

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte

Andris Hiršs

Jēkabs Osis un Tērbatas personālisma skola

Promocijas darbs filozofijas doktora grāda ieguvei
ideju vēstures apakšnozarē

Darba vadītāja:
Dr. phil. Aija Priedīte–Kleinhofa

Saīsinājumi

Gotfrīds Vilhelms Leibnics

- Mon Leibnics V. G. *Monadoloģija*, tulkojis V. Zariņš. Rīga: [Bez izdevēja], 2011.
- DM Leibniz W. G. Discourse on Metaphysics. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 303–330.
- NE Leibniz W. G. *New Essays on Human Understanding*, translated and edited by P. Remnant, J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- H Leibniz W. G. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, translated by E.M. Huggard. Illinois: Open Court Publishing Company, 1996.

Rūdolfs Hermanis Lotce

- M1 Lotze H. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Erster Band*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1896.
- M2 Lotze H. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Zweiter Band*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1905.
- M3 Lotze H. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Dritter Band*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1909.

Saturs

Ievads.....	5
Situācijas raksturojums un problēmjaudājuma izvirzīšana.....	5
Pētījuma tēmas aktualitāte.....	15
a. Pasaulē	15
b. Latvijā.....	22
Metode	25
Pētījuma novitāte	28
Darba mērķis un uzdevumi	29
1. Tērbatas personālisma skolas ģenēze	30
1.1. Filosofijas „vēsturiskošanās” cēloņi.....	33
1.2. Pasaules uzskatu klasifikācijas: Trendelenburgs, Diltejs un „savādais svētais”.....	41
2. Tērbatas personālisma skolas vēstures filosofija: pasaules uzskatu tipoloģija.....	53
2.1. Filosofijas vēsture kā gara attīstība	56
2.1.1. Gara jēdziens Teihmillera metafizikā un jēdzienu vēsture.....	63
2.1.2. Jēdzienu vēstures pieeja	67
2.1.3. Jēdziena izpratne un saikne ar pasaules uzskatiem.....	72
2.1.3.1. Oša sniegtais filosofijas vēsturnieka uzdevumu raksturojums.....	78
3. Leibnics. Vēlīnā metafizika: monāžu doktrīna un tās kritika	81
3.1. Perspektīvisms kā monādes individualitātes pamats: telpa un laiks	91
3.2. Bezgalīgā progresa problēma Leibnica metafizikā	99
3.2.1. Progresa noslēguma neiespējamība.....	103
4. Lotces metafizika un tās kritika	109
4.1. Lotces mācība par „es” un funkcijām	115

4.2.	Substancionālā „es” raksturojums Lotces darbos	120
4.3.	Dieva kā Bezgalīgās Substances raksturojums Lotces filosofijā	125
4.4.	Dieva, substances un laika kategoriju pretrunas Lotces metafizikā	128
5.	Tērbatas personālisms: „es” kā substancionālas vienības raksturojums	133
5.1.	Perspektīvais un objektīvais laiks	138
5.1.1.	Tehniskās pasaules sistēmas raksturojums	142
5.2.	Dievs kā dievapziņa un personība	146
5.3.	Tērbatas personālisma metafizikas pretruna: Dievs kā personība un substanču mijiedarbes pamats	153
5.3.1.	Centieni pārvarēt pretrunas: Bobrovs un koordinācijas esamība	157
6.	Personālisma filosofijas ietekme Latvijā 20. gadsimta pirmajā pusē	163
6.1.	Jauna pasaules uzskata meklējumi	168
6.1.1.	Jureviča un Kauliņa diskusija: Teihmillera un Bergsona sintēzes meklējumi	174
6.1.2.	Personālisms kā reformu avots J. Sandera pārdomās	180
	Secinājumi	189
	Literatūras saraksts	193
	I Avoti: Jēkabs Osis	193
	Monogrāfijas:	193
	Raksti	193
	Studentu lekciju pieraksti	193
	II Avoti: Gustavs Teihmillers	194
	Monogrāfijas	194
	Raksti	195
	Vēstules	195

Dienasgrāmata.....	196
Studentu lekciju pieraksti	197
III Avoti: Gotfrīds Vilhelms Leibnics	197
Monogrāfijas	197
Raksti, manuskripti	197
Vēstules	199
IV Avoti: Rūdolfs Hermanis Lotce	200
Monogrāfijas	200
Raksti.....	201
Vēstules	201
Komentējošā literatūra	201
Monogrāfijas	201
Raksti žurnālos un rakstu krājumos	208
Leksikoni, vārdnīcas un enciklopēdijas.....	220
Vēstules	220
Interneta materiāli.....	221

Ievads

Situācijas raksturojums un problēmjaūtājuma izvirzīšana

Jēkabs Osis (1860–1920) ir pirmais akadēmiski izglītotais latviešu filozofs un viens no Latvijas Universitātes dibinātājiem. Lai arī Osis ir daudz ieguldījis Latvijas filozofijas un kultūras vēsturē, pagaidām nav veikti padziļināti pētījumi, kuros būtu apzināts Oša intelektuālais mantojums. Latvijā pirmie un vienīgie akadēmiskie pētījumi par filozofu ir Larisas Čuhinas (1913–2002), Nikolaja Goļikova (*Голиков*) un Ināras Leikumas raksti, bet ir pagājis jau krietni ilgs laika posms kopš to publikācijas un Oša filozofija nav bijusi centrālā tēma šo pētnieku akadēmisko interešu lokā. Risinot jautājumu, kāpēc Oša filozofiskie uzskati ir nepilnīgi atspoguļoti Latvijā, jāņem vērā, ka filozofs lielāko mūža daļu aizvadījis Tērbatā. Lai arī Osi ievēl par Latvijas Universitātes Filoloģijas un filozofijas fakultātes dekānu, kā arī plāno iecelt par pirmo rektoru, filozofs nomirst Voronežā, tā arī neuzsākot akadēmisko darbu dzimtenē.¹ Savus pētījumus Osis publicē krievu un vācu valodās. Par nepieciešamību tulkot un izdot Oša darbus spriež pirmās neatkarīgās Latvijas laikā. Filozofs Pauls Dāle (1889–1968) 1921. gadā raksta „Valodniecības – filozofijas fakultātē ierosināts priekšlikums izdot dažus no Oša darbiem, pārtulkot tos latviešu valodā. Uz šiem darbiem nelaiķa filozofa doma dzīvotu Latvijas augstskolā un sniegtu vērtīgus ierosinājumus tiem studentiem, kuri filozofijā meklē atbildes uz dziļajiem pasaules un atziņas jautājumiem”.² Publikācijas noslēgumā seko redakcijas solījums publicēt plašākus apcerējumus par Osi. Diemžēl iecerētais netika īstenots un neviens no Oša darbiem nav pārtulkots latviski.³

Oša akadēmiskās darbības laiks ir 19. gadsimta nogale un 20. gadsimta sākums. Tērbatas Universitātē filozofs iegūst maģistra grādu teoloģijā, taču izlemj turpināt studijas filozofijas disciplīnā. Oša izvēli ietekmē iepazīšanās ar filozofijas profesoru Gustavu Teihmilleru (*Teichmüller*, 1832–1888). Osis raksturo Teihmilleru kā „neizmirstamu skolotāju un tēvišķu draugu”.⁴

¹ Latvijas teritorijā Osis gan ir nolasījis lekcijas epistemoloģijā Valmieras Tautas Universitātē 1917. gadā (skat.: Dāle P. Prof. J. Osis. *Latvijas Vēstnesis* 5 (1920) 3. lpp.).

² Dāle P. Prof. J. Osis. *Latvijas Vēstnesis* 5 (1920) 3. lpp.

³ Izdevumā „Ideju vesture Latvijā. No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem” ir iekļauti latviski pārtulkoti fragmenti no Oša doktora disertācijas par Lotci (skat. *Ideju vesture Latvijā. No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem*, red. Buceniece E. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995. 561–564. lpp., Ināras Ceras tulkojums.).

⁴ Ohse J. Nachruf von Jacob Osis–Oshe. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1939. S. 6.

Teihmillers ierodas Tērbatā no Bāzeles Universitātes. Iepriekš Teihmillers ieņem privātdocenta vietu Getingenas Universitātē, kur viņš iepazīstas ar Rūdolfu Hermani Lotci (*Lotze*, 1817–1881) un Vilhelmu Dilteju (*Dilthey*, 1833–1911), kā arī Rūdolfu Kristoferu Eikenu (*Eucken*, 1846–1926). Skolotāja Frīdriha Ādolfā Trendelenburga (*Trendelenburg*, 1802–1872) vadībā Teihmillers pievēršas Aristoteļa metafizikas izpētei un kļūst par ievērojamu antīkās filosofijas speciālistu.

Taču Tērbatā aizsākas Teihmillera filosofisko meklējumu posms, kuru filosofa skolnieks Vladimirs Šilkarskis (*Szylkarski*, 1884–1960) dēvē par „meistara gadiem”.⁵ Teihmillers tiecas rast jaunas metafizikas pamatus, kas atbilstu tā brīža izaicinājumiem filosofijā un zinātnē kopumā.

Darba „Īstenā un šķietamā pasaule: jauns metafizikas pamatojums” (*Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*, 1882) ievadā filosofs raksta: „Katrs, kurš ieguvis augstāko izglītību, zina filosofijas bēdīgo stāvokli mūsdienās, kad bankrotējušas visas sistēmas, un ar prieku apsveiks katru mēģinājumu sniegt filosofijai jaunu pamatojumu”.⁶

Teihmillers skaidro, ka, lai arī viņa filosofiskā mācība piesaka sevi kareivīgi, tomēr vienlaikus tā „svinīgi staigā lielā vienkāršībā”.⁷ Savu metafiziku filosofs nodēvē par personālismu, „vispārīgo cilvēces filosofiju”, kuras ietvaros personība ir atzīta par reālu būtni un „es” – par substanci.⁸

Personālisms kā virziens filosofijā ir izteikti sazarots. Skolu daudzveidība apgrūtina iespējas sniegt visaptverošu personālisma definīciju un novilkt robežas, kas nošķirtu personālismu no citiem virzieniem filosofijā. Jēdzienu „personālisms” filosofiskajās diskusijās ievieš Frīdrihs Daniels Ernsts Šleiermahers (*Schleiermacher*, 1768–1836) darbā „Par reliģiju. Uzruna izglītojamiem starp tiem, kuri viņus nicina” (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799), kurā filosofs min personālismu jeb teismu, kas prezentē skatījumu uz Dievu kā uz personību un panteismu, kurā Dievs ir identificēts ar pasauli.⁹ Taču Šleiermahers neaplūko personālismu kā filosofisku sistēmu.¹⁰ Savukārt, sākot no 19. gadsimta, kā atzīmē

⁵ Shilkarsky W. Jungenfreundschaft Teichmüllers und Diltheys. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szylkarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 390.

⁶ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik.* Breslau: Koebner, 1882. S. 16.

⁷ Teichmüller G. *Religionsphilosophie.* Breslau: W. Koebner, 1886. S. XIV.

⁸ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik.* Breslau: W. Koebner, 1889. S. 156.

⁹ Schleiermacher F. D. E. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Berlin: Johann Friedrich Unger, 1799. S. 257.

¹⁰ Burrow R. The Personalism of John Wesley Edward Bowen. *The Journal of Negro History* 82 (1997) p. 224.

zviedru filosofs Jans Olafs Bengtsons (*Bengtsson*), Lundas Universitātes profesors, ar jēdzienu „personālisms” ierasti apzīmē dažādus filosofiskos strāvojumus, kas vērsās pret pozitīvisma un materiālisma tendencēm, akcentējot katra indivīda personiskās attiecības ar dievišķā kategoriju.¹¹

Teihmillers ir viens no pirmajiem filosofiem, kurš nosauc savu metafiziku par personālismu. Tiesa, jēdziens „personālisms” parādās tikai vēlīnajos Teihmillera tekstos. Iepriekšējos darbos filosofs raksta par „jaunu pasaules uzskatu”, kuram viņš atturas sniegt kādu apzīmējumu. Un arī sacerējumā „Jauns psiholoģijas un loģikas pamatojums” (*Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, 1889), kas ir publicēts jau pēc Teihmillera nāves un kurā pirmo reizi filosofs raksta par personālismu, Teihmillers norāda, ka viņš attiecina jēdzienu uz mācību par „es” un tā funkcijām, taču ne teoloģiska rakstura jautājumiem. Kā atzīmē Osis, Teihmillers ar „vārdu „personālisms” neapzīmē savu pasaules uzskatu vispār, bet tikai savu mācību par „es””.¹²

Ierasti kā Tērbatas personālisma skolas pārstāvjus min Teihmilleru, Osi, kā arī Rīgā dzimušo krievu filosofu Jevgēņiju Bobrovu (*Бобров*, 1867–1933) un Šilkarski.¹³ Tomēr paši filosofi ne vienmēr dēvē sevi par personālistiem. Bobrovs apzīmē jauno metafiziku kā „kritisko individuālismu”.¹⁴ Filosofs skaidro, ka „kritisko personālismu” pārstāv Leibnics, Lotce, Teihmillers, Osis, kā arī viņš pats, un norāda, ka „par „kritiskiem” vajadzētu dēvēt visus filosofiskos virzienus, kuros „ārējā pasaule” un tādas kosmoloģiskās kategorijas kā matērija, telpa, laiks, kustība tiek atzītas tikai par domājošā subjekta idejām”.¹⁵ Savukārt individuālisms apzīmē filosofiskās mācības, kas „atzīst tikai individuālās substances”.¹⁶

„Personālisma” jēdzienu attiecībā uz Tērbatas filosofisko skolu lielā mērā ievieš un nostiprina Osis, gan savās lekcijās, gan publicētajos darbos. Monogrāfijā „Personālisms un projektīvisms Lotces metafizikā” (*Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*, 1896) filosofs skaidro, ka, ņemot vērā, cik liela nozīme Teihmillera sistēmā ir mācībai par individuālajām būtņēm, arī pievēršoties reliģiskiem jautājumiem, personālisma jēdziens būtu

¹¹ Bengtsson J. O. *The Worldview of Personalism: Origins and Early Development*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 35.

¹² Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 278.

¹³ Ryzshkova G. S. Personalism in Russia. *Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки*. 7 (2014) с. 1120.

¹⁴ Бобров Е. А. *Этюды по метафизике Лейбница*. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1905. с. 3.

¹⁵ Бобров Е. А. Этические воззрения графа Л.Н. Толстого и философская их критика. *Ученые Записки Юрьевского Университета* 1 (1897) с. 37.

¹⁶ Ibid. с. 38.

jāpaplašina, saprotot ar to metafiziku, kas „atzīst „es” par īsteno substanci un pašapziņu – par pietiekamu pamatu substances jēdziena iegūšanai”.¹⁷

Epistemoloģijas lekcijās Osis norāda, ka personālisma strāvājums ietver Leibnica, Lotces un Teihmillera filosofiskās sistēmas un veido transcendentālā reālisma atzaru, jo, atzīstot, ka esamību veido individuālās apziņas, filosofi tiecas izvairīties no solipsisma un atklāt universālās likumsakarības, kas raksturo individuālo substanču mijiedarbību.¹⁸

Teihmillers publicē virkni sacerējumu, taču filosofam, pāragri aizejot mūžībā, neizdodas izstrādāt personālisma metafiziku kā noslēgtu sistēmu.¹⁹ Par domātāja manuskriptu izdošanu rūpējas sekotāji. Lai arī Teihmillera studenti Tērbatā nav atstājuši kolektīvu manifestu, kas ļautu viņus uzlūkot kā vienotas filosofiskās skolas pārstāvjus, viņus vieno interese par Leibnica, Lotces un Teihmillera filosofiskajām pārdomām, turklāt domātāji atsaucas cits uz cita darbiem.

Iespējams, ka pirmais, kurš raksta par Tērbatas personālistiem kā vienotu kopumu, ir krievu jaunkantisma pārstāvis Aleksandrs Vvedenskis (*Введенский*, 1856–1925). 1896. gada publikācijā Vvedenskis risina jautājumu, vai Krievijā ir rodama kāda filosofiska skola jeb „domāšanas tips, kas tiek detalizēti attīstīts, ieņemot savu vietu blakus citiem vēsturiski tapušiem tipiem kā organiski nepieciešama to sastāvdaļa”.²⁰ Filozofs secina, ka krievu universitātēs filosofijas skolas vai tradīcijas nav iespējams atrast, izņemot Tērbatu, kur „kā pamācība mums, krieviem, „Krievijas nomalē”, provinciālā universitātē, kura vēl nav pilnīgi kļuvusi par krievu (..) mēs redzam filosofisku skolu, kas skaidri pārstāv izteiktu un visnotaļ ievērojamu filosofiskās domas tipu”.²¹ Vvedenskis atzīst, ka, lai arī Tērbatas personālistu uzskati nav pilnīgi oriģināli, ņemot vērā ciešo saikni ar Leibnicu un Lotci, tomēr Teihmillera darbi var kļūt par avotu jaunam filosofijas virzienam, kas pulcētu veselu skolu.

¹⁷ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 15.

¹⁸ Озе Я. *Конспект гносеологии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1890. [Rokrakstā.] с. 8.

¹⁹ Pētnieki Teihmillera pāragro nāvi raksturo kā traģisku, jo filozofs ilgi vilcinājās izveidot patstāvīgu filosofisko mācību, vēloties izziņāt visu valdošo sistēmu vēsturiskās saknes (skat. Schwenke H. Gustav Teichmüller – Die Rettung der Person. In *Philosophie in Basel – Prominente Denker des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. E. Angehrn, W. Rother. Basel: Schwabe, 2011. S. 22.). Pēdējā Osim adresētajā vēstulē Teihmillers atzīst: „Es esmu tik vājš, ka nespēju patstāvīgi ne sēdēt, ne stāvēt. Kad es domāju par saviem nepabeigtajiem darbiem: Jēzus dzīve, kristietības filosofija, jauns loģikas un psiholoģijas pamatojums, man gribas raudāt” (skat. Teichmüller G. Teichmüller an Ose. 1888. In *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*, hrsg. H. Schwenke. Basel: Schwabe, 2006. S. 61.).

²⁰ Введенский А. И. Один из типов нашей университетской философии: (О переводах и сочинениях и. д. доцента Юрьевского Университета Е. А. Боброва). *Богословский Вестник* 8 (1896) с. 213.

²¹ Ibid. с. 215.

Osis rediģē un publicē Teihmillera pētījumu „Jauns psiholoģijas un loģikas pamatojums”. Kā atzīmē Maurīcijs Reinholds fon Šterns (*Stern*, 1860–1938), vācbaltu rakstnieks, savu redaktora uzdevumu Osis īsteno ar dziļu pietāti.²² Priekšvārdā latviešu filosofa raksta, ka Teihmillers ir licis pamatus jaunam filosofijas virzienam, kurā valda droša pašāvēība uz patiesību un ticību gara spēkam, kas ir sveša „šobrīd valdošā domāšanas virziena pārstāvjiem”.²³ Arī runā, kuru Osis nolasa pie skolotāja kapa, filosofa cildina Teihmillera „brīvo garu”, kas ir bijis „bezrūpīgs attiecībā pret dienu mainīgo uzskatu” un tiecies rast „patiesu filosofiju, kas piešķirtu zinātnisku pamatojumu zinātnes un dzīves pasaulei”.²⁴

Osis ne tikai rūpējas par Teihmillera darbu tulkošanu un manuskriptu izdošanu, bet arī savos darbos un lekcijās atsauca uz skolotāja filosofiskajām atziņām, tās sistematizējot un paplašinot. Osis daudz pūļu velta dažādu filosofisko virzienu kritikai, tiecoties pierādīt, ka personālisms atrisina pretrunas, kurās ir nonākusi filosofiskā doma. Kā atmiņās raksta laikabiedri, filosofa līdz mūža nogalei aktīvi interesējās par jaunākajiem darbiem filosofijā, kurus izvērtē, balstoties savā metafīziskā – „kritiskajā personālismā”.²⁵

Taču kā saprast visu sistēmu „bankrotu”, kuru min Teihmillers? Kas ir tās grūtības, kurās nonākusi, pēc Oša uzskata, filosofiskā doma un kas ir tie „valdošie virzieni”, pret kuriem vērsās filosofa? Atbildes uz minētajiem jautājumiem ir būtiskas, lai saprastu Oša filosofijas sistēmas motīvus, un, lai tās sniegtu, ir nepieciešams iezīmēt plašāku filosofijas vēstures kontekstu. Lai gūtu ieskatu Teihmillera un Oša filosofijas tapšanas fonā, ir jāpievēršas tendencēm vācu filosofijā 19. gadsimta otrajā pusē.

Laika posmu no 19. gadsimta pirmās puses līdz 20. gadsimta sākumam vācu filosofijā Humbolta Universitātes filosofijas profesors Herberts Šnēdelbahs (*Schnädelbach*, 1936) raksturo kā plašu un neizpētītu teritoriju. Daudzi savulaik ietekmīgi un atzīti filosofi, kuri dzīvoja laika posmā pēc Georga Vilhelma Frīdriha Hēgeļa (*Hegel*, 1770–1831) un pirms Martina Heidegera (*Heidegger*, 1889–1976) mūsdienās ir aizmirsti. Lai arī Frīdrihs Vilhelms Nīče (*Nietzsche*, 1844–1900), Sērens Obe Kirkegors (*Kierkegaard*, 1813–1855) un Kārlis Heinrihs Markss (*Marx*, 1818–1883) mūsdienās ir plaši atpazīstami vārdi, būtu kļūdaini pieņemt, ka viņi ieņem centrālo vietu uz

²² Stern R. M. Streifzüge durch die neueste deutsche Erkenntnistheorie, Psychologie und Logik. *Baltische Monatschrift* XL (1893) S. 614.

²³ Ohse J. Vorwort. In Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: Koebner, 1889. S. V.

²⁴ Ohse J. Nachruf von Jacob Osis–Oshe. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1939. S. 6.

²⁵ Dāle P. Prof. J. Osis. *Latvijas Vēstnesis* 5 (1920) 3. lpp.

sava laika filosofijas skatuves. Pazīstot šos filosofus, mēs iegūstam priekšstatu par mūsdienu filosofiju, taču izteikti nevēsturiskā veidā – mēs pazīstam filosofus, kuri vērsās pret kaut ko, kas mums paliek neiepazīts, tāpēc „tagadējās situācijas saknes paliek tumsā”.²⁶

Vācu filosofijas vēsturnieks un teologs Johanness Hiršbergers (*Hirschberger*, 1900–1990) darba „Filosofijas vēsture” otrā sējuma „Jaunie laiki un tagadne” (*Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart*, 1952) ievadā raksta: „19. gadsimta vidū ideālisms sabruka. Tas bija burtisks sabrukums, negaidīts kritiens”.²⁷ „Ideālisma sabrukums” vai „ideālisma noriets” ir apzīmējumi, kas bieži sastopami filosofijas vēstures pētnieku sacerējumos, pievēršoties vācu filosofiskajai domai 19. gadsimtā. Kā norāda filozofs Mihails Cveigarts (*Zweigart*), ideālisma „sabrukumu” ierasti attiecina uz periodu pēc Hēgeļa aiziešanas mūžībā.²⁸

Šnēdelbahs aplūko vairākus ceļus, kā filosofi mēģina rast izeju no radušās situācijas pēc ideālisma sabrukuma, kas izraisa „filosofijas identitātes krīzi”.²⁹ Nozīmīgu lomu 19. gadsimta vācu filosofijā ieņem jaunkantisms, pozitīvisms, materiālisms u.c. Virkne domātāju, piemēram, Vilhelms Ostvalds (*Ostwald*, 1853–1932), tuvina filosofiju dabas zinātnēm, vēstot par jauna tipa „dabaszinātnieku metafiziku”,³⁰ citi tiecas noteikt filosofijai patstāvīgu, no pārējām zinātnēm nošķirtu pētījumu lauku. Turklāt, lai arī pastāv mīts par „ideālisma sabrukumu”, daži filosofi mēģina reformēt un reizē rekonstruēt ideālisma filosofiju, pievēršoties esamības izpratnes problēmai. Kā Osis attiecās pret jaunajiem strāvojumiem filosofijā? Kāda ir Oša „kritiskā personālisma” vieta starp tiem? Atbildes uz šiem jautājumiem tiek sniegtas pirmajā darba nodaļā.

Varētu rasties jautājums – cik pamatoti ir saistīt procesus, kas norisinās Vācijas intelektuālajā telpā, ar Oša filosofiju, ņemot vērā, ka filozofs lielāko daļu mūža aizvada Tērbatā, kas tobrīd atrodas cariskās Krievijas sastāvā. Taču ne velti Vvedenskis norāda, ka Tērbata „vēl nav pilnīgi kļuvusi par krievu”³¹ universitāti. Nereti darbos, kuros aplūkota Tērbatas Universitātes vēsture, pētnieki raksta par „vācisko garu”, kas valda universitātē līdz pat 19. gadsimta nogalei. Vairāk nekā puse no profesoriem ir ataicināti no mācību iestādēm Vācijā, kur

²⁶ Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 14.

²⁷ Hirschberger J. *Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1963. S. 437.

²⁸ Zweigart M. *Diktatur der Vernunft und Demokratie des Lebens. Lebensphilosophische Elemente (Georg Simmel) in de Henri-Quatre-Romanen Heinrich Manns*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008. S. 42.

²⁹ Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 119.

³⁰ Ostwald W. *Vorlesungen über Naturphilosophie. Gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig*. Leipzig: Veit & Company, 1902. S. 4.

³¹ Введенский А. И. Один из типов нашей университетской философии: (О переводах и сочинениях и. д. доцента Юрьевского Университета Е. А. Боброва). *Богословский Вестник* 8 (1896) с. 213.

viņi jau bija ieguvuši atpazīstamu pētnieku slavu. Pirms Teihmillera filosofijas profesora vietu Tērbatā ieņēma Ludvigs Štrimpels (*Strümpell*, 1812–1899), vācu psihologa un filosofa Johana Frīdriha Herbarta (*Herbart*, 1776–1841) skolnieks, kurš vēlāk kļuva par profesoru Leipcigas Universitātē. Laikā, kad Osis uzturas Tērbatā, universitātē strādā embrioloģijas pamatlicējs Kārlis Ernsts fon Bērs (*Baer*, 1792–1876), jau minētais filosofs un ķīmiķis Ostvalds, kā arī citi pasaules mēroga zinātnieki.

Tomēr varētu jautāt – vai Oša filosofijas avoti nebūtu jāmeklē krievu filosofiskajā domā? Taču krievu filosofiskā vide sāk veidoties tikai 19. un 20. gadsimta mijā. Turklāt krievu filosofs Nikolajs Berdjajevs (*Бердяев*, 1874–1948) norāda, ka sākotnēji krievu filosofiskā doma attīstās spēcīgā vācu filosofijas ietekmē: „Krievu radošā doma sāka atklāties vācu ideālisma atmosfērā”.³² Pirmie filosofijas profesori ne tikai Tērbatā, bet arī visā Krievijas impērijā ierodas no Vācijas un, pateicoties viņiem, universitātēs filosofiju docē augstā līmenī, iepazīstinot klausītājus ar Johana Gotlība Fihtes (*Fichte*, 1762–1814), Imanuela Kanta (*Kant*, 1724–1804) un Frīdriha Vilhelma Jozefa Šellinga (*Schelling*, 1775–1854) domāšanas sistēmām.

Vācu profesoru ietekmes dēļ krievu filosofiskajā domā nozīmīga loma ir Leibnica darbiem. Viens no pirmajiem Oša sacerējumiem ir „Pētījumi par Leibnica substances jēdzienu” (*Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*, 1888), kurš, kā norāda Čuhina, „satur dažu personālistisku ideju dīgļus”.³³ Leibnica darbus augstu vērtē gan Trendelenburgs, gan Teihmillers, kurš raksturo Leibnicu kā „dižāko domātāju Rietumeiropas filosofijā pēc Platona”.³⁴ Tērbatas filosofu darbi raisa interesi par Leibnica darbiem krievu intelektuālajā vidē 20. gadsimta sākumā.³⁵ Filsofa atziņas kļūst par būtiskiem elementiem gandrīz visās tā laika krievu domātāju sistēmās.³⁶ Filosofijas vēsturnieks Vasilijs Zeņkovskis (*Зеньковский*, 1881–1962) savā monumentālajā darbā „Krievu filosofijas vēsture” (*История русской философии*, 1948) velta

³² Бердяев Н. А. *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья*. Москва: Наука, 1990. с. 69.

³³ Čuhina L. Jēkabs Osis un viņa darbi. In *Apcerējumi par sabiedriskās un filozofiskās domas attīstību Latvijā: līdz 20. gs. sākumam*, red. P. Valeskalns. Rīga: Zinātne, 1976. 136. lpp.

³⁴ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Breslau: Koenbner, 1882. S. 120.

³⁵ Taču jānorāda, ka krievu filosofijā interese par Leibnica filosofiju pastāvēja vēl pirms Teihmillera un Oša darbu publicēšanas. Jau pirmā sistematiskā krievu filosofa Vladimira Solovjova (*Соловьёв*, 1853–1900) darbos nozīmīga vieta ir atvēlēta Leibnica monadoloģijas mācībai (skat. Бердяев Н. *Основная идея Вл Соловьёва*. Париж: YMCA-Press, 1925.). Lai arī ne Teihmillera, ne Oša tekstos nav rodamas tiešas atsauces uz Solovjova darbiem, Osim tie bija pazīstami, ko apliecina ieraksts Tērbatas Universitātes zinātniski–literārās biedrības protokolā, kurā minēts, ka 1900. gada 4. novembra sēdē latviešu filosofs uzstājās ar referātu „Solovjova filosofija” (skat. *Сборник Учено-литературного общества при имп. Юрьевском университете* 5 (1902) с. IX.).

nodaļu krievu neoleibnica virziena pārstāvjiem, iekļaujot tajā Teihmilleru un Osi.³⁷ Krievijas Zinātņu akadēmijas Filosofijas institūta pētniece Aleksandra Berdņikova (*Бердникова*) secina, ka Teihmillers personālisma sistēmas pamatus rod Leibnica mācībā par monādēm.³⁸ Turklāt Čuhina uzskata, ka Oša mācība izriet no Leibnica tēzēm kā no sava pirmavota.³⁹

Šnēdelbahs raksta, ka virkne filosofu 19. gadsimtā pievērsās iepriekšējo domātāju darbu izpētei. Taču ierasti filosofi ne tikai nododas priekšgājēju darbu recepcijai, bet arī uz to pamata veido jaunas filosofiskās sistēmas. Krievu filosofijas vēsturnieks Nikolajs Iljins (*Ильин*, 1947) norāda, ka Zeņkovskis iedala krievu filosofus grupās – Leibnica, Kanta un Hēgeļa sekotāji, taču, lai arī tāda pieeja atklāj Krievijas un Rietumeiropas filosofiskās domas saikni, reizē tā var liegt ieraudzīt atsevišķu domātāju oriģinalitāti.⁴⁰ Līdzīgi arī, uzlūkojot Tērbatas personālisma skolas filosofus kā Leibnica filosofijas piekritējus, nepamanīta var palikt pret Leibnicu vērsta kritika, kas rodama Oša darbos.

Jau savā pirmajā publicētajā darbā „Par Platona „Harmīdu”: pētījums par Platona dialogu īstenuma kritērijiem visā visumā un par „Harmīdu” īpaši” (*Zu Platons Charmides: Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides im besonderen*, 1886), kuru Oša laikabiedri, antīkās filosofijas pētnieki, raksturo kā ievēriības cienīgu,⁴¹ interesantu, diskusijas raisošu⁴² un novatorisku,⁴³ savukārt filosofijas vēsturnieks Eduards Cellers (*Zeller*, 1814–1908) secina, ka pētījums ir rūpīgi izstrādāts,⁴⁴ Osis akcentē

³⁶ Евлампиев И. И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии. *Г. В. Лейбниц и Россия. Материалы Международной конференции. Санкт-Петербург, 26–27 июня 1996 г.* Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский научный центр, 1996. с. 104.

³⁷ Зеньковский В. В. *История русской философии*. Москва: Академический Проект, 2001. с. 75.

³⁸ Бердникова А. Ю. «Сознание Бога» («Gottesbewusstsein») в философии религии Густава Тейхмюллера. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* 3 (2018) с. 354.

³⁹ Čuhina L. Jēkabs Osis un viņa darbi. In *Arceņjumi par sabiedriskās un filozofiskās domas attīstību Latvijā: līdz 20. gs. sākumam*, red. P. Valeskalns. Rīga: Zinātne, 1976. 138. lpp.

⁴⁰ Ильин Н. *Трагедия русской философии*. Москва: Айрис-Пресс, 2008. с. 96.

⁴¹ Schneider G. Bericht über die in den Jahren 1886 und 1887 über Platon erschienenen Arbeiten. Von Prof. Dr. Gustav Schneider in Gera. *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 38 (1886) S. 11.

⁴² Troost K. J. Oshe, *Zu Platons Charmides: Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides im besonderen*. Fellin 1886. (Berlin) 37. S 4. 1 M. *Berliner philologische Wochenschrift* 50 (1887) S. 1563.

⁴³ Spielmann A. J. Oshe, *Zu Platons Charmides: Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides im besonderen*. Berlin. 1886. (37. S.). *Neue philologische Rundschau* 9 (1889) S. 163.

⁴⁴ Zeller E. Bericht über die deutsche Literatur der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie 1886, 1887. Zweiter Artikel: Plato. *Archiv für Geschichte der Philosophie* I (1888) S. 420.

jēdzienu skaidrības un stingras metodoloģijas nepieciešamību filosofijas vēstures pētījumos.⁴⁵ Darba „Pētījumi par Leibnica substances jēdzienu” ievadā filosofš skaidro, ka „Saskaņā ar manu sākotnējo nolūku, šis pētījums ir tikai posms no plašāka darba par substances jēdzienu jauno laiku filosofijā”.⁴⁶ Oša pētījumu uzstādījums iekļauj jautājumu par pieeju filosofijas vēsturei, kas 19. gadsimtā ir aktīvs diskusiju lauks. Arī Osis balstās noteiktā filosofijas vēstures izpratnē. Filsofa skatījums uz filosofijas vēsturi tiek raksturots darba otrajā nodaļā. Oša Leibnica metafizikas kritika un jautājums par to, kā Oša filosofijas vēstures izpratne ietekmē viņa pārstāvēto Leibnica filosofijas interpretāciju, tiek aplūkots darba trešajā nodaļā.

Savu nākamo apjomīgo monogrāfiju „Personālisms un projektīvisms Lotces metafizikā” (*Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*, 1896) Osis velta Teihmillera laikabiedra Lotces metafizikas kritiskam izklāstam. Lai arī latviešu filosofš pētījuma ievadā raksta, ka viņa mērķis ir sistemātiski un objektīvi raksturot Lotces mācību,⁴⁷ tomēr darba nolūks ir plašāks. Osis salīdzina Lotces metafiziku ar personālisma filosofiju un, kā norāda viens no darba recenzentiem, nereti vairāk akcentējot pēdējo.⁴⁸ Arī šajā pētījumā centrā nonāk pārdomas par substances jēdzienu. Kādos aspektos Osis kritizē Lotces substances izpratni? Šis jautājums tiek risināts darba ceturtajā nodaļā.

Kritizējot Leibnica un Lotces filosofiskās mācības, Osis balstās noteiktā izpratnē par individuālajām substancēm un to attiecībām, kuru filosofš aizgūst no sava skolotāja Teihmillera. Taču vai Teihmillera sistēma neietver kādas pretrunas? Vai tā atrisina problēmas, kuras Oša vērtējumā atklājas Leibnica un Lotces sistēmas? Minētais jautājums tiek aplūkots darba piektajā nodaļā.

Lekciju pieraksti un laikabiedru atmiņu stāstījumi atklāj, ka ar savām atziņām Osis iepazīstina studentus lekcijās, docējot kursus par epistemoloģiju, filosofijas vēsturi, loģiku un psiholoģiju, kā arī vadot seminārus par Kanta un Aristoteļa darbiem. Teihmillera un Oša darbība Tērbatas Universitātē ietekmē igauņu intelektuālo domu. Par filosofu atziņām reflektē teoloģijas profesors Eduards Tenmans (*Tennman*, 1878–1936) un mācītājs Rūdolfš Kallass (*Kallas*, 1851–1913). 1931. gadā Tenmans laiž klajā Teihmillera lekciju pierakstu sakopojumu, kuram dod virsrakstu „G. Teihmillera lekcijas par kristietības filosofiju” (*G. Teichmüllers Vorlesungen über*

⁴⁵ Ohse J. *Zu Platons Charmides: Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides im besonderen*. Fellin: Feldt, 1886. S. 7.

⁴⁶ Ohse J. *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*. Dorpat: Laakman, 1888. S. 2.

⁴⁷ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Магтисен, 1896. с. III.

die Philosophie des Christentums, 1931).⁴⁹ Teoloģijas profesors raksta par kristietības krīzi, kuras ietvaros ir zudusi ticība brīnumiem un cilvēka dzīves vērtībai. Taču valdošo problēmu risinājumi ir jāmeklē filosofijā, kuru Tenmans raksturo kā „garīgo atmosfēru, kurā mēs visi elpojam”.⁵⁰ Reliģiskās krīzes viduspunktā, pēc Tenmana domām, ir zināšanu un ticības dihotomija. Lai problēmu atrisinātu, tā ir jāaplūko no vēsturiskās un psiholoģiskās perspektīvas, ko jau ir aizsākuši personālisti. Teologs uzskata, ka tikai personālisma filosofija sniedz pilnvērtīgu metodoloģisku pamatu cilvēka dvēseles dzīves pētniecībai.⁵¹ Arī igauņu mācītājs Kallass pēta psiholoģijas problēmas, kā metodoloģisko pamatu izmantojot Teihmillera darbus. Darba „Atmiņas mācības sistēma” (*System der Gedächtnislehre*, 1897) ievadā Kallass akcentē, ka viņa uzskatus ir spēcīgi ietekmējis personālisma virziens filosofijā, kuru vajag pretstatīt materiālismam un ideālismam, un kuram piemīt gan nozīmīga sistemātiska, gan vēsturiska vērtība, ne tikai filosofijas, bet arī teoloģijas zinātnes laukā.⁵²

Jāatzīmē arī Oša un Teihmillera loma krievu agrīnā personālisma virziena kontekstā. Iepriekš jau minēts, ka Tērbatas personālisma skolas filosofi veicina interesi par Leibnica darbiem Krievijā. Bobrovs, Teihmillera un arī Oša students, tulko krieviski Leibnica darbu „Monadoloģija” (*La Monadologie*, 1714), kā arī publicē rakstus par Leibnica un Teihmillera filosofiju. Bobrovs kādu laiku ir docents Tērbatas Universitātē (1893–1896), bet vēlāk – profesors Kazaņas Universitātē (1896–1903), nomainot amatā savu kādreizējo studiju biedru, Rīgas Politehnikuma absolventu un Teihmillera studentu Tērbatā, poļu izcelsmes filosofu Vincentu Lutoslavski (*Lutosławski*, 1863–1954). Jaunajā darbavietā Bobrova lekcijas apmeklē Ivans Jagodinskis (*Ягодинский*, 1869–1918), kurš vēlāk kļūst par vadošo Leibnica pētnieku cariskajā Krievijā.⁵³

Arī filosofs Aleksejs Kozlovs (*Козлов*, 1831–1901) publicē rakstus par Leibnica un Teihmillera filosofiju. Kozlovs atzīst, ka personālisma ideju izplatīšanos Krievijā kavē

⁴⁸ Виноградов Н. Д. [Рец. на кн.:] Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896., 276 стр. *Вопросы философии и психологии* 35 (1896) с. 659.

⁴⁹ Darbam par kristietības filosofiju vajadzēja iemiesot Teihmillera metafiziskā projekta vainagojumu. Taču filosofs to nepaguva uzrakstīt, savukārt Tenmana izdots apkopojums ietver tikai filosofa lekciju skices (Schwenke H. „A star of the first magnitude within the philosophical world”: Introduction to life and work of Gustav Teichmüller (1832–1888). *Studia Philosophica Estonica* 8.2. (2015) p. 117.).

⁵⁰ Tennmann E. Voraussetzungen zur Philosophie des Christentums nach dem System Teichmüllers. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 135.

⁵¹ Руутсоо Р. Философия персонализма и психология религии в Тартуском университете до 1940 г. *Ученые записки Тартуского университета* 894 (1990) с. 65.

⁵² Kallas R. *System der Gedächtnislehre*. Dorpat: H. Laakmann, 1897. S. 8.

materiālisma virziens, tāpēc kā vienu no galvenajiem uzdevumiem filosofs redz pozitīvisma kritiku, kas īstenojama, pievēršoties apziņas analīzei.⁵⁴ Kozlova darbi atstāj ietekmi uz Sanktpēterburgas Universitātes filosofijas profesora Nikolaja Loska (*Лосский*, 1870–1965) filosofiju. Loski kā vienu no Teihmillera pieejas attīstītājiem min Bāzeles Universitātes Teoloģijas fakultātes pētnieks Heiners Švenke (*Schwenke*), norādot, ka krievu filosofa pārdomās „nepārprotami klātesošas ir Teihmillera atziņas”.⁵⁵ Tērbatas personālistu ideju ietekme ir rodama arī Pēterburgas Universitātes filosofijas profesora Sergeja Askoldova (*Аскольдов*, 1871–1945), Maskavas Universitātes filosofijas profesora Ļeva Lopatina (*Лопатин*, 1855–1920) un Tērbatas Universitātes matemātikas profesora Alekseja Visariona (*Виссарион*, 1866–1943) darbos.

Jautājums par Tērbatas filosofu ietekmi krievu un igauņu intelektuālajā domā ir plašs un prasītu atsevišķus pētījumus, tāpēc dotajā darbā tiks aplūkots tikai fragmentāri, plašāk pievēršoties personālisma ietekmei latviešu intelektuālajā domā 20. gadsimta pirmajā pusē. Filofofa Aloiza Stroda (1924–2008) vērtējumā, 20. gadsimta pirmajā pusē Latvijā valda personālisma filosofijas un psiholoģijas aura.⁵⁶ Oša un Teihmillera lekcijas apmeklēja filsofs Pauls Jurevičs (1891–1981), teologi Jānis Sanders (1858–1951) un Visvaldis Sanders (1885–1979), filologs Jānis Kauliņš (1863–1940) un citi latviešu pirmās intelektuāļu paaudzes pārstāvji. Atgriežoties Latvijā, latviešu domātāji publicē rakstus par personālismu, diskutē par iespējām savienot personālisma mācību ar jaunākajiem strāvojumiem filosofijā, lasa lekcijas par personālismu Latvijas Universitātē un tulko personālistu darbus.

Pētījuma tēmas aktualitāte

a. Pasaulē

Interese par Oša filosofiju un Tērbatas personālismu skolu izpaužas divos virzienos – Teihmillera mantojuma izpēte Rietumeiropā un pētījumi par krievu filosofisko domu 20. gadsimta pirmajā pusē.

⁵³ Баяк Д. А. Лейбниц в России: переводы и их авторы. *Вопросы истории естествознания и техники* 2 (2014) с. 10.

⁵⁴ Козлов А. А. Панпсихизм, его преимущества перед выше рассмотренными направлениями. *Свое слово* 5 (1898) с. 121.

⁵⁵ Швенке Х. Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера. In *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник. 2006–2007*, ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. Москва: Модест Колеров, 2009. с. 233.

⁵⁶ Strods A. Personālisms un Konstantīns Raudive. *Latvijas Lauksaimniecības universitātes raksti* 5 (1996) 31. lpp.

Autoritāte Teihmillera filosofijas pētniecībā Rietumeiropā mūsdienās ir filosofijas un teoloģijas doktors Švenke. Filsofs ir publicējis monogrāfiju „Atpakaļ pie īstenības. Gustavs Teihmillers par apziņu un izziņu” (*Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*, 2006), kā arī vairākus akadēmiskus rakstus par Teihmillera filosofiju un biogrāfiju. Savukārt projekta „Gustavs Teihmillers – melnraksti” ietvaros Švenke ir ieguldījis darbu filosofa arhīva izpētē.

Švenke norāda, ka Teihmillera filosofijas recepcijai pievēršas domātāji Itālijā,⁵⁷ Francijā⁵⁸ un Krievijā.⁵⁹ Filsofa darbus lasa arī ASV personālistu aprindās.⁶⁰ Papildinot Švenki, var minēt arī Baltiju un Poliju, taču vāciski runājošajās zemēs filsofs ir palicis gandrīz neievērots, tāpēc spāņu domātājs Huliāns Mariass (*Marías*), filsofa Hosē Ortegas Gasetas (*Gasset*, 1883–1955) skolnieks, Teihmillera nodēvē par „aizmirsto filsofu” (*olvidado filósofo*).⁶¹ Šilkarskis raksturo Teihmillera aizmirstānu kā „dīvaināko pārpratumu visā filsofijas vēsturē”.⁶² Viens no mēģinājumiem aktualizēt Teihmillera vārdu vācu filsofiskajā domā ir Šilkarska izdots krājums „No spirituālisma filsofijas un tās vēstures arhīva. Veltījums ģeniālajam vācu darbīgā gara filsofijas jaundibinātājam Gustavam Teihmilleram (1832–1888) piecdesmitajā viņa nāves dienā” (*Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller 1832–1888*, 1939), kas tika izdots piecdesmit gadus pēc filsofa nāves. Krājumā ir iekļauti arī Jureviča un Oša raksti. Pēc tā izdošanas Jurevičs un Kauliņš pauž cerību, ka Teihmillera darbiem turpmāk tiks pievērsta plašāka vērība. Vel 20. gadsimta sākumā Jurevičs atzīst, ka visā Eiropā „nebūs vairāk par 20–30 personu, kas Teichmilleru pazītu kaut cik tuvāki. – un arī no tiem laikam puse būs Baltijas valstīs”,⁶³ bet pāris gadus vēlāk, 1932. gadā, filsofs secina, ka Teihmillera

⁵⁷ Par Teihmillera darbu recepciju Itālijā skat.: Chiappelli A. *Della interpretazione panteistica di Platone*. Firenze: Coi tipi dei successori Le Monnier, 1881.; Masci F. *Un metafisico antievoluzionista Gustavo Teichmüller: memoria letta all'Accademia delle Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli*. Napoli: Tip. e Stereotipia della Regia Università, 1887.

⁵⁸ Par Teihmillera darbu recepciju Francijā skat.: Tannery P. *Pour l'histoire de la science hellène*. Paris: Felix Alcan. 1887.

⁵⁹ Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. S. 120.

⁶⁰ Schwenke H. Gustav Teichmüller – Die Rettung der Person. In *Philosophie in Basel – Prominente Denker des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. E. Angehrn, W. Rother. Basel: Schwabe, 2011. S. 22.

⁶¹ Marías J. *Gadamer*. <http://www.filosofia.org/hem/200/20020321.htm> (accessed 12 September 2019).

⁶² Shilkarsky W. Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang: Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers. *Eranus. Commentationes Societatis philosophicae Lituanicae* 4 (1938) S. 10.

⁶³ Jurevičs P. Atbilde prof. Kauliņam. *Diskusija par salīdzināšanu filsofijas vēsturē*. Rīga: Ramave, 1938. 5. lpp.

atziņas ir bijušas savam laikmetam „pāragras un sāk izplatīties, un tiek par jaunu atrastas tikai mūsu dienās”.⁶⁴

Švenke secina, ka ir grūti sniegt vienu atbildi uz jautājumu – kāpēc Vācijā Teihmillers pēc aiziešanas mūžībā gandrīz pilnībā tika aizmirsts. Kā iemeslus pētnieks min Teihmillera atrašanos Tērbatā, kas traucē uzturēt intensīvus sakarus ar vācu akadēmisko vidi,⁶⁵ Teihmillera aso strīdu ar savulaik ietekmīgo filosofijas vēsturnieku Celleru un dažu laikabiedru vērtējumu par Teihmilleru kā Lotces filosofijas pētnieku, kurš nav pateicis neko jaunu.⁶⁶ Švenke kā iespējamus Teihmillera darbu nepopularitātes cēloņus min arī boļševiku nākšanu pie varas, kas liedz personālisma strāvojumam turpmāk attīstīties Krievijā, un Teihmillera metafizikas komplicētību.⁶⁷ Arī Goļikovs norāda uz grūtībām, analizējot personālismu, „šobrīd personālisma filosofijas analīze pāraug sarežģītā problēmā. Sarežģītā, jo personālismam ir raksturīga daudzpusība”.⁶⁸ Bet savā disertācijā pētnieks secina, ka Tērbatas personālistu filosofija ir eklektiska, fragmentāra un nepabeigta.⁶⁹ Līdzīgi arī Čuhina atzīst, ka filosofiskās problemātikas ziņā personālistu darbos paveras „raiba koncepcijas panorāma”.⁷⁰

Savukārt latviešu domātāji, Kauliņš un Jurevičs, tāpat kā Kozlovs⁷¹ un filosofs Isidors Rumers (*Румер*, 1884–1937),⁷² pauž uzskatu, ka vācu akadēmiskā vide apzināti ignorēja Teihmilleru, sodot filosofu par pārāk asu Kanta sistēmas kritiku. Teihmillers aizsāk diskusiju ar tobrīd ietekmīgo jaunkantiānisma virzienu vācu filosofiskajā domā.⁷³ Jurevičs raksta, ka

⁶⁴ Jurevičs P. Gustavs Teichmüllers. *Burtņieks: mēnešraksts gara kultūrai* 12 (1932) 977. lpp.

⁶⁵ Vēstulēs domubiedriem Teihmillers atzīst, ka Tērbatā jūtas izolēts no pārējās akadēmiskās pasaules. Eikenam filosofs raksta, ka „es dzīvoju šeit vientuļīgi” (Teichmüller G. Teichmüller an Eucken. 23.03.1876. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1939. S. 429.). Vēstulēs Lotcem filosofs raksturo savu dzīvi Tērbatā kā „Sibīrijas vientuļību” (Teichmüller G. Teichmüller an Lotze 20.10.78. Ibid. S. 339.).

⁶⁶ Skat. Ueberweg F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler, 1902. S. 277.; Eisler R. *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1912. S. 740.

⁶⁷ Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. S. 119.

⁶⁸ Голиков Н. Н. Персоналистская концепция Я. Осиса и ее историко-философские истоки. *Известия Академии наук Латвийской ССР* 12 (1968) с. 64.

⁶⁹ Голиков Н. Н. *Формирование идей персонализма в России конца XIX–начала XX веков (критический анализ): диссертация на соиск. ученой степени кандидата философских наук*. Латвийский Государственный университет им. П. Стучки, Рига, 1970. с. 231.

⁷⁰ Čuhina L. Jēkabs Osis un viņa darbi. In *Apcerējumi par sabiedriskās un filozofiskās domas attīstību Latvijā: līdž 20. gs. sākumam*, red. P. Valeskalns. Rīga: Zinātne, 1976. 134. lpp.

⁷¹ Козлов А. А. Густав Тейхмюллер. Часть I. *Вопросы философии и психологии* 24 (1894) с. 526.

⁷² Румер И. Б. Пантеизм и теизм в философии Тейхмюллера. *Вопросы философии и психологии* 126 (1915) с. 62.

⁷³ Jansons G. Tērbatas personālistu iespaids Latvijā. *Grāmata* 9 (1991) 8. lpp.

Teihmillers „iedrošinājās ironizēt pat par pašu vācu filozofijas elku – Kantu. Tas viņam netika piedots un tāpēc arī saprotams, ka viņa vārds ir biežāk ticis minēts starp franču, angļu un itāliešu filozofiem (kuru valodas tas pārvaldīja un ar kuriem tas, pretēji sava laikmeta tautas brāļu parašām, atradās dzīvos sakaros) nekā starp vācu”.⁷⁴

Lai arī varētu šķist, ka minētie apsvērumi, kuri lielākoties balstās filosofa dzīves apstākļos un polemiskajos rakstos, izgaismo Teihmillera nepopularitātes cēloņus, pievērsoties plašākam kontekstam, atklājas, ka līdzīgs liktenis piemeklē Teihmillera tuvākos domubiedrus, skolotāju Trendenburgu un Lotci. Trendenburgs ir filozofijas profesors Berlīnes Universitātē, Lotce – Leipcigā un Berlīnē un viņi, atšķirībā no Teihmillera, ir vieni no sava laika ietekmīgākajiem filozofiem Vācijas akadēmiskajā vidē, taču, kā norāda filozofijas vēsturnieks Frederiks Beizers (*Beiser*), drīz pēc nāves viņu vārdi tika nepelnīti aizmirsti.⁷⁵ Filozofs Klauss Kristiāns Kenke (*Köhnke*, 1953–2013), Leipcigas Universitātes profesors, pat nodēvē Trendenburgu par „lielo nezināmo”.⁷⁶ Beizers kā iemeslu aizmirstībai min skolnieku trūkumu, kuri varētu tālāk attīstīt filosofu sistēmas, nostiprinot to lomu un ietekmi.⁷⁷ Taču Teihmilleram, kā minēts iepriekš, ir sekotāji, kas tomēr nesniedz filosofam plašu atpazīstamību.

Varētu pieļaut, ka Trendenburga, Lotces, Teihmillera, arī Oša filozofijas nepopularitāte ir saistāma ne tikai ar ģeogrāfiskajiem aspektiem un sociālpolitiskajām norisēm, bet arī ar filozofijas vēstures periodizāciju un historiogrāfijas izpratni. Vairāki filozofijas vēsturnieki norāda, ka ilgu laiku ir valdījusi – un arī mūsdienās dominē – tendence sacerējumos par vācu 19. gadsimta filozofiju ignorēt akadēmiskās filozofijas pārstāvjus. Pētnieks Kristiāns Dambeks

⁷⁴ Jurevičs P. Gustavs Teichmillers. *Burtņieks: mēnešraksts gara kultūrai* 12 (1932) lpp. 975. Acīmredzot latviešu filozofs atsaucas uz Teihmillera agrīno darbu „Īstenībai atbilstošs vēstījums par manu ceļojumu uz debesīm. Autors – Imanuels Kants” (*Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Verfaßt von Immanuel Kant*, 1877), kuru filozofs publicē anonīmi. Sacerējumā Teihmillers attēlo Kanta nonākšanu debesīs, kur ar viņu diskutē Sokrats, Platons, Aristotelis un virkne citu filozofu. Diskusijās atklājas, ka visas Kanta mācības atziņas ir rodamas jau antīko domātāju darbos. Vīlies sarunu biedros, Kants atgriežas uz Zemes jeb „parādību valstības” un apņemas nekad nemirt, mūžīgi dzīvot ar savas mācības piekritēju palīdzību (Skat. Teichmüller G. *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Verfaßt von Immanuel Kant*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1877. S. 45.). Filozofijas profesors Karls Makss Šāršmids (*Schaarschmidt*, 1822–1909) savā recenzijā raksturo Teihmillera darbu kā nepieklājīgu un anonīmu atentātu pret Kantu (Skat. Schaarschmidt M. K. *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel / Verfaßt von Immanuel Kant*. [Gustav Teichmüller]. – Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1877. *Jenaer Literaturzeitung* 32 (1878) S. 470.).

⁷⁵ Beiser F. C. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 7.

⁷⁶ Köhnke C. K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993. S. 23.

⁷⁷ Beiser F. C. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 2.

(Damböck) secina, ka 20. gadsimta filosofi rada noteiktu tradīciju – uzlūkot 19. gadsimta vācu akadēmisko filosofu patstāvīgos pētījumus kā nevērtīgus.⁷⁸

Kā spilgtu piemēru Dambeks min Karla Levita (*Löwith*, 1897–1973) darbu „No Hēgeļa līdz Nīčem. Revolucionārs lūzums 19. gadsimta domāšanā” (*Von Hegel Zu Nietzsche: Der Revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 1950), vienu no savulaik ievērojamākajiem pētījumiem par 19. gadsimta filosofijas vēsturi. Pētījuma priekšvārdā Levits skaidro, ka Hēgelis un Nīče ir divi poli, kuros īstenojas vācu gara vēsture 19. gadsimtā, un kā savu uzdevumu izvirza rekonstruēt šo laikmetu, taču uzmanības centrā nonāk filosofi, kuri nav saistīti ar universitātēm.⁷⁹ Kenke darbā „Jaunkantiānisma izcelsme un uzplaukums. Vācu akadēmiskā filosofija starp ideālismu un pozitīvismu” (*Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, 1993) raksturo Levita pieeju kā spilgtu prezentisma⁸⁰ piemēru un pārmet pētniekam naivu izpratni par aktualitāti, kas liedz tvert faktisko filosofijas situāciju 19. gadsimtā.⁸¹

Pēc Beizera domām, minētais darbs, lai arī zaudējis aktualitāti mūsdienās, ir aizsācis ietekmīgu naratīvu, kura ietvaros tiek uzskatīts, ka 19. gadsimta vācu filosofijā dominē hēgelieši, Markss un Nīče, kuri liek pamatus divām tradīcijām – marksismam un eksistenciālismam.⁸² Tāds skatījums uz 19. gadsimta vācu filosofisko domu ir ieguvis dominējošo lomu anglosakšu pasaulē,⁸³ uz ko norāda arī filosofijas vēsturnieks Tomass Nemets (*Nemeth*). Nemets ironizē par tendenci filosofijas vēstures aplūkojumos neminēt aspektus, kas varētu nešķīst interesanti plašākai auditorijai, jo, sekojot tāda tipa loģikai „mums nevajadzētu iekļaut kvantu mehāniku fizikas grāmatās, jo arī tā saistītu tikai dažu cilvēku interesi”.⁸⁴

⁷⁸ Damböck C. *Deutscher Empirismus. Studien zur Philosophie im deutschsprachigen Raum 1830–1930*. Dodrecht: Springer Science & Business Media, 2016. S. 17.

⁷⁹ Löwith K. *Von Hegel Zu Nietzsche: Der Revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995. S. 7.

⁸⁰ Prezentisma pieeju vēsturē raksturo gan pieņēmums, ka pagātnes domātāju atziņas ir iespējams kritizēt, balstoties tagadnes priekšstatos, tos modernizējot, gan arī selektīva attieksme pret pagātnes notikumiem, vērtējot tos pēc izraisītajām konsekvencēm. Amerikāņu vēsturnieks Dāvids Hakets Fišers (*Fischer*) norāda, ka prezentisms ir pretrunīga metode. Modernitātes, svarīguma un lietderīguma dēļ tiek upurētas zināšanas, kuras sniegt ir vēsturnieku uzdevums un kuras ir noderīgas, lai izprastu tagadnes un nākotnes tendences (skat. Fischer D. H. *Historian's Fallacies Toward A Logic Of Historical Thought*. New York: Harper & Row, 1970. p. 136.).

⁸¹ Köhnke C. K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993. S. 12.

⁸² Beiser F. C. *After Hegel: German Philosophy, 1840–1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 8.

⁸³ Skat. Solomon R. C. *Continental Philosophy Since 1750*. Oxford: Oxford University Press, 1987. Anglosakšu universitātēs standarta kursos par 19. gadsimta filosofiju studenti iepazīstas ar Hēgeļa, Marksa, Nīčes un Kirkegora darbiem (skat. Beiser F. C. *After Hegel: German Philosophy, 1840–1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 8.).

⁸⁴ Nemeth T. *Kant in Imperial Russia*. New York: Springer Publishing, 2017. p. 9.

Kā otru ietekmīgāko naratīvu Beizers min Hēgeļa vēstures filosofiju, kurā ideālisma tradīcijas aizsākumi tiek saistīti ar Kantu, tālāka attīstība – ar Fihtes un Šellinga vārdiem, bet kā augstākais ideālisma punkts tiek uzlūkots pašā Hēgeļa sistēmā. Tādēļ ideālisms līdz ar Hēgeli ir noslēdzies. Minētais skatījums uz filosofijas vēsturi ilgu laiku veido dominējošo paradigmu, pateicoties Hēgeļa skolas ietekmei, un tāda veida ideālisma periodizācijas izpratni pārstāv virkne filosofijas vēsturnieku: Fišers; Erdmans; Frederiks Koplstons (*Copleston*, 1907–1994) u.c., arī Levits un vairāki mūsdienu vēsturnieki.⁸⁵

Minētie naratīvi paredz noteiktu selekciju, kuras dēļ atsevišķi filosofi un pat filosofijas skolas paliek neaplūkotas. Piemēram, Levita izstrādātajā shēmā nav vietas jaunantiānismam, kas ir viens no ietekmīgākajiem virzieniem 19. gadsimta filosofiskajā domā, pesimisma virziena uzplaukumam un diskusijām par vērtību filosofiju, savukārt Hēgeļa filosofijas vēsture neminētu atstāj Artūru Šopenhaueru (*Schopenhauer*, 1788–1860) un liedz pievērsties ideālisma tradīcijai pēc Hēgeļa. Ja pieņem, ka līdz ar Hēgeļa nāvi filosofijā kopumā iestājas pagrimums un ideālisma filosofija vairs neeksistē, tad no filosofijas vēstures „izkrīt” ārā gan Trendelenburgs, gan Lotce un līdz ar viņiem – arī Teihmillers, un Tērbatas personālistu skola.

Pētnieki raksta par nepieciešamību aizpildīt „baltos plankumus” un atjaunot vēsturisko taisnīgumu.⁸⁶ 19. gadsimta otrajā pusē, noraidot agrākās filosofijas tradīcijas, iestājās nemiers un apjukums, kas reizē rada jaunrades uzplaukumu, kura ietvaros sevišķi aktuāli ir jautājumi par filosofijas definīciju, tās attiecībām ar empīriskajām zinātnēm un nozīmi, „ir grūti iedomāties bagātāku un revolucionārāku periodu filosofijā par 19. gadsimta otru pusi.”⁸⁷ Osis un Tērbatas personālisti kopumā apzinās sevi kā pārmaiņu un meklējumu laikmeta daļu. Latviešu filosofis raksta par cīņām, kurās pozitīvisma un skepticisma strāvojumu ietekmē var zust drosme tīkties pēc patiesības.⁸⁸ Vilšanās zinātnes un vēstures progresa idejā, kā arī filosofijas un dabas zinātņu pretenziju sadursme rada nepieciešamību pēc jaunas metafizikas, ar kuras palīdzību „izzinošais gars varētu doties īstenās realitātes meklējumos”.⁸⁹

⁸⁵ Skat. Sandkühler H. J. *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart: Metzler, 2005.; O' Connor B., Mohr G. *German Idealism: An Anthology and Guide*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

⁸⁶ Beiser F. C. Trendelenburg and Spinoza. In *Spinoza and German Idealism*, edited by E. Förster, Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 232.

⁸⁷ Beiser F. C. *After Hegel: German Philosophy, 1840–1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 6.

⁸⁸ Ohse J. Vorwort. In Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: Koebner, 1889. S. V.

⁸⁹ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. III.

Pēdējās desmitgadēs ir vērojama pieaugoša interese par šo vēstures posmu un domātājiem, kuri to pārstāv. Kā piemērus var minēt Švenkes pētījumus, Šnēdelbaha un Dambeka monogrāfijas, kā arī Beizera 2013. gadā publicēto darbu „Vēlīnais vācu ideālisms: Trendelenburgs un Lotce” (*Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*) un 2014. gadā izdoto „Pēc Hēgeļa: vācu filosofija 1840–1900” (*After Hegel: German Philosophy, 1840–1900*) un Berenda Kreitera (*Kreiter*) pētījumu „Filosofija kā pasaules uzskats. Trendelenburgs, Diltejs un Vindelbands” (*Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey, and Windelband*, 2007). Reinharda Pestera (*Pester*) un Ernsts Volfgangs Orts (*Orth*) ir apkopjuši un izdevuši Lotces vēstules – „Vēstules un dokumenti. Reinharda Pestera apkopojums, komentāri un ievads. Izdevis un priekšvārdu rakstījis Ernsts Volfgangs Orts” (*Briefe und Dokumente: zusammengestellt, eingeleitet und kommentiert von Reinhardt Pester, mit einem Vorwort herausgegeben von Ernst Wolfgang Orth*, 2003). Filsofa vārds ir aktualizēts arī saistībā ar fenomenoloģiju 2013. gadā Lēvenē notikušajā konferencē „No Lotces uz Huserlu: psiholoģija, matemātika un filosofija Getingenā”. Daži pētnieki tāpēc jau vēsta par „Lotces renesansi”.⁹⁰ Savukārt, atzīmējot Trendelenburga 200. dzimšanas dienu, Vācijā norisinājās konference, kas bija veltīta Trendelenburga filosofijai, un tika izdots rakstu krājums „Frīdriha Ādolfa Trendelenburga ietekme” (*Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*, 2006).

Ja minētajos pētījumos arī tiek minēts Oša vārds, latviešu filosofu raksturo kā Teihmillera skolnieku, vēstuļu sarakstes biedru, darbu izdevēju un filsofa iedibinātās skolas turpinātāju. Taču netiek tuvāk pētīts, kā Osis turpina attīstīt skolotāja atziņas. Vairāk uzmanības Oša darbiem ir pievērsuši krievu filosofijas vēstures pētnieki.

Iespējams, ietekmējoties no vācu filosofijas vēsturniekiem, arī krievu 19. gadsimta filosofijas historiogrāfijai ir raksturīga akadēmiskās filosofijas kritika, pārmetot tai oriģinalitātes un viengabalainības trūkumu. Oša laikabiedrs un viens no recenzentiem Vvedenskis novērtē filosofijas dzīvi krievu universitātēs kā klusu un nemanāmu, bez noteiktām skolām un pārlietu fragmentāru.⁹¹ Savukārt Padomju Savienības gados maz uzmanības pievērsa ideālisma strāvojumam krievu filosofiskajā domā un šī virziena pārstāvju darbi faktiski netika pārzdoti, taču pēdējos gados tiek publicēti arvien jauni pētījumi par aizmirstajiem domātājiem, cenšoties

⁹⁰ Santis D. Introduction. *Philosophical Readings* X:2 (2018) p. 87.

⁹¹ Введенский А. И. Один из типов нашей университетской философии: (О переводах и сочинениях и. д. доцента Юрьевского Университета Е. А. Боброва). *Богословский Вестник* 8 (1896) с. 213.

rekonstruēt krievu filosofisko domu tās veselumā.⁹² Pēc Krievijas Ekonomikas Universitātes filosofijas katedras vadītājas Marinas Ivļevas (*Ивлева*) domām, Osis ir viens no talantīgajiem krievu akadēmiskās filosofijas pārstāvjiem, kuram nav veltīta pienācīga pētnieku interese.⁹³

Profesore Ivļeva vadījusi pētījumu „Subjekta ontoloģiskais statuss krievu subjektīvā ideālisma filosofijā” (*Онтологический статус субъекта в российской субъективно–идеалистической философии*, 2010–2012), kas noritēja Krievijā, federālās mērķprogrammas ietvaros, un publicējusi pētījumus par Oša filosofiju.⁹⁴

Lomonosova Maskavas Valsts Universitātes filosofijas profesores Jūlijas Meļihas (*Мелих*) vērtējumā, Krievijā kopumā valda interese par filosofisko antropoloģiju un cilvēka konceptu, tāpēc jautājums par 20. gadsimta krievu personālistu mantojumu kļūst par centrālo objektu daudzos pētījumos.⁹⁵ Pēdējo gadu publikācijas par Teihmilleru un krievu personālisma virziena filosofiem⁹⁶ un izdotās monogrāfijas⁹⁷ par personālismu Krievijā apliecina minēto tendenci.

b. Latvijā

Latvijā ir vērojama noturīga interese par Latvijas filosofijas vēstures pētniecību, ko apliecina izdotās grāmatas par latviešu filosofiem: Teodoru Celmu (1893–1989); Pēteri Zālīti

⁹² Сухов А. Д. *Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы*. Москва: Институт философии Российской Академии Наук, 1995. с. 13.

⁹³ Ивлева М. И. Философия субъекта (к 155–летию Я.Ф.Озе). *Социально–гуманитарные знания* 8 (2015) с. 47.

⁹⁴ Skat.: Ивлева М. И. Критика проективизма в философии Я. Ф. Озе. *Научные труды Международной научно–практической конференции ученых. Философия*. Том 4. с. Москва: Инга, 2010. 17–21.; Ивлева М. И. Критика понятий „материя” и „пространство” в философии Я. Ф. Озе. *Научные труды Международной научно–практической конференции ученых: Философия*. Том 5. Москва: Инга, 2011. с. 5–8.

⁹⁵ Мелих Ю. Б. *Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия*. Москва: Прогресс–Традиция. 2009. с. 12.

⁹⁶ Skat. Рьжкова Г. С. Густав Тейхмюллер–немецкий родоначальник русского персонализма. *Humanities & Social Sciences* 2:6 (2013) с. 284–290.; Янюшкина А. А. Персоналистическое учение С. А. Аскольдова (Алексеева) о любви к Богу и любви к ближним в контексте религиозного опыта. *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки* 3 (2012) с. 72–79.; Репин Д. А. Проблема времени в философском дискурсе А. А. Козлова. *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки* 1 (2014) с. 60–66. и.с.

⁹⁷ Прасолов М. А. *Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме*. Санкт–Петербург: Астерион, 2007.; Мелих Ю. Б. *Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия*. Москва: Прогресс–Традиция. 2009. Oša vārds pēdējos gados krievu filosofijas pētniecībā ne tikai ticis aktualizēts, bet arī raisījis strīdus. 2016. gadā Aleksandra Berdņikova (*Бердникова*) М. Lomonosova Maskavas Valsts universitāte aizstāvēja disertāciju „Neoleibniciānisms Krievijā. Vēsturiski–filosofiska analīze” (*Неолейбнищанство в России. Историко–философский анализ*), kurā autore secina, ka, ņemot vērā Oša īstenoto Leibnica metafizikas kritiku, filosofš nav uzlūkojams kā viens no krievu neoleibniciānisma pārstāvjiem. Disertācijas recenzents, Sv. Tihona Pareizticīgās humanitārās universitātes profesors Konstantīns Antonovs (*Антонов*) gan iebilst, ka Osis kritizēja Leibnicu, jo filosofš nav „pieteikami leibniciāniskš Teihmillera garā”, tāpēc nav pamata Osi neuzskatīt par piederīgu krievu neoleibniciānismam (Антонов, К. А. *Отзыв официального оппонента на диссертацию Бердниковой Александры Юрьевны „Неолейбнищанство в России. Историко–философский анализ” представленной на*

(1864–1939); Dāli, bet nākotnē Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūtā ir plānots izdot grāmatas par Mildu Palēviču (1889–1972), Jureviču, Nikolaju Hartmani (1882–1950) u.c.

Osim ir būtiska vieta Latvijas vēsturē kā pirmajam akadēmiski izglītotajam filosofam un kā vienam no pirmajiem latviešiem, kurš ieguvis profesora amatu. Tiesa gan, Osis lielāko daļu darba mūža pavada ārpus Latvijas teritorijas. Kā raksta Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētniece Ināra Cera, Osim pēc studijām nav iespējams uzsākt profesionālo darbību Latvijā, jo latviešiem tolaik nav savas augstskolas un viņš nonāk dilemmas priekšā: vai nu izšķirties par profesionāli pilnvērtīgu dzīvi ārpus Latvijas, vai arī mēģināt saglabāt savu filosofa identitāti dzimtenē, taču ārpus akadēmiskās filosofijas.⁹⁸ Atšķirībā no Zālītes, kurš izšķiras par pēdējo, un latviešu sabiedrība viņa personā iepazīst savu pirmo pilntiesīgo filosofu,⁹⁹ Osis neatgriežas Latvijā un turpmāko mūžu lasa lekcijas krieviski un vāciski. Nav saglabāties neviens Oša teksts, kas būtu rakstīts latviešu valodā. Tādēļ varētu pamatoti šaubīties par Oša nozīmi latviešu filosofiskās domas attīstībā. Tomēr filosofam izrādās nozīmīga simboliska loma tautiešu pašapziņas celšanā. Laikabiedru atmiņas liecina, ka latviešu studenti uzlūko profesoru, kuru raksturoja kā „pārliecinātu latvieti”,¹⁰⁰ „latviešu slavenību”¹⁰¹ un „īstu Zemgales dēlu”,¹⁰² ar lepnumu.¹⁰³ Osis labprāt tiekas ar latviešu studentiem, iestājās studentu korporācijā „Lettonia” un aicina audzēkņus pie sevis ciemos, pēc iespējas palīdz viņiem akadēmiskās karjeras veidošanā, izmantojot savu ietekmi ne tikai Tērbatā, bet visā impērijas augstākās izglītības sistēmā, cīnās par latviešu kā mācību valodas lomu Tērbatas Universitātē, kā arī rūpējas par mazturīgajiem studentiem.

соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03.–История философии, с. 4. Skat: https://istina.msu.ru/.../1eXz0f:Ax5vvel_WjCkBwhNvjf_Y_vYr6M/ (accessed 12 September 2019)).

⁹⁸ Cera I. Pētera Zālītes kantiskais (iz)aicinājums. In *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*, redaktore, sastādītāja I. Cera. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2008. 28. lpp.

⁹⁹ Cera I. Ievads. In *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*, redaktore, sastādītāja I. Cera. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2008. 5. lpp.

¹⁰⁰ Alksnis J. Mūža atmiņas un atziņa. In *Profesora Jēkaba Alksņa dzimta*, red. J. Danušēvica, K. Ē. Arons, J. Salaks. Rīga: Paula Stradiņa Medicīnas vēstures muzejs, 1999. 70. lpp.

¹⁰¹ Bērziņa–Felsberga L. Profesors Ernests Felsbergs. In *Atmiņas. Profesors Dr. phil. h. c. Ernests Felsbergs: dzīve un darbs. Veltījums pirmajam rektoram Latvijas Universitātes 85. gadskārtā*, sastādītāja S. Ranka. Rīga: Latvijas Universitāte, 2004. 52. lpp.

¹⁰² Jurevičs P. Latviešu pirmais filozofs. *Latviešu Ziņas* 41 (1949) 6. lpp.

¹⁰³ Bērziņš L. Mani universitātes laiki (1891.–1895.). Atmiņas par Tērbatas profesoriem. *Burtnieks: mēnešraksts gara kultūrai* 7 (1930) 680. lpp.

Kad Tērbatas skolotāju kongresā 1917. gadā rodas ideja par Latvijas augstskolas komitejas veidošanu, Osis uzstājas un pamato tās nepieciešamību.¹⁰⁴ Pildot Tērbatā Filoloģijas un vēstures fakultātes dekāna vietas izpildītāja un dekāna, kā arī universitātes rektora vietas izpildītāja pienākumus, filosofs ir iekrājis plašu administratīvo pieredzi, kāda tolaik ir reti kuram latvietim. Tāpēc laikabiedri uzlūko filosofu kā piemērotāko kandidātu topošās universitātes rektora amatam. Filosofu ievēl par komitejas priekšsēdētāju, un Osis piedalās Latvijas Augstskolas satversmes projekta tapšanā. Kā raksta viens no notikumu aculieciniekiem, folklorists Kārlis Straubergs (1890–1962), ierasti sabiedrībā atturīgais Osis ar lielu aizrautību nododas projekta izstrādei: „šeit latvieša dvēsele atvērās visā pilnībā”.¹⁰⁵

Diemžēl Latvijas Universitātē, kura nesen atzīmēja savu simtgadi un kuras tapšanai Osis „ticēja un nodevās ar lielu pārliecību”,¹⁰⁶ filosofam nav lemts strādāt. Pēc Tērbatas Universitātes evakuācijas filosofs piedalās vēl vienas, Voronežas augstskolas, dibināšanā, kur pēc diviem gadiem, vadot filosofijas katedru Valodniecības un vēstures fakultātē, Osis mirst.¹⁰⁷ Arī kopš Oša nāves drīz būs apritējuši simts gadi, tomēr Latvijas Universitātes pirmajā atceres vakarā 1921. gadā, kas norit par godu Osim un kuru organizē kādreizējais filosofa kolēģis, rektors Jānis Ernests Teodors Felsbergs (1866–1928),¹⁰⁸ paustos nolūkus par nepieciešamību rūpēties par Oša piemiņu pagaidām nav izdevies pilnvērtīgi īstenot. Lai arī vairs nav iespējams parūpēties par Oša mirstīgo atlieku¹⁰⁹ un profesora bibliotēkas pārvešanu uz Latviju, nedz arī par filosofa pēcnācējiem,¹¹⁰ kā to vēlējās Latvijas Universitātes pirmais rektors, taču var censties izpildīt V.

¹⁰⁴ Eglītis V. Trīs kardināli jautājumi Tērbatas skolotāju kongresā. *Lūdums* 171 (1917) 4. lpp.

¹⁰⁵ Straubergs K. Latvijas Universitātes pirmie projekti. *Senatne un Māksla* 3 (1939) 8. lpp.

¹⁰⁶ Dāle P. Prof. J. Osis. *Latvijas Vēstnesis* 5 (1920) 3. lpp.

¹⁰⁷ Organiskās ķīmijas profesors Tērbatas Universitātē Leonīds Spaskis (*Спасский*, 1868–1929) nekrologā par Osi raksta, ka filosofs labprātīgi izvēlējās doties uz Voronežu un pasniegt lekcijas krievu valodā, kas apliecinot, ka Osis „vienmēr dzīvi juta atbildību par krievu jaunatni un krievu kultūru“ (skat. Спасский Л. Л. Яков Фридрихович Озе. *Мысль* 2 (1922) с. 106). Arī Voronežas Universitātes zinātniskās bibliotēkas darbinieks, publicists Vladimirs Rjapolovs (*Ряполов*) pauž uzskatu, ka Oša pādrošo lēmumu doties uz Voronežu var skaidrot tikai ar vēlmi apgaismot krievu tautu (skat. Ряполов В. Университетский человек. *Воронежский университет* 5 (2017) с. 23.). Taču šie autori nemin, ka uz Voronežu evakuējās virkne citu latviešu zinātnieku, piemēram, Felsbergs, viņa toreizējais asistents Pēteris Čiķauka (1886–1967), vēsturnieks Jānis Bērziņš (1883–1941) u.c. Pēc vācu okupācijas Osim piedāvāja palikt strādāt Tērbatas Universitātē, taču jaunā vadība mazināja universitātes autonomiju, kas Osim nebija pieņemami (skat. Bērziņš L. *Mūža rīts un darba diena: atmiņu grāmata*. Mineapolē: Sējējs, 1954. 81.lpp.).

¹⁰⁸ LVVA fond.nr. 7427. apr. nr. 6. liet. nr. 25. 113. lpp.

¹⁰⁹ Osi apglabāja Voronežas Čugunovska kapos, kuri tika iznīcināti 20. gadsimta 30. gados. Mūsdienās bijušo kapu teritorijā ir uzcelta sporta atpūtas bāze, dzīvojamās ēkas un vietā, kur tika apglabāti luterāņi – televīzijas centrs.

¹¹⁰ Osim ir ārļaulības dēls, Aleksandrs Osis (1912–?), kuru filosofs adoptē pirms evakuācijas no Tērbatas ar mātes, Alīdas Kiršblates (1881–1920) piekrišanu. Pēc filosofa nāves A. Osis nonāk Voronežas bērnu namā, bet vēlāk – Latvijā, kur dzīvo kopā ar Oša māsu dzimtas mājās Kabilē. Turpmākais Oša dēla liktenis šobrīd nav zināms.

Sandera un Jureviča atstāto uzdevumu „nākamam latviešu filozofiskās domas vēsturniekam”¹¹¹ – rekonstruēt un izprast Oša filosofiskos uzskatus.

Oša sistēmas, tās avotu, motīvu un ietekmju aplūkojums atklāj ne tikai pirmā latviešu filosofa pārdomas un to kontekstu, bet arī paver ainu, kurā radās un sāka attīstīties latviešu filozofiskā doma, izauga latviešu agrīnā „the self made–man” paaudze, kura, no zemniekiem nākdama, lika pamatus topošās nācijas kultūrai,¹¹² kas vēl nav pilnvērtīgi aptverts pētījumu lauks. Turklāt, filosofa tuvā saikne ar Teihmilleru, kontakti ar krievu filozofisko vidi un pedagoģiskā darbība atklāj Osi kā interesantu domātāju ne tikai latviešu, bet arī krievu, igauņu un vācu filozofijas vēsturē, atsedzot jaunus starpnacionālus mijiedarbības punktus Latvijas intelektuālās vēstures kontekstā.

Metode

Pētījums izstrādāts Latvijas filozofijas vēstures apakšnozarē, kas arī nosaka pētījuma metodoloģisko pusi. Taču filozofijas vēstures pētniecībā noris diskusijas par dažādu pieeju priekšrocībām un trūkumiem. Jau 19. gadsimtā atšķirīgu pieeju pārstāvji aizsāk polemiku, kura ir aktuāla arī mūsdienu filozofijas vēstures pētniecībā, attīstoties jēdzienu vēstures, ideju vēstures, problēmu vēstures u.c. metodoloģijām.

Latvijas filozofijas vēstures pētniecībā pārsvarā dominē ideju vēstures pieeja. Pirmās antoloģijas „Ideju vēsture Latvijā” (1995) kopsavilkumā darba sastādītāja un redaktore Ella Buceniece raksta, ka domu un ideju universs „ir oriģināls faktors, kas pats sakārto, strukturē pasauli, veidojot cilvēciskās jēgas un nozīmes kosmosu”.¹¹³ Pieeja, kas atzīst ideju pašpietiekamību un pēctecību, norāda filosofe, ļauj pārvarēt tradicionālo historiogrāfisko vēstures iedalījumu pēc novadu, nacionālā vai provinču principa.

Viens no ideju vēstures pieejas izveidotājiem ir amerikāņu filozofs Arturs Lavdžojis (*Lovejoy*, 1873–1962). Lavdžoja pieeja paredz filozofijas vēsturē pētīt nevis atsevišķu domātāju sistēmas, bet sadalīt sistēmas elementos. Gandrīz katra filosofa vai filozofiskas skolas mācība, pēc Lavdžoja uzskatiem, būtībā ir ideju savienojums, un oriģinalitāte bieži balstās nevis kādā

¹¹¹ Jurevičs P. Latviešu pirmais filozofs. *Latviešu Ziņas* 41 (1949) 6. lpp.

¹¹² Priedīte–Kleinhofa A. Pēteris Zālīte Latvijas ideju vēsturē. In *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*, redaktore, sastādītāja I. Cera. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2008. 10. lpp.

¹¹³ Buceniece E. Anotācija. In *Ideju vēsture Latvijā. No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem*, red. Buceniece E. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995. 575. lpp.

jaunā idejā, bet gan jaunā jau zināmo ideju savienojumā.¹¹⁴ Sistēmu elementus Lavdžojš nosauc par „ideju vienībām”, kas ir kategoriju veids, implicēti vai skaidri formulēti iepriekšpieņēmumi, filosofiskas teorēmas vai zinātniskas hipotēzes.

Kad ideju vēsturnieks ir noteicis un izolējis „ideju vienību”, tad nākamais uzdevums ir izsekot tās attīstībai visos vēstures laukos: filosofijā, zinātnē, reliģijā, mākslā, literatūrā, politikā. Pētījuma postulāts ir saprast idejas vēsturisko lomu, izsekojot tās ceļam caur „cilvēka refleksiīvās dzīves fāzēm”.¹¹⁵ Lavdžojš norāda, ka ideju vēstures pieeja pievēršas visam intelektuālās dzīves laukam, veicinot starpdisciplināru pieeju un dažādu nozaru pārstāvju komunikāciju.

Filosofijas vēsturnieks Maurīcijs Mandelbaums (*Mandelbaum*, 1908–1987) nošķir divus Lavdžojš pieejas motīvus.¹¹⁶ Viens no Lavdžojš izstrādātās metodoloģijas motīviem ir starpdisciplinārā pieeja, kas balstās pārliecībā, ka ideju vēstures pētniecībai ir jāšķērso nacionālās un valodu robežas. Otrais motīvs ir mācība par „ideju vienībām”. Pirmajam aspektam bija nenovērtējama ietekme uz ideju vēstures pētniecību, taču „ideju vienību” pieeja ir izpelnījies plašu kritiku. Mandelbaums kritizē ideju vēstures metodoloģiju, jo tā neatsedz atsevišķa domātāja oriģinalitāti, nepievēršas filosofa motivācijai un vēsturiskajām ietekmēm.¹¹⁷ Plašāka konteksta neievērošana, pēc filosofijas vēsturnieka Kventina Skinera (*Skinner*, 1940) uzskata, ved pie „vēstures mitoloģijas”.¹¹⁸ Meklējot kādas „ideju vienības” izpausmes formas, vēsturnieks tās „ielasa” tekstos, kuros to nav, jo viņu vada pārliecība, ka pētītā doktrīna vienmēr ir bijusi imanenti klātesoša vēsturē. Turklāt Lavdžojš pieeja var kļūt par cēloni bezgalīgām diskusijām par to, vai kāda ideja ir parādījies noteiktā laika posmā un vai tā tiešām ir minēta viena vai otra autora tekstā.¹¹⁹

Šajā darbā nav iespējams sekot Lavdžojš „ideju vienību” mācībai. Tāda tipa pieeja paredz aptvert plašu pētniecības lauku, pievērsties dažādu nozaru domātāju tekstiem, bet disertācijas centrā ir viens filozofs un viņa sistēma. Taču reizē pētījumam svarīgs ir Lavdžojš pieejas pirmais motīvs – starpdisciplinārais raksturs un nacionālo robežu pārkāpšana.

¹¹⁴ Lovejoy A. The Study of the History of Ideas. In *The History of Ideas: An Introduction to Method*, edit. P. King. London: Croom Helm, 1983. p. 179.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Mandelbaum M. On Lovejoy's Historiography. In *The History of Ideas: An Introduction to Method*, edit. P. King. London: Croom Helm, 1983. p. 198.

¹¹⁷ Mandelbaum M. The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy. *History and Theory* 5 (1965) p. 35.

¹¹⁸ Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* 8 (1969) p. 32.

Gan Mandelbaums, gan Skiners pauž uzskatu, ka, pētot filosofiskos tekstus, ir nepieciešams ievērot tekstu vēsturisko kontekstu un autora intences. Lai izvairītos no „mitoloģijas” vēstures pētījumos, Skiners aicina ņemt vērā sabiedrību, kādā autors dzīvoja un pie kuras viņš vērsās ar saviem darbiem.¹²⁰ Vēsturnieks var nokļūt pie maldīgiem secinājumiem, ja filosofiskās doktrīnas nošķir no domātājiem, kuri tās veidojuši, un viņu nolūkiem.¹²¹

Mandelbaums un Skiners pārstāv intelektuālās vēstures pieeju. Amerikāņu vēsturnieks Fēlikss Gilberts (*Gilbert*, 1905–1991) definē intelektuālo vēsturi kā pieeju, kas analizē idejas un cilvēka aktivitātes saikni, pievēršoties indivīda apziņas, kādas grupas, intelektuālā produkta avotu un ietekmju pētniecībai.¹²² Svarīga intelektuālās vēstures pētniecībā ir ģeoloģiskā pieeja, raksturojot indivīda domas attīstību, izmantojot arī marginālus materiālus, piemēram, vēstules.

Intelektuālās vēstures pieeja šajā darbā ir nozīmīga, lai, pirmkārt, iezīmētu latviešu filosofa darbu plašāku kontekstu, raksturojot Oša metafizikas motīvus kā reakciju uz sava laikmeta norisēm, kā arī, otrkārt, atsegtu avotus un ietekmes, risinot jautājumu par personālisma filosofijas ietekmi Latvijā 20. gadsimta pirmajā pusē, kas paredz aplūkot ne tikai filosofijas lauku, bet arī teoloģijas disciplīnu, kā arī pievēršanos margināliem tekstiem: laikabiedru atmiņām, vēstulēm, lekciju pierakstiem u.c.

Taču, kā norāda Mandelbaums, filosofijai ir sava „iekšējā” vēsture, kas „neizšķīst” intelektuālajā vēsturē.¹²³ Filofofi iekļaujas noteiktās tradīcijās un polemizē ar iepriekšējiem filofofiem, veidojot filofofisko tekstu saikni. Amerikāņi filofofijas vēsturnieks Mihaels Morgans (*Morgan*) filofofijas vēsturi definē kā filofofisku aktivitāti, kurā filofofi lasa, atkārto un sakārto savu priekšteču tekstus. Atšķirībā no ideju vēstures pārstāvjiem, filofofijas vēsturnieki ne tikai atklāj jēdzienus un to saikni, pētot filofofu darbus vai noteiktus laika periodus, bet pievēršas arī jēdzienu analīzei un rekonstruē argumentus.¹²⁴

¹¹⁹ Lovdžojs norāda, ka ideju vēsturei nav jāpievēršas atsevišķa domātāja darbiem, bet gan „ideju vienību” izpaušmēm lielu grupu kolektīvajā domā. Skat. Lovejoy A. The Study of the History of Ideas. In *The History of Ideas: An Introduction to Method*, edit. P. King. London: Croom Helm, 1983. p. 56-109.

¹²⁰ Skinner Q. Meaning and Understanding in the history of ideas. *History and Theory* 8 (1969) p. 35.

¹²¹ Mandelbaum M. *The problem of historical knowledge: an answer to relativism*. London: Harper & Row, 1967. p. 317.

¹²² Gilbert F. Intellectual History: Its Aims and Methods. *Historical Studies Today* 100 (1971) p. 89.

¹²³ Mandelbaum M. The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy. *History and Theory* 5 (1965) p. 60.

¹²⁴ Morgan M. The Goals and Methods of the History of Philosophy. *The Review of Metaphysics* 40 (1987) p. 25.

Jēdzienu analīze un argumentu izvērtēšana pētījumā tiks lietota, nosakot Teihmillera darbu ietekmi uz Oša kritisko personālismu un pievēršoties Leibnica un Lotces kritikai Oša darbos.

Pētījuma novitāte

Pētījuma novitāte ir rodama divos, daļēji savstarpēji saistītos aspektos. Pirmkārt, disertācijā ir aplūkoti teksti, kuri iepriekš nav tikuši izmantoti pētniecībā un, otrkārt, darbs atsedz jaunus aspektus jautājumā par personālisma ietekmi Latvijā.

Nedaudzajos pētījumos par Oša filosofiju nav izmantoti visi pieejamie filosofa rakstītie teksti. Turklāt pētnieki ir koncentrējušies uz Oša disertāciju, taču pievēršanās Oša darbam par Leibnicu ļauj skaidrāk izprast filosofa pārdomu gaitu. Maz izmantoti ir Oša studentu lekciju pieraksti. Čuhina norāda, ka šie pieraksti, sevišķi lekciju pieraksti epistemoloģijā, ietver atziņas, kurās spilgti atklājas Oša filosofijas oriģinalitāte.¹²⁵ Pētniece atsaucas uz Oša lekcijām epistemoloģijā un filosofijas vēsturē, taču Igaunijas Nacionālā arhīva fondos un Voronežas pilsētas arhīvā ir rodami arī filosofa studentu pieraksti psiholoģijā un loģikā.

Līdz šim nav pamanīti vēl daži citi filosofa teksti: Oša atbilde uz recenziju par darbu „Pētījumi par substances jēdzienu Leibnica filosofijā”, Oša atskaite par loģikas un psiholoģijas pasniegšanu ģimnāzijās, filosofa raksts par Teihmilleru, kas iekļauts Šilkarska izdotajā krājumā, Oša priekšvārds Teihmillera darbam „Jauns psiholoģijas un loģikas pamatojums”, Oša rakstītie enciklopēdiskie šķirklī darbā „Biogrāfiska vārdnīca par Jurjevas, agrāk Tērbatas universitātes, profesoriem un pasniedzējiem tās simts gadu pastāvēšanas laikā (1802–1902)” (*Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского, университета за сто лет его существования (1802–1902)*, 1902).

Jautājums par personālisma strāvojuma ienākšanu Latvijā ļauj pētījumā iekļaut domātājus, kuri pagaidām ir maz aplūkoti latviešu filosofijas vēsturē – Kauliņu un Jēkabu Lautenbahu (1848–1928), kā arī sniedz iespēju no jauna uzlūkot jau zināmākus domātājus, tādus kā Dāle un Jurevičs, atklājot personālisma filosofijas elementus minēto domātāju darbos.

¹²⁵ Čuhina L. Jēkabs Osis un viņa darbi. In *Apcerējumi par sabiedriskās un filozofiskās domas attīstību Latvijā: līdz 20. gs. sākumam*, red. P. Valeskalns. Rīga: Zinātne, 1976. 138. lpp.

Darba mērķis un uzdevumi

Promocijas darba mērķis ir izvērtēt Oša kritiskā personālisma koncepciju, analizēt teorētiskos avotus, salīdzināt ar Leibnica un Lotces darbiem un atklāt Tērbatas personālisma skolas koncepcijas tālāku recepciju latviešu domvidē.¹²⁶

Lai mērķi īstenotu, tiek izvirzīti sekojoši uzdevumi:

- a) raksturot filosofiskās domas situāciju Vācijā 19. gadsimta nogalē, kas ietekmēja Teihmillera metafizikas izveidošanos, lai atklātu, kādas problēmas tiecās atrisināt filozofs savā mācībā, no kādiem domātājiem ietekmējās un ar kuriem filozofiem diskutēja,
- b) atklāt, kā caur Leibnica kritiku Osis nonāk pie „substances” jēdziena noteiksmes kritiskajā personālismā,
- c) raksturot Oša vērsto kritiku pret Lotces „substances” jēdzienu,
- d) analizēt personālisma tradīcijas ienākšanu Latvijas intelektuālajā telpā.

¹²⁶ Vārds „domvide” ir filosofijas doktora Māra Vecvagara (1953–2016) ieviests (skat. Vecvagars, M. promocijas darbs „Antīkās filosofijas recepcija Latvijā”, 2013). Tas ietver ne tikai tekstus, kas attiecas uz noteiktu periodu, bet arī intelektuāļu diskusijas, savstarpējos kontaktus, domātāju neformālās grupas, skolas u.c. Pēc promocijas darba autora domām, vārds „domvide” veiksmīgi iederas intelektuālās vēstures pieejā, kas ir izmantota pētījumā. Skat. Pētījuma metodes.

1. Tērbatas personālisma skolas ģenēze

19. gadsimta otro pusi nereti dēvē par „vēstures laikmetu”.¹²⁷ Vācu akadēmiskās filosofijas vidi tolaik raksturo pieaugoša interese par savas disciplīnas vēsturi. Ievērojamākie tā laika vācu akadēmiskās filosofijas pārstāvji – Cellers, Trendelenburgs un Kuno Fišers (*Fischer*, 1824–1907) publicē pētījumus filosofijas vēstures laukā. Taču pievēršanās filosofijas vēstures pētniecībai nav raksturīga tikai Vācijai vien, līdzīga tendence ir novērojama arī Francijā, Anglijā¹²⁸ un Krievijā.¹²⁹

Par filosofijas vēstures lomas straujo pieaugumu var spriest, aplūkojot statistikas datus. Filsofs un intelektuālās vēstures pētnieks Ulrihs Johaness Šneiders (*Schneider*), analizējot vācu universitāšu kalendārus, secina, ka 18. gadsimtā izveidojas nerakstīts kanons ar lekciju kursiem, kurus regulāri lasa vācu filosofijas fakultātēs. Kanons ietver loģiku, psiholoģiju, antropoloģiju, morāli un tiesību filosofiju.¹³⁰ Periodiski tiek piedāvāti kursi estētikā, pedagogijā un reliģijas filosofijā.¹³¹ Tikai 18. gadsimta nogalē vācu universitātēs sākas prakse pasniegt arī filosofijas vēsturi kā atsevišķu kursu. Ap 1810. gadu vācu universitātēs filosofijas studiju ietvaros apmēram desmit procenti ir veltīti filosofijas vēsturei, bet gadsimta gaitā procents pakāpeniski pieaug.

Arī Krievijas impērijā 19. gadsimtā filosofijas vēsture un antīko tekstu studijas ir viena no valdošajām tendencēm akadēmisko filosofu aprindās. Atšķirībā no vācu universitātēm, kur nav baznīcas vai valdības diktētu mācību plānu par tematiku un kursu saturu, tāpēc filosofijas mācībspēki var „pasniegt filosofiju tā, kā gribēja”,¹³² Krievijas impērijā studiju saturu kontrolē valdības institūcijas. Tautas Apgaismības ministrija stingri pārrauga universitāšu sistēmu, mācību spēkus un lekciju plānus.¹³³ Piemēram, Kazaņas Universitātes reformators Mihails Magnickis (*Магницкий*, 1778–1844) 1820. gadā instrukcijās universitātes vadībai norāda, ka studentiem ir jāapgūst slavenu filosofu sistēmas, un aicina pasniedzējus īpaši daudz laika atvēlēt Platona

¹²⁷ Beiser F. C. *After Hegel: German Philosophy, 1840–1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 4.

¹²⁸ Schneider U. J. Teaching the History of Philosophy in 19th–Century Germany. In *Teaching New Histories of Philosophy*, edit. by J. B. Schneewind. Princeton: Princeton University, 2004. p. 277.

¹²⁹ Куценко Н. А. Формирование профессиональной философской среды в Российской империи в первой половине XIX века. *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта* 6 (2008) с. 48.

¹³⁰ Schneider U. J. *Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. S. 83.

¹³¹ Шнайдер У. И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке. *Логос* 3 (2004) с. 74.

¹³² Ibid. с. 73.

¹³³ Пустарнаков В. Ф. *Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры*. Санкт–Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2003. с. 121.

dialogu aplūkojumam.¹³⁴ Arī citās krievu universitātēs filosofijas studiju centrā ir disciplīnas vēstures apgūšana, sevišķi Aristoteļa un Platona darbu iepazīšana.¹³⁵ Lutoslavskis, sākot docēt Kazaņas Universitātē, secina, ka filosofijas vēsture Krievijas impērijas universitātēs ieņem pirmo vietu filosofijas studijās.¹³⁶

Tērbatas Universitāte bauda īpašu stāvokli krievu universitāšu sistēmā. Salīdzinoši ar citām universitātēm impērijā, augstskolā valda lielāka autonomija no valdības. Lekciju kursu tematiku un saturu lielā mērā nosaka pasniedzēju filosofiskās intereses. Pirmais filosofijas profesors atjaunotajā universitātē¹³⁷ Gotlībs Benjamiņš Ješe (*Jäsche*, 1762–1842) sākotnēji nepasniedz filosofijas vēsturi kā atsevišķu lekciju kursu. Bet vēlākajos gados filosofijas vēsture iegūst stabilu vietu lekciju sarakstos, blakus Ješes lasītajiem kursiem par filosofijas antropoloģiju, psiholoģiju, loģiku un metafiziku, kurus profesors docē, balstoties savos, Kanta, Frīdriha Heinriha Jakobi (*Jacobi*, 1743–1819) un Jākoba Frīdriha Frīza (*Fries*, 1773–1843) darbos, savukārt filosofijas vēsturi – Vilhelma Gotlība Tenemana (*Tennemann*, 1761–1819) pētījumos. Kā norāda Osis, profesors kopumā izstrādā daudzveidīgu lekciju kursu.¹³⁸ Neregulāri Ješe lasa lekcijas morāles filosofijā, ētikā, zinātnes vēsturē un dabiskajās tiesībās.¹³⁹

Ievērojami mazāk lekciju filosofijas vēsturei velta nākamais filosofijas profesors universitātē Štrimpels, pedagoģijas zinātnes pamatlicēja Johana Frīdriha Herbarta (*Herbart*, 1776–1841) students, kurš kļuva par vienu no ievērojamākajiem Herbarta skolas pārstāvjiem.¹⁴⁰ Štrimpels vairāk pievēršas pedagoģijas, psiholoģijas, loģikas un metafizikas pasniegšanai, balstoties

¹³⁴ Магницкий М. Л. Инструкция директору Казанского университета. In *Хрестоматия по истории России с древнейших времен до наших дней*, под ред. А. С. Орлова. Москва: Проспект, 1999. с. 236. Kā Kazaņas Universitātes reformators Magnickis viena mēneša laikā atlaida no darba vienpadsmit profesorus, kuru uzskati varēja kaitēt pareizticīgai teoloģijai, un norādīja, ka filosofijas kursu saturam vajadzētu saskanēt ar Svēto Rakstu atziņām.

¹³⁵ Красиков В. И. Университетская философия в России XIX в.: особенности и модель эволюции. *Вестник Томского государственного университета* 3:7 (2009) с. 27.

¹³⁶ Лютославский В. О значении и задачах истории философии. *Вопросы философии и психологии* 3 (1890) с. 46.

¹³⁷ Universitātes aizsākumus ierasti saista ar zviedru universitātes „Academia Gustaviana” izveidošanu Tērbatā, 1632. gadā (lai gan atsevišķi zinātnieki, piemēram, universitātes rektors Feodors Klēments (*Клемент*, 1903–1973) nesaista 1802. gadā izveidoto Tērbatas Universitāti ar zviedru universitāti, tomēr vairākums vēsturnieku atzīst universitāšu pēctecību (skat. Stradiņš J. *Etīdes par Latvijas zinātņu pagātņi*. Rīga: Zinātne, 1982. 183.lpp.).

¹³⁸ Озе Я. Историко-филологический факультет. In *Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского, университета за сто лет его существования (1802–1902)*, под ред. Г. В. Левицкого. Юрьев: Маттисен, 1902. с. 407.

¹³⁹ Profesora Ješes lasīto lekciju saraksts atrodams *Verzeichniß der Vorlesungen an der Kaiserlichen Universität Dorpat*. Dorpat: Mattiesen, izdevumos no 1803. līdz 1838. gadam.

¹⁴⁰ Озе Я. Историко-филологический факультет. In *Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского, университета за сто лет его существования (1802–1902)*, под ред. Г. В. Левицкого. Юрьев: Маттисен, 1902. с. 411.

Herbarta un Lotces darbos. Reizēm studentiem ir iespēja klausīties profesora lekcijas reliģijas filosofijā, ētikā un tiesību filosofijā.¹⁴¹

Situācija strauji mainās, kad Tērbatā akadēmisko darbību uzsāk filosofs Teihmillers. Teihmilleru universitātes vadība aicina uz Tērbatu kā „izcilu antīkās filosofijas speciālistu un pedagogu, kurš veltījis savu dzīvi zinātnei”.¹⁴² Teihmillers ierodas Tērbatā ar nolūku izveidot patstāvīgu filosofijas skolu universitātē, ko apliecina rakstītā vēstule Eikenam, kurā profesors norāda, ka viņa priekšgājēja Štrimpela laikā filosofija esot universitātē panīkusi, savukārt Teihmilleram ir izdevies sapulcināt ievērojamu studentu skaitu, kuri ar lielu interesi apmeklē viņa lekcijas, lai gan tikai retos gadījumos izvēlas akadēmisko karjeru, kas neļauj filosofam sapulcināt domubiedru grupu.¹⁴³ Lekciju saraksti atklāj, ka pirmajā semestrī visas Teihmillerā vadītās nodarbības ir veltītas filosofijas vēstures aplūkojumam un nākamajos gados akcents uz vēsturi saglabājas. Profesors docē lekcijas arī loģikā, pedagogijā, neregulāri – reliģijas filosofijā, ētikā un kristietības filosofijā, kā arī vada seminārus par Leibnicu.¹⁴⁴

Lekciju un semināru skaits filosofijas vēsturē turpina pieaugt, kad pēc Teihmillerā nāves par profesoru ieceļ Osi.¹⁴⁵ Apmēram divas trešdaļas no nodarbībām ir veltītas vēstures apguvei. Lielākoties Osis katrā semestrī lasa lekciju kursu par loģiku vai psiholoģiju, kā arī par antīko vai jaunlaiku filosofijas vēsturi un vada seminārus par Platona, Kanta un Aristoteļa darbiem.¹⁴⁶ Pieaugot filosofijas vēstures dominancei, no lekciju kursu sarakstiem pazūd nodarbības

¹⁴¹ Profesora Štrimpela lasīto lekciju saraksts atrodams *Verzeichniß der Vorlesungen an der Kaiserlichen Universität Dorpat*. Dorpat: Mattiesen, izdevumos no 1851. līdz 1870. gadam.

¹⁴² Teichmüller Gustav August, Nacionālais arhīvs Tartū (Rahvusarhiiv Tartus). EAA.402.3.1641. S. 4.

¹⁴³ Teichmüller G. Brief an Eucken. 20. 11. 1875. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 423.

¹⁴⁴ Profesora Teihmillerā lasīto lekciju saraksts atrodams *Verzeichniß der Vorlesungen an der Kaiserlichen Universität Dorpat*. Dorpat: Mattiesen, izdevumos no 1871. līdz 1888. gadam.

¹⁴⁵ Kad 1888. gadā pēc ilgstošas slimības mūžībā aiziet Teihmillers, aktuāls kļūst jautājums – kurš ieņems profesora vietu. Rihards Falkenberg (Falkenberg, 1851–1920) atsakās no piedāvājuma doties uz Tērbatu, paliekot Jēnas Universitātē. Nākamais kandidāts uz profesora vietu ir Georgs Hermanis Ivo Bruns (Bruns, 1853–1901), filoloģijas profesors Getingenas Universitātē. Taču arī Bruns atsakās doties uz Tērbatu, norādot, ka ir filologs, nevis filosofs. Vēl viens pretendents uz amatu bija neokantietis Pauls Natorps (Natorp, 1854–1924), bet viņa kandidatūru noraida krievu valdība, vadoties pēc rusifikācijas politikas principiem. Osis piesaka kandidatūru amatam, norādot, ka latviešu filosofu par pēcnācēju amatā nozīmēja Teihmillers. Tērbatā Oša vēlme ieņemt profesora vietu rada satraukumu un vācu profesori draud ar streiku. Krievu avīzēs apšaubā Oša zinātniskā darba kvalitāti un pārmet filosofam draudzību ar vāciešiem, latviešu izdevumi vēsta, ka Osi nevēlas iecelt amatā, jo viņš ir latvietis un vienkārša latviešu zemnieka dēls, savukārt laikrakstā „Daugavas avīze” (*Diina Zeitung*) publicē rakstu, kurā pausta atziņa, ka „Osis ir saistīts ar latviešu reliģijas skolotāju aprindām, kurās, kā zināms, ierasti tiek sēta baltiešu-nacionālisma sēkla (Skat. Rorff J. Eine Dörptsche Universitätsplauderei. *Diina Zeitung* 8 (1889) S. 2.). Ilgā universitātes padomes vilcināšanās deva iespēju valdībai iecelt Osi kā jauno profesoru.

¹⁴⁶ Profesora Oša lasīto lekciju saraksts atrodams *Ученые записки Императорского Юрьевского университета*. Юрьев: Типография К. Матисена, izdevumos no 1893. līdz 1917. gadam.

metafizikā, pedagoģijā, zinātnes vēsturē, antropoloģijā, reliģijas filosofijā, kristietības filosofijā, dabiskajās tiesībās, morāles filosofijā un ētikā.

Tērbatas Universitātes lekciju saraksti apliecina tendenci, kas bija raksturīga arī vācu universitātēs. Analizējot universitāšu kalendārus, Šneiders secina, ka filosofijas vēsture kā mācību priekšmets 19. gadsimta sākumā vēl ieņem marginālu pozīciju, bet jau gadsimta noslēgumā gandrīz puse no visām lekcijām ir veltīti filosofijas vēsturei,¹⁴⁷ kas vedina jautāt, kādi bija šīs tendences cēloņi jeb kāpēc aizsākās process, kuru Šneiders dēvē par filosofijas „vēsturiskošanu”.¹⁴⁸

1.1. Filosofijas „vēsturiskošanās” cēloņi

Viens no acīm redzamajiem iemesliem, kāpēc pieaug filosofijas vēstures loma universitātēs, ir Hēgeļa ietekme. Hēgelis ir viens no pirmajiem filosofijas profesoriem, kurš pasniedz filosofijas vēsturi, raksturojot to no grieķu laikiem līdz savam laikmetam, sevišķi akcentējot antīko domātāju studijas un ievērojami mazāk uzmanības veltot viduslaiku un jaunlaiku filosofiskajai domai. Hēgelis meklē filosofijas vēsturē galvenos jautājumus (*Hauptfrage*), skatījuma punktus (*Hauptgesichtspunkt*) un pamata intereses (*Hauptinteresse*), kas ļauj „izlaist” veselus gadsimtus filosofijas vēsturē, norādot, ka tajos nav rodami jauni principi.¹⁴⁹

Hēgeļa prakse dominējošo lomu atvēlēt grieķu filosofijai vēstures izklāstos kļūst par tipisku iezīmi 19. gadsimta universitātēs.¹⁵⁰ Šneiders raksturo Hēgeli kā izteiktu filosofijas „vēsturiskošanas” piemēru, kura studenti turpināja filosofa aizsākto darbu.¹⁵¹ Halles Universitātē filosofijas vēstures kursus pasniedza Hēgeļa skolnieki – Jūlijs Šallers (*Schaller*, 1810–1868) un Latvijas teritorijā dzimušais vācbaltu filozofs, kādreizējais Ješes students Tērbatas Universitātē un Leibnica darbu izdevējs Johans Eduards Erdmans (*Erdmann*, 1805–1892). 1834. gadā, darba „Kartēzisma izklāsts un kritika līdztekus ievadam jaunlaiku filosofijas vēsturē” (*Darstellung und*

¹⁴⁷ Schneider U. J. Produktionsmodalitäten der Philosophie im 19. Jahrhundert. Lehrveranstaltungen in Berlin 1810–1890. In *Schule, Disziplin. Analyse und Erprobung von Konzepten wissenschaftsgeschichtlicher Rekonstruktion*, hrsg. von L. Danneberg, I. Höppner, R. Klausnitzer. Frankfurt am Main: Lang, 2005. S. 239.

¹⁴⁸ Ibid. S. 245.

¹⁴⁹ Schneider U. J. Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany. In *Teaching new Histories of Philosophy*, edit. by J. B. Schneewind. Princeton: Princeton University, 2004. p. 288.

¹⁵⁰ Schneider U. J. Produktionsmodalitäten der Philosophie im 19. Jahrhundert. Lehrveranstaltungen in Berlin 1810–1890. In *Schule, Disziplin. Analyse und Erprobung von Konzepten wissenschaftsgeschichtlicher Rekonstruktion*, hrsg. von L. Danneberg, I. Höppner, R. Klausnitzer. Frankfurt am Main: Lang, 2005. S. 247.

Kritik der Philosophie des Cartesius: nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie, 1834), kas ir, kā norāda filosofs Igors Šuvajevs, pirmā mūsdienīgā jaunlaiku filosofijas vēstures publikācija Rīgā,¹⁵² ievadā Erdmans raksta, ka vēl nav veikti pietiekami plaši pētījumi filosofijas vēsturē.¹⁵³ Vairākus gadus vēlāk, darbā „Filosofijas vēstures pamats” (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1866) filosofs secina, ka situācija ir mainījusies. Interese par filosofijas vēsturi ir turpinājusi pieaugt, ko apliecina arī citu autoru publicētie sējumi.¹⁵⁴ Pēc Šneidera aplēsēm, laika posmā no 1810. līdz 1899. gadam vācu valodā ir publicēti vairāk nekā pusotra simta, angļiski – vairāk nekā pussimta, un franciski vairāk nekā simts pētījumu filosofijas vēsturē.¹⁵⁵ Tiek izdoti arī arvien vairāk žurnālu, kas specializējas filosofijas vēsturē.¹⁵⁶

Pēc Erdmaņa domām, interese par vēsturi ir saistīta ar Hēgeļa sistēmas ietekmi, kurā pirmo reizi filosofijas vēsture ir integrēta kā tās būtiska sastāvdaļa. Taču skaidrojums, ka straujā filosofijas vēstures lomas pieauguma cēlonis ir rodams Hēgeļa un viņa sekotāju ietekmē, varētu nešķist pārlicinošs. Pirmkārt, jau 19. gadsimta pirmajā pusē Hēgeļa filosofija zaudē dominējošo lomu vācu intelektuālajā telpā. Kā norāda filosofijas vēsturnieks Rihards Falkenbergs (*Falckenberg*, 1851–1920): „Līdz ar Hēgeli nodzisa slavenā dinastija, kas, noslēdzoties 18. gadsimtam, ar stingru roku bija vadījusi filosofijas vēsturi Vācijā”.¹⁵⁷

Otrkārt, ne visi profesori, kuri pasniedz filosofijas vēsturi universitātēs un publicē plašus sējumus šajā pētījumu laukā, ir Hēgeļa skolas piekritēji. Piemēram, Hēgeļa pēctecis Berlīnes Universitātē Trendelenburgs iegūst atpazīstamību kā ass Hēgeļa metodoloģisko principu kritiķis.

Kā vēl vienu no cēloņiem filosofijas vēstures lomas pieaugumam var minēt pedagoģisko motīvu. Filosofijas vēsturi uzlūko kā nepieciešamo ievadu sistemātiskās filosofijas apgūšanā, kā galveno priekšnoteikumu filosofēšanai un zināšanas vēsturē atzīst par kvalifikācijas apliecinājumu. Filosofs Karls Roberts Eduards fon Hartmans (*Hartmann*, 1842–1906) rakstā „Kā

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Šuvajevs I. Erdmans un filosofija. In *Modernitātes veidošanās Latvijā filosofiskajā un ideju vēstures skatījumā: idejas un teorijas*, red. M. Kūle. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2012. 167. lpp.

¹⁵³ Erdmann J. E. *Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius: nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*. Riga und Dorpat: Eduard Frantzen's Buchhandlung, 1834. S. IX.

¹⁵⁴ Erdmann J. E. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. B. II*. Berlin: Hertz, 1866. S. 796.

¹⁵⁵ Schneider U. J. Teaching the History of Philosophy in 19th–Century Germany. In *Teaching new Histories of Philosophy*, edit. by J. B. Schneewind. Princeton: Princeton University, 2004. p. 288.

¹⁵⁶ Vācijā 19. gadsimtā sāk iznākt virkne žurnālu, kas veltīti filosofijas vēstures aplūkojumam, no 1869. gada iznāk žurnāls *Philosophische Monatshefte*; no 1861. gada – *Die Gedanke*; no 1864. gada – *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*; no 1883. gada – *Philosophische Studien* u.c.

vislabāk studēt filosofiju?” (*Wie studiert man am besten Philosophie?*, 1889) skaidro, ka „tikai to var saukt par filosofiski izglītotu, kurš vismaz vienu filosofijas vēstures posmu un vismaz vienu filosofisku sistēmu, balstoties oriģināldarbos, ir pamatīgi un visos aspektos iepazinis, un pārdomājis”.¹⁵⁸ Līdzīgi Bobrovs savā pirmajā publiskajā lekcijā Varšavas Universitātē 1907. gadā norāda, ka filosofijas vēsture ir pats svarīgākais kurss, apgūstot filosofijas disciplīnu, jo „mūsdienās daudzi filosofiskie jautājumi raisa strīdus un ir atkarīgi no viena vai otra virziena, tāpēc tikai filosofijas vēstures studijas var sniegt mums objektīvu skatījumu uz filosofijas priekšmetu, tikai filosofijas vēsture var paglābt jaunu domātāju no vienpusīgas zinātniskas aizraušanās, kad viņš izstrādā savu pasaules uzskatu”.¹⁵⁹ Lai neieslīgtu „plebejismā”, arī Teihmillers un Osis aicina pievērsties filosofijas vēstures izpētei. Teihmillers studentiem skaidro, ka filosofijas vēstures zināšanas palīdz orientēties skolās un virzienos, izzināt dažādu laikmetu garu.¹⁶⁰ Savukārt Osis audzēkņiem norāda, ka bez pamatīgām vēstures studijām filosofija kļūst par diletantismu.¹⁶¹ Turklāt profesors aicina sākt studijas nevis ar Hēgeļa vai Kanta darbiem, bet gan pievērsties Platonam un Aristotelim, lai „saprastu jēdzienu attīstību un vēsturi”.¹⁶²

Taču blakus Hēgeļa ietekmei un pedagoģiskajiem motīviem, kā vēl viens cēlonis jāmin filosofijas situācija Vācijā 19. gadsimtā. Daži domātāji saista filosofijas vēstures lomas pieaugumu ar „filosofijas pašidentitātes krīzi”.¹⁶³ Filozofs Vitorio Hesle (*Hösle*) raksta, ka ar Hēgeļa filosofiju beidzas viens no eiropēiskās gara vēstures laikmetiem, pēc kura iestājas „metafizikas krīze”, kuru raksturo novēršanās no mūžīgi esošā kategorijas.¹⁶⁴

„Ideālisma sabrukumu” ierasti saista ar zinātņu diferencēšanos, straujo empīrisku zinātņu uzplaukumu un industriālo revolūciju Vācijā, kas liek filosofiem pārskatīt savu lomu un uzdevumus, kamēr eksakto zinātņu pārstāvji pauž arvien skeptiskāku vērtējumu par filosofijas vērtību. Notiek novēršanās no spekulatīvās filosofijas par labu dabas zinātnēm un to veidotajam pasaules uzskatam.

¹⁵⁷ Falckenberg R. *Geschichte de neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1905. S. 517.

¹⁵⁸ Hartmann E. *Wie studiert man am besten Philosophie?* *Nord und Süd* 51 (1889) S. 64.

¹⁵⁹ Бобров Е. А. О преподавании философии в университетах. *Сборник Учено-литературного общества при имп. Юрьевском университете* 12 (1907) с. 227.

¹⁶⁰ Бобров Е. А. Воспоминание о Г. Теихмюллере. *Философия в России. Материалы, исследования, заметки* 1 (1899) с. 38.

¹⁶¹ Sanders V. Manas atmiņas par prof. Jēkabu Osi. *Universitas* 14 (1964) 26. lpp.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 119.

¹⁶⁴ Hesle V. *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība: transcendentālpragmatika, galējais pamatojums, ētika*, tulk. L. Vuss–Mundeciema, Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011. 41. lpp.

Tērbatas Universitātes pasniedzējs un Teihmillera laikabiedrs, Ostvalds,¹⁶⁵ raksturojot dabas zinātnieku un filosofu attiecības 19. gadsimta pirmajā pusē, raksta: „Dabas pētnieki toreiz jutās bezgaltālu attālināti no filosofiem, kurus viņi ar labsirdīgu iecietību uzlūkoja kā tikpat nekaitīgas, cik nevajadzīgas būtnes”.¹⁶⁶ Pēc „filosofijas sabrukuma” Vācijā ir aizsākusies strauja dažādu zinātņu nozaru attīstība, Ostvalds to raksturo kā „uzvaras gājienu”, kura nopelns ir filosofijas padzīšana no zinātņu lauka. Ostvalda vērtējumā, dabas pētnieki novēršas no vācu ideālisma spekulācijām, redzot, ka citu virzienu pārstāvji, kuri atzīst empīrisko pētījumu un eksperimentu nozīmi, spēj veicināt strauju dabas zinātnes attīstību, skaidri apliecinot savu pārākumu.¹⁶⁷ Arī Teihmillera diskusiju biedrs Tērbatā, Bērs, raksta, ka vācu ideālisma spekulāciju laiks ir noslēdzies un „fantastiskā pasaules vērojuma vietā nāk uz pieredzes balstīta, saprātīga uztvere, intuīcijas vietā – pamatīgs un lēns indukcijas darbs”.¹⁶⁸

Savukārt filosofiem, pēc Lutoslavka domām, Hēgeļa sistēmas noriets ir licis pievērsties savas disciplīnas vēstures izpētei, lai „izpētītu patiesību pa daļām, nepaļaujoties uz sistemātiskiem aizspriedumiem, (..) un aplūkot visas iepriekšējās sistēmas, nosakot, kas tajās ir kopīgs un drošticami pamatots”.¹⁶⁹ Filofofi meklē stabilus atskaites punktus, uzlūkojot „paši savu vēsturi kā iespējamo pasaules uzskatu neizsmeļamu krātuvi, kurus ir iespējams pārņemt un attīstīt tālāk”,¹⁷⁰ tāpēc ir novērojama dažādu filosofisko sistēmu renesanse: jaunkantiānisms, neotomisms, neomarksims u.c.

Filosofijas vēstures studiju dominance aizsāk vairākus nozīmīgus procesus. Izkristalizējas kanons ar filosofiem un tekstiem, kas ir jāpārziņa katram filosofijas studentam. Izplatās prakse rīkot seminārus jeb „filosofiskos vingrinājumus”, kuros studenti apgūst Aristoteļa, Platona, Kanta un citu filosofu darbus.¹⁷¹ Taču reizē Šneiders pauž skeptisku vērtējumu. Jau 19. gadsimta otrajā

¹⁶⁵ Lai arī laikā, kad Ostvalds ir docētājs Tērbatā, Teihmillers ieņem profesora amatu, bet Osis ir students, nav liecību, ka personālisti un Ostvalds būtu diskutējuši (Skat. Görs B. *Wilhelm Ostwald at the crossroads between chemistry, philosophy and media culture*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005, p. 2.).

¹⁶⁶ Ostwald W. *Lebenslinien. Eine Selbstbiographie*. Berlin: Klasing, 2013. S. 301.

¹⁶⁷ Ostwald W. *Vorlesungen über Naturphilosophie. gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig*. Leipzig: Veit & Comp., 1902. S. 2.

¹⁶⁸ Baer K. E. *Blicke auf die Entwicklung der Wissenschaft. Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts. Erster Theil*. St. Petersburg: H. Schmitzdorff, 1864. S. 88.

¹⁶⁹ Лютославский В. О значении и задачах истории философии. *Вопросы философии и психологии* 3 (1890) с. 59.

¹⁷⁰ Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 122.

¹⁷¹ Getingenas Universitātē Teihmillers vada seminārus par Aristoteļa filosofiju. Viens no semināra dalībniekiem, Eikens, savās atmiņās raksta, ka profesors semināros sniedz jaunu un „svaigu” ieskatu Aristoteļa filosofijā, palīdzot studentiem izprast antīko domātāju darbus (skat. Eucken R. *Lebenserinnerungen: Ein Stück deutschen Lebens*. 1921, Leipzig: Koehler. S. 29.). Semināru un diskusiju rīkošana ir pieņemta prakse arī Tērbatas Universitātē. Osis no 1893. līdz 1917. gadam, līdztekus lekcijām par psiholoģiju, loģiku, epistemoloģiju un filosofijas vēsturi, Tērbatas

pusē filosofijas vēsturē arvien vairāk darbu tiek pārizdoti, nekā publicēti oriģināli. Iezīmējas reprodukcijas tendence, mazinoties nepieciešamībai pēc oriģinalitātes.¹⁷² Turklāt 19. gadsimtā aktuāls kļūst akadēmisko un neakadēmisko filosofu konflikts.¹⁷³ Kā spilgtākie akadēmiskās filosofijas kritiķi sevi piesaka Šopenhauers un Nīče.

Šopenhauers salīdzina „īsteno filosofu” vēršanos pret akadēmiskajiem filosofiem ar Platona cīņu pret sofistiem. Domātāja vērtējumā reti kurš profesors var reizē būt arī īstens filosofs. Profesoriem ir jālūko izpatikt gan vadībai, gan studentiem, tāpēc viņi nevis meklē patiesību, bet pilda noteiktas valsts uzdotas funkcijas, kas neizbēgami paralizē domas brīvību.¹⁷⁴

Arī Nīče rakstā „Šopenhauers kā audzinātājs” (*Schopenhauer als Erzieher*, 1874) iezīmē divas jēdziena „filosofs” izpratnes. Pirmkārt, ir filosofi kā „briesmīgas sprāgstvielas”, kas apdraud visu, otrkārt, ir tādi filosofi kā Kants, akadēmiskie „atgremotāji” un citi filosofijas profesori.¹⁷⁵ Nīče akcentē, ka valsts vienmēr atbalsta filosofus, kuri neraisa bailes, lai radītu iespaidu, ka valdība bauda filosofijas piekrišanu. Savukārt domātāji, kuri atļaujas vērst savu „patiesības nazi” pret valsti, tiek pasludināti par ienaidniekiem, no kuriem ir jāatbrīvojas.

Nemot vērā, ka minētajos nosacījumos patiesa domas oriģinalitāte kļūst gandrīz neiespējama, profesori pievēršas filosofijas vēstures izklāstiem, kas, pēc Nīčes domām, nekad nav bijusi īsteno filosofu nodarbe. Profesoriem ir jāsamierinās, ka viņus novērtēs kā filologus, lingvistus un vēsturniekus, bet ne kā filosofus. Turklāt, Nīčes vērtējumā, tādai pieejai ir negatīvas sekas pedagoģiskā perspektīvā, jo filosofijas vēstures pasniegšana universitātēs nozīmē pasniegt jauniešiem viedokļu jucekli. Nīče secina, ka akadēmiskā filosofija padara filosofiju par smieklīgu, tā ir valsts atbalstīta domāšanas karikatūra, kas iznīcina vai vismaz kavē īsteno filosofiju.¹⁷⁶

Universitātē vada kursus ar sekojošiem nosaukumiem: „Praktiskās nodarbības par Platonu” (1893); „Praktiskie vingrinājumi pēc Aristoteļa” (1894); „Sarunas par antīko filosofiju” (1895); „Vingrinājumi antīkās filosofijas vēsturē” (1896); „Praktiskie vingrinājumi pēc Aristoteļa (*De Anima*)” (1896); „Praktiskās nodarbības, *Tīrās prāta kritikas* lasīšana” (1907; 1908); „Praktiskās nodarbības” (1910); „Praktiskās nodarbības antīkajā filosofijā” (1913). Lekciju sarakstus skat. *Ученые записки Императорского Юрьевского университета*, izdevumi no 1893. līdz 1917. gadam.

¹⁷² Schneider U. J. Teaching the History of Philosophy in 19th–Century Germany. In *Teaching new Histories of Philosophy*, edit. by J. B. Schneewind. Princeton: Princeton University, 2004. p. 288.

¹⁷³ Schneider U. J. *Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. S. 24.

¹⁷⁴ Schopenhauer A. Über die Universitätsphilosophie. *Sämtliche Werke. Band VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965. S. 381.

¹⁷⁵ Nīče F. *Ecce homo: kā cilvēks top tas, kas viņš ir*. Tulkojis V. Gammeršmidts. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007. 57. lpp.

¹⁷⁶ Nietzsche F. W. Schopenhauer als Erzieher. *Unzeitgemässe Betrachtungen* 3 (1874) S. 360.

Arī daži akadēmiskās filosofijas pārstāvji pauž pesimistiskas atziņas, piemēram, Vilhelms Windelbands (*Windelband*, 1848–1915) raksta, ka 19. gadsimtā uzmanības centrā ir literāri–vēsturiskās, nevis filosofiskās intereses, tāpēc tas ir tāls no tā, lai to varētu dēvēt par filosofisku.¹⁷⁷ Teihmillers vēstulē Lotcem norāda, ka filosofijā valda apjukums, daudzi pievēršas Kantam, taču domātājs pauž cerību, ka, pateicoties Lotces darbiem, viņiem drīz apniks „jāt uz sterilā kritikas zirga” un viņi atklās auglīgākus ceļus.¹⁷⁸ Vēstulē domubiedram Eikenam Teihmillers raksta: „Es rodu mūsu laiku kā neticami neauglīgu”.¹⁷⁹ Savā atbildē Eikens, spriežot par iespējam Teihmillera darbiem gūt atpazīstamību, atzīst, ka Vācijas izglītotā publika, arī „filosofu kliķes vadība”, ir kļuvusi tik trula, ka to ir grūti pievērst jauniem meklējumiem un rast atsaucību jaunrades impulsiem.¹⁸⁰ Pēc Eikena domām, vācu tautai ir zudusi iekšējā nepieciešamība pēc mākslas, reliģijas un filosofijas. Vecais ideālisms nespēj apmierināt laikmeta prasības, tā pārstāvji cenšas aizsargāties no reālistiem, tomēr ir spiesti piekāpties pozitīvistiem, kuri noliedz metafizikas nepieciešamību.¹⁸¹ Tāpēc Eikens atzīst, ka pašreizējais stāvoklis filosofijā raisa viņā nemieru un rūpes.¹⁸²

Vācu akadēmiskā vide lielākoties izturas vienaldzīgi arī pret Nīčes un Šopenhauera veikumiem, vai arī tos asi kritizē.¹⁸³ Kad Eikens sūdzas Teihmilleram par Šopenhauera mācības atbalstītāju nostiprināšanos Bāzeles Universitātē,¹⁸⁴ filosofs atzīst, ka Tērbatā situācija nav labāka, „Šopenhauers ir kā sērga jauniem cilvēkiem, to es redzu arī šeit.”¹⁸⁵ Studenti, kuri

¹⁷⁷ Windelband W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1892. S. 511.

¹⁷⁸ Teichmüller G. Brief an Lotze. 17. 03. 1879. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 345.

¹⁷⁹ Teichmüller G. Brief an Eucken. 15. 03. 1880. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 435.

¹⁸⁰ Eucken R. C. Brief an Teichmüller. 30. 12. 1880. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 436.

¹⁸¹ Eucken R. *Lebenserinnerungen: Ein Stück Deutschen Lebens*. Leipzig: K. F. Koehler, 1922. S. 66.

¹⁸² Ibid. S. 66.

¹⁸³ Miodoński L. Nietzsche als Auslöser philosophischer Wandlungen. In *Nietzsche-Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?*, hrsg. R. Reschke. Berlin: Akademie Verlag, 2004. S. 323.

¹⁸⁴ Nīčes mudināts, 1872. gadā Bāzelē kā filoloģijas privātdocents uzsāk akadēmisko karjeru Heinrihs Romunds (*Romundt*, 1845–1919). Taču kā Šopenhauera filosofijas piekritējam viņam nav cerību kļūt par profesoru, tāpēc Romunds nolemj kļūt par priesteri. Otrs tuvs Nīčes draugs Bāzelē ir teoloģijas profesors Francs Overbeks (*Overbeck*, 1837–1905) (skat. Pernet M. W. Nietzsches Hausgenossen: Heinrich Romundt und Franz Overbeck. In *Nietzsche und das "fromme" Basel*, hrsg. M. W. Pernet. Basel: Schwabe, 2014. S. 245–262.).

¹⁸⁵ Teichmüller G. Brief an Eucken. 01. 10. 1873. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 421.

aizraujas ar Šopenhauera studijām, nevēl citus filosofus un uzskata, ka viņiem vairs nav nepieciešams kaut ko zināt. Teihmillers līdzīgi vērtē arī Nīčes ietekmi,¹⁸⁶ kura „nekaunīgais tonis ir proporcionāli nesamērīgs ar viņa nedrošu pamatu.”¹⁸⁷

Savās lekcijās par jaunāko laiku filosofijas vēsturi Teihmillers sniedz studentiem nelielu ieskatu Šopenhauera sacerējumos, vienlaikus akcentējot Lotces metafizikas priekšrocības.¹⁸⁸ Osis skaidro audzēkņiem, ka ir domātāji, kuri, lai gan raksta par filosofiska rakstura jautājumiem, tomēr nebūtu uzskatāmi par filosofiem.¹⁸⁹ Epistemoloģijas lekcijās Osis min Nīčes sacerējumus, kuros domas izklāsts ir nevis filosofisks, bet poētisks, līdzīgi kā Mišela Eikēma de Monteņa (*Montaigne*, 1533–1592), Ļeva Tolstoja (*Толстой*, 1828–1910) un Fransuā de Larošfuko (*Rochefoucauld*, 1613–1680) darbos, kuros autori ar aforismu palīdzību vēršas nevis pie domājoša prāta, bet gan jūtām un iztēles, radot noskaņojumu un nesniedzot zināšanas, kas ļautu spriest par viena vai otra pieņēmuma patiesumu: „Stingri ņemot, tie nav filosofiski izklāsti. Filosofiskajiem sacerējumiem vienmēr jābūt ar argumentētu domas izklāstu.”¹⁹⁰

¹⁸⁶ Teihmillers iepazīstas ar Nīči Bāzeles Universitātē. Zinātnieki uztur kontaktu, taču draudzīgas attiecības neizveidojas. Teihmillers nav augstās domās par kolēģa spējām filosofijā un 1874. gada 25. janvārī rakstītā vēstulē Eikenam norāda, ka viņam ir aizspriedumi attiecībā uz Nīčes filosofiskajiem meklējumiem, jo viņš labi pārzina bijušā kolēģa spēju robežas. Pēc Teihmillera domām, Nīčem vajadzētu pievērsties filoloģijai, nevis filosofijai (Teichmüller G. T. an Eucken. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 424.). Lai arī Nīče publicētajos darbos necitē un tiešā veidā neatsaucas uz Teihmillera darbiem, Hermanis Nols (*Nohl*, 1879–1960) pirmais norādīja, ka Teihmillera ietekme ir rodama filosofa pārdomās (Nohl H. Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149 (1913) S. 106–115.). Iepazīnies ar Teihmillera pētījumiem par antīko filosofiju, Nīče iegūst no teologa Overbeka darba „Īstenā un šķietamā pasaule: jauns metafizikas pamatojums” kopiju. Darbu Nīče vairākkārt pārlasa, veic kritiskas piezīmes un komentārus, salīdzina to ar krievu izcelsmes domātāja Āfrikāna Spīrsa (*Cnup*, 1837–1890) pētījumu „Domāšana un īstenība: mēģinājums atjaunot kritisko filosofiju” (*Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 1873). Analizējot Nīčes piezīmes, profesors Karls Heincs Dikops (*Dickopp*) secina, ka Nīči ietekmēja Teihmillera „es” vienības un tā dažādo funkciju izpratne. Reizē, atsaucoties uz Spīrsu, kā arī izvīzot savus oriģinālos argumentus, Nīče vēršas pret Teihmillera substancionālās esamības izpratni, norādot, ka tā neietver skaidru „esamības” jēdziena definīciju (Dickopp K. H. Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis: African Spir und Gustav Teichmüller. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970) S. 50–71.). Lielākoties pētnieki akcentē, ka Teihmillera ietekme Nīčes filosofijā ir rodama „perspektīvisma” jēdziena lietojumā, ar kura palīdzību Teihmillers iezīmē īstenās un šķietamās, objektīvās un subjektīvās pasaules nošķirumu (skat. Bermes C. *Welt als Thema der Philosophie: Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2004. S. 10.; Brobjer T. H. *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008. p. 97.).

¹⁸⁷ Teichmüller G. Brief an Eucken. 01. 10. 1873. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller 1832–1888.* hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 421.

¹⁸⁸ Teichmüller G. *Geschichte der neuesten Philosophie: 1877, II sem.* Nach Prof. Teichmüller [ausgeschrieben von] J. Lautenbach, stud. theol. (18. X. 1877.–22. XI. [1877]). S. 100. [Rokrakstā.]

¹⁸⁹ Sanders V. Manas atmiņas par prof. Jēkabu Osi. *Universitas* 14 (1964) 25. lpp.

¹⁹⁰ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 3. [Rokrakstā.]

Laikā, kad ārpus universitāšu sienām atzinību gūst materiālisms, Ničes un Šopenhauera filosofija, akadēmiskie filosofijas vēsturnieki ar vēstures metodiskajiem instrumentiem tiecas nodrošināt savai disciplīnai zinātnisku pamatu, taču, pēc vācu vēsturnieka Ulriha Zīga (*Sieg*) domām, centieni nevarēja vainagoties ar identitātes krīzes pārvarēšanu, kamēr vēstures attīstības likumsakarības joprojām palika pārāk nenoteiktas.¹⁹¹ Šneiders secina, ka „tas, ka interese par filosofijas vēsturi slēpa sistemātiskās domas trūkumu, tas, ka tādā veidā izdevās atrast mierinājumu pilnīgi nevaldāmajā tagadnē, un ka norisinājās saruna par pašas filosofijas nespēju atbilst filosofiskajiem standartiem, Vindelbanda laikā bija tikpat acīm redzams kā šodien.”¹⁹²

Šneidera skeptiskais vērtējums par 19. gadsimta vācu akadēmiskās filosofijas oriģinalitāti iekļaujas plašākā mītā par vācu ideālisma „sabrukumu” jeb „noriētu” un akadēmiskās filosofijas „panīkumu”. Vairāki filosofijas vēsturnieki norāda, ka ilgu laiku ir valdījusi un arī mūsdienās dominē tendence sacerējumos par 19. gadsimta vācu filosofiju ignorēt akadēmiskās filosofijas pārstāvjus vai arī neaplūkotus atstāt viņu metafiziskos meklējumus. Tāpat kā Šnēdelbahs, Dambeks secina, ka „sabrukuma” un „norieta” metaforas, kuras attiecina uz laika posmu no 1830. līdz 1900. gadam,¹⁹³ veido historiogrāfijas scenāriju, kas valda mūsdienās.¹⁹⁴ Teologs un filosofijas vēsturnieks Oto Zīberts (*Siebert*, 1869–1963) 1898. gadā publicētā darba „Vācu jaunākās filosofijas vēsture kopš Hēgeļa” (*Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel*, 1898) ievadā norāda, ka pēc tam, kad no arēnas nokāpa lielie filosofijas varoņi – Kants, Fihte, Šleiermahers, Herbart, Šellings un Hēgelis –, radās iespaids, ka filosofijas produktīvais spēks ir izsmelts. Līdzīgi Heinrihs Riters (*Ritter*, 1791–1869), Getingenas Universitātes filosofijas profesors un Teimillera domubiedrs, secina, ka 19. gadsimtā Vācijā izplatīts ir viedoklis, ka filosofijas sistemātiskā attīstība ir apstājusies vai arī tā negūst atsaucību, bet popularitāti bauda vien vēsturiskie un kritiskie pētījumi par jaunāko filosofiju; vienlaikus filosofiskās skolas, kuru skaits kļūst lielāks, ir tik nošķirtas cita no citas kā nekad agrāk, lai gan to

¹⁹¹ Sieg U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994. S. 33.

¹⁹² Шнайдер У. И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке. *Логос* 3 (2004) с. 74.

¹⁹³ Filosofijas vēsturnieki nedaudz atšķirīgi iezīmē „filosofijas krīzes” hronoloģiskās robežas. Šnēdelbahs kā sākumu min 1831. gadu, jo tad mūžībā aiziet Hēgelis, bet kā noslēgumu vēsturnieks izvēlas 1933. gadu, kad aizsākas Trešais Reihs (skat. Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 15–16.). Beizers kā sākumu min 1840. gadu, jo togad Trendelenburgs publicē darbu „Loģiskie pētījumi”, bet Lotce – „Metafiziku”, iezīmējot jaunu attīstības ceļu metafizikai un novēršanos no Hēgeļa (skat. Beiser F. C. *After Hegel: German Philosophy, 1840–1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 1.).

¹⁹⁴ Damböck C. *Deutscher Empirismus. Studien zur Philosophie im deutschsprachigen Raum 1830–1930*. Dordrecht: Springer Science & Business Media S. 19.

savstarpējie strīdi ir kļuvuši arvien vājāki.¹⁹⁵ Filosofija nesniedz to, ko no tās bija gaidījuši, tā kļūst par atsevišķu skolu kopumu, saistot tikai speciālistu interesi un rodas iespaids, ka tā turpina eksistēt vien tādēļ, lai „mežģītu cilvēkiem galvas”.¹⁹⁶

Tomēr ne sadrumstalotība, ne pievēršanās vēsturei vēl nenozīmē oriģinalitātes izsīkumu vai atteikšanos no sistemātiskuma. Šneidera piedāvātie statistikas dati un institucionālās vēstures izklāsts sniedz ieskatu formālajā aspektā, nejaudājot, kā tiek izprasta un pasniegta filosofijas vēsture. Pieaugot interesei par filosofijas vēsturi, arvien asāk norisinās debātes par filosofijas un filosofijas vēstures attiecībām. Erdmans raksta, ka ir iespējams apklusināt žēlabas, ka domātāji vairs nefilosofē un filosofija ir novecojusi, atzīstot, ka filosofijai ir jauns pētījumu objekts. Par pētījumu objektiem ir kalpojušas dogmas, daba, valsts u.c., taču par filosofijas objektu var atzīt arī tās vēsturi, tādā ceļā „tas pats šķēps, kas radījis brūci, var nest arī dziedināšanu”.¹⁹⁷

1.2. Pasaules uzskatu klasifikācijas: Trendelenburgs, Diltejs un „savādaais svētais”

Kā vienu no profesoriem, kas vairāk nekā pusi lekciju velta filosofijas vēstures aplūkojumam, Šneiders min Trendelenburgu. Lai arī filosofis ir atzīts antīkās filosofijas pētnieks, taču Trendelenburga intereses par pagātnes filosofu tekstiem priekšplānā ir nevis vēsturiski, bet gan spekulatīvi meklējumi, kas nesaraujami saistīti ar mēģinājumu piedāvāt risinājumu problēmām, kurās bija nonākusi filosofiskā doma.¹⁹⁸ Trendelenburgs izstrādā pasaules uzskatu tipoloģiju un ir viens no pirmajiem filosofiem, kurš attiecina pasaules uzskatu konceptu uz filosofiskajām sistēmām.¹⁹⁹

Beizera vērtējumā reti kurš filosofis 19. gadsimtā tik asi izjuta filosofijas krīzes gaisotni kā Trendelenburgs. Darba „Loģiskie pētījumi” (*Logische Untersuchungen*, 1870) ievadā Trendelenburgs raksta, ka vācu filosofijā valda aizspriedums, it kā katram filosofam būtu jāmeklē

¹⁹⁵ Ritter H. *Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant*. Braunschweig: Schwetschke, 1853. S. 6.

¹⁹⁶ Siebert O. *Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel: ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905. S. 2.

¹⁹⁷ Erdmann J. E. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. B. II*. Berlin: Hertz, 1886. S. 798.

¹⁹⁸ Bonitz H. *Zur Erinnerung an Friedrich Adolf Trendelenburg*. Berlin: Buchdruckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1872. S. 11.

¹⁹⁹ Pirmo reizi jēdziens „pasaules uzskats” (*Weltanschauung*) ir sastopams Kanta darbā (*Kritik der Urteilskraft*, 1790). Bet vēlāk jēdziens iegūst plašāku nozīmi vācu ideālisma tradīcijā, apzīmējot globālu skatījumu uz dzīvi un pasauli (skat. Wolters A. B. *On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy*. In *Stained Glass: Worldviews*

jauni principi un jēdzieni, lai veidotu metafiziskas sistēmas. Domātāji tiecas pēc individuālas savdabības, tāpēc filosofija slimo ar falšu oriģinalitāti.²⁰⁰ Tie, kurus vairs neapmierina Hēgeļa sistēma, pievēršas Herbartam, tad – Šopenhaueram vai Kantam. Iekšējo pretrunu un mainīgo sistēmu dēļ filosofiju uzlūko kā „pārejošu kultūras elementu”²⁰¹, kura vieta ir nevis zinātņu, bet gan literatūras un kultūras vēsturē. Taču Trendelenburgs pauž cerību, ka ar viņa pētījumu palīdzību filosofija atgūs agrāko spēku un attīstīsies vienā solī kopā ar pārējām zinātnēm, atbrīvojoties no pašreizējā „pazemojošā stāvokļa”.²⁰²

Filosofs aicina atteikties no maldīgās iedomas, ka problēmu risinājumu ir iespējams iegūt, atklājot kādu jaunu principu, kas nodrošinātu ciešas filosofijas attiecības ar citām zinātnēm.²⁰³ Vienlaikus Trendelenburgs kritizē nevērīgu attieksmi pret vēsturi: „Kopš Leibnica un jau agrāk vācu filosofija, un tas ir vēsturisks fakts, ir pazaudējusi paradīzi – mācīties to, kas ir uzrakstīts”.²⁰⁴ Atbildes uz aktuālajiem problēmjaudājumiem jau ir sniegtas agrāko domātāju darbos. Filosofu uzskatus ir nepieciešams skaidri sistematizēt, būtiski ir „izsekot cilvēces lielo domu vēsturiskajai attīstībai”.²⁰⁵

Trendelenburgs tiecas noteikt kārtību filosofiskajās mācībās. Filozofs norāda, ka sistemātiskuma princips ir jārod nevis no vēsturiskās perspektīvas, bet gan pievēršoties fundamentālām atšķirībām, kad tiek risināti filosofiski jautājumi. Līdzīgi kā dabas pētnieki pēc ilgstošiem pētījumiem sagrupē ziedus vai kristālus, „filosofiskās sistēmas mūs aicina meklēt to pēdējo nošķirumu”.²⁰⁶

Ierastie dalījumi: nominālisms/reālisms; monisms/duālisms; materiālisms/spirituālisms u.c., pēc Trendelenburga domām, ir apzīmējumi, kas apvieno neskaidrus priekšstatus un atklāj nevis filosofisko virzienu sistemātiska rakstura atšķirības, bet liecina par iepriekšpieņēmumiem un aizspriedumiem. Filozofs „noliek malā” arī iedalījumu pēc metodēm, jo metode vienmēr raksturo domāšanas ceļu, kuram ir noteikts mērķis, kas ved pie objekta, bet Trendelenburgs vēlas sākt ar pašu objektu, „kad mēs meklējam pēdējo sistēmu nošķirumu, mēs meklējam to lietas

and Social Science, etid. by P. A. Marshall, S. Griffioen, R. J. Mouw. Lanham: University Press of America. 1989. p. 15.).

²⁰⁰ Trendelenburg A. *Logische Untersuchungen. Erster Band*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1870. S. XI.

²⁰¹ Ibid. S. VII.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid. S. IX.

²⁰⁴ Ibid. S. 29.

²⁰⁵ Ibid. S. X.

²⁰⁶ Trendelenburg A. *Historische Beiträge zur Philosophie. 2. Band*. Berlin: Bethge, 1855. S. 1.

elementos un nevis metožu pieejās vai izklāsta mākslā”.²⁰⁷ Filosofo nolūks nav veidot deskriptīvu sistēmu sakārtojumu vai sagrupējumu, bet rast pēdējo filosofisko sistēmu nošķirumu, kas pamatotu vispārīgākos elementus un attiecības, ietverot visus iespējamus turpmākos nošķirumus.

Klasifikācijas pamatu Trendelenburgs rod jēdzienos. Filosofo raksta, ka dažādu filosofisko sistēmu centrā ir atšķirīgi jēdzieni un, ja izdotos pretstatīt jēdzienus, kas atrodas vistālāk viens no otra, tad būtu iespējams atklāt pēdējo sistēmu nošķirumu: „var paredzēt, ka lielāko pretstatu veido tādi jēdzieni, kas nosaka un rada citus jēdzienus, un tādēļ tie būs piemēroti kā sistēmas centrs, kas noteiks pēdējo filosofisko sistēmu nošķirumu (..) iespējams, ka pēdējā cīņā norit starp diviem pretnostatītiem pamata jēdzieniem”.²⁰⁸

Filosofo pieņem, ka vācu filosofijā valda esamības un domas, subjektīvā un objektīvā, ideālā un reālā pretruna, kas kopš Kanta filosofijas laikiem izpaužas domas un pasaules opozīcijā.²⁰⁹ Domājošais subjekts atrodas nemitīgā tiecībā uz esamību, mēģinot to aptvert, viņš „vēlas uzņemt visu pasauli sevī”,²¹⁰ savukārt „esamība attālinās no domāšanas, tā pretnostatās, uzturot prasību, ka to nosaka nevis domāšana, bet esamība pati nosaka sevi”.²¹¹

Pretrunu neveido domas un esamības kategorijas kā patstāvīgas vienības, bet gan to dinamiskās, savstarpējās attiecības: „doma un spēks šeit stāv viens otram pretī. Turklāt doma vispirms ir zināma kā cilvēka, kā mūsu doma, lai arī nav nepieciešams to ierobežot ar mums un mēs to nošķiram no spēka, ciktāl mēs to pēc tā iedabas uztveram kā neatkarīgu no domas”.²¹²

Opozīcija var tikt risināta trīs dažādos veidos. Materiālisti jeb mehāniskā pasaules uzskata veidotāji pieņem, ka doma ir sekundāra attiecībā pret spēku, ka tā ir spēka veidots produkts. Cilvēka domāšanas procesus filosofi skaidro kā atomu kustību vai smadzeņu darbības rezultātu: „viņiem ir priekšrocība, kad šis skaidrojums izdodas, iztikt bez transcendentālā un no sākuma līdz beigām operēt ar uzskatāmiem elementiem”.²¹³

Savukārt ideālisti akcentē domas primaritāti. Ideālisma virziena filosofi vai nu atzīst tikai domas spēku un matēriju uzlūko kā tās atspīdumu, vai arī interpretē pasauli kā dievišķo ideju iemiesojumu un veido „organisko pasaules ainu”, skaidrojot esamību monisma un dinamiskuma

²⁰⁷ Ibid. S. 3.

²⁰⁸ Ibid. S. 11.

²⁰⁹ Ibid. S. 4.

²¹⁰ Ibid. S. 5.

²¹¹ Ibid. S. 4.

²¹² Ibid. S. 8.

²¹³ Ibid. S. 11.

Trendelenburgs raksta, ka nav viegli izšķirties par labu materiālismam vai ideālismam, lai gan „tikai viena no iespējām var būt patiesa un pareiza”.²²¹ Materiālisma virziena ietvaros rodas grūtības izskaidrot, kā „aklie spēki” rada visa dzīvā harmoniju, „ja realitāti veido spēki, atomi vai citi elementi, kā ir iespējams izskaidrot kompleksu struktūru eksistenci?”²²² Savukārt organiskajam pasaules uzskatam ir jārod atbilde uz jautājumu – kā doma spēj realizēties spēku sfērā? Ir jārod spēka un domas mijiedarbības punkts.

Agrīnajos darbos Trendelenburgs risinājumu meklē ētikā. Materiālismā ir dota „tikai fizika, nekādas ētikas”²²³, bet „neviens nenopeļ un neslavē aklos dabas spēkus”.²²⁴ Ētiskie principi ir rodami organiskajā pasaules uzskatā, „tā ir ētikas un fizikas cīņa”.²²⁵ Organiskajā pasaules uzskatā matēriju uzlūko kā ļaunuma avotu, bet „Jaunie laiki mīl matēriju, kuru Platons nonicināja, un ir ar to daudz ko panākuši”.²²⁶ Taču, Trendelenburga vērtējumā, fiziķiem, kas pēta cēloņsakarības, ir jāņem vērā arī mērķa jēdziens, atzīstot visas pasaules teleoloģisko raksturu, tad fizika „platonismu nevis pazudinās, bet tikai stingrāk pamatos”.²²⁷

Pētījumā „Dabisko tiesību ētiskais pamats” (*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 1860) Trendelenburgs norāda, ka „pēc mūsu izpratnes, loģika un metafizika izšķiras par organisko pasaules uzskatu un lūko to pamatot”.²²⁸ Filsofs piesaka projektu – sniegt organiskā pasaules uzskata teorētisko pamatojumu, kuru viņš īsteno darbā „Loģiskie pētījumi”. Filsofa vērtējumā atsevišķajām zinātnēm ir raksturīga tendence noslēgties sevī, taču tās nonāk savstarpējos konfliktos, jo katra pēta vienotu veselumu, „no šīs nepieciešamās tieksmes rodas filosofija”.²²⁹ Atsevišķās zinātnes vēsturiski atklājas nevis kā viena veseluma locekļi, bet kā nesaistītas daļas. Tomēr Trendelenburgs pauž cerību, ka izzinošais gars laika gaitā atklāsies kā vienots universs un zinātnes kļūs par vienu organismu. Vērtējot sava laika situāciju, filsofs gan secina: „Tāds veselums, kuram jāklūst vispirms par pilnīgās izziņas augli, kā pēdējā ideja atrodas tālā

²²¹ Trendelenburg A. *Historische Beiträge zur Philosophie. 2. Band.* Berlin: Bethge, 1855. S. 8.

²²² Kreiter B. K. *Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey and Windelband.* Amsterdam: Vrije University, 2010. p. 21.

²²³ Trendelenburg A. *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.* Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1860. S. 25.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Trendelenburg A. *Historische Beiträge zur Philosophie. 2. Band.* Berlin: Bethge, 1855. S. 25.

²²⁶ Ibid. S. 27.

²²⁷ Ibid. S. 28.

²²⁸ Trendelenburg A. *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.* Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1860. S. 22.

²²⁹ Trendelenburg A. *Logische Untersuchungen. Erster Band.* Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1870. S. 5.

perspektīvā, gluži kā bezgalīgā attālumā”.²³⁰ Tomēr, ja to izdotos sasniegt, tad filosofija vairs netiktu nošķirta no citām zinātnēm – filosofija ietvertu sevī visas citas zinātnes.

Lai panāktu zinātņu organisku vienību, filosofs meklē vienojošos elementus. Katra zinātne, pirmkārt, pēta kādu esamības lauku, aptver zināšanu objektus, kuri nav nošķirti, bet gan atrodas ciešās mijiedarbības attiecībās. Zināšanu objekti un to attiecību jautājumi attiecas uz metafizikas sfēru. Otrkārt, zinātnieki pētniecības procesā vadās pēc dažādām metodoloģijām, taču „atšķirīgajos ceļos izpaužas tikai viena un tā pati domāšana, kas dažādos veidos tuvojas objektam, lai to satvertu”,²³¹ kas savukārt attiecas uz loģiku. Tāpēc, kad atsevišķās zinātnes tiecas pēc vienības, tad „loģika un metafizika ir to patiesā prasība, zinātniskās dziņas konsekvence”.²³²

Filosofijas uzdevums ir noteikt loģikas un metafizikas, domāšanas un esamības savstarpējās attiecības, kļūstot par „zinātņu teoriju”.²³³ Trendelenburgs norāda, ka zinātni, kas apvieno metafizikas un loģikas izpratni, lai pamatotu un saprastu zināšanu iespējamību, var dēvēt par Platona dialektiku, taču „mēs to labāk sauksim par loģiku plašā nozīmē (..) un pēc tāda veida loģikas vadīsimies arī mūsu „loģiskajos pētījumos””.²³⁴ Pasaules uzskatu klasifikācija ir cieši saistīta ar Trendelenburga projektu „Loģiskajos pētījumos”. Klasifikācija atklāj iespējamās domāšanas un spēka attiecības, savukārt „Loģisko pētījumu” uzdevums ir pamatot organisko pasaules uzskatu, kas ietver filosofiju un atsevišķās zinātnes. Tāpēc pasaules uzskatu klasifikācija kalpo kā „prolegomeni, sniedzot fundamentālo metafizisko problēmu risinājumu inventāru un norāda virzienu, kas sniegtu pēdējo risinājumu”.²³⁵

Meklējot domas un spēka vidutāju, Trendelenburgs secina, ka tam, pirmkārt, ir jābūt rodamam abos opozīciju laukos, otrkārt, tas nevar būt īpašība, kas piemistu abiem, jo ir nepieciešams, lai vidutājs kalpotu kā starpnieks, „tātad tam jābūt kam darbīgam”.²³⁶

Kā tādu vidutāju filosofs rod kustību. Kustība ir visizplatītākā aktivitāte esamībā, „katra darbība ārējā pasaulē ir saistīta ar kustību”.²³⁷ Visam, kas ir esošs, piemīt forma, kura rodas,

²³⁰ Ibid. S. 6.

²³¹ Ibid. S. 9.

²³² Ibid. S. 10.

²³³ Ibid. S. 110.

²³⁴ Ibid. S. 12.

²³⁵ Kreiter B. K. *Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey and Windelband*. Amsterdam: Vrije University, 2010. p. 21.

²³⁶ Trendelenburg A. *Logische Untersuchungen. Erster Band*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1870. S. 138.

²³⁷ Ibid. S. 141.

pateicoties kustībai, kas caurvij matēriju, „viss, kas cilvēku dzīvēs atklājas kā noteiktas attiecības, ir tāds kļūvis, pateicoties nemierīgai vai rāmai kustībai”.²³⁸

Attiecinot kustību ne tikai uz fenomeniem, bet arī uz esamību, kā norāda Beizers, filosofš tiecas pamatot „to, ko Kants bija pasludinājis par neiespējamu – metafiziku”.²³⁹ 19. gadsimtā nozīmīga loma ir Trendelenburga un Fišera strīdam, kura centrā ir jautājums – vai telpas un laika formas Kanta mācībā var attiecināt gan uz subjektu, gan uz objektīvo esamību? Lai arī, no vienas puses, strīds ir par Kanta interpretācijām taču, no otras, Trendelenburgam tas ir būtisks jautājums viņa paša metafiziskajās pārdomās. Filosofš norāda, ka, pieņemot fenomenu un „lietu par sevi” nošķirumu, visas zināšanas nonāk „maģiskā subjektivitātes riņķī” un ir liegta pieeja pašām lietām, „visus izzinošos vieno viens nervs – griba sasniegt pašu lietu tādu, kāda tā ir; mēs gribam lietu, nevis sevi. Šo nervu pieņēmums [par laika un telpas subjektivitāti] paralizē; jo saskaņā ar to mēs dzenamies pēc lietām, bet notveram paši sevi”.²⁴⁰

Nošķirot pieredzes objektus un „lietas par sevi”, kļūst neiespējams viss Trendelenburga projekts – nodrošināt domas un esamības saikni, sniedzot zinātnisku pamatu organiskajam pasaules uzskatam, jo, atzīstot telpu un laiku par uztveres formām, kustība kļūst subjektīva un vairs nevarētu tikt uzlūkota kā vidutājs. Bet, ja kustība ir reizē gan subjektīva, gan objektīva, tiek aizpildīta kantiskā plaisa, „ja kustība tikpat sākotnēji attiecas gan uz domāšanu, gan esamību, un, ja kustība vispirms rada telpu un laiku, tad tas sniedz subjektīvā un objektīvā harmoniju, kuru Kants ar varu izpostīja”.²⁴¹

Trendelenburga pasaules uzskatu tipoloģiju tālāk attīsta viņa studenti – Diltejs un Teihmillers.²⁴² Diltejs ir Trendelenburga students Berlīnes Universitātē, filosofijas fakultātē, kur 1853. gadā filosofš iepazīstas ar Teihmilleru, kurš, Trendelenburga vadībā, studē Aristoteļa

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Beiser F. C. *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 40.

²⁴⁰ Trendelenburg A. *Logische Untersuchungen*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1870. S. 162.

²⁴¹ Ibid. S. 168.

²⁴² Kühne–Bertram G. Zur Rezeptions– und Wirkungsgeschichte des Materialismusstreits in den Philosophien von Schülern F. A. Trendelenburgs. In *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, hrsg. von K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 2007. S. 149.

filosofiju.²⁴³ Filozofs Raivis Bičevskis norāda, ka Diltejs kļūst par nozīmīgu sarunbiedru Teihmilleram, risinot gan filozofiski–sistemātiskus, gan vēsturiski hermeneitiskus jautājumus.²⁴⁴

Diltejs piesaka sevi kā „dzīves filozofu”, kas jau vien liek secināt, ka „dzīves” koncepts ir būtisks ne tikai pasaules uzskatu klasifikācijai, bet arī visai Dilteja filozofijai. „Dzīves” jēdziens 19. gadsimtā ieņem vienu no centrālajām vietām filozofiskajā domā, un tas ietver vēršanos pret visu, kas ir miris un sastindzis, pret civilizāciju, kas ir kļuvusi pārlietu intelektuāla, tiecoties pēc autentiskuma, dinamiskuma un jaunrades.²⁴⁵ Esejā „Pasaules uzskatu tipi un to attīstība metafiziskajās sistēmās” (*Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen*, 1911) Diltejs raksturo „dzīvi” kā reizē universālu un individuālu. Individuālu, jo tā atklājas katrā indivīdā, universālu, jo visu indivīdu dzīves ir kaut kā kopēja pieredze. „Dzīvi” nav iespējams aptvert refleksijā tās totalitātē, jo tā norisinās uzreiz, vienmēr ir klātesoša un atrodas nemitīgā kustībā. Refleksijā „dzīvi” var aptvert, tikai lūkojoties pēc tā, ko tā ir radījusi – indivīda dzīves pieredzē jeb atmiņās un tajā, kas ir ap indivīdu. Taču arī tad atklājas tikai noteikti dzīves aspekti, fragmenti, bet dzīve tās totalitātē paliek neaptverama.

Katrs indivīds ir kā punkts, kurā norisinās „dzīves” refleksija un interpretācija. Taču indivīds nav izolēts. Viņš atrodas saiknē ar citiem indivīdiem, apstākļiem un lietām, kas ir ap viņu, un viņš savu apkārtni interpretē kā „dzīvi”. Interpretācijas, ar kuru palīdzību cilvēks tiecas atrisināt tādas dzīves mīklas kā radīšanu, dzimšanu, attīstību un nāvi, Diltejs nodēvē par pasaules uzskatiem.²⁴⁶ Lai arī indivīdam ir nozīmīga loma pasaules uzskatu tapšanā, taču, kā minēts, pēdējais pamats ir pati „dzīve”, kas veido pasauli no katra indivīda perspektīvas. „Dzīve” manifestējas kā indivīda apziņa un pasaule. Vienlaikus gan apziņa, gan pasaule ir dzīve, kuras tiek uzlūkotas no atšķirīgām perspektīvām un ir daļa no dzīves nepārtrauktības. To nošķirums ir intelektuālās abstrakcijas rezultāts.

Esejā „Filozofijas būtība” (*Das Wesen der Philosophie*, 1907) Diltejs risina jautājumu – kas ir filozofija? Viņš pievēršas filozofijas jēdziena izpratnēm dažādās sistēmās, sākot ar grieķu

²⁴³ Studenti pēc lekcijām diskutē par Augustīna, Platona un Šleiermahera darbiem. Dienasgrāmatā Teihmiller atzīmē: „viņš [Diltejs] man sniedz ieskatu teoloģijā, es viņam tuvāk izskaidroju grieķu filozofiju” (Teichmüller G. Tagebuch. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 391.).

²⁴⁴ Bičevskis R. Vācu filozofiskā tradīcija starp bibliotēku un jēdzienu vēsturi Latvijā un Baltijā: G. Hāmanis un G. Teihmiller. *Latvijas Nacionālās bibliotēkas zinātniskie raksti* 1 (2009) 107. lpp.

²⁴⁵ Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 176.

²⁴⁶ Dilthey W. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, hrsg. M. Frischeisen–Köhler. Berlin: Reichl, 1911. S. 11.

filosofiju un nonākot līdz sava laikmeta domātājiem. Pētījumā filosofš secina, ka katrā laikmetā filosofijai ir sniegta cita definīcija un izvirzīti jauni uzdevumi, kurus noteica laikmeta situācijas. Tomēr ir iespējams fiksēt arī kopīgas pazīmes visām filosofijas sistēmām, pievēršoties to funkcionālajai nozīmei. Atšķirībā no atsevišķajām zinātnēm, filosofija tiecas pēc pasaules un dzīves noslēpumu atklāšanas, atšķirībā no mākslas un reliģijas, tās nolūks ir sniegt vispārnozīmīgus risinājumus, un šī tendence vijas cauri visai filosofijas vēsturei, bet tās īstenojums ir atkarīgs no „kultūras situācijas, vietas, dzīves nosacījumiem, personības”.²⁴⁷

Mēģinot izprast filosofijas būtību, Diltejs pievēršas ne tikai vēsturei, bet arī risina jautājumu – kāda ir filosofijas loma cilvēka psihē. Filošofs raksturo cilvēka dvēseles struktūru kā teleoloģisku un nošķir trīs sfēras: zināšanas par pasauli (*Welterkenntnis*); dzīves pieredzi (*Lebenserfahrung*), kas ietver „procesus, kuros mēs izmēģinām dzīves vērtības un lietu vērtības”²⁴⁸ un darbības principus (*Prinzipien des Handelns*), ar kuru palīdzību „mēs vadām lietas, cilvēkus, sabiedrību”.²⁴⁹

Atšķirībā no Trendelenburga, Diltejs neattiecina pasaules uzskatus tikai uz filosofiju. Diltejs nošķir arī reliģiskos pasaules uzskatus, kas risina ļaunuma, jutekliskās pasaules un augstākās būtnes attiecības.²⁵⁰ Hronoloģiski vēlāk rodas poētiskie pasaules uzskati, dzejniekiem un māksliniekiem tiecoties sniegt savu dzīves izpratni, „poēzija tagad parāda neierobežotās iespējas redzēt dzīvi, to vērtēt un radoši attīstīt tālāk”.²⁵¹ Tiecība pēc pasaules racionalizēšanas, metodiskiem risinājumiem, jēdzieniskas izteiksmes un prasība pēc zinātniskiem pamatiem, kļūst par avotu filosofisko pasaules uzskatu izveidei. Visus pasaules uzskatus vieno mērķis sniegt esamības kā veseluma interpretāciju, pretendējot uz pamatotību un abstrahējoties no individuālā, atsaucoties uz kopīgo dzīves pieredzi. Tomēr filosofiskie pasaules uzskati sasniedz augstāku objektivitātes pakāpi un tāpēc ir iespējams skaidrs to vairāku tipu nošķirums

Diltejs izšķir trīs filosofiskos pasaules uzskatu tipus: materiālo pozitīvismu, kurā garīgā pasaule ir reducēta uz fizisko; objektīvo ideālismu, kurā īstenība tiek uzlūkota kā gara izpaušme; brīvības ideālismu, kuru raksturo gara autonomija. Visu pasaules uzskatu pamatā ir nevis

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid. S. 73.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid. S. 19.

²⁵¹ Ibid. S. 23.

esamības un domāšanas opozīcija, bet gan „dzīves” koncepts: „Pēdējais pasaules uzskata pamats ir dzīve”.²⁵²

Vēsturiskā apziņa liecina, ka filosofisko pasaules uzskatu pretenzijas uz vispārnozīmīgumu un to aktuālais, lokālais pamatojums veido antinomiju. Lai arī metafiziskās sistēmas tiecas sniegt objektīvas, universālas zināšanas par pasauli, tās nespēj sasniegt mērķi: „dažādu metafizisko sistēmu panākumi vēsturē liecina, ka nevienai no tām nav izdevies sniegt sevis objektīvu pamatojumu”.²⁵³ Vēsturiskā relativitātes apziņa izraisa tradicionālās metafizikas krīzi. Kā norāda Kreiters, „metafiziķis, kurš apzinās savas metafizikas vēsturisko relativitāti, nonāk disfunkcijā, jo metafiziskās filosofijas funkcija ir sniegt absolūtas, nevis vēsturiski relatīvas zināšanas”.²⁵⁴

Lai pārvarētu aporiju, Diltejs aicina filosofus kā sākuma punktu pieņemt izpratni par vēsturisko relativitāti. Konflikts rodas tikai tad, ja filosofiskos pasaules uzskatus uztver kā neatkarīgas, objektīvas totalitātes, kas sniedz zināšanas par pasauli. Antinomijas risinājums ir meklējams, nonākot viņpus metafizisko sistēmu konkurences, izprotot tās kā dažādas dzīves puses izpausmes. Ja pasaules uzskatu daudzveidību reducē uz noteiktiem tipiem, tad vienlaikus ir iespējams gan pieņemt katra tipa relativitāti, gan sasniegt augstāku dzīves izpausmju izpratni.

Kā norāda Kreiters, pēc reliģiju pētnieka un sociologa Ernsta Ādolfa Joahima Vahsa (*Wach*, 1898–1955) nelielās esejas „Trendelenburga tipu mācība un tās ietekme uz Dilteju” (*Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey*, 1926) publicēšanas lielākoties filosofijas vēsturnieki atzīst nozīmīgu Trendelenburga ietekmi Dilteja pasaules uzskatu tipoloģijā.²⁵⁵ Vahss apgalvo, ka Trendelenburga tipoloģijas pieeja ir sākotnējais avots Dilteja trīs pamata filosofisko sistēmu nošķīrumam.²⁵⁶ Arī vācu filosofs Odo Markvards (*Marquard*, 1928–2015) secina, ka Dilteja priekštecis pasaules uzskatu iedalījumā ir Trendelenburgs un filosofu iedalījumi „precīzi sakrīt. Tas gan nekādā ziņā nav pārsteigums, jo Diltejs bija Trendelenburga skolnieks”.²⁵⁷ Kenke gan raksta, ka Trendelenburga un Dilteja pasaules uzskatu iedalījumos ir rodamas būtiskas

²⁵² Dilthey W. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, hrsg. M. Frischeisen-Köhler. Berlin: Reichl, 1911. S. 7.

²⁵³ Kreiter B. K. *Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey and Windelband*. Amsterdam: Vrije University, 2010. p. 78

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Ibid. p. 82.

²⁵⁶ Wach V. E. A. F. *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926. S. 18.

²⁵⁷ Marquard O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 110.

atšķirības.²⁵⁸ Piemēram, trešo iespēju, risinot domas un spēka attiecībās, Trendelenburga sistēmā reprezentē Spinoza, bet filozofs akcentē, ka minēto pieeju nav iespējams konsekventi īstenot, nenonākot ideālismā vai reālismā. Savukārt Diltejs iekļauj Spinozu objektīvā ideālisma tipā, uz kuru attiecas arī virkne citu filozofisko sistēmu. Trendelenburga klasifikācijā trešais pasaules uzskats ir tikai teorētiska iespēja, kas nekad nav tikusi realizēta, bet Diltejam tā ir „vismaz vēsturiskajā perspektīvā viens no nozīmīgākajiem tipiem”.²⁵⁹

Trendelenburga un Dilteja filozofisko pasaules uzskatu tipu nošķīrumā var rast vēl citas nesakritības, taču, pievērsoties tipoloģiju filozofiski sistemātiskajam kontekstam, atklājas vēl būtiskākas atšķirības. Kreiters norāda uz vairākām konsekvencēm, kas izriet no Trendelenburga vēstures filozofijas. Pirmkārt, Trendelenburga klasifikācijas metodē vēsturei ir sekundāra nozīme, „motīvs, kas ir rodams aiz klasifikācijas, nav vēsturisks, bet gan sistemātisks”.²⁶⁰ Otrkārt, tipoloģija filozofam nodrošina instrumentu, ar kura palīdzību analizēt un izvērtēt filozofijas vēsturi. Pretēji, Diltejs neuzskata, ka kādam no filozofiskajiem pasaules uzskatiem ir jādod priekšroka, un neraksta par filozofisko pasaules uzskatu tipu hierarhiskām attiecībām. Diltejs norāda, ka vēsture liek secināt – neviens no filozofiskajiem pasaules uzskatiem nespēj pilnīgi nodrošināt objektīvu pamatojumu un attīrīties no subjektīvajiem, nezinātniskajiem elementiem, kuru avots ir personība, kura radījusi sistēmu, un viņas vēsturiskais konteksts. Kā norāda filozofs Bičevskis, raksturojot Dilteja tipoloģiju: „Argumentēti izšķirties par vienu no šiem pasaules uzskatiem nav iespējams. Te nevar runāt par pareizumu vai aplamumu, maldiem vai patiesību”.²⁶¹

Filozofijas mērķis nav universālas sistēmas izveide, kas aizvietotu citas sistēmas. Filozofi var tikai meklēt veidojošo likumu (*Bildungsgesetz*), kas ir pamatā atšķirīgajām sistēmām. Pasaules uzskati palīdz saprast „dzīvi” dažādās formās, kurās tā vēsturiski atklājas un nav ne nepieciešams, ne iespējams reducēt filozofisko pasaules interpretāciju dažādību uz kādu sistemātisku vienību.

²⁵⁸ Köhnke C. K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. S. 171.

²⁵⁹ Kreiter B. K. *Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey and Windelband*. Amsterdam: Vrije University, 2010. p. 86.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Bičevskis R. Dzīve, vēsture, gars: V. Dilteja filozofiskais mantojums. *Kentaurs XXI* 42 (2007) 27. lpp.

Diltejs ar pasaules uzskatu tipoloģijas palīdzību, pēc Teihmillera domām, īsteno to, no kā baidījās Trendelenburgs – filosofijas izšķīdināšanu kultūras vēsturē.²⁶² Kā atzīmē Teihmillera pētnieki, iespējams, ka dažādās izpratnes par pasaules uzskatu tipoloģijas lomu un filosofijas uzdevumiem kļūst par iemeslu Teihmillera un Dilteja strīdam vēl studiju gados, kura ietvaros Diltejs pārmet studiju biedram vēsturiski–kritiska skatījuma trūkumu, selektīvu zināšanu uztveri un tendenci pakļaut visus jēdzienus, visu jauno savam domāšanas veidam, vai arī, ja tas neizdodas, to atmet. Filozofs raksturo Teihmilleru kā „savādo svēto”,²⁶³ kurš vienmēr cenšas visu izvērtēt, balstoties loģikā, un aicina studiju biedru vairāk laika veltīt pārdomām, attīstīt sevī jaunrades spēkus. Savukārt Teihmillers secina, ka Dilteja domāšanas veids viņam ir svešs un nepieņemams: „Viņa iekšējās patiesības mīlestības trūkuma dēļ es vairs arī nespēju viņu patiesi mīlēt”.²⁶⁴

²⁶² Shilkarsky W. Jungenfreundschaft Teichmüllers und Diltheys. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 389.

²⁶³ Dilthey W. Brief an Bruder Karl. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 405.

²⁶⁴ Teichmüller G. Brief an Lazarus. 1876. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 403.

2. Tērbatas personālisma skolas vēstures filosofija: pasaules uzskatu tipoloģija

Atšķirībā no Dilteja darbiem, Teihmillera tekstos ir rodama izteikta Trendelenburga ietekme. Filsofs atsaucas uz savu skolotāju un reflektē par viņa izstrādāto pasaules uzskatu iedalījumu. Ādolfs Durofs (*Dyroff*, 1866–1943), Bonnas Universitātes rektors, aplūkojot pārējos Trendelenburga skolniekus – filosofijas vēsturnieku Karlu Haideru (*Heuder*, 1812–1886), filosofu un pedagoģijas teorētiķi Gustavu Filipu Oto Vilmanu (*Willmann*, 1839–1920) un filosofu un psihologu Francu Klēmenu Brentāno (*Brentano*, 1838–1917) –, secina, ka Teihmillers ir vistuvākais sava pasniedzēja ideju turpinātājs.²⁶⁵

Dilteja uzskatus Teihmillers raksturo kā neveselīgu „maigo romantismu”: „Kad Diltejs attēlo pasaules vēstures periodu dažādību attiecībā uz filosofiskajām sistēmām, viņam dabiski vienmēr ir jāatsaucas uz blakus lietām, noteikta laika mainīgajiem empīriskajiem priekšstatiem par pasauli vai filosofu personiskajiem noskaņojumiem”.²⁶⁶ Teihmillers atzīst, ka pētīt sabiedrības stāvokļa, politiskās un reliģiskās atmosfēras ietekmi uz filosofisko sistēmu izveidi var būt interesanta nodarbe, taču īstenam filosofam tā nevar kļūt par centrālo jautājumu, jo filosofijas vēsturei ir jākoncentrējas uz sistemātisku jēdzienu izpēti, nevis „vēstures psiholoģiju”,²⁶⁷ kas var novest pie aplamiem pārspriedumiem. Teihmillers norāda, ka dažādas filosofiskas sistēmas vienmēr ir eksistējušas cita citai blakus un tikai, pateicoties vairākuma šķītumam un autoratīvu filosofu spriedumiem, var rasties ilūzija, ka kādā no vēsturiskajiem periodiem Platona, Aristoteļa vai Kanta darbi ir guvuši pārsvaru visu izglītoto cilvēku metafiziskajās pārdomās. Tāpēc Dilteja secinājumu, ka, attīstoties atsevišķajām zinātnēm, metafizika zaudē vienojošo lomu, rodas „metafizikas anarhija” un tāpēc ir pienācis privāto filosofisko sistēmu laiks, no kurām neviena nav izšķiroši pamatojama,²⁶⁸ Teihmillers raksturo kā aplamību, jo jau seno grieķu filosofijā valda plaša sistēmu dažādība. Diltejs, pēc Teihmillera domām, tāpat kā pozitīvisma virziena pārstāvji, atceļ filosofiju kā prāta zinātni, padarot to par modes lietu.

²⁶⁵ Dyroff A. *Über Teichmüllers Bedeutung*. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. XII.

²⁶⁶ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 362.

²⁶⁷ Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I. Heft: Herakleitos*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876. S. V.

²⁶⁸ Dilthey W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Bd. 1*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883. S. 456.

Teihmillera un Dilteja pasaules uzskatu tipoloģiju būtiskākā atšķirība, kā norāda Šilkarskis, ir rodama klasifikācijas funkcijā.²⁶⁹ Diltejs, kā minēts iepriekš, atsakās no filosofisko sistēmu hierarhiska iedalījuma, bet Teihmillers, tāpat kā Trendelenburgs, uzskata, ka filosofiskajā domā ir vērojama noteikta attīstība, evolūcija, kuras noslēgums ir jauns filosofiskais pasaules skatījums, kas atrisina tās problēmas, kurās nonāca iepriekšējās filosofijas sistēmas: „Agnostiķis Diltejs, kurš skeptiski attiecas pret visām metafiziskajām konstrukcijām, satiek T. [Teihmillera] personā dzimušu spekulatīvo ēku celtnieku”.²⁷⁰ Arī Durofa vērtējumā Diltejs labāk par Teihmillera pārzina vēstures lauku, taču kā „domu arhitekts” Teihmillers ievērojami pārspēj savu studiju biedru.²⁷¹

Teihmillers savos pētījumos izstrādā vairākus, atšķirīgus filosofisko virzienu iedalījumus, kuru specifiku nosaka attiecīgajā darbā risinātā problēma, gan atsaucoties uz Trendelenburga tipoloģiju, gan to revidējot. Sacerējumā „Darvinisms un filosofija” Teihmillers, sekojot Trendelenburgam, īsi ieskicē trīs filosofijas skatījuma punktus: materiālisms, kas nespēj izskaidrot garīgās dzīves likumus; ideālisms, kurā nav rasta pāreja no vispārīgā uz atsevišķo; Spinozas filosofija, kas balstās duālismā. Ņemot vērā, ka visi iepriekšējie virzieni atduras pret grūtībām, filosofi pievēršas pozitīvismam un skepticismam, atsakoties no pretenzijām izzināt ārpasauli.²⁷²

Pētījumā „Par dvēseles nemirstību” (*Über die Unsterblichkeit der Seele*, 1874) filosofs izstrādā detalizētāku nošķirumu un raksta par divām pasaules uzskatu priekšpakāpēm (*Vorstufen*), kuras „lai gan arī šodien daudzi atbalsta, tomēr tās pieder pie cilvēku kultūras sākuma”.²⁷³ Viena no priekšpakāpēm ir naivais materiālisms, kurā nav aktualizēts ķermeņa un dvēseles nošķirums, arī ķermeņi tiek uzlūkoti kā „apdvēseļoti”. Nākamā pakāpe ir naivais duālisms, kuru raksturo stingrs ķermeņa un dvēseles nošķirums, vairs nerodot mijiedarbes pamatu. Pēc priekšpakāpēm seko „trīs lielie pasaules uzskati”:²⁷⁴ ideālisms jeb platonisms, materiālisms un Spinozas mācība jeb „identitātes sistēma”. Kriticismu un pozitīvismu pārstāv Kants un viņa mācības piekritēji,

²⁶⁹ Shilkarsky W. Jungenfreundschaft Teichmüllers und Diltheys. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 388.

²⁷⁰ Ibid. S. 390.

²⁷¹ Dyroff A. Über Teichmüllers Bedeutung. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. X.

²⁷² Teichmüller G. *Darwinismus und Philosophie*. Dorpat: [s.n.], 1877. S. 7.

²⁷³ Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. S. 24.

²⁷⁴ Ibid. S. 23.

taču „tā vai nu nav filosofija, vai, atkarībā no tās piekritēju talanta, iekļaujas vienā vai otrā jau zināmā dogmatiskā pasaules uzskatā, tāpēc es uzskatu par pietiekamu to minēt tikai garāmejojot”.²⁷⁵

Darbā „Īstenā un šķietamā pasaule: jauns metafizikas pamatojums“ Teihmillers jau revidē Trendelenburga klasifikāciju, kurā, pēc Teihmillera domām, pārāk liels gods ir izrādīts Spinozam, uzskatot, ka domāšanas un esamības pretstatu paralēlisms veido atsevišķu sistēmu, taču pats Trendelenburgs atzīst, ka tāda tipa skatījums nevar veidot noslēgtu pasaules uzskatu, jo nespēj rast abu elementu līdzsvaru. Tāpēc Teihmillers piedāvā nošķirt divus ideālisma virzienus – vienu, kas atzīst domāšanas primaritāti, uz kuras pamata rodas priekšstats par matēriju, un otru, kura nolūks ir apvienot domāšanu un esamību, lai pamatotu monismu. Otrās pieejas aizsācējs, pēc Teihmillera domām, ir Platons, kurš „pasaules dvēselē sajauc kopā domāšanu un „aklo esamību” un tiecas sajaukumu un vienību dialektiski pierādīt”.²⁷⁶ Tāpēc „pareizi saprastam Platonam”²⁷⁷ ir jāieņem Spinozas vieta klasifikācijā. Ņemot vērā labojumus, visas sistēmas ir jāiedala vairākos tipos. Materiālisms jeb empīrisms, kura pārstāvji atzīst tikai juteklisko objektu eksistenci.

²⁷⁵ Filozofs raksta arī par spirituālismu, kas ir kļuvis populārs Vācijā un kurā daži filozofi meklē savu uzskatu metafizisku pamatojumu. Spirituālismu raksturo vēl nezināmu spēku un sajūtu izpēte, kas gan nevainagojas ar zinātniska rakstura hipotēzēm. Lielākoties, pēc Teihmillera vērtējuma, spirituālisms ir nodarbošanās ar cilvēku apmānīšanu un naudas pelnīšanas līdzeklis, savukārt tā zinātniskā izpēte ir iespējama psihiatriskajās klīnikās, psihologu pavadībā, pētot dažādas apziņas deformācijas ar empīriskās psiholoģijas metožu palīdzību. Tērbatā Teihmillers uzstājās ar priekšlasījumiem par spirituālismu (Lutoslawski W. Gustav Teichmüller. *Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde* 11 (1888) S. 15.).

²⁷⁶ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: W. Koebner, 1882. S. XIV.

²⁷⁷ Teihmillers aizstāv noteikta veida Platona filozofijas interpretāciju. Filozofs uzsver, ka Platons nekad nav uzskatījis, ka dvēsele ir substance, kas ir individuāli nemirstīga. Teihmillers raksturo Platona filozofiju kā panteismu, kurā nav individuālisma principa. Dvēseles būtisko saturu veido ideju pasaule, kas ir kopīga visām dvēselēm. Teihmillers uzskata, ka Platonam dvēsele un ķermenis nav pilnīgi nošķiramas vienības, dvēselei un idejām nepiemīt transcendentāla eksistence. Filozofs nošķir „zinātnisko Platonu” un „Platonu kā literātu”. Pēdējais māca par dvēseles nemirstību mītu formā pedagoģiskiem nolūkiem, bet „zinātniskais Platons” neatzīst dvēseles nemirstības ideju. Savukārt Cellers oponē Teihmilleram, norādot, ka Platona izziņas teorija, ētika, teoloģija, kā arī ķermeniskā un garīgā nošķirums, ir pārāk cieši saistītas ar dvēseles nemirstības ideju, lai to atzītu tikai par metaforu (Zeller E. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig: O. R. Reisland, 1920. S. 165.). Teihmillers skaidro, ka viņa strīds ar Celleru nav tikai jautājums par vienu vai otru Platona darbu fragmentu interpretāciju, bet gan par principiem un platonisma filozofiju kopumā (Teichmüller G. *Die Platonische Frage: Eine Streitschrift Gegen Zeller*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes. 1876. S. VI.). Teihmillera vēršanos pret Cellera Platona interpretāciju varēja motivēt Teihmillera atziņa, ka Rietumeiropas kultūrā līdz kristietībai nebija pazīstama individuālas dvēseles nemirstības ideja, kas kļuva arī par filozofa metafizikas centrālo tēzi. Filozofa polemika ar vienu no sava laika redzamākajiem antīkās filozofijas pētniekiem, iespējams, negatīvi ietekmēja Teihmillera turpmāko karjeru. Lutoslawskis norāda, ka „Savā valstī Teihmillers netika novērtēts pēc saviem nopelniem, jo viņš sastapa ļaunprātīgu kritiķi Cellera, kurš Vācijā valdīja kā autoritāte jautājumos par Platonu” (Lutoslawski W. *The origin and growth of Plato's logic; with an account of Plato's style and of the chronology of his writings*. London: Longmans, 1897. p. 58.). Teihmillera un Cellera strīds nav zaudējis aktualitāti arī mūsdienās (skat. Hartung G. *Schatzkammer des Wissens: Leben und Werk des Gelehrten Eduard Zeller*. *Eduard Zeller: Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 1–24.).

Ideālisma filosofi, kuri kā patiesas substances uzlūko inteligiblos spēkus, un Platona pārstāvētais monisms jeb reālideālisms. Savukārt darbā „Jauns psiholoģijas un loģikas pamatojums” Teihmillers, raksturojot filosofijas attīstību, pretēji iepriekšējām atziņām, atvēl nozīmīgu vietu arī Kanta filosofijai, jo līdz ar Kantu „filosofiskajā domā aizsākas jauns laikmets, proti, kritiskais pretstatā dogmatiskajam”.²⁷⁸ Kanta nozīme, pēc Teihmillera domām, iezīmējas gara brīvības meklējumos un atziņā, ka filosofijas izejas punkts ir jāmeklē apziņā.

Minētajos un vēl citos tekstos Teihmillers attīsta un modificē pasaules uzskatu klasifikāciju, kurai ir būtiska loma filosofa metafizikā kopumā. Sistemātisks Teihmillera pasaules uzskatu klasifikācijas izklāsts ir rodams Oša darbos, un tas tiks aplūkots darbā turpmāk.

2.1. Filosofijas vēsture kā gara attīstība

Jau savos pirmajos publicētajos pētījumos Osis akcentē vēstures filosofijas būtisko nozīmi. Kā atzīmē filosofa maģistra darba „Pētījumi par substances jēdzienu Leibnica filosofijā” recenzents Jēnas Universitātes profesors Rihards Falkenbegs (*Falkenberg*, 1851–1920), Osis ir izvēlējis noteiktu rakursu, no kura pievērsties Leibnica filosofijai.²⁷⁹ Ievadā Osis skaidro, ka darbs ir fragments no plašāka pētījuma, kurā iepļānots aplūkot substances jēdzienu jaunlaiku filosofijā. Filosofa nolūku atzinīgi novērtē vēl viens darba recenzents, Špeieras licejas filosofijas profesors Leonards Rabus (*Rabus*, 1835–1916), norādot, ka, paplašinot izpratni par jaunlaiku filosofisko domu, būs iespējams skaidrāk izprast arī vēlāko gadsimtu domātāju atziņas.²⁸⁰ Osis ir iecerējis pētījumā pievērsties substances jēdziena izpratnei ne tikai Leibnica, bet arī Herbarta, Lotces un Teihmillera darbos.²⁸¹

Minētais Oša pētījums nav publicēts,²⁸² taču filosofa darbos ir rodamas norādes, kas ļauj iegūt priekšstatu par iecerētā pētījuma gaitu. Doktora disertācijas „Personālisms un projektīvisms

²⁷⁸ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 8.

²⁷⁹ Falckenberg R. *Gutachten über Jacob Ohse's Untersuchungen über dem Substanz Begriff bei Leibnitz*. EAA.402.3.1238.

²⁸⁰ Rabus L. Ohse, Jakob, Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. *Theologisches Literaturblatt* 10 (1889) S. 315.

²⁸¹ Ohse J. *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*. Dorpat: Lakamann, 1888. S. 1.

²⁸² Saskaņā ar laikabiedru liecībām, Osis ilgstoši strādā pie kāda apjomīga pētījuma. Jurevičs norāda, ka Osis izstrādāja savu „patstāvīgo sistēmu”. Savukārt V. Sanders atmiņās raksta, ka Osis turpinājis pētījumus filosofijas vēsturē, pievērstoties jēdzienu attīstībai: „Tas bija vienā ziņā Teichmullera jēdzienu vēstures turpinājums, jeb filozofija par vēstures filozofiju, kā man Osis paskaidroja” (skat. Sanders V. Manas atmiņas par prof. Jēkabu Osi. *Universitas* 14 (1964) 26. lpp.). Varētu izteikt pieņēmumu, ka Osis ilgus gadus turpināja darbu pie projekta, kuru

Lotces metafizikā” (*Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*, 1896) ievadā filosofš sniedz savu skatījumu uz filosofiskās domas attīstību, kas izriet no „projektīvisma” raksturojuma. „Projektīvisms”, kā norāda Čuhina, ir viens no centrālajiem jēdzieniem Oša filosofijā.²⁸³

„Projektīvisma” jēdzienu Osis aizgūst no sava skolotāja.²⁸⁴ Teihmillers pirmo reizi min jēdzienu „projektīvisms” darbā „Par dvēseles nemirstību”, raksturojot subjekta attiecības ar ārpasauli: „Tikpat maz mēs drīkstam savus priekšstatus par telpu, par laiku, par kustību u.c. projicēt ārējā pasaulē, mums ir vienmēr jāpatur prātā, ka tie visi ir tikai priekšstatu formas, kuras veidojas apziņā no jutekliskajiem uztvērumiem un to priekšstatīšanas”.²⁸⁵ Filsofs raksturo projektīvismu kā subjektam piemītošu tendenci pārnest uz āru apziņas saturu: „Tikko kā mēs pamanām, ka noteiktas apziņas parādības nevar reducēt uz „es”, jo „es” savā pašapziņā ir no tām nošķirts, tās tiek projicētas uz āru”.²⁸⁶

Osis klasificē trīs pamata projektīvisma pasaules uzskatus. Kā pirmo pasaules uzskatu, kas iezīmē izzinošā gara attīstības sākumu, filsofs min „naivo projektīvismu”.²⁸⁷ Naivajā projektīvismā ārēji uztveramie objekti eksistē neatkarīgi no subjekta un uztveres spējas. Indivīds ir pārliecināts, ka sajūtu orgāni sniedz drošticamus datus par ārējiem objektiem un kvalitātēm – lielumu, krāsu, garšu – un ka priekšmetiem vai būtņēm objektīvi piemīt uztvertās kvalitātes.

Atsaucoties uz Lotces darbiem, kuros, pēc Oša domām, var rast bagātīgu materiālu, lai raksturotu projektīvisma pasaules ainu, kā vēl vienu būtisku naivā projektīvisma iezīmi Osis min subjekta centienus skaidrot ārējās pasaules procesus pēc analogijas ar iekšējo, garīgo dzīvi.²⁸⁸ Indivīds saattiecina dvēseles procesus ar ārējās pasaules notikumiem, veidojot tuvas attiecības ar dabu un paverot ceļu mitoloģiskajai pasaules aintai, jo vēl neeksistē skaidrs matērijas un gara

viņš pieteica maģistra darbā, tas ir, aplūkot „substances” jēdzienu Leibnica, Herbarta, Lotces un Teihmillera sistēmās. Ap 1919. gadu Osis paziņo, ka darbs ir pabeigts, „Prof. Oša mūža darbs, par ko viņš man vairākkārt stāstīja, bijis jau pilnīgi pabeigts, tā kā to varēja iespiest” (Ibid.). Kad 1920. gadā filsofs nomirst Voronežā, viņa manuskripti esot palikuši pie kolēģa, filoloģijas profesora Mihaila Krašeniņņikova (*Крашенинников*, 1865–1932), kurš kopā ar Osi evakuējās no Tērbatas. Profesors satika Jureviču Voronežā un apsprieda jautājumu par Oša manuskriptiem. Ja Oša manuskripts palika universitātes arhīvā, tad, ļoti iespējams, tas tika iznīcināts Otrā pasaules kara laikā, kad lielākā daļa pilsētas tika nopostīta. Šobrīd Voronežas Universitātē tas nav atrodamš.

²⁸³ Čuhina L. Jēkabs Osis un viņa darbi. In *Apcerējumi par sabiedriskās un filozofiskās domas attīstību Latvijā: līdz 20. gs. sākumam*, red. P. Valeskalns. Rīga: Zinātne, 1976. 139. lpp.

²⁸⁴ Jēdzienu „projektīvisms” pirms Teihmillera filosofijā ievieš Lotce. Darbā „Filosofijas sistēma” (*System der Philosophie*, 1879), risinot jautājumu par laika iedabu, filsofs raksta: „Pagātnes un nākotnes tieši tagad nav un priekšstats, kas aptver abas laika dimensijas, ir tikai un vienīgi mūsu prāta mākslīga projekcija” (Skat. Lotze H. *System der Philosophie. Zweiter Teil. Drei Bücher der Metaphysik*. Leipzig: Verlag von G. Hirtzel, 1879. S. 285.).

²⁸⁵ Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. S. 83.

²⁸⁶ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 133.

²⁸⁷ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 2.

²⁸⁸ Ibid. с. 15.

nošķirums, „rodas ticība par patiesi eksistējošu atzīt vien to, ko var atzīt par dzīvu būtņi vai vismaz par gara radītu produktu”.²⁸⁹ Pievēršoties „cilvēces jaunības periodam”, Lotce norāda, ka subjektā rodas pārlicība, ka jutekļu uztvertās priekšmetu kvalitātes ne tikai ir neatkarīgas no uztvērēja, bet arī atklāj apkārt esošās, subjektam svešās pasaules būtību un uztvertās kvalitātes tiek uzlūkotas kā „apdvēseļoto” priekšmetu aktivitātes izpausmes, kas veido mitoloģiskās fantāzijas interpretācijas pamatu.²⁹⁰

Epistemoloģijas lekcijās Osis, lai raksturotu naivā projektīvisma pasaules ainu, min „hilozoismu”: „Pirmatnējais cilvēks skaidro pasaules procesus pēc analogijas ar apziņas „es”, tāpēc katrs objekts kļūst it kā dzīvs. Vētra jūrā liecina par dzīvas būtnes dusmām, koku čaboņa – par meža sarunu”.²⁹¹

Taču ilgstošā laika posmā, novērojot dabas procesus, subjekts ievēro, ka vienādos nosacījumos vienmēr atkārtojas vienas un tās pašas darbības formas, pakāpeniski „zūd ticība lietu iekšējai brīvībai”²⁹² un veidojas izpratne par lietu iedabu, kurai subjekts nespēj piemeklēt analogu sevī, tāpēc norisinās pakāpeniska pasaules uzskata nomaiņa. Naivā projektīvisma norietu Osis saista ar grieķu filosofiju. Domātāji kritiski uzlūko dabas personifikācijas, pievēršot uzmanību domāšanas procesa norisei, nozīmīgu lomu atvēlot jēdzieniem un spriedumiem. Naivo projektīvismu raksturo hilozoisms, bet ideālistiskais pasaules uzskats aizsākas ar „desubstancionalizēšanas” procesu: „Izrādījās, ka upe nav dzīva būtne, bet tikai upe, ka saule nav dzīve būtne, bet tikai debesu spīdekļis, ka jūra nav Poseidons, bet vienkārši jūra, ka akmens ir akmens, bet koks – koks, ko var nocirst, neizjūtot nekādu pretošanos no koka puses”.²⁹³

Pārejā no naivā projektīvisma uz ideālistisko projektīvismu nozīmīga loma ir valodai, un tās, kā raksta Osis, vērtīgajai, taču bīstamajai īpašībai.²⁹⁴ Lai orientētos dažādu objektu masā un lielumā, cilvēks tos klasificē, fiksējot kopīgo un atšķirīgo, iedala objektus grupās un klasēs, novēršot haotismu un iegūstot domas ekonomiju – cilvēks izveido vispārīgos jēdzienus. Vispārīgie jēdzieni nodrošina varenības un kundzības apziņu, jo bez jēdzieniem apkārtējā pasaule paliktu kā juceklis. Valoda nodrošina iespēju nošķirt lietas un to kvalitātes, apzīmēt sarežģītas attiecības ar vienu jēdzienu. Senie grieķi atklāj, ka „mūsu gan ārējā, gan iekšējā vērojuma objektus var apvienot kopējos jēdzienos kā to piemērus un ka katra jēdziena saturs nekad nezaudē

²⁸⁹ Ibid. c. 19.

²⁹⁰ M1 S. 388.

²⁹¹ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 12. [Rokrakstā.]

²⁹² Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 127.

²⁹³ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 12. [Rokrakstā.]

identitāti ar sevi pašu”.²⁹⁵ Jutekliskās uztveres objekti mainās, pazūd, tāpēc tie atklājas kā nepastāvīgi, savukārt klase, grupa, kurai tie pieder, nemainās, tā ir patstāvīga.

Izzinošais gars secina, ka ārējā pasaule ir pakļauta likumiem, kurus uz to attiecina domāšana, un ka gara loģiskā darbība gluži kā spogulis atspoguļo esamības objektīvās attīstības formas. Tāpēc rodas tendence projicēt jēdzienus, piešķirot tiem neatkarīgas esamības statusu. Ņemot vērā, ka apkārtējās pasaules objekti un to kvalitātes ir mainīgas, bet jēdzieni ir patstāvīgi, izzinošais gars viegli nonāk pie atziņas, ka vārdiem piemīt augstāks esamības statuss, nekā lietām, procesiem un būtnēm, kurus vārdi apzīmē. Tāpēc ideālistisko projektīvismu raksturo cilvēka apziņas intelektuālā satura projicēšana uz āru, uzskatot, ka projicētajam saturam piemīt reāla esamība, kas ir neatkarīga no domājošā subjekta.²⁹⁶ Osis norāda, ka „Tiesa, mēs vienmēr runājam par skaisto, par ļauno un par brīvību; bet mums ir jāuzmanās, lai jēdzieni nekļūtu par īstenām būtnēm, par kuru darbību varētu spriest, neņemot vērā subjektus, kuriem tie pieder”.²⁹⁷

Tātad, no vienas puses, ideālistisko projektīvismu raksturo „desubstancionalizēšana”, taču, no otras, – „substancionalizēšana”. Lai arī subjekts ir apzinājies ķermeņa un dvēseles, subjekta un objekta nošķirumu, viņš nonāk valodas maldos, jo „substancionalizēt var atsevišķus jēdzienus, bet var substancionalizēt arī veselas jēdzienu sistēmas”.²⁹⁸

Kā nākamo pasaules uzskatu Osis aplūko „fizisko projektīvismu”. Fiziskā projektīvisma ietvaros valda uzskats, ka telpas un laika kategorijas eksistē transsubjektīvi²⁹⁹ kā visu parādību un dabas procesu pamats. Minētais skatījums, pēc Oša domām, ir raksturīgs dabas zinātnēm. Pētot empīriskā rakstura parādības, dabas zinātnieki pieņem, ka īsteno realitāti veido jutekliski tveramie objekti un ka jutekliskā pasaule izsmēļ esamību: „Vadoties no minētajiem apsvērumiem, pilnīgi saprotams ir mēģinājums atrisināt metafiziskus jautājumus ar metamātiski–mehānisku konstruktū palīdzību”.³⁰⁰

Osis skaidro, ka nepastarpināti subjekts zina tikai savā apziņā doto saturu: sajūtas; priekšstatus; emocijas. Bet par visu, kas atrodas ārpus viņa un rada stāvokļu dažādību apziņā,

²⁹⁴ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 29.

²⁹⁵ Ibid. с. 34.

²⁹⁶ Ibid. с. 28.

²⁹⁷ Ibid. с. 30.

²⁹⁸ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 85. [Rokrakstā.]

²⁹⁹ Osis skaidro, ka minēto jēdzienu lieto tādā pašā nozīmē, kādā tas parādās filosofa Johanna Folkelta (*Volkelt*, 1848–1930) darbos. Folkelts norāda, ka ar jēdzienu „transsubjektīvs” viņš aizvieto jēdzienu „objektīvs”, „Reizi par visām reizēm es šeit piebilstu, ka es izteiksmes „objektīvi” vietā, kas, pateicoties tās daudznozīmībai, bieži var raisīt pārpratumus, lielākoties lietošu izteiksmi „transsubjektīvs”” (*Volkelt J. Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hamburg und Leipzig: Leopold Voss, 1886. S. 42.).

subjekts var spriest, balstoties tikai uz apziņā doto. Savukārt ārējās pasaules objekti apziņā nav rodami, ir tikai noteikti sajūtu apkopojumi. Filozofs secina, ka nevis ārējo objektu vienotība nodrošina sajūtu savienošanos, bet gan otrādi, sajūtas apvienojas un rada priekšstatu par priekšmetiem: „Tāpat priekšmeti ir priekšstati, nevis izziņa, tās ir sekundāras, nevis primāras parādības”.³⁰¹

Osis atzīst, ka subjekts ir pārliecināts – ārpus viņa atrodas dažādi objekti, kas izraisa sajūtas. Bet filozofs minēto pārliecību skaidro ar sajūtu ciešo sasaistīšanos apziņā. Meklējot saiknes cēloni, izziņošais subjekts postulē substrātu: „postulātam mēs piešķiram substanci, kā rezultātā iegūstam substrāta jēdzienu priekšmetos. No fenomenoloģiskā skatījuma tāds substrāts ir tikai ilūzija, mūsu uztvērumu substancionalizēšana”,³⁰² tāpēc arī „priekšstats par matēriju ir tikai priekšstats, un metafizisks priekšstats, jo pamatojoties uz datiem, kas ir mūsos, tiek spriests par kaut ko, kas ir ārpus mums. Te arī atklājas materiālisma epistemoloģiskais pārpratums. Materiālisms ir stingri metafizisks skatījuma punkts, nevis empīrisks, lai gan materiālisti paši to nepamana”.³⁰³

Oša pasaules uzskatu tipoloģijā var novērot hronoloģisku secību. Naivais projektīvisms, pirmais pasaules uzskats, kuru min Osis, attiecas uz mitoloģisko pasaules ainu, kuru analizējot, filozofs raksta par „pirmatnējo cilvēku”,³⁰⁴ „naivo apziņu” un „mitoloģisko fantāziju”.³⁰⁵ Ideālistiskā projektīvisma aizsākumu Osis rod Platona un Aristoteļa darbos, bet vēlāko attīstību – Hēgeļa filozofijā, kas iemieso „ideālisma attīstības augstāko punktu”,³⁰⁶ savukārt kā fiziskā projektīvisma pārstāvjus filozofs min materiālisma virziena domātājus Ludvigu Andreasu fon Feuerbahu (*Feuerbach*, 1804–1872) un Heinrihu Colbi (*Czolbe*, 1819–1873), kuriem piemīt „pati naivākā uzticība jutekliskajiem uztvērumiem un, neredzot nekādas grūtības, viņi piešķir iespaidiem, kurus uztver jutekļi, metafizisku nozīmi”.³⁰⁷ Osis raksta arī par „evolūciju”, kas norit, mainoties pasaules uzskatiem un „izziņas evolūciju”, raksturojot projektīvisma pasaules uzskatus kā „izziņošā gara attīstības pakāpes”.³⁰⁸

³⁰⁰ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 77.

³⁰¹ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 86. [Rokrakstā.] с. 95.

³⁰² Ibid. с. 96.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid. с. 12.

³⁰⁵ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 45.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Ibid. с. 350.

³⁰⁸ Ibid. с. 34.

Var rasties iespāids, ka Oša minētie pasaules uzskati raksturo dažādus periodus vēsturē un, ka tāpēc, piemēram, vēršoties pret fizisko projektīvismu, filosofa nolūks ir kritizēt sava laika materiālisma virzienu, kā to secina filosofijas katedras vadītāja Krievijas Ekonomikas Universitātē Ivļeva.³⁰⁹ Taču Oša darbos ir norādes, kas liek apšaubīt šādu interpretāciju.

Epistemoloģijas lekcijās, raksturojot naivo projektīvismu, Osis raksta, „Mēs vienkārši esam pārliecināti, ka mēs izzinām īstenību, atliek tikai atvērt acis, izstiept roku, dzirdēt skaņu, – un mēs izzinām īstenību. Tāds skatījums ir sākotnējs un zināmā mērā ir kopējs mums visiem. Mums viņš piemīt bez kritikas, naivi, tāpēc to var saukt par naivu”.³¹⁰ Osis neattiecinā naivā projektīvisma pasaules uzskatu uz kādu noteiktu etapu vēsturē, kas būtu sācies un noslēdzies. Naivais projektīvisms izpaužas katrā subjektā, kurš kritiski nereflektē par izziņas un ārējās īstenības attiecībām. Filsofs secina, ka arī tad, kad subjektam izdodas „kaunpilni” atzīt un noraidīt primitīvos priekšstatus, tik un tā saglabājas „šī sākotnējā noskaņa attiecībā uz apkārtējo dabu”,³¹¹ kas spilgti izpaužas kā estētiskais hилоzoisms, rodot izteiksmi mākslā, literatūrā, kā arī ikdienas dzīvē, cilvēkam pārnesot savus subjektīvos noskaņojumus uz apkārtējo vidi un personificējot dažādus objektus.

Naivā projektīvisma izpausmes Osis rod arī sava laika filosofu darbos. Noslēdzot pirmā pasaules uzskata raksturojumu, disertācijas piezīmēs filsofs raksta: „Noslēgumā norādīsim uz to interesanto faktu, ka jaunāko laiku filsofisko rakstnieku aprindās ir naivā projektīvisma aizstāvji, kuri uzskata, ka jutekliskie uztvērumi ir nepastarpināta ārējās pasaules izziņa un piešķir transsubjektīvu nozīmi tā saucamajām sekundārajām kvalitātēm”.³¹²

³⁰⁹ Ивлева М. И. Критика проективизма в философии Я. Ф. Озе. *Научные труды Международной научно-практической конференции ученых. Философия. 2011, Том 4.* Москва: Инга. 2011. с. 20.

³¹⁰ Озе Я. *Гносеология.* Юрьев, 1890. с. 11. [Rokrakstā.]

³¹¹ Озе Я. *Психология: лекции, прочитанные в Юрьевском университете.* Юрьев, 1890. с. 18. [Rokrakstā.]

³¹² Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце.* Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 259. Kā naivā projektīvisma pārstāvi Osis min juristu, politiķi un filsofu Jūliju Hermani fon Kirhmanu (*Kirchmann*, 1802–1884), savā laikā ietekmīgu domātāju, kurš mūsdienās ir nepelnīti piemirsts (Bast A. *Reiner Dieses Bild anzeigen Julius Hermann von Kirchmann: 1802–1884. Jurist, Politiker, Philosoph.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993. S. I.). Kirhmans norāda, ka filsofiju daudzi uzlūko vien kā mācītu vīru „spēļu laukumu”, un neatzīst, ka filsofijai būtu rodams kāds lietojums dzīvē. Daļēji vainojama pie šāda viedokļa, pēc Kirhmana domām, ir filsofu izveidotā miglainā un neskaidrā valoda, kas atklāj filsofiju kā grūti izprotamu zinātņi (*Kirchmann J. H. Katechismus der Philosophie.* Leipzig: J. J. Weber, 1897. S. 3.). Kirhmans skaidro, ka filsofijas uzdevums ir meklēt un kritiski izvērtēt citu zinātņu iegūtos jēdzienus un izmantotās metodes. Tātad filsofijas pamats ir atsevišķās zinātnes, kas tai piegādā refleksijas izejmateriālu. Savukārt atsevišķās zinātnes balstās empīriski uztveramajā esamībā, kas ir vienīgais patiesais visu zināšanu avots. Savā epistemoloģijā filsofs skaidro, ka cilvēka jutekliskie maņu orgāni ir vienīgais līdzeklis, kas sniedz zināšanas par ārējo, ķermeņisko pasauli, „par šīs pasaules saturu cilvēkam nav citu zināšanu kā vien to, kuras piegādā maņu jutekliskie uztvērumi”(Kirchmann J. H. *Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke.* Heidelberg: Georg Weiss, 1886. S. 3.).

Raksturojot arī citus pasaules uzskatus, Osis min pārstāvjus no atšķirīgiem laika posmiem filosofijas vēsturē. Ideālistisko projektīvismu, kā minēts, filosofs saista ar Platonu un Hēgeli, savukārt fiziskā projektīvisma aizsākumus Osis redz jau Dēmokrita mācībā, bet vēlāko attīstību – Dekarta, Loka un materiālisma virziena domātāju darbos.³¹³

Filosofijas vēstures lekcijās Osis raksta, ka katru filosofiskās domas periodu ietekmē iepriekšējie, vai nu nostājoties opozīcijā, vai arī neapzināti mantojot vienu vai otru elementu.³¹⁴ Filosofijas vēsturniekiem, pēc Oša domām, ir nepieciešams atklāt un raksturot šīs ietekmes. Savos pētījumos Osis analizē Lotces un Leibnīca saikni ar Aristoteļa, Herberta, Hēgeļa un citu filosofu uzskatiem. Savstarpējās ietekmes rezultātā filosofi reti pārstāv tikai kādu no pasaules uzskatiem, ierasti filosofiskajās mācībās ir rodamas dažādas pasaules uzskatu kombinācijas.

Acīmredzot Osis ietekmējas no Teihmīllera atziņas, ka pasaules uzskatu iedalījums neatbilst vēsturiskajai īstenībai, kurā valda „netīras” pasaules uzskatu formas. Pēc Teihmīllera domām, cilvēku viedokļi ierasti balstās gan viņu pieredzē, gan pasaules uzskatos, kurus viņi ir pieņēmuši apzināti vai neapzināti, tāpēc ir iespējams katru viedokli attiecināt uz kādu no filosofiskajām sistēmām, gluži tāpat kā augus ir iespējams sagrupēt pēc noteiktām pazīmēm. Katrā gadsimtā valdošās filosofiskās sistēmas pārvalda cilvēku garīgo lauku, jo katrs, kas domā, aptver savas domas noteiktā skatījuma punktā. Ja kāds pats neatklāj šo skatījuma punktu un nav radošs filosofijas ģēnijs, tad viņš neapzināti pārņem kādu pasaules uzskatu no grāmatām vai arī saviem skolotājiem, „ja viņa galva ir skaidrāka, tad viņš paliek pie vienas sistēmas, ja viņa sapratnes muskuļi ir vājāki, tad viņš sajauc savā starpā nesavienojamus skatījuma punktus”.³¹⁵ Teihmīllers vairākkārt savos darbos salīdzina pasaules uzskatu tipoloģiju ar dažādu elementu noteikšanu ķīmijā, jo, tāpat kā ķīmijā nav būtiski, vai analizē atklātie elementi ir tīrā formā sastopami dabā, arī filosofijas vēsturniekiem, nošķirot pasaules uzskatu tipus, nav izšķiroši svarīgi atrast domātājus, kuri konsekventi pārstāvētu vienu vai otru pasaules uzskatu.³¹⁶

Tātad Oša raksturotie projektīvisma pasaules uzskati atklāj nevis vēsturisku filosofiskās domas attīstību, bet, tāpat kā Trendelenburga un Teihmīllera tipoloģijās, raksturo dažādas „izzinošā gara” pakāpēs. Taču kā saprast pašu „garu”? Filosofijas vēsturnieks Luts Geldzēcers (*Geldsetzer*) raksta, ka „gara” jēdziens ir viens no centrālajiem konceptiem 19. gadsimta

³¹³ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 1. [Rokrakstā.]

³¹⁴ Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1910. с. 47. [Rokrakstā.]

³¹⁵ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 16.

³¹⁶ Ibid. S. 8.

diskusijās par vēstures filosofijas pamatiem, kuru uzlūkoja kā visas filosofijas vēstures subjektu, interpretējot garu kā prātu, saprātu, domāšanu, apziņu u.c.³¹⁷ Lai izprastu Oša pasaules uzskatu iedalījumu, ir jāpievēršas „pasaules uzskata” definīcijai un gara izpratnei Teihmillera sacerējumos, no kuriem Osis ietekmējās.

2.1.1. Gara jēdziens Teihmillera metafizikā un jēdzienu vēsture

„Reliģijas filosofijā” (*Religionsphilosophie*, 1886) Teihmillers nošķir divas jēdziena „gars” nozīmes. Dvēseles attīstības pakāpi, kas ir augstāka par dzīvnieku līmeni, Teihmillers nodēvē par „garu” jeb dvēseles dzīvi plašā nozīmē, savukārt šaurā nozīmē gars attiecas uz visu subjekta garīgo dzīvi, kuras izpēti personālists atzīst par filosofijas uzdevumu.³¹⁸

Kad subjekts aplūko apziņā doto dažādību un, pateicoties izziņas funkcijai, ir spējīgs uzsākt kritisku refleksiju, rodas pamats empīriskajām zinātnēm, bet, kad subjekts spēj kritiski distancēties no izziņas un apzinās to kā vienu no funkcijām, rodas filosofija.³¹⁹ Teihmillers min salīdzinājumu ar apgaismotiem objektiem. Empīriskās zinātnes pievēršas priekšmetiem, pēta to daļas, apveidus un attiecības, bet filosofija vērs uzmanību nevis uz atsevišķajiem, izgaismotajiem objektiem, bet uz gaismu, lai to pētītu un noteiktu tās būtību, tāpēc „pats gars kļūst par zinātnes objektu”.³²⁰

Līdzīgi Osis epistemoloģijas lekcijās raksta, ka visas zinātnes ir „cilvēciskā prāta izziņas darbības rezultāts”.³²¹ Turklāt, attīstoties prātam, tiecoties atbrīvoties no ilūzijām un iepazīt īstenības dažādos aspektus, rodas jaunas zinātņu nozares.³²² Katra zinātne realizē izziņas tieksmi noteiktā pētniecības laukā, tāpēc īstenība atklājas fragmentāri, „tādi momenti ir svarīgi gluži kā dimantam ir nepieciešamas lauskas”,³²³ jo tie veido ceļu uz objektivitāti, „mēs pakāpeniski nonākam pie objektivitātes, kas nekad nav uzreiz dota cilvēciskajam prātam”.³²⁴ Ņemot vērā, ka

³¹⁷ Geldsetzer L. *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert: zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und betrachtung*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968. S. 155.

³¹⁸ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. XX.

³¹⁹ Ibid. S. XXI.

³²⁰ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 136.

³²¹ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 1. [Rokrakstā.]

³²² Озе Я. *Конспект логики: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1890. с. 1. [Rokrakstā.]

³²³ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 1. [Rokrakstā.]

³²⁴ Ibid. с. 2.

izzinošā darbība nerealizējas tikai vienā zinātnes nozarē, tā nav vienas disciplīnas īpašums, bet gan attiecas uz visām zinātnēm, rodas nepieciešamība pēc filosofijas, kas pēta garu tā veselumā.

Lai izprastu filosofu sniegto „gara” jēdziena skaidrojumu un iegūtu skaidrāku priekšstatu par filosofiju kā gara zinātni, jāpievēršas personālistu gara funkciju iedalījumam. Raksturojot personālisma centrālās atziņas, Teihmillers kā vienu no galvenajiem aspektiem min gara funkciju nošķirumu – izziņa, jūtas un kustība.³²⁵

Funkciju nošķirumā Teihmillers sevišķi akcentē izpratni par sajūtām kā kustību. Švenke, analizējot Teihmillera darbus, secina, ka jēdzienam „sajūtas” filosofš piešķir divas nozīmes. Pirmkārt, sajūta ir „es” kustības apziņa un, otrkārt, pati kustība. Teihmillers skaidro, ka meklējot vārdu, ar kuru apzīmēt „nepastarpināto mūsu fizisko aktu apziņu”,³²⁶ nākas atzīt, ka piemērotākais vārds ir „sajūtas”. Kā atzīmē Švenke, filosofš izprot jēdzienu „sajūtas” neierastā nozīmē, jo arī tādus stāvokļus kā, piemēram, aukstumu, Teihmillera mācības ietvaros ir jāizprot kā kustību.

Vēl neierastāk ir domāt par sajūtām kā par pašu kustību. Kustības funkciju Teihmillers raksturo kā „dvēseles darbību, pateicoties kurai mēs nonākam mijiedarbībā ar ārējo pasauli”.³²⁷ Teihmillers min tādas darbības kā iešana, stāvēšana, lēkāšana u.c. Sajūtas kā kustības var būt gan apzinātas, gan neapzinātas. Vairums subjekta kustību, piemēram, acu aizvērsana un atvērsana, noris neapzināti. Bet, ja subjekts koncentrējas uz kustībām, viņš sajūt piepūli vai sasprindzinājumu, un tad kustība atklājas kā sajūta. Teihmillers norāda, ka piepūles vai sasprindzinājuma sajūta piemīt subjektam arī tad, kad viņš to neapzinās, jo tā atrodas zemākā apzinātības pakāpē jeb tai piemīt vājāka intensitāte.³²⁸

Lai nošķirtu izziņu un sajūtas, Teihmillers min trīs kritērijus. Pirmkārt, sajūtas nav patiesas vai aplamas. Lai uz tām varētu attiecināt patiesuma/aplamuma predikātus, sajūtas ir jāietver spriedumā, bet spriedums paredz izziņas funkcijas līdzdarbību. Sarkanās krāsas sajūta pati nevar būt ne patiesa, ne aplama. Lai uz sajūtu varētu attiecināt minētos predikātus, būtu nepieciešams ietvert krāsas sajūtu spriedumā, piemēram, „šis galds ir sarkans”. Otrkārt, sajūtas, tāpat kā jūtas, nav iespējams pierādīt, tāpēc arī, treškārt, sajūtas nav iespējams iemācīt vai iemācīties, „aklo nesauc par dumju tāpēc, ka viņš neredz”.³²⁹ Teihmillers secina, ka sajūtas

³²⁵ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. 157.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid. S. 159.

³²⁸ Ibid. S. 73.

³²⁹ Ibid. S. 70.

neattiecas uz izziņas funkcijas lauku. Savukārt, atšķirībā no jūtām, sajūtas vienmēr ir dotas noteiktā telpā un laikā, tās ir sasaistītas ar ārējo pasauli un subjekta ķermeni. Filosofo atzīst, ka kāds, sekojot Kantam, varētu iebilst – jēdzieni bez sajūtām ir tukši, taču tāds viedoklis balstā izziņas procesa un izziņas satura jaukšanā. Izziņa iegūst saturu gan no sajūtām, gan jūtām, kā arī no „es” apziņas, taču, ja uzskatītu, ka izziņas saturs tāpēc arī ir pati izziņa, tad „pasaulē nebūtu nekā cita kā izziņa un tad nevarētu vairs atzīt ne jūtas, ne „es”, ne arī kādas citas reālas būtības, mēs atrastu sevi nabadzīgā teorētiskā ideālisma pasaulē, kur (..) jūtas, mākslu, reliģiju veido tikai vairāk vai mazāk noteikti jēdzieni”.³³⁰

Nosšķirot gara funkcijas, Teihmillers akcentē, ka nav iespējams reducēt vienu funkciju uz otru, taču tās atrodas ciešā mijiedarbībā, kas ir jāņem vērā, pētot gan loģiku, gan psiholoģiju, kā arī reliģiju. Ētikas jomā filsofs noraida mēģinājumus atvasināt ētikas vispārīgās normas no prāta, jo tas ir kā „slaukt vērsi”,³³¹ ja neņem vērā jūtu lomu. Savukārt loģikas teorētiķi nav ievērojuši, ka loģikas aizsākums ir rodams jautājumu uzstādīšanā, kas savukārt balstās nevis prātā, bet gan neapmierinātībā, kas iederas jūtu sfērā: „ja atceltu visas jūtas garā, tad gara intelektuālā darbība kļūtu vienaldzīga, inerta”.³³² Jūtas mudina subjektu kustēties, izvēlēties, šaubīties, tātad jūtas piešķir un nosaka vērtības.

Teihmillers uzsver, ka uz filosofiju kā gara zinātņi viņš attiecina jēdzienu „gars” šaurā, nevis plašā nozīmē, jo filosofija nav tikai izziņa un ar izziņas palīdzību iegūtās atziņas. Definējot filosofiju kā gara apziņu par sevi pašu un funkcijām, Teihmillers raksta: „Jaunās filosofijas un tās definīcijas savdabību veido opozīcija hellēniskajam ideālismam (..) filosofijai kā gara izziņai nav jāaizrijas pašai ar sevi, izziņa ir jāatzīst tikai par vienu no elementiem pārējo gara funkciju koordinācijas sistēmā un „es” [jāatzīst] par patstāvīgu spēku”.³³³

Pievēršoties gara jēdzienam un definējot filosofiju, Teihmillers netiecas sniegt definīciju, kas ietvertu iepriekšējās filosofijas sistēmas. Filsofs raksta par līdzšinējo „filosofisko aizspriedumu dekonstrukciju”,³³⁴ „apvērsumu”,³³⁵ visu agrāko filosofijas sistēmu „reformāciju”³³⁶ un „metafizisko reformu”, kuru īstenojot, „jāsaskaras ar vēsturiski gadu simtiem

³³⁰ Ibid. S. 71.

³³¹ Ibid. S. 193.

³³² Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 39.

³³³ Ibid. S. XXII.

³³⁴ Ibid. S. VI.

³³⁵ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 136.

³³⁶ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. XIII.

celtu ēku, kuras iedzīvotāji būs neapmierināti, jo viņu miers tiek traucēts”.³³⁷ Pieteiktais „miera traucēšanas” motīvs atklājas minētajā „gara” izpratnē, iekļaujot filosofijas izpētes objektos ne tikai izziņu, bet arī jūtas un kustību jeb sajūtas kā līdzvērtīgas funkcijas. Tāpēc filosofs vēršas pret tendenci, kuras aizsākumus domātājs rod jau Platona mācībā – izziņas funkcijas absolutizēšanu, kā arī pret subjekta–objekta duālismu.

Jau kopš Platona laikiem, norāda Teihmillers, „garu, kas pats sevi uzlūko vai izzina, dēvē par subjektu–objektu”.³³⁸ Taču, pirmkārt, lai sevi aplūkotu, garam ir jāatrodas noteiktā skatījuma punktā, jāizmanto kāda kategorija un, lai distancētos no sevis un izzinātu arī šo kategoriju, garam nāktos meklēt nākamo, kādu augstāku kategoriju, un tas turpinātos bezgalīgi. Otrkārt, ja pieņem, ka gars un viņa kategorijas ir nošķirtas, tad tās izzinot, gars neizzinātu pats sevi. Tāpēc Teihmillers secina, ka „visa ideālistiskā gara teorija ir naiva poēzija, tai nav nekādas vērtības gara zinātnē”.³³⁹

Pēc Teihmillera domām, gara zinātnes problēma atklājas divos aspektos. Pirmkārt, gars nevar iegūt pilnīgu distanci pats no sevis un savām funkcijām. Otrkārt, objektiem, kurus gars izzina, ir jābūt jau zināmiem, „ja objekts nebūtu jau pazīstams, tad nebūtu vispār zināms, ko galu galā vajag meklēt”.³⁴⁰ Teihmillers secina, ka kaut kādā līmenī cilvēki pazīst tādas idejas kā skaistais, patiesais, esamība u.c. jo ikdienā bieži tiek apgalvots, ka, piemēram, kāds objekts ir skaists.³⁴¹ Arī jautājot, „kas ir esamība?”, mēs jau izsakām kādu dotu esamības izpratni, mēs sakām „ir”, it kā jau zinātu, ko nozīmē „būt”.³⁴²

Līdzīgi kā Diltejs, Teihmillers savos meklējumos vēršas pie garīgās dzīves nepastarpinātajiem pārdzīvojumiem, nevis refleksīvās domāšanas,³⁴³ secinot, ka izziņas avots ir rodams nepastarpinātajā apziņā. Ir dota pirmsanalītiskā jēdzienu izpratne. Teihmillera darbos ir

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 136.

³³⁹ Ibid. S. 137.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: W. Koebner, 1882. S. 73. Teihmillers darba „Īstenā un šķietamā pasaule: jauns metafizikas pamatojums” pirmajā nodaļā raksta, ka jautājums par esamību ir palicis vismazāk pētītais jautājums metafizikā. Filosofa pievēršanās pirmsreflektīvajai esamības izpratnei ir kalpojis kā pamats spekulācijām par Teihmillera ietekmi uz Heidegera darbiem. Švenke pieļauj, ka Heidegeram bija zināmi Teihmillera pētījumi (skat. Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. S. 97.). Uz Teihmillera un Heidegera pārdomu līdzību norāda arī Bonnas Universitātes profesors Dikops (skat. Dickopp K. H. *Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis: African Spir und Gustav Teichmüller*. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970) S. 59.).

³⁴³ Shilkarsky W. *Jungenfreundschaft Teichmüllers und Diltheys*. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szyllarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 380–392.

sastopami apzīmējumi: veselā cilvēku sapratne (*gesunde Menschenverstand*);³⁴⁴ parastā apziņa (*gewöhnliche Bewusstsein*);³⁴⁵ populārā apziņa (*populäre Bewusstsein*).³⁴⁶ Veselo cilvēka sapratni Teihmillers skaidro kā sapratni, kas attīstās dabiski, pateicoties ikdienas pieredzei, un tā piemīt visiem indivīdiem, taču tā neveido vienotu, zinātnisku izpratni par pasauli.³⁴⁷ Savukārt „parasto apziņu” filosofš raksturo kā apziņā pastāvošos viedokļus un uzskatus, kas ir doti pirms kritiskas refleksijas, tie ir „neizbēgami mūsu domu un iztēles produkti”, kas atklājas kā „komplicēta pasaules aina”, kad subjekts uzsāk filosofēt.³⁴⁸ Arī populārā apziņa neattiecas uz teorētisko zināšanu sfēru, bet risina praktiskas iedabas jautājumus, ar kuriem saskaroties, vairumam cilvēku nav laika nodoties teorētiskai apcerei.³⁴⁹ Acīmredzot apzīmējumi: „parastā apziņa”, „populārā apziņa” un „veselā cilvēku sapratne” Teihmillera tekstos ir sinonīmi, kas apzīmē dotu izejas punktu filosofēšanai un reizē kalpo par tās objektu. Teihmillers norāda, ka ar skeptiskas pieejas palīdzību sākotnēji doto apziņas saturu ir nepieciešams sadalīt elementos, kas to veido un noteikt komplicētās apziņas formas.³⁵⁰

„Parastās apziņas” elementi, kas ir doti pirms filosofēšanas, ir jēdzieni: „Katram, kurš vispār domā un kaut ko izzina kādā no laukiem, apzināti vai neapzināti, ir jāpiesavinās jēdzieni un izteiksmes, kuras filosofija kā vispārīgā zinātņu mācība ir atradusi un izkalusi”.³⁵¹ Jēdzieni ieņem centrālo lomu visās zinātnēs, taču, lai skaidri noteiktu jēdzienu nozīmi un to savstarpējās attiecības, ir nepieciešams īstenot loģisko un metafizisko analīzi, kas ir filosofijas uzdevums.

2.1.2. Jēdzienu vēstures pieeja

Teihmilleru atzīst par vienu no jēdzienu vēstures (*Begriffsgeschichte*) pionieriem.³⁵² Jāatzīmē gan, ka filosofija kā jēdzienu vēsture saistīja domātāju interesi arī pirms Teihmillera.

³⁴⁴ Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. S. 9.

³⁴⁵ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: W. Koebner, 1882. S. 17.

³⁴⁶ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 187.

³⁴⁷ Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. S. 10.

³⁴⁸ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: W. Koebner, 1882. S. 17.

³⁴⁹ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 187.

³⁵⁰ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: W. Koebner, 1882. S. 17.

³⁵¹ Ibid. S. III.

³⁵² Sgarbi M. Umriss der Theorie der Problemgeschichte. In *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, hrsg. R. Pozzo, M. Sgarbi. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010. S. 185.

Piemēram, Johans Gotfrīds Gurlits (*Gurlitt*, 1754–1827) darbā „Filosofijas vēstures pamats“ (*Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 1786) gandrīz gadsimtu pirms Teihmillera raksta, ka filosofijas vēstures objekts ir jēdzieni, zināšanas un to izmaiņas. Divus gadus pēc Gurlita darba izdošanas kantietis Kristofers Gotfrīds Bardili (*Bardili*, 1761–1808) uzsāk projektu, kura nolūks ir īstenot vēsturiski filoloģisku pētījumu, aplūkojot metafizisko jēdzienu attīstības vēsturi.³⁵³

Lai arī līdz 19. gadsimta otrajai pusei vēl daži filosofi (Frīss, Einfīlds u. c.) pievērsās jēdzienu vēsturei, virziens tomēr neiegūst intensīvu attīstību, līdz gadsimta otrā pusē jēdzienu vēstures metodi sāk izmantot Trendenburgs pētījumos par Aristoteli. Trendenburga pievēršanās jēdzienu vēsturei ietekmēja Eikenu, kurš kā viens no pirmajiem pieteica projektu izstrādāt filosofiskās terminoloģijas vārdnīcu.³⁵⁴ Atsaucoties Trendenburga aicinājumam aplūkot filosofiju kā vēsturisku veselumu, kas pakāpeniski attīstās, Eikens raksta, ka ir nepieciešams atrisināt terminoloģijas grūtības, kas neļauj skaidri ieraudzīt filosofiskās domas attīstību, un to var paveikt ar speciālas vārdnīcas palīdzību, kurā būtu aplūkota katra filosofiskā jēdziena evolūcija.³⁵⁵

Lai arī, kā norāda Gotfrīds Gabriels (*Gabriel*), Frīdriha Šillera Jēnas universitātes profesors, Teihmillera uzmanības centrā ir jēdzienu vēsture, nevis filosofiskā terminoloģija, Eikenu un Teihmilleru vieno kopīgs princips – prasība pēc izteiksmes un jēdzienu skaidrības filosofijā. Teihmillers raksta, ka „nav tāda jēdziena filosofijā, kura definēšana būtu lieka“.³⁵⁶ Panākumus var gūt tikai tie pētnieki, kuri tiecas noteikt jēdzienu saturu vai arī, kas ir vēl auglīgāk, rada jaunus jēdzienus. Tāpēc filosofis aicina iespēju robežās atteikties arī no metaforu lietošanas filosofiskos tekstos.³⁵⁷

Aplūkojot Teihmillera agrīno darbu korpusu, varētu rasties maldīgs vilinājums uzskatīt, ka Teihmillers ir filosofijas vēsturnieks un ka vairums filosofa pētījumu ir veikti antīkās domas

³⁵³ Bardili C. G. *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe, nebst den nöthigen Beylagen. 1. Theil.* Halle: Johann Jacob Gebauer, 1788. S. III.

³⁵⁴ Hühn H. Unterscheidungswissen. Begriffsexplikation und Begriffsgeschichte. In *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, hrsg. L. Danneberg, C. Spoerhase, W. Dirk. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, 2009. S. 38.

³⁵⁵ Eucken R. Aufforderung zur Begründung eines Lexikons der philosophischen Terminologie. *Philosophische Monatshefte* 8 (1873) S. 82.

³⁵⁶ Teichmüller G. Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. I.

³⁵⁷ Eikens gan uzskatīja, ka ir nepieciešams veidot filosofijas metaforu vēsturi un šo domu pārņēma un tālāk attīstīja filosofis Hanss Blumenbergs (*Blumenberg*, 1920–1996).

izpētē. Taču tāda tipa pieejai ir noteikts pamats.³⁵⁸ Filozofs pārmet laikabiedriem paviršu attieksmi pret antīkajiem autoriem un kļūdainu viņu darbu izpratni.³⁵⁹ Trūcīgās un fragmentārās zināšanas par antīko filozofiju neļauj uzrakstīt īstenu jaunākās filozofijas vēsturi.³⁶⁰ Tāpēc filozofs aicina – „Atpakaļ pie saknēm!”.³⁶¹ Pēc Teichmüllera domām, filozofijas, tāpat kā fizikas, matemātikas un anatomijas vēsturē, ir jāaplūko autori, kuriem mēs esam pateicību parādā par jēdzieniem, kas tiek aktīvi lietoti mūsdienās. Tāpat kā fiziķim liktos smieklīgi, ja kāds, raksturojot dabas zinātnieka Hermaņa fon Helmholtza (*Helmholtz*, 1821–1894) atklājumus, piedēvētu viņa sasniegumiem visu, ko viņš ir aizguvis no Johanesa Keplera (*Kepler*, 1571–1630), Aleksandra Bella (*Bell*, 1847–1922), Johana Zēgnera (*Segner*, 1704–1777) u.c., tā arī filozofam būtu jābrīnās, ja filozofijas vēsturē akcentētu tikai visu jauno, neminot aizgūto. Tāda tipa pieeja rada greizu priekšstatu, it kā filozofijai nemaz nebūtu vēstures un tā katrreiz sāktos no jauna ar katru jaunu filozofu.

Osis norāda, ka jēdzienu vēsture, noraidot nekritiskas teleoloģijas konstrukcijas, sniedz precīzāku izpratni par filozofijas situāciju mūsdienās. Filozofs secina, ka dabas zinātņu iespaidā ir radies aizspriedums, it kā filozofijas vēsturē varētu novērot nemitīgu progresu.³⁶² Osis nošķir diva veida attieksmes pret zinātnēm. Pirmā ir apzinātā, kas balstās datu analīzē, bet otrā – nepastarpinātā, kuras avots ir pirmais iespaids, kas rada noteikta veida noskaņojumu. Filozofa vērtējumā, 19. gadsimta 80. gados vispārējā attieksme pret zinātnēm bija optimistiska, visus satrieca masveida atklājumi un radās iespaids, ka ar zinātņu palīdzību tiek sasniegta cilvēces eksistences jēga, likās, ka visas problēmas bioloģijā un citās zinātnēs drīz būs atrisinātas.³⁶³ Optimismu pavadīja pārliecība, ka zinātnes attīstība nodrošinās cilvēkiem laimi un ka arī filozofijā norit nepārtraukts progress, „it kā sistēma, kas ir jauna laika ziņā – ir jauna arī pēc satura”.³⁶⁴ Taču „tāda viedokļa pārstāvjiem nav ne mazākās izpratnes ne par filozofiju, ne tās vēsturi”.³⁶⁵

³⁵⁸ Gabriel G. Gustav Teichmüller and the Systematic Significance of Studying the History of Concepts. *Studia Philosophica Estonica* 8 (2016) p. 135.

³⁵⁹ Teichmüller G. *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1874. S. III.

³⁶⁰ Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I. Heft: Herakleitos*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876. S. 259.

³⁶¹ Gabriel G. Gustav Teichmüller and the Systematic Significance of Studying the History of Concepts. *Studia Philosophica Estonica* 8 (2016) p. 135.

³⁶² Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 5.

³⁶³ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 2. [Rokrakstā.]

³⁶⁴ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 5.

³⁶⁵ Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I. Heft: Herakleitos*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876. S. 260.

Personālistu nolūks ir ar jēdzienu vēstures palīdzību pārskatīt visu filosofijas vēsturi. Iedziļinoties seno grieķu filosofijā, Teihmillers pauž pārliecību, ka daudzas viņa laika filosofiskās skolas un atziņas atklāsies kā jau sen noraidītas vai atzītas.³⁶⁶ Osis skaidro, ka jēdzienu vēstures ietvaros ir iespējams filosofiskās sistēmas, kuras šķir ievērojams laika nogrieznis, novietot blakus: „ir jārunā par, piemēram, Hēgeļa saikni ar Aristoteli un Platonu, Protagora līdzību ar pozitīvismu”.³⁶⁷

Kā secina Gabriels, Tērbatas personālistiem jēdzienu vēsture pati par sevi nav noslēgums, tā kalpo kā priekšdarbs, pirmais nosacījums filosofijas attīstībai, ļaujot noteikt, kuri iepriekšējie meklējumi un pieņēmumi ir izrādījušies neauglīgi.³⁶⁸ Teihmillers norāda, ka pētot aktualitātes un potences, dvēseles, gara, transcendences, identitātes, logosa, pašapziņas, prāta u.c. jēdzienus, „jēdzienu vēsture rāda katras teorijas un ceļa motīvus, kurus savai vadībai pakļauj jēdziens, tāpat arī sadursmes ar pārējām patiesībām un varas pretenziju atrisinājumus. Tāpēc filosofijas attīstības priekšnosacījums ir jēdzienu vēsture”.³⁶⁹

Teihmillers vēršas ne tikai pret Dilteja pieeju, bet norobežojas arī no doksogrāfijas, norādot, ka viedokļu un pārliecību vēsture nav filosofijas vēsture. Tāpat Teihmillers tiecas ieskicēt jēdzienu un ideju vēstures atšķirību, lai gan ideju vēsture 19. gadsimtā kā pieeja vēl nav attīstījusies.³⁷⁰ Lotce recenzijā par Teihmillera darbiem filosofijas vēsturē raksturo filosofa pieeju kā ideju vēsturi, kuras nolūks ir izpētīt, kādā secībā domas, kuras rodas cilvēka garā, vērojot pasauli, pieaugot pieredzei un vēršoties pret agrākajiem sasniegumiem, no neapzinātas pētīšanas dziņas un poētiskām pasauli skaidrojošajām konstrukcijām kļūst par apzinātiem jēdzieniem un zinātniski metodiskiem principiem. Tāpat Lotce uzskata, ka šīs ideju vēstures uzdevums ir arī noteikt atsevišķo sistēmu specifisko raksturu, norādot uz filosofiska rakstura problēmām, kas agrāk palikušas nepamanītas, jo līdz apziņai tajās vēl nav nonākuši tie skaidrie elementi, kuri atklāj sistēmās valdošās pretrunas. Pieejas pamata principi, pēc Lotces domām, nav nekas jauns, jo kas līdzīgs ir rodams arī Hēgeļa vēstures filosofijā, taču Teihmillers, atšķirībā no Hēgeļa,

³⁶⁶ Gabriel G. Gustav Teichmüller and the Systematic Significance of Studying the History of Concepts. *Studia Philosophica Estonica* 8 (2016) p. 135.

³⁶⁷ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 8.

³⁶⁸ Gabriel G. Gustav Teichmüller and the Systematic Significance of Studying the History of Concepts. *Studia Philosophica Estonica* 8 (2016) p. 137.

³⁶⁹ Teichmüller G. *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1874. S. III.

³⁷⁰ Geldsetzer L. *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert: zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und betrachtung*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968. S. 76.

nevadās jau no iepriekš pieņemtās izpratnes par gara evolūcijas pakāpeniskumu, bet gan ar kritiski vēsturiskas pieejas palīdzību tiecas atsegt domas attīstību.³⁷¹

Atbildot uz Lotces recenziju, Teihmillers norāda: „Idejas valda arī mākslinieciskajos produktos un reliģiskajā apziņā, kā mērauklas tikumiskajā un politiskajā dzīvē, nedefinējot dievbijības, tikumības un mākslinieka idejas, arī tās nepamatojot un neietverot skaidrās zināšanās”.³⁷² Kad Osim pārmet, ka jēdzienu vēsture ir nekritiska, filosofa necienīga pieeja, jo filosofija nav tikai zinātne, jēdzienu sistēma, zinātne un jēdzieni ir tikai filosofiju veidojošas daļas, bet pati filosofija ir kaut kas daudz plašāks, tā ietver visu cilvēka personību, arī mākslinieciskās jūtas un tikumisko gribu,³⁷³ Osis atbild, ka filosofijas vēstures pētniecības objekts ir pasaules uzskati, kas atklājas jēdzienos, nevis visi pasaules uzskati, jo arī katrā reliģijā valda noteikts pasaules uzskats.³⁷⁴

Skaidrojot jēdzienu un ideju vēstures attiecības, Tehmillers norāda, ka idejas var būt arī skaidri jēdzieniski neizteiktas, piemēram, bērnam var piemist ideja, kuru viņš vēl nespēj formulēt.³⁷⁵ Tāpēc Teihmillers nošķir ideju un jēdzienu vēsturi, definējot jēdzienu kā idejas zinātnisku izteiksmi, kurā ideja ir apstrādāta apzinātā domāšanas procesa rezultātā. Jēdzienu raksturo, pirmkārt, definīcija, kas var būt vai nebūt stingri noteikta, otrkārt, dalāmība, jo katru jēdzienu var sadalīt vai nu vienkāršos principos, vai arī, ja jēdziens vēl nav stingri noteikts, to ir iespējams induktīvi pamatot ar pieredzes palīdzību, piemēriem un analogijām.

Jēdzienu vēsturi, pēc Teihmillera domām, ir iespējams uzlūkot kā vienu no visaptverošās ideju vēstures atzariem, kurai ir jāaptver mitoloģija un arī visa kultūras vēsture kopumā.³⁷⁶ Reizē filosofš atzīst, ka jēdzienu vēsturniekiem ir produktīvi pievērsties arī plašākiem ideju vēstures aspektiem, analizējot, kā dažādos laikmetos un disciplīnās ir tikusi formulēta viena vai otra ideja.³⁷⁷ Līdzīgi Osis aicina nesašaurināt jēdzienu vēstures metodes pētījumu lauku, aplūkojot

³⁷¹ Lotze H. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe von G. Teichmüller, Prof. in Dorpat. Erste Lieferung.* Herakleitos. Gotha, Friedr. Andr. Perthes. 1876. XVI und 269 S. *Die Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 15 (1876) S. 454.

³⁷² Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I. Heft: Herakleitos.* Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876. S. 262.

³⁷³ А. Рец. на кн.: Ohse. Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibnitz. Dorpat, 1888. *Журнал Министерства народного просвещения* CCLXII (1889) с. 201.

³⁷⁴ Осе И. Заметка по поводу рецензии на книгу: "Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibnitz". *Журнал Министерства народного просвещения* CCLXIV (1889) с. 453.

³⁷⁵ Teichmüller G. *Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil.* *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 15.

³⁷⁶ Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I. Heft: Herakleitos.* Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876. S. 262.

³⁷⁷ Teichmüller G. *Religionsphilosophie.* Breslau: W. Koebner, 1886. S. 233.

tikai filosofijas vēsturi, bet gan zinātniskās objektivitātes interesēs, iespēju robežās, aplūkot visas personības un dzīves laukus, kas ir saistīti ar kāda jēdziena rašanos vai tā modifikācijām.³⁷⁸

Skaidrojot jēdzienu vēstures priekšrocības, Teihmillers norāda, ka jēdzienu vēsture ļauj, pirmkārt, atklāt senatnes mantojumu modernajā, otrkārt, sniedz vērtēšanas mērauklu vēstures izpratnei, treškārt, palīdz ieraudzīt paliekošās un aktuālās domāšanas formas, ceturtkārt, atklāj filosofisko jautājumu problēmu saknes.³⁷⁹

Gabriels norāda, ka filosofijas jēdzienu vēsturiskā attīstība Teihmillera mācībā tiek ievietota topogrāfijā, kurai piemīt kritisks un sistemātisks nolūks. Filozofs atturas pievērsties Teihmillera metafizikai, kas gan ir nepieciešams, lai izprastu domātāja skatījumu uz jēdzieniem un gūtu dziļāku ieskatu jēdzienu vēsturē, pretējā gadījumā atziņa, ka „Teihmillers pat iet tik tālu, ka apgalvo, ka katram jēdzienam, tāpat kā katram punktam telpā, ir noteikta vieta jēdzienu vispārējā sistēmā”³⁸⁰ paliek neizprasta.

2.1.3. Jēdziena izpratne un saikne ar pasaules uzskatiem

Teihmillera skatījumā, esamība, arī viss domājamais lauks, veido noteiktu kārtību, sistēmu, kuru ir iespējams atklāt un raksturot. Arī domāšana ir organizēta un noris pēc iekšēja plāna, citādi „būtu neiespējami atrast mērķi vai patiesību”.³⁸¹

Domas ir atšķirīgas, taču tās atrodas noteiktās savstarpējās attiecībās gluži kā viena organisma audi, kur katra daļa atrodas attiecībās ar pārējām daļām. Aplūkojot izziņu veidojošos elementus, ir iespējams ieraudzīt „loģisko ķīmiņu”, kuru veido noteikti attiecību punkti. Piemēram, spriedums „es redzu zaļu lauku” ietver trīs attiecību punktus: ir dots „es” jeb nepastarpinātā, vienkāršā pašapziņa; stāvokļa vai darbības apziņa, kas tiek izteikta darbības vārdā „redzēt”; sajūtas vai jūtas, minētajā piemērā – zaļās krāsas sajūta. Arī katru jēdzienu veido trīs elementi – jēdziens un divi attiecību punkti (*Beziehungspunkte*). Tāpēc definēt kādu jēdzienu nozīmē rast tā attiecību punktus: „Koordinācijas sistēmas noteikšana ir katras idejas definēšana,

³⁷⁸ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 9.

³⁷⁹ Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Die praktische Vernunft bei Aristoteles*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1879. S. IX.

³⁸⁰ Gabriel G. Gustav Teichmüller and the Systematic Significance of Studying the History of Concepts. *Studia Philosophica Estonica* 8 (2016) p. 135.

³⁸¹ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: W. Koebner, 1882. S. 14.

pats jēdziens netiek analizēts, tas ir, sadalīts vairākos momentos vai pazīmēs, jo tam nav vairs daļu vai vienkāršāku elementu, tas tiek tikai nolikts savā vietā”.³⁸²

Divi attiecību punkti veido jaunu domas vienību (*Denkeneinheit*) jeb skatījuma punktu (*Gesichtspunkte*). Ir iespējams domāt trīs līnijas ierobežotā telpā, neiegūstot trijstūra jēdzienu, jo jēdziens ir kaut kas jauns, kas rodas, ja nosacījumi tiek saattiecināti jeb koordinēti. Piemēram, telpā atrodas figūra, kas veido pirmo attiecību punktu, otrais attiecību punkts ir skaitlis trīs, rodas skatījuma punkts – trijstūris. Ne skaitlis trīs, ne arī priekšstats par telpiskām figūrām neveido jaunu jēdzienu, bet to apvienošana rada skatījuma punktu, kas sniedz jēdzienu – trijstūris.³⁸³

Pētnieks Volfgangs Roters (*Rother*) raksta, ka Teihmillera mācībā garīgā pasaule nav dinamiska, tā ir topogrāfiski konstruēta un statiskajā koordinācijas sistēmā katram jēdzienam ir noteikta pozīcija, kas liek domāt par Platona ideju mācības ietekmi uz Teihmillera metafiziku.³⁸⁴ Arī Jurevičs, raksturojot vācu filosofu uzskatus, akcentē Teihmillera pārdomas par ideju nemainīgumu un secina, ka Teihmillers „par spīti visam tomēr palika labs platōnietis”.³⁸⁵ Līdzīgu atziņu pauž Osis, taču akcentē, ka Teihmillers ir „kritiski pārvarējis” platonismu.³⁸⁶

Kā norāda Bonnas Universitātes teoloģijas profesors Emīls Fenigsdorfs (*Pfennigsdorf*), Teihmillers, atšķirībā no Platona, tiecas pamatot visu jēdzienu savstarpējo vienību.³⁸⁷ Teihmillera vērtējumā, Platona filosofijā iztrūkst ideju savstarpējās saiknes skaidrojuma, kas ir aprakstīta personālisma jēdzienu teorijā. Piemēram, taisnīguma jēdziens ir saistīts ar vienlīdzības jēdzienu, jēdzieni par „vairāk” un „mazāk” ar kvantitātes jēdzienu utt.: „Mums tas neraisa nekādas grūtības, jo katrs jēdziens ir attiecību vienība un tāpēc tā pēc savas iedabas atrodas attiecībās ar citiem jēdzieniem, ja tie būtu izolēti, tie būtu bezjēdzīgi”.³⁸⁸

Katrs jēdziens, kuru veido divi attiecību punkti, var kļūt par attiecību punktu citā koordinācijā, kura savukārt veido citu jēdzienu, tāpēc visi jēdzieni ir savstarpēji sasaistīti: „Ja arī tas, ko mēs šodien saucam par patiesu, vēlāk vairs netiks par tādu atzīts, paliks tomēr patiesā un

³⁸² Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 139.

³⁸³ Teichmüller G. *Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil*. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 62.

³⁸⁴ Rother W. *Gustav Teichmüllers Theorie der Begriffsgeschichte*. In *Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte*, hrsg. C. Strosetzki. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010. S. 35.

³⁸⁵ Jurevičs P. *Divi apziņas filozofi: Bergsons un Teichmüllers*. *Rakstu krājums Ceļi* 7 (1936) 26. lpp.

³⁸⁶ Ohse J. *Nachruf von Jacob Osis–Oshe*. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1939. S. 5.

³⁸⁷ Pfennigsdorf E. *Die erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundgedanken G. Teichmüllers*. *Theologische Studien und Kritiken* 38 (1886) S. 551.

aplamā nošķīrums, nemainīgi stingrs, tāpat kā miera un pārmaiņu, mērķa un nejaušības pretstatī. Ar vienu stingru jēdzienu ir uzreiz doti vismaz divi attiecību punkti, un ar katru no tiem vēl divi utt., līdz tiek iegūta stingri noteikta visa domājamā pasaule”.³⁸⁹ Tāpēc, pēc Teihmillera domām, ir maldīgi uzskatīt, ka kaut ko var izzināt pašu no sevis vai tikai no kaut kā cita – katrs jēdziens atklājas gan caur sevi pašu, gan attiecību punktiem, jo bez saattiecības nav izzīņas. Kā norāda Jurevičs, „Teihmilleram realitāte it kā pārvēršas „attiecību punktu” tīklā”.³⁹⁰ Savukārt Kauliņš Teihmillera „domu tīklu, virkni, sistēmu” salīdzina ar vainagu, kurā „katra jauna puķe jāpievīj pie citām, jau saliktām”.³⁹¹

Teihmillers akcentē, ka zinātnēs nevar būt dotas definīcijas, kategorijas vai aksiomas, kas būtu skaidras pašas par sevi. Katrs jēdziens ir kaut kas pats par sevi, to nav iespējams aizstāt, bet vienlaikus tas atrodas noteiktās attiecībās un abi minētie aspekti ir nemainīgi. Tāpēc patiesās dialektikas uzdevums ir atrast koordināšu sistēmas, kur katram jēdzienam ir sava vieta: „Pasaule negaida, pasaule jau no mūžības ir gatava un tā vairs netop, tapšanas šķītums rodas no būtņu realitātes un dzīvīguma, katrai būtnei ir sava mītne veselumā un veseluma kārtība ienāk pieredzē perspektīvi un pakāpeniski”.³⁹²

Kā minēts iepriekš, jēdzieni ir skaidri formulētas idejas, savukārt idejām ir vairākas pazīmes. Tās neietver sevī neko no jutekļu sniegtajiem datiem, bet gan attiecas tikai uz prāta darbību. Idejas ir nemainīgas, universālas un bezlaiciskas, jo ideju saturs nav atkarīgs no laika plūduma: „Idejas pēc savas iedabas vienmēr ir vispārējas un vienaldzīgas attiecībā uz to, cik bieži tās tiek lietotas”.³⁹³ Ideju var domāt neskaitāmi daudzas reizes, bet tāpēc vien tā nemainās. Jēdzienu vēstures izzīņas objekti ir bezlaiciski, nepakļauti izmaiņām. Domāt citādi, raksta Teihmillers, būtu tikpat aplami, kā uzskatīt, ka dabas likumi rodas vien tad, kad tos raksturo dabas pētnieki: „Jēdzieniem nav kaulu, tie nepārvietojas no vietas uz vietu, jo patiesības pasaule nešūpojas šurp un turp”.³⁹⁴

³⁸⁸ Teichmüller G. Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 14.

³⁸⁹ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 96.

³⁹⁰ Jurevičs P. Divi apziņas filozofi: Bergsons un Teihmillers. *Rakstu krājums Ceļi* 7 (1936) 21. lpp.

³⁹¹ Kauliņš J. Personālisms. *Tautas audzināšana* III (1926) 136. lpp.

³⁹² Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 234.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Ibid. S. 233.

Katra jēdziena attiecību atklāšana ir neapzinātā pāriešana uz apzināto.³⁹⁵ Jēdzieni „nekarājas, jau nopucēti un labi sakārtoti, uz prāta sienas”.³⁹⁶ Teihmillers skaidro, ka jēdzienu attiecības vienmēr ir apslēptas, tie ir saauguši kopā ar atsevišķām atziņām, kuros tie kā skatījuma punkti rod savu vietu. Piemēram, skaistā ideja ir sajaukusies ar zirgiem, cilvēkiem, statujām utt., tas ir, parādībām un objektiem, kurus cilvēks sauc par skaistiem: „Tāpēc tas nav viegls uzdevums izcelt jēdzienu attiecības no šī haosa”.³⁹⁷

Pēc Teihmillera domām, jēdzienu vēsturei ir jāietver visu filosofisko jēdzienu kopums kā rezultāts, atklājot, ka liela daļa jēdzienu ir vispārēji atzīti un tiek lietoti kā kopīpašums dažādās zinātņu nozarēs. Kopš 4. gadsimta pirms mūsu ēras filosofijā nav notikusi nozīmīga attīstība terminoloģijas izstrādē, tāpēc „tā sauktās jaunās sistēmas ir tikai sen zināmo ideju pielaiķošana noteiktam laikmetam (..) vairums ierasti vienmēr runā par jaunu filosofiju, kad tiek uzvilkti jauni svārkī vai veca poga tiek nomainīta ar jaunu, un tāpēc nošķir gandrīz neskaitāmu skaitu dažādu sistēmu, kur katra variācija tiek uzskatīta par jaunu sugu”.³⁹⁸

Jēdzienu vēstures uzdevums ir raksturot, kādos nosacījumos ir tikusi izziņāta viena vai otra ideja, cik skaidri vai neskaidri dažādi domātāji ir „ietēpuši” ideju jēdzienā. Teihmillers paredz, ka īstenojot analīzi, nāksies secināt, ka, atmetot no antīkās filosofijas aizgūtos jēdzienus, paliktu vien „trūcīga oriģinālu jēdzienu kaudzīte”.³⁹⁹

Lauks, kurā ir jālūko rast skaidras jēdzienu definīcijas, ir cilvēka psihe, kuru veido gan nepazinātā, gan apzinātā daļa. Teihmillers norāda, ka liela daļa dvēseles dzīves paliek subjektam neredzama, tā ir „dzīves nakts puse”,⁴⁰⁰ „neapzinātais dvēseles dzīves reģions”.⁴⁰¹ Apzinātā dvēseles daļa ir ierobežota, tai piemīt apjoms, un tāpēc vienlaicīgi tajā var atrasties tikai noteikts skaits priekšstatu. Jo vairāk priekšstatu vienlaicīgi atrodas apziņā, jo neskaidrāk katrs no tiem tiek apzināts, „tāpat arī runāts vārds, arī tad, kad mēs to dzirdam, mēs spējam to priekšstatīt neskaidri,

³⁹⁵ Gabriel G. Gustav Teichmüller and the Systematic Significance of Studying the History of Concepts. *Studia Philosophica Estonica* 8 (2016) p. 78.

³⁹⁶ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 140.

³⁹⁷ Ibid.

³⁹⁸ Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Die praktische Vernunft bei Aristoteles*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1879. S. VII.

³⁹⁹ Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I. Heft: Herakleitos*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876. S. 259.

⁴⁰⁰ Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot. 1874. S. 77.

⁴⁰¹ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 63.

ja vienlaikus mēs dzirdam daudzas citas balsis, tāpēc ka tad dzirdētais vārds aizņem tikai nelielu apziņas daļu”.⁴⁰²

Iespaidi, priekšstati un idejas, kas reiz subjektam ir bijuši doti apziņā, nekur nepazūd, bet gan paliek dvēseles „ķēniņvalstī”,⁴⁰³ un vajadzības gadījumā tos ir iespējams aktualizēt. Piemēram, mums piemīt valodas zināšanas arī tad, kad mēs nerunājam un nedomājam par gramatiku, tāpat kā vasaras gaitā neviens nepazaudē prasmi slidot.⁴⁰⁴ Turklāt, pēc Teihmillera domām, dvēseles neapzinātā daļa ir vienmēr klātesoša subjekta rīcībās un ietekmē tās: „Mūsu raksturs, ticība, cerības, noskaņojumi lielākoties ir klātesoši neapzināti, lai gan tie allaž ietekmē mūsu izvēles un darbības”.⁴⁰⁵

Balstoties apziņas raksturojumā, Teihmillers min trīs zināšanu līmeņus. Pirmais ir pirmsvalodiskais līmenis, kurā jau tiek izziņātas idejas, un tas ir kopīgs gan cilvēkiem, gan dzīvniekiem. Teihmillers ir pārliecināts, ka dzīvniekiem piemīt noteiktas „tumšas idejas”, piemēram, ideja par identitāti. Otrā zināšanu pakāpe jau nošķir mazu bērnu no dzīvnieka un kā kritēriju Teihmillers min valodu. Valodas rašanos Teihmillers saista ar subjekta garīgajiem procesiem, kas var norisināties gan apzināti, gan neapzināti, bet, ja tie atkārtojas regulāri, tad cilvēks tos apzīmē ar vārdiem. Taču vārdi, norāda filosofis, nav identiski ar apzīmējamo: „Sajūta nemainās tikai tāpēc, ka to apzīmē vācu, angļu, latīņu valodā vai arī neapzīmē nemaz”.⁴⁰⁶ Lai izprastu vārdu nozīmes, ir nepieciešams domāšanas un izziņas darbs. Tāpēc ir būtiski, norāda filosofis, nejaukt valodu ar izziņu, jo ar vārdu, teikumu un garu runu palīdzību subjekts vēl neko neizzina, ja viņam „vēl bez ausīm nepiemīt arī izziņas spēja”.⁴⁰⁷

Valoda, uzskata Teihmillers, ir gan atmiņas, gan izziņas iespējamības pamats. Dažādas sajūtas un jūtas apziņā ātri nomaina cita citu un, lai būtu iespējams garīgo materiālu padarīt par izziņas objektu, talkā nāk valoda. Izglītotie ierasti atšķiras no mazizglītotajiem ar spēju apzināti lietot gramatiskos likumus, kas ir priekšnoteikums, lai domāšanu uzlūkotu kā pašas domāšanas objektu, ciktāl tas ir iespējams, pateicoties valodai un tās formām.⁴⁰⁸ Sasaistot valodu ar izziņas spēju, cilvēks var sasniegt arvien augstāku skaidrības un precizitātes līmeni vārdu lietojumā,

⁴⁰² Ibid. S. 32.

⁴⁰³ Ibid. S. 79.

⁴⁰⁴ Ibid. S. 63.

⁴⁰⁵ Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. S. 77.

⁴⁰⁶ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 95.

⁴⁰⁷ Ibid. S. 96.

⁴⁰⁸ Teichmüller G. *Pädagogisches: zur Revision des Lehrplans unserer Gymnasien*. Dorpat: Mattisen, S. 24.

nosakot vārdu nozīmes – tādā veidā subjekts arvien diferencētāk spēj izprast garīgos procesus un apziņas stāvokļus

Savukārt augstākajā pakāpē subjekts jau spēj idejas, kuras tiek apzīmētas ar vārdiem, attiecināt ne tikai uz dažādiem objektiem, bet arī uz citām idejām, piemēram, identitātes ideja tiek saattiecināta ar citādības ideju.⁴⁰⁹ Idejas kļūst par jēdzieniem. Arī augstākais zināšanu līmenis var tikt iedalīts vēl trīs pakāpēs. Pirmajā pakāpē apziņā ir dota virkne priekšstatu un sajūtu, kas ir saistīti, taču saikne netiek analizēta. Otrais ir perspektīvais līmenis, kurā subjekts apvieno apziņā doto saturu dažādos skatījumu punktos, kas balstās apziņas ierobežotajā raksturā, kuru veido noteiktas formas: telpa, laiks, kustība u. c. Savukārt trešajā, augstākajā līmenī, subjekts operē ar skaidriem jēdzieniem un kategorijām, kas veido objektīvo esamību.

Pilnīga gara apziņa nav dota uzreiz, „gluži otrādi, tāpat kā atsevišķos pētniekos, tā arī veselās tautās, šī apzināšanās noris tikai pakāpeniski un fragmentāri”,⁴¹⁰ ir nepieciešams ilgstošs spekulatīvās domas darbs. Tāpēc valda dažādas, pretrunīgas sistēmas un pasaules skaidrojumi, kas veido gan filosofijas, gan visu citu zinātņu vēsturi.

Teihmillers raksta, ka vienots pasaules uzskats veidojas jau pagāniskajām tautām, kuras attīsta mitoloģisko pasaules ainu, kas ietver subjektu, viņa funkcijas un paredz zināmu saprātīgumu: „Šis saprātīguma raksturs rodas tad, kad dvēseles dzīves elementu attiecības nonāk līdz apziņai un kļūst par izziņas objektiem, līdz ar ko mūsu apziņas satura veselums iegūst noteiktu ideālu kārtību. Mehāniskā un dabiskā kārtība rodas jau pati no sevis; kad mūsos pirmo reizi pamostas vajadzība pēc domāšanas, tad tiek īstenots arī mēģinājums pēc iespējas visu apziņā doto savest vienā visaptverošā skatījuma punktā, tādā veidā izveidojot loģisko jeb ideālo kārtību, tas ir, iegūstot pasaules uzskatu”.⁴¹¹

Taču būtu maldīgi secināt, ka pasaules uzskati vienmēr attiecas uz sociālu grupu un valda noteiktos vēstures periodos, kuros tie izveidojas un kopā ar kuriem tie noriet. Teihmillers norāda, ka ir aplami pasaules uzskatu kontekstā pievērsties noteiktām kultūras pakāpēm, vadoties pēc hronoloģiska iedalījuma.⁴¹² Filosofijā vienlaicīgi var dominēt vairākas sistēmas, to spēks un

⁴⁰⁹ Teichmüller G. Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 11.

⁴¹⁰ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 7.

⁴¹¹ Ibid. S. 256.

⁴¹² Ibid. S. 347.

vājums nav atkarīgs no sekotāju skaita, procentuāli filosofija visos laikos ir interesējusi nelielu cilvēku skaitu, „arī filosofija ir bijusi dzīva vienmēr tikai dažās galvās”.⁴¹³

Pasaules uzskats nav kolektīvs, bet gan individuāls un ir atkarīgs no gara apzinātības pakāpes. Osis, ietekmējoties no Teihmillera, pakāpes raksturo kā dažāda veida projektīvisma izpausmes. Naivajā projektīvismā gars nav apzinājies savu „es” kā atsevišķu vienību un arī savu sajūtu saturus uzlūko kā ārējās pasaules atspulgus, savukārt ideālistiskajā projektīvismā gars intelektuālo saturu uzlūko kā no sevis nošķirtu un nav nonācis līdz apziņai, ka izziņas funkcija ir tikai viena no funkcijām blakus kustībai un jūtām. Savukārt fiziskajā projektīvismā gars projicē uztveres formas. Tikai personālisma pasaules uzskatā gars satver sevi savā veselumā, „subjekts atkal sevī uzņem spokaino [projicēto] pasauli, kas ir vienīgā vietā, kur tā eksistē, prāts var doties patiesās pasaules meklējumos”.⁴¹⁴

2.1.3.1. Oša sniegtais filosofijas vēsturnieka uzdevumu raksturojums

Balstoties pasaules uzskatu tipoloģijā un gara izpratnē, Osis disertācijas ievadā raksturo filosofijas vēsturnieka uzdevumus, kas ietver vairākus soļus.

Pirmais solis ir filosofiskos faktus aprakstošs izklāsts, kas kalpo kā pamats turpmākiem spriedumiem un izziņai. Lai īstenotu uzdevumu, ir nepieciešams lietot filoloģiskās metodes, kritizējot avotus un interpretējot tekstus. Osis akcentē, ka pirmais uzdevums paredz empīriskā rakstura pētījumus, kuri neietver aprioras konstrukcijas un būtiskā nošķiršanu no nebūtiskā. Tāda tipa pieeja ļauj nodrošināt vēsturisko objektivitāti. Arī šī soļa palīdzību ir iespējams vērsties pret nekritiskām konstrukcijām, un filosofs atzīst, ka lielu ieguldījumu tāda veida pieejā ir sniedzis Cellers. Rakstā „Filosofijas vēsture, tās mērķi un ceļi” (*Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege*, 1888) Cellers skaidro, ka vēsturniekam vispirms ir jānoskaidro, ko tieši mācīja viens vai otrs filosofis un, lai izzinātu vēsturiskos faktus, jāpēta avoti un jāpārlicinās par to drošticamību. Tas bieži vien nav viegli, jo var atklāties pretrunas un neskaidrības, kuras filosofi vai nu nav spējuši atrisināt, vai nav pamanījuši, tāpēc rodas nepieciešamība izzināt nezināmos

⁴¹³ Ibid. S. 361.

⁴¹⁴ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 12.

faktus ar zināmo palīdzību, taču tad pieņēmumiem piemīt vien lielāka vai mazāka ticamības pakāpe.⁴¹⁵

Kā nākamo soli Osis aplūko salīdzinošo pētījumu, kurā nozīmīga loma ir jēdzienu vēsturei. Uzdevums ir salīdzināt filosofiskās sistēmas, kuras, pateicoties filoloģiski vēsturiskai kritikai, atklājas domātāju tekstos. Sākotnēji ir jāraksturo sistēmu atšķirības un līdzības, meklējot vēsturiskās sasaistes. Lai īstenotu uzdevumu, mācības ir jāsadala elementos – jēdzienos: „Tas ir pirmais darbs, kas jāīsteno attiecībā uz filosofiskajām mācībām – jēdzienu salīdzināšana, nosakot to līdzības vai identitāti”.⁴¹⁶

Turpmāk Osis raksta: „Iepriekšējā izklāstā tika noteikti tīri vēsturiskie uzdevumi filosofisko mācību laukā; jo ko gan vēl no tās varētu prasīt, kā vien atsevišķu faktu noteikšanu un to būtisko attiecību izpēti, tas ir, zināšanas par avotiem, kas tiek iegūtas ar filoloģiskās kritikas palīdzību un interpretācijām, un izpratni par jēdzienu un sistēmu savstarpējo saikni, un radniecību? Pie šiem empīriskajiem uzdevumiem nāktos arī palikt, ja vēsturi izzinošais gars nepieciešami aprobežotos ar filosofijas vēsturiskās attīstības kā ārēja procesa atspoguļošanu sevī, kas nav izzināma ar personisko motīvu palīdzību. Bet drīz garam nāktos pamanīt, ka tas skar viņa personiskās intereses un ka šajā laukā nav notikumu, kuru subjektiem piemistu sveša, garam nepārredzama iedaba”.⁴¹⁷ Osis akcentē, ka atsevišķi filosofi nav pakļauti īpašiem domāšanas

⁴¹⁵ Zeller E. Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888) S. 2.

⁴¹⁶ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 9.

⁴¹⁷ Ibid. Atziņa, ka domāšana visos subjektos noris pēc universāliem principiem, Osim ir būtiska arī pedagoģijas laukā. Savā revīzijas atskaitē par filosofijas pasniegšanu ģimnāzijās, filozofs akcentē, ka skolēniem ir jāsniedz tādi siloģismu piemēri, kas veicinātu izpratni, ka domāšanai ir raksturīgs noteikts ceļš, ar kura palīdzību tā sasniedz rezultātus, un ka loģikas likumi izriet no pašas domāšanas iedabas (Озе Я. *К вопросу постановки преподавания философской пропедевтики в средней школе*. Юрьев: Маттисен, 1911. с. 39.). Līdzīgi Teihmillers norāda, ka ģimnāziju uzdevums ir ļaut skolēniem pašiem sevī apzināties izzinošo garu. Tāpēc izglītībā ir būtiski norādīt uz visu apgūstamo priekšmetu savstarpējo saikni, jo idejas garā ir saistītas (Teichmüller G. *Pädagogisches: zur Revision des Lehrplans unserer Gymnasien*. Dorpat: Mattisen, S. 14.). Kā arī ir nepieciešams, lai apmācības veicinātu skolēnos aktīvu, produktīvu un apzinātu domāšanas procesu, vērsties pie skolēnu sapratnes, nevis atmiņas (Teichmüller G. *Zur Pädagogik der Elementarschulen*. *Baltische Monatsschrift* XXVI (1879) S. 257.). Tērbatas personālistu atziņas ietekmēja pedagoģisko domu Latvijā. Izglītības darbiniece Agnese Gari-Jons (1897–1979), balstoties Teihmillera atziņās, akcentē, ka izglītībai ir jāattiecas ne vien uz prāta, bet arī tikumības lauku (Gari-Jon A. Piezīmes par mācīšanu un audzināšanu. *Draugs* 1 (1936) 15.lpp.). Arī vācbaltietis Rūdolfs Holmans (*Hollmann*, 1866–1928), kurš studēja filosofiju Tērbatā pie Teihmillera, bet vēlāk pasniedza Kuldīgas ģimnāzijā, norāda, ka skolotājiem ir jāsniedz audzēkņiem gan zināšanas, gan tikumiskos ideālus (Hollmann R. *Zu der Frage "Externat oder Internat?"*. *Düna-Zeitung* 262 (1905) S. 2.), turklāt ir jāņem vērā mākslas ietekme uz personības veidošanos (Hollmann R. *Plato in Gymnasium*. *Baltische Blätter für pädagogische und allgemein-kulturelle Fragen* 1 (1925) S. 38.). Savukārt pedagoģijas maģistrs Jānis Baltkājis (1908-1930) akcentē Teihmillera domu, ka izglītošanās nozīmē sevis paša izzīni, sava gara pakāpenisku apzināšanos (Baltkājis J. *Krietns raksturs kā audzināšanas mērķis*. *Izglītības Mēnešraksts* 11 (1943) 255. lpp.).

likumiem, „visos mūsos atklājas viena un tā pati domājošā gara iedaba”.⁴¹⁸ Tāpēc ir iespējams un pat nepieciešams īstenot vēsturisko faktu psiholoģisku interpretāciju, jo „vēsturi mums nākas izziņāt ar analogijas slēdzienu palīdzību, kas raksturo procesus, kurus mēs pārdzīvojam pašu dvēselēs”.⁴¹⁹ Filozofs akcentē, ka filozofijas vēstures studiju jēga ir ieraudzīt un atpazīt filozofu tekstos neatkarīgas domāšanas motīvus, uztverot domātāju sacerējumus paustās atziņas kā „dzīvas, elpojošas lietas”.⁴²⁰

Osis skaidro, ka filozofijas vēsturnieka uzdevums ar rekonstrukcijas palīdzību ir katram domāšanas motīvam radīt atbilstošu jēdzienu sistēmu. Filozofs uzskata, ka, ja, balstoties radītājās jēdzienu sistēmās, analizētu atsevišķu domātāju mācības, atklātos, ka lielākoties tās apvieno dažādus domāšanas motīvus un tāpēc tās nevar uzlūkot kā sistēmas stingrā vārda nozīmē. Ideālajā variantā filozofijas vēsturniekam ir jāspēj „no augstāka skatījuma punkta priekšstatīt apriori visu iespējamo filozofisko sistēmu iedalījumu, noteikt katrai no tām piemītošo domāšanas motīvu un katram motīvam noteikt attiecīgo jēdzienu sistēmu”.⁴²¹

Salīdzinājums ļautu noteikt katras sistēmas raksturu un izteikt vērtību spriedumus, vērtējot, cik lielā mērā tajā var novērot viena filozofiskā skatījuma punkta konsekventu izvērsumu. Pretrunas filozofa skatījumā ir iespējams atklāt, ja jēdzienus salīdzina ar sekām, kuras pievieno pats mācības radītājs, un abas rindas vai nu sakrīt, vai nesakrīt. Īstenojot izvērtēšanu metodiski, ir iespējams „it kā ķīmiskā veidā noteikt tipiskākos skatījumu punktus, kuriem atbilstošie jēdzieni ar iekšējo nepieciešamību savienojas cits ar citu”.⁴²² Tāpēc pētījuma gaitā var atklāt – vai filozofs apmierina savu domāšanas motīvu un cik lielā mērā savienotie jēdzieni ir atbilstoši.

Balstoties izpratnē par filozofijas vēsturi kā gara attīstību, kas izpaužas dažādos projektīvisma pasaules uzskatos, un pieņemot, ka filozofiskajās sistēmās atspoguļojas kā jēdzienu kopums, kuru rašanos ir noteicis viens vai otra domāšanas motīvs, Osis iegūst kritērijus, ar kuru palīdzību analizē Leibnica un Lotces darbus.

⁴¹⁸ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 15.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1910. с. 9. [Rokrakstā.]

⁴²¹ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 15.

3. Leibnics. Vēlīnā metafizika: monāžu doktrīna un tās kritika

Tāpat kā virkne citu Leibnica darbu interpretatoru,⁴²³ Osis norāda, ka jau agrīnajos Leibnica darbos iezīmējas motīvs, kas vijas cauri turpmākajiem domātāja filosofiskajiem meklējumiem – „izzināt gala cēloņus un pamatot ētiski–religisku pasaules uztveri iepretim ateisma, naturālisma un skepticisma tendencēm”.⁴²⁴ Osis norāda, ka tāpēc par centrālo tēmu Leibnica meklējumos kļūst dvēseles nemirstības pierādīšana: „Leibnics kā savas mācības galveno nopelnu redz tajā, ka tā atrisina visas filosofiskās grūtības, kas skar dvēseles saglabāšanos, nemirstību un tās nekad nebeidzamo darbību, un tāpēc no jauna atceļ brīvo garu šķietamo uzvaru, kuri noticējuši, ka ir nolikuši pie malas Dievu un dvēseles nemirstību”.⁴²⁵

Šis motīvs atklājas, kad ap 1668. gadu Leibnics sāk darbu pie sava agrīnā projekta „Katoliskie pierādījumi” (*Demonstrationes Catholicae*). Projekta mērķis ir samierināt Romas katoļus un luterāņus, veicinot katoļu un protestantu savstarpējo toleranci. 1679. gadā rakstītajā vēstulē hercogam Johanam Frīdriham (*Friedrich*, 1625–1679) Leibnics iedala projektu trīs daļās: pierādīt dvēseles nemirstību un Dieva eksistenci; pamatot kristiešu mistērijas; pamatot kristīgās baznīcas hierarhiju.⁴²⁶ Filsofs cer rast jauna veida loģiku un attīstīt metafiziku, lai iegūtu patiesu priekšstatu par Dievu, dvēseli, personu un substanci.

Leibnics sāk projekta īstenošanu ar darbu „Dabas liecība pret ateismu” (*Confessio naturae contra atheistas*, 1669). Filsofs konstatē, ka pateicoties matemātikas, ķīmijas un anatomijas centieniem izskaidrot lietu būtības, laikabiedri aplūko dabas parādības un ķermeniskos fenomenus, atsakoties no Dieva idejas. Vieni secina, ka Dieva eksistence un dvēseles nemirstība nav pierādāma, citi izplata „bezrūpīgu ateismu”,⁴²⁷ noraidot augstākos dzīves labumu – ticību mūžīgai dzīvei un Dieva labvēlībai.

Lai arī Leibnics projektu nepabeidz, tomēr tā ietvaros izvirzītos jautājumus, risinot gan ķermeņa iedabas, gan euharistijas un transsubstanciācijas dogmu aspektus, filsofs turpina attīstīt vēlākajos sacerējumos, līdz savās vēlīnajās pārdomās nonāk pie monāžu doktrīnas.

⁴²² Ibid.

⁴²³ Garber D. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 10.

⁴²⁴ Ohse J. *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*. Dorpat: Lakamann, 1888. S. 15.

⁴²⁵ Ibid. S. 12.

⁴²⁶ Leibniz W. G. Letter to John Frederick, duke of Brunswick–Hanover, 1679. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 260.

⁴²⁷ Leibniz G. W. The Confession of Nature against Atheists. 1669. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 110.

Jāatzīmē, ka Leibnica pētnieki plaši diskutē par Leibnica monāžu mācības ģeneoloģiju. Ierasti nošķir agrīno un vēlīno Leibnica metafiziku, iekļaujot agrīnajā posmā visus filosofa sacerējumus līdz „Metafizikas diskursam” (*Discours de métaphysique*, 1686, ieskaitot), savukārt vēlīnajā – darbu „Jauna dabas un substanču savstarpējās komunikācijas, kā arī saiknes, kas eksistē starp ķermeni un dvēseli, sistēma” (*Système nouveau de la nature. et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, 1695) un nākamos filosofa rakstītos tekstus, kuros attīstīta monāžu mācība.⁴²⁸ Taču, pievēršoties Leibnica vēlīnajai monāžu doktrīnai, tomēr varētu jautāt – kurā posmā īsti Leibnics pie tās nonāk un kuri no filosofa tekstiem atspoguļo šo doktrīnu?

Oša vērtējumā, Leibnics jau savos agrīnajos tekstos, definējot substanci kā vienību, kas ietver aktivitātes principu,⁴²⁹ atklāj „Monadoloģijas dīgļus ietverošu ķermeņa jēdzienu”,⁴³⁰ rodot pašā ķermenī neķermenisku, substancionālu, kustības principu – prātu.

Tomēr atšķirībā no dažiem laikabiedriem, Osis ir piesardzīgs jautājumā par to, kad Leibnics nonāk pie atziņas, ka neķermeniskās monādes ir visas esamības pamats. Filosofijas vēsturnieks un profesors Heidelbergas Universitātē Oto Kaspari (*Caspari*, 1841–1917) pauž pieņēmumu, ka laikā, kad Leibnics publicē rakstu „Jauna fizikas hipotēze” (*Hypothesis Physica Nova*, 1671), filozofs ir pārliecināts, ka dvēsele ir neķermeniska un substancionāla vienība. Leibnics sacerējumā atsaucas uz atklājumiem, kas ir veikti, pateicoties mikroskopiem, un secina, ka katrs atoms ir kā pasaule. Ņemot vērā, ka Leibnics pieņem kontinuuma bezgalīgo dalāmību, filozofs secina, ka eksistē „bezgalīgi daudzas pasaules pasaulēs”. Pēc Kaspari domām, pateicoties dabas zinātnes pētījumiem, Leibnicam jau tobrīd ir skaidrs, ka universu veido monādes, kurām nepiemīt izplatība, un tātad visas lietas, un to daļas ir analogiskas dvēselei, kas, kā raksta Kaspari, ir „patiesā un specifiskā Leibnica jaunā principu pamata doma, ar kuru saskaņā viņš pirmo reizi pamato visu savu pasaules uzskatu”.⁴³¹ Arī filozofs Zigmunds Oierbahs (*Auerbach*, 1860–1923), uz kura pētījumu „Par Leibnica monadoloģijas attīstības vēsturi” (*Zur Entwicklungsgeschichte der Leibnitzschen Monadenlehre*, 1884) Osis atsaucas, norāda, ka „Jaunā fizikas hipotēze” ir vērā

⁴²⁸ Seppi A. Simply Complicated: Thinking in Folds. In *On Folding: Towards a New Field of Interdisciplinary Research*, edit. M. Friedman, W. Schaffner. Transcript-Verlag, 2016. p. 69.

⁴²⁹ Leibniz G. W. On Transubstantiation. 1668. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 115.

⁴³⁰ Ohse J. *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*. Dorpat: Lakamann, 1888. S. 15.

⁴³¹ Caspari O. *Leibniz' Philosophie, beleuchtet vom Gesichtspunkt der physikalischen Grundbegriffe von Kraft und Stoff: ein historischer Beitrag zur neueren Philosophie und zur Geschichte der Naturwissenschaft*. Leipzig: Voß, 1870. S. 76.

ņemams darbs, kas atklāj Leibnica domāšanas attīstību, jo ietver daudzu ideju „sēklas”, kuras vēlāk filozofs daļēji integrē mācībā par monādēm un kurās „mēs nešaubīgi atpazīstam ne tikai patiesās monadoloģijas elementus, bet arī mācību par predestinēto harmoniju un teodiceju”.⁴³²

Tomēr citi pētnieki uzskata, ka minētā interpretācija ir diskutabla.⁴³³ Viens no mūsdienu Leibnica filozofijas speciālistiem, Prinstonas Universitātes profesors Daniels Gārbers (*Garber*) norāda, ka ir aplami uztvert Leibnica agrīnos tekstus teleoloģiski, meklējot atziņas, kuras filozofs pamato vēlākajos gados. Nav šaubu, atzīst Gārbers, ka Leibnica agrīnajos darbos ir rodami „mājieni”, kas tiks izstrādāti vēlāk, taču „nav pamata uzskatīt, ka šiem mājieniem, kurus akcentē pētnieki, bija tāda pati nozīme pašam Leibnicam, kad viņš tos izteica”.⁴³⁴ Lai arī Osis atzīst dabas zinātņu atklājumu ietekmi uz Leibnica filozofiskajām pārdomām, norādot, ka domātāja filozofiskās „spekulācijas atrodas tuvās attiecībās ar viņa laika dabas zinātnes atklājumiem”,⁴³⁵ it sevišķi tiem, kas kļuva iespējami, pateicoties mikroskopiem, tomēr arī Osis, kritizējot laikabiedru interpretācijas, raksta, ka Leibnics laikā, kad pabeidza darbu pie „Jaunās fizikas hipotēzes”, joprojām atzina matērijas reālo raksturu.

Oša vērtējumā, tikai darbā „Monadoloģija” (*La Monadologie*, 1714) Leibnics nonāk pie atziņas par nemateriālo monādi kā esamības pamatu. Pirms pievēršanās Oša kritikai, kas vērsta pret Leibnica substances raksturojumu, ir nepieciešams ieskicēt substances izpratni Leibnica metafizikas vēlīnajos darbos, kas šajā apakšnodaļā tiek īstenots, pamatā balstoties filozofa darbos „Monadoloģija”; „Dabas un svētlaimes princips, balstīts prātā” (*Principes de la nature et de la grace, fondees en raison*, 1714) un „Teodiceja: eseja par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos” (*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710). Šajos darbos filozofs izklāsta monāžu doktrīnu, kas reprezentē kulmināciju Leibnica pārdomās par substanci, jo pēc monādes definīcijas noteikšanas filozofa uzskati par substanci turpmākajos gados paliek nemainīgi.⁴³⁶

Darba „Monadoloģija” sākumā Leibnics sniedz monādes definīciju –

„Monāde, par ko mēs šeit runāsim, nav nekas cits kā

⁴³² Auerbach S. *Zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Monadenlehre*. Dessau: L. Reiter, S. 30.

⁴³³ Garber D. Notice of Christia Mercer, Leibniz's Metaphysics: Its Origin and Development. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming. *The Leibniz Review* 10 (2000) p. 149.

⁴³⁴ Garber D. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 25.

⁴³⁵ Ohse J. *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*. Dorpat: Lakamann, 1888. S. 19.

⁴³⁶ Jēdzienu „monāde” Leibnics pirmo reizi attiecina uz savu substances izpratni 1696. gada septembrī, vēstulē, kas adresēta teologam un Dekarta filozofijas piekritējam Mikalandželo Fardelam (*Fardella*, 1650–1718).

vienkārša substance, kas ieiet saliktajās; tā ir vienkārša, tātad bez daļām”.⁴³⁷

Monādei ir jābūt vienkāršai, jo pretējā gadījumā nebūtu iespējams saliktais. Saliktais pēc savas iedabas ir „vienkāršo salikums jeb agregāts”.⁴³⁸ Tātad katra lieta vai fenomens pasaulē ir jāuzlūko vai nu kā patstāvīga jeb *per se* vienība, vai arī kā salikta no vienībām.

Leibnics skaidro, ka lietas, kuras ir iespējams sadalīt vairākās, veido to sastāvdaļu kopums un tām nepiemīt patiesas realitātes, tāpēc „lietās ir jābūt dotām nedalāmām vienībām, jo citādi lietās nebūs patiesas vienības, un tām nebūtu, no kā aizgūt savu realitāti”.⁴³⁹

Filosofs secina, ka dvēsele kā patiesa vienība nevar rasties matērijas masā, lai arī cik organizēta tā būtu. Organizēta masa veido salikumu, piemēram, pulksteni, kas sastāv no atsperēm un zobratiem, taču, „ja nebūtu patiesu substancionālu vienību, tad arī salikumos nebūtu nekā substancionāla, nekā reāla”.⁴⁴⁰

Monādes ir vienkāršas, jo tām nav daļu, izplatības, figūras, dalāmības:

„Taču tur, kur nav daļu, nav iespējama ne izplatība, ne figūra,
ne dalāmība. Un šīs Monādes ir īsti Dabas Atomi, jeb, īsi sakot,
lietu Elementi”.⁴⁴¹

Agrāko gadu Leibnica tekstos ir rodams apzīmējums „formālie atomi”. Piemēram, darbā „Jauna dabas un substanču savstarpējās komunikācijas, kā arī saiknes, kas eksistē starp ķermeni un dvēseli, sistēma” filozofs atzīst, ka viņš sākotnēji ir atzinis materiālu atomu eksistenci, bet pēc ilgstošām pārdomām nonācis pie atziņas, ka matērijā nav rodams patiesas vienības princips, tāpēc „es biju spiests pieņemt formālos atomus, jo materiālās lietas nevar būt reizē materiālas un vienlaicīgi arī pilnīgi nedalāmas”.⁴⁴²

Monādes veido visu – gan materiālo, gan garīgo – pasauli. Visā, kas ir reāls, ir dotas monādes, arī tas, kas pats nav īstena monāde, aizgūst realitāti no substancēm, kas veido tā salikumu. Leibnics skaidro – lietās, kurām nav patiesas vienības, tomēr ir kaut kas

⁴³⁷ Mon 1

⁴³⁸ Mon 2

⁴³⁹ Leibniz. G. W. Letter to Burcher de Volder. 1704. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 534.

⁴⁴⁰ Leibniz. G. W. A New System of the Nature and the Communication of Substances, as well as the Union Between the Soul and the Body. In *Philosophical Texts. G. W. Leibniz*, edited and translated by R. S. Woolhouse. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 147.

⁴⁴¹ Mon 3

⁴⁴² Leibniz. G. W. A New System of the Nature and the Communication of Substances, as well as the Union Between the Soul and the Body. *Philosophical Texts. G. W. Leibniz*, edited and translated by R. S. Woolhouse. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 147.

substancionāls, jo tām piemīt substancionalitāte tādā mērā, kādā tās to aizgūst no elementiem, kas tās veido. Filsofa „aizgūtās realitātes argumentu” var formulēt sekojoši:

Premisas:

- 1) viss, ko, ir iespējams sadalīt vairākās daļās, ir agregāts;
- 2) agregāti aizgūst realitāti no daļām, kas tos veido.

Secinājums –

- 3) visam, ko ir iespējams sadalīt, piemīt daļas, kas nav agregāti.

Turpmāk darbā „Monadoloģija” no monādes definīcijas Leibnics izsecina divas konsekvences. Pirmkārt, substancei nav daļu, tāpēc:

„Nav arī jābaidās no sairuma, un nav iedomājams, kā vienkārša substance varētu iet bojā dabīgā kārtā”.⁴⁴³

Un nav iespējams, ka:

„vienkārša substance varētu dabīgā kārtā iesākties, tādēļ ka tā nevar tikt izveidota savienošanas ceļā”.⁴⁴⁴

Substances var sākties, norāda Leibnics, tikai ar radīšanu un beigties vienīgi ar iznīcināšanu. Substances var radīt un iznīcināt Dievs jeb „vienkārša sākotnēja substance, kura veidojumi ir visas radītās jeb atvasinātās Monādes”.⁴⁴⁵ Dieva eksistences nepieciešamību darbā „Monadoloģija” Leibnics atvedina no „diviem lieliem principiem”. Kā pirmo Leibnics min pretrunu principu:

„kura dēļ mēs spriežam, ka tas, kas to ietver, ir aplams, un tas, kas ir pretējs vai pretrunīgs aplamajam, ir patiess”.⁴⁴⁶

Acīmredzot Leibnics atsaucas arī uz vidējā izslēgtā likumu, kas nosaka, ka patiess ir vai nu katrs spriedums, vai arī patiess ir tā noliegums. Šo likumu Leibnics raksturo darbā „Jaunas esejas par cilvēka sapratni” (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1765), kurā filsofs norāda, ka pretrunu principa vispārējais raksturojums ietver divus patiesus uzskatus. Pirmkārt, īstenais un aplamais nav apvienojami vienā spriedumā, un spriedums nevar vienlaicīgi būt patiess

⁴⁴³ Mon 4

⁴⁴⁴ Ibid. 3

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ Ibid. 32

un aplams. Otrkārt, vienlaicīgs patiesā un aplamā noliegums nav iespējams, „nav nekā vidēja starp patieso un aplamo”.⁴⁴⁷

Otrais „lielais princips” ir pietiekamā pamata princips:
„kura dēļ mēs uzskatām,
ka nevienu faktu nevar uzskatīt par īstu jeb eksistējošu,
nevienu izteicienu par patiesu [véritable], ja nav pietiekama pamata,
kādēļ tas ir tāds, bet ne citāds”.⁴⁴⁸

Saskaņā ar šo principu katram faktam vai notikumam ir jābūt pamatam, kas izskaidro, kāpēc tas pastāv. Leibnics raksta, ka universā valda noteikta lietu secība, kurā, jautājot par katras lietas eksistences pamatojumu, nāktos pievērsties citām lietām, kas novestu pie bezgalīgiem meklējumiem. Taču eksistē pietiekamais pamats, kas atrodas „ārpus šo nejaušo detaļu secības”,⁴⁴⁹ un tas ir Dievs.

Diskusijā ar britu filosofu Semjuelu Klārku (*Clarke*, 1675–1729) Leibnics skaidro, ka, nepieņemot pietiekamā pamatojuma principu, nebūtu iespējams atzīt ne Dieva eksistenci, ne arī citas patiesības. „Monadoloģijā” filosofs raksturo Dievu kā „absolūti pilnīgu”⁴⁵⁰ būtni, kurai piemīt noteikti atribūti: varenība, zināšanas, griba. Viss, kas eksistē pasaulē, eksistē, pateicoties Dieva izvēlēm, kuras viņš īsteno, izšķiroties no neskaitāma skaita citu iespēju. Ja izvēles būtu patvaļīgas, tad nebūtu iespējams izskaidrot, kāpēc pasaule ir tieši tāda, nevis citāda.

Pietiekamā pamatojuma princips nepieciešami nepierāda Dieva eksistenci. Principu Leibnics pamato ar Dieva eksistenci – Dievs kā perfekta būtne nepieciešami rīkojas, vadoties pēc pamatojuma, kas ir labākā princips. Savukārt Dieva esamību filosofs pamato ar paša principa esamību – visam ir kāds pamatojums. Acīmredzot Leibnics pieņem pietiekamā pamatojuma principu kā metafizisku aksiomu, kuru nav nepieciešams pamatot. Kad Klārks pārmet filosofam, ka viņš nav spējīgs sniegt pārliecinošus argumentus par labu pietiekamā pamatojuma principam, Leibnics atbild, ka princips ir nepieciešams, lai kaut kas vispār varētu eksistēt un būtu iespējama patiesība, un retoriski jautā – „Vai tas ir princips, kuru vajag pierādīt?”⁴⁵¹

Nākamā konsekvence, kuru Leibnics atvedina no monādes definīcijas, ir atziņa, ka viena monāde nevar nekādā ceļā ietekmēt otru monādi:

⁴⁴⁷ NE 362

⁴⁴⁸ Mon 32

⁴⁴⁹ Ibid. 37

⁴⁵⁰ Ibid. 41

„Nav arī iespējams izskaidrot, kā kāda cita radīta būtne Monādi varētu iekšēji izmainīt vai grozīt; tādēļ, ka tur nevar neko pārstaīt, nedz arī iedomāties tajā kādu iekšēju kustību, ko rosinātu, vadītu, palielinātu vai samazinātu tās iekšienē; kā tas var būt saliktajās, kur ir izmaiņas daļu starpā. Monādēm nav logu, pa kuriem kaut kas varētu tajās iekļūt vai no tām izkļūt (..) Šādā kārtā ne substance, ne akcidence nevar iekļūt Monādē no ārpusēs”.⁴⁵²

Monādes nav pakļautas ārējām ietekmēm, izmaiņas monādē nevar izraisīt citas ārpus viņas esošas substances. Taču no minētās pasāžas būtu pārsteidzīgi secināt, ka Leibnics noliedz monāžu kauzālās attiecības vispār. Filozofs tikai noliedz tāda veida kauzalitātes izpratni, kas paredz, ka izmaiņas vienā monādē norisinās, pārņemot citu monāžu daļas vai akcidence, jo, kā minēts iepriekš, katra monāde ir vienkārša un tai nav daļu. Leibnics akcentē minēto apsvērumu darba „Monadoloģijas” septītajā pasāžā – „akcidence nevar no monādēm atraisīties, ne arī pastaigāties ārpus tām”.⁴⁵³ Monāžu savstarpējā mijiedarbībā būtiska loma ir subjekta un predikātu ciešajai saiknei, kas nosaka, ka predikāti nevar atraisīties no subjekta un kļūt par patstāvīgām vienībām. Līdz ar to nav nepieciešams noliegt, ka viena monāde var kalpot kā avots izmaiņām citā monādē ar nosacījumu, ka izmaiņas neietver monāžu kvalitāšu vai daļu apmaiņu.

Turpmāk, raksturojot monādes, Leibnics raksta, ka monādēm ir jāpiemīt īpašībām, citādi esamība nebūtu domājama. Filozofs acīmredzot norāda, ka visam, kas eksistē, ir jābūt apveltītam ar kaut kāda veida īpašībām, citādi tā eksistence nebūtu nosakāma. Turklāt Leibnics pieņem, ka katrai monādei piemīt atšķirīgas īpašības, jo pretējā gadījumā „tās nebūtu atšķiramas cita no citas”.⁴⁵⁴

Monāžu stāvokļi nav fizikāli. Substancēm nepiemīt, kā minēts iepriekš, ne lielums, ne forma. Taču kvalitātes, kuras piemīt monādēm, veido pamatu fizisko objektu kvalitātēm. Kā monāžu stāvokļus Leibnics min percepcijas. Percepciju Leibnics „Monadoloģijā” raksturo šādi: „Pārejas stāvoklis, kas ietver un reprezentē daudzību vienībā jeb vienkāršajā substancē”⁴⁵⁵, turklāt „percepcija un tas, kas no tās ir atkarīgs, nav izskaidrojama ar mehāniskiem cēloņiem,

⁴⁵¹ Leibniz G. W. From the Letters to Clarke. 1715–16. In *Philosophical Essays*, edited and translated by R. Ariew and D. Garber. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. p. 346.

⁴⁵² Mon 8

⁴⁵³ Ibid. 7

⁴⁵⁴ Ibid. 9

⁴⁵⁵ Ibid. 15

proti, ar figūrām un ar kustībām”.⁴⁵⁶ Leibnics aicina iedomāties mašīnu, kuras konstrukcija paredz, ka tā spēj just un iematot percepcijas. Filozofs eksplicīti to nemin, taču kā tādu mehānismu varētu iedomāties, piemēram, smadzenes. Ja mašīnu izpētītu tuvāk, aplūkotu mehānismu palielinājumā, tad neviena no mašīnas detaļām nevarētu kalpot kā izskaidrojums mašīnas percepcijas spējai. Tāpēc Leibnics secina, ka percepcijas izskaidrojums „jāmeklē vienkāršajā substancē, nevis saliktajā jeb mašīnā”.⁴⁵⁷

Leibnics norāda, ka subjekts bieži vien atrodas neapzinātā stadijā. Subjekts var, piemēram, nokrist ģībonī, taču tas nenozīmē, ka viņš zaudē kādu no savām spējām vai vispār pārstāj eksistēt. Kritizējot kartēzistus, filozofs raksta: „viņi tāpat kā nemācītie ļaudis ilgstošu ģīboni jauc ar īstu nāvi”.⁴⁵⁸ Domājošo subjektu pamatā veido vienības, kurām nepiemīt izplatība, taču viņam vienmēr piemīt percepcijas, arī tad, ja viņš to neapzinās. Kā norāda filozofs Ainārs Kamoliņš: „Leibnica gadījumā ne vienmēr percepcija ir jāaplūko kā tāda, kas ir apzināta, un percepcija ne vienmēr ir saistāma ar apzināšanos”.⁴⁵⁹

Substanci Leibnics raksturo kā „universa spoguļi”,⁴⁶⁰ kas, lai arī neskaidri, tomēr atspoguļo visu universu. Substancē ir klātesošas visas lietu idejas, pateicoties nemītīgai Dieva iedarbībai, „nekas nevar likt mums tik labi saprast dvēseles nemirstību kā tas, ka dvēsele ir pasargāta no visa ārējā un kopā ar Dievu tā ir pašpietiekama pati sev”.⁴⁶¹

Varētu rasties jautājums – ja subjekts atspoguļo visu universu, kāpēc katram cilvēkam nepiemīt absolūtās zināšanas? Leibnics skaidro, ka subjekts attiecina uz sevi tos fenomenus, kurus viņš izsaka visskaidrāk, un uz citām substancēm viņš līdzīgi attiecina fenomenus, kurus tās izsaka visskaidrāk. Tādā ceļā ir iespējams atzīt, ka substances cita citu ierobežo, jo, ja viena substance attīstās, pāriet uz augstāko pilnības pakāpi un tās izteiksme kļūst skaidrāka, tad savukārt citas substances izteiksme kļūst neskaidrāka.

Darbā „Monadoloģija” Leibnics minētās substanču attiecības skaidro šādi:

„Un tieši šādi darbības un ciešanas starp radībām ir savstarpējas. Jo Dievs, salīdzinādams divas vienkāršas substances, ikvienā no tām atrod iemeslus, kas liek tai pieskaņot

⁴⁵⁶ Ibid. 17

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Ibid. 14

⁴⁵⁹ Kamoliņš A. Leibnics: percepcija kā vienība daudzībā. *Latvijas Universitātes raksti. Filozofija*. 765 (2011) 18.

lpp.

⁴⁶⁰ Mon 56

⁴⁶¹ DM 32

ciņu; un tāpēc tas, kas ir darbīgs vienā aspektā, ir pasīvs,
ja to izskata no cita viedokļa: aktīvs tādā ziņā, ka tas, ko viņā
izzina noteikti, kalpo, lai pamatotu to, kas norit citā;
un pasīvs tādā ziņā, ka pamatojums tam, kas notiek viņā, atrodas
tajā, ko skaidri zina kādā citā”.⁴⁶²

Lai arī Dievs ir apveltījis katru monādi ar pilnīgu universa reprezentāciju, neviena radītā monāde nespēj to pilnībā apzināties. Filozofs raksta par dažāda veida monādēm, kā kritēriju minot percepcijas skaidrības pakāpi. Pasaulē mēs sastopam virkni lietu, kurās nevar novērot neko, kas liecinātu par apziņas klātesamību. Taču visus salikumus veido monādes, kuru eksistence paredz percepcijas. Tādēļ Leibnics pieņem „kailo monāžu” eksistenci. Osis tās raksturo kā „guļošās monādes”: „Pašas elementārākās monādes ir tās, kurām ir tikai percepcijas, tās nezina savu saturu un atrodas tādā stāvoklī, kādā mēs atrodamies tad, kad sapņojam, nespējot nošķirt vienu percepciju no citas. Tās ir it kā guļošās monādes. Kā tādas mums vajag priekšstatīt monādes, kuras ir pamatā fenomenālajai, šķietami nedzīvajai dabai”.⁴⁶³ Otrā veida monādes, kuras min Leibnics, ir substances, kurām piemīt apziņa par percepcijām, bet nepiemīt pašapziņa. Tāda tipa monādes attiecas uz dzīvnieku pasauli. Osis norāda, ka „dzīvnieki nošķir vienu sajūtu no citas, bet viņi nezina, ar ko viena percepcija atšķiras no citas, kas raksturo vienu vai otru sajūtu”.⁴⁶⁴ Trešā tipa monādēm piemīt pašapziņa, un viņu stāvokļus Leibnics nodēvē par „apercepcijām”. Tāda veida monādes ir gari, kas veido cilvēku.

Nelielā esejā „Par metodi kā nošķirt šķietamus un īstenus fenomenus“ (*De Modo Distinguendi Phaenomena Realia ab Imaginariis*, 1690) filozofs, secinot, ka ķermeņiem nepiemīt substancionāla forma un tātad – tie ir tikai fenomeni jeb substanču agregāti, raksta, ka substancei piemīt „metafiziska matērija” jeb pasīvais spēks, kas nosaka to, ka substance izsaka kaut ko neskaidri, kā arī aktīvais spēks, ar kura palīdzību substance spēj izteikt kaut ko skaidri.⁴⁶⁵

Tātad substance ietver sevī aktīvo un pasīvo principu. Osis norāda, ka „substances aktivitāte ir pielīdzināma skaidriem priekšstatiem, turpretī pasivitāte ir pielīdzināma

⁴⁶² Mon 52

⁴⁶³ Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1910. с. 184. [Rokrakstā.]

⁴⁶⁴ Ibid. с. 185.

⁴⁶⁵ Leibniz G. W. On the Method of Distinguishing Real from Imaginary Phenomena (1690). In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 40.

jucekļīgiem”.⁴⁶⁶ Monādē norisinās pāreja no potencialitātes uz aktualitāti, kad neskaidrie priekšstati kļūst skaidri un savstarpēji nošķirti.

Osis jautā – kā Leibnics nodrošina nemirstīgās dvēseles individualitāti? Šim jautājumam ir būtiska nozīme Leibnica filosofijas izvērtējumā, ņemot vērā iepriekš izklāstīto filosofa atziņu, ka filosofiskas sistēmas novērtējums ir iespējams, atklājot filosofa sistēmas motivāciju un tad nosakot, vai filosofam ir izdevies rast savas motivācijas un filosofiskās sistēmas saskaņu.

Osis raksta, ka Leibnica sniegtais individualitātes pamats ir neskaidrie priekšstati, jo „tiklīdz percepcija attīstās līdz skaidrām idejām, tā tūlīt ienāk vispārīgā prāta saturā”.⁴⁶⁷ Arī Šilkarskis, secinot, ka, lai arī filosofijas vēsturē Leibnics ir „pirmais lielais personālisma ontoloģijas pārstāvis”, norāda, ka filosofš tomēr ir substances aktivitātē atzinis „tikai tīri intelektuālu jēgu”.⁴⁶⁸ Gan Osis, gan Šilkarskis ietekmējas Leibnica kritikā no Teihmillera. Savos agrīnajos darbos Teihmillers atzīst Leibnicu par savu priekštecī. Filosofš raksta, ka Leibnica mācība par nemateriālām substancēm kā visu esamību veidojošām vienībām ir arī Teihmillera metafizikas pamats. Taču, kā akcentē Bobrovs, Teihmillera attieksme pret Leibnica darbiem laika gaitā būtiski mainījās.⁴⁶⁹ Vēlīnajos sacerējumos, kritizējot filosofu, Teihmillers norāda, ka Leibnics individuālā „es” saturu redz tikai „vispārējo jēdzienu izzinā”.⁴⁷⁰ Arī Osis savā pētījumā par Leibnicu, nesniedzot plašāku skaidrojumu, pārmet vācu filosofam intelektuālismu. Skaidrojumu apzīmējumam „intelektuālisms” var rast Oša monogrāfijā par Lotci. Darbā filosofš raksta, ka intelektuālisma strāvojuma pārstāvji „par pašu būtiskāko gara elementu atzīst domāšanu”.⁴⁷¹ Kā intelektuālisma pārstāvjus Osis min Hēgeli un Šellingu, kuru sistēmās ir noliegta individuālas personības vērtība, jo visas vēstures attīstības mērķis ir atgriešanās pie bezpersoniska Absolūta.

Osis akcentē, ka vispārīgām prāta idejām nepiemīt individuālas pazīmes, „tās atceļ individualitāti”.⁴⁷² Domas eksperimenta līmenī filosofš jautā – kas notiku ar monādēm, ja tās savā

⁴⁶⁶ Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1910. с. 180. [Rokrakstā.]

⁴⁶⁷ Ohse J. *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*. Dorpat: Laakman, 1888. S. 56.

⁴⁶⁸ Шилкарский В. С. *Типологический метод в истории философии (Опыт обоснования)*. Юрьев: Маттисен, 1916. с. 270.

⁴⁶⁹ Бобров Е. А. *Этюды по метафизике Лейбница*. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1905. с. 6.

⁴⁷⁰ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 8.

⁴⁷¹ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: К. Маттисен, 1896. с. 47.

⁴⁷² Ohse J. *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*. Dorpat: Laakman, 1888. S. 56.

attīstībā sasniegtu pilnību? Tās zaudētu savu individualitāti. Tāpēc Osis secina, ka Leibnica individuālās substances raksturojums nespēj „aizsargāt atsevišķās būtnes”.⁴⁷³

3.1. Perspektīvisms kā monādes individualitātes pamats: telpa un laiks

Aplūkojot Oša Leibnica monādes doktrīnas kritiku, varētu jautāt – vai Leibnica mācībā vienīgais monādes individualitātes garants ir neskaidrie priekšstati? Vai filosofa darbos nav norādes uz citiem kritērijiem, kas nodrošinātu katras monādes unikalitāti?

Oša laikabiedrs un viens no autoriem, uz kura pārdomām par Leibnica metafiziku filosofs atsaucas, Erdmans, raksta, ka katras monādes atšķirību no pārējām nodrošina tās perspektīvais novietojums universā.⁴⁷⁴ Arī Fišers, kura pētījumus filosofijas vēstures laukā Osis augstu novērtē, akcentē monādes perspektīvu kā individualitātes pamatu: „Katrs atsevišķais indivīds ir atsevišķs pasaules priekšstats”.⁴⁷⁵ Darbā „Monadoloģija” Leibnics raksta:

„Un tāpat kā tā pati pilsēta, ja to aplūko no dažādām pusēm, šķiet citāda, un perspektīvā ir it kā pareizināta; tāpat vienkāršo substanču bezgalīgā skaita dēļ ir it kā tikpat daudz dažādu universu, kas tomēr nav nekas cits kā viena paša universa perspektīvas atbilstoši ikvienas Monādes atšķirīgajam viedoklim”.⁴⁷⁶

Arī citos savos sacerējumos Leibnics akcentē katrai monādei piemītošo unikālo perspektīvu, kas nodrošina tās individuālo raksturu. Darbā „Teodiceja: eseja par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos” filosofs norāda, ka katru lietu ir iespējams priekšstatīt dažādos veidos. Piemēram, apli no atšķirīgām perspektīvām ir iespējams priekšstatīt gan kā elipsi, gan kā parabolu, arī kā hiperbolu, punktu vai līniju: „Tādā veidā katra dvēsele pauž universu, balstoties savā skatījuma punktā”.⁴⁷⁷ Citviet darbā, atbildot uz iebildumu, ka, ja Dievs vienmēr radītu labāko, tad augstākajai monādei būtu jārada tikai dievi, Leibnics akcentē, ka ir nepieciešams ņemt vērā lietu kārtību un savstarpējo saikni: „Ja katra substance, atsevišķi ņemta,

⁴⁷³ Ibid.

⁴⁷⁴ Erdmann J. E. *Leibniz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant*. Leipzig: Vogel, 1842. S. 49.

⁴⁷⁵ Fischer K. *Geschichte der Neuern Philosophie. Zweites Buch*. Heidelberg: Friedrich Gaffermann, 1867. S. 459.

⁴⁷⁶ Mon 57

⁴⁷⁷ H 357

būtu perfekta, tad viss būtu vienāds”.⁴⁷⁸ Tāpēc vislabāko iespējamo sistēmu veido ne tikai dvēseles, bet arī ķermeņi, kas atrodas laikā un telpā.

Lai monādei piemistu perspektīva, kas nodrošina unikālo pozīciju universā, ir jābūt dotai telpai. Taču kā Leibnics sistēmas ietvaros ir jāizprot telpas kategorija? „Teodicejā: esejā par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos”, raksturojot universa radīšanu, Leibnics raksta, ka Dievs būtu varējis aizpildīt telpu „neskaitāmi dažādos veidos un ir neskaitāmi daudzas pasaules, no kurām Dievs ir izvēlējis labāko, jo viņš visu rada saskaņā ar augstākā prāta prasībām”.⁴⁷⁹ Taču šis izteikums varētu būt maldinošs, ja to uztver burtiski, secinot, ka pirms monāžu radīšanas eksistēja telpa, kuru Dievs izvēlējās aizpildīt.⁴⁸⁰

Līdzīgi Leibnics noraida iespējamību, ka eksistē absolūtais laiks, jo, ja tāds eksistētu, tad nebūtu iespējams izskaidrot, kāpēc Dievs nav radījis universu agrāk vai vēlāk; arī telpa nevar eksistēt pirms radīšanas:

„Es saku, tad, ja telpa būtu pilnīga esamība, kaut kas notiktu, uz ko nebūtu iespējams attiecināt pietiekamo pamatojumu – kas ir pretrunā manai aksiomai. Un es to varu pierādīt sekojošā veidā. Telpa ir kaut kas absolūti vienveidīgs un, ja lietas nav tajā izvietotas, viens punkts telpā ne ar ko neatšķiras no cita punkta telpā. No tā tādējādi izriet (pieņemot, ka telpa ir kaut kas pats par sevi, nevis ķermeņu savstarpējā kārtība), ka nav iespējams eksistēt cēlonim, kāpēc Dievam, saglabājot to pašu situāciju ķermeņu attiecībās, vajadzētu tos novietot telpā, saskaņā ar vienu noteiktu veidu un ne citu – kāpēc viss nav ticis izvietots gluži citādā veidā, piemēram, nomainot Austrumus ar Rietumiem”.⁴⁸¹

Jauno laiku filosofijas pētnieks Mihaels Fuths (*Futch*) monogrāfijā par laiku un telpu skaidro, ka minētajā pasāžā Leibnics akcentē – nav iespējams pamatot, kāpēc Dievs ievietoja pasauli noteiktā bezgalīgās telpas daļā vai kāpēc pasaulei ir noteiktas attiecības ar bezgalīgo telpu. Taču tāda tipa jautājumus ir iespējams uzdot pieņemot, ka telpa eksistē neatkarīgi no universa, kurā tas ir ievietots. Absolūtās laika un telpas daļas nav savstarpēji atšķirīgas, tāpēc nebūtu iespējams rast pietiekamo pamatojumu, lai izskaidrotu, kāpēc Dievs ir radījis universu

⁴⁷⁸ Ibid. 200

⁴⁷⁹ Ibid. 8

⁴⁸⁰ Rutherford D. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 189.

⁴⁸¹ Leibniz G. W. From the Letters to Clarke. 1715–16. In *Philosophical Essays*, edited and translated by R. Ariew and D. Garber. Cambridge: Hackett Publishing Company. 1989. p. 325.

noteiktā brīdī vai noteiktā vietā. Ņemot vērā, ka absolūtā laika un telpas izpratnes nonāk pretrunā pietiekamā pamatojuma principam, Leibnics tās noraida.⁴⁸²

Savā vēlinajā metafizikā Leibnics uzsver, ka visa eksistence balstās monādēs, tātad arī telpa un laiks nevar eksistēt, ne pirms Dievs ir radījis monādes, ne arī neatkarīgi no tām. Tāpēc telpas un laika pamats ir jārod monādēs. Darbā „Monadoloģija” Leibnics raksta:

„Ir vajadzīgs pat, lai ikviena Monāde būtu atšķirīga no jebkuras citas. Jo dabā nekad nav divu Būtņu, kuras viena ar otru būtu pilnīgi vienādas un kur nebūtu iespējams atrast atšķirību [difference], kas būtu iekšēja vai balstīta uz iekšēji piemītošu noteiksmi [une dénomination intrinsèque]”.⁴⁸³

Iekšēji piemītošās noteiksmes ir izmaiņas, kas norisinās monādes iekšpusē, kuras nosaka dziņa un percepcijas, taču Leibnics raksta arī par ārējām noteiksmēm, kas raksturo nevis iekšējās, bet savstarpējās monāžu attiecības. Ārējās noteiksmes Leibnics raksturo kā piemītošas monādei, pateicoties „lietu savstarpējai saiknei”.⁴⁸⁴ Taču abi noteiksmju veidi nav stingri nošķirami. 1696. gadā rakstītā esejā Leibnics akcentē: „Apsvērumam, ka neeksistē tīri ārējas noteiksmes, pateicoties lietu savstarpējai saiknei, ir nozīmīga loma filosofijā un teoloģijā”.⁴⁸⁵ Filsofs norāda, ka telpai un laikam kā ārējām noteiksmēm ir jābalstās monāžu iekšējās noteiksmēs. Kā raksta Osis savās filosofijas vēstures lekcijās: „Matēriju veido monāžu iekšējās attiecības, tāpēc matērija un telpiskums kā fenomenāli ir otršķirīgas realitātes”.⁴⁸⁶

Lai izprastu noteiksmju un telpas attiecības, ir nepieciešams aplūkot Leibnica tēzi „viss ir saistīts”. „Monadoloģijā” Leibnics norāda „σύμνοια πάντα, kā teica Hipokrāts”.⁴⁸⁷ Līdzīgas pārdomas Leibnics pauž arī „Teodicejā: esejā par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos” – „ir jāzina, ka katrā iespējamajā pasaulē visas lietas ir saistītas, universs, lai kāds tas būtu, kā vienots veselums ir kā okeāns”.⁴⁸⁸

⁴⁸² Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 38.

⁴⁸³ Mon 9

⁴⁸⁴ Leibniz G. W. Correspondence with Arnould. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 337.

⁴⁸⁵ Rutherford D. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 147.

⁴⁸⁶ Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1910. с. 182. [Rokrakstā.]

⁴⁸⁷ Mon 61

⁴⁸⁸ H 9

Leibnics definē harmoniju kā kārtību, savukārt kārtību kā regularitāti.⁴⁸⁹ Filozofs skaidro, ka regularitāti var novērot sistēmā, kas „paredz vairākus galvenos likumus vai galvenos novērojumus”.⁴⁹⁰ Galvenos likumus Leibnics dēvē arī par vienkāršajiem likumiem. To vienkāršība atklājas likumu lietojamībā, likums ir „kā kriptogrāfijas atslēga un, jo vienkāršāka tā ir, jo lielāku skaitu notikumu ar tās palīdzību var izskaidrot, jo tā ir iespējamāka”.⁴⁹¹ Ņemot vērā, ka katra iespējamā pasaule nevar eksistēt bez kārtības un ka kārtība ir regularitāte, universa elementiem vajag būt pakļautiem apvienojošiem likumiem.⁴⁹²

Leibnics savos darbos vairākkārt akcentē visu monāžu ciešo savstarpējo saikni. Katras monādes stāvokli nosaka visu pārējo monāžu stāvokļi – katra izmaiņa universā izraisa izmaiņas visu monāžu iekšējos stāvokļos. Nelielā esejā „Loģiski–metafiziskie principi” (*Principia Logico–Metaphysica*, 1689) filozofs raksta, ka katra monāde pauž vienu un to pašu universu dažādās perfekcijas pakāpēs un „izmaiņām vienā substancē seko izmaiņas visās pārējās substancēs, jo izpausmes ir mainījušās”.⁴⁹³

Varētu rasties iespaids, ka Leibnica pozīcija ir pretrunīga. No vienas puses, monādes neatrodas laikā un telpiskās attiecībās. Taču, no citas puses, visas monādes ir savstarpēji saistītas universa harmonijā un ietekmē cita citu.

Lai risinātu šo pretrunu, Leibnics raksturo telpā un laikā doto fenomenu attiecības, kuras veido monāžu percepciju saturu. Filozofs norāda: „Dievs būtu varējis iedot katrai substancei savu fenomenu, neatkarīgi no citiem, bet tādā veidā viņš būtu radījis tik daudz pasaulu bez savstarpējās saiknes, cik ir substanču”.⁴⁹⁴ Kā norāda Futchs, substanču harmonija filozofa sistēmā ir jāskaidro kā monāžu fenomenu harmonija. Monāžu attiecības rada iekšējās noteiksmes, tāpēc attiecības veido sekundāro kārtību, kas balstās primārajā kārtībā – monāžu percepcijās un dziņās.⁴⁹⁵ Divu vai vairāku monāžu attiecības Leibnics raksturo kā percepciju saturus. Filozofs akcentē, ka monāžu saskaņa ir jāizprot kā to fenomenu saskaņa, kurus reprezentē monādes.

⁴⁸⁹ Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 147.

⁴⁹⁰ Leibniz G. W. From the letters to Wolff. 1714–15. In *Philosophical Essays*, edited and translated by R. Ariew and D. Garber. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. p. 233.

⁴⁹¹ Leibniz G. W. On the Elements of Natural Science. 1682–84. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 283.

⁴⁹² Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 148.

⁴⁹³ Leibniz G. W. Logical–metaphysical principles (spring–summer 1689?). In *Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Translated by L. Strickland. London: Continuum, 2006. p. 50.

⁴⁹⁴ Leibniz G. W. Clarification of the Difficulties which Mr. Bayle has found in the New System of the Union of Soul and Body, 1698. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 493.

⁴⁹⁵ Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 149.

Leibnics skaidro, ka ir nepieciešams, lai būtu „noteiktas percepciju vai fenomenu attiecības, kurām pateicoties, ir iespējams saskatīt, cik lielā mērā to [monāžu] modifikācijas laikā un telpā atšķiras (..), katra dvēsele reprezentē savu organiskā ķermeņa fenomenu”.⁴⁹⁶

Lai kādas divas monādes, piemēram, monāde y un x, atrastos savstarpējās attiecībās, ir nepieciešamas monāžu percepciju attiecības. Kā skaidro Futchs, attiecības ir iespējamās tikai tad, ja „x un y reprezentē, pateicoties to atbilstošo „organisko mašīnu” reprezentācijām, vienu un to pašu telpas un laika matricu”.⁴⁹⁷ Šo nosacījumu dēļ x un y monādes stāvokļi var tikt apvienoti kopējā laika un telpas kārtībā.

Leibnica izpratne par telpu un laiku balstās izpausmju teorijā. Filozofs raksta, ka ikviena monāde universa kārtībā „pauž visas citas”⁴⁹⁸ un visi elementi ir pakļauti kopīgiem likumiem. Tāpēc monādes veido harmoniju, paužot cita citu. Monāžu savstarpējo izpausmju saikni raksturo iepriekšnolemtā harmonija, saskaņā ar kuru katra dvēsele pauž sava ķermeņa norises, savukārt ķermenis pauž dvēseliskos notikumus. Tātad katram mentālam stāvoklim ir dots ķermeniskais korelāts un dvēsele pauž katru ķermenisko stāvokli. Turklāt arī viena universa ķermeņi pauž cits citu, tāpēc „dvēseles reprezentatīvajai iedabai jāpauž tas, kas notiek un kas patiesi notiks tās ķermenī, un, pateicoties visu pasaules daļu saiknei vai atbilstībai, tai vajag arī kaut kādā ceļā paust to, kas notiek visās citās substancēs”.⁴⁹⁹ Tā kā monādes ķermeņa paustie fenomeni, kurus uztver monāde, ir citu monāžu percepcijas stāvokļu izpausmes, monāde pauž citu monāžu percepcijas stāvokļus. Katrai monādes percepcijai atbilst citas monādes percepcija, tāpēc percepcijas stāvokļi universā atrodas ciešā sasaistē.

Dažviet Leibnica tekstos var rast izteikumus, kas varētu vedināt domāt, ka filozofa sistēmā monādes atrodas telpā un tāpēc veido telpiskas attiecības. Piemēram, „Teodicejā: eseja par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos” Leibnics raksta, ka iepriekšnolemtā harmonija paredz, ka eksistē „substances, kuras ir vienkāršas un bez izplestības, izkaisītas viscaur Dabā”.⁵⁰⁰ Citviet Leibnics raksta, ka monādes atrodas ķermeņos, taču tādi un līdzīgi izteikumi acīmredzot ir jāinterpretē kā norāde uz to, ka ķermeņu eksistences nepieciešamais

⁴⁹⁶ Leibniz G. W. *Metaphysical Consequences of the Principle of Reason*, 1712. In *Philosophical writings [of] Leibniz*, edited and translated by G. H. R. Parkinson. London: Dent, 1973. p. 175.

⁴⁹⁷ Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 149.

⁴⁹⁸ Mon 56

⁴⁹⁹ Leibniz G. W. Leibniz and Pierre Bayle. 1698. In *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts*, translated and edited by R. S. Woolhouse, R. Francks. Oxford: Oxford University Press. 1997. p. 83.

⁵⁰⁰ H 10

priekšnosacījums ir monāžu esamība.⁵⁰¹ Leibnics atzīst, ka izteikumi, kas liecina par monāžu telpiskumu, rodas dēļ vizualizācijas nepilnībām: „Telpa ir kopā eksistējošu fenomenu kārtība, tāpat kā laiks ir secīgu fenomenu kārtība, un monādēm nav telpiska vai pilnīga, vai distancēta tuvuma. Teikt, ka tās [monādes] ir sablīvētas kopā punktā vai izsētas telpā, nozīmē lietot mūsu prāta noteiktus izdomājumus, kas rodas, kad cenšamies brīvi vizualizēt to, ko mēs spējam tikai saprast”.⁵⁰²

Lai gan sajūtu līmenī pasaule šķiet ķermeniska, iekļauta telpā un laikā, taču sapratnes ietvaros monādes atklājas kā netelpiskas vienības. Tātad primārajā kārtībā monādēm nav telpas, taču sekundārās kārtības ietvaros monādēm piemīt atvasinātās telpiskās attiecības, kas veidojas, pateicoties monāžu ķermeņu telpiskajai pozīcijai. Monādes atrodas savstarpējās telpiskās pozīcijās nevis tāpēc, ka monādes būtu „izsētas” telpā, bet tāpēc, ka tās pauž pašas sevi kā ķermeniskas un to ķermeņi atrodas telpiskās attiecībās ar citu monāžu izpausmēm. Kā skaidro Osis, „atsevišķo monādu novietojumu esamībā nosaka visu elementu kopums, taču novietojums nav jāizprot kā telpisks. Monādes vietu un tās individualitāti veido skatījuma punkts, kas piemīt katrai monādei un ar kura palīdzību tā pauž visu esamību”.⁵⁰³

Sarakstē ar nīderlandiešu filosofu Burhardu de Volderu (*Volder*, 1643–1709) Leibnics akcentē, ka, lai arī monādēm nav matērijas, tām piemīt noteikts novietojums un attiecības ar pārējām monādēm, jo tām piemīt „mašīnas, kuras tās kontrolē”.⁵⁰⁴ Mašīnas, kuras kontrolē monādes, ir to ķermeņi, kuri atrodas telpiskās attiecībās ar citiem ķermeņiem.

Jautājumā par monādes un laika attiecībām Leibnica pozīcija varētu šķīst neviennozīmīga. Monādes būtiskā ziņā raksturo dinamiskums, pārmaiņas. Darbā „Monadoloģija” filosofs raksta:

„Es uzskatu arī par atzītu, ka ikviena radītā būtne un tātad arī radītā Monāde ir pakļauta izmaiņām, un tātad, ka šīs izmaiņas pat ikvienā [Monādē] ir nepārtrauktas. [continuel]”.⁵⁰⁵

Pieņemot, ka tas, kas mainās, var mainīties tikai laikā, jo laiks ir visu iespējamo pārmaiņu priekšnosacījums, būtu jāsecina, ka monāde atrodas laikā. Taču monādes pārmaiņas veido

⁵⁰¹ Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 154.

⁵⁰² Leibniz G. W. Leibniz to Des Bosses, Hanover, June 16, 1712. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 604.

⁵⁰³ Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1910. с. 184. [Rokrakstā.]

⁵⁰⁴ Leibniz G. W. Leibniz to de Volder, Hanover, June 20, 1703. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 531.

⁵⁰⁵ Mon 10

percepcijas stāvokļi. Percepciju Leibnics skaidro kā „saliktā reprezentāciju”, savukārt dziņu kā „pārmaiņu principu” un „tendenci pāriet no vienas percepcijas uz citu”.⁵⁰⁶ Katra percepcija ir kauzāli saistīta ar nākamo: „ikviens kādas vienkāršas substances tagadējais stāvoklis dabiskā veidā ir turpinājums tās agrākajam stāvoklim”.⁵⁰⁷ Futchs, analizējot dziņas raksturojumus Leibnica tekstos, secina, ka dziņa ir iepriekšējo percepciju rezultāts un nākamo percepciju cēlonis, bet kauzāli primāras ir percepcijas, jo percepcijas izraisa dziņu, savukārt dziņa izraisa nākamo percepcijas stāvokli.⁵⁰⁸

Lai saprastu, kā percepcijas liek dziņai izraisīt nākamo percepciju, ir jāaplūko izmaiņas monāžu un fenomenu līmenī. Leibnics raksta, ka pāriet no vienas domas uz citu monādi stimulē tās „iekšējie objekti” jeb iepriekšējās domas. Tātad kauzāli nozīmīga loma ir percepciju saturiem. „Teodicejā: esejā par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos” Leibnics skaidro – „lai gan substance pati determinē savu aktivitāti, tas nenozīmē, ka to neiekustina objekti, jo objekta priekšstats, kas eksistē tajā, veicina tās determinētību”.⁵⁰⁹ Lai gan saskaņā ar iepriekšnolemto harmoniju, ķermeņi nav tiešie mentālo stāvokļu pārmaiņu cēloņi, taču ķermeņi kā percepciju saturs ir kauzāli būtiski, jo to stāvokļu reprezentācijas liek monādēm reprezentēt nākamos stāvokļus.

Lai izprastu monāžu pārmaiņu secību, ir nepieciešams pievērsties to fenomenu secībai, kurus reprezentē monādes. Monāžu stāvokļu laiciskās attiecības nav iespējams saprast, neaplūkojot to iekšējo objektu laiciskās attiecības.⁵¹⁰ Leibnics norāda, ka, ja monādes neizpaustos kā telpiski un laiciski saistītas fenomenālajā pasaulē, tām nepiemistu ne laika, ne telpas attiecības. Tātad laiks, tāpat kā telpa, neattiecas uz primāro monāžu kārtību.

Leibnics savos darbos akcentē, ka neviena radītā monāde nevar eksistēt nošķirti no ķermeņa:

„Es neatzīstu, ka dabiskajā kārtībā eksistē dvēseles vai radītie gari, kuri būtu pilnīgi nošķirti no katra ķermeņa (...). Tikai Dievs ir virs visas matērijas, jo viņš ir autors. Savukārt

⁵⁰⁶ Leibniz G. W. *The Principles of Nature and Grace, based on Reason, 1714*. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 636.

⁵⁰⁷ Mon 22

⁵⁰⁸ Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 168.

⁵⁰⁹ H 20

⁵¹⁰ Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 169.

radības, kas būtu brīvas no matērijas, vienlaicīgi būtu šķirtas no universālajām saiknēm, kā dezertieri no vispārējās kārtības”.⁵¹¹

Tikai tad, ja monāde pauž sevi kā ķermenisku būtni, tai var piemist noteikts skatījuma punkts, kuram pateicoties tā spēj paust savas attiecības ar visu universu. Bez ķermeņa, kas atrodas attiecībās ar citiem ķermeņiem, monāde nevarētu nekur atrasties attiecībā pret savu percepciju objektiem. Monāde „atspoguļo” visu universu tiktāl, ciktāl tā pauž pati sevi kā vienību, kas atrodas ķermenī, kas savukārt atrodas attiecībās ar visiem citiem ķermeņiem.

Leibnics noliedz ārējās noteiksmes, tātad monāžu saiknes pamats ir viņu iekšējās noteiksmes. Iekšējās noteiksmes ietver tos percepcijas stāvokļus, kas izsaka vienas monādes attiecības ar pārējām monādēm. Saskaņā ar Leibnicu, monāde var paust savu pozīciju sasaistē ar citām lietām universā tikai tad, ja tai piemīt ķermenis, kas nodrošina ķermeņu laiciskās un telpiskās attiecības.

Nemot vērā, ka, monādes perspektīvais novietojums paredz telpu, kurā tā atrastos, savukārt telpa un laiks ir tikai monāžu agregāti, kuri balstās monāžu ķermeniskumā, savukārt, monāžu ķermeniskums ir fenomenu universa daļa, kura pamats ir neskaidrie priekšstati, jāsecina, ka, ja monāde sasniegtu augstāko iespējamo attīstības pakāpi, atbrīvojoties no neskaidrajiem priekšstatiem, tai vairs nepiemistu ķermeniskums, arī novietojums telpā un laikā; tā pazaudētu gan savu perspektīvo novietojumu, gan individualitāti. Kā norāda Fišers: „Ja atņem monādei matērijas principu, tad tiek paņemts ķermeņa spēks, necaurīdība, robežas, atsevišķo raksturu robežas, atņemot atsevišķai monādei individualitāti, tiek atņemta visu monāžu atšķirība, iznīcinot Leibnica filosofijas pamatus”.⁵¹² Taču vai Leibnica metafizika neietver sevī šo iznīcinošo iespējamību, uz kuru norāda Osis savā domas eksperimentā, pārmetot filosofam intelektuālismu un secinot, ka, ja monādes sasniegtu augstāko attīstības pakāpi, tad tās apvienotos ar bezpersonisko Absolūtu?

⁵¹¹ Leibniz G. W. Considerations on Vital Principles and Plastic Natures, by the Author of the System of Pre-Established Harmony. 1705. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 590.

⁵¹² Fischer K. *Geschichte der Neuern Philosophie. Zweites Buch*. Heidelberg: Friedrich Gaffermann, 1867. S. 365.

3.2. Bezgalīgā progresā problēma Leibnīca metafīzikā

Lai atbildētu uz iepriekšējā apakšnodaļā izvirzīto jautājumu, ir jāpievēršas Leibnīca pārdomām par progresā iespējamību. Vairāki filosofa darbu interpretatori, piemēram, Fišers, secina, ka Leibnīca sistēma paredz konstantu progresu, kura ietvaros monādes tiecas sasniegt skaidrākus priekšstatus.⁵¹³ Arī Osis norāda: „Absolūtā būtne ir iekārtojusi pasauli tā, ka tās gala mērķis ir kopēja svētlaipe”.⁵¹⁴ Tomēr Leibnīca tekstos ir rodamas atšķirīgas pārdomas par progresu. „Teodicejā: esejā par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos” filosofs raksta: „Ir pat iespējams, ka cilvēce laika gaitā sasniegs varenāku perfekciju, nekā mēs tagad varam paredzēt”.⁵¹⁵ Vienlaikus tajā pašā darbā filosofs izsaka iespējamību, ka universs katrā mirklī ir tik perfekts, cik vien tas ir iespējams, tāpēc tas nevarētu nākotnē sasniegt ne augstāku, ne arī zemāku perfekcijas pakāpi.

Leibnīcs raksta par progresu iespējamības formā un dažādos tekstos raksturo atšķirīgus iespējamus nākotnes universa attīstības scenārijus. Sistemātiski filosofs tos izklāsta sarakstē ar ģeologu Luiju Buržē (*Bourguet*, 1678–1742). 1715. gadā rakstītā vēstulē filosofs secina: „Ir iespējams formulēt divas hipotēzes – vienu, ka daba vienmēr ir vienādi perfekta, otru, ka tās perfekcija vienmēr palielinās”.⁵¹⁶ Turklāt, ja universa perfekcija vienmēr pieaug, Leibnīcs min divas versijas, kā tas varētu norisināties: a) hiperbolas hipotēze paredz, ka universam nav sākuma un tas attīstās bezgalīgi; b) trijstūra hipotēze – universam ir bijis sākums, un tas attīstās bezgalīgi. Savukārt versiju, ka universs vienmēr ir perfekts un savā perfekcijā nemainās, Leibnīcs nodēvē par taisnstūra hipotēzi.

Taču kas būtu jāsaprot ar perfekcijas jēdzienu? Sacerējuma „Pārrunas par metafīziku” Leibnīcs skaidro:

„Mums ir arī jāzina, kas ir jāsaprot ar perfekciju. Visai droša pārbaude ir šāda: visas formas un iedabas, kuras nevar sasniegt augstāko pakāpi, neizsaka perfekciju, kā, piemēram, cipara vai figūras iedaba. Jo vislielākais cipars (vai visu ciparu cipars), kā arī vislielākā figūra

⁵¹³ Ibid.

⁵¹⁴ Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1910. с. 190. [Rokrakstā.]

⁵¹⁵ H 341

⁵¹⁶ Leibniz G. W. Letter to Louis Bourguet (5 August 1715). In *Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Translated by L. Strickland. London: Continuum, 2006. p. 198.

ietver sevī pretrunu, tai laikā, kad vislielākās zināšanas un visvarenība neietver sevī neiespējamību; sekojoši, varenība un zināšanas ir pilnības būtība”.⁵¹⁷

Kā norāda filosofijas vēsturnieks Loids Stricklends (*Strickland*), lielākoties tekstos Leibnics nošķir nevis divas, bet trīs kvalitātes, kuras kopā savā pilnīgākajā formā veido perfektumu: visvarenība; visgudrība; augstākais labums.⁵¹⁸ Acīm redzami perfekcijas kvalitātes ir Dievam piemītošie atribūti. „Monadoloģijā” Leibnics norāda:

„Dievā ir Varenība, kas ir avots visam, kā arī Zināšana, kas satur ideju savdabību [le detail], un visbeidzot Griba, kas panāk izmaiņas jeb veikumus atbilstoši vislabākā principam. Un tā atbilst tam, kas radītajās Monādēs veido pamatu jeb bāzi, uztveršanas spēju un tieksmes [iekāres] spēju. Taču Dievā šie atribūti ir absolūti bezgalīgi jeb pilnīgi; kamēr radītajās Monādēs jeb Entelehijās (jeb perfectihabies, kā šo vārdu tulkojis Hermolājs Barbars), atkarībā no pakāpes, kādā tām piemīt pilnība, tās ir tikai imitācijas”.⁵¹⁹

Monāžu perfektumu līmeni nosaka tas, cik tās savā attīstības pakāpē ir tuvas Dievam piemītošo atribūtu pilnībai, cik tās ir zinošas, varošas un tikumiski labas. Taču monādes ir apvienotas vienā universā, tāpēc varētu jautāt – kā raksturot nevis atsevišķas monādes, bet visa universa perfektumu? Kā norāda Leibnica metafizikas pētnieks Georgs Gāle (*Gale*), perfekta princips reizē ir ekonomijas princips, jo tas paredz, ka Dievs rada universu, kurā vienlaikus var eksistēt pēc iespējas vairāk monāžu, kas ir pakļautas iespējami vienkāršākiem un visaptverošākiem likumiem.⁵²⁰

Stricklends secina, ka universs var kļūt perfektāks, pieaugot monāžu skaitam, vai arī, ja jau radītās monādes kļūst perfektākas. Pirmā versija Leibnica metafizikas ietvaros nav iespējama, jo monāžu skaits vienmēr paliek nemainīgs, tāpēc progress var īstenoties, pieaugot pastāvošo monāžu perfekcijai.

Taču, kā minēts, Leibnics pauž šaubas par progressa versijām, izvirzot hiperbolas, taisnstūra un trijstūra hipotēzes. Filosofo atzīst: „nav viegli izlemt par labu kādai no trīs

⁵¹⁷ DM 1

⁵¹⁸ Strickland L. Leibniz on Whether the World Increases in Perfection. *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006) p. 53.

⁵¹⁹ Mon 48

⁵²⁰ Gale G. On What God Chose: Perfection and God's Freedom. *Studia Leibnitiana* Bd. 8. H. 1 (1976) p. 77.

hipotēzēm, un mums vēl vajag nodoties daudzām meditācijām, lai nonāktu pie kāda secinājuma”.⁵²¹ Līdzīgi arī citviet „Teodicejā: esejā par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos”: „Iespējams, ka pasaule kļūst arvien labāka un labāka, ja reiz lietu iedaba ir tāda, ka tās nevar sasniegt vislabāko uzreiz. Bet tās ir problēmas, par kurām mums ir grūti spriest”.⁵²²

Tomēr Leibnica tekstos ir rodamas norādes, kas ļauj nojaust, kurai no progresa versijām filozofs varētu piekrist. Piemēram, izšķiršanos par labu trijstūra vai hiperbolas hipotēzēm izšķir jautājums par laiku – vai universam ir bijis sākums? Vienā no saviem vēlinā posma tekstiem Leibnics raksta: „viss, kas ir nākotnē, kļūs par tagadni, viss, kas ir nākotnē, kļūs par pagātņi, viss, kas ir pagātņē, vienmēr paliks pagātņē, viss, kas ir nākotnē, līdz savam laikam paliks nākotnē (..) viss, kas ir pagātņē, bija nākotnē, un viss, kas ir pagātņē, bija tagadnē”.⁵²³ Fuths akcentē Leibnica frāzi „viss, kas ir pagātņē, bija nākotnē”, jo tā ietver atziņu, ka attiecībā uz katru mirkli ir bijis iepriekšējais mirklis, „kādam pagātnes mirklim M var būtu bijusi nākotne tikai tad, ja pirms tam ir bijis vēl viens pagātnes mirklis L un attiecībā uz kuru M bija nākotne, kad L bija tagadne. L pats bija arī nākotne – *viss, kas ir pagātne, bija nākotnē* –, tāpēc vajag būt vēl kādam citam mirklim K pirms L, attiecībā uz kuru L bija pagātne”.⁵²⁴ Fuths secina, ka minētajai mirkļu virtenei vajadzētu turpināties bezgalīgi. Neviens mirklis nav pirms visiem citiem mirkļiem, jo pretējā gadījumā vajadzētu būt mirklim, kas nav bijis nākotnē. Lai katram pagātnes mirklim būtu nākotne, pirms katra pagātnes mirkļa ir jābūt dotiem bezgalīgi daudziem mirkļiem, kas liecina, ka Leibnics atzīst bezgalīgu pagātņi attiecībā pret tagadni.

Izdarīt tik vispārīgus secinājumus par laika izpratni Leibnica metafizikā, balstoties vienā filozofa frāzē, varētu būt pārsteidzīgi. Taču bezgalīgās pagātnes tēzi apliecina arī citi filozofa teksti. Kā jau minēts, Leibnica metafizika paredz, ka iespējami perfektākais universs ietver sevī vislielāko dažādību. Dažādību Leibnics pamato ar atziņu, ka matērija ir bezgalīgi dalāma, tāpēc visur valda dažādība, nevis vienveidība. Vēstulē Klārkam Leibnics raksta: „pieņemot patvaļīgo matērijas kvantitātes ierobežošanu, kaut kas vienmēr var tikt tai pievienots, nemazinot jau eksistējošo lietu perfektumu un, sekojoši, kaut ko vienmēr vajag pievienot, lai rīkotos saskaņā ar

⁵²¹ Leibniz G. W. Letter to Louis Bourguet (3 April 1716). In *Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Translated by L. Strickland. London: Continuum, 2006. p. 199.

⁵²² H 202

⁵²³ Leibniz G. W. On Time. In *Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Translated by L. Strickland. London: Continuum, 2006. p. 187.

⁵²⁴ Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 89.

dievišķās darbības perfekcijas principu”.⁵²⁵ Leibnics vēstulē skaidro, ka, jo vairāk ir matērijas, jo pilnīgāk var izpausties Dieva gudrība un varenība. Matērijai vienmēr varētu pievienot vēl matēriju, kurai savukārt varētu pievienot vēl matēriju un tā līdz bezgalībai. Filozofs norāda, ka nav rodams pietiekams pamatojums, kādēļ matērijas kvantitātei universā vajadzētu būt ierobežotai.

Sarakstē ar Leibnicu Klārks norāda uz konsekvencēm, kas izriet no neierobežotās matērijas tēzes. Ja matērija ir neierobežota, tad arī telpai un laikam vajadzētu būt neierobežotam, jo katram ilgumam varētu pievienot vēl vienu ilgumu un tā bezgalīgi, „materiālajai pasaulei vajag būt bezgalīgai un tai vajag eksistēt jau kopš mūžības, un tai ir jāturpinās mūžīgi”.⁵²⁶

Atzīstot, ka universam nav bijis sākuma punkta laikā, progresa versija, kuru Leibnics nodēvē par trijstūra hipotēzi un kura paredz, ka universam ir sākums, būtu jānoraida. Taču paliek vēl divas versijas – taisnstūra un hiperbolas. Fuths, tāpat kā Fišers un virkne citu Leibnica darbu interpretatoru, sliecas uzskatīt, ka Leibnics atzīst universa pastāvīgu tuvošanos augstākas perfekcijas pakāpei. Fuths atsaucas uz Leibnica sacerējumu „Lietu sākotnējā rašanās” (*De rerum originatione radicali*, 1697), kurā filozofs raksta: „mēs saprotam, ka visā universā ir nepārtraukts un pilnīgi brīvs progress ceļā uz universālu skaistumu un Dieva darbu perfekcijas pabeigšanu, tā, ka tas vienmēr virzās uz lielāku attīstību”.⁵²⁷ Taču Leibnica izteikumam minētajā esejā ir noteikts konteksts. Filozofs aicina apzināties, ka pasaulē valda šķietami daudzas nelaiimes, taču mēs spējam tvert tikai nelielu fragmentu no visas pasaules, kamēr tās kopaina ietver perfektumu. Turklāt, filozofs akcentē, ka pasaule nevar kļūt par paradīzi, jo universā vienmēr saglabāsies daļas, kas var pilnveidoties savā perfektumā un, kamēr vienas daļas universā attīstās, citas var degradēties, taču kopsummā universs vienmēr saglabā savu perfektumu.

Lai arī Fuhts, atsaucoties uz minēto Leibnica eseju, secina, ka filozofs atzīst nepārtrauktu progresu un „taisnstūra hipotēze tādēļ tiek noliegta”,⁵²⁸ tomēr, iespējams, ka tieši šī versija visvairāk atbilst Leibnica metafizikai. Lai arī trijstūra hipotēze paliek vien kā pieteikta iespējamība un negūst plašāku izvērsumu, tomēr netiešas norādes uz to ir rodamas vairākos Leibnica sacerējumos – piemēram, nelielā tekstā ar virsrakstu „Vai pasaule pieaug perfektumā”

⁵²⁵ Leibniz G. W. Leibniz's fourth letter. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 689.

⁵²⁶ Clarke S. Clarke's Fourth Reply. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 694.

⁵²⁷ Leibniz G. W. On the Ultimate Origination of Things (23 November 1697). In *Philosophical Essays*, edited and translated by R. Ariew and D. Garber. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. p. 154.

⁵²⁸ Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008. p. 102.

(*An mundus perfectione crescat* c.1694–96), kuru Fuths un arī virkne citu Leibnica interpretētāji ierasti nemin. Sacerējumā ievadā Leibnics raksta: „Jautājums ir, vai visa pasaule pieaug vai samazinās perfektumā, vai arī, kā es sliecos domāt, tā patiesībā vienmēr saglabā vienādu perfektumu”.⁵²⁹ Nākamajā nodaļā tiks sniegti argumenti par labu taisnstūra hipotēzei.

3.2.1. Progresā noslēguma neiespējamība

Risinot jautājumu par universāla progresu Leibnica metafizikas ietvaros, ne Fišers, ne Osis, nedz arī daļa no mūsdienu interpretatoriem, piemēram, Fuths un Stricklands, nav akcentējuši Dieva un viņa radītā universāla attiecības progresā problēmas kontekstā.

Viens no Leibnica pamata principiem, kas skaidro monāžu radīšanu un universāla harmoniju kā iespējami lielāku dažādību, kas ir pakļauta kopējiem likumiem, ir identitātes nenoskīramības princips (*Principium identitatis indiscernibilium*), kuru ierasti saīsina kā PII; šis princips paredz, ka divas atšķirīgas lietas nevar būt pilnīgi līdzīgas. Vēstulē Klārkam Leibnics norāda, ka nav divu lietu, kas būtu pilnīgi neatšķiramas viena no otras.⁵³⁰ „Pārrunās par metafiziku” filosofs raksta, ka divas substances nekad nevar būt vienādas.⁵³¹ Un sacerējumā „Pirmās patiesības” (*Primae Veritates*, 1680–1684) Leibnics akcentē, ka nav iespējams rast divas vienādas lapas, olas vai zāles stiebrus, kuri būtu identiski. Tikai abstraktajā domāšanā ir rodami identiski jēdzieni, taču ne matērijā. Tāpēc, piemēram, ģeometrijā var aplūkot divus vienādus trijstūrus, bet „divi perfekti vienādi materiāli trijstūri nekad nav atrasti”.⁵³² Osis, skaidrojot PII principu, norāda, ka „katrā realitātē ietver sevī tādus aspektus, kas nav rodami citā”.⁵³³

PII Leibnics cieši sasaista ar pietiekamā pamatojuma principu. „Pirmajās patiesībās” Leibnics norāda, ka PII izriet no pietiekamā pamatojuma likuma.⁵³⁴ Arī vēstulē Klārkam filosofs

⁵²⁹ Leibniz G. W. Whether the world increases in perfection (1694–1696?). In *Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Translated by L. Strickland. London: Continuum, 2006. p. 196.

⁵³⁰ Leibniz G. W. Leibniz's fourth letter. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 687.

⁵³¹ DM 9

⁵³² Leibniz G. W. First Truths. 1680–84. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 268.

⁵³³ Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1910. с. 183. [Rokrakstā.]

⁵³⁴ Leibniz G. W. First Truths. 1680–84. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 268.

skaidro, ka PII ir viena no pietiekamā pamatojuma konsekvencēm.⁵³⁵ Kāda ir divu principu nepieciešamā saikne? Džons Havtors (*Hawthorn*) un Džens Kovers (*Cover*) raksturo saikni kā „dievišķās priekšrokas” argumentu – ja divas lietas būtu pilnīgi vienādas, tad Dievam nebūtu pamata izvēlēties radīt vienu, bet neradīt otru.⁵³⁶ Leibnics norāda, ka, ja divas lietas būtu pilnīgi vienādas, tad Dievs neradītu nevienu no tām, „Kad divas lietas, kuras nevar būt abas kopā, ir vienādi labas un ne viņās pašās, ne arī to savienojamībā ar citām lietām, nav rodams vienas pārākums pār otru, Dievs neradīs nevienu no tām”.⁵³⁷

Tātad pietiekamā pamatojuma princips paredz, ka Dievs nevarētu radīt divas identiskas monādes, kas šķietami varētu kalpot kā pretarguments Oša īstenotajam domas eksperimentam, kurā monādes, pakāpeniski attīstoties, kļūtu vienādas. Taču varētu iebilst – lai arī Dievs, atbilstoši Leibnica formulētajiem principiem, nevar radīt divas vienādas monādes, varētu pieļaut, ka tās laika gaitā sasniedz augstāko attīstības pakāpi un saplūst ar augstāko monādi.

Lai izvērtētu šo iespējamību, ir jāizprot Dieva un radītā universa attiecības, jautājot, ko nozīmē apgalvojums, ka Dievs rada universu. Vai Dievs rada monādes un pēc tam tās patstāvīgi attīstās, iespējams, sasniedzot mirkli, kurā Leibnica formulētie principi vairs nav spēkā esoši un, pretstatā PII, monādes varētu kļūt vienādas?

Lai rastu atbildi uz jautājumu, ir jāaplūko Dieva attiecības ar laiku Leibnica metafizikas ietvaros. Kā minēts iepriekš, Dievam ir tādi paši atribūti kā radītajām monādēm, taču radītajām monādēm tie piemīt nepilnīgi, bet Dievam – pilnīgi. Tā, piemēram, pārdomās par taisnīgumu, filsofs norāda, ka ir liela atšķirība tajā, kādā veidā taisnīgs ir Dievs un kādā – cilvēks, bet tā ir tikai pakāpju atšķirība, jo Dievs ir perfekti taisnīgs, savukārt cilvēki savas nepilnības dēļ sajauc taisnīgumu ar netaisnīgumu.⁵³⁸ Filsofs atzīst, ka arī Dieva sapratne ir līdzīga cilvēku sapratnei, taču, atšķirībā no cilvēka, Dievs saprot lietas un notikumus neskaitāmi daudzos veidos.

Lai arī cilvēkam un Dievam piemītošie atribūti ir līdzīgi, atšķirībā no radītajām monādēm, uz Dievu neattiecas laika un telpas kategorijas. Sarakstē ar Klārku Leibnics norāda – ja Dieva mūžīgumam un neaptveramībai būtu nepieciešama telpas kategorija, tad Dievs būtu atkarīgs no

⁵³⁵ Leibniz G. W. Leibniz's Fifth Paper. 1715–16. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 699.

⁵³⁶ Cover J. O'Leary–Hawthorne J. *Substance and Individuation in Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 187.

⁵³⁷ Leibniz G. W. Leibniz's fourth letter. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 689.

⁵³⁸ Leibniz G. W. Reflections on the common concept of Justice. 1702. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 563.

telpas. Ja Dievs nebūtu neko radījis, tad nebūtu ne telpas, ne laika, taču Dieva mūžība un neaptveramība tik un tā eksistētu, „pilnīgi neatkarīgi no telpas un laika”.⁵³⁹

Atziņa, ka telpas un laika eksistence ir atkarīga no radīto monāžu esamības, un tēze, ka telpa un laiks nav nepieciešamie nosacījumi Dieva mūžībai un neaptveramībai, vedina secināt, ka Dieva neaptveramību nevar analizēt kā telpisku, taču minētās pārdomas nesniedz skaidru atbildi par to, kā būtu jāizprot Dieva klātesamība. Virkne Leibnica interpretatoru atzīst, ka filosofa tekstuālais korpuss kopumā nesniedz skaidras un viennozīmīgas norādes par dievišķās visuresamības lomu universā.⁵⁴⁰

Leibnics noraida iespējamību, ka Dievs ir radījis monādes, devis tām nepieciešamo spēku un turpmāk vairs neiejaucas universa norisēs. „Pārrunā par metafiziku” filosofs raksta, ka monādes vairs neeksistētu, ja Dievs neturpinātu nodrošināt to esamību. „Teodicejā: esejā par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos” Leibnics secina, ka visa radītā esamība un arī monāžu darbības balstās Dievā un Dievs „nepārtraukti rada visu, kas tajā [radītajā] ir pozitīvs, labs un perfekts”.⁵⁴¹ Arī sarakstē ar Klārku Leibnics norāda, ka Dieva visuresamība atklājas dievišķajās darbībās.⁵⁴² Filozofs iebilst viedoklim, ka Dievs–Meistars radīja universu kā pulksteņa mehānismu vai mašīnu un vairs neiejaucās norisēs: „radītais grib, lai to nepārtraukti ietekmē Radītājs”.⁵⁴³

Daži Leibnica interpretatori uzskata – Leibnics domā, ka Dievs rada visu, kas ir perfekts radītajā, savukārt viss radītais dēļ tā ierobežotības pats ir cēlonis nepilnībām.⁵⁴⁴ Tā ir pozīcija, kuru Leibnics pauž „Teodicejā: esejā par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos”, lai atspēkotu pārmetumus, ka Dievs ir vainīgs par ļaunumu pasaulē.

Taču amerikāņu filozofs Roberts Adamss (*Adams*) norāda, ka attiecināt minēto uzskatu uz Leibnica sistēmu kopumā varētu būt kļūdaini. Monāde ir aktīva tad, kad sasniedz augstāku perfekcijas pakāpi, tā ir pasīva, kad nonāk zemākā perfekcijas pakāpē. Ja pieņem, ka Dievs rada monādes stāvokļus, kurā tā nonāk augstākā perfekcijas pakāpē, savukārt mazāk perfektos

⁵³⁹ Ibid. p. 714.

⁵⁴⁰ Whipple J. Continual Creation and Finite Substance in Leibniz's Metaphysics. *Journal of Philosophical Research* 36:1 (2011) p. 30.

⁵⁴¹ H 31

⁵⁴² Leibniz G. W. Leibniz's First Paper. 1715–16. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 676.

⁵⁴³ Leibniz G. W. Leibniz's Second Letter. 1698–1716. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 679.

⁵⁴⁴ Sleight R. C. *Leibniz & Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*. Yale: Yale University Press, 1990. p. 185.

stāvokļus izraisa pati monāde, tad nāktos secināt, ka Dievs ir tikai aktīvais spēks, bet monādes – pasīvais, kas ir pretrunā Leibnica tēzei par monādi kā aktīvo spēku.⁵⁴⁵

Arī darbā „Teodiceja: eseja par Dieva labumu, cilvēka brīvību un ļaunuma izcelšanos” Leibnics raksta, ka monāžu akcidence rada pašas monādes: „Dievs rada substances no nekā, substances rada akcidence, mainot savas robežas”,⁵⁴⁶ „Kvalitātes vai atvasinātie spēki jeb tas, ko dēvē par akcidentālajām formām, manuprāt, ir primitīvo entelehiju modifikācijas, tāpat kā formas ir matērijas modifikācijas”.⁵⁴⁷ Primitīvās entelehijas ir primitīvais, aktīvais spēks, kuru kvalitātes, kā norāda Leibnics, rada nevis Dievs, bet gan pašas monādes.

Raksturojot Dieva un radītā universa attiecības laikā, Leibnics akcentē, ka Dieva mūžība ir neatkarīga no laika: „Dieva neaptveramība un mūžība ir kaut kas transcendentāls iepretim radīto lietu ilgstamībai un izplatībai, ne tikai attiecībā uz to lielumu, bet arī būtību”.⁵⁴⁸ Lai eksistētu laiks, ir nepieciešama lietu eksistence, savukārt Dieva mūžības esamība nav atkarīga no laika. Turklāt laiks un telpa nav nepieciešami nosacījumi arī Dieva idejām: „dievišķajam saprātam nav vajadzības pēc laika, lai redzētu lietu sasaistes. Visi saprašanas procesi Dievā ir transcendentālā formā, tie saglabā savstarpējo kārtību viņa saprātā, tāpat kā tas ir mūsējā, bet viņam tā ir tikai dabas prioritātes kārtība, kamēr mums tā ir laika prioritātes kārtība”.⁵⁴⁹ Leibnics skaidro, ka Dievā eksistē ideju kārtība bez laika secības: „kas liktu viņam virzīties uz priekšu zināšanās un pāriet no premisām pie secinājumiem”.⁵⁵⁰ Dievā idejas ir loģiski izkārtotas tā, ka nākamās idejas var saprast, tikai ņemot vērā iepriekšējās, taču izkārtojums neietver laiku.

Ja Dievs neatrodas laikā un, kā raksta Leibnics, Dieva prāts ietver gan visu esošo, gan iespējamo, un Dievs redz visu lietu saiknes ārpus laika, tad nebūtu iespējams, ka Dieva radītais universs vai radītā universa atsevišķās vienības, tas ir, monādes, varētu radīt situāciju, kurā vairs nebūtu spēkā principi, saskaņā ar kuriem Dievs rīkojas. Tā kā minētie principi ietver arī pietiekamā pamatojuma likumu un no tā izrietošo PII, kas konstanti uztur spēkā „iespējami lielāko dažādību”, monādes nevarētu kļūt vienādas, nepārkāpjot Leibnica raksturotā universa kārtību.

⁵⁴⁵ Adams R. M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 96.

⁵⁴⁶ H 395

⁵⁴⁷ Ibid. 396

⁵⁴⁸ Leibniz G. W. Leibniz's Fifth Paper. 1715–16. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 714.

⁵⁴⁹ H 191

⁵⁵⁰ Ibid. 387

Tomēr varētu iebilst, ka tas neizslēdz pakāpenisku universa progresu, kas apliecinātu, ka filosofa sistēmai vairāk atbilst hiperbolas, nevis taisnstūra attīstības modelis. Varētu, piemēram, pieņemt, ka universs kā vienots veselums pakāpeniski tuvojas augstākai perfekcijas pakāpei un katrs veseluma elements sasniedz augstāku skaidrības pakāpi, saglabājot individualitāti.

Taču tāda tipa attīstības modelis, iespējams, nonāk pretrunā ar kontinuitātes principu. Kā norāda Ruterfords, kontinuitātes princips ir nesaraujami saistīts ar Dieva izvēli radīt tieši šo universu, jo tas skaidrāk izgaismo „iespējami lielākās dažādības” tēzi Leibnica sistēmā.⁵⁵¹ Filsofs, skaidrojot principu, raksta, ka dabā nav plaisu vai caurumu. Kā norāda, Stricklends, Leibnics sākotnēji principu attiecināja uz ģeometriju, tad fiziku un galu galā „atrada kontinuitāti visur dabā, kas iedvesmoja viņu apgalvot, ka Dievs bija dievišķs ģeometrs, kurš izmantoja matemātiskus principus, lai konstruētu pasauli sakārtotā veidā”.⁵⁵²

Raksturojot Leibnica kontinuitātes principu, Fišers raksta, ka monādes veido tāda veida kārtību, kurā pāreja no vienas uz otru nevar notikt lēcienveidā, bet gan tikai pakāpeniski. Ņemot vērā, ka priekšstatīšanas aktīvais spēks pieļauj „neskaitāmi daudzus posmus”, Fišers norāda, ka vajag eksistēt „bezgalīgai monāžu dažādībai”.⁵⁵³ Vēstulē filosofam Gabrielam Vāgneram (*Wagner*, 1660–1717) Leibnics raksta, ka dievišķā gudrība nepieļauj perfekciju iztrūkumu jeb „metafizisko vakuumu”.⁵⁵⁴

Lai arī, kā norāda Fišers, pasaulē šķietami var novērot savstarpēji ļoti atšķirīgas būtnes un parādības, kuru saikne nav viegli ieraugāma, taču visur ir jābūt rodāmām būtnēm, kas atklātu pārejas no vienas pakāpes uz citu un aizpildītu „metafizisko vietu, kas citādi paliktu tukša”.⁵⁵⁵ Kontinuitātes princips „prasa, lai katra priekšstatošā spēka iespējamā pakāpe, katra domājamā individualitātes pakāpe, katra perfekcijas ideja būtu izteikta īstenībā”.⁵⁵⁶ Līdzīgi arī Osis norāda, ka Leibnica sistēmā, „lai arī monādes atšķiras viena no otras, taču nav absolūtas robežas”, tāpēc esamību veido monāžu „nepārtraukta gradācija”.⁵⁵⁷ Tātad katrai iespējamai perfekcijas pakāpei universā vajag atklāties kā kādai monādei, no vismazāk attīstītajām monādēm līdz pat Dievam.

⁵⁵¹ Rutherford D. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 30.

⁵⁵² Strickland L. *Leibniz Re-interpreted (Continuum Studies in Philosophy)*. London: Continuum, 2006. p. 53.

⁵⁵³ Fischer K. *Geschichte der Neuern Philosophie. Zweites Buch*. Heidelberg: Friedrich Gaffermann, 1867. S. 472.

⁵⁵⁴ Leibniz G. W. Letter to Wagner. In *The Philosophical Works of Leibniz*, edited and translated by G. M. Duncan. New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor Publishers, 1890. p. 193.

⁵⁵⁵ Fischer K. *Geschichte der Neuern Philosophie. Zweites Buch*. Heidelberg: Friedrich Gaffermann, 1867. S. 495.

⁵⁵⁶ Ibid. S. 497.

⁵⁵⁷ Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1910. с. 183. [Rokrakstā.]

Ņemot vērā kontinuitātes principu, lai universā vienmēr saglabātos iespējami lielākā dažādība, kas raksturo harmoniju un tād, lai vienlaikus vienmēr valdītu harmonija, ir nepieciešams, lai eksistētu arī vismazāk attīstītās monādes. Tāpēc taisnstūra modelis, kas paredz, ka „daba vienmēr ir vienādi perfekta”,⁵⁵⁸ pieņemot izklāstīto filosofa sistēmas interpretāciju, vislabāk atbilst Leibnica raksturotajai pasaules ainai.

Tādad individuālā monāde „labākajā no iespējamajām pasaulēm” nekad nevarētu saplūst ar Dievu, jo pretējā gadījumā radītais universs vairs nebūtu labākais no iespējamajiem. Kāpēc Osis tomēr nonāk pie citādas Leibnica mācības interpretācijas? No vienas puses, filosofu varēja ietekmēt laikabiedru, piemēram, Fišera interpretācija, no otras – Oša skatījumu noteica arī viņa izpratne par vēstures filosofiju. Leibnica filosofiju nevar iekļaut ne naivā, ne fiziskajā projektīvisma, ne arī materiālisma pasaules uzskatā, jo filosofs noliedz matēriju kā ontoloģiski patstāvīgu substanci. Tāpēc Osis uzlūko Leibnica metafiziku kā iederīgu ideālisma pasaules uzskatā.

Ietekmējoties no Teihmillera, kā būtiskāko pārmetumu ideālismam Osis min individuālā „es” saplūšanu ar Absolūto, tāpēc Osis acīmredzot ir tendēts arī Leibnica sistēmā saskatīt šādu problēmu. Lai arī Oša domas eksperiments, pieņemot izklāstīto interpretāciju, Leibnica sistēmā nav iespējams, nepārkāpjot filosofa mācības centrālos principus, tomēr tas neatceļ Oša iebilduma būtību – individualitātes pamats ir neskaidrie priekšstati.

⁵⁵⁸ Leibniz G. W. Letter to Louis Bourguet (5 August 1715). In *Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Translated by L. Strickland. London: Continuum, 2006. p. 198.

4. Lotces metafizika un tās kritika

Līdztekus Teihmilleram un Leibnicam Osis savās epistemoloģijas lekcijās kā vēl vienu personālisma aizsācēju min Lotci.⁵⁵⁹ Arī Šilarskis raksturo Lotces filosofiju kā pirmo mēģinājumu konsekventi attīstīt personālisma pasaules uzskata sistēmu.⁵⁶⁰

Kā norāda Lotces metafizikas pētnieki, filosofs savos meklējumos ir ietekmējies no Leibnica darbiem, taču ietekmes nozīme tiek vērtēta atšķirīgi. Hartmans raksturo Lotces sistēmu kā apzinātu pretstatu Leibnicam. Savukārt Šilkarskis secina, ka Lotce „dažkārt savas sistēmas atsevišķas daļas veido uz fundamenta, kuru viņš ir ielicis jaunībā un kas viscaur izpauž tālejošu Leibnica metafizikas ietekmi”.⁵⁶¹ Dilteja students Eduards Hermans Simons (*Simon*, 1881–1956) gan norāda, ka Lotce jau bija izstrādājis savas mācības pamatus, pirms iepazīs ar Leibnica sacerējumiem.⁵⁶² Pestera, Lotces biogrāfijas pētnieks, raksta, ka filosofs dzīves laikā ir ik pa laikam atgriezies pie Leibnica tekstu studijām, taču diemžēl nav iespējams precīzi noteikt, kādos periodos tas noticis.⁵⁶³ Savos darbos Lotce reti min Leibnica vārdu un, lai arī filosofu sistēmās var ieraudzīt virkni līdzību, tomēr vēl spilgtāk iezīmējas atšķirības.

Jāatzīmē, ka, tāpat kā filosofijas vēsturnieku uzskati atšķiras jautājumā par Leibnica ietekmi uz Lotces pārdomām, dažādi tiek vērtētas arī Lotces un Teihmillerera attiecības. Daži pētnieki, piemēram, Ubervēgs, aplūko Teihmilleru kā Lotces filosofisko uzskatu attīstītāju.⁵⁶⁴ Arī teologs un filosofs Karls Oto Sīberts (*Siebert*, 1869–1963), raksturojot Lotci kā domātāju, kurš laikā, kad vācu filosofija pārdzīvo „sava norieta sliktāko laiku”,⁵⁶⁵ prot rast jaunu spēku radošiem un drosmīgiem meklējumiem, piesaistot sekotājus, redz Teihmilleru kā vienu no nozīmīgākajiem Lotces skolniekiem.

⁵⁵⁹ Озе Я. Конспект гносеологии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете. Юрьев, 1890. [Rokrakstā.] c. 9.

⁵⁶⁰ Шилкарский В. С. Типологический метод в истории философии (Опыт обоснования). Юрьев: Маттисен, 1916. c. 278.

⁵⁶¹ Szykarski W. Teichmüller gegen Lotze. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 364.

⁵⁶² Simon E. H. *Lotzes Verhältnis zu Leibniz*. Leipzig: August Hoffmann, 1904. S. 12.

⁵⁶³ Pester R. *Hermann Lotze: Wege seines Denkens und Forschens: ein Kapitel deutscher Philosophie – und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997. S. 38.

⁵⁶⁴ Ueberweg F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Viertes Theil*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1902. S. 277.

⁵⁶⁵ Siebert O. *Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel: ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905. S. 401.

Teihmilleru par Lotces skolnieku, neskatoties uz filosofa iebildumiem, dēvē jau viņa dzīves laikā. Publicists un filosofs Johans Hubers (*Huber*, 1830–1879) recenzijā darbam „Par dvēseles nemirstību” norāda, ka Teihmillera pārdomu sākuma punkts ir Lotces atziņas un tāpēc filosofs ir uzlūkojams kā Lotces skolnieks.⁵⁶⁶

Daļēji minētos vērtējumus veicina pats Teihmillers. Savos sacerējumos, īpaši agrīnajos, filosofs atsaucas uz Lotci kā domātāju, kuru viņš ciena. Filosofs atzinīgi izsakās par Lotces spēju iedziļināties problēmās, nevis ļauties jau gataviem formulējumiem un tukšām frāzēm, kā arī atzīst, ka, ja viņam būtu jāpievienojas kādai no filosofijas skolām, tad savu radniecību Teihmillers redz ar Lotces un Leibnica uzskatiem.⁵⁶⁷ Taču kad Teihmillers publicē agrīnos sacerējumus, filosofs vēl nav iedziļinājies Lotces pārdomās par Dieva un radītās pasaules attiecībām, tāpēc vēlāk, 1879. gadā, Teihmillers vēstulē Lotcem atzīst: „Mazajos darbos par nemirstību un darvinismu es esmu centies, vismaz ievados, Jūsu dotajā brīdī vadošo filosofiju cildināt un ceru, ka tādā viedā es esmu pakalpojis Jums un patiesajai filosofijai, jo es redzu, cik tāl sniedzas mans skats, ka arī līdz ar to Jūsu darbu lasītāju skaits ir pieaudzis. Pateicoties Jūsu tagadējiem tēlojumiem, Jūsu pasaules aina nu ir daudz asāk un stingrāk iezīmēta, un man ir jāaicina sevi uz brīvību, ko Jūs ļaujiet saviem draugiem, jo es vairs nevaru sekot Jūsu ceļam”.⁵⁶⁸

Turpmākajos sacerējumos Teihmillers pārmet Lotcem atkarību no platonisma⁵⁶⁹ un filosofa mācības līdzību Hēgeļa metafizikai.⁵⁷⁰ Teihmillera redzējumā seno grieķu filosofijas ietekmes dēļ Lotce nav varējis izveidot patiesu sistēmu⁵⁷¹ un, pateicoties nepatīkai pret sistemātiskumu kopumā, nespēj sniegt skaidras definīcijas būtiskiem jēdzieniem filosofijā un teoloģijā.⁵⁷² Lotces pretrunīgās pārdomas par Dieva attiecībām ar realitāti un esamības jēdziena izpratne, Teihmillera vērtējumā, atklāj filosofu kā „komisku figūru”.⁵⁷³

Tomēr arī pēc Teihmillera asās vēršanās pret Lotci vēlīnajos darbos laikabiedri redz Teihmilleru kā Lotces skolnieku. Vēstulē teologam un filosofam Edmundam Pflaidereram

⁵⁶⁶ Huber J. Die unsterblichkeit der Seele. Ueber unsterblichkeit der Seele von G. Teichmüller. Leipzig, Duncker & Humboldt 1874. XII u. 206 S. 8. 1. Thlr. *Theologisches Literaturblatt* 8 (1874) S. 137.

⁵⁶⁷ Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. S. VI.

⁵⁶⁸ Teichmüller G. Teichmüller an Lotze. Dorpat, 28. Febr./12, März 79. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 343.

⁵⁶⁹ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: W. Koebner, 1882. S. 9.

⁵⁷⁰ Ibid. S. 149., S. 175.

⁵⁷¹ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 21.

⁵⁷² Ibid. S. 22.

⁵⁷³ Ibid. S. 380.

(Pfleiderer, 1842–1902) Teihmillers lūdz sevi neuzlūkot kā Lotces metafizikas sekotāju, norādot, ka Lotce nemaz nav izstrādājis noslēgtu sistēmu un viņu uzskatos ir vairāk atšķirīgā, nekā kopīgā.⁵⁷⁴ Kad publicists un filozofs Rūdolfs Haims (*Haym*, 1821–1901) sarakstē norāda uz Teihmillera līdzību ar Lotci, Teihmillers aicina saprast, ka līdzība ir rodama problēmu uzstādījumos, nevis risinājumos.⁵⁷⁵

Šilkarskis raksturo Teihmillera pēdējo dzīves gadu korespondenci ar Pflaidneru un Haimu kā cīņu par atzīšanu. Švenke norāda – Teihmillera patstāvīgās filozofiskās sistēmas novērtējumam ir kaitējis pieņēmums, ka Teihmillers ir Lotces idejiskais pēctecis un tāpēc viņa uzskatos nav rodams nekas jauns.⁵⁷⁶ Šo pieņēmumu pēc filozofa nāves ir centušies kļiedēt Teihmillera skolnieki. Šilkarskis publicē nelielu sacerējumu „Teihmillers pret Lotci” (*Teichmüller gegen Lotze*, 1938), kurā akcentē filozofu būtiskākās atšķirības, kā arī citos savos darbos norāda, ka Teihmillers ir sniedzis daudz lielāku ieguldījumu personālisma pasaules uzskata izveidē nekā Lotce.⁵⁷⁷

Sistemātiskāko un plašāko Lotces un Teihmillera atziņu salīdzinājumu ir sniedzis Osis savā disertācijā. Iespējams, ka Oša darba tapšanu vismaz daļēji motivēja nolūks skaidri ieskicēt Tērbatas personālisma skolas metafizikas oriģinalitāti iepretim Lotces filozofiskajiem uzskatiem. Lotces aplūkojumā Osis vadās pēc tiem metodiskajiem soļiem, kas atklājas jau pētījumā par Leibnicu. Filozofs tiecas noteikt sistēmas tapšanas motīvus un tad salīdzina izvirzītos motīvus ar iegūtajiem rezultātiem. Kā minēts iepriekš, Leibnica mācības motīvu Osis redz vēlmē pamatot individuālas būtnes nemirstību, kuru gan, pēc Oša domām, Leibnicam neizdodas īstenot.

Kāds ir Lotces sistēmas motīvs? Kā minēts iepriekš, Lotce ir viens no vēlinā vācu ideālisma strāvojuma pārstāvjiem, līdztekus Trendelenburgam, Teihmilleram, Osim un citiem Tērbatas personālisma skolas filozofiem, kuri tiecās reformēt iepriekšējo vācu ideālisma tradīciju. Atšķirībā no Teihmillera, Lotce nebija antīkās filozofijas speciālists, tāpēc viņš neraksturo

⁵⁷⁴ Teichmüller G. Teichmüller an Pfeleiderer. Dorpat, 29. Juni. 87. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 374.

⁵⁷⁵ Teichmüller G. Teichmüller an Haym. Dorpat, 27. September. 87. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 377.

⁵⁷⁶ Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. S. 118.

⁵⁷⁷ Шилкарский В. С. *Типологический метод в истории философии (Опыт обоснования)*. Юрьев: Матисен, 1916. с. 292.

reformas būtību kā „opozīciju hellēniskajam ideālismam”⁵⁷⁸ un nepievēršas filosofijas vēsturei kā jēdzienu vēsturei, kā to dara Tērbatas personālisti. Lotce neveido arī pasaules uzskatu tipoloģiju, kādu izstrādā Trendelenburgs un Tērbatas personālisti.

Tomēr sarakstē ar Teihmilleru un Trendelenburgu Lotce pauž pārlicību, ka filosofijā ir nepieciešams īstenot būtiskas pārmaiņas. Trendelenburgs raksta Lotcem, ka ir pienācis nelabvēlīgs laiks filosofijai un ļaudis uzlūko filosofiju vairāk ar aizdomām, nekā uzticību. Taču Trendelenburgs pauž cerību, ka pamatīgas studijas un sasniegumi spēs „nogrimušo ticību atkal piecelt”.⁵⁷⁹ Tāpēc Trendelenburgs ar atzinību uzlūko Lotces publicētos darbus. Komentējot Lotces izdoto sacerējumu „Metafizika” (*Metaphysik*, 1841), filosofs atzīst, ka viņu uzrunā autora svaigais skatījums un iezīmētais virziens uz garīga rakstura mērķi.⁵⁸⁰

Līdzīgi kā Trendelenburgs un Teihmilleri, Lotce „filosofijas krīzē” vaino ne tikai dabas zinātņu straujo attīstību, bet arī pašas „filosofijas augstprātību”,⁵⁸¹ kuras dēļ dabas zinātnes ir novērsušās no filosofijas spekulācijām, ar jaunu sparū atjaunojot veco cīņu, saduroties empīrisko pētījumu laukumā, kurā iegūto zināšanu apjoms konstanti pieaug, un augstāko patiesību sfērai, kuru raksturo neskaidras nojautas un apšaubāmi pierādījumi.⁵⁸² Filosofs raksta, ka cilvēku sapņi un vēlmes nonāk konfliktā ar zinātnes attīstību. Taču zināšanu iegūšanu vienīgais mērķis un vērtība Lotces skatījumā nevar būt tikai pati zināšanu iegūšana. Zinātnēm ir jāveido pasaules aina, kurā taptu skaidrāks, kas cilvēkiem ir jādara, uz ko viņiem ir jātiecas un jācer, tāpēc tām ir jācenšas saglabāt „sasaiste ar visu dzīvo garu”,⁵⁸³ „mēs nekad nedrīkstam pasīvi noskatīties, kā izziņa uztur spēkā pretrunas ar ticības pamatiem vai kā tā [ticība] kopumā noliedz to, ko zinātne dedzīgi ir izveidojusi no daļām”.⁵⁸⁴ Lotce uzstāj, ka vajag nosargāt gan ticības, gan zinātnes tiesības un tiekties mazināt pretrunas.

Lotces raksturotā „vecā cīņa” manifestējas empīrisko zinātņu un filosofijas sadursmē. Līdzīgi kā Leibnīca dzīves laikā, kad, kā norāda Osis, pieaug naturālisma un skepticisma tendences, arī Lotce kļūst par vienu no centrālajām figūrām tā dēvētajā „materiālistu strīdā”, kas aizsākas 1854. gadā, kad vācu psihologs un anatoms Rūdolfs Frīdrihs Johans Hainrihs Vāgners

⁵⁷⁸ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. XXII.

⁵⁷⁹ Trendelenburg A. F. Friedrich Adolf Trendelenburg an Lotze, 11.03.1855. In *Hermann Lotze: Briefe und Dokumente*, hrsg. von E. W. Orth. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 262.

⁵⁸⁰ Trendelenburg A. F. Friedrich Adolf Trendelenburg an Lotze, 10.04.1841. In *Hermann Lotze: Briefe und Dokumente*, hrsg. von E. W. Orth. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 116.

⁵⁸¹ M1 S. XIV.

⁵⁸² Ibid.

⁵⁸³ Ibid. S. IX.

⁵⁸⁴ Ibid.

(Wagner, 1805–1864) dabas pētnieku un ārstu konferencē uzstājas ar referātu par cilvēka izpēti un dvēseles substanci. Savā referātā Vāgners akcentē, ka jaunākie atklājumi zinātnēs nenonāk pretrunā kristiešu teoloģijai un izsaka nožēlu, ka psiholoģiskie pētījumi novēršas no filosofijas un teoloģijas, „izšķīstot dabas zinātnēs”⁵⁸⁵ un tādējādi noliedzot dvēseles substancionālo raksturu. Vienlaikus filozofs uzslavē konferencē klātesošo Lotci kā vienu no zinātniekiem, kurš iebilst pret materiālisma tendencēm. Lai arī Lotce neiesaistās asajos strīdos, kas aizsākas pēc Vāgnera runas konferencē polemiskajos rakstos, tomēr uz filosofu atsaucas gan Vāgners, gan viņa oponenti. Piemēram, dabas zinātnieks Karls Vogts (*Vogt*, 1817–1895) Lotci dēvē par Vāgnera „rokaspusi”, norādot, ka dvēseles substancionalitātes ideja ir Vāgnera un Lotces „īpašs izstrādājums”.⁵⁸⁶ Daļēji Lotces darba „Mikrokosms” trīs daļas ir mēģinājums atbildēt provokācijām un iebildumiem, kas pret filosofu tika vērsti „materiālistu strīda” ietvaros.⁵⁸⁷

Darba „Mikrokosms. Idejas par dabas vēsturi un cilvēces vēsturi” (*Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 1856) pirmās daļas ievadā Lotce raksta, ka mehāniskā zinātne apdraud „mazo pasauli, cilvēciskās būtnes mikrokosmu”,⁵⁸⁸ jo materiālistiskais skatījums tiecas izskaidrot garīgo dzīvi ar ķermeņu mehānisko darbību palīdzību, tāpēc filozofs kā savu uzdevumu redz mēģinājumu apvienot mehānisko dabas skaidrojumu ar organiskās dzīves lauku.

Kā norāda Falkenbergs, Lotces biogrāfijas pētnieks un viņa korespondences, kā arī dzejoļu izdevējs, filosofa sacerējumu nolūks ir radīt dzīves un zinātnes harmoniju.⁵⁸⁹ Līdzīgi Lotces mērķi raksturo britu filozofs Henrijs Džounss (*Jones*, 1852–1922) – izzināt dažādos patiesības aspektus un tad tos apvienot, atklājot vienotības principus, kā arī tiekties samierināt dabā rodamo nepieciešamību ar cilvēka brīvību.⁵⁹⁰

⁵⁸⁵ Wagner R. *Menschenschöpfung und Seelensubstanz: ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854*. Göttingen: Georg H. Wigand, 1854. S. 19.

⁵⁸⁶ Vogt K. *Köhlerglaube und Wissenschaft: eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*. Giessen: Ricker'sche Buchhandlung. 1855. S. 91.

⁵⁸⁷ Beiser F. C. Lotze's Mikrokosmos. In *Ten Neglected Classics of Philosophy*, edited by E. Schliesser. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 93.

⁵⁸⁸ M1 S. XIV.

⁵⁸⁹ Falckenberg R. *Geschichte de neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1905. S. 531.

⁵⁹⁰ Jones H. *A Critical Account of the Philosophy of Lotze*. Glasgow: James Maclehose and Sons, 1895. p. 13.

Projekta „Mikrokosms” ietvaros Lotce tiecas īstenot savu nolūku ar, kā kādā vēstulē raksta filosofs, „īstenās antropoloģijas”⁵⁹¹ palīdzību. Antropoloģija 19. gadsimta vācu filosofiskajā domā ietver plašu jautājumu spektru – reliģiju, cilvēces evolūciju, ķermeņa un apziņas mijiedarbību, kā arī zinātņu attiecības.⁵⁹² Lotces nolūks ir aplūkot cilvēka novietojumu pasaulē un vēsturē, lai atbildētu uz jautājumu – kāda ir cilvēka dzīves nozīme kosmosā? Un, meklējot atbildi, ņemt vērā jaunākos zinātņu atklājumus.

Pētījuma ievadā par Lotces metafiziku Osis raksturo dažādas projektīvisma pakāpes, kuras pārvar kritiskā personālisma metafizika, atzīstot „es” par īsteno substanci. Filosofs norāda, ka attiecinot projektīvisma dažādo pakāpju shēmu uz Lotces tekstiem, tiek īstenoti divi mērķi. Pirmkārt, metodiskā pieeja apvieno Lotces atziņas vienotā veselumā, un, otrkārt, tas ļauj noskaidrot, „vai par viņa domāšanas metodes vadošo ideju var atzīt projektīvisma pārvarēšanu”.⁵⁹³ Oša skatījumā izvirzītais jautājums kalpo kā Lotces mācības korekta izvērtējuma atbalsta punkts, jo „tikai izzinot viņa domāšanas personisko motīvu, mēs varam noteikt, cik lielā mērā rezultāti atbilst nolūkam”.⁵⁹⁴

Kā saprast „projektīvisma pārvarēšanu” Lotces metafizikas ietvaros? Osis atsaucas uz Lotces pārdomām darba „Mikrokosms. Idejas par dabas vēsturi un cilvēces vēsturi” trešajā daļā, kurā filosofs raksturo subjekta „es” tendenci projicēt iekšējos stāvokļus ārējā vidē,⁵⁹⁵ kā arī uz Lotces pārdomām sacerējumā „Metafizika. Filosofijas sistēma. Otrā daļa” (*Metaphysik. System der Philosophie. Zweiter Theil*, 1879), kurā filosofs akcentē, ka, tikai pateicoties „es” spējai apvienot savus dažādos stāvokļus – gan esošos, gan pagājušos –, rodas izpratne par vienas, atsevišķas būtnes eksistences iespējamību.⁵⁹⁶

Osis secina, ka Lotce ir „skaidri norādījis uz personālismam raksturīgajām pazīmēm”.⁵⁹⁷ Pirmkārt, „es” tiek uzlūkots kā vienība, kura nepastarpināti piedzīvo savus iekšējos stāvokļus un, turklāt, atklājas kā vienīgā nepastarpināti pieejamā esamība. Otrkārt, „es” projicē savu iekšējo saturu uz ārējo realitāti. Tāpēc „es” rod ārpus sevis tādus jēdzienus kā substance, substances

⁵⁹¹ Lotze H. Lotze an Eduard von Wietersheim, 22.11.1842. In *Hermann Lotze: Briefe und Dokumente*, hrsg. von E. W. Orth. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. S. 72.

⁵⁹² Woodward W. R. *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 228.

⁵⁹³ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Матисен, 1896. с. 15.

⁵⁹⁴ Ibid. с. 16.

⁵⁹⁵ M3 S. 543-544.

⁵⁹⁶ Lotze H. *Metaphysik. System der Philosophie. Zweiter Theil*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912. S. 185.

⁵⁹⁷ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Матисен, 1896. с. 246.

izmaiņas, stāvokļi un vienība, jo jēdzienos „atspoguļojas paša gara iedaba”.⁵⁹⁸ Filosofijas uzdevums ir metodiski atvasināt jēdzienus no pašapziņas.

Lotce norāda, ka pateicoties subjekta spējai apzināties iekšējos stāvokļus kā sev piemītošus, apvienot pagātņi un tagadni, savienot dažādus notikumus, rodas izpratne par vienību. Tikai dēļ šīs spējas „mums ir skaidrs, ko nozīmē un kā tas ir iespējams – būt vienai būtnei, mainoties daudziem stāvokļiem, arī tāpēc, ka mēs sev varam parādīties kā tāda vienība, mēs esam vienības”.⁵⁹⁹

Tomēr Oša vērtējumā Lotce neīsteno savas metafizikas motīvu konsekventi un sistemātiski – pārvarēt projektīvisma elementus un atklāt subjekta „es” kā vienīgo esamības pamatu. Osis secina, ka Lotcem tas neizdodas, jo filosofš nav stingri nošķīris izziņu no apziņas un „es” funkcijas.⁶⁰⁰

4.1. Lotces mācība par „es” un funkcijām

Osis raksta, ka Leibnicu un Lotci vieno atziņa par substancēm kā esamības pamatu, taču filosofus šķir izpratne par substanču iedabu. Kā būtiskāko atšķirību Osis min mācību par substances funkcijām, „Saskaņā ar Leibnicu, dvēsele ietver sevī tikai priekšstatus: dvēsele ir „priekšstatoša” substance. Pretēji tādām skatījumam, Lotce uzskata, ka sajūtas un griba nav reducējami uz dvēseles priekšstatīšanas spēju”.⁶⁰¹

Lotce savos darbos vairākkārt akcentē, ka subjektu ir kļūdaini domāt tikai kā priekšstatošu vienību, „ja mēs novērosim dvēseli tikai tās priekšstatos, tad mēs redzēsīm tikai vienu tās elementu, ne visu tās iedabu”.⁶⁰² Būtiska loma dvēseles iedabā ir jūtām. Filosofš skaidro, ka jūtas, tāpat kā krāsas attēlos, ievieš dzīvīgumu priekšstatu laukā.⁶⁰³ Līdzīgi kā Teihmillers, Lotce centrālu vietu atvēl patikas un nepatikas jūtām. Taču atšķirībā no Teihmillera, Lotce nesaista patiku un nepatiku ar „loģikas jūtām”, kuras izraisa izziņas procesā iegūtā atbilstība vai neatbilstība gaidām, bet gan ar subjekta attīstības procesu. Filosofš skaidro, ka patikas un nepatikas jūtas nosaka, kā subjekts reagēs un vērtēs notiekošās pārmaiņas. Ja pārmaiņas atbilst

⁵⁹⁸ Ibid.

⁵⁹⁹ Lotze H. *Metaphysik. System der Philosophie. Zweiter Theil*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912. S. 186.

⁶⁰⁰ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 254.

⁶⁰¹ Ibid. с. 429.

⁶⁰² M1 S. 202.

⁶⁰³ Ibid. S. 269.

„gara dabiskajai darbību gaitai”,⁶⁰⁴ tās izraisa patiku, pretējā gadījumā – nepatiku. Cilvēka gars, par kuru pamata īpašību Lotce atzīst aktivitāti un tendenci uz attīstību, pārdzīvo nepatikas jūtas, ja pārmaiņas ne tikai neļauj saglabāt garam tā virzību uz attīstību, bet to traucē, savukārt patikas jūtas – ja pārmaiņas veicina gara attīstību.

Lotce secina, ka jūtu laukā ir novērojama plaša dažādība, taču visas jūtas „sakņojas patikā un kaut kādā nepatikas traucējumā”.⁶⁰⁵ Jūtas, akcentē filsofs, nav dvēseles procesu blakus parādība. Katrs iespaids dvēselē, lai arī subjekts to ne vienmēr pamana, izraisa patikas vai nepatikas jūtas, un katrs dvēseles stāvoklis ir sasaistīts ar kādu no jūtām, „katrs vienkāršais jutekliskais iespaids, katra krāsa, katrs tonis sākotnēji izsauc noteiktu patikas vai nepatikas pakāpi”.⁶⁰⁶

Filsofs nošķir jutekliskās jūtas, kuras izraisa ķermeniskie iespaidi, un intelektuālās jūtas, kuras ir saistītas ar priekšstatu attīstību.⁶⁰⁷ Piemēram, vienības jēdziens izraisa patikas jūtas, savukārt pretrunu jēdziens – nepatikas.⁶⁰⁸

Lotce norāda, ka vārdu lietojums attiecībā uz jūtām ir diezgan nabadzīgs, jo vienā vārdā var būt apvienotas vairākas jūtu nokrāsas. Tādi apzīmējumi kā „draudzība” vai „tēvzemes mīlestība” var ietvert sevī ļoti dažādas patikas un nepatikas jūtas, atkarībā no apstākļiem.⁶⁰⁹ Turklāt jūtas reizēm ir saistītas arī ar citiem dvēseles stāvokļiem, piemēram, intelektuālajās jūtās nozīmīga loma var būt atmiņām par cēloni, kas izraisījis kādu no jūtām, savukārt jutekliskās jūtas ierasti ir sasaistītas ar kustības funkciju. Tāpēc tīras, izolētas jūtas ir tikai teorētiska abstrakcija, tās vienmēr ir saistītas ar kustību un priekšstatiem,⁶¹⁰ „kamēr nav minēts, kas tiek priekā baudīts, tas pats par sevi ir nepilnīga doma”.⁶¹¹

Lai arī Lotce atzīst, ka vieni un tie paši iespaidi dažādos subjektos rada atšķirīgas jūtas, vienlaikus filsofs norāda uz jūtu objektīvo nozīmi, jo patikas jūtas tiecas novērtēt esamības skaistumu, labumu un varenību. Viņpus uztverošā subjekta lietās pašās nav rodama ne vērtība, ne patika. Lotce norāda, ka iespaidi, kas neatstāj nozīmīgu ietekmi, ir mazvērtīgi, bet vērtīgi ir tie,

⁶⁰⁴ Ibid.

⁶⁰⁵ Ibid. S. 270.

⁶⁰⁶ Ibid. S. 272.

⁶⁰⁷ Lotze H. *Medicinische Psychologie, oder, Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852. S. 233.

⁶⁰⁸ M1 S. 272.

⁶⁰⁹ Lotze H. *Medicinische Psychologie, oder, Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852. S. 260.

⁶¹⁰ Ibid. S. 262.

⁶¹¹ M2 S. 272.

kas „harmonizējas ar vispārējo un normālo [gara] organizāciju, ar kuras palīdzību gars var īstenot savu aicinājumu”.⁶¹²

Kā vēl vienu subjekta spēju Lotce min gribu. Griba izpaužas gadījumos, kad subjekts, nevis pasīvi ļaujas, bet aktīvi pretojas vai apzināti pielāgojas saviem stāvokļiem. Lotce norāda, ka griba ir viena no dvēseliskās dzīves vienkāršajām parādībām, kuru subjekts spēj pieredzēt, taču ne aprakstīt.⁶¹³ Gribas funkcija Lotces skatījumā ir cieši saistīta ar jūtām, jo tā paredz patikas jūtas, kas izpaužas kā piekrišana noteiktai darbībai, padarot „gribu par gribu”.⁶¹⁴

Vēl viena no dvēseles funkcijām, kuru nošķir Lotce, ir priekšstatīšanas spēja. Līdzīgi kā Tērbatas personālisti, Lotce tiecas iezīmēt sajūtu un priekšstatu atšķirību, raksturojot priekšstatus kā iepriekšējo sajūtu atmiņu tēlus. Atšķirībā no sajūtām, priekšstati nesmaržo, neskan, nav sataustāmi vai apskatāmi, jo, kā norāda Lotce, priekšstati vairs nav cēloniski saistīti ar sajūtām, kas ir sākotnēji veidojušas priekšstata saturu.⁶¹⁵ Tāpēc „priekšstats par sāpēm nav sāpes, [priekšstats par] prieku nav pats prieks”.⁶¹⁶

Osis secina, ka Lotces nošķirums iezīmē būtisku atšķirību no Leibnica. Leibnicam sajūtas un jūtas ir tikai neskaidri priekšstati, tāpēc, „ja vien mums piemistu pietiekami skaidri priekšstati, mēs varētu pašos jutekliskajos vērojumos atklāt to substanču attiecību tīklu, kas ir pieejams prātam”.⁶¹⁷ Taču Vunta skolnieks Kresto Kreštofs (*Krestoff*, 1866–1907) norāda, ka Lotce ne vienmēr stingri ievēro funkciju nošķirumu, jo, akcentējot funkciju ciešo sasaisti dvēselē, filosofs raksturo jūtas kā vienmēr klātesošu elementu abstraktajā domāšanā, tāpēc priekšstati un jūtas atkal tiek vienādoti.⁶¹⁸ Osis gan iebilst, ka Lotces sistēmā priekšstati var kalpot kā cēlonis jūtām, bet tās var izraisīt katrs dvēseles stāvoklis, patikas un nepatikas jūtas izraisa katrs dvēseles stāvoklis, katrs iespaids. Turklāt, arī zemākās būtnes, Lotces skatījumā, ir spējīgas just, lai arī viņām nepiemīt nekādi priekšstati.

Atšķirībā no sajūtām, priekšstatiem ir raksturīga ilgāka noturība. Lotce norāda, ka priekšstati, kas ir radušies, pateicoties ārējiem iespaidiem, pēc kāda laika no apziņas it kā pazūd,

⁶¹² Ibid. S. 316.

⁶¹³ Lotze H. *Medicinische Psychologie, oder, Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852. S. 300.

⁶¹⁴ M1 S. 289.

⁶¹⁵ Lotze H. *Medicinische Psychologie, oder, Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852. S. 477.

⁶¹⁶ M1 S. 230.

⁶¹⁷ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 429.

⁶¹⁸ Krestoff K. *Lotze's metaphysischer Seelenbegriff*. Halle: Ehrhardt Karras, 1890. S. 34.

lai gan tie nepazūd pavisam, jo arī bez jauniem, ārējiem iespaidiem subjekts spēj tos atcerēties.⁶¹⁹ Kāds ir šī fenomena cēlonis? Atšķirībā no Teihmillera un Oša, Lotce iebilst pret mēģinājumiem to skaidrot, atsaucoties uz intensitāti vai pieņēmumu, ka priekšstati tiecas „izbīdīt” cits citu no apziņas. Filsofa vērtējumā, tāda veida skaidrojumi ir aizgūti no dabas zinātnēm un rada aplamu apziņas procesu izpratni, uztverot apziņu kā telpiski ierobežotu un attiecinot uz priekšstatiem blīvumu, kas neļautu vairākiem priekšstatiem vienlaikus atrasties apziņā. Arī gaismas metaforu, kura ir rodama Teihmillera sacerējumos un saskaņā ar kuru prāts ir kā gaisma, kura var kļūt blāvāka, ja tā vienlaikus apgaismo lielāku priekšstatu skaitu, Lotce uzlūko kā telpiskās metaforas variāciju.⁶²⁰

Lotce raksta, ka priekšstati nevar „izbīdīt” cits citu no apziņas, jo priekšstatiem nepiemīt ne spēks, ne blīvums. To savstarpējās attiecības veidojas tikai tāpēc, ka apziņa tiecas dažādus priekšstatus apvienot. Ja tie ir savstarpēji pretrunīgi, tad noris „priekšstatu cīņa”.⁶²¹ Taču spēks var attiekties tikai uz tiem sajūtu iespaidiem, kas sākotnēji ir radījuši priekšstatus, jo katrs no tiem vairāk vai mazāk ietekmē dvēseli: „skaļāka skaņa ne tikai sniedz plašāku materiālu mūsu uztverei, bet arī pats uztvērums sniedz lielāku iespaidu, nekā klusāki toņi”.⁶²² Turklāt būtiska loma ir iespaidu attiecībām subjektā. Ja, piemēram, subjektā vēl nav atmiņu par citiem iespaidiem, tad spēcīgākais iespaids aizēnos vājākos. Taču, pieaugot subjektīvās pieredzes kvantitātei, cilvēks var pievērst uzmanību mazāk spēcīgiem iespaidiem, ja tie piesaista viņa interesi. Pieredze, kas katram ir atšķirīga, nosaka vērtību un interesi, kas tiek attiecināta uz sajūtu iespaidiem un to radītajiem priekšstatiem.

Lotce noliedz uzskatu, ka priekšstatiem varētu piemist dažādas intensitātes pakāpes, jo minētais pieņēmums ir pretrunā ar iekšējiem novērojumiem. Pirmkārt, nav iespējams novērot, kā priekšstati pazūd no apzinātības „sliedz”. Otrkārt, priekšstati apziņā neparādās un nepazūd pakāpjveidīgi, it kā to intensitāte vai spēks ar laiku mazinātos, bet gan, gluži pretēji – pēkšņi. Tāpat arī priekšstati atkal aktualizējas apziņā, nevis soli pa solim, it kā pakāpeniski iznākot no tumsas, bet gan negaidīti: „katrs jauns iespaids, kura saturs veido attiecības ar kādu priekšstatu, atkal acumirkļi atgriež atmiņās šo priekšstatu”.⁶²³ Savukārt katrs nākamais iespaids, kurš

⁶¹⁹ M1 S. 219.

⁶²⁰ Ibid. S. 223.

⁶²¹ Ibid. S. 227.

⁶²² Ibid. S. 228.

⁶²³ Ibid. S. 232.

nesasaistās ar priekšstatu, liek tam nozust, „tāpat kā peldošs ķermenis, pateicoties mainīgajiem viļņiem, te pēkšņi nogrimst, te atkal paceļas”.⁶²⁴

Kā norāda Johanes Stīrs (*Stier*, 1872–1961), Falkenberga skolnieks, aizmiršanu un atcerēšanos Lotce saista nevis ar pakāpēm vai intensitāti, bet gan ar priekšstatu savstarpējo saikni.⁶²⁵ Lotce norāda, ka cilvēka apziņai ir raksturīgi aizmirst daļas, kas veido kādu sarežģītu priekšstatu, kuram piemīt bagāts saturs, kā dēļ pakāpeniski tiek aizmirsta arī priekšstata saikne ar citiem priekšstatiem, „mēģinot piemiņā bildi uzrādīt, mēs bez padoma maldāmies pa dažādām iespējām kā aizpildīt radušos caurumus”.⁶²⁶ Tāpēc rodas šķietamā priekšstatu neskaidrība. Savukārt, ja mēs spējam aptvert domāšanā visas priekšstata daļas un arī to savstarpējās attiecības, tad priekšstats atklājas kā pilnīgs. Lai arī varētu šķist, ka priekšstats kļūst pilnīgāks, taču paplašināties var tikai tā saiknes ar citiem priekšstatiem. Tā, piemēram, nav iespējams skaidrāk vai neskaidrāk priekšstatīt trijstūri, taču, ja paplašinās mūsu zināšanas par ģeometriju kopumā, tad mēs varam ieraudzīt dažādas saiknes, kādas vieno trijstūri ar ģeometrijas likumiem un citām figūrām. Lotce norāda, ka tā ir vienīgā nozīme, kādā ir iespējams domāt par priekšstatu skaidrību – „spēks, kas pieaug nevis no paša priekšstata, bet no tā attiecībām”.⁶²⁷ Tāpēc priekšstats, kas ilgāku laiku atmiņā neizsauc citus priekšstatus, ar kuriem tas ir saistīts, kļūst apziņā it kā mazāk skaidrs.

Noliedzot pieņēmumu par apziņas telpisko ierobežotību, Lotce norāda, ka pieaugot pieredzei, subjektam paplašinās arī apziņa, jo tā spēj satvert un savienot lielāku priekšstatu daudzumu, apziņa „spēj aptvert tikai to, ko tā var saturēt kopā kā vienā vienīgā darbībā”.⁶²⁸ Asociāciju princips atklāj, ka apziņā priekšstati sasaistās nevis ķīmiski, pārtopot viens otrā, bet gan mehāniski – kā vienota veseluma daļas. Priekšstatu asociācijas ķēdi nosaka ne tikai priekšstatu līdzība vai, pretēji, to būtiska atšķirība, bet arī subjekta interese. Kā norāda Stīrs, skaidrojot Lotces mācību par neapzināto: „mūsu priekšstati tieši nav priekšstati vispār, tāpēc ir nepieciešams, lai mēs katru no tiem uzlūkotu ar noteiktu intereses pakāpi”.⁶²⁹

Osis secina, ka Lotce iezīmē pilnīgu apzinātā un neapzinātā pretnostatījumu, „neapzinātais ir tikai apzinātā noliegums”.⁶³⁰ Taču tieši pateicoties pretnostatījumam, Oša

⁶²⁴ Ibid.

⁶²⁵ Stier J. *Das Unbewusste bei Lotze*. Berlin: Gebrüder Gruner, 1897. S. 10.

⁶²⁶ M1 S. 233.

⁶²⁷ Ibid. S. 234.

⁶²⁸ Ibid. S. 241.

⁶²⁹ Stier J. *Das Unbewusste bei Lotze*. Berlin: Gebrüder Gruner, 1897. S. 13.

⁶³⁰ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 253.

vērtējumā, Lotcem nav izdevies īstenot iepriekš minēto uzdevumu – pārvarēt projektīvisma elementus un atklāt subjekta „es” kā vienīgo esamības pamatu. Skaidri nenošķirot apziņu no izziņas, Oša skatījumā, Lotce neiezīmē arī noteiktas pašapziņas un tās funkcijas robežas, kā dēļ filosofa darbos nav rodama substancionālā „es” definīcija.

4.2. Substancionālā „es” raksturojums Lotces darbos

Dvēseles spēja apvienot dažādās funkcijas, Lotces skatījumā, ir skaidrs apliecinājums, ka dvēsele ir substancionāla vienība. Tajā kā patstāvīgā subjektā ir apvienoti dažādie gribas un jūtu stāvokļi,⁶³¹ tāpēc filosofs raksta, ka „dvēsele ir nedalāma un vienkārša substance, un es lietoju šo izteikumu kā pašsaprotamu apzīmējumu”.⁶³² Vienlaikus Lotce atzīst, ka nav iespējams sniegt izsmeļošu substances definīciju. Atšķirībā no dabas zinātnes objektiem, dvēsele nekad nekļūst par ārēju objektu, kuru būtu iespējams novērot.⁶³³ Tāpēc dvēseles jēdziens ir veidojies valodā, novērojot, pirmkārt, priekšstatus, gribu un tieksmes, otrkārt, to vienību apziņā.⁶³⁴ Lotce raksta, ka nav iespējamas zināšanas par dvēseles iedabu, pirms tajā ir dotas jūtas, griba un priekšstati, kā arī nav iespējams izsmeļoši izskaidrot, kā minētās funkcijas attīstās, izrietot no iedabas, tāpēc dvēseles jēdziens ir „fenomenoloģisks apzīmējums”, kas apzīmē mums nezināmu substrātu, kas atrodas visu psihisko fenomenu pamatā,⁶³⁵ dvēsele ir „nenoteiktais tas, kas jūt, sajūt un tiecas”.⁶³⁶

Tomēr Lotce savos tekstos sniedz vairākas substances definīcijas. Kā norāda Osis, Lotces mācībā dominē divi substances raksturojumi – substance kā pašsajūta (*Selbstgefühl*) un kā vienība, kas atrodas attiecībās.⁶³⁷

Pašsajūtas lomu filosofs atklāj, risinot jautājumu par individuālā „es” unikalitāti iepretim pārējai esamībai. Analizējot „es” spēju nošķirt sevi no „ne-es”, Lotce secina, ka „es” pašapziņas nozīme nav rodama domātāja un domātā satura vienībā, jo tāda tipa vienība neraksturo „es” individualitāti, bet gan katru domājošo „es”. Individā unikalitāti veido apziņa, ka viņš domā tieši

⁶³¹ Lotze H. *Medicinische Psychologie, oder, Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852. S. 136.

⁶³² Lotze H. *Metaphysik. System der Philosophie. Zweiter Theil*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912. S. 480.

⁶³³ Lotze H. *Seele und Seelenleben*. In *Kleine Schriften von Hermann Lotze. Zweiter Band*, hrsg. D. Peipers. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1886. S. 4.

⁶³⁴ *Ibid.*

⁶³⁵ *Ibid.* S. 17.

⁶³⁶ Lotze H. *Medicinische Psychologie, oder, Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852. S. 136.

savas domas un priekšstatus, taču Lotce jautā – ko nozīmē „savus”? Subjekts piešķir vērtību priekšstatiem, savukārt vērtību veido patikas un nepatikas jūtas, kuras ir pašapziņas pamatā. Tāpēc pašapziņa balstās pašsajūtā, kurā „mēs nošķiram sevi kā „es” no pārējās pasaules jeb „ne-es” un iekšējo stāvokļu dažādību attiecinām uz „es” kā savienojšo viduspunktu”.⁶³⁸ Pašapziņa ir tikai pašsajūtas „tulkojums”, bet pati pašsajūta ir dota pirms izziņas un nekad nekļūst savā veselumā par izziņas objektu. Pieaugot zināšanu līmenim un subjekta izpratnei par esamību, palielinās arī pašsajūtas „dzīvīgums” (*Lebhaftigkeit*), pateicoties kurai, subjekts skaidrāk izjūt saikni ar pārējo pasauli.⁶³⁹

Krievu teologs un filosofs Dmitrijs Mirtovs (*Миртов*, 1867–1941) norāda, ka, balstoties Lotces darbos, var nošķirt vairākas pašapziņas attīstības stadijas – ķermenisko, skeptisko, zinātnisko un estētisko.⁶⁴⁰ Lotce raksta, ka apziņas attīstības sākumā par dzīves centru kļūst ķermenis, jo tas kalpo kā sajūtu un kustību līdzeklis, kas ir līdzdalīgs visās subjekta dzīves izpausmēs.⁶⁴¹ Vienlaikus ķermenis veido jutekliskās robežas, kurās „ir ieslēgta mūsu garīgā dzīve”.⁶⁴²

Taču, pieaugot pieredzes apjomam, subjekts apjauš, ka viņa dzīvīguma avots nav ķermenis un iekšējās dzīves pārmaiņu cēloni, visu tieksmju, kā arī jūtu mērķi ir nepieciešams meklēt „kustīgajā spēkā”. Šo pakāpi Mirtovs raksturo kā skeptisko pašapziņas attīstības stadiju, jo, atsakoties pamatot „es” iedabu ķermenī, vēl nav rasts cits „es” fundamenti.⁶⁴³ Lai arī ir sasniegta atziņa, ka dvēsele nav identiska ar ķermeni, taču dvēseles un ķermeņa mijiedarbība vēl nav izprasta.⁶⁴⁴

Zinātne skaidro ķermeņa un dvēseles attiecības, balstoties vispārīgos dabas novērojumos un likumsakarībās, kā arī tādos abstraktos jēdzienos kā substance, nemateriālā būtība, intelektuālā

⁶³⁷ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Матисен, 1896. с. 254.

⁶³⁸ M1 S. 278.

⁶³⁹ Ibid. S. 282.

⁶⁴⁰ Миртов Д. П. *Чтение Лотце о духе человеческом и духе Абсолютном. Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в.* Санкт–Петербург: Типография Смирнова, 1914. с. 375.

⁶⁴¹ M1 S. 282.

⁶⁴² Lotze H. *Seele und Seelenleben*. In *Kleine Schriften von Hermann Lotze. Zweiter Band*, hrsg. D. Peipers. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1886. S. 127.

⁶⁴³ Миртов Д. П. *Чтение Лотце о духе человеческом и духе Абсолютном. Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в.* Санкт–Петербург: Типография Смирнова, 1914. с. 379.

⁶⁴⁴ Lotze H. *Medicinische Psychologie, order, Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852. S. 496.

monāde, tiecoties skaidrāk definēt dvēseles jēdzienu.⁶⁴⁵ Zinātnes lūko „noteikt vispārīgo dvēseles iedabu, taču tā neizgaismo katra atsevišķā „es” iedabu”.⁶⁴⁶ Tāpēc „dabiskā apziņa” novēršas no zinātnes, rodot individualitāti savas dzīves vēsturē, kurā izpaužas prieki, skumjas, sasniegumi un cerības.

Taču „es” saskaras ar ārējās pasaules ierobežojumiem un nejaušībām, kas neļauj subjektam vienmēr kļūt par to, par ko viņš vēlētos, „viņa paša individualitāte, kuru viņš vēro sevī, atklājas viņam kā to apstākļu veidota, kas nav viņš pats”.⁶⁴⁷ Tāpēc „es” meklē individualitāti aspektos, kas nav atkarīgi no ārējiem apstākļiem, kas, mainoties ārējiem nosacījumiem, paliktu tādi paši, un rod tos ieradumos, temperamentā, jūtās, uzvedības manierēs, kuru kopumu Lotce apzīmē kā „estētisko „es” saturu”.⁶⁴⁸

Tomēr arī visi minētie aspekti ir atkarīgi no „es” ķermeniskās uzbūves, tās izmaiņām un dažādiem dabas procesiem, kuri ir valdījuši, vēl pirms konkrētais individuālais „es” bija radies, tāpēc rodas ilgas rast neatkarīgu, pašu sevi radošu personības kodolu, tiek meklēts „brīvības punkts”, kas pamatotu „es” patstāvīgumu.⁶⁴⁹ Galējā „es” individualitātes pamata meklējumu prasība ir – atrast tādu „es” darbības lauku, kurā tas nebūtu atkarīgs no kādas citas esamības, bet tikai pats no sevis.⁶⁵⁰

Lotce atzīst minēto „es” prasību pēc pilnīgas neatkarības par pretrunīgu.⁶⁵¹ Pretruna atklājas, pieņemot otru substances definīciju – substance kā vienība, kas atrodas attiecībās. Lotce norāda, ka „parastais uzskats” (*gewöhnliche Meinung*) redz, ka atrašanās attiecībās definē esamību. Tikai filosofiskā refleksija ir tendēta meklēt bez–attiecību īstenību, kas būtu pilnīgi patstāvīga un balstītos sevī, tā mēģina rast „tīro esamību”. Taču, filosofa vērtējumā, meklējumi nevar vainagoties ar panākumiem. Ja kaut kas neatrodas nekāda veida attiecībās, ne laiciskās, ne telpiskās, nedz arī izjūt kāda cita elementa iedarbi un neiedarbojas uz citiem elementiem, tad tas neeksistē.⁶⁵²

⁶⁴⁵ Ibid. S. 496.

⁶⁴⁶ M1 S. 283.

⁶⁴⁷ Ibid.

⁶⁴⁸ Lotze H. Seele und Seelenleben. In *Kleine Schriften von Hermann Lotze. Zweiter Band*, hrsg. D. Peipers. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1886. S. 132.

⁶⁴⁹ M1 S. 285.

⁶⁵⁰ Lotze H. Seele und Seelenleben. In *Kleine Schriften von Hermann Lotze. Zweiter Band*, hrsg. D. Peipers. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1886. S. 133.

⁶⁵¹ M1 S. 285.

⁶⁵² M3 S. 467.

Filosofs skaidro, ka tikai ar abstrakciju palīdzību ir iespējams aplūkot dažādus esamības elementus izolēti. Piemēram, vērojot ķermeņu pārvietošanos, var atvasināt ideju par kustību, to analizējot iegūt priekšstatu par virzienu un ātrumu, taču, lai iegūtajām abstrakcijām būtu nozīme, tās atkal ir jāattiecina uz ķermeņu kustību, jo „ne ātrums bez virziena, ne virziens bez kustības neko neapzīmē”.⁶⁵³

Lotce atzīst, ka raksturotā esamības izpratne varētu raisīt iebildumus, jo „katras lietas esamības priekšnoteikums ir citas [lietas] esamība”,⁶⁵⁴ un tāpēc eksistencē nav nekā patstāvīga. Taču Lotce akcentē, ka filosofijas uzdevums nav atklāt likumus, saskaņā ar kuriem pasaule varēja tikt radīta, tomēr nav izveidota, bet gan – „saprast pasaules sakarības tādas, kādas tās ir”.⁶⁵⁵ Uzskatīt, ka eksistē kaut kas, kas neveido nekādas attiecības, tātad – tūrā esamība, nozīmē pievērsties abstrakcijai, kura, lai gan loģiski ir iespējama, taču nav aktuāli esoša.

Taču kā saprast elementu attiecības? Lotce min vairākus elementu mijiedarbības skaidrojuma modeļus. Pirmkārt, var pieņemt, ka ir kaut kas „atdalās” no viena elementa un pāriet uz citu. Šo „kaut ko” var domāt kā matēriju, spēku vai stāvokli. Taču šajā modelī nav iespējams izskaidrot, kā kaut kas var atdalīties no viena elementa un pāriet citā, ja nav izskaidrots pārejas posms. Citi modeļi paredz noliegt elementu tiešās kauzālās attiecības, pieņemot, ka elementu savstarpējās attiecības nosaka Dievs, taču neizskaidrojot Dieva iedabu un Dieva attiecības ar elementiem, tāda tipa modelis nevis atrisina mijiedarbības problēmu, bet gan tikai ievieš jaunus, nezināmus elementus.

Lotce secina, ka nav iespējams izskaidrot elementu mijiedarbi, ja pieņem, ka tie eksistē neatkarīgi un savstarpēji pilnīgi nošķirti. Tāpēc ir nepieciešams, lai tie jau sākotnēji būtu apvienoti vienotā veselumā, „mūsu pasaules uzskata sākotnējais plurālisms ir jānovirza uz monismu”.⁶⁵⁶ Attiecības ir nevis ārpus elementiem, bet gan eksistē pašos elementos. Katra elementa pārmaiņu cēlonis var būt tikai kaut kas, kas atrodas tajā pašā, „kamēr lietas nepamana tās attiecības, kas tās vieno un neizjūt attiecību iedarbību, tikmēr tās nevar būt par cēloni to pārmaiņām”.⁶⁵⁷ Lotces skatījumā visi pasaules elementi atrodas savstarpēji sasaistītā ķēdē un izmaiņas vienā elementā izraisa izmaiņas citā, jo to iedabas ir vienotas.

⁶⁵³ Ibid. S. 468.

⁶⁵⁴ Ibid. S. 472.

⁶⁵⁵ Ibid. S. 473.

⁶⁵⁶ Lotze H. *Metaphysik. System der Philosophie. Zweiter Theil*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912. S. 137.

⁶⁵⁷ M3 S. 484.

Osis secina, ka definējot „es” ne tikai kā pašsajūtu, bet arī kā esošu attiecībās, Lotce atzīst par esošu tikai to, kas ir pakļauts izmaiņām, „tas, kas ir nemainīgs, nav substancionāls”.⁶⁵⁸ Tomēr substancionalitāte nav domājama bez noteikta patstāvīguma. Definējot substanci kā vienību, kas spēj iedarboties uz citiem elementiem un ir pakļauta citu elementu ietekmei, Lotce norāda, ka tās saturu veido „mainīgu parādību virkne”⁶⁵⁹ un virknes vienotība nodrošina vienības patstāvīgumu.

Taču vai abas substances definīcijas – substance kā pašsajūta un vienība, kas atrodas attiecībās – nav savstarpēji pretrunīgas? Osis raksta, ka pretruna ir acīmredzama.⁶⁶⁰ Hartmans norāda, ka, ņemot vērā Lotces uzskatu, ka būt nozīmē atrasties attiecībās, vajadzētu secināt, ka atsevišķās substances ir tikai „tīra šķietamība”, kas rodas, pateicoties visu sistēmas elementu pārmaiņām un apziņas vienotībai, kas ir tikai pseidosubstance (*Pseudosubstanz*), lai arī Lotce nevēlas atzīt minētās konsekvences un savos darbos uzstāj, ka atsevišķās substances tiek nosargātas.⁶⁶¹ Līdzīgi arī Lotces students Johans Volfs (*Wolff*, 1867-1911) secina, ka Lotces sistēmā atsevišķās substances atklājas kā tikai domājamas, taču ne patiesas vienības, jo nav iespējams apvienot atziņu par atsevišķo substanču reālu patstāvīgumu ar tēzi, ka visu substanču savstarpējās attiecības ir viņās pašās: „kā lai citādi lai to nosauc, ja ne par asu pretrunu – savienot „esamību–sev–pašam” (*Für–sich–sein*) ar „esamību–kādā–citā””.⁶⁶² Atklājot vēl citas pretrunas Lotces sistēmā, Volfs nodēvē filosofa mācību par neizprotamu misticismu. Tomēr Osis novērtē Volfa kritiku kā vienpusīgu, jo viņš nav pievērsis uzmanību „tiem Lotces domāšanas motīviem, kas ietver viņa „personālismu”, bet gan izvirza priekšplānā tās Lotces tēzes, kurām piemīt projektīviski–ideālistiskais raksturs”.⁶⁶³

Oša vērtējumā, neattīstot atziņu par pašsajūtu kā „es” substancionālo pamatu, bet gan pievēršoties „es” savstarpējo attiecību aplūkojumam, rodot tajā esamības fundamentu, Lotce nenovēršami nonāk projektīvisma draudos – „es” vairs nav patstāvīga vienība, tā esamības pamats tiek meklēts ārpus „es” – visu elementu savstarpējās attiecībās. Tāpēc Lotce pievēršas ideālistiskajam projektīvismam savā mācībā par Dievu un Dieva attiecībām ar radīto esamību.

⁶⁵⁸ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 257.

⁶⁵⁹ M2 S. 160.

⁶⁶⁰ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 469.

⁶⁶¹ Hartmann E. *Geschichte der Metaphysik. Zweiter Teil. Seit Kant*. Leipzig: Hermann Haacke, 1900. S. 412.

⁶⁶² Wolff J. Lotze's Metaphysik. *Philosophisches Jahrbuch* 5 (1892) S. 295.

⁶⁶³ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 470.

4.3. Dieva kā Bezgalīgās Substances raksturojums Lotces filosofijā

Pārdomās par elementu mijiedarbi Lotce, secinot, ka patstāvīgas, neatkarīgas vienības nevarētu atrasties mijiedarbības attiecībās, norāda, ka tās ir jāuzlūko kā „vienas realitātes modifikācijas”.⁶⁶⁴ Tikai atzīstot, ka elementi „nepeld patstāvīgi vai pamesti tukšumā, kurā tos nevar sasniegt nekādas attiecības, tikai tad, ja tie visi kā galīgi indivīdi tomēr vienlaikus ir tikai bezgalīgas substances daļas, kas aptver visu, to savstarpējā mijiedarbība ir iespējama”.⁶⁶⁵ Ja visi elementi ir vienas substances daļas, tad ir iespējams saprast, kāpēc izmaiņas vienā elementā izraisa izmaiņas citā – jo substance ir identa pati ar sevi, tāpēc, kad viens elements izraisa jaunu stāvokli citā elementā, tā ir vienotā substance, kas ietekmē pati sevi.⁶⁶⁶

Lotce atzīst, ka mācība par Bezgalīgo Substanci un atsevišķajām substancēm ir šķietami pretrunīga un „lietām, ciktāl tās ir bezgalīgā stāvoklī, nepiemīt esamība pašām par sevi”,⁶⁶⁷ tomēr vēlme nošķirties no Dieva, kuru rada tieksme nodrošināt elementu patstāvīgumu, nevar sasniegt mērķi. Filozofs uzstāj, ka katrs elements nevis kaut ko iegūtu, ja atrastos ārpus Dieva, bet gan, gluži pretēji – zaudētu, jo, tikai atrodoties imanenti pilnīgajā substancē, tie var atrasties savstarpējās mijiedarbības attiecībās. Lotce skaidro, ka pārdomas par vienoto substanci ļauj secināt, ka Dievs ir vienotais visu lietu sākums, gan attiecībā uz lietu saturu, gan esamību, arī mijiedarbības pamats, un Dievs ir idents pats sev, kā arī ir spējīgs uz pārmaiņām, taču Dieva iedabu uzskaitītie aspekti vēl neatklāj.

Lotce noraida pieņēmumu, ka tēze par Dievu kā Bezgalīgo Substanci nepieciešami „atceļ” iespēju domāt Dievu kā personību. Galīgas būtnes jēdziens ietver atziņu, ka, pirmkārt, viņai piemīt „noteikta vieta veselumā” un, otrkārt, galīga būtne „savā attīstībā atrodas attiecībās ar citām kā veseluma locekļi”.⁶⁶⁸ Tāpēc pamudinājumi uz darbībām nāk no ārējās pasaules. Savukārt Bezgalīgajai Būtnei, kas „ietver sevī visu galīgo un ir pamatā tā iedabai un eksistencei”,⁶⁶⁹ nav nepieciešami ārēji stimuli. Galīgās būtnes nosaka spēks, kas nav viņu radīts, tāpēc „es”, reflektējot par savu iedabu, atklāj to kā neskaidru substanci, „kaut ko, kas ir rodams „es” iekšienē, bet nav pats „es”, tāpēc rodas jautājumi par to, kas mēs īsti esam, kas ir dvēsele, kas ir patība (..) tas, ka tādi jautājumi rodas, parāda, cik maz kopumā ir attīstīta mūsu

⁶⁶⁴ Wolff J. Lotces Metaphysik. *Philosophisches Jahrbuch* 4 (1891) S. 158.

⁶⁶⁵ M3 S. 486.

⁶⁶⁶ Lotze H. *Metaphysik. System der Philosophie. Zweiter Theil*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912. S. 141.

⁶⁶⁷ M3 S. 534.

⁶⁶⁸ Ibid. S. 575.

personība”.⁶⁷⁰ Galīgajām būtnēm viņu iedaba pilnībā neatklājas, jo viņas ir ierobežotas veseluma daļas, savukārt Bezgalīgā Būtne ir pilnīgi pašpietiekama, tās dzīves attīstības pamati ir rodami viņā pašā, tāpēc Bezgalīgo Būtni Lotce dēvē par „Pilnīgo Personību”.

Lai arī galīgās būtnes nespēj pilnībā izziņāt neierobežoto substanci, Lotce iezīmē divus ceļus, kas ļauj tuvoties Dieva izpratnei – metafiziskais un tikumiskais. No metafiziskās perspektīvas Dievs atklājas kā vienots, visur esošs, mūžīgs, visvarens, visa esošā pamats, savukārt tikumiskā perspektīva ļauj uzlūkot Dievu kā gudru, taisnīgu, augstāko vērtību un īstenību.⁶⁷¹

Skaidrojot Dieva visuresamību un mūžību, Lotce akcentē, ka laiks un telpa ir tikai subjekta uztveres formas, kurām nepiemīt objektīvas realitātes: „telpa, laiks, cēlonība nav rodama ārpus mums”.⁶⁷² Filozofs norāda, ka gars veido telpiskas pasaules tēlu, „ne tāpēc, ka ārpusē būtu telpiska, bet gan tāpēc, ka „telpa” ir tās [dvēseles] valodas vārds, ar kuru tā pārtulko netelpiskos iespaidus”.⁶⁷³ Attiecībā uz laiku Lotce raksta, ka „katra galīga būtne, kurai ir noteikta vieta bezlaiciskā kopsakarību sistēmā, uzlūkos savu nākotni un pagātņi kā skaidru vai tumšu saturu”.⁶⁷⁴ Taču Dievs, atšķirībā no galīgām būtnēm, neuzlūko pasauli no ierobežotas perspektīvas, kuras dēļ subjektam rodas priekšstats par nākotni un pagātņi, tāpēc Dievam neeksistē „viens punkts, kas ietvertu tagadnes specifisko vērtību”.⁶⁷⁵

Raksturojot Dieva visvarenību, Lotce norāda, ka, tāpat kā nevar eksistēt kustība bez virziena, arī Dieva visvarenībai ir jāpiemīt noteiktam saturam, taču, atšķirībā no galīgām būtnēm, Bezgalīgā Substance ir īstenības pamats un ietver visas iespējamās darbības, kā arī mūžīgās patiesības.

Mūžīgo patiesību problemātika Lotces sistēmā savijas ar vienu no Dieva tikumiskajām īpašībām – visgudrību. Filozofs norāda – ja mēs atzīstam, ka mūžīgās patiesības eksistē pirms Dieva vai līdztekus Dievam, tad Bezgalīgās Substances visvarenība un visgudrība būtu neiespējama. Mūžīgās patiesības nevar eksistēt ne ārpus būtnēm, nedz arī ārpus viņu attiecībām. Lotce raksta, ka „tas, ko mēs pazīstam kā visu patiesību summu, ir [Dieva] visvarenības darbības

⁶⁶⁹ Ibid.

⁶⁷⁰ Ibid. S. 578.

⁶⁷¹ Ibid. S. 563.

⁶⁷² M1 S. 255.

⁶⁷³ Ibid. S. 259.

⁶⁷⁴ M3 S. 604.

⁶⁷⁵ Ibid. S. 606.

veids”.⁶⁷⁶ Filsofs skaidro, ka patiesību kopums ir nevis Dieva darbības rezultāts, bet gan – Dieva aktivitātes mods. Tāpēc patiesības pašas par sevi nav īstenas, to realitāti veido Bezgalīgās Substances aktivitāte un „patiesībām kā patiesībām – savstarpēji sasaistītam un noteiktam domu veselumam”⁶⁷⁷ piemīt tikai sekundārā esamība, jo tās ir atkarīgas no domātāja, kurš tās domā.

Dieva visgudrību Lotce sasaista ar Bezgalīgās Substances augstāko vērtību un norāda, ka, ja Dievs neietvertu sevī nekādus ētiskos predikātus, tad viņš būtu vienkārši griba vai spēks un no viņa iedabas nevarētu atvasināt augstākā labuma ideju. Taču visi ētiskie predikāti nevis nosaka Bezgalīgās Substances aktivitāti, bet gan ir pati šī aktivitāte.

Tāpēc Lotce kritizē Leibnica uzskatu par Dievu, kas ir radījis pasauli ar gribas palīdzību, izvēloties labāko no iespējamajām pasaulēm. Tikai cilvēka ietvaros ir iespējams nošķirt gribu un aktivitāti, kur pāreja no viena pie otra prasa piepūli, taču attiecībā uz Dievu nav iespējams domāt, ka radīšanas akts ir prasījis piepūli, jo tas paredzētu kādu pretspēku. Priekšstatu par pasauli nav iespējams nošķirt no radīšanas akta. Tāpēc būtu kļūdaini pieņemt, ka Dievā sākotnēji ir bijušas dotas vairākas iespējamās pasaules, no kurām viņš ir izvēlējis aktualizēt labāko.

Lotce nepievēršas visu Dieva īpašību detalizētai analīzei, acīmredzot tāpēc, ka filsofs atzīst – tās tik un tā tikai vienpusīgi izgaismo Dieva iedabu un neatklāj īpašību savstarpējās attiecības. Lotces izvirza sev uzdevumu viņpus visiem Bezgalīgās Substances atribūtiem atrast sākotnējo Dieva iedabas kodolu, no kura būtu iespējams atvasināt visus atribūtus. Kā kodolu Lotce redz augstāko ētisko vērtību. Ētisko likumu pamatus filsofs rod patikas un nepatikas jūtās, jo visas ētiskās normas būtu bezjēdzīgas, ja pasaulē nebūtu nevienas būtnes, kurai šie likumi varētu izraisīt patiku. Filsofs akcentē, ka nav iespējams nekas augstāks un vērtīgāks kā dvēseles spēja pilnvērtīgi attīstīties un īstenot savu mērķi, no tā nenovirzoties.⁶⁷⁸ Lotces skatījumā centieni nošķirt patikas jūtas un vērtības ir neauglīgi. Tikumisko dziņu nodrošina iespēja mazākus labumus upurēt dēļ lielākiem labumiem, kā uz to mudina kristietība, cerot uz atalgojumu, „katra tikumiskā dziņa izbeigtos, ja tās mērķis nebūtu atalgojums”.⁶⁷⁹ Lotces vērtējumā, kristietība prasa upurēšanos pestīšanas vārdā, augstāko labumu atklājot Dievā, un māca vērtību redzēt nevis abstraktos morālos likumos, bet gan „svētlaimē, kas izpaužas pasaules baudīšanā, paceļot visus esamības aklos faktus līdz godāšanai un atklājot saldo svētlaimes kodolu kā pēdējo

⁶⁷⁶ Ibid. S. 569.

⁶⁷⁷ Ibid. S. 589.

⁶⁷⁸ M2 S. 316.

⁶⁷⁹ M3 S. 359.

noslēpumu”.⁶⁸⁰ Esamībā, kuras pamats nebūtu mīlestība, nevarētu būt dota ne patiesības, ne kārtība.

Dievs kā dzīvā mīlestība, Lotces skatījumā, ir garants galīgo būtņu spējai tuvoties un sasniegt laimi. Kristietība, kas ir pamatojusi katra indivīda unikālo vērtību, sniedz cerību „atbrīvoties no visa ļaunuma, pateicoties Dieva mīlestībai, kuru neviens nav nopelnījis, taču kuru katrs var iegūt”.⁶⁸¹ Lotce norāda, ka kristietībai vajadzētu ne tikai tikumiskās idejas, bet arī realitātes formas un mūžīgās patiesības raksturot kā Dieva mīlestības aktivitātes formas, jo pats fakts, ka patiesība pastāv, nav pašsaprotams – tā var pastāvēt tikai pasaulē, kurā „visa daba ir atkarīga no labā principa, ko mēs varam iepazīt dzīvajā mīlestībā”.⁶⁸² Tāpēc būtu jāīsteno dedukcija, kas no augstākās mīlestības jēdziena atvedinātu pasaules mehānismu un tā saturu, taču cilvēkam piemītošās ierobežotās zināšanas neļauj pilnvērtīgi aptvert ne dabas vēsturi, ne Dieva plānu. Kā norāda filozofs Robins Edvins Proktors (*Proctor*, 1872–1899) savā monogrāfijā par Lotci: „nevienam cilvēkam nepiemīt pilnīgas zināšanas, un tāpēc nav iespējama zināšanu sistēma par realitāti”.⁶⁸³

Dievs savā dzīvajā mīlestībā ir radījis pasauli, kura savukārt atbild uz viņa mīlestību ar pretmīlestību, kas nodrošina cilvēku un Dieva saikni. Lotce akcentē, ka baušļu ievērošana kristietībā balstās Augstākās Būtnes spējā izjust apmierinātību vai neapmierinātību par cilvēku rīcību, kā arī galīgo būtņu iespējā izjust svētlaimi, sajūtot Dieva apmierinātību. Savukārt, ja Bezgalīgo Būtni domātu kā dabisko spēku, kuram nepiemīt jūtas, tad pakļaušanās vai nepakļaušanās zaudētu vērtību. Pasaules vēstures mērķi Lotce redz kā tuvošanos svētlaiemei, un vienlaikus filozofs norāda, ka dievišķā svētlaieme ir katras galīgās būtnes eksistences pamats.

4.4. Dieva, substances un laika kategoriju pretrunas Lotces metafizikā

Lotces izpratne par Bezgalīgo Substanci un tās attiecībām ar galīgajām būtnēm ietver vairākas neatrisinātas pretrunas, gan attiecībā uz substances jēdzienu, gan laika izpratni.

Nav skaidrs, kā Lotces metafizikas ietvaros ir iespējams apvienot atziņu par Dievu kā Bezgalīgo Substanci un vienlaikus kā personību. No vienas puses, savā mācībā par Bezgalīgās

⁶⁸⁰ Ibid. S. 360.

⁶⁸¹ Ibid. S. 362.

⁶⁸² Ibid. S. 618.

⁶⁸³ Proctor R. E. *Some Problems of Lotze's Theory of Knowledge*. New York: The Macmillan Company, 1900. p. 18.

Substances un galīgo būtņu attiecībām Lotce nonāk panteismā, no otras puses, filosofs tiecas aizstāvēt ideju par Dievu kā personību un katras galīgās būtnes patstāvīgumu.⁶⁸⁴ Kā norāda Kaspari, Lotce nekur savos tekstos nav izgaismojis minēto problēmu – bezgalīgā un galīgā antinomiju.⁶⁸⁵ Tāpēc Lotces bezgalīgā Visspersona (*Allpersönlichkeit*) atklājas kā neizprotama ideja.

Lotce nav viennozīmīgi raksturojis Bezgalīgās Substances attiecības ar laiku. No vienas puses, kā norādīts iepriekš, filosofs raksta, ka Bezgalīgā Substance ir ārpuslaiciska, bet, no otras, Lotce raksturo patieso realitāti kā vienmēr topošu, „mūžīgu, pati sevi uzturošu kustību”.⁶⁸⁶ Teologs Leonards Stēlins (*Stählin*, 1835–1907) secina, ka, lai gan Lotce kritizē Hēgeļa mācību, taču „pats mācīja, ka patiesa esamība ir mūžīga kustība”.⁶⁸⁷ Teologs norāda, ka Lotce atgriežas pie Hēgeļa uzskatiem, pievēršoties absolūtās kustības idejai un atzīstot, ka esamība nevis ir, bet gan top, tāpēc patiesā esamība ir jāizprot kā tapšana.

Arī Osis raksta, ka izpratnē par laiku Lotce ir atgriezies pie ideālistiskā projektīvisma pasaules uzskata, un norāda, ka Lotces izpratne ir pakāpeniski mainījies. Agrīnajos sacerējumos filosofs atzīst laiku tikai par subjekta uztveres formu un akcentē, ka esamība nav ne laiciska, ne telpiska. Darba „Mikrokosms. Idejas par dabas vēsturi un cilvēces vēsturi” pirmajā daļā Lotce raksta, ka „telpa un laiks nav nekas tāds, ko apziņa sastop savā ceļā, tās rada pati apziņa”.⁶⁸⁸ Lai arī Osis secina, ka pirmajā darba „Mikrokosms” daļā Lotce „izlēmīgi izsakās par labu ideālajam laikam”,⁶⁸⁹ tomēr jau šajā pašā sacerējumā filosofs pauž šaubas, rakstot, ka mēs īsti nezinām: „varbūt pasaule pati par sevi ir telpiska, varbūt iespaidi, patiesi, mainās laikā”.⁶⁹⁰

Lotces šaubas „Mikrokosms” otrajā daļā jau atklājas kā pārliecība, ka vismaz laiks ir reāls. Filosofs pauž atziņu, ka, noraidot laika objektīvo raksturu, arī subjektu iekšējās dzīves būtu jāuzlūko kā nemainīgas, statiskas. Taču, ņemot vērā, ka nākotnes saturs kļūst tagadnīgs, bet pēc tam tas kļūst par pagātņi un subjekts nespēj izmainīt laika kārtību, nākas secināt, ka ne tikai

⁶⁸⁴ Миртов Д. П. Чтение Лотце о духе человеческом и духе Абсолютном. Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в. Санкт–Петербург: Типография Смирнова, 1914. с. 506.

⁶⁸⁵ Caspari O. *Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie*. Breslau: Verlag von Eduard Trewendt, 1883. S. 63.

⁶⁸⁶ Lotze H. *Metaphysik, drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1879. S. 164.

⁶⁸⁷ Stählin L. *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl: Eine kritische Studie*. Leipzig: Dörfeling & Franke, 1888. S. 100.

⁶⁸⁸ M1 S. 259.

⁶⁸⁹ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 263.

⁶⁹⁰ M1 S. 259.

priekšstatošā darbība, bet arī īstenības saturs ir pakļauts laika tecējumam, tāpēc pasaule atklājas kā savstarpēji sasaistītu mirkļu virkne, nemitīga kustība, nevis pats sev identisks veselums.⁶⁹¹

Kāpēc Lotces izpratne par laiku mainās? Filsofa tekstu pētnieki ir pievērsušies minētajam jautājumam, taču vienota atbilde nav rasta. Falkenbergs norāda, ka Lotce ir ilgi pārdomājis laika problemātiku un ceļš līdz atziņai par laika reālo raksturu nav bijis viegls.⁶⁹² Daži norāda, ka Lotci mudināja atzīt laiku par reālu viņa interese par dabas zinātnēm un centieni samierināt empīrisko pētījumu lauku ar metafiziku.⁶⁹³ Savukārt Vudvārds izsaka iespējamību, ka mainīt uzskatus Lotci mudina akcents uz pieredzes nozīmi – ja pieredze ir laiciska, tad arī realitāte atrodas laikā.⁶⁹⁴ Savukārt Osis kā pamata motīvu min Lotces reliģiskās pārdomas par Dieva un esamības attiecībām.⁶⁹⁵ Līdzīgu interpretāciju aizstāv dāņu filsofs Haralds Hēfdings (*Høffding*, 1843–1931) rakstot, ka reliģiskās jūtas tiecas redzēt Dievā „cīņu biedru” likstās un nelaimēs, kā arī līdzjūtīgu būtni, kurai nav svešas ciešanas un trūkums, tāpēc, ja Lotce uzlūkotu Dievu kā ārpuslaicisku, tad Bezgalīgā Substance zaudētu personisko raksturu un vairs nebūtu iespējams domāt to kā jūtošu un gribošu būtni.⁶⁹⁶

Taču Osis kā primāro Lotces pārdomu pavērsiena cēloni min nevis psiholoģiskos apsvērumus, bet gan mērķa jēdzienu. Kā minēts iepriekšējā nodaļā, Lotce par pasaules mērķi atzīst svētlaimi un tās eksistences pamatu filsofs redz vērtībās.⁶⁹⁷ Osis norāda, ka, pēc Lotces domām, viss vērtīgais un labais nav iespējams bez attiecībām, kustības un attīstības, un, ņemot vērā, ka Lotce laikam piešķir nevis fenomenālu, bet gan „transsubjektīvi–metafizisku nozīmi, mērķa īstenošana norisinās laikā”.⁶⁹⁸ Osis raksta, ka „vēl neīstenotajam mērķim vajag noteiktā veidā ietekmēt līdzekļus, kas ir nepieciešami, lai to [mērķi] īstenotu”.⁶⁹⁹ Oša vērtējumā, šīs tēzes nenovēršami liek filsofam pievērsties projektīvismam, kas atklājas kā „nepieļaujams antropomorfisms”, kad Lotce raksturo Bezgalīgo Substanci.

⁶⁹¹ M2 S. 57.

⁶⁹² Falckenberg R. Die Entwicklung der Lotzeschen Zeitlehre. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 105 (1895) S. 204.

⁶⁹³ Höffding H. Lotzes Lehren über Raum und Zeit und Reinhold Geijers Beurteilung derselben. *Philosophische Monatshefte* 24 (1888) S. 425.

⁶⁹⁴ Woodward W. R. *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 228.

⁶⁹⁵ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 263.

⁶⁹⁶ Höffding H. Lotzes Lehren über Raum und Zeit und Reinhold Geijers Beurteilung derselben. *Philosophische Monatshefte* 24 (1888). S. 435.

⁶⁹⁷ M1 S. 276.

⁶⁹⁸ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 268.

⁶⁹⁹ Ibid.

Aplūkojot dvēseles un ķermeņa attiecības, Lotce akcentē, ka Dievs nav būtne, kura atrodas kādā no esamības telpiski nošķirtā vietā un to brīnumainā veidā ietekmē. Dievs kā Bezgalīgā Substance ir klātesošs katrā norisē, arī mirklī, kad ķermenī iemājo dvēsele. Dievs „savieno katru dvēseli ar ķermeni, kurai tas pienākas”.⁷⁰⁰ Un arī tālākajā dvēseles attīstībā, kas norisinās laikā, Dievs ir klātesošs, lai nodrošinātu tai jaunas formas. Oša skatījumā, Lotce iedomājas esamības attīstību pēc analogijas ar „cilvēcisko darbību mērķtiecības”⁷⁰¹ un viņa sistēmā ir rodami antropomorfismu elementi tāpēc, ka filozofs atzīst laika objektīvo raksturu.

Pārmetot Lotcem antropomorfismu un secinot, ka filozofa sistēmā iepretim Bezgalīgajai Substancei atsevišķās substances kļūst tikai par šķietamību,⁷⁰² Osis nepievēršas detalizētākai augstākās substances analīzei, tāpēc dažas pretrunas paliek Oša darbā neminētas, jo varētu vēl jautāt – vai Dievs ir substance un kas padara Bezgalīgo Substanci par substanci? Ja patiesības un ētikas kvalitātes nav Dievam piemītošie predikāti, bet ir pats Dievs, kā to akcentē Lotce, tad Dievs kā dzīvā mīlestība ir mūžīgā kustība, taču – kas ir kustības subjekts? Lotce savos tekstos vairākkārt akcentē, ka nav iespējama kustība bez kustības subjekta, taču Bezgalīgā Substance ir identiska ar kustību un nav dots kustības subjekts. Volfs norāda vēl uz citiem grūti atrisināmiem jautājumiem Lotces metafizikā – ja eksistēt nozīmē „atrasties attiecībās“, vai arī Bezgalīgā Substance atrodas attiecībās? Vai Bezgalīgajai Substancei piemīt pašsajūta? Kā Absolūtais spēj saglabāt vienotību, ja to veido visu galīgo būtņu modifikācijas? Lotce nesniedz skaidras atbildes uz minētajām problēmām.⁷⁰³

Akcentējot laika problemātiku, Osis neanalizē Lotces metafiziku no vēl viena projektīvisma rakursa – kā minēts iepriekš, Lotce atzīst, ka vienīgais pamats vienotības idejai ir rodams subjekta pašapziņa, kas savukārt balstās pašsajūtā, jo subjekts, lai arī piedzīvo dažādus stāvokļus, tomēr spēj tos uztvert kā savus un saglabā „es” identitāti, bet vienlaikus filozofs kā vienu no metafiziskajām Dieva īpašībām min vienotību, acīmredzot analogiski ar galīgo būtni pieļaujot, ka Dievs, lai arī ir visas mijiedarbības pamats, ietver dažādus stāvokļus un vienlaikus saglabā savu „es” kā Pilnīgā Personību. Vai minētais Lotces mācības aspekts nebūtu jāmin kā viens no centrālajiem, kas liedz filozofam pārvarēt projektīvisma un, kā norāda Osis, atklāt subjekta „es” kā vienīgo esamības pamatu? Vai Lotce nav projicējis „es” spēju saglabāt identitāti dažādos stāvokļus uz Bezgalīgo Substanci, „pārnēsot” esamības pamatu no atsevišķiem

⁷⁰⁰ Lotze H. *Metaphysik. System der Philosophie. Zweiter Theil*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912. S. 489.

⁷⁰¹ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 270.

⁷⁰² Ibid. с. 256.

subjektiem uz Dievu, kā dēļ filosofam neizdodas īstenot savas metafizikas motīvu? Tomēr Osis nepievēršas šī aspekta analīzei un, iespējams, ka kritikas iztrūkuma iemesls ir rodams pašā Oša filosofiskajos uzskatos par galīgo būtņu attiecībām ar Dievu, kas tiks aplūkotas nākamajā nodaļā.

Lotce savos filosofiskajos meklējumos izvirza tēzi par individuālām substancēm, kuru fundamenti ir rodami pašsajūtā, bet vēlāk atceļ to patstāvīgumu, attīstot uzskatu par visu galīgo būtņu imanenci Bezgalīgajā Substancē, taču, izprotot esamību kā mainīgu un identificējot mainīgo esamību ar Bezgalīgo Substanci, Lotce, ja pieņem iepriekš minētos iebildumus, savas sistēmas ietvaros nespēj pamatot Dieva substancionālo raksturu, tāpēc ne tikai individuālās substances, bet arī visa esamība kļūst par šķietamību.

⁷⁰³ Wolff J. Lotze's Metaphysik. *Philosophisches Jahrbuch* 5 (1892) S. 297.

5. Tērbatas personālisms: „es” kā substancionālas vienības raksturojums

Iepriekšējās darba nodaļās raksturots, kā Osis kritizē Leibnica „intelektuālismu”, akcentējot, ka subjekts nav tikai domājoša, bet arī sajūtoša un kustīga būtne, kā arī Lotces izpratni par galīgo substanču attiecībām ar Dievu, kurās pazūd individuālo substanču ontoloģiskā patstāvība. Kritika iezīmē Oša izvirzītos kritērijus individuālas substances iespējamībai, taču jājautā – vai Oša pārstāvētā Tērbatas personālisma skolas metafizikas sistēma nodrošina individuālas būtnes substancionalitāti?

Pirms pievērsties šī jautājuma aplūkojumam, ir nepieciešams noskaidrot, kā Osis atrisina problēmas, kuras viņš redz Leibnica un Lotces sistēmās. Lai akcentētu, ka subjekts nav tikai priekšstatoša būtne, Osis atsaucas uz Teihmillera nošķirumu – reālā, ideālā un substancionālā esamība. Ideālo esamību Teihmillers raksturo kā „izzīņas funkcijas objektus un saturu”.⁷⁰⁴ Kā minēts iepriekš, Teihmillers uzlūko „parasto apziņu” kā filosofijas sākuma punktu, tāpēc norāda, ka ideālā satura kategoriju var atvasināt no ikdienas valodas lietojuma.⁷⁰⁵ Kad subjekts dara vai domā, viņš vienmēr dara un domā kaut ko: „Kāds sāk stāstīt „viņš darīja...” – „Ko viņš darīja?”, mēs jautājam. „Viņš domāja...” – „Ko viņš domāja?” – „Viņš gribēja...” – „Ko viņš gribēja?”.⁷⁰⁶ Teihmillers secina, ka jautājums „ko?” (*Was?*) norāda, ka darbība un domāšana vienmēr ietver kādu noteiktu saturu.

Raksturojot reālo esamību, Teihmillers atsaucas uz ikdienas apziņu, kas apliecina, ka subjekts ne tikai domā te vienu, te kaut ko citu, bet arī spēj atcerēties, ka viena un tā pati doma vienā brīdī parādās, citā – pazūd: „ideālais saturs nošķiras no darbības”.⁷⁰⁷ Ja vienu un to pašu ideālo saturu domā vairākas reizes, to uztver kā identisku, savukārt katrs domāšanas akts atšķiras no cita, tāpēc skaidri atklājas „mainīgo darbību dažādība iepretim ideālās esamības identitātei”.⁷⁰⁸ Nošķirot darbību no satura, Teihmillers norāda, ka darbību var apzīmēt kā „reālo esamību vai

⁷⁰⁴ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner. S. 17.

⁷⁰⁵ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 51.

⁷⁰⁶ Ibid. S. 52.

⁷⁰⁷ Ibid. S. 53.

⁷⁰⁸ Ibid.

eksistenci, vai īstenību”.⁷⁰⁹ Nošķirtais esamības veids neapzīmē vienu darbību vai darbību grupu, bet gan darbību attiecības ar ideālo esamību.

Filosofs atzīst, ka varētu iebilst – reālā un ideālā esamība ir viens un tas pats, jo ideālajai esamībai vienmēr atbilst reālā un otrādi, turklāt reālās esamības akti atšķiras cits no cita, tikai pateicoties ideālās esamības saturiem, kas tiem piemīt. Taču, atzīstot tikai ideālo esamību, Teihmillera vērtējumā, nāktos atgriezties ideālismā, kurā realitāte atklājas kā sekundāra esamība un šķietamība. Filsofs skaidro, ka grūtības rodas, jo reālo esamību var definēt tikai jau esot ideālās esamības laukā, tomēr reālā esamība atklājas subjekta darbībās „šeit un tagad”: „es varu arī teikt, ka es domāju tagad par trijstūri (..), tas, ka es to domāju tagad, tā ir mana reālā esamība (..) ja tagad kāds nāktu ar skaidrojumu, ka šī realitāte no tās ideālā satura tiek redzēta kā „nekas”, tad mēs viņam atbildēsim, ka šai realitātei ir pavisam noteikts realitātes saturs, kuru nevarētu atrast ne ar kādu ideālo saturu”.⁷¹⁰ Un arī ideālā esamība nepieciešami paredz reālo esamību: „abstraktās kategorijas nav tīri ideālas, bet gan, ciktāl domātājs tās domā, tās uzreiz jāuzskata par viņa dzīves īsteniem aktiem un tāpēc par kaut ko reālu”.⁷¹¹

Teihmiller min vairākas pazīmes, kas nošķir ideālo un reālo esamību. Ideālās esamības saturs, vai tā būtu kāda noteikta sajūta vai priekšstats, vienmēr paliek nemainīgs, savukārt reālā esamība ir mainīga, „nekad nav iespējams atkārtot vienu un to pašu darbību, lai arī tās ideālais saturs var būt identisks”.⁷¹² Reālā esamība ir dota laikā, savukārt ideālā esamība ir bezlaiciska. Osis epistemoloģijas lekcijās reālo esamību dēvē par aktuālo esamību un ideālo – par objektīvi – ideālo esamību. Skaidrojot esamības veidu attiecības ar laiku, filsofs raksta: „Aplūkojot divus esamības veidus laika attiecībā, mēs redzam, ka aktuālā esamība vienmēr dodas tālāk, nekad neatgriežas atpakaļ, neatkārtojas. Savukārt ideāli–objektīvā esamība nav atkarīga no laika, tā bieži atkārtojas mūsu apziņā”.⁷¹³

Teihmiller, tāpat kā Lotce, atzīst, ka nav iespējama izziņa, ne arī jūtas vai kustība, kurai nepiemistu noteikts saturs, tāpat kā nevar izzināt jēdzienu un jūtu saturus bez izziņas darbības. Tāpēc nav iespējams izolēt esamības veidus kā savstarpēji neatkarīgus. Tātad, no vienas puses, ir iespējams nošķirt divus esamības veidus, bet, no otras, – ir nepieciešams tos atkal apvienot.

⁷⁰⁹ Ibid. S. 54.

⁷¹⁰ Teichmüller G. Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 5.

⁷¹¹ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 127.

⁷¹² Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 54.

⁷¹³ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 34. [Rokrakstā.]

Kas vieno reālo un ideālo esamību? Teihmillers skaidro, ka reālo esamību akti atrodas ciešās savstarpējās attiecībās, jo subjekts spēj nošķirt vienu aktu no cita, vienlaikus apzinoties to sasaisti. Arī dažādi ideālie saturi nesaplūst, bet gan veido savstarpējās attiecības, kā tas atklājas jēdzienu sistēmas izpratnē, kas aplūkota darbā iepriekš. Ja savstarpējās attiecības neeksistētu, tad „saprātne un apziņa pārtrūktu”.⁷¹⁴

Lai apvienoto reālo un ideālo esamību, ir nepieciešams pieņemt trešā veida esamību – „es”. Mainoties reālās esamības aktiem un to ideālajam saturam, „es” vienmēr paliek idents sev: „Es dzirdu toni c un es dzirdu toni g. Tas ir tas pats „es””.⁷¹⁵ Teihmillers raksta, ka „es” nesaplūst ne ar ideālo, ne reālo esamību, tā ir vienība, kas iepretim „visai daudzveidībai un dažādībai, kā arī visām darbību pārmaiņām, paliek vienaldzīga”.⁷¹⁶

Teihmillers norāda, ka, definējot „es”, ir iespējams atbrīvoties no „lietuvēna”, kas vajā filosofiju.⁷¹⁷ Filofofi ir definējuši „es” gan kā domāšanu, gan kā gribu, Leibnics, piemēram, kā atomu – monādi. Osis raksta, ka „Leibnics skatījās uz apziņu kā uz spēku, kā uz monādi. Taču tāds skatījums tikai nomaina jautājumu. Apziņu nevar domāt pēc analogijas ar punktu. Punkts izslēdz visa veida dažādību, bet apziņā ir rodama dažādība”.⁷¹⁸ Savukārt Lotce, definējot „es”, atsaucoties uz vienu no „es” funkcijas izpausmēm, kā pašsajūtu un, nenošķirot ideālo esamību no reālās, „nonāk pretrunās un grūtībās, cenšoties noteikt substances jēdzienu”.⁷¹⁹

Filosofofi meklē „es” iedabu vai nu objektos, kurus var priekšstatīt, vai arī kādā no subjekta funkcijām un salīdzina „es” vienību ar vienotību, kas ir rodama jutekliski tveramajos objektos vai idejās. Osis akcentē, ka tāda tipa vienības „nav nekas cits kā vien ideālā esamība, tas ir, tas viss ir tikai mūsu apziņas saturs un tāpēc ir pilnīgi atšķirīgs no „es” un tam piemītošās vienotības”.⁷²⁰ Ņemot vērā esamības veidu nošķirumu, „es” ir jāatzīst par īpaša veida vienību. Teihmillers secina, ka „mēs varam to saukt tikai par substancionālu vienību”.⁷²¹

Teihmillers savos tekstos nenorāda substances jēdziena saikni ar savu jēdzienu teoriju, taču tā ir acīmredzama. Pirmkārt, kā minēts iepriekš, filosofis uzskata, ka lauks, kurā ir jārod

⁷¹⁴ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 57.

⁷¹⁵ Ibid. S. 58.

⁷¹⁶ Ibid. S. 67.

⁷¹⁷ Ibid. S. 71.

⁷¹⁸ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 42. [Rokrakstā.]

⁷¹⁹ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 254.

⁷²⁰ Ibid. с. 188.

⁷²¹ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 71.

jēdzienu definīcijas, ir subjekta apziņa.⁷²² Otrkārt, katru jēdzienu veido divi attiecību punkti, radot jaunu skatījuma punktu.⁷²³ Visi trīs elementi rada vienību, kurā katrs elements saglabā savu patstāvīgumu, lai arī tie ir savstarpēji saistīti. Iepriekš tika minēts piemērs ar trijstūri, kuru veido cipars trīs un figūra kā divi attiecību punkti, taču ne figūras, ne cipara trīs jēdzieni „neizšķīst” trijstūra jēdzienā. Ņemot vērā, ka Teihmillera „patiesās dialektikas” nolūks ir atklāt stingri noteiktu „visu domājamo pasauli” kā jēdzienu tīklu, arī substancionālajām vienībām ir jāklūst par daļu no šī tīkla, kas tiks aplūkota darba nākamajās nodaļās.

Tāpat kā Lotce atzīst dvēseles jēdzienu par „fenomenoloģisku apzīmējumu”, kurš raksturo nezināmu, jūtošu un kustību substrātu,⁷²⁴ arī Teihmillers raksturo „es” jēdzienu kā semiotisku. Jau iepriekš minēts, ka Teihmillers stingri nošķir izziņas, kustības un jūtu funkcijas, akcentējot, ka tās nedrīkst reducēt citu uz citu, tāpēc ne kustības, ne jūtas nevar kļūt par izziņu, taču tas nenozīmē, ka nav iespējama funkciju izziņa. Teihmillers raksta, ka izziņas sfērā jūtas un kustības vienmēr ir saistītas ar jēdzieniem, un tādēļ kustības un jūtas izziņā kļūst par zīmēm, tāpat kā „dzirdētie toņi tiek definēti ar redzamu nošu palīdzību”.⁷²⁵

Švenke norāda, ka Teihmillera tekstos ir iespējams nošķirt trīs semiotikās izziņas konceptus. Pirmkārt, semiotiskā izziņa attiecas uz „es”, dvēseles procesiem un Dieva izziņu, tāpēc jēdziens „semiotisks” apzīmē operēšanu ar simboliem, kuri kā zīmes attiecas uz subjektam nepastarpināti pieejamo realitāti. Otrkārt, semiotiskā izziņa ir veids, kā subjekts iepazīst citus „es”, kuri arī ir reāli, bet kurus „es” var izziņāt, tikai pateicoties „ķermeniskām zīmēm”, nevis nepastarpināti.⁷²⁶ Raksturojot citu būtņu izziņu, Teihmillers dažviet to dēvē par „tikai” vai „tīri” semiotisku, akcentējot, ka par citiem „es” subjektam nevar piemist nepastarpināta apziņa – atšķirībā no saviem iekšējiem stāvokļiem, kuri subjektam ir nepastarpināti zināmi.⁷²⁷

Treškārt, Teihmillers raksta par „tīri simbolisku” semiotisko izziņu, kas ir raksturīga dabas zinātnēm. Filozofs norāda, ka dabas zinātnes tiecas izziņāt matēriju, taču matērija nav subjektam nepastarpināti zināma un viņš nespēj to tvert arī pēc analogijas, jo viņā nav matērijas pieredzes,

⁷²² Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot. 1874. S. 77.

⁷²³ Teichmüller G. *Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil*. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 62.

⁷²⁴ Lotze H. *Medicinische Psychologie, oder, Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852. S. 136.

⁷²⁵ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 98.

⁷²⁶ Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. S. 96.

⁷²⁷ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. VII.

tāpēc dabas zinātnes „nesniedz zināšanas par lietu patieso būtību”,⁷²⁸ bet tās spēj atklāt parādību likumsakarības.

Kā norāda Švenke, Teihmillera uzmanības centrā ir pirmais semiotiskās izziņas veids, kas attiecas uz „es”, dvēseles stāvokļiem un Dievu.⁷²⁹ Teihmillers akcentē, ka „es” jēdziens kalpo tikai kā zīme īstenajam „es”, jo „es” ir ne tikai izzinošs, bet arī „gribošs un kustīgs, un jūtošs, un neko no tā nevar izšķīdināt tikai izziņā”.⁷³⁰ Tāpēc domājošais „es”, kas domā sevi, nav identisks ar citām „es” daļām – kustībām un jūtām. Teihmillers uzskata, ka, nošķirot pašu „es” no „es” jēdziena, tiek sarautas saiknes ar ideālisma virzienu, kurā izziņa ir atzīta kā vienīgā gara funkcija, „kurā galu galā vajag izgaist visam reālajam”.⁷³¹

Teihmillers raksta, ka, ievērojot tradicionālo terminoloģiju, „es” varētu saukt par substanci, reālo un ideālo esamību – par substances akcīdencēm. Filozofs gan norāda, ka tradicionālā terminoloģija var kļūt par pamatu „neapdomībai un neskaidrībai”,⁷³² nevis kalpot domas precizitātei. Iepriekšējie domātāji attiecināja substances jēdzienu uz dažādiem objektiem, būtnēm vai idejām, kas atrodas ārpus subjekta, taču ir nepieciešams ārējos objektus „uzņemt” atpakaļ sevī, atzīstot, ka par esamību un substanci ir iespējams kaut ko uzzināt, balstoties tikai pašapziņā, un tāpēc „substances un akcīdences terminu definīciju principu vajag meklēt mūsos pašos”.⁷³³

Teihmillers secina, ka, ņemot vērā esamības iedalījumu, ideālā un reālā esamība var eksistēt tikai substancionālajā „es”, tāpēc tās ir akcīdentālas. Taču, lai gan substancionālais „es” ietver pārējos esamības veidus, reālā un ideālā esamība tajā neizšķīst. Tās ir esošas, ne tādā nozīmē kā substances, bet kā substances funkcijas: „katrai akcīdencei metafiziskā nozīmē piemīt esamība”.⁷³⁴ „Es” zina savas jūtas, darbības, domas un kustības kā savas, atklājot sevi kā substanci un savus stāvokļus kā akcīdences, taču „stāvokļi nav jau uzreiz doti līdz ar „es””. „Es” nošķir sevi no akcīdencēm un iepazīst tās kā „relatīvi patstāvīgas”.⁷³⁵ Akcīdences nav pilnīgi atkarīgas no „es”, jo „es” reālā esamība un tās ideālais saturs norāda uz pasauli, kas atrodas

⁷²⁸ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 329.

⁷²⁹ Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. S. 188.

⁷³⁰ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 104.

⁷³¹ Ibid. 105.

⁷³² Ibid. S. 120.

⁷³³ Ibid. S. 125.

⁷³⁴ Ibid. S. 126.

viņpus „es”, uz citām būtnēm, citām pašapziņām, tāpēc „akcidence nepazūd substancē, tām ir pašām sava esamība, proti, tieši reālā un ideālā esamība”.⁷³⁶ Substancionālā vienība bez mijiedarbības ar kaut ko ārpus sevis nevar izraisīt nevienu no savu funkciju aktiem. Turklāt, pašu „es” saturu nevar izteikt ar kādu no funkciju aktiem, nedz arī to kopējo summu, jo „pašapziņa attiecas nevis uz sajūtām, kustībām, jūtām, gribu, bet gan tikai uz substancionālās esamības vienību”.⁷³⁷ Vienlaikus šī vienība nodrošina reālās un ideālās esamības koordināciju.

Substances un akcidenšu analīze, Teihmillera vērtējumā, visskaidrāk atklāj personālisma atšķirību no ideālisma, kurā viss, izņemot substanci vai substances, tiek atzīts par pārejošu šķietamību un parādību, tāpēc ir neīsts un tukšs. Savukārt personālisma mācība pievēršas īstenajai esamībai un tās analīzei, tāpēc ietver atziņu, ka akcidentālajai esamībai piemīt „tikpat laba esamība kā substancei un pēdējai nemaz nepiemīt nekāda godkāre mazāko un atkarīgo eksistenci, līdztekus tās ideālajam saturam, iekarot un norīt”.⁷³⁸ Akcidence un substance veido savstarpēju saskaņu, kurā stāvokļi un to saturu atrodas substancē, saglabājot relatīvu neatkarību, kurai pateicoties, elementi nekļūst par šķietamību vai tukšumu.

5.1. Perspektīvais un objektīvais laiks

Kā minēts iepriekš, Osis kritizē Lotces izpratni par laiku. Lotce akcentē, ka subjektu priekšstatīšanas darbība nespēj izmainīt laika secību, kādā nenoteiktais nākotnes saturs kļūst par tagadni un tad par pagātņi, tāpēc laiks ir reāls. Bet, Oša vērtējumā, Lotce neatrisina laika jautājuma problēmu, jo „norādot uz priekšstatu maiņu, viņš [Lotce] tikai konstatē noteiktu faktu, bet nesniedz fakta skaidrojumu”.⁷³⁹ Savā kritikā Osis secina, ka pieņēmumu par laika objektīvo raksturu balstīt vērojumā par priekšstatošās darbības nespēju mainīt laika tecējumu ir nepamatoti, jo tikpat labi vajadzētu atzīt arī telpas objektivitāti: „projektīvisms kopumā balstās šajā maldīgajā spriedumā, pieņemot, ka mūsu dvēseles darbību transsubjektīvi–reālajiem nosacījumiem vajag

⁷³⁵ Ibid.

⁷³⁶ Ibid. S. 126.

⁷³⁷ Teichmüller G. Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 29.

⁷³⁸ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 126.

⁷³⁹ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 266.

būt līdzīgiem ar izraisītajiem priekšstatu tēliem”.⁷⁴⁰ Filozofs norāda, ka, nenošķirot ideālo, reālo un substancionālo esamību, Lotce savā mācībā iekļauj ideālistiskā projektīvisma elementus.

Teihmillers norāda, ka trīs esamības veidu nošķīrums ir neizstājams, lai, risinot laika problēmu, nevajadzētu nonākt pretrunās.⁷⁴¹ Taču, kā minēts iepriekšējā nodaļā, ideālā esamība ir bezlaiciska, bet reālā esamība ir ietverta laikā. Vai tas nozīmē, ka personālisti laiku atzīst par objektīvu esamību?

Teihmillers raksta, ka laika idejas izpratnē būtiska ir pretruna, kas veidojas, savienojot ideālo un reālo esamību, „ideālo saturu ar mūsu darbības apziņu”.⁷⁴² Piemēram, apgalvojums „es redzu bērnu raudam un es redzu bērnu smejamies” nav acīmredzami pretrunīgs, jo smiešanās un raudāšana ir nošķiramas darbības. Pretruna veidojas, ja atšķirīgie ideālie saturu tiek savienoti ar identisko „es” un „es” darbībām. Tāpat kā apgalvojums „Saule atrodas pie horizonta, un Saule atrodas debesu vidū” nav pretrunīgs, jo vienu tēzi var atzīt par maldīgu, bet otru par patiesu. Taču „ja es abus saturus uzskatu par patiesiem, rodas pretruna”,⁷⁴³ jo „uzskatīt par patiesu” paredz reālās un ideālās esamības attiecības. Ja apziņai ir doti pretrunīgie elementi un nav iespējams vienu atzīt par patiesu, bet otru par aplamu, ir jānosaka to attiecības, tāpēc savstarpēji „pretrunīgo un tomēr vienlīdz patieso spriedumu attiecību apziņa ir laika ideja”.⁷⁴⁴

Lai izskaidrotu pagātnes rašanos, Teihmillers pievēršas intensitātes kategorijai. Pagātnes ideja rodas, savienojot atmiņas tēlu ar citu ideālo saturu, kurš piepilda apziņu ar lielāku intensitāti. Savukārt pagātnes ideju rada gaidas, cerības vai bailes. Gan pagātni, gan nākotni rada satura salīdzināšana ar to, kas aizpilda apziņu ar „tagadēju spēku”.⁷⁴⁵ Taču pagātnes saturs ir jau dots apziņā, savukārt nākotnes ideja balstās iespējās, kas tiek tvertas ar fantāzijas palīdzību.

Nosakot pagātnes un nākotnes idejas, būtiska loma ir „tagadnes punktam”, kas kalpo par attiecību pamatu. Arī tagadnes apziņu nosaka intensitāte, jo tā var rasties, ja ir dota noteikta „apzinātības pakāpe”.⁷⁴⁶ Teihmillers nošķir tagadējo apziņu no tagadnes apziņas. Tagadējā apziņa subjektam piemīt arī, piemēram, sapņos vai smagā drudzī. Bet tagadnes apziņa rodas „tiklīdz mēs nošķiram laikus un tikai tad, kad mēs nošķiram laikus, mēs esam tagadnē”.⁷⁴⁷ Kad subjekts nošķir

⁷⁴⁰ Ibid.

⁷⁴¹ Ibid. S. 187.

⁷⁴² Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik.* Breslau: Koebner, 1882. S. 189.

⁷⁴³ Ibid. S. 203.

⁷⁴⁴ Ibid. S. 190.

⁷⁴⁵ Ibid. S. 198.

⁷⁴⁶ Ibid.

⁷⁴⁷ Ibid.

pagājušo un nākošo, rodas tagadnes apziņa, tāpēc laiks ir „attiecību jēdziens”. Bez tagadnes nebūtu iespējama ne pagātne, ne tagadne un bez laika priekšstata, kas veidojas, pateicoties salīdzināšanai, nebūtu iespējama tagadne.

Teihmillers atzīst, ka kāds varētu pārnest – pagātne un nākotne filosofa izpratnē kļūst par „tagadnīgām”. Taču Teihmillers skaidro, ka daļa no priekšstatiem un sajūtām atrodas aiz „apziņas sliekšņa”.⁷⁴⁸ Atcerēšanās procesā ir iespējams atkal aktualizēt apziņā esošo saturu.⁷⁴⁹ Atmiņu iespējamības pamats Teihmillera skatījumā ir „mūsu substancionālā esamība, jo tās vienotība aptver to, kas atrodas aiz apziņas sliekšņa un apvieno to ar tagadējo apziņu”.⁷⁵⁰ Tāpēc laiks ir jāuzlūko kā priekšstatu perspektīvā kārtība, kuru rada subjekta reālo darbību secība.

Tāpat kā nosakot citu jēdzienu definīcijas, arī laiks atklājas kā trīs elementu salikums – divi attiecību punkti un vienība kā jauns skatījuma punkts. Attiecību punktus veido „atmiņu ideālais tēls un tagadnes jutekliskā sajūta”.⁷⁵¹ Skatījuma punkts ir „es”, kurš „sevī nošķir un savieno tā saucamo neesamību un esamību, tas ir, atmiņas un tagadni”.⁷⁵² Substancionālajai vienībai ir jāsavieno domas par pagātņi un nākotni, pretējā gadījumā „mums būtu divas, viena otrai blakus esošas domas, kuras neko nezinātu viena par otru”,⁷⁵³ jo viens ideālais saturs nevar sevī „uzņemt” citu ideālo saturu. „Es” ir jāspēj apvienot pagātnes, nākotnes un tagadnes domas tā, lai tās nesaplūstu viena ar otru, tāpēc „es” dvēsele kā apvienojošais elements „nav iekļauta laika pretstatu kārtībā, viņa pati par sevi ir izslēgta no laicīguma jēdziena, jo viņā vispār laiks rodas. Tāpēc viņa zina sevi kā bezlaicisku”.⁷⁵⁴ Tomēr, tā kā subjekts priekšstata visu ideālo kā laikā izkārtotu un doma par bezlaicisko „es” arī ir daļa no ideālā satura, apziņa par bezlaicisko

⁷⁴⁸ Ibid. S. 199.

⁷⁴⁹ Pārdomās par apziņas intensitāti Teihmillers nereti atsauca uz garīgi slimu cilvēku simptomiem, norādot, ka pats ir novērojis garīgi slimu cilvēku uzvedību. Filsofs min, piemēram, gadījumu ar kādu pacientu, kura tik ļoti pārdzīvoja savas mājas ieņemšanu 1848. gada revolūcijas laikā, ka nespēja ne par ko citu domāt un cieta no bezmiega (Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 201.). Iespējams, ka Teihmillers apmeklēja Tērbatas Psihiatrijas klīniku. Par klīnikas uzturēšanu tobrīd rūpējās Emīls Vilhems Georgs Magnuss Krēpelins (*Kraepelin*, 1856–1926), kurš lasīja lekcijas par psihiatriju. Tērbatā Krēpelins koncentrējās uz eksperimentālo psiholoģiju un Vuntu metodēm (Rotzoll M. Grüner F. Emil Kraepelin and German Psychiatry in multicultural Dorpat/Tartu. *TRAMES. Journal of the Humanities and Social Sciences*, 20 (2016) p. 357). Krēpelins sarakstē ar Vuntu min Teihmillera vārdu. Vunts norāda, ka ir iepazinies ar Teihmillera sacerējumu par reliģijas filosofiju, un pauž cerību, ka Teihmillers varētu kļūt par Krēpelina domubiedru, un aicina viņu aprunāties ar filosofu. Taču Krēpelins atzīst, ka Teihmillers ir viens no viņa asākajiem oponentiem Tērbatā (Sutrop M. What is Estonian Philosophy? *Studia Philosophica Estonica* 8.2. (2015) p. 21.).

⁷⁵⁰ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 200.

⁷⁵¹ Ibid. S. 204.

⁷⁵² Ibid.

⁷⁵³ Ibid. S. 205.

⁷⁵⁴ Ibid.

„es” iekļaujas laika kārtībā. Teihmillers gan akcentē, ka pati „bezlaiciskā vienība” paliek neskarta un kalpo kā pamats laika uztverei, tāpēc to var dēvēt par mūžīgu, saprotot mūžīgo kā to, kas paliek bezlaicisks visos iespējamajos laikos.

No vienas puses, analizējot esamības jēdzienu un nošķirot trīs esamības veidus, Teihmillers raksturo ideālo esamību kā bezlaicisku, iepretim reālajai esamībai, bet, no otras puses, filozofs, aplūkojot laiku, min ideālo esamību kā iekļautu laika kārtībā. Apziņā dotais ideālais saturs atklājas kā savstarpēji sasaistīti priekšstati, bet „kad es saku „tagad” vai „vakar” un „rīt”, tas ne mazākā mērā neskar priekšstatīto priekšmetu saturu”.⁷⁵⁵ Teihmillers norāda, ka laiks kā kārtības forma netiek atvasināts no paša ideālā satura, bet rodas no reālās esamības apziņas, tāpēc laika kārtība ir „perspektīva vērojuma forma”, kura tiek attiecināta arī uz ideālo esamību.

Tomēr subjekts, kuram sākotnēji piemīt tikai perspektīvā laika uztvere, mijiedarbībā ar citiem „es” spēj konstruēt objektīvu laika izpratni, jo, saskaroties ar stāstiem un hronikām, subjekta saprātam tiek izvirzīts uzdevums „šīs daudzās perspektīvās laika kārtības salīdzināt, lai tajos katrreiz doto „tagad” un „nākamo”, un „agrāko” eliminētu, un it kā ieskicētu ģeometriski ideālā satura objektīvo laika kārtību”.⁷⁵⁶ Tātad no perspektīvās laika kārtības subjekts iegūst objektīvo, kurā ir iespējams izkārtot dažādas perspektīvās laika kārtības, kas attiecas uz atsevišķajiem elementiem. Iegūtajā objektīvajā laikā kārtībā arī „es” var noteikt savu novietojumu.

Objektīvā laika kārtība, kā norāda Teihmillers, pati par sevi nav ne kustība, ne griba, ne jūtas, tāpēc tā neiekļaujas reālajā esamībā; tā nav arī substance, taču tā ir ideālā esamība – domāšanas darbības saturs, kurā tiek salīdzināti un apvienoti dažādi perspektīvie laiki. Teihmillers neizvērš objektīvās laika kārtības analīzi, norādot, ka tas ir vēstures zinātnes pētījumu lauks. Filozofs akcentē perspektīvo laiku un, skaidrojot, kā ir iespējams apvienot dažādo subjektu perspektīvās laika uztveres vienotā veselumā, viņš attīsta ideju par tehnisko pasaules sistēmu, kas tiks aplūkota nākamajā apakšnodaļā.

⁷⁵⁵ Ibid. S. 215.

⁷⁵⁶ Ibid. S. 217.

5.1.1. Tehniskās pasaules sistēmas raksturojums

Osis raksta, ka, ņemot vērā iepriekš izklāstīto laika analīzi, kura atklāj substancionālo „es” vienību kā bezlaicisku īstenību, kura ir pamatā subjektu perspektīvajām laika uztverēm, īstenība ir jāatzīst par tehnisko pasaules sistēmu: „tikko kā mēs atstājam perspektīvo skatījuma punktu, pazūd pagājušā un nākošā pretnostatījums, un īstenība mums atklājas kā bezlaiciska sistēma”.⁷⁵⁷ Izvērstu tehniskās pasaules sistēmas raksturojumu var rast Teihmillera tekstos.

Teihmillers aplūko tehnisko pasaules sistēmas modeli, analizējot laika, telpas, kustības un cēlonības kategorijas. Ņemot vērā, ka laika uztveres forma ir perspektīva, Teihmillers norāda, ka „katrai apziņai piemīt atšķirīga laika kārtība”.⁷⁵⁸ Piemēram, mūsu vecāki dzīvoja tagadnē, kas no mūsu perspektīvas ir pagātne, savukārt mūsu tagadne nekad nekļūs par viņu tagadni. Apziņai laika kārtība atklājas kā pastāvīgs īstenības aspekts un sākotnēji subjekts nerod nekādu redzamu pamatu kārtības eksistencei: „tagad es redzu koku, tad kraukli, tad es dzirdu bērnu kliegzot, tad tiks atnesta avīze utt. Kāpēc tas viss seko cits citam, par to sākotnēji nav nekāda pārskata”.⁷⁵⁹ Apziņas satura ideālā kārtība šķiet nejauša un patvaļīga, jo nav dotas likumsakarības un iemesli norisēm. Taču nejaušības raksturs tiek attiecināts tikai uz nākotnes norisēm, jo, kā secina Teihmillers, „piedzīvotais jau ir sakārtots”.⁷⁶⁰ Attiecībā uz nākotni subjekts pieņem, ka viņš var rīkoties saskaņā ar saviem nolūkiem, piemēram, doties ar zirgu uz tuvāko pilsētu, taču „zirgam vajag kļūpt, jātniekiem – salauzt kaulu”,⁷⁶¹ un subjekts iepazīst ideālo saturu, kas nav atkarīgs no viņa gribas. Nākotne atklājas kā tikpat noteikta kā pagātne. Nākotne ir neatkarīga no gribas un ir pakļauta likumiem, kuri cilvēkiem nav skaidri izprotami.

Teihmillers salīdzina laiku ar riņķi, kuram nav ne sākuma, ne gala. Var izvēlēties kādu sākuma punktu riņķī un pārvietoties turpu un atpakaļ, jo „katrs punkts ir tikai patvaļīgi izvēlēts, neviens no tiem nav pelnījis priekšroku būt par sākumu, sekojot pagriezieniem, nepieciešami būtu jānonāk galu galā atkal sākuma punktā, proti, būtu jāatzīst, ka tas nebija sākums, bet gan to pašu tikpat labi var uzlūkot kā vidu un beigas”.⁷⁶² Tikai ierobežotās perspektīvas dēļ subjektam

⁷⁵⁷ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 229.

⁷⁵⁸ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 223.

⁷⁵⁹ Ibid. S. 224.

⁷⁶⁰ Ibid.

⁷⁶¹ Ibid.

⁷⁶² Teichmüller G. *Darwinismus und Philosophie*. Dorpat: [s.n.], 1877. S. 41.

piemīt tendence tvert laiku kā lineāru, līdzīgi kā cilvēks pieredz Zemi kā plakni, taču, tāpat kā domāšanā Zeme tiek uzlūkota kā lode, ar prāta palīdzību ir iespējams laiku „saliect” riņķī.

Teihmillers akcentē, ka laika noteikšanā būtiska loma ir mērogam un nav iespējams rast laika dimensiju absolūto mērogu. Lai noteiktu nākotni, ir nepieciešama tagadne un pagātne, tāpat arī katra ilguma noteikšanai ir nepieciešamas attiecības. Savukārt absolūtā mērogā visa pasaules parādību secība ir jāuzlūko kā jau dota, kurā nākotne ir notikusi un pagātne ir vienlaicīga ar nākotni. Teihmillers atzīst, ka minētā tēze varētu šķist paradoksāla, jo atsevišķajiem subjektiem absolūtais mērogs nav pieejams. Ja apziņai nebūtu robežu, tad „mēs nevarētu pieredzēt nekādas pārmaiņas, pagājušo, tāpat kā nākošo, mēs pieredzētu vienā acumirkļī”.⁷⁶³

Perspektīvo laika uztveri Teihmillers salīdzina ar skaitļu virteni. Ja mums ir dots cipars desmit, tad devītnieks no mūsu perspektīvas būs pagātne, bet vienpadsmit – nākotne, un, ja kādam ir dots cipars piecpadsmit, tad no viņa perspektīvas vienpadsmit būs jau trešās pakāpes pagātne, „tāpat individuālo apziņu ierobežotības dēļ ilgumam mūsu uztveres spēkos piemīt stingri normēts lielums”.⁷⁶⁴ Tikai pateicoties domāšanai, ir iespējams uzlūkot laiku kā perspektīvu mērogu.

Teihmillers iebilst pret prāta un jutekliskās pasaules antinomijām, akcentējot, ka pats prāts ir brīvs no pretrunām un, tikai pateicoties fantāzijas spēlei, uz pasauli var attiecināt laika kārtību, bet bezjēdzīgi būtu censties likt sajūtām tvert pasauli kā bezlaicisku. Filozofs norāda, ka, lūkojoties mikroskopā uz audumu, tas atklājas kā rupjš zvejas tīkls vai, piemēram, koki, ja tos aplūko no tāluma, šķiet kā saplūduši kopā, taču pienākot tuvāk, tos atkal var redzēt kā nošķirtus. Teihmillers retoriski jautā – vai tad viens uztvērumš ir patiess, bet otrs ir aplams? Filozofa vērtējumā, katrs no uztvērumiem ir pareizs, ņemot vērā attiecīgo skatījuma punktu. Tāpēc būtu aplami mēģināt perspektīvas diktētās ilūzijas attiecināt uz patieso pasaules iedabu.

Pārdomās par laiku Teihmillers kritizē savu kādreizējo pasniedzēju Trendelenburgu. Teihmillera vērtējumā, Trendelenburgs ir pārāk paļāvies uz pieredzes faktiem, nevis spekulatīvo domāšanu, tāpēc filozofs, tāpat kā virkne citu domātāju, atzīst laika objektīvo raksturu, jo „ja laiks sader kopā ar kustību un bez kustības tas nav iespējams, tad laiks kļūst par viņu tirānu”.⁷⁶⁵ Iebilstot pret centieniem apvienot esamības un domāšanas laukus ar kustības principa palīdzību, Teihmillers norāda, ka Trendelenburga tekstos vārdam „kustība” piemīt metaforiska nozīme, jo

⁷⁶³ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 80.

⁷⁶⁴ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 227.

kustība ir iespējama tikai telpā, atšķirībā no domāšanas procesa, kas nav telpisks. Tādi izteikumi kā fantāzijas „lēciens” vai gribas „pacilātība” ir jāizprot metaforiskā nozīmē, nevis jāpielīdzina fiziskām kustībām.⁷⁶⁶ Teihmillera vērtējumā, Trendelenburga meklējumu problēma ir aplamā autoritātē – ir nevis jāpaļaujas uz pieredzi, bet gan ir nepieciešams to saprast, jo pieredze sniedz tikai perspektīvus īstenās esamības tēlus, kas mums atklājas kā izkārtoti laikā, kustībā un cēlonībā.

Kā otru ideālā satura perspektīvās kārtības formu Teihmillers raksturo telpu. Atšķirībā no laika, kas attiecas uz visu ideālo saturu, telpa, kā norāda Teihmillers, attiecas tikai uz noteiktu ideālā satura daļu. Domas, jēdzieni un spriedumi nav telpiski, jēdzieni nav „ne pa labi, ne pa kreisi, tiem nepiemīt ne augša, ne leja”.⁷⁶⁷ Jūtas nav telpiskas – priekam un bēdām nepiemīt novietojums telpā. Arī griba ir acīmredzami netelpiska. Tāpēc filosofs secina, ka telpiskums attiecas tikai uz noteiktu juteklisko priekšstatu daļu, jo „garšai, ožai un skaņai nepiemīt telpiskums”.⁷⁶⁸ Tātad telpiskums atklājas tikai redzes un taustes sajūtās.

Teihmillers norāda, ka, ja redzes sajūtā būtu dota viena krāsa, tad subjekts nevarētu atšķirt figūras un robežas, neveidotos priekšstats par telpu. Bet tikko kā ir dotas vismaz divas krāsas, rodas iespēja priekšstatīt telpu. Tāpēc „kvalitāšu vienlaicīga atšķirība ir telpas priekšstata objektīvais pamats”.⁷⁶⁹ Tātad ir nepieciešams īstenot saattiecības darbību, kurā tiek vienlaicīgi uztverta un noteikta katra attiecības punkta īpatnība, atklājot kaut ko jaunu – telpiskuma ideju. Telpa „kā redzes un taustes sajūtu kārtības forma ir tikai mūsu sattiecības darbības apziņa”.⁷⁷⁰

Tāpat kā attiecībā uz laika ideju, lai rastos telpisko dimensiju priekšstats, „es” jāspēj sattiecināt atmiņā glabātos uztvērumus ar jaunajiem, „ķermeņus var priekšstatīt tikai tad, ja „es” vienmēr darbojas vienlaicīgi kā uz priekšu virzīta uzmanība un kā atmiņa, kas atskatās”.⁷⁷¹ Teihmillers secina, ka sākotnēji telpas priekšstats veidojas tīri perspektīvi, taču subjekts, apzinoties savu sattiecības darbību, to atkārtojot un trenējot, spēj radīt fantāzijā visa veida telpas, iedomāties arī ģeometriskās konstrukcijas, iegūstot objektīvās telpas tēlu, „ja mums tagad nebūtu tāda tīri objektīva telpas tēla, tad mēs arī nevarētu saprast perspektīvas būtību”.⁷⁷² Teihmillers

⁷⁶⁵ Ibid. S. 233.

⁷⁶⁶ Ibid. S. 296.

⁷⁶⁷ Ibid. S. 247.

⁷⁶⁸ Ibid. S. 248.

⁷⁶⁹ Ibid.

⁷⁷⁰ Ibid. S. 258.

⁷⁷¹ Ibid. S. 270.

⁷⁷² Ibid. S. 271.

norāda, ka, tāpat kā objektīvā laika gadījumā, iegūstot objektīvo telpas izpratni, ir iespējams aizmirst tās perspektīvas sākotni, lai gan katra galīgā būtne telpu un laiku uztver no savas unikālās perspektīvas, arī „telpa ir sastopama tik daudzos eksemplāros, cik ir redzētāju”.⁷⁷³

Nemot vērā, ka kustība ietver arī laika un telpas elementus, tai sākotnēji piemīt tikai perspektīvs raksturs. Kustības, tāpat kā telpas un laika analizē, Teihmillers secina, ka tā pati par sevi neeksistē. Lai rastos priekšstats par kustību, ir nepieciešams, pirmkārt, kāda objekta uztvēruma, otrkārt, ir jāuztver objekta novietojums telpā, treškārt, objekta vietas maiņa laikā, ceturtkārt, ir jābūt dotam bezlaiciskam subjektam, kurš īstenotu salīdzināšanas un savienošanas darbības.

Attiecībā uz cēlonību Teihmillers norāda, ka nav nepieciešams laiks, lai cēlonis izraisītu sekas – ja ir dots pilns cēlonis, tad arī sekas ir dotas uzreiz.⁷⁷⁴ Taču, ja sekas neseko uzreiz, tad nevis nepieciešams laiks, bet gan cēlonis ir nepilnīgs, jo laiks „nevar palīdzēt cēlonim kļūt stiprākam”.⁷⁷⁵ Ja cēloņa sekas nav dotas uzreiz, tad ir nepieciešams meklēt tuvākus cēloņus un to cēloņu cēloņus utt., līdz tiek aptverti visi cēloņi un sekas, kuru savstarpējai saiknei nav nepieciešams neviens laika sprīdis, un pasaule atklājas kā bezlaicisks cēloņu un seku veselums.

Laika, telpas, kustības un cēlonības analīzes ietvaros Teihmillers nošķir trīs veida sistēmas – teorētiskās, ētiskās un tehniskās. Teorētiskās sistēmas ir „vispārpieņemtas un neietver nekādus individuālos elementus”.⁷⁷⁶ Tādas, piemēram, ir matemātikas un gramatikas sistēmas. Ētiskās sistēmas attiecas uz tikumiem un mācībām par labo, kas balstās vai nu perspektīvā, vai vispārējā skatījumā, taču ierasti pretendē uz vispārēju nozīmīgumu. Savukārt tehniskās sistēmas piemēri ir rodami romānu un lugu uzbūvēs, arī fabriku un pastu organizēšanas shēmās. Filozofs norāda, ka luga mūs ietekmē skatītāju, ja viņš ievēro katra lugas elementa noteikto novietojumu veselumā, arī pasaules tehniskais raksturs atklājas kā „noteikta un nemainīga kārtība”.⁷⁷⁷

Tāda tipa sistēmās visi elementi ir individuāli un katram ir noteikta vieta kopējā veselumā. Tāpēc tehniskās sistēmas kalpo kā skaidrojuma modelis laika kārtībai, jo dvēseles un to akti, gan apzinātie, gan neapzinātie, atklājas kā vienota, saistīta un noslēgta ķēde, un katram ķēdes posmam atbilst noteikts elements, kas atrodas koordinācijā ar visiem pārējiem elementiem, „kā veselā cilvēkā viņa orgāni, plaušas, sirds, aorta utt. ir savstarpēji sakārtoti, katram elementam

⁷⁷³ Ibid.

⁷⁷⁴ Ibid. S. 231.

⁷⁷⁵ Teichmüller G. *Darwinismus und Philosophie*. Dorpat: [s.n.], 1877. S. 43.

⁷⁷⁶ Ibid.

⁷⁷⁷ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 85.

pieder citi koordinētie elementi, nevis abstrakti un pseidohronoloģiski, bet gan tehniski”.⁷⁷⁸ Teihmillers raksta, ka, tāpat kā berlīnietis, apziņā aktualizējot vecā Friča statuju, uzreiz atceras universitāti, pili, liepas utml., kas savukārt sasaistās ar domām par, piemēram, Romas forumu, tā arī katrā subjektā ir dotas sajūtu, jūtu un priekšstatu koordinācijas grupas, kuras nosaka subjekta īpašais, perspektīvais novietojums pasaulē.

Ņemot vērā, ka subjekts ir ietverts pasaulē ne tikai ar savu ideālo, bet arī reālo esamību, kā darbīga vienība, katrs ar dzīves aktiem ir „ieausts” pasaules tehniskajā sistēmā, tāpat kā vijolnieks orķestrī, kurš katru reizi, kad pienāk viņa kārta, spēlē saskaņā ar notīm. Ja subjekta apziņai nebūtu robežu, tad mēs „dzirdētu visu koncertu vienā rāvienā, tas ir, sākumu, vidu un beigas vienlaikus”.⁷⁷⁹

Teihmillers raksta, ka viņa raksturotā tehniskā sistēma vēsturiski jau ir rodama kristietībā, tikai filosofi un teologi to „viņu atkarības no hellēniskām kategorijām dēļ nav aptvēruši”.⁷⁸⁰ Teihmillers akcentē, ka līdz ar Dieva providenci kristietībā laiks tiek „atcelts”.⁷⁸¹ Teihmillera students un Kuldīgas ģimnāzijas direktors, vācbaltietis Rūdolf Holmans (*Hollmann*, 1866-1928) norāda, ka „moderna kristīgā pasaules uzskata”⁷⁸² izveide vēl ir palicis kā nākotnes uzdevums, jo teologi ir centušies „jauno kristietības vīnu pildīt vecās platonisma krūkās”.⁷⁸³

Jāatzīmē, ka Teihmilleram, tāpat kā Lotcem, neizdodas noslēgt savas pārdomas par Dieva un pasaules attiecībām, kuras filozofs bija iecerējis izklāstīt sacerējumā „Kristietības filosofija”. Taču fragmentārās norādes ir rodamas publicētajos darbos un Tenmana izdotajās Teihmillera lekcijās par kristietību.

5.2. Dievs kā dievapziņa un personība

Laika, telpas, kustības un cēloņu kategoriju analīzē Teihmillers akcentē, ka tās ir tikai perspektīvās uztveres formas, kas nebūtu iespējamās bez nemainīgās, substancionālās „es” vienības, un ievieš tehniskās pasaules sistēmas ietvaros vēl vienu elementu līdztekus „es” un

⁷⁷⁸ Ibid. S. 83.

⁷⁷⁹ Ibid. S. 85.

⁷⁸⁰ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 107.

⁷⁸¹ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 15.

⁷⁸² Hollmann R. Das Ethos in der Musik. *Baltische Monatschrift* 7 (1909) S. 3.

⁷⁸³ Hollmann R. Plato in Gymnasium. *Baltische Blätter für pädagogische und allgemein-kulturelle Fragen* 3 (1925) S. 108.

funkcijām – Dieva ideju. Kur Teihmillers rod Dieva idejas eksistences pamatu un kāda ir Dieva loma pasaules tehniskajā sistēmā?

Ja Dieva ideju atvasinātu no pasaules fenomenālās kārtības, šķituma, kas balstās tehniskajā sistēmā, tad tā varētu izrādīties tikai projektīvisma ietekmē radusies ilūzija. Teihmillers atzīst, ka vairumam reliģisko uzskatu ir raksturīgi projektīvisma elementi. Reliģisko jūtu vēsturiskos aizsākumus filosofs saskata bailēs. Baidoties zaudēt iegūto un nerasniegt iecerēto, cilvēks fantāzijā rada priekšstatu par „nenoteikto kaut ko”, kuru uzlūko kā nākotnes ciešanu cēloni un jau pieredzēto ciešanu avotu: „bailes rada pirmo neapstrādāto teoloģiju”.⁷⁸⁴ Filsofs norāda, ka cilvēces attīstības sākumā par vienu no baiļu avotiem kļūst spēki, kuriem nav iespējams pretoties, piemēram, dažādas dabas parādības, kas naivā projektīvisma ietvaros saistītas ar dievišķās gribas izpaušmēm, tāpēc parādību cēlonis tiek „projicēts un personificēts”.⁷⁸⁵

Tāpat kā cilvēki savstarpējā komunikācijā var izpelnīties gan labvēlību, gan nosodījumu, projekcijas ceļā rodas pārlicība, ka cilvēki ar darbībām var iegūt dievu atbalstu vai sodu, ka viņi var ietekmēt dievus, atrodoties ar viņiem „noslēpumainā savienībā”.⁷⁸⁶ Iedomājoties dievu pēc analogijas ar cilvēku, uz viņu tiek attiecināta gribas funkcija, kas izpaužas kā dusmas vai žēlastība. Baiļu reliģijā vēl nav izveidojusies izpratne par morāli, jo ticīgais nav sasniedzis tikumisko attīstības pakāpi. Dievu gribu viņš uzlūko kā noslēpumainu un kaprīzu. Cilvēki ir spiesti pieglaimoties dieviem ar upuriem un slavas dziesmām, bet citkārt viņi pat mēģina dievus piemulķot: „katram cilvēkam un arī katram dievam ir sava vājā vieta”.⁷⁸⁷

Lai arī baiļu reliģija ir raksturīga mitoloģiskajai pasaules ainai, Teihmillers secina, ka tās elementi ir rodami kristietībā, budismā, jūdaismā, savukārt islāms ietver „visu baiļu reliģijas būtību”.⁷⁸⁸ Teihmillera vērtējumā, islāmu veido pilnīga pakļaušanās vienam kungam, kuram piemīt despotiska vara, ar kuras palīdzību viņš vai nu apžēlo, vai soda, un „nevar būt ne runas par Dieva mīlestību”.⁷⁸⁹

Teihmillers raksturo baiļu reliģiju kā zemāko formu, kurā dominē egoisma jūtas: naids, bailes, dusmas u. c. Subjekts visas lietas un notikumus tver no ierobežotās perspektīvas, tāpēc

⁷⁸⁴ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 120.

⁷⁸⁵ Ibid. S. 125.

⁷⁸⁶ Ibid. S. 131.

⁷⁸⁷ Ibid. S. 149.

⁷⁸⁸ Ibid. S. 264.

⁷⁸⁹ Teichmüller G. Charakteristik der Araber, eine völkerpsychologische Skizze. *Baltische Monatschrift* XXVI (1879) S. 39.

viņš tās vērtē kā patīkamas vai nepatīkamas attiecībā pret sevi. Taču, pārvarot perspektīvo uztveri, subjekts spēj „sevi pašu ar visiem saviem īpašumiem aplūkot tieši tāpat, kā viņš aplūkot citus cilvēkus”.⁷⁹⁰ Iespēja aplūkot sevi pašu kā objektu rada pamatu objektīvajam pasaules skatījumam. Teihmillers norāda, ka objektīvais pasaules skatījums attīstās pakāpeniski, subjektam apzinoties sevi kā ģimenes, tad nācijas, vēlāk – cilvēces un pasaules daļu, un šī apziņa kļūst par cēloni morālajām taisnīguma jūtām. Sasniedzot objektīvo skatījumu, subjekts citu netaisnīgi piedzīvotās vai radītās nelaimes uztver ar nepatiku, jo viņš „katru kārtības traucējumu aplūko ar neegoistisku nepatiku”.⁷⁹¹

Objektīvās pasaules kārtības uztverē balstītās taisnīguma jūtas kļūst par jaunu reliģijas formas cēloni, jo „neattīstīta apziņa taisnīguma ideju projicē no sevis uz āru”.⁷⁹² „Es” uztver sevī radušos „morālo garu” kā kaut ko svešu. Tāpēc iekšējā pienākuma apziņa, kuru izraisa jūtas, tiek tverta kā no ārpuses nākoša pavēle. Jau eksistējošais baiļu dievs kļūst par stingru likumdevēju, rodas augstāka reliģijas pakāpe – taisnīguma reliģija.

Teihmillers norāda, ka taisnīguma reliģija ir „tikai zinātniski konstruēta reliģijas forma”, jo vēsturiski tā ir savijusies ar baiļu reliģiju.⁷⁹³ Turklāt taisnīguma reliģija nesniedz noteiktu dieva iedabas izpratni. Saplūstot baiļu un taisnīguma reliģijām, baiļu dievs atklājas kā likumdevējs un soģis, un kļūst par tautas dievu, tāpēc priesteri, dievišķā sūtņi, pievēršas ekonomiskiem un saimnieciskiem jautājumiem. Kā piemēru filosofs min jūdaismu, kurā „pravieši bija ne tikai tīri reliģijas skolotāji un mācītāji, bet gan arī īstenā nozīmē valstsvīri”.⁷⁹⁴

Teihmillera skatījumā, pēc baiļu un taisnīguma reliģijas nākamā pakāpe ir panteisms. Agrāk uz āru projicētos spēkus, domas un jūtas subjekts rod sevī, apzinoties sevi kā garu un atklājot, ka bailes un cerības, kas kalpoja par pamatu teoloģiskajiem meklējumiem, ir dotas viņā, „taisnīguma dievs pazūd sirdsapziņā, tikko kā „es” savas projekcijas uzņem atpakaļ sevī un tagad [„es”] pats sevī atzīst dievišķā tiesneša krēslu”.⁷⁹⁵

Panteismā ir dots jauns elements, kas nav raksturīgs agrākajām reliģijas formām – pārvarot projektīvisma maldus, subjektam rodas priekšstats par garu, kuram piemīt vispārīgs raksturs. Teorētiskajā laukā iezīmējas tiekšanās uz universālām patiesībām, ētikā – rodas atziņa par absolūto labumu un ļaunumu, kas kalpo par pamatu taisnīgā un netaisnīgā nošķīrumam,

⁷⁹⁰ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 272.

⁷⁹¹ Ibid. S. 275.

⁷⁹² Ibid. S. 281.

⁷⁹³ Ibid. S. 312.

⁷⁹⁴ Ibid. S. 315.

uzvedības modeļos par mērķi tiek atzīta kalpošana vispārīgajam labumam, tāpēc panteismā „,es” pats pazūd”.⁷⁹⁶

Panteisma „es” vienība nav nošķirta no savām darbībām un darbību saturiem. Ņemot vērā, ka Teihmillers nošķir trīs „es” funkcijas – kustību, izziņu un jūtas –, viņš min arī trīs iespējamās panteisma formas, kurās par dominējošo kļūst kāda no funkcijām. Teihmillers aplūko darbības, jūtu un izziņas panteismu.

Darbības panteismu raksturo attīstības entuziasms – pārliecība, ka ar intensīvu darbu var sasniegt vispārēju laimi un labklājību, kas ir raksturīga tendence gan baznīcas, gan valsts dzīvē. Cilvēki savām „citādi tukšajām un nevērtīgajām dzīvēm grib dot saturu un vērtību, veltot sevi darbam”.⁷⁹⁷ Viņus virza pārliecība par kalpošanu civilizācijas attīstībai, un šī apziņa sniedz baudu. Taču indivīdam kā atsevišķam veseluma loceklim nepiemīt nekādas unikālas vērtības, viņš ir nozīmīgs tikai tiktāl, ciktāl viņš var kalpot nākotnes attīstības vārdā.

Cita forma ir jūtu panteisms, kurai raksturīgas ir dažādas misticisma tendences. Novēršoties no izziņas un darbības funkcijām, mistiķi zaudē saikni ar īstenību, ļaujoties jūtu reibumam. Jūtu panteisma iezīmes Teihmillers rod hernhūtiešu, piētisma un metodistu kustībās, kā arī dažādās dabas apjūsamošanas formās: „tādi ļaudis iet mežā vai laukos, vai kāpj kalnos un tad tic, ka ir tuvāki Dievam, nekā pilsētā vai istabā”.⁷⁹⁸

Trešais panteisma veids, kuru min filosofis, ir izziņas panteisms. Izziņas panteismā pārējās „es” funkcijas ir pakārtotas izziņai, kurā pazūd arī pats „es”. Kā šī skatījuma pārstāvjus Teihmillers min Platonu, Hēgeli, Fihti un citus ideālisma pasaules uzskata filosofus. Teihmillers norāda, ka izziņas panteisma ietvaros reliģiju ierasti uzlūko kā „negatavu un vēl nezinātnisku izziņas pakāpi”.⁷⁹⁹

Sākotnējām reliģijas formām ir raksturīgi projektīvisma elementi, baiļu reliģijā tiek projicēts nezināmais nākamo un pagājušo ciešanu cēlonis, taisnīguma reliģijā – taisnīguma jūtas, savukārt panteisma metafizika, kā norāda Teihmillers, „vairs nav projektīviska, tas ir, tā vairs nesubstancionalizē lietas, kas parādās”.⁸⁰⁰ Taču panteismā nav dots ne „es”, ne arī citas reālās būtnes, kā arī nav Dieva kā personības.

⁷⁹⁵ Ibid. S. 376.

⁷⁹⁶ Ibid. S. 379.

⁷⁹⁷ Ibid. S. 390.

⁷⁹⁸ Ibid. S. 469.

⁷⁹⁹ Ibid. S. 484.

⁸⁰⁰ Ibid. S. 452.

Aplūkojot dažādas reliģijas formas, Teihmillers jautā – no kurienes ir radusies Dieva ideja? Filozofs norāda, ka Dievs „nevar būt viens „es” blakus citiem „es”, ne arī lieta, kas parādās, ne arī vienkārši doma”,⁸⁰¹ tāpēc Dieva jēdziens prasa kādu jaunu izziņas avotu. Filozofs norāda, ka visās tautās un laikos ir valdījis priekšstats par Dievu, un šis fakts liek secināt, ka Dievs eksistē, jo „augstākā eksistences piešķiršanas instance ir tas, kas kā eksistējošs pats parādās apziņā un ka dievapziņa tur ir [apziņā], tas ir vēsturisks fakts”.⁸⁰²

Teihmillers raksta, ka subjektā ir sākotnēji dota dievapziņa, kas „nav absolūts jēdziens un kas nav mūsu „es”, tomēr mēs to nepastarpināti apzināmies un izzinām ne tikai tīri semiotiski”.⁸⁰³ Tātad līdztekus kustībai, „es” un jūtām filozofs atrod vēl vienu izziņas avotu – Dievapziņu.⁸⁰⁴ Filozofs to nosauc par izziņas teorētisko Dieva esamības pierādījumu.⁸⁰⁵

Raksturojot dievapziņu jau kā sākotnēji dotu elementu nepastarpinātajā apziņā, Teihmillers paver iespēju izvairīties no projektīvisma draudiem, jo Dievs atklājas nevis kā kādas „es” funkcijas saturs, kuru projicē baiļu un taisnīguma reliģijas, veidojot priekšstatu par Dievu; ne arī kā izziņas funkcijas ideālais saturs, kas ļautu interpretēt Dievu kā idejas projekciju, bet gan kā patstāvīga vienība.

Ar dievapziņas jēdziena palīdzību Teihmillers definē reliģiju. Reliģiju filozofs izprot kā noskaņojumu (*Gesinnung*), kas rodas, kad „es” kopā ar savām trīs funkcijām atrodas attiecībās ar citu būtni. Ja divas personas vieno draudzība vai naidis, tas izpaužas ar visu funkciju starpniecību. Viņi jūt viens pret otru tās vai citas emocijas, viņiem ir priekšstats vienam par otru, un viņi savstarpēji komunicē. Tāda veida noskaņojums tāpēc ietver izziņu, jūtas un darbību. Teihmillers norāda, ka noskaņojuma jēdzienu var attiecināt arī uz cilvēku attiecībām ar Dievu.⁸⁰⁶ Dievapziņa sniedz pamatu priekšstatīt Dievu kā būtni un ticības objektu, veidojot ar Dievu personiskas attiecības. Personiskās saiknes, ir iespējamās, ja ir dotas vairākas patstāvīgas būtnes, kas atrodas attiecībās, nevis ja ir dotas tikai abstraktas idejas. Tāpēc arī Dievu personiskajās attiecībās nevar uztvert kā tīru abstrakciju.

⁸⁰¹ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 99.

⁸⁰² Ibid. S. 103.

⁸⁰³ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. VII.

⁸⁰⁴ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 40.

⁸⁰⁵ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 104.

⁸⁰⁶ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 78.

Teihmillers akcentē, ka noskaņojums aptver visas funkcijas, tāpēc jūtas ir reliģiozas tikai tad, ja to cēlonis ir priekšstats par Dievu un tās kļūst par cēloni kādai darbībai, tāpēc reliģija ir noskaņojums, kurā izziņas, jūtu un kustību funkciju vienotība simbolizē dievapziņu.⁸⁰⁷

Kā norāda Švenke, izvirzot tēzi par dievapziņu kā jau dotu „es” nepastarpinātājā apziņā, Teihmillers atzīst, ka cilvēka nepastarpinātājā apziņā ir dots kaut kas, kas nav viņš pats, tomēr filsofs izteikto domu ir atstājis neizstrādātu, vairāk skices, uzmetuma formā, plānojot dievapziņas konceptu plašāk aplūkot vēlākajos darbos, kurus neizdodas uzrakstīt.⁸⁰⁸

Tomēr filsofa tekstos ir rodamas dažas norādes par Dieva iedabu. Kā minēts iepriekš, Teihmillers „Reliģijas filsofijā” akcentē, ka Dievs ir jāizprot kā patstāvīga būtne, lai cilvēki varētu veidot ar viņu personiskas attiecības. Arī darbā „Īstenā un šķietamā pasaule: jauns metafizikas pamatojums” filsofs norāda, ka substance nav tukša abstrakcija, bet gan „dzīva, individuāla būtne” un, atzīstot Dievu par substanci, ir nepieciešams „arī šo substanci parādīt tikpat dzīvīgu kā mūsu pašu būtnes”.⁸⁰⁹

Teihmillera norādes par individuālās, galīgās substances līdzību ar Dieva substanci, ļauj pieņemt, ka filsofs atzīst analogijas pieeju – Dieva iedaba ir jādomā pēc analogijas ar cilvēku un viņa funkcijām. Nodaļai, kurā ir aplūkota Teihmillera mācību par Dievu, Osis savā disertācijā ir devis virsrakstu „Absolūtā personība”. Tekstā filsofs raksta, ka, tāpat kā individuālie „es” nav tikai abstrakcija, arī Dievs nav „kopējais māls” no kura ir radītas visas atsevišķās lietas, bet gan „dzīva personība”.⁸¹⁰

Taču ko nozīmē – būt personībai? Teihmillers nošķir „es” apziņu un personību, rakstot: „Personība ir „es” noteiktā stāvoklī, noteiktā attīstības pakāpē”.⁸¹¹ Lai no subjektam nepastarpināti dotās pašapziņas varētu rasties personība, ir jābūt dotai funkciju koordinācijai, kurā „es” apzinās sevi kā identisku vienību, kura ir sasaistīta ar mainīgiem ideālajam saturiem: „tā ir pirmā pašizziņa un personības pamats jeb būtība”.⁸¹² Filsofs akcentē, ka „es” apziņā saglabājas visi īstenotie akti, tāpēc ir iespējama attīstība un izaugsme, kuras ietvaros pašizziņa kļūst pilnvērtīgāka.

⁸⁰⁷ Ibid. S. 91.

⁸⁰⁸ Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. S. 201.

⁸⁰⁹ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 172.

⁸¹⁰ Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 232.

⁸¹¹ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 230.

⁸¹² Ibid. S. 232.

Ja Dievu raksturo kā personību, vai arī Dievam piemīt tādas pašas funkcijas kā cilvēka substancionālajai „es” vienībai? Osis nav sniedzis plašāku Dieva iedabas raksturojumu, taču minētajam aspektiem pievēršās krievu filosofis Kozlovs. Kozlovs norāda, ka Teihmillera teoloģiskie uzskati ir palikuši nezināmi.⁸¹³ Tāpēc filosofis lūko tos attīstīt, pieņemot Teihmillera atziņu par dievapziņu kā dotu elementu nepastarpinātajā apziņā. Kozolvs secina, ka, lai būtu iespējams iegūt Dieva jēdzienu un izpratni par Dieva iedabu, ir nepieciešams dievapziņu iekļaut kā vienu no elementiem izziņas procesā, tāpēc ir jārod citi saattiecināšanas punkti.⁸¹⁴ Kozlovs norāda, ka centieni sattiecinājuma punktus rast fiziskajos spēkos, kas valda dabā, rada neskaidrības un pretrunas. Filsofa vērtējumā, būtu jāpievēršas substances kategorijai un „dievapziņa jāstiecinā ar mūsu individuālās esamības apziņu, tās funkcijām jeb akcīdencēm”.⁸¹⁵ Kozlovs atzīst, ka viņa nolūks nav izklāstīt izpratni par Dieva jēdzienu, bet tikai sniegt vispārīgas norādes. Savās pārdomās filosofis secina, ka galvenajai kategorijai, analizējot Dieva jēdzienu, ir jābūt substancei un attiecībā uz „Dieva kvalitātēm, īpašībām un darbībām, lai arī cik liela būtu mūsu un dievišķās substances atšķirība, tomēr, manuprāt, galvenajam salīdzināšanas punktam vajag būt cilvēka garīgajai darbībai”.⁸¹⁶

Kozlovs publicē savas pārdomas pārdesmit gadus, pirms Tenmans izdod Teihmillers kristietības filosofijas lekcijas. Lekcijās ir iekļauts Teihmillera tēžu apkopojums ar virsrakstu „Mana teoloģija”, kas apliecina, ka Kozlova iezīmētais Dieva jēdziena izziņas ceļš atbilst Teihmillera nolūkiem. Sestajā tēzē filosofis raksta, ka Dieva iedabu nav iespējams izzināt, pirmkārt, dedukcijas ceļā, jo pats Dievs ir visa princips, otrkārt, induktīvi, jo Dievs nav rodams daudzveidībā. Turpmāk tekstā, septītajā tēzē, Teihmillers norāda uz diviem veidiem, kas ļauj izzināt Dieva iedabu – ar netiesās indukcijas palīdzību, „ciktāl viņa būtība atklāj sevi pasaulē un visas izziņas nosacījums”,⁸¹⁷ kā arī ar analogijas palīdzību, jo Dieva iedabai ir jābūt līdzīgai pasaules iedabai. Teihmillers norāda, ka izziņā Dievs atklājas kā patiesība, darbībās – kā absolūta mīlestība un labums, visā radītajā – kā absolūts skaistums un visvarenība.

Tātd pārvarot dažādas projektīvisma pakāpes reliģijā, Teihmillers un Osis akcentē, ka subjekts rod pats sevī dotu dievapziņu, kas kalpo kā pamats Dieva iedabas izzināšanai, taču

⁸¹³ Козлов А. А. Сознание Бога и знание о Боге. *Вопросы философии и психологии* 29 (1895) с. 450.

⁸¹⁴ Ibid. с. 454.

⁸¹⁵ Ibid. с. 455.

⁸¹⁶ Ibid. с. 457.

⁸¹⁷ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 106.

jājautā – kā izprast individuālo substanču un Dieva savstarpējās attiecības? Šis jautājums tiks risināts nākamajā apakšnodaļā.

5.3. Tērbatas personālisma metafizikas pretruna: Dievs kā personība un substanču mijiedarbības pamats

Līdztekus izziņas teorētiskajam Dieva esamības pierādījumam Teihmillers aplūko vēl vienu, „tikpat vienkāršu, cik apodiktisku” Dieva esamības pierādījumu, kas atklājas, pievēršoties substanču mijiedarbības jautājumam.⁸¹⁸

Visa pasaule ir tehniskā sistēma, kurā nav ne laika, ne telpas, ne kustības un kurā ir iekļautas substancionālās „es” vienības ar savām funkcijām. Taču, līdzīgi kā Leibnics raksta par fenomenālo, sekundāro kārtību, arī Teihmillers pievēršas fenomenu pasaulei, kas balstās tehniskajā sistēmā. Teihmillers norāda, ka dvēseles nav „iemūrētas”, jo, pateicoties kustības funkcijai, subjekts atrodas mijiedarbības attiecībās ar pārējo pasauli:⁸¹⁹ „Dvēsele darbojas uz āru un izmaina citas būtnes, un uzņem no tām iedarbi”.⁸²⁰

Filosofs akcentē, ka individuālais „es” var domāt citas reālās būtnes tikai pēc analogijas ar sevi, pieņemot, ka arī citām reālajām būtnēm piemīt reālā esamība un ideālais saturs, un ka „šim saturam piemīt dažādas apziņas intensitātes pakāpes”.⁸²¹ Citi „es” nav doti kā nepastarpinātās apziņas saturs subjektā. Tāpēc Osis citus „es” pielīdzina „lietām par sevi”, rakstot: „Svešs „es” nekad nevar kļūt par manas apziņas saturu un nav atkarīgs no manas apziņas. Nepastarpināti svešo novērot nevar, tas nav nepastarpināti pieejams. Mums tas atklājas, kā saka Kants, kā lieta par sevi, *Ding an sich*”.⁸²²

Osis secina, ka spriest par citu apziņu saturu ir iespējams tikai ar analogijas palīdzību, tāpēc tāda tipa spriedumi vienmēr ir hipotētiski. Turklāt filosofš norāda, ka citu „es” apziņas un funkciju saturu nav pilnīgi līdzīgi, piemēram, bērna apziņa būtiskā veidā atšķiras no pieauguša cilvēka apziņas. Tomēr ir jāatzīst apziņas esamība ne tikai cilvēkos, bet arī dzīvniekos, augos, pat amēbās: „Lai noteiktu robežu, kur sākas apziņa, mums nav nekāda loģiska pamata. Nav pamata

⁸¹⁸ Teichmüller G. Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 31.

⁸¹⁹ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 61.

⁸²⁰ Teichmüller G. Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 24.

⁸²¹ Ibid. S. 29.

noliegt apziņu amēbā (..) Transsubjektīvā pasaule ir bezgalīgi daudzējāda savā attīstībā un pilnībā”.⁸²³

Apziņu „bezgalīgā dažādība”, uz kuru norāda Osis, acīmredzot ir atsauce uz Leibnica atziņu, ka katrai priekšstatošā spēka pakāpei ir jābūt dotai īstenībā kā individuālai monādei, nodrošinot iespējami lielāko dažādību labākajā no pasaulēm. Taču, atšķirībā no Leibnica, Tērbatas personālisti, kritizējot intelektuālisma tendenci, raksta nevis par priekšstatošā spēka dažādām gradācijām, bet gan par apziņas intensitāti. Kā minēts iepriekš, Teihmillers raksturo apzinātās kustības kā sajūtas, savukārt virkne citu kustību paliek neapzinātas. Pieņemot neapzināto kustību ideju, filozofs raksturo visu dabas parādību lauku kā veidotu no garīgām būtņēm, tāpēc viņš raksta, ka „organisko dabu var saprast tikai tad, kad tiek studēta cilvēka dvēseles neapzinātā darbība”.⁸²⁴ Teihmillers norāda, ka arī procesi dabā ir jāskaidro, pieņemot neapzinātās kustības kā cēloņus dažādām parādībām mūsu apziņā. Atzīstot, ka dabas zinātņu pētniecības objekti ir tikai parādības apziņā, būtu nepieciešams parādības reducēt uz „īstenu būtņu īsteno darbību parādībām”.⁸²⁵ Tāpēc dabas zinātniekiem būtu jāpieņem, ka dabu veido jutekliski neuztveramas „būtnes, kas atrodas savstarpējās attiecībās un kuru mijiedarbība tad izsauc mūsu jutekļos parādības”.⁸²⁶

Osis secina, ka visu transsubjektīvo esamību veido dažādas „individuālu apziņas centru vienības”,⁸²⁷ kas atrodas koordinācijas attiecībās. Filozofs min līdzības ar klavieru spēlēšanu un lasīšanu: „Spēlējošais redz notis, tas ir, saņem redzes sajūtas, kas noteiktā kārtībā seko cita citai, redzes uztvērumiem nav nekā kopēja ar iegūtajām skaņām, taču tiek iegūta likumsakarīga redzes un skaņas uztvērumu saikne. Cits piemērs: lasīšana. Izteiktajiem burtiem un vārdiem nav savstarpējas saistības. Burti ir redzes sajūtas tēli, bet vārdi – dzirdes. Burti nepāriet vārdos, vārdi – skaņās. Bet eksistē stingra koordinācija, ir izteikta koordinācija ar uzrakstīto. Tāda tipa attiecības var izmantot, skaidrojot transsubjektīvās pasaules attiecības ar parādību pasauli; starp tām eksistē tāda pati stingra koordinācija”.⁸²⁸

Filozofs skaidro, ka izmaiņas transsubjektīvajā pasaulē, tas ir, izmaiņas, kuras „es” pieredz savā apziņā, atrodas stingras koordinācijas attiecībās ar izmaiņām fenomenu pasaulē:

⁸²² Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 63. [Rokrakstā.]

⁸²³ Ibid. с. 65.

⁸²⁴ Teichmüller G. *Darwinismus und Philosophie*. Dorpat: [s.n.], 1877. S. 20.

⁸²⁵ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 65.

⁸²⁶ Ibid.

⁸²⁷ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 70. [Rokrakstā.]

⁸²⁸ Ibid. с. 71.

„Kad manī rodas kāda sajūta, tas nenozīmē, ka tās atbilst kaut kam reālam ārpus manis. Šī realitāte ārpus manis kalpo tikai par cēloni manai sajūtai, un izmaiņas tajā atrodas stingrā koordinācijā ar manām sajūtām”.⁸²⁹

Teihmillers norāda, ka, lai būtu iespējama savstarpēja substancionālo „es” un viņu funkciju koordinācija, ir nepieciešams pieņemt kādu augstāku principu, kas nodrošinātu substanču un to akcidenšu vienotību. Cilvēki, akcentē filozofs, nav paši radījuši savas attiecības ar pārējo esamību, jo „es” „nav spēka iedarboties uz citiem”.⁸³⁰ Teihmillers nesniedz precīzu skaidrojumu, kāpēc „es” pats nespēj īstenot iedarbi uz citiem „es”, tāpēc Dieva eksistences nepieciešamība var nešķīst pašsaprotama. Iespējams, ka filozofs plānoja plašāk izskaidrot šo jautājumu savā „Kristietības filozofijā”. Taču, saprotot „es” tikai kā tīru pašapziņu, kas kalpo kā koordinācijas punkts funkcijām, „es” reizē nav neviena no šīm funkcijām, tātad „es” nav identisks ar kustības funkciju, tāpēc substancionālā „es” vienība nespēj patstāvīgi īstenot mijiedarbi ar citām substancēm.

Teihmillers akcentē, ka, tikai pateicoties Dievam, būtnes spēj savstarpēji mijiedarboties un vienlaicīgi saglabāt identitāti: „tāpat kā „es” akti tiem pašiem nezināmā veidā ir savstarpēji atkarīgi un koordinēti, paredzot „es” nodrošināto vienotību, tā arī visas patstāvīgas būtnes pasaulē ir savstarpēji apvienotas kopībā, kuru tās nav ne nodibinājušas, ne sapratušas”.⁸³¹ Dievs ir kā likums, kas nodrošina visu būtņu savstarpējo saikni un saskaņu. Tāpat kā individuālie „es” ietver savus aktus, arī Dievs ietver sevī individuālos „es”, taču „[tāpat] kā akti ir atšķirīgi no būtnēm jeb substancēm, Dievs kā substance ir nošķirts no pasaules būtnēm”.⁸³²

Teihmillers atzīst, ka cilvēkam nav dota pieredze, kas ļautu saprast, kā vairākas substances var būt apvienotas kopā vienā substancē, kā „es un tu varam būt viens trešajā būtnē”, tomēr, filozofa skatījumā, tāda tipa vienību ir nepieciešams atzīt, jo pretējā gadījumā „neviens atsevišķais notikums pasaulē, tātad neviens akts, neviena sajūta nebūtu iespējama”.⁸³³

Teihmillers akcentē, ka personālisms pamato teismu, jo Dievs atklājas kā „patstāvīga, augstāka substancionāla vienība” ieņem atsevišķajiem „es”, kuri ir „relatīvi patstāvīgi”.⁸³⁴

⁸²⁹ Ibid.

⁸³⁰ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 53.

⁸³¹ Teichmüller G. Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 31.

⁸³² Ibid.

⁸³³ Ibid. S. 32.

⁸³⁴ Ibid.

Turklāt Dievam piemīt apziņa par sevi pašu, kuru var iekļaut idejās un slēdzienos, taču tie nav „dievišķā pašapziņa, kuru mēs tiešā veidā nezinām, jo mēs esam tikai „es” ar mūsu pašu pašapziņām”.⁸³⁵ Katrs „es” var aptvert tikai sevi un savus aktus, savukārt „dievišķajam var būt apziņa par sevi un visām būtnēm vienlaikus”.⁸³⁶

Vai Teihmillera raksturotās Dieva un atsevišķo „es” attiecības organiski iekļaujas personālisma metafizikas sistēmā? Vai, kā jautā Osis, analizējot Leibnica un Lotces darbus, sistēmas tapšanas motīvs saskan ar iegūtajiem rezultātiem? Iepriekš minēts, ka Osis kā personālisma filosofijas motīvu raksturo nepieciešamību pārvarēt projektīvisma elementus un pamatot subjekta „es” kā vienīgo esamības pamatu. Taču atklājas, ka „es” ir tikai relatīvi patstāvīgs, jo visu individuālo substanču eksistences pamats ir Dievs.

Vēl agrīnajos darbos Teihmillers raksturo atsevišķās substances kā „patstāvīgus cēloņus”,⁸³⁷ kas nav domājamas kā funkcijas. Darbā „Dvēseles nemirstība”, tiecoties pierādīt dvēseles substancionalitāti, filsofs akcentē, ka dvēsele nav „vienkārši iedarbe un tāpēc tā nav akcidence, bet gan substance”.⁸³⁸ Taču vēlākajās pārdomās, kā raksta ebreju izcelsmes filsofs Rumers, substances jēdziens Teihmillera sistēmā „nospēlē ļaunā gara lomu”,⁸³⁹ jo tas galu galā iznīcina sistēmu, kura dēļ sākotnēji tā tika radīta. Teihmillers gan tiecas izvairīties no Lotces secinājuma, ka atsevišķie elementi ir tikai vienas substances dažādas modifikācijas, piešķirot atsevišķajiem „es” relatīvo patstāvīgumu, taču, kā norāda Rumers, ja substanci definē kā neatkarīgu vienību, tad mēģināt to iekļaut kādā citā vienībā nozīmē nonākt pretrunās, tāpēc, atzīstot „individuālo „es” par augstāka veseluma daļām, Teihmillers atņem „es” substancionālo raksturu”.⁸⁴⁰

Lai arī Teihmillers, tāpat kā Lotce, pauž pārliecību, ka viņa sistēma pamato teismu, tā tomēr ietver panteismu, jo Dievs atklājas kā vienīgā īstenā substance, savukārt atsevišķie „es” ir iekļauti Dievā. Kā norāda Rumers, atsevišķie „es” tāpēc neizbēgami ir jāuzlūko kā dievišķās substances ierobežoti momenti vai elementi: „Dievs ierobežo pats sevi tajā uztvēruma šaurībā,

⁸³⁵ Ibid.

⁸³⁶ Ibid.

⁸³⁷ Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. S. 39.

⁸³⁸ Ibid. S. 69.

⁸³⁹ Румер И. Б. К вопросу о философии Густава Тейхмюллера. *Вопросы философии и психологии* 124 (1914) с. 395.

⁸⁴⁰ Румер И. Б. Пантеизм и теизм в философии Тейхмюллера. *Вопросы философии и психологии* 126 (1915) с. 80.

kas kalpo par individuālas būtnes dzīves avotu”.⁸⁴¹ Gan tiesa, pretstatā ideālistiskajam panteismam, kādu to Teihmillers raksturo „Reliģijas filosofijā”, individuālie „es” kā tehniskās sistēmas daļas „neizšķīst” Absolūtajā – viņi saglabā savu unikālo novietojumu pasaules kārtībā: „neviens būtne nevar arī iztrūkt vai pazust, vai pazust jebkad, nevienu substanci nevar aizvietot kāda cita”.⁸⁴² Filsofs akcentē, ka unikalitāti saglabā ne tikai atsevišķie „es”, bet arī katrs notikums pasaulē, katra izziņas, jūtu un kustības akta izpausme „absolūti patstāvīga un neaizvietojama, un individuāla”.⁸⁴³ Katram aktam ir noteikta vieta tehniskajā pasaules sistēmā, un tas var tikt izzināts, bet nekad nevar pazust. Tāpēc visi elementi ir sasaistīti „kā gredzeni ķēdē vai kā organisma daļas”.⁸⁴⁴ Un tomēr atsevišķo „es” un notikumu negrozāmais novietojums tehniskajā pasaules sistēmā nevar atcelt Teihmillera tēzi par visa esamību Dievā, kas liek secināt, ka tikai Dievs ir patiesi esošs, bet viss pārējais – dažādas Dieva izpausmes.

5.3.1. Centieni pārvarēt pretrunas: Bobrovs un koordinācijas esamība

Teihmillera sistēmas pretrunas, kas atklājas, risinot Dieva un atsevišķo substanču attiecības, ir acīmredzamas, taču ne Osis, ne Šilkarskis kā vieni no tuvākajiem Teihmillera sekotājiem publicētajos darbos nav tās mēģinājuši atrisināt. Kā minēts iepriekš, Osis savā Lotces kritikā pievēršas laika tematikai un pretrunīgajiem esamības definējumiem vācu filosofa sacerējumos, taču kā problēmu nemin „es” vienotības apziņas projekciju uz Dievu, kas ļauj Dievu uzlūkot kā personību pēc analogijas ar cilvēku substancionālo „es”. Tomēr šie aspekti kļuva par iemeslu vēl viena Teihmillera skolnieka un Oša kolēģa Tērbatas Universitātē, Bobrova kritiskajām pārdomām par personālisma metafiziku.

Pēdējos gados ir publicēti vairāki raksti par krievu filosofu, kuros filosofijas vēstures pētnieki norāda, ka Bobrovs ir papildinājis Teihmillera raksturotos trīs esamības veidus ar ceturto – koordinācijas esamību. Taču neminēta paliek Bobrova pret Teihmillera pārdomām vērstā kritika.⁸⁴⁵ Vienā no saviem agrīnajiem darbiem „Mākslas attiecības ar zinātņi un tikumību”

⁸⁴¹ Румер И. Б. К вопросу о философии Густава Тейхмюллера. *Вопросы философии и психологии* 124 (1914) с. 396.

⁸⁴² Teichmüller G. Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte* 1 (1940) S. 30.

⁸⁴³ Ibid. S. 29.

⁸⁴⁴ Ibid. S. 29.

⁸⁴⁵ Skat. Ивлева М. И. О понятии бытия в философии Е. А. Боброва. *История философии* 4 (1999) с. 199–206.; Хулапова А. А. Система критического индивидуализма Е. А. Боброва. *Российский психологический*

(*Отношение искусства к науке и нравственности*, 1896) Bobrovs, pievēršoties estētikai, tiecas attīstīt tos aspektus, kas nav izvērsti Teihmillera sistēmā.⁸⁴⁶ Taču studiju gados Tērbatā, iedziļinoties sava pasniedzēja sacerējumos, Bobrovs redz būtiskus trūkumus Teihmillera metafizikā un vēlāk jau kā profesors Kazaņas Universitātē publicē darbu „Individuālā esamība un koordinācijas esamība” (*Бытие индивидуальное и бытие координальное*, 1900), kurā kritizē Teihmillera darbos rodamo izpratni par substanci. Kā kritikas pamatu Bobrovs gan izvēlas dažādi interpretējamu pasāžu no Teihmillera darba „Īstenā un šķietamā pasaule: jauns metafizikas pamatojums”, kurā autors min, ka viņš vēlas tikai īsi norādīt uz iespējamību uzlūkot Dieva un galīgo substanču mijiedarbību pēc analogijas ar „es” un funkciju attiecībām.⁸⁴⁷ Bobrovs neakcentē, ka Teihmillers ne tikai iezīmē minēto iespējamību, bet arī iekļauj to personālisma pasaules uzskatā. Vai Bobrovs pats šaubās par Teihmillera uzskatiem? Laikā, kad Bobrovs raksta savu darbu, filozofs nav iepazinies ar Tenmana izdotajām Teihmillera kristietības filosofijas lekcijām, nedz arī ar „Loģiku un kategorijas mācību”. Šajos sacerējumos, kas ir publicēti pēc Bobrova darba „Individuālā esamība un koordinācijas esamība” iznākšanas, Teihmillers visskaidrāk norāda, ka viņa personālismu mācību vainago doktrīna par Dieva vienību ar galīgajām substancēm, kurā atsevišķie „es” ir Dieva akcidence. Bobrovam gan ir zināms Teihmillera darbs „Reliģijas filosofija”,⁸⁴⁸ taču tajā Teihmillers raksta par dievapziņu un min galīgo būtņu „pārdabiskās attiecības ar Dievu”, risinot brīnumu jautājumu, nevis aplūkojot substanču mijiedarbi.⁸⁴⁹ Acīmredzot tāpēc Bobrovs neakcentē, ka viņš kritizē Teihmillera substances izpratni un filozofa darbu pētnieki nav minēto aspektu ievērojuši.

Aplūkojot pieņēmumu, ka atsevišķās substances ir Dieva akcidence, Bobrovs norāda, ka būtu jāsaprot, vai substance ir patstāvīga noteiktu laika posmu līdz „atbrīvojas no individualitātes, piemēram, iegrimstot nirvānā”, vai arī bezlaiciskajā, tehniskajā sistēmā substance „kļūdaini sevi apzinās kā patstāvīgu, bet patiesībā ir tikai nosacīti patstāvīga būtne”.⁸⁵⁰ Bobrovs atzīst, ka pirmā iespēja ir pretrunā atziņai, ka substance nevar aiziet bojā. Taču arī otro iespēju Bobrovs nevēlas

журнал 3 (2011) с. 86–92.; Бердникова А. Ю. Персоналистические воззрения Е.А. Боброва. *Христианское чтение* 5 (2017) с. 144–149.

⁸⁴⁶ Бобров Е. А. *Отношения искусства к науке и нравственности*. Юрьев: Маттисен, 1895. с. 35.

⁸⁴⁷ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 73.

⁸⁴⁸ Bobrovs atsaucas uz Teihmillera darbu „Reliģijas filosofija” savā sacerējumā „Mākslas attiecības ar zinātni un tikumību” (skat. Бобров Е. А. *Отношения искусства к науке и нравственности*. Юрьев: Маттисен, 1895. с. 13., с. 19., с. 44., с. 46., с. 57., с. 65., с. 77.).

⁸⁴⁹ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 119.

pieņemt, jo tas nozīmētu atteikties no substancionālās „es” vienības un noraidīt personālisma filosofijas motīvu: „savā apziņas dziļumā „es” nepastarpināti apzinās sevi kā vienotu, atsevišķu un patstāvīgu substanci, tas ir fakts, kas atrodas individuālās metafizikas pamatos”.⁸⁵¹ Turklāt, Bobrova vērtējumā, tvert substancionālās „es” vienības kā Dieva funkcijas pēc analogijas ar „es” un funkcijām būtu kļūdaini, jo „es” ir bezlaicisks, bet funkcijas atklājas laikā, „ja mēs domājam Dieva iekšējo pasauli, stingri ievērojot analogiju ar mūsu „es” psihisko pasauli, tad arī Dievā būtu jāpieņem apziņas aktu maiņu”.⁸⁵² Taču, ja Dievs ietver bezlaiciskās substancionālās „es” vienības, tad, kā secina Bobrovs, pārmaiņas nav iespējamas.

Bobrovam acīmredzot nav zināmas Teihmillera pārdomas par Dieva attiecībām ar laiku un telpu, kuras gan varētu izsecināt, balstoties tajos filosofa sacerējumos, ar kuriem Bobrovs bija iepazinies. Ja laiks, telpa, kustības un pārmaiņas ir tikai galīgo „es” uztveres perspektīvās formas, tad būtu jāatzīst, ka Dievs kā neierobežota būtne atrodas viņpus perspektīvās uztveres kategorijām, uz ko Teihmillers arī norāda kristietības filosofijas lekcijās.⁸⁵³ Tāpēc Dievā nevar norisināties pārmaiņas. Arī substancionālās „es” vienības ir bezlaiciskas. Taču atšķirībā no substancionālajām „es” vienībām, kuras kalpo kā koordinācijas punkti reālajai un ideālajai esamībai, Dievā nevajadzētu eksistēt ideālās un reālās esamības nošķīrumam, tām vajadzētu saplūst vienā, jo pretējā gadījumā Dieva apziņa būtu ierobežota. Vienlaikus, ņemot vērā, ka personība kā noteikta apziņas attīstības pakāpe ir „es” apziņa, kas ir koordinācijas punkts funkcijām, un koordinācija nodrošina pašizziņu, ir grūti saprast, kā ir iespējams Dievu domāt kā personību. Turklāt, ja Dievs ietver sevī visu, tad arī substancionālo „es” akcidence jeb funkcijas atrodas Dievā, kas tātad būtu Absolūtās Personības akcidencešu akcidence.

Bobrovs secina, ka Dieva substance atklājas kā pārāk atšķirīga no galīgā „es”, lai to varētu izzināt ar analogijas palīdzību. Epistemoloģijas lekcijās Osis nošķir divus transsubjektīvās esamības laukus: „pirmajā ir tās apziņas un funkcijas, kuras mēs varam noteikt, bet otrajā – tās apziņas un funkcijas, kuras mēs nevaram noteikt, attiecībā uz kurām ir iespējami tikai vairāk vai mazāk ticami pieņēmumi”.⁸⁵⁴ Osis gan nesniedz plašāku komentāru, kuras apziņas būtu

⁸⁵⁰ Бобров Е. А. *Бытие индивидуальное и бытие координальное*. Юрьев: Печатано в Типографии Германа, 1900. с. 146.

⁸⁵¹ Ibid. с. 147.

⁸⁵² Ibid.

⁸⁵³ Teichmüller G. *Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis XXII* (1931) S. 113.

⁸⁵⁴ Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. с. 115. [Rokrakstā.]

jāattiecina uz kuru no grupām, taču spriedumi par Dieva iedabu, visticamāk, atteicas uz otru lauku.

Bobrovs, redzot pārāk izteiktu ierobežoto „es” atšķirību no Dieva un vēloties saglabāt individuālās substances patstāvīgumu, tiecas atrisināt problēmas, analizējot koordinācijas lomu personālisma metafizikā. Ne Teihmillers, ne Osis savos tekstos nav raksturojuši koordinācijas ontoloģisko statusu. Bobrovs norāda, ka koordinācija nevarētu būt ierobežoto substanču vēl viena funkcija, jo tā attiecas uz substanču savstarpējām attiecībām. Koordināciju nevar attiecināt arī uz ideālo esamību, jo ideālā esamība jau paredz tās elementu noteiktas attiecības, kas atklājas, definējot jēdzienus: „koordinācija nav rodama vienā vai otrā attiecību punktā, ne arī vispār kādā no jēdzieniem”.⁸⁵⁵ Filsofs secina, ka koordinācija ir atsevišķa, ceturtā veida esamība, kas nodrošina visu citu esamības veidu saikni, tāpēc tā ir jāatzīst par „kritiskās metafizikas pamatu”.⁸⁵⁶

Bobrovs nenoliedz arī Dieva klātesamību, rakstot, ka „doma ir apziņas elementu koordinācija. Personība ir funkciju koordinācija ar „es”. Visums ir būtņu koordinācija ar Dievu”.⁸⁵⁷ Tāpēc koordinācija atklājas kā nepieciešamais priekšnosacījums pasaules eksistencei un vienlaikus koordinācija nav iespējama bez atsevišķajiem elementiem, tāpēc pasaules uzskata pamats „ir un paliek substances”.⁸⁵⁸

Bobrovs tiecas modificēt Teihmillera filosofiju, pievēršoties centrālajam jautājumam personālisma mācībā – substancei. Nepārzinot Teihmillera vēlākos sacerējumus, savā kritikā Bobrovs, visticamāk, neapzinās, ka ne tikai noraida Dieva substances raksturojumu, bet arī atsakās no otrā Dieva eksistences pierādījuma, kas rodams Teihmillera sacerējumos – Dievs kā nepieciešamais galīgo „es” mijiedarbības pamats. Taču, vai Bobrovam izdodas atrisināt substances raksturojuma problēmu Tērbatas personālisma mācībā, ieviešot koordinācijas esamību?

Bobrovs ne sacerējumā „Individuālā esamība un koordinācijas esamība”, ne arī citos savos tekstos nav izskaidrojis Dieva lomu personālisma metafizikā.⁸⁵⁹ Atzīstot koordināciju par

⁸⁵⁵ Бобров Е. А. *Бытие индивидуальное и бытие координальное*. Юрьев: Печатано в Типографии Германа, 1900. с. 154.

⁸⁵⁶ Ibid. с. 155.

⁸⁵⁷ Ibid. с. 154.

⁸⁵⁸ Ibid.

⁸⁵⁹ Krievu filsofs Sergejs Polovinkins (*Половинкин*, 1935–2018) gan raksturo Bobrova ieskatus reliģijā, norādot, ka filsofs atzina Dievu kā augstāko monādi, kas ir radījusi labāko no iespējamajām pasaulēm un nodrošina visu monāžu harmoniju (Половинкин С. М. „Критический индивидуализм” Евгения Александровича Боброва. *Вестник РГГУ* 1.7. (2017) с. 30.). Taču savas atziņas filsofs balsta citātos no Bobrova apcerējuma „No kritiskā

atsevišķa veida esamību, Dievs vairs nav nepieciešams kā substanču mijiedarbības pamats, bet gan kļūst par vēl vienu attiecības punktu koordinācijā, kura eksistencei nav loģiskas nepieciešamības, tāpēc no Dieva kategorijas varētu pat šķietami atteikties. Bobrovs atzīst, ka jautājums par Dieva lomu viņa pārdomās paliek neatrisināts, un min to kā nākotnē risināmu tematiku.

Taču filosofa vēlīnajos tekstos par centrālu jautājumu kļūst individuālo „es” savstarpējās attiecības. Kā norāda krievu filosofijas vēsturniece Berdņikova, Bobrovs risina jautājumu par koordinācijas esamību visas dzīves laikā un pēdējos dzīves gados filosofš sliecas domāt, ka ir nepieciešams rast kādu vienotu substancionālu pamatu visiem individuālajiem „es”.⁸⁶⁰ Ja Bobrovs par šādu vienotu pamatu atzītu Dievu, tad atgrieztos pie Teihmillera mācības par Dievu kā mijiedarbības pamatu. Taču padomju gados Bobrovam vairs nav iespējams turpināt intensīvu darbu pie metafizikas izstrādes un publicēt savus sacerējumus par personālismu.⁸⁶¹

Līdztekus mijiedarbības problēmai Bobrovs uzdod jautājumu par iespējamību pārvarēt substancionālā „es” noslēgtību ieņemot citām substancēm, taču nerod risinājumu. Lai arī Teihmiller raksta par nepieciešamību atbrīvot „iemūrēto” dvēseli, nodrošinot atsevišķajiem „es” nepastarpinātu pieeju realitātei, tomēr filosofam to izdodas īstenot tikai daļēji.⁸⁶² Švenke raksta, ka ceļā uz īstenības „atgūšanu” Teihmiller ir palicis pusceļā.⁸⁶³ Lai arī subjektam ir nepastarpināta piekļuve saviem stāvokļiem, tomēr ārējā pasaule atklājas kā pieejama tikai ar analogijas palīdzību. Taču mācība par dievapziņu atklāj „caurumu izolētā „es” mūrī”,⁸⁶⁴ jo dievapziņa ir dota subjektam nepastarpinātājā apziņā, bet vienlaikus tā nav pats „es”. Tāpēc filosofš Loskis, vērtējot Kozlova pārdomas par Dievapziņu, norāda, ka Kozlovs „sper lielu un patstāvīgu soli uz priekšu, salīdzinot ar to, ko bija paguvis izteikt G. Teihmillerš”,⁸⁶⁵ un secina: „ejot pa šo ceļu, vajadzēja jautāt, kā ir iespējamās zināšanas par visām garīgajām substancēm, ne tikai par Dievu”.⁸⁶⁶

individuālisma vēstures” (*Из истории критического индивидуализма*, 1898), kurā Bobrovs raksturo Leibnica filosofiskās atziņas, tāpat kā Aristoteļa, Platona un citu domātāju sistēmas, kuras, kā apcerējuma ievadā norāda Bobrovs, veido „it kā stacijas ceļā uz metafiziskā individuālisma attīstību” (Бобров Е. А. *Из истории критического индивидуализма*. Казань: Типография Императорского Казанского университета, 1898. с. 4.).

⁸⁶⁰ Бердникова А. Ю. Персоналистические воззрения Е. А. Боброва. *Христианское чтение* 5 (2017) с. 147.

⁸⁶¹ Пēdējie publicētie Bobrova sacerējumi ir veltīti Marksa filosofijai un marxisma recepcijas vēsturei Krievijā.

⁸⁶² Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, 1889. S. 62.

⁸⁶³ Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. S. 285.

⁸⁶⁴ Ibid.

⁸⁶⁵ Лосский Н. О. А. А. Козлов и его панпсихизм. *Вопросы философии и психологии* 58 (1901) с. 186.

⁸⁶⁶ Ibid. с. 201.

Līdzīgu uzdevumu sev izvirza Teihmillera students Lutoslavskis, un iespējamo tā risinājumu meklē telepātijas laukā. Filozofs atzīst telepātiju par vienu no fundamentālām dvēseles spējām, kas nodrošina nepastarpinātu vienas dvēseles ietekmi uz citu, „vienas dvēseles nepastarpinātu iedarbi uz citu ir daudz vieglāk saprast, nekā dvēseles iedarbi uz matēriju vai ķermeni”.⁸⁶⁷ Pēc Lutoslavska domām, telepātija piemīt katram cilvēkam, to ar laiku var attīstīt un ierasti tā ir spēcīgi attīstīta vadoņiem, kā arī ģēnijiem mākslas jomā un labiem pedagogiem, savukārt zinātniekiem tā lielākoties piemīt kā intuīcija, izvirzot hipotēzes un teorijas. Filozofs ir pārliecināts, ka „ir viegli nonākt pie pārliecības, ka mūsu dzīvē pastāvīgi norisinās vienas dvēseles nepastarpināta iedarbe uz citu”.⁸⁶⁸ Lutoslavska vērtējumā, telepātijas nozīmīgo lomu subjektu mijiedarbībā apliecina fakts, ka, pirms mēs uzsākam teorētiski risināt jautājumu par komunikāciju, mēs jau sākotnēji atzīstam, ka eksistē citi „es”, mums piemīt „intuitīvā pārliecība” par citu subjektu eksistenci. Filozofs ir pārliecināts, ka, ja mēs iedziļinātos telepātijas būtībā un tās izpausmes formās, nāktos secināt, ka tā ir ikdienišķa parādība, kura jāpakļauj eksperimentiem un izpētei, kas reizē atrisinātu komplicēto dvēseļu savstarpējās saiknes problēmu.

Loskis apšaubā Lutoslavska pieejas pamatotību, kas balstās tikai atsevišķos faktos, turklāt filozofs „neizmanto mācību par nepastarpināto izziņu, lai detalizēti izstrādātu epistemoloģijas jautājumu”.⁸⁶⁹ Tāpēc Loskis izvirza uzdevumu „attīstīt tālāk Kozlova domas, noteikt mācību par transsubjektīvās pasaules nepastarpinātu uztveri visā šī jēdziena apjomā, nebalstoties atsevišķos faktos, piemēram, telepātijā, bet gan ar tās palīdzību atrisināt epistemoloģijas un loģikas problēmas”.⁸⁷⁰ Savu teoriju par pasaules nepastarpināto uztveri Loskis nodēvē par intuitīvismu, skaidrojot intuīciju kā spēju nepastarpināti uztvert ne tikai savus iekšējos stāvokļus, bet arī ārējās pasaules objektus: „nevis ar mūsu prāta subjektīvu tēlu, simbolu vai konstrukciju palīdzību”.⁸⁷¹

Šī darba ietvaros netiks analizēta Loska mācība un tās līdzība Teihmillera filosofijai vai atšķirība no tās. Taču nākamajā nodaļā tiks aplūkota Tērbatas personālisma skolas ietekme uz latviešu intelektuālo domvidi 20. gadsimta pirmajā pusē, kura atklāj dažādas personālisma mācības interpretācijas.

⁸⁶⁷ Lutosławski W. *Seelenmacht. Abriss einer Zeitgemässen Weltanschauung*. Leipzig: Verlag von Wilhem Engelmann, 1899. S. 54.

⁸⁶⁸ Ibid. S. 61.

⁸⁶⁹ Лосский Н. О. *Обоснование интуитивизма*. Санкт–Петербург: Типография Стасюлевича, 1906. с. 208.

⁸⁷⁰ Ibid. с. 209.

⁸⁷¹ Лосский Н. О. *Учение о перевоплощении. Интуитивизм*. Москва: Издательская группа „Прогресс”, 1992. с. 31.

6. Personālisma filosofijas ietekme Latvijā 20. gadsimta pirmajā pusē

Teihmillera lekcijas apmeklēja matemātiķis Pēteris Kadīķis (1857–1923), prāvests Eduards Pavasars (1861–1931), valodnieks Kārlis Mīlenbahs (1853–1916), teologs J. Sanders, Lautenbahs, Kauliņš, literāts Georgs Freibergs (1854–1904), savukārt Oša lekcijas klausās teologs un filozofs V. Sanders, Jurevičs, vēsturnieks Artūrs Kleperis (1882–1965), teologs Kārlis Kundziņš (1883–1967), rakstnieks Valdemārs Dambergs (1886–1960), valodnieks un mācītājs Pārstrautu Jānis (1851–1929), kā arī virkne citu latviešu.

Studentu pieraksti liecina, ka gan Teihmillers, gan Osis vēstures filosofijas lekcijās neakcentē personālisma mācības pieeju, tiesa, Teihmillers mēdz lekcijās atsaukties uz saviem sacerējumiem un reizēm izsaka vērtējošas piezīmes par vienu vai otru filosofu,⁸⁷² tomēr personālisti nekonstruē savu izklāstu kā ievadu pasaules uzskatu tipoloģijā. Savukārt citos lekcijuursos filozofi iepazīstina klausītājus ar personālisma metafiziku. Osis epistemoloģijas un loģikas lekcijās izklāsta gan personālisma pamata principus, gan plaši pievēršas citu filozofisko mācību kritikai. Savukārt kristīgās filosofijas lekciju kursā Teihmillers atklāj personālisma sintēzi ar kristietību.

Katru semestri Teihmillers rīko praktikumus, kuros var piedalīties visu fakultāšu studenti, lai risinātu filozofiska rakstura jautājumus.⁸⁷³ Arī Osis piekopj semināru praksi. Jurevičs atmiņās par Osi raksta: „It sevišķi vērtīgi bija viņa semināri. Tā man palicis prātā kāds viņa seminārs par Aristoteļa metafiziku, kurā, tieši atkarībā no nelielā dalībnieku skaita, varēja daudz iegūt”.⁸⁷⁴ Gan Teihmillers, gan Osis aicina studentus arī pie sevis uz mājas viesībām, lai risinātu filozofiska rakstura sarunas.

Tērbatas Universitātē studentu aprindās popularitāti ieguva ne tikai Nīčes un Šopenhauera sacerējumi, bet arī Darvina teorija. 19. gadsimta otrajā pusē universitātē darbojās marksistu grupas, kurās aktīvi piedalījās latvieši. Lutoslavskis min, ka uz Teihmillera rīkotajām diskusijām ieradās pozitīvisma un materiālisma virziena piekritēji, tāpēc reizēm sarunas ir bijušas sevišķi rosīgas.⁸⁷⁵ Strods saista Teihmillera ierašanos Tērbatā ar Krievijas impērijas sociālpolitiskajiem

⁸⁷² Teichmüller G. *Geschichte der neuesten Philosophie: 1877, II sem.* Nach Prof. Teichmüller [ausgeschrieben von] J. Lautenbach, stud. theol. (24. VIII. 1877.-1.XII. [1877]). S. 13; 14; 42. [Rokrakstā.]

⁸⁷³ Lutoslawski W. Gustav Teichmüller. *Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde* 11 (1888) S. 16.

⁸⁷⁴ Jurevičs P. Latviešu pirmais filozofs. *Latviešu Ziņas* 41 (1949) 6. lpp.

⁸⁷⁵ Lutoslawski W. Gustav Teichmüller. *Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde* 11 (1888) S. 16.

apstākļiem: „Krievijas valdība atzina par lietderīgu Teihmillera viesprofesūru kā vairogu pret marksistiskajiem strāvojumiem”.⁸⁷⁶

Jaunie strāvājumi, no vienas puses, mazināja interesi par personālismu, taču, no otras, piesaistīja to studentu uzmanību, kurus interesēja materiālisma virziena kritika.⁸⁷⁷ Piemēram, teoloģijas studenti tiecās atspēkot materiālismu un darvinismu gan studiju laikā,⁸⁷⁸ gan vēlāk, profesionālajās gaitās.⁸⁷⁹

Pirms pievērsties personālisma filosofijas ietekmei uz latviešu intelektuālo domu 20. gadsimta pirmajā pusē, jāatzīmē, ka interese par personālistu darbiem latviešu aprindās ir vērojama 19. gadsimta otrajā pusē, lai gan liecības lielākoties, izņemot Oša un Lautenbaha sacerējumus, ir visai fragmentāras. Piemēram, 1871. gadā vēstures students Jānis Grīnbergs (1869–1923) uzstājas Tērbatas latviešu rakstniecības vakarā ar priekšlasījumu „Teihmillers, filosofija un teoloģija”.⁸⁸⁰ Kadīķis intensīvi piedalās Teihmillera semināros un diskutē ar profesoru par viņa mācības tuvību psihologa Gustava Teodora Fehnera (*Fechner*, 1801–1887) atziņām. Mīlenbahs ietekmējās no Teihmillera lekcijām. Taču diemžēl izvērsti apraksti par referātiem un diskusijām nav saglabājušies.

Plašākas liecības par Tērbatas personālistu ietekmi ir rodamas Lautenbaha un Zālītes sacerējumos. Līdzīgs liktenis kā Osī, kurš sākotnēji ierodas Tērbatā studēt teoloģiju, bet pēc iepazīšanās ar Teihmilleru pievēršas filosofijai, piemeklē arī teoloģijas studentu Lautenbahu, kuram izveidojas draudzīgas attiecības ar Teihmilleru. Lautenbahs ne tikai apmeklē Teihmillera lekcijas, bet ir arī biežs viesis profesora mājās.⁸⁸¹ Tāpat kā Teihmillers rūpējas par Oša akadēmisko karjeru, filosofs palīdz arī Lautenbaham kļūt par latviešu valodas lektoru Tērbatā. Kā mācībspēks Lautenbahs ir viens no Bobrova maģistra darba „Mākslas attiecības ar zinātņi un tikumību” (*Отношение искусства к науке и нравственности*, 1895) recenzentiem.⁸⁸² Lautenbaham personālisma un estētikas tematika nav sveša. Tērbatas Universitātes zinātniski–literārās biedrības sēdē 1904. gada 16. oktobrī Lautenbahs uzstājās ar referātu, aplūkojot estētikas

⁸⁷⁶ Strods A. Personālisms un tā aizsākumi Baltijā. *Raiņa lasījumi* 3 (1996) 6. lpp.

⁸⁷⁷ Kundziņš K. *Atmiņas: mani tapšanas gadi*. Mineapole: LELDAA's apgāds, 1968. 120. lpp.

⁸⁷⁸ Kundziņš K. *Mana mūža gājiens: atmiņas un apcerējumi*. Rīga: Rīgas latviešu biedrības Derīgu grāmatu nodaļa, 1935. 127. lpp.

⁸⁷⁹ Kundziņš K. *Laiki un likteņi*. Mineapole: Sējējs, 1955. 10. lpp.

⁸⁸⁰ Bērziņš A. Kronvaldu Atis un Tērbatas latvju rakstniecības vakari (Beigas). *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 5 (1938) 580. lpp.

⁸⁸¹ Eglītis V. Jēkabs Lautenbahs–Jūsmiņš (Beigas). *Ritums* 7 (1922) 507. lpp.

⁸⁸² Latvijas Universitātes bibliotēkā glabājas Bobrova maģistra darba eksemplārs ar ierakstu „Jēkabam Lautenbaham, vecajam cīņu biedram no autora”.

izpratnes dažādu filosofu sistēmās. Referātā par estētiku viņš secina, ka Teihmillera sistēma ļauj no jauna pārskatīt estētikas un mākslas lomu.⁸⁸³ Pāris gadu vēlāk Lautenbahs publicē rakstu „Par mākslu un skaistumu (virkne filosofu–estētiķu viedokļu)” (*Объ искусстве и красоте. (Рядъ мнения философвъ–эстетиковъ)*), (1906),⁸⁸⁴ kurā autors norāda, ka, lai arī Teihmillers nav attīstījis savu estētikas teoriju, taču to var atvedināt no publicētajiem filosofa darbiem.⁸⁸⁵

Lautenbahs pievēršas arī mitoloģijas pētniecībai, balstoties Teihmillera sacerējumos. Līdzīgi kā igauņu teologs Kallass, kurš, ietekmējoties no Teihmillera pārdomām par apziņu un atcerēšanās procesiem, nodarbojas ar folkloras izpēti. Kallasa uzmanības centrā ir mutvārdu folkloras tradīcija, pārdomājot gan apziņas ietilpības, gan folkloras tekstu strukturālos aspektus.⁸⁸⁶ Savukārt Lautenbahs tiecas noteikt latviešu mitoloģijas vietu Teihmillera reliģijas tipoloģijā. Darbā „Par latviešu reliģiju” (*Ueber die Religion der Letten*, 1901) Lautenbahs raksta, ka Teihmillers nav epigonis, kurš attīsta jau kādu dotu mācību, bet gan, tiecoties atklāt patiesību, veido jaunu pasaules uzskatu, kas apvieno kristietību un metafiziku, raksturojot „cilvēku kā personību, kura atrodas attiecībās ar Dievu”.⁸⁸⁷ Atšķirībā no iepriekšējiem filosofiem, Teihmillers nedefinē reliģiju, balstoties kādā no gara funkcijām, bet gan izprot to kā noskaņojumu, kas aptver visas gara funkcijas. Un Teihmillera reliģijas definīcija, kā norāda Lautenbahs, sniedz arī jaunu reliģijas iedalījuma principu. Noraidot „hēgelisko un darvinisko attīstības vēsturi”,⁸⁸⁸ Lautenbahs vēlas sekot Teihmillera pieejai, kas apvieno gan attīstības vēsturi, gan vispārējos attīstības likumus, kas rodami cilvēka apziņas struktūrā.

Vadoties pēc Teihmillera reliģijas tipoloģijas, Lautenbahs secina, ka latviešu mitoloģiskajiem uzskatiem vajadzētu iekļauties vai nu projektīvisma, vai panteisma, vai arī kristietības reliģijā. Lautenbahs skaidro, ka latviešu reliģiskajos uzskatos nav rodama absolūtās personības reliģija, bet gan politeisms, tāpēc „kristietību mēs tātad šeit izslēdzam”.⁸⁸⁹ Latviešu mitoloģijā rodamās attiecības ar dievībām, kas tiek rastas dažādās dabas parādībās, liek

⁸⁸³ Лаутенбах Я. И. Рядъ мнения философвъ–эстетиковъ объ искусстве и красоте. *Сборник Учено–литературного общества при имп. Юрьевском университете* X (1906) с. IX.

⁸⁸⁴ Latvijas Universitātes Bibliotēkas Reto izdevumu un rokrakstu nodaļā glabājas Lautenbaha manuskripts „Par estētiku” (1905) latviešu valodā, kas, salīdzinoši ar publicēto rakstu krievu valodā, ir nedaudz papildināts, taču nepabeigts teksts.

⁸⁸⁵ Лаутенбах Я. И. Объ искусстве и красоте. (Рядъ мнения философвъ–эстетиковъ). *Сборник Учено–литературного общества при имп. Юрьевском университете* XIV (1909) с. 6.

⁸⁸⁶ Тульviste П. Краткий очерк истории эстонской психологии (1632–1940 гг.). *Познавательные процессы. Труды по психологии. Учёные записки Тартуского государственного университета* 691 (1984) с. 8.

⁸⁸⁷ Lautenbach J. Ueber die Religion der Letten. *Magazin, herausgegeben von der Lettisch–Litterarischen Gesellschaft* XX.II. (1901) S. 141.

⁸⁸⁸ Ibid. S. 132.

Lautenbaham secināt, ka gars „neuzņem atpakaļ sevī”⁸⁹⁰ dievapziņu, tāpēc latviešu mitoloģijai ir raksturīgs projektīvisms, nevis panteisms.

Aplūkojot Teihmillera taisnīguma reliģijas izpratni, Lautenbahs norāda, ka „šo skatpunktu ir sasniegusi arī latviešu reliģija”.⁸⁹¹ Vienlaikus Lautenbahs raksta, ka tīras reliģijas formas ir tikai teorētiski iespējamas, bet vēsturē ierasti ir novērojami vairāki reliģijas formu sajaukumi, tāpēc arī latviešu mitoloģija ietver gan primitīvākos projektīvisma, gan taisnīguma reliģijas elementus. Latviešu mitoloģiskajos priekšstatos dievi ne tikai kaitē, bet var būt arī labvēlīgi un draudzīgi, tāpēc dievi iegūst „morālu nokrāsu”⁸⁹² un cilvēks uz tiem attiecina savu taisnīguma izjūtu. Tautasdziesmās dievības pārmet viena otrai netaisnīgu rīcību vai par to dusmojas, kas, pēc Lautenbaha domām, liecina, ka dievībām piemīt „tikumība un stipri attīstīta taisnīguma apziņa”.⁸⁹³ Vienlaikus tautasdziesmas liecina, ka pēc upurēšanas, kad ir noticis izlīgums ar dievībām un bailes ir mazinātas, rodas jaunas bailes, ka dievi varētu pamest cilvēkus, kas apliecina projektīvisma elementu klātesamību latviešu mitoloģiskajā domā.

Lautenbaha pārdomas par latviešu mitoloģiju izsauc gan laikabiedru atzinību, gan iebildumus.⁸⁹⁴ Kritiku neraisa Lautenbaha atsaukšanās uz Teihmilleru, bet atsevišķu dievību nosaukumi un funkcijas. Zālīte gan slavē Lautenbahu kā latviešu pagātnes pētnieku un ideālistu.⁸⁹⁵ Zālīti ar Lautenbahu saista interese par Teihmillera filosofiju. Atšķirībā no Lautenbaha, Zālīte neapmeklēja Teihmillera lasītās lekcijas Tērbatā, viņš studēja Jēnas Universitātē, tāpēc varētu jautāt – kāpēc Zālītes uzmanību piesaista Teihmillera sacerējumi? Iespējams, ka Zālīti ietekmēja Jēnas Universitātes filosofijas profesors Eikens, kura lekcijas viņš apmeklēja un apspriež kopā arī Teihmillera darbus.⁸⁹⁶ Atmiņās par darbu Jēnas Universitātē Eikens min, ka ārzemju studentu pieplūdums universitātē sniedza docentiem iespēju izplatīt savas idejas plašākā mērogā.⁸⁹⁷ Vēl viens aspekts, kas varēja veicināt Zālītes studiju laika interesi bija viņa kontakti ar Teihmillera ģimeni. Viņš pazīst Teihmillera vecāko dēlu un Teihmillera atraitni Līnu Teihmilleri

⁸⁸⁹ Ibid. S. 156.

⁸⁹⁰ Ibid. S. 158.

⁸⁹¹ Ibid. S. 173.

⁸⁹² Ibid. S. 174.

⁸⁹³ Ibid. S. 195.

⁸⁹⁴ Kārkluvāls F. Lektors J. Lautenbachs–Juhsmiņš. *Austrums* 5 (1893) 472. lpp.

⁸⁹⁵ Zālīte P. Prof. Dr. h. c. Jēkabs Lautenbachs–Jūsmiņš. *Students* 140 (1928) 1. lpp.

⁸⁹⁶ Zālīte P. *Pēteris Zālīte Dzīve un darbi: Pašbiogrāfija*. Rīga: Zālīte, 1937. 10. lpp.

⁸⁹⁷ Eucken R. *Lebenserinnerungen: Ein Stück Deutschen Lebens*. Leipzig: K. F. Koehler, 1922. S. 64.

(Teichmüller, 1862–1929), kura tobrīd uzturas Jēnā un apgādā latviešu studentu ar Teihmillera darbu izdevumiem.⁸⁹⁸

Atmiņās Zālīte raksta, ka sākotnēji viņš plānojis rakstīt disertāciju par Teihmilleru: „Pirmais temats, kuru izvēlējos, bija „Gustava Teichmillera (Teichmüller) uzskats par sievietes garīgajām spējām”. Mani pie Teichmillera pievilka doma, ka sieviete gara spēju ziņā līdzīga vīrietim”.⁸⁹⁹ Zālīte esot izlasījis visus Teihmillera darbus, vācis materiālus disertācijai, kura gandrīz jau bija uzrakstīta: „kad (..) disertācija gandrīz jau gatava, aizrakstīju filozofijas profesoram Kozlovam Pēterpilī”.⁹⁰⁰ Zālītes nolūks bija aizstāvēt disertāciju kādā no Krievijas augstskolām. Taču Kozlovs, kurš uzskatīja, ka Teihmillers ir nepietiekami novērtēts un pamanīts domātājs,⁹⁰¹ arī Zālītem atzinis, ka, lai arī viņš ciena vācu filosofu, tomēr nevar ieteikt rakstīt par viņu disertāciju Teihmillera nepopularitātes dēļ.

Lai arī Zālītes disertācija par sievietes garīgajām spējām paliek neuzrakstīta, tomēr, visticamāk, tieši šīs filosofa intereses dēļ latviski tiek pārtulkots un 1898. gadā publicēts Teihmillera sacerējums „Par sieviešu emancipāciju” laikrakstā „Mājas Viesis”, kura redaktors tobrīd ir Zālīte. Gadu vēlāk tiek iztulkots un publicēts „Mājas Viesī” arī Teihmillera sacerējums „Par dvēseles nemirstību” ar redakcijas norādi, ka darba „pārtulkošana un nodrukāšana laikrakstā, kā nesen kāds Krievijas universitātes dekāns un filozofijas profesors izteicās, katrā ziņā būtu priekš latviešiem ļoti ieteicama un nāktu lasītājiem par svētību”.⁹⁰² Kurš bija vārdā nenosauktais profesors? Kozlovs jau vairākus gadus slimības dēļ nepasniedza universitātē. Teihmillera sekotājs Loskis, ar kuru Zālīte bija ticis,⁹⁰³ vēl nebija kļuvis par filozofijas profesoru. Acīmredzot ieteicējs bija Osis, kurš tobrīd bija gan profesors, gan dekāns Tērbatas Universitātē.⁹⁰⁴

⁸⁹⁸ Zālīte atmiņās raksta, ka Teihmillera kundze ieradusies pie viņa un Kārļa Baloža (1864–1931) 1891. gada 18. maijā. Balodi viņa pazina, jo kā students viņš esot īrējis istabu mājā, kas piederēja Teihmilleru ģimenei. Māju plānoja pārdot, un bija nepieciešams apliecinājums, ka filozofijas profesora vecākais dēls Georgs Teihmillers (*Teichmüller*, 1871–1890) nav apprecējies, uzturoties Brazīlijā, no kurienes viņš nebija atgriezies. Balodis un Zālīte, kuri esot bijuši Brazīlijā kopā ar profesora dēlu, varēja sniegt apliecinājumu (Zālīte P. *Pēteņa Zālītes Dzīve un darbi: Pašbiografija*. Rīga: Zālīte, 1937. 8. lpp.). Avīzes ziņoja, ka Georgs Teihmillers Brazīlijas džungļos palīdzējis iecelotājiem, taču ticis smagi savainots un gājis bojā. Pēdējās dzīves dienas viņš pavadījis Teresopolis pilsētas slimnīcā, kas ir viena no tuvākajām pilsētām Zālītes un Baloža vēlāk organizētajai latviešu Rionovas kolonijai.

⁸⁹⁹ Zālīte P. *Mani memuāri*. Rīga: Zālīte, 1935. 5. lpp.

⁹⁰⁰ Ibid.

⁹⁰¹ Козлов А. А. Густав Теихмюллер. Часть I. *Вопросы философии и психологии* 24 (1894) с. 525.

⁹⁰² *Mājas Viesis* 2 (1899) 9. lpp.

⁹⁰³ Zālīte P. *Pēteņa Zālītes Dzīve un darbi: Pašbiografija*. Rīga: Zālīte, 1937. 17. lpp.

⁹⁰⁴ Nav saglabājušās plašas ziņas par Zālītes personiskajām attiecībām ar Osi. Zālīte gan atmiņās min, ka Osis aicina filosofu kļūt par līdzstrādnieku „Konversācijas vārdnīcas” veidošanā (Zālīte P. *Pēteņa Zālītes Dzīve un darbi: Pašbiografija*. Rīga: Zālīte, 1937. 64. lpp.). Vienā no Oša monogrāfijas „Personālisms un projektīvisms Lotces metafizikā” eksemplāriem, kas atrodas Latvijas Universitātes bibliotēkā, ir rodams ieraksts „Dr. phil. Zālīt kungam no autora” (eksemplāra šifrs 50/8016). Žurnālists un kritiķis Matīss Ārons (1858–1939) min Osi kā vienu no Zālītes

Ne Zālīte, ne Lautenbahs turpmākajās akadēmiskajās publikācijās nepievēršas Tērbatas personālistu metafizikai. Lautenbahs velta laiku literārajai darbībai un literatūras vēstures pētniecībai, lai gan, kā atzīmē laikabiedri: „sevišķi savu iedziļināšanos filozofijā viņš pats uzskata par nozīmīgu; apzinādamies, ka viņš pārvaldot vairākas filozofijas sistēmas”.⁹⁰⁵ Zālīte pēc disertācijas aizstāvēšanas pievēršas sabiedriskajam darbam un publicistikai dzimtenē, izvēloties mēģināt nosargāt savu filosofa identitāti Latvijā, kur tobrīd nav nevienas augstskolas. Šī, kā atzīmē Cera, izrādās „liktenīga izvēle Zālītem – filozofam”.⁹⁰⁶ Tikmēr 20. gadsimta pirmajā pusē vairāki viņu kolēģi Latvijas Universitātē aktualizē personālistu mantojumu filosofiskajos un teoloģiskajos meklējumos.

6.1. Jauna pasaules uzskata meklējumi

20. gadsimta pirmajā pusē latviešu intelektuālajai telpai ir raksturīgi meklējumi pēc jauna pasaules uzskata. Mācītājs J. Sanders publikācijās risina jautājumu par nacionālās baznīcas veidošanu. Brastiņš raksta par dievturību kā reliģisku un latvisku pasaules uzskatu. Voldemārs Reiznieks (1877–1944) uzstāj uz īpašas latviskas ideoloģijas radīšanu. Savukārt Dāle un Jurevičs norāda uz visaptverošu filosofisku atziņu nepieciešamību. Jaunajos meklējumos klātesoši ir arī personālista filosofijas aspekti, gan pateicoties bijušajiem studentiem, kuri mācījušies Tērbatā, gan saiknei ar krievu filosofisko domu, kā arī Teihmillera domubiedru aktivitātēm Latvijā. 1922. gadā Rīgā, Herdera institūtā brīvlaika kursu ietvaros, Eikens novada semināru par reliģiju un ētiku, Jelgavā filosofs uzstājas ar priekšlasījumiem „Vācu gara nozīme pasaules vēsturē” un „Kultūra un reliģija”, kuros filosofs, kritizējot materiālismu un pozitīvismu, akcentē, ka bez reliģijas nav iespējama īstena kultūra.⁹⁰⁷ 1938. gadā Latvijas Universitātē, atzīmējot 50. gadus pēc Teihmillera nāves, Šilkarskis uzstājas ar priekšlasījumu „Gustavs Teihmillers un viņa darbīgā gara filosofija”.

vadītā laikraksta „Mājas Viesis” līdzstrādniekiem (Ārons M. Latviešu laikrakstniecības 125– un 100–gadu jubileja. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 1 (1922) 10. lpp.).

⁹⁰⁵ Bērziņš L. Jēkabs Lautenbachs–Jūsminis. *Ilustrēts Žurnāls* 10 (1928) 309. lpp.

⁹⁰⁶ Cera I. Pētera Zālītes kantiskais (iz)aicinājums. In *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*, redaktore, sastādītāja I. Cera. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2008. 28. lpp.

⁹⁰⁷ Geebe U. Kultur und Religion. Vortrag von Prof. Rudolpf Eucken. *Libausche Zeitung* 207 (1922) S. 2.

Nereti Dāle minēts kā viens no tuvākajiem Oša skolniekiem.⁹⁰⁸ Filofofi kopā izstrādā Latvijas Universitātes dibināšanas plānu Latviešu augstskolas komitejā, kur Osi ievēl par priekšsēdētāju, bet Dāli – par sekretāru. Filofofi strādā arī Tautas universitātē Valmierā, kur Osis lasa lekcijas filofofijas vēsturē un epistemoloģijā.

Savu disertāciju „Cilvēka dvēsele un centrālā nervu sistēma: R. Avenāriusa psiholoģiski–filozofiskie uzskati un viņu kritika”, kas publicēta gadu pēc Oša nāves, Dāle velta savam kolēģim. Lai arī tas šķietami varētu likt domāt, ka Dāle tādā veidā apliecina, ka savās pārdomās ir ietekmējies no Oša, taču darbā nav rodama neviena atsauce uz kādu no pirmā latviešu filozofa darbiem. Dāle nekad arī nav bijis Oša students, izglītību viņš iegūst Maskavas Universitātē. Filofofs apmeklē Georgija Čelpanova (*Челпанов*, 1862–1936) un Lopatina lekcijas. Jurevičs min, ka Maskavā Dāles „galvenais skolotājs bija prof. Lopatins”.⁹⁰⁹ Filologs un diplomāts Edgars Krieviņš (1884–1971) atmiņās raksta, ka Čelpanovs lekcijās kritizē materiālismu un pozitīvismu, akcentējot fenomenoloģijas virziena priekšrocības: „Čelpanova ietekmē uz Freiburgu pie Huserļa papildināšanās nolūkā devās viens otrs no viņa klausītājiem, to starpā arī mans Maskavas studiju biedrs Pauls Dāle”.⁹¹⁰

Dāle slavē Čelpanovu kā vienu no „ievērojamākajiem krievu psiholoģiem”.⁹¹¹ Savā monogrāfijā „Ievads filozofijā” (*Введение в философию*, 1916), kuras sastādīšanā Čelpanovam palīdz tobrīd vēl Maskavas Universitātes students Šilkarskis, Čelpanovs, tāpat kā Kozlovs un Bobrovs, skeptiski vērtē filozofijas attīstības līmeni Krievijā. Iztrūkstot dziļai izpratnei par filozofiju, izplatās materiālisma un pozitīvisma strāvojumi.⁹¹² Savukārt latviski tulkotajā sacerējumā „Par šīlaika filozofiskiem virzieniem” Čelpanovs raksta, ka „ideālisma propaganda nav izgājusi no augstskolu auditoriju apjoma”.⁹¹³ Tomēr Čelpanovs cerīgi vērtē ideālisma virziena nākotni: „tanī momentā, kuru mēs pārdzīvojam, iespējama tikai ideālistiska filozofija [...], ikviena cita filozofija ir uzskatāma kā nesavienojama ar šīlaika zinātnisko domu”.⁹¹⁴ Profesors, līdzīgi kā daži 19. gadsimta vācu filozofi, piemēram, Trendelenburgs, redz filozofijas

⁹⁰⁸ Leikuma I. *Apziņas problēma Latvijas filozofiskajā domā 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā*. Rēzekne: Rēzeknes Augstskolas izdevniecība, 2002. 31. lpp.

⁹⁰⁹ Jurevičs P. Gara pasaules sargs. *Austrālijas Latvietis* (1932) 12. lpp.

⁹¹⁰ Krieviņš E. Manu Maskavas Universitātē pavadīto gadu atmiņas (1910–1928). *Austrālijas Latvietis* 329 (1957) 7. lpp.

⁹¹¹ Dāle P. Prof. Čelpanovs. *Burtnieks: mēnešraksts gara kultūrai* 4 (1936) 309. lpp.

⁹¹² Челпанов Г. И. *Введение в философию*. Москва: издание товарищества „В. В. Думнов, наследие братьев Салаевых”, 1916. с. 6.

⁹¹³ Čelpanovs G. I. *Par šīlaika filozofiskiem virzieniem*. Tulkojis A. Plensners. Rīga: A. Gulbis, 1921. 6. lpp.

⁹¹⁴ Ibid.

nākotni ciešā sasaistē ar pārējām zinātņu nozarēm; filosofijai ir jākļūst par fokusu, kurā saplūst visu zinātņu stari: „Bija laiki, kad filozofija skaitījās par „zinātņu karalieni”, bet, nelabvēlīgu attīstības apstākļu dēļ, viņa šo savu troni pazaudēja. Man liekas, tagad ir pienācis laiks atdot viņai valdošo stāvokli”.⁹¹⁵

Čelpanovu kā psihologu īpaši interesē ķermeņa un apziņas attiecību skaidrojumi dažādās filosofiskajās skolās, akcentējot, ka psiholoģiskos procesus ir kļūdaini reducēt uz fizioloģiskajiem. Šajās pārdomās profesors nereti atsaucas uz Lopatina darbiem un raksturo cilvēka dvēseli kā substancionālo „es”, kas ietver visus apziņas stāvokļus un nodrošina personības identitāti.⁹¹⁶

Kā atzīmē krievu filosofijas vēsturnieki, Lopatina metafizikas centrālie ietekmes avoti ir Leibnica, Lotces un Šopenhauera darbi. Zeņkovskis raksta, ka Lopatina filosofija balstās divās tēzēs – dziļā pārliecībā par cilvēka iedabas substancionālo raksturu, kā arī mācībā par cilvēka jaunrades spēku un ētisko potencionālu.⁹¹⁷ Pirmās tēzes pamatojums ir rodams subjekta pašanalīzē. Lopatins norāda, ka būtiskākā metode gan psiholoģijā, gan metafizikā, kuras uzdevums ir atklāt apziņas struktūru, ir savas pieredzes un apziņas vērošana, arī abstraktākās patiesības sakņojas apziņas pārdzīvojumos: „pastāvīgais un vienīgais mūsu iekšējās pieredzes objekts vienmēr ir mūsu apziņas identitāte un tās dažādās izpausmes”.⁹¹⁸

Lopatins savu filosofisko sistēmu nodēvē par „konkrēto spirituālismu”, kuru raksturo gara īstenības atzīšana: „spirituālisma pasaules uzskata būtība ir tajā, ka gars tiek atzīts par primāro un sākotnējo esamību, un visa ārējā realitāte tiek uzlūkota kā radniecīga mūsu garam”.⁹¹⁹

Lai arī Lopatina filosofiskās atziņas ir daudzviet tuvas Tērbatas personālistu skolas metafizikai, tomēr būtu pārsteidzīgi pieņemt, ka Lopatins būtu ietekmējies no Teihmillera, Oša, Bobrova vai Šilkarska pētījumiem. Filosofus vieno interese par Leibnica un Lotces darbiem. Leibnica filosofija piesaista virknes krievu domātāju uzmanību: „Leibnica filosofijas idejas kļuva par būtiskiem elementiem gandrīz visās 19. gs. un 20. gs. krievu filosofu sistēmās”.⁹²⁰ Par vācu

⁹¹⁵ Ibid. 21. lpp.

⁹¹⁶ Челпанов Г. И. *Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе*. Москва: Товарищество И. Н. Кушнерев, 1912. с. 305.

⁹¹⁷ Зеньковский В. В. *История русской философии*. Москва: Академический Проект „Раритет”, 2001. с. 615.

⁹¹⁸ Лопатин Л. М. Метод самонаблюдения в психологии. *Вопросы философии и психологии* 2 (1902) с. 34.

⁹¹⁹ Лопатин Л. М. Спиритуализм, как монистическая система философии. *Вопросы философии и психологии* 115 (1912) с. 456.

⁹²⁰ Евлампиев И. И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии. *Альманах. „Г. В. Лейбниц и Россия”*. Материалы Международной конференции. Санкт–Петербург, 26–27 июня 1996 г.. Санкт–Петербург: Санкт–Петербургский Научный центр, 1996. с. 104.

filosofa darbiem raksta Aleksandrs Radiščevs (*Радищев*, 1749–1802), Solovjovs u.c. Nikolajs Iļjins (*Ильин*, 1947) norāda, ka vajadzētu nošķirt „vēsturisko Leibnicu” un „krievu Leibnicu”, akcentējot Leibnica recepcijas specifiku krievu filosofu darbos, kuros raksturīga iezīme ir katras personības unikālās vērtības atzīšana, kas savukārt paver aksioloģijas lauku, tiecoties radīt „cilvēka personības metafiziku”.⁹²¹

Pievēršoties apziņas analīzei, Lopatins secina, ka viena no tās pamatiezīmēm ir jaunrade. Filozofs izprot jaunradi kā pāreju no vēl neatklātām spējām uz konkrētām, pastāvīgi no jauna topošām parādībām. Subjektā tā parādās kā spēja veikt darbības, kuras nepieciešami neizriet no iepriekšējiem stāvokļiem, darbības, kas ir brīvas un atkarīgas tikai no to veicēja. Apziņa nemītīgi īsteno tāda veida jaunrades aktus, „katru reizi, kad tā kaut ko apzinās, norisinās jaunrades darbība”.⁹²² Augstāko izpausmes formu tā rod ētikas sfērā: „visa psihiskā dzīve ir garīgās jaunrades turpinājums, un tikumiski labais ir augstākais apzinātās, personiskās jaunrades sasniegums”.⁹²³

Lai izvairītos no „ētiskā skepticisma” un egoisma draudiem, filozofs atzīst nepieciešamību pēc objektīvas ētikas pamatojuma. Lai tāda tipa pamatojums būtu iespējams, ir jāpieņem pasaules racionālais iekārtojums, jāatklāj „labais kā pasaules būtība un likums”.⁹²⁴ Lopatins norāda, ka procesus ārējā pasaulē subjekts var domāt tikai pēc analogijas ar notikumiem garīgajā pasaulē, tāpēc visa esamība atklājas kā jaunrades spēka caurausta: „kustības, ķermeņu elementārais sastāvs, to izplestība un atrašanās vienā telpā – tas viss vispirms ir dots, pateicoties jaunrades procesiem, un tikai pēc tam uz tiem var attiecināt kaut kāda veida mehānikas likumus”.⁹²⁵ Ņemot vērā, ka jaunrades spēki paredz kustību, virzību, kas savukārt paredz virzības mērķi, Lopatins secina, ka „pasaules kārtība ir noteiktā, kopīgā mērķa (ideāla) brīva, radoša īstenošana”,⁹²⁶ savukārt mērķis ir harmonija un pilnveidošanās.

Lopatins atzīst dinamisku, teleoloģiski iekārtotu esamības struktūru, kas ir rodama Leibnica un Lotces ontoloģijās, un ir raksturīga arī Dāles pārdomām. Disertācijā filozofs raksturo „es” jeb garīgās personības kodolu kā aktīvu un pašdarbīgu substanci, radošu vienību un monādi.

⁹²¹ Ильин Н. П. Счастливая вина. Лейбниц и „аутсайдеры” русской философии. *Альманах. „Г. В. Лейбниц и Россия”*. Материалы Международной конференции. Санкт–Петербург, 26–27 июня 1996 г. Санкт–Петербург: Санкт–Петербургский Научный центр, 1996. с. 130.

⁹²² Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни. *Вопросы философии и психологии* 5 (1890) с. 42.

⁹²³ Ibid. с. 50.

⁹²⁴ Ibid. с. 54.

⁹²⁵ Ibid.

⁹²⁶ Ibid.

Turklāt monādes veido ne tikai cilvēka personību, bet visu esamību: „pēdējie īstenības elementi jāatzīst par substancionāli būtiski līdzīgiem, saprotot tos kā dzīvas nemateriālas monādes, spēku vienības, elementāras gribas centrus”.⁹²⁷ Dāle secina, ka spēku vienībām ir jābūt savstarpēji līdzīgām, lai būtu iespējama pasaules harmonija un likumsakarības. Gluži tāpat kā Tērbatas personālisti un Lopatins, arī Dāle vadās pēc analogijas principa, paužot, ka nepastarpināti mums ir dota tikai psihiskā realitāte, tāpēc, balstoties tajā, ir jāskaidro pārējās esamības šķautnes, arī matēriju atzīstot par neattīstītu monāžu kopumu.

Dāles skatījumā, gan personībā, gan arī visā pārējā esamībā darbojas vienots dinamisks spēks, mūžīgā radošā dzīvības enerģija, kas visu caurvij, savukārt „mūsu dvēsele un viņas dzīve ir tikai visuma dzīves un kosmiskās enerģijas īpatnēja un substancionāla darbības forma”.⁹²⁸ Esamība ir vienota un teleoloģiska, tā tiecas allaž uz augstāku pilnību, līdz „individuālais „es” paceļas pāri savas šaurās individualitātes robežām un pilda to ar mūžības saturu, dzīvo un darbojas līdz visuma universālajai dzīvei un sakūst ar visuma vienību”.⁹²⁹

Rakstot par individuālā „es” saplūšanu ar visuma vienību, filosofs pauž atziņu, kas atklāj, iespējams, Lopatina, Solovjova vai Čelpanova, taču ne Tērbatas personālistu ietekmi. Tērbatas personālisti, tiecoties nosargāt individuālā „es” neatkarību, nevarētu atzīt domu par „es” „sakušanu” ar visuma vienību. Vienlaikus, kā secināts iepriekšējās nodaļās, Teihmillers mēģina apvienot substancionālās „es” vienības ontoloģisko patstāvību ar Dievu kā visu substanču mijiedarbības fundamentu, nonākot pretrunās un galu galā atzīstot individuālās „es” vienības tikai par „relatīvi patstāvīgām”. Lai arī Teihmillers apgalvo, ka viņa filosofiskā sistēma pārstāv teismu, tomēr, kā norāda filosofs Rumers: „Teihmillera substancionālisms noved viņa iecerēto teisma sistēmu līdz panteismam”.⁹³⁰

Šai pozīcijai ir rodams apzīmējums Dāles vēlākajos tekstos – pananteisms.⁹³¹ Pananteismu filosofs raksturo kā teisma un panteisma vienību, kas veido, pēc Dāles domām, gan filosofiski, gan reliģiski auglīgāko uzskatu un „vislabāki var apmierināt dziļāka pasaules uzskata

⁹²⁷ Dāle P. *Cilvēka dvēsele un centrālā nervu sistēma: R. Avenariusa psiholoģiski-filozofiskie uzskati un viņu kritika*. Rīga: Latvijas Augstskolas valodnieciski-filozofiskā fakultāte, 1921. 78. lpp.

⁹²⁸ Ibid. 106. lpp.

⁹²⁹ Ibid.

⁹³⁰ Румер И. Б. К вопросу о философии Густава Тейхмюллера. *Вопросы философии и психологии* 124 (1914) с. 395.

⁹³¹ Pananteisma jēdziens nav Dāles jaunievedums, par tā ieviesēju ierasti atzīst vācu filosofu Karlu Kristiānu Frīdrihu Krauzi (*Krause*, 1781–1832), uz kura darbu „Lekcijas par filosofijas sistēmu” (*Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828) Dāle atsaucas.

un reliģiozas apziņas prasījumu”.⁹³² Dāles vērtējumā panteisms, uzlūkojot Dievu kā aklu spēku, nespēj atrisināt brīvības un atbildības problēmu: „cilvēks ir tikai sīks puteklītis parādību aklajā virpulī, nieka pārejošs vilnītis kosmiskās substances mūžīgajā viļņojumā”.⁹³³ Panteismā cilvēks atklājas kā „absolūtas būtnes akcidence”.⁹³⁴ Savukārt teisms „atsvešina Radītāju no radības, no reālās dabas, tiešās īstenības, tiekdamies viņu domāt kā pārpasaulīgu un ārpasaulīgu, transcendentu būtni”.⁹³⁵

Panentismā Dievs nav idents ar dabu, taču Dieva spēks atklājas dabā: „pasaule nav Dievs, bet pasaule ir Dievā un caur Dievu. Dievs aptver pasauli, pilnīgi nesaplūzdams ar viņu; viņš vieno, veido un vada pasauli ar mūžīgu spēku un absolūtu prātu (ideju)”.⁹³⁶ Filozofs raksta, ka panenteismā Dievs ir dzīvības un kustības pirmavots, pamats un mērķis. Pasaule atklājas kā „dzīvības ritma pilns un attīstības kustībā pulsējošs organisms”,⁹³⁷ kurā katrs loceklis ir iekšēji sasaistīts ar pārējiem. Kā panenteisma pārstāvjus Dāle min Plotīnu, Kūzas Nikolaju (1401–1464), Džordano Bruno (1548–1600), kā arī dzejniekus – Jāni Poruku (1871–1911), Frici Bārdu (1880–1919) un pats sevi. Ņemot vērā iepriekšējo nodaļu secinājumus, Dāles uzskaitījumu varētu papildināt ar Lotci, Teihmilleru un Osi.

Tāpat kā Teihmilleris un Osis, Dāle nav sniedzis skaidru Dieva un galīgo „es” ontoloģisko attiecību skaidrojumu. No vienas puses, filozofs raksturo individuālo „es” kā substanci un „brīvās gribas nesēju”.⁹³⁸ Tāpat kā Tērbatas skolas personālisti, Dāle akcentē: „ja dvēsele savā substancionālajā kodolā nebūtu pārlaicīga būtne, tad mēs nespētu izdarīt nevienu salīdzināšanas un atceres aktu”.⁹³⁹ No otras puses, līdzīgi Lotcem, Dāle raksta par atsevišķajiem „es” kā vienota dievišķa spēka izpausmes formām: „Radītāja pirmspēks, dzīvā pirmvienība diferencējas atsevišķo substancionālo spēku dažādībā”,⁹⁴⁰ tāpēc Dāle atzīst, ka atsevišķie „es” kā Dieva spēka izpausmes ir tikai „relatīvi patstāvīgi”.⁹⁴¹ Buceniece, raksturojot dvēseles jēdziena lietojumu

⁹³² Dāle P. *Gara problēmas*. Čikāga: Alfrēda Kalnāja apgāds, 1962. 121. lpp.

⁹³³ Ibid. 124. lpp.

⁹³⁴ Ibid.

⁹³⁵ Ibid.

⁹³⁶ Ibid. 55. lpp.

⁹³⁷ Ibid. 125. lpp.

⁹³⁸ Ibid. 8. lpp.

⁹³⁹ Ibid. 123. lpp.

⁹⁴⁰ Ibid. 125. lpp.

⁹⁴¹ Ibid. 126. lpp.

Dāles tekstos, norāda, ka „tā ir īpaša veida substance kā radoša aktivitāte, kas pilnībā neatbilst klasiskajai substances kā nemainīgas būtības izpratnei, bet arī neizslēdz to”.⁹⁴²

Dāle nepretendē uz noslēgta pasaules uzskata izstrādi. Disertācijas ievadā filosofs raksta, ka latviešu inteligēncē arvien pieaug prasība pēc skaidrām, visaptverošām filosofijas atziņām, taču, kā citviet norāda filosofs, „mūsu filozofiskā kultūra atrodas vēl tapšanas stadijā un līdz visu aptverošām, sistemātiskās domas koncepcijām mums vēl vajag milzīgi daudz darba un meklējumu”.⁹⁴³ Disertācijas noslēguma piezīmēs Dāle iezīmē ejamo ceļu – ir jātiecas apvienot apziņas identitāti ar tās dažādajām izpausmes formām: „Leibnica, Lotces vai Ļ. Lopatina dinamiski-monadoloģiskais spirituālisms ir bez kādām pretrunām šinī ziņā savienojams ar A. Bergsona radošās procesualitātes aktuālistisko spirituālismu. Esmu pārliecināts, ka pareizs un auglīgs dvēseles un apziņas būtības problēmas atrisinājums meklējams tikai šinī sintēzē, kura pilnīgi apvieno pašdarbīgo un immanento substancialitāti ar radošās maiņas aktualitāti”.⁹⁴⁴

Dāle projektu piesaka, taču centieni to īstenot ir rodami Jureviča rakstos. Arī Jurevičs raksta par jauna pasaules uzskata nepieciešamību, kurā, no vienas puses, tiktu atzīta katra indivīda brīvība, radošo izpausmju potencionāls, bet, no otras puses, būtu saglabāta pretenzija uz objektivitāti.⁹⁴⁵

6.1.1. Jureviča un Kauliņa diskusija: Teihmillera un Bergsona sintēzes meklējumi

Jurevičs studē Tērbatā un apmeklē Oša lekcijas, kurās profesors sniedz Bergsona uzskatu izvērstu raksturojumu, kas mudina Jureviču iegādāties franču filosofa darbus. Savukārt otrs pasniedzējs, kuru savās atmiņās izceļ Jurevičs, ir Šilkarskis.

Jurevičs augstu vērtē Teihmillera sacerējumus, raksturojot filosofu kā izcilu personu, kura atziņas ir izrādījušās savam laikmetam pāragras.⁹⁴⁶ Kādreizējā Oša studenta interese par vācu filosofa sistēmu ir tik liela, ka viņš palūdz no Šilkarska kopiju tobrīd vēl neizdotajam Teihmillera manuskriptam „Loģika un kategoriju mācība”, un drīz pēc tam Jurevičs gan latviski, gan franciski

⁹⁴² Buceniece E. *Pauls Dāle: Dievs un "filozofa lieta"*. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2013. 68. lpp.

⁹⁴³ Dāle P. Ideālistiski–enerģētiskais pasaules uzskats. Viena stunda ar prof. P. Dāli. *Pēdējā Brīdī: ilustrēts dienas laikraksts* 259 (1928) 5. lpp.

⁹⁴⁴ Dāle P. *Cilvēka dvēsele un centrālā nervu sistēma: R. Avenariusa psiholoģiski–filozofiskie uzskati un viņu kritika*. Rīga: Latvijas Augstskolas valodnieciski–filozofiskā fakultāte, 1921. 117. lpp.

⁹⁴⁵ Jurevičs P. Zinātne, izglītība, pasaules uzskats. *Burtnieks: mēnešraksts gara kultūrai* 5 (1934) 339. lpp.

⁹⁴⁶ Jurevičs P. Gustavs Teichmillers. *Burtnieks: mēnešraksts gara kultūrai* 12 (1932) 976. lpp.

publicē rakstu „Divi apziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons”.⁹⁴⁷ Raksts, kā norāda filosofs Andrejs Balodis, ir viens no Jureviča sacerējumiem, kas ir iekļauts „prominentajā Bergsona filozofijas bibliogrāfiskajā rādītājā, ko 1986. gadā sastādījis amerikāņu filozofijas vēsturnieks Pīts Ginters”, un tas „liecina par noteiktu Jureviča atpazīstamību bergsoniešu pētnieciskajā lokā”.⁹⁴⁸

Jureviča sacerējuma uzmanības centrā ir mēģinājums salīdzināt Teihmilleru un Bergsona filosofiskās atziņas, lai pierādītu, ka uzskatu atšķirības daudzviet ir tikai šķietamas. Un Jurevičam izdodas atklāt līdzības Kanta fenomenu un noumenu nošķirumu kritikā, jo Teihmillers un Bergsons pārmet Kantam, ka „viņš gluži nepareizi ir noliedzis un paziņojis par neiespējamu pieeju īstai pasaules realitātei, un ar to notiesājis filozofiju un zinātni nodarboties tikai ar rēģiem”.⁹⁴⁹ Otrs vienojošais aspekts ir prāta robežu iezīmēšanā, jo filosofi atzīst intelektu par „apziņas daļu, kā vienu funkciju”,⁹⁵⁰ tāpēc gan Teihmilleru, gan Bergsonu Jurevičs uzlūko kā „antiintelektuālistus”. Realitātes fundamenti minētajiem filosofiem ir nevis prāta veidotas abstrakcijas, bet gan „bet dzīva spēka centrs, saistīts reālām saitēm (kas atklājas nevien tikai pārdomai, bet tiek arī justas un pārdzīvotas) ar pasaules visumu”.⁹⁵¹ Tāpēc Jurevičs redz Teihmilleru un Bergsonu kā piederīgus pretstrāvai, kas kritizē intelektuālismu un racionālisma konsekvences – „asociācionisms, mēchanisms, mašīnisms”, kuras „padarīja cilvēku par vergu un satrieca to, pierādot tam tādā kārtā, ka visvarenība, pie kuras tas gribēja nonākt ar šo neiecietīgo prāta kultu, bija tikai illūzija”.⁹⁵² Intelektuālisma kritikas perspektīvā Jurevičs saista Bergsonu un Teihmilleru ar Nīčes, Šopenhauera un Kirkegora darbiem.

Jurevičs gan secina, ka salīdzinoši ar Bergsonu, Teihmilleru intelekta kritika nav tik asa, jo „Teihmillers vēl ir tai ziņā kantietis, ka telpā un laikā dotā pasaule viņam ir tikai fainomenu

⁹⁴⁷ Centieni tuvināt Teihmilleru un Bergsonu filozofiju ir rodami arī citu pētnieku darbos. Piemēram, Švenke atsaucas uz Teihmilleru saraksti ar Bergsonu pasniedzēju Emīlu Butrū (*Boutroux*, 1845–1921). Franču filosofam bija zināmi Tērbatas personālista darbi, arī pētījums „Īstenā un šķietamā pasaule: jauns metafizikas pamatojums”, kurā autors nošķir laiku kā objektīvo un ilgstamību (*Zeitdauer*) kā subjektīvo mērvienību, kas ļauj Švenkem pieņemt, ka, iespējams, Bergsona pārdomas ir ietekmējuši Teihmilleru sacerējumi (Schwenke H. „A Star of the First Magnitude within the Philosophical World”: Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller (1832–1888). *Studia Philosophica Estonica* 8.2. (2015) p. 111.). Jurevičs gan norāda, ka ir sarakstījis ar Bergsonu un franču filosofu atzinis, ka Teihmilleru pazīst tikai kā filozofijas vēsturnieku (Jurevičs P. Par salīdzināšanu filozofijas vēsturē. Atbilde prof. Kauliņam. *Rakstu krājums Ceļi IX* (1939) 477. lpp.).

⁹⁴⁸ Balodis A. *Nepabeigtā pagātne: pētījums par Anrī Bergsona filozofiju*. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2015. 13. lpp.

⁹⁴⁹ Jurevičs P. *Divi apziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons*. Rīga: Ramave, 1936. 25. lpp.

⁹⁵⁰ *Ibid.* 26. lpp.

⁹⁵¹ *Ibid.* 52. lpp.

⁹⁵² *Ibid.* 51. lpp.

pasaule”.⁹⁵³ Jurevičs norāda uz iepriekš jau minēto pretrunu Teihmillera mācībā – lai arī filosofs raksta par nepieciešamību atbrīvot „iemūrēto” monādi, nodrošinot subjektam tiešu, nepastarpinātu piekļuvi ārējai esamībai, tomēr viņam izdodas to realizēt tikai daļēji. Tāpēc Jurevičs secina, ka „absolūtās realitātes izzināšana” Tērbatas personālistu mācībā „tāpat kā Kantam, ir noliegta uz visiem laikiem”.⁹⁵⁴ Savukārt „Bergsona nolūki šai ziņā ir plašāki: viņš tiecas pat uz „ārējās pasaules” absolūtu izzīņu”.⁹⁵⁵

Pievērsoties laika problemātikai, Jurevičs, tiecoties tuvināt Teihmillera un Bergsona filosofiskās sistēmas, pauž pieņēmumu, ka Teihmillera metafizika tomēr pieļauj laika objektīvo raksturu. Latviešu filosofs raksta, ka tehniskā sistēma paredz mērķus, kas vēl nav īstenoti: „Tiešām, tehniskā sistēmā vienmēr ir jāpieņem, ka doti viens vai vairāki mērķi, kas, acīmredzot, var būt mērķi tikai tik tāli, cik tāli tie vēl nav realizēti, cik tāli vēl atliek kaut kas ko darīt”.⁹⁵⁶ Mērķu īstenošanai nepieciešama aktivitāte, kas „ir pilnīgi nedomājama bez tapšanas, bez norises, tātad bez „agrāk” un „vēlāk” jēdzieniem”,⁹⁵⁷ tāpēc Jurevičs secina, ka „nav nekādu šaubu, ka tehniskā sistēma implicē ilgšanu”.⁹⁵⁸ Nav skaidrs, kāpēc Jurevičs pieņem, ka tehniskā pasaules sistēma paredz teleoloģisku kārtību. Pirmkārt, filosofs atsaucas uz Teihmillera darba „Īstenā un šķietamā pasaule: jauns metafizikas pamatojums” nodaļu, kurā risinātas perspektīvā un objektīvā laika attiecības. Taču, kā minēts iepriekš, objektīvā laika kārtība ir perspektīvo laika uztvērumu sakopojums. Objektīvais laiks kā ideja iederas ideālās esamības laukā, kurai bez sasaistes ar reālo esamību nepiemīt ne kustības, ne pārmaiņas, jo ideālā esamība veido „identisku un nemainīgu sistēmu”.⁹⁵⁹ Otrkārt, Teihmillers savos darbos vairākkārt iebilst pret teleoloģisku īstēnās pasaules interpretāciju. Filosofs raksta par dzīves mērķi, atzīstot, ka mērķis nav iespējams bez vērtībām, savukārt vērtības rada cilvēka jūtas, un augstākās jūtas ir reliģiskās. Šī iemesla dēļ Teihmillers raksturo cilvēku kā „teoloģisku būtni” un dzīves mērķi redz Dieva izzīnā, bet vienlaikus filosofs akcentē, ka „mērķis ir uz ārpusauli projicētas attiecības”.⁹⁶⁰ Norādot, ka tehniskā pasaules sistēma ir ārpuslaiciska, Teihmillers pārmet Leibnicam, ka Augustīna ietekmē filosofs ir pārlicku lielu

⁹⁵³ Ibid. 28. lpp.

⁹⁵⁴ Ibid.

⁹⁵⁵ Ibid. 29. lpp.

⁹⁵⁶ Ibid. 42. lpp.

⁹⁵⁷ Ibid. 24. lpp.

⁹⁵⁸ Ibid. 42. lpp.

⁹⁵⁹ Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: W. Koebner, S. 329.

⁹⁶⁰ Teichmüller G. Der Zweck des Lebens. *Libausche Zeitung* 30 (1886) S. 2.

uzmanību veltījis teleoloģijas problemātikai.⁹⁶¹ Savukārt Osis raksta, ka Lotces teleoloģiskais ideālisms ir viens no centrālajiem cēloņiem vācu filosofijas mācības pretrunām.⁹⁶²

Tomēr Jurevičs uzstāj, ka tehniskā pasaules sistēma nav iespējama bez laika un min vēl vienu argumentu: „no absolūta viedokļa fainomenu secības gaita jāiedomājas, kā jau noritējusi līdz galam, nākotne kā nobeigta, tā tad pagātne un nākotne kā pastāvošas reizē, nepieciešami ir saistīts ar laika jēdzienu, jo simultāneitāte (pastāvēšana reizē) izteic laicīgu kārtību”.⁹⁶³ Teihmillers gan norāda, ka, atšķirībā no citām iespējamajām sistēmām, kurās ierasti ir kāds sasniedzamais mērķis, pasaules tehniskā sistēma ir neatkarīga no laika,⁹⁶⁴ tai „nav sākuma un beigu laikā, jo tā bez laika ir pilnīga un mūžīga”.⁹⁶⁵ Šķiet, ka vairākkārt Teihmillers ir pietiekami skaidri un konsekventi tekstos akcentējis tehniskās sistēmas bezlaiciskumu. Kāpēc Jurevičs tomēr tiecas sniegt citu interpretāciju? Jo filosofš redz divas iespējas – vai nu ir jāatzīst, ka „absolūtā kārtība nav pilnīgi sveša ilgšanai”, vai arī jāmeklē „glābiņu pilnīgi nezināmā Kanta „lietā sevī””.⁹⁶⁶ Teihmillera pieeja – atzīt, ka tehniskā pasaules kārtība ierobežotajiem „es”, kuri atrodas noteiktā perspektīvas punktā, pilnībā nav pieejama, Jureviča vērtējumā „nav nekāds risinājums, bet īsti nozīmē atsacīšanos no filozofiskās atziņas centieniem”.⁹⁶⁷

Vienlaikus Jurevičs atzīst, ka objektīvā laika kategorijas ieviešana Teihmillera mācībā, pirmkārt, problematizētu Dieva jēdzienu, jo Dievs atklātos kā nemitīga tapšana, attīstības process un „ir skaidrs, ka šāds Dievs vismaz nebūtu tas Dievs, ko pielūdz cilvēki”,⁹⁶⁸ otrkārt, padarītu neskaidru individuālās nemirstības jautājumu. Kā pamatoti norāda Jurevičs, Teihmillers „domā, ka dvēseles nemirstības ticībai tikai tad ir pamats, ja nostāda dvēseli ārpus fainomenālās pasaules un, izslēdzot to no tapšanas plūsmas, atzīst par bezlaicīgu”.⁹⁶⁹ „Reliģijas filosofijā” Teihmillers raksta, ka viņš sludina mieru, jo nekas nepazūd, nekas nekļūst par neesamību „svētīgajā pasaules sistēmā”.⁹⁷⁰

⁹⁶¹ Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882. S. 242.

⁹⁶² Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896. с. 269.

⁹⁶³ Jurevičs P. *Divi apziņas filozofi: Teichmüllers un Bergsons*. Rīga: Ramave, 1936. 42. lpp.

⁹⁶⁴ Teichmüller G. *Darwinismus und Philosophie*. Dorpat: [s.n.], 1877. S. 47.

⁹⁶⁵ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis XXII* (1931) S. 111.

⁹⁶⁶ Jurevičs P. *Divi apziņas filozofi: Teichmüllers un Bergsons*. Rīga: Ramave, 1936. 42. lpp.

⁹⁶⁷ Ibid. 43. lpp.

⁹⁶⁸ Ibid.

⁹⁶⁹ Ibid. 44. lpp.

⁹⁷⁰ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. XXV.

Savā sacerējumā Jurevičs jautā: „Bet kuram no abiem taisnība? Bergsonam vai Teichmilleram? (..) kā samierināmi personālisms un ilgšana – lūk, īstā problēma”.⁹⁷¹ Jureviča jautājums ir ļoti līdzīgs Dāles uzdotajam, taču arī Jurevičs nesniedz atbildi, norādot, ka „tās izšķiršana šeit nav mūsu uzdevums”.⁹⁷²

Jureviča centieniem tuvināt Bergsona un Teihmillera uzskatus iebilst pedagoģijas profesors Kauliņš, kādreizējais Teihmillera students Tērbatas Universitātē. Rakstā „Vai Bergsons, kā apziņas filozofs, pielīdzināms G. Teihmilleram?” Kauliņš norāda, ka būtiskāk ir akcentēt filozofu atšķirības, nevis meklēt līdzības.

Pedagoģijas profesors ironizē par Jureviča secinājumu, ka Teihmillers ir mazāk radikāls antiintelektuālists kā Bergsons: „vai tas vienreizvienu apkaro, kas māca, ka 2X2 nav pieci? Vai tas intelektu apkaro, kas māca, ka jūtas un maņas nav un nekad nebūs atziņu ceļš?”.⁹⁷³ Kauliņš akcentē, ka nav iespējama nekāda veida realitātes izziņa, neizmantojot pašu izziņu, kas ir viena no Teihmillera filozofijas tēzēm. Tāpēc to filozofu atziņas, kuri, kā norāda Kauliņš, „ar intuīciju grib izskaust diskursīvo domāšanu”,⁹⁷⁴ nav iespējams salīdzināt ar Teihmillera sistēmu.

Izklāstot Teihmillera ontoloģijas un epistemoloģijas centrālos aspektus, Kauliņš secina, ka Teihmillers ir Bergsona „bīstamākais pretinieks ontoloģijā”, tāpēc „Teichmillera personālo ideālismu un Bergsona intuitīvo alogīsmu šķir vienu no otra tāds bezdibenis, par kuru arī tik izveicīgam pontifektam kāds ir prof. Jurevičs, tiltu uzcelt laikam nebūs iespējams”.⁹⁷⁵

Kauliņa raksts aizsāk garāku diskusiju, jo Jurevičs atbild kolēģim, norādot, ka „viņš tomēr manu rakstu un tā nolūku dažās vietās ir pārpratis”.⁹⁷⁶ Skaidrojot salīdzināšanas pieeju, Jurevičs akcentē, ka, ja nebūtu iespējams rast līdzības dažādu filozofu sistēmās, tad nāktos atzīt, ka filozofi netiecas atrast kādu kopēju, vienotu patiesību: „nav šaubu, kas tas nozīmētu galīgu filozofijas bankrotu”.⁹⁷⁷ Citviet filozofs norāda, ka, uztverot filozofiskās sistēmas kā subjektīvas, pretrunīgas un sava laikmeta noteiktas, būtu jāsecina, ka „filozofija ir neauglīga, ka tā ir nevajadzīga un savu laiku jau pārdzīvojusi”.⁹⁷⁸ Taču Jureviča vērtējumā tāda pieeja pārprot filozofijas vēsturi, jo tās vienojošais elements ir īstenās esamības meklējumi. Katru filozofu Jurevičs pielīdzina optiskam

⁹⁷¹ Jurevičs P. *Divi apziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons*. Rīga: Ramave, 1936. 26. lpp.

⁹⁷² Ibid. 44. lpp.

⁹⁷³ Kauliņš J. Personālisms. *Tautas audzināšana* III (1926) 414. lpp.

⁹⁷⁴ Ibid.

⁹⁷⁵ Kauliņš J. Vai A. Bergsons, kā apziņas filozofs, pielīdzināms G. Teihmilleram? *Rakstu krājums Ceļi VIII* (1937) 415. lpp.

⁹⁷⁶ Jurevičs P. Par salīdzināšanu filozofijas vēsturē. Atbilde prof. Kauliņam. *Rakstu krājums Ceļi IX* (1939) 473. lpp.

⁹⁷⁷ Ibid. 474. lpp.

⁹⁷⁸ Jurevičs P. *Idejas un īstenība*. Göppingen: Apgāds „Grāmatu draugs”. H. Rudzītis. 1946. 18. lpp.

instrumentam, kas no savas īpatnējās perspektīvas „redz pasaules tikai vienu pusi, īsti tikai kādu nelielu izgriezumu”.⁹⁷⁹ Tāpēc dažādu filosofisko sistēmu pretrunas ir šķietamas, tās fragmentāri atklāj pasaules dažādos aspektus un struktūru.

Salīdzināt, akcentē Jurevičs, nenozīmē vienādot, bet gan rast kopīgos un noteikt atšķirīgos aspektus. Savukārt Kauliņa pieeju filosofu raksturo kā leksikoloģiju, jo viņa oponentam ir „tieksme piegriezt lielāku vērību domas formulējumam, nereti pat tieši kādam vārdam, nekā saturam”.⁹⁸⁰ Tā, piemēram, Jurevičs norāda, ka, viņaprāt, Teihmillera izpratne par apziņu ir līdzīga Bergsona mācībai par intuīciju, jo tā ir tiešo datu pamats un tiek nošķirta no izziņas darbības. Un, „ja antiintellektualisms nozīmē vispāri prāta noliegumu, tad (..) tas bez šaubām ir pašnāvība”,⁹⁸¹ taču Jurevičs akcentē, ka Teihmillers iestājas pret prāta absolutizēšanu.

Savā atbildē Kauliņš ir lakonisks, atzīstot, ka „Jurevičs ir pratis vietu vietām manu iebildumu asumus tā nolīdzināt, ka turpmākā šķēpu laušana atkrīt”.⁹⁸² Kauliņš vien atkārtoti norāda, ka, viņaprāt, ja pieņem kustības objektīvo raksturu, tad tiek pazaudēts ontoloģijas pamats, kuru Teihmillers ir atradis, atzīstot individuālā „es” identitāti.

Kauliņa nolūks neapšaubāmi ir norādīt uz Teihmillera mācības priekšrocībām salīdzinājumā ar Bergsona filozofiju. Pedagoģijas profesors raksturo personālismu kā „filozofijas un reliģijas skaistāko ziedu, kas stādāms augstāk par daudz citiem dzīves un pasaules uzskatiem”.⁹⁸³ Kauliņš īpaši akcentē personības kodola izpratni Teihmillera darbos: „„Es” stāv ārpus laika un telpas”, tāpēc personālistiem izdodas pārvarēt vācu ideālismu, kurā „es”, „pārejot no subjektīvās pakāpes objektīvajā un beigās nogrimstot ar visām savām mantībām absolūtā garā”.⁹⁸⁴

Savā rakstā „Personālisms” Kauliņš tiecas pamatot personālisma atziņas, atsaucoties uz valodas lietojumu. Piemēram, viņš norāda – latviešu valodā skaidri iezīmējas Teihmillera uzskats, ka atcerēšanās procesā noris pāreja no neapzinātā uz apzināto, un minēto procesu latviešu valodā ilustrē tādi vārdi kā atminēties, atcerēties, atgādāt, iegādāt, iedomāt, atģisties.⁹⁸⁵

Diemžēl Kauliņa aizsāktā diskusija ar Jureviču neliek filosofam atgriezties pie jau Dāles formulētās problēmas – individuālās substances un objektīvā laika sintēzes nepretrunīgā sistēmā.

⁹⁷⁹ Ibid. 19. lpp.

⁹⁸⁰ Jurevičs P. Par salīdzināšanu filozofijas vēsturē. Atbilde prof. Kauliņam. *Rakstu krājums Ceļi IX* (1939) 474. lpp.

⁹⁸¹ Jurevičs P. Piezīme pie prof. J. Kauliņa gala vārda. *Rakstu krājums Ceļi IX* (1939) 479. lpp.

⁹⁸² Kauliņš J. Gala piezīme. *Rakstu krājums Ceļi IX* (1939) 478. lpp.

⁹⁸³ Kauliņš J. Personālisms. *Tautas audzināšana III* (1926) 123. lpp.

⁹⁸⁴ Ibid. 127. lpp.

⁹⁸⁵ Ibid. 144. lpp.

Ņemot vērā, ka Jurevičs redz visas filosofiskās sistēmas kā fragmentārus vienotas esamības aspektus, šo sintēzi varētu uzlūkot kā nepieciešamu, lai, kā norāda Jurevičs, izvairītos no filosofijas „bankrota”. Jurevičs secina, ka Kauliņš ontoloģiju saprot kā mācību par nemainīgo esamību, bet Jurevičs tver ontoloģiju plašāk – kā „mācību par visu, kam tiek piedēvēta īsta esamība”.⁹⁸⁶ Tāpēc, atšķirībā no Kauliņa, Jurevičs atzīst, ka arī Bergsona mācība ietver izpratni par ontoloģiju, lai arī franču filosofs „negrozīgu, nemainīgu esamību uzlūko par neiespējamu”.⁹⁸⁷

Vēlākajos savos tekstos, līdzīgi kā Dāle, Jurevičs atkārtoti Tērbatas personālistu atziņu par nemainīgo, substancionālo „es”, taču neproblematizē tā attiecības ar laiku. Tā, piemēram, esejā „Kas ir dvēsele?” filosofs, no vienas puses, norāda, ka „Džēms un Bergsons ir pārliecinoši attēlojuši mums dvēseli kā nemitīgu plūdumu (..) pati esamība atklājas kā kustība”,⁹⁸⁸ taču, no otras puses, atsaucoties uz Teihmilleru, Jurevičs tajā pašā sacerējumā raksta: „mēs visi neapšaubāmi atzīstam sevi kā identisku vienību caur visām pārmaiņām (..) nekādā ziņā nav pieņemams, ka pārdzīvotā iekšējā vienība varētu būt vai nu tikai viens kāds izvēlēts apziņas elements, vai arī to kopums”,⁹⁸⁹ tāpēc Jurevičs raksturo dvēseli kā substancionālu vienību, kurai piemīt patstāvīgs „es” kodols.

6.1.2. Personālisms kā reformu avots J. Sandera pārdomās

Kā minēts iepriekš, Tērbatas personālistu darbi piesaistīja teologu uzmanību, Igaunijā – Tenmaņa un Kallasa, Latvijā – Kundziņa, Maldoņa, bet jo sevišķi – V. Sandera un J. Sandera.

V. Sanders atmiņās raksta, ka pie Oša teologs mācījās „saprast, kas ir filozofija un kā var kļūt pie īstas filozofijas sapratnes”.⁹⁹⁰ Oša ietekmē V. Sanders pievērsās antīkās filosofijas izpētei: „Prof. Osis mani ierosināja piedalīties sacensībās par tematu “Nus pathetikos” pie Aristotela, ko es arī uzņēmos un ieguvu par savu rakstu sudraba medaļu”.⁹⁹¹ Arī turpmākajās studijās Leipcigā un Minhenē V. Sanders turpina antīkās filosofijas izpēti un aizstāv disertāciju „Parmenīda ideālisms” (*Der Idealismus des Parmenides*, 1910). Savukārt viņa tēvs, J. Sanders, pēc teoloģijas studijām Tērbatas Universitātē nepilnu gadu ir Oša kolēģis, kļūstot par praktiskās

⁹⁸⁶ Jurevičs P. Piezīme pie prof. J. Kauliņa gala vārda. *Rakstu krājums Ceļi IX* (1939) 479. lpp.

⁹⁸⁷ Ibid.

⁹⁸⁸ Jurevičs P. *Idejas un īstenība*. Göppingen: Apgāds „Grāmatu draugs”. H. Rudzītis. 1946. 90. lpp.

⁹⁸⁹ Ibid. 92. lpp.

⁹⁹⁰ Sanders V. Manas atmiņas par prof. Osi. *Universitas* 14 (1964) 25. lpp.

⁹⁹¹ Ibid.

teoloģijas profesoru Tērbatā. Vēlāk J. Sanders ir pasniedzējs Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē, kur lielākoties docē izvēles priekšmetus, arī lekciju kursu „Lotces, J. Oša, Teichmillera reliģijas filozofija”.⁹⁹²

Kā atzīmē V. Sanders, viņa tēvs teoloģiskajos meklējumos ir balstījies Teihmillera atziņās, tiecoties tās saskaņot ar saviem uzskatiem par reliģiju un kristietību.⁹⁹³ Kādā intervijā J. Sanders norāda: „esmu iespaidojies no sava Tērbatas universitātes filozofijas profesora Teichmillera, kurš jau toreiz man atvēra acis un izskaidroja, kādēļ Vecā Derība nav uzskatāma par mūsu svētajiem rakstiem”.⁹⁹⁴ J. Sanders publicē grāmatas un virkni sacerējumu, kuros aicina veidot latvisku baznīcu.

Reliģiju pētniece Agita Misāne norāda: „Iespējams, Sanders ir Latvijas evaņģēliski luteriskās baznīcas visu laiku radikālākais un produktīvākais herētiķis”.⁹⁹⁵ J. Sandera reformu redzējums izpelnās plašu uzmanību tā laika periodikā. Teologu kritizē mācītāji,⁹⁹⁶ akadēmiskās vides pārstāvji, arī dievturi.⁹⁹⁷ Ar laiku saasinās J. Sandera attiecības ar luteriskās baznīcas vadību, kas aicina teologu pārtraukt aktīvu publicistiku vai arī aiziet pensijā. Pēc J. Sandera aiziešanas no baznīcas parādās arī kritiski raksti no akademiķu aprindām. Zīmīgs ir Ludviga Ernesta Adamoviča (1884–1943) rakstītais: „Plašākajām aprindām, ko mulsina Sandera akadēmiskie tituli un atsauksšanās uz autoritātēm, taču reiz jādabuj zināt, cik vientulis un izolēts viņš ir lietpratēju saimē”.⁹⁹⁸

J. Sanderam Teihmillera darbi ir nozīmīgi divos aspektos – pirmkārt, kā viens no teorētiskajiem pamatiem aicinājumam īstenot pārmaiņas luterānismā, otrkārt, J. Sandera vērtējumā, tie sniedz jaunu skatījumu uz Dieva iedabu un Dieva attiecībām ar pasauli.

Tāpat kā nošķirot dažādus pasaules uzskatus, arī raksturojot reliģijas formas, Teihmillers atzīst, ka, lai arī iedalījumam ir jābūt nemainīgam un noteiktam, jo tas balstās „es” funkcijās un to koordinācijā, taču jāņem vērā, ka vēsturē lielākoties ir sastopami dažādu formu sajaukumi, tāpēc „apriorais iedalījums nekad pilnīgi neatbilst vēsturiskajai īstenībai”.⁹⁹⁹

⁹⁹² Adamovičs L. *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte 1919–1939*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1939. 50. lpp.

⁹⁹³ Sanders V. Jāņa Sandera teoloģiskais viedoklis. *Universitas* 22 (1968) 82. lpp.

⁹⁹⁴ Sanders J. "Muti jau aizvāzt man nevar, bet savu solījumu turēšu...". *Pēdējā Brīdī* 135 (1933) 4. lpp.

⁹⁹⁵ Misāne A. Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas revitalizācijas projekti 20.gadsimta 20.–30.gados: Jāņa Sandera un Alfreda Indriksona teoloģiskie uzskati un darbība. *Reliģiski–filozofiski raksti XX* (2016) 190. lpp.

⁹⁹⁶ Goba J. Vai tagadējām kristīgām baznīcām vajadzīga reformācija? *Svētdienas Rīts* 11 (1926) 84. lpp.

⁹⁹⁷ Brašņiņš E. Vai dievturību un kristietību var apvienot. *Labietis* 2 (1940) 105. lpp.

⁹⁹⁸ Adamovičs L. Adamoviča piebildumi un iebildumi. *Svētdienas Rīts* 3 (1939) 21. lpp.

⁹⁹⁹ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. 103.

Teihmillers tekstos vairākkārt akcentē kristietības „netīrumu”. Filozofs secina, ka visi apustuļi bija un palika jūdi, viņi nespēja pilnvērtīgi saprast Jēzus Kristus sludināto jauno vēsti.¹⁰⁰⁰ Tāpēc, piemēram, apustuļu darbos rodama domu par Dieva valstības nodibināšanos uz Zemes filozofs redz kā no jūdaisma tradīcijas pārņemtu elementu: „tā ir specifiska jūdaisma ideja”.¹⁰⁰¹ Teihmillera redzējumā, arī turpmāk, mūsu ēras pirmajos gadsimtos, kristietībai strauji izplatoties, tā aizgūst daudzus elementus no grieķu ideālisma, kā dēļ ir radušās pretrunas un neskaidrības.¹⁰⁰² Tāpēc kristietību ir iespējams iepazīt tikai ar „maldīgu izklāstu”¹⁰⁰³ palīdzību.

Kā būtu iespējams izzināt patieso kristietību? Teihmillers uzskata, ka to var izdarīt ar analīzes palīdzību. Ir jāatpazīst jūdaisma un pagānisma ideju klātesamība Jaunajā Derībā, tās jāatmet, iegūstot idejas un vērtības, kas ir raksturīgas tieši kristietībai. Filozofs skaidro, ka metodes princips paredz atpazīt visu, kas neatbilst kristietības būtībai, visu, kas ir aizgūts no citām reliģijām vai arī grieķu filozofijas.

Ņemot vērā, ka Teihmillers neuzraksta darbu „Kristietības filozofija”, filozofs nav sistemātiski izklāstījis kristietības „attīrīšanu” un tās kodolu. Taču viņa darbos rodamās norādes liek secināt, ka tehniskā pasaules sistēma ir, Teihmillera redzējumā, kristietības metafiziskais pamats. Filozofs norāda, ka kristietība sludina personības mūžīgo nozīmi un tās mācība izrādītos tukša un veltīga, ja personību uzlūkotu kā pakļautu iznīcinošajam laika tecējumam.¹⁰⁰⁴

J. Sanders raksta par reformu nepieciešamību, lai, no vienas puses, baznīca vairāk atbilstu „tautiskajam garam”,¹⁰⁰⁵ tāpēc, piemēram, dievkalpojumos vajadzētu vairāk pievērsties nacionālajām dziesmām un dzejai; no otras puses, teologs akcentē, ka ir jārada dievkalpojumu kārtība, kas būtu „pareizāka” un atbilstu „evanģēlijas garam”.¹⁰⁰⁶

Teologs raksta, ka „Teichmüllers, kristīgo reliģiju izceļ kā jaunu, no jūdu un pagānu reliģijām neatkarīgu reliģiju”.¹⁰⁰⁷ Taču ir nepieciešams atbrīvoties no vēsturiskajiem „piemaisījumiem”.¹⁰⁰⁸ Disertācijā „Trijvienība un kristīgā dievticība” J. Sanders tiecas pierādīt,

¹⁰⁰⁰ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 29.

¹⁰⁰¹ Ibid. S. 33.

¹⁰⁰² Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. XXXI.

¹⁰⁰³ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 33.

¹⁰⁰⁴ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. XV.

¹⁰⁰⁵ Sanders J. *Mūsu kulta reforma: priekšlikums, kā izveidot mūsu dievkalpošanu un garīgos aktus evanģēliskā un nacionālā garā*. Rīga: b. i., 1923. 46. lpp.

¹⁰⁰⁶ Ibid. 3. lpp.

¹⁰⁰⁷ Sanders J. *Trijvienība un kristīgā dievticība*. Rīga. 1926. 11. lpp.

¹⁰⁰⁸ Ibid. 12. lpp.

ka viens no tāda tipa „piemaisījumiem” ir Trīsvienības dogma. Teologs norāda, ka dogma ir grūti aptverama cilvēkiem, tāpēc „kristiešu prāti ir ļoti satraukti”.¹⁰⁰⁹ Ļaudis novēršas no kristietības, redzot, ka monoteisma reliģijas formas, piemēram, jūdaisms, ir skaidrāk un loģiskāk izprotamas, jo Trīsvienība, kas nonāk pretrunā identitātes likumam, „ir nevien nesaprotama, bet visai mūsu atzīšanai direkti pretīga”.¹⁰¹⁰

Analizējot Svētos Rakstus un dažādu teologu atziņas, J. Sanders secina, ka „Jēsus sludinātā cēlā viendievu ticība sintesē ar semītu kunga–reliģiju diemžēl ir kļuvusi aptumšota un sabojāta”.¹⁰¹¹ J. Sandera vērtējumā, piemēram, Svētais Gars kā viens no Trīsvienības locekļiem vēsturiski parādās dēļ semītu reliģiskajiem uzskatiem: „ar kuru tieši dievmāti sv. gars vienojies, tas nav nosakāms (...). Tas varēja notikties katrā vietā ar lokālu dievmāti: Sīrijā ar Astarti, Astropoi etc.”.¹⁰¹² Savukārt nākamajos gadsimtos, apoloģēti, kuri izstrādā Trīsvienības dogmu, balstās divos avotos – pirmkārt, Vecajā Derībā un, otrkārt, seno grieķu filosofijā. Vēlāk katoļu baznīca, izmantojot politisko ietekmi, nostiprināja dogmu, apvienojot „trīs patstāvīgas dievišķas būtnes jeb personas, t. i. faktiski trīs dievus vienā kopīgā būtņē”.¹⁰¹³

J. Sanders aicina atteikties ne tikai no Trīsvienības dogmas. Savā sacerējumā „Cīņa ap Veco Derību” teologs secina, ka kristietībai būtu nepieciešams atteikties arī no Vecās Derības, jo tajā ir atainots „kāds vietejs midianu un citu semītu tautu uguns dievs”,¹⁰¹⁴ kurš ir vardarbīgs, greizsirdīgs, tāpēc cilvēki novēršas no kristietības: „Tā, luk, Vecās D. macība veicina neticības isplatišanu un tapec ta atzistama par kaitīgu”.¹⁰¹⁵

Iepriekš minēts, ka J. Sanders min Teihmilleru kā iedvesmotāju tēzei par atteikšanos no Vecās Derības. „Reliģijas filosofijā” gan Teihmillers neraksta, ka Vecā Derība būtu kaitīga kristietībai. Tomēr Teihmillers raksturo jūdaismu kā taisnīguma un baiļu reliģijas formu sajaukumu, kas ir, pēc filosofa domām, zemāka par kristietību. Iespējams, ka J. Sanders aizgūst savus priekšstatus, apmeklējot Teihmillera lekcijas Tērbatā. Publicētajās kristietības filosofijas

¹⁰⁰⁹ Ibid. 11. lpp.

¹⁰¹⁰ Ibid. 128. lpp.

¹⁰¹¹ Ibid. 59. lpp.

¹⁰¹² Ibid. 66. lpp.

¹⁰¹³ Ibid. 124. lpp.

¹⁰¹⁴ Sanders J. *Cīņa ap Veco Derību: jūdu rakstu krājums*. Rīga: Latvju Kristietības biedrības „Gaismas Krusts”, 1933. 59. lpp.

¹⁰¹⁵ Ibid. 88. lpp.

lekcijās filozofs akcentē, ka templis, kuru ierodas sagraut Jēzus Kristus, ir jūdaisms un Jahves kults.¹⁰¹⁶

Otrs aspekts, kuram pievēršoties, J. Sanders atsaucas uz Teihmillera darbiem, ir „es” funkciju nošķirums. Sacerējumā „Par ticību un darbiem”, raksturojot individuālā „es” funkcijas, J. Sanders norāda, ka Teihmillers ir „atradis vienu jaunu dvēseles parādību, kas līdz šim ne no viena filozofa nebija ievērota, bet pavisam novārtā atstāta un kas tomēr ir ļoti svarīga, varbūt pati svarīgākā par abām pirmajām parādībām. Šī dvēseles parādība ir – kustība”.¹⁰¹⁷ Teologs raksta, ka „mēs nu šai jaunajai Teichmüllera dvēseles mācībai pilnīgi un labprāt piekrītam”.¹⁰¹⁸ Diemžēl J. Sanders neatsaucas uz kādu noteiktu Teihmillera darbu, kas ļautu saprast, kas vedina teologu tik īpatnējā veidā izprast Teihmillera mācību par funkcijām. Bet J. Sandera norāde, ka ar Teihmillera mācības palīdzību ticība ir jāattiecina uz visām trīs individuālā „es” funkcijām, varētu vedināt pieņemt, ka teologs ir pazīstams ar darbu „Reliģijas filosofija”. Tomēr J. Sanders arī reliģijas definīcijā akcentē kustības funkciju: „ticība ir tā sūtība, kas mūs dzen uz Dievu un dievišķu dzīvi”.¹⁰¹⁹

Varētu pieļaut, ka J. Sandera sniegtais Teihmillera mācības izklāsts ir cieši sasaistīts ar sacerējuma nosaukumu – „Ticība un darbi”, tāpēc teologs ir īpaši akcentējis kustības funkciju, lai skaidrotu ticīga cilvēka darbību, rīcību raksturu. Tomēr arī citos savos sacerējumos J. Sanders min kustību kā „pašu galveno dvēseles funkciju”.¹⁰²⁰ Pētījumā par Trīsvienību teologs sniedz plašāku skaidrojumu. Izklāstot funkciju nošķirumu, J. Sanders secina, ka Teihmillers nav izskaidrojis funkciju koordināciju, tāpēc jārod kāds princips, kas to noteiktu. J. Sanders min vairākas iespējas, kas meklētais princips varētu būt – vai nu pats subjekts, vai arī kāda no funkcijām. Teologa vērtējumā, subjekts nevar būt funkciju koordinējošais princips, jo „tas viņas varētu dažreiz gan kopot, bet citu reizi arī nē, jeb dažreiz lietot vienu par sevi un citas atstāt nelietotas, jeb atkal dažreiz tik divas no tām lietot un atstāt vienu nelietotu. Bet tā nekad nenotiekās, jo visas trīs parādības vienmēr darbojas kopīgi”.¹⁰²¹

¹⁰¹⁶ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 46.

¹⁰¹⁷ Sanders J. Ticība un darbi. *Baznīcas Vēstnesis* 4 (1896) 96. lpp.

¹⁰¹⁸ Ibid.

¹⁰¹⁹ Ibid. 99. lpp.

¹⁰²⁰ Sanders J. *Mūsu kulta reforma: priekšlikums, kā izveidot musu dievkalpošanu un garīgos aktus evaņģēliskā un nacionālā garā*. Rīgā: b. i., 1923. 10. lpp.

¹⁰²¹ Sanders J. *Trīsvienība un kristīgā dievticība*. Rīga. 1926. 161. lpp.

Arī izziņa J. Sandera vērtējumā nevar būt dominējošā funkcija, jo tā ir atkarīga no sajūtu datiem un jūtām, savukārt jūtas rodas, pateicoties sajūtām, tāpēc J. Sanders secina, ka dominējošā funkcija ir kustība: „jāatzīst, ka galvenā no trijām koordinētām parādībām ir kustība, no kuras jūtas un atziņas top izceltas”.¹⁰²²

Norādot, ka fiziskajā laukā visur klātesoša kustība – „elpošanā, asinscirkulācijā, nervu darbībā, barības uzņemšanā un sastrādāšanā, vielu maiņā etc.”¹⁰²³ –, J. Sanders arī izziņas darbību un jūtas uzlūko kā kustības modifikācijas: „Es eimu vēl tālāk un saku, ka jūtas un atziņa cits nekā nav ka kustība savējos veidos”.¹⁰²⁴ Teologs norāda, ka spēcīgu jūtu pārdzīvojumos „skaidri nomanām, ka jūtas ir kustība, kas mūs aizrauj un satric”,¹⁰²⁵ savukārt, jo intensīvāk noris izziņas process, jo ātrāk cilvēks nogurst, kas J. Sandera vērtējumā nozīmē, ka arī izziņa ir kustības veids. Tāpēc kustība atklājas kā visu fizisko un psiholoģisko parādību pamats.

Reizē atzīstot kustību par „galveno un vispārējo parādību” un atsevišķās parādības uzlūkojot kā kustības „modifikāciju veidus”,¹⁰²⁶ J. Sanders norāda, ka ir nepieciešams pieņemt individuālo „es” eksistenci, kas spēj modificēt kustību, pārveidojot to gan par izziņas procesu, gan jūtām.

J. Sandera īstenotās izmaiņas Teihmillera funkciju nošķīrumā un to attiecībās raisa vairākus jautājumus un neskaidrības. Ja individuālie „dzīvie „es””¹⁰²⁷ spēj patstāvīgi pārveidot kustības funkciju gan par izziņu, gan par jūtām, tad kāpēc tos nevar atzīt par funkciju koordināciju principu? Un, ja izziņa un jūtas nav nekā cits kā kustības paveids, tad kādā veidā individuālie „es” modificē vienu kustības veidu par citu? Ja pamatā visam ir tikai kustība un viss pārējais ir tikai kustības modifikācijas, tad vai individuālie „es” arī ir kustības modifikācijas, kuras savukārt spēj īstenot tālākas kustības modifikācijas?

J. Sandera atzīst, ka Dievs ir pirmpersona jeb pārpersona, kas ietver sevī visas kustības pilnību un ir visu kustību cēlonis, tikai, atšķirībā no Aristoteļa pirmkustinātāja, J. Sanders akcentē: „es izteicienu kustinātājs saprotu maskulīnā, t. i., personīgā nozīmē ar vislielāko aktivitāti”.¹⁰²⁸ Tas vedina domāt, ka J. Sanders nonāk pie līdzīgām pretrunām kā Lotce un Dāle, jo, no vienas puses, teologs tiecas uzlūkot atsevišķos „es” kā patstāvīgas būtnes, bet, no otras, arī

¹⁰²² Ibid. 162. lpp.

¹⁰²³ Ibid.

¹⁰²⁴ Ibid.

¹⁰²⁵ Ibid.

¹⁰²⁶ Ibid. 164. lpp.

¹⁰²⁷ Ibid.

¹⁰²⁸ Ibid. 165. lpp.

atsevišķie „es” ir nekas vairāk kā pilnīgās kustības jeb Dieva dažādas modifikācijas. Kā norāda Misāne, J. Sandera uzskatos var „saskatīt arī primitīvu monismu vai primitīvu panenteismu (Paula Tilliha izpratnē) – Sandera Dievs nav ne pilnīgi idents ar radību, ne arī pilnīgi atšķirīgs no tās”.¹⁰²⁹

J. Sanders tomēr neiedziļinās šajās problēmās, bet gan norāda, ka, atzīstot kustību kā galveno funkciju un atsevišķos „es” kā patstāvīgas vienības, „mēs nākam pie psiholoģiski nodibināta personālisma”.¹⁰³⁰ Arī Dievam piemīt trīs funkcijas. Dievs ir, pirmkārt, tīra kustība kā gars, „visvarenais kustinātājs, vadītājs un valdītājs”.¹⁰³¹ Otrkārt, Dievam piemīt visaugstākās jūtas: labums, mīlestība, taisnība un pilnība jeb svētums. Treškārt, gaisma kā izziņa un visaugstākā gudrība.

Teologs min, ka trīs funkciju nošķirumu varētu apvienot ar Trīsvienības dogmu, taču „funkcija nav persona”.¹⁰³² J. Sanders raksturo personu kā vienību iepretim funkcijām un, atzīstot Dievu par personu, atsakoties no Trīsvienības mācības, ir iespējams rast „evanģēlisko monoteismu”.¹⁰³³

Trīsvienības noliegums nav rodams ne Kozlova, ne citu krievu personālistu darbos. Pat pretēji, Loskis, kurš attīsta Kozlova mācību, aizstāv Trīsvienības dogmu. Filozofs, atšķirībā no J. Sandera, centrā izvirza substances ideju un nepastarpinātās, apziņā dotās pieredzes drošticamību, kuru nav iespējams izsmelt jēdzienos. Tas ļāva Loskim saglabāt Trīsvienību kā atklāsmes dotu patiesību, kā arī atzīt mistisko pieredzi.¹⁰³⁴

Teihmillera pozīcija jautājumā par Trīsvienību nav viennozīmīga. Filozofs nav izvērsti pievērsies Trīsvienības aplūkojumam, taču darbā „Reliģijas filosofija” Teihmillers vienā no zemsvītras piezīmēm min, ka trīs funkciju nošķirums saskan ar teologu atziņām par Dieva trīs izpausmēm.¹⁰³⁵ Varētu pieļaut, ka Teihmillers atzīst to pārdomu ceļu, kuru gan ieskicē, taču noraida J. Sanders. Tomēr vienlaikus savās kristietības filosofijas lekcijās filozofs norāda, ka, tverot Dievu kā, pirmkārt, patiesību, otrkārt, mīlestību, treškārt, skaistumu un visvarenību, tās

¹⁰²⁹ Misāne A. Latvijas Evanģēliski luteriskās baznīcas revitalizācijas projekti 20.gadsimta 20.–30.gados: Jāņa Sandera un Alfreda Indriksona teoloģiskie uzskati un darbība. *Reliģiski-filozofiski raksti XX* (2016) 196. lpp.

¹⁰³⁰ Sanders J. *Trīsvienība un kristīgā dievticība*. Rīga. 1926. 164. lpp.

¹⁰³¹ Sanders J. *Kristīgās ticības reforma*. Rīga: Latviešu kristiešu draudzes izdevums. 1938. 25. lpp.

¹⁰³² Sanders J. *Trīsvienība un kristīgā dievticība*. Rīga. 1926. 168. lpp.

¹⁰³³ *Ibid.*

¹⁰³⁴ Лосский Н. О. *Учение о перевоплощении. Интуитивизм*. Москва: Издательская группа „Прогресс”, 1992. с. 205.

¹⁰³⁵ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. XXVII.

nevar uztvert kā trīs nošķirtas personas, jo tā ir viena vienība, kuru var aplūkot trīs dažādās attiecībās: „Trīsvienība ir perspektīvs Dieva uztvērumš”.¹⁰³⁶

Lai arī, ņemot vērā daudzās līdzības J. Sandera un Teihmillera uzskatos, varētu pieņemt, ka kristietības „attīrīšanas” motīvu J. Sanders, kā to atzīst arī pats teologs, varēja aizgūt no Teihmillera lekcijām un sacerējumiem, tomēr domātāju uzskatos ir rodamas būtiskas atšķirības. Misāne norāda, ka teologs „šķiet, ka tikai izmantoja autoritatīvā Tērbatas personālista atsevišķas idejas savējo pamatojumam”.¹⁰³⁷ Jautājot, vai J. Sandera redzējums atbilst Teihmillera pārdomu garam, jāņem vērā, ka perspektīvs uztvērumš, kā minēts iepriekš piemēros ar kokiem un mikroskopu, nav nepieciešami kļūmīgs un noraidāms. Teihmillers akcentē, ka ierasti vēsturē nav sastopamas ne reliģijas veidu, ne filosofisko uzskatu „tīrās formas”. Arī kristietība kā dzīvs gars ir vēsturiski mainīga savās izpausmēs, un tajā rodamie zemāko reliģijas formu elementi var būt tai noderīgi. Teihmillers min, ka, piemēram, Dieva vietnieku un pestīšanas idejas nav specifiski kristietiskas, taču, tāpat kā cilvēka dvēseles procesos ir elementi, kas ir līdzīgi ar dzīvnieku dvēselēm, tā arī jaunais kristietības gars „pārveido un lieto vecās, un pakārtotās reliģijas dzīves formas”.¹⁰³⁸ Tāpēc Teihmillers, atšķirībā no J. Sandera, savās pārdomās neaicina „attīrīt” baznīcas mācības, gluži pretēji – filosofš akcentē, ka dažādi „piejaukumi” ir pat nepieciešami un saprātīgi, jo tie veicina kristietības izplatīšanos un padara to pieejamāku plašam cilvēku lokam. Filosofš norāda, ka kristietībai piemīt dziedinoša misija un „nav iespējams, ka vienas un tās pašas zāles būtu derīgas visiem slimniekiem”.¹⁰³⁹

J. Sanderam pārmet, ka kopš Teihmillera darbu publicēšanas psiholoģija ir piedzīvojusi strauju attīstību: „piem., gara psiholoģijas nodibināšanu, kuras atziņas ir jāpazīst ikvienam, kas 50 gadus pēc Teihmillera nāves grib runāt par jaunu psiholoģiju”.¹⁰⁴⁰ Pārmetumus „atpalcībā” tobrīd ir jāuzklausa arī vēsturniekam Kleperam un Dālem. Klepers publicē pirmo mācību grāmatu filozofijā latviešu skolām „Filozofijas vēstures kurss” (1921), kas veidota, balstoties Vunta darbos un Oša filozofijas vēstures lekciju pierakstos. Kleperam pārmet, ka izklāsts ir novecojis¹⁰⁴¹ un norāda, ka „nelaiķis prof. Osis varēja būt ievērojams filozofijas vēstures zinātājs, bet maldīgi

¹⁰³⁶ Teichmüller G. Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 106.

¹⁰³⁷ Misāne A. Latvijas Evanģēliski luteriskās baznīcas revitalizācijas projekti 20.gadsimta 20.–30.gados: Jāņa Sandera un Alfreda Indriksona teoloģiskie uzskati un darbība. *Reliģisk –filozofiski raksti* XX (2016) 193. lpp.

¹⁰³⁸ Teichmüller G. *Religionsphilosophie*. Breslau: W. Koebner, 1886. S. XXXIV.

¹⁰³⁹ Ibid. S. 330.

¹⁰⁴⁰ Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes padome. Atsauksme par J. Sandera grāmatas zinātnisko vērtību. *Ceļš: laikraksts reliģijai un gara dzīvei* 2 (1939) 111. lpp.

¹⁰⁴¹ Arnis. Filozofijas vēstures kurss. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 12 (1921) 1322. lpp.

domāt, ka pēc viņa nāves pasaulē nekas nav noticis”.¹⁰⁴² Celms recenzijā par Dāles disertāciju norāda, ka salīdzinoši ar jaunākajām tendencēm filosofiskajā domā, sevišķi Huserla fenomenoloģiju, Dāles pārstāvētā filosofijas sistēma ir „krietni novecojusies”.¹⁰⁴³

Acīmredzot Tērbatas personālisma metafizikas mantojums Latvijas intelektuālajā telpā piedzīvo tādu pašu likteni kā Trendelenburga un Lotces darbi Vācijā, kuri 20. gadsimta pirmajā pusē jau tika uzlūkoti kā ideālisma tradīcijas senas paliekas, „kuras izdzēsa jauni attīstības virzieni – jaunkantiānisms, fenomenoloģija, eksistenciālisms, marksisms, pozitīvisms un kritiskā teorija”.¹⁰⁴⁴ Tomēr latviešu domātāju norādes par Tērbatas personālistu atziņu līdzību gan ar Bergsona, gan fenomenoloģijas mācībām, apliecina, ka Tērbatas personālistu skola nebija izolēts, no centrālajām filosofijas tendencēm atrauts fenomēns.

¹⁰⁴² Arnis. Arņa piezīme. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 3 (1922) 321. lpp.

¹⁰⁴³ Celms T. Doc. P. Dāles „Cilvēka dvēsele un centralā nervu sistēma”. Latvijas Augstskolas valodn.–fil. fak. Izdevums. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 3 (1923) 338. lpp.

¹⁰⁴⁴ Beiser F. C. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 127.

Secinājumi

Promocijas darba mērķis bija izvērtēt Oša kritiskā personālisma koncepciju, veikt teorētisko avotu analīzi un salīdzinājumu ar Leibnica, un Lotces darbiem, kā arī atklāt Tērbatas personālisma skolas ideju tālāku recepciju latviešu domvidē. Darbā secināts, ka Oša filosofisko meklējumu centrā, kritizējot Leibnica un Lotces metafiziskās sistēmas, ir jautājums par substances izpratni. Ietekmējoties no Teihmillera, Osis tiecas pamatot individuālos „es” kā patstāvīgas, substancionālas vienības. Taču filozofs nav kritiski izvērtējis pretrunas, kuras ietver Teihmillera sistēma. Teihmillers, no vienas puses, atzīst katras individuālās substances patstāvīgumu, bet, no otras, raksturo substances kā iekļautas Dievā jeb Absolūtajā Personībā, kas nodrošina substancionālo vienību eksistenci un mijiedarbību, tāpēc individuālās substances atklājas kā „relatīvi patstāvīgas”. Ietekmējoties no Tērbatas personālistu atziņām, individuālās substances patstāvīguma problēmu un attiecības ar laiku, kā arī Dievu, risina latviešu filosofi un teologi 20. gadsimta pirmajā pusē.

Darbā, aplūkojot Tērbatas personālisma skolas rašanās fonu, tika parādīts, ka:

- 1) 19. gadsimta filosofijai ir raksturīga „vēsturiskošanās” – strauji pieaug interese par filosofijas vēsturi, kas atspoguļojas gan publikācijās, gan universitāšu lekciju sarakstos, un to apliecina arī Tērbatas Universitātē lasīto lekciju dinamika. Daži filosofijas vēsturnieki raksturo filosofijas „vēsturiskošanos” kā filosofijas „identitātes krīzes” un „pagrimuma” posma pazīmi, kura cēlonis bija empīrisko zinātņu uzplaukums un dabas zinātnieku noraidošā attieksme pret vācu ideālismu, kā arī filosofiskās domas oriģinalitātes trūkums pēc Hēgeļa nāves, kas iezīmē ideālisma noslēgumu. Minētais historiogrāfijas scenārijs ir viens no iemesliem, kāpēc vairāku 19. gadsimta akadēmisko filosofu pārdomas, tostarp Trendelenburga, Lotces, Teihmillera un Oša, nav agrāk pienācīgi novērtētas.
- 2) Tērbatas personālisma skola iekļaujas vēlīnajā vācu ideālisma strāvojumā, kuru pārstāv Lotce un arī Teihmillera skolotājs Trendelenburgs. Vācu vēlīnie ideālisti uzlūko filosofiju kā disciplīnu, kuras uzdevums ir saglabāt vienotu, koherentu visu zinātņu kopību, pārvarot filosofisko skolu sadrumstalotību. Tāpēc vēlīnā vācu ideālistu pievēršanās filosofijas vēsturei nav apliecinājums filosofiskās domas oriģinalitātes izzīkumam. Filosofi uzlūko savas disciplīnas vēsturi kā būtisku

sistemātisko pārdomu daļu. Trendelenburgs, pievēršoties filosofijas vēstures izpētei, ievieš 19. gadsimta filosofu pārdomās pasaules uzskatu konceptu, iekļaujot katru filosofisku sistēmu materiālisma, ideālisma vai organiskajā pasaules uzskatā. Trendelenburga tipoloģija ietekmē Dilteja pārdomas par pasaules uzskatiem. Taču Diltejs, atšķirībā no Trendelenburga, neargumentē par labu vienam vai otram pasaules uzskatam, bet gan atzīst to relativitāti, kas raisa konfliktu ar Teihmilleru, kurš tiecas rast jaunu metafiziku, kas atrisinātu iepriekšējo filosofisko mācību pretrunas.

Raksturojot Tērbatas personālistu skolas vēstures filosofiju, tika secināts, ka:

- 1) Teihmillera darbos ir rodamas vairākas pasaules uzskatu tipoloģijas variācijas. Sākotnēji filosofs balstās Trendelenburga nošķīrumā, taču vēlāk to būtiski modificē. Osis savos sacerējumos tiecas sistematizēt Teihmillera pasaules uzskatu nošķīrumus, uzlūkojot visas filosofiskās sistēmas kā dažādas projektīvisma variācijas, kurās izzinošais gars projicē uz āru kādu daļu no savas apziņas satura.
- 2) Tērbatas personālisti, kritizējot agrāko vācu ideālisma tradīciju, akcentē, ka garam piemīt ne tikai izziņas, bet arī jūtu un kustības funkcijas, kuras apvieno substancionālais „es” kodols. Tāpēc, definējot filosofiju kā gara dzīves izpēti, Tērbatas personālisti filosofiskajās pārdomās nozīmīgu lomu atvēl visām gara funkcijām un pievēršas neapzinātā sfērai jēdzienu vēstures ietvaros.
- 3) Balstoties Tērbatas personālistu vēstures filosofijā, Osis raksturo filosofijas vēsturnieka uzdevumus, kas ietver nepieciešamību salīdzināt, no vienas puses, katras filosofiskās sistēmas rašanās sākotnējos motīvus, no otras, filosofiskās sistēmas jēdzienus un to savstarpējās attiecības. Salīdzināšanas nolūks ir atklāt pretrunas vai saskaņu filosofu mācībās. Pieeju Osis īsteno, pievēršoties Leibnica un Lotces sistēmu kritiskai analīzei.

Pievēršoties Leibnica un Lotces sistēmu kritiskajam izvērtējumam Oša sacerējumos, tika secināts, ka:

- 1) Ietekmējoties no Teihmillera un Fišera, Osis interpretē Leibnica filosofiju, pieņemot, ka Leibnics atzīst universa progresu, kura rezultātā visas monādes sasniedz augstāko attīstības stadiju un tāpēc zaudē individuālo raksturu. Filosofa vērtējumā, Leibnicam neizdodas īstenot savas sistēmas mērķi, kuru Osis raksturo kā vēlmi pamatot katra indivīda nemirstību. Tomēr disertācijā ir argumentēts par labu Leibnica tekstos

rodamajam taisnstūra hipotēzes attīstības modelim, kas paredz, ka universs vienmēr ir perfekts un perfekcijā nemainās, balstoties identitātes nenosšķiramības un pietiekamā pamatojuma principos, kas nosaka, ka universā vienmēr vajag eksistēt „iespējami lielāki dažādībai”, tāpēc monādes nevar kļūt identiskas. Lai arī Oša piedāvātais domas eksperiments, pieņemot izklāstīto Leibnica mācības interpretāciju, nav iespējams, nenonākot pretrunā ar Leibnica filosofijas principiem, tas tomēr „neatceļ” Oša kritikas būtību – monādes individualitāti veido tikai percepciju skaidrības līmenis.

- 2) Kā Lotces metafizikas motīvu Osis redz vēlmi atklāt individuālās substances kā esamības ontoloģisko pamatu, pārvarot projektīvisma maldus, taču arī Lotcem, tāpat kā Leibnicam, Oša vērtējumā, neizdodas īstenot nolūku, jo, lai gan atšķirībā no Leibnica, Lotce atzīst individuālo „es” ne tikai kā izzinošu, bet arī kā kustīgu, jūtošu un sajūtošu būtni, filosofs savos tekstos nesniedz nepretrunīgu substances jēdziena definīciju. Lotce definē substanci, gan balstoties vienā no individuālā „es” funkcijām – kā pašsajūtu, gan, atzīstot tās atkarību no citām substancēm, kā vienību, kas atrodas attiecībās. Tiecoties atrisināt substanču mijiedarbības problēmu, Lotce secina, ka katra individuālā substance ir tikai vienas, Dieva substances, modifikācija, kura mainās un attīstās objektīvajā laika kārtībā. Lotcem, pirmkārt, neizdodas saglabāt individuālās substancionālās vienības kā esamības ontoloģisko pamatu, otrkārt, Lotce, pēc Oša domām, nonāk projektīvisma maldos – atzīst laika objektivitāti.

Pievēršoties Tērbatas personālistu metafizikai, jautājot, vai tā īsteno Oša izvirzītos kritērijus – pamatot individuālās substancionālās vienības kā ontoloģijas fundamentu, pārvarot projektīvismu, norādīts, ka:

- 1) Tērbatas personālisti nošķir trīs veida esamības – ideālo, reālo un substancionālo. Ideālā esamība ietver katras darbības saturu, savukārt reālā – katra satura aktuālo realizēšanu. Un, lai reālā un ideālā esamība atrastos koordinācijā viena ar otru, ir jāatzīst substancionālā „es” eksistence.
- 2) Atzīstot laiku un telpu par perspektīvās uztveres formām, Tērbatas personālisti raksturo īsteno esamību kā tehnisko pasaules sistēmu, kuru veido bezlaiciskas substancionālās vienības un to funkcijas. Teihmillers akcentē, ka tehniskā pasaules sistēma atbilst kristietības sludinātajai Dieva providencei un sniedz divus Dieva eksistences pierādījumus – pirmkārt, katrā cilvēka apziņā ir rodama dievapziņa, kas ir avots dažādām projektīvisma

relīģijas formām, kā arī baiļu, taisnīguma, panteisma un kristietības relīģijām, otrkārt, Dievs nodrošina visu individuālo substanču mijiedarbības iespējamību. Pieņemot Teihmillera izpratni par Dieva un radītās pasaules attiecībām, Osis nonāk pretrunā – individuālās substancionālās vienības nav esamības ontoloģiskais pamats un tāpēc personālisms neīsteno Oša formulēto mērķi. Pretrunas risināšanai pievērsās cits Tērbatas personālisma skolas pārstāvis – Bobrovs, kurš neatzina Dievu kā koordinācijas pamatu, bet gan interpretēja koordināciju kā ceturtdā veida esamību. Taču Bobrovam neizdodas raksturot Dieva lomu pasaulē un substancionālo vienību mijiedarbību.

Analizējot Tērbatas personālisma skolas ietekmi uz latviešu domvīdi secināts, ka

- 1) Latviešu domātāji pievērsās Tērbatas personālistu atziņu aplūkojumam, attīstot tās dažādos laukos – mitoloģijas (Lautenbahs), valodniecības (Kauliņš) un relīģijas (J. Sanders) pētniecībā, kā arī filosofisko sistēmu analīzē, meklējot jaunu pasaules uzskatu. Gan Dāle, gan Jurevičs aizgūst no personālistiem ideju par nemainīgu, bezlaicisku substancionālo „es” kodolu, un filosofi, ietekmējoties no Bergsona, tiecas to apvienot ar atziņu par esamības plūstamību, tomēr filosofu tekstos nav rodama izstrādāta sintēze.
- 2) Lai arī 20. gadsimta pirmajā pusē Tērbatas personālistu atziņas Latvijā piesaista vairāku domātāju interesi, tomēr neizveidojas vienota personālisma skola. Izņemot Kauliņa un Jureviča diskusiju par Teihmillera atziņu līdzību vai atšķirību no Bergsona mācības, nenorisinās aktīvas diskusijas par personālisma metafiziku, turklāt personālisms tiek uzlūkots jau kā aktualitāti zaudējis filosofiskās domas virziens iepretim jaunākajiem pētījumiem fenomenoloģijā un psiholoģijā.

Literatūras saraksts

I Avoti: Jēkabs Osis

Monogrāfijas:

- 1) Ohse J. *Zu Platons Charmides: Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides im besonderen*. Fellin: Feldt, 1886.
- 2) Ohse J. *Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz*. Dorpat: Laakman, 1888.
- 3) Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев: Маттисен, 1896.
- 4) Озе Я. *К вопросу постановки преподавания философской пропедевтики в средней школе*. Юрьев: Маттисен, 1911.

Raksti:

- 5) Ohse J. Vorwort. In Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau: Koenner, 1889. S. III-VI.
- 6) Осе И. Заметка по поводу рецензии на книгу: "Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibnitz". *Журнал Министерства народного просвещения* CCLXIV (1889) с. 452-454.
- 7) Озе Я. Историко-филологический факультет. In *Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Юрьевского, бывшего Дерптского, университета за сто лет его существования (1802–1902)*, под ред. Г. В. Левицкого. Юрьев: Маттисен, 1902. с. 405-415.
- 8) Ohse J. Nachruf von Jacob Osis–Oshe. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1939. S. 5-6.

Studentu lekciju pieraksti:

- 9) Озе Я. *Психология: лекции, прочитанные в Юрьевском университете*. Юрьев, 1890. [Rokrakstā.]
- 10) Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1890. [Rokrakstā.]

- 11) Озе Я. *Конспект гносеологии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете.* Юрьев, 1890. [Rokrakstā.]
- 12) Озе Я. *Конспект логики: лекции, прочитанные в Юрьевском университете.* Юрьев, 1890. [Rokrakstā.]
- 13) Озе Я. *История философии: лекции, прочитанные в Юрьевском университете.* Юрьев, 1910. [Rokrakstā.]

II Avoti: Gustavs Teihmillers

Monogrāfijas:

- 14) Teichmüller G. *Studien zur Geschichte der Begriffe.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1874.
- 15) Teichmüller G. *Über die Unsterblichkeit der Seele.* Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
- 16) Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I. Heft: Herakleitos.* Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1876.
- 17) Teichmüller G. *Die Platonische Frage: Eine Streitschrift gegen Zeller.* Gotha: Friedrich Andreas Perthes. 1876.
- 18) Teichmüller G. *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Verfaßt von Immanuel Kant.* Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1877.
- 19) Teichmüller G. *Darwinismus und Philosophie.* Dorpat: [s.n.], 1877.
- 20) Teichmüller G. *Pädagogisches: zur Revision des Lehrplans unserer Gymnasien.* Dorpat: Mattisen, 1878.
- 21) Teichmüller G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Die praktische Vernunft bei Aristoteles.* Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1879.
- 22) Teichmüller G. *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik.* Breslau: W. Koenner, 1882.
- 23) Teichmüller G. *Religionsphilosophie.* Breslau: W. Koenner, 1886.
- 24) Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik.* Breslau: W. Koenner, 1889.
- 25) Teichmüller G. *Logik und Kategorienlehre: der "Neuen Grundlegung der Metaphysik" zweiter Teil. Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte 1 (1940) S. 1-272.*

Raksti:

- 26) Teichmüller G. Zur Pädagogik der Elementarschulen. *Baltische Monatsschrift* XXVI (1879) S. 255-264.
- 27) Teichmüller G. Charakteristik der Araber, eine völkerpsychologische Skizze. *Baltische Monatsschrift* XXVI (1879) S. 25-67.
- 28) Teichmüller G. Der Zweck des Lebens. *Libausche Zeitung* 30 (1886) S. 1-2.

Vēstules:

- 29) Teichmüller G. Brief an Eucken. 01. 10. 1873. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 421.
- 30) Teichmüller G. Brief an Eucken. 20. 11. 1875. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 423.
- 31) Teichmüller G. Brief an Lazarus. 1876. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 403.
- 32) Teichmüller G. Brief an Wilhem Vischer. 1876. Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. S. 105.
- 33) Teichmüller G. Teichmüller an Eucken. 23.03.1876. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1939. S. 429.
- 34) Teichmüller G. Teichmüller an Lotze 20.10.78. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.* hrsg., von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1939. S. 339.

- 35) Teichmüller G. Brief an Lotze. 17. 03. 1879. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 345.
- 36) Teichmüller G. Brief an Eucken. 15. 03. 1880. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 435.
- 37) Teichmüller G. Teichmüller an Sommer. 06.06.1882. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1939. S. 372.
- 38) Teichmüller G. Teichmüller an Ose. 1888. Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller.* Basel: Schwabe, 2006. S. 61.
- 39) Teichmüller G. Teichmüller an Lotze. Dorpat, 28. Febr./12, März 1879. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 342-344.
- 40) Teichmüller G. Teichmüller an Pfeleiderer. Dorpat, 29. Juni. 1887. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938, S. 374-375.
- 41) Teichmüller G. Teichmüller an Haym. Dorpat, 27. September. 1887. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938, S. 377.

Dienasgrāmata

- 42) Teichmüller G. Tagebuch. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 390-391.

Studentu lekciju pieraksti:

- 43) Teichmüller G. *Geschichte der neuesten Philosophie: 1877, II sem.* Nach Prof. Teichmüller [ausgeschrieben von] J. Lautenbach, stud. theol. (24. VIII. 1877.–1.XII. [1877]). [Rokrakstā.]
- 44) Teichmüller G. *Geschichte der neuesten Philosophie: 1877, II sem.* Nach Prof. Teichmüller [ausgeschrieben von] J. Lautenbach, stud. theol. (18. X. 1877.–22.XI. [1877]). [Rokrakstā.]

III Avoti: Gotfrīds Vilhelms Leibnics

Monogrāfijas:

- 45) Leibniz G. W. Dissertation on the Art of Combinations. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 73-84.
- 46) Leibniz G. W. *New Essays on Human Understanding*, translated and edited by P. Remnant, J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Raksti, manuskripti:

- 47) Leibniz G. W. On Transubstantiation. 1668. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 115-117.
- 48) Leibniz G. W. The Confession of Nature against Atheists. 1669. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 109-112.
- 49) Leibniz G. W. First Truths. 1680–84. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 267-271.
- 50) Leibniz G. W. On the Elements of Natural Science. 1682-84. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 277-290.

- 51) Leibniz G. W. On the Method of Distinguishing Real from Imaginary Phenomena (1690). In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 39-40.
- 52) Leibniz G. W. Whether the world increases in perfection (1694–1696?). In *Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Translated by L. Strickland. London: Continuum, 2006. p. 196-197.
- 53) Leibniz G. W. On the Ultimate Origination of Things (23 November 1697). In *Philosophical Essays*, edited and translated by R. Ariew and D. Garber. Cambridge: Hackett Publishing Company. 1989. p. 149-154.
- 54) Leibniz G. W. Clarification of the Difficulties which Mr. Bayle has found in the New System of the Union of Soul and Body, 1698. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 492-508.
- 55) Leibniz G. W. Logical–metaphysical principles (spring–summer 1689?). In *Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Translated by L. Strickland. London: Continuum, 2006. p. 48-52.
- 56) Leibniz G. W. Reflections on the common concept of Justice. 1702. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 561-574.
- 57) Leibniz G. W. Considerations on Vital Principles and Plastic Natures, by the Author of the System of Pre–Established Harmony. 1705. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 586-591.
- 58) Leibniz G. W. Metaphysical Consequences of the Principle of Reason, 1712. In *Philosophical writings [of] Leibniz*, edited and translated by G. H. R. Parkinson. London: Dent, 1973. p. 172-179.
- 59) Leibniz G. W. The Principles of Nature and Grace based on Reason, 1714. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 636-642.

- 60) Leibniz G. W. Leibniz's Fifth Paper. 1715–16. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 696-717.
- 61) Leibniz G. W. Leibniz's First Paper. 1715–16. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 676-677.

Vēstules:

- 62) Leibniz G. W. Leibniz and Pierre Bayle. 1698. In *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts*, translated and edited by R. S. Woolhouse, R. Francks. Oxford: Oxford University Press. 1997. p. 68-133.
- 63) Leibniz G. W. Letter to John Frederick, duke of Brunswick–Hanover, 1679. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 259-262.
- 64) Leibniz G. W. Correspondence with Arnould, 1687–87. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 331-350.
- 65) Leibniz G. W. Leibniz to de Volder, Hanover, June 20, 1703. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 528-531.
- 66) Leibniz G. W. Letter to Burcher de Volder. 1704. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 533-535.
- 67) Leibniz G. W. Leibniz to Des Bosses, Hanover, June 16, 1712. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 604-605.
- 68) Leibniz G. W. From the letters to Wolff. 1714–15. In *Philosophical Essays*, edited and translated by R. Ariew and D. Garber. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. p. 230-234.

- 69) Leibniz G. W. From the Letters to Clarke. 1715–16. In *Philosophical Essays*, edited and translated by R. Ariew and D. Garber. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989. p. 325-346.
- 70) Leibniz G. W. Letter to Louis Bourguet (5 August 1715). In *Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Translated by L. Strickland. London: Continuum, 2006. p. 198.
- 71) Leibniz G. W. Leibniz's fourth letter. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 687-691.
- 72) Leibniz G. W. Leibniz's Second Letter. 1698–1716. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 677-682.
- 73) Leibniz G. W. Letter to Wagner. In *The philosophical works of Leibnitz*, edited and translated by G. M. Duncan. New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor Publishers, 1890. p. 191-193.

IV Avoti: Rūdolfis Hermanis Lotce

Monogrāfijas:

- 74) Lotze H. *Medicinische psychologie: oder Physiologie der seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852.
- 75) Lotze H. *Metaphysik. System der Philosophie. Zweiter Theil. Drei Bücher der Metaphysik*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1879.
- 76) Lotze H. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Erster Band*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1896.
- 77) Lotze H. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Zweiter Band*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1905.
- 78) Lotze H. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Dritter Band*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1909.

Raksti:

- 79) Lotze H. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe von G. Teichmüller, Prof. in Dorpat. Erste Lieferung. Herakleitos. Gotha, Friedr. Andr. Perthes. 1876. XVI und 269 S. *Die Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 15 (1876) S. 449-460.
- 80) Lotze H. Seele und Seelenleben. In *Kleine Schriften von Hermann Lotze. Zweiter Band*, hrsg. von D. Peipers. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1886. S. 1-205.

Vēstules:

- 81) Lotze H. Lotze an Eduard von Wietersheim, 22.11.1842. In *Hermann Lotze: Briefe und Dokumente*, hrsg. von E. W. Orth. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. S. 72.

Komentējošā literatūra

Monogrāfijas:

- 82) Adamovičs L. *Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte 1919–1939*. Rīga: Latvijas Universitāte, 1939.
- 83) Auerbach S. *Zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Monadenlehre*. Dessau: L. Reiter, 1884.
- 84) Baer K. E. *Blicke auf die Entwicklung der Wissenschaft. Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts. Erster Theil*. St. Petersburg: H. Schmitzdorff, 1864.
- 85) Balodis A. *Nepabeigtā pagātne: pētījums par Anrī Bergsona filozofiju*. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2015.
- 86) Bardili C. G. *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe, nebst den nöthigen Beylagen. 1. Theil*. Halle: Johann Jacob Gebauer, 1788.
- 87) Bast A. *Reiner Dieses Bild anzeigen Julius Hermann von Kirchmann: 1802–1884. Jurist, Politiker, Philosoph*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.
- 88) Beiser F. C. *After Hegel: German Philosophy, 1840–1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- 89) Beiser F. C. *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- 90) Bengtsson J. O. *The Worldview of Personalism: Origins and Early Development*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- 91) Bermes C. *Welt als Thema der Philosophie: Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
- 92) Bonitz H. *Zur Erinnerung an Friedrich Adolf Trendelenburg*. Berlin: Buchdruckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1872.
- 93) Brobjer T. H. *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- 94) Buceniece E. *Pauls Dāle: Dievs un "filozofa lieta"*. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2013.
- 95) Caspari O. *Leibniz' Philosophie, beleuchtet vom Gesichtspunkt der physikalischen Grundbegriffe von Kraft und Stoff: ein historischer Beitrag zur neueren Philosophie und zur Geschichte der Naturwissenschaft*. Leipzig: Voß, 1870.
- 96) Caspari O. *Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie*. Breslau: Verlag von Eduard Trewendt, 1883.
- 97) Čelpanovs G. I. *Par šīlaika filozofiskiem virzieniem*. Tulkojis A. Plensners. Rīga: A. Gulbis, 1921.
- 98) Cover J. O'Leary–Hawthorne J. *Substance and Individuation in Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- 99) Dāle P. *Cilvēka dvēsele un centrālā nervu sistēma: R. Avenariusa psiholoģiski–filozofiskie uzskati un viņu kritika*. Rīga: Latvijas Augstskolas valodnieciski–filozofiskā fakultāte, 1921.
- 100) Damböck C. *Deutscher Empirismus. Studien zur Philosophie im deutschsprachigen Raum 1830-1930*. Dodrecht: Springer Science & Business Media.
- 101) Dilthey W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Bd. I*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883.
- 102) Eisler R. *Philosophen–Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1912.
- 103) Erdmann J. E. *Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius: nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*. Riga und Dorpat: Eduard Frantzen's Buchhandlung, 1834.

- 104) Erdmann J. E. *Leibniz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant*. Leipzig: Vogel, 1842.
- 105) Erdmann J. E. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. B. II*. Berlin: Hertz, 1866.
- 106) Eucken R. *Lebenserinnerungen: Ein Stück Deutschen Lebens*. Leipzig: K. F. Koehler, 1922.
- 107) Falckenberg R. *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1905.
- 108) Fischer D. H. *Historian's Fallacies. Toward A Logic Of Historical Thought*. New York: Harper & Row, 1970.
- 109) Futch M. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Springer Science & Business Media, 2008.
- 110) Garber D. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. New York: Oxford University Press, 2009.
- 111) Geldsetzer L. *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert: zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und betrachtung*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968.
- 112) Görs B. *Wilhelm Ostwald at the crossroads between chemistry, philosophy and media culture*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005.
- 113) Grohmann J. C. A. *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*. Wittenberg: Kühne, 1797.
- 114) Hartmann E. *Geschichte der Metaphysik. Zweiter Teil. Seit Kant*. Leipzig: Hermann Haacke, 1900.
- 115) Hesle V. *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība: transcendentālpragmatika, galējais pamatojums, ētika*. Tulk. L. Vuss–Mundeciema, Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011.
- 116) Hirschberger J. *Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1963.
- 117) Jones H. *A Critical Account of the Philosophy of Lotze*. Glasgow: James Maclehose and Sons, 1895.
- 118) Jurevičs P. *Idejas un īstenība*. Göppingen: Apgāds "Grāmatu draugs". H. Rudzītis. 1946.
- 119) Kallas R. *System der Gedächtnislehre*. Dorpat: H. Laakmann, 1897.

- 120) Kirchmann J. H. *Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke*. Heidelberg: Georg Weiss, 1886.
- 121) Kirchmann J. H. *Katechismus der Philosophie*. Leipzig: J. J. Weber, 1897.
- 122) Köhnke C. K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- 123) Kreiter B. K. *Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey and Windelband*. Amsterdam: Vrije University, 2010.
- 124) Krestoff K. *Lotze's metaphysischer Seelenbegriff*. Halle: Ehrhardt Karras, 1890.
- 125) Kundziņš K. *Mana mūža gājiens: atmiņas un apcerējumi*. Rīga: Rīgas latviešu biedrības Derīgu grāmatu nodaļa, 1935.
- 126) Kundziņš K. *Laiki un likteņi*. Mineapole: Sējējs, 1955.
- 127) Kundziņš K. *Atmiņas: mani tapšanas gadi*. Mineapole: LELDAA's apgāds, 1968.
- 128) Leikuma I. *Apziņas problēma Latvijas filozofiskajā domā 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā*. Rēzekne: Rēzeknes Augstskolas izdevniecība, 2002.
- 129) Löwith K. *Von Hegel Zu Nietzsche: Der Revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- 130) Lutoslawski W. *The origin and growth of Plato's logic; with an account of Plato's style and of the chronology of his writings*. London: Longmans, 1897.
- 131) Lutosławski W. *Seelenmacht. Abriss einer Zeitgemässen Weltanschauung*. Leipzig: Verlag von Wilhem Engelmann, 1899.
- 132) Mandelbaum M. *The problem of historical knowledge: an answer to relativism*. London: Harper & Row, 1967.
- 133) Nemeth T. *Kant in Imperial Russia*. New York: Springer Publishing, 2017.
- 134) Nīče F. V. *Ecce homo: kā cilvēks top tas, kas viņš ir*. Tulkojis V. Gammeršmidts. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.
- 135) Ostwald W. *Vorlesungen über Naturphilosophie. Gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig*. Leipzig: Veit & Comp., 1902.
- 136) Pester R. *Hermann Lotze: Wege seines Denkens und Forschens: ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.

- 137) Pöschmann G. F. *Ueber den Einfluss der abendländischen Kultur auf Russland. Bei Gelegenheit der Eröffnung der Dörptschen Universtät. Von G. F. Pöschmann, Professor der Geschichte.* Dorpat: Universitäts–Buchdrucker, 1802.
- 138) Proctor R. E. *Some Problems of Lotze's Theory of Knowledge.* New York: The Macmillan Company, 1900.
- 139) Ritter H. *Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant.* Braunschweg: Schwetschke, 1853.
- 140) Rutherford D. *Leibniz and the Rational Order of Nature.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- 141) Sanders J. *Musu kulta reforma: priekšlikums, kā izveidot musu dievkalpošanu un garīgos aktus evaņģēliskā un nacionalā garā.* Rīgā: b. i., 1923.
- 142) Schleiermacher F. D. E. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Berlin: Johann Friedrich Unger, 1799.
- 143) Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- 144) Schneider U. J. *Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.
- 145) Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller.* Basel: Schwabe, 2006.
- 146) Siebert O. *Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel: ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit.* Goettingen: Vandenhoeck, 1905.
- 147) Sieg U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- 148) Simon E. H. *Lotzes Verhältnis zu Leibniz.* Leipzig: August Hoffmann, 1904.
- 149) Sleigh R. C. *Leibniz & Arnauld: A Commentary on Their Correspondence.* Yale: Yale University Press. 1990.
- 150) Stählin L. *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl: Eine kritische Studie.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1888.
- 151) Stier J. *Das Unbewusste bei Lotze.* Berlin: Gebrüder Gruner, 1897.
- 152) Stradiņš J. *Etīdes par Latvijas zinātņu pagātņi.* Rīga: Zinātne, 1982.

- 153) Strickland L. *Leibniz. Re–interpreted (Continuum Studies in Philosophy)*. London: Continuum, 2006.
- 154) Trendelenburg A. *Historische Beiträge zur Philosophie. 2. Band*. Berlin: Bethge, 1855.
- 155) Trendelenburg A. *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1860.
- 156) Trendelenburg A. *Logische Untersuchungen*. Leipzig: Verlag von G. Hirzel, 1870.
- 157) Ueberweg F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Teil*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler, 1924.
- 158) Vogt K. *Köhlerglaube und Wissenschaft: eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolph Wagner in Göttingen*. Giessen: Ricker'sche Buchhandlung, 1855.
- 159) Volkelt J. *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hamburg und Leipzig: Leopold Voss, 1886.
- 160) Wach J. *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey: eine philosophie– und geistesgeschichtliche Studie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926.
- 161) Wagner R. *Menschenschöpfung und Seelensubstanz: ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854*. Göttingen: Georg H. Wigand, 1854.
- 162) Windelband W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1892.
- 163) Woodward W. R. *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- 164) Zālīte P. *Mani memuāri*. Rīga: Zālīte, 1935.
- 165) Zālīte P. *Pēteris Zālītes Dzīve un darbi: Pašbiografija*. Rīga: Zālīte, 1937.
- 166) Zeller E. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig: O. R. Reisland, 1920.
- 167) Zweigart M. *Diktatur der Vernunft und Demokratie des Lebens. Lebensphilosophische Elemente (Georg Simmel) in de Henri–Quatre–Romanen Heinrich Manns*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.
- 168) Бердяев Н. *Основная идея Вл Соловьева*. Париж: YMCA–Press, 1925.
- 169) Бобров Е. А. *Из истории критического индивидуализма*. Казань: Типография Императорского Казанского университета, 1898.

- 170) Бобров Е. А. *Этюды по метафизике Лейбница*. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1905.
- 171) Голиков Н. Н. *Формирование идей персонализма в России конца XIX – начала XX веков (критический анализ): диссертация на соиск. ученой степени кандидата философских наук*, Латвийский Государственный университет им. П. Стучки, Рига, 1970.
- 172) Зеньковский В. В. *История русской философии*. Москва: Академический Проект „Раритет”, 2001.
- 173) Лосский Н. О. *Обоснование интуитивизма*. Санкт–Петербург: Типография Стасюлевича, 1906.
- 174) Лосский Н. О. *История русской философии*. Москва: Советский писатель, 1991.
- 175) Лосский Н. О. *Учение о перевоплощении. Интуитивизм*. Москва: Издательская группа „Прогресс”, 1992.
- 176) Мелих Ю. Б. *Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия*. Москва: Прогресс–Традиция. 2009.
- 177) Миртов Д. П. *Чтение Лотце о духе человеческом и духе Абсолютном. Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в.* Санкт–Петербург: Типография Смирнова, 1914.
- 178) Прасолов М. А. *Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме*. Санкт–Петербург: Астерион, 2007.
- 179) Пустарнаков В. Ф. *Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры*. Санкт–Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2003. с. 121.
- 180) Стродс А. Д. *Немецкий персонализм. Критический очерк возникновения и становления*. Рига: Зинатне, 1984.
- 181) Сухов А. Д. *Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы*. Москва: Институт философии Российской Академии Наук, 1995.
- 182) Челпанов Г. И. *Введение в философию*. Москва: издание товарищества „В. В, Думнов, наследие братьев Салаевых”, 1916.
- 183) Челпанов Г. И. *Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе*. Москва: Товарищество И. Н. Кушнерев, 1912.

- 184) Шилкарский В. С. *Типологический метод в истории философии (Опыт обоснования)*. Юрьев: Маттисен, 1916.

Raksti žurnālos un rakstu krājumos:

- 185) А. Рец. на кн.: Ohse. Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibnitz. Dorpat, 1888. *Журнал Министерства народного просвещения* CCLXII (1889) с. 200-206.
- 186) Adamovičš L. Adamoviča piebildumi un iebildumi. *Svētdienas Rīts* 3 (1939) 20-21. lpp.
- 187) Alksnis J. Mūža atmiņas un atziņa. In *Profesora Jēkaba Alkšņa dzimta*, red. J Danušēvica, K. Ē. Arons, J. Salaks. Rīga: Paula Stradiņa Medicīnas vēstures muzejs, 1999. 47-103. lpp.
- 188) Arnis. Filozofijas vēstures kurss. Izglītības *Ministrijas Mēnešraksts* 12 (1921) 1322-1323. lpp.
- 189) Arnis. Arņa piezīme. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 3 (1922) 320-321. lpp.
- 190) Ārons M. Latviešu laikrakstniecības 125 – un 100 – gadu jubileja. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 1 (1922) 1-19. lpp.
- 191) Baltkājis J. Krietns raksturs kā audzināšanas mērķis. *Izglītības Mēnešraksts* 11 (1943) 253-255. lpp.
- 192) Beiser F. C. Lotze's Mikrokosmos. In *Ten neglected classics of philosophy*, edited by E. Schliesser. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 84-119.
- 193) Beiser F. C. Trendelenburg and Spinoza. In *Spinoza and German Idealism*, edited by E. Förster, Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 232-247.
- 194) Bērziņa–Felsberga L. Profesors Ernests Felsbergs. In *Atmiņas. Profesors Dr. phil. h. c. Ernests Felsbergs: dzīve un darbs. Veltījums pirmajam rektoram Latvijas Universitātes 85. gadskārtā*, sastādītāja S. Ranka. Rīga: Latvijas Universitāte, 2004. 50-62. lpp.
- 195) Bērziņš A. Kronvaldu Atis un Tērbatas latvju rakstniecības vakari (Beigas). *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 5 (1938) 573-587. lpp.
- 196) Bērziņš L. Jēkabs Lautenbachs–Jūsminis. *Ilustrēts Žurnāls* 10 (1928) 309-310. lpp.
- 197) Bērziņš L. Mani universitātes laiki (1891.–1895.). Atmiņas par Tērbatas profesoriem. *Burtnieks: mēnešraksts gara kultūrai* 7 (1930) 619-632. lpp.
- 198) Bičevskis R. Dzīve, vēsture, gars: V. Dilteja filosofiskais mantojums. *Kentaurs XXI*. 42 (2007) 18-46. lpp.

- 199) Bičevskis R. Vācu filosofiskā tradīcija starp bibliotēku un jēdzienu vēsturi Latvijā un Baltijā: G. Hāmanis un G. Teihmillers. *Latvijas Nacionālās bibliotēkas zinātniskie raksti* 1 (2009) 95-110. lpp.
- 200) Brastiņš E. Vai dievturību un kristietību var apvienot. *Labietis* 2 (1940) 103-106. lpp.
- 201) Buceniece E. Anotācija. In *Ideju vesture Latvijā. No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem*, red. Buceniece E. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995. 575-580. lpp.
- 202) Burrow R. The Personalism of John Wesley Edward Bowen. *The Journal of Negro History* 82 (1997) p. 244-256.
- 203) Celms T. Doc. P. Dāles "Cilvēka dvēsele un centralā nervu sistēma". Latvijas Augstskolas valodn.–fil. fak. Izdevums. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* 3 (1923) 324-339. lpp.
- 204) Cera I. Ievads. In *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*, redaktore, sastādītāja I. Cera. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2008. 5-7. lpp.
- 205) Cera I. Pētera Zālītes kantiskais (iz)aicinājums. In *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*, redaktore, sastādītāja I. Cera. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 27-42. lpp.
- 206) Čuhina L. Jēkabs Osis un viņa darbi. In *Apcerējumi par sabiedriskās un filozofiskās domas attīstību Latvijā: līdz 20. gs. sākumam*, red. P. Valeskalns. Rīga: Zinātne, 1976. 134-154. lpp.
- 207) Dāle P. Prof. J. Osis. *Latvijas Vēstnesis* 5 (1920) 3. lpp.
- 208) Dāle P. Ideālistiski–enerģētiskais pasaules uzskats. Viena stunda ar prof. P. Dāli. *Pēdējā Brīdī: ilustrēts dienas laikraksts* 259 (1928) 5. lpp.
- 209) Dāle P. Prof. Čelpanovs. *Burtnieks: mēnešraksts gara kultūrai* 4 (1936) 309. lpp.
- 210) Dickopp K. H. Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis: African Spir und Gustav Teichmüller. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970) S. 50-71.
- 211) Dilthey W. Das Wesen der Philosophie. In *Gesammelte Schriften* V (1907) S. 339-416.
- 212) Dilthey W. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, hrsg. M. Frischeisen–Köhler. Berlin: Reischl, 1911. S. 3-54.
- 213) Dyroff A. Über Teichmüllers Bedeutung. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen*

- Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. X-XXIV.
- 214) Eglītis V. Jēkabs Lautenbahs–Jūsmiņš (Beigas). *Ritums* 7 (1922) 507-513. lpp.
- 215) Eglītis V. Trīs kardināli jautājumi Tērbatas skolotāju kongresā. *Līdums* 171 (1917) 4. lpp.
- 216) Eucken R. Aufforderung zur Begründung eines Lexikons der philosophischen Terminologie. *Philosophische Monatshefte* 8 (1873) S. 82.
- 217) Falckenberg R. Die Entwicklung der Lotzeschen Zeitlehre. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 105 (1895) S. 178-210.
- 218) Falckenberg R. *Gutachten über Jacob Ohse's Untersuchungen über dem Substanz Begriff bei Leibnitz*. National Archives of Estonia, EAA.402.3.1238.
- 219) Gabriel G. Gustav Teichmüller and the Systematic Significance of Studying the History of Concepts. *Studia Philosophica Estonica* 8 (2016) p. 129-140.
- 220) Gale G. On What God Chose: Perfection and God's Freedom. *Studia Leibnitiana* Bd. 8. H. 1 (1976) p. 69-87.
- 221) Garber D. Notice of Christia Mercer, Leibniz's Metaphysics: Its Origin and Development. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming. *The Leibniz Review* 10 (2000) p. 149-150.
- 222) Gari-Joņ A. Piezīmes par mācīšanu un audzināšanu. *Draugs* 1 (1936) 14-17. lpp.
- 223) Geebe U. Kultur und Religion. Vortrag von Prof. Rudolpf Eucken. *Libausche Zeitung* 207 (1922) S. 2.
- 224) Gilbert F. Intellectual History: Its Aims and Methods. *Historical Studies Today* 100 (1971) p. 80-97.
- 225) Goba J. Vai tagadējām kristīgām baznīcām vajadzīga reformācija? *Svētdienas Rīts* 11 (1926) 83-84. lpp
- 226) Hartmann E. Wie studiert man am besten Philosophie? *Nord und Süd* 51 (1889) S. 42-73.
- 227) Hartung G. Schatzkammer des Wissens: Leben und Werk des Gelehrten Eduard Zeller. In *Eduard Zeller: Philosophie – und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, hrsg. von G. Hartung. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 1-24.
- 228) Huber J. Die unsterblichkeit der Seele. Ueber unsterblichkeit der Seele von G. Teichmüller. Leipzig, Duncker & Humbolt 1874. XII u. 206 S. 8. 1. Thlr. *Theologisches Literaturblatt* 8 (1874) S. 136-138.

- 229) Hühn H. Unterscheidungskwissen. Begriffsexplikation und Begriffsgeschichte. In *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, hrsg. L. Danneberg, C. Spoerhase, W. Dirk. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, 2009. S. 23-38.
- 230) Hollmann R. Zu der Frage "Externat oder Internat?". *Düna-Zeitung* 262 (1905) S. 2.
- 231) Hollmann R. Das Ethos in der Musik. *Baltische Monatsschrift* 7 (1909) S. 1-16.
- 232) Hollmann R. Plato in Gymnasium. *Baltische Blätter für pädagogische und allgemein-kulturelle Fragen* 1 (1925) S. 23-38.
- 233) Hollmann R. Plato in Gymnasium. *Baltische Blätter für pädagogische und allgemein-kulturelle Fragen* 3 (1925) S. 97-111.
- 234) Jansons G. Tērbatas personālistu iespaids Latvijā. *Grāmata* 9 (1991) 6-10. lpp.
- 235) Jurevičs P. Gustavs Teichmillers. *Burtnieks: mēnešraksts gara kultūrai* 12 (1932) 975-978. lpp.
- 236) Jurevičs P. Gara pasaules sargs. *Austrālijas Latvietis* (1932) 12. lpp.
- 237) Jurevičs P. Zinātne, izglītība, pasaules uzskats. *Burtnieks: mēnešraksts gara kultūrai* 5 (1934) 394-400. lpp.
- 238) Jurevičs P. Divi apziņas filozofi: Bergsons un Teichmillers. *Rakstu krājums Ceļi* 7 (1936) 21-93. lpp.
- 239) Jurevičs P. Atbilde prof. Kauliņam. *Diskusija par salīdzināšanu filozofijas vēsturē*. Rīga: Ramave, 1938. 1-6. lpp.
- 240) Jurevičs P. Par salīdzināšanu filozofijas vēsturē. Atbilde prof. Kauliņam. *Rakstu krājums Ceļi* IX (1939) 473-477. lpp.
- 241) Jurevičs P. Piezīme pie prof. J. Kauliņa gala vārda. *Rakstu krājums Ceļi* IX (1939) 479-480. lpp.
- 242) Jurevičs P. Latviešu pirmais filosofs. *Latviešu Ziņas* 41 (1949) 6. lpp.
- 243) Kamoliņš A. Leibnics: percepcija kā vienība daudzībā. *Latvijas Universitātes raksti. Filosofija*. 765 (2011) 17-30. lpp.
- 244) Kauliņš J. Personālisms. *Tautas audzināšana* III (1926) 123-145. lpp.
- 245) Kauliņš J. Vai A. Bergsons, kā apziņas filozofs, pielīdzināms G. Teihmilleram? *Rakstu krājums Ceļi* 8 (1937) 406-415. lpp.
- 246) Kauliņš J. Gala piezīme. *Rakstu krājums Ceļi* IX (1939) 478-479. lpp.

- 247) Kārkluvāls F. Lektors J. Lautenbachs–Juhsmiņš. *Austrums* 5 (1893) 472-475. lpp.
- 248) Krieviņš E. Manu Maskavas Universitātē pavadīto gadu atmiņas (1910-1928). *Austrālijas Latvietis* 329 (1957) 7. lpp.
- 249) Kühne–Bertram G. Zur Rezeptions – und Wirkungsgeschichte des Materialismusstreits in den Philosophien von Schülern F. A. Trendelenburgs. In *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, hrsg. von K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 2007. S. 142-176.
- 250) Lautenbach J. Ueber die Religion der Letten. *Magazin, herausgegeben von der Lettisch–Literarischen Gesellschaft* XX.II. (1901) S. 101-272.
- 251) Lovejoy A. The Study of the History of Ideas. In *The History of Ideas: An Introduction to Method*, edit. P. King. London: Croom Helm, 1983. p. 56-109.
- 252) Lutoslawski W. Gustav Teichmüller. *Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde* 11 (1888) S. 11–17.
- 253) Mandelbaum M. The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy. *History and Theory* 5 (1965) p. 708-744.
- 254) Mandelbaum M. On Lovejoy's Historiography. In *The History of Ideas: An Introduction to Method*, edit. P. King. London: Croom Helm, 1983. p. 198-210.
- 255) Marquard O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- 256) Miodoński L. Nietzsche als Auslöser philosophischer Wandlungen. In *Nietzsche–Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?*, hrsg. R. Reschke. Berlin: Akademie Verlag, 2004. S. 321-326.
- 257) Misāne A. Latvijas Evāņģēliski luteriskās baznīcas revitalizācijas projekti 20.gadsimta 20.-30.gados: Jāņa Sandera un Alfreda Indriksona teoloģiskie uzskati un darbība. *Reliģiski–filozofiski raksti* XX (2016) 181-216. lpp.
- 258) Morgan M. The Goals and Methods of the History of Philosophy. *The Review of Metaphysics* 40 (1987) p. 717-732.
- 259) Nohl H. Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149 (1913) S. 106-115.

- 260) Nietzsche F. W. Schopenhauer als Erzieher. *Unzeitgemässe Betrachtungen* 3 (1874) S. 287-367.
- 261) Pfennigsdorf E. Die erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundgedanken G. Teichmüllers. *Theologische Studien und Kritiken* 38 (1886) S. 530-586.
- 262) Priedīte–Kleinhofa A. Pēteris Zālīte Latvijas ideju vēsturē. In *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*, redaktore, sastādītāja I. Cera. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2008. 10-26. lpp.
- 263) Репин Д. А. Проблема времени в философском дискурсе А. А. Козлова. *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки* 1 (2014) с. 60-66.
- 264) Rabus L. Ohse, Jakob, Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. *Theologisches Literaturblatt* 10 (1889) S. 315.
- 265) Ryzshkova G. S. Personalism in Russia. *Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки* 7 (2014) с. 1120-1127.
- 266) Rorff J. Eine Dörptsche Universitätsplauderei. *Düna Zeitung* 8 (1889) S. 2.
- 267) Rother W. Gustav Teichmüllers Theorie der Begriffsgeschichte. In *Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte*, hrsg. C. Strosetzki. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010. S. 29-41.
- 268) Rotzoll M. Grüner F. Emil Kraepelin and German Psychiatry in multicultural Dorpat/Tartu. *TRAMES. Journal of the Humanities and Social Sciences* 20 (2016). p. 351-367.
- 269) Sanders J. Ticība un darbi. *Baznīcas Vēstnesis* 4 (1896) 96. lpp.
- 270) Sanders J. "Muti jau aizvāzt man nevar, bet savu solījumu turēšu...". *Pēdējā Brīdī* 135 (1933) 4. lpp.
- 271) Sanders V. Manas atmiņas par prof. Jēkabu Osi. *Universitas* 14 (1964) 26. lpp.
- 272) Sanders V. Jāņa Sandera teoloģiskais viedoklis. *Universitas* 22 (1968) 82. lpp.
- 273) Santis D. Introduction. *Philosophical Readings* X:2 (2018) p. 87-89.
- 274) Schaarschmidt M. K. Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel / Verfaßt von Immanuel Kant. [Gustav Teichmüller]. – Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1877. *Jenaer Literaturzeitung* 32 (1878) S. 469-470.

- 275) Schneider G. Bericht über die in den Jahren 1886 und 1887 über Platon erschienenen Arbeiten. Von Prof. Dr. Gustav Schneider in Gera. *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 38 (1886) S. 1-32.
- 276) Schneider U. J. Spinoza in der deutschen Philosophiegeschichtsschreibung 1800–1850. In *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, hrsg. von H. Delf, J. H. Schoeps, M. Walther. Berlin: Hentrich, 1994. S. 305-331.
- 277) Schneider U. J. Teaching the History of Philosophy in 19th–Century Germany. In *Teaching new Histories of Philosophy*, edit. by J. B. Schneewind. Princeton: Princeton University, 2004. p. 279-284.
- 278) Schneider U. J. Produktionsmodalitäten der Philosophie im 19. Jahrhundert. Lehrveranstaltungen in Berlin 1810–1890. In *Schule, Disziplin. Analyse und Erprobung von Konzepten wissenschaftsgeschichtlicher Rekonstruktion*, hrsg. von L. Danneberg, I. Höppner, R. Klausnitzer. Frankfurt am Main: Lang, 2005. S. 239-290.
- 279) Schopenhauer A. Über die Universitätsphilosophie. *Sämtliche Werke. Band VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1965. S. 173-242.
- 280) Schwenke H. Gustav Teichmüller - Die Rettung der Person. In *Philosophie in Basel - Prominente Denker des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. E. Angehrn, W. Rother. Basel: Schwabe, 2011. S. 14-30.
- 281) Schwenke H. „A star of the first magnitude within the philosophical world“: Introduction to life and work of Gustav Teichmüller (1832–1888). *Studia Philosophica Estonica* 8.2. (2015) p. 104-128.
- 282) Sgarbi M. Umriss der Theorie der Problemgeschichte. In *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, hrsg. R. Pozzo, M. Sgarbi. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010. S. 185-195.
- 283) Shilkarsky W. Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang: Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers. *Eranus. Commentationes Societatis philosophicae Lituanæ* 4 (1938) S. 1-96.
- 284) Shilkarsky W. Jungenfreundschaft Teichmüllers und Diltheys. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 380-392.

- 285) Skinner Q. Meaning and Understanding in the history of ideas. *History and Theory* 8 (1969) p. 3-53.
- 286) Spielmann A. J. Oshe, Zu Platons Charmides: Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides im besonderen. Berlin. 1886. (37. S.). *Neue philologische Rundschau* 9 (1889) S. 162-163.
- 287) Stern R. M. Streifzüge durch die neueste deutsche Erkenntnistheorie, Psychologie und Logik. *Baltische Monatsschrift* XL (1893) S. 613-650.
- 288) Straubergs K. Latvijas Universitātes pirmie projekti. *Senatne un Māksla* 3 (1939) 5-11. lpp.
- 289) Strickland L. Leibniz on Whether the World Increases in Perfection. *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006) p. 51-68.
- 290) Strods A. Personālisms un Konstantīns Raudive. *Latvijas Lauksaimniecības universitātes raksti* 5 (1996) 30-36.lpp.
- 291) Strods A. Personālisms un tā aizsākumi Baltijā. *Raiņa lasījumi* 3 (1996) 5-7. lpp.
- 292) Sutrop M. What is Estonian Philosophy? *Studia Philosophica Estonica* 8.2. (2015) p. 4-64.
- 293) Szykarski W. Teichmüller gegen Lotze. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustaw Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 358-379.
- 294) Šuvajevs I. Erdmans un filosofija. In *Modernitātes veidošanās Latvijā filosofiskajā un ideju vēstures skatījumā: idejas un teorijas*, red. M. Kūle. Rīga: Latvijas Universitātes Filosofijas un socioloģijas institūts, 2012. 167-180. lpp.
- 295) Tennmann E. Voraussetzungen zur Philosophie des Christentums nach dem System Teichmüllers. *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis* XXII (1931) S. 135-183.
- 296) Troost K. J. Oshe, Zu Platons Charmides: Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und des Charmides im besonderen. Fellin 1886. (Berlin) 37. S 4. 1 M. *Berliner philologische Wochenschrift* 50 (1887) S. 1562-1563.
- 297) Wolff J. Lotze's Metaphysik. *Philosophisches Jahrbuch* 4 (1891) S. 138-160.
- 298) Wolff J. Lotze's Metaphysik (Schluss). *Philosophisches Jahrbuch* 5 (1892) S. 285-315.

- 299) Wolters A. B. On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy. In *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, etid. by P. A. Marshall, S. Griffioen, R. J. Mouw. Lanham: University Press of America. 1989. p. 14-25.
- 300) Zālīte P. Prof. Dr. h. c. Jēkabs Lautenbachs–Jūsmiņš. *Students* 140 (1928) 1. lpp.
- 301) Zeller E. Bericht über die deutsche Literatur der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie 1886, 1887. Zweiter Artikel: Plato. *Archiv für Geschichte der Philosophie* I (1888) S. 412-421.
- 302) Zeller E. Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888) S. 1-10.
- 303) Баяк Д. А. Лейбниц в России: переводы и их авторы. *Вопросы истории естествознания и техники* 2 (2014) с. 3-24.
- 304) Бердникова А. «Сознание Бога» («Gottesbewusstsein») в философии религии Густава Тейхмюллера. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* 3 (2018) с. 353-364.
- 305) Бердникова А. Ю. Персоналистические воззрения Е. А. Боброва. *Христианское чтение* 5 (2017) с. 144-149.
- 306) Бердяев Н. А. *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья*. Москва: Наука, 1990. с. 43-271.
- 307) Бобров Е. А. Новая реконструкция монадологии Лейбница. *Ученые записки Императорского Юрьевского университета* 1 (1896) с. 37-52.
- 308) Бобров Е. А. Воспоминание о Г. Тейхмюллере. *Философия в России. Материалы, исследования, заметки* 1 (1899) Казань: Типолиитография императорского университета. с. 25-48.
- 309) Бобров Е. А. Этические воззрения графа Л.Н. Толстого и философская их критика. *Ученые Записки Юрьевского Университета* 1 (1897) с. 1-100.
- 310) Бобров Е. А. О преподавании философии в университетах. *Сборник Учено-литературного общества при имп. Юрьевском университете* 12 (1907) с. 24-75.
- 311) Введенский А. И. Один из типов нашей университетской философии: (О переводах и сочинениях и. д. доцента Юрьевского Университета Е. А. Боброва). *Богословский Вестник* 8 (1896) с. 212-228.

- 312) Виноградов Н. Д. [Рец. на кн.:] Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896., 276 стр. *Вопросы философии и психологии* 35 (1896) с. 659-665.
- 313) Голиков Н. Н. Персоналистская концепция Я. Осиса и ее историко–философские истоки. *Известия Академии наук Латвийской ССР* 12 (1968) с. 64-77.
- 314) Евлампиев И. И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии. *Г. В. Лейбниц и Россия. Материалы Международной конференции. Санкт–Петербург, 26-27 июня 1996 г.* Санкт–Петербург: Санкт–Петербургский научный центр, 1996. с. 103-122.
- 315) Ивлева М. И. Критика понятий „материя” и „пространство” в философии Я. Ф. Озе. *Научные труды Международной научно–практической конференции ученых: Философия. 2011, Том 5.* Москва: Инга, 2011. с. 5-8.
- 316) Ивлева М. И. Критика проективизма в философии Я. Ф. Озе. *Научные труды Международной научно–практической конференции ученых: Философия. 2011, Том 4.* Москва: Инга. 2011. с. 17-21.
- 317) Ивлева М. И. О понятии бытия в философии Е. А. Боброва. *История философии* 4 (1999) с. 199-206.
- 318) Ивлева М. И. Философия субъекта (к 155–летию Я.Ф.Озе). *Социально–гуманитарные знания* 8 (2015) с. 47-55.
- 319) Ильин Н. П. Счастливая вина. Лейбниц и „аутсайдеры” русской философии. *Альманах. „Г. В. Лейбниц и Россия”. Материалы Международной конференции. Санкт–Петербург, 26–27 июня 1996 г.* Санкт–Петербург: Санкт–Петербургский Научный центр, 1996. с. 124-144.
- 320) Козлов А. А. Панпсихизм, его преимущества перед выше рассмотренными направлениями. *Свое слово* 5 (1898) с. 121-153.
- 321) Козлов А. А. Густав Тейхмюллер. Часть I. *Вопросы философии и психологии* 24 (1894) с. 523-536.
- 322) Козлов А. А. Густав Тейхмюллер. Часть II. *Вопросы философии и психологии* 25 (1894) с. 523-537.
- 323) Козлов А. А. Сознание Бога и знание о Боге. *Вопросы философии и психологии* 29 (1895) с. 445-460.

- 324) Козлов А. А. Теория искусства с точки зрения Тейхмюллера. *Вопросы философии и психологии* 27 (1985) с. 178-189.
- 325) Красилов В. И. Университетская философия в России XIX в.: особенности и модель эволюции. *Вестник Томского государственного университета* 3:7 (2009) с. 25-33.
- 326) Куценко Н. А. Формирование профессиональной философской среды в Российской империи в первой половине XIX века. *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта* 6 (2008) с. 41-51.
- 327) Лаутенбах Я. И. Обь искусстве и красоте. (Рядь мнения философь–эстетиковь). *Сборник Учено–литературного общества при имп. Юрьевском университете XIV* (1909) с. 1–17.
- 328) Лаутенбах Я. И. Рядь мнения философь–эстетиковь обь искусстве и красоте. *Сборник Учено–литературного общества при имп. Юрьевском университете X* (1906) с. IX.
- 329) Лопатин Л. М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни. *Вопросы философии и психологии* 5 (1890) с. 34-83.
- 330) Лопатин Л. М. Метод самонаблюдения в психологии. *Вопросы философии и психологии* 2 (1902) с. 1031-1090.
- 331) Лопатин Л. М. Спиритуализм, как монистическая система философии. *Вопросы философии и психологии* 115 (1912) с. 435-471.
- 332) Лосский Н. О. А. Козлов и его панпсихизм. *Вопросы философии и психологии* 58 (1901) с. 183-206.
- 333) Любославский В. О значении и задачах истории философии. *Вопросы философии и психологии* 3 (1890) с. 45-63.
- 334) Магницкий М. Л. Инструкция директору Казанского университета. In *Хрестоматия по истории России с древнейших времен до наших дней*, под ред. А. С. Орлова. Москва: Проспект, 1999. с. 235-238.
- 335) Половинкин С. М. «Критический индивидуализм» Евгения Александровича Боброва. *Вестник РГГУ* 1.7. (2017) с. 21-35.
- 336) Радлов Э. Л. Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев. 1896. 276. стр. + 200 (примечаний). *Журнал Министерства народного просвещения* 10 (1896) с. 409-414.

- 337) Румер И. Б. К вопросу о философии Густава Тейхмюллера. *Вопросы философии и психологии* 124 (1914) с. 384-399.
- 338) Румер И. Б. Пантеизм и теизм в философии Тейхмюллера. *Вопросы философии и психологии* 126 (1915) с. 62-105.
- 339) Руутсоо Р. Философия персонализма и психология религии в Тартуском университете до 1940 г. *Ученые записки Тартуского университета* 894 (1990) с. 61-78.
- 340) Рыжкова Г. С. Густав Тейхмюллер-немецкий родоначальник русского персонализма. *Humanities & Social Sciences* 2:6 (2013) с. 284-290.
- 341) Спасский Л. Л. Яков Фридрихович Озе. *Мысль* 2 (1922) с. 106-108.
- 342) Тульвисте П. Краткий очерк истории эстонской психологии (1632-1940 гг.). Познавательные процессы. Труды по психологии. *Учёные записки Тартуского государственного университета* 691 (1984) с. 3-16.
- 343) Хулапова А. А. Система критического индивидуализма Е. А. Боброва. *Российский психологический журнал* 3 (2011) с. 86-92.
- 344) Швенке Х. Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера. In *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник. 2006–2007*, ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. Москва: Модест Колеров, 2009. с. 211-239.
- 345) Швенке Х. Интернациональный философ: О научном архиве Густава Тейхмюллера (1832–1888) в Базеле. In *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник. 2006–2007*, ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. Москва: Модест Колеров, 2009. с. 353-365.
- 346) Шнайдер У. И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке. *Логос* 3 (2004) с. 61-90.
- 347) Янюшкина А. А. Персоналистическое учение С. А. Аскольдова (Алексеева) о любви к Богу и любви к ближним в контексте религиозного опыта. *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки* 3 (2012) с. 72-79.

Leksikoni, vārdnīcas un enciklopēdijas:

- 348) Bērziņš L. J. Osis. *Latviešu konversācijas vārdnīca*. 15.sējums. Rīga: A.Gulbis, 3071-3074. lpp.

Vēstules:

- 349) Clarke S. Clarke's Fourth Reply. In *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. Second Edition. London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 691-696.
- 350) Dilthey W. Brief an Bruder Karl. In *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Zum fünfzigsten Todestag des genialen Neubegründers der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller 1832–1888.*, hrsg. von W. Szykarski. Leipzig: Pantheon, 1938. S. 405.
- 351) Szykarski W. Szykarski an Anna Teichmüller. 03.18.1931. Schwenke H. *Zurück zur Wirklichkeit Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. S. 119.
- 352) Trendelenburg A. F. Friedrich Adolf Trendelenburg an Lotze, 10.04.1841. In *Hermann Lotze: Briefe und Dokumente*, hrsg. von E. W. Orth. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 111-117.
- 353) Trendelenburg A. F. Friedrich Adolf Trendelenburg an Lotze, 11.03.1855. In *Hermann Lotze: Briefe und Dokumente*, hrsg. von E. W. Orth. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 262.
- 354) Trendelenburg A. F. Friedrich Adolf Trendelenburg an Lotze, 11.03.1855. In *Hermann Lotze: Briefe und Dokumente*, hrsg. von E. W. Orth. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 262.

Interneta materiāli

- 355) Marías J. *Gadamer*. <http://www.filosofia.org/hem/200/20020321.htm> (accessed 12 September 2019).
- 356) Антонов, К. А. *Отзыв официального оппонента на диссертацию Бердниковой Александры Юрьевны «Неолейбницеанство в России. Историко-философский анализ» представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03.–История философии, с. 4. Skat: https://istina.msu.ru/.../1eXz0f:Ax5vvcl_WjCkBwhNvjf_Y_vYr6M/* (accessed 12 September 2019).