

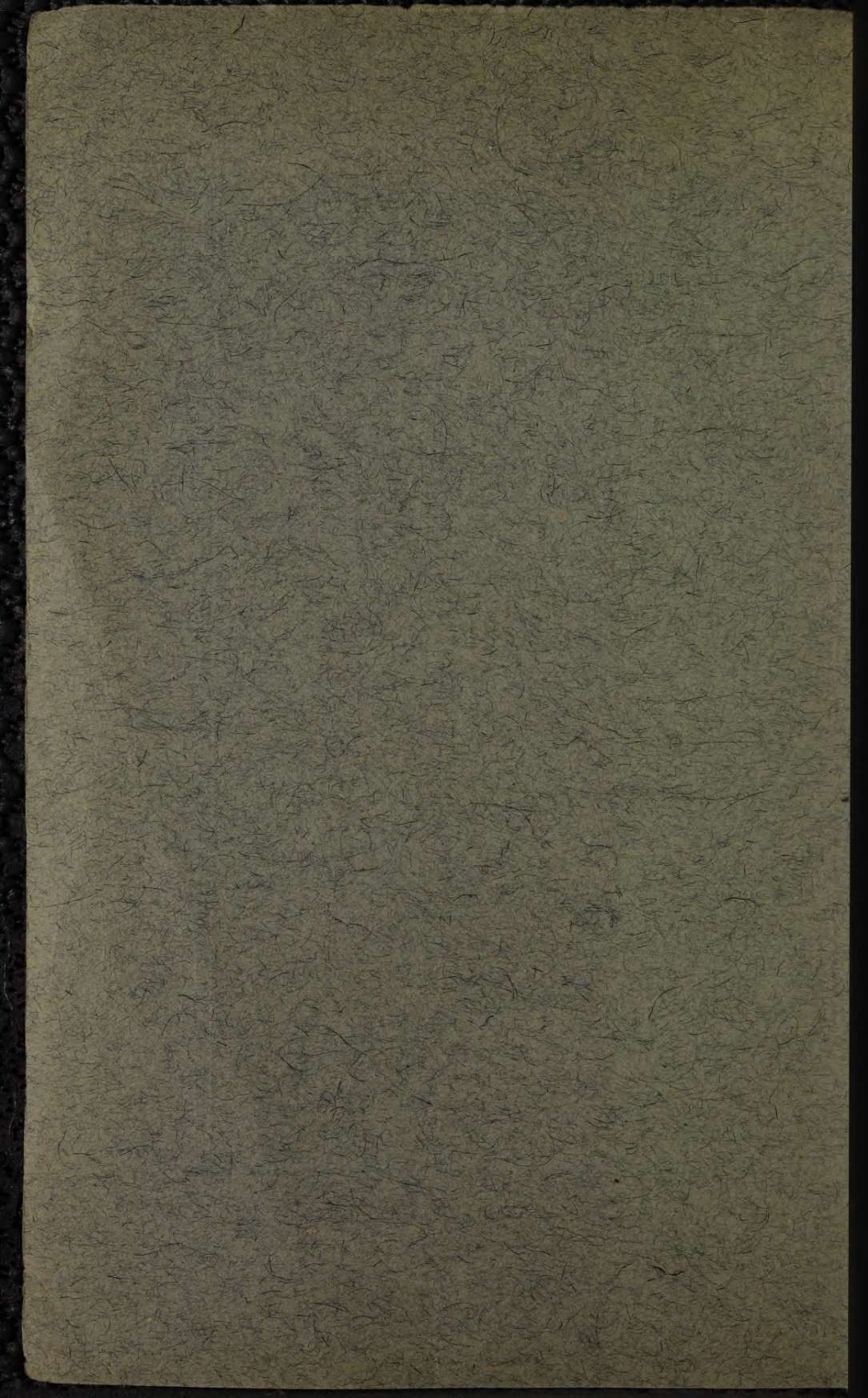
L 250

JŪLIJS ALEKSANDRS STUDENTS

IEVADS FILOZOFIJĀ

Filozofijas būtība Atziņas mācība
Pasaules uzskati Filozofija kultūras dzīvē

ĢENERĀLKOMISIJĀ PIE A. GULBJA
RĪGĀ, 1931. GADĀ



1
250

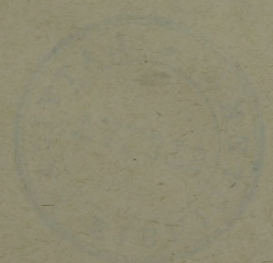
JŪLIJS ALEKSANDRS STUDENTS

167
dubl.
1

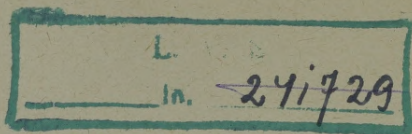
ASPIJIS

IEVADS FILOZOFIJĀ

Filozofijas būtība Atziņas mācība
Pasaules uzskati Filozofija kultūras dzīvē



ĢENERĀLKOMISIJĀ PIE A. GULBJA
RĪGĀ, 1931.



0309056232

Armijas spiestuve, Rīgā, Muižas ielā 1.



1931

Priekšvārdi.

Šis ievads filozofijā radies un izveidojies no manām lekcijām Latvijas tautas universitātē un augstākās izglītības veicināšanas biedrības komerczinātņu institūtā. Grāmatā ievēroju arī tādus jautājumus, kas līdz šim (pat citu tautu) filozofijas ievados mazāk vai nemaz nav aplūkoti, piem., par filozofijas un mākslas attiecībām, par filozofiju un filozofijas vēsturi, filozofiju un personību. Bez divām galvenajām filozofijas ievada daļām — atziņas teorijas un metafizikas — īsumā apskatīju arī morāles, tiesību, vēstures, dzīves, izglītības un audzināšanas, dabas, matēmatikas, mākslas, valodas, tautsaimniecības, sabiedrības, valsts un reliģijas filozofiju, kas, ievērojot zinātņu straujo attīstību mūsu laikos, ļoti nepieciešams. Metafizikas virzienu iztīrījumā devu katra virziena novērtējumu, izceļot tā pozitīvo un negatīvo pusi.

Kaut gan grāmata aptver diezgan plašu kursu, tomēr domāju, ka vienkāršās izteiksmes dēļ to varēs lasīt un saprast laudis arī bez lielākas un speciāli filozofiskas izglītības.

Rīgā, 20. oktobrī 1930.

J. A. Students.

1870
1871
1872
1873
1874
1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

Satura rādītājs.

	Lapp.
I. Filozofijas uzdevums, metodes un stāvoklis	
1. §. Filozofijas jēdziens, priekšmets un uzdevums	7
2. §. Jēdziens par dzīves un pasaules uzskatu	10
3. §. Kas ir zinātne?	13
4. §. Filozofija un zinātne	18
α) no vēsturiskā viedokļa	18
β) no sistēmiskā viedokļa	24
5. §. Zinātņu iedalījums	31
6. §. Filozofijas metodes	38
7. §. Filozofijas metodes (turpinājums)	47
8. §. Filozofija un māksla	57
9. §. Filozofija, reliģija, dzīve	61
α) Mitoloģija, reliģija un filozofija	61
β) Filozofija un reliģija vēsturiskajās attiecībās	64
γ) Filozofija, reliģija un dzīves jēga	74
10. §. Filozofijas galvenie jautājumi un sistēmiskais iedalījums	85
II. Atziņas teorija (gnōzeoloģija) un tās virzieni	
11. §. Atziņas teorijas pamatajautājums	89
A. Empīrisms.	
12. §. Naivais reālisms	91
13. §. Sensuālisms	93
14. §. Tīrais empīrisms	97
15. §. Pozitīvisms, empiriokriticisms un fikciju teorija	101
B. Racionālisms	
16. §. Dialektiskais racionālisms	107
17. §. Ontoloģisms	110
18. §. Panmetodiskais racionālisms	111
C. Kriticisms	
19. §. Skepticisms (negatīvais kriticisms)	113
20. §. Transcendentālais ideālisms (pozitīvais kriticisms)	116
21. §. Kritiskais reālisms	122
22. §. Imanences filozofija	123
23. §. Fainomenoloģijas filozofija	125
24. §. Vērtību filozofija	127
25. §. Atskats uz atziņas teorijas virzieniem	129
D. Divi svarīgākie atziņas teorijas jautājumi.	
26. §. Reālītātes problēma	131
27. §. Patiesības problēma	133

III Metafizika un tās virzieni (pasaules uzskati).

	Lapp.
28. §. Metafizikas pamatjautājums	148
A. Materiālisms	
29. §. Duālistiskais materiālisms	148
30. §. Materiālisms 17. un 18. g. simtenī.	153
31. §. Vēsturiskais materiālisms	158
32. §. Materiālisma novērtējums	160
B. Ideālisms	
33. §. Objektīvais ideālisms	166
34. §. Subjektīvais ideālisms	172
35. §. Ideālisma novērtējums	175
C. Reālisms	
36. §. Duālistiskais reālisms	184
37. §. Monistiskais reālisms	191
38. §. Voluntārisms	194
39. §. Reālisma novērtējums	200
40. §. Atskats uz metafizikas virzieniem	207

IV. Filozofija citās kultūras nozarēs

41. §. Morāles filozofija	210
42. §. Tiesību filozofija	224
43. §. Dzīves, audzināšanas un izglītības filozofija	234
44. §. Vēstures filozofija	269
45. §. Dabas filozofija	287
46. §. Matēmatikas filozofija	295
47. §. Mākslas filozofija	301
48. §. Valodas filozofija	308
49. §. Tautsaimniecības filozofija	315
50. §. Sabiedrības un valsts filozofija	327
51. §. Reliģijas filozofija	345

V. Noslēgums

52. §. Vienots un vienotājs pasaules uzskats	363
53. §. Filozofija un filozofijas vēsture	365
54. §. Filozofija un personība	366
55. §. Filozofijas nozīme dzīvē. Kā filozofija jāstudē?	368

Raksturīgāko filozofijas jēdzienu saraksts ar tulkojumu vācu un krievu valodā	376
Labākie filozofijas ievadi citās valodās	378
No konspektīviem ievadiem būtu minami	379
Ieteicamā literatūra	380

I. Filozofijas uzdevums, metodes un stāvoklis.

1. §. Filozofijas jēdziens, priekšmets un uzdevums.

Novērojot cilvēkus dzīvē un darbībā, atrodam lielu dažādību. Cik dažādi ir cilvēki un viņu darbība! Pirmais, kas novērojams ieskatoties sabiedrībā, ir tas, ka cilvēki nav vienādi, ka viņu darbība, mērķi un centieni uzrāda sevī apbrīnojamu daudzpusību. Vieni darbojas amatniecībā, otri zinātnē, treši mākslā, un nav mazums arī tādu, kam nav noteiktas darbības, kas redzami visur un vienmēr, bet kas nepieder nekādai darbības šķirai. Arī nule sacītais vēl neizsmel visu. Lieta tā, ka tie cilvēki, kas darbojas, piem., amatniecībā, it nebūt neizpilda vienādus amatus; dažādo amatniecības šķiru un arodu ļoti daudz. Tāpat zinām, cik daudz ir dažādu zinātņu teorētiskā un praktiskā nozīmē. Un vai mākslu ir mazāk? Arī mākslas sadalās vairākās nozarēs: ir tīrās mākslas un ir arī lietājamās jeb tehniskās mākslas. Un ja novērstu savus skatus no augstāko garīgās dzīves un darbības virzienu aplūkošanas un piegrieztos parastai, «ikdienišķai» dzīvei, arī tur saskatītu bezgala dažādības.

Tas būtu cilvēku darbības aplūkojums no darbības daudzuma un dažādības viedokļa jeb skatiens uz cilvēku darbības kvantitāti.

Vēl iespējams vērot cilvēku dzīvi un darbību no darbības labuma vai ļaunuma viedokļa, citādi sakot, ir iespējams kvalitatīvais skatiens uz dzīvi, un atkal šai nozīmē dzīve ir ne mazāk dažāda.

Lieta tā, ka ir cilvēki, kas darbojas, meklē un cīnās vienīgi pašas idejas dēļ, vienīgi aiz tieksmes pēc patiesības, galvenām kārtām tikai ar nolūku kaut ko vērtīgu zināt; bet nav mazums, un laikam būs pat daudz vairāk tādu, kas darbojas, lai mantotu lielāku peļņu. Bet iesim vēl tālāk. Mēs sasto-

pamies ar cilvēkiem, kas ne tikai nav patiesības meklētāji un nav arī godīga peļņas darba darītāji, bet kas cenšas iegūt laicīgās mantas neattaisnojamiem līdzekļiem. Arī tie strādā, bet viņu darbs un pūles, ja tā varētu izteikties, dibinātas uz citu sviedriem. Šādi cilvēki paši neko — kā garīgu, tā materiālu — neražo, bet dzīvo tādā vai citādā nozīmē izmantojot citus. Šie ļaudis ir apzīmējami atkarībā no viņu darbības un dzīves veida. Kā viņus sauc, to mums te nepieder minēt, to zinās pats lasītājs. Tā tad, raugoties uz dzīvi un cilvēku darbību vērtējot, atklājas mazliet cita aina.

Ja nu jēm cilvēkus, kas domā un darbojas aiz tīrās intereses un patiesības mīlestības, tad tos jau var saukt par filozofiski noskaņotiem cilvēkiem. Tā, piem., audzinātājs, kas nododas savam darbam nevis ar nolūku iegūt pēc iespējas lielāku peļņu, bet ir zināma idejiska mērķa vadīts, zinātnieks, kas pēti galvenām kārtām pašas patiesības dēļ u. tml., — šādi un tiem līdzīgi ļaudis uzlūkojami par filozofiskiem cilvēkiem. Nekādā ziņā nevar uzlūkot par pieņemamu pasaciņu, ka vienīgi tie filozofi, kas nodarbojas tieši ar filozofiju. Nereti daudz vairāk filozofiskā gara ir tais cilvēkos, kas filozofiju nav studējuši un tieši filozofijā nedarbojas. Filozofiski noskaņotu cilvēku būsīm atraduši tad, ja zināmā cilvēkā būs izdevies atklāt tīro dziņu pēc patiesības, nesavtīgu tieksmi pēc atziņām un neliekuļotu vēlēšanos atrast savai dzīvei uzdevumu, vērtību, mērķi un nozīmi.

Tā mēs pieejam filozofijas jēdziena raksturošanai. Filozofija (no grieķu φίλος,¹ draugs, σοφία², gudrība) ir gudrības un patiesības mīlestība. Filozofija savā pirmatnīgā nozīmē — un šo pirmatnīgo tās nozīmi nekad nevajaga aizmirst — ir nesavtīga tieksme pēc patiesības, vienalga, kur šo patiesību meklējam, — dabā vai cilvēku dzīvē. Taisni šādā nozīmē filozofijas un filozofa jēdzienus sapratuši grieķi, īstās filozofijas nodibinātāji. Kurš grieķu filozofs kā pirmais būtu sācis lietāt aplūkojamo jēdzienu, pilnīgi droši nav zināms. Pēc līdzšinējiem pētījumiem droši var sacīt vienīgi tik daudz, ka vārdu «filozofs» (φιλόσοφος³) kā

¹) Lasi: philos ²) — sophia ³) — philosophos.

pirmais lietājis Hērakleits (540—480. g. pr. Kr.), pēc dažu pētnieku domām Pītagors; vārdu «gudrība» (σοφία) jau Homērs un Hēsiods (7. g. s. pr. Kr.), kaut gan abi pēdējie vārdu «gudrība» saprata mazliet citādā nozīmē nekā mēs. Tikai nedaudz vēlāk, proti, sofistu skola un Sōkrats (469—399. g. pr. Kr.) filozofiju saprata vairāk norobežotā nozīmē, tā ka filozofijas jēdziens pie šiem domātājiem sastopams tajāni tā, kā mēs to tagad saprotam.

Pieredzes pasaulē tomēr viss ir pakļauts maiņai, un no šīs maiņas pilnīgi nav izdevies izbēgt arī filozofijas jēdzienam. Kaut gan filozofija pirmatnīgā nozīmē, kā to jau augšā izteicām, ir tieksme pēc patiesības un patiesības mīlestība, tomēr visā kulturālās cilvēces attīstības gaitā filozofija nav saprasta un iztulkota pilnīgi vienādi. Jau paši grieķi — šī vārda radītāji un vārdā slēptā satura pētītāji — par filozofiju nebūt nebija pilnīgi vienādos ieskatos. Jemot Sōkratu un Aristoteļu (384.—322. g. s. pr. Kr.), it nebūt nevar teikt, ka pirmais tāpat sapratis filozofiju kā otrais. Sōkratam filozofija ir vairāk saistīta ar tikumisku dzīvi, Aristotelam — ar prāta darbību. Pēc Sōkrata pārliecības filozofijai vajaga cilvēku vest uz tikumisku pilnību, turpretim pēc Aristotela domām filozofiiskajā darbībā jāmeklē prāta prasību apmierinājums. Šādas un tām līdzīgas domstarpības filozofijas iztulkošanā sastopamas arī pie citiem filozofiem un vēlākajos laikos. Platōnam filozofija ir «visa esošā izziņa», Leibnicam «gudrības meklēšana» (studium sapientiae), Fichtem «zinātņu mācība» (Wissenschaftslehre), Hēgelam «saprātīga lietu aplūkošana», Herbartam «jēdzienu apstrādāšana»; Loks un Jūms filozofijas uzdevumu meklē atziņas un tikumības jautājumu noskaidrošanā, T. Lipss to izskaidro kā vispārīgu gara zinātni, bet Šopenhauers, Nicše u. c. filozofiju uzlūko kā vērtētāju, reformētāju un pravietotāju cilvēka gara izpausmi.

Vērojot šos dažādos filozofijas uzdevuma iztulkojumus, tomēr var teikt, ka filozofijas mācības, kādas tās vēsturē novērojamas, iedalāmas trijās galvenajās grupās. Pie pirmās grupas piederētu tādas mācības, kur galvenā vērība vērsta uz teorētiskā prāta jautājumiem (Dekarts, Bēkons, Spinoza, Volfs, Hēgels, Kohens u. c.); pie otrās grupas

tādi virzieni, kur pirmā vietā likti tikumības jeb praktiskā prāta jautājumi un dzīves vērtēšana. (Sōkrats, Šaftsberi, Nicše, Paulsens, Šprangers u. c.); un beidzot pie trešās grupas tādas mācības, kur tīrā prāta un tikumības jautājumi atraduši daudz maz vienlīdzīgu novērtējumu (Platōns, Aristotels, Loks, Jūms, Leibnics, Kants, Loce, V. Vunts u. c.). Nav šaubu, ka plašākās un dziļākās mācības ir tās, kur vērojama tieksme apmierināt ne tikai prāta, bet arī sirds prasības, kur aplūkoti ne tikai prāta jautājumi, bet arī gribas un jūtu izpaudumi, tā ka šādas mācības pamats nosaukt par plašām sistēmām (piem., Platōna, Aristotela, Leibnica, Kanta, V. Vunta sistēmas.)

Ja visi filozofi nav vienādos uzskatos par filozofijas uzdevumu, tomēr jautājumā par filozofijas mērķi nav domstarpību. Kas ir filozofijas mērķis? Filozofijas mērķis ir darināt atziņu sistēmu, kas apmierina prāta un dvēseles prasības. Citādi sakot, filozofijas mērķis ir zinātniski pamatots pasaules uzskats, kur dota atbilde uz dziļākajiem teorētiskā prāta un sirdsprāta jautājumiem.

2. §. Jēdziens par dzīves un pasaules uzskatu.

Nodzīlīnājoties dzīvē un darbībā, varētu jautāt, vai visiem cilvēkiem ir noteikts skats uz dzīvi, vai visiem ir pārlicība par to, kamdēļ mēs dzīvojam, kas ir dzīve, kas ir pasaule, kas to radījis, kur tā paliks, kāda nozīme, jēga un uzdevums visam esošajam un t. t.? Kā šķiet, lielais vairums cilvēku gan par šādām lietām nedomā, un tiem nemostas šie mūžības jautājumi. Ja cilvēks ir nodarbināts tikai gar savas dzīvošanas apstākļiem, ja viņam rūp vienīgi tikai savas eksistences lieta, tāds nekad nejautās sev, kāda jēga viņa dzīvei un kamdēļ tam jādzīvo. Tāds tikai dzīvo un izpilda vienīgi dzīves uzturēšanai nepieciešamo darbu. Rīts viņam aust tāds pats, kāds bijis vakar. Šāds cilvēks piecelas, paēd, pa-

strādā savu ikdienišķo darbu, atkal paēd un liekas gulēt. Iši sakot, cilvēks, kas nevērtē savu un citu dzīvi dziļāk, strādā — vienīgi lai dzīvotu, strādā — lai uzturētu savu dzīvi, lai vienkārši eksistētu vai kā mēdz teikt — veģetētu — lai nenomirtu badā. Visa viņa šaurā dzīve ir tikai sevis miesīga uzturēšana, rūpes par savu miesu, rūpēšanās un zūdišanās par to, kā sevi labāk paēdināt, apģērbt un citādi apmierināt.

Protams, arī šādā cilvēkā var mosties jautājumi par dzīves nozīmi, uzdevumiem un visa esošā būtību. Dažkārt tas notiek gluži nejauši. Cilvēku — vienalga, vai tas ir bagāts, vai nabags — gluži neviļus var pārsteigt šie dzīves jautājumi, ko mēs saucam par lielajām un mūžīgajām problēmām. Jemsim bagātnieku, kas, varbūt, nevisai labiem līdzekļiem rausis mantu, citus izmantojis, un kas piepēži sakarā ar neveiksmi, nelaimi vai citu nejaušību, spiests zaudēt visu, kas tam bijis, un nav brīnums, ka šāds cilvēks nonāks dziļās pārdomās ne tikai par savas dzīves gaitu, ne tikai par savām agrākajām laimes dienām un tagad uznākušū postu, bet par dzīves vērtību un jēgu vispār. Tāpat iedomāsimies nabagu, kas lūdz dāvanas un spiests iztikt no citu žēlastības, bet kādreiz, pateicoties laimes gadījumam, piepēži iegūst mantu, un tūdaļ šāds cilvēks, kas dažus mirkļus agrāk bijis ļaužu nīdejs, kam pirms pāris dienām visa dzīve nav bijusi nekas cits kā netaisnības un moku šūpulis, var nonākt domās par to, cik dzīve brīnišķīga, cik tā neizprotama, un kādas pārmaiņas cilvēku var dzīvē pārsteigt. Beidzot iztēlosim sava gara acu priekšā cilvēku, kas dzīvo ikdienišķu dzīvi, kas pats sevi noteic un vada, kas citus neizmanto un nedzīvo no citu žēlastības, un atkal atradīsim, ka nereti arī šādā cilvēkā notiek, kā mēdz sacīt, lūzums, kas viņa dzīvi, darbu un pasauli padara pavisam citādu. Šādas pārmaiņas var notikt ne tikai dažos, bet visos cilvēkos, jo ikviens slēpj sevī dažnedažādas iespējamības un varbūtības. Tamdēļ nebrīnēsimies par gadījumiem, kur zinātnieks kļūst par noziedznieku, noziedznieks par labu cilvēku, klaidonis par patiesības meklētāju, slepkava par bērna mīlētāju, mācītājs par izsūcēju, rakstnieks par veikalnīeku un otrādi.

Ja nu jēmam cilvēku, kas pārdzīvojis dziļu maiņu savā dvēselē, un iedomājamies, ka šāds cilvēks vairs tik daudz neraizējas par savas dzīves uzturēšanu, bet par to, kamdēļ tam jādzīvo, tad mūsu priekšā jau ir meklētājs, pētītājs cilvēks. Garīgi meklētājs cilvēks dzīvo, lai pētītu, lai strādātu. Tādā cilvēkā galvenā interese nav vis gar dzīvošanu, dzīves uzturēšanu, ģērbšanos, paēšanu un ērtu dzīvi, bet visas uzmanības priekšmets ir darbība, pētīšana, meklēšana. Īsta un attaisnojama dzīve sākas tur, kur cilvēks nevis strādā lai dzīvotu, bet dzīvo, lai strādātu, kur galvenākais svars nav likts uz dzīves (bioloģisko) uzturēšanu, bet dzīves uzdevumu pildīšanu.

Domas par dzīvi noved pie dzīves uzskata. Tiklīdz cilvēks nav tikai vienkāršs dzīvotājs vien, bet arī domātājs par dzīvi un dzīves vērtētājs, tūdaļ te darīšanas ar cilvēku, kas veido savas dzīves uzskatu. Cilvēka dzīves uzskats ir šī cilvēka sevišķa pārlicība vispirms par savas dzīves vieglumu vai smagumu, priekiem un bēdām, vērtību un nozīmi, un tāpat arī par citu dzīves raksturīgākajām pazīmēm. Šāds dzīves uzskats pa lielākai daļai ir katram garīgi veselam pieaugušam cilvēkam, ciktāl tas mēdz domāt par savu un citu dzīvi. Par to var pārlicināties, noklausoties cilvēku izsaučienos un sarunās. Cik skaista gan ir dzīve! Cik interesanti dzīvot! dzirdam vienu otru izsaučiamies. Cilvēki patiešām ir labi un patikami! dzird citus runājam. Bet nav retas arī šādas balsis: Dzīve ir elle un moku arēna! vai arī: Pasaulē ir tikai māņi un viltus, netaisnība un ciešanas! Ja šādi izsaučieni nāk no īstiem pārdzīvojumiem un nav māksloti, tad pamats teikt, ka šiem ļaudīm ir tāds vai citāds dzīves uzskats, tādas vai citādas domas par dzīvi. Šīs domas varbūt nav zinātniski pamatotas, dibinātas, pārdomātas un ir izaugušas tikai no personīgām izjūtām un pārdzīvojumiem. Bet tomēr tās ir domas, pārlicība par savu un citu dzīvi.

Pavisam viegli saprast un iedomāties, ka šāda pārlicība var izveidoties un dibināties ne tikai uz subjektīviem pārdzī-

vojumiem un ieskatiem, bet arī uz zinātniskas atziņas pamatiem. Tā dzimst pasaules uzskats. Kā varētu raksturot pasaules uzskatu atšķirībā no dzīves uzskata? Pasaules uzskats ir zinātniski izstrādāta un pamatota pārliecība un mācība ne tikai par savas un citu dzīves būtību un uzdevumu, bet arī par visas pasaules, par visa esošā būtību, nozīmi, jēgu un mērķi. Pasaules uzskats cenšas atbildēt uz jautājumu par visa esošā, par visas īstenības — kā garīgās, tā materiālās pasaules pēdējiem pamatiem, būtību, nozīmi un mērķi. Tādējādi pasaules uzskats ir kaut kas vairāk nekā dzīves uzskats. Ja pie sava dzīves uzskata zināmā mērā var nonākt katrs, garīgi normāls cilvēks, it īpaši, ja ir faktori, kas, kā to redzējām, sevišķā nozīmē pārveido cilvēka dzīvi un apstākļus, tad pasaules uzskatu spēj izveidot tikai sevišķi ar lielām domāšanas spējām apdāvināti un milzu gribas un uzcītības apveltīti cilvēki. kam pasaulsmīklu atrisināšanā rūp pirmām kārtām pati patiesība, slāpes pēc atziņām un šo atziņu zinātniska pamatošana. Tā saprasta zinātniska darbība ir filozofiska meklēšana, un šādas sistematiskas un visaptverošas filozofiskas meklēšanas mērķis ir pasaules uzskats.

3. §. Kas ir zinātne?

Kā redzējām, atziņai un domāšanai vispār, lai tā spētu novest pie pasaules uzskata, jābūt zinātniski pamatotai. Mēģināsim noskaidrot, kā jāsaprot zinātne un kas ir zinātniska atziņa.

Vispirms nav jāaizmirst, ka katrai zinātnei ir savs priekšmets, savs īpatnējs meklēšanas un pētīšanas lauks. Kādas ir zinātnes un kā tās iedalās, par to būs runa turpmāk, tagad tikai pakavēsimies pie jautājuma par zinātnisku pētīšanu un zinātnes būtību.

Ja ikvienai zinātnei ir savs priekšmets, tad katra zinātne vispirms savu priekšmetu konstatē, noteic un apraksta. Protams, tas ir metodes jautājums, kā kuŗa zinātne uzsāk savu darbību, bet neapšaubāmi

ir, ka aprakstīšanas fakts stāv pirmā vietā. Jemsim, piem., vēsturi. Lai vēsturi saprastu, vispirms vēsturniekam vēstures priekšmets jānoteic, jāpasaka, ka, lūk, tādas un tādas parādības ir vēstures priekšmets, pēc kam šīs parādības jāapraksta. Tāpat psiholoģijai vispirms savs priekšmets — psihiskās parādības — jākonstatē un pēc iespējas skaidri jāapraksta. Līdzīgi izvirza savu priekšmetu fizika, bioloģija u. c. zinātnes. Mazliet citādi ir ar matemātiku. Matēmatikai nav sava priekšmeta tādā nozīmē kā citām zinātnēm. Ja teiktu, ka matēmatikas priekšmets ir skaitļi, kā to daži domā, tas nebūtu pareizi. Matēmatikas priekšmets nav skaitļi, bet lietu skaitliskās attiecības. Skaitļu īstenībā nav, ir tikai lietas, un skatļi ir šo lietu simboliski apzīmējumi. Ja skaitļi būtu reāli, tad varētu teikt, ka ir tādas lietas, tādi priekšmeti, ko sauc par skaitļiem, bet tas ir nepareizi, tāda priekšmeta, tādas lietas, ko sauc par skaitli, īstenībā nav. Skaitli, ko rakstām uz tāfeles, papīra, vai arī ko iedomājamies vienīgi savā prātā, ir tikai sevišķi apzīmējumi, zīmes, kas iespējamās vienīgi tad, ja ir reālas, īstenas lietas, ko tie apzīmē. Un tamdēļ mēs sakām, ir viena lieta, divas, trīs lietas un t. t. No šejienes skaidrs, ka matēmatikas priekšmets nav tikai paši skaitļi, bet lietu skaitliskās attiecības, jo pretējā gadījumā matēmatikas priekšmets būtu tukši simboli, bez jebkāda pamata. Vienīgi tādēļ, ka skaitļos var domāt lietas, ka ar skaitļiem var apzīmēt visas īstenības sastāvdaļas, vienīgi tamdēļ uz skaitlisku aplēsumu pamata iespējamās dažādas būves, celtnes, dzelzceļi, mašīnas, iespējami dažādi lietu kustības aplēsumi, iespējams noteikt vielu savienošanos, sadalīšanos, atjaunošanos, visbeidzot skaitliski noteikt cilvēku garīgās un saimnieciskās attiecības, un starp citu, pat aprēķināt dažādus faktus psihiskajās parādībās. Tā matēmatika parādās kā ikvienas īstas zinātnes neatvairāmā sastāvdaļa, un katrai zinātnei, ja tā grib būt īsta un pamatota, zināmā mērā jābūt matēmatiskai. Tamdēļ matēmatikas priekšmets ir dažādi skaitliski pierādījumi, un aiz šī iemesla matēmatikai nav vispirms jāuzsāk ar aprakstīšanu kā citām zinātnēm, bet jāuzsāk ar skaitlisku analīzi, ar pierādījumiem, kas citās zinātnēs nāk vēlāk.

Tagad var jautāt, kā zinātnē aprakstīšana jāizdara? Iespējama tikai viena skaidra un pareiza atbilde. Zinātniskai aprakstīšanai parādības jāapraksta tā, kā tās īstenībā notiek, ir notikušas vai notiks. Šis noteikums zinātnes pareizas izpratnes labad ir tik svarīgs, ka nesaprašana dara iespējamus dažādus maldus. Ja aprakstīšana jāizdara tā, kā parādība notiek, notikusi vai notiks, tas nozīmē, ka zinātnē nedrīkst domāt un rakstīt par to, kā nav, nav bijis un nebūs. Zinātnes uzdevums ir aprakstīt to, kas tagad ir, ir bijis senāk un kas būs. Citādi sakot, zinātnē īstenība visā tās dažādībā, jāapraksta nevis tā, kā tā nav, vai kā tā varētu būt, bet vienīgi tā, kā tā tagad ir, ir bijusi senāk un būs nākotnē. Piem., ķīmija nekādā ziņā nedrīkst aprakstīt vielu, elementus un to attiecības citādi kā tie īstenībā ir, jo pretējā gadījumā ķīmija par savu priekšmetu stāstīs nepatiesību. Tāpat vēsture drīkst runāt vienīgi par to, kas bijis valšķu un tautu dzīvē, kas tagad notiek un kas varētu notikt.

Ja vēsturnieks neņem vērā vēsturiskus faktus, tā būs neistena vēsture, tautu un valšķu politiskā dzīve būs attēloja citādi nekā īstenībā, un proti, vai nu pārlieku izcelta, ideālizēta, vai arī noniecināta, nopajāta. Protams, ja vēsturiskā parādība ir cildināšanas vērtā, to vēsturniekam vajaga cildināt, bet ja ir nosodāma, tūdaļ jāvērtē citādi. Īsi sakot, vēsturniekam jāapraksta vēsturiskā īstenība. Un lai izvairītos no maldiem, vēsturniekam, jēmot vērā vēsturisko parādību īpatnību, visdrošāki rakstīt par pagātņi: īsta vēsture var būt tikai pagātnes vēsture. Tā tad zinātniskā aprakstīšana ir dažādu īstenības faktū attēlošana. Vai šī attēlošana jāsaprot kā stāstīšana par pagātņi, tagadējās īstenības atspoguļošana, vai arī kā domu un jautājumu uzstādījums par nākotņi, tas viss norāda, ka šē visur centrā stāv īstenības faktū aprakstīšana.

Zinātniskās aprakstīšanas pajēmienam seko īstenības faktū salīdzināšana un analize. Salīdzināšana un analize jāsaprot jau kā smalkāka un asāka iedziļināšanās izpētījamās īstenības parādībās. Mēs šē runājam par salīdzinā-

šanu un analīzi, tamdēļ ka gara zinātnēs salīdzināšana galvenām kārtām ir tas pats, kas dabaszinātnē analīze. Kamēr dabaszinātnē analīze ir vielas sadalīšana, tikmēr gara zinātnē analīze ir garīgo parādību salīdzināšana, jo psihiskās parādības nav iespējams sadalīt tā kā vielu. Psihiskās parādības tikai domājot var novest pie vienkāršākām, vieniģi domās, bet ne īstenībā sadalīt. Bet kā vienā, tā otrā gadījumā, t. i. kā salīdzināšana gara zinātnēs, tāpat arī sadalīšana jeb analīze dabaszinātnē, pētniekam palīdz dziļāki ietiekties īstenības būtībā un atklāt tos noslēpumus, kas paliek neatvērti vienkāršā aprakstīšanā. Aprakstīšanai, kas, tā sakot, aizķer tikai lietas virspusi, nāk palīgā faktu salīdzināšana un īstenības sadalīšana, kas zinātnieka skatam dod iespēju ietiekties dziļāk kā garīgās, tā materiālās īstenības būtībā. Protams, aprakstīšana nebeidzas arī salīdzināšanā un analīzē. Arī tas, kas izanalizēts un salīdzināts, prasa aprakstīšanu, un tamdēļ aprakstīšana šē atkal parādās kā visa tā reģistrēšana un atzīmēšana, ko atklājusi salīdzināšana un analīze.

Tā mēs pamazām tuvojamies pašam galvenākajam jautājumam zinātnes problēmā. Ja zinātniskā pētīšana sākas ar zinātnes priekšmeta noteikšanu, pētīšanā ietilpstošu parādību aprakstīšanu, salīdzināšanu un analīzi, tad pamats jautāt: kāds gala mērķis un kāda jēga visai šai darbībai? Atbilde uz šo jautājumu ir līdz ar to arī atbilde uz jautājumu par zinātnes uzdevumu. Kāds ir zinātnes uzdevums? Zinātnes uzdevums ir īstenību izskaidrot, un pie šīs izskaidrošanas zinātne var nonākt vispirms īstenību aprakstot, analizējot un īstenības atsevišķās parādības savstarpīgi salīdzinot. Te redzams, ka izskaidrošana ir sevišķs, jauns zinātniskās darbības pajēmiens, un it nebūt nav tas pats, kas aprakstīšana, salīdzināšana u. t. t. Izskaidrošana kas, kā redzējām, ir zinātniskās darbības uzdevums, ir reizē ar to arī sevišķs, un proti, pats galvenākais zinātniskās darbības moments.

Kas tad nu ir zinātniskajā darbībā izskaidrošana? Zinātniskā izskaidrošana ir cēloniskās (kauzālās) sakarības un attiecības atklāšana ga-

ra un dabas, psihiskās un fiziskās īstenības parādībās. Ka zinātniskajā darbībā pats svarīgākais ir lietu un parādību cēlonības jeb kauzālītātes atklāšana, tas saprotams no šādiem piemēriem. Ārsts būs izskaidrojis slimību, ja viņam būs izdevies atklāt cēlonisko sakarību starp slimības cēloni un slimības rašanos. Psihologu varēs uzlūkot kā zināmas psihiskas parādības, piem., atmiņas, izskaidrotāju vienīgi tad, ja viņš varēs uzrādīt sakarību starp šīs psihiskās parādības galveno pamatu resp. cēloni un sekām. Tāpat vēsturnieku par īstu sava aroda zinātnisku pratēju būs iespējams uzlūkot tikai tad, ja vēsturnieks vēsturiskās parādības ne tikai aprakstīs, bet arī izskaidros, un izskaidrošana šai gadījumā būs vēsturisko parādību cēloniskās sakarības uzrādīšana. — Skaidrības labad cēlonības jautājumā ieteicams ieskatīties dziļāk. Jāsaka, ka parādības vai notikuma cēloņu atklāšana vien vēl nav visā pilnībā šīs parādības vai notikuma izskaidrošana. Zināmas parādības, vienalga — kā psihiskās, tā fiziskās — izskaidrošana ir šīs parādības cēloņa atklāšana un cēloniskās sakarības pierādīšana. Pierādīšanas moments ir tikpat nepieciešams kā cēloņa uzrādīšana. Biologs, kas pētī dzīvu organismu rašanos un attīstību, zināmu bioloģisku parādību būs zinātniski izskaidrojis tikai tad, ja viņam būs izdevies ne tikai atsegt šīs parādības cēloni, bet ja viņš pierādīs, ka tas, lūk, ir īstais cēlonis, un ka citādi nemaz nav iespējams. Īsts tieslietu pazinējs zinātniskā nozīmē ir tikai tas jurists, kurš nebaidās no dažādo noziedzīgo darījumu cēloņu atklāšanas un šo cēloņu pierādīšanas. Tāpat ārstu vai zinātnieku var nosaukt tad, ja viņš ir ne tikai labs slimnieku ārstētājs un dziedinātājs, bet arī slimības cēloņu atklājējs, varbūtējo seku noteicējs un šo slimības cēloņu pierādītājs. Tas pats sakāms par visām zinātnēm un zinātniekiem. Pati pierādīšana nav nekas cits kā neapgāžamu faktū uzrādīšana un zināmu prāta slēdzienu darināšana, dibinoties uz nesatricināmiem faktiem un neapgāžamām liecībām. Kā cēloņu atklāšana iespējama, vai tas notiek uz novērošanas, eksperimentālās vai citu metodu un pētišanas

pajēmienu pamata, to aplūkot šē nav mūsu uzdevums. Mūsu uzdevums tikai bija uzrādīt zinātniskās darbības veidu un uzdevumu, kas sniedz vērtīgas liecības par pašu zinātnes būtību. Zinātnes būtība meklējama cēloniskās sakarības pētīšanā, garīgās un materiālās īstenības parādību un cēlonisko attiecību pierādīšanā, bet lai sekmētu cēlonisko pētīšanu, īstenība visā tās dažādībā jāapraksta, jāsadala, un tās sastāvdaļas savstarpīgi jāsalīdzina. Tikai tā pētītāmi zinātnieki var cerēt īstenību kautcik saprast un izskaidrot. Un pati zinātne būs jo spēcīgāka un strādās ar labākiem panākumiem tad, ja stingrāki un neatlaidīgāki turēsies pie tiem pētīšanas noteikumiem un pajēmieniem, kas šē īsumā raksturoti.

4. §. Filozofija un zinātne

a) no vēsturiskā viedokļa.

Kā tikko redzējām, zinātne izdara savus pētījumus saskaņā ar nelokāmiem zinātniskās meklēšanas noteikumiem. Var rasties jautājums, vai zinātniskā pētīšana nav vienīgā un līdz ar to arī izsmelošā meklēšana? Vai blakām zinātnei vēl ir vajadzīga cita patiesības meklēšana, ko sauc par filozofiju? Vai zinātne viena pati neizsmēl visas īstenības noslēpumus un nepiepilda uzdevumu, ko sprauž meklējošais prāts? Un ja filozofija blakām zinātnei patiešām nepieciešama, kādi ir šie nepieciešamības pamati un tie pieskares punkti, kas filozofijai kopīgi ar zinātnei? Šie jautājumi rodas ar neatvairamu spēku, tamdēļ ka vēsturē, kā to redzēsim, bijuši brīži, kad zinātne pilnīgi iejēmusi filozofijas vietu, un otrādi, kad filozofija pilnīgi noteikusi zinātniskās meklēšanas virzienus; un tāpat arī mūsu laikos ir ļaudis, kas pārlietu ticēdami zinātnei, filozofijai grib atņemt katru patstāvību, un savkārt ir filozofi, kas zinātnisko pētīšanu grib darīt atkarīgu no filozofijas un filozofiskās pētīšanas metodēm.

Jemot Grieķiju — šo visas tagadējās kultūras šūpuli — vērojams, ka tur starp filozofiju un zinātnēm nav plaisas

un šķelšanās, jo visas tai laikā pazīstamās zinātnes ir filozofijas sastāvdaļas, pie tam grieķu filozofs tai pašā laikā ir arī zinātnieks un otrādi. Var jemt kaut kur grieķu domātāju, visi gandrīz bez izņēmuma ir filozofi un zinātnieki reizē. Jōniešu dabas filozofi — Tales, Anaksimandrs, Anaksimens — ir fiziķi un reizē filozofi; pītagoristi — astronomi un reizē stingras tikumības sludinātāji. Dēmokrits — dabas zinātnieks visistākajā vārda nozīmē, bet līdz ar to arī ievērojams filozofs, dzīves vērtētājs. Nedaudz ārpus no šīs rindas gan stāv Sōkrats un Platōns, jo tie ir galvenām kārtām cilvēka tikumiskās apziņas un jēdzieniskās domāšanas pētnieki, bet jau Aristotels ir spilgtākais zinātnieka un filozofa apvienojums visplašākajā vārda nozīmē. Pat ja vērotu slavenu tā laika ārstu — Hipokratu, atkal atrastu, ka šis cilvēks ir arī astronoms, fiziķis un dzīves filozofs. Tais filozofijas strāvās, kas radās pēc Aristoteļa — stoicīsmā, epikūreismā, jaunplatōnismā u. c. gan vairs nav vērojams tik liels zinātniskās darbības iespaids, bet tas izskaidrojams ar to, ka jau sākot ar 3. g. s. pirms Kr. iestājās filozofiskās un zinātniskās darbības pagurums, un šī laikmeta, kā arī nākamo tuvāko gadsimteņu domātāji, nodevās tikai dažu sadzīves un ticības jautājumu aplūkošanai, pie kam vairs ne uz pusi neaizsniedza savu ģeniālo priekšteču filozofiski-zinātnisko atziņu panākumus.

Romiešu laikmets deva sevišķi vērtīgus ieguvumus tiesību zinātnē (jurisprudencē), kas izskaidrojams ar to, ka romieši, iekarodami visu tā laika civilizēto pasauli, lai nodrošinātu savu varu, parādītu un izteiktu skaidri savas attiecības ar iekarotiem un savā starpā, bija spiesti izveidot plašu tiesību zinātni, kam atrodami dziļi pamati grieķu tikumības un valsts mācībā. Izņemot astronomiju un geofiziku, kur romiešu laikā parādās tāds pazīstams vīrs kā ēģiptietis Ptolemājs, romiešu zinātnieki un filozofi, kā, piem., Cicerons, Marks Aurēlijs, Senēka u. c., kaut gan ir snieguši vērtīgas ziņas, tomēr filozofiski-zinātniskā darbībā nevar mēroties ar grieķiem.

Kristietības (kristiānisma) periods, kas, kā to redzēsim, aplūkojot reliģijas un filozofijas attiecības, ļoti ie-

vērojams reliģijas laukā, filozofijas un zinātnes attiecībās ne ar ko neizceļas. Šai laika zinātne un filozofija it kā pamirst, lai pēc ilgāka snaudu laikmeta nedaudz pamostos savdabīgajos viduslaikos.

Viduslaiki filozofijas un zinātnes attiecībā it nebūt nav bez dziļākas nozīmes, kā to daži domā. Kaut gan viduslaiku filozofija un zinātne caur un cauri atrodas baznīcas varā, dogmatiskās teoloģijas žņaugos, tomēr šī laikmeta domātāji, tā sakot, atrazdamies ar vienu kāju klosterī, bet ar otru zinātņu templī, klausīdamies ar vienu ausi Dieva, ar otru pasaules balsi, lasidami ar vienu aci seno grieķu gudrības, ar otru bībeli un baznīcas sludinājumus, ir atstājuši daudz vērtīgu atziņu vēlākām paaudzēm. Vai Augustīna (354—430) mācība par gribas brīvību, attiecībām starp ticību un atziņu, domāšanu un īstenību, kur Augustīns parādās kā Dekarta priekštecis, nav ievēribas vērtā? Vai Duna Skota (1270—1308), Abelāra (1079—1142), Alberta Lielā (1193—1280), Tomāsa Akvināta (1225—1274) u. c. viduslaiku domātāju uzskati, it īpaši par jēdzienu un īstenības attiecībām, atziņu sistēmas darināšanu, ievērojamiem atzinumiem patiesības jautājumā u. c. nav ar mūžīgu vērtību? Tāpat vērojot tik īpatnējus domātājus, kā mistiķi Meistarū Ekhartu (1260—1327), vai tas nebūtu jāatzīst par mūslaiku intuitīvās filozofijas pirmo pārstāvi? Un beidzot, ja atzītu par vajadzīgu neaizmirst viduslaiku alķīmiķus, kā, piem., Paracelzu (1493—1541), astrologus un visādu maģisku mācību pārstāvjus, vai varētu drošā pārlicībā apgalvot, ka bez šiem meklētājiem, kas pūlējās mākslīgi radīt vielas, noteikt pēc zvaigznēm cilvēku likteņus u. t. t., būtu iespējama vēlāko laiku zinātniskā ķīmija, astronomija, fizika, mēchanika u. tml.? Nē, arī viduslaiku filozofijai un zinātnei, kaut gan tā dažkārt veltīgu strīdu un māņu pilna, tomēr paliekoša nozīme vēlākos laikos. Ja Grieķijā zinātne un filozofija ir cieši saistīta, tad viduslaiku domātājiem šī zinātnes un filozofijas saistība ir reliģiskās ticības, baznīcas nesatricināmo dogmu noteikta un brīžiem dažādu neizprotamu māņu apdvesta un caurausta. Šīs māņu mācības, kā, piem., bez minētās

alkīmijas, astroloģijas, it sevišķi Jakobā Bēmes (1575—1624) noslēpumu pilnā mācība, izskaidrojamas ar to, ka cilvēka pētītājs gars un skats bija nepielūdzamo baznīcas pavēļu saindēts, un ka ikviens meklētājs un atziņu alkstošais cilvēks ik mirkli atradās baznīcas un laicīgās varas cīņu ugunīs.

Jaunie laiki (sākot ar 15. g. s.) nesa pavisam jaunas parādības ne tikai kultūras dzīvē vispār, bet arī zinātnes un filozofijas attiecībās. Kas zīmīgs te vērojams? Zinātnes sāk atraisīties no filozofijas un pamazām iegūst patstāvību, bet filozofija savkārt atsvabinās no dogmātiskās teoloģijas važām. Jaunie laiki pauž filozofijas un zinātnes patstāvību, neatkarību un brīvu attīstību. Patiesi, lai ieskatāmies kaut vispirms dabas zinātnēs. Keplera (1571—1630) astronomiskie pētījumi, Harvēja (W. Harvey, 1578—1658) atklājumi par mēchanisko asinsriņķošanu, Malpīgi (M. Malpighi, ap 1674. g.) pētījumi bioloģijā, Galileja (1564—1642) atklājumi mēchanikā, astronomijā, kā arī rīzolūtīvās un kompozitīvās metodes izstrādāšanā u. daudz c. fakti apliecina, ka zinātnes pilnīgi atbrīvojušies no teoloģijas, kaut gan vai visiem šī laika pētniekiem vajadzēja izturēt sīvu cīņu ar baznīcu. Tāpat jēmot jauno laiku filozofus, kā, piem., Bēkonu (1561—1627), Dekartu (1596—1650) u. c., atkal atrodam, ka šie domātāji ir augstākā mērā patstāvīgi, un drīzāk tie biedrojas ar zinātni nekā ar teoloģiju. 16. un 17. gadsimtenis ir dabaszinātniskās pētīšanas laikmets, pozitīvo zinātņu pirmā uzplaukšana, un arī filozofija stiprā mērā orientēta dabaszinātņu, matēmatikas un zinātniskās metodoloģijas virzienā.

Stiprā mērā atšķirīgs 18. g. simtenis. 18. g. s., ko dēvē par apgaismības laikmetu, un ko iezvana tādi filozofi kā Džons Loks (John Locke, 1632—1704), Dāvids Jūms (Hume, 1711—1776), matēmatiķis Ņutons (Isaak Newton, 1642—1727) u. c., ir lielāko filozofijas sistēmatiķu laikmets, ar ko var mēroties, varbūt, tikai grieķu filozofija klasiskajā posmā. Te atrodam Leibnicu (1646—1716), Kantu (1724—1804), ko var apzīmēt par universālga-

riem, tālāk Fichti (1762—1814), Hēgelu (1770—1831) u. c. Kaut gan 18. g. s. sastopami vēl tādi filozofi, kā, piem., Lametrī (La Mettrie, 1709—1751), Holbachs (1723—1789), Kondiljaks (Condillac, 1715—1780), Helvecijs (Helvetius, 1715—1771) u. c., kas stipri novirzījušies uz dabaszinātnisko pusi, un kā to turpmāk redzēsīm, izteikuši par cilvēku pavisam neparastas domas, pilnīgi materiālizēdami visu garīgo, tomēr bez jau nule minētajiem Leibnica un Kanta šai pašā periodā vēl sastopami Voltērs (Voltaire, 1694—1778) un Ž. Ž. Rusō (J. J. Rousseau, 1712—1778), kas visi kopā filozofiju 18. g. s. padara par valdošu. 18. g. s. filozofija ir visas garīgās dzīves vadību pārjēmusi savās rokās un visas citas zinātnes ir mazāk spēcīgas un noteicošas. Šī perioda domātāji ar Leibnicu un Kantu priekšgalā savās sistēmās nodarbojas ne tikai gar atziņas, tikumības un reliģijas problēmām, bet gūst milzīgus panākumus arī matemātikā, dabaszinātnēs, valodniecības un audzināšanas jautājumos. Filozofi šie ir noteicēji par zinātnēm, jo zinātnieki vispirms ir filozofi.

Stāvoklis mainījās 19. g. simtenī. 19. g. s. bez pārspīlējuma var uzlūkot par dabaszinātnisko atklājumu laikmetu, par pozitīvo zinātņu uzvaras gājieni, kur filozofijai, salīdzinot ar dabaszinātnēm un citām zinātnēm, piekrita daudz mazāka loma. Šai posmā redzam tādus zinātniekus, kā, piem., Robertu Meijeru (1814—1878), kas atklāja enerģijas pastāvības likumu, Helmholtcu (1821—1894), kas sevišķi pazīstams ar saviem pētījumiem fizioloģijā; minēsīm vēl dabas zinātnieku Humboltu, (1767—1835), valodnieku Franci Bopu (Franc. Bopp, 1791—1867), ķīmiķi Mengelejevu (1834—1907), Bertlō (1827—1907), statistiķus Ketlē (Quetelet), Etingenu (Oetingen), fiziķi Maksvelu (1831—1879) u. d. c. Šis gadsimtenis visās zinātnēs ir apbrīnojami bagāts. Kaut gan šie redzam arī veselu rindu ievērojamu filozofu, kā, piem., Loci, Eduārdu Hartmani, Šleiermacheru, Herbartu u. c., tomēr filozofu panākumi ar pēdējo zinātnieku sekmēm nevar līdzināties. V. Vunts (W. Wundt, 1832—1920) par šo laikmetu raksta, ka 19. g. s. ir bijis brīdis, kur izlicies, ka filozofijai neatli-

cies nekas cits kā atstāstīt savu vēsturi. (W. Wundt, Einleitung in die Philos, 14. lapp. 1918.) 19. g. s. sastopam tādus savā zinā ipatnējus vīrus kā L. Feuerbachu (1804—1872) un O. Kontu (1798—1857), kas pašu filozofiju centās nodibināt uz pozitīvo zinātņu pamatiem vai labāki sakot, filozofiju uzlūkoja nevis par patstāvīgu garīgas dzīves izpaudumu, bet kā zinātņu kopsommu, zinātņu pēdējo vārdu, kas var un spēj pastāvēt vienīgi tad, ja ir zinātnes. Nevis filozofija dara iespējamā zinātnes, bet zinātnes filozofiju.

Stāvoklis nedaudz grozījās 19. g. s. beigās un 20. g. s. sākumā. Ja pag. g. s. beigās un šī g. s. sākumā filozofija sāk iegūt savu agrāko stāvokli, tad te vislielākie nopelni ir tikko pieminētam V. Vuntam, kas uzlūkojams par pēdējā laikmeta lielāko garu un sistēmatiķi, un ko mūsaiķu ievērojamais amerikāņu psihologs Stenli Holls (Stanley Hall) it pareizi dēvē par jaunaiķu Aristotelu un Leibnicu. Vunts, kas pazinis visas zinātnes, uzrakstijis visām zinātnēm metodoloģiju, devis mūsaiķos visplašākos un visdziļākos pētījumus pieredzes, eksperimentālajā, fizioloģiskajā psiholoģijā un tautu psiholoģijā, uzrādijā arī to pareizo vietu, kāda piekrīt filozofijai un zinātnēm.

Kā izveidosies filozofijas un zinātņu attiecības turpmāk, grūti nosakāms. Patlaban jāsaka, ka pēc Vunta nāves filozofijā nav vairs tik aptverošu garu, un zinātnes šobrīd sāk gūt pārsvaru. Protams, netrūkst arī filozofijā ievērojamu domātāju, tomēr tie vairs nav filozofi sistēmatiķi, bet šauri speciālisti loģikā, psiholoģijā, aistētikā u. tml. 20. g. simteņa pirmais ceturksnis raksturojas ar zinātņu apbrīnojamu speciālizāciju un šāda speciālizācija vērojama arī filozofijā. Tagad ar pilnu tiesību jau var runāt ne tikai par speciālistiem atsevišķu zinātņu nozarēs, bet arī par šauriem lietpratējiem filozofisko zinātņu nozarojumos. Līdzīgi tam, kā tagad ir speciālistu daudz mazāk, piem., visā ķīmijā, bet organiskajā, neorganiskajā, fizikālajā ķīmijā, tāpat ir šauri speciālisti tikai domāšanas psiholoģijā, tikai spriedumu loģikā, citi atkal vienīgi metafizikā u. tml., kas par citām zinātnēm pat negrib neko

dzirdēt. Šo speciālizēšanos pastiprina un atbalsta vēl tas, ka tagad gandrīz vai katrai zinātnei ir sava tehnika, sava lietājamā un piemērojamā puse, kas cilvēka garīgo pasauli iespaido ne vairs tādā virzienā kā tirā filozofiskā interese. Taisni tamdēļ, ka tagad novērojams tehnikas neapšaubāmais pieaugums un pastiprināšanās, kas ar savu mēmumu un dzelžaino dvašu nomāc pašu dzīvo cilvēku kā tādu, jo mehānisms, mašīna nepazīst žēluma, ir dibināts iemesls bažīties ne tikai par filozofijas, bet arī par tīrās zinātnes nākotni. Vai tas ir īstais ceļš, ko tagad savā speciālizācijā un vēsā norobežotībā iet zinātne un filozofija? Par to jāšaubās.

Tā tad raugoties vēsturiski, filozofijas un zinātnes attiecībās, redzam, cik dažādos savstarpīgos stāvokļos atradusies filozofija un zinātne. Sākumā zinātne un filozofija ir viens tas pats (Grieķijā). Kristietības laikmetā aplūst kā zinātne, tā filozofija. Viduslaikos šie abi garīgās dzīves izpaudumi ir teoloģijas varā. Sākoties jaunājiem laikiem, filozofija pamazām izkūņojas no dažādām maldīgām mācībām un sāk iegūt patstāvību. 16. un 17. g. simtenis pirmā vietā izvirza zinātņi, 18. g. s. filozofiju, 19. g. s. atkal zinātņi, bet uz sliekšņa starp 19. un 20. g. s. pamostas atkal filozofija, līdz kamēr šī g. s. sākumā novērojama apbrīnojama speciālizēšanās un skalīdzšanās kā filozofijā, tā zinātnē, un pacēlusī savu galvu dzelžainā tehnika, kas agrāk nebij novērojams. — Atstādami šo vēsturisko skatu, iedziļināsimies filozofijas un zinātnes attiecībās no sistēmatiskā viedokļa, un mēģināsim noskaidrot, kādi ir tie apstākļi, kas zinātņi saista pie filozofijas, un vai zinātne un filozofija drīkst iet savrupējus ceļus.

β) no sistēmatiskā viedokļa.

Jautājumā par filozofijas sakarību ar zinātnēm aplūkojami vairāki fakti, kas neapšaubāmi nosaka, ka zinātne un filozofija nekad nedrīkst stūrgalvīgi atteikties viena no otras un nekādā ziņā nedrīkst neņemt vērā tos faktus, kas notiek vienā vai otrā no tām.

Pirmais apstākļis, kas uzrāda filozofijas un zinātņu ciešo sakarību, ir fundamentālo, galvenāko, svarīgāko jēdzienu vispārīgums. Ir zināms, ka filozofija lietā tādus jēdzienus kā: gars, materiija, spēks, enerģija, laiks, telpa, skaitlis u. c. Ar šiem jēdzieniem nodarbojas arī zinātnes. Vēl plašāki ir jēdzieni: cēlonība, nērķis, būtība, substance, kas tāpat ir kopīgi zinātnēm un filozofijai. Nav tādas filozofijas, kas nenodarbotos gar šiem jēdzieniem un tāpat nav arī nevienas zinātnes, kas nelietātu kaut mazākais vienu vai divus no šiem jēdzieniem. Lieta tikai tā, ka nodarbošanās gar šiem jēdzieniem un to piemērošana filozofijā un zinātnē nav pilnīgi vienāda. Kur zinātnē vispārīgos — filozofijai un zinātnēm kopīgos — jēdzienus pieņem un lietā kā drošus un neapšaubāmus faktus, tur filozofija pētī šo jēdzienu būtību. Jemsim kaut tikai cēlonības (kauzālīta-tes) jēdzienu. Gandrīz vai visās zinātnēs, izņemot matēmatiku, šis jēdziens stāv centrā. Tomēr zinātnes nepētī šo jēdzienu kā tādu, neuzstāda jautājumu kas ir cēlonība par sevi jēmot, kāds sakars starp cēloni un sekām, vai, piem., laika moments starp cēloni un darbību ir konstatējams vai ne u. t. t. Ikviena zinātnē, kur šie jēdzieni sastopami, runā par tiem kā drošu, neapšaubāmu faktu; dibina daudzus uzskatus, hipotezes un teorijas uz šiem jēdzieniem, nemaz neprasot, kas ir šie jēdzieni paši par sevi, kā d a ir to īstenība, ko šie jēdzieni apzīmē u. t. t. Atbildēt uz šiem jautājumiem nu ir filozofijas uzdevums, jo kā jau redzējām, filozofijas priekšmets ir viss esošais, visa īstenība savos pēdējos pamatos. Tā tad ja ir svarīgi jēdzieni, kas kopīgi filozofijai un zinātnēm, pie kam zinātnes pieņem šos jēdzienus kā drošus un neapšaubāmus, bet filozofija pētī šo jēdzienu būtību un īstenību, ko tie apzīmē, tad tas ir apstākļis, kas filozofiju sistēmātiskā nozīmē saista pie zinātnēm un otrādi.

Ne mazāk svarīgs filozofijas un zinātņu sakarības attiecībās ir fakts, ka atzīnai ir jābūt vispārnozīmīgai ne tikai filozofijā, bet arī zinātnē. Cilvēks savā domāšanas, pētīšanas un meklēšanas darbībā cenšas pēc patiesības. Patiesība ir vis-

pārnozīmīga. Zinātnei nevar būt citādas patiesības kā filozofijai. Tāpat filozofijai, salīdzinot ar zinātni, nevar būt citāda atziņas vispārnozīmība. Ja zinātnieks, piem., vēsturnieks, izdara pētījumu, viņa nolūks taču ir atrisināt attiecīgu jautājumu, atklāt vēsturisku noslēpumu, vārdu sakot, atklāt patiesību, un šī patiesība, ja pie tās noskaidrošanas ķeras filozofs, nevar būt citāda kā zinātnē. Ja vienu un to pašu jautājumu pētī zinātnieks un filozofs, droši var teikt, ka abi vienādā mērā un nozīmē cenšas atklāt patiesību un tādējādi nonākt pie vispārnozīmīgas atziņas. Ja būtu tā — ko gan dažī pielaiž, bet kas pēc mūsu pārliecības ir nepareizi, — ka zinātniskā atziņa ir nepilnīga, relatīva, pārejoša, laiciska, katram laikmetam sava, kamēr filozofijas atzinumi mūžīgi un absolūti, tad lieta būtu citāda. Tā nu pavisam nav. Ikvienam meklētājam garam, vai tas sevi sauc par zinātnieku vai filozofu, ja tikai viņš grib būt īsts un neliekuļots pētītājs, ir tieksme un vēlēšanās atklāt īsto, mūžīgo patiesību un tā savu atziņu padarīt vispārnozīmīgu, visiem vienādi pieņemamu un neapšaubāmu.

Kā trešu apstākli, kas zinātni saista pie filozofijas, minēsim to zīmīgo parādību, ka galvenām kārtām tikai filozofija spējīga zinātni pasargāt no alogisma, citādi sakot, no pārmērībām, inkonsekvences, no tādu uzdevumu uzstādīšanas un pētīšanas, kas stāv principiālā pretruņā ar domāšanas un dabas likumību. Šī loma pirmām kārtām piekrīt tai filozofijas daļai, ko sauc par atziņas teoriju. Ja tagad zinātnē ir novērojama piegriešanās dažiēdiem tādiem jautājumiem, kas slēpj sevī iekšēju pretrunu (un tamdēļ arī tos neiespējams atrisināt), tas izskaidrojams taisni ar to, ka tagad zinātne vienā otrā jautājumā iet maldu ceļus. Aplūkosim īsumā vairākus piemērus.

Vispirms dažus vārdus par tagad plaši pazīstamo atjaunošanas metodi. Ir zinātnieki, kas nodarbināti gar jautājumu par cilvēka mūža pagarināšanu, veca cilvēka «atjaunošanu» u. t. t. Tiešām, nav slikta ideja. Bet vai tā nerunā pretim dabas likumībai, un vai tie pajēmieni, kādus šie

zinātnieki lietā, ir atzīstami? Bet kādā ziņā atjaunošanas mācība runā pretim dabas likumībai? Lieta tā, ka dabā novērojam dzīvo organismu dzimšanu, augšanu, attīstību un miršanu. Dabā ir individuālā nāve, atsevišķo dzīvo individu miršana resp. pāreja citos dzīvības veidos, dzīvība kā tāda pati par sevi nemirstīga, mirst tikai atsevišķi dzīvie indivīdi. Šī parādība, kā šķiet, ir vispārīga dabas likumība. Tamdēļ atjaunošana, kā tā tagad saprasta, stāv pretrunā ar dabas likumību. Dabas zinātnei vispirms jāpierāda, ka atsevišķo dzīvo būtnu, to starpā arī cilvēka, individuālā mirstība nav vispārīga dabas likumība, un tikai tad jāķeras pie atjaunošanas metodes. Šāds solis dabas zinātnē ir alogisms, t. i. pētnieki ķērušies pie atjaunošanas realizēšanas dzīvē, iepriekš nenoskaidrodami, vai atjaunošana negrauj dabas likumību. Tamdēļ arī atjaunošanai nav radikālu sekmju. Tāpat pret atjaunošanas mācību var taisīt dibinātus iebildumus no to līdzekļu viedokļa, kādus šī mācība vai labāki sakot metode piemēro. Cilvēka atjaunošana par dažiem gadiem iespējama, starp citu, uz citas dzīvības rēķina. Lai cilvēkam papildinātu mūžu par pāris gadiem, vai arī lai vecajiem ļautu vēl reiz dažus mirkļus papriecāties, iešļircinot zināmu dzīvības sulu vai iedēstot jaunus dzimumdziedzerus, vajaga nonāvēt citu dzīvību. Bet vai tā ir cildināma metode! Ar ko attaisnojams šāds pajēmiens? Kāda jēga rīcībai, kur ar vienu roku tauņa un saudzē vienu būtni, bet ar otru citu iznīcina?! Īsta un saprātīga zinātne nekad nav pielaidusi šādu soli. Noraugoties vēsturē, konstatējams, ka visi lieli un ievērojamākie zinātniskie atklājumi ir bijuši dabas likumības atklājumi, bet nevis izgudrojumi, kas stāv pretrunā ar dabas likumību, kur lai uzlabotu kaut ko vienā dzīvā būtnē, tas jāizdara otru dzīvību būtni iznīcinot.

Vēl cits alogisma piemērs. Ir mūsu laikos fiziķi un mehāniķi, kas cenšas izgudrot tādu raketi vai lodī, ko no mūsu zemes varētu noraidīt uz citu planētu vai mēnesi. Nav slikta ideja un nodoms, kas būtu peļams. Nelai-

me tikai tā, ka šie paši zinātnieki iepriekš nav pacentušies noskaidrot, vai ir iespējams mākslīgi izšautās lodes lidojums bezatmosfairas telpā? Labi: izlaistā raķete vai izšautā lode izskries caur atmosfairas kārtu, bet kā būs tālāk? Ikviens, kas dziļdomīgāk saprot fiziku, tūdaļ jautās, kā stāv ar ķermeņa lidojumu ārpus atmosfairas? Mēs še nebūt nedomājam, ka tāds — arī mākslīgi radīta ķermeņa lidojums — bezatmosfairas telpā nav iespējams. Mūsu pārlicība ir tikai tā, ka šis jautājums, un proti — par ķermeņa lidojumu bezatmosfairas telpā — ir jānoskaidro pirmāk un tikai tad jāķeras pie tālākā. Ja zinātnieks to nedara, viņš savā pētīšanā pieļauj lēcienus, neievēro pakāpenību, ieiet alogismā, citādi sakot, paliek nelōģisks. Ja pašā dabā nav lēcienus, kā saka Kants (*Kritik der reinen Vernunft*, 260.—261. lapp.), arī pētīšana, zinātniskais domu gājiens, nedrīkst pieļaut lēcienus. Šādi lēcieni, kā liekas, izskaidrojami ar to, ka zinātnieki neievēro atziņas teorijas nosacījumus, ka viņi vienā rāvienā grib, tā sakot, iekarot visu pasauli, aizsniegt zvaigznes, atjaunot un pagarināt cilvēka mūžu, bet aizmirst pētīšanas pakāpenību, un lietā tādas metodes, kas slēpj sevī bezjēdzību. Tā zinātnē iezogas neveselīgs gars, kur pētītāji, varbūt, dažu sensāciju pamudināti, grib un iekāro par daudz, skata tālāko, bet neredz tuvāko, grib iekarot un atklāt tālāko, bet nav pārspējuši tos apstākļus, kas ir ap viņiem, nav atrisinājuši tās mākslas, kas daudz tuvākas, kaut arī prasa milzīgu cītību, atsacīšanos, uzupurēšanos un sākumā nesola nekādu slavu un labumus. — Tā tad, lai nenokļūtu alogismā, zinātniekam jāiet vislielākā saskaņā ar filozofiju un jāuzklausa filozofijas, īpaši atziņas teorijas prasības.

Vēl jāaizrāda uz dažiem citiem zīmīgiem faktiem zinātniskajā un sevišķi lietājamās zinātnes darbībā, kur vienīgi filozofiskais atzinums ir pareizais un tamdēļ lietājamā zinātne nedrīkst neuzklaust filozofijas balsi.

Jemsim ārstu un medicīnu. Kāds no filozofijas viedokļa būtu ārsta pirmais un galvenais uzdevums, lai varētu runāt par pareizu medicīnas izpratni? Ārsta tiešais uzdevums ir gādāt, lai cilvēki nenaslimtu un nevis gaidīt, kad nāks pie

viņa jau saslimuši cilvēki. Ne tikai slimību ārstēt, bet gādāt, lai slimība nerastos, lūk, tas ir ārsta tiešais un galvenākais uzdevums.

Iedomāsimies tiesnesi un tiesu zinātni. Atkal pamats jautāt, kāds ir īstais un galvenākais tiesneša uzdevums? Pareizi saprasta tiesneša un visas tiesiskās iekārtas loma būs tāda, ka tiesu darbinieki apzināsies pienākumu ne tikai tiesāt un nosodīt, bet galvenām kārtām gādāt par to, lai cilvēki nenonāktu uz apsūdzēto sola. Tiesnesis, kas tikai tamdēļ studē, lai labāk tiesātu un sodītu, bet neko nedara, lai cilvēki nebūtu jāsoda; likuma kalps un likuma piemērotājs, kas negrib cilvēku labot, bet tikai ar interesi gaida, kur kāds izdaris noziegumu, lai noziedznieku varētu vilkt tiesas priekšā, nav savu uzdevumu un aicinājumu pareizi sapratis. Citādi sakot, tiesu darbiniekam jācinās — un galvenām kārtām — pret noziedzību cēloņiem un ne tikai pret noziedzniekiem, jo katram skaidrs, ka noziedzību cēloņi rada un izaudzina noziedznieku un nevis otrādi, un tamdēļ cīņa jāvērs pret cēloņiem.

Visbeidzot par audzinātāju un audzināšanu. Pareizi saprasts audzinātāja uzdevums ir cīņa pret sliktām un samaitātājām tikumiskām parādībām dzīvē. Nevis nosodīt, nievāt un nicināt cilvēku, kad viņš jau izdarījis pārkāpumu, bet gādāt par to, lai cilvēks nenonāktu tikumiskā pagrimšanā. Tamdēļ īsta audzināšana vienmēr ir atturēšana, pamācīšana, nevis nicināšana un sodīšana. Tur, kur neesam rūpējušies par to, lai bērni jau no mazotnes tiktu labi audzināti, tur nav nekādu morālisku tiesību šos cilvēkus vēlāk, kad tie pieauguši, nosodīt, tamdēļ ka paši neesam darijuši, lai bērni izaugtu par krietniem cilvēkiem. Nav jāaizmirst, ka audzināšana pārspēj visu kā izsakās *Leibnics* (6. darbu sēj., Hannover, 1872, 209. lapp.), un tamdēļ arī audzinātāja un audzināšanas tiešais uzdevums iztulkojams pēc līdzības ar ārstu un tiesnesi. Līdzīgi tam, kā ārstam ir jā rūpējas vispirms par to, lai cilvēks miesīgi nesaslimtu, līdzīgi tam, kā tiesneša pirmais uzdevums gādāt, lai cilvēks nenoziegtos pret tiesisko likumu, tāpat arī audzinātāja galvenais uzdevums ir gādāt, lai cilvēks nepārkāptu tikumisko kārtību un likumību. Šos

uzdevumus ārsts, tiesnesis un skolotājs sapratis un atzīs tik tad, ja negribēs stūrgalvīgi neievērot filozofijas prasības, bet uzklaussis to dziļo mācību, ko spēj atklāt vienīgi filozofiskā domāšana un meklēšana. Ne par velti kā medicīnai, tā tiesu zinātnei un tāpat arī audzināšanai ir sava filozofiskā puse, kas nav mazāk svarīga par praktisko, un kas vienīgi spēj uzrādīt medicīnas, tieslietu un audzināšanas centrālo virzienu, uzdevumu un īsto mērķi.

Vēl atliek pakavēties pie ceturttā apstākļa, kas zinātnes tuvina filozofijai un filozofiju zinātnēm. Šis apstāklis zinātņu un filozofijas saistībā ir kopīgā — ētiskā sakne. Šī ētiskā sakne neapšaubāmi izteic to, ka zinātne un filozofija nav tikai teorētisku interešu ierosināta, bet arī tikumiskās apziņas vadīta un noteikta. Var pat ļoti šaubīties par to, vai tīri teorētisku interešu pastāvēšana maz iespējama. Vai ikviena — pat visniecīgākā — interese, kas saista uzmanību pie kaut kā un ierosina pētīšanu, jau nav ar ētisku raksturu un nokrāsu? Kā gan šī ētiskā sakne lai nebūtu lielajai un dziļajai filozofiskai un zinātniskai interesei? Ir pilnīgi iespējams, ka dzīves uzdevuma apziņa, kas neapšaubāmi ir ar ētisku nokrāsu, daudz vairāk noteic vai nu zinātnisko, vai filozofisko darbību nekā kailā teorētiskā interese. Katrs, kas iedziļināsies sevī, atradīs, ka taisni ētiskie motīvi ir tie, kas virza un noteic tīrā prāta darbību, zināms, tikumiskā apziņa nav vienīgā, bet nenoliedzams, ka šai apziņai piemīt ierosinātājs spēks, motivācijas raksturs.

Tā redzam, ka ir vesela rinda apstākļu un fakti, kas norāda uz filozofijas un zinātņu sakarību. Zinātnes nekad nedrīkst stūrgalvīgi novērstiem no filozofiskām atziņām, jo filozofija ir tā, kas spēj uzstādīt pētīšanas mērķi un nospraust pētīšanas virzienu. Tāpat arī filozofijai, ja tā grib būt sistematiska, visaptveroša, vienmēr jāseko zinātņu pētījumiem un ieguvumiem. Vienīgi filozofija zinātnēm var sniegt iekšēju vienotāju saturu, dziļāku jēgu, un tāpat arī no otras puses atsevišķu zinātņu pētījumi un šo pētījumu izpratne filozofijai spēj piešķirt to aptvērēju raksturu, bez kā filozofija nav īsta filozofija. Zinātnes bez filozofijas ir nožēlo-

jami vienpusīgas, bet filozofija bez zinātnēm sekla un neauglīga. Bez filozofiskās apgarotības zinātnes izplūst nenozīmīgos nozarojumos, tās ir it kā bez vadītāja mērķa un drošas līnijas, bet tāpat arī filozofija, neievērodama zinātņu sasniegumus, paliek bez bagātāka satura un izplūst seklumā. Sakarā ar šo filozofijas un zinātņu ciešo attiecību izriet šāda filozofijas dēfīnīcija: filozofija ir visaptvērēja ūnivesālzinātne, kas dziļas gara tieksmes pamudināta tiecas apmierināt cilvēka teorētisko interesi un dvēseles prasības, apvieno visas atsevišķo zinātņu iegūtās atziņas bezpretrunīgā sistēmā, bet visus zinātņu priekšnoteikumus un pētīšanas metodes dibina uz saviem principiem. Lai filozofa garīgā darbība būtu auglīga, viņam jābūt arī zinātniekam, mazākais jāpārzin vai nu galvenās gara zinātnes, vai arī centrālās dabaszinātnes; ne tikai jāzin, kas notiek zinātnēs, kādi ir zinātņu sasniegumi, bet arī pašam jāpēti. Tikai tādā gadījumā filozofs var pareizi spriest par zinātnēm. Tāpat arī ikvienam zinātniekam jāpārzin — kaut arī tikai galvenos vilcienos — filozofijas pamatprincipi, īpaši atziņas teorijas pamatjautājumi, jo citādi viņa darbību apdraud augšā pārrunātais alogisms. Zinātnēm jābūt fundētām filozofijā, filozofiski orientētām, bet zinātniekam — filozofiski noskaņotam un filozofiski izglītotam.

5. §. Zinātņu iedalījums.

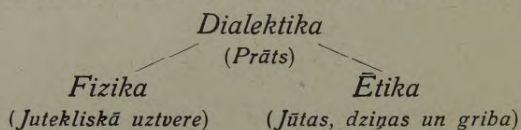
Zinātņu iedalīšanas jautājums — kaut arī no pirmā acimirkļa šķiet ļoti vienkāršs — tomēr pieder sarežģītākām metodoloģijas problēmām. To apliecina fakts, ka zinātņu attīstības gājienā ir parādījušies vairāki iedalījumi un pat vēl šobrīd nav viena tāda, kas apmierinātu visus zinātniekus. Var jautāt, vai zinātņu iedalīšana nav pašu zinātņu uzdevums? Uz to jāatbild ar nē. Zinātņu klasifikācijas problēma ir taisni filozofijas uzdevums, jo vienīgi filozofija var pārredzēt visu zinātņu attīstību, noteikt to savstarpī-

gās attiecības un pareizi saprast stāvokli, kādu zinātnes iejēm attiecībā ar filozofiju.

Kā jau redzējām, antīkajā pasaulē filozofija un zinātnes bija cieši saistītas. Filozofijas jautājumi sevišķi neatdalījās no citu zinātņu jautājumiem. Tamdēļ arī zinātņu iedalījums pilnīgi iekļaujas filozofijas iedalījumā.

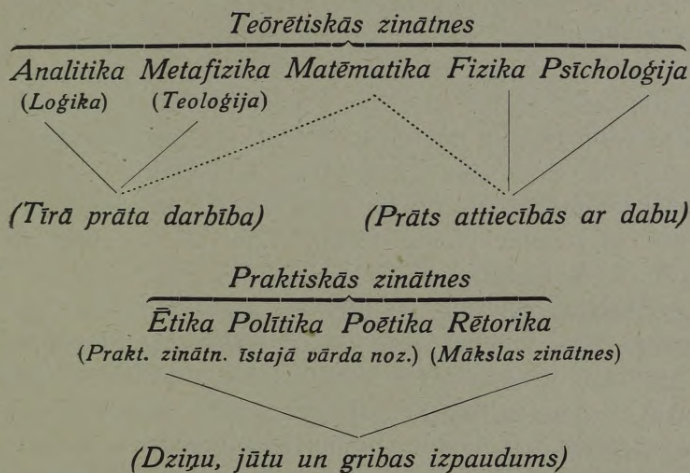
Grieķu domāšanas pasaule pazīst divus zinātņu iedalījumus: Platōna un Aristotela, kas viens no otra būtiski neatšķiras, bet tikai viens otru papildina.

Platōna zinātņu iedalījums dibinās uz dvēseles funkciju («spēju») iedalījuma. Kā zināms, Platōns dvēselē redzēja trīs pamatfunkcijas: jēdzienisko domāšanu, kas vienīgi spējīga vest cilvēku pie atziņas un patiesības; juteklisko uztveri, kas cilvēka dvēseli ved sakarā ar dabu, ar ār pasaules objektiem, un beidzot jūtas, dziņas un gribu, no kā izriet darbība. Tā rodas trīs zinātnes: dialektika, ko Platōns attīsta galvenām kārtām savos dialogos Teaitēts, Parmenids, Sofists; fizika, kas izteikta Timaijā, Faidonā; un ētika, ko Platōns aplūko Valstī, Filēbā un Gorgijā. Interesanti, ka visas šīs zinātnes tomēr nav vienādi svarīgas. Pirmā vietā stāv dialektika, kas Platōnam ir filozofija īstajā vārda nozīmē. Dialektika, pieder tīrai jēdzieniskai domāšanai, kuŗas īstais priekšmets ir lietu būtību jeb ideju pasaule. Pārējās divas zinātnes ir tikai dialektikas sastāvdaļas un ir pakārtotas dialektikai šādā veidā:



Iedziļinoties šai iedalījumā, redzam, ka te nav minētas daudzas tādas zinātnes, ko tagad pazīstam. Tomēr nav jādomā, ka Platōnam nav bijusi ne jausma par tām. Tā, piem., Platōns gluži labi zināja, kas ir *matēmatika*, bet neierādīja tai atsevišķu vietu, tamdēļ ka *matēmātik* uzlūkoja par dialektikas sastāvdaļu. Tāpat Platōnam nebija sveša *astronomsija*, bet viņš to vienkārši ietilpināja fizikā, kas viņam bija visu dabas (kosmoloģisko) jautājumu iemiesojums. Mākslu un politiku Platōns ietver ētikā.

Aristotela zinātņu iedalījums būtiski neatšķiras no Platona iedalījuma, bet uzlūkojams kā pēdējā papildinājums. Aristotels tāpat kā Platons jēm vērā trīs dvēseles pamatfunkcijas, tomēr, kā liekas, viņš zinātņu iedalījumu pilnīgi nedibina uz dvēseles funkciju iedalījuma, bet uz tā mērķa, kam kalpo zinātniskā darbība. Tā Aristotels izvirza šādu iedalījumu:



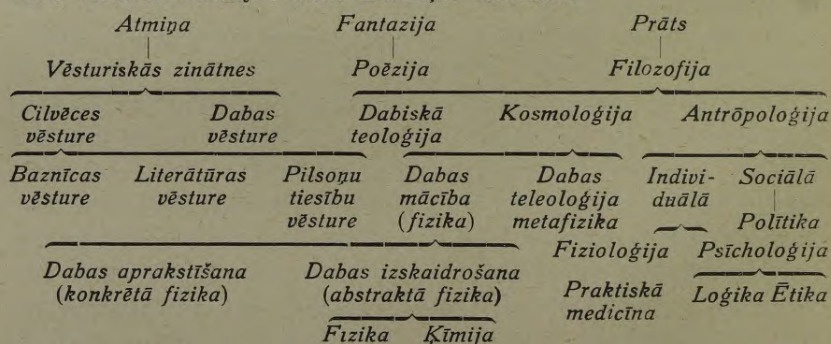
Aristotela iedalījumā jau vērojama lielāka dažādība: redzamas atsevišķi tādas zinātnes, kas Platōnam bija apvienotas. Aristotels — kaut gan patur vārdu «dialektika» — tomēr to lietā retāk, bet runā jau par analitiku, kas nodarbojas gar domāšanas likumiem un formām un nav nekas cits kā loģika: otra dialektikas daļa, kur ietelp mācība par visu esošo, par lietu garīgajiem un būtiski nemainīgajiem principiem, Aristotela valodā ir metafizika jeb teoloģija. Tiklīdz jēdzieniskā domāšana vēršas uz ārpasaules lietām, uz šo lietu sakarību vai arī uz mūsu psīchi, tūdaļ dzimst tādas zinātnes kā fizika, kas pēc Aristotela pārliecības pētī ķermeņu kustības un iekšējās maiņas; psihologija, kas pētī dvēseli, pie kam dvēseli Aristotels saprot kā atsevišķu būtni visā pasaules kopsakarībā, un tamdēļ nav jāaizmirst, ka psihologija Aristotelam nav pilnīgi patstāvīga zinātne, bet uzlūkojama par fizikas sastāvdaļu. Matēmatika stāv it kā uz robežas

starp fiziku un metafiziku, un pēti nekustīgo un nemainīgo mainīgajos un kustīgajos ķermeņos. Tāda būtu teorētisko zinātņu rinda. Praktiskās zinātnes rodas atkarībā no tam, vai mēs aplūkojam savu gribas darbību kā tādu, pie sevis, un tad rodas ētika, vai arī noskaidrojam gribas darbību cilvēku sadzīves attiecībās, un tad dzimst politika; tālāk aplūkojot gribas darbību radošā nožīmē, kur daba pati ir mērķis, iegūstam poētiku: visbeidzot, pētījot runas mākslu, kas pēc Aristotela domām ir sevišķi svarīgs ierocis politikā, rodas zinātne, ko sauc par rētoriku.

Aristotels, līdzīgi Platōnam, teorētiskām zinātnēm piešķir nesalīdzināmi lielāku nozīmi un vēribu kā praktiskajām zinātnēm. Filozofijas būtība meklējama jēdzieniskās domāšanas, teorētiskā prāta izpaudumos, un arī praktiskām zinātnēm ir nozīme vienīgi tiktāl, ciktāl tās ir teorētiskā prāta vadītas un noteiktas.

Aristotela zinātņu iedalījums pastāvēja veselus gadu simteņus. Kā zināms, viduslaikos Aristotela filozofijas gars bija vadītājs, jo Aristotels skaitījās kā autoritāte. Tikai 16. un 17. g. s., kad dzima un attīstījās jaunas zinātnes, radās arī nepieciešamība pēc jauna zinātņu iedalījuma.

Šo jauno iedalījumu sniedz Fr. Bēkons (Francis Bacon 1561—1626.). Bēkons par zinātņu iedalījuma pamatu neuzlūko vis zinātņu mērķi, kā to darīja Aristotels, bet trīs svarīgas apziņas funkcijas: atmiņu, fantaziju un prātu. No atmiņas nodarbinājuma izaug vēsturiskās zinātnes, no fantazijas — poēzija, bet prāts rada filozofiskās zinātnes, tā ka visā visumā atklājas šāda zinātņu sistēma:



Salīdzinot ar Aristotela iedalījumu, te jau redzam veselu virkni jaunu zinātņu, kā, piem., ķīmiju, fizioloģiju, medicīnu, antrpologiju, baznīcas, literatūras un pilsoņu tiesību zinātni, pie kam fizika iedalīta konkrētajā un abstraktajā, kosmoloģija — fizikā un metafizikā, bet antrpoloģijā — individuālajā un sociālajā daļā. Jau pavisam pārlaižot skatienu uz Bēkona iedalījumu, redzams, ka Bēkons ir vairāk orientēts uz dabas zinātņu pusi, un šīm zinātnēm arī piegriež lielāku vērību. Visa Bēkona dzīve bija galvenām kārtām it kā tieksme pārvarēt dabu un šo pārvarēšanu viņš saprata kā dabas izpratni un izpētīšanu. Dabu pēc Bēkona domām var pārvarēt, vienīgi to izpētot, iegūstot par to zināšanas, jo nekas neslēpj sevī tik lielu spēku kā zināšanas. Scientia est potentia (Zināšana ir vara).

Bēkona zinātņu iedalījums palika noteicējs un vadītājs vairākus gadsimtus — pat līdz 19. g. s. sākumam. 1756. g. pazīstamais franču matemātiķis, filozofs un enciklopēdistis D'Alambērs (D'Alembert) savas lielās franču enciklopēdijas ievadā, sniedzams pirmo reiz pēc Bēkona jaunu iedalījumu un izdarīdams dažus papildinājumus un pārlabojumus, galvenos vilcienos tomēr atstāj Bēkona iedalījumu. Galvenā izšķirība tikai tā, ka savā iedalījumā D'Alambērs matematikai piešķir patstāvīgu vietu, ved to ciešā sakarībā ar mēchaniku, astronomiju un fiziku, pie kam aritmētiku un ģometriju piešķaita tīrajai matematikai un uzlūko par abstraktu dabas zinātni.

19. g. s. pirmajā pusē parādās divi jauni zinātņu iedalījumi, ko izvirza tiesību zinātnieks un morāles filozofs Jermijs Bentems (Bentham) un fiziķis Ampērs. Šiem iedalījumiem tomēr nav sevišķas zinātniskas nozīmes, tamdēļ ka Bentems nāk ar dīvainu priekšlikumu atmest iepriekšējos zinātņu nosaukumus, un ieteic, piem., matematiku nosaukt par posoloģiju, fiziku par fiziurģiju, ķīmiju par stehiodināmiku u. tml., kas neatrada citu zinātnieku piekrišanu un atzīšanu, bet Ampērs, gluži pareizi iziedams no visu zinātņu iedalījuma divās lielās daļās — kosmoloģijā (dabas zinātnē) un nooloģijā (gara zinātnē), tomēr pavisam neizskaidrojamā kārtā iedala

šis abas daļas 84 apakšnozarojumos, kas viņa iedalījumam piešķir pārāk samākslotu raksturu.

Neuzkavējoties pie Hēgela iedalījuma, kas visu cilvēka zināšanu kopumu iedala loģikā, dabas filozofijā un gara filozofijā, uzlūkodams loģiku par abu pārējo daļu abstraktu pamatu un tādējādi paturēdams Ampēra dubulto iedalījumu, tālāk atzīmēsim tuvākas ievēribas cienīgu Ogista Konta (Auguste Comte) iedalījumu. Konts savā enciklopēdisko zinātņu pārskatā ap 1830. g. izvirza zinātņu lineāro iedalījumu, kas parādījās šādā veidā:

<i>Matēmatika</i>	{	<i>Analīze</i>
		<i>Ģeometrija</i>
<i>Mēchanika</i>		
<i>Astronomija (ieskaitot ģeoloģiju un minerāloģiju)</i>		
<i>Fizika</i>		
<i>Ķīmija</i>		
<i>Bioloģija (ieskaitot botaniku un zooloģiju)</i>		
<i>Socioloģija.</i>		

Acīm redzot, lineārais iedalījums dibinās uz pārliecības, ka visām zinātnēm ir kopīgi savstarpīgās pieskares punkti, ka visas zinātnes iztaisa monistisku sistēmu un ka zinātnēs no pētīšanas viedokļa kopīgas pazīmes. Šai iedalījumā tai zinātnei jāstāv pirmā vietā, jābūt kā pamatam un izejas viedoklim, kas pēti vispārīgās, visiem objektiem kopīgās pazīmes un kas tādā kārtā it kā ietveras visās pārējās zinātnēs. Par tādu zinātni Konts nu uzlūko matēmatiku. Tālāk interesanti atzīmēt, ka ja iedalījumā ejam no augšas uz apakšu, tūdaļ atrodam dažu kopīgu īpašību pakāpenisku pieaugumu, bet ja rindu vērojam no apakšas uz augšu, tūdaļ novērojam pakāpeniski pieaugošu abstrakciju. No zināšanu iegūšanas viedokļa Konts šādu iedalījumu uzlūko par visdabiskāko, lietderīgāko un tamdēļ vispieņemamāko: matēmatikis pilnīgi var iztik bez mēchanikas, astronomijas, fizikas, nerunājot jau nemaz par bioloģiju un socioloģiju, bet astronoms jau vairs nekādi nevar iztikt bez matēmatikas, tāpat ķīmiķis bez fizikas un vēl mazāk sociologs bez bioloģijas un ķīmijas.

Neuzkavējoties pie Dž. St. Mill a zinātņu iedalījuma, kas principā ir tāds pats kā Kontam, visbeidzot apstāsīsimies pie V. Vunta iedalījuma, kas ir viens no ievērojamākiem, kādi pēdējā laikā parādījušies.

Vunts visas zinātnes iedala dabas zinātnēs un gara zinātnēs. Dabas zinātnēs pārsvarā formālais elements, pie kam reālais elements vērojams kā gara, tā dabas zinātnēs, un iztaisa šo zinātņu ģenētisko pusi. Tā rodas šāds iedalījums:

Formālās zinātnes (Tīrā matēmatika)		Reālās zinātnes			
Dabas zinātnes		Gara zinātnes			
Fainomeno- loģiskās (Fizika, ķīmija, fizioloģija)	Ģenētiskās (Kosmolo- ģija, ģeolo- ģija, orga- nismu attīstī- bas vēsture)	Sistēma- tiskās (Minerālo- ģija, sistēm. botanika un sist. zoolo- ģija)	Fainomeno- loģiskās (Psīcholo- ģija)	Ģenētiskās (Vēsture)	Sistēma- tiskās (Sist. tiesību zinātne, sist. tautsaimniecība un c.)

Šis pats formālais un reālais, sistēmatisks un ģenētiskais princips attiecināms arī uz filozofijas un filozofisko zinātņu iedalījumu, kur Vuntam iznāk šāda schēma:

Filozofija							
Ģenētiskā		Sistēmatiskā					
Atziņas mācība		Principu mācība					
Formālā	Reālā	Vispārīgā		Speciālā			
Logika	Atziņas teorija	(Metafi- zika)					
Metodoloģija		Dabas filozofija		Gara filozofija			
		Kosmo- loģija	Bioloģija	Antrōpo- loģija	Ētika un tiesību filozofija	Aistētika	Reliģijas filozofija
Filozofijas vēsture		Vēstures filozofija					

Nav šaubu, ka zinātņu iedalījumu dažādība atkarīga no tam, ko uzlūko un pieņem par iedalījuma pamatu (fundamentum, principium divisionis). Kā redzējām, Aristotelam šis pamats ir zinātņu mērķis, Bēkonam apziņas funkcijas, Vuntam

gara un dabas izšķirība u. t. t. Katram iedalījumam ir savs attaisnojums. Un kamēr būs pietiekošs pamats runāt par dažādiem viedokļiem filozofijā un zinātnēs, tikmēr arvien parādīsies jauni zinātņu iedalījuma pamati un līdz ar to arī paši zinātņu iedalījumi.

6. §. Filozofijas metodes.

Filozofijai — tāpat kā ikvienai citai zinātnei — ir savi pētīšanas pajēmieni, savas metodes. Še bez parastajām pakavēsīmies arī pie tādām metodēm, kas ne visos filozofijas ievados līdz šim par metodēm uzlūkotas, bet pēc mūsu pārlicības tomēr uzskatāmas par īpatnējiem patiesības un atziņu meklēšanas pejēmieniem.

Vispirms par tīrās domāšanas jeb racionālo metodi. Racionālā metode vērojama gandrīz visā antikajā filozofijā, bet jaunlaiku filozofijā tīrās domāšanas resp. racionālās metodes pārstāvji ir Dekarts, Spinoza, Leibnics, Volfs u. c. Tīrās domāšanas pajēmiens dibinās uz pārlicības, ka patiesu atziņu atklāšana iespējama vienīgi ar tīrā prāta palīdzību, bez novērojumiem un pieredzes, bez jutekļu līdzdalības. Šī metode gan vēlāk izrādījās vienpusīga, jo pilnīgi nepareizi piejemt, ka prāts varētu darboties bez jutekļu, bez pieredzes līdzdalības, bet tomēr racionālai metodei ir savs attaisnojums. Lieta tā, ka ne tikai filozofijā, bet arī citās zinātnēs prātam tomēr ir lielāka nozīme kā piedzīvojumiem un novērojumiem, tamdēļ ka novērojumu materiāls pats par sevi ir beznozīmīgs. Vienīgi prāts ir tas, kas rada skaidrību. Pat eksperiments, kas ir īpatnēja novērošanas forma, darināts tikai ar prāta palīdzību un uz prāta arī dibinās. Tamdēļ racionālai metodei ir tik daudz priekšrocības, salīdzinājot ar citām metodēm, ciktāl pēdējās pašas dibinās uz tīrā prāta metodes un bez tās nav domājamas. Bet arī vēl pavisam citādā ziņā tīrā prāta, tīrās domāšanas metodei ir milzīga nozīme un lielas iespējāmības. Ikviens dziļāki domātājs cilvēks zina, ka mēs par pasauli spējam domāt, nemaz to ne-

redzot. Šis apgalvojums nav jāsaprot tā, ka cilvēks par pasauli būtu spējīgs domāt un prāt, atrazdamies ārpus pasaules, ārpus sabiedrības, ārpus visas īstenības. Ja cilvēks nekad nebūtu redzējis pasauli, viņam arī nebūtu nekādas pieredzes, nebūtu nekāda apziņas materiāla. Absolūtā nošķiršanās no pasaules, pilnīga izslēgtība nav domājama un nav arī iespējama. Ja var prāt par pasauli, to neredzot, tas nozīmē, ka cilvēks, tiklīdz reiz ir nācis un gājis pasaulē, jau šo pasauli nes un slēpj savā apziņā kā savas apziņas saturu. Mēs spējam un varam domāt par pasauli, tamdēļ ka pasaule ir mūsu apziņas saturs, ka pasaule, kā izteicās Šopenhauers, ir priekšstats, kas slēpjas un pastāv apziņā. Šis ir fakts ko nedrīkst neievērot. Ja prāta slēdzieni par pasauli un visu īstenību būtu iespējami tikai pasauli redzot, par pasauli dzirdot vai arī uztverot īstenību ar citu jutekļu palīdzību, tad dažādie pasaules klejotāji un braucēji būtu tie visgudrākie cilvēki. Tā nu nav. Gudrība nav atkarīga no tam, cik un ko mēs redzam un dzirdam, bet cik mēs spējam redzēto un dzirdēto iekšēji pārstrādāt, un ko no sevis un iz sevis spējam radīt. Tamdēļ arī Aloiss Rils savā monografijā par Kantu it pareizi raksta, ka Kants, kas kā zināms, visu mūžu neizgāja nekur tālāk ārpus savas dzimtās pilsētas — Karalaučiem — tomēr spēja dziļi un pareizi spriest par pasauli. Šī spriešana jāsaprot kā tīra domāšana. Cilvēkam ir dotas spējas grīmt domu dziļumos un domas pat no jauna radīt. Visdziļākie cilvēki pa laikam ir taisni tie, kas domā gar jautājumiem paši pie sevis un mazāk klīst apkārt pa pasauli. Tā racionālā metode izrādās par visai nopietnu un pamatotu līdzekli filozofiskajā un zinātniskajā darbībā.

Pretīm tīrajai domāšanai jeb racionālai metodei stāv pieredzes jeb empīriskā metode. Empīriskā metode atšķirībā no racionālās filozofiski zinātnisko pētīšanu dibina uz pieredzes, uz novērojumiem, uz mēģinājumiem jeb eksperimentiem. Šāds pētīšanas pajēmiens novērojams pa daļai jau Aristoteļa sistēmā, bet visā pilnībā izpaužies Frensisa Bēkona, Dž. Loka, D. Jūma u. c. mācībās. Jau Aristotels lielu vēribu piegriez novērojumiem, bet tomēr šis grieķu ģenijs vairāk palika

racionālisma pusē. Īstais empīriskās metodes nodibinātājs tomēr ir Fr. Bēkons. Nav nekādu šaubu, ka līdzīgi racionālajai arī pieredzes metodei ir savs attaisnojums, jo zinātniskie novērojumi pētišanā patiesi iztaisa ievērojamu pamatu. Bet ja nu šē runājam par filozofijas metodēm, tad pamats jautāt, vai filozofijā pieredzes metodei ir tikpat liela nozīme kā tīrās domāšanas pajēmienam? Kā zinātnē novērojums, eksperiments, ir svarīgs, šaubu nav, bet kā ir ar filozofiju? Un nelokāmā pārliecībā jāatbild, ka filozofijā novērošanas metodei nav tāda nozīme kā zinātnē, un tamdēļ filozofijas galvenā metode ir racionālā metode. Ja filozofijā teiksim eksperimentam būtu tāda pat loma kā dabas zinātnē, ar ko gan filozofijas uzdevums atšķirtos no zinātņu uzdevuma? Tādā gadījumā filozofija pētītu tāpat kā zinātnes un kā filozofijas, tā zinātņu uzdevumi nebūtu šķījami. Tamdēļ lai filozofiju nesajauktu ar zinātnēm, nevajaga sajaukt racionālo metodi ar empīrisko, eksperimentālo. Ja eksperiments — vienalga kā to saprot — zinātnē būtiski nepieciešams, filozofijā tam ir maza loma. Īsta zinātne nekad nav varējusi iztikt bez novērojumiem un uz priekšu arī nekad neiztiks bez eksperimentiem, turpretim filozofijā pieredzei, piedzīvojumiem, novērojumiem, nav izšķirējas nozīmes. Ne novērojums, piedzīvojums, filozofijā galvenais, galvenais ir prātošana, tīrā domāšana, kas var būt pamatota bez novērojumiem un eksperimentiem. No visiem filozofijas virzieniem novērojumi visvairāk vajadzīgi dabas filozofijā, jo dabas filozofija stāv visai ciešā sakarā ar dabaszinātnēm, bet pēdējās — it sevišķi mūsu dienās — viscaur dibinās uz novērojumiem un eksperimentiem. Citi filozofijas virzieni, kā, piem., vēstures filozofija, tiesību filozofija un tml. vienmēr vairāk ar racionālu nokrāsu un novērojumus izdara mazā mērā.

Tagad aplūkosim divas tādas metodes, kas uzskatāmas par tikko pārrunāto metožu apakšveidiem.

Tāds apakšveids tīrās domāšanas jeb racionālajai metodei ir *dēduktīvā metode*. Visai droši var apgalvot, ka visās racionālajās filozofijas sistēmās pārsvarā ir dēduktīvā

metode. Dēduktīvā metode iziet no viena zināma iepriekšpiejēmuma jeb priekšnoteikuma (Voraussetzung), no viena droša principa, un ar to cenšas izskaidrot visus pārējos jautājumus. Pats par sevi saprotams, ka šādi iepriekšpiejēmumi nav nekas cits kā vispārīgi un droši zināmi jēdzieni, kas sevī ietver un ļauj izskaidrot visus citus jēdzienus un jautājumus. Tādi jēdzieni nekad nav atkarīgi no novērojumiem, bet dzimst vienīgi prātā, tīrajā domāšanā. Kā šādu dēduktīvu iepriekšpiejēmumu piemērus varētu minēt: Dieva jēdzienu Dekarta filozofijā, kur Dekarts Dieva esamību mēģina pierādīt apgalvodams, ka Dievs ir tamdēļ, ka mums — cilvēkiem — ir jēdziens par Dievu kā vispilnīgāko, gudrāko un labāko būtni: turpat Dekarta mācībā mēs atrodam vēl otru dēdukcijas jēdzienu, un šis jēdziens ir domāšana. No domāšanas resp. atziņas Dēkarts dēdukcijas ceļā atvasina tādus jēdzienus kā eksistence, īstenība: ja cilvēks domā, tad viņš ir: cilvēku eksistenci un tāpat arī visas dabas esamību iespējams atvasināt vienīgi no domāšanas, jo domāšana ir pamatīgāka par eksistenci tai ziņā, ka cilvēka un lietas eksistenci var pierādīt tikai uz domāšanas pamatiem, vienīgi ar domāšanu. Spinozas sistēmā Dieva jēdzienam piekrīt vēl ievērojamāka loma. Dievs še ir absolūtā substance, kam galvenās īpašības (modusi) ir domāšana (cogitatio) un izplatījums (extensio). Ar šīs absolūtās būtnes darbību Spinoza izskaidro visas pasaules parādības, to starpā, piem., dvēseles un miesas savstarpīgās attiecības. Kā citus dēduktīvas metodes vispārīgos jēdzienus jeb priekšnoteikumus varētu minēt kategorijas Aristotela, Kanta un citu filozofu sistēmās, idejas jēdzienu Platona mācībā, prēdēstinētās harmonijas domu Leibnica filozofijā, determinisma un indeterminisma uzskatus gribas brīvības jautājumā, un var pat pielaist, ka arī fikcijas jēdziens vienā no jaunlaiku filozofijas virzieniem, ko vēlāk aplūkosim, arī ir dēduktīvi atvasināts. Dēduktīvā metode ir izskaidrotāja. Dēduktīvā pētīšanā mēs ne tik daudz atklājam jaunas atziņas, kā atziņas noskaidrojam. Šai ziņā tipisks dēduktīvās metodes veids ir sillogisms, t. i. prāta slēdzienu atvasināšana, izejot no zināmiem iepriekšpiejēmumiem, kā tas ir, piem., Ari-

stotela sillogismu loģikā. Sillogismā prāta slēdzieni galvenām kārtām atkarājas no virsteikuma, kas vienmēr ir zināms iepriekšpieņēmums, un tad no šī iepriekšpējējuma ar domāšanu atvasinām slēdzienu.

Pieredzes jeb empiriskās pētīšanas pajēmiens apakšveids ir induktīvā metode. Induktīvo metodi var uzlūkot par pētīšanas pajēmienu, kur uz novērojumu un atsevišķu faktū apvienošanas pamata darinām vienu — visus līdzīgos faktus aptvērēju — kopslēdzienu. Tamdēļ induktīvā metode galvenām kārtām ir pieredzes metode. Induktīvo metodi pa daļai jau var novērot Sōkrata mācībā, bet tur tā vēl neatrod sevišķi spilgtu izteiksmi. Sōkrata indukciju drīzāk varētu nosaukt par racionālo indukciju, jo Sōkrats induktīvos slēdzienus panāk ne tik daudz ar novērojumiem kā ar domāšanu. Tā, piem., iztirzādams jautājumu par taisnību, drošsirdību u. tml., Sōkrats pie šo jēdzienu dēfīnīcijām nonāk galvenām kārtām tikai ar racionālās indukcijas palīdzību. Empīriskā indukcija jau ir manāma Aristotela darbos, jo Aristotels ir ne tikai domātājs vien, bet arī novērotājs, faktū vācējs un kārtotājs. Tomēr nav nekādu šaubu, ka Aristotelam dēdukcija paliek galvenā metode tāpat kā visiem grieķu domātājiem. Tamdēļ arī Fr. Bēkons nāca ar pārdrošu izteicienu, ka visa antikā filozofija, būdama racionāla, neko paliekošu neesot devusi zinātnei. Dēduktīvais pētīšanas pajēmiens neesot izgudrojumu un atklāšanas metode, bet gan tikai pierādīšanas metode. Šādas pārliecības ierosināts, Bēkons arī nodibināja empīriskās indukcijas metodi, ko vēlāk ievērojami papildināja Dž. St. Mills. Mūsu uzdevums šē nav iedziļināties tuvāk indukcijas metodē, jo tas ir loģikas jautājums. Pasvītrosim tikai to, ka induktīvā metode kā pētīšanas pajēmiens, kas dibinās uz faktū novērojumiem, faktū vākšanas, apstrādāšanas un izmēģinājumiem, nevienu domu slēdzienu netaisa bez pieredzes un zinātniskas novērošanas. Nevis doma, prātošana te ir galvenais, galvenais ir fakts, notikums un fakta novērošana. Kā jau augšā minējām, eksperimentālajās zinātnēs, kā, piem., fizikā, ķīmijā, bioloģijā, psiholoģijā u. c. induktīvai metodei ir pirmā vieta, jo bez novē-

rojumiem te nav iespējami nekādi slēdzieni un šais zinātnēs visa pētīšana ir induktīvās metodes viena neatlaidīga pielietāšana. Bet vai filozofijā šai metodei ir tik liela nozīme, par to var ļoti strīdēties. Mums šķiet, ka ja filozofijā indukcija tomēr ir lietājama, tad tā pa lielākai daļai pieņem nevis empīriskās, bet racionālās indukcijas formu, kā, piem., tas ir Sōkrata dialektikā. Filozofijā aizvien pārsvarā ir domāšana, vērtēšana, un šī gara darbība vienmēr tuvāk stāv dēdukcijai nekā indukcijai. Tādi zinātnieki, kā, piem., Chr. Zigvarts un Beno Erdmanis pierāda, ka Bēkona indukcija lielā mērā ir atkarīga no Aristotela dēduktīvās loģikas un pat, ka indukcija ir tikai sevišķs sillogisma veids (sk. Chr. Sigwart, Logik, 430. lapp. II. sēj., 4. izd.; B. Erdmann, Logik, 734. lapp., 3. izd.). No tam var spriest, ka drīzāk gan indukcija atkarīga no dēdukcijas un dēduktīvā metode filozofijā svarīgāka nekā indukcija, bet indukcijas galvenā vieta un nozīme dabas zinātnēs.

Vidēju stāvokli starp empīrisko un racionālo pētīšanas pajēmienu ieņem kriticisma metode. Kriticisma metode, kas jau manāma Platōna un Aristotela mācībā, bet visā pilnībā Kanta izveidota, un tā tad ir transcendentālās filozofijas pazīme, filozofiskajā pētīšanā dibinās uz novērojumiem un tīrās prāta darbības. Šai metodei filozofiskajā un arī vispār zinātniskajā darbībā ir milzīga nozīme, un bez pārspilējuma var teikt, ka visa zinātniskā domāšana kopš Kanta laikiem galvenām kārtām dibinās uz kriticisma metodes. Un pilnīgi saprotams: vai tad nav dabīgi, ka vispareizākais zinātniskās domāšanas darbībā ir ceļš, kur saplūst pieredze, novērojumi, piedzīvojumi un tīrā domāšana? Līdz Kanta laikiem šai zinā bija vienpusība. Kamēr vieni domātāji pārliecīgi novērsās uz prāta pusi, tikmēr otri dibinājās uz pieredzes un eksperimentiem. Un kā viena, tā otra domātāju strāva nonāca vienpusībā. Kriticisma resp. transcendentālisma metode slēpj sevī to dziļo pārliecību, ka mūsu prātā ir apriori elementi, t. i. atziņas, kas dotas pirms pieredzes un tādējādi neatkarīgas no pieredzes. Šādas atziņas a priori ir, piem., doma par cēlonību (kauzālītāti), lietu būtisko nesēju (substanci), laiku, telpu, matēmatiskas aksiomas u. tml. Atziņas a priori, kas dotas pirms pieredzes, nav nekas

cits kā tīrās zinātniskās domāšanas galvenā sastāvdaļa, un cilvēks pie pamatotas atziņas var nonākt tikai tad, ja novērotos un piedzīvotos faktus ved sakarā ar prāta aprioriem elementiem. Tamdēļ var teikt, ka patiesību galvenām kārtām var atklāt tikai ar kriticisma metodi. Ja rūpīgi pārbaudām savas atziņas, tūdaļ atrodam, ka īstai un patiesai atziņai vienmēr vajadzīga faktu novērošana, kas sniedz materiālu un tīrā domāšana, kas šo materiālu pārstrādā uz prāta likumības pamatiem. Bez novērojumiem un faktu zināšanas mūsu apziņa būtu bez materiāla, mūsu prāts būtu tukšs, bet prāta darbība bez faktu novērojumiem būtu neauglīga. Tamdēļ, lai atziņa būtu izsmeloša un pilnīga, — lai tā nebūtu tikai faktu juceklis, ja vērā jem tikai pieredzi, un lai domāšana neiestigtu neauglīgās abstrakcijās, ja nododamies tikai prātošanai, — pieredze un tīrā prāta darbība ir jāapvieno.

Bet ko īsti kriticisma metode kritizē? Kriticisma metode — bez tām daudzajām nozīmēm, kādas tai piemīt, bet ko še tuvāk neaplūkosi — pārbauda cilvēka atziņas spējas, kritizē faktus un vērtē dzīvi. Iztulkojot kriticisma pētīšanas pajēmienu šādā veidā, saprotams, kamdēļ šī metode ietver sevī pieredzi un tiro domāšanu; lai pārbaudītu atziņu, nepieciešams atziņas priekšmets, lai kritizētu faktus, tie ir jānovēro, un lai vērtētu dzīvi, dzīve jāpazīst. Tā tad kritiskā un vērtētāja domāšana, kam prātā patstāvīgs pamats — apriorie elementi jeb formas — var darboties tik tad, ja ir materiāls, kas jākritizē un jāvērtē, bet šis materiāls iegūstams tikai pieredzē, piedzīvojumos un novērojumos.

Pavisam īpatnēja filozofisko atziņu pētīšanas metode ir misticisms. Šī metode, kas reizē ar to ir filozofiski-religisks virziens, mūsu laikos sastopama daudz retāk kā senāk, kur pazīstam tādus misticiskus kā Meistaru Ekhartu, Jakobu Bēmi u. c., bet mūsu laikos zinām tikai nedaudzus, piem., Emersenu, Šeiermani. Misticisma metode izpaužas sevišķā dvēseles sakušanā ar dabas lietām un pašu Dievu. Misticisms stāv visai tuvu intuitīvismam, ko pārrunāsim turpmāk, bet tomēr ir īpatnējs tai ziņā, ka pieejams tikai nedaudziem, kas

ir uz to spējīgi. Mysticismis ir drīzāk nesaprotama kā saprotama metode, drīzāk brīnumš nekā prātā saprotams fakts. Iedziļinoties mysticisma mācībās, var tikai brīnēties par to, kā, piem., Jakobs Bēme varēja skatīt istenības būtību, kā viņš spēja skatīt Dieva vaigu un ar Dievu sarunāties, ja viņam viss tas izdevās, — mākslīgi un citiem neizprotami kombinējot no atsevišķiem burtiem mistiskus vārdus un tos izrunājot. Kaut cik saprotams ir Meistara Ekharta mysticismšs, kas dibinās uz sevišķu iekušanas lietu būtībā un savas apziņas sakausēšanu ar Dievu. Nenoliegšim to, ka mistiķi nebūtu spējuši gūt savas īpatnējas atziņas, bet tomēr mistiķu atziņas ir, būs un paliks citiem nesaprotamas un nepieejamas. Bet kamdēļ? Aiz tā iemesla, ka mysticismšs nav prāta, bet jūtu metode, kam nozīme tikai mistiķa dzīvē. Tamdēļ gluži pamatoti var apgalvot, ka mysticismšs nav objektīva, bet subjektīva metode, un mysticismam laikam gan nekad nebūs vispārnozīmīgas zinātniskas vērtības. Pie tam nav jāaizmirst, ka mysticismšs vienmēr ir, ar reliģisku un brīžiem pat pilnīgi nesaprotamu — veselam prātam nepieejamu — nokrāsu.

Tuvu rada mysticismam ir iekjūtas jeb intuīcijas metode. Visai raksturīgi, ka grieķu filozofijā intuītivo pētīšanas pajēmienu gandrīz nesastopam. Tas izskaidrojams ar to, ka grieķu filozofijā pārsvarā ir tīrā prāta darbība, bet intuīcijas metodē prāta elements nav galvenais. Intuīciju var uzlūkot par tādu metodi, kur lietās iedziļināties nevis ar dōmāšanas palīdzību, bet lietu būtībā iekjūtamies. Līdzīga iekušanās ir arī mysticismā, bet tomēr intuīcija ir īpatnēja tai ziņā, ka iekušanās še nav nekāda pārdabiska un brīnišķīga spēja, bet katram vairāk vai mazāk pieejama un parasta apziņas darbība. Ka iekjūta ne tikai ir iespējama, bet taisni nepieciešama apziņas darbība, uz to norāda visa mākslas pasaule. Kas gan būtu māksla, ja mākslas darbu nebūtu iespējams uztvert intuītīvi? Māksla nebūtu pieejama. Tāpat cilvēku saprašana, līdzjūtība, līdzcietība, milestība u. tml. lielā mērā dibinās uz intuīcijas. Bet kāda loma intuīcijai filozofijā un zinātnē? — Uz intuīciju kā metodi filozofijā un sevišķu atziņas veidu mūsu lai-

kos ir norādījuši tādi domātāji kā Bergsons, Nikolajs Loskis u. c. Tomēr intuītivisma iztulkojumā visi nav vienis prātis. Kamēr Bergsona intuīcija slēpj sevī vairāk jūtu elementu, Loska intuīcija ir jāsaprot kā empīriskā intuīcija. Tamdēļ Bergsona metodi varētu nosaukt par *ēmōcionālo intuīciju*, bet Loska pētīšanas veidu par empīrisko intuīciju vai kā viņš pats to sauc, — *par universālo empīrismu* (sk. Ник. Лосский. Введение в философию, 125. lapp., 1918.). Loska intuīcija viscaur dibinās uz novērojumiem, un kaut gan arī šeit spēlē lomu pati iejūta, tomēr tā ir vairāk iejūta uz pieredzes pamatiem. Tamdēļ arī Loska intuītvā metode ir zinātnisks pētīšanas pajēmiens, viņā ir pierādījumi tāpat kā kurā citā zinātniskā metodē.

Blakām Bergsona *ēmōcionālajai* un Loska *empīriskajai* intuīcijai vēl sastopam *intellektuālo* jeb *loģisko intuīciju*, proti — *Edmunda Huserla fainomenoloģijā*. Kā zināms, Huserls savu fainomenoloģiju sauc par filozofijas pamatzinātni, un šāda pārliecība viņam galvenām kārtām tamdēļ, ka fainomenoloģijas drošāko pamatu un ieroci viņš redz intelektuālajā intuīcijā. Ko izteic un ko nozīmē šis intuītvās metodes veids? Huserla intelektuālā intuīcija cenšas nevis ar iejūtu un pieredzi, bet ar jēdzienisku domāšanu tvert lietas būtību. Huserls pārliecināts, ka ar prātu var tvert lietas būtisko «kas» («das pure Was») un šis būtiskais nav nekas cits, kā lietas aksiōmātiskās īpatnības (telpiskums, forma, stāvoklis telpā, skaitlis, cēloniskais pamats u. tml.), ko iespējams tieši un droši ieskatīt un kam nevajaga pierādījuma. Lūk, kamdēļ Huserls domā, ka fainomenoloģija, kas ar intelektuālo jeb loģisko intuīciju tieši ieskata lietas būtiskos pamatus, ir ne tikai filozofijas, bet arī citu zinātņu pamats, un ka tā ir pamatzinātne (Grundwissenschaft) vārda visīstākajā nozīmē. Huserla fainomenoloģijā intuīcija nav uzlūkojama kā kāda mistiska iejušanās, bet tā ir sevišķs atziņas veids — *intuītvā atziņa* vai kā pats Huserls to brīžiem nosauc — *ideācija* (Ideation), ar ko panākama kā reālo, tā arī ideālo lietu būtības ieskatīšana (Wesenseinschauung). Īstenības faktu parastajai izpētīšanai vienmēr iet iepriekš lietas tīro un būtisko

iespējamību (Wesensmöglichkeiten) intuītvā atziņa. Šis būtiskās iespējamības pēc Huserla pārliecības jau glabā sevī to likumību, kas noteic viņu izpausmi un realizēšanos laikā un telpā. Tādējādi Huserla intuītvā atziņa nav uzlūkojama par intuīciju parastajā vārda nozīmē, bet tā ir sevišķs racionālās atziņas veids, kas tiecas uz lietu būtības atklāšanu, un kur liela loma piekrīt dēdukcijai, analīzei un citiem racionālās filozofijas metožu veidiem. Tamdēļ Huserla fainomenoloģijā novērojumam un eksperimentam ir tikai blakus nozīme.

7. §. Filozofijas metodes (turpinājums).

Jau aplūkodami dēduktīvo un induktīvo pētīšanas veidu, nedaudz pieskārāmieš divām filozofijas metodēm, ko sauc par analīzi un sintezi. Analītiskā un sintētiskā metode daudz dzirdēti un pazīstami jēdzieni, bet tomēr filozofijā tiem pavisam īpatnēja nozīme.

Analīze parastajā vārda nozīmē, īpaši dabaszinātniska nozīmē, ir lietas sadalīšana sastāvdaļās. Tā, piem., ķīmijā sadalām vielu, pie kam nav jāaizmirst, ka no ķīmiskās analīzes jāatšķir lietas fiziskā analīze: analizēt vielu ķīmiski nozīmē sadalīt ar sevišķu līdzekļu palīdzību vielu ķīmiski radnieciskajās sastāvdaļās, turpretim analizēt lietu fiziski, nozīmē to vienkārši sadalīt, saskaldīt, sadrumstalot. No šiem ķīmiskās un fiziskās analīzes veidiem jau stiprā mērā atšķirās analīzes jēdziens psiholoģijā, loģikā u. c. gara zinātnēs. Analīzi gara zinātnē var nosaukt par jēdzienisku analīzi. Jēdzieniskā analīze, kaut gan ir garīgo objektu sadalīšana domājot, tomēr tā galvenām kārtām ir salīdzināšana. Analizēt, piem., jēdzienu nozīmē šo jēdzienu domās sadalīt, t. i. izpētīt, no kādām sastāvdaļām jēdziens izveidojas; bez tam jēdziena analīze vēl nozīmē analizējamā jēdziena salīdzināšanu ar citiem — tam radniecīgiem jēdzieniem. Tāpat, ņemot no psiholoģijas, piem., uzmanību, skaidrs, ka uzmanības analīze nav uzmanības sadalīšana tādā nozīmē, kā, piem., lietas fiziskā vai ķīmiskā sadalīšana, jo psihiskās parādības, atšķirībā no fiziskajām parādībām, tādai analīzei nepadodas. Analīze šeit nozīmē uzmanī-

bas izcelšanās un uzmanības sastāvdaļu izpētišanu, pie kam šī izpētišana notiek galvenām kārtām domājot, un bez tam vēl analīze šē nozīmē uzmanības salīdzināšanu ar citiem pārdzījumiem un psihiskām parādībām. Tāpat vēsturisko parādību analīze ir šo parādību izcelšanās izpētišana un salīdzināšana ar citām vēsturiskām parādībām.

No tikko pārrunātiem analīzes veidiem atšķiras filozofiskā analīze, kaut arī tai ir zināma radniecība ar analīzes nojēgumu gara zinātnēs. Filozofiskā analīze ir asa un dziļa nogremdēšanās filozofisko jautājumu būtībā, galvenām kārtām meklējot pēc lietu cēloniskās sakarības. Analīze filozofijā vajadzīga lietu izpratnei, noskaidrošanai vārda visīstākajā nozīmē. Taisni tā analītisko metodi ir sapratis Aristotels (sk. Rhet. I 4, 1359 b 10; Eth. Nic. III 5, 1120 u. turpm.) un Kants (sk. Prolegomena 5. §), kur šī metode, saukta arī par regresīvo domāšanas gājienu, nozīmē pacelšanos domu procesā no atsevišķā uz vispārīgo, no noteiktā uz noteicēju, no sekām uz cēloņiem, no atvasinājumiem uz principiem. Šai zinā analītiskai metodei ir radniecība ar dēduktīvo metodi, bet tomēr nevar pielaist, ka analīze ir tas pats, kas dēdukcija. Kā jau augšā redzējām, dēduktīvais pētišanas pajēmiens, jau iepriekš piejēmdams zināmus principus par dotošiem, mēģina ar tiem izskaidrot citas parādības, analīze, turpretim, nekādus iepriekšpiejējumus netaisa. Analītiskā metode ir brīva no jebkādiem iepriekšpiejējumiem (Voraussetzungen), tā ir kritiska metode par excellence, un tamdēļ uzlūkojama par ievērojamāko un īstāko filozofijas metodi.

Šē mēs nevaram piekrist prof. P. Dālem, kuŗš (sk. Burtņieks, 679. lapp., 8. num., 1927.) analīzi nemaz par istu metodi neuzlūko, bet saprot tikai kā sevišķu «pētošas domas virzienu». Analīzes metodes būtību ļoti dziļi iztirzā viens no ievērojamākiem, asākiem un skaidrākiem tagadnes domātājiem Bruno Bauchs, un pierāda, ka šī metode stāv Platōna, Leibnīca, Galīleja u. c. domātāju darbu centrā (sk. B. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 348.—354. lapp., 1923.).

Ka analītiskajam domāšanas un pētišanas pajēmienam filozofijā ir noteicēja loma, to pierāda visa filozofijas un zinātņu

vēsture. Sōkrata runas un pierādījumi Platōna dialogos vispirms ir jēdzieniska analīze, un tikai pēc tam tiek taisīti zināmi slēdzieni. Aristoteļa loģikā galvenā vieta ir analītikai, kur tā sadalās pirmajā analītikā (analytica priora), kas nodarbojas gar spriedumiem un slēdzieniem, un otrajā analītikā (analytica posteriora), kas runā par pierādījumiem. Tāpat Kantā tīrajā prāta kritikā vispirms sastopam transcendentālo analītiķi kā transcendentālās loģikas daļu, kas visas mūsu a priori iegūtās atziņas sadala tīrā prāta elementos (Krit. d. rein. Vern., 106.—591. lapp.), un tikai pēc tam seko visas tās tīrās prāta kritikas daļas, kas Kantā mācību ļauj uzlūkot kā grandiozu domu celtni un sistēmu. Še jāpasvītro, ka bez analītiskās metodes īsta un zinātniski pamatota filozofija nemaz nav domājama. Analītiskā metode pasargā kā no nepārbaudītiem un dogmatiskiem iepriekšpieņēmumiem, tā arī no paviršas prātošanas, kur trūkst domu dziļuma un asuma. Drošā pārlicībā var apgalvot, ka jaunu atziņu iegūšana, kļūdu uzrādīšana pētišanas gājienos un nepamatotu uzskatu noraidīšana notikusi pa lielākajai daļai uz dziļas, asas un objektīvas analīzes pamatiem. Analīzi mēs iedomājamies it kā ķirurga nazi, kas urbdamies slimajā miesas daļā bez žēlastības izgriež visu kaitīgo, traucējošo, saindējošo, lai pēc tam organisms varētu brīvi un netraucēti augt un attīstīties. Labs filozofs, labs zinātnieks vienmēr pirmām kārtām ir labs analītiķis, kas līdzīgi labi vadītam ķirurga nazim, ieurbjas lietu, apstākļu un jautājumu būtībā, cenzdamies izprast un noskaidrot parādību cēloņus un pierādīt, ka tā ir un ne citādi, ka tā tam jābūt un ne citādi. Analītiskā metode tā tad ir cēloņu pētišana, apstākļu salīdzināšana un domu pierādīšana, kas ļauj ieskatīt lietu būtiskos pamatus un principus.

Tomēr, lai filozofiskā doma iegūtu noapaļojumu, zināmu noslēgumu un izveidotos sistēmā, blakām analīzei vajadzīga sintētiskā metode. Sintēzei tāpat kā analīzei sevišķa nozīme dabaszinātnēs un pavisam citāda loma gara zinātnēs, kas kā pirmā, tā otrā gadījumā savkārt atšķiras no filozofiskās sintēzes. Ja dabas zinātnēs sintēze ir atsevišķu vielas daļu reāla apvienošana pēc to radniecības, tad gara zinātnēs, īpaši psiholoģijā, sintēze nozīmē psihisko parādību sakušanu (Ver-

schmelzung) augstākās vienībās, pie kam šī sakušana bieži vien dibinās uz īpatnējās garīgās jeb psihiskās cēlonības; filozofijā turpretim sintetiskā metode izpaužas — ar analīzi iegūto rezultātu apvienošanā zināmā bezpretrunu vienībā — pasaules vai dzīves uzskatā. Īsts filozofs pie analīzes vien nekad nevar un nedrīkst palikt. Ir vajadzīga sistēma, ir vajadzīgs pētījuma atsevišķo rezultātu kopsavilkums, zināms galīgs novērtējums, un to visu var dot vienīgi pētījuma rezultātu sinteze. Sintetiskā metode vajadzīga galvenām kārtām filozofiskas sistēmas un pasaules uzskata labad. Paliekot tikai pie analīzes, visa domu gaita un pētīšanas darbība būtu it kā sadrumstalota, saskaldīta, bez iekšējas sakarības, vienības un mērķa. Taisni filozofiskās pētīšanas un meklēšanas mērķis balstās uz sintezes. Sinteze ir it kā pētīšanas kronis un noslēgums, kas parāda filozofiskās meklēšanas koprezultātu, vērtību un mērķi. Tomēr sinteze nekad nevar rasties bez analīzes. Analītiskā metode ir un paliek sintetiskās metodes pamats, jo sintezi var taisīt vienīgi uz analīzes ceļā iegūto atziņu un faktū pamata. Lai atziņa būtu pilnīgāka, lai pētīšanas rezultāts būtu vispusīgāks un aptverošāks, analīzes rezultātus vajaga sintezēt, bet reizē ar to skaidrs, ka sintezēt tos var tikai tad, ja tie jau ir. Tamdēļ analīze parasti vienmēr rodas pirms sintezes, kas pilnīgi dabīgi. Šo domu — bez jau minētās Sōkrata mācības, Aristotela un Kanta sistēmas — it skaidri apstiprina vēl Fichtes un it sevišķi Hēgela sistēma. Fichtes un Hēgela filozofijas gājiens taisni ir pazīstamā «teze, antiteze, sinteze». Ir gan taisnība, ka, piem., Kants loģiskā nozīmē sintezi uzlūko par pirmatnējāku kā analīzi, kamdēļ sintezi arī mēdz saukt vēl par «progresīvo» metodi, bet Kanta iztulkojums nav jāsaprot gnōzeoloģiskā nozīmē. Ja loģiski sinteze ir pirmatnējāka par analīzi, tad tas nozīmē to, ka analizēt var tikai sintetisko, t. i. to, kas ir salikts; citādi sakot, lai kaut ko analizētu, sadalītu, ir nepieciešams, lai šis sadalāmais resp. sintetiskais jau iepriekš būtu. Bet no otras puses tikpat nepārprotama ir doma, ka savā prāta darbībā var sākt analizēt to, kas ar prātu nemaz nav

iepriekš iegūts kā sinteze. Taisni šo apgalvojumu der iegaumēt katram, kas sajauc vai taisās sajaukt un nesa-prast jautājumu par analitiskās un sintetiskās metodes pirmat-nību. Nekad pie sintezes nevar tikt, ja iepriekš nav izdarīta analīze. Un kāda jēga būtu otrreiz analizēt to, kas jau reiz sintetiski iegūts? Citādi sakot, nekas mūsu zinātni-skās domāšanas gaitā nav iegūstams sinte-tiski, kas iepriekš nav analizēts. Te atklājas pārlicība, ka gnōzeoloģiskā ziņā, t. i. no atziņas teorijas vie-dokļa raugoties, sintetiskais pētīšanas pajēmiens var izaugt un dibināties tikai uz analitiskās metodes pamatiem, bet nevis otrādi.

Ja analitiskajai metodei, kā to redzējām, ir radniecība ar dēduktīvo pētīšanas gājienu, tad sintetiskajai meto-dei ir līdzība ar induktīvo pajēmienu, īpaši racionālo indukciju. Līdzīgi tam, kā indukcija uz at-sevišķo faktu novērojuma un kopoījuma pamata taisa zināmu kopslēdzienu un nonāk pie vispārīgiem likumiem, kas noteic atsevišķu parādību gaitu, tāpat arī sinteze apvieno vienā si-stēmā visu to, kas iegūts ar analīzi. Galvenā izšķirība tikai tā, ka indukcija ir pieredzes metode visistākajā vārda nozīmē, bet sinteze ir tīrā prāta un savā ziņā pat abstrakcijas metode, kas gan dibinās uz konkrētās analīzes pamatiem. Tamdēļ sintezei, kaut arī ir līdzība ar (empīrisko) indukciju, tomēr radniecība ir vienīgi ar racionālo indukciju. Šī radniecība meklējama pēti-šanas gājienā un meklēšanas virzienā. Līdzīgi tam, kā (ra-cionālā) indukcija iet no atsevišķiem faktiem pie vispārī-giem likumiem, tāpat arī sinteze virzās no analīzes ceļā iegūto materiālu apvienošanas augstākā vienībā, vispārīgā koplīkumī-bā, no kurās un ar kurām tad varētu pilnīgi iz-prast un sajēgt atsevišķo faktu stāvokli un to savstarpīgās attiecības. No sacītā izriet doma, ka analītiskā un sintetiskā metode viena otru ceļ un at-balsta. Patiesības atklāšana un izskaidrošana un atziņu sistē-mas veidošana iespējama analitiskās un sintetiskās metodes kopdarbībā. Ja domu sistēma ceļas uz analīzes, tad noslēgumu tā atrod sintezē. Ar sintetisko pajēmienu mēs it kā uzliekam

kroni un dodam galavārdu tiem pētījumiem, ko esam ieguvuši ar analīzes palīdzību.

Gar analīzes un sintezes jautājumu nodarbojies, starp citu, arī Ģēte, un atradis, ka šīs abas metodes viena otru papildina un atbalsta. Zinātnes dzīvība ir analīzes un sintezes, dēdukcijas un indukcijas kopdarbībā, līdzīgi tam kā organisma dzīvību uztur ieelpošana un izelpošana (sk. Goethe, Bd. 19, 198; Bd. 35, 275., ed. Hempel). Tomēr, kā it pareizi aizrāda H. Zībeks (Goethe als Denker, 46. lapp.), Ģēte svarīgāko lomu redzējis sintezē. Šeit jāpiezīmē, ka Ģēte sintezi nostāda pirmā vietā galvenām kārtām dabas parādībās, kur apvienotājai darbībai pēc viņa domām lielāka nozīme nekā sadalītājiem procesiem. Filozofiskajā pētīšanā, kā augšā mēģinājam rādīt, sinteze izveidojas tikai uz analītiskās darbības pamatiem.

Tagad dažus vārdus par metodi, kam sevišķi antikajā filozofijā piekrita liela nozīme, bet kas mūsu laikos vairs tik bieži netiek cilāta. Tā ir dialektikas metode. Dialektiskais pētīšanas pajēmiens izpaužas īpatnējā domu darbībā, kur cilvēks nāk pie patiesām atziņām sarunādamies ar citiem, vai arī rada domas it kā sarunājoties ar sevi. Te jāpiezīmē, ka sarunāšanās ar sevi nav jāsaprot kā runāšana parastajā vārda nozīmē, bet tā ir saruna ar sevi vienīgi domās, kur cilvēks pats sev domās uzdod jautājumus, un tāpat domās, iztirzādams dažādas iespējamības, varbūtības un apstākļus, uz tiem atbild. Grieķu filozofijā dialektikas metode bija svētā cieņā. Gandrīz vai visi grieķu filozofi bijuši dialektiķi. Lai atceramies tikai Hērakleita, Parmenīda, Zēnōna, sofistu frāgmentus, bet it sevišķi Sōkrata dialektiku; pat Aristotels bijis dialektiķis, jo mācījis pastaigādamies Atēnu birzē un sarunādamies ar saviem mācekļiem. Klasiskā dialektikas forma bez šaubām ir Sōkrata dialektika, saukta arī par majeutiku un brīžiem arī par irōniju. Sōkrata dialektikas būtība nav meklējama tikai vienkāršās sarunās, kur viens atbild uz otra jautājumiem, bet šī metode iziet uz to, lai pats jautātājs, kas savos jautājumos gaida atbildi no gudrāka cilvēka, nāktu pie pareizas atbildes. Vajaga tikai iedziļināties, kā Sōkrats atrisina jautājumu par taisnības, drošsirdības u. c. jēdzienu būtību (skat. Platon, Laches 191 A.), tūdaļ kļūst skaidrs, ka pats jautātājs, t. i. tas,

kurš sākumā nezina, pats nāk pie patiesības un pareizas atziņas. Gudrākais ir tikai sarunas vadītājs; atbildi iegūst pats skolnieks, māceklis jautātājs. Gan arī vēlākajos laikos mēs sastopam dialektikas metodi, piem., Augustīna mācībā, tad Hēgela u. c. sistēmās, bet tomēr zīmīgi, ka jaunlaiku filozofijā dialektikai vairs nav tā iekšējā spēka un sekmju, kas tai piemita senlaikos, kur ne tikai filozofija, bet arī reliģija izpaudās un izveidojās sarunās. Piem., Kristus mācība auga un veidojās pa lielāku daļu sarunās, kur Kristus un tāpat arī viņa mācekļi sludināja Dieva vārdus sarunu un pamācību veidā. Kamdēļ? Laikam jau senlaiku cilvēki bija novērojuši, ka saruna atstāj, varbūt, pat lielāku iespaidu un rāda dziļāku skaidrību nekā raksti. Ja arī mūsu laikos šī ievērojamā patiesības atklāšanas un noskaidrošanas metode nav tik lielā cieņā kā senāk, tomēr var teikt, ka visa ģimenes un skolas audzināšana, un mācīšana, kā it pareizi aizrāda Ādolfs Buse (sk. Busse, Sokrates, 153. lapp.), galvenām kārtām dibinās uz senlaiku, īpaši Sōkrata dialektikas.

Dialektikas metodi mūslaiku filozofijā saprot vairāk kā skaidru un pareizu domāšanu, kur cilvēks, cenzdamies noskaidrot jautājumu, mēģina izvairīties no kļūdām. Tā, piem., Joēls dialektiku saprot kā «pastāvīgu domāšanas paškorrektūru» (sk. Joēl, Antibarbarus, 83. lapp. 1914.). K. Marksam dialektikas metode ir domu pretešķību izraisīšana un izvairīšanās no pretrunām (sk. Das Kapital I⁴, XVIII. lapp.). Līdzīgos ieskatos ir arī citi tagadnes domātāji, kaut gan šai metodei nav mazums pretinieku.

Drošā pārlicībā var teikt, ka dialektikas princips slēpjas cilvēka dabā. Ja sevi novērojam, kā mūsos rodas domas, kā atzīstam savas un citu domas par pareizām vai maldīgām, tūdaļ atrodam, ka mūsu prāts jau pats par sevi ir noskaņots par labu savu vārdu darbībai. Tā ir prāta dialektiskā īpašība. Vēl labāk šī īpašība izpaužas tad, ja kāda jautājuma noskaidrošanas nolūkā sarunājamies ar otru, sevišķi — ja otrs ir gudrāks par mums. Izliekas, ka skaidrība iestājas arvien vairāk un vairāk. Kas sākumā bijis miglains — sarunā kļūst skaidrs, un ar vārdu pajēmienu spējam ne tikai nezināmo noskaidrot, bet varam sevī pat jaunas domas radīt. Dialektikas nozīme un vērtība nav

meklējama tikai sākumā neizprotamo jautājumu noskaidrošanā, bet arī jaunu domu radīšanā un ierosināšanā. Dialektikā it kā apaugļojam savu prātu. Aiz šī iemesla dialektiku ar pilnu tiesību var aplūkot par vienu no vissvētīgākajām filozofijas metodēm, kas kaut arī mūsu laikos nav tādā cieņā kā senatnē, tomēr, varbūt, pat mums pašiem nezinot ir mūsu domu dzemdētāja, neskaidrību izgaisinātāja un jaunu domu ierosinātāja.

Beidzot par ticību, kā sevišķu filozofiskās meklēšanas veidu. Ticība gan nav jāsaprot kā metode parastajā vārda nozīmē, bet kā sevišķs pētītājas un meklētājas cilvēka apziņas stāvoklis, kas izteicas drošā pārliecībā par mūžīgas patiesības existenci un patiesas atziņas iespējamību. Še nav domāta tik daudz reliģiskā kā intelektuālā ticība. Šāda ticība filozofam ir vairāk kā nepieciešama. Lai pierādītu ticības milzīgo nozīmi atziņas gaitā, iedzilināsimies uz brīdi ticības un atziņas attiecībās.

Jau Augustīns izteica neaizmirstamo domu, ka ticība ir ceļš uz atziņu, ka ticība dota pirms prāta, ka ticība ir saskanīga domāšana u. tml. (sk. Augustinus, De vera relig. 45; 5, 8; De civ. Dei XIX, 18.). Līdzīgos ieskašos ir vai visi viduslaiku domātāji. Vēlākos laikos sastopamies ar tādiem domātājiem, kā, piem., Jakobi (Jacobi, 1743—1819), Hamanu (Hamann, ap 1892.), kas pat nodibināja t. s. «ticības filozofiju», kur paša cilvēka un tāpat arī ārpusaules lietu esamība pieņemta neapšaubāmā ticībā. Zināms, šāda ticība no kritiskās filozofijas viedokļa uzskatāma par dogmatismu un nesaskan ar īstas zinātnes garu, jo tiklīdz ticība stājas atziņas vietā, objektīva zinātne vairs nav iespējama. Ticība, proti, intelektuālā ticība (par reliģisko ticību še nerunājam) uzlūkojama par svarīgu atziņas ieroci vienīgi tad, ja domāšanu dibina uz ticības un nevis otrādi. Te tad patiesi atklājas ticības milzīgā nozīme. Ne tikai domāšanā, bet arī visā cilvēka darbībā nekas nebūtu iegūstams un panākams, ja nebūtu ticības. Lai darbotos, vispirms vajadzīga ticība uz savas darbības rezultātiem.

Lai darbotos zinātnē un filozofijā, vajadzīga ticība uz patiesību un savas garīgās darbības spējām. Ja šādas ticības nav, mēs nespējam darboties. Ticība šai ziņā ir īstais garīgais darbības spēks un pamats. Atziņu no ticības var šķirt viegli tai ziņā (un tas arī patiešām jādara), ka tam, kas izzināts ar prātu, vairs nav jātic, un še ticība pilnīgi lieka, bet atziņa no ticības nešķirama tai nozīmē, ka kaut ko varam izzināt, tamdēļ ka tam ticam. Tātad ticība ir it kā atziņas motīvs, ierosinātāja, nesēja un uzturētāja, un atziņa spēj darboties vienīgi tiktāl, cik ir ticības uz atziņas spējām un rezultātiem, cik ir ticības uz sevi un patiesību.

Arī vēl citādā nozīmē un attiecībā starp atziņu un ticību ir sakarība. Vienīgi ticībā mēs uzturam un uzglabājam atziņas rezultātus kā zināmas vērtības. Pati atziņa nekad sevi nevar uzglabāt. Lai šī doma būtu skaidrāka, jēmsim šādu piemēru. Visiem zināms, ka ir, piem., sevišķi ārsta atzinumi par slimībām un veseļošanās noteikumiem; tāpat ir matemātiķa atzinumi par sevišķām skaitļu likumbām un attiecībām; ir astronoma atzinumi par debesu ķermeņiem un to kustībām; filozofam ir savi atzinumi par visuma būtību, nozīmi un mērķi, par attiecībām starp izzinātāju subjektu un ār pasaules reālītāti u. tml. Ja nu neesam ne ārsti, ne matemātiķi, ne astronomi, ne filozofi, šīm atziņām mums tomēr ir jātic, ja par pasaules īstenību vispār gribam kaut ko zināt. Ir cilvēki, kas šādas ticības nozīmi pilnīgi noliedz un izsakās, ka tur, kur darbojas domāšana, ticība pilnīgi lieka. Nē, tā tas nav. Vajaga tikai iedomāties lietas apstākļos, un atradīsim, ka atziņa no ticības nav šķirama vai citādi sakot, ir pasaulē parādības, kurām esam spiesti ticēt, ir citu noskaidrotas, bet mums nepieejamas domas, kam mums ir jānotic, tamdēļ ka vai nu mēs nespējam tās izprast, vai arī nebūt nav mūsu tiešais uzdevums tās noskaidrot. Un ja tādām parādībām un citu atzinumiem stūrgalvīgi neticam, tūdaļ atsakāmies no pasaules notikumu un citu cilvēku atziņu zināšanas. Vēl piemērs. Tagad visi kaut cik izglītoti cilvēki «zina», ka zeme ir apaļa, griežas ap savu asi un sauli; tagad visi «zinām», ka savā laikā ir pastāvējušas

Griekijas, Romas u. c. valstis, ka tur bijusi visai augsta kultūra, kas reiz gājusi bojā, atstādama pēc sevis jaunas kultūras dīgļus; tāpat «zinām», ka zāles, ko paraksta vai pasniedz ārsts, būs derīgas u. t. t. Bet ja sev stingri jautātu, vai viss nule sacītais no mūsu puses, kas attiecīgajos jautājumos neesam lietpratēji, ir īsta zināšana, tūdaļ bez kavēšanās jāatbild, ka visu to nevis zinām, bet gan tam t i c a m. Bet ko tad zinām? Mēs zinām un varam zināt šī vārda visīstajā nozīmē tikai to, ko mēs paši esam pieredzējuši vai arī ko esam izpratuši ar savu domāšanu. Viss cits ir tikai ticība. Un ja mēs pārņemam no citiem viņu agrāk iegūtās atziņas, pie kam ja šais attiecīgos jautājumos neesam speciālisti un lietpratēji, tas notiek galvenām kārtām uz ticības pamata. Mēs ticam visam tam, ko mēs īsti nezinām, bet kas mums tomēr izliekas īsts un patiess. Tādā veidā ticība ir tā, kas uzglabā dažādu atziņu rezultātus, laikmetu gaitā kā zināmas vērtības.

Tas ir viss, kas te bija jāsaka par filozofijas metodēm. Šeit it nebūt vēl nav izteiktas visas metodes. Pārrunātie filozofiskās pētīšanas pajēmieni ir uzlūkojami tikai kā galvenākie, kam jau ir vēsturiska nozīme. Bez minētajām metodēm, īpaši mūsu laikos ir radušās arī citas, ko vislabāk varētu saukt par sevišķiem viedokļiem, no kuriem viens otrs jau ir iekarojis savu vēsturisku vietu. Atzīmēsim tikai psiholoģisko viedokli, kas visā filozofijā psiholoģisko momentu uzlūko kā svarīgāko (V. Vunts, R. Eislers u. c.); bioloģisko un pragmatisko filozofijas uztvērumu (Spensers, Džēms, Jerūzālēms u. c.), kas pirmā vietā liek dzīvībai uzturēšanos dzīvu un darbību; vērtību jeb aksioloģisko viedokli, kas filozofijā kā svarīgākos redz vērtību motīvus (V. Vindelbands, H. Rikerts); panmetodisko racionālismu (H. Kohens, P. Natorps u. c.), kas visu īstenību liek domāšanas atkarībā, un visam esošajam piešķir nozīmi vienīgi tiktāl, ciktāl tas ir domājams; tiktāji teoriju jeb Als-Ob filozofiju (H. Faiingers, R. Šmits u. c.), kas par vienīgi reālu atzīst sajūtas, bet visu citu uzlūko par fikcijām, kas tomēr zinātniskajā darbībā nepieciešamas īstenības labākai aprēķi-

nāšanai. Bez tam filozofijā vēl var runāt par vēsturisko un sistematisko metodi, no kurām pirmā zināma jautājuma noskaidrošanai dod vēsturisku atskatu un pieņem, ka cilvēka doma un pat vērtības, līdzīgi dabas parādībām mainās un ir pakļautas vispārīgajam attīstības likumam («historisms»), — bet otrā galveno vērību piegriež problēmu loģiskai un sistematiskai apstrādāšanai. Nav sveša arī salīdzinātāja (komparatīvā) un līdzības (analoģijas) metode, kas filozofiski-zinātniskās domas noskaidrošanai izdara salīdzinājumus un uzrāda līdzības, no kam rodas aina, ka atziņu vēsturiskajā attīstībā ir līdzīgi posmi un momenti.

Ir vietā jautājums, kādas metodes bijušas atsevišķos filozofijas posmos un kāda pēc sava gara bijusi filozofija dažādos laikmetos. Friez (Fries, 1773—1843) izsaka domas, ka antīkā filozofija galvenām kārtām epagōgiska, t. i. tāda, kur nomanāms domu virziens no atsevišķā uz vispārīgo, jaunlaiku filozofija turpretim epistēmatiska, t. i. kur domas virzās no vispārīgā, no principiem, uz atsevišķo. (Gesch. der Philos. I 49. lapp.). Šleiermachers atkal ir tais ieskatos, ka antīkajā filozofijā stiprā mērā ir poētiskais un mītoloģiskais moments, turpretim vēlāko laiku domātāji no mītoloģijas un poēzijas elementiem pamazām atsvabinājušies (Gesch. d. Philos. 18. lapp.). Šie uzskati tikai pa daļai pareizi, jo kā gluži dibināti aizrāda Ed. Cellers (Philos. der Griechen 169—170. lapp. I⁶), visu antīko filozofiju nosaukt par epagōgisku, bet jaunlaiku par epiktisku būtu gaužām vienpusīgi; tāpat Šleiermachera grieķu filozofijas mītoloģiskais iztulkojums jāatzīst par apstrīdamu, tamdēļ ka galvenākie grieķu domātāji zinātni un filozofiju no mītoloģijas taisni atsvabināja. Varētu gan, varbūt, dot šādu raksturojumu: grieķu un viduslaiku filozofijā pārsvarā ir dēduktīvā metode, kas izpaužas racionālismā; 16. un 17. g. s. pārsvarā induktīvais pētīšanas gājiens; 18. g. s. atkal nāk racionālisms, kam kritiska nokrāsa un sintētisks raksturs; turpretim 19. g. s. atkal pirmo vietu ieņem induktīvā metode ar eksperimentālo virzienu.

8. §. Filozofija un māksla.

Ir visai raksturīga un zīmīga sakarība starp filozofiju un mākslu. Līdzīgi tam, kā filozofijas priekšmets ir visa īstenība, un līdzīgi tam, kā zinātnes objekts var būt kuŗš katrs pasaules priekšmets, tāpat arī mākslai par priekšmetu var kalpot kuŗa katra pasaules un īstenības parādība. Nav tādu parādību pasaulē un dzīvē, kas nevarētu

vai nedrīkstētu būt par mākslas priekšmetu. To pašu var teik par filozofiju. Filozofija savā praktiskajā nozīmē, proti — ētika un tāpat arī t. s. vērtību filozofija — novērtē ikkatru dzīves parādību, vai tā būtu reāla vai ideāla. Tā tad vispirms priekšmetu ziņā starp filozofiju un mākslu liela līdzība.

Izšķirība ir galvenām kārtām tais pajēmienos, kādos filozofija un māksla savu priekšmetu apstrādā. Ceļš, ko šai ziņā staigā filozofija, nav tas pats, ko staigā māksla. Mākslas tēlošanas līdzekļi citādi nekā filozofiskās meklēšanas pajēmieni. Un tomēr arī šai ziņā starp filozofiju un mākslu ir līdzība.

Vispirms jāaizrāda uz pārdzīvojumu. Kā zināms, mākslā svarīgu lomu spēlē pārdzīvojums. Viens no mākslas galvenākiem uzdevumiem ir ierosināt un izsaukt māksliniecisku resp. aistētisku pārdzīvojumu. Ja māksla aistētisku pārdzīvojumu nespēj modināt, tā nav īsta māksla. Modināt pārdzīvojumu, nozīmē izsaukt mākslinieciskās jeb aistētiskās jūtas, kas mākslas darba uztverē ir pats svarīgākais. Mākslas darbs ne tik daudz prasa domāšanu kā pārdzīvojumus. Protams, mākslas darba vērtība atkarīga no daudziem citiem apstākļiem, piem., formas, ritma, vielas u. tml., bet tie visi ir vairāk ārēji momenti; mākslas darba galvenākā vērtība, kā to it pareizi uztver Oto Lībmanis, sevišķi attiecībā uz mūziku (sk. Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, Das ästhetische Ideal), saistās ar prasību, cik dziļu un aizraujošu pārdzīvojumu tas spēj modināt. Mākslas darbs, kas nevar izsaukt attiecīgus pārdzīvojumus, ir sauss un nedzīvs, kam nav ierosinātājas un audzinātājas nozīmes. Bet mākslas uzdevums, starp citu, taču ir cilvēkus audzināt, izdaiļot viņu jūtas un gara pasauli! Un jo dziļākus pārdzīvojumus mākslas darbs spēj ierosināt, jo stiprāk tas spēj aizraut un savilņot, jo lielāka ir šī māksla, jo plašāka un svētīgāka tās audzinātājas nozīme.

Bet kas sakāms par pārdzīvojumu filozofijā? Vai pārdzīvojumam, vai jūtām un izjūtām filozofijā ir sevišķa nozīme? Filozofija taču ir prāta lieta! — Jā gan: prāta loma filozofijā stāv pirmā vietā. Bet tas nebūt vēl nenozīmē, ka

jūtām un pārdzīvojumiem filozofijā nebūtu vietas un nozīmes. Gluži otrādi: bez sevišķiem pārdzīvojumiem un izjūtām arī filozofijā neviena ideja, neviens darbs nerastos. Lieta tā, ka nevis prāts ir tas, kas sevi ierosina, bet šī loma piekrīt pārdzīvojumiem. Maldīgi domāt, ka prāts pats sevi motivē, ka prāts pats sevi vada, noteic un virza. Prāts to nespēj, tamdēļ ka tam nav aktīvas, nav darbīgas, bet tikai pasīva un izpildītāja nozīme. Mēs savā prātā un visā savā garīgajā dzīvē pa laikam un allaž darbojamies tā, kā mūs ierosina pārdzīvojumi. Ja nav attiecīga pārdzīvojuma, nemaz nav iespējams darboties. Viss aktīvais un darbīgais slēpjas nevis prātā, nevis intelekta pasaulē, bet gan pārdzīvojumos, kas izpaužas jūtās un gribā. Tikai tad, ja ir attiecīgs, proti labvēlīgs pārdzīvojums, prāts sāk darboties. Nav maldīgākas domas kā pārlicība, ka filozofijā un tāpat arī zinātnē pārdzīvojumiem nav vietas. Ka pārdzīvojumi daudzreiz ir traucētāji, tas pilnīgi iespējams, bet no tam vien nebūt nevar taisīt slēdzienu, ka zinātniskajā darbībā no pārdzīvojumiem par katru cenu jāizvairas. Vai tad prāts pats sevi netraucē? Mūsu prāts, lai arī cik ass tas būtu, tomēr taisa kļūdas, un še nebūt nav vainojami pārdzīvojumi. Cilvēks, kas ir dziļāks savos pārdzīvojumos, ir dziļāks arī savā domāšanā, bez pārdzīvojumu un izjūtu dziļuma nav arī domu dziļuma un bagātības. Lūk, kamdēļ cilvēks, kas spējīgs grimt dziļos pārdzīvojumos, spējīgs arī dziļi un pārlicinoši domāt; vārdi, ko viņš runā vai raksta, nav mākslīgi izdomāti un savirknēti, bet dziļu un patiesu jūtu modināti. Pētījot ģeniālu cilvēku dzīvi un darbus, atrodam, ka viss tas, ko viņi izteikuši un mācījuši, bijis cieši saistīts ar pārdzīvojumiem. Jo vairāk cilvēks ir kaut ko dziļi un patiesi pārdzīvojis, jo viņš pats ir istāks, skaidrāk viņa domas izpaužas viņa rakstos vai runās. Pietiek tikai minēt Sōkratu, Luteru, Dž. Brūno, Kantu, Hēgelu, O. Ualdu, Tolstoju u. c. Varētu pat izteikties, ka šo cilvēku pārdzīvojumi atraduši savu īpatnēju izteiksmes formu, kas viena ģeniāla domātāja darbus jau pēc formas atšķir no citu domātāju darbiem. Un kas zina, vai tikai pārdzīvojums nav tas, kas darbam piešķir īpatnē-

jo formu un nokrāsu? Tā tad ja pārdzīvojums ir tas, pēc kuŗa starp citu mēs mērojam un vērtējam mākslas darba dziļumu, pārdzīvojums arī filozofiski-zinātniskajā darbībā ir tas pamats, kas ierosina domas un uz kā norit visa prāta darbība, tad pārdzīvojums ir reizē ar to tā saite, kas mākslu vieno ar filozofiju, un tas moments, kas filozofijā un mākslā uzrāda savstarpīgu radniecību.

Tagad par otru apstākli. Šis apstāklis ir vedams sakarā ar filozofiju kā sevišķa veida mākslu dzīvot. Te atkal jāsaka, ka filozofiskā darbība neizpaužas tikai domāšanā un prātniecībā vien, bet ir arī sevišķa veida dzīve — filozofiskā dzīve. Un tas pats arī mākslā. Arī mākslas pasaulē mēs runājam ne tikai par māksliniecisku radīšanu, bet arī par māksliniecisku dzīvi. Īstu mākslinieku var pazīt ne tikai no viņa darbiem, bet arī no viņa dzīves, jo mākslinieks arī savā dzīvē ir īpatnējs. Te, protams, mēs nedomājam tos vieglprātības un ārišķības faktus, kas pazīstami arī latviešu sabiedrībā, kur cilvēks, kas sevi iedomājas esam mākslinieku, uz sien varen platu kakla saiti, sajauc matus, cieši turas pie izteiciena «māksliniekam viss ir atļauts» u. t. t. Nē, mēs domājam īsta mākslinieka izturēšanos un uzvešanos, kas īstam māksliniekam vienmēr ir dziļi raksturīga un īpatnēja. Tikpat raksturīga — bet tikai īpatnējā formā — filozofa dzīve. Ja māksliniekam — kā vairāk jūtu cilvēkam — no svara pārdzīvojumi, kas dod ierosinājumus un jaunas idejas, tad filozofam par visām lietām ir vajadzīga priekšzīmīga dzīve, kur viņš pats ir savu vārdu un pamācību piemērs. Īsts filozofs ir tas, kas pirmām kārtām ne tikai savā prātniecībā, bet arī savā dzīvē ir filozofs, t. i. gudrības, patiesības, taisnības, atsaucības, augstsirdības, varonības un citu svarīgu likumības īpašību nesējs, piepildītājs un radītājs. Ikvienam, kas darbojas filozofijā un grib nest filozofa vārdu, nekad nevajaga aizmirst to zīmīgo saturu un nosacījumu, kas slēpjas filozofa jēdzienā. Šis saturs patiesi uzliek svētus, cēlus un augstus pienākumus. Filozofija nav tikai atziņu meklēšana un zinātniska pētīšana vienīgi pašas patiesības dēļ. Nē, tā ir arī filozofiska

dzīvošana. Dzirdēts, ka tam, kas grib spriest par dzīvi, dzīve esot jāpazīst. Bet lai dzīvi pilnīgi pazītu, tā esot jāizdzīvo līdz pašiem pamatiem. Māksliniekam, kas gribot tēlot dzīves ļaunumus un izvirtību, pašam jānolaižas izvirtības dubļos un jāizdzer reibuma kauss līdz pašam padibenēm; filozofam, kas gribot dzīvi novērtēt, esot jāredz dzīvē arī tumšās puses, bet lai tās labāk pazītu, tad arī pašam dažādu zemisku dziņu, kaislību un baudu kauss jāizsmēlot līdz dibenam. Šī prasība nekādā ziņā nav pareiza un attaisnojama. Pietiek vienīgi ar dzīves novērošanu un novērtēšanu. Lai filozofs spētu dzīvi pareizi izprast, zināt arī dzīves negatīvās puses, vajadzīgs dzīvi vienīgi redzēt un novērot, bet nekādā ziņā viņam nav vajadzīgs dzīves negatīvās parādības līdzdzīvot. Pretējā gadījumā iznāk tā, ka iekams rakstīt par ļaunumu, vispirms pašam jābūt kaut uz mirkli ļaunam, lai saprastu un novērtētu melus, pašam jāmelo u. t. t. Šāda doma ir gaužām smieklīga.

Filozofs, kas vērtēdams dzīvi, vispirms visos dziļumos visu dzīvi izbauda, līdzinājas tam savādniekam, kas slimīgu dzīves vai noziedzīgu tieksmju vadīts, ievīlējies pie sevis pirtī jaunas meitenes, un pamieļodams tās ar saldumiem, līcis mazgāt un berzt sev muguru. Bet kad nācies dot atbildi par savu rīcību tiesas priekšā, sevi aizstāvēdams atbildējis, ka viņam bijuši tikai vislabākie nodomi, un proti: viņš gribējis gūt pārdzīvojumus romāna rakstīšanai.

Tā tad filozofija prasa īpatnēju dzīvi, kas ļoti atšķiras no ikdienas. Un līdzīgi tam, kā īstu mākslinieku var pazīt no ārpusēs, tāpat iespējams pazīt īstu filozofu no viņa raksturīgā dzīves veida, uzvešanās un izturēšanās. Šī filozofiskā dzīve ir sevišķa māksla dzīvot — filozofiskās dzīvošanas māksla. Atkal redzams, ka māksla filozofiski dzīvot ir jēdziens, kas līdzīgi pārdzīvojumam, uzrāda filozofijas un mākslas radniecību.

9. §. Filozofija, reliģija, dzīve.

a. Mītoloģija, reliģija un filozofija.

Filozofija ir viens no tiem cilvēka garīgās dzīves izpaudumiem, kas, visai dziļi savilņojot atziņu alkstoša cilvēka prātu un dvēseli, tuvu pieskaņas otram lielākajam kultūras faktoram

— reliģijai. Reliģija (no lat. religo, piesaistīt) šī vārda parastajā nozīmē ir ticība uz Dievu kā augstāko un pēdējo cilvēka domāšanas un darbības novērtētāju, augstāko soģi un atpestītāju. Kā šāda ticība dzimst un izaug, par to runāsim šīs grāmatas atsevišķā nodaļumā, kur iztirzāsim jautājumu par reliģijas filozofiju, te tikai piemināsim, ka šī ticība uz Dievu, savienota dziļām padevības un svētbijības jūtām, ir lielākā vai mazākā mērā katram cilvēkam, ir novērojama visā cilvēces vēsturiskajā attīstībā, vienmēr stāvējusi un attīstījusies blakām filozofijai.

Pirms pieskārties vēsturiskajām filozofijas un reliģijas attiecībām, nav jāaizmirst viens svarīgs jēdziens — mītoloģija. Mītoloģija (no gr. mīthos, atstāstījums) ir tautas ticējumi sevišķām būtnēm, kas iemiesotas dabā, vada ne tikai dabas, bet arī cilvēku likteņus. Šādi mīti ir visām tautām un parasti izteikti dažādos dziedājumos, teikās un eposos. Tie rodas tad, kad tauta vēl atrodas dabiskā, primitīvā stāvoklī, jo tad vēl nav kritiskā prāta, zinātniskās domāšanas un spriešanas, tā ka viegli rodas mānticība. Ticējumi šādiem māņiem iztaisa mītoloģiju. Mītoloģija nav tas pats, kas reliģija. Izšķirības pazīmes vairākas. Vispirms mītoloģija ir cilvēka mānticības sekas, bet reliģija nekad nedibinās uz mānticības, tā ir prāta un it sevišķi sirdsapziņas prasība. Mītoloģija var pastāvēt tikai tad, kad tauta vēl ir dabas bērns un primitīvā, neattīstītā stāvoklī, reliģija turpretim dzīvo vienmēr, tā ir tikpat labi tautai, atrodoties primitīvā stāvoklī, kā arī sasniedzot zināmu kultūras līmeni. Un vēl vairāk: jo cilvēks kultūrālāks, jo viņš vairāk izglītots, jo vairāk nostiprinās reliģiskā apziņa. Tamdēļ var teikt, ka mītoloģija beidzas līdz ar kultūras sākumu, bet reliģija līdz ar kultūru sāk vairāk nostiprināties. Katrai Eiropas tautai senatnē bijusi sava mītoloģija, bet ņagad vairs nav, un jo vairāk tauta ieiet kultūrā, jo vairāk tā attālinās no mītoloģijas un nostiprina reliģisko pārliecību. Īsta kultūra, īsta filozofija, māksla un zinātne pārvar mītoloģiju, bet stiprina reliģiju. — Otrkārt reliģiju no mītoloģijas šķir tā zīmīgā

parādība, ka mītoloģija nav viena cilvēka, bet visas tautas radīta, reliģija, turpretim, kaut gan ir visas tautas un pat cilvēces īpašums, tomēr ir atsevišķu individu radīta. Mītoloģiju rada, veido un attīsta visas primitīvās sabiedrības kopgars (Gesamtgeist), sociālā apziņa, reliģiju turpretim ierosina un izteic atsevišķs cilvēks (Individualgeist), kaut gan reliģija pēc tam iesakņojas un izaug visos cilvēkos. Lūk, kamdēļ arī nezinām neviena mītoloģijas radītāja, neviena mītoloģijas autora un mācītāja, jo mītoloģija ir visas tautas īpašums, un pati tauta ir mītoloģijas radītāja.

Pavisam citādi ir ar reliģiju. Reliģijai ir, tā sakot, savi autori. Mēs zinām Konfūciju, Budu, Muhāmedu, Kristu. Tie visi ir reliģiju dibinātāji. Vai šīs personas ir uzlūkojamas kā katrs vēsturiskais cilvēks, bet tikai ar ģeniālām spējām, vai kā dievišķi cilvēki un sevišķas gloriālas būtnes, to izšķirt nevienam nav izdevies. Neapstrīdams tikai tas, ka vēsturē ir pazīstami reliģiju dibinātāji, tā tad atsevišķas, varbūt, Dieva sūtītas un aicinātas, būtnes. Un tikai pēc tam reliģija kļūst par sociālu īpašumu, par visuma mantojumu, kas vēsturiskajā gaitā pāriet no vienas paaudzes uz otru.

Pavisam citādi ir ar filozofiju. Filozofija ir atsevišķu cilvēku gara produkts un arī paliek vairāk vai mazāk individuāla parādība. Tomēr gluži subjektīva un individuāla filozofija arī nav. Ja filozofija paliktu tikai paša filozofa īpašums, tad tā būtu tīri personīga un privāta. Bet tā tas ir tikai tādos gadījumos, kur filozofijai trūkst cieša objektīva pamata, kur filozofija ir tikai zināmu personīgu domu, uzskatu un mācību kopojums, bet nav objektīvi pamatota. Un pat arī šādos gadījumos nav tādas filozofijas, kam nebūtu vairāku piekritēju. Nerunājot jau nemaz par tādām lielām filozofijas strāvām, kam pamatu lika Dēmokrits (materiālisms), Sōkrats (zinātnes kā tādas nodibinātājs, tikumības jēdziena izstrādātājs un dialektiskās metodes pamatlicējs), Platōns (ideālisms), Aristotels (reālisms), Kants (kriticisms un transcendentālisms), Leibnics (aktuālisms), Šopenhauers, Vunts (voluntārisms) u. c., pazīstam arī tādas strāvas kā subjektīvais ideā-

lisms, pozitīvisms, fikciju teorija, personālisms, individuālisms u. d. c., ko neaizstāv tikai viens domātājs, bet kam ir daudz mācekļu un skolnieku. Tā tad filozofijai ir daudz virzienu un strāvu. tāpat kā literātūrai un mākslai. Un līdzīgi tam, kā literātūras vai mākslas strāvas aptver daudzus vairāk vai mazāk vienādi vai līdzīgi domājošus cilvēkus — ne tikai pašus literātus un māksliniekus radītājus, bet arī vērotājus un uzjēmājus — tāpat arī ikvienam lielākam un radošam filozofam nav mazums piekritēju. Tā tad filozofija ir gan individuāla pēc savas rašanās, bet izplatīta kļūst par sociāluparādību; citādi sakot, filozofijai tāpat iespējami piekritēji un mācekļi kā vienam vai otram mākslas virzienam, kaut arī ne tik lielā mērā kā reliģijai. Vienīgi mītoloģijai un valodai nav vajadzīgi dibinātāji, filozofijai un tāpat arī reliģijai turpretim nepieciešami savi dibinātāji, savi autori un pamatlicēji, pie kam reliģija izveidojas daudz plašākā mērā par sociālu lietu nekā filozofija, kaut gan arī filozofijai, kā redzēsīm, nav iespējams noliegt sabiedrisko pusi, līdzīgi mākslai un literātūrai.

Izejot no nule sacītā, nekādi nav iespējams atzīt par gluži pareizām Fr. Paulsena (sk. *Einleitung in die Philosophie*, (1923. 3. lapp.) domas, kas filozofiju redz tikai kā individuālo gara spēku iemiesojumu, neizceļot tās sociālo pusi. Nē, arī filozofija var kļūt kolektīva, sociāla, un proti — augot un attīstoties, kaut gan pēc savas rašanās tā ir individuāla. Vērojot filozofijā tikai individuālo pusi, atņemam tai visu to audzinātāju un ietekmētāju nozīmi, kas tai pienākas, un kas arī faktiski viņā slēpjas. Pretējā gadījumā filozofija būtu tikai filozofiem, māksla — tikai māksliniekiem, kas, acīm redzot, nav pareizi.

β) Filozofija un reliģija vēsturiskajās attiecībās.

Aplūkojot filozofiju un reliģiju vēsturiski, atrodam, ka šie abi lielākie cilvēka garīgās dzīves izpaudumi un stiprākie kultūras faktori bijuši gan draudzīgās, gan naidīgās attiecībās. Brižiem abas gājušas roku rokā, brižiem atkal viena jēmusi pārsvaru par otru, turēdama to savā kalpībā.

Grieķijā sākumā filozofija ar reliģiju gandrīz saplūdusi, pie kam reliģijai ir mītoloģiska nokrāsa. Te vērojams austrumtautu — indiešu, eģiptiešu u. c. — reliģijas iespaids, kur arī, kā zināms, filozofiju grūti izlobīt no reliģijas un mītoloģijas. Ja nu austrumos bija daudzdievība (politeisms), arī pie grieķiem sākumā parādījās daudzdievības reliģija, kur dievi tika uzlūkoti kā visu cilvēcis-ko īpašību nesēji (antrōpomorfisms). Bet jau sākot ar 6. g. s. pr. Kr. rodas domātāji, kas mēģina noliegt daudzdievības ticību, pie kuŗas turējās visa tauta. Ksēnofans (dz. 580/77. g. pr. Kr.) ir viens no pirmajiem, kas visai pārliecinoši mēģina pierādīt, cik maldīgi turēties pie daudzdievības, cik smieklīgi Dievus uzlūkot cilvēcīgā veidā, un sāka sludināt viena Dieva esamību, kur Dievs saplūst ar dabu. Ksēnofonam Dievs ir bezgalīgais princips, kas iemiesots visā dabā un aptver pasaules visumu («viens iekš visa» — *ἕνκαί παν*)¹. Tā radās panteisms, kam spilgti monoteistiska nokrāsa. Tālāk atzīmējams Hērakleits, kam Dievs nav nekas cits kā pasaules likumība un negrozāmā kārtība — logoss (*λογος*)². Šis Hērakleita uzskats zināmā mērā spīd cauri visai grieķu filozofijai, jo visi grieķu domātāji augstu vērtē pasaules kārtību, un šī likumība tiem izliekas kā sevišķa augstāka spēka iemiesojums. Ir gan domātāji, kas uz Dieva esamības jautājumu skatās nedroši. Pie tādiem pieder, piem., sofist Prōtagors. Visai raksturīgi šādi Prōtagora vārdi: «Par dieviem es nevaru zināt, vai tie ir, vai nav. To neatļauj jautājuma sarežģītība, neizprotamība, un cilvēka dzīves īsums» (Diog. Laert. IX, 51; Platon, Theait. 162 D.). Kā redzams, Prōtagors runā vēl par «dieviem», tā tad par daudzdievību, kaut gan viņš dievus neiztulko cilvēka veidā. Sōkrats ir pirmais, kas māca viendievību. Tagad neviens nopietns grieķu filozofijas pazinējs vairs nešaubas par to, ka Sōkrats mācījis viena Dieva esamību. Spilgtākais pierādījums šim apstāklim ir Sōkrata apvainošana bezdievībā un notiesāšana. Bet vai Sōkrats noliedza Dievu? Nē, viņš noliedza vienīgi daudzdievību, pie kuŗas tai laikā turējās visa tauta un pat mācītie

¹) lasi: en kai pān.

²) lōgos.

Platōns savā «Apoloģijā», tēlodams Sōkrata aizstāvēšanos pret apvainojumiem, liek Sōkrata mutē šādus vārdus: ... «Kas no mums iet pa pareizāku ceļu, to nezina neviens cits kā vienīgi Dievs» (Plat. Apol. 33). Viendievības jēdziens skaidri izceļas arī apvainojumā, ko Sōkratam uzstāda tiesnesis Melēts: «Sōkrats nogrēkojies pret likumiem, jo viņš samaitā jaunatni un netic tautas dievīem, bet tic vienam Dievam» ... (Plat. Apol. 11). Šāds Sōkrata uzskats patiesi apbrīnošanas cienīgs, ja ņem vērā tos tumšos senlaikus, kad Sōkrats dzīvoja. Protams, ka tik veselīga doma par Dievu, varēja uzturēt arī veselīgu un īstu reliģiju, kas ar filozofiju gāja roku rokā. Tas it sevišķi vērojams Sōkrata ģeniālajā skolniekā Platōnā un tālāk Aristotelā. Platōnam Dievs ir augstākais labums, augstākā labuma ideja, kas ir visas pasaules cēlonis, un reizē ar to visas cilvēku dzīves, domāšanas un darbības mērķis. Aristotela Dievs ir pasaules pirmkustinātājs (πρῶτον κινῶν)¹, kas devis pasaulei pirmgrūdienu un dzīvību, pats tomēr paliek ārpus pasaules, un kā magnēts velk pie sevis visu pasauli. Šī pasaules tiekšanās pretim Dievam nav nekas cits kā pasaules attīstība: pasaule attīstās arvien uz lielāku un lielāku pilnību, un šī pilnība nav nekas cits kā Dievs. Ļoti raksturīgi, ka Aristotels lietā blakām filozofijas jēdzienam arī teoloģijas jēdzienu. Teoloģija Aristotelam ir tā filozofijas daļa, kas nodarbojas ar jautājumu par pasaules pirmcēloni un mērķi, kamēr metafizika pēti visu īstenību kā tādu (Sk. Aristotela zinātņu iedalījumu 33. lapp.) Tamdēļ drošā pārlicībā var teikt, ka Aristotels ir apzinājies filozofijas un reliģijas priekšmetu radniecību. Šī radniecība priekšmetu ziņā, kā to vēlāk redzēsīm, patiešām pastāv; dažādi ir tikai filozofiskās un reliģiskās meklēšanas ceļi. Aiz šī iemesla Aristotels filozofijā un reliģijā redzēja sadraudzību un saskaņu, un nekādi konflikti reliģijas un filozofijas attiecībās Aristotela sistēmā nav sastopami. Pavisam citāda aina novērojama epikūriešu mācībā. Epikūrieši gan nenoliedza Dieva esamību, bet neatzina tikai reliģiju. Reliģija pēc epikūriešu domām kaitē filozofiskai meklēšanai, objektīvajam skatam uz lietām, un traucē baudu dzīvi, ko epikūrieši uzlūkoja

¹) lasi: prōton kinūn.

par augstāko labumu. Viens no spilgtākiem epikūreisma pārstāvjiem — romiešu dzejnieks un filozofs Lukrēcijs (Lucretius Carus, 100—55 g. pr. Kr.) savā «De rerum natura» reliģiju un līdz ar to arī Dievu uzlūko kā vislielāko mānekli, ko cilvēks pieņem un atzīst, neticēdams vairs savam prātam un baidīdamies no nāves. It sevišķi bailes no nāves Lukrēcijs uzlūko kā vissvarīgāko sakni, no kuŗas izaug ticība uz Dievu un visu reliģiju. Stoīķi atkal no jauna mēģina atrast saites starp reliģiju un filozofiju. Viņi atzīst tikai vienu Dievu, kas līdzīgi Hērakleita Dievam, ir vispasaules logoss, t. i. pasaules kārtība un likumība, pasaules pirmais cēlonis un pēdējais mērķis. Meklēdami vienotājas saites starp filozofiju un reliģiju, stoīķi tomēr apzinājās filozofijas neatkarību no reliģijas un otrādi. Pavisam ko citu turpretim novērojam antīkās filozofijas pēdējā spilgtākajā uzliesmojumā — jaunplatōnismā. Pēc jaunplatōnisma galvenākā pārstāvja Plōtīna (204.—270. g. pēc Kr.) uzskatiem filozofijas priekšmets ir Dievs, bet filozofijas uzdevums — ar mistisku intuīciju un domāšanu — nonākt Dieva atziņā un izpratnē.

Plōtīna atziņa nav atziņa parastajā vārda nozīmē, bet sevišķs svētlaimības, vai kā Plōtīns teiktu, ekstāzes stāvoklis, kur cilvēks, pilnīgi atbrīvojies no savas miesas un juteklības važām, sakūst ar Dievu nedalāmā vienībā. Jemot vērā, ka jaunplatōnismā apvienoti pītagorisma, Platōna, Aristotela un stoīķu uzskati, bez tam, ja neaizmirst, ka jaunplatōnisma virziens izveidojās jau kristīgās ticības izplatīšanās laikmetā, un bija Kristus mācības ietekmēts, kļūst saprotams, cik neskaidra un saprašānai grūti pieejama ir šī mācība. Jaunplatōnismu varētu nosaukt par sevišķu reliģisku metafiziku, kur prāta un dvēseles apskaidrotība iegūstama nevis ar loģisku domāšanu, bet ar mistisku irracionālu intuīciju. Var teikt, ka jaunplatōnismā filozofija ir tas pats, kas reliģija, un reliģija tas pats, kas filozofija.

Tā tad grieķu filozofijā starp filozofiju un reliģiju novērojamas draudzīgas attiecības, izņemot vienīgi epikūreisma strāvu ar Epikūru un Lukrēciju priekšgalā. Mazliet skeptisks skats uz Dieva jautājumu gan vērojams sofistu mācībā, bet tomēr, kā redzējam, arī sofisti (Prōtagors) pret to neieņem

noliedzēju stāvokli. Sevišķi cildens skats uz Dieva problēmu Sōkratam, Platōnam un Aristotelam, tā ka zem šo domātāju uzskata var parakstīties kurš katrs mūslaiku cilvēks. Šie filozofi savā objektīvajā meklēšanā un pētīšanā skaidri zināja, ko viņi dara un kas ir viņu kā filozofu tiešais uzdevums. Ja stoiķi un vēl vairāk jaunplatōnisti sajauca filozofiju ar reliģiju, tas izskaidrojams ar to, ka viņiem nebija tā gaišā skata uz lietām, kāds piemita Sōkratam, Platōnam un Aristotelam.

Kristietības un kristiānisma laikmetā filozofija jau pamazām nonāk reliģijas un baznīcas atkarībā. Tomēr nav jādomā, ka kristīgā ticība pret filozofiju iejemtū naidīgu stāvokli. Drīzāk gan otrādi. Ja iedomājamies to izmīsuma cīņu, kādu izcīnīja filozofijas pārstāvji pret jauno reliģiju, bet tomēr nespēja tās nākšanu un izplatīšanos atturēt, kļūst skaidrs, ka drīzāk no filozofijas puses bija naidīgs noskaņojums pret Kristus reliģiju, nevis otrādi.

Spilgts piemērs šai ziņā ir romiešu ķeizars Jūliāns (Flavius Claudius Julianus, 331.—363.), saukts Atkritējs, (Apostata), kas vienīgais no visiem romiešu ķeizariem kļuva karsts jaunplatōnisma piekritējs, cīnījās par šo filozofiju pret kristīgo ticību, līdz beidzot pilnīgi atkrita pagānismā. Šī Jūliāna cīņa, protams, bija nesekmīga, bet tā spilgti pierāda, kādu nāves agoniju pārdzīvoja pēdējie irstošās antikās pasaules spēki.

Ka no reliģijas pārstāvju puses nebija naidīgas attiecības pret filozofiju, to pierāda vai visu daudzo baznīctēvu mācības, t. s. patristikas laikmetā (no 2. līdz apm. 5. g. s. pēc Kr.). Baznīctēvi, kā, piem., Justīns, Klements, Origēns u. c. savās apoloģētiskajās mācībās, taisni izlietāja grieķu filozofijas zināšanas, lai labāk varētu cīnīties pret pagānismu, lai veiklāk atklātu pagānisma kļūdas, un ticību (πίστις)¹ novestu līdz atziņai (γνώσις)². Slavenākais baznīctēvs sv. Augustīns (354.—430.) gluži atklāti paziņoja, ka ticība ir ceļš uz atziņu (fides praecedit rationem). Īsta filozofija un īsta ticība ir viens un tas pats (De vera relig. 5, 8). Nešķirodams būtiskā nozīmē ticību un atziņu, Augustīns arī neradīja lielās plaisas starp reliģiju un filozofiju, kas izauga scholastikas laikmetā.

¹) lasi: pistis.

²) gnōzīs.

Ilgajā scholastikas laikmetā (apm. no 5.—1500. g.) filozofija ne tikai nonāca reliģijas atkarībā, bet taisni kalpībā. Še tomēr vajadzīgs visai svarīgs jēdzienisks nošķirums: pareizāki būtu teikt — nevis reliģijas, bet teoloģijas un baznīcas kalpībā. Lieta tā, ka, sākoties viduslaikiem, katoļu baznīca ieguva arvien lielāku un lielāku varu. Katoļu baznīcai resp. pāvestam padevās pat laicīgā vara. Līdz ar to arī ticības un reliģijas jautājumos baznīca kļuva autoritātīva un paziņoja, ka visu patiesību augstākais un drošākais iemiesojums ir svētie raksti. Svētie raksti nav kritizējami, jo tie satur visu citu atziņu atslēgas. Tā nostiprinājās dogmas jēdziens, t. i. svētie raksti un baznīcas paskaidrojumi ieguva neapstrīdamu spēku un nozīmi, kas nav apgāzami un neprasa nekāda pierādījuma. Viss, ko apgalvo svētie raksti un baznīca, jāpieņem bez ierunām. Baznīcas mācībām jātic. Filozofijas uzdevums nav nekas cits kā sagatavot cilvēka prātu ticībai, svētiem rakstiem un baznīcas dogmām. Tamdēļ arī filozofija viduslaikos nav nekas cits kā teoloģijas kalpone (philosophia ancilla theologiae). Šis viduslaiku filozofa Pēterā Damiana (Petrus Damianus) raksturīgais izteiciens pilnā mērā izskaidro teoloģijas un baznīcas noteicēju stāvokli, un nav nekāds brīnums, ka daudzi — ļoti ievērojami vīri un pat vēl viduslaiku beigu cēlienā — samaksāja ar savu dzīvību savu ciešo uzstāšanos pret baznīcas žņaugiem, kā, piem., Vanīni, Dž. Brūno, Huss. Baznīca bija it kā bez sirds; tā nepazina žēlastības un nekad nepiekāpās ne par soli!

Šis scholastikas laikmeta baznīcas gars savu nepielūdzamo, konservatīvo un ārkārtīgi smago formu uzglabājis arī vēlāk. Tā, piem., Emīls Zolā savā romānā «Roma» kardināla Bokanera mutē, kurš sarunājas ar jauno garīdznieku Pjeru, liek šādus vārdus: «Tikai ticību, mans dēls, nesavtīgu ticību, kas rod laimi pašā ticēšanā! Kāds atvieglojums, noliekt galvu brīnumu priekšā, nemēģinot tos izdibināt. Ja cilvēks nezināmo neizskaidros ar dievišķo, viņš nekad neiegūs dvēseles mieru... Kamdēļ vairs meklēt, kamdēļ karot ar maldiem, kad jau kopš 18 gadiem mums istā patiesība atrasta?.. Patiesība ir katolicismā, tādā, kāds tas izveidojies par daudzām paaudzēm! Kāds ārprāts gribēt to grozīt, kad tikdaudz lielu garu, tikdaudz dievbijīgu dvēseļu ir izveidojuši to par aprbrīnojamu monumentu, par vieņo kārtības ieroci šinī un glābšanas ceļu viņā pasaulē!» (ret. mūsu).

Baznīcas un svēto rakstu patiesība nav grozāma un kritizējama, tamdēļ ka viņā atklājies pats Dievs, un to var pazīt tikai pateicoties Dieva gaismai (lumen divinum). Bez šīs galvenākās patiesības, protams, iespējamās vēl citas atziņas par pasaulīgām lietām; tās var kritizēt un grozīt ar dabiskā prāta gaismu (lumen naturale). Tā izauga viena no dīvainākām parādībām visā zinātņu vēsturē, proti, mācība par divkāršo patiesību, ko aizstāvēja, piem., *Duns Skots* (1265.—1308.). *Vilhelms no Okamas* (1270.—1328.) u. c., mācīdami, ka tas, kas no zinātnes viedokļa un prāta pierādījumos patiess, no teoloģiskā viedokļa ir maldi un nepatiesība. Zināms, viduslaikos sastopami arī tādi ievērojami domātāji, kā, piem., *Tomāss Akvināts* (1225.—1274.), kas pārsteidz ar savām milzīgajām domu analīzes un sistematizācijas spējām, bet tomēr jautājumā par atziņas priekšmetu te nav nekādas skaidrības: viss — grieķu, īpaši Aristotela un kristiānisma uzskati, — maisās juku jukām, un tīrā prāta doma sajaukta ar mistiskiem un brīžiem suprāracionāliem elementiem. Izliekas, ka ja arī cilvēka gars gribētu atrāties no dogmu varas, tad tomēr paliek saistīts baznīcas autoritātes važās. Aiz šī iemesla var teikt, ka visa viduslaiku filozofija, ciktāi par tādu maz var runāt, viscaur ir dabiskās teoloģijas (theologia revelata) varā, tā ka vajadzēja nākt lieliem spēkiem, kas filozofiju no šīs varas atsvabinātu.

Šādi spēki patiesi arī nāca un izpaudās reformācijā, antīkās kultūras renesansē un zinātniskajos atklājumos. Reliģijas reformācijai, īpaši *Lutera* (1483.—1546.) personā, bija milzīga nozīme. Reformācija reliģiju atsvabināja no dogmu varas un no baznīcas pārspīlētās autoritātes. Reliģija tika padarīta, tā sakot, par katra cilvēka personīgu īpašumu, par cilvēka sirds lietu. Nevis tam ir nozīme, ko baznīca dod no ārienes, bet galvenām kārtām tam, ko cilvēks spēj radīt paša spēkiem. Bez *Lutera* un viņa tiešajiem domu biedriem, baznīcas pārstāvjiem — *Melanchtona* (1497.—1565.), *Kalvina*, *Cvingli* u. c., vēl būtu atzīmējami: *Spinoza* (1632.—1677.), kas izdarīja Bībeles kritiku un visu Bībeles mācību nostatīja zinātnes resp. vēstures gaismā, un *Blēzs*

Paskals (1623.—1662.), kas bija ne tikai ievērojams matemātiķis un fiziķis, bet pieskaitāms visdziļākiem Kristus mācības pazinējiem. Antīkās kultūras renesanse izteicās grieķu mākslas un filozofijas atdzīvināšanā. Māksla un zinātne ieguva dziļu un plašu vērienu un brīvu lidojumu. Zinātniskie atklājumi, ko izdarīja Koperniks (1473.—1543.), Galilejs (1564.—1642.) u. c. ne tikai zinātni, bet arī filozofiju maz pamazām atsvabināja no baznīcas varas, un kaut gan vai katram tā laika domātājam un zinātniekam draudēja baznīcas žņaugi, tomēr filozofijas un zinātnes brīvība vairs nebija ierobežojama. Jaunlaiku filozofijas ģeniālie pārstāvji Dekarts (1596.—1650.) un Frensis Bēkons (1561.—1626.) jau ieņem pilnīgi samierinātāju stāvokli ar reliģiju, īpaši kristīgo ticību, un ir pārliecināti, ka vienīgi neīsta un pavirša filozofija cilvēku var atsvabināt no reliģijas, kamēr dziļa un patiesa filozofija taisni aicina pie reliģijas un palīdz pārvarēt bezdievību (Bēkons). Tāpat zīmīgas Leibnīca (1646.—1716.) domas. Leibnīcs pārliecināts, ka pasaulē pārsvarā labais. Ļaunumam nav savas reālītātes, tas nav nekas pats par sevi esošs, bet tikai trūkums jeb nepilnība labajā. Pasaule nav absolūti, bet tikai relatīvi pilnīga. Šī pasaule nav pilnīgi laba, bet tikai labākā no visām iespējamām pasaulēm, — tā tad mazāko ļaunumu pasaule. Šis ir Leibnīca «filozofiskais optimisms», kur reliģiozitāte saskan ar tikumību. Īsta reliģiozitāte ir augstākā tikumība. Bet tā kā tikumība pēc Leibnīca ir skaidrība zināšanās un patiesībā, bet netikumība izskaidrojama ar neīstiem, neskaidriem un nepareiziem priekšstatiem, tad arī reliģija Leibnīcam ir prāta reliģija un katras zinātnes augstākais uzdevums ir Dieva atziņa ar prātu. Dievs ir augstākā vienība un savā attīstībā vispilnīgākā monāde, tā ka pārējo būtnu (monādu) augstākais un pēdējais mērķis ir Dievs.

Tāpat samierinātāja attiecība starp filozofiju un reliģiju vērojama Kantā (1724.—1804.) sistēmā. Kantam reliģija ir nepieciešama sirdsapziņas prasība, un Dieva ideja — prāta postulāts. Kants ir tai pārliecībā, ka Dieva jautājums tāpat kā dvēseles eksistences un gribas brīvības problēma stāv ārpus

zinātnes robežām, jo prāts Dieva esamības jautājumā izvirza tikpat daudz argūmentu par kā pret. Un tomēr ticība Dieva esamībai izaug ar neatvairāmu spēku. Šo ticību prasa (postulē) mūsu sirdsapziņa. Tā tad reliģija pēc Kanta galvenām kārtām ir cilvēka tikumiskā spēka, praktiskā prāta jeb sirdsapziņas prasība. Un jo dziļāka un smalkāka sirdsapziņa, t. i. jo vairāk izkopta cilvēka tikumiskā apziņa, jo lielāka prasība pēc reliģijas, jo stiprāka ticība uz Dievu.

Šo Kanta uzskatu, kam liela radniecība ar Leibnica viedokli, daži zinātnieki iztulko tā, it kā pēc Kanta reliģijai nav nekādas patstāvīgas saknes, bet tā ir tikai ētikas piedeva. Piem., prof. V. Maldonis izsakās: «Tādēļ reliģija nav morāles filozofijas piedēklis, kā to Kants domā, jo viņas saturs nemaz neiztek sistematiski no morāles... Grūti attaisnot Kanta domu, ka vienīgi pareiza esot morāliskā reliģija... Īsumā sakot, Kanta reliģijas dēfinējums, reliģijas sadalījums un reliģijas celšanās jautājums nav reliģijas filozofijas vēsturē atzīts un nav arī uzturams» (Kanta reliģijas filozofija. Izgl. min. mēnešr. 1924. g. 10. burtu. 345. lapp.). Līdzīgos ieskatos ir prof. P. Dāle, sakot šādus pārdrošus vārdus: «Reliģijas īpatnējo, dziļāko būtību Kants nav spējis pareizi un pilnīgi apgaismot, pārvērdams viņu par morāles ārēju piedevu» (Filozofija, reliģija, dzīve, 14. lapp. Reliģiski-filozofiski raksti. A. Gulbja apg. 1925.). — Šie abu autoru spriedumi par Kantu, kā šķiet, nebūs dibināti un pareizi. Kants nekur savos rakstos nemin, ka reliģija ir morāles piedeva. No Kanta rakstiem var gan spriest, ka reliģiju dzemdē cilvēka sirdsapziņa. Bet vai tas tā īstenībā nav? Ja prof. V. Maldonis apgalvo, ka Kanta uzskats nav atzīts reliģijas vēsturē, tad svarīgi būtu dzirdēt, kurš reliģijas filozofijas pētnieks būtu uzrādījis kādu citu — daudz drošāku reliģijas avotu nekā cilvēka sirdsapziņa, nekā tikumiskā griba jeb praktiskais prāts? Kants izsakās: Reliģija ir (subjektīvi raugoties) visu mūsu pienākumu uzskatīšana par Dieva pavēlēm» (Relig. innerhalb der bl. Vern. 179. lapp.), Šais vārdos un visā tālākajā jautājuma analizē (sk. nodaļu: «Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt») Kants rāda, ka pienākumā, kas ir sirdsapziņas likums, izskan it kā Dieva pavēle, kas nav paša cilvēka darinājums. Ka pienākumā skan cauri Dieva balss, tas visspilgtāki novērojams sirdsapziņas mokās. Ja sirdsapziņa būtu atkarīga no paša cilvēka, tad ikviens ļaundaris varētu savu sirdsapziņu pēc pastrādātā nozieguma nomierināt. Bet tā tas nav. Un kamdēļ? Tamdēļ ka sirdsapziņā izpaužas Dieva pavēle. No tam tad arī skaidrs, ka sirdsapziņa ir tā, kas prasa Dievu, prasa reliģiju, jo pats Dievs uz cilvēku runā caur sirdsapziņu. Tā tad Kanta uztvērumā reliģija ir reizē autoritātīva (jo Dievs kā vispilnīgākā morāliskā būtne caur sirdsapziņu dod cilvēkam

pavēles) un autoģenetiska (tamdēļ ka Dieva atziņas radīšanā un dievticības veidošanā liela loma piekrīt pašai cilvēka tikumiskajai aktivitātei). Sevišķi noteikti Kants stāv pret antrōpomorficīsmu reliģijā, jo tur, kur pats cilvēks darina sev Dievu, nav īstas reliģijas (sk. Rel. innerh. d. bl. Vern. 197. lapp.) un šāda rīcība tikumībai ļoti bīstama. Šāds viedoklis Kantu ļoti tuvina kristīgajai ticībai, un patiesi: Kanta reliģijas mācībā viscaur vērojama Kristus reliģijas cildināšana (sk. nod. «Die christliche Religion als natürliche Religion»). Un ja tā, tad nevar būt ne runas par to, ka Kants «reliģijas īpatnējo, dziļo būtību nav spējis pareizi un pilnīgi apgaismot, ..» (Dāle). Var drīzāk šaubīties par to, vai ir pilnīgi pieņemami Kanta uzskati reliģijas kulta jautājumā, bet tā ir cita lieta. Attiecoties tieši uz reliģijas būtības izpratni, Kants līdz ar Leibnicu ir dziļākie pētnieki. Kā morāliskā sirdsapziņa dzemdē tiesības, tāpat tā izaudzina arī reliģiju, un tāpat kā tikumiskās likumības sargāšanai vajadzīgs ārējs spēks, un proti tiesiskā likuma vara, tāpat arī reliģijas objekts Dievs ir cilvēka sirdsapziņas likuma (pienākuma) radītājs.

Šī mācība Kantu tāpat kā Leibnicu reliģijas jautājumā spiež uzlūkot par teisma pārstāvi, teisma domu biedri, kas Dievu uzlūko kā dzīvu Dievu, kā absolūtās gudrības, spēka, gribas, varenības un svētuma iemiesojumu. Šai ziņā Kants spilgti atšķīras no deīstiem, kādi bija, piem., Šaftsberī, Rusō, Voltērs, Lesings u. c., un kas mācīja, ka ir gan viens Dievs, bet šis Dievs, kas reiz radījis pasauli, vairs no jauna pasaules gaitās neiejaucas, un, palikdams ārpus pasaules, nekad un nekādos veidos neatklājas. Bez tam deīsti domā, ka īsta reliģija ir tikai prāta jeb dabiskā reliģijā, un ka reliģijā pieņemams vienīgi tas, kas prātā atzīstams. Teisti, turpretīm, kaut arī Dieva atziņu uzlūko par prāta lietu (piem., Leibnics), tomēr reliģijas rašanos meklē vienīgi tikumiskās gribas darbībā, bet tuvošanos Dieva pilnīgumam (summam intelligentiam) uzlūko par ticības un sirdsapziņas uzdevumu.

Pilnīgi noliedzēju un naidīgu attieciību pret reliģiju ieņem materiālisms. Tas novērojams jau kopš materiālisma parādīšanās Grieķijā, īpaši Dēmokrita, Epikūra un Lukrēcija mācībās, tad 18. g. s. franču materiālistu — Lametrī (1709.—1751.), Holbacha (1723.—1789.) u. c. rakstos, un 19. g. s. dabas zinātniskajā pozitīvismā, fikciju teorijā un pārspīlētajā individuālismā, kur jāmin tādi domātāji kā Fogts (1817.—1895.), Molešots (1822.—1893.), Bich-

ners (1824.—1899.), Konts (1798.—1857.), E. Dīrings (1833.—1921.), Ostwalds (dz. 1853.), Faihingers (dz. 1853.), Maksis Štirners (1806.—1856.), Fr. Nīcše (1844.—1900.) u. c. Šais materiālisma strāvās un dažādos novirzījumos reliģija uzlūkoka kā tukši māņi, ko cilvēks rada apzinādamies sava prāta vājību un nespēku. Zinātnei attīstoties, reliģija izzudis un tās vietu aizpildis vienīgi prāta atziņas. Starp materiālisma pārstāvjiem atrodami arī tādi, kas domā, ka reliģiju un Dieva ideju izgudrojuši garīdznieki un valdnieki, lai tautu varētu labāk kalpināt, izmantot un padarīt paklausīgu. Šādas domas starp citu sastopamas t. s. vēsturiskajā materiālismā, kura galvenākie pārstāvji ir K. Marks (1818.—1883.), Engels (1820.—1895.) u. c., un kas visus garīgās dzīves produktus — zinātņi, mākslu, reliģiju izskaidro ar saimnieciskās ražošanas apstākļiem.

Kaut arī materiālisma virziens ar saviem nozarojumiem uzlūkojams par diezgan plašu un spēcīgu, tomēr visi dziļdomīgākie un objektīvākie pētnieki, kas ir vienas vai otras pozitīvās zinātnes pārstāvji, pret reliģiju nenostājas naidīgi. Jau tūlīn pēc Kanta, ne tikai viņa skolnieki — Fichte (1762.—1814.), Šellings (1775.—1854.), Hēgels (1770.—1831.) un Šopenhauers (1788.—1860.) — reliģiju uzlūkoja par tik nepieciešamu dvēseles funkciju, kas nodrošina dzīves jēgu, bet arī zinātnieki, kā, piem., T. Fechners (1801.—1887.), Helmhols (1821.—1894.) u. c. reliģijā redz visas kultūras dzīves drošāko pamatu. Taisni 20. g. s. pirmais ceturksnis, izņemot, varbūt, tikai vēsturisko materiālismu un fikciju teoriju, ir reliģisko atziņu atdzimšanas periods, piešķirot reliģijai to vietu, kāda tai godam pienākas.

γ) Filozofija, reliģija un dzīves jēga.

Apstājoties pie filozofijas un reliģijas attiecībām sistēmātiskā nozīmē, jāpakavējas atsevišķi pie šādiem jautājumiem: 1) kas ir filozofiskās pētišanas priekšmets un kas ir reliģiskās meklēšanas objekts? 2) kādu ceļu iet filozofija un kādu reliģija, vai citādi sakot, kā izšķiras filozofiskās un reliģiskās

atziņas veidi? un 3) kādu stāvokli ieņem filozofija un reliģija dzīves jēgas jautājumā?

Kā jau redzējām, filozofijas priekšmets ir viss esošais, visa īstenība kā tāda. Īstenības jēdzienā šie jāsaprot ne tikai daba ar visiem reālajiem priekšmetiem, bet arī psihiskās parādības un viss tas, ko vēl nezinām, bet kas tomēr īstenībā eksistē? Reliģijas priekšmets ir Dievs. Ja Dievu saprot kā dabu, kas visu esošo ne tikai radījis, bet pastāvīgi dabā atklājas un izpaužas (panteisms un pa daļai teisms), kā to atzīst, piem., Spinoza, Leibnīca, Hēgels u. c., tad ārēji raugoties, starp filozofiju un reliģiju priekšmetu ziņā nav izšķirības. Tomēr, kā teikts, tas ir tā tikai ārēji raugoties. Ja Dievs ir tas pats, kas visa īstenība, tad lieta skaidra. Bet ja nav?.. Acīm redzot, jautājums sarežģijas ar to, ka reliģijas priekšmets — Dievs — ir un paliek tuvāk nenosakāms.

Bet iegremdēsimies problēmas būtībā dziļāk. Visai droši var apgalvot, ka ja Dievs būtu tas pats, kas daba un visa īstenība tās pilnīgumā, tad reliģijas priekšmets blakām filozofiskās meklēšanas priekšmetam nebūtu vajadzīgs, vai arī otrādi, reliģiskās meklēšanas priekšmets izsmeltu filozofijas priekšmetu, un tad ja būtu filozofija, nevajadzētu reliģijas, un otrādi, reliģija viena pati spētu izsmelt arī filozofijas uzdevumu. Kā redzams, šāda doma nav pamatota. Ja reliģija ir blakām filozofijai, un otrādi, tad bez šaubām reliģijai ir savs objekts, kas tomēr atšķiras no filozofijas priekšmeta. Tamdēļ var celt nopietnus iebildumus pret Hēgela apgalvojumu, kas pieņem par filozofijas vienīgo un īsto priekšmetu Dievu. Filozofijas priekšmets nav Dievs, bet gan īstenība, pasaule visā tās visumā un nedalāmībā, bet Dievs ir kaut kas vairāk kā īstenība. Tamdēļ Dievs ir un var būt vienīgi reliģijas priekšmets, bet īstenība — filozofijas priekšmets. Jau tas apstāklis, ka pasaule ir radīta, pierāda, ka radītājam vajaga būt kaut kam vairāk, kaut kam citam nekā radības produktam, un ja Dievs ir pasaules radītājs, viņš ir kaut kas vairāk kā pasaule. Drīzāk par pareizu uzlūkojams Spinozas atzinums, ka Dievs ir radītāja daba (natura naturans), kas atšķiras no radītās dabas (na-

tura naturata). Vai Dievs kā pasaules radītājs, pirmcēlonis un pēdējais mērķis, mūžīgi realizējas un atklājas pasaulē, tas jautājuma izšķiršanā par filozofijas un reliģijas priekšmetiem nespēlē nekādu lomu. Skaidrs tas, ka reliģijas priekšmets ir kaut kas lielāks, absolūtāks un neizprotamāks par filozofiskās pētīšanas objektu, un proti: reliģijas priekšmets — sacīsim Dievs — ir filozofijas priekšmeta radītājs, vai citādi sakot: reliģijas priekšmets ir filozofiskās meklēšanas objekta cēlonis. Cēlonis vienmēr ir pirmatnējāks nekā sekas. Bez cēloņa nevar būt seku, nevar būt darbības. Nevis darbība noteic cēloni, bet gan otrādi. Un ja tā, tad filozofijas priekšmets — viss esošais — ir reliģijas priekšmeta sekas, un līdzīgi tam, kā cēlonis noteic sekas, tāpat arī reliģijas priekšmets ir filozofiskās meklēšanas priekšmeta noteicējs. Tā tad reliģijas un filozofijas priekšmeti nebūtu sajaucami.

Filozofijas un reliģijas priekšmetu izšķirība stāv pamatā arī dažādībai filozofijas un reliģijas meklējumā un atziņu veidos. Filozofijas meklējumu ceļš ir prāta darbība. Turpretim reliģiskās atzišanas forma — ticība. Ar to nav teikts, ka filozofijā ticībai, bet reliģijā prātam nebūtu nozīmes. Gluži otrādi, mēs augšā mēģinājam pat rādīt, ka ticība ir viena no svarīgākām filozofijas metodēm; tāpat arī reliģijā prātam ir liela nozīme, jo bez intelektuālās skaidrības nav iespējama īsta reliģijas izpratne. Ja filozofijā pārsvarā ir prāta atziņas, tad tikai tamdēļ, ka filozofijas priekšmets — esošais — ir prāta analīzei pieejams; turpretim reliģijas priekšmets — Dievs — prātā vien nav tverams, kamdēļ šeit ir vajadzīgs cits atzišanas veids un ierocis. Noejot pētījumos ar prāta palīdzību, filozofija lietā šādus apzīmējumus (predikātus): pareizs, nepareizs, pamatots, nepamatots, īsts, neīsts u. c.; reliģija turpretim: svēts, grēcīgs, dievišķs, bezdievīgs, apskaidrots, mūžīgs u. tml. Filozofijas attiecība ar savu priekšmetu ir pavisam citāda nekā reliģijas stāvoklis. Filozofiskajā darbībā, ar prātu pamatoti domājot, gribam izzināt īstenības būtību; reliģijā, turpretim, nolūks un vēlēšanās iegūt Dieva žēlastību. Tādējādi filozofiskās atziņas mērķis un uzdevums nav tas pats, kas reliģijas uzdevums. Filozofa nolūks izzināt

un izskaidrot esošā būtību, reliģiozā cilvēka nolūks — iegūt Dieva atziņu, t. i., atzišanu no Dieva puses. Citādi sakot, filozofijā galvenais svars likts uz izzinātāju subjektu, turpretim reliģijā uz objektu. Filozofiskajā atziņā aktīvais pats cilvēks, reliģijā galvenais darītājs Dievs. Taisni šo apstākli reliģijas un filozofijas attiecību pareizai izpratnei, nekad nedrīkst iztulkot nepareizi. Vispareizāki, kā šķiet, būtu jāsaka šā: filozofijā atziņas subjekts ir cilvēks, reliģijā — Dievs. Bet kā tas saprotams? Lieta tā, ka reliģiskajā pārdzīvojumā gaidām atzišanu, tā sakot, no augšas. Piem., rūpīgi iedziļinoties tādos faktos kā lūgšana, grēku sūdzēšana, aizlūgšana u. tml., vērojams, ka cilvēks ir tikai vienkāršs izsūdzētājs, savas sirds atklājējs, lūdzejis, bet Dievs ir tas, kas uzklausa un pēc tam vai nu soda vai piedod. Lūgšana nav nekas cits kā atzišanās Dieva priekšā, savu vēlējumu un bēdu izklāsts, lai pēc tam nāktu augstākā atzišana no Dieva puses. Lūgšana ir atzišanās, lai mūs Dievs atzītu. Tamdēļ maldīgi domāt, ka reliģijā cilvēks kaut ko cenšas izzināt. Nē, reliģijā tikai griežamies pie Dieva, lai nodotu Dieva rokās savus likteņus un lai izlūgtos Dieva žēlastību. Taisni ar šo apstākli arī izskaidrojams, ka reliģijā prātam daudz niecīgāka nozīme kā jūtām un pārdzīvojumam. Reliģijā daudz mazāk runā par reliģisku domāšanu, bet gan par reliģisku dzīvi. Zināms, arī filozofija prasa filozofisku dzīvi, kas atšķiras no ikdienišķās dzīves, bet tomēr, neskatoties uz to, filozofijā pārsvarā prāta darbība, tieksme izprast pasaules un dzīves parādības. Reliģijā, turpretim galvenais ir nonākt sevišķā reliģiskā pārdzīvojumā, iegūt Dieva acīs stāvokli, kas Dievam būtu patīkams un atzīstams. Filozofija ir vairāk atziņu meklēšanas darbība, reliģija — reliģiskā dzīve. Reliģijā jānonāk tādā dzīvē, kas ir laba un svēta, un ko Dievs par tādu atzītu. Filozofijā paši esam, tā sakot, gala vārds, reliģijā turpretim gala vārdu teic Dievs. Reliģijā nevis mēs esam Dieva izzinātāji un atzinēji, bet gan Dievs ir mūsu atzinējs. Šāds cilvēka stāvoklis un attiecība pret Dievu nav jāsaprot kā cilvēka pasīvitate. Gluži otrādi: reliģiskais pārdzīvojums no cilvēka prasa vislielāko

pašdarbību un aktivitāti, un tomēr šai cilvēka aktivitātē galīgo vārdu un pēdējo spriedumu teic nevis cilvēks pats, bet Dievs. Ja tas būtu citādi, reliģija nebūtu vajadzīga, un cilvēkam arī nebūtu ticības uz Dievu. Tikai tamdēļ, ka reliģijā galvenais darītājs un atzinējs ir Dievs, rodas ticība, pašāvība un cerība uz Dievu. No šiem apstākļiem arī izriet reliģijas dēfinīcija. Īsta reliģija ir svēta dzīve, saistīta ar ticību uz Dievu un cerību iegūt Dieva žēlastību. Šī svētā dzīve, protams, cilvēkā nekad nav pilnīga, bet saprotama tikai kā mūžīga tieksme svētam klūt, prātā un sirdī pilnīgam tapt. Pie kam nav jāaizmirst, ka reliģiju šādā veidā nekad nevarētu iztulkot, neņemot vērā Dieva noteicēju un izšķirēju lomu. Dievs ir tas, kas atzīst un novērtē cilvēka darbību, bet cilvēkam tikai jādarbojas saskaņā ar Dieva gribu. Tā tad reliģiskās atziņas un dzīves veids atšķiras no filozofiskās atziņas. Šo atšķirību noteic priekšmetu un atziņas subjektu dažādība. Ja filozofijā atziņas subjekts ir pats cilvēks, reliģijā šis subjekts ir Dievs. Un ja filozofijā pats cilvēks ir augstākais soģis, spriedējs un vērtētājs, reliģijā šis uzdevums piekrīt Dievam, kas dod augstāko un pēdējo atzinumu un dzīves novērtējumu.

Tagad paraudzīsimies, ciktāl spēj nodrošināt dzīves jēgu filozofija un reliģija, un vai dzīves jēgas jautājumā reliģijai nav pēdējais vārds.

Kā zināms, viena no cilvēka raksturīgākām pazīmēm ir slāpes pēc atziņas. Jau Aristotels pārliecināts, ka cilvēkam atziņas tieksme dabiska (Met. I¹, 980a21). Šīs slāpes var būt tik dziļas un spēcīgas, ka cilvēks atziņu un patiesības meklēšanu uzlūko par savu augstāko dzīves uzdevumu. Tādos gadījumos ne uz mirkli nespēj apmierināt parastā jutekliskā dzīve. Cilvēks nāk pie pārliecības, ka dzīve nav tikai dabiska dzīvošana, vienkārša jutekliska eksistence un veģetēšana, bet ka dzīvei ir arī vēl cits saturs un uzdevums. Doma un pārliecība par dzīves augstāko saturu un nozīmi, protams, nemoostas nejauši. Galvenais apstākļis, kas ierosina jautājumu par dzīves jēgu, ir daži dīsmagī dzīves piemeklējumi. Šādi piemeklējumi var būt trejādi. Vispirms cilvēka priekšlaicīgā nāvē. Dzīve liecina, ka cilvēkus daudz-

reiz pārsteidz priekšlaicīga nāve: vieni nodzīvo līdz mūža beigām, t. i. sagaida dabisku nāvi, citi turpretim mirst bērībā, jaunībā, pusmūžā. It sevišķi dziļi iespaido pakalpalicējus bērna un laba cilvēka nāve. Kamdēļ vieniem ļauts dzīvot ilgāku mūžu nekā otriem? Kamdēļ bērnam, kas tikko ieraudzījis dienas gaismu, tūdaļ jāaizver acis uz mūžu mūžiem? Kā gan saprotams, ka bieži mirst cilvēks jaunībā pilns ideālisma, dzīves prieka un jauku nodomu? Kā izskaidrojams, ka mirst taisni labākie un cēlākie cilvēki, kamēr ļaundari, vieglprātīgie un dažāda veida noziedznieki turpina dzīvi līdz dabiskā mūža beigām?

Pirms atbildam uz šiem jautājumiem, minēsim otru apstākli. Tie ir nelaiemes gadījumi. Atkal novērojams, ka taisni labākos cilvēkus daudzkārt dzīvē pārsteidz smagas nelaimes. Protams, nelaime var piemeklēt arī sliktu cilvēku. Bet kamdēļ tā piemeklē labākos un taisni labākos? Uz to tik viegli nevar rast kaut cik apmierinātāju atbildi.

Tikpat nesaprotami netaisnības gadījumi, kas pierāda, ka dzīvē daudzkārt cieš netaisnību atkal gluži nevainīgi cilvēki. Pat juridiskā tiesa, kas vienmēr spriež uzmanīgi, dibinot savu spriedumu uz plašiem un rūpīgiem izmeklēšanas materiāliem un likumu izpratnes, tomēr dažreiz maldas un notiesā pilnīgi nevainīgu cilvēku. Un tikai pēc ilgiem gadiem, kad notiesātā vai nu vairs nav starp dzīvajiem, vai arī tas ilgi smacis cietumā, nāk apstāklis, kas pierāda cietušā nevainību. Te atkal neatvairāmā spēkā uzpeld jautājums, kamdēļ tas tā ir?

Lai dotu atbildi uz šiem jautājumiem, jāaizrāda, ka cilvēka priekšlaicīgo nāvi, nelaimes un netaisnības gadījumus zinātne vienmēr izskaidro. Šie izskaidrojumi, kas dibinās uz lietas cēlonisko faktū atklāšanas, vienmēr pamatoti un neprāta viedokļa raugoties pilnīgi saprotami. Piem., cilvēka priekšlaicīgā nāve, tāpat kā visi citi nāves gadījumi, izskaidrojama ar slimību, kas parādījusies pēc līdzības ar daudziem citiem gadījumiem. Bērns ir vājš, vai arī saaukstējas u. tml., un nomirst. Kas te ko brīnīties? Tāpat cilvēks, sevī domādams, iet pa ielu, nemana tuvojamies tramvaju, un viņu sabrauc. Līdzīgi arī netaisnās notiesāšanas gadījumos. Pret

apvainoto runā visas liecības, fakti un apstākļi, un tiesa taisa taisnīgu lēmumu. Tādi zinātnes izskaidrojumi. Un gluži pareizi: no zinātnes viedokļa te nav nekādu brīnumu un neizprotamu apstākļu. Un tomēr katrs kaut cik sapratīgs cilvēks pateiks, ka lieta nav pilnīgi skaidra. Paliek jautājums: kamdēļ ar vienu vai otru cilvēku tā notiek? Kur jēga tam, ka blakām dabiskajai nāvei rāda zobus priekšlaicīgā nāve, ka blakām laimei ir nelaime, blakām taisnībai — netaisnība? Kur jēga un attaisnojums, ka priekšlaicīgā nāve nopļauj bērnus, jaunekļus, taisni labākos cilvēkus; kur ir jēga, ka nežēlīgā nelaime smagi piemeklē labākos; kāds attaisnojums tam, ka netaisnība tik bieži gavilē uz taisnības un godīguma rēķina? Kāda jēga šādām parādībām? Jā, tas ir jautājums, uz ko neviena zinātne nespēj atbildēt! Un tas arī nav zinātnes uzdevums. Bet vai uz šiem jautājumiem maz vajadzīga atbilde? Jāsaka, ka ir ne tikai vajadzīga, bet pat nepieciešama, jo tie ir jautājumi, kas stāv sakarā ar dzīves jēgu, vērtību un nozīmi. Ja paši, kas neesam pārcietuši smagas nelaiemes un netaisnības vai arī bijuši par lieciniekiem priekšlaicīgās nāves gadījumos, neizjustu šīs dziļi satricinātājas parādības, tomēr atrastu tādus cilvēkus, kam ir nācies to vai citu pārdzīvot, un tad no šo cilvēku mutes saņemtu atbildi, kurā ir jautājums: kamdēļ tas tā? Tikai paviršs prāts te, varbūt, neatrod pietiekoša iemesla, lai, novērojot priekšlaicīgās nāves, nelaiemes un netaisnības gadījumus, neuzstādītu jautājumu par dzīves jēgu, vērtību un attaisnojumu.

Ka šādas parādības visciešāk pieskaņas dzīves jēgas jautājumam, to pierāda tādi fakti, kā, piem., Voltērs, kurš pēc tam, kad bija dzirdējis par briesmīgo Lisabones zemes trīci (1755. g.), kur gāja bojā miljums cilvēku, izsaucās: vai šāds lai būtu īstais Dievs, kas cilvēkus tik smagi piemeklē! Kā zināms, taisni šī briesmīgā nelaime bija par galveno iemeslu tam, ka Voltērs tik pēkšņi mainīja savus uzskatus par Dievu. Tāpat, piem., Dostojevska slavenajos darbos nereti sastopami norādījumi (sal. romānā «Brāļi Karamāzovi» nodaļu «Lielais inkvizitors»), kur cilvēki, dzīves nelaimju un posta piemeklēti, brēc uz Dievu, neizprazdami, kamdēļ viņiem — gluži nevainīgiem — tik smagi jācieš.

Ja nu zinātne nav spējīga uz šiem jautājumiem dot tādu atbildi, kas apmierinātu ne tikai cilvēka prātu, bet arī sirds-

apziņu, vai to nespēj filozofija? Jāatbild, ka filozofijai, kaut arī nepiekrīt šais jautājumos gala vārds, tomēr filozofiskā domāšana spējīga norādīt, kur meklējama izeja. Un tas ārkārtīgi svarīgs ieguvums. Cik daudzreiz cilvēki, pārciezdami izmisuma brīžus, krit dzīves apnikumā un neredz vairs izejas. Tas izskaidrojams tikai ar to, ka šādiem cilvēkiem nav filozofiskās apceres. Bet taisni filozofiskā apcere, domāšana un novērtēšana ir un var būt tā, kas rāda izeju. Nogrimstot priekšlaicīgās nāves, nelaimju un netaisnības gadījumu apcerē, it kā no sirds dziļumiem laužas ārā pārliecība, ka tās ciešanas, kas cilvēku šīs zemes dzīvē tik smagi piemeklē, nevar būt mūžīgas. Mostas ticība un pārliecība, ka vajag būt augstākai un visvarenai būtnei, kas cilvēkam, ja nešaidzīvē, tad nemirstības valstī dos pēdējo gandarījumu. Citādi sakot, taisni dzīves smago piemeklējumu un ciešanu brīži ir tie, kas modina ticību uz dvēseles nemirstību un Dievu kā cilvēka dzīves un visas pasaules augstāko novērtētāju. Un kas to lai zina: varbūt tie, kas dzīvē tik daudz netaisni cietuši, ko piemeklējusi nelaime vai priekšlaicīgā nāve, citā dzīvē sajems augstāko gandarījumu. Kā un vai tas tā būs, to droši nezinām. Ar prātu to nevar pierādīt. Bet tomēr neapšaubāms ir viens, proti: sirdsapziņa ir tā, kas dzemdē apbrīnojamo pārliecību, ka nelaiemes, netaisnība un pārestības nevar būt mūžīgas! Nevar būt tā, ka arī mūžībā un nemirstībā nelaime un netaisnība turpinātu gavilēt uz laimības un taisnīguma rēķina! Ja ir cilvēki, kam dzīve izdara pārestības un cērt nedziedināmas brūces, tas vēl nenozīmē, ka tas tā turpināsies mūžīgi, un ka cilvēks arī nemirstībā atradīsies nelaimju un netaisnības varā. Šāda pārliecība neatturami izaug sirdsapziņā un līdzīgi sāpju kliegzienam izlaužas uz āru. Šī ticība uz dvēseles nemirstību un pārliecība par augstākas būtnes esamību, kas vienīgā spējīga dot dzīvei pēdējo novērtējumu, ir tik stipra, ka palīdz cilvēkam pārciest šīs zemes grūtumus. Šī ticība nav nekas cits kā reliģija, un šo ticību var skaidri izprast tikai ar filozofisku domāšanu.

Tālāk interesanti aizrādīt uz noziedzībām. Drošā pārliecībā var teikt, ka ja cilvēkam būtu stiprāka ti-

cība uz Dievu kā visas domāšanas un darbības pēdējo un augstāko novērtētāju, viņš noziegumus neizdarītu. Tikai pa lielākai daļai tamdēļ, ka ja nav ticības uz Dievu, kas mūsu darbus redz un mūsu domas zina, pastrādājam noziegumus. Visos noziedzīgos darbos un ļaunos nodomos vērojams neīsts skats uz dzīvi un dzīves jēgas trūkums. Cilvēks, kas grib spert vai spēr noziedzīgus soļus, protams, domā, ka viņu netvers laicīgā tiesa un laicīgais sods. Bet šādam cilvēkam vēl trūkst arī kas cits, proti, trūkst pārliecības, ka ja laicīgais sods viņu nepārsteigs, nebūs nevienas citas tādas būtnes, kas viņa nodomus un darbus zinātu. Šāda pārliecība gaužām bērnišķīga. Kas var zināt, varbūt ir būtne, kas visus darbus redz un zina. Sadzīves attiecībās daudz tādu parādību, kas cilvēkam paliek apslēptas. Un kāda gan būtu jēga, ja šādas parādības nebūtu kaut kam citam zināmas. Bieži dzird runājam, ka vēsture esot tā, kas visam dod galīgo novērtējumu, kas vēsturiskās parādības vai nu nosoda vai attaisno. Arī šādas domas vienpusīgas. Tas, ko vēsture redz un novēro, ir tikai maza daļa no tā visa, kas dzīvē norisinās. Līdzīgi tam, kā par otru cilvēku ļoti maz ko zinām, tāpat arī vēsture ļoti maz ko zina no visa tā, kas īstenībā dzīvē notiek. Vēsture, lai arī diezgan cik ass skats tai būtu, nekad nav spējīga visu pārredzēt, jo daudzas sadzīves parādības tomēr paliek vēstures novērojumam apslēptas un nepieejamas. Tas ir gluži tāpat kā ar cilvēku. Ko gan mēs zinām par otra iekšējo dzīvi? Mēs tikai zinām to, kas ārēji parādās. Bet kas notiek cilvēka iekšienē, ko viņš domā, jūt, grib un vēlas, tas nav tik viegli uzminams. Varbūt daudzkārt otrs mums izliekas visai labs un laipns, tomēr īstenībā pret mums vai citiem slēpj sevī ļaunus nodomus un sliktus vēlējumus. Tā tad daudzkārt par citiem domājam pavisam otrādi nekā tie ir īstenībā. Protams, līdzīgā nozīmē var iegūt pavisam maldīgu un neīstu skatu par vēstures parādībām. Bet tas vēl nava viss. Daudz kas no tā, kas dzīvē īstenībā notiek, paliek pilnīgi nezināms un neatklāts. Daudzas domas un darbi, ko cilvēks patiesībā domā vai pastrādā, daudzas parādības un notikumi vēsturē, kas īstenībā notikuši vai notiek, tomēr pa-

liek mūžam apslēpti. To visu zina tikai tie cilvēki, kas šo domu, parādību vai notikumu tiešais cēlonis, bet pārējiem šādi fakti daudzkārt paliek pilnīgi aizklāti. Bet vai šādi fakti absolūti neko aiz sevis neatstāj un tiem nepaliek nekādu pēdu? Lūk, šie rodas doma, ka viss tas, kas īstenībā notiek, nekur nevar palikt un iznīkt. Varbūt, ka visi darbi un domas, ko cilvēks sevī un pie sevis strādā un domā, bet kas citiem paliek mūžam apslēpti, kaut kur tiek un ir reģistrēti? Šāds dibināts jautājums mostas vēl starp citu aiz tā iemesla, ka dabā, kā zināms, enerģija nekur nezūd, bet tikai pārveidojas. Kamdēļ gan lai tas pats nebūtu arī ar garīgo enerģiju? Kamdēļ gan lai vārds, ko izrunājam, darbs, ko pastrādājam, lai absolūti iznīktu un pazustu? Liekas, tas tā arī nav. Laikam gan ir tā, ka viss, kas notiek cilvēku dzīvē, līdzīgi parādībām dabā, nekur neizzūd, bet kaut kur un kaut kā uzglabājas. Šie nu atgriežamies pie jautājuma, ko uz brīdi pametām. Jādomā, ka cilvēka noziedzīgie darbi, līdzīgi labajiem darbiem, kaut kādā veidā mūžīgi uzglabājas. Un ja cilvēku par viņa labajiem un ļaunajiem darbiem nespēj novērtēt līdz cilvēki, likumi un vēsture (jo šos darbus dzīve neatklāj), ar to vēl nav teikts, ka šie darbi arī mūžīgi un pasaulei kā tādai ir zuduši. Tamdēļ, ja cilvēks pastrādā noziedzīgu darbu, un šo cilvēku netver laicīgā tiesa, pie kam arī līdz cilvēki par to nekā nezina, nav izslēgta varbūtība, ka kāda cita būtne to zina. Tāpat, ja dzīve un vēsture pareizi nenovērtē cilvēka labos darbus (jo viņa, varbūt, tos nav spējīga atklāt un novērtēt), tas vēl nenozīmē, ka nebūtu citas būtnes, kas to visu neredzētu un nezinātu. Šī būtne, protams, ir Dievs, kuŗa skatam nekas nevar un nespēj izbēgt un apslēpties. Lūk, kamdēļ var teikt, ka ja cilvēks rūpīgi padomātu par to, ka visi viņa (to starpā arī ļaunie) darbi neiznīks un nepaliks mūžībā apslēpti, viņš vienmēr censtos vairāk uz labu. Noziegumi izskaidrojami lielā mērā ar muļķīgo ieskatu, ka viss izbeidzas līdz ar šīs zemes dzīvi, un ka ja noziegumu neatklās virszemes dzīvē, tas mūžam paliks apslēpts. Šāds ieskats ne tikai bez pamata, bet ierosina nepareizu ieskatu uz dzīvi un pilnīgi sagrauj dzīves jēgu.

Visbeidzot aizrādīsim uz ticību patiesības eksistencei un mūžībai. Ticība uz patiesību sevišķi nepieciešama dzīves jēgas jautājumā. Nav šaubu, ka ticība uz patiesību vajadzīga jau pirms patiesības atklāšanas, jo pretējā gadījumā, kā to redzējām, iztīrādāmi jautājumu par ticību kā metodi (sk 54. lapp.) ne tikai atziņu meklēšana nav iespējama, bet nav iespējama nekāda darbība. Vispirms vajadzīga ticība. Ja nebūtu ticības uz patiesību, cilvēks atmetu ar roku visām atziņām, tiklīdz tas sastaptos ar dzīves grūtumiem. Ticība uz patiesību ir tā, kas dod spēku stāvēt par savām atziņām visgrūtākos dzīves brīžos. Tikai ar šādu ticību izskaidrojami daudzi vēsturē pazīstami piemēri, kur cilvēks labāk gājis nāvē, bet neatteicies no savas pārlicības. Vai Sōkrats būtu labāk tvēris nāves biķeri nekā atteicies no savas pārlicības, ja viņam nebūtu stiprās ticības uz patiesību? Vai Džordāno Bērūno nevarēja labāk atteikties no savām mācībām nekā ciest nāves mokas uz ugunssārta? Vai tikpat labi to nevarēja Hūs, ko arī, kā zināms, dzīvu sadedzināja? Šādu gadījumu ir simtiem. Protams, ka visi šie kultūras mocekļi varēja gan atteikties no savām mācībām, bet viņi to negribēja, tamdēļ ka ticība uz patiesību viņiem bija daudz stiprāka nekā bailes no nāves mokām. Mūslaiku cilvēkam, varbūt, ir diezgan grūti saprast to cilvēku ticības un gribas spēku, kas stāv augstāk par pašu dzīvi, dzīves priekiem un dzīves laimi. Tagadējais cilvēks ar retiem izņēmumiem stāv tālu no šāda apstākļa: viņš drīzāk atteiktos no savas pārlicības, drīzāk piekāptos un pat melotu, lai tikai izbēgtu no sāpēm un ciešanām. Tagadējais laiks nav īstas varonības laiks. Tas lielā mērā izskaidrojams ar ticības trūkumu patiesībai, un kur nav ticības uz patiesību, tur nav arī īstas dzīves jēgas. Cilvēks, kas spējīgs iet pat nāvē par patiesību, pārlicināts, ka dzīvei ir sava jēga un augstāks attaisnojums, un šī jēga ir ne tikai patiesības meklēšanā, bet arī savu pamatoto atziņu sargāšanā un patiesības aizstāvēšanā.

Tā tad jautājums par dzīves jēgu stāv ciešā sakarībā ar filozofiju un reliģiju. Kā redzējām, dzīves jēgas jautājumu cilvēkā spēj pamodināt daudzi smagi dzīves piemeklējumi, kā, piem., priekšlaicīgā nāve, nelaimes un netaisnības

gadījumi, kas liek daudz ko pārdomāt par dzīves uzdevumu un vērtību. Juteklisko prieku un baudu brīžos par dzīves jēgu nedomājam. Pa lielākai daļai ciešanas ir tās, kas cilvēku padara dziļāku un spiež padomāt par mūžību. Šī domāšana, kas savos pamatos ir filozofiska, noved pie reliģijas. Varbūt, ka reliģija dažiem cilvēkiem rodas arī bez domāšanas un filozofiskās apceres, bet tomēr jāsaprot, ka vienīgi filozofiskā domāšana dara skaidru to apstākli, kā reliģija nodrošina dzīves jēgu. Lūk, kamdēļ droši var teikt, ka prasība pēc dzīves jēgas ir prasība pēc reliģijas. Dzīve bez un ārpus reliģijas daudzos gadījumos patiešām var kļūt par bezjēdzīgu dzīvi.

10. §. Filozofijas galvenie jautājumi un sistēmatiskais iedalījums.

Augšā redzējām, ka filozofijas priekšmets ir viss esošais, visa — kā garīgā, tā materiālā — īstenība. Tamdēļ filozofijas galvenais jautājums grozās ap visas īstenības būtību, pēdējo pamatu, mērķi un nozīmi. Šo jautājumu sauc par ontoloģisko problēmu (no gr. *ὄν* jeb *ὄντος*¹⁾, esošais), bet filozofijas nozari, kas nodarbojas gar šīs problēmas pētīšanu, par metafiziku (no gr. *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*²⁾, kas stāv aiz fizikas). Pētījot īstenību, sevišķi nepieciešams iedziļināties atziņas, zinātniskās domāšanas procesa un satura jautājumā. Tā izaug atziņas jeb gnōzeoloģijas problēma (no gr. *γνώσις*³⁾ atziņa, *λόγος*⁴⁾ vārds), un filozofijas daļa, kas pēti šo problēmu, ir atziņas teorija jeb gnōzeoloģija.

Atziņas teoriju vēl mēdz saukt arī par epistēmoloģiju (no gr. *ἐπιστήμη*⁵⁾ atziņa, *λόγος*⁴⁾ vārds) un gignomenoloģiju (no gr. *γίγνομαι*⁶⁾ patiesība). Jēdzienu «atziņas teorija» (Erkenntnistheorie) kā pirmais sāka lietāt slavenais grieķu filozofijas vēsturnieks Eduārs Cellers. Pazīstamais latviešu zinātnieks Dr. K. Kasparsons atziņas teorijas vietā ieteic lietāt «noskārtuma teorija» vai arī «jēgšanas teorija» (Sk. Izgl. min. mēnešraksts 1925. g. 8. burtn.).

1) lasi: on, ontos.

2) tā metā tā fizikā.

3) gnōzīs.

4) lōgos.

5) epistēmē.

6) gignōmenon.

Metafizika un atziņas teorija ir filozofijas galvenās sastāvdaļas. Kuŗa no abām ir svarīgāka, uz to atbildēt nav tik viegli. Bez metafizikas nezinātu, kas ir visa īstenība savā pēdējā pamatā. Vai īstenība pēc būtības ir materiāla vai garīga? Kas ir gars un materija? Kāda dzīvei jēga, kāds uzdevums un nozīme? Bez atziņas teorijas nezinātu, kas ir atziņa un kā tā iespējama? Vai atziņai ir robežas? Kas ir atziņas priekšmets? Kas ir patiesība? Rūpīgi iedziļinoties jautājumā var nākt pie slēdziena, ka metafizika un atziņas teorija filozofijas sistēmā vienādi nepieciešamas. Nekādā ziņā nedrīkst izcelt atziņas teorijas priekšrocības. Mūsu laikos gan vairāk ir gnōzeologu nekā metafiziķu, kas izskaidrojams ar to, ka tagadnes filozofi mazāk sistematiski, vairāk speciālisti vienā vai otrā filozofijas jautājumā, un šos jautājumus cenšas noskaidrot zinātniski. Turpretim visi lielie filozofi, piem., Platōns, Aristotels, Dekarts, Spinoza, Leibnics, Kants, Vunts ir arī metafiziķi, kas nepaliek tikai pie viena vai otra zinātniski noskaidrota jautājuma, bet izvirza pasaules uzskatus. Bet lai izvirzītu pasaules uzskatu, vajadzīga metafizika, kaut gan ar tādu pašu pārliecību jāsaka, lai izvirzītu zinātniski pamatotu pasaules uzskatu, nepieciešama atziņas teorija.

Tomēr pie metafizikas un atziņas teorijas vien filozofs nevar palikt. Jemot vērā, ka metafizika pēti īstenības būtību (un īstenības jēdzienā galvenām kārtām domā jutekļiem uztveramās pasaules reālītāti), bet atziņas teorija — atziņas jautājumu, tomēr vēl paliek vesela rinda problēmu, kas tieši neietelp nei atziņas teorijā, nei metafizikā.

Pie tādām problēmām vispirms pieder tikumības pamatjautājumi. Pats par sevi saprotams, ka filozofijas sistēmā nav jāiztirzā tikumības loma un nozīme dzīvē, tas pieder ētikai, bet jāpakavējas pie tikumības likumu jeb normu būtības, noskaidrojot atsevišķi, vai tikumības jēdzieni un likumi ir mūžīgi un negrozāmi vai mainīgi? Kas ir īstais tikumības normu avots? u. t. t. Tā izaug morāles filozofija kā nepieciešama filozofijas sastāvdaļa.

Tuvu morāles filozofijai stāv tiesību filozofija, kas noskaidro tiesību būtību. Tiesību filozofija māca saprast, kam-

dēļ blakām tikumībai izaug tiesības kā sevišķu — no tikumības likumiem atšķirīgu — normu avots, kāda ir starpība starp tikumību un tiesībām, vai tiesībām ir patstāvīga sakne, jeb vai tās izaug vienīgi uz tikumības pamatiem u. tml.

Noskaidrojot šos jautājumus tiesību filozofija spiesta kavēties pie juridiskā likuma. Un šeit it dabiski rodas vajadzība pieskārties juridiskā likuma devējai — *v a l s t s v a r a i*, jo bez valsts varas, kaut gan iespējamās tiesības, tomēr nekādi nav iespējams likums kā tiesību sargātājs. Tā rodas *v a l s t s f i l o z o f i j a*, kas iedziļinās valsts kā zināma sociāla organisma būtībā. Valsts filozofijai jānoskaidro, vai atsevišķā cilvēka attīstībai valsts nepieciešama, kādi spēki valsts pastāvēšanai vajadzīgi, kādas attiecības ar valsti tai sabiedrībai, kas valsti dzīvo u. tml.

Valsts būtības izpratne savkārt nekādā ziņā nav iespējama bez *v ē s t u r e s f i l o z o f i j a s*. Vēstures filozofija noskaidro, kas ir vēsturiskā attīstība, kādas šai attīstībai attiecības ar visas dabas attīstību, kas ir vēsturiskais likums, vēsturiskās attīstības mērķis, vai vēsturiskā attīstība iet taisnes veidā, jeb vai ir iespējama atkārtotāšanās.

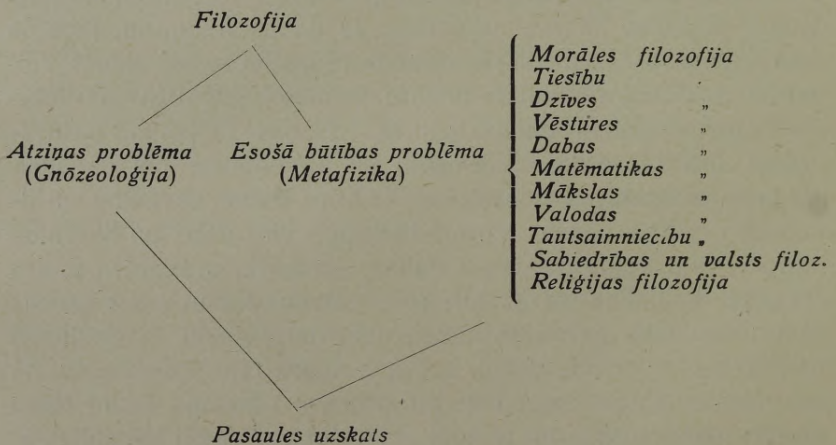
Salīdzinot vēsturisko attīstību ar dabas attīstību, noskaidrojot vēstures likuma attiecības ar dabas likumību, filozofs ieiet *d a b a s f i l o z o f i j ā*. Dabas filozofija mūsu dienās visvairāk apcerētā filozofijas nozare, kas izskaidrojams ar lielaļiem sasniegumiem dabaszinātnēs. Dabas filozofija, paturēdama vērā filozofijas uzdevumu un kavēdamās pie dabaszinātņu sasniegumiem, cenšas iedziļināties dabas parādību un likumības būtībā, cenšas izprast likumību visā dabā un likumību katrā — pat visniecīgajā — dabas elementā, noskaidro dabas cēlonību un dabas mērķi, kur pats galvenais jautājums grozās ap to, vai dabu pārvalda tumši, neapzinīgi spēki — gadījums un liktenis — jeb vai dabas dzīve ir sapratīgu likumu noteikta un vadīta. Dabas parādību un procesu pētīšanā izcila loma piekrit matēmatikai un tamdēļ atsevišķi var runāt arī par *m a t ē m a t i k a s f i l o z o f i j u*.

Dabā ir skaistais un riebigais. *M ē s* pazīstam dabas krāšņumus un zinām arī neskaisto un neglīto. Redzam arī cilvēka mākslas darbus. Te izaug jautājums par skaistuma būtību, par

skaistumu dabā un mākslā, ko cenšas izprast mākslas filozofija.

Dzīvē ievērojams uzdevums piekrist valodai, un ievērojot valodas plašumu, nepieciešamību un dažādās iespējamības izveidojusies valodas filozofija, kas pēti valodas būtību.

Un visbeidzot, jemot visas nule pieminētās filozofijas papildus nozares, rodas jautājums, vai tās, katra par sevi jemot, spēj pilnīgi apmierināt cilvēka prāta un dvēseles prasības. Vai nerodas jautājums par visu to vērtību, ko izvirza prāts, ticums, tiesības, likums vēsturē un dabā, matemātikā, valodās, kā arī mākslas darbos, savstarpīgo sakaru un mērķi. Patiešām tā izrādās: cilvēka radītas, izprastās un atklātās vērtības zaudē savu nozīmi, ja nemeklējam pamata, kur šīs vērtības noenkurotas. Šo pamatu meklējot, rodas reliģijas filozofija. Pietiek ieskatīties visu to autoru darbos, kas mēģinājuši izprast reliģijas rašanos, un tūdaļ redzams, ka reliģija slēpj sevī visus tos elementus, kas izaudzina tikko pārrunātos filozofijas nozarojumus. Sniedzot filozofijas sistēmātisku iedalījumu atsevišķā schēmā, vispirms piegriezīsimies atziņu teorijai un tās virzienu aplūkošanai.



II. Atziņas teorija (gnōzeolōģija) un tās virzieni.

11. §. Atziņas teorijas pamatjautājums.

Kā redzējām, metafizikas galvenais jautājums ir par visa esošā būtību. Metafizika grib izskaidrot visu esošo. Kas ir lietu būtība? Kāda kārtība un likumība lietās novērojama? Kāds ir esošā mērķis un cēlonis? Uz ko viss traucas un kāds ir cilvēka uzdevums? Visi šie un tiem līdzīgie ir metafizikas jautājumi. Atbildot uz šiem jautājumiem, rodas tāds vai citāds pasaules uzskats. Ja uzskats vairāk subjektīvu noskaņu ietekmēts, tas ir dzīves uzskats, turpretim ja tas ir objektīvu pierādījumu, pamatojumu un novērojumu rezultāts, tūdaļ var runāt par pasaules uzskatu.

Ja nu metafizika uzstāda jautājumu par visu pasauli, par visa esošā būtību, ja metafizika vērs šķatus no sevis projām — uz ār pasauli, tad, kā redzams, tā nenodarbojas gar jautājumu par cilvēka atziņas avotiem, tapšanu, gaitu un noslēgumu. Tas arī nav metafizikas uzdevums. Jautājums par cilvēka atziņas avotiem, rašanos, procesu, noteikumiem un rezultātiem pieder atziņas teorijai jeb gnōzeolōģijai. Tā tad metafizika pēti ontoloģiskos (no gr. τὸ ὄν, esošais), atziņas teorija — noētiskos (no gr. νοητικός, atziņai piederošs) jautājumus. Īsi sakot, metafizika aptver jautājumu par visu esošo kā tādu, atziņas teorija — atziņas problēmu.

Tomēr atziņas problēmu iespējams diferencēt divos vēl šaurākos atsevišķos jautājumos. Pirmais atziņas teorijas jautājums nodarbojas gar atziņas avotu un atziņas tapšanu jeb procesu. Šī ir atziņas teorijas ģenētiskā puse. Otrā atziņas teorijas daļa pēti jautājumu, kas ir īsta atziņa, kādi ir istas atziņas noteikumi, un kas ir patiesība. Šī ir atziņas teorijas kritiskā puse. Katra pilna un vispusīga atziņas teorija ieslēdz abas minētās puses. Abas tās nepieciešamas. Ja ievēro tikai kritisko pusi, atziņas teorija ir vienpusīga, bet ja ievēro tikai ģenētisko pusi, atziņas teorija var palikt pilnīgi bez

pamata. Šī zīmīgā parādība izskaidrojama ar to, ka atziņas izcelšanās (ģenezes) pētīšana itnebūt vēl nenoskaidro atziņas saturu un rezultāta pareizību, bet atziņas saturu un noteikumu izskaidrošana vien neko nevar rādīt par atziņas tapšanu, tā sakot, par atziņas vēsturi. Ikviens sistematiska atziņas teorija ir reizē ģenētiska un kritiska. Ja paliktu tikai pie ģenētiskās puses, atziņas teorija būtu tikai subjektīva, jo atkarībā no tam, kā katrā cilvēkā atziņas rodas, kādas metodes ikviens lietā zināšanu iegūšanā, katram cilvēkam, pat katram laikmetam, katrai zinātnei u. t. t. var būt savas atziņas teorija. Lai izbēgtu no šāda subjektīvisma un atziņas teoriju izvirzītu kā zinātni, tai nepieciešami jāietver sevī arī kritiskā puse, kas to padara par objektīvu filozofisku zinātni. Šai savā apskatā pieturēsimies pie atziņas teorijas iztulkojuma, kas ietver sevī atziņas ģenētisko un kritisko pusi.

Atkarībā no tam, ko atziņas teorija uzlūko par atziņas avotu un kuršo avotu meklē, izveidojas atziņas teorijas virzieni gluži tāpat kā metafizikas virzieni rodas atkarībā no tam, ko cilvēki savas filozofiskās domāšanas un meklēšanas gaitā uzlūko par visa esošā pamatu un būtisko kodolu. Šādi atziņas teorijas pamatvirzieni trīs: empīrisms, racionalisms un kriticisms, kas sadalās daudzos apakšveidos un nozarojumos. Aplūkodami šos virzienus, vispirms atsevišķi, centīsimies pēc iespējas — tāpat kā to darīsim, iztirzādami metafizikas virzienus — ievērot vēsturisko skatu un aplūkot vispirms tos, kas vēsturiski papriekšu radušies un viens no otra izveidojušies.

A. Empīrisms.

Empīrisma (no gr. *εμπείρια*¹, pieredze) pamatdoma tā, ka atziņas avots ir pieredze, un pieredzes galvenā sastāvdaļa sajūtas. Atziņa rodas un izveidojas no sajūtām, un arī prāts ir tikai sajūtu augstākā attīstības pakāpe. Ja nu empīristi sajūtās meklē atziņas avotu, drošāko un galveno pamatu, viņi sajūtām arī tic un

¹) lasi: empeiiriā.

prātam piešķir drošību vienīgi tikdaudz, cik prāts dibinās uz sajūtām, un cik tas ir sajūtu augstāka attīstības pakāpe. Kā redzēsim, empīrismā visnotaļ vērojama palāvība uz ār-pasaules lietu neapšaubāmo eksistenci un iespaidu uz cilvēka jutekļiem. Lietas iespāids, nevis uztvē-rēja apziņa, ir galvenais. Kaut gan empīrisma pamatdoma vis-caur viena un tā pati, tomēr vēsturiskās attīstības gaitā empī-risms izveidojies dažādos apakšvirzienos, no kuŗiem šeit aplū-kosim naīvo reālismu, sensuālismu, tīro empīrismu, pozitīvi-smu, empīriokriticismu un fikciju teōriju.

12. §. Naīvais reālisms.

Naīvais reālisms nav tikdaudz vēsturiski kā b ū t i s k i pir-mais skats uz atziņu un lietām. Var teikt arī tā, ka naīvais reālisms ir cilvēka pirmais pasaules uzskats, kas ietver sevī kā šī cilvēka «metafiziku», tā arī viņa «atziņas teōriju». Kāda ir naīvā reālisma pamatdoma? Uz to savā ziņā jau dod atbildi pats nosaukums, t. i. vārdi «naīvs» un «reālisms». Naīvais reālisms ir bērnišķīga un nepār-baudīta pārliecība vai pareizāk sakot ticība, ka viss ir taisni tāds, kādu to uztveram. Lieta ir taisni tāda, kādu to redzam; ķermeņa temperatūras stāvoklis tāds, kādu šo temperatūru sajūtam; krāsas piemīt lietām un eksistē līdz ar lietām u. t. t. Ja jautātu, kam naīvie reālisti tic visdrošāk, būtu jāatbild, ka visneapšaubāmākā un dro-šākā naīvā reālista ticība ir materiālo lietu, juteklisko priekšmetu eksistencei ārpus mums. Kā redzams, naīvajā reālismā skatiens vēršas vairāk uz ārpasauli, uz juteklisko lietu eksistenci, nevis uz iekšējo pa-sauli. Tāmdēļ arī, kā jau sākumā minējām, naīvais reālisms ir pirmais cilvēka pasaules uzskats, no kuŗa vēlāk izkuļas atzi-ņas teōrija un metafizika.

Tomēr nevar teikt, ka šai naīvajā skatienā būtu ticība ti-kai uz neatkarīgo no apziņas lietu eksistenci, te ir arī ticība atziņas pareizībai. Naīvie reālisti gan nejautā par pašu atziņas būtību, bet viņi šai atziņai tic, bērnišķīgi uz to palaujas. Un kas ir «atziņa» naīvajā reālismā? Šī «atziņa» nav nekas

cits kā sajušana un uztveršana, t. i. redzēšana, dzirdēšana, taustišana, ošana, garšošana, temperatūras, kustības, muskuļu darbības u. tml. sajušana, pie kam nav jāaizmirst, ka šī sajušana ir neapšaubāmi droša. Tā tad pārlicība par ārpus apziņas esošu lietu eksistenci, un ticība, ka šīs lietas savā īstenībā ir taisnīgas, kādas tās uztveram, — ir divi galvenie naivā reālisma domu rezultāti. Protams, šī pārlicība vēlāk izrādās maldīga. Padziļinoties prātam, pierādījies, ka cilvēku viņa pārlicībā maldina jutekļi. Piem., ūdeni stāvus ielikta nūja, kas šķiet esam pārlauzta, pēc izņemšanas no ūdens izrādās vesela; kreisā un labā roka, no kurām pirmā ielikta aukstā, bet otrā karstā ūdenī, un pēc tam abas vienā laikā remdenā ūdenī, sajūt otrādi, t. i. kreisā karstu, labā aukstu; tāpat pazīstamie eksperimenti ar līnijām un figūrām, krāsām, skaņām, toņiem u. c. visnotaļ pierādījuši, cik stiprā un gandrīz neticamā kārtā jutekļi var maldināt. Tamdēļ paļaušanās uz jutekļiem visos gadījumos nav droša. Zināms, naivajam reālismam tas piedodams, jo iekams nav nodibinājusies zinātniskā pieredze, kas ietver sevī plašus novērojumus, vispusīgus eksperimentus un smalku analīzi, cilvēks nav spējīgs droši zināt, kas patiess, kas ne. Tāpat arī naivā reālisma atzinums par ārpusaules lietām nav pareizs, jo «lieta» parastajā uztvērumā nav tas pats, kas priekšmets no atziņas teorijas viedokļa. Jau sen pierādījies, ka daļa no lietas sastāva, ko savā naivitātē uzlūkojam par lietas piederumu, piem., krāsas u. c. īstenībā nepieder lietai, bet ir apziņas produkts un darinājums. Tā tad naivais reālisms jāatzīst par maldīgu uzskatu, kas nav spējīgs izturēt nekādu nopietnu kritiku. Neviens filozofs nekad nav bijis naivais reālists, kā to daži maldīgi domā, jo katras īstas filozofijas pamatizeja—izbrīna un šaubas—jau principā izslēdz bērnišķīgu ticēšanu lietu īstenībai. Pirmo filozofu uzlūkošana par naivajiem reālistiem ir tikpat maldīga kā pats naivais reālisms, tā ir kļūda *contradictio in adjecto*, kas liecina par filozofijas jēdziena nepareizu izpratni. Naivais reālists ir katrs cilvēks, iekams nav kļuvis par filozofu. Tādi naīvie reālisti ir visi paviršie «zinātnieki» un diletanti, kas, neiedziļinādamies problēmu būtībā, aizķer tikai jautājumu virspusi.

Naiviem reālistiem pieder arī viss lielais ļaužu vairums, kas nav iepazinies ar atziņas teōrijas pamatjautājumiem.

13. §. Sensuālisms.

Sensuālisms (no lat. sensualis, juteklisks) ir empīrisma galējākais virziens, kas māca, ka visa cilvēka atziņa rodas tikai no sajūtām. Sensuālisma pirmās saknes jau novērojamas pie dažiem grieķu filozofiem, piem., kirenaiekiem, Epikūra u. c., bet tomēr visspilgtāko izpaudumu sensuālisms sasniedz angļu filozofa Džona Loka (John Locke, 1632.—1704.) mācībā, ko viņš izteic savā slavenajā grāmatā «Essay concerning human understanding», un kuŗas priekšmets un mērķis ir «pētījums par cilvēka atziņas rašanos, pareizību un apmēru, par ticības, priekšstatīšanas un piekrišanas pamatiem un pakāpēm». Loks grib «izskaidrot to kārtību un veidu, kā prāts iegūst jēdzienus par objektiem, noteikt atziņas pakāpi un skaidrību, izpētīt robežas starp priekšstatīšanu un zināšanu, un izprast tos pamatlikumus, saskaņā ar kuŗiem iegūstam par lietām, kas nav skaidri izzināmas, savu piekrišanu un savu pārliecību» (Ess. I, 1, 2, 3.). Kā redzams, jau sava pētījuma sākumā Loks uzstāda atziņas teōrijas pamatjautājumu. Loka mācības analizē mēģināsim šos jautājumus apgaismot.

Vispirms pārīs vārdus par to, kā prāts iegūst jēdzienus par lietām?

Atbildēdams uz šo jautājumu, Loks reizē ar to ieņem pavisam savdabīgu stāvokli atziņas teōrijā. Jēdzieni jeb idejas nav iedzimtī, bet attīstās no sajūtām. Loks visai noteikti uzstājas pret ideju iedzimtību, atstādams šo pārliecību vienīgi racionālistiem. Jēdzieni attīstās no sajūtām, tamdēļ ka pati domāšana (reflection) nav nekas cits kā jutekliskās uztveres (sensation) augstākā attīstības pakāpe. Domāšana būtiski neatšķiras no jutekliskās uztveres, jēdzieni no sajūtām. Šai ziņā Loka viedoklis ir principiāli citāds nekā slavenāko grieķu domātāju, un, kā redzēsim, arī Kanta uzskats. Kamēr grieķi, īpaši Parmenids, Sōkrats, Platōns, Aristotels, pat Dēmokrits u. c. domāšanu principiāli šķīr no jutekliskās uztveres tāpat kā to vēlāk dara Leibnics

Kants u. c., tikmēr Loks tirajā domāšanā, salīdzinot ar jutekliskajām sajūtām, nekādas izšķirības neredz, gluži otrādi, domāšanu uzlūko par sajūtu augstāku attīstības posmu. Pie šāda visai īpatnēja un savdabīga viedokļa Loks, kā šķiet, nonāk tamdēļ, ka viņš cilvēka dvēseli uzskata par tādu, kas jau no dzimšanas ir kā neapraktīta balta lapa (tabula rasa), un ār pasaules iespaidi ir tie, kas rakstasavas zīmes dvēselē. Šis uzskats gan nav Loka radīts: tas jau sastopams stoīķu mācībā, bet Loks tikai to izstrādā līdz ievērojamai pilnībai. Ja nu dvēselē no dzimšanas nav nekā tāda, kas tai piederētu pašai par sevi, izņemot, varbūt, tikai dažādas iespējamības un varbūtības, ko atraisa ār pasaules iespaidi, tad viss, ko tā saņem un iegūst, nāk no jutekliskās uztveres. Un te nu Loks taisa savu ievērojamo slēdzienu: nekā nav prātā, kas iepriekš nav bijis sajūtās (nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu). Lūk, kamdēļ sajūtas ir prāta pamats, bet prāts ir tikai sajūtu augstāka attīstības forma, un visi prāta elementi ir reizē ar to arī sajūtu elementi. Viss, kas rodas prātā, dots arī sajūtās, un prātā var rasties tikai tas, kas iepriekš bijis sajūtās. Tā tad prāts iegūst jēdzienus par lietām tādējādi, ka cilvēka jutekļi, uztverdami lietas, gūst iespaidus, no kuriem izveidojas jēdzieni par lietām. Kā redzams, te sensualisms parādās visā savā spožumā.

Tagad pie jautājuma: kas Loka mācībā ir ār pasaules lieta?

Lieta ir jutekliski uztveramu parādību summa, pie kam lietas būtību un kodolu iztaisa sevišķa substance, kas ir juteklisko parādību nesēja un cēlonis, bet pati nav jutekliski uztverama. Lietas substance ir mūžīga, nemainīga un nepārejoša, kamēr substances parādības jeb izpaudumi mainīgi un pārejoši. Te jāpasvītrot pats galvenais. Loks līdzīgi Dēmokritam atzīst, ka lietu jutekliskās īpašības, t. s. sekundārās kvalitātes (secondary qualities) lietai piešķir pats cilvēks, kur pretim lietu būtiskās īpašības jeb t. s. primārās kvalitātes (primary qualities jeb original qualities) pieder lietām pašām par sevi. Lietu sekundārās kvalitātes ir, piem., krāsa, smarša, garša, temperatūra

u. tml., primārās kvalitātes — lietas cēlonība, forma, telpiskais stāvoklis, lielums u. c. Pateicoties savām būtiskajām īpašībām lieta spēj iedarboties uz dvēseli un izsaukt sajūtas, bet cilvēks no savas puses atkal pieliek lietai veselu rindu īpašību, un tā lieta iegūst zināmu pilnību. Tā tad lietas nojēgums Lokam rodas no ār pasaules jutekliskā priekšmeta un cilvēka dvēseles kopdarbības, pie kam, ja lietai pašai par sevi piemīt savas būtiskas pazīmes, jāatzīst lietas reālā eksistence ārpus apziņas. Lokam lietas jēdziens nebūt neizkūst sajūtās, bet patur nozīmi par sevi kā pamatu (substrātu), kas eksistē neatkarīgi no dvēseles. Kā redzēsim, šai ziņā Loka uzskats par lietu ievērojami atšķiras no Jūma uzskata.

Vēl jāuzkavējas pie Loka uzskatiem par atziņu un patiesību.

Atziņa (knowledge) rodas atkarībā no tam, vai starp idejām (jēdzieniem) ir vai nav saskaņa. Ir četri ideju saskaņas resp. nesaskaņas veidi: identitāte resp. dažādība, relācija, koeksistence (nepieciešama sakarība) un reālā esamība. Visas atziņas nav vienādas un savstarpīgi atšķiras ar tādu vai citādu pārliecības un drošības pakāpi. Augstākā un visdrošākā atziņas pakāpe ir intuitīvā atziņa, t. i. tieši uzskatāmā zināšana, kur dvēsele tieši skata divu priekšmetu, resp. ideju saskaņu vai nesaskaņu, piem., ja atzīstam, ka mēs patiesi eksistējam, ka šī figūra ir riņķis, ka riņķis nav trijstūris, ka zaļš nav sarkans u. tml. Šis atziņas veids ir skaidrākais un drošākais. Kā redzēsim, Leibnica t. s. faktu patiesība ir tas pats, kas Loka intuitīvā atziņa. No intuitīvās atziņas atšķiras demonstratīvā zināšana, t. i. tāds atziņas veids, kas dibinās uz zināmiem drošiem pierādījumiem. Visdrošākais demonstratīvās zināšanas veids ir matēmatiskā atziņa un morālisko likumu nozīmīgums: līdzīgi tam, ka matēmatisko likumu nozīmīgums dibinās uz drošiem un neapgāžamiem pierādījumiem, tāpat arī morālisko principu nozīmīgums drošs un sevi pamatots, neatkarīgi no tam, vai šiem principiem kāds seko vai ne. Demonstratīvā atziņa no intuitīvās atšķiras ar to, ka te priekšstatu resp. ideju saskaņa vai nesaskaņa nav tieša, bet vērojama ar citu priekšstatu palīdzību, kas uzlūkojami kā starplokļi («starpriekšstati»). Tādā kārtā ar demonstrācijas pa-

līdzību iegūtas šādas drošas atziņas: kur nav privātipašuma, tur nav arī neņaisnības; kamēr būs noziegumi, pastāvēs arī sodi; tā kā neesošais nav spējīgs radīt esošo, vajaga būt Dievam, kas stāv visa esošā pamatos u. t. t. Visnedrošākais ir sensitīvās jeb jutekliskās atziņas veids. Jutekliskā atziņa nevar būt droša un vispārnozīmīga, tamdēļ ka attiecas tikai uz atsevišķām lietām, bez tam viena cilvēka jutekliskā uztvere ļoti bieži atšķiras no otra uztveres. Tamdēļ arī sensitīvā atziņa parasti vienmēr ir tikai ar lielāku vai mazāku varbūtības (probability) pakāpi.

Dziļāks ieskats nule pieminētos atziņas veidos dod iespēju atbildēt uz jautājumu: kas pēc Loka domām ir patiesība?

Patiesība (truth) ir tāda prāta spriedumu pazīme, kur izteicās sprieduma jēdzienu saskaņā ar to, ko spriedums tiecas apzīmēt un izteikt. Tā kā Loks sprieduma elementus, ko mēs parasti saucam par jēdzieniem, nosauc par «zīmēm», tad patiesība Loka mācībā nozīmē tik daudz kā zīmju apvienošanās vai atdalīšanās teikumos, no kam var spriest, vai apzīmētās lietas saskan vai ne. Loks šķir reālo patiesību no verbālās. Reālā patiesība ir tad, ja zīmes saistītas tā, ka saskan mūsu idejas, un ja mūsu idejas tādas, ka pēc mūsu pārlicības tās spējīgas reāli eksistēt. Turpretim verbālā patiesība ir tad, ja ideju saskaņu vai nesaskaņu izteicējas zīmes savienotas novērojot to, vai šai zīmju apvienībai ārpusaulē atbilst kaut kas reāls vai ne (Ess. IV, 19 § 14). Ja nu jem vērā to, ka Loks piegriež lielu vērību demonstratīvai atziņai, kur vienmēr lomu spēlē zināmi starplocekļi jeb starppriekšstati, jānāk pie slēdziena, ka Loka atziņas teorijā lielāka uzmanība veltīta verbālai patiesībai un ka šis patiesības veids pamatotāks nekā otrais. Aiz šī iemesla var teikt, ka patiesība vispārējā nozīmē Lokam izteic priekšstatu savstarpīgu saskaņu, bet nevis priekšstatu saskaņu ar lietām. Patiesība nav nekas cits kā saskanīgu priekšstatu apvienojums. (Sal. W. Windelband, Gesch. d. n. Philos., 268. lapp. 2. sēj.)

Kopā saņemot jāsaka, ka Loka atziņas teorija ir viskrasākais vēsturē pazīstamais sensuālisma virziens. Kaut gan dažā

ziņā, piem., uzskatos par primārām un sekundārām kvalitātēm, tāpat mācībā par juteklisko sajūtu noteicēju iespaidu un lomu atziņas procesā, Loks vienis prātis ar dažiem grieķu domātājiem, piem., Dēmokritu, stoīkiem u. c., tomēr pašā galvenajā jautājumā, proti par juteklisko sajūtu un prāta attiecībām, kur Loks ir tai pārliecībā, ka starp sajūtām un prātu nav būtiska, bet tikai pakāpeniska atšķirība, un ka atziņa rodas vienīgi no sajūtām, viņa atziņas teorija radikāli atšķiras no Sōkrata, Platōna, Aristotela, Dekarta, Leibnica, Kanta u. c. uzskatiem. Tas tikai atkal lieku reizi pierāda, ka jutekliskās uztveres un tīrā prāta savstarpīgās attiecības ir viens no tiem atziņas teorijas centrālajiem jautājumiem, kas domātājus šadala divās pretējās grupās, un no jauna liek jautāt, kurai pusei vairāk taisnības.

Loka sensuālisma garā raksta arī daudzi citi vēlāko laiku domātāji, piem., B i t o n s (Buffon, 1708—1788), R o b i n ē (Robinet, 1735—1820), it sevišķi K o n d i l j a k s (Condillac, 1715—1780), B o n n ē (Charles Bonnet, 1720—1793) u. c., kas Loka mācību vēl vairāk tuvina naturālismam un materiālismam, bet iekšēji nepadziļina. Pavisam citādi ir ar Jūma atziņas teoriju, kas arī nesensuālisma nokrāsu, bet tomēr no Loka mācības vienā otrā jautājumā atšķiras, kamdēļ mēs, sekodami šai ziņā V. Vuntam, Jūma atziņas teoriju nosauksim par tīro empīrismu.

14. §. Tīrais empīrisms.

D ā v i d s J ū m s (David Hume, 1711—1776), dziļdomīgs un lielām zināšanām apveltīts filozofs, savus gnōzeoloģiskos uzskatus izteic galvenām kārtām darbos «A treatise on human nature» (Traktāts par cilvēka dabu) un «Enquiry concerning human understanding» (Traktāts par cilvēka prātu). Pēc Jūma pārliecības galvenais atziņas un reizē ar to patiesības avots ir ār pasaules jutekliskā uztvere, ko viņš sauc par i m p r e s i j u (impression). Impresija mūsu valodā un iztulkojumā nav nekas cits kā sajūtas, ko ār pasaules iespaidi izsauc apziņā. Bet kas notiek ar impresijām tālāk? Tiklīdz izsauktas impresijas, tūdaļ apziņā mostas arī priekšstati, kas savā augstākā attīstības formā ir i d e j a s (ideas). Impresijas un idejas nu ir divi sva-

rīgākie Jūma atziņas teōrijas jēdzieni. Bez impresijām, t. i. ārpasaules jutekliskajiem iespaidiem, nebūtu ideju, bet impresijas bez idejām vien par ārpasauli vēl nedotu nekādas skaidrības. Zīmīgi, ka pēc Jūma domām idejas neizveidojas, neattīstās no impresijām, bet ir impresiju kōpijas (attēli). Te Jūms atšķirās no Loka: pēc Loka pārliecības idejas (vai kā viņš teiktu refleksijas) ir tikai augstāka impresiju (Loka valodā sensāciju) attīstības pakāpe, pēc Jūma — attēls. Ar šo uzskatu Jūms neapšaubāmi uzrādījis cilvēka apziņas divas skaidrības pakāpes, no kurām augstākā — idejas — slēpj sevī neatkarību no zemākās jutekļu (impresiju) pakāpes un zināmā mērā norāda uz prāta autonomiju. Turpretim pēc Loka pārliecības prāts nav nekas cits kā sajūtu augstākā attīstības pakāpe.

Ideju un impresiju attiecībās meklējama atziņas un patiesības atslēga. Patiesa un pareiza atziņa ir ideju saskaņa ar impresijām, citādi sakot, cilvēks zināmā jautājumā pie patiesības nonāk tad, ja idejas pareizi attēlo (atspoguļo) impresijas. Te mostas jautājums: kamdēļ Jūms patiesību redz ideju un impresiju saskaņā, bet nevis, teiksim, ideju un lietas saskaņā? Atbilde gluži vienkārša, proti tamdēļ, ka Jūms netic lietas kā patstāvīgas substances esamībai. Ja Loks, kā redzējam, atzīst lietas kā no apziņas neatkarīgas būtības eksistenci, pie kam šo lietas būtību uzlūko kā neizzināmu, Jūms pilnīgi noliedz lietu kā no cilvēka apziņas neatkarīgu substanču esamību. Tas, ko parasti sauc par lietu vai priekšmetu, Jūma iztulkojumā nav nekas cits kā jutekliskās uztveres summa. Jūmam nav no cilvēka apziņas neatkarīgu lietu jeb priekšmetu, ir tikai sajūtu kompleksi, impresiju apvienojumi. Šie impresiju apvienojumi pilnīgi izsmel lietas būtību. Arī patiesība par lietām nav vis patiesas un pareizas atziņas saskaņa ar lietām, ar neatkarīgu no cilvēka apziņas īstenību, bet ideju (jēdzienu, pareizu prāta spriedumu) saskaņa ar impresijām (jutekļiem). Noliegdams lietas substānci kā negrozāmu un no cilvēka apziņas neatkarīgu reālītāti, Jūms noliedz arī dvēseles substānci. Dvēsele Jūmam nav ne-

mainīga substance, bet priekšstatu un vispār psihisko parādību summa. Līdzīgi tam, kā lieta ir sajūtu komplekss, tāpat arī dvēsele — vai labāki sakot apziņa — ir mainīgo priekšstatu resp. ideju komplekss. Apziņa ir vienības princips, tā ir individuāla un neatvietojama, pie tam nav nekas nemainīgs. Individuālo apziņu vispareizāk izteic «es» jēdziens, kas nav nekas cits kā priekšstatu saišķis jeb mezgls (sk. Treatise, I, 5, 6 u. c.; sal. Fr. Ueberweg, Grundriss, III¹², 408. lapp.).

Kā redzams, Jūms visur — kā ārpusaulē, tā psihiskajā pasaulē redz maiņu un kustību. Jūms ir viens no tiem filozofiem, kas nesaudzīgi vēršas pret nemainīgās substances jēdzienu. Pasaulē nav nekā nemainīga kā vienīgi pati maiņa. Ir vienīgi maiņa un šo maiņu izteic ideju resp. priekšstatu kustība. Jūms izšķir četrus priekšstatu asociāciju veidus: cēlonības, kontiguitātes (pieskares), līdzības un pretstata (kontrasta) asociāciju. Šāds uzskats par priekšstatu asociācijām jau sastopams Aristotela filozofijā, un tamdēļ Jūms nav uzlūkojams par asociāciju atklājēju, tikai Jūma mācībā ievēribu pelna cēlonības (kauzālītātes) asociācija. Kā Jūms saprot cēlonību? Atzīdams, ka cilvēka atziņas avots ir jutekliskā pieredze, Jūms nāk pie pārliecības, ka parādību cēloniskā sakarība konstatējama un saprotama vienīgi ar pieredzi un jutekliskās uztveres palīdzību. Novērodams, ka viena parādība seko otrai, un ka šī parādību secība likumīga un konstanta, cilvēks sāk ticēt, ka viena parādība cēlonis otrai parādībai, ilgāku laiku novērojot, ka pasaules notikumos valda likumīga maiņa, kur viens notikums vienmēr norit pirms otra (propter hoc), bet otrs pirmam seko (post hoc), cilvēks nonāk pārliecībā, ka pasaules parādību un notikumu maiņa dibinās uz cēlonības. Kas ir šī cēlonība? Cēlonība nav nekas cits kā priekšstatu cēloniskā secība. Ja Jūms noliedz lietu substanci un lietas uzlūko kā impresiju resp. sajūtu kompleksu, arī cēlonība nav lietās kā tādās, bet lietu priekšstatos, un tā tad cēlonības asociācija priekšstatu pasaulē ir tas, ko parasti dēvē par cēlonību dabā. Bet cik drošs ir cēlonības princips? Vai cēlonības likums pierādāms?

Šai jautājumā Jūma atbilde negatīva. Cēlonību zinātniski nav iespējams pierādīt, bet par to iespējams spriest vienīgi uz parašas pamata. Novērojot, ka vienai parādībai seko otra, un ka šī parādību secība vienmērīgi atkārtojas, mēs pierodam spriest, ka viena parādība otras cēlonis, bet otra — pirmās sekas. Cēlonību nav iespējams pierādīt pat ar visdrošākās zinātnes — matemātikas — palīdzību, un tā tad cēlonības princips nav atziņas sekas, bet ticības (belief) rezultāts. Šī savādā pārlicība cēlonības jautājumā bija viens no tiem svarīgajiem iemesliem, kamdēļ Jūms beidzot palika par skeptiķi. Ja Jūms būtu nonācis pie atzinuma (ka tas vēlāk notika ar Kantu), ka cēlonības princips ir prāta funkcija un nepieciešama domāšanas kategorija, ko nevis izvirza pieredze, bet kas rodas prātā un realizējas pieredzē, tad, protams, viņš nenonāktu skepticismā. Bet ja Jūms konsekventi palika empīrisma rāmjos, skepticisms nāca kā neizbēgamās sekas. Te redzams, ka skepticismu izsauca empīrisms, un cilvēkam var gan būt droša pieredze, bet nevis pieredzes zinātne (sal. W. Windelband, *Gesch. der neueren Philos.* 345. lapp., I). Lai zinātne balstītos uz drošiem pamatiem, — kā vēlāk pierādīja Kants — tā jādibina uz pieredzes un prāta elementiem.

Neskatoties uz to, ka Jūma domu gājiens izbeidzās skepticismā, tomēr viņa atziņas teorijai attiecībā uz vēlākiem laikiem liela nozīme. Sevišķi substances jēdziena kritika atstājusi labvēlīgu iespaidu uz vēlāko laiku psiholoģiju. Iznīcinot negrozāmās substances principu, kas līdz tam figūrēja, piem., Dekarta, Spinozas, Loka u. c. uzskatos, Jūms gluži dibināti un pārlicinoši norādīja uz aktuālajiem (darbīgajiem) spēkiem visā īstenībā, kas līdz šim bija, tā sakot, snauduši. Līdz ar to izvirzījās pavisam jauns skats uz laiku un telpu. Jūmam laiks un telpa nav jutekliski uztveramas reālītātes, nav arī viena bezgalīga laika un bezgalīgas telpas, bet ir atsevišķi laiki un atsevišķas telpas, kas norāda uz priekšstatu saistības kārtību un pārdzīvojumu maiņas vienību mūsu apziņā. Tas ir diņamiskais laika un telpas uztvērums, kur

patš cilvēks rada telpu un laiku savā psihiskajā darbībā. Šāds laika un telpas iztulkojums neko daudz neatšķiras no laika un telpas izskaidrojuma Leibniņa un Kanta mācībā, tā ka Jūma dziļdomība nav noliedzama. Jūma kļūda tikai tā, ka viņš visu atziņas procesu grib izsmelt ar juteklisko uztveri, ar impresijām. Te viņam vajadzēja nonākt pārliecībā, ka cēlonības princips nav pierādāms, bet dibinās uz ticības. Šī doma nav nekas cits, kā empīriskais probabilisms (no probabilis, varbūtējs), kas slēpj pārliecību, ka nekas nav droši pierādāms, un viss ir tikai varbūtība. Pat patiesības atziņa, kas pēc Jūma domām meklējama ideju un impresiju saskaņā, nekad nav pilnīgi droša, jo dibinās vienīgi uz atmiņām, un ja atmiņa viļ, viļ arī atziņa. Izvirzīdams mācību par pieredzes un juteklisko sajūtu universālo nozīmi atziņas procesā, Jūms kļūst par pozitīvisma nodibinātāju, un uz šīs mācības pamatiem izveidojušās vairākas mūs-laiku atziņas teorijas strāvas.

15. §. Pozitīvisms, empīriokriticisms un fikciju teorija.

No Jūma mācības tieši izveidojās franču filozofa Oģista Konta (1798—1857) un angļu domātāja Dž. St. Milla (1806—1873) pozitīvisms. Pozitīvisma pamatdoma izsakāma šādos vārdos: visdrošākais, uz kā zinātne var balstīties, ir jutekliskā uztvere, un jutekliskās uztveres dati iegūst skaidrību tiktāl, ciktāi tos iespējams matēmatiski aprēķināt. Arī prāta loma pozitīvismā ļoti ievērojama, tomēr prātam še nav patstāvīga nozīme. Prāts attīstās no sajūtām, un tā tad sajūtas atziņas procesā svarīgākais moments. Ārpusaules jutekliskā uztvere stāv pamatā pieredzei, bet pieredze savkārt pamats dabas zinātnēm. Dabas zinātnes pozitīvismā iedomā svarīgāko vietu, un dabas zinātnēs ir drošība tik ilgi, kamēr tur iespējams paturēt matēmatisku skaidrību. Tamdēļ matēmatika zinātņu starpā iedomā pirmo vietu, un zinātnes iedalās saskaņā ar matēmatiskās skaidrības principu (Sk. Konta zinātņu iedalījumu 36. lapp.). Pozitīvistiem netic nekam, kas nav jutekliski uztverams un matēmatiski pierā-

dāms. Viņi atzīst tikai to, kas reāli ir, kas pieejams jutekļiem. No šejienes arī radies pozitīvisma nosaukums (positio, stāvoklis). Pārjutekliskās pasaules pozitīvistiem nav. Tamdēļ arī tie noliedz metafiziku, jo metafizikas jautājumi stāv ārpus pieredzes robežām. Noliegdami metafiziku, pozitīvistī noliedz arī metafizisko, tamdēļ ka pēc viņu pārliecības pasaules īstenība izsmelama vienīgi ar juteklisko pieredzi un nav nekāda vajadzība atzīt pārjuteklisku pasauli. Tā, piem., pazīstamais vācu pozitīvists *Ludvigs Feuerbachs* (1804—1872) Dieva jautājumā ir tai pārliecībā, ka Dieva kā sevišķas pārjutekliskas un reāli eksistējošas būtnes nav. Dievs ir tikai ideālizēts cilvēks. «Kas cilvēks nav, bet kāds viņš vēlas būt, tādu tas iedomājas savu Dievu», saka Feuerbachs. Tikpat noteikti pret pārjuteklisko pasauli nostājas *Ernsts Lāss* (Laas, 1837—1885), kurš par metafiziku saka, ka to neizveidojot skaidra atziņa, bet gaitība un fantāzija, radīdama zemes lietām un apstākļiem līdzīgus tēlus (Sk. Laas, *Idealismus und Positivismus* 690. lapp. 1884.).

Ļoti radniecīgs pozitīvismam ir *empīriokriticisms*, ko izvirza *Richards Avenārijs* (Avenarius, 1843—1896) un *Ernsts Machs* (1838—1916.). Avenārijs savu atziņas teoriju nosauc par empīriokriticismu, tamdēļ ka pieredzes jēdzienu grib tīrīt no mākslīgiem pieņēmumiem, abstrākcijām un konstrukcijām, un tā izcelt un pamatot tīrās pieredzes principu. Vispirms Avenārijs atmet dvēseles un lietas jēdzienus un to vietā liek «e s» un «a p k ā r t n e» jēdzienus. Kamdēļ? Aiz tā iemesla, ka Avenārijs neatzīst dvēseli kā substanciālu īstenību un tāpat norobežojas no substanciālās lietas pieņēmuma. Droši var runāt tikai par «es» un tā apkārtni. Es un apkārtnē stāv savstarpīgās attiecībās, un no šīm attiecībām rodas sajūtas. Apkārtni ar tās sastāvdaļām, kas kairekļu formā izsauc sajūtas, Avenārijs sauc par R-vērtību, turpretim tās parādības, ko kairekli individuā izsauc, viņš dēvē par E-vērtībām. Šādas E-vērtības ir, piem., sajūtas, jūtas u. tml. Zīmīgākais Avenārija mācībā tas, ka visas E-vērtības atkarīgas no R-vērtībām, citiem vārdiem — cilvēka individuālās dzīves parādības no ap-

kārtnes iespajdiem. Lai E-vērtības varētu rasties, un it īpaši lai izskaidrotu maiņas E-vērtībās, Avenārijs pieņem trešu svarīgu jēdzienu C-sistēmu, kas nav nekas cits kā centrālā nervu sistēma. Katrā gadījumā, kur tiek pieņemta E atkarība no R, īstenībā E tieši atkarīgs no C, t. i. visa cilvēka dzīve no maiņām centrālajā nervu sistēmā. C-sistēmu iespaido un ķairina ne tikai ārpusaules parādības (R-vērtības), bet arī vielu maiņa gremošanas organos, ko kā sevišķu momentu Avenārijs apzīmē ar S. Ja R-vērtību maiņa ir vienlīdzīga S-izsauktajām maiņām C-sistēmā, tad maiņas — kas ir it kā divi vienlīdzīgi pretēji stāvokļi — un + viens otru izlīdzina, un C-sistēma ieiet līdzsvara stāvoklī, ko Avenārijs sauc par vitālo pastāvēšanas maksimumu («Vitales Erhaltungsmaximum»). Ja turpretim R-vērtību pusē maiņa lielāka, tūdaļ līdzsvars zūd un iestājas vitālā diference («Vitaldifferenz»). Visa C-sistēmas dzīve pastāv mūžīgā abpusējo vitālo vērtību rindu («Vitalreihe») līdzsvara zaudēšanā un līdzsvara atgūšanā.

Kā teikts, E-vērtības (netieši) atkarīgas no R-vērtībām, bet vienmēr tieši no C-sistēmas svārstībām. Ja šīs E-vērtības ir sajūtas, piem., zils, rūgts, silts u. tml., Avenārijs tās sauc par elementiem («Elemente»), kas atšķiras no raksturiem («Charaktere»), kas izteic vai nu tiksmes un netiksmes stāvokļus, piem., patīkams, nepatīkams u. tml. vai arī citus stāvokļus un īpašības, piem., pazīstams, kluss, vienādība, daudzpusība u. t. t.

Tā redzams, ka Avenārijs nonāk pie fizioloģiskā pasaules izskaidrojuma. Avenārija mācībā nav dvēseles un lietas, gara un materiālas pretstata; viņš svītro specifiski dvēselīgo, specifiski ķermenisko, tāpat arī visu loģisko un jēdzienisko, un patur vienīgi juteklisko uztveri. Jutekliskā uztvere un domāšana norit saskaņā ar mazākā spēka patēriņa principu. Kur šis princips reālizējas visā pilnībā, tur jutekliskā uztvere un domāšana pareiza. Tā tad Avenārijs pareizību un patiesību nemeklē domāšanas loģiskās nozīmības sfairā, bet bioloģiski-techniskos apstākļos. Pareizs un paties tas, kas atrod vislabāko un izdevīgāko piemērojumu. Citādi sakot, paties tas, kas vairāk derīgs. Ar šo uzskatu

Avenārijs nodibina prāgmatisko patiesības kritēriju, bet domāšanas oikonomijas tehniski bioloģisko rēgulu padara par loģisku likumu (Sal. Edm. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. 192. lapp., 1913.). Šai ziņā Avenārijam radniecīgs Machs. Arī Machs iznīcina fiziskā un psihiskā pretstatu. Robeža starp psihisko un fizisko pasauli nav būtiska, bet vienkārši praktiska un konvencionela (E. Mach, *Analyse der Empfindungen*, 254. lapp., 5. izd.). Lieta nav nekas substancionāls un nemainīgs, bet krāsu, toņu, temperatūras u. tml. sajūtu summa, likumīgi apvienotu reakciju saišķis (E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 148. lapp., 2. izd.). Tāpat arī «es», dvēsele, nav nekas substanciāli patstāvīgs un eksistējošs, bet domu oikonomiska ideāla vienība (*Anal. der Empf.*, 19. lapp.). Laiks un telpa Macham ir sevišķi sajūtu veidi, ko izveido bioloģiskas prasības. Tā tad Machs visu pasauli izkausē sajūtās jeb «elementos». Viņš redz vienīgi parādības jeb fanomēnus, katēgoriski noliedzams pārjuteklisku pasauli. Zinātnes uzdevums šīs parādības vispirms uzmanīgi aprakstīt un pēc tam izskaidrot. Tomēr nav jādodomā, ka Machs atzītu fizisku lietu pasauli. Fiziskā pasaule nav vairāk nekas kā abstrakcija, jo īstenībā ir tikai sajūtu saturi, ko pētī psiholoģija. Tamdēļ arī Machs fiziku tuvina psiholoģijai, pareizāki sakot, fizioloģiskai psiholoģijai, un fizikas vielu izkausē psiholoģijā. Fizika un psiholoģija viena no otras neatšķiras priekšmetu ziņā, bet tikai pētījumu virzienos. Tā redzams, ka Machs nonāk pie fainomenālisma, kam subjektīva un relatīva nokrāsa. Tālākais secinājums tāds, ka nav vispārnozīmīgu patiesību, ir tikai subjektīvas sajūtas.

Viens no visīpatnējākiem empīrisma veidiem ir prāgmatisms, kas izveidojies fikciju teorijā. Skaidrības labad jāsaprot, ka visas aplūkojamās empīrisma strāvas — pozitīvisms, empīriokriticisms un fikciju teorija — viena no otras būtiski neatšķiras, un ir tikai vienas un tās pašas pamatpārliecības dažādi apstrādājumi. Kas ir fikciju teorija? Fikciju teorija, kam saknes meklējamas jau Nīcšes (1844—1900), Albertā Langes (1828—1875) u. c. uzskatos, bet kuŗas sistēmatisks izveidotājs ir Hanss Faihingers

(Vaihinger, dz. 1852), ir tai pārliecībā, ka vienīgi drošā reālitate ir sajūtas, un ka cilvēks pasaules saprašanas nolūkos izveido mākslīgus jēdzienus — fikcijas. Stingri zinātniski izsakoties, Faihingers nemaz nerunā par pasaules izpratni, bet par pasaules apstrādāšanu (Behandlung). Ko tas nozīmē? Lieta tā, ka Faihingeram zinātniskās dzīves mērķis nav vis atziņa, bet darbība. Augstākā vērtība nav vis patiesība un šīs patiesības izziņa, bet dzīves apstākļiem piemērotāka darbība un pati dzīve. Domāšana kalpo darbībai un nevis otrādi. Pēdējais un vienīgais domāšanas mērķis ir darbība un darbības iespējamība (Sk. H. Vaihinger, Die Philos. des Als—Ob, 95. lapp., 4. izd.). Lai pasaulē varētu labāki orientēties, cilvēks ar prātu izveido mākslīgus jēdzienus — fikcijas —, kas palīdz īstenību aprēķināt. Šādas fikcijas ir visur — filozofijā, zinātnē, reliģijā. Piem., tādi jēdzieni, kā: kategorija, punkts, līnija, brīvība, Dievs u. t. t. nav nekas cits kā fikcijas, ar kuŗu palīdzību cilvēks aprēķina īstenību. Šīs fikcijas rodas no praktiskām vajadzībām, un kad vajadzība apmierināta, fikcijas atkrīt. Patiesība nav nekas mūžīgs un absolūts, bet bioloģiski ērtākais un oikonomiski pieņemamākais dzīves un darbības apstākļis. Bet ja tā, tad pats cilvēks ir patiesības radītājs un darinātājs. Mēs nevis atklājam patiesības, kas īstenībā arī nekad nav vajadzīgs un ir neiespējams, bet tās radām un darinām. Teorētiskā nozīmē jēdzienos: — patiesība, maldi, fikcija — nav nekādas izšķirības. Tie ir radniecīgi un viegli pāriet viens otrā. Tamdēļ arī patiesība nav nekas cits kā mērķsamērīgākie maldi (als zweckmässigste Irrtum, sk. turpat, 23. lapp.); citādi sakot, tas, kas dzīvē vairāk noderīgs, ir reizē arī patiess. Šo ārkārtīgi savādo uzskatu par patiesību Faihingers izveido, pamatodamies uz iepriekšējas pārliecības, ka pasaulē nav nekā cita tieši dota, īstena un reāla kā vienīgi sajūtas. Viss, ko ar saviem jutekļu orgāniem uztveram, ir bezgalīga sajūtu maiņa un juteklisko faktū mudžeklis. Šie dažādie jutekliskie dati nu ir visīstenākais un patiesākais, ko mēs par pasauli zinām. Tā ir neviltotā pa-

saule. Bet tiklīdz pieņemam mākslīgus jēdzienus, kā, piem., lieta, īpašība, cēlonība u. c. t. s. kategorijas, tūdaļ īstenību viltojam, jo prāta kategorijām īstenībā nav korelāta. Ar šo dažādo mākslīgi pieņemto jēdzienu palīdzību pasaule atklājas nevis tiešajā īstenībā, bet pieņem it kā (als-ob) veidu, no kam arī izriet Faihingera filozofijas nosaukums «die Philosophie des Als-Ob». Mēs uzlūkojam lietas, it kā tās būtu tādas vai citādas, tamdēļ ka mums tas izdevīgi, kaut gan īstenībā tās tādas nav. Jemsim piemēru kaut no matemātikas un tiesībām. Piem., liku līniju var uzlūkot tā, it kā viņa sastāvētu no bezgalīgi mazām taisnām līnijām, jo tad to var labāk aprēķināt. Riņķi iespējams uzskatīt kā elipsi, kam fokusu distance nulle, tā ka elipses formulu var lietāt riņķa aprēķināšanai. Novērtējot noziegumu, tiesa raugās tā, it kā cilvēks vai darboties brīvi; adoptēts bērns tiek uzskatīts tā, it kā viņš ir istens bērns u. t. t. Minēdams daudz līdzīgu piemēru, Faihingers rāda, ka fikcijas lietā katra zinātne, un tamdēļ patiesībā īstenību (pasauli) nevis izprotam, bet vienkārši aprēķinām. Vēlēšanās pasauli saprast ne tikai nepiepildāma, bet pat muļķīga vēlēšanās. Pasaule nav izprotama, vienīgi zināma (Sk. turpat, 311. lapp.).

Tāda ir Faihingera pamatdoma. Pats Faihingers savu mācību nosauc par ideālistisko pozitīvismu. Un tas saprotams, jo Faihingers atmet no cilvēka apziņas neatkarīgās lietas jēdzienu, un pasaules īstēnību redz sajūtās, kas drūzmējas cilvēka apziņā. Meklēdams dzīves mērķi darbībā, nevis domāšanā un patiesības izziņā, Faihingers nostājas uz gluži tāda pat pamata kā pragmatisma pārstāvji — Viljams Dzēms (James, 1842—1910) un F. C. S. Šillers, pie kam pēdējais savu mācību nosauc par humānismu. Līdzīgi fikciju teorijai pragmatisms un humānisms krasi nostājas pret intelektuālismu un pilnīgi noliedz iespējamību ar prātu izziņāt patiesību. Atziņai nav vērtības pašai par sevi, tā ir tikai līdzeklis aktīvai praktiskajai darbībai. Nav absolūtu un nemainīgu patiesību, ir tikai praktiskas vērtības priekš mums, kas mainās līdz ar praktiskajiem mērķiem. Patiesība ir derīgākais, darbīgākais un

pieņemamākais lietas apstākļis, bet atziņa — «darbības priekšspēle». Ikvienu patiesība atkarīga no cilvēka, kas to izsaka, un tai nozīme tikai cilvēku dzīvē. Ikkatrs pasaules uzskats ir tikai attiecīga cilvēka temperāmenta produkts, un pasaules uzskati mainās līdz ar pārdzīvojumiem. (Sk. W. James, Pragmatismus un F. C. S. Schiller, Humanismus).

Diezgan radniecīgs nule pārrunātiem atziņas teorijas virzieniem ir Nikolaja Loska (Лосский, dz. 1870.) intuitīvisms, ko viņš sauc par universālo empīrismu. Universālais empīrisms atzīst patstāvīgu psihisku «es» un no šī «es» neatkarīgu materiālās pasaules īstenību, pie kam Loskis pieņem, ka atziņas subjekts ar sevišķas iejūtas (intuīcijas) palīdzību spēj ietiekties lietu būtībā. Šai ziņā Loska universālais empīrisms atšķiras no individuālā empīrisma jeb sensuālisma (Loks), kas pēc Loska domām spējīgs izziņāt nevis lietu būtību, bet iegūt tikai lietu kōpiju, virspusi jeb simbolu.

B. Racionālisms.

Racionālisms pilnīgs empīrisma pretstats. Ja empīrisms par atziņas avotu uzlūko jutekļus, racionālismam (no lat. ratio, prāts) pirmais un galvenais atziņas avots ir prāts. Prāts, tīrā domāšanā ir vienīgā baze, uz kā jāceļ atziņas sistēma un pasaules uzskats. Cilvēks kalpo patiesībai vienīgi tiktāl, cik viņš balstās uz prāta darbības un tīrā prāta principiem. Tā īsumā var izteikt racionālisma pamatdomu. Arī racionālisms tāpat kā empīrisms izpaužies vairākos virzienos, no kuriem te aplūkosim dialektisko racionālismu, ontoloģismu un panmetodisko racionālismu.

16. §. Dialektiskais racionālisms.

Dialektisko racionālismu var nosaukt arī par grieķu racionālismu, jo grieķi, sevišķi Platōns, visu filozofiju dēvē par dialektiku. Bez tam dialektika grieķiem ir fi-

lozofiskas sarunas veids (no gr. *διαλεκτική*,¹⁾ sarunas māksla), ko viņi uzlūko par vislabāko ceļu uz patiesību, un šādu dialektiska veida filozofiju sastopam gandrīz vai visu grieķu filozofu mācībās. Dialektiskā racionālisma tezi var izteikt šādos vārdos: lietu būtība atklājama vienīgi ar prātu, tamdēļ ka lietu būtību iztaisa gars (jēdziens, ideja), un tā tad līdzīgais izzina līdzīgo. Kā redzēsim, aplūkojot ideālismu, grieķi netic juteklisko parādību pasaulei. Grieķi atzīst vienīgi nemainīgās esamības pasauli, mūžīgi esošo kā tādu, un šis esošais ir jēdziens, pareizāki sakot, ideja. Tas, ko tveram ar jutekļiem (redzi, dzirdi, ošu, garšu, tausti u. t. t.), nav nekas nemainīgs un negrozāms, bet mainīgā parādību pasaule. Zinātnes uzdevums un filozofijas mērķis nav vis šo pārejošo juteklisko parādību analīze, bet parādību būtības izpratne. Šī mainīgo parādību būtība nu ir lietu jēdziens resp. ideja, kas paliek nemainīga visās parādību maiņās. Dialektiskais racionālisms pa daļai zinātniskā nozīmē novērojams jau Parmenīda mācībā, kurš kā pirmais iztīrī gņozeoloģiskās koordinācijas principus, t. i. izzinātāja subjekta un izzināmā objekta attiecību. Tāpat ievēribas cienīgas domas gņozeoloģiskā nozīmē atrodamas Hērakleita, Zēnōna, Dēmokrita u. c. fragmentos. Tomēr pilnīgi zinātnisku formu dialektiskais racionālisms atrod Sōkrata un Platōna filozofijā. Sōkrats kā pirmais izceļ jēdziena nozīmi un pierāda, ka īsta atziņa ir un var būt vienīgi jēdzieniska zināšana. Patiesību par lietām iegūstam tad, ja izdodas izprast šo lietu jēdzienisko pusi, jo lietas būtība ir šis lietas jēdziens. Ka skaidrību par pasaules lietām iespējams iegūt ar jēdzienisku analīzi, to Sōkrats pierāda vairākos Platōna dialogos (Sk., piem., drošsirdības, taisnības u. c. jēdzienu pierādījumu Plat., Laches 191 A, 197 A. B.). Platōns Sōkrata pārlicību attīsta tālāk, jēdziena vietā likdams ideju. Ideja Platōnam nav nekas cits kā jēdziena objektīvais saturs, citādi sakot, ideja — objektīvēts sugas jēdziens. Lietas izpro-

¹⁾ lasi: dialektikē.

tam vienīgi tiktāl, ciktāl izdodas atklāt lietu idejas. Atziņas objekts nav materiālā, jutekliski uztveramā lieta, bet lietas ideja, kas tverama vienīgi ar prātu. Jutekliskā lieta iznīkst, iemiesojas citā veidā, bet lietas ideja mūžīgi paliek. Tamdēļ mūžīgi esošais un nemainīgais ir lietas ideja, kas reizē ar to ir lietas cēlonis un mērķis. Šo domu var paskaidrot ar vienkāršu piemēru. Jemsim, piem., galdu. Galda būtība nav tas galds, uz kuŗa es tagad rakstu, pie kuŗa es tagad sēžu, ko uztveru ar saviem jutekļiem u. t. t., bet ir šī galda ideja, t. i. tas, ko es saprotu kā galdu savā domāšanā, savā prātā. Citādi sakot, galda būtība ir mans nojēgums par galdu, mana zināšana par galdu, kas nav nekas cits kā galda jēdziens jeb ideja. Šī ideja par galdu paliek negrozāma visās jutekliskā galda maiņās. Galdu var izjaukt, sadedzināt u. tml., bet tomēr galda ideja mūžam paliks. Ka lietas cēlonis atkal nav nekas cits kā ideja, tas tikpat viegli saprotams. Jo amatniekam, pirms tas galdu taisa, jau ir galda ideja. Un tāpat ikviena lieta rodas un izveidojas saskaņā ar savu ideju. Šai Platōna ideju mācībai ļoti svētīga nozīme atziņas teorijā. Noskaidrodams idejas un lietas attiecības, Platōns ideju izvirzījis ne tikai par lietas metafizisko, bet arī gnōzeoloģisko (atziņas) pamatu. Mācību par ideju kā lietu pamatu un atziņas priekšmetu var nosaukt par atziņas pozitīvo kritiku. Bet ne mazāk svarīga ir Platōna atziņas negatīvā kritika, kur Platōns pierāda, kāda nav un nevar būt īsta atziņa. Šai atziņas negatīvajā kritikā Platōns vēršas pret sensuālismu un pierāda, ka īsta atziņa nekad nav jutekliska uztvere (noģida), tāpat nav arī priekšstats (vienkārša domāšana), bet idejas atziņa. Jutekliskā uztvere nevar sniegt atziņu, tamdēļ ka jutekļi cilvēku maldina, bez tam jutekļu pasaule ir mainīgo parādību pasaule, kas nekad nevar kļūt par īstas atziņas priekšmetu. Šie Platōna uzskati augstākā mērā ievērojami, jo tur saskatāmi mūsaiķu zinātniskās atziņas teorijas elementi. Platōna dialektisko racionālismu var nosaukt arī par objektīvo racionālismu, jo lietu būtībai — idejai — ir objektīvas esamības forma un nozīme, un šo esamību var izzināt vienīgi ar prāta palīdzību.

17. §. Ontoloģisms.

Visai zīmīgs ir tas atziņas teorijas virziens, ko var nosaukt par ontoloģismu. Ontoloģisms (no gr. ὄντος¹⁾, esošais, λόγος²⁾, vārds), līdzīgs dialektiskajam racionālismam, radies Grieķijā un stāv ciešā sakarā ar mācību par logosu (gr. λόγος), vārds, gara zināšana, likumība). Logosa ideja sastopama gandrīz vai visu grieķu filozofu mācībās un izteic pasaules likumības principu. Logoss ir likumība, kas valda dabā un cilvēka domāšanā, vārdu sakot, visā pasaulē. Visas pasaules logosu grieķi uzlūko par objektīvo garu, bet cilvēka prātā likumību par subjektīvo garu. Abi logosa veidi ir vienas un tās pašas likumības divas puses. Un no šejienes nu izriet svarīgs secinājums, kam liela nozīme atziņas teorijā, un kas iztaisa ontoloģisma būtību, proti cilvēks spēj izziņāt un izprast pasaules parādības tamdēļ, ka cilvēka prātam ir radniecība ar pasaules objektīvo garu. Mēs varam izprast pasauli tamdēļ, ka pasaules likumībai — līdzība un radniecība ar mūsu prāta pasauli. Atziņa iespējama uz līdzības un radniecības pamata. Līdzīgais izziņa līdzīgo. Logosa idejas gnōzeoloģisko pusi var izteikt arī šādā formā: logoss ir princips, kas prātam piešķir atziņas spējas, bet lietām izziņāmību. Lietās jau ir iekšā izziņāmības iespējamība, un cilvēka prāts var lietas izziņāt tamdēļ, ka prātam ir atziņas spējas. Kā redzams, logosa ideju var iztulkot ne tikai metafiziski vien, bet arī gnōzeoloģiski, un šo gnōzeoloģisko pusi var vērot netikai Hērakleita, Parmenida, Sōkrata, Platona un Aristotela filozofijā, bet pa daļai pat Filōna un Plotīna reliģiskajā suprāracionālismā, kaut gan zinātniskā puse Filōna un Plotīna mācībā citādi grūti saskatāma.

Ontoloģisma pazīmes nedaudz var saskatīt arī Dekarta, Spinozas un Leibnica mācībās, bet daudz skaidrāki jau izteicās Šellinga (1775.—1854.), Hēgela (1770.—1831.) un Fichtes filozofijā.

¹⁾ lasi: ontos, ²⁾ lōgos.

Īsumā par Hēgeli un Fichti. Hēgels atzīst juteklisku lietu eksistenci ārpus cilvēka apziņas, bet reizē ar to uzsver, ka šais lietas ir jēdzieniskās izzināmības princips. Ir empīriskas lietas, kas eksistē neatkarīgi no mūsu apziņas, un šīs lietas ir izzināmas tamdēļ, ka tanīs guļ jēdzieniskās un loģiskās izzināmības iespējamība. Te tā tad saskatāma loģiska ideja. Pašu atziņas faktu Hēgels izskaidro, dibinādamies uz pretnostatījuma (coincidentia oppositorum) principa, kas māca, ka ikvienas pareizas domāšanas un īstas atziņas priekšnoteikums ir esošā (Sein) un neesošā (Nicht-Sein) pretstats. Atziņa var vērsties vienīgi uz esošo, tikai uz to, kas ir, un nevis uz to, kā nav. Ar šo uzskatu Hēgels atdzīvina Parmenida mācību par esošo un neesošo, kur istā eksistence piemīt vienīgi esošajam, un kas arī ir īstais atziņas priekšmets.

Visai līdzīgs domu gājiens ir Fichtem. Fichte iziet no «es» (Ich) un «ne-es» (Nicht-Ich) pretstata. «Es» ir atziņas subjekts, «ne-es» — ārpasaule. Ja ārpasaule iedarbojas uz «es», izaug atziņa, turpretim ja aktivitāte iziet no «es» uz ārpasauli, tā ir griba. «Es» un «ne-es» pretstatu Fichte patiesībā dibina uz identitātes un pretrunas likuma. Un līdzīgi tam, kā uz identitātes un pretrunas likuma paceļas pietiekošā pamatojuma likums, tāpat arī «es» un «ne-es» prasa augstāku vienību. Šī augstākā vienība nav nekas cits kā sinteze. Un tā Fichte izveido šādu formulu: «Es» (teze) un «ne-es» (antiteze) savā kopdarbībā rada sintezi. Acīm redzot, šī Fichtes doma nav nekas cits kā gnōzeoloģiskās koordinācijas princips, t. i. atziņas subjekta un objekta īpatnējs izteiksmes veids. Vienkārši runājot, šī formula māca, ka atziņa ir «es» un «ne-es» kopdarbības produkts. Kā Hēgela, tā Fichtes (un arī Šellinga) atziņas teoriju mēdz saukt par indentitātes filozofiju.

18. §. Panmetodiskais racionālisms.

Identitātes filozofijas un sevišķi Hēgela ontoloģisma spilgtākā konsekvence ir Hermana Kohena (Cohen, 1842.—1918.) un Paula Natorpa (1854.—1924.) panmetodiskais racionālisms, ko vēl dēvē arī par jaunkantismu («Märbur-

gas skolu»), jo šai mācībai zināmi pieskares punkti ar Kanta kriticismu. Panmetodiskais racionālisms neatzīst nekādu materiālo lietu eksistenci, pilnīgi noliedz sajūtu lomu, un pirmā vietā izvirza tīrās domāšanas nozīmi. Jaunkantisti runā gan par reālītāti, par īstenību, bet šī reālitate, šī īstenība viņiem ir bezgalīgi mazais, gar ko nodarbojas tīrā matēmatika un matēmatiskās dabas zinātnes. Lieta parastajā vārda nozīmē Kohenam un Natorpam neeksistē. Un ja arī bezgalīgi mazais īstenībā nekur nav sastopams un ir tikai mūsu domāšanā, tad vienīgi domāšana rada to, kam kā esošajam nozīme. (Sk. Hermann Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 81. lapp. 1914.). Pati domāšana, dibinoties uz prāta likumiem un katēgorijām, rada un izveido savu atziņas priekšmetu. Te jaunkantisti ir tai pašā pārliecībā kā Kants. Izšķirība tikai tā, ka Kants atziņas procesā sajūtām piešķir lielu lomu, bet Mārburgas skola sajūtu nozīmi pilnīgi noliedz. Kohens pat domā, ka pieaugot zināšanām un kultūras līmenim, cilvēks pamazām atsvabināsies no sajūtām, tās «pārvarēdams». Jau tagad pēc Kohena pārliecības cilvēks objektus tver galvenām kārtām tikai ar prātu. Visa pamats ir atziņa. Atziņa, īsti jēmot, ir atziņas vienība un iztaisa apziņas pamatu. Ja Kants domā, ka atziņa ir apziņas sastāvdaļa, tad Kohens domā otrādi, un proti, atziņa ir apziņas pamats. Tā tad atziņas nozīmīgums te pacelts līdz šim vēl neredzētā spilgtumā un augstumā. Ar atziņas nozīmīgumu Kohens un Natorps izskaidro arī zinātnes būtību un pat visas kultūras vienību. Kultūra šiem filozofiem nav nekas cits kā zinātniski pamatotu un nozīmīgu spriedumu sistēma, kas aptver visus cilvēka garīgas darbības veidus. Šai kultūras vienībā psiholoģiskajām parādībām, kas vērojamas atsevišķā cilvēkā, nozīme vienīgi tiktāl, ciktāl tās saskan ar objektīvām un vispārnozīmīgām atziņu sistēmām. Subjektīvismam Kohena un Natorpa filozofijā nav vietas. Nozīme un vērtība tik tam, kas objektīvi pamatots. Prāta spriedumu objektīvais pamatojums jaunkantismā cieši saistīts ar metodes jēdzienu. Kāda nozīme šeit metodei? Lai to saprastu, jāatceras Platona ideju

mācība. Kā redzējām, Platōna idejas ir lietu būtība, bet šo ideju izziņa iespējama, tamdēļ ka ideju pasaules likumība radniecīga prāta likumībai. Protams, tādā gadījumā ideju izziņas iespējamība atkarājas no prāta likumības s a s k a ņ o š a n a s ar ideju likumību. Šī saskaņošana nav nekas cits kā metodes jautājums. Taisni šādā veidā Kohens un Natorps izskaidro Platōna filozofiju un visus grieķu racionālistus (sk. Kohena rakstu Platons Ideenlehre und die Mathematik), izveidojot šai virzienā tālāk savu atziņas teoriju. Sevišķi Kohena sistēmā metodei piešķirta svarīga vieta. Ja vienīgi zinātniskā domāšana var radīt to, kam kā esamībai nozīme, šīs radītājas domāšanas process ir metodes jautājums. Visur pamatotā un pierādītā domāšanā valda metode, tamdēļ arī Kohena un Natorpa atziņas teoriju sauc par panmetodisko racionālismu.

C. Kriticisms.

Kā redzējām, atziņas teorijā ir divi pretstati: empīrisma un racionālisma strāva. Vēl iespējams trešais virziens, un tas ir kriticisms. Kriticisms cenšas izlīdzināt empīrisma un racionālisma galējības, un māca, ka cilvēka atziņa rodas no sajūtām un prāta darbības. Īstas atziņas avots nav tikai sajūtas, tāpat nav arī tikai prāts, bet atziņa sastādās no sajūtu un prāta elementiem. Tādējādi kriticisms uzrāda kā sensuālisma, tā racionālisma vienpusības, un atziņas teorijā kriticisms attiecībā pret sensuālismu un racionālismu ieņem tādu pat stāvokli kā reālisms pret materiālismu un ideālismu metafizikā. Kriticisma nozarojumi ir transcendentālais ideālisms, vērtību teorija un kritiskais reālisms. Šīs strāvas saistās tieši ar Kanta vārdu. Tomēr kriticisma sākumi meklējami jau grieķu skepticismā, ko var saukt arī par negatīvu jeb noliedzēju kriticismu.

19. §. Skepticisms (negatīvais kriticisms).

Kamdēļ skepticisms jāpieskaita kriticismam? Uz šo jautājumu var atbildēt tā, ka pie skepticisma daži domātāji jau

senlaikos nonāca, kritiski pārbaudot cilvēka atziņas jautājumu kā tādu. Tikai iznākums bija negatīvs. Kamēr īstais kriticismis vēlākajos laikos spilgti pierāda, ko cilvēks var un ko nevar izziņāt, tikmēr grieķu skepticisms nonāk pie agnōsticismā, t. i. pārliecības, ka cilvēks vispār neko nevar izziņāt, un ka patiesas atziņas iespējamību zinātniski nevar pamatot.

Skepticismu pa daļai var manīt jau sofista Prōtagora (dz. ap 480. g. pr. Kr.) mācībā. Tomēr Prōtagors pilnīgi nav skeptiķis. Viņš ir gan subjektīvisma un relatīvisma pārstāvis, jo māca, ka ikvienam cilvēkam sava patiesība, un ka cilvēks ir lietu mērs, bet viņš noliedz atziņu vienīgi attiecībā uz pārjutekliskām lietām. Par skeptiķi šī vārda īstajā nozīmē var uzlūkot sofistu Gorgiju (dzimis ap 480. g. pr. Kr.). Gorgijs izvērza un mēģina pierādīt šādas tezes: 1) nav nekā, 2) ja kaut kas ir, tas ir neizzināms, un 3) ja tas arī būtu izziņāms, tomēr nebūtu izteicams. Šie vārdi pierāda, ka Gorgijs ir ne tikai skeptiķis (t. i. noliedz ne vien atziņu), bet arī nihilists (t. i. noliedz īstenību, un nemaz nešķiŗo īsteno no šķietamā, reālo no illūzorā). Tāpat visai krasa forma piemīt Kseniada skepticismam. Kseniads, piesliedamies Prōtagoram, aizstāv pārliecību, ka visi cilvēku ieskati maldīgi. Nav neviena sprieduma, kuŗa pretējība nebūtu tikpat pareiza. Par vienu un to pašu lietu iespējami divējādi spriedumi, pie kam ikviens no tiem būs tikpat pareizs resp. maldīgs.

Vislielākais skeptiķis tomēr laikam gan ir Pirrs (miris 270. g. pr. Kr.), kuŗa mācību pilnā mērā var uzlūkot par agnōsticismu. Pirrs pārliecināts, ka lietas mūsu zināšanai vispār nemaz nav pieejamas, un ka katras īpašības vietā, ko kādai lietai piešķir, var tikpat labi likt arī pretējo. Patiesību nespēj atklāt ne jutekliskā, ne prāta atziņa: pirmā nerāda, ka lietas eksistē pašas par sevi, bet tikai kā tās mums parādās: prāta atziņa turpretim nav īsta zināšana, jo pamatojas uz parašām. (Diog. L. IX 61.) Ja nu nei jutekļi, nei prāts par sevi jēmot, nespēj sniegt īstu atziņu, arī jutekļu un prāta apvienojums nevar cilvēku novest pie patiesas atziņas. Tādējādi nav nekādu ceļu kā nokļūt pie patiesības. Kādas ir lietas, to nevar

zināt. Ne par vienu lietu nevar teikt, ka tā ir, vai ka tās nav. Tamdēļ vislabākais atturēties no spriedumu izteikšanas. Neviens mūsu spriedums neizteic lietu objektīvo īstenību, bet vienīgi mūsu subjektīvos lietu priekšstatus. Mēs gan nevaram noliegt, ka kaut kas mums tā vai citādi parādās, bet nevaram un nedrīkstam apgalvot, ka tas pats par sevi tā ir. (Diog. L. IX 106.) Arī par lietu parādīšanos nedrīkstam izteikt vispārīgus apgalvojumus un taisīt vispārīgus slēdzienus, bet var būt tikai individuāli atzinumi par to, kā mums lieta parādījusies. Pirrs tā tad ir tai pārliecībā, ka ne tikai lietas pašas par sevi nezināmas, bet arī lietu parādīšanās ir tikai šķietamība, t. i. izteic vienīgi mūsu atziņas subjektīvos stāvokļus, un mēs faktiski sekojam šķietamībai.

Ļoti radikāls skeptiķis ir arī Seksts Empīriķis (ap 200. g. pēc Kr.). Seksts Empīriķis ne tik daudz kavējas pie ār pasaules reālītātes jautājuma, bet apšaubā patiesību un patiesas atziņas kritērija iespējamību. Pēc Seksta domām mēs nevaram atrast objektīva kritērija patiesa sprieduma atšķiršanai no maldīga ieskata. Un ja pat izdotos atrast īstu kritēriju, pēdējam būtu nepieciešams jauns pamatojums, t. i. jauna mēraukla un tā līdz bezgalībai (Sext. Emp., Adv. math. VII 370.—445.).

Vēlākos laikos skepticisms vairs nekad tik spilgti nav izpaudies kā Grieķijā. Scepticisma pazīmes gan vērojamas Dāvida Jūma mācībā (sk. 100. lapp.), Fridricha Ničses filozofijā, Herberta Spensera (1820.—1903.) sistēmā u. c., bet šis skepticisms attiecas tikai uz dažiem jautājumiem. Piem., Spensers nonāk pārliecībā, ka atzīnai pieejami vienīgi empīriskās pasaules likumi, turpretim pārempīriskais jeb absolūtais, kas uzlūkojams par empīriskās pasaules pamatu, tiks pilnīgā tumsā un nekad to nebūs iespējams izzināt. (Sal. R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, 453. lapp., 2. sēj.)

Salīdzinot grieķu skeptiķus ar jaunlaiku skeptiķiem, jāsaka, ka grieķu skepticisms ir totāls, t. i. aptver visus gar dzīves novadus, turpretim jaunlaiku skepticisms vairāk parciāls, t. i. attiecas tikai uz dažiem jautājumiem. Jemot jaunlaiku literātūru, gan izrādās, ka te ir divējāds skep-

ticisms. Tā, piem., Šekspīra *Hamlets* pauž totālo skepticismu, kas izvēršas pat pesimismā, turpretim Gētes *Fausts* skepticizmu izdveš tikai brīžiem, un te atziņas un dzīves noliegums nekad neatrod pilnīgi radikālu izpausmi. Ja *Faustā* vienā otrā gadījumā skepticisms iezogas, tās drīzāk ir šaubas par savas dzīves uzdevumiem un gara spējām, kas nekad nepāriet dzīves vērtības noliegumā un agnōsticismā. Šādām šaubām var būt vienīgi pozitīva nozīme, jo kā to pierāda *De-karta* attīstības gaita, filozofiskā meklēšana taisni ar šaubām iesākas.

20. §. Transcendentālais ideālisms (pozitīvais kriticismis).

Pavisam citāds gars nekā skepticismā vērojams transcendentālajā ideālismā, kas cieši saistīts ar ģeniālā domātāja *Kanta* vārdu, un ko var saukt par kriticismu šī vārda īstajā nozīmē. Ievērojot *Kanta* atziņas teorijas lielo vērtību un nozīmi, pie viņa mācības pakavēsimies mazliet plašāk, it sevišķi ņemot vērā viņa dziļdomīgo grāmatu «Tīrā prāta kritika» (*Kritik der reinen Vernunft*).

Kants iziet no šāda apgalvojuma, kas uzlūkojams par kriticisma tēzi: visa mūsu atziņa sākas ar pieredzi (*Erfahrung*), bet visa neizriet no pieredzes (*Krit. der reinen Vern., Einleitung, 1. lapp.*). Šī teze pierāda, ka ikviena īsta atziņa sastādās no pieredzes un prāta elementiem. Tā tad nei pieredze pati par sevi var sniegt patiesu atziņu, nei arī tikai prāts, bet atziņa ir pieredzes un prāta sekas. Lai pareizi saprastu šīs domas būtību, jānoskaidro, kā pēc *Kanta* pārlicības pieredze rodas. Pieredzes rašanos *Kants* ved sakarā ar objektīvās reālītātes eksistenci ārpus cilvēka apziņas. *Kants* pārlicināts, ka ārpus cilvēka apziņas eksistē lieta, kuŗas būtību mēs nezinām. Šī lieta iespaido cilvēka dvēseli (*affiziert das Gemüt*). Tā rodas sajūtas. Sajūta (*Empfindung*) nav tikai apziņas darbības sekas, bet galvenām kārtām lietas iedarbības sekas uz apziņu (dvēseli). Šī doma *Kanta* mācībā augstākā mērā ievērojama. Ja ārpus cilvēka nebūtu no viņa apziņas neatkarīgas reālītātes, nekādi nebūtu saprotama sajūtu raša-

nās. Sajūtas var modināt un izsaukt vienīgi reāli eksistējošu lietu iedarbība uz apziņu. Ar šo savu uzskatu Kants apgāž Berkli subjektīvo ideālismu, kas mācīja, ka eksistē vienīgi gari, un tā tad nevarēja izskaidrot sajūtu rašanos. (Sk. 172. lapp.) Ja sajūtas rodas no lietu iedarbības uz apziņu, tad sajūtas nav aktīvs, bet pasīvs (receptīvs) apziņas stāvoklis. Bet te jau arī sākas apziņas aktivitāte: sajūtu materiālu apziņa pašdarbīgi pārstrādā, izveidojot noģidas (Wahrnehmungen), bet pēdējās apziņa apvieno vēl augstākās vienībās—priekšstatos (Vorstellungen). Tā cilvēku apziņā rodas aina par pasaules lietām. Nav jādoma, ka Kanta mācībā lieta ir tas pats, kas lieta ikdienišķajā vārda nozīmē. Lieta Kanta atziņas teorijā nav nekas cits kā apziņas priekšstats jeb parādība (Erscheinung), kas radies, kārtojot sajūtu materiālu. Protams, šo sajūtu materiālu izsaukusi tā neatkarīgā reālitate, ko Kants dēvē par «lietu sevī» (Ding an sich), un kas nekad nevar kļūt par atziņas priekšmetu (Krit. der rein. Vern. 86. lapp.). Tomēr nav jādoma, ka priekšstatu jeb parādību pasauli izsauc vienīgi no apziņas neatkarīgas reālitates («lietas sevī») iedarbība uz apziņu. Nē, arī apziņas aktivitāte spēlē lielu lomu. Tikai pateicoties apziņas aktivitātei, sajūtu materiāli tiek pārstrādāti, un tā izveidojas nojēgums par ārpasauli. Tas, ko saucam par priekšmetiem, par lietām, ir mūsu pašu apziņas darbības rezultāts. Priekšmeti var būt vienīgi pieredzes priekšmeti, un tie nekad nav doti sevī, bet tikai pieredzē (Krit. d. r. Vern. 253. un 440. lapp.). Apziņas aktivitātei Kants piešķir svarīgu nozīmi. Tas it sevišķi redzams no tam, ka pēc Kanta domām prāts, kas ir apziņas sastāvdaļa, dabai dod likumus. Ši zīmīgā doma nav jāsaprot tādējādi, ka prāts reāli noteic dabas lietu gaitu, bet gan, ka prāts dabu citādi nevar saprast, ja iepriekš neatzīst dabas likumību. Lai spētu saprast dabas lietu gaitu un procesus, mēs esam spiesti — saskaņā ar mūsu prāta likumību — dabu domāt kā likumīgi norītošu lietu gaitu. Šeit ārkārtīgi svarīga nozīme ir cēlonības likumam, kas jāsaprot pēc līdzības ar pietiekošā pamatojuma likumu. Ja nebūtu pietiekošā pamatojuma likuma atskārtuma prātā, nebūtu arī nojēguma par

cēlonības likumu dabā. Aiz šī iemesla Kanta atziņas teorijā teikts, ka dabas likumi pakļauti augstākiem prāta pamatlukumiem, un visi empīriskie likumi ir tīrā prāta likumu noteikti (Kr. d. r. V., 727. lapp.). Prāta un visas apziņas loma empīrisko resp. juteklisko parādību noteikšanā it sevišķi izteicas kategorijās. Jau Aristotels izvirza mācību par kategorijām un ir pārliecināts, ka ar kategoriju palīdzību iespējams visu īstenību labāki saprast. Kategorijas ir vispārīgi objektīvi jēdzieni, kas saskaņā ar savu universālo nozīmi un saturu cenšas izsmelt visas pasaules būtību un daudzpusību. Aristotelam šādu kategoriju ir 10, Kantam 12, pie kam Kants pārliecināts, ka kategoriju skaitlim jābūt ne vairāk, ne mazāk kā taisni 12. Šīs kategorijas, ko Kants vēl sauc arī par predikamentiem, ir: vienība, daudzums, visums (kvantitātes kategorijas), reālitate, negācija, līmitācija (kvalitātes kategorijas), substance, kauzālitate, kopība (relācijas kategorijas), iespējamība, esamība, nepieciešamība (modalitātes kategorijas). Var jautāt, kamdēļ Kants kategorijas pieņem un vai kategorijas vispār nepieciešamas? Uz to jāatbild, ka kategorijas ļoti atvieglo īstenības izpratni. Tās ir it kā schēmati, kas dara iespējamu pasaules — ja tā varētu izteikties — pārskatāmību. Kvantitātes kategorijas norāda uz pasaules dažādību, daudzumu un vienību; kvalitātes — uz pasaules īpašībām; relācijas — uz pasaules lietu attiecībām; bet modalitātes — uz īstenības resp. dabas parādību veidiem. Jāievēro, ka kategorijas nav empīriski, bet tīrā prāta jēdzieni, un tiem nozīme tikai tad, ja tos attiecina uz pieredzes objektiem (Kr. d. r. V., 586. lapp.). Tā tad kategorijas, — kaut gan ir tīrā prāta jēdzieni, kas doti a priori, — tomēr nav tukši jēdzieni kā daži domā, bet ļoti nepieciešami jēdzieni, kas atvieglo domāšanu un palīdz izprast juteklisko parādību pasauli. Kategorijas nav iedzimti jēdzieni, bet jāsaprot kā prāta funkcijas. Šis ir ļoti auglīgs Kanta atzinums. Arī Dekarts u. c. iepriekšējie filozofi runā par dažiem jēdzieniem, kas redzami Kanta kategoriju tāfelē (piem., substances jēdziens), bet tur šie jēdzieni uzlūkoti par iedzimtiem tāpat kā, piem., Dieva jēdziens. Te nu Kants nostājas uz daudz pareizāka ceļa. Pēc

Kanta domām šiem jēdzieniem ir apriora un funkcionāla nozīme, t. i. katēgorijas nav atsvabināmas no pieredzes, bet to pamats meklējams prātā, prāta būtībā un likumā. Tomēr arī tas vēl nava viss: katēgorijas atrod piemērojumus vienīgi pieredzē, un taisni te atklājas to funkcionālā daba un nozīme. Katēgorijas, tā sakot, sāk darboties vienīgi tad, kad mūsu prāts ar dabu nostājas izziņas attiecībās. Katēgorijas bez pieredzes būtu neauglīgas, bet pieredze bez katēgorijām neiespējama. Pieredze katēgoriju nozīmi apstiprina, bet katēgorijas pieredzi pamato. Jemot, piem., cēlonības (kauzālītātes) katēgoriju, pēc Kanta domām tā jau ir cilvēka prātā kā funkcionāla iespējamība, bet pieredze (fakti, novērojumi, piedzīvojumi) to atraisa. Cēlonības katēgorijai absolūta nozīme vienmēr un visur, t. i. atskārtumam, ka katrai norīsi savs cēlonis un ikvienam cēlonim savas sekas, nav vajadzīgs nekāda tuvāka pamatojuma, jo šis atskārtums jau ir prātā a priori, un tam tikai vajaga pieredzē iemiesoties un realizēties. Te skaidri saprotams, kamdēļ — kā šī \S -fa sākumā redzējām — Kants pilnu atziņu redz tīrā prāta un pieredzes kopdarbībā. Prātam ir sava likumā, un pieredze šo likumību atraisa, tā tad abi momenti — kā prāts, tā pieredze — nepieciešami.

Jutekliskā uztvere un visa pieredze var notikt vienīgi laikā un telpā. Kas ir laiks un telpa? Uz šo jautājumu Kants devis šādu atbildi, kas pierādījusies par pareizu arī vēlākajos laikos: laiks un telpa ir priekšstatī a priori, kas uzlūkojami par jutekliskās uztveres formām. Laiks un telpa nav priekšmeti, nav arī empīriski jēdzieni, bet lietu uztveres formas. Kā tas saprotams? Atbilde te tādējāda, ka ikviens priekšmets, ko uztveram, atrodas telpā, un ikviens process norit laikā. Nav tādu parādību, ko varētu uztvert ārpus laika un telpas. Tā tad laiks un telpa ir pieredzes nepieciešami noteikumi (Kr. d. r. V., 100. lapp.). Laiks plašāks nojēgums nekā telpa: iekams telpa aptver vienīgi ārējās parādības, tikmēr laiks — kā ārējās, tā iekšējās, proti, mūsu pārdzīvojumus, kas norit laikā un nevis telpā. Laikam un telpai nozīme vienīgi juteklisko

parādību pasaulē, bet nevis attiecībā uz «lietām sevī», kas atrodas ārpus laika un telpas. Jemot laiku un telpu kā pieredzes objektīvus noteikumus, iegūstam laika un telpas empīrisko reālītāti, turpretim vērojot laiku un telpu kā apriorās atziņas noteikumus, nonākam pie laika un telpas transcendentālās ideālītātes. Visbeidzot, ja uzlūko laiku un telpu par sevi — bez attiecības ar pieredzi un atziņu — jāatzīst laika un telpas transcendentālā reālītāte (Kr. d. r. V. 744. lapp.). Visa pasaule, telpiski un laiciski jemot ir bezgalīga, jo laiks un telpa jāuzlūko kā bezgalīgi lielumi — *quanta continua*. Izējot no pieredzes, nav iespējams pierādīt laika un telpas tukšumu.

Mācība par laiku un telpu Kanta atziņas teorijā stāv ciešā sakarā ar sintētiskajiem spriedumiem, kas vienīgi spēj paplašināt cilvēka zināšanas. Šai ziņā Kants šķir analītiskos spriedumus no sintētiskajiem. Analītiskie spriedumi par priekšmetu nemāca neko vairāk kā jēdziens, kas šo priekšmetu apzīmē (Kr. d. r. V., 616. lapp.). Turpretim sintētiskie jeb paplašinātāji spriedumi satur predikātu, kas neietelp sprieduma subjektā un ir kaut kas jauns (Kr. d. r. V., 547. lapp.). Sevišķi zīmīgi šai ziņā ir sintētiskie spriedumi a priori, kas novērojami visās tīrā prāta zinātnēs (matēmatikā, matēmatiskajās dabas zinātnēs, loģikā u. tml.). Piem., sintētiskie spriedumi a priori būs: $7 + 5 = 12$; taisna līnija starp divi punktiem ir īsākā; ikviena domātāja būtne kā tāda ir vienkārša substance u. tml., kaut gan daži ģeometrijas principi analītiski. piem., $a = a$, $a + a > a$ u. tml. Katra sintētiska atziņa a priori iespējama vienīgi tādējādi, ka tā izteic iespējamās pieredzes formālos noteikumus (Kr. d. r. V., 545. lapp.), un uz sintētiskajiem pamatlukumiem dibinās visa teoretiskā atziņa a priori. Pats atziņas resp. domāšanas process norit laikā, bet atziņas rezultāts — *patiesība* — savā nozīmīgumā bezlaicīgs.

Patiesības jautājumā Kanta uzskats ne mazāk zīmīgs un ievērojams. Kants runā par diviem patiesības veidiem — empīrisko un formālo patiesību. Empīriskā patiesība ir atziņas saskaņa ar savu priekšmetu (lietu), un nav nekas cits kā pieredze (Kr. d. r. V., 112., 236., 554. lapp.). Formālā jeb transcendentālā patiesība ir

atziņas saskaņā ar domāšanas likumiem (Kr. d. r. V. 315. lapp.). Kants kā vienīgi pareizu aizstāv formālo patiesību, jo pēc viņa domām empīriskā patiesība nav pamatojama, tamdēļ ka par «lietu sevī» neko nezinām un tādējādi arī nevaram pārbaudīt, kad domāšana saskan ar savu priekšmetu, kad nē. Ar patiesības formālo pamatojumu Kants nostājas pret patiesības reālo pamatojumu, kuru izvirzījis Aristotels, tā ka šai ziņā visā filozofijas vēsturē var runāt par diviem principiāli dažādiem uztvērumiem patiesības problēmā (sk. 138. lapp.).

Var jautāt kamdēļ Kants savu atziņas teōriju sauc par transcendentālo filozofiju? Pats Kants te atbild šā: kātra atziņa ir transcendentāla, ja tā nenodarbojas gar priekšmetiem, bet gar šo priekšmetu izziņas veidu, ciktāl tas a priori iespējams (Kr. d. r. V. 68. lapp.). Tā tad galvenais transcendentālās filozofijas jautājums ir par priekšmetu atziņas iespējamību, par atziņas veidu, un nevis par priekšmetu kā tādu.

Visi Kanta pētījumi liecina, ka viņš norobežojas no pārjutekliskās pasaules, jo šī pasaule ir «lietu sevī» pasaule, kas nav izzināma. Kanta milzīgā nozīme filozofijā un zinātnē ir tā, ka viņš pierādīja, ko cilvēks var un ko nevar izzināt. Šai jautājumā līdz Kantam valdīja liela neskaidrība. Pat tādi ģeniāli domātāji, kā Spinoza, Dekarts, Leibnics u. c. neuzrādīja īstās atziņas robežas. Nebija skaidrs, kas ietelp zinātnes robežās, kas ne. Līdz Kantam viss bija zinātnes priekšmets, neizslēdzot pat Dievu esamības jautājumu, gribas brīvības, dvēseles eksistences problēmu u. tml. Kants pierāda, ka dvēseles un Dieva esamības jautājums, tāpat gribas brīvības un pasaules pirmcēloņa jautājums stāv ārpus zinātnes robežām un atziņas spējām. Reizā ar to viņš apgāž t. s. racionālo teoloģiju, racionālo psiholoģiju un rac. kosmoloģiju, un pierāda, ka šīs mācības dibinās uz nepareiza izejas viedokļa, uz maldīgiem sillogīsmiem jeb paralogīsmiem, pieņemot par neapšaubāmu to, kas vēl jāpierāda. Noliegdam metafiziku, t. i. mācību par pārjuteklisko pasauli kā zinātņi, Kants tomēr nenoliedz metafizisko, bet tikai pierāda, ka metafiziskajos jautājumos — sevišķi par Dievu.

dvēseli un pasaules pirmcēloni — iespējams tikpat daudz pierādījumu par kā pret. Šiem jautājumiem nav iespējams pieiet ar teorētisku, bet gan ar praktisku prātu, proti ticību un sirdsapziņu. Un tur, kur izbeidzas teorētiskā prāta robežas, sākas sirdsapziņas un ticības pasaule.

21. §. Kritiskais reālisms.

Kanta atziņas teorija ietekmējusi visu vēlāko filozofiju. Kaut gan daži atziņas teorijas virzieni, kas radušies pēc Kanta, vienā otrā jautājumā no Kanta mācības atšķiras, tomēr visos vērojams Kanta iespaids. Un tas dabīgi un saprotami, jo kriticismss slēpj sevī kā empirisma, tā racionālisma elementus. Tamdēļ arī Kanta iespaids vērojams jau agrāk aplūkotajās empirisma strāvās, piem., fikciju teorijā, tāpat arī racionālisma virzienos it sevišķi panmetodiskajā racionālismā. Vēl vairāk Kanta ietekme konstatējama tais strāvās, ko tagad aplūkosim, vispirms kritiskajā reālismā.

Kritiskais reālisms, kura galvēnie pārstāvji mūsaiiku filozofijā ir V. Vunts, Ed. Hartmanis, O. Kilpe (1862.—1915.), J. Folkelts (1848.—1930.), V. Šterns (dz. 1871.), bet it sevišķi A. Rīls (dz. 1844.), tai pārliecībā, ka pasaule eksistē neatkarīgi no cilvēka apziņas un neatkarīgi no tam, vai šo pasauli kāds uztver un izzina, vai ne. Bet kamdēļ šis reālisms nosaukts par kritisku? Tas ir tamdēļ — un iekš tam arī slēpjas kritiskā reālisma kodols — ka lietās guļ izziņas iespējamība. Šo domu jau izteicis Aristotels, kas uzlūkojams par kritiskā reālisma pirmo paudēju. Pēc Aristotela domām mūsu jutekliem un prātam stāv pretīm objektīvi eksistējošas lietas un šais lietās slēpjas uztveres un izziņas iespējamība. Priekšmets ir uztverams un izzināms, kaut gan prāts šo priekšmetu nerada un nav par to pirmatnējāks. (Sal. Arist. Met. 1010b 30—1011a 2; De anima 417b 18—25). Šis Aristotela uzskats guļ arī mūsaiiku kritiskā reālisma pamatos. Ārpasaulē reālitate un atziņa, objekts un subjekts te uzlūkoti par vienvērtīgiem. Neviens nav pirmatnējāks par otru.

reālitate ir tikai plašāka par atziņu. Šī doma sevišķi izskan Vunta atziņas teorijā: reālitate, t. i. pasaules lietu īstenība ir nesalīdzināmi plašāka par atziņu, un atziņa spēj segt tikai daļu no reālitates. Tomēr paplašinoties zināšanām, cilvēka prāts arvien dziļāk iespiežas plašajā un dziļajā īstenībā. Vai reālitate tiks kādreiz pilnīgi izziņāta, uz to kritiskā reālisma pārstāvji neatbild. Interesanti tikai tas, ka kritiskais reālisms nešķiro juteklisko parādību pasauli no «lietu sevī» pasaules. Īstenība ir viena, un cilvēka prāts tai tuvojas tās nedalamībā. Tamdēļ arī kritiskā reālisma pārstāvji no zinātnes viedokļa atzīst metafiziku kā filozofisku disciplīnu par iespējamu. Redzams, ka kritiskais reālisms, salīdzinot ar Kanta transcendentālo ideālismu, novirzās vairāk uz objektīvās reālitates pusi, tā sakot, paplašina reālitati, kamēr transcendentālais ideālisms šo reālitati sašaurina, paplašinot prāta nozīmi un lomu. Un tomēr transcendentālajā ideālismā šī prāta nozīme ir tikai parādību pasaules robežās, kurpretim kritiskajā reālismā — attiecībā uz visu esošo, uz visu īstenību kā tādu. Tā tad visumā kritiskais reālisms paplašina kā izziņātāja prāta, tā izziņāmās pasaules robežas.

22. §. Immanences filozofija.

Augstākā mērā īpatnējs tas atziņas teorijas virziens, ko sauc par immanences filozofiju (Immanenzphilosophie). Immanences filozofiju nodibināja Vilhelms Šupe (Schuppe, 1836.—1913.), tālāk izveido Šuberts-Zolderns (dz. 1852.) u. c. Šī virziena pamatdoma tā, ka nav subjekta bez objekta un objekta bez subjekta. Raugoties uz priekšmetiem no atziņas viedokļa, jāatzīst, ka priekšmets ar apziņu nedalāmi saistīts, tāpat arī apziņa nav domājama bez priekšmeta, kas iztaisa apziņas saturu. Ikviens priekšmets, ko uztveram, ir immanents (klātesošs) mūsu apziņai. Apziņa nav jāšķir no esamības, tāpat esamība nav domājama bez apziņas. Apziņa par sevi ņemot, tāpat arī priekšmets par sevi nav nekas. Visreālākais un neapšaubāmākais ir apziņa ar sa-

viem saturiem. Apziņa bez apziņas saturiem nav domājama, tāpat arī esamību, kas nav apziņas saturs, nav iespējams domāt. Neviena objekts, neviens priekšmets, kas būtu atrauts no apziņas un netiktu uztverts, nebūtu nei domājams, nei saprotams. Apziņas saturs ir viss uztveramais un domājama, visa pasaule, kas atrodas mūsu priekšā laikā un telpā, ir mūsu apziņā. Nav jādomā, ka ar šo savu pārlicību Šupe noliegtu pasaules empīrisko reālītāti un visu īstenību padarītu par vienkāršu priekšstatu vai illūziju. Tā nav. Ja viņš arī runā par apziņas saturiem kā parādībām («Ercheinungen»), tad te nav jādomā kāda «lieta sevī», kas apziņai parādītos (jo «lietas sevī» eksistenci Šupe noliedz), bet vienīgi norādīts uz sajūtu un noģīdu attiecībām pret subjektu. Šupe nebūt nenoliedz subjektīvā un objektīvā izšķirību. Šī izšķirība ir, bet vienīgi tikai apziņas saturos. Lietas jēdziens savu pareizo iztulkojumu atrod vienīgi tad, ja lietu saprot kā apziņas saturu, un vienīgi no apziņas saturu viedokļa iespējams izšķirt fizisko no psihiskā. Apziņas saturi savā īstenībā nav subjektīvi, nav vienkāršas sajūtas, bet taņis izteicas objektīvās esamības «absolūtā likumā», un šī objektīvā esamība kļūst zināma vienīgi kā apziņas saturs. Esamība, tiklīdz par to runājam, ir jāsaprot kā domājama esamība (W. Schuppe, Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, 67. lapp., 2. izd.). Neviena priekšmets, ko uztveram un domājam, nav apziņai svešs un transcendents, bet nepieciešams apziņas objekts.

Immanences filozofiju viegli var pārprast vai nesaprast. To pierāda ļoti asā kritika, kas pret Šupi tika vērsta drīz pēc viņa darbu parādīšanās. Tagad ieskatī mazliet mainījušies. Galvenais apstāklis, kas modināja pārpratumus, bija apziņas satura jēdziens, kas patiesi viegli var pamudināt uz domām, ka Šupe, līdzīgi subjektīvā ideālisma pārstāvim Berkli, noliedz materiālo lietu eksistenci un visu reālītāti grib izsmelt ar apziņas saturu jēdzienu. Tā nav. Šupe atzīst esamības un tās objektīvo procesu neatkarību no apziņas (Sk. viņa Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik., 32. lapp.), bet tikai no reālās un objektīvās eksistences viedokļa. Turpretim no atziņas viedokļa, t. i. gnōzeoloģiskā nozīmē, viņš aizstāv subjekta un objekta immanenci. Šai

ziņā pamats teikt, ka nav subjekta bez objekta un nav objekta bez subjekta, un te, kā it pareizi aizrāda V. Mōgs, Šupes domas atzīstamas par ļoti ievērojamām (Sk. W. Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts, 204. lapp. 1922.).

23. §. Fainomenoloģijas filozofija.

Ievērojamu vietu tagadnes atziņas teorijā ieņem fainomenoloģija, kuras nodibinātājs un izveidotājs ir Edmunds Huserls (dz. 1859.), kaut gan tās sākumi jau meklējami Bernharda Bolcāno (1781.—1848.) un Franča Brentāno (1838.—1917.) mācībā. Fainomenoloģija, sekojot Kanta kriticīsmam, par reālām uzlūko vienīgi parādības (fainomenus) un cenšas noskaidrot šo parādību un jēdzienu attiecības. Citādi sakot, fainomenoloģija sprauž par savu mērķi noskaidrot jēdzienu un jutekliski (uzskatāmi, anschaulich) doto fainomenu attiecības. Šai nolūkā fainomenoloģija pēti galvenām kārtām jēdzienu saturus. Pēc Huserla domām ikvienam jēdzienam, ko lietā domāšana, ir objektīvs saturs, un ja šo objektīvo saturu izprotam, reizē ar to ieskatāmies parādību būtībā, skatām pašu lietas būtību (Wesenschau). Protams, ka tādā gadījumā jēdziena saturs tiek salīdzināts ar jēdzienam pamatā stāvošo oriģināro (originār) uzskatāmību. Būtības skatīšana Huserla fainomenoloģijā nav nekāds mistisks process, bet dibinās uz noģidas (auf Grund der Wahrnehmung). Piem., ja es lampas kupolā redzu zaļganu krāsu, mana redzēšana man dod pirmo nojēgumu par kupolu. Es vēl kupolu varu aptaustīt, un tā par to iegūšu vēl plašāku nojēgumu. Tā tad par kupolu man vispirms ir noģida. Dibinoties uz šīs noģidas, es sev izveidoju atziņu, bet šī atziņa jau ir būtības skatīšana bez noģidas, neatkarīgi no pieredzes, a priori. Taisni šī doma iztaisa Huserla filozofijas kodolu: vispirms par parādībām ir noģida, un uz šo noģidu pamata rodas atziņa par parādībām, pie kam par šo parādību būtību jau var spriest a priori. Tā tad jēdzienu dara iespējamu pieredze (noģida), bet reiz jēdziens jau tapis,

tas izteic parādību būtību arī pirms šo parādību jutekliskās uztveres. Jutekliskā uztvere ir singulāra, ir tikai «fakta patiesība», turpretim būtības skatīšana gan ir «prāta patiesība», kam objektīva nozīmība. No šejienes izriet būtiskā izšķirība starp faktu un būtības zinātnēm. Faktu zinātnēm (Tatsachenwissenschaften) — ir induktīvs raksturs, būtības zinātnēm (Wesenswissenschaften) — dēduktīva un objektīva nozīme, pirmās pētī esamību (existentia), otrās būtību (essentia). Būtība nav fakts, nav arī psihiska un fiziska realitāte, bet tīrā nozīmība, līdzīgi Platona idejām.

Visai ievērojama nozīme ir Huserla fanomenoloģijai, t. s. psiholoģisma kritikā. Par psiholoģismu sauc virzienu, kas psiholoģiju uzlūko par filozofijas pamatu, bet loģiku un atziņas teoriju par psiholoģijas nozari. Psiholoģisms patiešām savā laikā bija bīstams, tamdēļ ka atziņas pareizību darīja atkarīgu no atziņas izcelšanās. Šo viedokli Huserls atzīst par maldīgu un pierāda, ka atziņas pareizība nav atkarīga no atziņas ģenezes, t. i. izcelšanās. Domāšanas pareizību noteic vienīgi tas apstākļi, ciktāl atziņas saturs saskan ar īstenību. Tā Huserls atziņas gaitā izšķir šādus momentus: atziņas subjekts, atziņas objekts, atziņas akts (process) un atziņas saturs. Psiholoģijas uzdevums pētīt vienīgi atziņas aktu, turpretim atziņas satura pētīšana piekrīt loģikai un atziņas teorijai. Šos uzdevumus nekad nedrīkst sajaukt. Huserls rāda, kādas kļūdas šai ziņā taisījuši pat tādi ievērojami loģikas pārstāvji kā Chr. Zigvarts un B. Erdmanis. Varbūt, ka Huserls vienā otrā vietā savos apgalvojumos ir vienpusīgs, bet viņa nozīme psiholoģijas un loģikas uzdevumu norobežošanā nenoliedzama. Pretēji psiholoģismam viņš nostājas kā loģisma pārstāvis, un savu uzskatu veido galvenām kārtām atbalstīdams Kanta mācību. Pie Huserla fanometoloģiskās skolas pieskaitāmi: Maksis Šēlers (dz. 1874.), Ādolfs Reinachs (kritis pasaules karā 1917. g.) un pat Teodors Lipss (1857.—1914.), kas sākumā piederēja psiholoģisma virzienam, vēlāk pa daļai padevās Huserla iespaidam.

24. §. Vērtību filozofija.

Visi nule aplūkoti atziņas teorijas virzieni, kas radās pēc Kanta, tāpat arī tie virzieni, kas izveidojās uz empīrisma un racionālisma pamatiem, ir orientēti vai nu uz dabas zinātņu pusi, vai arī izteic tīru filozofiju. Vēl jāaplūko tas virziens, kurā novērojama orientēšanās uz vēstures un normatīvo zinātņu pusi. Šis virziens izpaužas Vilhelma Vindelbanda (1848.—1915.), Heinricha Rikerta (dz. 1863.) un Bruno Baucha (dz. 1877.) vērtību filozofijā, kas iztaisa «Bādenes skolu». Protams, arī šai strāvā viscaur izmanāms Kanta transcendentālās filozofijas gars un vērojams arī citu filozofu, kā, piem., Hēgela, Loces (1817.—1881.), Kūno Fišera (1824.—1907.) u. c. iespaids.

Kāda ir vērtību filozofijas pamatdoma? Vērtību filozofija novēršas uz vēstures un normatīvo zinātņu (loģikas, ētikas, aistētikas, reliģijas) pusi un cenšas te atrast tādas loģiskas vērtības, kam piemistu bezlaicīga nozīmība. Šai ziņā sevišķi ievērojams Vindelbands. Viņš gluži dibināti aizrāda, ka līdz šim filozofijā bijusi uzsvērta vai na dabaszinātniskā puse (pozitīvisma strāvas), vai arī pārspīlētais racionālisms (piem., ontoloģisms, panmethodiskais racionālisms u. c.), bet konkrēti vērtētāja puse atstāta novārtā. Kā pozitīvisms, tā racionālisms vienpusīgi. Vienīgās istās zinātnes nav tikai matēmatika, matēmatiskās dabas zinātnes, bet arī vēsturiskās (kultūras) zinātnes; vienīgā metode nav tikai indukcija un racionālā dēdukcija, bet tādas pat tiesības ir arī vērtēšanai. Šādu domu pazīmes Vindelbands saskata Kanta kriticismā, bet tur tās vēl nav pilnīgi izveidotas, un lai šai ziņā Kantu saprastu, ir jāiet tālāk par viņu («Kant verstehen, heisst über ihn hinausgehen»). Piegriezdami vērtību jeb normu zinātnēm, Vindelbands meklē visa patiesā, labā, skaistā un svētā būtību, un šīs idejas liek katras kultūras darbības pamatos. (Sk. Vindelbanda klasiskos apcerējumus kopojumā «Präludien».) Bez tam izvirzīdams vēstures zinātņu metodi kā līdzvērtīgu dabas zinātņu metodei, Vindelbands visas zinātnes iedala liku-

mu (nomotētiskajās) un notikumu (idiografiskajās) zinātnēs. Pie pirmām pieder dabaszinātnes, pie otrām vēsturiskās zinātnes. Šis zinātņu iedalījums ir ne tikai īpatnējs, bet arī pareizs, un palīdz dziļāki ieskatīties zinātņu būtībā.

Rikerts Vindelbanda uzskatus attīsta tālāk un ietver tos sistēmātiskā formā. Te mēs Rikerta mācību tuvāk neanalizēsim, jo tā pieder vairāk vēstures filozofijai, tikai atzīmēsim pāris vietas, kam tieša nozīme atziņas teorijā.

Vispirms par atziņu un jēdzienu izpratni. Rikerts galīgi atmet metafiziskās reālītātes pasauli, jo tā viņam izliekas mistiska. Tamdēļ arī Rikerts atziņu nemeklē jēdzienu saskaņā ar objektiem, bet atziņas vērtību redz produktīvā jēdzieniskās pasaules celšanā. Domāšanas nolūks nav atdarināt un attēlot absolūti eksistējošo reālītāti, bet darīnāt jēdzienus, kas ir nepieciešami un būtiski atziņas mērķim. Ja nu atziņas mērķis ir izziņāt un izprast īstenību, sajēgt visu esošo kā tādu, tad domāšanai vajaga darīnāt un lietāt jēdzienus, kas šim mērķim nepieciešami. Tādējādi jēdzienu nozīmīgums (Geltung) atkarīgs no tā darbības veida, kādu izpilda izziņātājs subjekts to darīnāšanā, vienalga, vai tas notiktu dabas — vai vēstures zinātnē. Otra zīmīga un ievērojama doma Rikerta gnōzeoloģijā tā, ka viņš dzīves procesā vien vēl nekādas vērtības neredz un neatrod. Tādu vērtību, kas ir tikai dzīves vērtības, nemaz nav. Dzīve vien vēl nav vērtība. Mēs gan vērtības sasniedzam dzīvē, bet tas ir pavisam kas cits. Šādas vērtības ir atziņas, tikumiskās darbības, mākslinieciskās radīšanas un reliģisko pārdzīvojumu pasaulē, un tās pazīstam kā patiesību, pienākumu, taisnību, skaistumu, svētumu u. tml. Tātad Rikerts skaidri norobežo dzīves bioloģisko procesu, pašu dzīvošanu kā tādu, no absolūti nozīmīgajām vērtībām, kas dzīvē gan sasniedzamas, bet tomēr nav pati dzīve. Ar šo uzskatu izdarīts ievērojams pakalpojums vērtību jautājuma pareizai izpratnei. Vērtību filozofiju var saukt arī par kritisko ideālismu.

Pārrunātie atziņas teōrijas virzieni nebūt nav visi. Mēs aplūkojām tikai tos, kam jau ir zināms vēsturisks pamats, un kas iekarojuši sev noteiktu un skaidru stāvokli. Blakām minētiem ir vesela rinda citu strāvu, kam filozofijā un visā kultūras dzīvē liela nozīme, bet ko vēl nav iespējams tuvāki kvalificēt, jo vēl nav noskaidrojušies šo virzienu attīstība ar metafiziku. No šādām strāvām minēsim (protams, tikai no atziņas teōrijas viedokļa) emocionālo intuītivismu, ko izvirzījis Anri Bergsons (dz. 1859), personālismu, kam priekšgalā Viljāms Šterns (dz. 1871); zīmīgs ir Johana Rēmkes (dz. 1848) uzskats, kas atmet atziņas teōriju parastajā vārda nozīmē, un runā par filozofiju kā pamatzinātni; interesanta un diezgan skaidra ir A. Meininga (1853—1920) priekšmetības teōrija un Rūdolfā Eukena (1846—1926) nooloģiskais ideālisms u. c., bet šie virzieni vēl ir kristalizēšanās stāvoklī. Bez tikko minētiem vēl ir daudz dabaszinātniski, ētiski, psiholoģiski un kultūrvēsturiski orientētu strāvu, bet tās visas vēl ir tapšanas, augšanas un izveidošanās stāvoklī. Par tām varēs tuvāki spriest tikai tad, kad to stāvoklis būs daudz maz vēsturiski noskaidrojies.

25. §. Atskats uz atziņas teōrijas virzieniem.

Kā redzējām, atziņas teōrijas virzienos novērojama liela dažādība. Visai zīmīgi, ka atziņas teōrijas virzienos domu nogrupējumi ļoti līdzīgi metafizikas strāvām. Materiālismam metafizikā līdzība ar empīrismu atziņas teōrijā, ideālismam ar racionālismu, reālismam ar kriticismu. Un kā metafizikā dzīves spējīgākais uzskats ir reālisms, tā atziņas teōrijas drošākais virziens ir kriticisms. Kriticisms izlīdzina empīrisma un racionālisma galējības tāpat kā reālisms materiālisma un ideālisma pretstatus. Tas ir augstākā mērā raksturīgi. Zināms, ar to nav mazināta empīrisma un racionālisma loma, bet vienīgi uzrādītas to vienpusības. Empīrisma ir tā lielā nozīme, ka tas pierādījis jutekliskās uztveres lomu atziņas procesā. Šo empīrisma nozīmi nevar noliegt, un to neviens nopietni do-

mātājs zinātnieks nekad nav darījis un arī nedarīs, jo noliegt sajūtu un jutekliskās uztveres lomu nozīmētu noliegt pieredzi, kas nav iespējams. Tas pats sakāms par racionālismu. Racionālisma nozīme tā, ka tas pacēlis tīra prāta, tīrās domāšanas priekšrocības. Atkal jāsaka, ka prāts nav vienīgais atziņas un patiesības avots, bet ka bez tīra prāta jēdzieniem un spriedumiem, kas īpatnējā nozīmē ir prāta aprioras funkcijas, nav iespējama vispārnozīmīga patiesības pamatošana, tas neapšaubāms. Tā tad kā empīrismam, tā racionālismam daļa taisnības. Abi kopā tie iztaisa kriticisma drošu bazi, tikai atsevišķi ņemot, tie ir vienpusīgi virzieni. Tas pats zināmā mērā sakāms par tām strāvām, kas izveidojušās no empīrisma un racionālisma. Piemēram, fikciju teorijai ir taisnība tikai daļai. Ka domāšana fikcijas lietā, tas taisnība, bet ne jau viss ir fikcija. Šis mācības pārstāvji par fikciju uzlūko arī to, kas nav fikcija, un tā tad savos apgalvojumos kļūst vienpusīgi. Gluži tāpat var teikt par vienu no plašākām racionālisma strāvām — panmetodisko racionālismu. Ja panmetodiskais racionālisms domā, ka līdz ar zinātniskās un kultūras apziņas izveidošanās samazināsies jutekļu loma un jutekliskās uztveres nozīme, par to pamats ļoti šaubīties. Drīzāk var sacīt tā, ka iekams cilvēks paliks tāds, kādu tagad to redzam un pazīstam, tikmēr sajūtu nozīme atziņas procesā paliks nesatricināta. Un sajūtu lomu nemaz nevajadzētu noliegt, jo sajūtas taču ir tas materiāls, no kā veidojas visa domu ēka. Bez sajūtām apziņa būtu tukša un domāšana nemaz nevarētu izveidoties. Protams, ar to nav mazināta panmetodiskā racionālisma nozīme: ciktāl tas izceļ domāšanas radītāju lomu, piešķirot domāšanai iespēju metodoloģiskā sajēgumā noteikt savu priekšmetu, tiktāl panmetodiskais racionālisms ir augstu vērtējama mācība.

Ja nu empīrisma un racionālisma strāvās ir visai skaidri novērojamas vienpusības un pārspilējumi, to nevar teikt par kriticisma novirzieniem. Tādas kriticisma apgarotas strāvas, kā, piem., vērtību mācība, imanences filozofija, kritiskais reālisms u. c., ir ļoti apdomīgi

pamatotas mācības. Tas tamdēļ, ka te visnotaļ dzīvo kriti-
cisma gars. Kā šķiet, vairāk apstrīdama būs vie-
nīgi fainomenoloģijas filozofija. Tomēr attiecībā uz stingro atziņas satura un atziņas akta šķirojumu fainomenālisms devis daudz zinātniski pārbaudītu liecību. Visdziļāki un drošāki pamatotais mūsaiiku atziņas teōrijas virziens ir kritiskais reālisms, kas māca, ka atziņas objekts ir nesalīdzināmi plašāks par apziņu, un ka šo objektu tikai pa daļai noteic prāts, un objekts savkārt apziņu. Kritiskais reālisms izveidojies no Aristotela un Kanta mācību sintezes, un kritiskā reālisma saknes meklējamas jau Aristotela filozofijā. Kā redzēsim, analizējot patiesības jautājumu, Aristotela viedoklis dažā ziņā pat vairāk pieņemams nekā Kanta uzskats.

D. Divi svarīgākie atziņas teōrijas jautājumi.

26. §. Reālītātes problēma.

Atziņas teōrijas jautājumus var saistīt galvenām kārtām ar reālītātes un patiesības problēmu. Reālītātes un patiesības problēma ir tie divi atziņas teōrijas pamatjautājumi, ap ko grupējas visi pārējie. Reālītātes problēma ir atziņas priekšmeta jautājums, turpretim patiesības problēma atziņas rezultātu jautājums.

Atziņas pamatnoteikums ir attiecība starp atziņas subjektu un atziņas objektu, citādi sakot, lai atziņas process varētu norisināties, nepieciešama atziņas subjekta vēršanās uz savu priekšmetu, nepieciešama gnōzeoloģiskā koordinācija. Ja atziņa nevar norisināties bez atziņas subjekta, tikpat nepieciešams arī atziņas objekts, domāšanas priekšmets. Te uzpeld jautājums, kas ir īstais atziņas priekšmets, kas ir tā reālītāte, uz ko atziņa vēršas.

Šai jautājumā nebūt nav vienprātības un vienas vispārnozīmīgas atbildes, kaut gan, kā šķiet, tādai vajadzētu būt, jo reālītātes jautājums nav tikai metafizikas, bet arī gnōzeoloģijas jautājums, un gnōzeoloģija cenšas būt zinātniski pamatota. At-

ceroties metafizikas un gnōzeoloģijas virzienu pamattezes, jāsaka, ka materiālismā šī reālitate ir materiija, ideālisma gars, reālismā kā gars, tā materiija, pie kam empirismā atziņas avots — sajūtas (pieredze), racionālismā prāts (domāšana), kriticismā sajūtas un prāts. Tomēr no atziņas teorijas viedokļa nav tik svarīgs jautājums par to, kāda ir reālitate, bet cik šī reālitate atkarīga no cilvēka apziņas. Vai reālitate noteic apziņu, vai apziņu reālitate? Vai reālitate slēpjas no atziņas neatkarīgs moments? Tas ir svarīgākais jautājums reālitates problēmā.

Reālismā, materiālismā un objektīvajā ideālismā reālitate pilnīgi neatkarīga no apziņas, turpretim subjektīvajā ideālisma un pa daļai panmetodiskajā racionālismā reālitate atkarīga no apziņas un atziņas. Protams, šie abi pretējie uzskati nekad nevar būt vienādi pareizi. Vispirms jāsaka, ka cilvēka apziņa materiālo reālitate radīt nevar, tā spēj radīt vienīgi garīgo reālitate. Tāpat apziņa un domāšana (izziņas nozīmē) it kā rada kārtību reālitate, ko tā cenšas izzināt. Domāšanai ir radoša nozīme, bet vienīgi gnōzeoloģiskā, ne ontoloģiskā nozīmē. Citādi sakot, domāšana reāli savu priekšmetu nerada, tā to tikai noteic kā izzināmu objektu, kā parādību. Ja domāšana radītu savu priekšmetu reālā (ontoloģiskā) nozīmē, nekādi nebūtu saprotams, kā pati domāšana var rasties. Lai domāšana varētu rasties, nepieciešami reāli eksistējoši priekšmeti, kas cilvēka apziņu ietekmē. Šie iespāidi resp. kairekli izsauc sajūtas, un sajūtas kļūst par domāšanas saturu. Tā tad sajūtu un domāšanas rašanās ir skaidrākā liecība tam, ka īstenībā eksistē no cilvēka apziņas neatkarīga reālitate. Pie tam nav šaubu, ka šī reālitate eksistē neatkarīgi no tam, vai to kāds uztver un tiecas izzināt, vai ne. Pārliecība par neatkarīgās reālitates eksistenci vērojama visās zinātniski pamatotajās sistēmās, sevišķi Platona, Aristotela, Dekarta, Leibnica, Kanta, V. Vunta u. c. mācībās. Vai šī reālitate ir materiāla vai garīga, tas lietu negroza. No svara vienīgi atzīt, ka šāda reālitate patiešām ir, kas savā īstenajā eksistencē nav cilvēka apziņas noteikta. Bez tam jāievēro, ka pasaules reālitate ir ārkārtīgi plaša,

dziļa, bagāta un daudzpusīga. Mūsu domāšana var gan tiekties šīs reālītātes būtībā, bet pilnīgi izsmelt tās saturu nav iespējams. Reālītāte nesalīdzināmi plašāka par atziņu, īstenības saturs bagātāks par domāšanas saturu. Tomēr reālītātes izziņā prātam robežas nav liktas, jo pašā reālītātē guļ izziņāmības iespējamība. Tā varētu saprast reālītātes problēmu. Vēl tuvāk šai problēmai pieiesim, iztīrājot patiesības jautājumu, kur būs jārunā par reālītātes (īstenības) veidiem.

27. §. Patiesības problēma.

Patiesības jēdziens ir viens no visbiežāk sastopamiem jēdzieniem ne tikai zinātnē, bet arī dzīvē. Mēs daudzreiz runājam par patiesību, tamdēļ ka ikvienas īstas garīgas darbības mērķis ir patiesība. Un ne tikai garīgas darbības mērķis vien. Ikkatra īsta un attaisnojama darbība saistīta ar patiesību. Vai pēc patiesības cenšas tikai zinātnieks? Nē, patiesību tiecas sasniegt un atklāt līdzīgā mērā audzinātājs, rakstnieks, amatnieks un kuŗš katrs fiziska darba strādnieks. Un tas ir tamdēļ, ka ikvienas darbības — kā garīgas, tā fiziskas — īstais mērķis ir patiesības atziņa, patiesas stāvokļa izpratne, lietas pareizības atziņa. Kur nav patiesības, tur darišana ar maldi, un ja patiesība ir darbības mērķis, tad maldi ir tas, no kā mēs cenšamies izbēgt un izvairīties. Maldi ir līdz ar to it kā brīdinājums, kas neatlaidīgi mudina censties pēc patiesības.

Bet kas ir patiesība? Lai dotu kaut cik apmierinātāju atbildi uz šo jautājumu, skaidri jānorobežo šādi jēdzieni: īstenība, taisnība, pareizība un patiesība, jo tikai un vienīgi izejot no jēdzienu skaidrības, iespējama vēlāmā jautājuma un lietas stāvokļa noskaidrošana.

Visvairāk gan — īpaši sadzīves attiecībās un mazāk izglītotu ļaužu sarunās — patiesību mēdz sajaukt ar īstenību. Bet īstenība nav tas pats, kas patiesība. Kas tad nu ir īstenība? Īstenība (vācu Wirklichkeit, krievu бытие) ir viss tas, kas ir, kas eksistē. Viss esošais — kā garīgais,

tā materiālais, kā dzīvais, tā nedzīvais, kā personīgais, tā sabiedriskais — ir īstenība. Īstenība nav tikai materiālo lietu eksistence, ko parasti dēvē arī par lietu esamību (Dasein), bet īstenība aptver arī garīgo lietu eksistenci, kur ietelp psīchiskas īpašības, garīga darbība, kā tāda, prāta jēdzieni u. tml. Materiālās jeb fiziskās lietas var uztvert ar savu jutekļu palīdzību, var mērot, svērt u. tml., garīgās lietas, ko sauc arī par psīchiskām parādībām, nav uztveramas. Un tomēr šādas psīchiskas parādības ir. Jo neviens taču nevar apšaubīt domu, fantazijas tēlu, atmiņas priekšstatu, ilgu, dažādu jūtu un gribas izpaudumu īstenību. Ieslēdzot sevī materiālo un garīgo lietu eksistenci, īstenības jēdziens ietver sevī tā tad visu dabu, visu dzīvo un nedzīvo pasauli, kā arī visdažādākos psīchiskās dzīves izpaudumus, ko spējam tikai domās tvert un pārdzīvot. Tādējādi īstenībā ietelp arī sabiedrība ar visām tās garīgajām un materiālajām lietām — ar domām un pārdzīvojumiem, ar materiālās darbības produktiem un īpašumiem. Un nav jāaizmirst, ka īstenībā ietelp arī tas, kas šimbrīžam vēl nav zināms un ir nepazīstams, bet kas tomēr pastāv kā nezināmais un neizprotamais, bet varbūt kādreiz var tikt izziņāts un izprasts. Šai nozīmē īstenībai pieder visa tā pasaule, ko dēvē par noslēpumu, bet kas tomēr īstenībā ir, kaut arī cilvēkam šimbrīžam nezināma, vai arī nekad neklūs par zināšanas priekšmetu. Jemot, piem., tādas jēdzienus kā Dievs, dvēsele, jāsaka, ka arī šie jēdzieni norāda uz lietām, kas varbūt ir īstenas, bet šimbrīžam nezināmas un varbūt nekad neklūs par zinātnes priekšmetu. Tā tad arī nezināmais un noslēpumainais ir īstens, ciktāl tas patiesībā eksistē. Īstens nav tikai tas, kas nav.—Vienīgi neesošais nav īstenība. — Visbeidzot nav jāaizmirst, ka ir vēl viena īstenības sfaira, bet tikai īpatnējā nozīmē. Tā ir jābūtības, vērtību un normu pasaule, ko dēvē par nozīmības pasauli (Die Welt der Gültigkeit). Nozīmība pieder visam, kas ir kā vērtība, neatkarīgi no tam, vai šo vērtību piepilda, vai ne. Tādas vērtības, kam piemīt nozīmība, ir, piem., skaistums, tikumība, drošsirdība, taisnība, patiesība u. c. Vai var apšaubīt, piem., taisnības kā zināmas vērtības īstenību? Vai var noliegt absolūtā skaistuma un ti-

kumības normatīvo vērtību un īstenību? Vai var kāds droši pierādīt, ka nav patiesības? Neviens to nevar. Ja dzīvē varbūt nesastopam tādu skaistumu, kas būtu visiem pieņemams, ja bieži vien drošsirdības vietā redzam bailes un glēvulību, ja taisnība tik grūti panākama, ja patiesu atziņu nav viegli iegūt, vai tamdēļ šīs vērtības ir fiktīvas un šķietamas? Jāsaka vēl vairāk, proti, ja nekad dzīvē nesastaptu skaistumu, tikumību, drošsirdību, taisnību, patiesību un citas dziļās vērtības, arī tad tām eksistenci nevarētu noliegt. Un patiesi, visas pieminētās vērtības, un daudzas citas normas jāizprot nevis kā tieša dotība, bet kā ideāls, kā cilvēka dzīves uzdevums. Protams, ka taisnība, patiesība u. tml. tā neeksistē, kā ārpusaules reālās lietas un priekšmeti. Tikumību es nevaru tā ieraudzīt un satvert rokā, kā, piem., zīmuli, kas atrodas uz galda, vai citus priekšmetus, kas ir ap mani. Pēc tikumības ir jācenšas, tā ir jāmeklē, tamdēļ ka pati sirdsapziņa to prasa. Ir tikumības ideāls, kas eksistē neatkarīgi no tam, vai to kāds piepilda, vai ne, vai kāds pēc tā cenšas, vai ne. Tāpat ir arī citi ideāli un vērtības, un tamdēļ var teikt, ka vērtības, pēc kā cilvēks savā dzīvē cenšas, nav tukši fantomi, nav tikai illūzijas, nav nekādi murgu un izdomu tēli, nav fikcijas un tukša šķietamība, bet īstenība, kas jāsasniedz un kas pastāv kā nozīmību un mūžīgo vērtību pasaule. Tā tad īstenības jēdziens ir diezgan plašs: tas aptver materiālo lietu eksistenci; psihisko parādību pastāvēšanu; visu to nezināmo, kas, varbūt kādreiz kļūs zināms, bet šimbrīžam pieder noslēpumu pasaulei; un visbeidzot vērtību, normu un ideālu pasauli, kas ir īstena kā nozīmība un pēc savas būtības un struktūras ir bezlaicīga un mūžīga.

Īstenība visās šajās nozarēs nav tas, kas patiesība.

Tāpat bieži mēdz sajaukt patiesību un taisnību. Bet arī šie jēdzieni — kaut zināmā mērā ir radniecīgi — tomēr pēc sava satura un nozīmes nav vienlīdzīgi. Ja redzējām, ka īstenības jēdziens attiecas uz lietu eksistenci, vērtību un ideālu nozīmību, taisnības jēdziens saistīts ar cilvēka tiesisko un tikumisko darbību. Kas ir taisnība? Taisnība ir tikumības piepildīšana. Tamdēļ var teikt, ka viens no tikumības veidiem ir taisnība.

Taisnība ir tur, kur darbība saskan ar sirdsapziņu un pienākumu. Viens no neapšaubamākiem faktiem tas, ka ja cilvēks klausā savai sirdsapziņai un seko pienākumam, viņš ir taisns pret sevi un citiem. Bet ko nozīmē būt taisnam pret sevi un apkārtņi? Būt taisnam vispirms nozīmē būt patiesam. Še redzam, cik tuvu skar viens otru — taisnības un patiesības jēdzieni. Stingri runājot, te gan jāsaka, ka «paties» un «patiesība» nenozīmē vienu un to pašu. Par patiesību īstajā nozīmē būs runa turpmāk, še tikai jāaizrāda, ka vārds «paties» (piem., paties cilvēks) izteic to īpašību cilvēkā, ko sauc par patiesīgumu. Un patiesīgums nu ir tāda tikumiska īpašība, kur cilvēks parādās tāds, kāds viņš īstenībā ir. Bet vai cilvēks maz spēj būt citāds nekā viņš ir īstenībā? Protams: visos tādos gadījumos, kur mēs izliekamies, kur darām to, kas nesaskan ar mūsu īsto būtību un darbu, kur mēs kautko darām pret savu gribu, tur mūsos nav patiesīguma nei pret sevi, nei citiem. Tamdēļ pamats sacīt, ka cilvēka tikumības īstenība, kas saskan ar sirdsapziņu, ir cilvēka patiesīgums. Citādi sakot, ciktāl savā dzīvē un darbībā piepildām pienākuma prasības un sekojam saviem sirdsapziņas likumiem, tiktāl esam īsti un patiesi. Patiesīgums ir cilvēka darbības īstenība, kas dibināta uz tikumības likumiem. Šāds patiesīgums vienmēr nodrošina taisnību. Patiesīgs cilvēks ir arī taisnīgs cilvēks, jo taisnība iziet no tikumības, bet tikumība slēpjas cilvēka tikumiskās darbības patiesīgumā. Taisnība ir tikumiskā patiesība. Kas patiesība loģikā un prāta darbībā vispār, tas taisnība ētikā un tikumiskajā darbībā. Darboties taisnīgi tikumības pasaulē ir tas pats, kas pareiza domāšana prāta pasaulē. Tā tad, kas domāšanā patiesība, tas tikumībā taisnība.

Un atkal redzam, ka starp taisnību un patiesību ir gan līdzība un paralēlitāte, bet katram no abiem jēdzieniem ir sava vieta un īpatnēja nozīme.

Vēl atliek nošķirt pareizības jēdzienu, ko arī dažkārt sajauc ar patiesību. Vispirms jāsaka, ka pareizība ir vairāk matemātiskās noteiktības apzīmējums. Pareizības jēdzienu lietā, apzīmējot lietu formālās at-

tiecības, neieejot lietas dziļumā, saturā un būtībā. Tā, piem., zinot sillogisma figūras, un tās daudzās iespējamības, kādās var taisīt prāta slēdzienus, ja dots tāds vai citāds izejas punkts, virsteikums jeb prēmise, jāazīst, cik pareizi iespējami slēdzieni, kas satur sevī maldus un pat absurdu. Prātam ir tā īpašība, ka dibinoties uz zināmiem iepriekšējiem apgalvojumiem, kas, varbūt, pieņemti bez pārbaudījumiem un iepriekšējas kritikas, iespējams taisīt pareizu slēdzienu formālā ziņā, kas līdz ar to pēc satura būs nepareizi resp. maldīgi. Tas pats novērojams tiesību zinātnē, īpaši juridisko likumu piemērošanā. Tiesu procesos un tiesāšanas kārtībā var notikt, ka vainīgajam sodu piemēro pēc tā p. un § vai piezīmes pie §, kāds likuma šim pārkāpumam paredzēts. Tiesa spriedīs pareizi, proti—formāli pareizi — un tomēr var gadīties, ka taisnība un patiesība nebūs panākta. Jo katram skaidrs, ka tiesa rīkojas vienīgi saskaņā ar faktiem un likumiem. Bet vai fakts tiesnesi nevar maldināt? Ļoti iespējams. Ir gadījumi, kur nevainīgus notiesā. Pats par sevi saprotams, ka tiesa vienmēr spriež pareizi — un šī pareizība vispirms ir formālā pareizība, kas neko vēl nesaka par pašu tiesas būtību — bet ne vienmēr aizsniedz patiesību. Likums vienmēr taisns, un parasti to vienmēr pareizi piemēro, bet netaisni var būt tie apstākļi, kas izsauc likuma piemērošanu. Pa laikam liktenīgi ir tie fakti, tie lietas apstākļi, kas — tai vietā, lai paceltu patiesības plīvuri — šo plīvuri padara vēl neaurredzamāku, vai lietas apstākļus pavisam apgriež otrādi, un tā īstenības īstā seja paliek, varbūt, pat uz mūžu mūžiem aizklāta. Tā tad pareiza rīkošanās visos gadījumos vēl itnebūt nav ķīla īstenības atklāšanai un patiesības atsegšanai. Pareizība ir tikai relatīvs jēdziens, kas vienmēr slēpj sevī atkarību no kāda cita apstākļa, kas katrā gadījumā uzlūkojams kā noteikums. Pareizība allaž atkarīga no tiem apstākļiem, faktiem un likumiem, kas katrā dotā gadījumā ir noteikums. Un kāds būs šis noteikums, tāda būs arī pareizība. Ja noteikums būs īsts, pareizība atsegs patiesību, turpretim ja noteikums ar īstenību nesaskanēs, arī pareizība patiesību neatklās.

Tā tad pareizības jēdziens ir nojēgums, kas domāšanas procesos apzīmē, varētu teikt, lietas formālo pusi, lietas ārīškību, bet visos gadījumos neatklāj īstenību un neatsedz pareizību.

Patiesības jautājumā filozofijas un zinātņu vēsturē iespējams saskatīt divus galvenākos uzskatus: grieķu filozofu viedokli, kas visspilgtāk izteicies Aristotela mācībā, un Kanta uzskatu. Abiem uzskatiem ir savs principiāls viedoklis, un tie visai grūti savienojami.

Aristotels ir tai pārliecībā — un pie šās pārliecības caurmērā turas visi grieķu domātāji —, ka patiesība nav nekas cits kā prāta spriedumu īpašība. Par patiesību var būt runa vienīgi tad, ja cilvēks savā domāšanā vēršas uz īstenību, cenzdamies īstenību izprast un izziņāt. Iekams šādas attiecības ar īstenību nav, — ko dēvē par intencionālo attiecību jeb gnōzeoloģisko koordināciju — tikmēr nevar būt runa par patiesību. Patiesība nav kaut kas gatavs; tā cilvēkam nav dota tieši. Patiesība eksistē, pastāv, bet to vajaga atklāt. Kā Dēmokrits izsakās, «patiesība slēpjas dziļumā» (ἐν βυθῶ)* un lai šo īstenības dziļumu atklātu, īstenībai jātuvojas ar domāšanu. Tā tad patiesība nav tas pats, kas īstenība, patiesība nav tas pats, kas priekšmets, bet priekšmetu izziņas un izpratnes sekas. Patiesība nekad neatklātos bez domāšanas, jo patiesība slēpjas īstenībā, bet pēc grieķu pārliecības īstenību, visu eksistējošo un esošo (τὸ ὄντος ὄν) nav iespējams izprast citādi kā tikai domāšanā. Bet kāda domāšana par īstenību ir patiesa domāšana, kāda domāšana atklāj patiesību? Uz šo jautājumu Aristotela atbilde skan šā: Ja patiesība ir sprieduma īpašība, tad «spriedums ir patiess, kas par īstenību izteic to, kas ir, bet neizteic to, kā nav; turpretim maldīgs tāds spriedums, kas par īstenību izteic to, kā nav, vai arī neizteic to, kas ir» (Arist. Met. II 7, 1011 b. 26.). Šī doma ir ārkārtīgi dziļa un līdz ar to arī pietiekoši skaidra, kas šķiet saprotama bez sevišķas pārdomas. Te it kā izskan pārliecība, ka domāšana,

*) Lasi: en bitō.

kas par īstenību atklāj patiesību, īstenību atspoguļo un attēlo, un patiesa ir tāda domāšana, kur domāšanā īstenība pareizi atspoguļota un attēlota. Tamdēļ arī Aristotela pārliecība ir tā, ka prāta spriedums, ja tas patiess, savā saturā īstenību attēlo taisni tā, kāda tā ir. Patiess ir tāds spriedums, kas par lietām izteic īstenību. No kam arī izriet slēdziens, ka patiesība ir sprieduma sakrišana un saskaņa ar īstenību. Kur sprieduma saturs saskan ar lietas saturu, tur spriedums atspoguļo īstenību, un tur darīšana ar patiesību. Tā tad patiesība ir prāta darbības sekas un nav nekas reāls materiālu lietu nozīmē. Drīzāk var teikt, ka patiesība ir uzdota un nevis dota, jo patiesību mēs atklājam, patiesu atziņu iegūstam. Patiesība ir no mūžības, bet to sākmā nezinām. Patiesība ir tikai meklēšanas, pētīšanas un atziņas sekas, protams, tai gadījumā, ja atziņa kā formālā, tā materiālā nozīmē ir pareiza.

Šādu patiesības iztulkojumu iespējams paskaidrot ar daudziem piemēriem. Jemsim, piem., dabas izpratni. Kad mūsu atziņa par dabu atsedz patiesību? Kad iegūstam patiesu atziņu par dabu? Itin vienkārši: ja izdodas pateikt, kas un kāda ir dabas īstenība. Patiesība par dabu un tās parādībām būs tad, ja prāta spriedumos izdosies izteikt, kas ir daba, kādi tās cēloņi un mērķi, kādas dabai īpašības u. t. t. Turpretim maldīgs spriedums par dabu būs tad, ja spriedumā izteiktās domas savā saturā un nozīmē neizteiks dabas īstenību, t. i. izteiks to, kas daba nav. Līdzīgā nozīmē patiesība par cilvēku, par sabiedrību un citām parādībām būs vienīgi tad, ja izdosies noskaidrot un izteikt spriedumā, kas un kāds ir cilvēks, kas un kāda ir sabiedrība vai cita kāda parādība. Mūsu laikos, piem., it sevišķi strīdas par to, vai jaunatne ir tikumīga; daudzreiz dzird runājam un jautājam, vai mūsu sabiedrībai ir skaidri nodomi un mērķi u. t. t. Vieni izteic vienas domas, citi atkal citas, un rodas jautājums, kur ir patiesība? Kam ticēt? Jo skaidra lieta, ka ja ir divi uzskati, no kuriem viens noliedz to, ko otrs apgalvo, abi nav un arī nevar būt vienādi pareizi. Bet kurš uzskats patiesais? — Jāsaka, ka uz šo jautājumu — mazākais no Aristotela viedokļa — tikai viena

atbilde. Par mūsaiķu jaunatni un sabiedrību tas uzskats būs patiesais, kuŗš par jaunatni un sabiedrību izteiks to, kas un kāda ir šī jaunatne, sabiedrība un mūsu laikmets. Ja, piem., ir cilvēki, kas saka, ka tagadējam laikmetam trūkst drošu mērķu un skaidru ideālu, šis teiciens un apgalvojums neapšaubāmi paties un pareizs tikai tad, ja pati īstenība, t. i. šai gadījumā tagadējais laikmets — ir bez skaidriem mērķiem un ideāliem. Ja turpretim īstenība citāda un uzrāda tādu ainu, kas nesaskan ar attiecīgu apgalvojumu un uzskatu, tad spriedums par tagadējo laikmetu nav pareizs, t. i. neatsedz patiesību. Pēc līdzības ar nule pārrunātu var iedomāties daudzus piemērus, un visur izskaidrojums būs viens un tas pats. Tā tad īsi sakot, patiesība Aristotela uztvērumā ir domu saskaņa ar īstenību, prāta spriedumu satura sakrišana ar lietas saturu.

Šis uzskats sastopams līdz pat Kanta laikiem. Aristotela viedokli pilnīgi atzinuši un piejēmuši, piem., Sv. Augustīns, Tomāss Akvināts, pat Leibnics un d. c., līdz nāca Kants un patiesības jautājumā izvirzīja pavisam citu uzskatu.

Pēc Kanta pārlicības patiesība nav meklējama spriedumu saskaņā ar lietas saturu. Kā tā? Aristotela viedokli Kants noraida, apgalvodams, ka par lietu būtību nekā nezinām un tamdēļ arī nekad pamatotā pārlicībā un darbībā nevar apgalvot, ka patiesība ir tad, ja domas saskan ar īstenību, ar pašu lietu. Lietu būtība cilvēka atziņai pilnīgi aizklāta, kamdēļ arī savus spriedumus nekad nevar pārbaudīt ar lietas saturu, t. i. nevar zināt, vai spriedums ir paties vai ne, jo pati lieta savā būtībā («Ding an sich») nezināma.

Kāds ir Kanta uzskats vēl tuvāki jautājot? Kants šķir formālo un materiālo patiesību. Formālā patiesība ir spriedumu saskaņa ar formālajiem domāšanas likumiem. Par materiālo patiesību varētu runāt tik tad, ja prāta spriedumi sakristu ar lietas būtību. Bet tā kā lietas būtība ir nezināma un neizzināma, atkrīt jautājums par materiālo patiesību. Zinātnē darišana galvenām kārtām tikai ar formālo patiesību, un formālā patiesība ir tad, ja prāts saskan pats ar sevi, ja prāta spriedumi nerunā pretim domā-

šanas likumiem (sk. Im. Kant. Krit. der rein. Vern. 315. lapp.). Nav tomēr jādoma, ka Kants patiesību nemeklētu spriedumu saskaņā ar priekšmetu. Gluži otrādi: priekšmeta jēdziens Kanta atziņas teorijā spēlē lielu lomu. Tikai priekšmetam te pavisam citāda nozīme. Kanta filozofijā priekšmets nav vis lieta parastajā nozīmē, bet priekšmets, ciktāl to uztver laika-telpas formās un pieredzes vienībā (Sk. turp. 441. lapp.). Priekšmets šādā iztulkojumā nav nekas pats par sevi eksistējošs, nav lieta sevī, bet apziņas darinājums resp. pieredzes un prāta darbības sekas. Protams, ka ja Kanta uztvērumā patiesība ir meklējama prāta saskaņā ar sevi, domāšanas saskaņā ar prāta formālajiem likumiem, tad patiesības problēma ir reizē arī priekšmetības problēma (das Problem der Gegenständlichkeit), bet nekādā ziņā nav lietas problēma. Aristotela uztvērumā, turpretim, patiesības jautājums ir reizē arī lietas jautājums, proti pēc Aristotela patiesība meklējama prāta saskaņā ar lietu, pēc Kanta pārliecības prāta saskaņā ar sevi, domāšanas saskaņā ar prāta likumiem.

No nule sacītā skaidrs, cik liela izšķirība Aristotela un Kanta uzskatos. Šo izšķirību bez pārspilējuma var uzlūkot kā vienu no tām pazīmēm, kas būtiski šķir antīko filozofiju no jaunlaiku domāšanas. It nebūt nav teikts, ka Aristotela viedoklis būtu mazāk pamatots. Rūpīgi iedziļinoties Aristotela mācībā, atrodam, ka šis senlaiku ģenijs — līdzīgi citiem ievērojamiem grieķu domātājiem — zinātniskajā darbībā centies tvert lietas būtību. Grieķu filozofijas raksturīgākā pazīme ir taisni tā, ka grieķi visas īstenības būtību meklē jēdzienos un idejās, šo būtību (τὸ ὄντος ὄν, τὸ τί ἐν εἶναι)^{*} uzlūko kā nemainīgu, ko iespējams tvert nevis ar jutekļiem, bet vienīgi domāšanā. Jutekļiem pieejama vienīgi parādību pasaule, t. i. viss mainīgais un pārejošais. Tā tad grieķiem īstais atziņas objekts nav parādību, bet ideju pasaule. Ja nu ideju pasaule grieķu izpratnē tas pats, kas lieta sevī jeb absolūtā realitāte Kanta filozofijā, tad iznāk tā, ka grieķi par filozofijas un īstās atziņas priekšmetu uzlūko taisni to, ko jaunlaiku filozofija, sā-

^{*}) lasi: τὸ ὄντος ὄν, τὸ τί ἐν εἶναι.

kot ar Kantu, noliedz: Ko Kants uzlūko kā neizzināmu, tas grieķiem taisni ir īstās atziņas objekts. Grieķi, tā sakot, tver pašu serdi, lietas kodolu un būtību, Kants turpretim atzīst, ka atziņas priekšmets nav šis kodols, nav pati būtība, nav lieta sevī, bet lietas ārpusē, čaula, parādība. Lūk, kamdēļ grieķu izpratnē patiesības izziņai ir absolūtāks, tā sakot, pilnīgāks raksturs nekā Kanta mācībā. Grieķi tver it kā īstenību visā pilnībā un nedalamībā, meklē pašu lietas būtību, Kants turpretim no lietas būtības novēršas, izskaidrodams, ka lietas būtība cilvēka atziņai nav pieejama. Grieķi tic patiesībai un šo patiesību meklē lietu būtības izziņā, Kants, kaut arī patiesību nenoliedz, tomēr pārliecināts, ka lietu būtība nav izzināma. Tā tad Kanta uzskats stāv tuvāk skepticismam, kurpretim Aristotela mācībā un tāpat arī citu grieķu domātāju, piem., Parmenida, Sōkrata, Platōna uzskatos no skepticisma pazīmēm nav nei vēsts. Aiz šī iemesla pilnīgi saprotams, ka jaunlaiku filozofijā, kas lielākā vai mazākā mērā dibinās uz Kanta, nav tik drošas pārliecības patiesības jautājumā, nav, tā sakot, tik skaidra viedokļa un ticības uz patiesību, kāda tā bija grieķu domātājiem. Mūsaiķu filozofijā sastopamas strāvas, kas atziņas un patiesības jautājumā ir vairāk paviršas nekā nopietnas. Lai minam tikai prāgmatismu, fikciju teoriju u. tml. (sk. 104. lapp.), kas ir tai pārliecībā, ka cilvēks pats rada patiesības, ka patiesības katrā laikmetā ir savas, un ir tā tad, pakļautas maiņai un attīstībai kā kuŗa katra dabiska un vēsturiska parādība. Bez tam fikciju teorijas jeb t. s. it kā (Als-Ob) filozofija pieņem, ka patiesība ir fikcija, t. i. mākslīgi pieņemts jēdziens, lai labāki orientētos īstenībā un lai labāk īstenību aprēķinātu (Sk. H. Vaihinger, Die Philos. des Als-Ob, 160. lapp.). Šis uzskats kaut gan interesants, tomēr savā būtībā un pamatos vienpusīgs. Prāgmatismā un fikciju teorijā pareizība tai ziņā, ka reālas un īstenas ir sajūtas, un ka īstenības pasauli parasti konstituē sajūtu pasaule. Bet jau augšā redzējām, ka īstenībai nepieder tikai tas vien, kas tverams jutekļos. Īstenība nav izsmelama vienīgi ar reālo juteklisko lietu pasauli. Tas ir viens. Bez tam nav jāaizmirst, ka neviens daudz maz nopietns domātājs patiesību neuzlūkos par īstenību vai īstenības sastāvdaļu. Patiesība ir īstenī-

bas rezultāts. Kā nu iespējams, ka patiesība ir fikcija? Patiesība nav arī nekāds līdzeklis vai ierocis domāšanas darbībā. Ja patiesība būtu kāds līdzeklis, kas noder īstenības aprēķināšanai, tad patiesība mums jau iepriekš ir. Un ja tā, kāds nolūks tad zinātnei? Nē, zinātnes mērķis ir un paliek patiesība, kas atklājas kā īstenības izziņas rezultāts. Tamdēļ pavisam smieklīgi apgalvot, ka cilvēks rada patiesības. Nē, cilvēks patiesības nerada, bet tās rod, atklāj un izziņā. Ja cilvēks pats ir patiesību radītājs un darinātājs, kamdēļ gan viņam otrreiz vēl patiesības jāmeklē un jāatklāj? Acīm redzot, uzskats par cilvēka radītām un darinātām patiesībām ne tikai nepareizs, bet izsauc pat izbrīnu, kā šāda pārliecība var dzimt daudz maz nopietnu zinātnieku galvā. Tomēr, jemot vēsturiski, kļūst kurmet skaidrs, ka šāda mācība tomēr varēja rasties pa daļai no Kanta iespaidiem, kaut gan jāsaprot, ka pats Kants no prāgmatisma un fikciju teorijas stāvētālu prom. Varētu izteikt šādu domu: mācība, ka pats cilvēks ir patiesību radītājs, var dzimt no pārliecības, ka lietu būtība atziņai nav pieietama, un ka mēs spējam izziņāt tikai to, ko pašī darinājuši. Bet tā kā tādu pārliecību izteicis Kants, jāsaprot, ka prāgmatisms un fikciju teorija ir domu auglis, kas stāv tuvāk Kanta nekā grieķu uzskatiem. Grieķu filozofija, it sevišķi Parmenida, Sōkrata, Platōna un Aristotela mācībās pilnīgi izslēdz katru skepticismu, relatīvismu u. tml. virzienus. Grieķiem patiesība nav cilvēka darinājums, bet ir no mūžības. Patiesība nav lieta, nav īstenība, bet spriedums par īstenību, kas par lietām izteic to, kas un kādas tās ir, vai arī, kas un kādas tās nav. Ja vēl jēm vērā to stipro ticību, kāda grieķiem bija atziņas un patiesības jautājumā, gribot negribot jāatzīst grieķu filozofijas priekšrocības, salīdzinot ar jaunlaiku domāšanas veidu. Lielākas un dziļākas izredzes filozofisko domu gaitai un zinātnes stāvoklim dod grieķu filozofija.

Ar patiesības problēmu stāv ciešā sakarībā patiesības kritēriju jautājums.

Ja patiesība atziņa prasa sprieduma saskaņu ar īstenību un patiesība ir patiesā sprieduma īpašība, ar to vien vēl atziņas process nebeidzas. Mostas jautājums: kā var zināt, ka sprie-

dums paties? Citādi sakot: kā iespējams pārliecināties, ka domāšana, ko uzlūkojam par pamatotu, saskan ar īstenību? Vai iespējams pārbaudīt, ka sprieduma saturs savā vērtībā un nozīmē sakrīt ar īstenības, t. i. lietas saturu? Tā izvirzās jautājums par patiesības kritērijiem, t. i. sevišķām pazīmēm atziņas procesā, kurās var pārliecināties, vai patiesība ir vai nav atklāta.

Par patiesības kritēriju jeb mērauklu galvenām kārtām uzlūko *a c ī m r e d z a m ī b u j e b e v i d e n c i*. Mēs kaut ko uzlūkojam par patiesu vispirms tamdēļ, ka to tieši ieskatam, redzam, ka tas tā tiešām ir. Tamdēļ acīmredzamību var uzlūkot kā tiešu ieskatišanu. Acīmredzamībai var pieskaitīt visas t. s. *f a k t u p a t i e s ī b a s* (Leibnica filozofijā: *verité des faits*). Ja, piem., redzam, ka līst lietus, dzirdam, ka citi sarunājas u. tml., te darīšana ar faktiem, kas tieši konstatējami un nav apstridami. Faktu patiesības neprasa pierādījuma, un ja tikai jutekļi mūs nevil, faktu patiesības ir evidentas, t. i. acīmredzami patiesas.

Tomēr nav jādombā, ka acīmredzamības mēraukla apbežojas tikai ar faktu patiesībām. Par šādu mērauklu var runāt arī tad, ja ir kaut kas jāpierāda, un tikai pēc pierādīšanas dota iespēja redzēt lietas patieso stāvokli, īstenības patieso seju. Tamdēļ arī t. s. *p r ā t a p a t i e s ī b ā m* (Leibnica filozofijā: *verité de la raison*) iespējama acīmredzamība. Tā, piem., ja kaut kas sākumā ir neskaidrs, un nezinām, vai tas ir tā vai citādi, tad skaidrība nāk tikai pēc jautājuma noskaidrošanas un vispusīgas apgaismošanas. Protams, ka prāta patiesības vispirms ir domāšanas likumi un prāta principi, kas neprasa pierādījuma, tuvāka apgaismojuma un pamatojuma, bet bez tam vēl šādas patiesības iespējamās par kuŗu katru jautājumu, ja tikai to var apgaismot tā, kā ieraugām patiesību. Piem., jemot jautājumu par cilvēka rakstura negrozāmību, bez šaubām sastaptu uzskatus, kas pielaiž rakstura maiņu, jemot, varbūt, par pamatu rakstura lūzuma gadījumus. Lai noskaidrotu, kā tas īstenībā ir, nepieciešams ietiekties lietas būtībā dziļāk un pierādīt, ka ir, lūk, tā un ne citādi. Šī pierādīšana būs pamatota tīk tad, ja dibināsies uz faktiem, kas droši un

neapšaubāmi. Paši fakti nav jāpierāda, bet pierādījums jādibina uz faktiem. Tā tad skaidrs, ka ir gadījumi, kur blakām faktiem vēl ir nepieciešams pierādījums. Tā izaug prasība vēl pēc citas patiesības mērauklas.

Šo otru patiesības mērauklu sauksim par patiesības pierādīšanas iespējamību. Piedzīvojumi, novērojumi un visa vēsture apliecina, ka ir gadījumi, kur acīmredzamība, tiešā ieskatīšana jeb evidence ir nepietiekošs patiesības kritērijs, vai vēl labāk sakot, daži fakti zinātnē prasa pavisam citu mērauklu, kam izsmeļošāka un dziļāka nozīme nekā evidencei. Lai saprastu, kāda nozīme patiesības pierādīšanas iespējamībai, jemsim šādu vēsturisku piemēru.

Kad Galilejs bija konstruējis tālruni un atklājis septiņus Jupitera pavadoņus (mēnešus jeb trabantus), pret Galileju sevišķi uzstājās, starp citu, katoļu baznīcas pārstāvis Krēmonīni. Krēmonīni pilnīgi noliedza Galileja atklājumu pamatotību, uzlūkodams tos par blēpām. Uz Galileja uzaicinājumu paskatīties tālrunī, Krēmonīni atgrūdis tālruni un teicis, ka viņš tālrunī negribot skatīties. Acīm redzot, ja Krēmonīni būtu paskatīties tālrunī, viņš tieši ieskatītu patiesību. —

Dziļāki ieskatoties šī piemēra būtībā, atrodam, ka ar acīmredzamību vien jautājumu nav iespējams izsmelt. Ir taisnība, ka ja Krēmonīni ieskatītos tālrunī, viņš evidentī ieskatītu patiesību, t. i. redzētu Jupitera mēnešus. Bet ja Krēmonīni būtu atjautīgs, viņš varētu Galilejam uzstādīt šādu prasību: **Pierādīt**, ka Jūsu tālrunis ir pareizs. Jūs gan uzaicināt raudzīties tālrunī un ja pēdējais patiešām arī rāda septiņus pavadoņus, tas vēl nenozīmē, ka šādi pavadoņi īstenībā ir: var gadīties, ka tālrunis maldina un pievil mūsu redzi. Šāds jautājums būtu pilnīgi dibināts un Galilejam arī vajadzētu uz to atbildēt. Nav šaubu, ka Galilejs to arī darītu, jo pretējā gadījumā trūktu īstas patiesības mērauklas, t. i. viņa tālrunim varētu neticēt. Citādi sakot, lai Galileja atklājums iegūtu ticamības drošību, lai tas būtu neapšaubāms, **v a j a d z ē t u p i e r ā dīt**, ka tālrunis nemaz nevar citādi rādīt, ka patiesība **n e v a r b ū t c i t ā d a**.

Te skaidrs, ka patiesība daudzos gadījumos prasa pierādījuma. Tika tur nav vajadzīgs pierādījums, kur sastopamas

faktu patiesības, kur patiesību skatām, tā sakot, vaigu vaigā. Turpretim visos tais gadījumos, kur patiesība atklājas tikai pēc ilgas zinātniskas pētīšanas, tur tā dažkārt vēl prasa sevišķa pierādījuma, kas apliecina, ka citādi *n a v u n n e v a r b ū t*. Ja šādos gadījumos ar pierādījumiem nevar uzstāties, atzinums nevar pārliccināt, tam nav vajadzīgā spēka un drošības. Uzskats, ka patiesība neprasa pierādījuma, nav atzīstams par pareizu. Ar to vien, ka patiesību, šķiet, esam atklājuši, vēl nepietiek. Var izrādīties, ka esam maldījušies, uzlūkodami par patiesību, kas īstenībā nav patiesība. Tamdēļ zinātnē vienmēr būs vajadzīgs patiesības pierādījums. Šāds pierādījums parasti nav pozitīvs, bet ir negatīvs, t. i. apgalvojot, ka tas vai cits ir patiesība, pierādām, ka citādi nemaz arī nevar būt, un patiesība ir taisni tāda, kādu to dotā gadījumā ieraugām. Ja pierādījuma nevar izvīrīt, nav drošas patiesības mērauklas. Visdrošākā patiesības mēraukla ir patiesības pierādīšana, pie kam daudzreiz šī pierādīšana ir negatīva, t. i. dibinās uz pretējības izslēgšanas. Pierādot, ka pretējais nav iespējams, patiesības pamatotībai iegūstama drošāka mēraukla.

Redzams, ka patiesība — šis svarīgais jēdziens — prasa rūpīgu un smalku analīzi. Patiesība parasti nav viegli atklājama, un ja šķiet ir atklāta, tomēr dažreiz vēl prasa pierādījuma. Patiesība ir tikai viena. Katrā jautājumā, ikvienā lietas apstākļi iespējama tikai viena patiesība, kas ir mūžīga, nepārejoša un nemainīga. Patiesības vienīgums dara iespējamu zinātni un īstu dzīvi. Ja vienā jautājumā, vienā lietā patiesības būtu vairākas, tad nevarētu runāt nei par īstu zinātni, nei īstu dzīvi. Atzīstot vienā lietā vairākas patiesības, būtu jāpieņem, ka katram sava taisnība, sava tikumība, savi likumi. Bet tādā dzīvē nebūtu nekādas kārtības un skaidrības, un saskaņota kopdzīve būtu pat neiespējama. Sevišķi — mūsu laikos, kur patiesība bieži tiek kājām mīta, kur meli, glaimi un liekulība nereti aizsedz patiesību, atkal un atkal no jauna jāstiprina pārliecība par patiesības vienīgumu. Patiesība ir tikai viena, bet dažādi ceļi tās atklāšanai. Pie patiesības iespējams nonākt pa vairākiem ceļiem. Zinātne, māksla, reliģija, praktiski novērojumi u. tml. nav nekas cits kā šādi patiesības meklēšanas ceļi. Varbūt

ir vēl iespējami citi patiesības meklēšanas ceļi, bet par tiem šimbrīžam nerunāsim. Patiesība ir it kā mērķis un vadītāja zvaigzne, uz ko cilvēki trauc no visām pusēm un pa dažādiem ceļiem. Nav šaubu, ka patiesības meklēšanā un tieksmē to atklāt arī slēpjas cilvēku dzīves dažādība, skaistums, ilgas, sāpes un prieki.

III. Metafizika un tās virzieni (Pasaules uzskati).

28. §. Metafizikas pamatjautājums.

Aplūkotie atziņas teōrijas virzieni iztirzā tos jautājumus, kas ļauj celt pasaules uzskatus. Kā redzējam, atziņas teōrijas centrā guļ atziņas problēma. Kā atziņa rodas, kādos noteikumos un apstākļos tā patiesa, — tas atziņas teōrijas pamatjautājums. Atziņas teōrija ir filozofijas stūrakmens, filozofijas galvenais pamats, uz kura veidojas metafizika — filozofijas tālākā būve un kronis. Kas ir viss esošais, kāda tam jēga, nozīme un mērķis, — tā ir metafizikas centrālā problēma. Atbildot uz šo jautājumu, rodas dzīves un pasaules uzskati.

Metafizikas virzienu aplūkošanu, iztirzāšanu un novērtēšanu uzsāksim ar materiālismu.

A. Materiālisms.

Materiālisma centrālā pamatdoma izsakāma šādos vārdos: viss, kas eksistē, ir materiija, citādi sakot, viss, kas reāls, kas īstenībā pastāv, ir materiija. Šis pamatdomas izstrādāšanai materiālisms sadalījes vairākos virzienos, kam vienmēr tuvāks vai tālāks sakars ar atziņas teōriju, bet kas tomēr slēpj sevī pamatprasību pēc visuma, visa esošā būtības noskaidrošanas.

29. §. Duālistiskais materiālisms.

Šī materiālisma veids visskaidrāk izpaužas grieķu filozofa Dēmokrita (460.—371.) mācībā, ko var izteikt vairākās pamattezēs.

1. No nekā nekas netop. Nekas no tā, kas ir, nav iznīcināms. Visas maiņas pasaulē ir tikai atsevišķo materiijas daļu savienošānās un atdalīšanās (sk. Diog. Laert. IX 44—45.). Šai tezē izskan pārliecība, ka pasaulē nekas nevar rasties bez

sava cēloņa, visam ir vajadzīgs savs pamats, kas to dzemdē. Tāpat nekas no tā, kas ir, nav iznīcināms. Te uz mata izskan tā doma, kas ir visu dabaszinātņu pamats, proti, substances, lietu būtības negrozāmība, neskatoties uz visām parādību maiņām. Tāpat še ietveras doma par enerģijas pastāvības likumu. Enerģija var gan mainīties, iemiesoties dažādās formās un veidos, bet tās daudzums dabā paliek negrozāms.

2. Nekas nenotiek kā gadījums, bet viss izriet no sava pamata un nepieciešami (Fragm. phys. 41. Mullach. 365. lapp.). Šai teicienā Dēmokrits noraida maldīgo uzskatu par gadījumu. Nekas pasaulē un cilvēka dzīvē nenotiek kā gadījums, t. i. nav parādību ar gadījuma raksturu, bet visi notikumi ir zināmu cēloņu izsaukti un notiek nepieciešami. Nei domās, nei īstenībā nav tādu parādību, kam nebūtu sava cēloņa, līdzīgi tam, kā nav cēloņa kam nebūtu savu seku. Un ja ir cēlonis, tad ir darbība, t. i. sekas rodas nepieciešami, līdzīgi tam, kā sekām nepieciešami ir savs cēlonis.

3. Nav nekā cita kā tikai atomi un tukša telpa, viss pārējais ir tikai iedomas (Fragm. phys. 1. Mullach, 357. lapp.). Te materiālisma doma jau atmirdz savā klasiskajā spožumā. Daļiņas, par ko runā pirmajā teze, nav nekas cits kā atomi. Eksistē vienīgi atomi — šie materiālas niecīgie elementi — un tukša telpa, kur izpaužas atomu mēchaniskās kustības. Telpa, vai citādi sakot izplatījums ir vajadzīgs atomu kustībai, tā tad īstā reālitate, neapšaubāmā īstenība piemīt vienīgi atomiem un telpai.

4. Atomi bezgalīgi skaita ziņā un bezgalīgi dažādi pēc formas. Mūžīgajā kritienā lielākie, kas kustas ātrāk, uzdrāžas mazākajiem. No tam rodas riņķveidīgas blakus kustības, kas rada pasaules. Bezgalīgās pasaules rodas viena blakām otrai un iznīkst viena pēc otras. (Sal. Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus I. 43. lapp.). Visraksturīgākais šai tezē uzskats par riņķveidīgajām blakus kustībām. Kā jau kopš Galileja laikiem zināms, tukšā telpā visi ķermeņi, kas nevienādi svarā, krīt vienādā ātrumā. Dēmokritam šis ķermeņu krišanas li-

kums bija svešs, un tamdēļ viņš arī pielaida lielāko atomu ātrāku kustību un kustības novirzienu. Kā it pareizi aizrāda Fr. A. Lange (turpat 45 lapp.), Dēmokrits šo kļūdu pielaidis, tamdēļ ka viņš aiz mēģinājumu un eksperimentēšanas trūkuma savu uzskatu izvirzījis vienīgi ar abstraktu domāšanu. Jāpiezīmē, ka jau Aristotels un Ēpikūrs nedaudz vēlāk šo kļūdu izlaboja.

5. Visu lietu savstarpīgās izšķirības rodas no atomu dažādības, skaita lieluma, formas un kārtības ziņā. Kvalitatīvas izšķirības atomiem nav. Atomiem nav «iekšēju stāvokļu»; tie viens otru iespaido tikai grūdienu un spiedienu veidā. (Sal. Arist. Metaph. I. 4; Phys. I, 2; III, 4. 203. a 21.) Te pasvītota atomu ārējā dažādība un iekšējā vienādība. Noliedzot atomiem «iekšējos stāvokļus», Dēmokrits noliedz visu garīgo, visu to, kam nav sakara un līdzības ar fizisko. Valda tikai ārējie mēchaniskie spēki, kas atomus vada savstarpīgos grūdienos un spiedienos.

6. Dvēsele, līdzīgi ugunij, sastāv no smalkiem, gludiem un apaļiem atomiem. Šie atomi ir viskustīgākie, un no to kustības, kas caururbj visu ķermeni, rodas dzīvība un dzīvības izpaudumi. (Arist. de coelo III, 4; De anima I, 2. 403 b 29, 405 a 8; Cic. Tusc. I, 11, 22. 18, 42.) Šī teze materiālisma domu no ār pasaules pārnēs uz iekš pasauli, un izrādās, ka arī cilvēka dvēsele ir tāds pats atomu iemiesojums kā visa daba, tikai ar to izšķirību, ka dvēseles atomi mazāki, vieglāki, kustīgāki, tā tad it kā ugunīgāki un dzīvāki. Dēmokrits gan tik rupji dvēseles dzīvi un it sevišķi cilvēka garīgo darbību neizskaidro kā to darija vēlākos laikos franču materiālisti, jo Dēmokrita skatiens vairāk vērsts uz ār pasauli, nevis uz iekšējo pasauli. Bet tomēr arī Dēmokrits nebūtu materiālists, ja attiecībā uz cilvēka garīgo pasauli neieturētu savu materiālista viedokli un līniju. Un šis viedoklis nu ir tāds, ka arī dvēseles darbība, piem., domāšana ir atomu — kaut arī smalkāko — kustība. Varbūt šie atomi savā īpašībā nesalīdzināmi pilnīgāki, nekā parastie vielas atomi, varbūt tā ir vispilnīgākā materiija, bet tā tomēr ir un paliek

materija (Sal. Ed. Zeller, Philos. der Griechen, II^o, 1120. lapp.), Zināms, Dēmokrits šķaidri šķir dvēseli no miesas. Dvēsele cilvēkā būtiskais, miesa tikai dvēseles mājoklis jeb trauks (Fragm. 37, 57, Diels II⁴, 73. un 75. lapp.), un ja dvēsele mājā miesā, tad, protams, dvēsele ir telpiska būtne. Īstajā vārda nozīmē te nevar pat runāt par dvēseli, bet tikai par d v ē s e l e s v i e l u blakām citām vielām. Garīgais Dēmokritam nav nekāds spēks, kas vielu vadītu un noteiktu, bet tikai vielas daļa, protams, citādā veidā un stāvoklī. Dvēsele ir visām lietām, un šī visā pasaules visumā izplatītā un sadalitā dvēsele nav nekas cits kā Dievs. Dēmokrita Dievs nav saprātīgs un visvarens pasaules vadītājs un kārtotājs, kas pasauli virzītu uz augstāku pilnību; Dēmokrita Dievs ir tikai visā kosmā izpaudusies smalkākā un kustīgākā dvēseles viela, kas izpaužas dzīvības un prāta veidā. Šis uzskats saprotams, jo Dēmokrita aklā mēchaniskā atomu kustība izslēdz katru mērķi, katru attīstību un ik vienu domu par pilnību.

Pēc Dēmokrita viena otra materiālisma stīga ieskanas sofistu (5. g. s. pr. Kr.), Aristipa (ap 380. g. pr. Kr.), stoīķu (4. un 3. g. s.) un Epikūra (342.—271.) mācībā, bet te materiālisms mūs var interesēt ne tik daudz kā pasaules uzskats, bet vairāk tikai no atziņas viedokļa, tamdēļ šē tuvāki neapstāsimies. Kā pasaules uzskats materiālisms, pēc tam, kad Dēmokrita materiālismu bija mēģinājuši pārvarēt Sōkrats, Platōns un Aristolels, no jauna uzliesmo romiešu dabaszinātniski un filozofiski noskaņotā Lukrēcija (Titus Lucretius Carus, 99.—55. pr. Kr.) mācībā.

Lukrēcijš savā «De rerum natura» viscaur seko Dēmokrita mācībai un dažādā ziņā to pat vēl pārspēj. Ārpus ķermeņiem un tukšas telpas nekas neeksistē. Viss kas ir, ir vai nu ķermeņi un telpa kopā, vai notikums, kas tādā vai citādā nozīmē ar ķermeņiem un telpu saistīts. Laiks nav nekas reāls: laiks ir tikai visa tā sajūta, kas notiek zināmā telpā, vai arī kas bijis agrāk vai būs vēlāk. Tā tad laikam pašam par sevi nav tādas reālītātes kā tukšaj telpai. Visi vēsturiskie notikumi nav nekas vairāk kā dažādas norises ķermeņos, pie ķermeņiem vai gar ķermeņiem, un visas šīs norises notiek telpā. Ķermeņi ir vai nu vienkārši, proti — atomi —, ko Lukrē-

cijs parasti sauc par «sākumiem» (principia jeb primordia rerum), vai arī salikti. Atomi nav dalāmi un nekāda vara tos nespēj saskaldīt, tamdēļ vielas resp. materijas dalāmība līdz bezgalībai neiespējama. Ja šāda dališana notiktu, tad, domā Lukrēcijs, vielas saskaldišanās ietu tiktāl, ka lietu atjaunošanās vairs nebūtu iespējama, jo sadalīšanās notiek nesalīdzināmi ātrāk nekā atjaunošanās. Vienīgi tamdēļ, ka dalāmībai ir robežas, lietas var eksistēt. Atomu kustību Lukrēcijs saprot tāpat kā Dēmokrits, tikai ar to izšķirību, ka riņķveidīgās blakus kustības, kas pēc Dēmokrita pārlicības rodas no tam, ka smagākie atomi savā kritienā uzdrāžas vieglākajiem un izsauc virpuļveidīgās kustības, kas rada jaunas pasaules, pēc Lukrēcija domām rodas no putekļiem, ar ko atomi sastopas savā kustībā. Šis uzskats, kā to pierādīja vēlākie laiki, patiesībai stāv daudz tuvāk nekā Dēmokrita izskaidrojums. Dvēseles jautājumā Lukrēcijs vispirms šķīro dvēseli (anima) un garu (animus). Abi cilvēkā cieši saistīti. Dvēseli veido siltums, un dvēseles smalkākā sastāvdaļa, kas mājo krūtīs un visu sajūt, ir gars. Kā dvēsele, tā gars sastāv no maziem, apaļiem un kustīgākajiem atomiem, un tiklīdz siltums, kā visas dzīvības pamats izzūd, izbeidzas arī dvēsele un gars. Tā tad nemirstības nav. Apkarodams nemirstību, Lukrēcijs sīvi uzbrūk reliģijai. Reliģija, t. i. ticība uz Dievu kā cilvēka glābēju, ir vislielākā muļķība, kas parasti rodas no nāves bailēm, bet bailes no nāves Lukrēcijs uzlūko kā vienu no vislielākajām cilvēka vājībām, kas nokauj visu dzīves prieku un pavedina pat uz noziedzībām. Lai attālinātos no nāves un nodrošinātos pret nāvi, cilvēki izdara visriebīgākos pārkāpumus un nejēdzīgākos noziegumus. Bailes no nāves spēj cilvēku pat tiktāl aptumšot, ka viņš meklē taisni to, no kā bēg, proti — pašnāvību —, jo šīs bailes dzīvi padara nepanesamu.

Lukrēcijs visnotaļ Dēmokrita un Epikūra ietekmēts. Sava augšminētā darba sešās grāmatās, kur vien iespējams, viņš slavē Dēmokritu, Epikūru un pat Empedoklu, jo arī pēdējā uzskats radniecīgs materiālismam, kurpretim tāds domātājus, kā, piem., Hērakleitu un Anaksagoru viņš apveltī ar visrūgtākiem vārdiem (I, 726.—738.).

30. §. Materiālisms 17. un 18. gadsimtenī.

Materiālisms filozofijā no jauna uzplaukst 17. gadsimtenī, kam par svarīgāko iemeslu gan laikam bija ātrā dabas zinātņu attīstība. Ja vērojam tos lielos panākumus fizikā, mēchanikā, astronomijā, fizioloģijā, u. c., ko sasniedz Galilejs, Koperniks, Harvejs u. c., kas kā visā kosmā, tā arī cilvēka ķermenī uzrādīja mēchanisko likumību, nav brīnums, ka arī tā laika filozofiskie uzskati bija šo domu ietekmēti. Tamdēļ šīlaika filozofi ir reizē arī dabas zinātnieki.

Vispirms par franču filozofu Pjēru Gasendi (Pierre Gassendi, 1592.—1655.). Savā darbā «Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelos» (Paradoksāli vingrinājumi pret Aristotelu), viņš asi nostājas pret Aristotelu, īpaši noliedzams Aristotela mācību par mērķiem, elementiem, attiecību, un no jauna izvirzīdams Dēmokrita — Lukrēcija mācību par atomiem, atbalsta Kopernika uzskatu par pasaules bezgalību. Otrā pazīstamajā pētījumā «Die disputationes Anticartesiannae» (Iebildumi pret Dekartu) Gasendi vēršas pret pazīstamo Dekarta pamattezi «Cogito, ergo sum» (Es domāju, tā tad es esmu) un mēģina pierādīt, ka nevis domāšana resp. apziņa vajadzīga esamības pierādīšanai, bet gan otrādi, no lietas eksistences un tās materiālajiem izpaudumiem jātaisa slēdziens par tās īpašībām. Cilvēka eksistenci var tikpat labi un vēl daudz drošāk pierādīt, izejot no citu cilvēku darbības, nevis no domāšanas. Šo Gasendi domu paskaidrodams, Bīchners izsakās «Suns rej, tā tad viņš ir», kas Gasendi vārdā nozīmētu priekšmeta materiālās eksistences pierādīšanu, izejot no šī priekšmeta fiziskajiem izpaudumiem, bet nevis no šī priekšmeta priekšmeta. Gasendi lielā pārliecībā mēģina pierādīt, ka domāšanas akts nav šķirams no jutekliskajiem elementiem, un nav nekas cits kā ķermeņa materiālo daļiņu (atomu) darbība. Zīmīgi tomēr, ka Gasendi atzīst Dieva esamību. Dievs ir radījis pasauli, bet pats pasaules lietu likumā neiejaucas. Visa esošā pirmais cēlonis ir Dievs, bet pasaulē tomēr darbojas vienīgi sekundārie cēloņi, t. i. pasaules mēchaniskā un negrozāmā cēlonība, kur nav vērojama Dieva griba. Visas pasaules dzīvības princips ir siltums, kas izplatīts visā kosmā, tā ka siltumu Gasendi

dēvē arī par pasaules dvēseli. Ķermeņu krišanu Gasendi izskaidro ar zemes pievilksanu (atrakciju). Šī pievilksana tomēr nav jāsaprot kā darbība atstatumā vai attālumā (*actio in distans*). Gasendi domā, ka no zemes uz ķermeni izplūst sīkas materiijas daļiņas, kas ķermeni satver, un tikai tādējādi pēdējais nonāk zemē. Protams, šī pievilksana nav jāsaprot rupjā nozīmē: te nav nekādas «cilpu, tīklu un āķu mešanas», ir tikai materiālo daļiņu — smalkāko atomu — izplūšana no viena ķermeņa uz otru. Līdzīgi tam, kā no ābola, ko zēns, tiecas satvert,—zēna jutklis ieplūst ābola daļiņās, kas nav nekas cits kā sajūtas, tāpat arī iespējama ķermeņu materiālo daļiņu izplūšana un pārvešanās telpā. (Sal. Bernier, *abrégé de la philos. de Gassendi* VI, 48. lapp.) Arī Ņūtons, kas caurmērā atzīst Gasendi uzskatus (kā to, starp citu, pieņem arī Voltērs, sk. *Œuvres compl.*, 1784, t. 31, 37. lapp.), savu gravitācijas likumu nav domājis bez zināmu mediju starpniecības. Lietu rašanos un iznīkšanu Gasendi saprot kā atomu apvienošanos un sadalīšanos. Ja, piem., sadeg malkas gabals, liesma, ogle, pelni u. tml. eksistējuši jau agrāk, tikai citādā atomu sakopojumā. Tā tad maiņa nav nekas vairāk kā lietas vienkāršāko daļiņu kustība. Vienkāršais nekad nemainās, tikai kustas telpā, lai pēc tam pārietu jaunā atomu sakopojumā.

Neaplūkojot šē tuvāk angļu filozofa Tomāsa Hobsa (Thomas Hobbes, 1588.—1679.) mācību, kas pelna ievērību vairāk no atziņas teorijas viedokļa, ķīmiķa Roberta Boila (Boyle, 1626.—1691.), matēmatiķa, fiziķa un astronoma Izāka Ņūtona (Isaac Newton, 1642.—1727.) un Džona Tolenda (John Toland, 1670.—1722.) uzskatus, kur viscaur manāms stiprs materiālisma iespaids, piegriezīsimies franču materiālismam apgaismības laikmetā, jo šē ir domātāji, kas materiālismu kā filozofisku pasaules uzskatu izveido daudz neatlaidīgāk un konsekventāk kā iepriekš aplūkotie.

Franču klasisko materiālismu iezvana franču naturālisms. Naturālisma pamatos ir dzīvās vielas prin-

cīps, pie kam starp dzīvo un nedzīvo vielu nav būtiska, bet tikai pakāpeniska atšķirība, tā ka viela spējīga attīstīties. Kā naturalisma pārstāvji minami šādi dabas filozofi: Bifons (Buffon, 1708.—1788.), kas izvirza mācību par organiskajām molekulām; Žanis Batists Robinē (Jean Battiste Robinet, 1735.—1820.), kas nodibina hipotezi par mazo vielas daļiņu sajušanas spējām, un drošā pārliecībā māca, ka starp dvēseli un miesu nav principiāla, bet tikai graduāla atšķirība. Līdzīgi tam, kā ikvienai mazākai vielas daļiņai piemīt sajušanas spējas, tāpat arī cilvēka ķermenī ir spēks — kaut arī netverams —, kas ne tikai izpaužas ķermeņa dzīvē, bet ir pamats visai garīgajai dzīvei. Protams, šis spēks, pēc Robinē pārliecības, ir organiskais un dabiskais vielas spēks, kuŗa daudzums nekad nemainās, tikai pāriet no viena veida otrā. Ja fiziskajā organismā uz laiku daļa spēka pazūd, tikpat daudz tas parādās psihiskajā pasaulē. Zemāko organismu dzīve norit vairāk tikai fiziskajās darbībās, un no psihiskā tur ir tikai niecīga daļiņa, turpretim augstākās būtnes, kā, piem., cilvēks, fiziskās funkcijas lietā tikai kā pamatu, uz kuŗa aug psihiskā dzīve. Cilvēka organisma būtiskais uzdevums fizisku darbību pārvērst psihiskā. Ja pasaules visumā kādā vietā pavairojas spēks, līdz ar to te rodas it kā prieks, kas tai pašā momentā nostājas līdzsvarā ar sāpēm, kas rodas citā vietā sakarā ar spēka pamazināšanos. Tādējādi prieks un sāpes paliek līdzsvarā. Vienas kosma daļas prieks ir otras daļas bēdas un otrādi. Šo attiecību Robinē nosauc par dabas darbības harmonisku izraisīšanos (izplatīšanos), kas samierina prickus ar bēdām. Šī pasaule ir vislabākā. Ja pasaulē būtu vēl vairāk laimes, būtu arī vairāk sāpju, un ja būtu mazāk sāpju, būtu arī mazāk laimes. Šie Robinē pierādījumi ir Leibnica domu ietekmēti.

Apstājoties pie franču klasiskā materiālisma, vispirms par Žiljenu Ofreju de Lametri (Julien Offrat de Lamettrie, 1709.—1751.). Savos galvenajos darbos «Dvēseles dabiskā vēsture» (Histoire naturelle de l'âme) un «Cilvēks mašina» (L'homme machine) Lametri mēģina atklāt dvēseles mēchaniskos un materiālos pamatus. Būdams ārsts, pie

tam filozofiski noskaņots, Lametri ar novērojumiem un eksperimentiem konstatē, ka psihiskās parādības nav nekas pastāvīgs, bet tām visur un vienmēr ir savs fizioloģisks pamats. Pati materiālā daba nes un slēpj sevī dzīvības un kustības principu. Viss tas, kas jūt, domā un grib, nav nekas cits kā materiālās vielas daļiņas. Organiskajai un dzīvajai dabai ir mēchanisks raksturs. Gars nav nekas cits kā smadzeņu funkcija. Dvēsele ir nenozīmīgs vārds, kam jēga vienīgi tad, ja dvēseles jēdzienā saprot ķermeņa daļu, kas domā. Šī daļa, protams, ir smadzenes. Smadzenēs ir tāpat savī domāšanas muskuļi kā kājām iešanas muskuļi. Cilvēks ir tāds pat dzīvnieks kā citi; izšķirība tikai tā, ka cilvēka smadzenes labāk iekārtotas, kamdēļ arī cilvēkam ir dažas tādas spējas, kuru dzīvniekiem trūkst, piem., domāšana, atmiņa, audzināšana. Lametri pārliecināts, ka smadzenes var domāt, pie kam domāšanas gadījumā smadzenēs notiek sevišķa smadzeņu vielas kustība. (Sk. Lametri atbildi Lokam, «L'homme machine, 1. lapp, 2. izd.). Ja gars nav nekas cits kā smadzeņu funkcija, tā sakot, sekrecija, tad tas iet bojā līdz ar smadzenēm, kamdēļ arī nemirstība nav iespējama. Nemirstības ticība ir tukši māņi un absurds. Dvēsele kā ķermeņa daļa iznīkst līdz ar ķermeni. Ar nāvi viss izbeidzas. Tamdēļ baudi dzīvi, kamēr dzīvo! Ja nav nemirstības, nav arī Dieva. Ticība uz Dievu ir bez pamata un neauglīga. Pasaule neklūs ātrāk laimīga, iekams ateisms, t. i. bezdievība neiegūs pārsvaru. Tad arī izzudīs šausmīgie karī, ko bieži vien izkaro reliģijas vārdā, pie kam pazudīs arī briesmīgie karotāji — teologi —, un pasaule atgūs mieru, uz ko tai ir tiesības.

Vēl lielākā pārliecībā materiālismu cenšas pamatot Barons Dīdrichs fon Holbachs (Baron Diedrich von Holbach, 1723.—1728.), kas materiālistisko pasaules uzskatu ietvēris tik konsekventi izstrādātā sistēmā kā vēl neviens pirms un pēc viņa. Holbachs savus uzskatus izteic savā pazīstamajā grāmatā «Dabas sistēma» (Système de la Nature). Darba galvenākās domas šādas: nav nekā cita kā vienīgi materiāls un kustība. Abas nedalāmi saistās. Ja materiāls miera stāvoklī, tas vēl nenozīmē, ka tā nedzīva, tādā gadījumā tās kustībā tikai šķērslis. Kustība divējāda: pie-

vilkšana (atrakcija) un atgrūšana (repulsija). Kustību likumi mūžīgi un negrozāmi. Pievilkšanas un atgrūšanas kustībām mainoties, rodas dažādi kustību virzieni, un no šo kustību savienojumiem visa pasaules lietu un darbību dažādība. Cilvēkā nav nekā tāda, kas nebūtu materiāls. Ja cilvēks nebūtu viscaur materiāla būtne, kā tad varētu izskaidrot cilvēka iedarbības iespējamību uz ārpasaulē lietām un šo lietu iekustināšanu. Ja sadzīves valodā un attiecībās šķir dvēseli no ķermeņa, tas nav nekas cits kā smadzeņu šķirošana no miesas. Domāšana ir smadzeņu modifikācija, bet griba — ķermeņa modifikācija. (Sk. Syst. de la nat. I c. 10.) Gribas brīvība pilnīgi neiespējama. Cilvēks viscaur pakļauts dabas mēchaniskai un aklajai likumībai. Cilvēks ir tikai necīgs loceklītis pasaules dzelžainās nepieciešamības ķēdē. Līdzīgi tam, kā nav gribas brīvības, nav arī individuālās nemirstības. Apgalvojot, ka dvēsele dzīvo arī pēc miesas nāves, nozīmē teikt, ka darbība var pastāvēt bez darbības pamata un cēloņa. Holbachs atzīst tikai vienu «nemirstību», un tā ir iepriekšējās paaudzes darbības un dzīves uzglabāšanās nākošās paaudzes atmiņā. Galvenais tikums — patmīlība. Holbachs tikumības principus atvasina pēc līdzības ar materijas kustības veidiem: kas materiālajā pasaulē miera stāvoklis, tas tikumiskajā pasaulē patmīlība, kas dabā pievilkšana, tas dzīvē — mīlestība, un kas dabā atgrūšana, tas dzīvē — ienaidis. Ārkārtīgi bargi Holbachs vērsas pret Dievu un reliģiju. Ticība uz Dievu nav vairāk kā māņi un chimēra. Holbachs, līdzīgi Lukrēcijam, pārlicināts, ka dievticības cēloņi meklējami ciešanās, bailēs un nezināšanā. Īpaši neuzticība savam prātam spiež palauties uz citu — augstāku būtni —, kas dotu atpestīšanu. Bet šāda dievticība pilnīgi neauglīga, tamdēļ ka līdz ar to norobežojamies no dabas izskaidrošanas. Vienīgā izeja ir ateismā, un īsta dabas sistēma ir ateistiska. Holbachs līdzīgi Lametri ateismu ieteic, lai izsargātos no mānticības, un kā vienu no mānticības veidiem viņš ierauga deismu. Visas reliģiskās mācības ir visaugstākā mērā kaitīgas cilvēka prāta atziņām, tā ka reliģija nav

vis apskaidrotāja, bet gan prāta aptumšotāja. (Syst. de la nat. 2. IV.)

Šo franču apgaismības laikmeta materiālismu 19. g. s. ļoti spilgti atdzīvināja daži vācu materiālisti, piem., R. Vagners (1805.—1864.) savā grāmatā «Par zinātņi un ticību»; K. Fogts (C. Vogt, 1817.—1895.) savos darbos «Māņi un zinātne», «Priekšlasījumi par cilvēku»; K. Molešots (K. Moleschott 1822.—1893.) grāmatā «Dzīves plūsma»; L. Bīchners (1824.—1899.) pazīstamajā darbā «Spēks un viela», un vēl daži citi. Kaut gan daži šo domātāju uzskati raksturīgi ar savu straujumu (sal., piem., L. Bīchnera «Spēks un viela»), tomēr tie, salīdzinot ar franču materiālisma mācību, daudz nekā jauna neienes, un mūsaiķu zinātnes novērtējumā uzlūkotī par pavīršiem un nepamatotiem. (Sal. A. Schwegler, Geschichte der Philosophie, 490. lapp.).

31. §. Vēsturiskais materiālisms.

19. g. s. radās jauns materiālisma virziens, kas savu raksturīgo īpatnību dēļ atšķīras no tikko aplūkotā materiālisma. Ja arī Dēmokrita, Epikūra, Lametrī, Holbacha, Bīchnera materiālisms cenšas izskaidrot cilvēka garīgo darbību, Dieva jautājumu un vienu otru sadzīves parādību, tomēr šo materiālismu var saukt vairāk par dabas jeb naturālo materiālismu, jo te pārsvarā arvien vēl dabas jautājumi. Jaunais materiālisma virziens, ko nodibināja K. Markss (K. Marx, 1818.—1883.) un tālāk izveidoja Fr. Engelss (1820.—1895.), saucās par vēsturisko materiālismu, jo galvenais te ir vēsturisko, valstisko, sociālo un saimniecisko parādību izskaidrošana, pie kam visnotaļ vērojams vēstures materiālistiskais uztvērums.

Vēsturiskais materiālisms, ko visspilgtāk izteicis un aplūkojis K. Markss savā ievēribas cienīgā darbā «Kapitāls», māca, ka sabiedrības un visas vēstures dzinējspēki ir tikai saimnieciskie apstākļi. Vēstures gaita nav nekas cits kā oikonomiska cīņa, vai vēl labāki sakot — šķīru cīņa (Klassenkampf). Šī šķīru cīņa Marksa mācībā ir tas

pats, kas eksistences cīņa dabā, ko apgaismojis Darvins. Saimnieciskie apstākļi un materiālā ražošanas kārtība noteic ne tikai sabiedrisko, valsts un saimniecisko dzīvi, bet arī visa garīgā un kultūras dzīve ir pakļauta saimniecisko apstākļu varai. Oikonomiskā dzīve un saimnieciskās ražošanas kārtība pilnīgi noteic un viscaur ietekmē politiku, mākslu, zinātņi, filozofiju un reliģiju. Ražošanas apstākļu kopums iztaisa to «reālo bazi», uz kuŗas paceļas juridiskā un politiskā celtne, un kam atbilst zināmas sabiedriskas apziņas formas. Materiālās dzīves ražošanas kārtība noteic sociālās, politiskās un garīgās dzīves procesu. Nevis cilvēka apziņa ir tā, kas noteic sociālās apziņas esamību (Sein), bet gan otrādi, sabiedriskās apziņas esamība viscaur noteic atsevišķa cilvēka apziņu» (Engelss). Tagadējais sabiedriskās kārtības stāvoklis ir kapitālistiskais. No šī stāvokļa šķiru cīņā jāizveidojas citādai kārtībai, proti, komūnismam. Šķiru starpībām jāizzūd. Vai šādai jaunai kārtībai jāizveidojas mierīgas attīstības (ēvolūcijas) vai pēkšņas pārmaiņas (revolūcijas) ceļā, par to Markss un Engelss noteikti neizsakās. Vairāk domājams un pieņemams, ka specifiski «marksistiskais» viedoklis tuvāk rada ēvolūcijai. Piem., dziļdomīgais kultūras dzīves izpratējs E. Hammachers (sk. viņa «Hauptfragen der modernen Kultur, 1914.) ir tais domās, ka viens no Marksa galvenākajiem nopelniem esot tas, ka Markss pasvītrojis proletāriāta mierīgo (unrevolutionāre) cīņu. Tomēr jāsaka, ka revolūcionārās tendences izpausme Marksa rakstos nebūt nav pilnīgi noliedzama. Attiecībā uz valsti vēsturiskais materiālisms ir tai pārliecībā, ka valsts nebūt nav patstāvīgs augstāks veidojums (Gebilde), bet tikai organizācija, kur lēmējs spēks pieder materiālās ražošanas kārtību noteicējai valdītājai šķirai. Modernā valsts pēc būtības ir kapitālistiska mašīna, kapitālistu valsts, kur visa likumdevēja, izpildu un administratīvā vara atrodas buržuāzijas rokās. Bet ne tikai valsts, arī morāle, un pat filozofija un reliģija ir saimniecisko apstākļu un šķiru cīņas noteikta un ietekmēta. Morāle, filozofija, reliģija te nav nekas patstāvīgs, nav nekāda kultūras nozare, bet vienīgi t. s. «ideoloģija», ko cilvēki lietā savstarpīgās cīņas brīžos, lai sevi aizstāvētu, vai arī lai pretinieku labāk

pārvarētu. Tā tad viss tas, ko parasti uzlūko par mērķi, vēsturiskajā materiālismā ir tikai līdzeklis, lai sasniegtu to mērķi, kas no zinātnes un tīrās kultūras viedokļa labākā gadījumā ir tikai līdzeklis. Tādējādi vēsturiskais materiālisms materiālizē visu cilvēka dzīvi! Gars un garīgā dzīve te nav nekas patstāvīgs, bet nožēlojama saimniecisko apstākļu piedeva, kuŗas īpatnības un dažādības visnotaļ materiālo apstākļu un šķiru cīņas iespaidotas un ietekmētas. Dabas dzīvi un dabas kārtību noteic dabas likumība, cilvēku un vēstures dzīvi — saimnieciskie apstākļi un materiālā ražošanas kārtība —, tā īsumā varētu izteikt vēsturiskā materiālisma pasaules uzskatu.

32. §. Materiālisma novērtējums.

Metot uz materiālismu kritisku skatu, jābūt ļoti apdomīgiem. Tas sakāms it sevišķi tamdēļ, ka vieni mūsu laikos materiālismu galīgi noliedz, tā sakot, negrib ne acu galā ieredzēt, bet otri to uzlūko par drošāko pasaules uzskatu. Vispirms par materiālisma pozitīvajām īpašībām.

Viens no materiālisma visneapšaubāmākiem pozitīviem rezultātiem tas, ka materiālisms, īpaši Dēmokrita mācības izvīrziņumā, kļuvis par drošāko dabas zinātņu pamatu. Ja jautātu, kur meklējama visu dabas zinātņu pirmsakne, tūdaļ būtu jāaizrāda uz Dēmokrita mācību par atomiem. Mūslietu atomu teorija visnotaļ dzimusi Dēmokrita atomismā un pēc būtības arī neatšķiras no Dēmokrita mācības. Vai tās būtu elektronu, elektromagnētisma, kvantu, ionu teorijas, vai arī enerģētisma mācības —, visas tās dzimušas no Dēmokrita atomisma, un tamdēļ Dēmokrita uzskats bijis ļoti auglīgs, un tā nozīme grūti pat aptverama. Tāpat vēlāko laiku mācības par jaunu pasauli un zvaigžņu rašanos, piem., Kanta un Laplasa teorija, nebūt nav sveša Dēmokrita, Epikūra u. c. antīkās pasaules domātāju mācībai par atomu kritiņiem telpā un iespējamo novīrziņšanos no pareizā ceļa, radot virpulveidīgās blakus kustības. Tālāk, jemot franču apgaismības laikmeta materiālistus, piem., Lametrī, Holbachu u. c., kuŗu mā-

cibās novērojams stiprs naturalisma iespaids, izrādās, ka mūslietu fizioloģijas panākumi pa daļai atkal atkarīgi no franču materiālisma mācībām. Tagadējā fizioloģija māca, ka cilvēka garīgā dzīve lielā mērā atkarīga it īpaši no centrālās nervu sistēmas funkcijām, bet šāda pārliecība, protams, daudz rupjākā veidā izskan jau franču materiālisma mācībās.

Kā otru materiālisma nopelnu minēsim visai stingro dabaszinātnisko metodi, kas viscaur vērojama materiālisma mācībās. Šī metode sākumā gan bija tīri racionālistiska. Bet arī tas ir zīmīgi. Piem., Dēmokrits, kam eksperimenti bija sveši, vienīgi ar tīru domāšanu nāca pie pārliecības par materijas uzbuvi. Tas lieku reizi pierāda, ka arī dabas zinātnēs iespējami pareizi spriedumi ne tikai uz eksperimentu, bet arī uz tīrās domāšanas pamatiem. Vēlāko laiku materiālisms gan jau lielā mērā dibinājas uz novērojumiem un mēģinājumiem, un tā pakāpeniski izveidojas dabaszinātniskā metode ar induktīvu nokrāsu. Šai ziņā nekādi nedrīkst neievērot materiālisma nopelnus. Lametrī, Holbacha, Molešota, Bīchnera u. c. uzskatos par materijas un «gara» attiecībām, protams, atklājas daudz nepārdomātu un paviršu slēdzienu, bet šais mācībās ir arī domas, kas visnotaļ dibinātas uz novērojumiem un mēģinājumiem. (Sal. Lametrī, kurš ārsts būdams, savus spriedumus par ķermeņa funkcijām darināja uz novērojumiem.) Bez tam nav jāaizmirst, ka šie materiālisti savus uzskatus veidoja, ticēdami tīrajai zinātnei un prātam, noraidot katru mānticību. (Skat. K. Fogta grāmatu «Mānticība un zinātne».) Šī palāvība uz zinātņi un prātu, noraidot ikvienu nepārdomātu ticību citiem spēkiem, kas cilvēkam varētu palīdzēt, ja pats cilvēks nestrādātu, materiālisma priekšstāvjus liek uzskatīt ar zināmu cienību.

Neskatoties uz šīm materiālisma pozitīvām īpašībām, materiālismā var uzrādīt gluži dibinātus trūkumus, kas to neļauj uzlūkot par pamatotu un pieņemamu pasaules uzskatu.

Viens no vislielākiem materiālisma trūkumiem tas, ka no materiālisma viedokļa cilvēka

loma, stāvoklis un nozīme pasaules visumā pavisam nenozīmīga. Jemot vērā dabas mehāniskos spēkus un dzelžaino likumību, kam pakļauta materijas dzīve un kas izslēdz katru gara darbību un dvēseles eksistenci, kļūst skaidrs, ka cilvēks ar visu savu dzīvi no materiālisma viedokļa ir tikai puteklītis pasaules bezgalīgajā gaitā. Cilvēkam te nav nekā no tās nozīmes, kādu tam parasti piešķir visā dzīvē un pasaulē. Materiālisti cilvēks nav nekas cits kā tikai niecīgs loceklītis pasaules bezgalīgās cēlonības rindā. Ja viņam nav dvēseles un gara patstāvības, nav arī gribas brīvības, un ja nav gribas brīvības, cilvēks nekad nav pats savas darbības cēlonis. Mēs jau redzējām, cik noraidoši materiālisti raugās uz cilvēka sirdsapziņu un tikumisko dzīvi. Sirdsapziņa, pienākums, sava tuvākā mīlestība ir tikai vājības pazīme. Protams, ka tādā gadījumā no materiālisma viedokļa nav iespējams runāt par atbildības apziņu, kam dažreiz milzīga nozīme dzīvē. Nolieciet atbildības apziņu un pasvītrotot patmīlību, materiālisti cilvēku padara par aklu ieroci dabas rokās un savu zemo instinktu varā. Lūk, kamdēļ no materiālisma viedokļa cilvēku nekad nevar vainot par viņa ļaunajiem darbiem, tāpat kā nekad nevar uzlūkot par paša cilvēka nopelni visu to, ko viņš laba darījis un sasniedzis. Un līdzīgi tam, kā noziegums nav cilvēka darbs, tāpat arī ģeniālitate nav paša cilvēka nopelns. Šāda doma nevienam saprātīgam nav pieņemama, jo tā noliedz cilvēka stāvokli, lomu un nozīmi pasaules visumā. Kā redzējām, materiālisti noliedz ne tikai sirdsapziņu, gribas brīvību un atbildības apziņu, bet arī nemirstību un Dieva esamību. Šī ir atkal viena no materiālisma pazīmēm, kas to padara cilvēka garam svešu un nepieņemamu. Nolieciet dvēseles nemirstību un Dieva esamību, materiālisti līdz ar to noliedz arī jēgu cilvēka dzīvei. Bet jau augšā redzējām (sk. 81. lapp.), kāda nozīme ir nemirstības un Dieva esamības atzīšanai. Pieņemot, ka viss izbeidzas līdz ar nāvi, ka nav vairs citas dzīves un ka nav būtnes, kas cilvēka dzīvei sniegtu augstāko un pēdējo novērtējumu, patiesi dzīvei daudzos gadījumos, kā,

piem., priekšlaicīgā nāve, nelaime, netaisnība u. tml., nav jēgas, dziļākas vērtības un nozīmes. Ja viss, ko cilvēks kādreiz domājis un darījis, vienalga, vai tas būtu labs vai ļauns, izbeigtos un pazustu līdz ar dzīvi, tad var teikt tikai to, ka viss, ko cilvēks iegūst un dara šeit dzīvē virs zemes, arī ir viss, ko viņš var un spēj panākt. Zināms, pret to nebūtu ko iebilst. Bet grūtumi šādā uzskatā rodas tūlīt, tiklīdz sakām, ka visi cilvēki dzīvē virs zemes tikpat vien tālu tikuši. Vai ļauns, vai labs darbs, tas viens un tas pats, jo nav spēka un varas, kas labajam un ļaunajam dotu pēdējo, augstāko un taisnīgāko novērtējumu. Šāda pārlicība cilvēka prātu un it sevišķi sirdsapziņu nekad neapmierinās. No krūtīm ar neatturamu spēku laužas ārā izsauciens: nekad nevar būt tā, ka labais tiek tikpat vien tālu kā ļaunais, un ka arī mūžībā un nemirstībā ļaunums varētu dejot uz taisnīguma un patiesīguma rēķina! Šāda pārlicība noved pie reliģijas, un noliegt šo domu nozīmē noliegt dzīvei jēgu, kas nozīmē to pašu, ko neizprast cilvēka dzīves mērķi, uzdevumu un augstāku attaisnojumu. Materiālisma kļūda ir taisni tā, ka noliedzot cilvēka dvēseles nemirstību un Dieva esamību, reizē ar to pilnīgi svītrotā cilvēka nozīme dzīvē un dzīves jēga, un cilvēks ar visu savu dzīvi un darbību ir tikai atsevišķs gadījums pasaules visumā, kas ir vienīgi tik ilgi, kamēr dzīvo, un par ko nav vairs nekādas citas varas un spēka kā tikai viņš pats. Tādā gadījumā jāpieļauj, ka ļaunais tiek tikpat tālu kā labais, muļķis tikpat tālu kā gudrais, ļaundaris panāk to pašu ko godīgais u. t. t. Bet šāda doma jau ir pilnīga bezjēdzība, kas, varbūt, tikai muļķim pieņemama.

Tālāk materiālistmā ir liela vienpusība jautājumā par gara un ķermeņa attiecībām. Ja materiālists pieņem, ka eksistē vienīgi materiija, bet gars nav nekas cits kā smalkāko atomu kustība, tad te ir vienpusība tai ziņā, ka daudzos gadījumos psihiskās parādības nav iespējams izskaidrot ar ķermeņa procesiem. Ir gan taisnība, ka cilvēka dvēseles dzīve nesaraujami saistīta ar centrālās nervu sistēmas darbību, bet tas vien vēl nedod tiesību domāšanu nosaukt par smadzeņu modifikāciju un gribu

par ķermeņa modifikāciju, kā to dara, piem., Holbachs! Var pielaist pat domu, ka dažas psihiskas parādības ir smadzeņu funkcija, bet tas vien vēl neko nesaka, ka visas garīgās parādības būtu centrālās nervu sistēmas izpaudums, vai arī ka gars būtu tikai smalkāko atomu veiklāka kustība. Nav jāizmirst, ka mūsdienu psiholoģijā droši pamatota doma par psihisko cēlonību, kas apliecina gara dzīves patstāvību un radošu izveidošanos. Un ja blakām fiziskajai cēlonībai, kas pārziņa materiijas pasauli, ir vēl psihiskā cēlonība, kur izpaužas dvēseles savdabīgā dzīve un radoša attīstība, skaidrs, ka gars no materiijas neatkarīgs. Un patiesi: visa cilvēka augstākā garīgā darbība, piem., loģiskā domāšana, dziļākās jūtas un apzinīgā griba slēpj sevī savus pamatus, kas izskaidrojami ar radošu garīgo cēlonību, kas neatkarīga no materiālās likumības. Daudz lielāki grūtumi rodas taisni tad, ja augstāko garīgo dzīvi grib izskaidrot ar miesas procesiem nekā tad, ja atzīst īpatnēju radošu psihisku cēlonību.

Arī vēsturiskais materiālisms vienpusīgs. Ka daudzos gadījumos materiālās ražošanas kārtība, saimnieciski apstākļi un šķiru cīņa noteic un ir noteikusi politiku, valsts iekārtu, filozofiju un reliģiju, tas nenoliedzams, bet no tam nevar taisīt slēdzienu, ka tam tā jābūt un ka tas citādi nevar būt. Še tad arī meklējama vēsturiskā materiālisma kļūda. Vēsturiskais materiālisms savā materiālajā vēstures uztvērumā īstenību padara par normu, visu to kas ir, pataisa par to, kam jābūt. Bet tas nedrīkst notikt! Pretējā gadījumā viss, kas notiek, ir jāattaisno, jo tas citādi nevar būt. Bet arī tas vēl nav viss. Pieņemot vēsturisko materiālismu, cilvēku piekaļam pie zemes, atņemam viņam katru iespējamību citādi rīkoties, nekā to atļauj saimnieciskie apstākļi. Cilvēks, tā sakot, nevar pacelties augstāk par savu naudas maku, ēdiena galdu un vēdera prasībām, un «cilvēks ir tas, ko viņš ēd» («Der Mensch ist, was er isst», materiālista Štrausa izteiciens). Šāda pārlicība runā pretim arī daudziem vēsturiskiem faktiem. Vai, piem., Sōkrata, Džordāno Brūno, Kanta, Šillera, Tolstoja un daudzu citu domas ir materiālo apstākļu ietekmētas? Vai

daudzreiz nav tā, ka taisni slikti saimnieciski apstākļi cilvēkā modina ideālisma domas? Vai ievērojamākie darbi zinātnē, literātūrā, filozofijā u. c. ir radīti cilvēces labklājības brīžos? Vai latviešu tautas dziesmas dzimušas verdzības vai brīvības dienās? Lieki te atbildēt. Ievērojamākie cilvēka gara produkti un darinājumi visos cilvēka garīgās dzīves novados ir gan vairāk atkarīgi no gara modruma un spēka nekā no viņa miesas vingruma un tiem materiālajiem apstākļiem, kādos cilvēks dzīvo. Un kā rādās, arī paša Marksa ievērojamais «Kapitāls» ir spilgtākā liecība tam, kā var un spēj dzimt lieli darbi. Un kas zin, varbūt, paši vēsturiskā materiālisma izteicēji nebūt nav šī uzskata piekritēji. Viņi tikai rādījuši, ka daudzreiz saimnieciskās ražošanas kārtība noteic garīgo dzīvi, bet ka tas vienmēr tā būtu, ka tā būtu pareizi un attaisnojami, un citādi nevarētu būt, tas no vēsturiskā materiālisma ciltstēva Marksa darbiem nav izlobāms. Bet ja arī vēsturisko materiālismu no īstenības pacel jābūtībā, no tā, kas ir, padara par to, kam jābūt, arī tad, grībētos teikt, vēsturiskā materiālisma pieņemšana par pasaules uzskatu nav izskaidrojama ar sliktiem materiālajiem apstākļiem, bet ar neīstu un nepareizi saprastu audzināšanu.

B. Ideālisms.

Ideālisma pamatdoma izsakāma šādos vārdos: viss, kas īsteni un patiesi eksistē, ir gars. Vienīgi gars ir īstā reālitate, mūžīgi esošā un neiznīkstošā īstenība. Materija un viss tas, ko uztver jutekļi, ir tikai mainīga juteklisko illūziju un šķietamības pasaule, kam nav nekādas reālitates. Garu var uztvert vienīgi ar prātu un vienīgi prāta atzinumi nemaldīgi, turpretim jutekliskā uztvere nekad nav patiesa, tamdēļ ka jutekliskās uztveres priekšstats — materiālā un mainīgā pasaule nav nekas īstens, bet ir tikai tukša šķietamība. Atkarībā no tam, vai garu uz-

lūko kā objektīvi eksistējošu, vai tam piešķir vairāk subjektīvu esamību, ideālisms iedalās divos galvenajos veidos — objektīvajā un subjektīvajā ideālismā.

33. §. Objektīvais ideālisms.

Ideālisma saknes jau skaidri saskatāmas eleātu mācībā (6. g. s. pr. Kr.). Viens no eleātu skolas galvenajiem pārstāvjiem — Parmenīds — ar savu īpatnējo uzskatu par esošo, kas ir vienīgi prātam pieejams, stāv ideālisma pusē. Tomēr ideālisms kā sistēma vispirms parādās Platona filozofijā, pareizāki sakot, Platona mācībā par idejām. Platons savu uzskatu izveido visai pārliecinoši un droši, kamdēļ arī pie šī ideālisma celtnes pakavēsīmies tuvāki.

Viss tas, ko cilvēks novēro un uztver ar saviem jutekļiem, ir parādību pasaule. Šī parādību pasaule pēc Platona domām nav īsteni esoša, bet mainīga un pārejoša. Tamdēļ tā ir neesoša (μη ὄν*). Šo savu pārliecību Platons pamato tādējādi, ka jutekļiem uztveramās parādības nav nekas cits kā materijs, bet materijs ir neesoša, jo sastāv no nenosakāmas un bezgalīgi dalāmas masas. Ja nu materiālā un jutekliski uztveramā pasaule nav īsteni esoša, tad — kas ir īsteni esošais? Īsteni esošais (τὸ ὄντως ὄν**) ir vienīgi idejas. Katrai lietai, katrai īpašībai, katram notikumam ir sava ideja (ιδέα εἶδος***). Tas nozīmē tik daudz, ka katrai lietai sava būtība, kas paliek nemainīga un negrozāma, neskatoties uz visām tās ārējām maiņām. Šo lietas būtību jeb ideju iespējams tvert vienīgi domāšanā, vienīgi tīrā prāta darbībā. Tamdēļ arī ideju var saukt par jēdziena objektīvo saturu, un ja jēdziens ir domāšanas sastāvdaļa, bet ideja — jēdziena objektīvais saturs, skaidrs, ka ideju izpratne pieejama vienīgi prātam, bet nevis jutekļiem. Šis Platona uzskats ir ne tikai īpatnējs, bet arī dziļš un pamatots. Lieta tā, ka mēs nekādi nevaram iztikt bez idejas jēdziena vai arī cita jēdziena, kas savā nozīmē un saturā līdzīgs idejas jēdzienam. Aristotels Platona idejas sa-

*) lasi: mē on. **) tō ontōs on. ***) ideā, eidos.

prot kā priekšmetu klases apzīmējumus: katrai esošā sugai jeb klasei ir sava ideja (Arist. Met. XII 3). Tamdēļ var teikt arī tā, ka idejas ir objektīvēti sugas jēdzieni. Lietas ideja ir tā, kas lietu padara par esošu. Lieta var iznīkt, pazust resp. pāriet citā veidā, bet tās ideja paliek un ir neiznīkstoša un neiznīcināma. Piem., grāmata, kas atrodas manā priekšā uz galda, uzglabās savu ideju arī tad, kad tā no galda noņemta, aiznesta, sadedzināta u. t. t. Mums pazīstamais cilvēks, kas vairs nav starp dzīvajiem, uzglabā mūsu apziņā savu ideju, un šī ideja paliek mūžīgi. Varētu jautāt: vai šī ideja nav tas pats, kas priekšstats? Jāatbild, ka idejai ir gan radniecība ar priekšstatu, bet tā tomēr ir kaut kas vairāk nekā priekšstats. Ideja pēc Platona ir priekšstats tiktāl, ciktāl kādā individuālā gadījumā par katru lietu mums ir kā priekšstats, tā arī ideja, bet tomēr ideja arvien ir kautkas vairāk nekā priekšstats, ciktāl ideja ir kā objektīvēts sugas jēdziens. Aiz šī iemesla var teikt, ka idejai vienmēr ir vispārīgs, objektīvs raksturs, kamēr priekšstats ir atsevišķs, subjektīvs. Mums ir cilvēka, galda, pienākuma, ātruma u. tml. idejas. Ideju ir tik daudz, cik atsevišķu esošā sugu, t. i. cik daudz sugās vai klasēs var iedalīt visas pasaules vienādās vai līdzīgās parādības. Vai ideja ir lietās vai stāv ārpus lietām? Uz to jāatbild, ka idejas ir līdz ar lietām, un ka viss īstēnais parādībās ir pati ideja (A. Švēglers). Ideja sevī izteic visu līdzīgo lietu kopējās un vispārīgās īpašības: ideja ir kopējais vispārīgajā, vispārīgais atsevišķajā, nemainīgais mainīgajā. Ideja ir lietu būtība, lietu «kas» (τὸ τί ἐστίν), †) lietas pašas pai sevī esamība. Viss tas, ko lietās uztveram ar saviem jutekļiem, ir tikai ideju notēli (ὁμοιωματα) ††) un noēnojumi (εἰδωλα) †††), kamēr idejas ir lietas pirmtēli (παράδειγματα) x). Tā tad materiālās jutekliski uztveramās lietas vai kā Kants teiktu — parādības — ir tikai ideju attēli, ideju mainīgā virspuse. Tāpēc saprotams, ka Ģēte Platona idejas iztulkoja kā lietu mātes, kā lietu radītājas. Un patiesi: Platons idejas uzlūko par lietu cēloniem. Rūpīgi iedziļinoties šai uzskatā, tas izrādās ļoti dibināts. Ja idejas ir lietu cēlonis, tas

†) τὸ τί ἐστίν. ††) homoiōmata. †††) eidōla. x) paradeigmata.

saprotams tādējādi, ka ideja ir tās pirmprincips, pirmtēls un pirmtips, pēc kura un saskaņā ar kuru lietas rodas un veidojas. Idejā jau slēpjas tas tips, saskaņā ar kuru ikviena lieta dzimst un top. Pat ja jem tik vienkāršu piemēru kā galds, jāsaprot, ka galds jau pastāv idejā pirms tas pagatavots, citādi sakot, galdnieks pagatavo galdus saskaņā ar galds ideju, galds pirmtēlu. Līdzīgā kārtā dzimušas un izveidojušās visas pasaules lietas — kā dzīvās, tā nedzīvās, un arī pati pasaule ir radusies saskaņā ar pasaules ideju. Idejas ir ne tikai lietu cēloņi, idejas ir arī lietu mērķi. Idejā slēpjas tas, uz ko lieta veidojas un attīstās. Idejā ir it kā lietas augšanas, tapšanas, veidošanās un attīstības rezultāts. Lieta nekad nevar kļūt kaut kas vairāk par savu ideju, jo idejā jau ir šīs lietas mērķis. Ļoti zīmīgi, ka Platons idejās redz zināmu pakāpenību. Visas idejas nav vienādas, bet viena no otras atšķiras ar savu attīstības pakāpi. Katra zemākā ideja ir it kā augstākas idejas priekšpakāpe. Šai ideju pakāpeniskai rindai vajaga noslēgties augstākā idejā, kas ir visu ideju gala mērķis. Un īstenībā tā arī ir: Platons pieņem un atzīst vienu augstāko ideju, kas ir augstākā labā ideja jeb Dievs, un kas ir visu pārējo ideju pēdējais pamats un mērķis. Labā ideja nav jāsaprot tikai kā tikumiski labā iemiejums, bet gan kā pilnības izteiksme metafiziskā nozīmē (Sal. Plat. Rep. VII 517), kas ir visas īstenības, visa patiesā, labā un skaistā simbols. Šī ideja ir pēdējais mērķis un pamats visam esošajam un patiesīgajam, reālajam un ideālajam, objektīvajam un subjektīvajam. Raksturīgs ir šāds Platona augstākās labā idejas salīdzinājums ar sauli: «Kā saule ir gaismas cēlonis, un ne tikai cēlonis, kas lietas ļauj redzēt gaismā, bet liek tām augt un attīstīties, tāpat arī labais ir tik spēcīgs un skaists, ka tas dvēselei ir ne tikai zinātnes cēlonis, bet visam, kas iztaisa zinātnes priekšmetu, piešķir patiesību un būtību; un līdzīgi tam, kā saule nav pati gaisma un apgaismojamais, bet ir pār visu to, tāpat arī labais nav zinātne un patiesība, bet stāv pāri abiem, un tie abi nav pats labais, bet ir tikai ceļā uz labo.» (Plat. Rep. VI 506.) Šis labā idejas iztulkojums, kā redzēsim, ir visai radniecīgs Aristotela Dievības jēdzienam un

Leibnica augstākajai un pilnīgākajai monādei: līdzīgi tam, kā Dievs Aristotela mācībā kā pasaules «pirmkustinātājs» dod pasaulei pirmo grūdienu, bet pats paliek ārpus pasaules un kā magnēts velk pie sevis visas pasaules lietas, līdzīgi tam, kā Leibnica monādoloģijā visas zemākās un neapzinīgas monādes attīstās virzienā uz pilnīgāku monādi — Dievu, tāpat arī Platōna mācībā augstākā labā ideja ir visas attīstības pēdējais mērķis.

No šī isā Platōna ideju mācības pārskata redzams, ka Platōna uzskats visnotaļ apgarots. Un apgarots it sevišķi tai ziņā, ka idejas jāsaprot kā gars, un visa ideju pasaule kā gara pasaule. Pie tam Platōna idejas eksistē objektīvi, t. i. neatkarīgi no tam, vai tās kāds uztver un izzina, vai ne. Platōna ideju valsts ir neatkarīga no cilvēka apziņas; idejas nav tikai apziņā, bet eksistē objektīvi un neatkarīgi no domātāja un izzinātāja cilvēka. Un tas ir pietiekošs pamats, lai Platōna pasaules uzskatu nosauktu par objektīvo ideālismu.

Ne mazāk raksturīgs objektīvā ideālisma izvirzījums vērojams Leibnica filozofijā, t. s. Leibnica mācībā par monādēm, ko viņš izteic savā grāmatā «Monādoloģija» (Monadologie). Leibnics tāpat kā Platōns meklē lietu būtību, lietu būtisko jeb substancīalo pamatu. Šādu pamatu un būtību tad nu Leibnics atrod t. s. monādēs (no μονάς, vienība). Kas ir monāde? Monāde ir lietas būtiskais kodols vai kā Leibnics pats saka «metafiziskais punkts», kas nes sevi dzīvību un ir spējīgs attīstīties uz lielāku pilnību. Šāds substances izskaidrojums ļoti atšķiras, piem., no tā substances uztvēruma, kāds redzams Spinozas filozofijā. Kamēr Spinozas mācībā substance ir lietu nemainīgais pamats, negrozāmā un nedzīvā būtība, tikmēr Leibnica filozofijā substance ir dzīvs dināmisks spēka centrs, kas ne mirkli nav nemainīgs, bet arvienu attīstās uz lielāku pilnību. Katrai lietai ir sava monāde, un visas lietas viena no otras atšķiras taisni ar savas monādes attīstības pakāpi. Viszemākā monādes attīstības pakāpe vērojama neorganiskajā dabā, bet tomēr arī neorganiskā daba

nav pilnīgi nedzīva, arī viņā ir savas attīstīties spējīgas monādes, un šī attīstība arī īstenībā notiek. Augstāka attīstības pakāpe jau vērojama organiskajā dabā, kur stādu un dzīvnieku monādes savā attīstībā tālu pārsniedz neorganisko priekšmetu monādes. Samērā augsta attīstības pakāpe ir cilvēka dvēselei un šai ziņā tā ieņem vidēju stāvokli starp dabas monādēm un Dievu, kas ir visaugstāk attīstītā monāde. Un līdzīgi tam, kā Platona mācībā augstākā labā ideja ir Dievs, kas reizā ir visu citu ideju pēdējais mērķis, tāpat arī Leibnicam visvairāk attīstītā monāde — Dievs — ir visas attīstības mērķis un augstākā pilnība.

No pirmā acu uzmetiena raugoties, starp Leibnica monādēm un Dēmokrita atomiem vērojama zināma līdzība. Tomēr dziļāki ieskatoties, šī līdzība izrādās vairāk tikai ārēja. Vispirms jāpasvītro, ka atomi viens no otra būtiski (kvalitatīvi) neatšķiras, tie atšķiras tikai ar lielumu un formu (kvantitatīvi). Leibnica monādes turpretim viena no otras būtiski atšķiras. Katra monāde pati par sevi ir īpatnēja un patstāvīga pasaule, un Leibnics ir tai pārliecībā, ka pasaulē nav divu pilnīgi vienādu lietu. Otrkārt Dēmokrita atomi ir nedzīvas materijas daļiņas, ko noteic un vada tīri mēchaniska likumība, Leibnica monādes ir dzīvas un apgarotas būtnes. Leibnics ir tai pārliecībā, ka pasaulē nekur nav nedzīvu lietu. Visur ir dzīvība un apgarotība, tikai visas būtnes nav uz vienādas attīstības pakāpes. Ja neorganiskajām lietām ir vēl ļoti vāja sajušanas un uztveršanas spēja, stādiem tā jau ir lielāka, dzīvnieki jau var priekšstatīt, bet cilvēka dvēsele jau spējīga visai skaidri domāt un spriest. Tā tad pasaule ir individuālu bezgalīgi daudzu un dzīvu monādu eksistence, kur katra monāde ir it kā patstāvīga dzīva būtne, kas neļauj sevi ietekmēt un arī pati citas neietekmē. Monādes tikai atspoguļo sevī viena otru, un atkarībā no tam, cik skaidri viena monāde spējīga atspoguļot (priekšstatīt) otru, var spriest par tās attīstību. Monādēm «nav logu un durvju», saka Leibnics, caur ko viena monāde varētu ieskatīties otrā un caur ko viena varētu ieiet otrā. Monādes atspoguļo viena otru tai nozīmē, ka jau pēc būtības atsevišķa monāde ir

visu pārējo monādu (t. i. visas pasaules) mikrokosms. Tamdēļ katrā atsevišķā monādē, katrā atsevišķā dabas būtņē atspoguļojas visas pārējās monādes, tā ka viena «redz» visas un visas katru atsevišķu. Visbeidzot monādu atšķirība no atomiem tā, ka monādes ir īstenas, tomēr nedalāmas, kamēr atomi ir telpiski un dalāmi, pie kam Leibnics telpu nepieņem par reālu, bet uzlūko tikai par subjektīvu priekšstatu un lietu kārtību formu, kamēr Dēmokrita mācībā telpa eksistē reāli, t. i. tāpat kā kuņš katrs cits reāls priekšmets. Tā tad ārējā līdzība, kas vērojama Dēmokrita atomos un Leibnica monādēs, slēpj sevī tikpat lielu būtisku izšķirību.

Šī Leibnica mācība par monādēm slēpj sevī interesantus slēdzienus un jautājumus. Starp citu var jautāt, kā iespējama pasaules saskaņotība, ja pasaulē bezgalīgi daudz monādu, pie kam katrai monādei sava īpatnēja dzīve un sava attīstība? Vai ar to nav traucēta pasaules harmoniska attīstība? Uz to Leibnics atbild, ka pasaulē taisni ir harmonija, tamdēļ ka katra monāde, kaut gan ir patstāvīga atsevišķa būtne un patstāvīgi attīstās, tomēr atspoguļo sevī visu citu monādu attīstību. Tā monādu darbībā rodas apbrīnojama saskaņa, jo tā ir dažādība vienībā. Pasaules monādu dzīvi un darbību jau iepriekš noteicis (prestabilējis) Dievs, un tamdēļ šo pasaules saskaņoto darbību Leibnics sauc par prestabilēto harmoniju. Uzskats par prestabilēto harmoniju stāv ciešā sakarā ar mācību par filozofisko optimismu, kas atkal ir viens no Leibnica apbrīnojamākiem domu graudiem. Optimisma mācību Leibnics atvasina no pārliecības, ka šī pasaule ir mazāko ļaunumu pasaule. Īstā realitāte ir vienīgi labajam. Ļaunums nav nekas pats par sevi esošs, nav nekas reāls, bet ir tikai trūkums vai nepilnība labajā, pie kam Leibnics (tāpat kā Sōkrats, Platōns, Spinoza u. c.) par ļaunuma cēloni uzlūko nepareizu domāšanu, neskaidru zināšanu un nepilnīgu izpratni. Cilvēks, kas izdara sliktu un ļaunu darbu, nezina, ko viņš dara, t. i., šādam cilvēkam neskaidrs priekšstats par labu un ļaunu. Noziedzīga cilvēka dvēsele (monāde) nespēj tik skaidri (distinkti) un gaiši priekšstatīt labu un ļaunu, un tamdēļ iespējama nepareiza un noziedzīga rīcība. Ļaunuma pa-

saulē ir par tik, par cik pasaules monādes, to starpā arī cilvēka dvēsele, nespēj skaidri priekšstatīt un skaidri domāt. Ja monādes būtu uz augstāka attīstības līmeņa, arī ļaunuma tik daudz nebūtu. Tomēr neskatoties uz to, šī pasaule pēc Leibnica pārlicības ir labākā ne tikai no visām esošajām pasaulēm, bet labākā arī no visām iespējamām pasaulēm. Dievs radījis pasauli saskaņā ar savām spējām un nemaz nav varējis labāku radīt. Šī pasaule, kaut arī nav uzlūkojama par labu absolūtā nozīmē, tomēr ir mazāko ļaunumu un mazāko ciešanu pasaule. Dievs to radījis saskaņā ar savām spējām, un Dieva spējas meklējamās pašā Dieva kā augstākās monādes priekšstatīšanas skaidrībā. Dieva griba ir tik liela, cik liela viņa (kā monādes) skaidrība un prāts, tā ka Dieva griba visnotaļ atkarīga no Dieva prāta. Redzams, ka Leibnica optimistiskais pasaules uzskats nav vis subjektīvu pārdzīvojumu noteikts, bet objektīvas domāšanas izstrādāts. Pasaules uzskats te stāv ciešā sakarībā ar tām konsekvencēm, kādas Leibnics taisa savā monādu mācībā. Varbūt, ka no šīs mācības izriet doma, ka pats Dievs, kas pasauli radījis saskaņā ar savām spējām, pats pakļauts vēl kādai citai liktenīgai varai. Bet tas ir cits jautājums. Skaidrs tas, ka tik konsekventi izstrādātu optimistisku un ideālistisku pasaules uzskatu laikam neviens filozofs nei pirms Leibnica, nei pēc viņa nav izstrādājis.

34. §. Subjektīvais ideālisms.

Ideālistiskā pasaules uzskata galējākā forma ir subjektīvais ideālisms, ko izvirzījis Georgs Berkli (Berkeley, 1684.—1753.). Kā redzējām, objektīvais ideālisms, vai nu to vērojam Platona mācībā par idejām, vai Leibnica monādoloģijā, atzīst gara eksistenci ārpus un neatkarīgi no apziņas. Platona idejām un Leibnica monādēm ir sava reālitate, un kā Platona, tā Leibnica ideālismam ir reālisma nokrāsa. Pavisam citādi ar Berkli ideālismu. Berkli ir tai pārlicē-

cībā, ka ār pasaules lietas nav nekas reāls, nekas pats par sevi un neatkarīgi no cilvēka apziņas eksistējošs, bet ir tikai subjekta priekšstati. Maldīgi domāt, ka pasaulē eksistē jutekliski uztveramas lietas. Savā galvenajā darbā «Pētījums par cilvēka atziņas principiem» (Treatise on the principles of human knowledge) Berkli jemas pierādīt, ka t. s. reālās lietas ir tikai apziņas parādības (fainomeni), kas eksistē vienīgi apziņā. Visas jutekliskās sajūtas ir caur un cauri subjektīvas. Ja kāds domā, ka ar saviem jutekļiem uztver ārējos reālos priekšmetus, tā ir vislielākā maldīšanās. Viss, ko cilvēks sajūt un uztver, ir tikai tās pašas sajūtas. Nav pareizi piešķirt sajūtām objektīvu raksturu un domāt, ka sajūtām atbilst reālo ār pasaules lietu pasaule. Jemot, piem., redzes sajūtas, Berkli mēģina pierādīt, ka ar redzi nevar uztvert, t. i. redzēt priekšmetu lielumu, formu un attālumu, bet var taisīt tikai slēdzienus, dibinoties uz iepriekšējās pieredzes, kā zināmas redzes sajūtas iet līdztekus zināmām taustes sajūtām. Ja cilvēks iedomājas, ka redz priekšmetus, tas ir nepareizi: mēs redzam vienīgi krāsas, gaismu un tumsu, un ir pilnīgi nepamatoti sacīt, ka mēs vienu un to pašu redzam un arī uztveram. Cilvēks var uztvert un sajūst pats savus subjektīvos stāvokļus, tamdēļ ka cita nekā reāla nav, ko uztvert. Aiz šī iemesla prāta objekts nav vis reālie priekšmeti, kā īstenībā pavisam nav, bet vienīgi mūsu pašu afekcijas, t. i. subjektīvie priekšstati un stāvokļi. No šiem subjektīvajiem priekšstatiem pēc to savstarpīgas līdzības cilvēka gars izveido zināmus koptēlus — t. s. idejas. Un līdzīgi tam, kā sajūtas nevar eksistēt ārpus tā, kas sajūt, t. i. ārpus sajūtēja cilvēka, tāpat arī idejas eksistē vienīgi cilvēka apziņā.

Bet kādā veidā idejas nokļūst cilvēka apziņā? Uz šo jautājumu, kā šķiet, lai izbēgtu no pretruņām, Berkli dod diezgan neparastu atbildi. Idejas rada Dievs, vai labāki sakot, idejas jau ir Dievā, un Dievs ir tas, kas cilvēkā tās izsauc. Tādā kārtā idejas, ko iegūst cilvēks, ir tikai attēli (ektype) no ideju pirmtēliem (archype), kas mājo Dievā. Ja runā par

lietām, tas nav jāsaprot tā, ka lietas eksistētu ārpus mums kā reāli un īsteni uztverami objekti, bet še ir jāsaprot vienīgi no sajūtām izveidoti priekšstati resp. idejas, kas ārpus cilvēka apziņas nevar eksistēt. Stingri runājot, Berkli nebūt nenoliedz lietu reālītāti, viņš tikai noliedz, ka šīs lietas varētu eksistēt ārpus uztvērēja gara. Lieta eksistē vienīgi tiktāl, ciktāl to uztver. Būt, eksistēt, pastāvēt, nozīmē tikt uztvertam. (Esse est percipi.) Bet ja tā, kas tad ir īsteni esošais? Kas ir istā reālitate? Īstens esošais ir vienīgi gars; vienīgi gari ir tie, kas eksistē reāli. Šo domu, protams, Berkli atvasina no augšminētās pārliecības, ka gars ir tas, kas idejas uztver. Bet kāds gan sakars lietai ar ideju? Jāievēro, ka Berkli filozofijā lietas īstenība ir tās (t. i. lietas) ideja, bet ideja eksistē un var eksistēt vienīgi garā. Lūk, kamdēļ idejas īstenība nav iespējama ārpus gara īstenības, un par īstenību, par reālītāti var runāt vienīgi tiktāl, ciktāl šī īstenība ir fundēta gara, t. i. cilvēka apziņas īstenībā. Šeit saprotams, kamdēļ Berkli visu dabu izskaidro kā ideju kopsakarību un plūsmi. Tas, ko sauc par dabu, nav nekas cits kā ideju cieša savstarpīga sakarība, nerimstoša gaita un bezgalīga plūsma. Un ja idejas ir vienīgi garā, un reāli esošs ir vienīgi gars, skaidrs, ka visa daba ir cilvēka apziņas saturs, un tā eksistē vienīgi tiktāl, ciktāl tā ir cilvēka apziņas īpašums. Bet vai dabā ir kāda kārtība? Berkli droši pārliecināts, ka dabas lietu gaitu noteic un vada stingra likumība. Bet arī šī dabas likumība nav nekas tāds, kas eksistētu pats par sevi — ārpus uztvērēja gara. Ja jau pati daba ir ideju kopsakarība, ideju asociācija, tad dabas likumība ir tā kārtība, kādā norit šī sakarība; citādi sakot, dabas likums ir ideju asociāciju likums, kas līdz ar pašu dabu eksistē vienīgi uztvērējā (percepētājā) garā.

Te redzams, cik konsekventi ir izteikts subjektīvais ideālisms. Vienīgi gars ir īsteni esošais. Viss cits eksistē vienīgi tiktāl, ciktāl tas iekļaujas gara robežās.

Bet kamdēļ šī mācība uzlūkojama par subjektīvismu? Aiz tā iemesla, ka viss esošais eksistē vienīgi cilvēka, vienīgi subjekta garā. Te redzams, cik liela izšķirība starp Berkli un

Platōna vai arī Leibnica mācību. Kamēr Platōna un Leibnica idejas un monādes, kas arī ir gars, eksistē ārpus uztvērēja subjekta, tā tad objektīvi, tikmēr Berkli mācībā idejas eksistē vienīgi cilvēka (un, protams, arī Dieva) garā. Zināms, ka tādā gadījumā idejas nevar būt nekas cits kā gars. Vai šāda, tik krasa mācība, bijust Berkli uzskatu tiešā un nepieciešamā konsekvence jeb vai zināmu lomu spēlējuši citi apstākļi, kas prasījuši šādu konsekvenci, to nezinām. Jādomā, ka subjektīvais ideālisms izauga kā pretstats tikpat pārspīlētam tā laika materiālismam. Pie tam, kā zināms, materiālisms nesa sev līdzī arī ateismu, kas stāvēja pretrunā ar cilvēka sirdsapziņu un augstākām garīgām tieksmēm. Un, lūk, dzima ideālisms, kas domu cīņā, uzskatu pretešķībā un asumā varbūt piejēma pārāk strauju un vienusīgu raksturu. Tālāb, kā liekas, gluži dibināts A. Švēglera atzinums, ka šis konsekventi izvirzītais subjektīvais ideālisms, pilnīgs materiijas noliegums Berkli bijis nepieciešams, lai izbēgtu no materiālisma un ateisma (A. Schwegler, *Gesch. d. Philos.* 288. lapp.).

35. §. Ideālisma novērtējums.

Apstājoties pie ideālisma novērtējuma un pakavējoties pie šī pasaules uzskata pozitīvajām īpatnībām, vispirms jāsaka, ka ideālisma mācībās cilvēks ir tas, kam ierādīta pienācīgā loma un stāvoklis pasaules visumā. Tā visai ievērojama un vērtīga ideālisma priekšrocība salīdzinot ar materiālismu. Kā redzējam, materiālismā cilvēks ir tikai atsevišķs locekļītis dabas visumā; viņam nav nekādas patstāvīgas un īpatnējas lomas; cilvēks ir tikai lieta starp lietām, un atsevišķs ne ar ko ievērojams elements pasaules cēlonības virknē. Pavisam citādi ideālismā. Vienalga, vai jem objektīvo, vai subjektīvo ideālistu, viscaur cilvēkam ierādīta sevišķa loma: Platōna ideju mācībā cilvēka prāts ir tas, kas vienīgi spēj atklāt patiesību un censties pēc augstākās labā idejas; Leibnica sistē-

mā cilvēka dvēsele ir monāde, kas savā attīstībā atrodas starp dzīvo dabu un Dievu un kas var visai skaidri uztvert un priekšstatīt. Berkli subjektīvajā ideālismā cilvēka apziņa resp. gars ir tas, kas nes sevī visu pasauli un ārpus tā nekas neeksistē. Ideālisma sistēmās cilvēks pēc sava stāvokļa ir sevišķa būtne, kam pasaules visumā un dabas lietu gaitā sevišķa nozīme. Ideālisms cilvēku neuzlūko kā aklu gadījumu, bet kā sevišķu uzdevumu nesēju, iemiesojumu un pildītāju. Lūk, kamdēļ no ideālisma viedokļa raugoties, nekad nav iespējams pesimisms, skepticisms, nihilisms, bet gan visgaišākais optimisms, kādu patiešām redz Platona un it sevišķi Leibnica filozofijā.

Otrkārt jāpasvītro attīstības ideja. Ideālisms lielu vērību piegriež pasaules attīstībai (ēvolūcijai) uz lielāku pilnību, un tas ir atkal atzinums, kas ideālismu paceļ pāri materiālismam. Vai tā ir Platona mācība vai Leibnica domu gājiens, viscaur novērojama attīstības atbalstīšana: Platona idejas viena no otras atšķiras ar savu pilnīguma pakāpi, bet visas virzās pretim augstākā labā idejai — Dievam —, kas ir absolūtās pilnības nesējs un iemiesojums. Tāpat Leibnica monādes savā attīstībā iet pretim vispilnīgākajai monādei — Dievam. Visur valda dzīvība un gars. Nav nedzīvas materijas un vielas. Te varētu piebilst, ka arī Dēmokrita atoms viens no otra atšķiras ar savu smalkumu un kustīgumu (ugunīgumu), tā ka, piem., dvēseles atomi smalkāki, apaļāki un kustīgāki. Jā gan, bet nav jāaizmirst, ka Dēmokritam atomi tomēr savās pamatīpašībās (kvalitatīvi) vienādi, pie kam dvēseles atomi istā vārda nozīmē nav attīstības produkts, bet vairāk tie ir tādi gadījuma pēc. Turpretim ideālismā, īpaši Leibnica monādoloģijā, monādes viena no otras būtiski atšķiras, un atšķiras ne tikai ar savu attīstības pakāpi, bet taisni ar savu individuālo, pilnīgi īpatnējo struktūru, pie kam katra monāde iet savu — pavisam savrupēju — attīstības gaitu, bet visas virzās pretim Dievam.

Pakavējoties nedaudz tuvāk pie attīstības idejas, kas iņem tik spilgtu vietu Leibnica pasaules uzskatā, jāaizrāda, ka

ši Leibnīca doma par monādu īpatnējo attīstību pilnīgi saskan ar mūsdienu bioloģijas atzinumiem, kas gan daļai jau meklējami Linneja mācībā. Kādi ir šie bioloģijas atzinumi? Bioloģija pielaiž, ka sugas var attīstīties pilnīgi individuāli. Jemot, piem., cilvēku sugu, putnus, rāpuļus u. t. t., jāsaprot, ka tās attīstās pilnīgi individuāli, nepārejot viena otrā. Ir gan arī tādi bioloģijas virzieni, kas neatzīst šādu attīstību, bet to saprot kā pāreju no vienas sugas otrā (piem., mūtācijas teorija). Pirmā gadījumā jāatzīst, ka katrai sugai bijis savs pirmsenis, protams, zemākā attīstības pakāpē; otrā gadījumā visas sugas attīstījušās no viena pirmsenča, t. i. no vienas dzīvības pirmsaknes. Leibnīca monādoloģija runā par labu pārlicēbai, ka pasaules būtne, ja tās sadalītu zināmās sugās, ir ne tikai sava pirmizcelšanās, bet arī attīstība pilnīgi īpatnēja un no citām atšķirīga, pie kam katra būtne (monāde) savā būtībā nekad nelīdzinās otrai. Lūk, kamdēļ no Leibnīca monādoloģijas viedokļa nekad nevar apgalvot, ka cilvēks cēlies un attīstījies no citas — zemākas būtnes, kas pieder citai sugai, piem., no pērtiķa, — bet gan no savas sugas pirmsenčiem, kas protams, pirms ilgiem gadu tūkstošiem atradās uz zemākas attīstības pakāpes.

Kā minējām, jau daži mūsdienu biologi vairāk sveras par labu uzskatam, ka katra dzīvo būtņu suga attīstās pilnīgi patstāvīgi un šī attīstība, kaut arī dažkārt norit ļoti pēkšņi (piem., mūtācijas), tomēr ir attīstība tās pašas sugas virzienā, kurai būtne pieder. Tā, piem., pazīstamais biologs O. Hertvigs, apstrīdēdams domu, ka cilvēks varētu būt radies no pērtiķa, ko it kā varētu pierādīt, dibinoties uz cilvēka un pērtiķa augļa līdzības embrionālā stāvoklī, aizrāda, ka šī ārējā līdzība vien vēl nesot nekāds pierādījums, un droši cilvēka dīgļis embrionālā stāvoklī atšķiroties no pērtiķa dīgļa tikpat spilgti kā pieaugušais cilvēks no pieaugušā pērtiķa (O. Hertwig, *Das Werden der Organismen*, 271. lapp. 3. izd. Jena, 1922.).

Tā tad, ideālisms ne tikai izvērza un aizstāvēja attīstības ideju, bet arī — un te it sevišķi jāmin Leibnīca monādoloģija — runā par labu individuālajai attīstībai, kas savkārt saskan ar dažu biologu atzinumiem par dzīvo būtņu individuālo attīstību, kur šī attīstība iet tikai savas sugas virzienā, nekad nelaužot līnijveidīgo (Linneja atklāto) attīstības principu. Leibnīca monādoloģija arī norāda uz to, cik sarežģīts pasaules būtņu in-

dividuālizācijas jautājums, un ka līdz ar to paša Leibnica metafizika, varbūt, ir drošākā atslēga šī jautājuma atrisināšanai.

Treškārt, ideālisms slēpj sevī dziļu audzinātāju spēku tamdēļ, ka ideālismā meklējami un saskatāmi cilvēka dzīves mērķi un uzdevumi.

Kāds būtu cilvēka dzīves uzdevums no ideālisma viedokļa? Šis uzdevums ir pašpiepildīšanās. Cilvēka dzīves uzdevums ir pašpiepildīšanās. Šo domu var vērot tiklab Platona kā Leibnica mācībā. It sevišķi Leibnica monādes ar savu individuālo pasauli un attīstību, ar savu patstāvīgo dzīvi un citu monādu atspoguļošanu liecina par kaut ko līdzīgu pašpiepildīšanās idejai. Tas ļoti zīmīgi. Katra monāde dzīvo patstāvīgu dzīvi, bet reizē ar to katrai monādei ir arī mērķis un uzdevums. Šis uzdevums ir — tiekties pretim lielākai pilnībai, piepildīt sevi un attīstīt visus tos pirm pamatus, kādi jau dabas doti. Vai tas nav pareizi? Patiesi, šai uzskatā dziļa nozīme. Jemot cilvēka dvēseli — šo diezgan augstī attīstīto monādi, — izrādās, ka tās uzdevums ir atklāt mūžīgās patiesības, augt uz lielāku tikumisko pilnību un tādējādi sevi piepildīt. Katram cilvēkam sava īpatnēja pašpiepildīšanās, sava patstāvīga dzīve, bet mērķis visiem kopējs. No ideālisma viedokļa raugoties, katram cilvēkam savs dzīves uzdevums, bet visiem kopējs mērķis. Šis kopējais mērķis labi salīdzināms ar kopējo ceļa mērķi, uz ko steidzas cilvēki pa dažādajiem ceļiem. Cilvēki dažādi, cik dažādi viņu dzīves ceļi, bet vienādi, cik vienādi viņu ceļa mērķi. Vai tas nav viens un tas pats mērķis, pie kuŗa cenšas visi nonākt, darbodamies saskaņā ar savu sirdsapziņu un attaisnojami dzīvojot? Šis kopējais mērķis ir augstākā labā ideja Platona mācībā un vispilnīgākā monāde Leibnica monādoloģijā, kas abos gadījumos ir Dievs. Visas būtnes dzimst, aug un attīstās uz lielāku pilnību, un šī pilnība, šis mērķis visām būtnēm viens. Tāpēc no audzināšanas viedokļa šī ideālisma konsekvence rada visai lielu skaidrību tai ziņā, ka mēs, cilvēki, savos uzdevumos, būdami dažādi un savā dzīvē iedami dažādus ceļus, tomēr pamazām un neatlaidīgi virzāmies pie viena un tā paša gala mērķa — pie augstākas pilnības. Šī konsekvence pilnā mērā saskan ar

to, — visai zīmīgo mūslaiku vērtību mācības uzskatu, kas māca, ka cilvēka dzīve ir uzdevums. Un ja cilvēka dzīves uzdevums ir pašpiepildīšanās, tad visa dzīve nav nekāda nejaušība, bet uzdevums, kam pamatos svarīgi cēloņi un tikpat svarīgi mērķi. Šis secinājums, kas ideālismā izlobāms, stāv katras īstas audzināšanas un dzīves izpratnes pamatos.

Visbeidzot pasvītrosim, ka ideālisms daudz drošāk nekā kurš cits pasaules uzskats, pamato cilvēka atbildības apziņu un nodrošina dzīves jēgu.

No kurienes izriet atbildības apziņa? Nemaz neapstājoties pie tā, ka, piem., Platōns visai augsti vērtē atsevišķa cilvēka atbildības apziņu, bez kā nav iespējama cilvēka sabiedriskā kopdzīve, piemetināsim, ka Leibnica monādu dzīve visai, tuvu pieskaņas atbildības principam. Kā redzējam, Leibnics monādēm neļauj savstarpīgu ietekmi un iedarbību. Monādes tikai viena otru atspoguļo. Te nav nekādu cēlonisku attiecību, nekādas savstarpīgas iedarbošanās, nekādu grūdienu un spiedienu, kā, piem., Dēmokrita atomos. Ir tikai patstāvīga dzīve, patstāvīga gaita un attīstība. Un taisni šī patstāvīgā dzīve nodrošina atbildības apziņu. Jo cilvēks patstāvīgāks savā garīgajā un miesīgajā dzīvē, jo viņš neatkarīgāks, jo lielāka iespēja pašam tikt galā ar sevi un mazāka vajadzība izmantot otru. Kā redzams, tā ir svētīga doma, kas slēpjas monādu patstāvības principā. Un īsti sakot, pasaulē nekad nebūtu tik daudz ļaunuma un nejēdzību, ja cilvēkos būtu lielāka patstāvība resp. lielāka atbildības apziņa. Kā tas izskaidrojams? Tas saprotams tādējādi, ka cilvēks, kam lielāka atbildības apziņa, vienmēr spēj tikai pats ar sevi galā tikt; viņš ir tik patstāvīgs, ka neprasa citu palīdzības, un ir arī tik pašnoteicošs, ka neizmanto citu vājības vai labsirdību. Tālāk, tāds cilvēks nekad neuzliks vainu citiem, bet pats sev visu uzkrāuj; viņš ir kā monāde, kas savu darbību nedara atkarīgu no citu (monādu) darbības. Protams, ka šādā dzīvē cilvēks atbild vienīgi pats par sevi, un kā šķiet, šāda atbildība būtu katra cilvēka tuvākais pienākums un uzdevums. Jo kur

katrs atbildētu par sevi, tur nebūtu vajadzīga atbildība par citiem.

Bet kā stāv ar dzīves jēgu? Dzīves jēga, kas izlobāma ideālisma pasaules uzskatā, izriet tieši no cilvēka dzīves uzdevuma, kas kā redzējām, ir pašpiepildīšanās. Pašpiepildīšanās iziet uz to, lai cilvēks savā dzīvē un attīstībā, ja varētu tā izteikties, kļūtu Dievam līdzīgs. Atkal pietiek tikai atcerēties Platona idejas un Leibnīca monādes: kā idejas, tā monādes virzās pretim Dievam. Citādi sakot, ideju un monādu attīstībā ir it kā tieksme Dievam līdzināties. Tā nav attīstība bez mērķa un tuvāka ceļa nosprauduma. Attīstībai un dzīvei ir savs mērķis un attaisnojums. Un ja ir šāds mērķis, dzīves jēga nodrošināta. Visstiprākais un nesatricināmākais dzīves jēgas nodrošinājums ir skaidri apzināts un izprasts dzīves mērķis. Un šādu skaidru dzīves mērķi sniedz ideālisms. Te skaidri nosprausts ceļš, pa ko iet un arī mērķis, uz ko iet. Pasaule savā dažādo individuālo būtņu daudzumā nav tikai gadījuma dēļ; visam savs uzdevums, sava nozīme un vieta. Pasauli nenoteic akls liktenis un gadījums, bet sapratīga likumība, kas kalpo augstākam mērķim un uzdevumam. Vai šis mērķis sedzas ar augstāko labā ideju vai vispilnīgāko monādi, kas it kā aicina pie sevis visas zemākās un mazāk attīstītās būtnes, jeb vai šo mērķi citādi nosauc, tas nekrīt svarā. Pietiek, ja ir šāds mērķis. Vai viņš sasniedzams vai nesasniedzams, jeb vai tikai tam tuvojamies, skaidrs tas, ka šāds mērķis ir, un ja mērķis ir, tad dzīve nav velta, kaut arī tā būtu diezin cik grūta.

Kas būtu sakāms par ideālisma negatīvajām īpašībām? Lai uz to atbildētu, jājautā, vai šādas negatīvas īpašības ideālismā maz atrodamas? Jāsaka, ka arī ideālisms nav bez saviem trūkumiem, kaut gan šie trūkumi nav tik svarīgi kā materiālismā, un tiem pavisam citāds raksturs kā materiālisma kļūdām.

Vispirms jāsaka, ka ideālistiskais pasaules uzskats nekad nav dibinājies un arī nedibinās uz tik drošiem faktiem kā materiālisms. Vai materiālisms pieņemams vai nē, tas cits jautājums; skaidrs

tikai tas, ka materiālistiskais uzskats vairāk piekalts pie neapstridamiem faktiem un nesatricināmiem pamatiem, vairāk piekalts, tā sakot, pie zemes. Un tā ir materiālisma stiprā puse, salīdzinot ar ideālismu. Šī izšķirība starp ideālismu un materiālismu ir principiālas dabas; un ne tikai tai ziņā, ka materiālists par visa esošā pamatu uzlūko materiju (un ideālists garu), bet gan metodoloģiskā ziņā, proti, materiālists nemaz nemēdz runāt bez faktiem, un viss tā pētīšanas veids, kā jau teikts, turēšanās pie fakta, pie materijas, pie vielas. Vai šie fakti ir droši, un vai materiālists kādreiz gaužām nekļūdas, tas lai še paliek atklāts jautājums. Še tikai no svara salīdzinājums ar ideālismu, un šis salīdzinājums ideālistam viscaur nerunā par labu.

Bet iekš kam lietas kodols. Lieta tā, ka ideālists savu celtni dibina ne tik daudz uz faktiem, bet prāta slēdzieniem un sirdsapziņas prasībām. Lūk, kamdēļ ideālistā vienmēr būs zināma nedrošība, jo te nav tik droša redzamā un uztveramā materiāla. Materiālistā viss it kā redzams un taustams, ideālistā, turpretim, viss vairāk domu auglis. Un kaut arī mūsu personīgā pārliecība sveras uz ideālisma pusi, tomēr nekādi nav iespējams noklusēt to zīmīgo parādību, ka materiālists cilvēkus spēj uz vietas vairāk pārliecināt nekā ideālists. Materiālists spēj vairāk parādīt, ideālists, turpretim, sev iegūst piekritējus tikai uz pārdomu pamata. Materiālists prasa tikai redzēšanu, tā sakot, vienīgi taustīšanu, ideālists — pārdomas un prāta slēdzienus; materiālistā viss vairāk redzams, ideālistā — viss vairāk domājams. Lūk, kamdēļ ideālisma ēka dažreiz var nonākt uz nedrošiem pamatiem, jo gars un ideja nav jutekliski uztverami objekti. Šī nedrošība, kas ideālistam var piemist un piemīt dažos gadījumos, protams, principā nemazina ideālisma nozīmi, jo kā redzējām, ideālistā vairāk labu un pozitīvu priekšrocību nekā materiālistā. Skaidrs tikai tas, ka ideālists neuzstājas ar tik drošiem uzskatāmiem faktiem, kādi arvien ir materiālisma rīcībā. Bet, kas zina, varbūt, ideālistam tādi fakti nav vajadzīgi, jo ideālisma pasaule nav reālo faktu pasaule, un ideālists apcerē ne tik daudz to, kas ir, bet kas no-

tiek, kam jānotiek un jābūt. Tādējādi, kamēr materiālisms paliek reālās īstenības pasaulē, tikmēr ideālisms tiecas jābūtības un normu pasaulē, un kamēr materiālisms vairāk dibinās uz pieredzes un novērojumiem, tikmēr ideālisms ieaužas spirituālismā un veidojas sarežģītos domu gājienos. Ar to arī izskaidrojams tas, ka uz materiālisma bāzes vienmēr dibinājusies dabas zinātne, kamēr uz ideālisma pamatiem izaugusi humānitārā zinātne, un ja tas tā, tūdaļ kļūst skaidrs kamdēļ dabas zinātņu sasniegumi vienmēr drošāki un reālāki nekā panākumi gara zinātnēs. Un kaut gan dabas zinātnes un gara zinātnes pēc savas dzimšanas vienādi vecas, tomēr sasniegumu un reālo panākumu ziņā gara zinātnes nesalīdzināmi jaunākas. Protams, kā teicām, tas nemazina ideālisma vērtību, jo droši vien arī materiālisma panākumi izskaidrojami ar ideālisma pamošanos, ar cilvēka ideālo spēku rosību. Kaut gan ideālismā trūkst to reālo un drošo faktu, kādi materiālismā, neskatoties uz to ideālisms pēc savas nozīmes ir materiālisma dzīvības nervs, un kaut arī materiālisms tiecas iznīcināt to, ko māca ideālisms, tomēr bez ideālisma — šī cilvēka atziņas alkstošo spēku nesēja — nebūtu materiālisma.

Attiecībā uz atsevišķiem ideālisma virzieniem, jāsaka, ka no vienas puses zināmus iebildumus var celt pret Leibnica monādoloģiju tai ziņā, ka mācība par monādēm pārāk spilgti pasvīturo individuālās norobežotības principu. Kā redzējām, monādes ir atsevišķas, patstāvīgas un savā individuālajā dzīvē savstarpīgi norobežotas. Vai šī norobežotība, kur viena monāde neietekmē otru, viena nedrīkst ietekmēt otru, ir pilnīgi saskaņojama ar to svarīgo audzināšanas noteikumu, ka dzīvē cilvēks taču audzina otru, visi audzina visus? Ir gan taisnība, — un to augšā redzējām, — ka šī norobežotība runā par labu atbildības apziņai. Bet ar to vien vēl nepietiek. Ja cilvēka dvēsele ir monāde, no audzināšanas un tāpat arī visas dzīves viedokļa var teikt, ka dvēsele saņem iespaidus no ārienes un pati savkārt ietekmē citas monādes, t. i. citas būtnes. Dzīve bez tā, kā šķiet, nekādi nav iespējama. Ar pasīvu atspoguļošanu vien nepietiek. Monādes ir aktīvas tikai savā attīstībā un savā individuālajā

augšanā, kamdēļ gan nepieļaut tādu aktivitātes iespējamību arī attiecībā ar citām monādēm? Un kā rādās, cilvēka dvēsele resp. cilvēka apziņa, nebūt nav aktīva tikai savā dzīvē un tikai attiecībā uz sevi. It sevišķi otra cilvēka gribas ietekmēšana, kas nekad nav noliedzama, un kam liela nozīme audzināšanā, vai labāki sakot, bez kā nemaz nav domājama audzināšana, ir skaidrākais pierādījums tam, ka viena monāde ietekmē otru. Tā tad dzīves liecības, kā rādās, pilnīgi nesaskan ar monādu individuālās norobežotības principu, un šāda norobežotība runā pretim audzināšanas pamatnoteikumam.

Visdrošāko un neatvairāmāko iebildumu gan laikam varēs celt pret subjektīvo ideālismu. Subjektīvajā ideālismā paliek pilnīgi nenoskaidrots jautājums: kā iespējama sajūtu, priekšstatu un ideju rašanās? Berkli māca, ka eksistē vienīgi gari, bet paliek neskaidrs, no kurienes rodas sajūtas un kā izveidojas visi garīgie tēli, piem., priekšstati, jēdzieni, idejas. Mēs gan redzējām, ka Berkli atsaucas uz Dievu, un māca, ka Dievs ideju radītājs cilvēkā, un cilvēka idejas tikai Dieva ideju attēli. Šāda atsaukšanās uz Dievu, kā redzams, gan neko neizskaidro, un tas ir tikai mākslīgs mēģinājums pārvarēt radušos domu grūtumus. Tādā gadījumā jau iepriekš jāpieņem Dieva esamība, kamēr filozofam tāds iepriekšpieņēmums šādos apstākļos nevietā, jo tas neko neizskaidro. Ja pētnieks zināmos gadījumos nonāk pie Dieva esamības atziņas, tas saprotams un attaisnojams, bet pretējā gadījumā jau iepriekš atsakāmies no izskaidrojumiem. Jāsaka, ka Berkli, veidodams savu subjektīvo ideālismu, nonācis pie tām grūtībām, ar kurām, kā redzējām, cīņo visi gnōzeologi, un kas nav tik viegli pārvaramas. Kā mostas cilvēkā sajūtas, kā iespējama priekšstatu, jēdzienu un ideju izveidošanās, tas lūk, jautājums, uz ko Berkli subjektīvais ideālisms ne tikai nav devis, bet arī nespēj dot atbildi, tamdēļ ka pilnīgi noliedz ār pasaules īstenības eksistenci. Ja reālās pasaules lietu īstenība droša vienīgi tiktāl, ciktāl to uztver, nekādi nav saprotams, kā bez šādas lietu īstenības iespējama to uztvere? Pa priekšu lietai vajaga būt un tikai tad to iespējams uztvert. No metafizikas viedokļa raugoties, lietu esamī-

bai jādod pirmatnība, un tikai atzīstot šādu ār pasaules lietu īstenību, iespējama to atziņa. Kā tūdaļ redzēsim, trešajā lielajā pasaules uzskatu virzienā — reālismā — šī doma par ār pasaules neapšaubāmo īstenību un lietu reālītāti visskaidrāki izteikta, kas reālismā ļauj redzēt tās priekšrocības, kādas nesastopam nei materiālismā, nei ideālismā.

C. Reālisms:

Reālisma — šī visai plašā metafizikas virziena — pamatdoma izsakāma šādos vārdos: viss, kas īstenībā eksistē, ir gars un materiija. Kā gars, tā materiija, ir reāli, kaut gan brīžiem prioritāte pieder vairāk garam, brīžiem atkal materiijai. Ja nu ir divi reāli pirmprincipi, un ja dažos gadījumos vienam no tiem ir zināma pirmatnība, salīdzinot ar otru, vai arī ja viens noteic otru un otrs ir tikai pirmā sekas, tad skaidrs, ka reālisms vēsturē parādījies vairākos virzienos, no kuriem šē tuvāk aplūkosim Aristotela un Dekarta duālistisko reālismu, Spinozas monistisko reālismu (metafizisko parallēlismu), visbeidzot Šopenhauera un Vunta voluntārismu. Zīmīgi, ka šie galvenākie reālisma novirzieni rodas atkarībā no tam, kādu attiecību viens vai otrs domātājs ieņem un atzīst starp garu un materiiju. Šis ir viens no svarīgākiem apstākļiem, kas reālismu, salīdzinot ar materiālismu un ideālismu, padara nedaudz grūtāk izprotamu.

36. §. Duālistiskais reālisms.

Duālistiskā reālisma teze šāda: īstenībā eksistē gars un materiija, pie kam gars un materiija savās savstarpīgās attiecībās vai nu iztaisa zināmu vienību (Aristotela substanciālās vienības teōrija), vai arī starp garu un materiiju vērojama savstarpīgās iedarbības attiecība (Dekarta uzskats).

Vispirms apstāsimies pie Aristotela mācības. Aristotels savos darbos «Metafizika» un «Fizika» visa esošā pamatos

redz četrus principus (ἀρχαί)¹: vielu jeb materiju (ὕλη)², kustinātāju cēloni (ἀρχὴ τῆς κινήσεως)³ formu (εἶδος)⁴ un mērķi (τὸ οὐ ἐνεκα)⁵. Ko šie principi nozīmē? Tie izteic tik daudz, ka lai reālās pasaules vai atsevišķas lietas īstenība kļūtu par to, kas tā ir, tai jāiziet zināms veidošanās process. Šai veidošanās procesā un gaitā galvenā loma piekrīt diviem principiem — vielai un formai. Ap šo vielas un formas jautājumu galvenām kārtām grozās visa Aristotela metafizika. Viela, ko Aristotels vēl dēvē par pirmmateriju (πρώτη ὕλη)⁶, nav nekas cits kā iespējamība jeb potenciālītāte (δυναμει εἶναι)⁷; tā ir it kā neizveidota, chaotiska un nepabeigta īstenība. Bet šī viela jeb materijs tomēr ir reāla, un viņā slēpjas iespējamība kļūt par pilnīgāku un nobeigtu īstenību jeb aktuālītāti (ἐνέργεια)⁸. Ta tūdaļ parādās galvenā izšķirība starp Aristotelu un Platōnu: kamēr Platōns materiju uzlūko gluži vienkārši par neesošu, tā tad ieņem skaidru nolieguma (στέρησις)⁹ stāvokli, tikmēr Aristotels materiju resp. vielu uzskata nevis kā neesošu, bet gan kā iespējamību kļūt par pilnīgāku īstenību. Tā tad Aristotela mācībā vērojams materijas reālisms, materijas īstenība. Ja šī īstenība nav pilnīga, tomēr tā reāli ir kā iespējamība un ja nebūtu šīs iespējamības, nebūtu arī pilnīgākas īstenības. Pilnīgāka īstenība izpaužas formā, un kur nav formas, tur nav arī pilnīgākas īstenības. Šo attiecību starp formu un materiju Aristotels paskaidro ar daudziem piemēriem. Teiksim: akmeņi, māli un balķi, kas atrodas mūsu priekšā, slēpj sevī iespējamību tikt izveidotiem pilnīgākā īstenībā, piem., mājā, pieminekļi vai tml. Sēklā iespējamība izaugt par koku; cilvēka rokās guļ iespējamība darīt darbu; pašā cilvēkā mīt iespējamība izveidoties par filozofu, morālistu vai c. tml. būtni, bet ja šīs snaudošā un neizveidotā stāvoklī atrodos iespējamības neatraisa, neattīsta un neizveido, tās neiegūst pilnīgāku īstenību, neiegūst formu un paliek bezveida stāvoklī. Dabā visnotaļ novērojama pārveidošanās no iespējamības īstenībā, un šī pārveidošanās nav nekas cits kā kustība. Tamdēļ kustību Aristotels dēfīnē kā dar-

¹) lasi: archai, ²) hilē, ³) archē tēs kinēseos, ⁴) eidos, ⁵) tō hū-
lēneka, ⁶) prōtē hilē, ⁷) dināmei einai, ⁸) energeiā, ⁹) stērēsīs.

bību no iespējamības īstenībā, uzlūkodams to par kaut ko vidēju starp potenciālu īstenību un piepildītu darbību. Kustība norisinās telpā. Telpa ir kustības iespējamība, pie tam potenciālā nozīmē dalāma līdz bezgalībai. Laiks ir kustības mērs, ko parasti var izteikt skaitļos, un kas tāpat kā telpa bezgalīgi dalāms. Tā tad telpa, laiks, skaitlis nav nekas reāls, bet ir tikai materiālās īstenības kustības iespējamība (telpa), kustības mērošana (laiks) un dalīšana (skaitlis). Bez šaubām, telpa, laiks un skaitlis dod iespēju labāk vērot potenciālās īstenības pārvēršanos aktuālajā īstenībā, materiijas pārveidošanos zināmā formā. Sevišķi spilgti šīs materiijas pārveidošanās process izmanāms dvēseles un ķermeņa attiecībās. Kā Aristotels saprot dvēseli? Aristotelam dvēsele ir ķermeņa forma, citādi sakot, organiskā ķermeņa entelēchija (*ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*¹⁾) ir ķermeņa veidotājs spēks. Bez dvēseles ķermenis būtu tikai bezveidīga viela, bezformīga masa. Vienīgi dvēsele ir tā, kas dod ķermenim izteiksmi un formu. Aristotels pārliecināts, ka dvēsele ir visām dabas būtnēm, tā tad arī stādiem un dzīvniekiem. Stādu dvēsele ir to uzturētājs un barotājs spēks (*ψυχὴ φρενικὴ*²⁾); dzīvnieku dvēsele jau ir augstāk attīstīta, tā ka dzīvnieki spējīgi kustēties (*ψυχὴ κινητικὴ*³⁾) un sajūst (*ψυχὴ αἰσθητικὴ*⁴⁾). Visbeidzot cilvēka dvēselei bez visām minētajām spējām vēl ir atziņas spējas (*ψυχὴ νοητικὴ*⁵⁾), kas izpaužas prātā (*νοῦς*⁶⁾) darbībā. Kā redams, visās dabas būtnēs starp dvēseli un ķermeni cieša attiecība. Dvēsele ir katrā ķermeņa vietijā, ikvienā ķermeņa daļiņā. Jemot cilvēka miesu, jāsaprot, ka dvēsele caurauž katru miesas daļu, veido ikvienu miesas organu uz lielāku pilnību. Dvēsele un miesa atrodas substanciālas vienības attiecībās. Tā dzimst Aristotela substanciālās vienības (unic substancialis) teorija. Bet vai tādā gadījumā būtu pareizi runāt par dualismu Aristotela mācībā? Vai tas nav monisms? Jāatbild ar nē. Lieta tā, ka Aristotels šķir garu no miesas. Ja ķermenis un dvēsele atrodas vie-

¹⁾ lasi: entelēcheiā hē prōtē sōmatos fizikū organiskū, ²⁾ psichē treptikē, ³⁾ psichē kinētikē, ⁴⁾ psichē aistētikē, ⁵⁾ psichē noētikē, ⁶⁾ nūs.

nibas attiecībās, to nekādi nevar teikt par garu jeb prātu. Kamēr dvēsele stāv ciešā sakarā ar miesu, tikmēr gars jeb prāts ķermenī nāk no ārienes (θύρχειν¹) un tam nav nekāda sakara ar ķermeņa funkcijām. Dzimstot, cilvēkā gars ienāk no ārienes un mirstot ķermeni atstāj, tā ka cilvēks mirst tikai individuāli, bet ne garīgi. Tomēr nav jādomā, ka cilvēkam arī pašam par sevi nebūtu prāta; gluži otrādi, tādu prātu Aristotels atzīst, bet šis prāts kā dvēseles funkcija ir pasīvs (νοῦς παθητικός²), kamēr prāts, kas nāk no ārienes, ir aktīvs, darbīgs (νοῦς ποιητικός³). Pirmais ir mirstīgs, otrs — nemirstīgs; pirmais izbeidzas līdz ar nāvi, otrs dzīvo mūžīgi. Te atklājas Aristotela duālisms: aktīvais prāts, ko A. dēvē arī par dievišķīgo prātu, nestāv nekādā reālā attiecībā ar ķermeni, un tās ir divas būtiski dažādas pasaules. Gara pasaule nav savienojama ar materiālas pasaules pasauli. Radniecība, kas no pirmā mirkļa izliekas vērojama starp garu un materiālu, rodas no tam, ka Aristotels garu resp. prātu uzlūko par dvēseli. Dvēselei ir gan cieša radniecība ar dzīvību, un visam, kas ir dzīvs, ir arī dvēsele, bet ne visam kas dzīvs, ir arī gars. Gars, darbīgais prāts, ir it kā Dieva gara atzarojums, un jo cilvēks ir vairāk domātājs, jo vairāk viņš līdzinās Dievam. Dievs ir pilnība. Cilvēka uzdevums censties pēc šīs pilnības. Un līdzīgi tam, kā Dievs reāli neiemaisās pasaules kārtībā un dabas lietu gaitā, tāpat arī gars neiejaucas ķermeņa dzīvē. Dievs ir pasaules radītājs un pirmkustinātājs (πρωτον κινουν⁴), bet pats paliek nekustīgs un kā magnēts velk pie sevis visas dabas lietas. Šī dabas būtņu tieksme uz Dievu saprotama kā attīstība, un attīstības mērķis ir pats Dievs, kas ir absolūtā pilnība, un kuņas galvenā īpašība ir domāšanas domāšana (γόησις γόησεως⁵). Un ja cilvēka aktīvajam prātam ir radniecība ar Dieva prātu un Dievs ir visas attīstības mērķis, kļūst saprotams, cik lielu uzdevumu Aristotels piešķir cilvēkam. Ja cilvēks ir visu to funkciju iemiejums, kas sastopamas stādos un dzīvniekos (barotāja, kustinātāja un sajūtēja dvēsele), un ja bez tam cilvēkā vēl ir dar-

¹) lasi: τίρchetn, ²) nūs patētikōs, ³) nūs poitētikōs, ⁴) prōton kinūn, ⁵) nōezis noezēōs.

bīgais jeb dievišķais prāts, kļūst saprotams un ir pilnīgi vietā Aristotela uzskats, ka cilvēks ir visas dabas centrs. Cilvēkā it kā krustojas visas tās galvenās funkcijas, kas novērojamas visā dabā; viņš ir it kā visas radības kronis. Tamdēļ arī nešaubīsimies, ka Aristotela pasaules uzskats pilns dzīves prieka. Kaut gan te ir nepārejamais duālisms starp garu un materiju, tomēr materiā gūl attīstības iespējamības. Aristotela daba nav nekustīga un nedzīva, bet vienmēr uz pilnīgāku attīstības pakāpi ejošu spēku iemiesojums. Arī cilvēks nav nejaušība, bet visas radības spilgtākais centrs, kam dzīvē savs noteikts un skaidri apzināts mērķis un uzdevums.

Ne mazāk skaidri duālisms starp garu un materiju izpaužas Dekarta sistēmā. Dekarts kas izvirzījis paliekošas domas atziņas teorijā, jautājumā par visuma būtību, ieņem visai īpatnēju stāvokli. Dekarts tāpat kā Aristotels pārliecināts, ka viss, kas eksistē, ir gars un materijs. Bet šo gara un materijs eksistenci Dekarts ved ciešā sakarībā ar Dieva ideju. Ja atziņas teorijā Dekarts par visdrošāko faktu uzlūko domāšanu, metafizikā tik pat liela drošība ir Dieva eksistencei. Dieva eksistences apstiprināšanai Dekarts izvirza t. s. ontoloģisko Dieva pierādījumu, ko viņš izsaka šādos vārdos: No tam, ka es eksistēju, un ka man ir vispilnīgākās būtnes ideja, izriet skaidrs slēdziens, ka Dievs eksistē (*Meditationes de prima philosophia*, III. Med.). Šis ir ārkārtīgi zīmīgs un interesants pierādījums, ko Kants gan vēlāk satricināja. Dekarts pierāda Dieva esamību, dibinoties uz tam, ka mums ir iedzimts jēdziens (ideja) par Dievu kā vispilnīgāko būtni. Tā tad priekšmeta eksistences iespējamība atkarīga no jēdziena eksistences. Šo atziņas iespējamību cilvēkiem devis pats Dievs, un cilvēka prāta dabiskā gaisma (*lumen naturale*) ir tikai Dieva gaismas (*lumen Divine*) atspoguļojums. Ja iedzimts jēdziens par Dievu kā vispilnīgāko būtni un bezgalīgo substanci, Dekarts pieņem arī vēl citu jēdzienu jeb ideju iedzimtību (*ideae innatae*). Pie tādām iedzimtām idejām pieder arī jēdziens par garu un materijs. Gars un materijs ir divas pasaules, kas atrodas mūžīgā savstarpīgas iedarbības un ietekmēšanas attiecībā. Gars ietekmē materijs, materijs garu; dvēsele ietekmē miesu, miesa dvēseli. Tā rodas Dekarta

savstarpīgās ietekmes (influxus physicus) teorija. Jādomā ka gara un materijas savstarpīgo ietekmi Dekarts pieņem, dibinādamies uz gara un materijas būtiskās dažādības. Bez tam te lomu spēlē arī novērojumi, kas, kā zināms, apliecina gara un miesas savstarpīgo iedarbību, un bez tam, kā domā, piem., Vindelbands (Gesch. der neueren Philos. 188. iapp. 1. sēj. 1919.), zināmu iespaidu uz Dekartu atstājusi viduslaiku filozofija, kur viscaur pasvītrotā gara un materijas nesavienojamā izšķirība. Gara un materijas dažādību un principiālo izšķirību Dekarts, starp citu, redz t. s. gara un materijas atribūtu izšķirībā. Gara atribūts (īpašība, pazīme) ir domāšana (cogitatio), materijas atribūts turpretim izplatība jeb telpiskums (extensio). Nav ķermenisku lietu, kas nebūtu telpiskas, tāpat arī nav garīgu būtņu (res cogitans), kam nepiemistu domāšanas. Nevar teikt, ka Dekarts garam un materijai pasaules visumā piešķirtu vienādu nozīmi. Vairāk noskāršams, ka lielākais svars likts materijas pusē. Tas spriežams no tam, ka Dekarts pasaulē atzīst vienīgi mēchanisko cēlonību, kustoņiem pilnīgi noliedz dvēseli, un arī par cilvēku iežēlojas vienīgi tikdaudz, ka cilvēka dvēselei piešķir mazu mājoklīti galvas smadzeņu nelielā dziedzerītī — glandula pinealis, — kas reizē ar to pašu dvēseli padara par telpisku būtni. Lūk, kamdēļ Dekarta pasaules uzskatā vairs nav tā siltuma, kāds vērojams Aristotela mācībā. Viss pakļauts dzelzainajiem negrozāmiem dabas likumiem. Šie dabas likumi savā mēchaniskā nozīmībā visas būtnes padara par mašīnām. Cilvēks nav mašīna vienīgi tiktāl, ciktāl viņu vada prāts un pašapziņa, un tā kā dzīvniekiem šādu īpašību nav, tad dzīvnieki ne ar ko neatšķiras no mēchanisma. Kā redzams, Dekarta mācībā velti meklēt dabas mērķus un attīstības ideju. Te nekā tamlīdzīga nav. Dabu pārvalda mēchaniskā likumība, un mēs nezinām, kāds visai šai dabas gaitai mērķis un uzdevums.

Tūlīn jau Dekarta laikā radās strāva, kas mēģināja pārvarēt tos grūtumus, kādos nonāca Dekarta metafizika. Galvenais grūtums slēpās jautājumā: kā izskaidrojama cilvēka dvēseles un miesas savstarpīgā ietekme? Kamdēļ dvēselei jāiedarbojas uz miesu un otrādi? Galvenais, vai šāda iedarbība

maz iespējama bez cita spēka līdzdalības? Tā radās t. s. okazionālisms (Occasionalismus) ar Arnoldu Gēlinksu (Geulincx, 1625.—1669.) un Nikolasu Malbranšu (Malebranche, 1638.—1715.) priekšgalā, kuri Dievu uzlūkoja par cēloni, kas rēgulē un vada dvēseles un miesas savstarpīgās attiecības. Pēc okazionālisma materiālie un garīgie procesi paši par sevi nav darbīgie cēloņi (causae efficientes), bet vienīgi apstākļa cēloņi (causae occasionales), ko rada un vada Dievs. Pirmatnējais un darbīgais cēlonis (causa efficiens) ir vienīgi Dievs. Nav jādoma, ka okazionālisti atzītu dvēseles un miesas, gara un materijas savstarpīgo cēlonisko darbību parastajā nozīmē. Materija ne tikai nespēj iedarboties uz dvēseli, bet materija nekad nespēj iedarboties arī uz materiju. Materiālās lietas nevar viena otru iespaidot, jo tām pašām par sevi nav aktivitātes. Lūk, ka m d ē l okazionālisti izslēdz domu, ka miesa kādreiz pati par sevi varētu iedarboties uz dvēseli. Tāpat arī dvēsele pati par sevi un no sevis nespēj iespaidot ķermeni. Bet ja starp gara un materijas pasauli tomēr ir harmonija un ilgstoša likumīga kārtība, tas izskaidrojams ar to, ka gara un materijas, dvēseles un miesas, apziņas un ār pasaules attiecības vada un noteic Dievs. Šo garīgās un materiālās pasaules kārtību Gēlinkss paskaidro ar piemēru par divu pulksteņu vienādo un saskaņoto gājienu: līdzīgi tam, kā divi pulksteņi var iet vienādi nevis vienīgi tamdēļ, ka tie būtu iekārtoti savstarpīgas reālas atkarības attiecībās, bet arī tamdēļ, ka viņu saskaņoto gājienu jau no laika gala tā iekārtojis kāds varens meistars, tāpat arī dvēseles un miesas saskaņoto attiecību noteicējs ir cits spēks, proti Dievs. Kā redzams, okazionālisti, cenšamies izvairīties no domu grūtumiem, kas rodas sakarā ar jautājumu par garīgās un materiālās pasaules attiecībām, rīkojas tāpat kā Berkli, kurš arī, lai izskaidrotu ideju rašanos, atsaucas uz pārjuteklisku būtni — Dievu. Protams, ka tas nav nekāds zinātnisks pamatojums, bet tikai problēmas atstumšana. Okazionālistu metafiziskā kauzālītes teorija, kas gara un materijas pasaules vadīšanu uztic Dievam, jautājumu padara gan skaidrāku, vieglāk saprotamu nekā

Dekarta ietekmes teorija, bet tomēr problēma paliek neizšķirta. Kā tūdaļ redzēsīm, okazionālistu uzskatam radniecība vairāk ar Spinozas monismu nekā ar Dekarta duālismu.

37. §. Monistiskais reālisms.

Gandrīz vai katram filozofam ir savi iepriekšpieņēmumi, savi priekšnoteikumi (Voraussetzungen), no kuriem viņi iziet un uz ko tie ceļ savas sistēmas ēku. Dekartam, kā redzējām, šāds iepriekšpieņēmums ir domāšana, ar ko viņš izskaidro visus pārējos jautājumus un atrisina pat lietu eksistenci. Spinozas filozofiskais iepriekšpieņēmums ir Dievs, t. i. neapšaubāmā ticība Dieva esamībai. Līdzīgi tam, kā, piem., Kants par visdrošāko faktu cilvēka tikumiskajā apziņā uzlūko pienākumu, ko neviens normāls cilvēks nekad un nekādi nevar noliegt un apšaubīt, gluži tāpat arī Spinoza par visdrošāko un ticamāko faktu uzskata Dieva esamību. Tad nu, dibinādamies uz Dieva esamības iepriekšpieņēmuma, Spinoza ārkārtīgi loģiskā, skaidrā un sistematiskā mācībā, kādai laikam nebūs vairs otras līdzīgas filozofijas vēsturē, mēģina izskaidrot visa esošā būtību.

Kas ir viss esošais? Kas ir visums? Kas ir daba? Pasaules visums un visa esošā būtība ir Dievs. Dievs ir absolūta substance, no kuras viss dzimst un top. Dievs ir daba (Deus sive natura). Tomēr nav jādodomā, ka Dievs nebūtu nekas vairāk kā daba. Dievs ir radītāja daba (natura naturans), kamēr visiem redzamā lietu īstenība ir radītā daba (natura naturata). Kaut gan Spinozas iztulkojumā Dievs nav gluži tas dzīvais un kustīgais spēks, kas, piem., Džordāno Brūno mācībā, tomēr arī Spinozas uztvērumā Dievs ir kā neizsikstošs avots, no kura izseko visa dabas lietu un parādību pasaule, līdzīgi tam, kā no telpas būtības izriet visas ģeometriskās formas un attiecības. Izpauzdamies dabā un visas pasaules visumā Dievs — šī absolūtā substance — manifestējas galvenām kārtām divās pamatpazīmēs, īpašībās jeb atribūtos — domāšanā un telpiskumā. Šie Dieva atribūti Spinozam tie paši, kādi Dekartam. Viss, kas ir, ir vai nu domāšana (apziņa), vai arī telpiskums (materiālās

lietas), tā ka visas pasaules parādības ir tikai Dieva substances veidi jeb modusi. Modusiem nav nekādas patstāvības: tie nav patstāvīgas substances, bet tikai absolūtas substances izpau-dumi, modifikācijas, parādības. Jutekliski uzsveramās lietas ir it kā bezgalīgās absolūtas substances virspuse, kas visnotāj atkarīga no paša kodola, t. i. no substances būtības. Visai raksturīgi, ka Spinoza substances īpašības resp. atribūtus uzlūko nevis ietekmes vai iedarbības attiecībās, bet uztver paralēlā gājienā. Tā rodas t. s. metafiziskais paralēlisms. Gars un materiija, dvēsele un miesa atrodas paralēlās attiecībās. Dvēsele nevis iedarbojas uz miesu vai otrādi, bet dvēseles procesi rit paralēli miesas procesiem, gara parādības rit līdztekus materiijas procesiem. Tā Spinoza nāk pie sava ievērojamā apgalvojuma, ka lietu kārtība līdzinās ideju kārtībai (ordo rerum idem est atque ordo idearum). Jemot vērā, ka bezgalīgi daudzās un dažādās pasaules parādības ir absolūtas substances modusi, var teikt, ka viena atribūta moduss pilnīgi un katrā acūmirklī atbilst otra atribūta modusam. Tā tad visa pasaule, viss esošais, kas nav nekas cits kā vienas bezgalīgās un neaprobežotās substances atribūtu izpau-dums, norit gara un materiijas paralēlos, stingri matemātiski noteiktos procesos. Šie procesi cēloniski noteikti. Dabā nekas nav ārpus cēlonības, bet viss ir pakļauts dzelžainai negrozāmai likumībai. Dabā nekur nav brīvības; visas parādības d e t e r m i n ē t a s. Tomēr nav jādomā, ka Spinoza noliegtu brīvības iespējamību arī cilvēka tikumiskajā pasaulē. Vienīgā iespējamība kļūt brīvam — un še Spinozas uzskati sakrīt ar Kanta pārliecību — ir vienīgi tikumiskajā darbībā. Kāda darbība ir tikumiska? Tikumiska vienīgi saprātīga darbība. Tamdēļ arī cilvēka neatkarība meklējama vienīgi prāta atziņā, vienīgi saprātīgā darbībā. Šāda saprātīga darbība ir pašnoteikšanās. Pašnoteikšanās momentā vērojama istā tikumiskā brīvība. Tikumiskā brīvība nerunā pretim dabas cēlonībai un apliecina tikai to, ka brīvais cilvēks neatkarīgs no citām būtnēm. Šai ziņā Spinoza tuvojas ne tikai Kanta mācībai, bet viņam liela radniecība arī ar Bēkona uzskatu, kas atzīst, ka zināšana ir vara. Ja nu zināšana ir vara, bet istu tikumību iztaisa pareiza atziņa, arī tikumība ir vara.

Bet vara par ko? Vara nevis par dabu, bet vara pašam par sevi. Īsta tikumība, kas izpaužas skaidrā atziņā, ir kaislību un dažādu zemisku dziņu pārvarēšana, kas galu galā nav nekas cits kā pašnoteikšanās. Vispilnīgāki cilvēka tikumība un reizē ar to prāta atziņa izpaužas Dieva atzišanā. Spinoza šē izsaka dziļo domu, ka Dieva mīlestība ir reizē ar to arī Dieva atzišana. Kas Dievu atzīst pilnīgi, tas arī neko citu nekāro, kā tikai Dievu. Dieva atzišana identiska Dieva mīlestībai. Dieva mīlestība, kas pilnīgi sedzas ar Dieva atzišanu, ir augstākais labums. Cilvēks, kas Dieva mīlestībā un Dieva atzišanā ieguvis augstāko labumu, reizē ar to ieguvis Dieva mīlestības svētumu, kas mūžīgs tāpat kā pats Dievs. Bet no nule sacītā izriet vēl zīmīga konsekvence. Kā redzējām, cilvēks, kas ir tikai absolūtās un neaprobežotās substances aprobežotais moduss, ir reizē ar to šīs substances daļa, t. i. daļa no Dieva. Tā tad viss tas, ko cilvēks sevī nes, kā, piem., atziņa, mīlestība, slāpes pēc brīvības u. t. t., ir paša Dieva īpašību daļa. Bet ja tā, tad mīlestība, ar ko cilvēks apveltī Dievu, ir Dieva mīlestība pašam uz sevi (amor intellectualis, quo deus se ipsum amat). Šī doma, var teikt, ir visas Spinozas filozofijas kvintesence. Te apvienojies Spinozas racionālisms ar sevišķu misticismu. Dieva substance ir «viss iekš visa»: pat mīlestībā uz Dievu apvienotā atziņa ir kā mūžīga, riņķveidīga kustība, kur caur aprobežotajām pasaules būtnēm (modusiem) vērojama Dieva atgriešanās sevī.

Kopā sajemot jāsaka, ka Spinozas pasaules uzskats ir caur un cauri panteisms. Tālāk, šis uzskats ir monisms, jo visa esošā būtība ir viena bezgalīgā substance — Dievs. Tāpat Spinozas mācībā nav noliedzamas reālisma pazīmes, jo abi galvenie Dieva atribūti — domāšana un telpiskums resp. gars un materija — nav šķietamība, bet neapšaubāma īstenība, protams, atkarīga no absolūtās substances, kamdēļ var teikt, ka absolūtā reālitate Spinozas mācībā ir Dievs. Visbeidzot jāsaka, ka Spinozas mācību varētu nosaukt arī par spirituālismu, jo garam

(spiritus) resp. prātam cilvēka dzīvē lielāka nozīme nekā materijai. Tomēr tirs spirituālisms tas nav, jo pasaules visumā bez gara vēl ir arī materijs.

38. §. Voluntārisms.

Tagad pakavēsimies pie pasaules uzskata, kas ļoti atšķiras no nule aplūkotiem. Šis pasaules uzskats ir voluntārisms, kas par visa esošā pēdējo pamatu uzlūko gribu (voluntas), pie kam ļoti raksturīgi, ka voluntārisms stāv ciešā sakarā ar pesimismu. Voluntārisma izvirzītājs ir Artūrs Šopenhauers (1788.—1860.), bez tam šim virzienam vēl var piešķaitīt Eduārdū fon Hartmani (1842.—1906.), V. Vuntu (W. Wundt, 1832.—1920.), kaut gan Vunta metafizikā nav pesimisma pazīmju.

Šopenhauers savā filozofijā iziet no Kanta mācības, bet drīz vien no pēdējā novēršas. Kā Kants, tāpat Šopenhauers jutekliski uztverāmo pasauli uzlūko par parādību jeb priekšstatu pasauli, kam pamatā stāv liea sevī (Kants) vai arī griba sevī (Šopenhauers). Tiktāl Kants un Šopenhauers vienis prātis. Izšķirība starp abiem tā, ka Kants kā zināmu uzlūko vienīgi parādību pasauli, kamēr lieta sevī nav izzināma. Šopenhauers turpretim tai pārliecībā, ka var izziņāt arī lietu būtību. Kamdēļ? Tamdēļ, ka šī izziņa notiek pēc analogijas ar mūsu pašu iekšējās būtības uztveri. Kas ir mūsu iekšējā būtība? Tā ir griba. Cilvēka «es» nesagraujamā īstenība ir šī cilvēka griba. Īsteni esošais mūsos ir mūsu griba. Tomēr blakām gribai sevī novērojam arī priekšstatus: mūsu «es» mums parādās ne tikai kā griba vien, bet arī kā priekšstats. Pat mūsu ķermenis, mūsu miesa nav nekas cits kā priekšstats. Bet kas ir šī priekšstata dziļākā būtība? Kas ir cilvēka ķermenis savos visdziļākajos pamatos? Uz to Šopenhauers atbild, ka arī mūsu ķermenis ir griba vai labāki sakot — objektīvējusies griba. Ieguvis tādējādi pārliecību par «es» un ķermeņa būtību, Šopenhauers izskaidro visu ār pasaules lietu, visas pasaules būtību. Arī pasaule, būdama vispirms cilvēka priekšstats, ko izziņātājs subjekts priekšstata, ir vēl bez tam kaut kas cits,

proti — griba. Visu lietu, visas pasaules būtību iztāisa griba, kas izpaužas neapzinīgā un aklā dzīvē. Šī griba raksturīga katrai lietai; ikvienai lietai sava vajadzība, ikvienu lietu var apskādēt; katra būtne kaut ko kāro un no kaut kā cita bēg un izvairās, un viss tas savā būtībā nav nekas cits kā griba. Visur novērojama gribēšana un negribēšana, kārošana un atraidīšana, pievilksana un atgrūšana, pakalīdzīšanās un bēgšana, un tas viss ir griba, kas piemīt ne tikai cilvēkam un citām dzīvām būtnēm, bet arī stādiem un pat neorganiskajām vielām.

Griba, kas ir visa īsteni esošā būtība un visu parādību pamats, pati par sevi vienkārša, bet reizē ar to — īpaši jemot vērā visu universu tā attīstības pakāpēs — griba var būt arī pilnīgāka un mazāk pilnīga. Gribas vienkāršība jāsaprot tā, ka tā nav dalāma, to nav iespējams sadalīt nekādos elementos, jo šādu gribas sastāvdaļu nemaz nav. Gribas būtiskā funkcija ir gribēšana un negribēšana, un griba vienā gadījumā atšķiras no gribas otrā gadījumā tikai ar to, kas tiek gribēts (Was des Gewollten). Neorganiskajā pasaulē gribas izpauduma pamats ir cēlonis, organiskajā pasaulē — kairēklis, bet kā tur, tā šeit vienīgi griba ir tā, kas izpaužas un darbojas.

Visai raksturīgi šādi Šopenhauera vārdi: «Ja mēs ar pētītāju skatu aplūkojam neorganisko pasauli, ja redzam lietu neapturamo brāzmu (Drang), kā ūdens tiecas dziļumā; pastāvību, kādā magnēts atgriežas pie ziemeļpolā; ilgas, kādās dzelzs pie tā tiecas; steigu, kādā elektrības poli tiecas no jauna savienoties līdzīgi tam, kā cilvēka vēlēšanās iet pāri šķēršļiem; ja redzam kristallu ātri un pēkšņi veidojamies ar visu tā attīstības likumību, kas nav nekas cits kā noteikta tieksme no snaudoša stāvokļa izveidoties dažādos virzienos; ja novērojam to izvēli, kādā ķermeņi izraisās par labu kustības stāvoklim un sarauj miera važas, meklē un bēg, savienojas un atdalās; ja mēs visbeidzot tieši jūtam, ka smagums velk mūsu miesu pie zemes, bet paši tam pretojamies, nemaz nav vajadzīga liela iedoma un saprašana, lai zinātu, ka mūsos šai dziņai ir skaidri apzināts mērķis, bet parādību pasaulē akls, tumšs, vienpusīgs, tomēr visur viens un tas pats, — un līdzīgi tam, kā pirmā rīta blāzma dalās ar pusdienas stariem saules gaismas nosaukumā, — tāpat arī te kā tur šim nosaukumam vajaga būt gribai, kas izteic ikvienas pasaules lietas īstenību un ir katras parādības vienīgais kodols.» (A. Schopenhauer «Die Welt als Wille und Vorstellung, Die Objektivierung des Willens».)

Gribas augstākie izpaudumi atkarīgi no vairāk vai mazāk izveidotas nervu sistēmas. Cilvēks, kam nervu sistēma saņiegusi visai augstu attīstības stāvokli, spējīgs jēdzieniski domāt, un cilvēka gribas darbībai allaž ir sevišķi iemesli jeb motīvi. Visa tā dzīvniekiem trūkst. Dzīvniekiem ir vienīgi dzīvības uzturēšanas un vairošanās dzīva un uzskatāmība, bez tam vēl dzīvniekiem trūkst mērķa apziņas, kas cilvēkam ir. Un tomēr, ja arī cilvēka dzīve slēpj sevī vairāk dažādību nekā dzīvnieka dzīve, tomēr arī cilvēks visnotaļ pakļauts gribai. Šopenhauers dziļā pārliecībā uzsver, ka nevis prāts, bet vienīgi griba vada un noteic cilvēka dzīvi. Griba ir kungs, prāts — kalps, vai vēl pareizāki sakot — vergs. Prāts nekad nespēj noteikt gribu, jo pats prāts ir tikai gribas funkcija, sevišķi gribas izpaudums, kamdēļ arī vienīgi prāts var vergot gribai un nevis otrādi. Šo prāta vergošanu un nespēku gribas priekšā Šopenhauers apgaismo daudziem piemēriem. Starp citu viņš izsakās:

«Mīlestība un ienaidis pilnīgi maldina mūsu spriedumus: savos ienaidniekos neko citu neredzam kā tikai kļūdas, mūsu iemīļotos un draugos skaļas priekšrocības, un pat viņu kļūdas mums izliekas mīlas. Līdzīgs noslēpumains iespaids uz mūsu spriedumiem ir aizspriedumiem, lai cik dažādi tie būtu: viss, kas notiek ar tiem saskaņā, tūdaļ izliekas labs, taisnīgs, saprātīgs; kas runā tiem pretim, visā nopietnībā izliekas netaisnīgs un riebīgs vai arī nepieņemams un absurdisks. Tāpēc ir tik daudz aizspriedumu sabiedriskajā dzīvē, stāvoklī, amatā, nācijā, sektē, reliģijā. Pieņemta hipoteze mums atdara acis visam ar to saskanošam un padara mūs aklus visam tai pretimrunājošam. Visu, kas nesaskan ar mūsu partiju, mūsu plāniem, mūsu vēlējumiem, mūsu cerībām, mēs bieži vien nespējam saprast, kamēr viss cits ir skaidrs; patīkamais vienmēr mums deļo acu priekšā; sirdij tālais arī galvai nav saprotams. Dažus maldus visu savu dzīvi paturam, izsargājoties no to pārbaudīšanas tikai tamdēļ, ka mums ir neapzinīgas bailes atklāt to, kam visu mūžu esam maldīgi pieķērušies. Tā ikdienas mūsu intelektu muļķo un maldina neprāta dziļās.» (A. Schopenhauer, turpat).

Tikai ģenijs ir tāds, kam intelekts pārāks par gribu, vienīgi ģenijā griba ir prāta kalps. Tamdēļ arī ģeniālītāti Šopenhauers nosauc par augstāko objektīvītāti, kur valda vienīgi prāts, un šo prāta darbību nenoteic nekādas blakus intereses un jūtas.

Konstatējis, ka visas pasaules būtība ir griba, ka visu lietu un parādību būtiskais kodols ir griba, Šopenhauers tikpat pārliecinoši rāda, ka šī pasaules griba vienmēr tiecas objektīvēties, t. i. tiecas pēc esamības un dzīvības. Visur novērojama dzīvības griba. Sākot no neorganiskām lietām un beidzot ar augstākām organiskām būtnēm, visur izmanāma griba eksistēt un griba dzīvot:

«Katrš skatiens uz pasauli apstiprina un pārliecina, ka griba dzīvot nebūt nav mākslīga hipostāze, nebūt nav tukšs vārds, bet ir pasaules dziļākās būtības patiesākais izpaudums. Viss brāž un tiecas pēc eksistences (zum Dasein), kur vien iespējams, pēc organiskā, t. i. pēc dzīvības (zum Leben) un līdz ar to pēc augstākiem stāvokļiem: dzīvnieku pasaulē skaidri redzams, ka griba dzīvot ir viņu būtības pamattonis, viņu vienīgā nemainīgā un ne no kā nenoteiktā īpašība. Vajaga tikai ieskatīties šai universālajā dzīvības brāzmā, vajaga tikai redzēt to bezgalīgo gribas plašumu, vieglumu un sparū, ar kādu griba neatturami tiecas pēc dzīves miljonu formās visur un katrā acumirkli vai nu apaugļošanās un dīglu veidā, vai ja tādu trūkst, tad ar generitio aequivoca palīdzību, izmantojot katru apstākli, kāri noraujot katru dzīves spējīgu vielu: un tad atkal vajaga tikai uzvest skatienu uz to briesmīgo kņadu (Allarm) un tās mežonīgo sasliešanos (Aufruhr), ja tai vajaga iemiesoties kādā nebūt parādībā un novērsties no savas līdzšinējās esamības, it sevišķi ja tas notiek skaidrā apziņā. Tas viss ir tā, it kā šai vienīgajā parādībā visai pasaulei būtu jāiznīkst uz visiem laikiem, un ka visas apdraudētās dzīvās būtnes būtība tai pašā acumirkli pārvērstos drudžainā aizsardzībā un cīņā pret nāvi. Pietiek tikai redzēt cilvēka netīcamās šausmas dzīvības briesmās... un neaprobežotās gaviles pēc izglābšanās. Vajaga tikai redzēt nedzīvo izmisumu, kādā uzņem nāves spriedumu; dziļo satricinājumu, kādu pārdzīvojam, aplūkojot nāves soda izpildīšanas vietu un aizgrābjošo žēlumu, kādā nonākam visu to redzot. Pēc visa tā esam spiesti ticēt, ka te ir kaut kas pavīsam cits nekā vienkārša — par dažiem gadiem saīsināta, tukša, bēdīga un ar dažādiem sitieniem sarūgtināta, bet vienmēr neskaidra — eksistence; drīzāk gan jādomā, ka brīnums, kas te slēpjas, nav mērojams ne tikai ar dažiem, bet pat biljonu gadiem. — Tādās parādībās kļūst skaidrs, ka es ar pilnu tiesību visu tālāk neizskaidrojamo, bet katram izskaidrojumam pamatā esošu, uzlūkoju kā gribu dzīvot, un ka šī griba daudz vairāk nekā absolūtais, bezgalīgais, ideja un citi jēdzieni, nav tukša vārda skaņa, bet ir visreālākais, ko mēs zinām, jā, pats realitātes kodols.» (A. Šopenhauer, turpat.)

Ja nu griba ir visu lietu, visu būtņu un pasaules pamats un būtība, pie kam šī griba vienmēr cenšas objektīvēties, t. i. iemiesoties, un visur novērojama griba dzīvot, no šejienes arī konsekvēnti izriet pesimisms. Kā tas iespējams? —

Lai panāktu skaidrību, jemsim vērā cilvēka dzīvi un darbību. — Cilvēkam ir ne tikai griba dzīvot, bet arī griba darboties. Mums ir savi mērķi un ideāli, bez tam vēl arī griba un vēlēsānās tos piepildīt. Cilvēks redz vajadzību un nepieciešamību (Not) dzīvot un darboties. Bet kas iznāk? Tiklīdz kaut ko sasniedzam, tūdaļ rodas vajadzība pēc kaut kā cita, jauna un nebijuša. Katrs sasniegums modina ilgas (Sehnsucht) pēc jauniem ieguvumiem. Nekad nav miera un apstājas. Ja cilvēks, guvis savā darbā zināmus panākumus, apstātos un taisītos tālāk neiet, viņu nekavējoši pārjēmtu garlaicība (Langweil), kas būtu daudz mocošāka nekā ilgas. Lūk, kamdēļ cilvēks izjūt vajadzību darboties tālāk, lai, razdams jaunas sekmes, no jauna pārdzīvotu ilgas pēc kaut kā cita, jauna un nebijuša. Visi šie psihiskie stāvokļi, vajadzība, ilgas, garlaicība pēc Šopenhauera domām nav prieka un laimības, bet ciešanu un sāpju stāvokļi, kas gluži dabiski stāv pesimisma pamatā.

«Griba un tieksme iztaisa visu cilvēka būtību un pilnīgi pielīdzināma slāpēm, ko nav iespējams dzesēt. Visas gribēšanas baze ir vajadzība, trūkums, tā tad sāpes, kam cilvēks jau no pat sākuma un pilnīgi pakļauts. Ja viņam trūkst gribas objektu, kur viņš visu tuvāko un pieņemāko veicis, viņu nekavējoties pārjēms šausmīgs tukšums un garlaicība, t. i. sava būtība un eksistence kļūst par nepanesamu nastu. Visa viņa dzīve, līdzīgi svīrai svārstās starp sāpēm un garlaicību, kas abas ir dzīves pēdējās sastāvdaļas.»

Pasaules sāpēm un ciešanām cilvēks pakļauts visvairāk. Neviena būtne nekad un nekādā veidā nepārdzīvo tās ciešanas, ko pārcieš cilvēks. Pieaugot intelligencei, vairojoties prāta atziņām un kultūrai, pieaug un vairojas arī ciešanas. Šī pasaule ir nevis labāka no visām iespējamām pasaulēm (kā domā Leibnics), bet sliktākā no visām pasaulēm. Un ja tā būtu vēl sliktāka, tā vairs nevarētu pastāvēt. Lūk, kamdēļ neesamība labāka par esamību, miršana labāka par dzīvošanu, nāve augstāka par dzīvību. Daudz labāk, ja cilvēks nebūtu dzimis, jo nekas cilvēkam šai pasaulē nepieder. Cilvēkam nepieder pat griba, ko viņš iedomājas par savu esam! Ja tā būtu paša cilvēka griba, kas izpaužas viņā, viņš varētu kuņā katrā acumirkli tai pavēlēt stāties, un neiededzināt jaunas ilgas, jaunas vajadzības, jaunu

garlaicību, tā tad jaunas ciešanas. Bet tā kā šī griba nepieder cilvēkam, tad cilvēks arī nav tās noteicējs, bet tikai šīs svešās, neapzinīgās un tumšās gribas iemiesojums, tāpat kā kuņa cita lieta. No šejienes izaug Šopenhauera atzinums, kas iziet uz gribas noliegšanu. Šopenhauera pesimisms noslēdzas gribas noliegumā uz dzīvi. Te skaidri izmanāms budisma iespaids. Līdzīgi tam, kā Buda ieteic atsvabināties no dziņām un kārībām, ko viņš uzlūko par visas pasaules nelaimju un ļaunuma sakni, lai tādējādi cilvēks paliktu tas, kas viņš ir pats par sevi, tāpat arī Šopenhauers noliedz gribu uz dzīvi. Un līdzīgi tam, kā Buda ar savu mācību domājas esam panācis visskaidrāko un visobjektīvāko pasaules izpratni, tāpat arī Šopenhauers pie sava uzskata nonāk atziņas ceļā, pie kam atkal griba ir tā, kas cilvēka atziņu uz to piespiež. Atziņa te vairs nav motīvs, bet pārvēršas kvietīvā (Quietiv), kas nav nekas cits kā gribas rezultāts.

Šopenhauera uzskatu viscaur, pat vēl enerģiskāki, aizstāv *Edwards fon Hartmanis*, sevišķi pasvītrodams neapzinīgās gribas darbību visā dabā, kam tomēr ir savs mērķis. «Neapzinīgais» Hartmanim nozīmē absolūto, kas guļ visa esošā un arī cilvēka apziņas pamatos, un kas, būdams gars, visur darbojas mērķsakarīgi. Neapzinīgais ir bezpersonīgs gars, vienkāršs, pasaulei immanents, kas iemiesojas katrā lietā un būtnē, un, tā tad līdzīgi Šopenhauera gribai, tur savā varā visu pasauli, to starpā arī cilvēku. No šejienes izaug Hartmaņa pesimisms gluži tāpat kā Šopenhauera mācībā.

V. *Vunts* gribu uzlūko kā visa esošā pamatu līdzīgā nozīmē kā Šopenhauers un Hartmanis, tikai Vuntam cilvēka gribas uztvērums pavisam citāds. Vunts šķir mēchanisko cēlonību no psihiskās cēlonības, reizē ar to izvirzīdams brīvas darbības iespējamību tikumiskajā pasaulē, kas cilvēkam ļauj sevi uzskatīt par savas darbības cēloni un tādējādi nostiprināt sevī atbildības apziņu. Šīs psihiskās cēlonības jautājuma iztīrājums Vuntam neļauj nonākt pesimismā, un dod iespēju izveidot voluntāristisko pasaules uzskatu bez pesimisma piegaršas.

39. §. Reālisma novērtējums.

Pieejot reālisma novērtējumam, jāapbruņojas ar daudz lielāku uzmanību nekā kritizējot materiālismu un ideālismu. Reālisms slēpj sevī lielāku dažādību nekā divi iepriekšējie pasaules uzskati, pie tam reālisms ietver sevī kā materiālisma, tā ideālisma elementus. Šis apstāklis reālistisko pasaules uzskatu padara grūtāki novērtējamu vai pareizāki sakot, reālismā, salīdzinot ar ideālismu un materiālismu, grūtāki atrast negatīvas un nepieņemamas pazīmes.

Apstājoties pie reālisma pozitīvās nozīmes, vispirms pasvītrosim, ka reālisms cilvēka parastajam, un, varbūt, arī zinātniskajam skatam uz dzīvi vistuvākais un vairāk pieņemamais. Tas izskaidrojams ar to, ka ne tikai naīvais, bet arī kritiskais un dziļi filozofiskais skats uz visu esošo atrod kā gara, tā materiijas reālītāti. Pietiek tikai noraudzīties uz mazāk attīstītu cilvēku, lai pārliecinātos, ka viņš atzīst materiālo pasauli ārpus sevis un redz arī sevī pasauli, kas nav tas pats, kas juteklisko lietu pasaule. Nav tādu neattīstītu un primitīvu cilvēku, kas neatzītu gara un materiijas pasauli. Tas pats arī sakāms par mūslaiku zinātni. Katra īsta mūslaiku zinātne, vai tā būtu ķīmija, bioloģija, psiholoģija u. tml., atzīst garu un materiiju un kā vienu, tā otru uzlūko par esošu. Šī atziņa modernā zinātnē ir it kā pati par sevi pieņemama, saprotama un neapstrīdama. Tamdēļ droši var teikt, ka reālisma pārstāvju mūsu laikos būs nesalīdzināmi vairāk kā materiālisma vai ideālisma piekritēju.

Viena vai otra pasaules uzskata vērtība un pamatotība gan nav mērojama pēc piekritēju un mācekļu skaita. Bet reālismam nu reiz ir tā pamatotība, kas nestāv nekādā sakarā ar to, cik tam pielūdzēju. Šī pamatotība vērojama iekš tam, ka reālisms — īpaši ar Aristotelu priekšgalā — ir reiz uz visiem laikiem pierādījis ār pasaules juteklisko lietu eksistenci. Tas ir milzīgs panākums. Aristotels juteklisko lietu objektīvo esamību pierādīja, pamatodams kustības esamību. Lietas eksistē reāli un neatkarīgi no cilvēka apziņas,

tamdēļ ka lietās izpaužas kustība, bet kustības īstenība nenoliedzama.

Šo Aristotela kustības pierādījumu izsauca pati nepieciešamība. Kā zināms, viens no grieķu asprātīgākiem domātājiem — Zēnons — izvirzīja pierādījumus pret kustību un tādējādi mēģināja noliegt kustības realitāti. (Sal. Arist. Arist., Phys. VI, 9; 239, b, 9.) Kaut arī šiem pierādījumiem ir sava loģiska un gnōzeoloģiska nozīme, tomēr tie Aristotela acīs izrādījās maldīgi, un viņš tos apgāza.

Ārpasaules īstenību un no cilvēka apziņas neatkarīgo eksistenci pierāda arī Dekarts, tikai Dekarta pierādījums citāds. Dekarts vispirms iziet no cilvēka apziņas (domāšanas) drošības, un, konstatējis apziņas drošību, nevar neatzīt arī ārpasaules lietu eksistenci, jo cilvēka apziņa nekad nav tukša un ir vienmēr ar zināmu saturu, bet šis saturs var rasties tikai ārpasaules lietas uztverot. Tā tad doma par juteklisko lietu eksistenci un gara īstenību, nav paviršs apgalvojums, bet pamatota pārlicība, kas sevišķi dibinās uz Aristotela un Dekarta pierādījumiem.

Tālāk nav noliedzama reālisma nozīme gara un materijas, dvēseles un miesas savstarpīgo attiecību jautājumā. Arī materiālismā un ideālismā šis jautājums nav aizmirsts, bet tomēr kā tur, tā te nav iztīrāta pati attiecības būtība. To nu uzjēmies reālists, izvirzīdams trīs galvenākās hipotezes — substancālās vienības, savstarpīgās iedarbības un parallēlisma mācību. Kuŗa no šīm mācībām stāv uz drošākiem pamatiem, par to grūti spriest, jo ikviena no tām, cenšamās sevi nostiprināt, izvirza pret otru visai smagus iebildumus. Tā kā substancālās vienības mācība vairāk tuvojas parallēlisma hipotezei, bet pēdējā ir nesavienojamā pretstatā ar savstarpīgās iedarbības uzskatu, tad mūsu laikos galvenais strīdus norisinās starp parallēlisma un iedarbības mācību, pie kam parallēlisms, sākot ar Fechneru un Vuntu, no metafiziskās stadijas, kādā to ievirzīja Spinoza, pārgājis tīri zinātniskās robežās un piejēmis t. s. psihofiziskā jeb empīriskā parallēlisma nosaukumu. Tač nu pilnīgi pretējās un nesavienojamās attiecībās mūsu laikos stāv savstarpīgās iedarbības mācība ar psihofizisko pa-

rallēlismu. Mūsu uzdevums te nav ieiēt šī strīdus jautājuma sikumos, bet tikai aizrādīt, uz vienu otru problēmas grūtumu un pasvītrot, ka taisni reālismā dvēseles un miesas, gara un materijas savstarpīgo attiecību jautājums parādās visā savā pilnībā. Materiālismā un ideālismā šī problēma gandrīz nemaz nepastāv, jo pirmajā gadījumā īsteni eksistējošais ir vienīgi materiija, kur nevar būt runa par kādu reālu attiecību ar garu, bet otrā gadījumā īstenība pieder vienīgi garam, kur atkal nerodas dibināts jautājums par gara attiecībām ar materiiju, jo materiija nav nekas pats par sevi un objektīvi eksistējošs. Ja nu reālisms, kur objektīvā īstenība vērojama gan garā, gan materiijā, šos divus īstenības veidus nostata vai nu blakā vienu otram (parallēlisms), vai vienu pret otru (iedarbības mācība), tad kādi ir grūtumi un kāda drošība vienam vai otram uzskatam? Jāsaka, ka abas hipotēzes ir spiestas uzklaut dabas zinātņu, īpaši fizioloģijas, bioloģijas un mēchanikas liecības, un te nu izrādās, ka vienā gadījumā dabas zinātnes runā par labu psihofiziskam parallēlismam, otrā gadījumā iedarbības hipotēzei. Tā, piem., iedarbības mācība vēl šobaltdien stāv pretrunā ar enerģijas pastāvēšanas likumu: pielaižot, ka dvēsele iedarbojas uz miesu, dvēseles enerģijai reālā veidā vajaga ietekmēt miesu, un ja tā, tad daļa dvēseles enerģijas pāriet miesas enerģijā. Un kāds ir rezultāts? Enerģijai miesā nepieciešami jāpieaug un faktiski jāpavairojas, jo darbība vienmēr rada enerģijas pieaugumu. Bet, varbūt, no grūtuma varētu izbēgt, ja teiktu, ka miesa no savas puses, iedarbodamās uz dvēseli, līdzīgu daļu enerģijas atdod, un tādējādi enerģija tikai mainās, bet faktiski nepavairojas. No pirmā acu uzmetiena liekas, ka tam tā arī vajadzētu būt, bez tam daudzu mūslaiku fiziologu, piem., Atvatera un Rubnera pētījumi pierāda, ka dzīvniekos un cilvēkos tā enerģija, kas slēpjas uzņemamā barības vielā, stāv līdzsvarā ar darba enerģiju, ko dzīvais indivīds iemanto. Tomēr dziļāki ieskatoties šais pētījumos, izrādās, ka te sajaukta dzīvības (vitālā) enerģija ar gara enerģiju. Miesas enerģijai pieaugot, pieaug vienīgi dzīvības enerģija, un nebūt nevar teikt, ka pieaug arī gara enerģija. Taisni šī ir viena no

vissāpīgākām vietām savstarpīgās iedarbības hipotezē, jo iedarbības mācība neizšķir starpību starp dzīvību un garu, neuzrāda izšķirību starp dzīvības enerģiju un gara enerģiju. Dzīvība nav tas pats, kas gars: katrs gars, katra dvēsele, ikviena psihiska parādība saistīta ar dzīvību, bet nevar teikt, ka katra dzīvība slēpj sevī garu. Lūk, kamdēļ arī barības vielu patēriņš un tā enerģija, kas slēpjas uzņemamās barības vielās, var gan pārvērsties dzīvības enerģijā un pilnīgi šai enerģijai līdzināties, bet ar to nebūt nav teikts, ka miesas enerģija pārietu dvēseles enerģijā.

Otrs visai svarīgs šķērslis iedarbības mācībai tas, ka pielaižot dvēseles iedarbību uz miesu, nepieciešami jāatzīst dvēseles materiālitāte. Nekādi nav saprotams — un to līdz šim nav apliecinājuši nekādi fakti, ka immateriāla būtne, kāda ir dvēsele, varētu iespaidot un ietekmēt miesu, kas ir materiija. Tādā gadījumā nepieciešami izriet dvēseles un vispār psihisko parādību telpiskums, jo tikai telpiska būtne spēj ietekmēt telpisku lietu, kam gan, jādomā, nepiekritīs paši iedarbības teorijas aizstāvji.

Bet vai psihofiziskam parallēlismam nav grūtumu? Ir gan. Psihofiziskais parallēlisms, mazākais ārēji raugoties, runā pretim fizioloģijai, kas māca, ka traucējumi cilvēka ķermenī, īpaši centrālajā nervu sistēmā atstāj nelabvēlīgu un slikto iespaidu uz garīgo dzīvi. Tāpat novērojumi liecina, ka psihiskie pārdzīvojumi atstāj iespaidu uz fizisko dzīvi. Piem., pārdzīvojot kauna jūtas, cilvēks nosarkst; dziļas dvēseles sāpes nogurdina arī miesu; tāpat bailēs novājinās organisms, kurpretim prieka pārdzīvojums stiprina miesīgi. Tādu faktu un gadījumu ļoti daudz, kas, šķiet, runā par labu iedarbības mācībai. Un tomēr... tas viss vairāk šķietamība nekā īstenība. Gluži dibināti var jautāt: vai šī sakarība starp psihisko un miesīgo pasauli ir jāsaprot kā iedarbība un ietekme? Un te nu nāk psihofiziskais parallēlisms, kas saka, ka attiecība starp psihiskiem un ķermeniskiem procesiem (Par dvēseles un miesas attiecībām psihofiziskais jeb empīriskais parallēlisms vairs nerunā, jō dvēseles esamība te ir problēma, bet kā droši zināmas uzlūko vienīgi psihiskās parādības) nav

jāiztulko iedarbības, bet parallēlisma attiecībās, tamdēļ ka psihiskie un ķermeniskie procesi pieder vienai pamatbūtnei — psihofiziskam individam, kur psihiskie un fiziskie procesi ir tikai vienas un tās pašas būtības divas puses. Un ja nu tā, tad katrai fiziskai norisei iet parallēli (līdztekus) zināma psihiska parādība. Fiziskās norises saprotamas galvenām kārtām kā fizioloģiski procesi nervu vielā, bet psihiskās parādības aptver sevī sajūtas, uztveri, priekšstatu veidošanos, domāšanu, jūtu un gribas darbību visdažādākos veidos un izpaudumos (V. Vunts). Ja nu cilvēks pārdzīvo, piem., ilgas, šim psihiskam procesam norit līdztekus zināmi procesi nervu vielā. Te nav nekādas savstarpīgas iedarbības, jo psihiskās un fiziskās resp. fizioloģiskās parādības pieder vienai reāli eksistējošai būtnei — psihofiziskajam individam. Tamdēļ arī iedarbība un ietekme pati par sevi atkrīt.

Pret šo izskaidrojumu celti iebildumi. Starp citu aizrāda uz to, ka ar psihofiziskā parallēlisma palīdzību esot gan izskaidrojamas sajūtu un kairekļu attiecības, bet nekādi nevarot izskaidrot augstākās psihiskās dzīves parādības, piem., loģisko domāšanu, apercepciju, augstākās jūtas, apzinīgo gribas darbību un tml. (L. Buse, M. Venčers u. c.), jo kas gan varot atbilst augstākajai garīgajai dzīvei cilvēka miesā resp. centrālajā nervu sistēmā? Jāsaka, ka šo iebildumu godam ir pārvarējuši psihofiziskā parallēlisma aizstāvji, aizrādīdami, ka psihiskajā pasaulē valda sava — psihiskā cēlonība, kas māca, ka psihiskā dzīve var savā nozīmē un vērtībā pieaugt, tamdēļ ka psihiskajām parādībām ir sava cēlonība (V. Vunts, Rūdolfis Eislers u. c.). Ir vesela rinda sevišķu principu, piem., radošās sintezes, korelatīvās analīzes u. c. principi, ko it sevišķi tuvāki noskaidrojis Vunts, kas itin skaidri pierāda psihisko cēlonību. Protams, ar to nav pārvarētas visas parallēlisma neskaidrības, tomēr var teikt, ka psihofiziskais parallēlisms stāv uz drošākiem pamatiem nekā savstarpīgas iedarbības mācība.

Tā tad reālisms ir tas pasaules uzskats, kas cēlis gaismā vienu no visgrūtākiem filozofijas un zinātnes jautājumiem, proti dvēseles un miesas, gara un materijas savstarpīgas attiecības,

kas materiālismā un ideālismā vai nu nemaz vai visai maz parādās kā sevišķa problēma.

Visbeidzot ieteicams pakavēties pie tās īpatnējās voluntaristiskā reālisma konsekvences, kādu taisa Šopenhauers, proti pesimisma. Kopš tā laika, kamēr Šopenhauers, šis īpatnējais un dziļdomīgais filozofs, kam dzīvē patiešām bija daudz ciešanu, izvirzījis pesimistisko pasaules uzskatu, šis uzskats guvis ļoti daudz piekritēju. Vispirms var jautāt: vai pesimisms Šopenhauera mācībā ir objektīvi pamatots pasaules uzskats, vai uzlūkojams tikai kā subjektīvu pārdzīvojumu un stāvokļu rezultāts? Uz to jāatbild, ka pesimisms tāpat kā optimisms nekad nevar būt objektīvi pamatots. Jau tas zīmīgais fakts, ka viens domātājs optimismu uzlūko kā vienīgo un visdrošāko pasaules uzskatu, kamēr otrs ar tādu pat sparū aizstāv pesimismu, pierāda, ka nei optimisms, nei pesimisms nav objektīvi pamatojami pasaules uzskati. Tad jau ar pilnu tiesību un līdzīgu pamatotību objektīvi varētu pastāvēt arī tādi uzskati, kā, piem., nihilisms, kas visam noliedz vērtību un nozīmi, egotisms (galējais individuālisms), kas vienīgi sevi liek uzlūkot kā pasaules un dzīves centru, bet visu citu tikai kā savu piederumu un īpašumu u. tml. Šādu viedokli gan neuzjemsies aizstāvēt neviens filozofs. Bet kā izskaidrojama šādu uzskatu, kā, piem., pesimisma, parādīšanās? Vai tam nav nekāda pamata? Protams, ir, bet šis pamats ir un var būt tikai subjektīvs. Bet ja kādam uzskatam ir tikai subjektīvs pamats, ja zināma pārlicība izveidojusies tikai no personīgiem pārdzīvojumiem un ieskatiem, šāds uzskats nav uzskats parastajā nozīmē, bet personīga noskaņa, subjektīvs stāvokļu un pārdzīvojumu noskaņojums. Lūk, kamdēļ visi uzskati, kā, piem., pesimisms, optimisms, nihilisms u. c. ir ar subjektīvu sakni, kamēr īstie pasaules uzskati, kā, piem., materiālisms, ideālisms, reālisms slēpj sevī objektīvu pamatu. Šādas subjektīvas noskaņas ir atkarīgas un rodas no dažādiem cilvēka dzīves apstākļiem. Kā pierāda Fr. Paulsens (sk. viņa System der Ethik, I. sēj. 287.—320. lapp., 9. un 10. izd.), pesimismu parasti izsaukusi cilvēka neveselība, neizdošanās dzīvē, vilšanās otrā cilvēkā u. tml., kamēr optimisms pa lielākai daļai stāvējis sakarā ar dzīves laimi,

labklājību u. t. t. Un patiesi, jemot, piem., Šopenhaueru, Nicši, Poruku, Veidenbaumu u. c., vērojams, ka šo cilvēku pesimismam par iemeslu bijuši subjektīvi pamati. Arī Šopenhauera pesimisms ir viņa (personīgās) dzīves uzskats, subjektīva noskaņa, kamēr viņa īstais pasaules uzskats ir voluntārisms. Šis atzinums pilnīgi saskan ar to visai zīmīgo parādību, ka caurmēra cilvēkiem visiem ir savs dzīves uzskats, bet nav pasaules uzskata. Dzīves uzskats jeb pārliecība par (personīgo) dzīvi rodas no dažādām personīgām veiksmēm vai neveiksmēm, izdošanās vai neizdošanās, veselības vai slimības, kamēr pasaules uzskats ir tikai dažiem, jo tikai daži spējīgi ieskatīties visa esošā dziļākajā būtībā, un tikai daži spējīgi objektīvi raudzīties uz pasauli un dzīvi. Šis apstāklis lieku reizi pierāda, ka savus personīgos un subjektīvos ieskatus, kas iziet no personīgiem pārdzīvojumiem, nekad nedrīkst uzlūkot par (objektīvu) pasaules uzskatu. Pilnīgi iespējams, ka viena cilvēka dzīvē ciešanu daudz vairāk nekā prieku, asaru vairāk nekā smieklu, bet tas vēl nedod pietiekoša pamata šo savu dzīves ainu padarīt par objektīvu uzskatu. Tāpat nenoliedzams, ka pasaulē ir cilvēki, kas nekad nekādus priekus nav piedzīvojuši, kas ir tā saucamie «nelaimīgie», bet tas ir tā tikai šo cilvēku dzīvē, tas ir viņu personīgais stāvoklis. Visbeidzot var teikt pat tā, ka pasaulē vispār pārsvarā ciešanas un sāpes, bet arī tas nedod tiesību pesimismu padarīt par pasaules uzskatu! Dzīve un pasaule ir augstāko uzdevumu piepildīšana un piepildīšanas vieta. Ko viens vai otrs dzīvē piedzīvo, tas nav galvenais, tikai blakus apstāklis. Bez tam, ja ciešanas vai priekus uzlūkotu par galveno, ja pesimismu vai optimismu paceltu kā objektīvus pasaules uzskatus, mēs reizē ar to dzīvi, resp. dzīvošanu, piejētu par visa pamatu. Un tad taisni iznāktu tā, ka pasaules uzskats tāds, kāda dzīve, kas pilnīgi nepareizi. Dzīve var būt tumša vai gaiša, bēdīga vai priecīga, bet no tam vien nestāv nekādā atkarībā atziņa un objektīvais uzskats. Ne dzīve galvenais, bet gan tas, ko dzīvē gribam sasniegt un ko sasniedzam! Dzīve nav mērķis, bet tikai līdzeklis un ceļš uz kaut ko augstāku nekā pati dzīve. Un ja tā, tad

skaidrs, ka pesimisms var būt tikai dzīves, ne pasaules uzskats. Ka pesimismam, varbūt, dažos gadījumos dziļāka audzinātāja nozīme, tas taisnība, jo ciešanas cilvēku ļoti padziļina. Tamdēļ arī Šopenhauera pesimistiskais dzīves uzskats liek ārkārtīgi nopietni raudzīties uz dzīvi. Tā dzīves parādību analīze, kādu devis Šopenhauers, atstāj neaizmirstamu un neizdzēšamu iespaidu. Un var teikt, ka Šopenhauera filozofija māca šķirt pasaules uzskatu no dzīves uzskata.

240. §. Atskats uz metafizikas virzieniem.

Atskatoties uz aplūkotiem pasaules uzskatiem un pārļaižot vispārīgu skatu, jāsaka, ka pasaules uzskatiem vienmēr zināma sakarība ar laika garu, it sevišķi zinātņu virzienu un stāvokli. Pasaules uzskati, resp. metafizikas virzieni, stāv ciešā sakarībā ar zinātņu virzieniem, īpaši dabaszinātņu stāvokli un vispārīgo garīgās dzīves noskaņu. Vai pati filozofija ir tā, kas šo noskaņu rada, jeb vai zinātnes noteic pasaules uzskatus, vai, varbūt, te zināmu lomu spēlē arī reliģiskā un politiskā dzīve, tas, protams, atklāts jautājums. Skaidrs tikai tas, ka pasaules uzskati veidojas saziņā ar pārējo garīgo dzīves stāvokli, un, varbūt, arī saziņā ar saimnieciskiem apstākļiem. Tā, piem., Dēmokrita materiālisms Grieķijā izveidojās no iōniešu dabas filozofijas, bet šo materiālismu lielā mērā ietekmējusi eleātu skola, kur bija pārsvarā ideālistiskais virziens, kamdēļ arī Dēmokrita materiālisms slēpj sevī stipru racionalisma spēku. Romiešu materiālisms, bez šaubām, stāv saskaņā ar romiešu dzīves reālistisko nokrāsu. Tālāk 17. un 18. g. s. materiālismu spēcīgi ietekmējusi dabas zinātne, un pat jau Dekarta reālisms stāv tuvāk materiālismam nekā ideālismam, kas izskaidrojams ar mēchanisko parādību atklāšanu Dekarta laikā. Jemot vēsturisko materiālismu, izrādās, ka pie šī virziena rašanās lielu lomu spēlējuši saimnieciskie apstākļi, īpaši 19. g. s. sliktais strādnieku stāvoklis.

Līdzīgā kārtā arī ideālismam vienmēr zināmi pieskares punkti ar savu laikmetu. Platōna ideālisms radās kā

pretvirziens dabas filozofijai un Dēmokrita materiālismam, pie kam ceļu Platōna ideālismam sagatavo Sōkrats, kuŗš, kā zināms, filozofa uzdevumu taisni ierauga, cilvēka tikumiskās un vispār garīgās dzīves pētišanā. Berkli ideālisms uzlūkojams kā pretstrāva tā laika materiālismam un ateismam, un mēs jau redzējām, ka pa daļai tādēļ Berkli mācība pieņem tik krasu un galēju formu. Leibnica ideālisms uzlūkojams kā apgaismības laikmeta iezvanītājs. Gan arī Leibnica mācība dabas zinātņu ietekmēta, bet Leibnics bija par daudz liels gars, lai pazaudētu patstāvīgu skatu, kamdēļ viņš dabā nemeklē tikai mēchaniskos spēkus, bet ierauga apgaroto un dzīvo dabu.

R e ā l i s m s ir izlīdzinātājs uzskats, kas mēģina apvienot galējības. Jau Aristotels savā sistēmā cenšas savienot ideālismu un materiālismu, nonesdams Platōna idejas lietās un tādējādi garu saistīdams ar materiju, kur garam gan piekrīt izšķirēja loma. Dekarta reālismā gars un materija stāv viens otram pretim kā divi naidīgi spēki, kas abi reāli, kaut gan materijai un materijas mēchaniskai likumībai, šķiet, dota drošāka vieta. Tas, kā jau teikts, izskaidrojams ar mēchanikas un pārējo dabaszinātņu (sevišķi fizioloģijas) iespaidu. Spinoza Dekarta duālistisko reālismu pārvērš monismā, kur gars un materija pakļauti citam reālam spēkam — Dievam — kas tad arī neļauj abām pusēm «naidīgi» iedarboties vienai uz otru, bet liek ritēt paralēli.

Pavisam jauns uzskats — un ne tikai reālismā, bet visā filozofijā — radās, sākot ar Šopenhaueru, jo **g r i b a**, ko Šopenhauers uzlūko par visa esošā pamatu un būtisko kodolu, līdz šim nebija ievērota. Šopenhauera voluntārisms tai ziņā ievērojams, ka te griba kā visa esošā būtība atvasināta, novērojot **k u s t ī b u** un **d z ī v ī b u** dabā, kas Šopenhaueram neliek šķēršļus uzlūkot šo kustību, augšanu, dzīvību par vienas lielas gribas izpaudumu. Šopenhauera novērojums bijis tikpat ass, cik oriģināls viņa pasaules uzskats.

Varētu jautāt, **k uŗš** no šiem pasaules uzskatiem **v a i r ā k** pieņemams un dzīves spējīgs? Uz to būtu jāatbild, ka tāds vai citāds pasaules uzskats atkarājas no paša cilvēka novērošanas, domāšanas gaitas un izjūtas īpatnībām. Lūk, kamdēļ, stingri ru-

nādot, katram cilvēkam, katram domātājam ir s a v s pasaules resp. dzīves uzskats, un tikai vairāk vai mazāk līdzīgos uzskatus iespējams apvienot zināmos kopējos virzienos — materiālismā, ideālismā, reālismā. Aiz šī iemesla arī mazāk ieinteresētiem ļaudīm tāds vai citāds uzskats ir g a r š a s lieta, kamēr filozofam, kas zināmu pasaules uzskatu izvirza, šis uzskats ir viņa novērojumu un pētījumu k o n s e k v e n c e un gala slēdziens, kas taisni tāds un nevar būt citāds. Šimbrīžam visvairāk dzīves spējīgs ir reālisms, jo reālismā ir vairāk mērenības. Reālisms dzīvos vienmēr, kamēr materiālisma eksistence būs atkarīga no dabas zinātņu sasniegumiem, bet ideālisma pastāvēšana — no dzīves prieka, spara un enerģijas bagātības. No audzināšanas viedokļa par visvērtīgāko jāatzīst ideālisms.

IV. Filozofija citās kultūras nozarēs.

41. §. Morāles filozofija.

Jau iztīrājot dažādos pasaules uzskatus, nācās pieskārties vienam otram morāles jautājumam. Mēs redzējām, cik noliedzēju stāvokli pret morāliskām vērtībām ieņem materiālisms, kurpretim ideālismā tām piešķirta izcilus vieta. Tagad parauzīsimies tuvāk morālisko vērtību būtībā.

Vispirms pārīsim vārdus par pašu jēdzienu «morāle». Morāle (no lat. mores, tikumi) ir nedaudz plašāks jēdziens nekā ētika un aptver visu cilvēka dzīvi un darbību, ciktāl tā vērtējama no tikumības viedokļa. Morāle ir cilvēka dzīves un darbības vērtēšana no tikumības viedokļa, bet ētika ir zinātne par tikumību. Morāle, kā to sapratuši it sevišķi angļu filozofi, aptver arī tiesības, parašas un tradīcijas, kamēr ētika pieskaŗas tikai cilvēka tikumiskai domāšanai un darbībai. Mēs savā tikumības pamatjautājumā aplūkojumā pieturēsimies tiem domu saturiem, kas ietilpināmi morāles jēdzienā un iztaisa morāles filozofiju.

Morāles filozofijas centrālie jautājumi ir labā un ļaunā problēma, tikumības likuma jautājums un gribas brīvības problēma.

Jautājums par labo un ļauno pieder pie grūtākiem jautājumiem un lielais vairums domātāju to uzskata par neatrisināmu. Vai cilvēks pēc dabas ir labs vai ļauns? Ja cilvēks pēc dabas ir labs, vai tad maz iespējams, ka viņš kļūtu ļauns? Bet ja cilvēks jau no dabas ļauns, vai iespējama viņa labošana? Jeb, varbūt, pamats un vieta citam uzskatam, kas māca, ka cilvēks no dabas nav nei ļauns, nei labs, bet dzīve ir tā, kas viņu padara vai nu par ļaunu vai labu?

Šie jautājumi dzīvē un audzināšanā ļoti svarīgi, un no viņu tādas vai citādas atrisināšanas atkarājas pareizs skats uz dzīvi un cilvēkiem. Tomēr jāsaķa, ka jautājums par labā un ļaunā pirmatnību nav jānostāda tā, it kā mums nepieciešami vajadzētu noskaidrot un pateikt, no kurienes radies ļaunums pasaulē,

ka s p i r m a t n ē j ā k s, labais vai ļaunais u. tml.? Nostādot jautājumu tā, nav iegūstama nekāda skaidrība. Pavisam citādi tad, ja jautājam, kādas konsekvences rodas no tam, ja iepriekš pieņem vienu vai otru uzskatu, proti, ja pielaiž, ka cilvēks no dabas vai nu labs vai ļauns, jeb, varbūt, nav nei labs, nei ļauns, bet audzināšana un dzīve viņu par tādu padara.

Kādas konsekvences rodas, ja cilvēks no dabas ir labs? Šāda uzskata, ko aizstāv S ō k r a t s, P l a t ō n s, L e i b n i c s, P a u l s e n s u. c., sakne meklējama pārliecībā, ka šai pasaulē ir vairāk laba nekā ļauna, ka pasaule pēc būtības ir visa labā iemiesojums, un ka ļaunums nav nekas cits kā nepilnība un trūkums labajā. Šī uzskata konsekvence, sevišķi no audzināšanas viedokļa, ļoti vērtīga, jo nav nekādu šaubu, ka daudz ieteicamāki raudzīties uz cilvēku kā uz labu un nevis kā ļaunu. Daudzas dzīves parādības un literātūras fakti liecina, ka katrā cilvēkā, lai diez cik zemu tikumiskā ziņā tas būtu kritis, tomēr ir stariņš labu īpašību. Šādai pārliecībai liela nozīme, jo pieņemot, ka cilvēkā arvien slēpjas labā dīgli, var cilvēku labot un vienmēr izredzes uz šī cilvēka atgriešanos.

Ievērojamā V. I g ō romānā «Nožēlojamie» (Les misérables) Žanis Valžans izdara pārkāpumu (nozog maizi) vienīgi apstākļu spiests, un tad, kad pēc iznākšanas no cietuma viņš grib atgriezties godīgā dzīvē, jo nes sevī visa labā dīglus, apkārtējā sabiedrība no viņa ar riebumu novēršas un pat par naudu vairs nedod maizes. Un te nu, vērodams, ka cilvēki viņu izstumj no sava vidus, Ž. Valžans redz, ka cilvēki viņu no ļauna ar šādu nežēlīgu un cietsirdīgu izturēšanos grib padarīt par ī s t u noziedznieku. Tikai pateicoties tam, ka šai cilvēkā jau no dabas ir visa labā dīgli, viņš atgriežas godīgā dzīvē un mirst kā skaidrākais un tikumiski tirākais cilvēks.

Tāpat arī skolā un ģimenē uz bērniem daudz ieteicamāki raudzīties kā labā un nevis ļaunā nesējiem. Pretējā gadījumā nav iespējama pamatota audzināšana. Jo bērns un skolnieks redzēdams, ka viņā meklē labu, arī centīsies tāds būt. Vispār uz otru nekad nav labi raudzīties kā uz ļaunuma nesēju un iemiesojumu. Tādā gadījumā otrā ļaunu mēs jau it kā ieliekam, redzam un meklējam. Bērnu, skolnieku un pieaugušu iespējams audzināt uz labu, vienīgi labu otrā meklējot.

Ja nu tā, tomēr ar to vien nav izšķirts jautājums par labā pirmatnību, salīdzinot ar ļaunu. Vai labais pirmatnējāks nekā

ļauņais, tas paliek neatbildēts un neizskaidrots jautājums. Skaidrs tikai tas, ka no audzināšanas un dzīves viedokļa daudz pamatotāki raudzīties uz cilvēku kā laba, nevis ļauna nesēju.

Bet kādas konsekvences izriet tad, ja cilvēku no dabas uzlūko kā ļaunu? Ka cilvēks no dabas ļauns un ka ļaunums cilvēkā vienmēr pārsvarā par labo, to māca Cicerons, Makiavelli, H. Grocijs, Hobss u. c. Piem., Makiavelli izsakās, ka visi cilvēki lielākā vai mazākā mērā egoisti, ikviens noskaņots otram darīt tikai ļaunu, un ja kādreiz izdara labu, tad tikai aiz nepieciešamības. Pēc Makiavelli domām mēs nekad paši par sevi, sevī un no sevis neesam noskaņoti otram darīt labu, bet labu izdarām, ja vairs citādi nav iespējams. Tā tad saskaņā ar šo uzskatu labais nekad nav mērķis pats par sevi, bet tikai līdzeklis dažādiem savtīgiem un patmīļīgiem nolūkiem. Nostājoties uz Hobsa viedokļa, varētu teikt, ka mēs otram darām labu nevis labu gribdami, nevis pašas labās idejas dēļ, bet lai 1) vai nu gūtu sev materiālus labumus, 2) iemantotu sev slavu un stāvokli sabiedrības acīs un 3) darītu sevi garīgā ziņā bagātāku. Visos šais — un pat pēdējā gadījumā — cilvēks attiecībā uz otru nav nekāds labdaris, bet vienīgi patmīlis un sava labuma meklētājs.

Šie Makiavelli un Hobsa apgalvojumi nav gluži bez pamata. Protams, arī te neatrodam atbildi uz pašu galveno jautājumu, proti, kamdēļ cilvēki ir tādi, kas par iemeslu tam, ka cilvēkos vairāk patmīlības un ļaunuma, no kurienes ļaunums rodas pasaulē u. tml., bet neapšaubāmi skaidrs viens, proti, ka patmīlības un ļaunuma cilvēkos ļoti daudz. Ja vēl jem vērā, ka tādiem vīriem kā Ciceronam, Makiavelli u. c. dzīvē vajadzēja ārkārtīgi cīnīties ar sava laika sabiedrības ļaunumu, jo viņiem bija milzums ienaidnieku, kas katru mirkli apdraudēja viņu labos nodomus (sal., piem., Makiavelli cīņu par Itālijas apvienošanu), kļūst skaidrs, kādēļ viņos radās pārliecība par cilvēku principiāli ļauno dabu. Jo cik būtu tādu, kas redzēdami sev apkārt tikai naidu, skaudību un viltu un paši cīnīdamies pret šiem netikumiem ar taisnīgiem līdzekļiem, būtu par cilvēkiem labos ieskatos? Kas uzņemtos apgalvot, ka slepkava, zaglis, krāpnieks, mēlnesis, aprunātājs u. tml. vairāk labs nekā ļauns? Kam būtu pietiekošs pamats redzēt tādā cilvēkā

labā pārsvaru par ļaunu, kas pret labu cilvēku izturas ļauni un labu atmaksā ar ļaunu? Jemot vērā šādus faktus, kļūst saprotams, kā vienā otrā mostas pārliecība par cilvēka ļaunumu un ļaunuma principiālo pārsvaru par labo. Te nav nekā nesa-protama: ir cilvēcīgas un cilvēka saprašanai pieejamas pa-rādības.

Ja nu jāatbild, kādas ir sekas šādam uzskatam, tad jāsaka, ka no audzināšanas viedokļa tas nekādi nav pieņemams. Tik-līdz atzīst, ka cilvēks jau no dabas ļauns un ka īstenība pieder vienīgi ļaunam, audzi-nāšana un cilvēka labošana nav iespējama. Ja bērns, ko redzu savā priekšā, jau no dabas un būtiski ļauns, viņa labošana un audzināšana nav iespējama. Kādēļ? Nav jāaizmirst, ka tādā gadījumā ļaunums nav tikai šai bērnam vien, bet ir visas īstenības, visa esošā būtiskā sastāvdaļa, un ja nu ļaunumam pieder istā reālitate, tad ārpus šīs reālitates nav ie-spējama cita īstenība — šai gadījumā — labā pasaule. Lūk, kamdēļ uzskats par cilvēka ļauno dabu savas neparastās kon-sekvences dēļ nekādi nav pieņemams. Atzīstot šo uzskatu, pilnīgi sabrūk audzināšanas nozīme.

Varētu iebilst, bet kamdēļ gan radusies tāda pārliecība, ka cilvēks no dabas ļauns, ja dzīves fakti to neapstiprinātu. Uz to jāatbild, ka dzīvē sastopamās parādības, sevišķi zīmē-joties uz ļaunuma pārsvaru par labo, no morāles viedokļa vēl nedod tiesības teikt, ka tam tā jābūt un ka tas citādi nemaz nav iespējams. To mēs nedrīkstam teikt, jo tikumība nekad neaprobežojas tikai ar to, kas ir, bet prasa pēc tā, kam jābūt saskaņā ar sirdsap-zīņu. Ja daudz faktu runā par labu cilvēka ļaunajai dabai, no tam vien vēl nevar spriest, ka visi ļauni, ka vienīgi ļaunu-mam reālitate u. tml. Un ja mēs dzīvē redzētu un tikai sastap-tu ļaunu, ar to vien vēl nebūt nav satricināta ticība labajam. Dzīves parādību novērtējums no tikumības viedokļa nekad ne-aprobežojas ar to, kas notiek, neapstājas tikai pie tā, kas ir, bet uzstāda ideālus, vērtības, normas un rāda ceļus, kā tiku-mības normas pildīt. Tikai šādā veidā iespējama ētika kā ti-kumisko vērtību un normu zinātne.

Ja abi pirmie uzskati, no kuriem viens atzīst labā, bet otrs jaunā reālītāti, no audzināšanas viedokļa nav pieņemami, kaut gan pirmais, salīdzinot ar otro, slēpj sevī nesalīdzināmi vairāk priekšrocību, no svāra meklēt trešo uzskatu, kas savu praktisko konsekvenci dēļ būtu vislabāk pieņemams. Tāds uzskats arī patiešām guļ pārliecībā, ka cilvēks pēc dabas nav nei labs, nei ļauns, bet par tādu var izveidoties dzīvē un audzināšanā. Šai pārliecībai ir nedaudz radniecība ar stoīķu un Džonu Loka pazīstamo mācību par bērna dvēseli salīdzinājumā ar «baltu neapraktītu lapu» (tabula rasa). Kā zināms, stoīķu skola Grieķijā un angļu filozofs Džons Loks izteica domas, ka bērns no dzimšanas neko sev līdzī neņes, ka viņa dvēsele resp. apziņa ir pilnīgi tukša, neizveidota un bez satura, un ka vienīgi dzīves apstākļi ir tie, kas veido bērna dvēseli. Šis īpatnējais uzskats tomēr saduras ar neizskaidrojamām pretrunām, jo nekādi nav saprotams, kamdēļ vienādos apstākļos auguši bērni tomēr neizveidojas vienādi, kamdēļ pēc patikas nevar izveidot cilvēku, teiksim par labu un godīgu u. t. t. Šis neizskaidrojamās parādības spiež meklēt izskaidrojumu, spiež meklēt ceļus, kā izskaidrot to, kas liekas nesaprotams.

Iekš kam pastāv izskaidrojums? Lieta tā, ka katrs dzīvs indivīds, to starpā arī cilvēks, jau no dzimšanas nes sev līdzī zināmu iedabu (Anlage), zināmus pamatus jeb dispozīcijas, kas, protams, pilnīgi neizveidotas. Šīs dispozīcijas var nosaukt par varbūtībām un iespējamībām. Un nu var teikt, ka cilvēks no dzimšanas nav nei labs, nei ļauns, bet ir dažādu varbūtību un iespējamību iemiesojums. Atgriežoties pie stoīķu un Loka piemēra par bērna dvēseli kā neapraktītu baltu lapu un attiecinot šo salīdzinājumu nule pieminētai domai, būtu jāsaka, ka bērna dvēsele ir dažādu iespējamību nesēja. Ja šī dvēsele ir tīra, ja tā ir «neapraktīta balta lapa», tas nozīmē tik daudz, ka šī dvēsele slēpj sevī dažādas iespējamības un varbūtības. Citādi sakot, dvēselē ir iespējamības, lai uz to iedarbotos iespaidi, līdzīgi tam, ka lapā ir iespējamība uz tās rakstīt. Un tāpat kā uz lapas var rakstīt glīti un neglīti, tāpat arī uz bērna dvēseles, kas vienā gadījumā var būt vairāk

disponēta uz labu, otrā uz ļaunu, dzīve un apstākļi, vai citādi sakot, audzināšana, spēj rakstīt gan glīti, gan neglīti. Bērna dvēsele ir tukša tikai tādā nozīmē, ka tur vēl nekas nav izveidojies, ka viss tur vēl ir dusošā, snaudošā stāvoklī, bet pilna tā ir tai ziņā, ka tur guļ apslēptas iespējamības un varbūtības. Šīs iespējamības katram cilvēkam jau ir no dzimšanas, tās nevar sniegt nekādi apstākļi un audzināšana; dzīves apstākļi un audzināšana var tikai šīs iespējamības atraisīt. Ja bērna iespējamības no dzimšanas būs vairāk uz labu, viņš arī izaugs par labu cilvēku, ja tikai apkārtējie dzīves apstākļi šīs iespējamības nedomāks. Ar cilvēku ir tāpat kā ar stādu: arī stāda sēklā guļ iespējamības izaugt par stādu, bet ja nebūs labvēlīgi apkārtējie (klimatiskie, barošanas u. c.) apstākļi, sēkla nevarēs uzdzīgt, un ja arī uzdzīgs, stādīnš būs vārgs un nespēcīgs. Tas pierāda, ka individa augšanā un attīstībā no svāra divi momenti: tas s aturs, ko dzīvais individs jem sev līdz no dzimšanas un tie dzīves apstākļi, kādos tas aug un attīstās. Šie momenti abi vienādi svarīgi; viens bez otra tie bezspēcīgi. Līdzīgi tam, kā idividam nepieciešams gaiss, lai elpotu un dzīvotu, tāpat arī gaisam nebūtu nozīmes, ja nebūtu to, kas elpo un kam jādzīvo; un tāpat kā bērnam vajadzīgs audzinātājs, kas par to rūpējas, līdzīgi tam arī audzinātājam un audzināšanai nebūtu vietas, ja nebūtu to, kas jāaudzina.

Un tagad, pārlaižot salīdzinātāja skatu uz visiem trim uzskatiem labā un ļaunā pirmatnības jautājumā, atrodam trešā uzskata priekšrocības. No kurienes un kā ļaunums radies pasaulē, to nezinām; tāpat nav pamatoti zināms, vai labais pārsvarā vai ļaunais; pietiekoši skaidrs, kā šķiet, tikai tas, ka konsekvences, pieņemot vienu vai otru uzskatu, no audzināšanas un dzīves viedokļa, nav vienādi atzīstamas. Ja cilvēks no dabas labs, nekādi nav saprotams, kā ļaunums viņā iestāties; ja cilvēks ļauns, to nav iespējams labot un audzināt. Turpretim izprotot cilvēku kā dažādu iespējamību nesēju, taisni audzināšanai un izglītībai atklājas visplašākās izredzes. Īsti sakot, audzināšana tikai tur iespējama, kur nevis kaut kas gatavs, bet kur slēpjas visdažādā-

kas iespējamas un varbūtības. Cilvēks no dabas nav nei labs, nei ļauns, bet viņā guļ iespējamības izveidoties par labu vai ļaunu, un šī veidošanās būs iespējama tādā virzienā un mērā, kādi būs dzīves audzinātāji apstākļi. Tā tad varbūtību un iespējamību teorija ne tikai dod zināmu skaidrību labā un ļaunā problēmā, bet reizē piešķir arī audzināšanai to lomu, kas tai pienākas.

Visai interesants ir Tolstoja viedoklis par iespēju atrasties ārpus labā un ļaunā atziņas. Šis Tolstoja viedoklis jāsaprot tādējādi, ka pirms katras domāšanas un darbības uzsākšanas cilvēks nav uzlūkojams nei par labu, nei par ļaunu, bet labā un ļaunā īpašības cilvēkā rodas vienīgi līdz ar domāšanas un darbības sākšanos. Protams, ka arī bērns pēc Tolstoja pārliecības stāv ārpus labā un ļaunā. Šī zīmīgā Tolstoja doma spīd cauri sevišķi viņa romānos «Ivana Iljiča nāve» un «Augšamcelšanās».

Runādami par labā un ļaunā pirmatnību cilvēka dabā, tomēr neko netikām minējuši par to, kāda darbība uzlūkojama par labu un ļaunu, un kād cilvēks dara labu un ļaunu. Citādi sakot, tagad jāatbild uz jautājumu, kāda darbība ir morāli ska?

Šis jautājums stāv ciešā sakarībā ar jautājumu par tikumisko normu avotu, tā ka lai zinātu, kāda darbība tikumiska, jānoskaidro, kas ir tikumisko normu avots, vai citādi sakot, kas dod tikumības likumus.

Raugoties vēsturē, atrodamī divi uzskati, kas reizē norāda uz divām — būtiski dažādām — morāles strāvām: autoritātīvo un autoģenetisko. Autoritātīvā morāles teorija māca, ka cilvēkam tikumības likumus un visas dzīves vadītājas mērauklas dod cita vara. Tā izaug heteronomā morāle (no gr. ἑτερος¹⁾, cits, νόμος²⁾, likums), kur cilvēks pats nav savas tikumiskās dzīves vadītājs un noteicējs. Iespējama reliģiskā heteronomija, kas māca, ka Dievs ir cilvēka tikumības likumu devējs un dzīves vadītājs. Reliģiskās heteronomijas veids sastopams vecajā derībā un dažās austrumtautu reliģijās, kur Dievs cilvēkiem dod savas pavēles vai nu tieši, vai ar praviešiem (piem., baušļu došana Sīnai kalnā). Vēl iespējama valsts heteronomija, kur valsts vara tā, kas cilvēkiem dod tikumības un visas dzīves liku-

¹⁾ lasi: heteros, ²⁾ nōmos.

mus. Šāds heteronomijas veids sastopams visās agrāko laiku absolūtajās monarkijās un pa daļai arī Grieķijā, jo kā tur, tā te atsevišķā cilvēka (valsts pilsoņa) loma, salīdzinot ar valsts centrālo varu, bija ārkārtīgi niecīga. Un ja vēl valsts laicīgā vara saplūda ar garīgo varu, valsts vara ar baznīcas varu, kā tas bija, piem., viduslaiku katoliskajās zemēs, iznira baznīcas heteronomija, kas cilvēkiem ne tikai deva tikumības likumus, bet arī piedeva grēkus un atlaida sodus. Vārdu sakot, šī baznīcas vara, kas pēc patikas vadīja un grozīja arī laicīgo varu, bija, varbūt, viskrasākais heteronomās morāles veids, kur spīd cauri vienīgi cita autoritāte (Dievs, baznīca, valsts) un šīs nesatricināmās autoritātes priekšā cilvēks tikai nenozīmīgs puteklītis.

Tomēr blakām autoritātīvai morālei 18. g. s. radās cits morāles virziens — autoģenetiskā morāle, kam bija lemts sagraut autoritātīvo morāli un likt pašu cilvēku visu agrāko autoritātu vietā. Šī autoģenetiskā morāle, ko izvirzīja Kants un ko vēl mēdz dēvēt par autonomo ētiku, māca, ka cilvēka tikumības likumu avots un devējs ir pats cilvēks, paša cilvēka sirdsapziņa. Šis Kanta uzskats uz visiem laikiem sagāza heteronomo morāli un guļ visas mūsu tagadējās ētikas pamatos. Kants nekādi nevarēja pieļaut, ka cita vara un cits spēks var dot cilvēkam tikumības likumus. Vienīgi pats cilvēks zina, kas un kā tam jādara. Protams, ir arī tādi gadījumi, kur citiem tikpat labi zināms, kas mums jādara, ka citi var mūs pat vēl pamācīt, bet tomēr visā visumā vienīgi paša cilvēka sirdsapziņa ir visdrošākais vadītājs un ceļa rādītājs. Sirdsbalss ir visdrošākais un neapšaubāmākais fakts mūsu apziņā. Katrs normāls cilvēks zina, kas viņam jādara, ikviens zina savu pienākumu, un sirdsapziņa līdz ar pienākumu vienmēr spēj pateikt, kas ir labs, kas ļauns. Protams, ka pienākuma pildīšana daudzos gadījumos neizsakāmi grūta, prasa pilnīgu pašaieliedziību, uzpurēšanos, bet ar to tikai vēl spilgtāki parādās pienākuma nozīme, un pienākums nemaz nebūtu pienākums, ja to pildīt būtu viegli. Kā zināms, Kants pienākuma pildīšanā noliedz katru melošanu:

aizliedz melot pat tad, ja jāglābj cilvēka dzīvība un personības gods. Sirdsapziņas resp. pienākuma pildīšana parasti nav savienojama ar jūtu dzīvi, un vislielākie konflikti cilvēka dzīvē rodas taisni pienākumam un jūtām saduroties. Cilvēks, kas seko jūtām, atkāpjas no pienākuma, un tikai retos gadījumos pienākumam tas pats ceļš, kas jūtām. Tamdēļ arī Kanta a u t o n o m ā morāle neiet vienus ceļus ar jūtu morāli. Te nedomājam pazīstamo jūtu morāli, kas novērojama Anglijā 17., 18. g. s. un pat vēl tagad, un kas māca, ka labais ir tas pats, kas skaistais, patīkamais un derīgais, un prasa «vislielākam cilvēku vairumam vislielāko labumu», nē, mēs domājam līdzjūtības un līdzcietības morāli, ko aizstāv Šillers, Šopenhauers u. c. Un arī ar šo līdzcietības tikumību nav savienojama Kanta pienākuma morāle. Kamdēļ? Aiz tā iemesla, ka Kants jūtas uzskata par aklām, kas nekad nespēj uzrādīt īsto ceļu. Jūtām var būt tikai pavadītāja, nekad vadītāja nozīme! Vadītāja loma pieder vienīgi sirdsapziņas likumam — pienākumam (katēgoriskajam imperatīvam) — kur spīd cauri prāts, kas nemaldīgs, ja to saprot kā sirdsbalsi, sirdsprātu. Pienākums cilvēkam vienmēr pavēl, tomēr šai pavēlei nekad nav ārējs, bet iekšējs raksturs; te nepavēl svešs spēks, sveša vara, bet paša cilvēka sirdsapziņa, kas vienmēr mudina un atgādina «Tev būs (to vai citu darīt), jo tu vari!»

Ja nu sirdsapziņa un pienākums nav apšaubāms un tik droši runā, tad skaidrs, ka vienīgi tā darbība būs laba un tikumiska, kas pildīta, sekojot pienākumam. Domāšana un darbība laba, ja tā saskan ar sirdsapziņu. Labais ir saskaņā ar sirdsapziņu, bet ļaunais ir pretruna sirdsbalsij.

Te nepieciešama vēl sīkāka jautājuma analīze. Lieta tā, ka tikumiski labais vienā gadījumā stāv sakarā vairāk ar labu domāšanu, citā atkal ar labu darbību. Kāds cilvēks tikumiskā ziņā stāv augstāk, — tas, kurš labi domā, vai tas, kurš labi dara? Jau antīkās pasaules filozofi nodarbojušies gar šo jautājumu. Sōk r a t s, ko ne par velti uzlūko par ētikas nodibinātāju (Sal. W. Wundt, Einleit. in die Philos., 70. lapp.), ir tai pārliecībā, ka tikumība slēpjas labā domāšanā. Ja cilvēks

zina, kas labs, viņš arī labi darbojas. Netikumība rodas no nezināšanas. Šo pārliecību aizstāv arī Platōns, kas izvirza mācību par labā ideju, un ir tais domās, ka labā idejas saturs izprotams vienīgi ar jēdzienisku domāšanu. Cilvēks pēc Platōna tikumisks, ja viņš tāds savās domās, savā sirdī, savos nodomos. No Sōkrata un Platōna pārliecības radikāli atšķiras Aristotela uzskats, ka cilvēks var būt tikumisks vienīgi darbībā. Līdzīgi tam, kā labs peldētājs var kļūt vienīgi peldot, labs mūziķis vienīgi spēlējot, tāpat arī cilvēks var kļūt tikumisks vienīgi tikumiskā darbībā. Te parādās vingrinājumu un praktikas lielā nozīme. Aristotels gluži pamatoti novērojis, ka tikumība iegūstama ar ilgu darbību, praktiku un rūpīgiem vingrinājumiem.

Salīdzinot Sōkrata-Platōna un Aristotela uzskatus un jēmot vērā, ka vēlāko laiku ētika līdz Kantam nostājās gan vairāk par labu Sōkrata-Platōna, gan Aristotela viedoklim, jānāk pie slēdziena, ka lielāks dziļums meklējams Sōkrata un Platōna uzskatā. Lieta tā, ka cilvēka morālisko stāvokli apstiprina galvenām kārtām viņa sirdsapziņas noskaņa, sirdsprāta stāvoklis. Gan arī darbībai liela nozīme, jo daudzreiz vajadzīgs palīdzēt taisni darbos, bet tomēr labajam nodomam piekriēt pirmā vieta. Kādēļ? Tādēļ, ka mēs varam otram darīt labu darbos, nemaz savā sirdī labu nevēlot. Piem., ja kāds pasniedz nabagam dāvanu, varbūt tikai tamdēļ, ka citi tā dara, teiksim, lai nepaliktu kaunā, tad, protams, pabalsts kā tāds nabagam ļoti noderīgs un spēj to izglābt pat no bada nāves, bet katram skaidrs, ka pasniegtā dāvana tādā gadījumā nav labu domu, laba sirdsprāta, laba vēlējuma vadīta. Taisni uz šo sirdsprāta stāvokli, uz nodomu jāskatās! Tikumību noteic vēlēšanās un nodoms labu darīt. Ja labajam nodomam pievienojas vēl labs darbs, tad, protams, ir vislabāk, bet nav jāaizmirst, ka (no ārienes) labas darbības pamatos var būt vissliktākie nodomi, visļaunākais, vai labākā gadījumā, vienalzīgs vēlējums. — Bet labs nodoms vienmēr ir tikumisks stāvoklis, laba vēlējums sirdī — visgaišākā tikumības liecība. Ar to nebūt nav mazināta darbības nozīme. No labiem nodomiem vienmēr jāpāriet uz labiem dar-

biem. Tikai tad tikumība ir pilnīga. Pilna tikumība ir labas domas un labi darbi, pie kam pamats slēpjas labajās domās, bet papildinājums — labajos darbos.

Kā liekas, Kanta autonomajā morālē, kur sirdsapziņai un pienākumam ierādīta pirmā vieta, pilnīgi apvienots Sōkrata Platōna un Aristotela uzskats, jo pienākums vispirms ir atzinums, dibinoties uz sirdsapziņas, un otrkārt, pienākums prasa savu piepildījumu darbībā. Gan arī te pati sirdsbalss ir galvenākā, jo tikai dibinoties uz sirdsapziņas pavēles mēs zinām, kas jādara, bet tomēr arī darbība nepieciešama. Darbība ir sirdsapziņas piepildījums, bet sirdsapziņa darbības noteicēja un virzītāja. Sirdsapziņa var būt arī bez tikumiskas darbības, bet tikumiska darbība nekad nav iespējama bez sirdsapziņas. Tā redzams, ka Kanta morālē skaidrā formā ietverti abi antīkās ētikas momenti — domāšana un darbība — kas Sōkrata, Platōna un Aristotela mācībās izteikti vienpusīgi, pasvītrojot vai nu domāšanu vai darbību.

Trešais ievērojamākais jautājums morāles filozofijā ir jautājums par gribas brīvību. Vai cilvēks ir un var būt brīvs, jeb vai viņa darbību noteic citi, no viņa pilnīgi neatkarīgi apstākļi? — Vai cilvēkā iespējama pašcēlonība, jeb vai cilvēks savā domāšanā un darbībā ir citu cēloņu un apstākļu produkts? — tie ir jautājumi, kas vienmēr nodarbinājuši cilvēka meklētāju prātu. —

Droši cilvēks uzsāk dzīvi, jo iedomājas sevi brīvu esam, bet, kā it pareizi izsakās V. Windelbands, vēlāk pamazām pārliccinājas, ka ir saistīts ar apkārtņi tūkstoš važām, un ka brīvība, par ko sākumā domāja, izrādās tikai kā jauks sapnis (W. Windelband «Über Willensfreiheit» 1. lapp. 1918.).

Tiešām, novērojot pašus sevi, citus un visu dzīvi, atrodam, ka cilvēkā kaut arī nav noliedzama zināmos apstākļos puslīdz brīva rīcība, tomēr caurmērā jāatzīst citu — ārpus viņa paša atrodošos — cēloņu noteicēja nozīme. Tā radies un izveidojies determinisma uzskats, kas māca, ka cilvēka griba ārēju cēloņu un apstākļu noteikta. Determinismu aizstāv lielais vairums filozofu un zinātnieku, un te varētu minēt Dēmokritu, Epikūru,

Dekartu, Kepleru, Darvinu u. c. Kā ārēji apstākļi te figurē dabas likumi, kā arī cilvēku saimnieciskās un sociālās dzīves faktori, t. i. viss tas, kas stāv ārpus cilvēka kā psiho-fiziskas būtnes. Tādā kārtā no determinisma viedokļa cilvēks ir tikai lieta starp lietām un līdzīgi visām citām dabas būtnēm pilnīgi pakļauts dabas likumībai. Cilvēka griba tādā gadījumā ir tikai sevišķs dabas likumības izpaudums un viscaur nebrīva. Tā dzelžainā un nepielūdzamā likumība un cēlonība, kas noteic dabas parādību gaitas, līdzīgā mērā noteic arī cilvēka gribu un padara to pilnīgi nebrīvu.

Gluži citādos ieskatos ir otra mācība — indeterminisms —, kas cilvēka gribā redz brīvas darbības iespējamību tamdēļ, ka griba ir pašcēlonis, kas pats sevi virza un noteic. Indeterminisms traucas atsvabināt cilvēka gribu no mehāniskās cēlonības važām un redzēt gribā patstāvīgas darbības motīvus. Indeterminismu zināmā mērā aizstāv Sokrats, Platons, Aristotels, Leibnics, V. Vunts u. c. Tomēr tas nav indeterminisms burtiskā nozīmē. Skaidrības labad ieskatīsimies lietas būtībā dziļāk.

Vispirms jāievēro, ka gribas brīvības jautājums, līdzīgi labā un ļaunā problēmai, nav noskaidrojams un atrisināms tādējādi, ka censtos atbildēt: vai griba ir vai nav brīva. Tā jautājumu nostādīt nevar. Līdzīgi tam, kā jautājums par ļaunuma rašanos pasaulē nav izšķirams parastajiem līdzekļiem, arī gribas brīvības problēmu jāmēģina noskaidrot mazliet citādi, un proti, jāraugās uz tām konsekvencēm, kādas rodas, pieņemot determinismu vai indeterminismu.

Kas iznāk, ja atzīst determinismu?

Pieņemot un atzīstot determinismu, līdz ar to atņemam un noliedzam atbildības apziņu. Jo tiklīdz cilvēks nav brīvs, t. i. pats nav savas darbības cēlonis, tūdaļ viņam nevar uzvelt atbildību par viņa ļaunajiem darbiem un tāpat arī nevar atzīt par viņa paša nopelni viņa labos darbus. Kā vienā, tā otrā gadījumā cilvēks pats nav savu domu un darbu cēlonis, bet cita cēloņa izpaudums un sekas. Cilvēka griba tādā gadījumā ir svešu ap-

stākļu un likumu noteikta, un pats cilvēks mūsu priekšā nostājas kā spēļu lietiņa svešu apstākļu un parādību varā. Bet ja tā, tad noziedznieks gluži labi var aizbildināties tiesas priekšā, ka, lūk, viņš pats nav vainīgs, vainīgi ir citi apstākļi un sveši cēloņi. Tāpat, ja kāds radijūs ievērojamu darbu zinātnē, mākslā vai citur, viņam var iebilst, ka šis darbs nav viņa, bet gan citu apstākļu rezultāts, jo pats cilvēks ar savu prātu un gribu pieder citai varai.

Tādas ir konsekvences, ja atzīst un pielaiž determinismu. Ka šīs konsekvences pilnīgi nepieņemamas, tas skaidrs bez liekas domāšanas. Paša cilvēka sirdsbalsis ir tā, kas šādu viedokli nekādi nepielaiž: sirdsapziņa prasa, lai pašam cilvēkam uzliek atbildības apziņu, bet atbildības apziņu cilvēkam varēs uzvelt vienīgi tad, ja pašā cilvēkā redzēs pašnoteicējas domāšanas un darbības iespējamību.

Tā rodas nepieciešamība pielaižt indeterminismu. Bet kādā veidā? Vai nav vajadzīgi daži indeterminisma ierobežojumi par labu determinismam? Patiesi tā arī izrādās. Indeterminisms pilnīgi atzīstams, ciktāl to attiecina uz cilvēka tikumisko, juridisko un vispār garīgo pasauli, bet ierobežojams par labu determinismam, ciktāl cilvēks ir dabas būtne. Citādi sakot, gribas brīvības jautājumā pilnīgi jāšķir dabiskais redzes viedoklis no garīgā. Un tad iznāk, ka cilvēks kā garīga būtne ir un var būt brīvs, turpretim kā fiziska būtne pilnīgi pakļauts dabas likumībai un tā tad nebrīvs. Protams, arī pirmajā nozīmē nevar runāt par absolūtu brīvību. Absolūtas brīvības dzīvē virs zemes nav. Ir tikai relatīva brīvība. Bet arī tas ir labi. Šī relatīvā brīvība, kas satur sevī nojēgumu «brīvs no kaut kā», norāda, ka brīvība nav nekāda dabas vai Dieva dāvana, bet ka tā ir jāiegūst. Nav šaubu, ka visbrīvākais ir tas cilvēks, kurš seko sirdsapziņai un izpilda pienākumu. Tā ir vislielākā iespējamā brīvība, ko cilvēks var sasniegt. Ja parasti pienākuma pildīšana ļoti grūta, tas tikai pierāda, ka brīvība, ko gribam iegūt, pildot pienā-

kumu, ir jāiegūst. Tā tad brīvība nav nekas dots un gatavs, bet ir uzdevums, kas jāpiepilda.

Bet ja nu kā dabiska būtne cilvēks nav brīvs un — pilnīgi pakļauts dabas likumiem, kā tad savienojama brīvība un nepieciešamība? Uz to jāatbild, ka brīvība visā dzīves un dabas sistēmā ar nepieciešamību pilnīgi savienojama. Lieta tā, ka cilvēks kā garīga būtne apzinīgi seko mērķiem, bet kā dabas sastāvdaļa akli pakļauts cēloņiem. Garīgajā pasaulē mērķis kļūst par cēloni, kamēr dabā mērķis nekad nav cēlonis, bet ir vienīgi cēloniskās darbības sekas. Tā ir būtiska starpība, kas brīvību šķir no nepieciešamības, kaut gan, kā jau teikts, neaizliedz brīvību saskaņot ar nepieciešamību visā dzīves un dabas sistēmā. Dabā brīvības nav, ir tikai nepieciešamība, turpretim cilvēka garīgajā pasaulē nepieciešamība kļūst par brīvību. Aiz šī iemesla nav pamata atzīt par pareizu vienīgi vai nu determinismu, vai arī indeterminismu. Abi uzskati pareizi tikai no viena viedokļa, proti, determinisms no dabas, indeterminisms no gara viedokļa, pie tam nav jāaizmirst, ka zināmos gadījumos arī garīgajā dzīvē jāatzīst determinisms. Piem., ja prāts noteic gribu, tad griba attiecībā ar prātu ir determinēta, tā ka var runāt par gribas determinismu, bet prāta indeterminismu (Aristotels), bet ja griba noteic prātu (Šopenhauers), tad prāts determinēts un griba indeterminēta. Zināms, arī šādos gadījumos paliek pāri jautājums, kas ir pirmcēlonis? Ja, piem., prāts noteic gribu, kas tad noteic prātu? Tā jautājums pāriet metafizikas robežās un kļūst neatrisināms. Var grozīt jautājumu kā grib, tomēr pie līdzšinējā zināšanu un pētišanas pajēmienu stāvokļa nekādi nav iespējams atbildēt uz jautājumu: kas gribā, proti gribas motīvos, ir pirmcēlonis, kur un kā rodas pirmiegriba (erste Wollung pēc Vindelbanda)? Turpretim paliekot psiholoģijas, ētikas, tiesību un socioloģijas robežās, gribas brīvības jautājums vienmēr noskaidrojams. Un ja Kants izteic domu, ka cilvēks kā parādība (fainomens) nebrīvs, bet brīvs kā lieta sevī (noumens), tas tikai pierāda, ka cilvēks līdz ar visām dabas būtnēm nepieciešami pakļauts dabas likumībai, tā tad determinēts un nebrīvs, bet kā garīga būtne indeterminēts.

tā tad brīvs un spēj būt pats savas gribas, darbības un domu cēlonis. Vislielākā brīvība iespējama tikumības pasaulē, kur cilvēks spēj un var sevi attīstīt līdz neaprobežotai pilnībai. Protams, ka šai ziņā brīvība nav nekas cits kā prāta un apzinīgās gribas neatkarība no dažādām zemiskām dziņām un aklām kaislībām. Pierādīts, ka vislielākā nebrīvība ir krišana kaislību verdzībā, un nekas cilvēku nevar turēt lielākā saistībā kā kaislības. Tamdēļ cilvēka brīvība izpaužas sevis saprātīgā noteikšanā un vadīšanā. Un ja te vēl pievienojas sekošana sirdsapziņai un apzinīga pienākuma pildīšana, tūdaļ darīšana ar brīvu cilvēku un cilvēka brīvu darbību. Zināms, ka arī tad brīvība nav dota kā gatava īpašība, nav nekāda dabas vai Dieva dāvana, bet uzdevums, kas jāaizsniedz un prasība, kas jāpiepilda.

42. §. Tiesību filozofija.

Morāles filozofijas jautājumi visciešāki pieskaņas tiesību filozofijai. Interesanti jautāt, kamdēļ tiesību filozofija nostājas blakām morāles filozofijai? Tas izskaidrojams vienīgi ar to, ka morāle stāv vistuvākās attiecībās ar tiesībām.

Novērojot cilvēkus viņu tikumiskajā darbībā, nav grūti konstatēt, ka cilvēki savus tikumiskos uzdevumus un pienākumus ne vienmēr pilda labprātīgi, un tamdēļ nepieciešams sevišķs ārējs spaidis, kas tos piespiestu tikumību pildīt. Tā rodas tiesības.

Šeit aplūkosim trīs tiesību filozofijas pamatjautājumus, proti: 1) Kas ir tiesības? 2) Kāds tiesību mērķis? un 3) Ko grib panākt juridiskie sodi, ko uzliek pilsoņiem juridisko pavēļu un aizliegumu neizpildīšanas gadījumā?

Lai saprastu, kas ir tiesības, jānoskaidro, kā tiesības rodas.

Kā jau teikts, dažos gadījumos cilvēks nepilda savus tikumiskos likumus, nepilda savus pienākumus. Pienākumi var būt pret sevi un citiem. Piem., pienākums pret sevi ir sevis

fiziskā un garīgā saudzēšana; pienākums pret citiem ir palīdzības sniegšana vajadzīgā brīdī, solījuma turēšana u. t. t. Ja nu cilvēks šos pienākumus, t. i. savus tikumiskos likumus nepilda, viņu uz to piespiež spaidu līdzekļiem. Tāpat var nākt priekšā gadījumi, kur viens sāk pārāk patvaļīgi rīkoties un apdraud otra dzīvi un dzīvību; viena cilvēka patvaļa var ierobežot otra brīvību un tādējādi cilvēku savstarpīgā saskaņotā kopdzīve kļūst nepanesama un neiespējama. Te atkal vajadzīgs ārējs spēks, kas ierobežo patvaļīgo rīcību un norēgulētu viena attiecības ar otru tā, lai neciestu brīvība. Brīvības apziņa ir tā, kas prasa tiesības. Ja cilvēkā nebūtu brīvības izjūta un tieksme pēc brīvības, kas, kā redzējām, pieder tikumības būtiskajām sastāvdaļām, sevišķa juridiskā likuma nevajadzētu. Bet ja nu šī brīvības apziņa ir, piekam tā var pāriet patvaļā (Willkür), nepieciešams tiesiskais likums, kas rēgulētu patvaļīgo rīcību. Te izriet tiesību formulējums. Tiesības ir visu to noteikumu kopība, kas viena cilvēka patvaļu saskaņo ar otra patvaļu uz vispārīgā brīvības likuma pamata. (Sal. Im. Kant, Met. Anfangsgr. der Rechtslehre § A—C.)

Protams, šī viena cilvēka patvaļas saskaņošana ar otra patvaļu nav iespējama, ja aiz tiesībām nestāv ārējs spēks, kas var piespiest patvaļību ierobežot. Šis spēks slēpjas valsts likumā. Likums nav nekas cits kā valsts formulēta tiesība (Dernburgs). Tiesībām nebūtu nekādas nozīmes, ja aiz tām nestāvētu valsts administratīvā vara, kas skatās, lai likumi sargātu tiesības un lai nebūtu tiesisko likumu grāvēju. Tikai nav jādomā tā, ka cilvēka tiesības dod kāda ārēja, teiksim, valsts vara. Tiesības cilvēkam jau ir, valsts vara ar likuma palīdzību tikai šīs tiesības rēgulē, t. i., brīžiem ierobežo, brīžiem paplašina, skatoties pēc vajadzības un apstākļiem. Ja nebūtu ārējās varas, viena tiesības drīz vien pārietu patvaļīgā un no tikumības viedokļa neattaisnojamā rīcībā, ierobežojot otra brīvību, un tādā gadījumā tiesībām nebūtu nekādas nozīmes. Tiesībām nozīme vienīgi tad, ja tās ir piespiedu tiesības. Pretējā gadījumā tiesības blakām tikumībai zaudē

savu nozīmi. Ja tiesiskajā prasībā neslēptos norādījums uz varu, kas spēj piespiest prasības pildīšanu, ar ko gan atšķirtos tiesības no tikumības? Piem., ja man kāds aizdevis naudu, tad dibinoties uz norunas vai līguma, man aizdevējam nauda jāatdod. Atdot naudu ir mans tikumiskais pienākums. Turpretim otrajam ir tiesība naudu atprasīt. Šai otra tiesībai nebūtu nozīmes, ja viņš nevarētu atbalstīties uz varas, kas mani piespiestu norunu pildīt. Protams, te reizē parādās būtiskā izšķirība starp tikumisko un tiesisko likumu. Tikumības likums prasa, lai pienākums tiktu pildīts, tāpēc ka tas ir pienākums; tiesiskajam likumam nav no svara iekšējā pārliecība, bet tikai ārējais pildījums. Tikumībai iekšēja nokrāsa, jo te darīšana ar cilvēka (iekšējo) sirdsapziņas likumu; tiesībām ārējs raksturs, jo tiesiskos likumus izdod, un par viņu izpildīšanu rūpējas (ārējā) valsts vara. Tomēr ar to nebūt nav teikts, ka tiesības savā būtībā stāvētu atkarībā no valsts varas. Nē, tiesības cilvēka apziņā eksistē neatkarīgi no tam, vai tās kāds pilda vai ne, gluži tāpat, kā tikumības likumam — pienākumam — nozīme vienmēr un neraugoties uz to, vai šis likums tiek pildīts vai ne. Starpība tikai tā, ka morāliskais likums mums jāpilda, bet tiesisko likumu esam spiesti pildīt. Morāliskajā likumā slēpjas jābūtības (das Sollen) princips, tiesiskajā likumā, turpretim, piespiedu (das Müssen) princips. Pavisam nepareizas tās domas, kas pieņem, ka tiesības eksistē tikai tad, ja ir vara, kas raugās uz tiesību pildīšanu. Var gan teikt tā, ka tiesībām nozīme un svars tik tad, ja tās piespiedu tiesības, bet tas nebūt nenozīmē, ka tiesības nevarētu pastāvēt arī bez šīs ārējās varas. Tā, piem., vergam bija tiesības kļūt brīvam jau ilgi pirms tam, iekams viņam šīs tiesības tika dotas. Tāpat nevainīgi notiesātam ir tiesība kļūt atsvabinātam, neskatoties uz to, ka viņš aiz kļūdas notiesā un ka viņam šī tiesība liegta. Šādi un tiem līdzīgi piemēri rāda, ka tiesību patstāvīgā sakne dziļi slēpjas cilvēka apziņā. Mēs varam atklāt tikai to, kas ir, bet nevis to, kā nav. Ja cilvēkā nebūtu zināmas tiesības, tad viņam tās arī nevarētu dot. Tā sauc. tiesību «piešķir-

šana» nav nekādas svešas likumības ienešana cilvēkā, bet tikai cilvēka dabisko tiesību izteikšana jeb formulēšana, par ko cīnījušies tādi vīri, kā, piem., Ruso, Voltērs u. c. Ja, piem. vergam zināmu laiku nebija tiesību būt brīvam un šādā vai tādā ziņā līdzināties pārējiem pilsoņiem, tas nekādi nenozīmē, ka šo tiesību vergiem dabiski un pēc būtības nebija. Nē, šīs tiesības bija, viņas tikai nebija atklātas, atzītas un izteiktas. Lūk kamdēļ tiesības vienmēr prasa izcīnīšanu. Tiesības jāiegūst. Tomēr šī iegūšana nav jāsaprot kā svešas īpašības un sveša īpašuma piesavināšanās, bet kā savu neatņemamo un nenoliedzamo prasību izteikšana, piedabūjot arī citus šo prasību atzīt. Tā visa cilvēka dzīve, starp citu, ir cīņa dēļ tiesībām (Der Kampf um's Recht), par ko runā, piem., Rūdolfs Jēringš (Jhering). Raksturīgi šādi viņa vārdi:

«Tiesību dzīve ir cīņa, — cīņa, ko izcīna tautas, valsts vara, partijas, indivīdi... Tiesības nav vienkāršas domas, bet dzīvs spēks... Tiesību dzimšanu, tāpat kā cilvēka dzimšanu, vienmēr pavada asas dzimšanas sāpes... Cīņa ir tiesību mūžīgā darbība... Cīņā tev vajaga rast savas tiesības» (Rūd. von Jhering, Der Kampf um's Recht. 1., 12. un 98. lapp. 20. izd.)

Ka tiesības dziļi slēpjas cilvēka dabā un apziņā, kaut arī tās bieži vien no citu puses netiek atzītas, to pierāda daudzi apstākļi un fakti. Piem., ja kāds mūs ir piekrāpis, bet mums nav liecinieku, kas atklāti pierādītu lietas apstākļus, tomēr mums ir tiesības tādā vai citādā veidā prasīt gandarījumu, kaut arī nav iespējamības otra vainu pierādīt. Pavisam aplami būtu arī šādā gadījumā tiesību eksistenci apstrīdēt. Nē, tiesības eksistē arī tad, ja tās neredzamas un ja te prasību nav iespējams pierādīt. Līdzīgi tam, kā tikumības likuma nozīmīgums paliek nesatricināts arī tad, ja cilvēks šo likumu nepilda, tāpat arī tiesības eksistē un ir nozīmīgas, neatkarīgi no tam, vai kāds tās piepilda un vai tās pierādītas vai ne.

Tagad par tiesību mērķi.

Kā tiesību mērķi vislabāki var uzlūkot taisnību. Dzīvojot tiesiski un sekojot tiesību likumiem, cilvēki cenšas sasniegt taisnību. Bet kas ir taisnība? Taisnība tikumības un tiesību pasaulē ir tas pats, kas patiesība domāšanā, — tā tad patiesība tikumiskajā dzīvē. Šī patiesība te jā-

saprot kā savu interešu saskaņošana ar citu interesēm, dibinoties uz sirdsapziņas prasībām. Taisnība cilvēku kopdzīvē ir savstarpīgo interešu ievērošana, klausot sirdsapziņai. Pildot taisnības prasības, cenšamies palikt pie tā, «kas katram pienākas» (Ulpiāns) un tādējādi izbēgam konfliktiem un dažāda veida nesaskaņām. Ja nu kāds ievēro tikai savas intereses, viņš viegli var izdarīt otram pārestību, ierobežot otra intereses, vārdu sakot, izdarīt netaisnību. Lai no tam izbēgtu, cilvēks atkal izlietā savas tiesības un vajadzības gadījumā jēn palīgā to varu, kas stāv aiz tiesībām. Protams, ja pildām tikumību, līdz ar to arī darbojamies taisni, ja atkāpjamies no tikumības, darbojamies netaisni. Lai nerastos netaisnīga rīcība, vai arī lai netaisnu rīcību apspiestu un neļautu tai tālāk izpausties, jāizlietā tiesiskā vara. Tātad tiesības palīdz tikumībai virzīnā uz taisnību.

Taisnības idejai domātāji vienmēr piegriezuši pelnītu uzmanību. Grieķiem taisnība ir visu pārējo tikumu kronis. Aristotels runā par izdalītāju taisnību (*justitia distributiva*) un izlīdzinātāju taisnību (*justitia correctiva*). Pirmais taisnības veids novērojams tur, kur valsts amata personām un tāpat citiem pilsoņiem jāsadala zināmā līdzsvarā manta, goda apziņa u. tml.; otrs taisnības veids sastopams tad, ja jāievēro zināmi pienākumi pirkšanā, pārdošanā, īres procesos u. tml. (Sk. Aristoteles, *Eth. Nic.*, V 1130b 30—1131a 24). Šim Aristoteļa uzskatam par diviem taisnības veidiem, kam viens mērķis, bet nevienāda attiecība, arniecīgiem izjēmumiem piekrita visi vēlāko laiku zinātnieki un tiesību filozofi, piem., Leibnics, Fichte u. c., pie kam spilgti novērojams, ka taisnības princips it kā līdzsvaro cilvēku savstarpīgās attiecības, un tiesiskā vara šo līdzsvaru atbalsta.

Nav jādodomā, ka taisnības ideja aptvertu tikai atsevišķus cilvēkus viņu garīgajās, saimnieciskajās un tiesiskajās attiecībās, kur tā rēgulē goda, amata, mantas u. c. stāvokļus. Nē, taisnības princips aptver arī atsevišķu cilvēku grupas, sabiedrības šķiras un dažādo valšķu attiecības. Tā visā vēsturiskajā attīstībā izveidojies ārkārtīgi plašs tiesisko li-

kumu institūts, kur redzam civīl, krimināl, privātās, administratīvās, valsts, baznīcas un starptautiskās tiesības. Visu šo tiesību mērķis ir taisnības realizēšana atsevišķo cilvēku un valšku starpā. Tiesības negrib panākt un nostiprināt neko citu kā taisnību. Te norādīsim tikai uz diviem faktoriem. Pazīstamais filozofs H o b b s s izsaka domas, ka ja atsevišķā valstī rodas partijas, tad partiju cilvēki valsts interesēs vienmēr upurē savas partijas vai arī savām personīgajām interesēm, un tas veicina netaisnību. Lai no šādas netaisnības izbēgtu, valstī nav pielaižamas partijas, jo partija valstī ir tas pats, kas valsts valstī.

Kā redzams, no šīs ievērojamās domas arī mēs tagadējos laikos varētu daudz ko mācīties. Otrs piemērs lai būtu K a n t a uzskats par katras tautas pašnoteikšanās tiesībām. Katrai tautai jābūt pašai sava likteņa lēmējai, pašnoteicējai (autonomai). Viena tauta nedrīkst apspiest otru, jo tas runā pretim brīvības idejai un taisnības principam. Tautām jābūt tāpat brīvām un autonomām, cik brīvs un autonomas ir atsevišķs cilvēks, tā ka tautas autonomija dibinās uz atsevišķu individu iespējamās brīvās pašnoteikšanās. Vienīgi atzīstot un realizējot brīvību un taisnību, iespējams miers — kā starp atsevišķiem cilvēkiem, tā atsevišķām tautām. Zināms, ka tiesības atkal ir tās, kas blakām tikumībai kalpo miera idejai. Un ja augšā teicām, ka tiesību mērķis ir taisnība, tikpat labi var teikt, ka tiesību mērķis ir miers, jo kur tiks ievērota taisnība, tur būs miers un kur būs iestājies miera, t. i. saskaņotās un harmoniskas kopdzīves stāvoklis, tur jau iepriekš būs realizēta taisnība. (Sal. Im. Kant, Zum ewigen Frieden, 126.—127., 141, un 167. lapp. S. W. VI, Bd. F. M.)

Cilvēks bieži vien tiesiskos likumus pārkāpj, izdarīdams otram netaisnību — zīmējoties uz otra godu, mantu, dzīvību u. tml. Tā rodas noziegums. Noziegums ir tiesiskā likuma resp. aizlieguma pārkāpums. Te neiztirzāsim noziegumu, t. i. krimināllikumu pārkāpšanas veidus, bet pakavēsimies pie tiem mērķiem, ko tiesiskā vara tiecas panākt ar noziedznieka sodīšanu. Citādi sakot, kāds ir tiesisko (juridisko) sodu mērķis? Šai jautāju-

mā izveidojušās vairākas teōrijas, no kurām kā vēsturiski pirmā gan laikam būs atmaksas teōrija. Pēc atmaksas jeb atdarīšanas teōrijas tam, kas otram netaisnību vai citu ļaunumu izdarījis, jāatmaksā ar tādu pašu soli. Atmaksas teōrija dibinās uz atriebības tiesībām (jus talionis), kādas piemīt katram cilvēkam un izlietojamas tad, ja viņam nodarīta pārestība. Atmaksas princips viscaur novērojams vecajā derībā, kur tas izskan visiem pazīstamā izteicienā «aci pret aci, zobu pret zobu», vai arī modernajā valodā «kā tu man, tā es tev». Nevar teikt, ka atmaksas princips būtu tikai senāko tautu un tagadējo primitīvo tautu īpašums. Pie atmaksas bieži vien ķeras arī tagadējais cilvēks, jo panest un ciest netaisnību ārkārtīgi grūti. Daudz vieglāki, ļaunu atdarīt ar ļaunu. Tādēļ atmaksa un atriebība būs novērojama tikmēr, kamēr cilvēks jutīsies savu atriebības tieksmju varā un kamēr dusmu afekts netiks apspiests ar mīlestības jūtām. Jāsaka, ka arī krimināllikumi dibinās uz atmaksas tiesībām, un pašas krimināltiesības nav nekas cits kā atmaksas tiesības (Sal. Im. Kant, Rechtslehre, E. I). Tuvu rada atmaksas teōrijai stāv iznīcināšanas teōrija. Iznīcināšanas teōrija, ko visstingrāki aizstāv Lombrozo, prasa, lai tas cilvēks, kas uzlūkojams jau kā dabisks un iedzimts noziedznieks, tiktu iznīcināts. Jāšķīro gadījuma noziedznieks, no dabiskajiem noziedzniekiem; pirmie, varbūt, zināmos apstākļos labojami, bet otrie vairs labojami nav, kamdēļ pilnīgi iznīcināmi, lai nevarētu laist pasaulē jaunus noziedzniekus. Tā tad iznīcināšanas teōrija ne tik daudz prasa sodīšanas aktu (jo sods te nav galvenais), bet pilnīgu atsvabināšanos no noziedznieka. Bet pilnīgi atsvabināties no noziedznieka, kas vairs nav labojams, var vienīgi viņu iznīcinot. Kā redzams, šai teōrijai ir divi mērķi, proti, iznīcināt noziedzniekus un atsvabināties no iespējamības radīt jaunus noziedzniekus. Daudz briesmīgāka nekā abas iepriekšējās, ir atbaidīšanas teōrija, kuras nolūks ir ne tikai sodīt likuma pārkāpēju, bet galvenām kārtām piemērot tādus sodus un izdarīt noziedznieka sodīšanu tā, lai citi baidītos. Atbaidī-

šanas princips iziet ne tikai uz noziedznieka iznīcināšanu, bet gan uz to cilvēku iebaidīšanu, kas noziedzības nav izdarījuši, bet, varbūt, taisītos tās izdarīt. Lai iebaidīšanu labāki panāktu, noziedznieki, skatoties pēc noziedzības smaguma, jāmoka un jāspīdzina un viss tas izdarāms publiski pieejamās vietās. Atbaidīšanas mocība grib ļaudīm tieši rādīt, kādu sodu noziedznieks saņem, kā noziedznieku tiesā un kādas mokas viņam jāpārcieš. Šai metodē slēpjas nolūks atturēt citus no noziedzībām un rādīt, kādas sekas noziedzniekam būs tad, ja viņš tādu vai citādu noziegumu izdarīs. Atbaidīšanas pajēmienu jo plaši pielietāja daudzās viduslaiku pilsētās, un jāsaprot, ka to vienā otrā valstī praktizē arī tagad, bet kā teoriju to izvirzīja Anselms Feuerbachs. Mērenāku stāvokli jau ieņem izolācijas teorija. Izolācijas teorija likuma pārkāpējus grib norobežot (izolēt) un atdalīt no pārējās sabiedrības, lai tādējādi pēdējo nesamaitātu. Izolācijas mācībā nav novērojama tieksme noziedznieku iznīcināt, bet gan izmantot viņa darbu, norobežojot šo noziedznieku no citiem ļaudīm. Protams, atkarībā no pārkāpuma smaguma tiek izraudzīts soda mērs, bet sodīšanas nolūks šeit nav mocīt un spīdzināt noziedznieku. Tas, kas izdarījis pārkāpumu, norobežojams no pārējiem, un viņam dodams darbs, kas būtu kā atmaksa tām valsts un tiesu varas pūlēm, kādas tā pieliek noziedznieku uzturot. Zināms, arī izolācijas teorija vairs necer noziedznieku labot. Vienīgais labums, ko noziedznieks var sagādāt, ir viņa darbs, ko var izmantot tiesu vara. Izolācijas mācība, ko savā laikā jau ieteica Cicerons, Makjavelli u. c. tiek piemērota arī mūsu dienās.

Diezgan savdabīgu stāvokli izteic gandarījuma teorija (Vergeltungstheorie), kas daļai izveidojās no seno ģermaņu parašām un iziet uz to, lai tas, kam otrs kaut ko pāri darījis, tādā vai citādā veidā saņemtu no otra gandarījumu, atmaksu jeb atpirkšanos. Piem., ja viens otru apzog, un vainīgo pieķer zādzībā, tad zaglis tiek sveikā, ja var zagto mantu ne tikai atdot, bet no savas puses pielikt otru zagtās mantas vērtību. Protams, ka zināmos gadījumos vainīgais no-

klūst pilnīgi cietušā varā un pēdējais vainīgajam var uzstādīt prasības pēc patikas. Ja nāk priekšā gadījums, kur viens otru nonāvē, tad nelaiķa piederīgie var prasīt no vainīgā, kādi upuri tiem ienāk prātā, piem., dzīvību, mantu, kalpošanu u. t. t., tā kā vainīgajam vienmēr jānodod gandarijums šādā vai tādā veidā. Gandarijuma teorijā nav nei vārda no tā, kas iepriekšējās mācībās, izņemot, varbūt, vienīgi atmaksas teoriju; te nav tieši prasības pēc noziedznieka iznīcināšanas, tāpat nav nekādu norādījumu uz noziedznieka labošanu, bet vienīgi izteikta atmaksas prasība. Šī mācība iziet vienīgi uz z a u d ē t ā a t g ū š a n u, viss cits ir blakus lieta.

Pavisam citāds nolūks labošanas teorijai, kas zināmā mērā jau novērojama Sōkrata, Platona un Aristotela ētikā, bet pilnīgākā mērā atjaunota mūsu dienās. Labošanas teorijas mērķis noziedznieka labošana. Šī mācība uz likuma pārkāpēju raugās kā uz cilvēku ar slimu dvēseli, un līdzīgi tam, kā miesīgi slimais jāārstē, tāpat jāārstē arī tikumiski slimais (Platons). Mūsdienu zinātnieki, kas aizstāv šo teoriju, piem., Francis Lists (Liszt) u. c., vēl aizrāda uz to, ka jāapkaŗo nevis noziedznieki, bet gan noziedzības, bet noziedzības var apkaŗot vienīgi cilvēkus audzinot un noziedzniekus labojot. Tiek pieminēts arī tas, ka neviens cilvēks nedrīkst atņemt otram dzīvību, tamdēļ arī noziedznieka sodīšana, piem., ar nāvi, ir jauns noziegums. Tāpat šīs teorijas aizstāvji izsaka domas, ka noziedzniekus sagatavo slikti dzīves apstākļi un nepareiza audzināšana, kamdēļ arī noziedzību izskaušana iespējama, pārveidojot dzīves apstākļus un labojot cilvēkus ar audzināšanu. Cilvēki, kas pastrādājuši smagākus noziegumus, gan norobežojami no pārējiem, bet apcietinājumā tiem dodams piemērots darbs un galvenais — piemērojami un lietojami audzinātāji līdzekļi.

Metot kritisku skatu uz visām šīm mācībām, jānāk pie slēdziena, ka vispieņemamākā ir labošanas teorija. Atmaksas mācība neiztur kritikas, tamdēļ ka ļaunums nekad nav iznīcināts ar ļaunu; tāpat iznīcināšanas, atbaidīšanas un gandarijuma teorijas nesasniedz mērķi, jo arī šo principu pamatos ir ļauna un sa-

maitātāju iespaidu atstājoša rīcība. Fakti pierādījuši, ka, piem., atbaidīšanas pajēmiens uz apkārtējiem atstājis ārkārtīgi demoralizējošu iespaidu; panākta nevis atbaidīšana, bet notikusi jauna zemisku instinktu savilņošana un noziedzības piejēmušās neredzētā straujuma. Lūk, kamdēļ sevi attaisnojusi labošanas teorija. Ja ļaunums dzemdē ļaunumu, tad uzveikt ļaunu var tikai ar labu. Un ja valsts tiesiskā iekārta dažreiz izlietā līdzekļus, kas nav patīkami, tad šie līdzekļi, ja tos pielietā labošanas nozīmē, nekad nav jāuzlūko kā ļaunuma atmaksa ar ļaunu, bet gan kā a u d z i n ā t ā j s pajēmiens noziedznieka labošanas nolūkā.

No šī īsā pārskata par tiesību filozofijas pamatjautājumiem redzams, cik tuvu tie pieskaņas ētikas problēmām. Tamdēļ no pirmā acumirkļa gluži dibināti var rasties pārlicība, ka tikumība un tiesības izaug no vienas un tās pašas saknes, vai labāki sakot, ka tiesības dibinās uz tikumības. Nav šaubu, ka tikumībai plašāks pamats nekā tiesībām, tomēr tas vēl nepierāda, ka tiesības visnotaļ būtu atkarīgas no tikumības. Nē, tiesībām ir patstāvīga sakne, un pēc savas izcelšanās (ģenezes) tās ir pilnīgi neatkarīgas no ētikas. Tamdēļ uzskats, ka līdz ar tikumības attīstību, līdz ar cilvēka morālisko spēku izveidošanos, mazināsies tiesības, pilnīgi nepareizs. Tiesības būs vienmēr, kamēr cilvēks dzīvos, jo tiesiskajam principam apziņā ir patstāvīgs un ne no kā neatkarīgs pamats. Ir gan taisnība, ka līdz ar cilvēka tikumisko pacelšanos mazinās tiesisko likumu piemērošana, mazinās cilvēka juridiskie pārkāpumi, bet tas nebūt nenozīmē, ka sašaurinātos tiesiskā apziņa un tiesību pasaule. Gluži otrādi, tikumiskā atdzimšana paceļ arī tiesisko atdzimšanu, un cilvēka ētiskajai attīstībai tūdaļ seko juridiskā attīstība. Ka tas tā tiešām ir, to pierāda katrs krimināltiesību pazinējs. Tamdēļ gaužam vienpusīgi no dažu filozofu puses, ka viņi tiesībām, salīdzinot ar ētiku, ierāda sekundāru nozīmi. Jāpasvītro, ka cilvēka tikumiskais progress mazīna gan juridisko likumu piemērošanu, jo paceļoties tikumībai, noziedzības mazīnās, bet tas ne par matu nepierāda, ka mazīnātos tiesības. Ēt i k a n e k a d

neaizjems jurisprudences vietu, tikumība nekad neaizvītos tiesības, jo tiesībām cilvēka dzīvē ir patstāvīga sakne, vieta, loma un nozīme.

43. §. Dzīves, audzināšanas un izglītības filozofija.

Kas ir dzīve? Kas un kāda ir īsta izglītība? Kādas ir, vai pareizāki sakot, kādām jābūt izglītības un dzīves attiecībām? Vai dzīve pati dod izglītībai vadītājas normas un mērauklas, jeb vai viņu avots jāmeklē citur? Tie ir jautājumi, uz kuriem te jādod atbilde.

Vispirms analizēsim dzīves jēdzienu.

Dzīve viens no visplašākiem jēdzieniem, kādus lietā prāts un līdz ar to viens no visplašākiem jautājumiem, kas mūs nodarbina. Izliekas, ka dzīve aptver visu, ka nav nekā pasaulē tāda, ko nevarētu ietilpināt dzīves jēdzienā. Tā vien rādās, kas viss ir dots ar dzīvi, un līdz ar dzīvi arī izbeidzas, ka dzīve pati ir visaugstākais un pēdējais. Taisni šis apstāklis, kā to vēlāk redzēsim, ir par iemeslu grūtībām izglītības un dzīves attiecību noskaidrošanā.

Bet ko īsti domājam, runādami par dzīvi? Dzīves jēdzienā domājam vispirms cilvēka dabisku eksistenci, dabisku esamību, un otrkārt, — cilvēka darbību. Cilvēka dzīvošana ir dabas process, dabiskās likumības iemiesojums cilvēkā. Kā dabiska būtne cilvēks ir fiziska persona, un kā tāds viņš ir pakļauts dabas cēlonībai. Šādā attiecībā jemts, cilvēks ir «lieta starp lietām». Kā dabiskā būtnē cilvēkā visi procesi norit pēc tiem pašiem likumiem kā visās citās dzīvās būtnēs. Un dabiski jemot, cilvēks ne ar ko citu neatšķiras no citiem dzīviem radījumiem, kā tikai ar savu fizisku veidu. Šo visu minēdami, pasvītrojam, ka pati dabiskā eksistence, pati esamība ir neatkarīga no mūsu gribas. Bet kas stāv šīs eksistences pamatā? Tā ir dzīvība. Tā tad cilvēka dzīve izteic vispirms dzīvību, t. i. dzīvošanu. Dzīvības procesā izteicas atkarība no dabiskās likumības, negrozāmās, dzelžainās un nepielūdzamās mehāniskās kauzālītes.

Tā tad cilvēka dzīve, raugoties uz cilvēku kā dabas būtni, ir nepieciešamība. Mēs nevaram teikt: «ja es gribēšu, es nedzīvošu!» Nē, mums jādzīvo! Jādzīvo ir tāpēc, ka mēs paši sev dzīvību neesam devuši. Ja mūsu dzīvība būtu radusies no mums pašiem pēc mūsu gribas un vēlēšanās, augšminētais izteiciens būtu pielaižams un attaisnojams. Bet tā tas nav. Dzīvību mēs ne tikai sev neesam devuši, bet to neesam arī no citiem jēmuši. Maldīgi domāt, ka dodam citiem dzīvību, ka vecāki rada bērnus. Bērnu radišana nav nekāda jaunradišana, jo dzīvība ir no mūžības. Bērnu «radišana» cilvēku dzīvē ir tikai īpatnējs, sevišķs dabisks process, tāds pat process kā ēstgriba u. tml. Lūk, kamdēļ dzīvības atņemšana nekad nav pielaižama un attaisnojama.

Bieži dzird runājam, ka cilvēks, kurš jēmot sev dzīvību, apgrēkojoties pret sevi un sabiedrību, jo sabiedrība viņam esot devusi dzīvību. Tas nav visai pareizi. Cilvēks, kurš izdara pašnāvību vai arī cilvēks, kurš otram atņem dzīvību, vispirms apgrēkojas pret dabu; citādi sakot, ja cilvēks izdara traucējumu savā vai cita dzīvībā, viņš patvaļīgi ielaužas citā, no viņa neatkarīgā dabas likumā. Varētu, varbūt, atbildēt, ka šī ielaušanās tomēr ir atkarīga no mūsu gribas. Jo mēs ko gribam, to izdarām. Tiešām, cilvēks, kā to it pareizi izsaka V. Windelbands, var darīt ko viņš grib, t. i. cilvēks savā darbībā vienmēr ir neaprobežots tiktāl, ciktāl sniedzas viņa fiziskās spējas. (W. Windelband, Über Willensfreiheit, 28. lapp., 3. izd., 1918.) Tomēr tas vēl nenozīmē, ka mums atļauts viss tas, ko spējam un varam. Mēs varam otram daudz ko izdarīt. Mēs varam un spējam otram iesist, otru aplaupīt, otru, tāpat kā sevi, nonāvēt u. t. t. To visu spējam, un tas arī tā bieži notiek. Bet vai tas lai nozīmētu, ka visi piemētie darbības objekti bija no mums atkarīgi? Nebūt, nē. Bet kas tad galu galā ir no mums neatkarīgs? Liekas, ka nav nekā tāda, izņemot tālās zvaigznes, ko nespējam aizsniegt... Un tomēr — neatkarīgs no mums ir daudz kas no tā, kas atkarīgs no mūsu gribas. Neatkarības vai atkarības jēdziens nebūt nesedzas ar gribas jēdzienu. Kā mēs tālāk redzēsim, arī cilvēka doma, kas no paša cilvēka pēc savas izcelšanās atkarīga kā izteikta patiesība kļūst no paša

izteicēja neatkarīga, tāpat arī daudz no tā, ko cilvēks spēj darīt, ir no viņa neatkarīgs. Te nu jānāk pie izšķirēja slēdziena. Par atkarīgu no cilvēka gribas un darbības drīkstam uzlūkot tikai to, ko atļauj kā darāmu vai noliedz kā nedarāmu cilvēka vērtētāja domāšana. Daudzreiz otrs cilvēks ir mūsu varā, mēs ar viņu varam darīt, ko gribam. Bet vai gribam? — Mēs varam, bet negribam, tamdēļ ka to aizliedz vērtētāja apziņa. Vērtēšana izšķirēja. Ja cilvēks nav vērtētājs, t. i. ja viņš nespēj darināt noteiktus lēmējus spriedumus, salīdzinot attiecīgus apstākļus, no tāda var sagaidīt visādas nejaušības, gan nesvarīgus pārkāpumus, gan smagus noziegumus. Neviens pārkāpums un noziegums nav radies, attiecīgus apstākļus novērtējot. Visi ļaunumi nezināšanas vai labāki sakot, nevērtēšanas, nedomāšanas rezultāts. Nekādu ļaunumu nav iespējams izdarīt vērtējot, t. i. salīdzinot lietas apstākļus ar pamatotu domāšanu. Kur valda prāts, tur nevar būt runas par tikumisku krišanu, par noziegšanos pret visu to, kas nepieder mūsu kā atsevišķu individu pasaulei. Ētiskā maldīšanās, tikumiskā krišana tāpat kā kļūdīšanās domāšanā, notiek tikai prāta, vērtētājas apziņas aptumšošanās momentos. Tāpēc arī dzīvības kā mūsu dabiskā pamata noliegšana ir visas garīgās dzīves vērtētāja prāta-gribas aptumšošanās rezultāts. Nekur un nekad nav pierādījies, ka pašnāvība vai otra nonāvēšana un citi noziegumi būtu izdarīti prāta skaidrībā, vērtēšanas gaismā. Daži domā citādi, bet tā ir maldīšanās. Lai noskaidrotu jautājumu, jemsim piemēru. Kāds noziedzas pret savu vai otra dzīvību. Dažs teiks, šis cilvēks darbojas apzinīgi. Mēs turpretim sakām, šim cilvēkam nav darbojusies vērtētāja apziņa, tas noticis viņa garīgai pasaulei aptumšojoties. Kāpēc? Tāpēc, ka pārdomājot lietas apstākļus, novērtējot savu priekšā stāvošu darbību, mēs tai neatrodam pamata. Teikt: tas un tas neattaisnojami, nozīmē pamatoti spriest, apzinīgi vērtēt. Tāpēc dzīvības atņemšana pat noziedzniekam, viņu notiesājot, nekādi nav attaisnojama, jo pārspriežot lietas apstākļus, atrodam, ka dzīvība, kas pēc savas rašanās no mums ir pilnīgi neatkarīga, nedrīkst tikt ierobežota savā attīstībā un traucēta savā tapšanas procesā.

Šie salīdzinājumi bija nepieciešami, lai rādītu, ka cilvēka fiziskā daba, kas dibinās uz dzīvības kā pārējās dabas sastāvdaļas, pēc savas rašanās no paša cilvēka gribas pilnīgi neatkarīga un katrs šis fiziskās pasaules traucējums savos pamatos ir grēks. Mēs savu fizisko pasauli resp. savu miesu varam gan rēgulēt, vadīt, bet nedrīkstam tās likumā iekļauties, jo šī likumā, kā jau minēts, nav mūsu radīta.

Pieiesim otram momentam, kas raksturo dzīvi, proti, darbībai. Dzīves pamats ir dzīvība. Bez dzīvības nebūtu dzīves. Dzīvība ir dzīves priekšnoteikums, pie kam dzīvība, kā augšā teikts, no gribas neatkarīga. Bet dzīvība vien dzīvi neiztaisa. Dzīves jēdziens satur ne tikai dzīvību, t. i. eksistenci, dzīvošanu, bet arī darbību. Un darbība, proti, apzinīga darbība, ir kaut kas cits, kaut kas vairāk nekā dzīvība. Dzīvība pieder dabai, bet daba, kā to formulē Kants, ir lietu cēloniskā sakarība (Im. Kant, Kr. der prakt. Vern., 57. lapp., Bd. II, Sämtl, W. F. Meijer, Leipzig). Ja nu dzīvība pieder dabai, ja dzīvība ar visām tās funkcijām dabas process, tad — vai var sacīt, ka arī darbība, gribas motīvi un akti arī pieder dabai? To nevar teikt. Apzinīgās gribas darbība dabai nepieder, tā pieder citai, — mūsu gara pasaulei. Arī dabā ir darbība, bet šī darbība ir mēchaniska. Tāpēc dabas darbība nav cilvēka darbība. Starp abām pasaulēm nesavienojama un nesaskaņojama izšķirība. Dabas darbību noteic daba, bet cilvēka darbību — cilvēks. Darbības pamatā guļ īpatnēja psihiskā cēlonība. Var mosties jautājums: vai sevišķas psihiskās cēlonības pieņēmums blakām dabas kauzālītai nav patvaļīgs izdomājums, nepamatots izdomājums, kas mākslīgi pieņemts, lai izbēgtu no grūtībām, kas rodas lielo dzīves jautājumu noskaidrošanā. Nē, taisni otrādi. Psihiskās cēlonības atzīšana nepieciešama, lai izceltu cilvēka stāvokli un nozīmi visā pasaulē. Kamēr nebija parādījusies visā savā pamatotā veidā mācība par dvēseles cēlonību, daudzi zinātnieki nonāca pie pavisam nejēdzīgiem slēdzieniem par cilvēka tikumisko pasauli, sevišķi par pienākumu, dvēseles ne-

mirstību un Dieva esamību. Pietiek tikai minēt materiālistiskā laikmeta rakstniekus, it sevišķi augšā uzlūkotos franču materiālistus apgaismības laikmetā. Šie domātāji, kā, piem., Lametri, Kondiljaks, Holbachs u. c., ne tikai noliedz patstāvīgas gribas cēlonību, dvēseles un Dieva eksistenci, bet atmet arī sirdsapziņas likumību, pienākuma apziņu. Kas nu iznāk? Vajadzēja pieņemt, ka cilvēks tikai graduāli atšķiras ne tikai no citām dzīvām būtnēm, bet arī no materijas. Tomēr tas vēl nav viss. Ja cilvēks ir tikai daba, tad jāatzīst, ka viņš ir pakļauts vienīgi dabas likumībai, ka viņā nav savas cēlonības. Tā arī materiālisti domā. Bet rodas grūtumi. Noliezot dvēseles cēlonību, jānoliez arī atbildības apziņa. Svītrojot cilvēka patstāvību, brīvo darbības izvēli un tās piepildīšanu, nepieciešami jāatmet atbildība par savu darbību. Bet vai to pieļauj sirdsapziņa? Ja arī teorētiskais prāts zināmos gadījumos, varbūt, neuzmana atbildības likumību, sirdsprāts, sirdsapziņa to nekad nepieļauj. Atbildību cilvēkam uzliekam vienmēr, jo sirdsapziņa neļauj domāt citādi. Mēs apzināmies, ka spējam un varam brīvi darboties, ka paši esam pamats un cēlonis savai darbībai. Ja noliedz atbildības apziņu, neapšaubāmi zūd jēga dzīvei. Noziedzniekam pamats attaisnoties tiesas priekšā, norādot uz sava pienākuma un atbildības trūkumu. Izdarot pārkāpumu, nekavējoties varējum aizbildināties, ka, lūk, mēs tikai esam spēļu lietiņa dabas cēlonības rokās, ka bijām dabas likumības noteikti (determinēti), nevarējām brīvi darboties, mums nebija savas cēlonības un tamdēļ par mūsu noziedzīgo darbību lai atbild daba. Katrs kaut cik saprātīgs cilvēks pateiks, ka šāda attaisnošanās un atbildības uzvelšana citam cēlonim vairāk kā smieklīga. Noliezot patstāvīgu darbības mērķu uzstādīšanu, svītrojot gribas patstāvīgos motīvus šī mērķa atklāšanā un noliedzot patstāvīgas iespējas darbības realizēšanā, radam pavisam nepieņemamu viedokli savā un citu dzīvē un vispār cilvēku savstarpīgās attiecībās. Svītrojot atbildības apziņu, dzīvē ienesam patvaļu un neapšaubāmi ierobežojam citu cilvēku brīvību. Pieņemsim, ka dažiem no mums ir vāji attīstīta atbildības apziņa. Tādā gadījumā pārējie vienmēr būs ierobežoti savā brīvā darbībā, tie nekad un nekur nejutīsies droši. Valdīs savstarpīga neuzticība.

dzīve nebūs skaidra, bet chaotiska. Un patiešām, ja īstenībā ir cilvēki, kam nav atbildības apziņas, kamdēļ vienmēr tie ierobežo citus, šis apstāklis ir viens no tuvākiem noteikumiem tiesību un juridisku likumu nepieciešamībai. Tā tad atbildības apziņa ir moments, kas prasa, lai cilvēks savā darbībā būtu neatkarīgs no dabiskās cēlonības. Un ne tikai no dabas cēlonības, arī no citu cilvēku iespaidiem. Nereti dzird runājot, ka cēlonis cilvēka tikumiskai kriešanai neesot jāmeklē pašā cilvēkā, bet ārpus tā, proti — sabiedrībā. Tāda pārliecība zināmā mērā pareiza. Cilvēks nav domājams bez sabiedrības. Ka sabiedrība pirmatnējāka nekā atsevišķs cilvēks, to jau māca Aristotels (Pol. I, 1., 6.). Aristotels sabiedrību salīdzina ar veselu skaitli, bet atsevišķu individu ar daļas skaitli, un nāk pie slēdziena, ka veselais ir pirmatnējāks nekā daļa. No audzināšanas viedokļa šim izskaidrojumam liela nozīme. Viens cilvēks audzina otru, visi audzina visus, un katrs audzina pats sevi (Dauge). Tamdēļ arī visi atbild par visiem. Un līdzīgi tam, kā cilvēka ģenijs nav atkarīgs tikai no atsevišķa cilvēka, bet ģenija dzimšanā lomu spēlē visa apkārtnē, tāpat arī netikums, ja tas parādās atsevišķā cilvēkā, ir visas sabiedrības produkts. Tomēr tā domājot, nedrīkst aizmirst, ka attiecinādami jaunās parādības cēloni uz citiem cilvēkiem, tomēr to attiecinām uz to pašu cilvēku. Pats cilvēks paliek centrā. Ja mēs bieži cilvēku pūlamies atsvabināt no vainas, cenšamies viņu attaisnot, uzlikdami visu vainu citiem, tomēr ar to tikai pasvītrojam cilvēku atbildības nepieciešamību, kaut arī, varbūt, neapzinādamies. Lai diezin kā pūlētos, tomēr cilvēka darbības cēloni ārpus cilvēkiem nespējam aizcelt. Nav tik svarīgi, kurā individā iemiesojies kā labais, tā ļaunais. No svara atzinums, ka cilvēkā tas iemiesojies un cilvēks par to atbildīgs. No zinātniskā viedokļa ir visai nepārdomāti pārnest jaunās darbības cēloni no viena uz otru, jo ārpus cilvēkiem šo cēloni tik un tā aizdabūt nav iespējams. Atsvabināt ļaunā cēloni no cilvēka nav iespējams. Tāpēc atbildības uzlikšana otram ir tikpat maldīgs solis kā atbildības noliegšana. Citiem vārdiem: atbildības apziņas uzvelšana vai nu dabai, vai citiem, ir atbildības noliegšana, un tas ir

tas pats, kas bezjēdzības ienešana dzīvē. Ir gan tā, ka viens audzina otru un visi audzina visus, bet vai tas lai nozīmētu, ka atsevišķa cilvēka darbības cēlonis jāattiecina uz citiem un atbildība zināmos apstākļos jānovel no sevis? Nē, atbildību nedrīkst no sevis noņemt nevienā gadījumā un ne kādos apstākļos! Pretējā gadījumā iznāk spēlēšanās ar citu tikumiskajām īpašībām. Mēs citus izmantojam. Ja lietas apstākļi un darbības rezultāti mums nav tikami un izdevīgi, mēs tos no sevis noņemam un citiem uzkrājam. Bet ja nu visi tā sāktu darīt. Kas notiktu? Dzīve nebūtu iespējama. Viens no diviem: vai nu tūlī vajadzētu laboties, vai izbeigt dzīves procesu. Tamdēļ ja dzīve ir cilvēku savstarpīgo attiecību un darbības kopjēdziens, var teikt, ka dzīvi dara iespējamu atbildības apziņa. Ja pirmais dzīves priekšnoteikums, kā redzējām, ir dabiska eksistence, kuŗas pamatā guļ dzīvība, otrais nepieciešamais dzīves noteikums ir atbildības apziņa. Ja gribam dzīvot un ļaut arī citiem dzīvot, mums jānes sevī atbildības apziņa. Tā tad pati cilvēka dzīve liek cilvēkā meklēt īpatnēju, no dabas likumības atšķirīgu cēlonību. Šī cēlonība ir cilvēka psihiskā kauzālitate, speciālā nozīmē — ētiskā cēlonība. Ētiskās cēlonības pieņemšana un atzīšana nav nekāda mākslīga konstrukcija, bet zināmas nepieciešamības rezultāts, kas dara iespējamu visu dzīvi, cilvēcisku sabiedrību. Ētiskā cēlonība saka, ka cilvēku darbība, kas ietveras dzīves jēdzienā, ir atkarīga nevis no dabas, bet no mūsu gribas un par šo darbību jānes atbildība. Atbildību par savu darbību ar tās rezultātiem nevar uzkrāut nei dabai, nei citiem; dabai ne aiz tā iemesla, ka mūsu darbība nav dabas darbība, bet citiem tamdēļ nē, ka citu audzināšanā esam līdzdalībnieki un uzveldami vainu citiem, faktiski to sev uzkrājam. (Sal. W. Windelband, Einl. in die Philos., II. Aufl., 302. lapp., 1920.)

Pakavējušies pie darbības jēdziena, kuŗš, kā to redzējām, blakām dabiskās eksistences jēdzienam, ir nepieciešama dzīves jēdziena sastāvdaļa, piegriezīsimies šī pēdējā tuvākam raksturojumam. Ja cilvēka dzīve ietver sevī, pirmkārt, pašu cilvēka esamību, un otrkārt, viņa darbību, tomēr ar šiem diviem momentiem nebūt nav izsmelts dzīves jēdziens. Līdz šim kavē-

jāmies vairāk pie dzīves ārējām parādībām, pie noteikumiem, bez kuriem nekāda dzīve nav domājama. Tagad mēģināsim ieskatīties tuvāk dzīves saturā, sevišķi tai viņas daļā, kas stāv sakarā ar cilvēka darbību.

It dabiski te var rasties šāds jautājums: kā jāskatās uz dzīvi, kā jāsaprot un jāiztulko dzīve kā fakts? Atbildot uz šo jautājumu, neņemsim vērā bioloģisko, bet vienīgi jautājuma filozofisko un paidagōģisko pusi. Atbildes te visai dažādas. Vieni dzīvi uztver kā laimības iemiesojumu, citi uzlūko par sājpu šūpuli; kamēr trešie šai jautājumā vairāk vai mazāk vienaldzīgi. Ir cilvēki, kam dzīve it kā pavasara smaids; ir arī tādi, kam tā ir smaga asara (Poruks). Filozofiski noskaņotu cilvēku šādas atbildes nevar apmierināt, jo tās ir pārāk subjektīvas. Šādām un tām līdzīgām atbildēm vienmēr ir subjektīvs pamats. Piem., Fr. Paulsens izsaka, ka galvenais iemesls pesimistiski un skeptiski noskaņotai dzīvei esot subjektīvi stāvokļi, kā, piem., slimības, nesaticība ģimenē, nesaskaņas ar apkārtni u. t. t. (Fr. Paulsen, System der Ethik., 307.—308. lapp., IX. u. X. Aufl., I. Bd., 1913.). Tādējādi pesimisms ir tikai noskaņa, nevis teōrija. Tas pats sakāms par optimismu. Mums nav nekāda pamata subjektīvas noskaņas pataisīt par objektīvu teōriju, vispārnozīmīgu mācību. Dzīve kā fakts jāuzlūko no pavisam cita viedokļa. Un ja nu jautājam: kas ir mūsu dzīve un kāda tai nozīme, šķiet, daudz maz pareiza būtu šāda atbilde: dzīve ir augstāko uzdevumu piepildīšanas iespējamība. Dzīve nav nei prieka un laimības arēna, nei sājpu un ciešanu šūpulis, bet augstāku uzdevumu piepildīšana. Kādas noskaņas cilvēku pavada savus uzdevumus piepildot, tas nekrīt svarā. Katrā ziņā ikvienu cilvēku pavada kā prieki un laime, tā ciešanas un nelaime. Vienreiz cilvēks laimīgs, citreiz nelaimīgs. Un bieži vien cilvēks laimīgs arī savās ciešanās. Nav pasaulē absolūti laimīgu un absolūti nelaimīgu. Laimības un nelaimības stāvokļi mainās tāpat kā atmosfairas temperatūra. Lūk, kamdēļ subjektīvos pārdzīvojumos nav meklējamas mērauklas dzīves kā fakta iztulkošanai un izpratnei.

Vērojot dzīvi sakarā ar tās uzdevumiem tomēr nonākam pie diezgan lieliem grūtumiem. Mostas jautājums, vai pati dzīve ir uzdevums jeb vai tā ir tikai tuvākais noteikums uzdevumu spraušanai un to piepildīšanai? Šī jautājuma abas daļas nedrīkst sajaukt, jo dzīve kā uzdevums un dzīve kā tuvākais noteikums uzdevumu veikšanai divas dažādas lietas. Ja pati dzīve ir uzdevums, tad tā ir vērtība, ja turpretim dzīve nav uzdevums, bet tikai iespējamība vai noteikums uzdevumu veikšanai, tad tā pati nav vērtība, bet vienīgi iespējamība vērtību rašanai.

Pati dzīve, kā šķiet, nav vērtība. Augšā teikts, ka dzīve vispirms izteic bioloģisku eksistenci. Dzīvi dara iespējamu dzīvību. Bet vai dzīvošana, eksistence, pati par sevi vien ir vērtība? Tiesa, blakām eksistencei dzīve vēl ietver sevī darbību. Un vai arī cilvēka darbība nav vērtība?

Arī uz šo jautājumu jāatbild: cilvēka darbība vēl nav pati vērtība. Mūsu darbība var gan būt vērtīga un tomēr tā nav pati vērtība. Tāpēc vēl jo mazākā mērā eksistence, dzīvošana ir vērtība. Dzīve nav vērtība. Abus jēdzienus var sajaukt tik tāds, kurš neprot vai arī nevar zinātniski domāt. Bet zinātniskā, t. i. pamatotā spriešana nepieciešama katra jautājuma izpratnē. Dzīve nav visvērtība, bet pirmām kārtām nepieciešamība. Dzīve ir nepieciešamība, tamdēļ ka tās pamatā guļ dzīvība kā nepieciešamības iemiesojs. Un tomēr dzīve nav tikai nepieciešamība, bet kaut kas vairāk. Vairāk nekā nepieciešamība dzīve ir tamdēļ, ka tā nav tikai daba, un tāpēc viņā ir arī kaut kas tāds, kas nav nepieciešamība. Šo sacīdami, gribam pasvītrot, ka dzīve, blakām nepieciešamības iemiesojumam, ir arī varbūtību un iespējamību iemiesojs. Un vienīgi tamdēļ, ka cilvēks ir dažādu iespējamību iemiesojs, var viņa domas un darbību vērtēt. Vērtēšana nav nekas cits kā normēšana. Novērtēt kaut ko, — nozīmē salīdzināt to ar vērtību, ko esam piejēmuši kā mērauklu, un vai nu atzīt novērtējamo par pieņemamu, vai prasīt, lai tas būtu citāds. Dabu vērtēt nevar. Prasīt, lai dabas parādības norit citādi nekā tas notiek, ne tikai maldīgi, bet smieklīgi. Dabu var tikai ap-

rakstīt, izskaidrot, aprīnot, bet nevar vērtēt. Daba nedzird, nejūt, neklausa normēšanai. Dabai savi likumi, sava dzīve, kas nepadodas mūsu gribai. Dabai sava griba, savi impulsi. Bet ja nu dabu nevar vērtēt, vai var vērtēt cilvēku? Cilvēku var vērtēt vienīgi tiktāl, ciktāl viņā nav nepieciešamības, t. i. dabas mēchaniskās likumības. Nei savu, nei citu dabu (miesu) normēt nevar. Vērtēt dabu cilvēkā, nozīmē prasīt, lai viņš ir ārēji skaists, ja tas tāds nav; prasīt, lai cilvēka kāja taisna, ja tā pēc dabas tāda nav u. t. t. Mums gan patiktu sevi skaištus redzēt, bet par nožēlošanu nekā nevaram darīt, lai tādi kļūtu. (Mākslīgo skaistumu šeit nedomājam.) Lūk, kamdēļ no patiesas kultūras viedokļa cilvēka ārējās dabas godalgošana, pielūgšana ir sagrozīta prāta rezultāts un izvirtības pazīme. Miesas skaistums ir aprīnojams, bet ne pielūdzams! Kā var godalgot to, kas nestāv paša cilvēka spējās, kas nav paša cilvēka nopelns? Kā iespējams godalgot (!) cilvēka seju, augumu? ... Šos faktus te pieminējam, lai rādītu, ka cilvēka (fiziskā) daba nav vērtējama. Var vērtēt vienīgi cilvēka tikumisko domu, jūtu un gribas pasauli, t. i. cilvēka tikumiskās gribas spējās. Un ne tikai var, taisni būs vērtēt! Vērtēt var un būs vērtēt dzīvi, jo tā nav tikai dabiskās nepieciešamības, bet arī varbūtību un iespējamību iemiesojums. Vienīgi uz šī pamata var izteikt pateicību cilvēkam tad, ja viņš ir labu veicis un nosodīt, prasot viņa atdzimšanu, ja tas grēkojis. Ja nu var vērtēt cilvēku dzīvi, tad dzīve nav pati vērtība. Vērtēšanu attiecinām uz dzīvi, t. i. uz darbību. Vērtēšanā dzīve tiek pielīdzināta vērtībai. Vērtēšanā gribam pacelt dzīvi, ja tā nestāv vajadzīgā augstumā. Bet te nu rodas jautājums: kas ir vērtība?

Vērtība, (ētiskā sajēgumā) ir visa labā mēraukla, saskaņa ar labo. Var piekrist arī K. Stangem, ja viņš saka, ka vērtības jēdziens nozīmē «saskaņu ar normu», bet vērtības izjūta — no sajūtām neatkarīgs normas pārdzīvojums. (C. Stange, Einl. in der Eth. II, 64., 65. lapp.). Vērtība nekad nav jāiedomā kā reāla lieta. Nevienu lietu par vērtību dēvēt nevar. Arī pats cilvēks un dzīve, kā jau to minējām, nav vērtība. Maldīgi piejemt, ka, piem., mākslas darbs, teiksim, glezna vai sta-

tuja pati par sevi ir vērtība. Vērtība ir meklējama nevis pašā mākslas darbā, kā lietā, priekšmetā, bet šī mākslas darba idejā, domā, iztēlojumā, izdomā, sajēgumā. Vērtība vienmēr stāv sakarā ar spriešanu. Vērtēt, nozīmē — pamatoti spriest. Vērtēt dzīvi, nozīmē — spriest par dzīvi, izteikt sevišķus vērtētājus spriedumus. Spriežot par dzīvi, patiesībā spriežam par cilvēku darbību, t. i. viņu domām un gribas izpaudumiem. Dzīvē dota iespējamība parādīties, kas un kāds cilvēks var būt. Augstāk par dzīvi stāv patiesība. Pati dzīve stingrā vārda nozīmē nav patiesība: tā nav atziņas patiesība, bet runājot Leibnīca vārdiem faktu patiesība. Ar dzīvi sastopamies kā ar faktu, šai faktā dzīvojam, un tāpēc pašu dzīvi par augstāko patiesību uzlūkot nevar. Pretējā gadījumā patiesība būtu kaut kas visai viegli atrodamas, atrodamas bez meklēšanas. Nē, istās, t. s. prāta patiesības atklājas vienīgi pētījot, meklējot, domājot. Dzīve jāuzlūko nevis kā patiesība, bet kā iespējamība patiesību un atziņu meklēšanai. Dzīvi ļoti labi var salīdzināt ar instrumentu. Līdzīgi tam, kā instruments ir tikai līdzeklis patiesību atklāšanai skaņu pasaulē, tāpat arī dzīve ir vienīgi tuvāka iespējamība atziņas patiesību iegūšanai. Dzīvē mums ir uzdots patiesību meklēšana un patiesību cienīšana. Līdz ar dzīvi uzdots meklēt pēc tā, kas augstāks, vērtīgāks un svētāks par pašu dzīvi. Tāpēc dzīve nekādā ziņā nav visaugstākais, nav, tā sakot, pēdējais. Dzīve ir tikai instruments, ko spēlējot cenšamies sasniegt vērtīgāku nekā pats instruments. Dzīve ir tikai palīglīdzeklis, un protams, līdz ar to arī nepieciešams priekšnoteikums gala mērķa sasniegšanai. Dzīve ir it kā ceļš, kam savs mērķis. Bet vai ceļš ir tas pats, kas mērķis? Protams, nē. Ne jau ceļš, ne jau instruments ir galvenais. Vērtīgākais, t. i. pati istā vērtība ir tas, ko mēs ar dzīvi un dzīvē gribam sasniegt. Ja pati dzīve būtu vērtība, tad dzīvi vajadzētu iegūt, tad dzīve būtu kaut kas iekarojams, sasniedzams. Te nav ko iegūt, nav ko iekarot, jo mēs jau dzīvojam. Dzīve ir dota, un mēs esam doti dzīvē, pati dzīve no mums vairs neprasa sevis iegūšanas. Tāpēc vērtība var būt tiktam, kas iegūstams un kur jāpielietā sava gara darbība. Nekam nav vērtības, ko

atrod bez meklēšanas, ko nejauši atrod. Vērtības, kā katrs zinās, tik viegli rokās nedodas. Vērtības, viss vienagla, vai tās būtu zinātnē, mākslā vai citur, pilnā vārda nozīmē prasa iekarošanu, iegūšanu, atklāšanu vai arī zināmos gadījumos — pilnīgu jaunradišanu. Vērtību resp. patiesību iegūšana prasa milzīgu gribas spēku, intensīvu darbību. Vienīgi tāpēc vērtību atklājēju un radītāju ir tik maz. Ne katrs rada vērtības, ne katrs atklāj patiesības. Kamdēļ? Ne tikai tāpēc, ka katram nav spēju, bet arī tāpēc, ka daudzi cilvēki pašu dzīvi uzlūko par augstāko un plašā dzīves procesā domājas ieraugām augstākās vērtības. Tā ir maldīšanās. Ja pats dzīves process būtu vērtība, ja vērtības pašā dzīvošanas priekā varētu izdzīvot, izraidīt no pašas dzīves, tad katrs patiešām būtu vērtību radītājs. Vazaņķim un sliņķim būtu tādas pat vērtības kā māksliniekam un pētniekam. Melim un nelgam būtu tāds pat skaistu patiesību apcirknis kā lielas personības cilvēkam. No šīm mulķīgām konsekvencēm var izbēgt tik tad, ja atzīst, ka dzīves procesā, pašā dzīvošanā vien nekādu vērtību vēl nav. Neskatoties uz to, ka ir bijuši domātāji, un ir arī mūsu laikos, sevišķi starp angļiem un amerikāņiem, kas dzīvei pašai par sevi piešķir vērtību, šis viedoklis katēgoriski noraidāms kā nepamatots. Līdz ar kritisko vērtības filozofiju, kuras priekšstāvji ir V. Vindelbands, H. Rikerts u. c. pasvītrojams, ka tādu vērtību, kas ir tikai dzīves vērtības, nemz nav. Sk. 128. lapp. Dzīvi var tikai piedzīvot un pārdzīvot, pie kam pati piedzīvošana un pārdzīvošana nav nekāda vērtība. Dzīves uzskatīšana par vērtību nav vairāk nekā zinātnes un citu kultūras faktoru noliegšana. Kur valda tikai dzīve, tur tā faktiski ir izdzīve, tur velti meklēt patiesības cieņu un interesi par īstām vērtībām. Dzīve ir tikai ceļš un iespējamība tiekties pēc tā, kas augstāks, vērtīgāks un svētāks kā pati dzīve. Ne dzīve ir uzdevums, bet dzīvē ir uzdevumi un mērķi, kas katram jāmaks un jāvar kaldināt. Dzīve jādzīvo, tā ir nepieciešamība un kā nepieciešamība dzīve līdz ar to ir iespēja tiekties pēc tā, kas vērtīgāks par pašu dzīvi. Attaisnot savu esamību spēsīm vienīgi tad, ja izlietāsim tās priekšrocības un iespējamības, kādas dzīve

sniedz. Dzīve pati izpalīdz. Dzīve sniedz palīdzīgu roku to uzdevumu veikšanai, ko esam sprauduši saskaņā ar savas dvēseles īpatnību.

Tagad pakavēsimies pie izglītības jēdziena, pareizāki sakot, pie izglītības idejas.

Kas ir izglītība? Lai atbildētu uz šo jautājumu, šķiet, vispirms jātiek skaidrībā ar dzīves mērķi. Cilvēka dzīves mērķis ir — atrast jēgu visam esošajam, audzināt un izveidot sevi saskaņā ar visuma jēgu. Nepareizi būtu pieņemt, ka dzīves mērķis individuāls, ka katram cilvēkam savs dzīves mērķis. Dzīves mērķis visiem cilvēkiem viens, dažādi tikai ceļi šī mērķa sasniegšanai. Ceļu dažādība ir individuālītātes dažādība. Uz vienu un to pašu mērķi ejam pa dažādiem ceļiem, tāpēc ka mūsos slēpjas dažādas individuālītātes, dvēseles īpatnības. Individuālītātu dažādības ir reizē dzīves dažādības. Dzīve tik daudzpusīga un dažāda vienīgi tāpēc, ka dažādi cilvēki. Ja visi cilvēki būtu vienlīdzīgi, vienmuļa būtu arī dzīve. Un tomēr, neskatoties uz cilvēku un dzīves dažādību, dzīvei, t. i. cilvēkiem ir tikai viens mērķis, proti: atrast jēgu, nozīmi un vērtību visai pasaulei un saskaņot savu dzīvi ar visas pasaules jēgu. Šis mērķis nevar būt katram savs, pretējā gadījumā dzīvei jēgu patiešām nevarētu atrast. Ja man būtu cits dzīves uzdevums, cits dzīves mērķis nekā otram, bet otram atkal citāds nekā trešam u. t. t., tas nozīmētu to pašu, ko atzinums par individuālām patiesībām. Līdzīgi tam, kā prāta patiesības un tikumiskās mērauklas nav vis katram savas, bet objektīvas, visiem vienas un vispārnozīmīgas, tāpat arī dzīves mērķis visiem viens.

Ceļš uz dzīves mērķi ir kultūras ceļš. Jēgas meklēšana savai un visuma dzīvei ir kultūras darbs. Šis darbs nav nekas cits kā izglītība. Izglītība ir visa tā garīgā satura uzņemšana un izpratne, kas iztaisa cilvēces garīgās dzīves kopumu un intereses. Pēc Fr. Paulsena domām izglītība ir pilnīgi attīstīta iekšējā cilvēka forma. Tā izpaužas sarunās un vingrinājumos iegūtā iespējā ņemt līdzdalību vispirms savas tautas un visas cilvēces garīgā dzīvē (Fr. Paulsen, System der

Ethik, 4. un 17. lapp.). Izglītība nekad nav nobeigta. Par pilnīgi un vispusīgi izglītotu cilvēku varētu nosaukt tādu, kurš pārzina visas pārējo iegūtās zināšanas un izprot pašu izglītības uzdevumu. Tas tomēr viegli nav iespējams. Nav absolūti izglītotā cilvēka. Tikai tamdēļ, ka cilvēks nav un nevar būt absolūti izglītots, izglītība nekad nav pilnīgi sasniedzama. Izglītība vienmēr ir uzdevums, neaizsniedzams mērķis un neizpildāms uzdevums. Izglītība ir ideja. Vispareizāki runāt par izglītības ideju un nevis par izglītības jēdzienu. Jēdziens ir tikai prāta elements, domāšanas sastāvdaļa; ideja, turklāt, arī gribas elements. Par ideju var runāt tur, kur darīšana ar mērķu, uzdevumu piepildīšanu. Ideja slēpj sevī it kā motīvu, stimulu, ierosinājumu un pavēli zināma uzdevuma realizēšanai. Šādā nozīmē var runāt, piem., par pienākuma, tikumības, drošsirdības, taisnības un tml. idejām. Protams, visi pieminētie ir arī jēdzieni, bet nav tikai jēdzieni. Līdzīgi tam, kā, piem., taisnība nav tikai pārrunājama vien, bet prasa arī piepildīšanu, tāpat arī izglītība nav, tā sakot, tikai runas priekšmets, bet arī darbības uzdevums. Jēdzieni, kā, piem., materiāls, cēlonis, izplatījums u. t. t. ir vairāk vai mazāk tikai prāta piederumi; idejas turpretim ir tikumiskās gribas un darbības elements. Idejas prasa piepildīšanu; jēdzieni — izpratni. Jēdziens prasa izpratni; ideja ne tikai izpratni, bet reizē arī piepildīšanu. Ideja slēpj sevī gribēšanu un vēlēšanos. Jēdzienā ir tikai viena puse, proti, teorētiskā; idejā divas puses — teorētiskā un praktiskā. Ievērojot šo apstākli iespējams, ka cilvēks zina, teorētiski pazīst ideju, bet nespēj to piepildīt. Mēs, piem., it labi saprotam, ko nozīmē taisnība, tāpat varam būt teorētiski izglītoti, bet ļoti vāji savā gribā. Pilnīgi iespējams, ka cilvēks it labi zina daudzas mācības, daudzas teorijas, bet nespēj savā gribā un darbā tās piepildīt. Šī ir viena no visdīvainākām parādībām: cilvēks prātā var būt izglītots, bet tikumiskajā gribā glēvs. Te pamostas jautājums: kādu cilvēku var saukt par izglītotu? Vai cilvēks var būt tikai prātā izglītots? Šis jautājums kļūs skaidrs, ja atbildēsīm uz citu, tam radniecīgu: vai kultūra, kas uzlūkojama kā izglītības mērķis, ir tikai teorētiska? Nē. Kultūra nav tikai prāta kultūra, nav tīri teorētiskas kultūras.

Tāpēc nav arī tādas izglītības, kas būtu tikai prāta izglītība. Citiem vārdiem: cilvēku par izglītotu nevar dēvēt, ja tas ir tikai prātā izglītots, ja viņam ir tikai zināšanu krājums. Izglītots cilvēks ir tas, kas reizē ir prātā izglītots un sirdī, t. i. gribā stiprs. Citādi sakot, īsta izglītība ir prāta skaidrība un tikumiska apskaidrotība. Izglītots nav arī tas, kas tikai tikumisks. Ir cilvēki, kas ļoti tikumiski, bet tomēr nav izglītoti. Tikumisku cilvēku vien par izglītotu nevar saukt tāpat kā par izglītotu nevar dēvēt tikai prātā attīstītu. Izglītības būtību un kodolu neapšaubāmi sastāda prāta un gribas harmonija. Tikumiskās gribas spēks un prāta skaidrība, kas saistīta ar lielām zināšanām, — tie ir momenti, kas nepieciešami, lai konstatētu, vai cilvēks izglītots, vai ne. Teorētiskajā momentā ietilpināma kā zinātne, tā māksla ar visiem tās arodiem, bet praktiskajā jeb gribas momentā — tikumiska skaidrība, jūtu atsaucība un reliģiska apziņa. Visas šīs cilvēka praktiskās sfairas īpašības jāaudzina. Vienīgi prātu var izglītot, bet gribu — audzināt. Audzināšanas priekšmets ir griba, jūtas; izglītības priekšmets — prāts. Nevar sacīt: izglītota griba, izglītotas jūtas. Izglītību var attiecināt tikai uz prātu. Audzināšanas jēdzienu turpretim iespējams attiecināt uz visu apziņas dzīvi. Audzināt var prātu, jūtas, gribu. Var runāt par intelektuālu un ēmōcionālu audzināšanu, tāpat kā par gribas un reliģiskās dzīves audzināšanu.

Tā tad audzināšana ir daudz plašāks jēdziens nekā izglītība. Izglītība aptver tikai prāta pasauli, audzināšana visu apziņu. Audzināšana ir izglītības priekšnoteikums. Izglītībā pārsvarā individuālais; audzināšanā — sociālais moments. Tā, piem., Šleiermachers izsakās, ka audzināšanas mērķis esot saskaņotas cilvēku kopdzīves veicināšana, iespēja uz kopdzīvi (Fr. Schleiermacher, Pädagog. Schriften, 3. Aufl. 1902., 29. un 374. lapp.). Līdzīgos ieskatos ir Basedovs, kam audzināšanas mērķis ir sagatavot jaunatni un visus cilvēkus savstarpīgi noderīgai, patriotiskai un laimīgai dzīvei (I. B. Basedow, Ausgewählte Schriften, herausg. von H. Göring, 1880., 42. lapp.). Jaunhūmānisti, kā, piem., F. I. Nithammers (F. I.

Niethammer) audzināšanas mērķi redz hūmānismā, bet I. F. Herbart — tikumiskā rakstura stiprumā (I. Fr. Herbart, Allg. Pädagogik, 3. Buch, 4. Kap. V., herausg. v. Th. Fritsch 175. lapp.). Kā redzams, visiem pieminētiem autoriem audzināšanas jēdziens ļoti plašs. Un tomēr, nav pamata domāt, ka audzināšana tikpat plašs jēdziens kā dzīve. Dzīve plašāks nojēgums nekā audzināšana. Dzīve nekad pilnīgi nese-dzas ar audzināšanu, jo, kā to augšā redzējām, dzīve ietver sevī no cilvēka spējām neatkarīgus procesus. Audzināšana ir pati dzīve vienīgi tiktāl, ciktāl dzīve ir kaut kas vairāk nekā daba, un šis «vairāk» nav nekas cits kā mūsu darbība. Tā tad audzināšana ir dzīve vienīgi tik daudz, cik dzīve ir darbība. Tāpēc audzināšana ir caur un cauri cilvēciska funkcija, cilvēciska parādība. Dabu audzināt nevar. Tāpat runāt par sava ķermeņa audzināšanu, par fizisku audzināšanu nav visai pareizi. Daba aug un attīstās pati par sevi, tur nav ko audzināt. Audzināt var tikai to, kas spējīgs uztvert audzināšanas iespaidus, un galvenais, kas spējīgs saprast audzināšanas mērķi, uzdevumu un nozīmi. Dzīvniekus audzināt nevar. Dzīvniekus var gan dresēt, bet dresēšana nav audzināšana. Dzīvnieks nesaprot audzināšanas uzdevumu un tāpēc apzinīgi sekot gribai nespēj. Dzīvnieki aug paši par sevi. Arī ķermenis attīstās pats no sevis. Tikai nevajaga kavēt savu miesu tās attīstībā, nevajaga to traucēt. Ilgi sēžot pie rakstāmgalda un maz kusto-ties, traucējam savas miesas attīstību, liekam šķēršļus ķermeņa likumībai, traucējam savu fizisko pasauli. Bet ja nu ievērojam savas miesas vajadzības, vai tā ir sevišķa savas miesas audzi-nāšana? Nē. Savu ķermeni audzināt nevar, tikai jāļauj tam brīvi attīstīties. «Audzinot» ķermeni, faktiski audzinām sevi kā garīgas būtnes, attīstām savu gribu, savu garīgo «es». Mies-a nav audzināma, tā aug. Runāt par fizisku audzi-nāšanu var tikai pārnēstā nozīmē.

Lai pasvītrotu, ka audzināt var tikai cilvēkus, cilvēku gribu, minēsim galvenās īpašības, kas šķir cilvēku no dzīv-nieka.

Šīs īpašības, kā to pieņem Fr. Paulsens, ir divas: ģimenes apziņa un vēsturiskā apziņa. (Fr. Paulsen, Pädagogik, 6. und 7. Aufl. 9—10. lapp.). Dzīvniekiem nav ģimenes apziņas, ģimenes saistības. Dzīvnieki nereti gan dzīvo ģimenēs, kolonijās, tomēr šo dzīvi nenoteic visapzinīga darbība, bet kustoniskais instinkts, kas neapzinīgs. Ja arī kustoņu vecāki pavada un sargā savus bērnus, kamēr tie paši nespēj un neprot atrast barību, tomēr vēlāk tie paši bērni vairs savus vecākus nepazīst. Gadās, ka vecāki un bērni kļūst par lieliem ienaidniekiem. Vārdu sakot, dzīvnieku pasaulē nav to ģimenes jūtu un apziņas, kas valda cilvēkos.

Tas pats sakāms par vēsturisko apziņu. Dzīvnieki nezina, kas viņu priekšteči. Tāpat tie nerūpējas par saviem pēctečiem. Dzīvnieku pasaulē nav nekādas intereses par visu to, kas bijis un tāpat viņi nedomā par to, kas būs. Dzīvnieki nerūpējas par nākotni, par pēctečiem. Viņiem nav nekādas jēgas par pagātņi un nākotni: tie dzīvo tikai tagadnē un tagadnei. Cilvēku dzīves lielākā daļa turpretim pildās ar saturu, kam zināma attiecība ar pagātnes cilvēkiem, ar pagātnes kultūru. Tāpat tie katrā ziņā vairāk domā par nākotni nekā par tagadni. Tā visa kustoņiem trūkst. Cilvēks dzīvo mūžībai, dzīvnieks acumirklim.

Dzīvošana mūžībai ir izglītošanās. Patiesi sevi izglītot var tikai sevi un citus audzinot. Audzināšana ir saprātīga un apzinīga gribas iespaidošana virzienā uz audzināšanas mērķi. Audzināšana var notikt tik tur, kur no vienas puses gribu apzinīgi iespaido, bet no otras puses tik pat apzinīgi šo iespaidošanu uztver. Kur valda neapzinīgums, tur audzināšana grūti iespējama. Neapzinīgas būtnes no audzināšanas sfairas lielāko tiesu izslēgtas. Audzināšana tiecas būt apzinīga darbība. Audzināšana ir apzinīgu būtņu funkcija, kas savkārt vērsta uz apzinīgām būtnēm. Audzināšana nekad nav uzlūkojama kā mērķis, bet gan kā līdzeklis. Kādam mērķim gan kalpo audzināšana kā līdzeklis? Blakām augšminētām citu autoru atbildēm var teikt arī tā, ka audzināšanas mērķis ir prāta izglītība un ētiski reliģiskās apziņas apskaidrotība. Tomēr šāda definīcija vēl nav pilnīga. Mums vēlēšanās griezt

lasītāja uzmanību vēl uz sevišķu momentu, kas mazāk ievērots. Šis moments ir cilvēku individuālā dažādība. Te ir jautājums: kā saskaņot dažādu cilvēku daudzpusīgo darbību no kultūras viedokļa? Kā iespējams attaisnot un saskaņot cilvēku garīgās dzīves dažādos izpaudumus? Vieni darbojas zinātnē, otri mākslā dažādās nozarēs, citi atkal nododas visādiem arodiem u. t. t. Bieži vien gadās, ka šo dažādo darbības sfairu ļaudis negrib saprasties. Te nerunāsim par pārpratumiem un domstarpībām, kas it dabiski var izaugt sakarā ar pretējiem darbības laukiem, bet par tām domstarpībām, kas vērstas uz vērtības noliegšanu viena vai otra darbībai. Dažreiz zinātnieki noliedz vērtību literatūras darbam, it sevišķi dzejai, paskaidrodami, ka dzeja tīri subjektīva lieta, ka māksla nav objektīva, kamēr zinātnes rezultātus izmantojot visi cilvēki. Tāpat nereti vērojams, ka literāti piezīmē zinātniekiem, teikdami, ka māksla audzinot tautu, kamēr zinātnieku un it sevišķi filozofu abstraktie prātojumi bieži vien citiem neesot pieejami. Līdzīgā kārtā dažkārt nesaprotas teologi ar literātiem un zinātniekiem un it sevišķi praktiķi ar māksliniekiem. Šādas nesaskaņas, ja tās tiešām izaug no principiāla antagonisma, nav vairāk nekā kultūras trūkums. Var jau būt, ka kādreiz māksla vai zinātne nestāv savu uzdevumu augstumos, bet vai tamdēļ drikst noliegt šos gara dzīves veidus kā tādus un uzlūkot vienīgi savu kā labāko? Es neesmu dzejnieks, bet vai tamdēļ lai neatzīstu dzejas vērtību? Praktisks politiķis nav un nevar būt filozofs, bet vai tamdēļ viņam pamats uzstāties pret filozofiju? Ikatrs cilvēks ir tāds, kāds tas ir, un nevar būt citāds. Katram sava dvēseles īpašība, sava individuālitate, kas nekad visiem nebūs vienāda. Viens ir zinātnieks un vairs nevar kļūt cits. Ikviens darbojas saskaņā ar savām spējām, saskaņā ar savu individuālo īpatnību. Es nevaru būt dzejnieks, bet vai tiešām tamdēļ man nebūs atzīt dzejnieku un viņa dzeju vērtību? Nē, man būs atzīt, jo es to varu, man ir pamats atzīt. Kāds nu ir šis pamats? Pamats otra cilvēka garīgās darbības vērtību atziņai ir noteikums, ka ikviens cilvēks darbojas saskaņā ar savu aicinājumu, saskaņā ar savas dvēseles īpatnību un indi-

viduālām spējām. Tiklīdz jem vērā šo noteikumu, nesaskaņas zūd. Tomēr pieminētais noteikums nebūt nav vienīgais, kas spēj izklidināt šaubas, rodoties nesaskaņām. Ir vēl cits, varbūt, vissvarīgākais apstāklis, un tas ir — visu cilvēku kopīgais dzīves mērķis. Nevienam nav pamata iedomāties, ka tikai viņa darbība ir vērtīgākā, nav pietiekoša pamata domāt, kā, piem., subjektīvās mākslas neiet tik dziļi kā zinātniskie spriedumi aiz tā iemesla, ka visu cilvēku dzīves mērķis visiem kopīgs un mēs tikai ejam pa dažādiem ceļiem šī mērķa sasniegšanai. Var jau būt, ka viens vai otrs cilvēka garīgās dzīves izpaudums nav dziļš, nav vērtīgs, kā, piem., mākslas darbs atveŗ patiesību daudz pilnīgāki, nekā zinātnisks pētījums vai arī otrādi, bet tomēr, neskatoties uz to, abi gājieni: kā mākslas, tā zinātnes ceļš vienādi attaisnojami. Līdzīgā kārtā var gadīties, ka viena zinātne ieiet daudz dziļāk savos pētījumos nekā otra, tomēr objektīvi jemot, visas zinātnes vienādi vērtīgas. Tās visas radušās no nevienādām cilvēku individuālitātēm un spējām. Un līdzīgi tam, kā jāattaisno visu cilvēku nākšana un dzīvošana pasaulē, tāpat jāattaisno vienādā mērā māksla, zinātne, filozofija, reliģija. Bet ja tā, tad arī jāprasa, lai katrs mācētu atzīt un cienīt visas šīs vērtības. Tā nonākam pie izšķirēja slēdziena: kultūras cilvēks tas, kurš ne tikai izglītots prātā un stiprs savā tikumiski-reliģiskajā pasaulē, bet kurš reizē ar to māc atzīt arī citu garīgu dzīvi un atzīst citu darbības vērtības. Jāmāk un jāvar atzīt arī tas, ko paši nespējam zināt, ko nevaram padarīt par savas dvēseles īpašumu. Ikvienam jāmāk atzīt blakām savai arī otra cilvēka pasaule. Ja cildinām tikai to, kas mums tuvāks, ja ceļam un teicam vienīgi savu pētījumu un darbības pasauli, tad neesam izglītoti, neesam kultūrāli. Īsta kultūra un patiesa izglītība sveša katram egoismam, ikvienai pašslavēšanai, savu un savai individuālitātei tūvo darbu cildināšanai. Ir vajadzīga pašpārveidošana. Bet lai to panāktu, nepieciešama pašaudzināšana, tikumiskās gribas stiprināšana. Tā tad īsta izglītība, kam tuvojamiem ar audzināšanu, nekad

nav šauri subjektīva. Izglītībā nav tikai individuālais, bet arī sociālais moments. Izglītība nav tikai subjektīva, nav tikai privāta, bet arī sociāla lieta. Mēs nevaram būt īsti izglītoti, tikai vērsties uz sevi, tikai gādājot par sevi un ierobežojoties sevī. Izglītībā jāierāda vieta arī citu individu pasaules atziņai un cieņai. Izglītība ir kaut kas idejisks. Izglītības procesam jābūt hūmānisma attaisnojumam un piepildījumam. Ja visa audzināšana, kā ģimenē, tā skolā un dzīvē ir ceļš uz izglītību, tad šis ceļš nav tikai individuāls, bet arī, un varbūt, galvenām kārtām sociāls.

Šī doma attaisno to viedokli, no kā izgājām. Teicām, ka izglītība nav tikai prāta, bet arī tikumiskās gribas lieta. Nav vienīgi tīrā prāta kultūras. Tāpat nav tikai individuālas kultūras. Izglītība un kultūra, kas savos pamatos ir savas individuālās dzīves jēgas saskaņošana ar visuma jēgu, nozīmi, vērtību un augstāko attaisnojumu, faktiski ir izglītības idejas atziņa un piepildīšana.

Aplūkojuši dzīves un izglītības jēdzienus, pieesim izglītības un dzīves attiecībām. Jautājums skan: vai izglītības un visas audzināšanas mērauklas meklējamas dzīvē, vai izglītības idejas izziņā? Citādi sakot: vai izglītības un audzināšanas likumība, vadītājas normas novērojamas dzīvē, ņemamas no dzīves, jeb vai tās jāmeklē un jāatrod prātā, pašā atziņā, izglītības mērķi, idejā, uzdevumā? Kas ir īstais izglītības normu avots?

Paraudzīsimies, kas iznāk, ja dzīvi pieņem par noteicēju faktoru kā daži domā. Uzlūkojot un pieņemot dzīvi par audzināšanas un izglītības augstāko vadītāju normu avotu, pati dzīve reizē ar to jāiztulko kā kaut kas nemaldīgs, neapšaubāmi paties. Te dzīvi nedomāsim, kā dabas procesu, bet kā cilvēku savstarpīgās darbības iemiesojumu, cilvēku sabiedriskās attiecības. Tā tad ja patiesība izglītības lietās meklējama dzīvē, faktiski to meklējam sabiedrībā, cilvēku darbībā un viņu savstarpīgās sabiedriskās attiecībās. Audzināšanas un izglītības virziens, kas dzīvi uzlūko par visaugstāko, prasa, lai cilvēks izglītodamies neattālinās no dzīves, lai viņš iet saskaņā ar dzīvi, lai viņš dzīvē un dzīvei derīgs.

Skaidrības labad jemsim skolas un dzīves attiecības. Tikko pieminētais virziens prasa: skolas un tā tad arī visas audzināšanas uzdevums ir dzīvei derīgu cilvēku sagatavošana. Skolai vienmēr jāiet saskaņā ar dzīvi. Skola nedrīkst attālināties no dzīves. Pārdarīgiem audzēkņi jā mācās tā, lai pēdējie būtu dzīvē derīgi. Tā tad, piemērošanās dzīvei, tas ir tas galvenais. Kalpošana dzīvei, tas pirmais un svarīgākais uzdevums. Jemt no pašas dzīves mērauklas mācības un dzīvei kalpot. Un lai šo uzdevumu labāk veiktu, skolā jāievieš praktiskas dabas priekšmeti. Galvenā vērība jāpiegriež tādiem mācību priekšmetiem, kas jaunai paaudzei labāk palīdz orientēties dzīvē, kas audzēkņus paglābj no dzīves nejausībām. Tā tad pirmā vietā nevis izglītība kā tāda, nevis patiesība kā tāda, bet dzīve, pirmā vietā pati dzīvošana. Mācīties nevis zināšanu, izglītības labad, bet mācīties — lai dzīvotu; jā mācās tā, lai labāk dzīvotu, — tā var izteikt šī izglītības virziena pamatdomu.

Kritiski raugoties, t. i. ieskatoties lietas apstākļi, pamatotī domājot, izrādās, ka šai uzskatā maz kas atzīstams un pieņemams. Rodas jautājums, kas ir īstais, pirmais un galvenais skolas uzdevums? Kā jāraugās uz skolu? Skola jā uzlūko kā izglītības idejas nesēja. Bet vai skola var būt šīs svētās idejas nesēja un piepildītāja, ja tā seko prasījumam sagatavot dzīvei derīgus cilvēkus? Jādomā, ka nē. Ja skolai nav cita lielāka un svētāka uzdevuma kā tikai «derīguma» kultivēšana, tad tās — kā skolas — nozīme iznīcināta. Vienmēr jāiedziļinājas pašas skolas jēdzienā. Skolas jēdziens slēpj sevī vēl arī daudz ko citu, kas neietelp dzīves jēdzienā. Ja pati dzīve būtu visaugstākais, tā sakot, pati pilnība, skola nebūtu vajadzīga. Tādā gadījumā itin viegli varētu sacīt, lai bērni iet vien tieši dzīvē un mācās, pati dzīve vislabākā skola u. t. t. Bet ja nu ticam, ka skola vajadzīga, tad reizē ar to jābūt pārliecinātiem, ka dzīve, t. i. cilvēki savās sabiedriskajās attiecībās nebūt vēl nava viss, un vajadzīga instance, kas spēj aizpildīt dzīves trūkumus, izravējot ļaunumus. Taisni šai vadītājā, papildinātājā un noskaidrotājā apstākļi meklējams skolas uzdevums un aicinājums. Skola vajadzīga, lai rādītu un dotu cilvēkam to, ko nespēj dzīve resp. apkārtne,

sabiedrība. Sabiedrība nekad nevar un nespēj uzņemties audzināšanas un izglītības lomu, jo viņa pati jau ir audzināšanas rezultāts. Skolai vajaga ietekmēt sabiedrību, apkārtņi un nevis otrādi. Ja sabiedrība kļūst skolas veidotāja, tad skola nestāv savu uzdevumu augstumos. Skolai un sabiedrībai vajaga savstarpīgi izolēties. Gluži otrādi: skolai un apkārtnei jāstāv dzīvā organiskā sakarībā. Tikai jāievēro viens: skola nedrīkst nonākt sabiedrības ietekmē. Skola nedrīkst zaudēt savu patstāvību. Ja skola kapitulēs sabiedrības priekšā, skola sayu aicinājumu nepiepildīs. Skola vairs nebūs skola, tā būs apkārtnes, t. i. dzīves verdzene. Nevis sabiedrībai vajaga audzināt un veidot skolu, bet skolai sabiedrību. Ja šis process notiek otrādi, skola nav vairs skola, bet nožēlojams sabiedrības piedēklis. Runājot gramatiskā valodā, no «priedēkļa» skola pārvēršas «piedēklī». Sabiedrība kļūst par skolas «skolu», audzinātāju un noteicēju. Un nav šaubu, ka tādā gadījumā skolā ieviešas visi tie paši ļaunumi, kas apkārtņē. Skola pati kļūst par upuri ļaunumam, ko izravēt tā aicināta. Skola krīt nespēkā, grēkā, ja tā varētu izteikties, pirms pati šo grēku izravējusi. Šo sacīdami nedomājam, ka skolai vajadzētu iet pretrunā ar apkārtņi. Skola drīkst un var mācīties no sabiedrības visu, ko atzīst par vajadzīgu. Skolai būs klausīt sabiedrības balsi, bet tomēr par visām lietām, šķirodama labos iespaidus no ļauniem, cēlos piemērus no negatīviem, lai tā vienmēr atmin. ka ir skola, un ka skola nes sevī svēto aicinājumu — izglītības idejas piepildīšanu. No zināma viedokļa var teikt, ka skolas uzdevums ir sabiedrības audzināšana un izglītošana. Šī uzdevuma veikšanai skola nedrīkst nonākt sabiedrības kalpībā. Skola nedrīkst meklēt audzināšanas un izglītības mērauklas tur, kur tās nav atrodamas. Katrs zina, ka dzīvē nav tikai labas parādības, labi cilvēki vien. Dzīvē, varbūt, nesalīdzināmi vairāk negatīvu parādību nekā pozitīvu. Uz kāda pamata tad nu var prasīt, lai skola iet saskaņā ar dzīvi un kalpo dzīvei. Un ja arī tā nebūtu, tomēr ieraudzīt dzīvi kā tīras jēgas iemiesojumu neizdosies. Pat ja pielaistu, ka labais pārsvarā, tomēr atsvabināties no bezjēdzīgiem faktiem nebūtu iespējams: tie redzami

un konstatējami dzīvē ik uz soļa. Tamdēļ prasīt, lai skola nekad neiet pretrunā ar dzīvi, ne tikai maldīgi, bet pat noziedzīgi. Jo nevajaga aizmirst, ka skola aicināta cilvēku audzināt un mācīt, nevis otrādi. Skolas uzdevums audzināšanas un izglītības gaitās veidot dzīvi, nevis dzīvei skolu. Prasīt, lai skola ik acumirkli stāv saskaņā ar dzīvi, nozīmē skolu grūst postā. Prasīt, lai skola vienmēr kalpo dzīvei, nozīmē veicināt skolā tos pašus trūkumus, ko redzam dzīvē, un ko izravēt skolas aicinājums. Skaidri redzams, ka šādā nozīmē jemta skola ir nevis ļaunuma iznīcinātāja, bet ļaunuma veicinātāja. No izglītības veicinātājas skolas tādējādi var kļūt par tumsības un neskaidrības kultivētāju. Jo nav jāaizmirst, ka arī ļaunuma sekmēšana ir ļaunums. Ne tikai tas grēko, kas ļaunu dara, bet arī tas, kas ļaunu redz un nekā nedara tā novēršanai. Ja skolai nebūs šī kritiskā, patstāvīgā skata, tā var viegli kļūt par nekultūrālu parādību veicinātāju, pie kam tas var notikt tai pašai nemanot, līdzīgi tam, kā atsevišķs cilvēks var nonākt uz slidena ceļa, pašam nemanot. Tā tad skolai pilnīgs pamats attālināties no dzīves tad, ja dzīve neseko skolas spraustam mērķim. Skolai jāiet dzīves resp. sabiedrības priekšgalā. Skolai, t. i. skolu reprezentētājiem pārstāvjiem gan valdībā, gan sabiedrībā un pašās skolās jāuzrāda īstais audzināšanas un izglītības ceļš. Vienīgi tad pēdējais attaisnos savu uzdevumu un aicinājumu un galvenais savu vārdu. («Paidagogs» nozīmē vadonis, pavadonis.) Kur skolai nav pašai šīs atziņas, tur viņai jāuzklausā sabiedrības balsis, tur viņa nav patstāvīga. Labi vēl, ja sabiedrības domas gadās pareizas. Bet ja nu arī sabiedrība spriež nepareizi, kļūdu pārņem arī skola, līdzīgi tam kā audzēknis, kurš neprot patstāvīgi atrisināt uzdevumu un, norakstīdams to no otra, pārņem visas otrā kļūdas, nereti kļūdu skaitu vēl pavairodams. Uzturot spēkā prasību, ka skolai vienmēr jāmacās no dzīves, skola pārņem visus tos pašus trūkumus, kas slēpjas dzīvē. Tādā gadījumā skola pazaudēs savu dvēseli un savu sirdsapziņu. Bet skolai ir jābūt, nepieciešami jābūt, sabiedrības sirdsapziņai! Skola kā audzināšanas un iz-

glītības idejas auklētāja ir svētākais iestādījums valstī, un tamdēļ viņā jāredz spēks, kas vada un ceļu rāda. Skolu likteņa noteicējiem un lēmējiem jābūt visgudrākiem cilvēkiem valstī, jo taču skola tā, kas sagatavo pilsoņus gan viena, gan otra uzdevuma veikšanai. Dzīvei, t. i. cilvēka sabiedrībai jābūt tādai, kāda ir īsta skola, jāseko skolas balsij! Ja paliek spēkā pretējais, t. i. ja nākas konstatēt, ka skola tāda, kāda sabiedrība, tad kā skola, tā sabiedrība iet maldu ceļu. Un kā pirmā, protams grēko skola. Skola šai attiecībā pirmatnējāka. Kas pirmām kārtām atbildīgs par ļaužu vājo intelligenci un tikumisko pagrīšanu? Protams, skola. Skolas jēdziens te domāts ļoti plaši, proti, kā visas audzināšanas un izglītības sistēma. Par visu atbild skola, t. i. audzinātāji, jo audzināšanai ir izšķirēja loma kā labā, tā ļaunā dzimšanā. Uzkrāut vainu sabiedrības pleciem nepareizi, jo kā jau minējām, pati sabiedrība audzināšanas rezultāts. Bet ja nu skola beidz būt tā, kādai tai jābūt, tad apkārtne kļūst noteicēja. Skola nokļūst pavisam nožēlojamā stāvoklī: tā nokļūst dienas parādību, notikumu un ieskatu verdzībā. Sīkie, bezvērtīgie dienas notikumi kļūst arī skolai noteicēji. Skola sāk iztapt sabiedrības iegribām, acumirkļa prasījumiem. Tā nekalpo vairs savai idejai, bet ļaužu untumiem un iegribām. Ar skolu notiek tas pats, kas ar citiem cilvēka garīgās dzīves izpaudumiem un kultūras faktoriem, piem., ar mākslu. Mākslas vēsture uzrāda ievērojamākos darbus taisni tais laikos, kad mākslinieki kalpojuši mākslas idejai, mākslas patiesībai, kamēr vājākie darbi parādījušies pēc atkāpšanās no kalpošanas mākslas idejai un pieķeršanās dienas jautājumu un pasūtījumu apmierināšanai. Tas pats sakāms par darbiem citās garīgās dzīves sfairās. Neviens ievērojams garīgās darbības produkts nav radies kalpojot acumirklim, bet kalpojot mūžībai, tīrajai patiesībai un idejai. Vēsturisku piemēru šeit tik daudz, ka nav vajadzīgs tos visus uzskaitīt. Visu vērtīgāko cilvēks radījis taisni tad, kad atteicies no tā materiālā labuma, kas nāktu kā sekas no viņa darbības. Vērtību radīšana un patiesību atklāšana prasa nodošanos pašam pētījuma priekšmetam, tā neprasa nekādu atalgojumu. Vēr-

tībām nav materiālas saknes. Nav materiālu vērtību. Tāpēc arī skola, kā sagatavošanās uz vērtīgu dzīvi, prasa neatkarību no sabiedriskiem ieskatiem. Skola ne vienmēr drīkst un var būt atsaucīga uz apkārtējo ļaužu prasībām.

Ja nu tā, kam tad īsti vispirms lai skola kalpo: dzīvei vai izglītības idejai, atziņām, patiesībai. Ar retiem izņēmumiem nācies vienmēr dzirdēt, ka skolas uzdevums tomēr kalpot dzīvei. Arī ievērojamais latviešu pedagogs A. Dauge izsakās: «Skolai jākalpo dzīvei, tāpat kā mākslai, kā zinātnei, kā visam» (A. Dauge, Skolas ideja, 5. lapp., 1924.). Šī doma tikai pa daļai pareiza. Skola varēs kalpot dzīvei, ja tā iepriekš būs kalpojusi izglītības idejai kā tādai. Prasīt, lai skola vispirms nostājas dzīves kalpībā, nozīmē augošu un topošu paaudzi vest dzīvē bez skaidra izglītības mērķa un dzīves uzdevuma apziņas.

Lai labāki izprastu lietas stāvokli, vērosim zinātnes un dzīves attiecības. Ir cilvēki, kas domā, ka zinātnes uzdevums kalpot cilvēcei. Nevis cilvēce kalpojot zinātnei, bet zinātne cilvēcei. Šai domā atkal kļūda. Kas te neskaidrs? Nav saprotams tas, kā zinātne var kalpot cilvēcei, ja pats cilvēks iepriekš nav kalpojis zinātnei resp. patiesībai. Zinātnes ieguvums, kā, piem., ārstniecībā, teknikā, audzināšanā mēs varam izlietāt tikai tad, ja šie ieguvumi mums jau ir. Bet kā mēs varējām tos iegūt? Protams, sekojot tīrajai patiesības interesei, atziņu meklēšanai, ideju cieņai. Ir gan taisnība, ka liela daļa zinātnisku panākumu (atradumu un izgudrojumu) radušies no dzīves prasībām un vajadzībām. Tā, piem., medicīnā zinātnieki atklāj slimību dīgļus lielā mērā tamdēļ, ka šīs slimības cilvēci moca un ka ir dzīves nepieciešamība no tām atsvabināties. Pastērs, pēc trakuma sērgas bacīļu atrašanas, izsaucies, ka viņš esot daudz laimīgāks, ja varot ar savu atklājumu cilvēcei palīdzēt. Tāpat, piem., kompasa izgudrojums droši vien radies no dzīves prasībām; audzināšanas metodes no tieksmes palīdzēt topošai paaudzei, no cilvēku mīlestības un cieņas. Bet vai šie fakti runā pretim apgalvojumam, ka lai cilvēks spētu izlietot zinātnes ieguvumus, viņam vispirms jāseko tīrai interesei uz patiesību? Nebūt nē. Pieminētās liecības taisni apstiprina sa-

cīto. Vai tad tā nav patiesības meklēšana, ko izsauc reālās un nepieciešamās dzīves vajadzības? Tā ir tāda pat patiesības meklēšana kā citas gara intereses, kam ne vienmēr var saskatīt reālās vajadzības pusi. Ir taču daudz tādu meklējumu un diženu garīgās darbības rezultātu, kam nav nekādas praktiskas nozīmes, kas nesaistās ar dzīves vajadzībām, piem., visa mākslas pasaule, filozofija u. tml. Šīm sfairām ļoti mazs sakars ar ikdienību. Katrs īsts mākslas darbs, tāpat kā zinātnisks atradums, izaug no dvēseles slāpēm pēc patiesības un pasaules uzskata, kas, runājot V. Vunta vārdiem, apmierinātu dvēseles un prāta prasības. Īsts kultūras darbs nemaz citādi nav domājams. Vispirms jāmeklē un tikai tad var atrast, bet lai atrasto piemērotu dzīvē, tas jāatrod.

Tomēr sacītais aplūkojamo lietas stāvokli vēl pilnīgi nenošķaidro. Mūsu vēlēšanās vērst lasītāja uzmanību uz kādu citu apstākli. Tie cilvēki, kas domā, ka visu cilvēku garīgo darbību noteic dzīves vajadzības, un pati dzīve ir motīvs, nemaz neievēro, ka zinātnes sasniegumus var izlietāt arī ļaunā nolūkā. Kara gadījumā, dažādos atriebības vai ļaunprātības nolūkos cilvēki ļoti bieži izlietā zinātniskus atradumus sev par labu. Bet kas var apgalvot, ka arī paši zinātnieki savos pētījumos neseko ļauniem nolūkiem un ļaunām domām? Ļaunais nodoms nav tas pats, kas patiesības mīlestība, un cilvēce nekad neko labu nebūtu panākusi, ja pirmām kārtām nenestu sevī tīrās patiesības mīlestību, labos nodomus un tīro labvēlību. Un ja nu citi izlietā zinātniskos panākumus ļaunā nolūkā, vai no tam cieš pats atradums kā tāds? Vai patiesība kļūst mazāk vērtīga? Zinātnieks nevar uzņemties atbildību par tām sekām, kas rodas no citu vajībām, no zinātnisko atradumu tādas vai citādas piemērošanas. Ar zinātni šai gadījumā tāpat kā ar Kristus mācību. Vai Kristus vainojams, ja viņa mācības vārdā notiek tik daudz grēka darbu? Un vai mākslinieks nes atbildību par to iespaidu, kādu saņem mākslas darba vērotāji un uztvērēji? It sevišķi der pakavēties pie pēdējā piemēra. Daudzreiz māksliniekiem jādzird nepelnītas piezīmes. Sevišķi aizrāda uz to, ka ne jau visu māksliniekam atļauts tēlot. Varot aprakstīt, apdzejot, noglez-

not u. t. t. tikai dažas parādības. Šāds ierobežojums nevieta. Māksla var tēlot visu, kas ir. Mākslas tāpat kā zinātnes priekšmets neaprobežots. Visa pasaule tāpat mākslas kā zinātnes priekšmets. Te sabiedrība nedrīkst būt noteicēja. Māksla var attēlot visus cilvēkus, ar visām viņu labām un ļaunām īpašībām; viss var būt mākslas objekts. Ierobežojums var būt tikai tēlošanas līdzekļos, pajēmienos, izpildījuma formās. Tur, protams, arī apkārtne drīkst teikt savu vārdu. Un līdzīgi tam, kā Kristus mācības iztulkošanā, pielietāšanā un izprašanā iespējami citādi pajēmieni, tāpat arī mākslas pasaules objektu attēlošanā un iztēlošanā iespējami ne tikai tie ceļi, kurus staigā, un līdzīgā mērā arī zinātnes un audzināšanas patiesību iztulkošanā iespējama brīva izvēle un rīcība. Ja zinātne atklājusi tehnisku līdzekļu principus, ja zinātne izgudrojusi nāvētājus līdzekļus, kur pamats teikt, ka visus šos atklājumus un izgudrojumus nepieciešams pielietāt dzīvē? Vai dažreiz šī pielietāšana nav tikai paša cilvēka vājība? Kas to var apstrīdēt! Visi pieminētie fakti liecina, ka kultūras produkti visos cilvēka garīgās dzīves izpaudumos radušies pirmām kārtām no tīras mīlestības uz patiesību, no tieksmes pēc atziņām kā tādām. Un lai cilvēce spētu izlietāt (kā zinātnisko, tā māksliniecisko un reliģisko) atziņu rezultātus dzīvē sev par labu, jānododas tieksmei kalpot patiesībai, jo bez patiesības atklāšanas nav iespējama tās pielietāšana.

Pārnesot tikko sacīto uz skolas kā izglītības idejas nesējas un dzīves attiecībām, redzams, ka skola var kalpot dzīvei tikai tad, ja tā iepriekš kalpojusi izglītības patiesībai, izglītības idejai. Kādu pakalpojumu skola var izdarīt dzīvei, ja pirms tam nav kalpojusi izglītībai kā tādai? Tāpēc uzskats, kas skolu pakārto dzīvei un vienmēr dzīvi noliek pirmā vietā, maldīgs. Ja skola nav skaidrībā ar savu pirmo un tiešo uzdevumu, kādu labumu tā var sniegt dzīvei? Tādā gadījumā skola kā audzināšanas un izglītības iemesisojums dzīvei var izdarīt tikai sliktu pakalpojumu. Kamēr skolai vajaga nest dzīvē, t. i. visā apkārtne

un sabiedrībā gaismu, tā tur rada vēl lielāku neskaidrību un chaosu. Skola, kas nav skaidrībā ar savu pirmo un galveno uzdevumu, ne tikai nav skola, bet neizprastu domu un uzdevumu iemiesojums, un, iekams dzīvi tā spētu labot, grūž to dziļāk tumsībā.

Kas ir šis pirmais un galvenais skolas uzdevums? Pirmais un svarīgākais skolas uzdevums tikt skaidrībā ar izglītības uzdevumu. Var jautāt arī šā: ar ko audzēkņi skolā būtu vispirms iepazīstināmi? (Protams jemot vērā viņu saprašanas spējas.) Vēl citādi jautānot: kādam prasījumam vajadzētu būt vienmēr visā skolas (kā pamat-, vidus- un augstskolas) procesā? Skolas principiālais uzdevums izglītības jautājuma kā tāda noskaidrošana. Noskaidrot un izprast, kas izglītība, kas izglītības mērķis un uzdevums, kāda nozīme zināšanu krāšanai,—tas skolas centrālais uzdevums. Pirmais prasījums nevis zinātņu iegūšana, bet zināšanu vērtības, nozīmes un mērķu izpratne. Šo galveno uzdevumu ne reti aizmirst. Iegūt zināšanas vienā vai vairākos priekšmetos pavisam cita lieta nekā izprast izglītību. Tāpēc jau pasvītrotām, ka izglītība nesedzas tikai ar zināšanu krājumu. Cilvēks var būt diez cik bagāts savās zināšanās, bet reizē ar to pavisam nekompetents izglītības jautājumā. Īsta izglītība pirmām kārtām ir izglītības idejas saprašana. Skola nekādā ziņā pirmā vietā nedrīkst likt tādu priekšmetus, kas nenodarbojas ar izglītības jautājumu pēc būtības. Pirmā vietā jāstāv tādiem priekšmetiem, kā, piem., ētika, loģika, pedagogģija u. tml., kas taisni nodarbojas ar izglītības lietu pēc būtības. Skolai tieši un vienmēr jānodarbojas ar izglītības idejas, ar skolas un audzināšanas mērķa noskaidrošanu un tikai otrā vietā drīkst stāvēt zināšanu krāšana skolas mācību priekšmetos. Skolai jā māca tā, lai audzēkņi, atstādami skolu, zinātu, kas ir izglītība, kāda izglītībai vērtība. Illūstrēsim savu domu gaitu ar šādu piemēru. Mūsu priekšā divi cilvēki. Viens, teiksim, labi pārzina vēsturi, matemātiku u. t. t., bet nevar pateikt un neizprot, kas patiesa izglītība, kamēr otrs mazāk vai nemaz nezina faktus skolas priekšmetos, bet tomēr zina atbildēt, kāda izglītībai vērtība, kāds tās uzdevums un būtība, pie kam iekšēji savā dvē-

selē šis cilvēks stiprs, kamēr pirmais gribā glēvulis. Kuŗš no abiem stāv augstāk, kuŗš mums būtu tuvāks? Mēs domājam un ticam, ka otrs. Un vai maz cilvēku, kas dažādu «gudrību» pilni, bet faktiski savā dvēselē rupji un neizglītoti, vai arī savā gribā vāji? Ko nu palīdz tādas zināšanas? Ikviens sapratīs, ka galvenais vienmēr ir darbības mērķis, tāpat kā augšā savā vietā par galveno uzlūkojām dzīves ceļa mērķi. Skolas mērķis, darbības mērķis skolā principā viens: izprast izglītības ideju, izprast zināšanu nozīmi. Reizē ar to tā ir kultūras izpratne un kultūrāla dzīve. Ka bieži vien cilvēks ar zināšanu krājumu nav kultūrāls, tas rodas no tam, ka viņš patiesi neizprot izglītību un pats neizprazdams pareizi, arī citus «izglīto» nepareizi. Ikviens normāls cilvēks jau pēc dabas noskaņots par labu dzīves mērķa un uzdevuma izpratnei; audzinātājiem tikai jāmekā šo noskaņojumu atraisīt. Ja šī atraisīšana notiek neistā virzienā, tā savos pamatos ir slikta audzināšana, vadišana un iespaidošana virzienā uz neīstu mērķi. Tas tikai lieku reizi pierāda, cik audzinātājiem jābūt patstāvīgiem, pašnoteicējiem. Daudz vairāk nekā citiem, audzinātājiem jānes sevī vērtētājs un kritisks skats. Ja nav šī vērtētāja skata uz visu apkārtni, notiek pakļaušanās visam tam, kas dzīvē parādās. Un arī audzinātāji izsaucas: dzīve, lūk, rāda citu ainu nekā teorija. Tas, ko jūs mācāt, ir tikai tukši izsacījumi; īstenībā viss norisinās otrādi!

Te nu sāpīgākā vieta. Dzīve nereti rāda pretēju ainu tam, ko māca teorija. Kā izklūt no šī grūtuma? Cilvēki, un it sevišķi daudzi audzinātāji, redzēdami, ka dzīvē neattaisnojas teorētiskās atziņas, zaudē katru ticību uz atziņu kā tādu, atmet ar roku prātošanai un mēģina izlīdzināties ar dzīvi. Tas visbīstamākais solis, kādu spē audzinātājs. Protams, visiem jāatzīst, ka vienīgi dzīve ir tā, kas sagādā cilvēkam vai nu grūtumus vai vieglas dienas. Dzīve nereti cilvēku nostāda bezizejas stāvoklī. Tā daudreiz runā par visam citu valodu nekā atziņa. Tad ļoti grūti izšķirties un taisīt lēmumu. Lemjot nevis par labu savai atziņai, bet klausot dzīvei, parādām savas dvēseles nespēku. Var iebilst, ka arī dzīves parādības nereti labas un pareizas, ne tikai domāšanā

vien. Tāda iespējamība ir. Bet vai tas lai nozīmētu, ka paklausot sabiedrībai, mēs savu soli varam spert bez vērtēšanas, bez prāta darbības? Arī šai gadījumā nepieciešama vērtētāja saprātīga atziņa. Pretējā gadījumā valdis aklums, nekritiska pakļaušanās sabiedriskā vēja pūtiem. Filozofija uz šo lietu nevar skatīties citādi, bet filozofijai te izšķirējs vārds. Ja nav filozofiskā skata, mēs vienmēr esam un paliekam apkārtnes vergi, skrejam pakal visam tam, kas notiek sabiedrībā, kas norisinās apkārtņē un visā dzīvē. Bez šī vērtētāja kritiskā skata, mēs, tā sakot, vienmēr sūdzamies dzīvei, uzlūkodami dzīvi par augstāko taisnības instanci. Bet vai esam iepriekš jautājuši, cik pieņemams ir tas, kas notiek dzīvē? No kam rodas tāda paļāvība uz dzīvi? Kamdēļ tā ieslūgst apkārtnes skāvienos? Te nav citas atbildes, kā tikai pārlicība, ka dzīves uzlūkošana par augstāko skaidrības instanci ir savas patstāvības zaudēšana, savas brīvības ierobežošana, nepaļāvība uz savām atziņas spējām, vai labāki sakot, nedomāšana par īsto patiesību. Tāds solis nav nekas cits kā ārtava vēsturiskajam materiālismam. Ir gan fakts, ka cilvēka garīgo dzīvi bieži vien noteic materiālās ražošanas kārtība, bet kur pamats apgalvot, ka tas pareizi un tam tā jānotiek? Nav un nevar būt tāda pamata. Atzīdami, ka audzināšanas un izglītības mērauklas meklējamas dzīvē, faktiski iekritam vēsturiskā materiālisma vēsturiskā relatīvisma žņaugos, kuŗā trūkumi zinātniski pierādīti. (Sal. 164. lapp.) No atziņas teorijas viedokļa raugoties, vēsturiskais materiālisms izdara ļoti rupju kļūdu, pārvērzdams faktu pasauli normu un vērtību pasaulē; šeit viss tas, kas faktiski ir un norisinās, uzlūkots par to, kam jābūt. Konkrēti runājot, vēsturiskais relatīvisms, arī audzināšanā un izglītībā par normu pieņem un atzīst tik to, kas īstenībā ir, kas faktiski notiek un norisinās. Ja prāts ar to nav mierā, tas maldās; prātam jāpiekāpjas dzīves parādību priekšā. Prātam jāpieņem tas, ko diktē dzīve. Ja dzīve ie citus ceļus nekā skola, pareizība meklējama dzīvē, skolai jāpiekāpjas un jātuvojas dzīvei.

Vienīgi tam nozīme un vērtība, kas saskan ar esošo; normai, jābūtībai jāpadodas faktiem, īstenībai.

Tāda aina, ja īstenību, faktu pasauli padara par noteicēju audzināšanā, izglītībā un visā dzīvē. Acīm redzot, dzīves vērtēšana tādā gadījumā principiāli izslēgta. Bez ierunām jāseko visam, kas norisinās dzīvē un jāattaisno visas, arī sliktās dzīves parādības. Ja dzīvi uzlūko par audzināšanas un izglītības normu un vadītāju principu, skola nav vajadzīga, bet ja to tomēr patur, tad skolā nevar būt runa par izglītības ideju, bet vienīgi par dzīvei derīgu apstākļu kultivēšanu. Tāda dzīve akla, un tāpēc skola, kas tai sekos, būs garīgi aprobežota un tukša. Skolai jāiet visas dzīves priekšgalā, skolas mērķi jāieskata īstais ceļš un šis mērķis jāpatur acu priekšā. Skolai kā izglītības idejas auklētājai un nesējai jābūt tikpat kā ugunij, kas uztur savu vienādo temperatūru, neskatoties uz to, ka ārpus tās plosās vislielākais negaiss, kas to var gan iznīcināt, bet ne iekarot. Šāds spēks jāprasa no skolas tāpat kā no atsevišķa individa. Arī atsevišķam cilvēkam uz apkārtni jāskatās tā, it kā viņš būtu noteicējs, it kā viņš būtu vadītājs, bet nekā noteiktais un vadāmais. Tas ir pašaudzināšanas prasījums. Sabiedrības un visas dzīves iespaidi nav jānoliedz. Arī no sabiedrības var daudz ko mantot, it sevišķi gribas un rakstura audzināšanā. Bet tomēr visi šie iespaidi jāpārveido ar pašaudzināšanu, jo pašaudzināšana stāv katras citas audzināšanas pamatā, un ikviena īsta audzināšana savos pamatos ir pašaudzināšana.

Tā tad visas attiecības audzināšanas un izglītības laukā vēršas uz individu. Atsevišķs cilvēks paliek centrā. Pašattīstīšana, pašizglītošana, pašaudzināšana stāv pirmā vietā. Ja skolā, universitātē audzēkņi dotās mācības no jauna nepārstrādās, ja viņi visus gūtos ierosinājumus neievadīs pašdarbībā, sekmju nebūs. Viss vienmēr gulstas uz atsevišķu cilvēku. Visa dzīve savos pamatos ir atsevišķu individu dzīve. Katrs cilvēks allaž vairāk darbojas sev, ne citiem. Tā tomēr vēl nav patmīlība. Tā ir pašpiepildīšanās. Ja dzīves uzdevums vispār ir jēgas atrašana visuma dzīvei un savas in-

dividuālās dzīves saskaņošana ar visuma jēgu, tad atsevišķa cilvēka dzīves uzdevums ir pašpiepildīšanās. Pašpiepildīšana ir sevis attīstīšana, t. i. visu dabas doto pamatu (dispozīciju) veidošana virzienā uz dzīves mērķi. Pašpiepildīšanās process norisinās dzīvē, cilvēku sabiedrībā, bet tomēr šo procesu nevar iedomāties citādi kā pašdarbību. Īstena un attaisnojama dzīve allaž dibināta uz ciešiem pašdarbības pamatiem. Tāpēc viss cilvēka dzīvē, ciktāl dzīvi saprot kā darbības iemiesoju, atkarājas no paša cilvēka. Pats cilvēks sprauž mērķus un pats vai nu tos piepilda vai ne. Un tamdēļ cilvēks vienmēr vairāk atbild par sevi nekā par citiem. Arī palīdzēt otram idejiski var tikai tad, ja pirms esam skaidrībā ar sevi. Saviem paziņām, audzēkņiem skolā, apkārtnē, sabiedrībai un visai dzīvei var sniegt ko vērtīgu vienīgi tad, ja bagātības sakrātas savā dvēselē. Bet ko nozīmē krāt garīgās bagātības un idejisku mantu sevī? Protams, nodoties idejām, kalpot patiesībām audzināšanā, mākslā, zinātnē. Bet ja nu cilvēks nav nei teorētisks pārdarītājs, nei mākslinieks, nei zinātnieks un lielais vairums tādi ir, ko tad? Kā saskaņoties? Šādiem cilvēkiem būtu jāieteic citus nemateriālizēt! Netraucēt citiem teorētisko, idejisko darbu. Ja dzīvē vispār pārsvaru jēm materiālisms un praktisms, arī topošā paaudze, skolu jaunatne, kas savā dvēselē ideālistiska, tiek audzināta istai kultūrai svēšā un naidīgā virzienā. Skolā un visās citās skolai radniecīgās iestādēs jāveicina un jāaudzina mīlestība uz teoriju. Nevis pirmā vietā mīlestība uz dzīvi, bet mīlestība uz patiesību. Cilvēks, kas mīl patiesību, mīl arī istu dzīvi, bet dzīves mīlētājs bieži vien ir patiesības nīdētājs. Tāpēc arvien jābūt ļoti uzmanīgiem, iztīrājot skolas, zinātnes u. tml. attiecības no vienas puses un dzīvi no otras puses. Prasīt, lai skola, zinātne, māksla kalpo dzīvei, nozīmē uzstādīt šīm sfairām dzīves parādību un notikumu likumus. Neiespējams pat iedomāties, ka īsts un patiess mākslinieks savu mākslas darbu darina ar nolūku, izdarīt tādu vai citādu pakalpojumu dzīvei. Nē, māksliniecišķā radīšana, tāpat kā zinātniski darbība un ikviena cita gara interese, izaug no dvēseles slāpēm pēc aistētiskā un zinātniskā ideāla piepildījuma, bet nevis no ties-

mes kalpot dzīvei. Prasīt, lai mākslinieciskās, zinātniskās darbības process norisinātos otrādi, t. i. paklausot nevis atziņas, bet dzīves motīviem, ir tas pats, kas pārdot šo garīgās dzīves meklējumu vērtības dzīvei. Ja dzīvē neattaisnojas un nepiepildās tas, ko māca teorija, vai teorija, kas ir ideju, uzskatu un viedokļu zinātniskais pamatojums, no tam cieš? Nebūt nē. Raksturīgi šādi Kanta vārdi: Ideja nav nekas cits, kā jēdziens par pilnību, kas pieredzei nav dots... Vispirms mūsu idejai vajaga būt pareizai, un tad tā nav neiespējama, neskatoties uz tiem šķēršļiem, kas aizkrusto ceļu tās piepildīšanai. Audzināšanas teorijas uzmetums ir tikams ideāls, un nav par ļaunu, ja dotajā acumirkli to nevar realizēt (Im. Kant, *Über Pädagogik*. 196. lapp., *Sämtl. W.*, VIII, Bd, Fel, (Meiner). Turpat Kants izsakās, audzināšanas ideja ir patiesa, t. i. sakņojas cilvēka atziņā un stāv pamatā visu citu cilvēka dabisko pīmpamatu attīstībai. Visa avots ir pati dvēsele. Un ja runā par dzīvi, kā vērtību avotu, faktiski jādoma tā pati individuālā dvēsele. Dzīve iztaisa daudzu individu dzīvi, un ja saka, ka pašā dzīvē rodas idejas, uzskati, domas, ierosinājumi, īstenībā tās dzimst atsevišķos individos, protams, šiem individiem stāvot dzīvā, organiskā sakarā ar visu sabiedrību. Atsevišķs cilvēks, nākot reālā kopdarbībā ar apkārtni, var daudz ko mantot, gūt ierosinājumus un pamudinājumus. Bet visi šie ierosinājumi, iekams tiek padarīti par dvēseles ieguvumu, jāpārbauda un jānovērtē. Tie jālaiž caur intelekta un normētājas apziņas prizmu. Apkārtnē, visa dzīve šeit nedrīkst būt noteicēja. Kas pieņemams, kas **atmetams**, kas teicams un peļams, to var un drīkst pateikt vienīgi katra atsevišķa individa prāts un sirdsapziņa. Pienākumu, sirdsapziņas balsi nevar veidot dzīve. Šis tikums ir katram sevī. Sirdsapziņas likums visu ideālu sakne. Un ideāls nav nekas cits kā doma par to, kam jābūt, kas pēc zināmiem vai nezināmiem normāllikumiem atzīts par vērtīgu, un ko prasa mūsu sirdsapziņa. (Sal. O. Liebman, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 585. lapp., 4. Aufl.) Ideālu formulēšanā un piepildīšanā pirmā vieta pieder paša cilvēka immanentai likumībai. Ideāli nav jāzvejo dzīvē, cilvēku sabiedrībā. Pati dvēsele pietiekoši bagāta, lai tur ideālus meklētu un atrastu. Bet ja dzīve

rāda citu seju nekā prāta atziņas un vērtētāja apziņa, kāds pamats atkāpties no savas normatīvās apziņas un akli doties dzīves apkampienos? Nav tāda pamata. Pirmā vietā jābūt ticībai uz sevi un pātiesību. Vispirms jākrāj garīgā bagātība sevī, līdz ar to arī dzīvei būs izdarīts lielākais pakalpojums.

Ja nu izglītības kritēriji nav meklējami dzīvē, kur tad tie atrodami? Nekur citur, kā atziņā. Atziņa īstais pātiesību avots. Bet vai atziņa, pie kā cilvēks nonāk domāšanas celā, dzīvei nepieder? Vai mūsu atziņa nav mūsu dzīve? Atbildē uz šo jautājumu, kas pātiesībā problēma, jābūt ļoti uzmanīgiem. Ja izrādītos, ka atziņa ir dzīve, tad apgalvojums, ka dzīve nav uzlūkojama par izglītības normu, rēģulu un noteikumu avotu, pilnīgi sabruk. Bet vai atziņa ir tas pats, kas dzīve? Protams, nav. Ja mūsu atziņas būtu tas pats, kas dzīves process, tad mēs vispār neko nespētu zināt. Pieņemot atziņu par dzīves funkciju, pilnīgi iznīcinām atziņas spējas un vērtēšanas darbību. Atziņa nav dzīves, bet dvēseles resp. apziņas funkcija. Citādi sakot, prāta darbība nav dzīvības (vītālā), bet apziņas (dvēseles) darbība. Šis pamatpātiesības nesaprašana ir visu tālāko pārpratumu motīvs audzināšanas un izglītības pasaulē. Ja izrādītos, ka gars un dzīvība, prāts un vītālitate viens un tas pats, dzīve būtu jāuzlūko par galvenāko bez jebkādam ierunām. Bet jau Aristotels savā grāmatā «Par dvēseli» prātu uzlūko kā sevišķu spēku, kas no dzīvības pilnīgi neatkarīgs, kaut gan ar pēdējo var saistīties (Aristoteles, De anima, 429a 10—532a, 18.). Katram daudz maz ar spriešanas spējām apdāvinātam cilvēkam jautājums kļūst skaidrs, ja viņš ieskatīties savas psiķes darbībā. Šī pieredzē konstatējamā īpatnība nu ir tā, ka prāts var nedarboties tad, ja darbojas dzīvība. Mēs varam būt dzīvi, bet nespējam domāt. Kamdēļ? Tāpēc, ka domāšanas process nav dabas process. Bioloģiskās funkcijas pavisam kas cits nekā garīgās funkcijas. Vēl tālāk. Ne ikkatra domāšana ir atziņa, ne katrs spriedums patiess spriedums. Pātiesību var atklāt tikai pareizi, t. i. pamatoti spriedumi. Un ja tas tā, tad

izzināta patiesība, t. i. spriedumā izteikta patiesība no paša izsacītāja kļūst neatkarīga. Tā ir domāšanas un atziņas īpatnējā pazīme. Ar prāta atziņām ir tāpat, kā ar pienākuma likumību. Līdzīgi tam, kā prāts, atklādams patiesību un atzīdams to par tādu, var arī tai nesekot, tāpat arī savu pienākumu kā sirdsapziņas likumu, cilvēks var nepiepildīt, bet neatzīt to par pienākumu, — to viņš nespēj. Tā ir garīgās pasaules raksturīgā īpatnība, un arī nepieciešama īpatnība. Bez šādas dvēseles pazīmes mēs maldītos kā pa tumsu, apmānītu paši sevi un nekad pie patiesības nenāktu. Jau Dekarts izsakās, ka ikviena maldīšanās, ikviena kļūdīšanās ir pašapmānīšana (Descartes, Med. III., 3; IV. Med.). Tā tad prāta galvenā pazīme ir pilnīga neatkarība no bioloģiskiem procesiem, un atziņas patiesību neatkarība no spriešanas procesa ir nesatricināms pamats izglītības normu meklēšanai atziņā. Ar šo pazīmi arī izskaidrojās ievērojamais filozofijas atklājums, ka cilvēka apziņa visu pasauli nes sevī. Var spriest par pasauli, par sabiedrību, to nemaz neredzot, un nonākt pie patiesiem slēdzieniem. Šo neredzēšanu tomēr nevajaga saprast naīvi. Te nav domāta norobežošanās no pasaules, bet tikai pasvītota vēršanās sevī. Dvēsele nekad nav tukša. Nav pamata iedomāties, ka tam cilvēkam plašāka intelligence, kuŗš vairāk pasauli un dzīvi redzējis. Tik un tā visu dzīvi neviens reāli īstenībā nav spējīgs pārredzēt. Bet kamdēļ gan tomēr var pamatoti spriest par dzīvi? Vienīgi tamdēļ, ka dvēsele pati par sevi ir bagātība. Vajaga tik mācēt tai tuvoties un viņā ieskatīties. Šī dvēseles īpatnība stiprākais pamats ticībai, ka prāts kā dvēseles funkcija, pats sevī var meklēt īstās atziņas. Arī izglītības lietās, tāpat kā vispār garīgā darbībā, nedrīkst pirmā vietā likt ļaužu uzskatus: dzīves prasības un vajadzības vajaga iepriekš redzēt, vai tās dibinātas, vai tām racionāls pamats. Pretējā gadījumā sekojam apkārtnes untumiem tāpat kā savām acumirkļa iegribām un kaislibām. Nē, visu vajaga rēgulēt ar prātu, novērot un pamatot ar savu atziņu. Izglītības jautājumu izšķiršanā nevar dibināties uz vairākuma ieskatiem,

t. i. vairākuma domas šeit nedrīkst spēlēt kritērija lomu.

Ja nu tagad pārļaižot skatu uz visu sacīto par dzīves, audzināšanas un izglītības filozofiju, gribējum taisīt vispārīgu slēdzienu, būtu jāsaka, ka ja izglītības mērķus spraudis un sprauž mūsu prāts, darbīgā un aktīvā apziņa, tad arī to noskaidrošana atstājama atziņai un nevis dzīvei. Ar audzināšanu un izglītību dzīve jālabo, bet tas, kas labojams, nekad nevar un nedrīkst kļūt par labošanas principu, vadītāju mērauklu. Dzīve nav audzināšanas un izglītības mērauklu avots, bet audzināšanas rezultāts. Un lai pieņemamāks, t. i. labāks un atzīstamāks šis rezultāts, t. i. dzīve kļūtu, jālabo, jāpadziļina un jānostiprina, jāpaceļ savā kvalitātē izglītības likumā. Tomēr tas nav iespējams, uzlūkojot pašu dzīvi par augstāko, bet atgriežoties pie dvēseles un atziņas. Izglītības ideja nav rodama dzīvē, bet atziņā, un izglītības idejas izpratne pirmais pamats visai gara izglītībai. Jaunatne nekad nenonāks skepticismā un dzīves apnikumā, ja viņai būs ieaudzināts pareizs skats uz izglītības uzdevumu. Tad neradīsies bažas par bezdarbu, par sev piemērota darba neatrašanu. Īstais ceļš uz izglītības uzdevuma mērķa un idejas saprašanu nevis zināšanas kā tādas, bet pareiza zināšanu vērtības un nozīmes izpratne. Izglītības ideja nav jāliek dzīves kalpībā un noteikšanā, bet otrādi: dzīve jādarina pēc izglītības idejas. Skola kā izglītības idejas nesēja un iemiesojums varēs kalpot dzīvei daudz labāk, ja pirms tam tā būs kalpojusi izglītības idejai.

44. §. Vēstures filozofija.

Aplūkodami dzīves jēdzienu, izteicāmie, ka tas ir viens no visplašākiem jēdzieniem, kādus izvirza cilvēka prāts, un plašākiem jautājumiem, kas mūs nodarbina. Jēdziens par dzīvi viens no visplašākiem tamdēļ, ka dzīve aptver cilvēka vēsturisko gaitu un attīstību. Vēsture iekļaujas dzīvē un dzīve iztaisa vēsturi. Abi jēdzieni

cieši saistīti, jo dzīvei ir vēsture, bet vēsture nevar būt bez dzīves.

Filozofiski iedziļinoties vēstures būtībā, izvirzās šādi svarīgi jautājumi: 1) kas ir vēsture? 2) kāds vēsturiskās gaitas mērķis? un 3) vai vēsturē ir likumi?

Apstājoties pie pirmā jautājuma mums te nav jānoskaidro vēsture kā zinātne, bet gan pati vēsturiskās gaitas būtība, jo katram lietas apstākļu pazinējam skaidrs, ka jēdziens «vēsture» neizteic tikai zinātni vien, bet paša cilvēka vēsturisko attīstību un šīs attīstības saturu.

Lai saprastu, kas ir vēsture, jāņem vērā, ka vēsturi neiztaisa tikai viens cilvēks, bet visu cilvēku dzīve. Gan vēsturē zināmu lomu var spēlēt atsevišķs cilvēks, tomēr celt un darināt vēsturi tādā sajēgumā, kā mēs to saprotam, atsevišķs cilvēks nav spējīgs. Tā tad, lai darinātu vēsturi, nepieciešama cilvēku sabiedrība. Vienīgi sabiedrība var iztaisīt vēsturi un tikai sabiedrība savā vēsturiskajā attīstībā var būt vēstures priekšmets.

Tomēr nule sacītais vien pilnā mērā vēl neizsmel vēstures būtību. Mēs zinām, ka cilvēka dzīve vispirms nozīmē cilvēka dabisku eksistenci un viņa garīgu darbību. Garīgā darbība nav iespējama bez dabiskās eksistences, bet no otras puses arī garīgā darbība daudzkreiz noteic dabisko dzīvi. Tā tad cilvēka dzīvē ir daba un gars, miesas eksistence un gara dzīve. Te nu pamostas jautājums, vai vēsture ievēro abus momentus — cilvēka dabu un garu, — jeb vai tikai gara dzīves attīstību? Šis ir ļoti svarīgs jautājums un no tā pareizas izpratnes atkarājas pati vēstures izpratne.

Vispirms jāpasvītro, ka vēsture nav tikai cilvēku garīgās dzīves attīstība. Tie vēsturēs filozofi, kas vēsturi iedomājas kā cilvēku sabiedrības attīstību tikai gara dzīves nozīmē, spriež nepareizi, un tā saprasta vēsture nav īstā vēsture. Zināms, nevar domāt arī otrādi, proti, ka vēsture īstajā vārda nozīmē, būtu tikai cilvēku sabiedrības dabiskā attīstība, vai pareizāki sakot, cilvēku sabiedrības attīstība, cik tāl to noteic bioloģiskās eksistences prasības. Kaut gan bio-

loģiskajam noteikumam liela nozīme, tomēr cilvēka dzīve nav kalpošana vienīgi savai dabiskajai eksistencei, un tamdēļ vēsture nav tikai cilvēku sabiedrības attīstība, ciktāl to noteic bioloģiski motīvi.

Nav šaubu, ka vēsture cilvēku sabiedrības attīstība, ciktāl tur izpaužas gara dzīve un dabiskās (bioloģiskās) eksistences motīvi. Ka tas tā patiešām ir, to pierāda novērojumi. Daudzi ievērojami vēsturiski notikumi, piem., revolūcijas, dažāda veida nemieri u. tml., radušies galvenām kārtām aiz tīri bioloģiskiem principiem, teiksim, ja lielai tautas daļai bijis jānes smags verdzības slogs, jādzīvo badā u. t. t. Ja dumpi izsauc, piem., mežonīga apiešanās ar pakļautajiem, neviens nešaubīsies, ka te lomu spēlējuši tīri dabiski un bioloģiski motīvi, t. i. apstākļi, kas saistīti ar cilvēka dzīvības uzturēšanu. No otras puses zināmos gadījumos nevar noliegt arī garīgo prasību noteicēju lomu. Piem., tāds vēsturisks fakts, kā reformācija bija tīri garīgu interešu izsaukts un apauglots. Visbeidzot, nevar aizmirst, ka daži ievērojami vēsturiski notikumi ir tīri mākslīgu apstākļu izsaukti. Piem., neviens, kas kaut cik pazīst valsts saimnieciski-financiālo dzīvi, nenoliegs, ka daudzas saimnieciskas krīzes var izsaukt tīri mākslīgi, t. i. ar nodomu grozot saimnieciskus apstākļus par labu vai sliktu tādām vai citādām nolūkam. Bet tāda krīze, ja tā ilgāku laiku paliek spēkā un atstāj iespaidu uz pārējo valsts, sabiedrības un pat citu valšķu dzīvi, ir vēsturisks notikums.

Visus šos faktoros vērā ņemot, varētu izvirzīt šādu vēstures dēfīnīciju: vēsture ir cilvēku sabiedrības attīstība, ciktāl šo attīstību noteic garīgās un bioloģiskās dzīves motīvi, un dažādi mākslīgi sagatavoti apstākļi.

Izprotot vēsturi šā, vēsture, ciktāl tā pieejama zinātniskai pētīšanai, nesatur sevī neko pārjuteklisku. Vai cilvēka vēsturisko gaitu noteic arī pārvēsturiski spēki un dažādi pārjutekliski cēloņi, to nezīnām, un tamdēļ šeit vēstures izpratnē un iztulkojumā ne uz kādiem pārjutekliskiem spēkiem nenorādīsim.

Blakām nule aplūkotam jautājumam par vēstures priekšmetu rodas otrs, proti: kāds ir vēsturiskās attī-

stības un gaitas mērķis? Kurp iet un trauc visa vēsturiskā gaita? Vai šai trauksmei ir kāds mērķis un noslēgums? Kurp tā bez apstājas un atpūtas steidzas viss cilvēku dzīves vēsturiskais gājiens? Vai te ir kāds dziļāks pamatojums, nolūks, mērķis un uzdevums? Vai uzsāktais ilgais gājiens reiz neizbeigsies un ja turpināsies, tad cik ilgi vēl? Šie un tiem līdzīgi jautājumi rodas, nogremdējoties vēsturiskās izcelšanās, tapšanas un attīstības gaitā.

Lai saprastu vēsturiskās gaitas mērķi, jāatskatās uz atsevišķu cilvēku. Kā jau aizrādījām, aplūkojot dzīves filozofiju, atsevišķa cilvēka dzīves mērķis ir pašpiepildīšanās. Cilvēkam jāattīsta un jāizveido tie pamati un iespējamības, kas dziļi guļ aplēpti viņa būtībā jau no dzimšanas. Šo pašpiepildīšanos atsevišķais cilvēks panāk ar izglītību un audzināšanu. Zināms, arī te dažkārt mostas grūti apmierināms jautājums: vai visa šī izglītība un audzināšana nav velta lieta? Tikpat reiz cilvēks mirst, un kāda gan jēga visai viņa dzīvei un darbībai? Šķiet, cita lieta būtu, ja cilvēks dzīvotu mūžīgi. Tad būtu vērts ij dzīvot, ij strādāt un pūlēties. Bet ja nu dzīve nav mūžīga?.. Patiešām tādi jautājumi ar neatturamu spēku laužas no krūtīm. Tie nav mākslīgi izsaucieni. Vai tad nav dīvaini, ka cilvēks piedzimst, neilgu laiciņu (samērā ar visu universa dzīvi) darbojas un nomirst? Ja še virs zemes būtu mūžīga dzīve, tad viss tas būtu saprotams. Bet kā saprotama un attaisnojama dzīve un darbība, ja pats cilvēks nav savu darba augļu, sava darba ražas novācējs? Vai tad viena darbs jāturpina otram, otra darbs trešam u. t. t.? Bet vai tādā gadījumā cilvēks nelīdzinās kmielim, kas savu nastu gabaliņu panesis, nodod citam lai tas nestu tālāk? Jā, arī tas ir labi, bet uz kuriem un kam šī nasta tiek nestā? Vai to mēs tik droši varam pateikt?

Tiklīdz iedziļināmies šais jautājumos, arī atsevišķa cilvēka dzīves mērķis nebūt nav tik vienkāršs un viegli saprotams. Labi: pielaidīsim, ka šīs zemes dzīve ir tikai sagatavošanās ja un a i dzīvei, un ka pēc nāves, kas cilvēku pārsteigs šīs zemes dzīvē, sekos cita dzīve, kas varbūt būs mūžīga. Bet vai to zinām? Varbūt, ka pie šāda atrisinājuma nonākam, lai sevi apmierinātu, un ticība jaunai dzīvei ir tikai mākslīga

atbilde, kas neuzrāda patiesību. Un ja nu arī atzītu, ka šai dzīvei sekos jauna dzīve, kamdēļ gan īsti tādā gadījumā vajadzīga miršana? Vai cilvēks, reiz dzimis, nevarētu dzīvot mūžīgi? Jādomā, ka katra cilvēka (individuālā) miršana nepieciešama, lai dotu vietu jaunam cilvēkam, un lai otrais veiktu to, ko pirmais sācis. Īstenībā dzīvība neiznīkst, bet tikai iemiesojas un pārveidojas jaunās formās. Mirst vienīgi cilvēka miesa, gars un dzīvība paliek mūžīgi. Un ja jautā, kamdēļ gan īsti vajadzīga un pat nepieciešama individuālā cilvēka nāve, būtu jāatbild, ka katrs cilvēks spējīgs pildīt tikai daļu no visuma, visas pasaules uzdevumiem. Visam esošajam, visai pasaulei kā tādai ir savs mērķis, bet atsevišķu būtnu — to starpā arī cilvēka — mērķis veikt daļu no pasaules uzdevumiem, visuma mērķiem. Jādomā, ka visa esošā mērķis attīstīties līdz absolūtai pilnībai, savā attīstībā atgriezties Dievā, un šai attīstības gājienā nepieciešama atsevišķo būtnu visu atsevišķo lietu pārveidošanās. Sākumā kā cilvēku, tā arī citu dabas būtnu attīstība bija tikai kā iespējamība, bija vienīgi potenciālā stāvoklī. Tad pamazām potenciālais stāvoklis sāka aktuālizēties, sāka, tā sakot, riezties, izraisīties, līdz vēlāk visas snaudējas lietas pārvērtās dzīvās būtnēs, kas ilgu laika sprīžu gaitā ieguvušas un arvien iegūst lielāku pilnību. Pasaules attīstība vēl joprojām aug uz pilnību. Kādā stāvoklī patlaban ir pasaules attīstība, to nezinām. Jādomā, ka šai attīstībai vēl priekšā ilgs mūžs, garš un neaptverams laika sprīdis. Vēl neaptverams ļaužu milzums piedzims, augs un veidosies un dos vietu citiem. Visa daba vēl pārdzīvos neskaitāmas formu maiņas, neapjaušamu pārveidošanos, jo pasaules potenciālā enerģija, dusētāji spēki nebūt nav izsmelti. Lūk, kamdēļ arī cilvēku vēsture ir tikai atsevišķs etaps, atsevišķs izgriezums no visuma vēstures. Cilvēku vēsture aptver visu uz zemes dzīvojošu cilvēku attīstības gaitu, bet šī attīstība ir tikai viens moments visas pasaules attīstībā, kas traucas uz arvien lielāku pilnību, uz absolūtu pašpiepildīšanos. Katrs cilvēks kalpo visumam, atsevišķa cilvēka mērķis daļa no visuma mērķa, bet cilvēku vēsture daļa no visas pasaules vēstures.

Bet kā ir ar likumību cilvēku vēsturiskās attīstības gaitā?

Vai var runāt par vēstures likumību? Vai tautu, valšķu un visas cilvēces vēsturiskajā attīstības gājienā saskatāma tāda kārtība, kas dod iespēju runāt par vēstures likumiem? Ja dabā ir stingri un dzelžaini likumi, kas noteic dabas parādību gaitu, un cilvēka prāts ir tas, kas atklāj un redz šos likumus; ja cilvēka tikumiskajā dzīvē valda savi likumi, kas būtiski atšķiras no dabas likumiem, — kā ir ar cilvēces vēsturisko gaitu?

Šai jautājumā vērojami galvenām kārtām divi uzskati. Viens vēsturisko likumību atzīst, otrs to noliedz. Vēsturiskās likumības atzinējiem pieskaitāmi vēsturnieki un vēstures filozofi: Karls Lamprechts, Kurts Breizigs (Brey-sig), noliedzējiem: Jākobs Burkhardts, bet it īpaši Teodors Lindners u. c.

Lūk, ko saka Lamprechts: «Kultūrvēsturiskā metode operē ar zināmu iepriekšpieņēmumu..., proti, ka viss, kas notiek vēstures gaitā, atrodas nepārtrauktā cēloņu un seku sakarībā. Tā (t. i. metode) stāv un krīt līdz ar absolūtas cēlonības pieņēmumu arī garīgajā pasaulē. — — Jo par to nav šaubu: zinātne, kas nopietni raugās uz saviem uzdevumiem, bez kauzālo domu atzišanas nav domājama». (Sk. Lamprecht, die kultur-histor. Methode, 35. lapp.). Iziedams no šī pamatatzinuma, Lamprechts izvirza vēstures posmus un kultūras laikmetus.

Vēl noteiktāki vēstures likumību aizstāv Breizigs, kurš runā par «pasaules vēstures pakāpēm un likumiem» (sk. Brey-sig, Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte) un izvirza pavisam 24 likumus, ko mēs gan še neaplūkosim. Pēc Lamprechta un Breiziga domām vēstures gaita pakļauta tikpat nesatricināmiem likumiem kā dabas parādības, kaut gan šie likumi grūti atklājami.

Pilnīgi pretējos ieskatos ir Lindners, pazīstamais pasaules vēsturnieks. Neatzīdams Lamprechta un Breiziga domas, viņš izsakās: «Vēl mazāk nekā Lamprechtam, Breizigam izdevies uzrādīt pārliecinošus attīstības likumus, un nekad nav izdevies līdzīgs mēģinājums uzstādīt normas, pēc kādām no vienas faktu rindas nepieciešami izrietētu citas. Arī dzīves dar-

bība tam nesniedz nekāda pieturas punkta, jo neviena no tām nenoteic visu attīstību. Pat atsevišķu notikumu maiņa neuzrāda nekādu nepieciešamību, jo to bieži vien ierosina ārēji apstākļi. Arī kauzālais pamatojums, saskaņā ar likumu: «vienādi cēloņi, vienādas sekas» attiecībā uz lieliem notikumiem neiztur kritikas.

Likumus var iegūt vienīgi pamatojoties uz pieredzi, bet es jau aizrādu, ka mūsējie (t. i. pētnieki) kļūdās pat īsa laika noteikšanā. Mūsu laikos vienam pārsteigumam seko otrs. Kuŗš, par piemēru, varēja paredzēt mūsu koloniālpolitiku, krievu un japaņu karu vai sociālo kustību milzīgo nozīmi?

Ja būtu likumi, tad no līdzšinējiem cilvēku likteņiem būtu iespējams skats nākotnē. Bet mēs varam par nākotni izteikt augstākais tikai varbūtības. Tomēr vēsture var sevi apmierināt. Arī dabas zinātne iepriekš nespēj pateikt to, kas stāv ārpus matēmatiskiem aplēsumiem. Neviena neuzjemsies apgaismot, kāda nākotnē būs fauna un flora, neviena neko nevar teikt, vai varbūt, Homo sapiens's griezīs ceļu Homo sapientissimus'am, vai jauns ledus laikmets neprasis zvēresta eksistences cīņai, ko mēs varam tikai domās iztēlot, vai mūsu kontinenti nenogrims un nepacelsies jauni u. t. t.

Kā zināms, likums nav negrozāms. Ja vēsturiskos likumus saprot kā tādus, kādus mēs tos tikko pārrunājam, likumus par faktiem un to sekām, tad pēc visa sacītā atliek tikai tos atmest. (Theodor Lindner, *Geschichtsphilosophie*, 193.—194. lapp. 1921.)

Tādi ir divi pretējie uzskati. Vēl varētu minēt arī citus autorus par labu vienam vai otram viedoklim, bet tas te nav vajadzīgs. Protams, ja kādā jautājumā ir divi uzskati, no kuriem viens apgalvo to, ko otrs noliedz, abi nevar būt vienādi pareizi: pareizs tikai viens vai arī abi nepareizi.

Vispirms jautāsim, vai likuma jēdziens maz attiecināms uz vēsturi? Lai uz to atbildētu, vienmēr jāpatur vērā cēlonības princips. Viens no vissvarīgākiem zinātnes atbalsta punktiem un principiem ir cēlonības princips, kas saka, ka nav nevienas parādības bez sava cēloņa. Katrai parādībai savs cēlonis, un nav arī cēloņa, kam nebūtu savu seku. Cēlonības princips ir pasaules pa-

mata likums, tas ir ūniversāllikums, kam nav izjēnuma un uz kā dibinās visa pasaule.

Ja nu tā, tad nav šaubu, ka arī vēsturiskajās parādībās valda cēlonība. Vēsturē nav notikumu, kam nebūtu savā cēloņa, tāpat kā nav cēloņa, kam nebūtu savu seku. Ikvienu vēsturiska parādība, vai tā būtu, piem., revolūcija, saimnieciska krīze, karš, tautu staigāšana, miera konference u. tml., ir noteiktu cēloņu izsaukta, tāpat kā dabas procesi ir savu īpatnēju cēloņu sekas, kas savkārt kļūst par cēloni jaunām parādībām. Cēlonības ķēde (causalnexus) aptver un ieslēdz visas parādības, un kaut gan bieži vien cēloņi paliek neatklāti un apslēpti, tomēr cēlonība ir, un cēlonības princips valda arī vēsturē.

Bet ja nu cēlonība ir arī vēstures notikumos un parādībās, vai tad vēsturē var noliegt likuma jēdzienu? Protams, nevar. Un te pieejam jautājuma kodolam. Visur, kur valda cēlonība, valda arī likumība. To nedrīkst aizmirst. Ja dabā valda cēlonība, tur ir arī likumība, un ja vēsturē ir cēlonība, tad vēstures likumība nekādi nav noliedzama. Cēlonības princips ar likuma jēdzienu stāv visciešākā sakarā. Kur cēlonība, tur likumība, pie kam no svara pasvītrot, ka cēlonība vissvarīgākais princips: nevis cēlonība dibinās uz likumības, bet katra likumība dibinās uz cēlonības. Šo svarīgo apstākli pēc mūsu domām aizmirst vēstures likumības noliedzēji, un tamdēļ, kā, piem., Lindners, runā par neiespējamību uzstādīt vēstures likumus. («Die angebliche Gesetzmässigkeit des geschichtlichen Verlaufes». Sk. Lindner, Geschichtsphilos. 160. lapp.) Noliegt vēstures likumus, nozīmē pielaist domu, ka vēsturē valda chaoss un juceklis un ka te nav nekādas kārtības. Bet tā tas nav. Tautu, valšķu un visas cilvēces attīstība, dziļāki ieskatoties, uzrāda apbrīnojamu likumību, un katrs, kas filozofiski mācījies pazīt vēsturi, šādu likumību būs nojautis. Te nerunāsim par tiem vēsturiskās attīstības posmiem, kādus izvirzījuši Lamprechts, Breizigs, O. Špenglers u. c., bet no savas puses minēsim dažus faktus. Tā, piem., seno romiešu attiecības ar uzvarētām tautām jau no paša sākuma slēpa sevī dažus apstākļus, kas vēlāk izrādījās Romas valstij

par liktenīgiem. (Sal. šai jautājumā Luisa Vollesa stāstu «Ben-Hūrs»). Pāvesta cīņa ar laicīgo varu viduslaikos un vēlāk uzrāda skaidru likumību, kur atkarībā no zināmiem apstākļiem pārsvaru gūst te viena, te atkal otra puse. Anglijas parlamenta vēsture ir viena nepārtraukta un dzelzaina likumība, kas māca, kā jāizturas valsts varai, lai neizceltos revolūcijas. Ievērojamais amerikāņu valstsvīrs Linkolns redzēja, kādas briesmas draudēs valstij, ja nēģeriem nedos brīvību, un tamdēļ apspiesto atsvabināšana līdz ar to nodrošināja arī valsts stāvokli. Mūsu dienās ļoti spilgts vēsturiskās likumības piemērs ir nesēnā Rūras okupācija: okupējot Rūras apgabalu, franči panāca nevis Vācijas novājināšanu, bet gluži otrādi, atzēšanu, jo katrs iespaids izsauca pretējas dabas reakciju. Ka iznākums būs cits nekā sabiedrotie domāja, to nebija grūti paredzēt un bija cilvēki, kas to iepriekš atklāti pateica, bet faktiskā stāvokļa noteicēji cīņas karstumā šos brīdinājumus neievēroja. Arī Latvijas dzīve uzrāda likumību. No daudziem piemēriem izvēlēsimies tikai vienu, kas it nebūt nav spilgtākais. Šis fakts ir tautas nobalsošana. Kā zināms, Latvijas un Padomju Krievijas tirdzniecības līgums tika pieņemts, kaut gan notika tautas nobalsošana. Šo iznākumu varēja skaidri paredzēt, jo tautas nobalsošana, kas ar savu smago aparātu atkārtojusies vairāk reizes (proti: vispirms nāk i e r o s i n ā j u m a un tikai pēc tam likumprojekta nobalsošana) tautai ir kā apgrūtinājums. Ja turklāt vēl pievienojas lietas apstākļu nepazīšana, kas izsaukta dažāda veida aģitācijām, balsošana tautai jau ir vienaldzīga, un iznākums skaidri paredzams. Vai viss tas neliecina par likumību?

Zināms, vēstures likumība atšķiras no dabas likumības. Vēstures likumi individuāli, dabas likumi universāli. Tomēr vēstures likumu individuālais raksturs nebūt nesatricina šos likumus kā tādus. Vēsture ietver sevī atsevišķus cilvēkus, bet atsevišķais cilvēks vienmēr ir individuālitate, kas nekad nav pilnīgi vienāda ar otru. No individuālajiem cilvēkiem izaug individuālās vēsturiskās parādības, kas norisinās pēc individuāliem likumiem. Un ja parādības individuālas, tamdēļ vien šo parādību likumību nav pamata noliegt. Arī slimību cēloņi vispārīgi, bet katrs ārsts zina pa-

teikt, ka katra slimnieka ārstēšana prasa īpatnējus pajēmienu, jo katrs slimnieks īpatnis, kas nekad nav vienlīdzīgs ar otru. Tāpat ar vēsturiskiem notikumiem. Vēsturiskie notikumi ir stingri individuāli, bet šos individuālos notikumus vada likumība. Šī likumības paredzēšana iespējama uz līdzības (analoģijas) pamata. Vēsturiskās parādības, būdamas individuālas, tomēr vienmēr vairāk vai mazāk savstarpīgi līdzīgas. Līdzīgi tam, kā dažos cilvēkos ir līdzība izskatā, balsī, kustībās, rakstura pazīmēs u. tml. (kaut gan reizē ar to bezgala daudz īpatnēju pazīmju!), tāpat arī vēstures notikumos daudz līdzības. Vēsturē nav vienlīdzīgu, bet līdzīgas parādības, tamdēļ arī vēstures likumu noteikšana iespējama uz līdzības pamatiem. Dabas likumi vienlīdzīgi un universāli, vēstures likumi līdzīgi un individuāli.

Dibinoties uz vēstures parādību individuālā rakstura, Heinrichs Rikerts ne tikai noliedz vēstures likumus, bet apšaubā pat vēsturiskās metodes pamatotību un pašu vēsturi kā zinātņi (sk. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung, 165.—180. un 131.—256, lapp., 1921.), Vēsturē pēc Rikerta domām droša var būt vienīgi faktu aprakstīšana, un ja vajadzīgs, pat aistētiska aplūkošana, bet «vēstures likums» ir contradictio in adjecto, t. i. stāv pretrunā ar likuma jēdzienu, jo likums pēc Rikerta domām nav savienojams ar individuālo aplūkošanu un idividuāliem faktiem.

Ka individuālais vēsturisko notikumu raksturs nav pietiekošs pamats noliegt vēsturisko likumību, to mēs tikko redzējām. Te vēl tikai piezīmēsīm, ka Rikerta uzskatu apgāž pazīstamais vēstures filozofs un sociologs Pauls Bārts un nāk pie šāda slēdziena: «Bailes no vēstures likumiem nav mazāk neattaisnojamas kā bailes no determinisma. Līdzīgi tam, kā uzskats, it kā determinētā griba dara neiespējamu pašnoteikšanos un enerģiju, ir illūzija, tāpat ne mazāk maldīgs ir spriedums, ka vēstures likumība darītu neiespējamu tautu pašnoteikšanos un enerģiju. — Un līdzīgi tam, ka vienīgi determinētā un nevis indeterminētā griba dara iespējamu paidagōģiju, tāpat arī ikviena īstena politika iespējama vispirms uz vēsturiskās gaitas pama-

tiem (ret. mūsu. Sk. P. Barht, die Philos. der Geschichte als Soziologie, 7.—8. lapp., 1897.).

Visai raksturīgi Hēgela, Konta, Spensera, Graseri uzskati par vēstures likumību un vēstures posmiem.

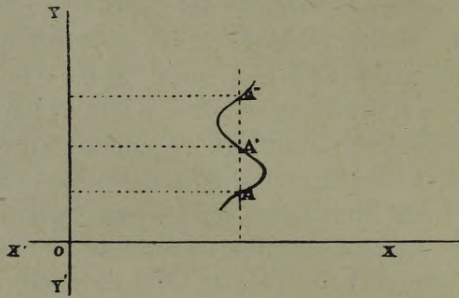
Hēgels vēstures gaitu iedomājas līdzīgi loģiskaj domu gaitai. Loģiskais domu virziens iet caur tezes, antitezes un sintezes posmu. Šāda triāde (Triade) vērojama arī vēsturē. Vēstures pamatlikums pēc Hēgela tāds, ka tezei seko antiteze, ko nomaina sinteze gluži tāpat kā loģikā. Ja dzīvē rodas zināma kārtība, tā ir teze. Šai kārtībai rodas pretstati, kas to nomaina antitezē. Tomēr iepriekšējās kārtības piekritēji cenšas (tezi) restaurēt. Cīņā rodas jaukta kārtība, kas nav nekas cits kā sinteze, piekam sinteze — jauns izejas punkts citai kārtībai, un tā trejveidīgā attīstības gaita sākas no jauna. Sociālajā dzīvē šos trīs posmus var raksturot kā: darbību, pretdarbību un izlīdzināšanos (Wirkung, Rückwirkung und Auswirkung). Francijas vēsturē šāds piemērs ir: pirmā ķeizara valsts (teze), restaurācija (antiteze) un jūlija monarķija (sinteze).

Konts, sekodams Sen — Simonam, vēsturē atzīst divus periodus, kas nomaina viens otru: organisko un kritisko. Pirmajā viens sociālais tips izveidojas, otrā iet bojā. Piem., viduslaiki bija viens organisks tips, kā vietā radās kritiskais — renesanse, kas ilga līdz franču revolūcijai, pēc kam sākās jauna tipa veidošanās.

Līdzīgos ieskatos Spensers (1820.—1903.), kurš blakām fizikālai mēchanikai runā par sociālo mēchaniku. Visā vēsturē valda ritma likums, kas izpaužas attīstībā (evolūcijā) un apstājā, vai citādi sakot, integrācijā un desintegrācijā. Integrācija ir visu sociālo spēku, visas materijas koncentrācija, desintegrācija turpretim atslābšana, spēku izraisīšanās. — Kā redzams, pretstatā Hēgela triādei, Konts un Spensers vēstures posmos redz tikai divus momentus (Dyade).

Zīmīgs Graseri (Raoul de la Grasserie) uzskats, kas atzīst attīstības ciklisko atkārtīšanos. Līdzīgu domu jau agrāk izteica gara zinātņu metodoloģijas pirmais ierosinātājs itālietis Viko (Giovanni Battista Vico, 1668.—1744.). Kā Viko, tā Graseri atzīst nevis attīstību taisnes, bet liektas vai la-

bāki sakot spirāles formā (Vico vēstures filozofijā «ricorsi» jēdziens). Katrs jauns spirāles pagrieziens nozīmē jaunu stāvokli cilvēces attīstībā, ko varētu izteikt ar šādu zīmējumu, ņemot palīgā koordinātu sistēmu:



A_1 un A_2 atrodas uz tās pašas vertikālās kā attīstības sākums A , bet tikai uz augstākas horizontālās. Spirāles izliekumi norāda uz tezi, antitezi (Hēgels); organizāciju, kritiku (Konts); integrāciju un desintegrāciju (Spensers). Rezultātu iztaisa sinteze, kas, neskatoties uz dažām svārstībām un atkārtotanos, tomēr nozīmē attīstību. (Sk. R. de la Grasserie, de la forme graphique l'evolution; René Worms, La sociologie, 1893.).

Konstatējuši, ka vēsturē ir likumi, ka šie likumi individuāli un nosakāmi pēc līdzības, pakavēsimies pie jautājuma, kamdēļ vēstures likumus tik grūti atklāt un kāda iemesla dēļ grūti noteikt nākotnes notikumus.

Atbildi uz šo jautājumu dod vēstures būtība. Vēsture aptver cilvēku garīgo un dabisko dzīvi. Ja vēsture ietvertu sevī tikai cilvēka fizisko dzīvi, vēstures notikumus varētu paredzēt tāpat kā dabas parādības. Bet tā tas nav. Vēsture aptver arī cilvēka garīgo dzīvi. No tam arī rodas visi grūtumi. Tur, kur darīšana tikai ar dabu, tāpat, kur jāņem vērā tikai gars, likumība vieglāki nosakāma. Līdzīgi tam, kā cilvēka dzīvē pa lielākai daļai visas nejausības, grūtumi un konflikti rodas taisni gara un miesas attiecībās, un grūtumi nav nekas cits kā gara un miesas konflikti, tā-

pat arī cilvēku vēsturiskās attīstības gaitas kļūst ļoti sarežģītas, tamdēļ ka te sastopas garīgā un fiziskā pasaule. Maldīgi domāt, ka vēsture ir tikai cilvēku kā sociālu būtnu garīgās dzīves attīstība. Vēsturnieku un vēstures filozofiju līdzšinējā vienpusība tā, ka viņi vēsturi sapratuši galvenām kārtām tikai kā cilvēku gara dzīves attīstību, neievērodami, ka cilvēku attīstības vēsturiskajā gaitā milzīgu lomu spēlē daba, t. i. cilvēku fiziskā dzīve un šīs dzīves apstākļi. Piem., pazīstamais vēstures metodoloģiskās puses pētnieks E. Bernheims vēsturi dēfinē šā: «Vēsture ir zinātne par cilvēku kā sociālu būtnu attīstību» (E. Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode, 5. lapp. 1894.). Šī vēstures dēfinīcija nav nepareiza, bet gan vienpusīga, vai labāki sakot tāda, kas var modināt vienpusīgu vēstures izpratni. Te nav norādīts uz dabisko faktoru lomu, un kā viss Bernheima pētījums rāda, šis zinātnieks vēsturisko attīstību saprot galvenām kārtām kā cilvēku garīgās darbības vēsturisko gaitu, protams, šo attīstību iztulkojot kā cilvēku sociālās dzīves attīstību. Vēsturē jāatzīst garīgu un dabisku faktoru loma. Bet arī tas nav viss. Vēsturē krietna nozīme piekrīt vēl tādiem apstākļiem, kas mākslīgi izsaukti. Svarīgus notikumus dzīvē var mākslīgi izsaukt, kas nestāv nekādā radniecībā ar vēstures parasto dabisko gaitu. Tamdēļ, šķiet, pamatota būtu šāda vēstures (zinātnes) dēfinīcija: vēsture ir zinātne par cilvēku sabiedriskās dzīves attīstību, ciktāl šo attīstību noteic garīgi un dabiski motīvi, un daži mākslīgi sagatavoti apstākļi. Visiem šiem trim faktoriem patiešām liela nozīme. Garīgais motīvs jau pats par sevi saprotams: ir daudz darbu, sevišķi tīrajā mākslā, zinātnē u. c., ko izsaukusi vienīgi tīrā interese, prieks un mīlestība uz patiesību. Un šiem darbiem vēsturē liela nozīme. Tālāk nav mazums tādu darbu, sevišķi teknikā, ko izsaukusi dzīves vajadzība. Tā, piem., daudz izgudrojumu radušies tikai tāpēc, ka tos prasījusi pati dzīve. Un atkal šiem cilvēka roku darbiem ne tikai paliekoša vēsturiska nozīme, bet aktīva loma visā cilvēces attīstības gaitā. Gluži tāpat nav apstrīdama dabisko apstākļu nozīme.

Šie dabiskie apstākļi vēsturē nav nekas cits kā bioloģiskie noteikumi, kas cilvēka dzīvē nav bez iespaيدا. Vai, piem., cilvēks var iztikt bez barības? Vai bailes no nāves cilvēku dziļi nesatricina? Vai labvēlīgi saimnieciski apstākļi bieži vien nestāv sakarā ar panākumiem gara dzīvē? Vai vispār eksistences cīņa nav bijusi svarīgs faktors vēsturē? Tas nenoliedzams. Un ja tā, tad dabiskie motīvi vēsturē spēlē milzīgu lomu. Bet ir vēl arī citi apstākļi. Mīnēsīm tikai zemes trīces, kalnu nogrūvumus, neražu, slimības, klimatiskos apstākļus u. tml. un nebūs šaubu, ka taisni šiem dabas notikumiem vēl lielāks iespaids uz cilvēces vēsturisko dzīvi nekā iepriekšējiem. Visbeidzot augšā tikām norādījuši uz mākslīgi sagatavotiem faktoriem. Kas tie tādi? Lietā tā, ka dzīvē viss nenotiek pēc nepieciešamības, bet ir arī mākslīgi sagatavoti un patvaļīgi apstākļi. Cilvēki, kam vara, spēks, gudrība vai citi ieroči un līdzekļi, valstī daudzus apstākļus var izsaukt mākslīgi, t. i. lietu gaitu ievirzīt tā, ka citos apstākļos tas būtu pavisam otrādi. Piem., valstī mākslīgi un patvaļīgi var izsaukt saimnieciskas, finansiālas u. c. krīzes. Tāpat mākslīgi var izsaukt bezdarbu, revolūcijas un pat iekšēju un ārēju karu. Zināms, varbūt, varētu iebilst, ka tas, ko šē saucam par mākslīgu rīcību, īstenībā ir nepieciešamība, un ja zināma parādība norit tā, tad tā nevar notikt citādi. Tomēr šāds iebildums nebūtu nopietni jēams. Protams, ir gan parādības ne tikai dabā, bet arī cilvēku dzīvē, kas notiek nepieciešami, t. i., kas nevar notikt citādi un kur, tā sakot, nav atgriešanās, bet tāpat nav mazums parādību, kas mākslīgi ierosinātas un izsauktas. Blakām nule pieminētām krīzēm, bezdarbam, revolūcijām u. tml., aizrādīsim, ka piem., ja kāds cilvēks, kam rokās attiecīgi līdzekļi un iespējas, paziņotu atklātbai un prese tam piebiedrotos, ka šovakar draud svešas valsts iebrukums, tad ļaudīs izceltos milzīga pānīka un tos būtu grūti apmierināt. Šādi notikumi plašos apjomos daudzkārt «inšcēnēti», no kam vienī panākuši to, ko kārojuši, citi atkal zaudējuši. Un šos notikumus taču neviens neuzņemsies neuzlūkot par vēsturiskiem.

Pieminētie trīs faktori ir tie apstākļi, kas vēstures likumību padara grūti atklājamu un vēl grūtāku nākotnes notikumu

paredzēšanu. Vēstures likumus grūti atklāt un nākotnes notikumus grūti paredzēt, tamdēļ ka vēsturē lielu lomu spēlē trīs motīvi, — cilvēka gara darbība, bioloģiski faktori un mākslīgi sagatavoti apstākļi — kas bieži vien savstarpīgi krustojas un skaidrību vēstures gaitā dara grūti saredzamu. Daudzreiz rodas notikums, ko pavisam negaidījām. Gaidījām vienu, notika otrs. Un nu sākam brīnīties, kā viss tas varēja notikt? Vai nebija citas izejas? Kamdēļ notika taisni tā un ne citādi? Tā izvirzās gadījuma problēma.

Nav jādomā, ka gadījumam ticētu vienīgi mānticīgie un lētticīgie. Gadījumu atzinuši arī tādi politiķi un karavadoņi kā Napoleons un Fridrihs Lielais, kas ticējuši, ka gadījums bieži izšķir vissarežģītākos lietas apstākļus, pie kam rezultāts dažkārt pavisam negaidīts. Nereti šādus gadījumus nosauc par brīnumu vai likteni. Šādi brīnišķīgi un liktenīgi gadījumi vēsturē bieži sastopami. Pieminēsim kaut tikai «vilku brīnumu» franču un angļu 100 gadīgā kara, kur vilki neaiztiec vēstnieku, bet saplosa vēstnieka gūstītājus kareivjus un tādējādi izšķir karu frančiem par labu; ne mazāk spilgts gadījums ar zemnieku Susaņinu, kas izglābj Krievijas troni no poļiem; no nesenaajā pasaules kara zina stāstīt, par gadījumu, kur angļu flote izglābās no pazušanas, sastopoties ar vācu floti pie Helgolandes salām; no mūsu senātnes visiem pazīstams nostāsts par Beverīni un Tālivaldi, kas koklējot izglābis pili no igauņiem, no kam tad arī vēlāk radās dziesma par to «kā tautu izglāba dziesmu gars». Šādu piemēru nav mazums, un tie visi liecina par dīvainām parādībām, par negaidītiem apstākļiem, kur viss norit otrādi». Jāsaka, ka gadījumu nespēj neatzīt pat mūsdienu zinātne. Gadījumi patiešām ir brīnišķīgas parādības, kas cilvēku pārsteidz līdz samulsumam. Jau ikdienišķajā dzīvē gadījumi ir tie, kas cilvēkam visu dzīvi vienā mirklī padara nesaprotamu. Vai mēs nebrīnamies par to, ka cilvēks gluži negaidot aiziet bojā? Cilvēku bieži pārsteidz nelaime un laime, nāve un pēkšņa izveseļošanās tur, kur visu bijām iedomājušies noritam pavisam citādi. Vai Latvijas bij. ārlietministra Meierovica nāve autokatastrofā nebija

nelaimes gadījums? Vai tas cilvēks, kam ejot pa ielu un pasperot soli, tūdaļ aiz muguras no nama augšienes nokrīt karnīzes gabals gājēju neaizkarot, neizjūt prieku par laimīgu gadījumu? Un ja ir šādi laimes un nelaimes gadījumi atsevišķa cilvēka dzīvē, tad tie ir arī vēsturē. Bet kas gan ir gadījums? Kā gadījumu var dēfinēt? Par gadījumu var uzlūkot negaidītu notikumu, t. i. tādās parādības iestāšanās, kurās vietā bija gaidāma cita. Gadījums nekad nav jāsaprot kā lieta, gadījums nav priekšmets, bet lietas vai, labāki sakot, lietu apstākļi, proti, tāds apstākļi, kas nāk negaidīts, kas nāk kā nelūgts vīsis. Raksturīgais taisni tas, ka gadījumā sadodas rokās vairāki notikumi, no kuriem viens lielākā vai mazākā mērā atkarīgs no cilvēka, otrs dabas noteikts, trešais, varbūt, vēl citu apstākļu izsaukts u. t. j. pr. Ja gadījumā spēlētu lomu tikai viens notikums, tikai viens apstākļi, tad gadījums vairs nebūtu gadījums, bet nepieciešama un iepriekš paredzama parādība. Taisni šādi vienbūtīgi notikumi ir dabā un tamdēļ dabā nav gadījumu, nav nejaušu un liktenīgu parādību. Dabas nejaušības, ja kādreiz par tādām runājam, nav nejaušas un liktenīgas attiecībā uz citām dabas parādībām, bet vienīgi attiecībā uz cilvēku. Tamdēļ arī lielākas vai mazākas vēsturiskas parādības, kas, kā redzējām, var būt vairāku apstākļu izsauktas un noteiktas, iespējamas ar «gadījuma raksturu», un taisni tas apstākļi, ka vēstures notikumos spēlē lomu nevienādi cēloņi, šos noteikumus padara grūti iepriekš nosakāmus. Ja vēstures gaitu noteiktu tikai cilvēks, ja vēsture būtu tikai, tā sakot, cilvēku roku darbs, tad varētu teikt, ka vēsturē darbojas viennozīmīgi cēloņi, un tad arī vēstures likumība būtu tikpat skaidra kā dabas likumība. Bet ja vēsturē spēlē lomu arī daba, mākslīgi sagatavoti apstākļi, un, varbūt, vēl kādi citi spēki, tad šis apstākļi vēstures likumību ļoti aptumšo un spiež atzīt parādības ar gadījuma raksturu. Ar vēstures notikumiem ir tas pats, kas ar atsevišķu cilvēku, tikai daudz plašākos apjomos. Piem., mūsu pažiņa, ko zinām kā uzticamu, apsolās izpildīt uzdevumu. Viņš šo uzdevumu var veikt un var arī neizpildīt. Uzdevums tiktu veikts tad, ja šī cilvēka dzīvē tai momentā nerastos no viņa paša neatkarīgi šķēršļi. Bet kas to

var pateikt, ka šādi šķēršļi nenāks? Zināms, šis cilvēks savu uzdevumu var neizpildīt arī aiz paša vainas, bet tādu iespējamību šeit neņemam. Pilnīgi iespējams, ka nāk no cilvēka neatkarīgi apstākļi (piem., slimība, nelaime, laupītāju uzbrukums u. tml.), un tad, lūk, šis cilvēks, uz ko vienmēr palāvāmieš, savu pienākumu nav spējīgs pildīt, un kaut arī tas notiek tikai vienu reizi, tomēr skaidrs, ka absolūti droši uz cilvēku nekad nēvar palauties. Te atkal jāpasvītro, ka pienākuma neizpildīšana un solījuma laušana nav jāsaprot kā parasta mūsaiiku parādība, kur solījuma laužēju (aiz paša vainas), varbūt, nebūs mazāk (ja ne vairāk) kā solījuma pildītāju, bet gan kā tāda iespējamība, kam vienmēr pašā lietas būtībā savs pietiekošs pamats. Kas ir šis pamats? Nekas cits, kā tas zīmīgais un augšā pārrunātais apstāklis, ka cilvēka soli ne visos gadījumos atkarīgi no viņa paša, un ka cilvēka rīcību dažreiz var noteikt pavisam sveši — no viņa gribas neatkarīgi apstākļi. Tas pats vēsturē. Vēsture gan ir cilvēku vēsture, bet visstas, kas notiek vēsturē, nav vienīgi cilvēka apzinīgās gribas produkts, tamdēļ ka pats cilvēks nav sevis produkts, nav tikai funkcija un rezultāts no sevis un iz sevis, bet ir arī svešu spēku iemiesojums. Un taisni šie svešie apstākļi, kas nestāv cilvēka varā un noteikšanā, iejaucas cilvēka dzīvē, iejaucas arī vēstures gaitā, padarot šo gaitu grūti saprotamu un nosakāmu. Ir gan taisnība, ka nav labi atsaukties uz svešiem apstākļiem, nav labi atbildību uzlikt otram, novelot to no sevis, bet nekad nevajaga aizmirst, ka ir un būs vienmēr apstākļi, kas stāv ārpus cilvēka iespējam un noteic cilvēku. Tamdēļ arī vēsturē ir un būs notikumi, kur nav vainojama neviena sabiedrība, neviena tauta un pat visa cilvēce (piem., bada vai slimības piemeklēta apkaime, no kuņas plūst cilvēki uz citiem apgabaliem, iznīcinādami visu, kas gadās ceļā). Protams, ka šādus notikumus grūti, pat neiespējams paredzēt. Tas pierāda, ka lai izprastu vēsturi, jāizprot visi tie iespējamie momenti, no kā vēsture sastāv, jāiedziļinās visās tās parādībās, kas stāv vēsturei blakām, un jāizpētī visi tie apstākļi, spēki un motīvi, kas spēj un var vēsturi noteikt. Īsts

vēsturnieks ir tikai tas, kas pārzina ne tikai politisko vēsturi, bet kas spējīgs noskaidrot, kādu lomu cilvēku dzīvē spēlē dabas iespaidi un mākslīgi sagatavoti apstākļi. Vēstures likumi pastāv, tie ir tikpat dzelžaini un negrozāmi, kā dabas likumi, bet grūti atklājami, tamdēļ ka te krustojas mazākais trīs dažādi apstākļi: cilvēka griba, dabas iespaids un mākslīgi apstākļi. Kur un kā šie spēki krustojas, to droši nezinām. Bet vai nekad nezināsim? ... Uz to tikpat grūti atbildēt, cik grūta pati vēstures izpratne. Neapšaubāmi skaidrs tikai tas, ka ir vēstures likumi. Tie varbūt nav tīri likumi, jo ir dažādu apstākļu krustojums, nav, varbūt, likumi parastajā nozīmē, bet tomēr ir likumi. Par šiem likumiem mūsos tikai tumša nojauta, un kaut arī, kā redzējam, daži zinātnieki tos noliedz, tomēr rūpīga pagātnes pētīšana vēstures likumību arvien drīzāk apstiprinās, nevis noliegs. Nav šaubu, ka ievērojami filozofi, politiķi un vēsturnieki dzīli un pamatīgi izprotot vēstures gaitu, spējīgi vēstures likumību ne tikai atklāt, bet arī paredzēt nākotnes notikumus. Un kaut gan šī paredzēšana bieži dibināta nevis uz nepieciešamības (apodiktiskiem), bet varbūtības (hipotētiskiem) spriedumiem, tomēr viņā vienmēr būs vairāk pārliecības nekā šaubu. Noliegt vēstures likumību nozīmē atzīt, ka vēsturē ir chaoss un juceklis un ka te nav vietas cēlonībai. Bet cēlonības noliegšana ir zinātnei pretīgs un nepieņemams akts. Tamdēļ arī tie domātāji, kas atzīst vēstures likumus, neapšaubāmi stāv uz drošākiem zinātniskiem pamatiem nekā tie, kas šo likumību noliedz. Un vēl vairāk. Vēsturē ne tikai ir likumi, un šie likumi jāatzīst, bet cilvēka uzdevums ir likumību dzīvē un līdz ar to arī vēsturē radīt. Ja redzējam, ka vēsturē lielu lomu spēlē mākslīgi sagatavoti apstākļi, tad šādu apstākļu gatavošana ir dzīves un vēstures likumības graušana. Un jo vairāk būs šādu mākslīgu apstākļu, jo vairāk patvaļības un chaosa, jo lielāka vēstures neskaidrība. Neapšaubāmi skaidrs, ka līdz ar tikumības un tiesību piepildīšanu tiek sekmēta arī vēstures likumība. Jo stiprākas tautas tikumībā un tiesībās, jo lielāka iespējamība vēstures likumu skaidrībai. Prasība pēc tikumības un tiesībām ir reizē arī prasība pēc vēstures likumiem. Vēstures likumība nav jāsaprot tikai kā faktiskā dotība, kā zināma kārtība

cilvēku dzīves attīstībā, bet kā u z d e v u m s, kas jāveic, un prasība, kas jāpiepilda.

45. §. Dabas filozofija.

Dabas filozofija katrā filozofijas sistēmā ieņem vienu no galvenākām vietām. Tas saprotams, jo daba visā esošajā ir plašākais un būtiskais, tas, ko sauc par pasauli. Dabas filozofijā ļoti daudz svarīgu jautājumu un līdz šim neizskaidrotu problēmu. Kaut gan ar dabas pētīšanu nodarbojas vesela virkne dabas zinātņu, kas savā pētīšanā uzrāda ļoti spilgtus un ievērojamus sasniegumus, tomēr neatrisinātu problēmu te arvien ļoti daudz, kas dabas filozofijai sagādā bieži vien nepārspējamus grūtumus. Jādomā, ka šos grūtumus pavairo arī tas apstāklis, ka dabas zinātņu pētījumi — īpaši pēdējā laikā — visai produktīvi, bet nereti līdz ar to pretrunīgi, kas apgrūtina nonākt pie vienotājiem slēdzieniem.

Dabas filozofijas sākumi meklējami jau Grieķijā, kur pirmie domātāji (Tales, Anaksīmens, Anaksimandrs u. c.) uzstādīja jautājumu par dabas būtību, un redzēja šo būtību dažādās vielās (ūdenī, gaisā, ugunī, neaptveramajā izplatījumā u. c.) un vielu stāvokļos. Vēl tuvāk šim jautājumam piegāja Leikips un Dēmokrits ar savu atomu teoriju (sk. 149. lapp.). Tomēr grieķu dabas filozofija bija samērā šaura, un pieminētie grieķu dabas filozofi vēl nepazīna tās problēmas, kas modās tikai vēlāk. Grieķu dabas filozofija bija, tā sakot, vielas (materiālas) filozofija, jo tie domātāji, kas visa esošā būtību redzēja vielā, arī interesējās vairāk tikai par vielas jautājumu.

Stāvoklis mazliet grozījās 15. g. s-nī. Te sastopams tāds domātājs kā K u z ā n a s N i k o l a u s s (1401.—1464.), kas dabas jautājumā iedziļinājās vispusīgāk, un ir uzlūkojams par dabas filozofijas nodibinātāju vārda īstajā nozīmē. Savos darbos (De docta ignorantia, nezināšanas zinātne un De coniecturis, par izskaidrojumiem) Kuzānas Nikolauss sevišķi pētī c ē l o n ī b a s problēmu, kas ir dabas filozofijas centrālais jautājums. Kuzānas Nikolausu var saukt par īstu dabas filozofu: lielie 16. un 17. g. s-ņa pētnieki — Galilejs, Keplers, Harvejs,

Ņūtons u. c. ir reizē dabas zinātnieki un dabas filozofi, tā ka dabas filozofija kā atsevišķa disciplīna te neparādās. Tāpat augšā aplūkotie materiālisti — Gasendi, Lametrī, Holbachs u. c. uzlūkojami par zinātniekiem un dabas filozofiem (sk. 30. §. Materiālisms 17. un 18. g. s.). Tikai 18. un 19. g. s. dabas filozofija no jauna parādās kā patstāvīga disciplīna, un te būtu minams Šellings, Fichte un Hēgels. Visa Šellinga sistēma nav nekas cits kā dabas filozofija. Par modernās dabas filozofijas galveno pārstāvi var uzlūkot V. Ostvaldu (dz. 1853.). No pārējiem mūsaiķu dabas filozofiem jāmin H. Drīšs (dz. 1867.), V. Frosts, Fr. Lipsijs (Lipsius), H. Dinglers u. c.

Kā svarīgākie dabas filozofijas jautājumi būtu minami: daba jēdzieniskā nozīmē, cēlonība, cēlonība un mērķis (kauzālītāte un teleoloģija), vienība un daudzējādība, dzīvības jautājums, dabas attīstība un cilvēka stāvoklis pasaules visumā.

Kas ir daba jēdzieniskā nozīmē? Ko domājam runādami par dabu? Ko saprotam dabas jēdzienā? Daba ir viss tas, kas nav cilvēka roku darbs. Tādējādi daba ir pretstats kultūrai. Ja tā, tad dabai ir sava likumība, sava dzīve. Vienā otrā gadījumā cilvēkam gan izdodas dabu, pareizāki sakot, vienu niecīgu dabas daļu, padarīt sev paklausīgu, bet tas it nebūt nenozīmē, ka cilvēks reizē ar to spētu grozīt dabas likumību. Mēs spējam vienīgi dabu vienā otrā gadījumā padarīt sev paklausīgu, un tas — kā jau Bēkons izsakās — iespējams ar zināšanu palīdzību, bet grozīt dabas kārtību nevaram. Te atklājas dabas un kultūras pretstats. Kultūras dzīvē valda cilvēka garīgā likumība, dabas dzīvē — dabas likumība. Ir gan arī fakti, kas pierāda, ka dažos gadījumos iespējams dabas likumību rēgulēt un vadīt. Tā, piem., cilvēks kā psihofiziska būtne nereti spēj ar savu prātu un gribu valdīt pār miesu, apspiest miesas kārības u. tml. Tomēr jāsaprot, ka tas tikai liecina par iespējamību dabu pievarēt, padarīt sev paklausīgu, bet nenozīmē grozīt dabas likumību. Dabas likumību nav iespējams grozīt un apspiest, jo daba kā tāda ir no mums neatkarīga pasaule: gara un dabas pasaule nekad nebūs savienojama, un kultūra vienmēr būs pretstats dabai. Daba kultūras dzīvē gan spēlē ievērojamu lomu, un bez dabas nebūtu arī kultūras, bet tomēr daba ir bijusi, ir

arī tagad un būs vienmēr turpmāk savā varenumā, neatkarīga no cilvēka un kultūras. Visspilgtāk dabas īpatnējo, ne no kā neatkarīgo dzīvi apliecina dabas dēfinīcija, kas sastopama Kanta filozofijā: daba ir cēloniski noteiktu parādību likumība laikā un telpā (Krit. d. r. Vern. 382. un 174. lapp.) .

Cēlonības princips iztaisa dabas būtisko pazīmi. Tas, ko sauc par dabu, nav nekas cits kā cēloniski noteiktu lietu virkne un procesu norise. Cēlonība ir dabas būtiskā īpašība. Visas parādības dabā dibinās uz cēlonības, bet uz cēlonības likuma visa dabas zinātne. Ko māca cēlonības likums? Cēlonības likumā slēpjas tas ārkārtīgi svarīgais noteikums, ka pasaulē nav nevienas parādības, nevienas lietas, neviena notikuma bez sava cēloņa. Katrai parādībai savs cēlonis un ikvienam cēlonim savas sekas, — tā var izteikt cēlonības likumu. Cēlonības likums zinātni pasargā no dažāda veida nepamatotiem ticējumiem un paviršiem spriedumiem. Piem., neievērojot cēlonības principu, var mosties domas, ka dabas lietu gaitā iespējami lēcieni, ka ir brīnums u. t. t. Bet šādas domas būtu nepareizas. Jau Kants šai jautājumā nostājas visai skaidri, sacīdams, ka pasaulē nav aklu gadījumu, nav parādību bez sava cēloņa, nav lēcienu, nav tukšu robu starp divām parādībām (in mundo non datur casus, non datur fatum, non datur saltus, non datur hiatus. Krit. d. r. Vern., 260.—261. lapp.). Bez cēlonības daba būtu chaotiska un pilnīgi nesaprotama. Ja dabu pazīstam kā apbrīnojami stingru un skaidru lietu un procesu sistēmu, tas izskaidrojams ar cēlonības likumu. Cēlonības likumam dabā ir tāda pat nozīme kā pietiekošā pamatojuma likumam domāšanā: līdzīgi tam, kā domas nevar būt pareizas, ja nav pietiekoši pamatotas, tāpat arī dabā nav nevienas parādības, kam nebūtu sava cēloņa. Cēlonības princips saista visu pasauli nepārtrauktā cēlonības ķēdē (causalnexus), un tikai pateicoties cēlonības ķēdei daba ir vienota lietu un notikumu sistēma. Nav jādoma, ka vienu notikumu vai parādību izsauc tikai viens cēlonis. Īstenībā cēloņu ir daudz, tikai viens uzlūkojams par galveno. Tie cēloņi, kas nav tik svarīgi, uzlūkojami vienkārši par apstākļiem, kādos cēlonis kā darbība notiek. Bez tam cēlonis jāšķiro no nosacījuma (Bedingung), kas cēloņa realizāciju dara ie-

spējamu. Tādā kārtā visas pasaules parādības ietelp cēlonības tīklā, kur vienas parādības izsaukšanai viens apstāklis vienmēr būs galvenais cēlonis, citi apstākļi turpretim blakus cēloņi. Cēlonis nav iztulkojams absolūtā, bet vienīgi relatīvā nozīmē, t. i. dabā nav tādu parādību, kas vienmēr būtu tikai kā cēloņi, īstenībā ir tā, ka cēlonis ir otras parādības sekas. Ikviens cēlonis ir citas parādības produkts (sekas) un jaunas parādības izsaucējs, citādi sakot, sekas var kļūt par cēloņi jaunai parādībai, jaunam notikumam. Šis zīmīgais apstāklis rāda, ka nav tādu lietu, kas būtu kā konstanti cēloņi. Nevis lieta, bet process ir pirmatnējāks. Rūpīgi ieskatoties cēlonības būtībā, jānāk pie pārliecības, ka darbības process dots pirms lietas. Lieta ir tikai etape, resp., pieturas punkts tādām vai citādām procesam, tamdēļ arī pats process par lietu pirmatnējāks. Ļoti spilgti lietu cēloniskā sakarība un savstarpīgā attiecība izteikta t. s. kondicionālismā, kas formulējams šādās tezēs: 1) Nav izolētu un absolūtu lietu. Visas lietas, t. i. visi procesi un stāvokļi ir citu procesu un stāvokļu noteikti. 2) Nav neviena procesa vai stāvokļa, kas būtu atkarīgs tikai no viena vienīga faktora. Visi procesi vai stāvokļi ir daudzu faktoru noteikti. 3) Ikviens process vai stāvoklis ir savu noteikumu summas viennozīmīgi (eindeutig) noteikts. Tikai vienādos noteikumos doti vienādi procesi vai stāvokļi un otrādi, dažādiem procesiem vai stāvokļiem nepieciešami dažādi noteikumi. 4) Katrs process vai stāvoklis ir vienlīdzīgs ar savu noteikumu summu. Noteikumu kopumam atbilst zināms process vai stāvoklis. 5) Visi viena procesa vai stāvokļa noteikumi tā realizācijai vienvērtīgi, ciktāl tie nepieciešami. (Sk. M. Verworn, Kausale und Konditionale Weltanschauung, 51.—52. lapp., 1918.). Kondicionālisms cēlonības principu cenšas apgaismot visā pilnībā, un rādīt, ka katra parādība, ikviens notikums un process ir citu procesu noteikts. Mēchaniskā pasaules likumība te apgaismota vēl skaidrāk nekā parastajās mācībās par cēlonību.

Cēlonības jautājums saduras ar mērķa jeb teleoloģijas principu. Kā saskaņot nepielūdzamo un mēchanisko dabas cēlonību ar dabas mērķiem? Jeb varbūt tādu nemaz nav? Te jāatbild, ka cēlonība (kauzālītāte) ar mērķiem (teleoloģiju) tomēr saskaņojama. Ja dabas parādības noteic cēlonība, tas nenozīmē, ka cēlonība izslēgtu mērķa principu. Bet kā gan cēlonība ar mērķi var kopā saderēt? Te iespējama šāda atbilde: cēlonība ar mērķi saskaņojas attīstības idejā. Dabā un visā pasaulē novērojama attīstība. Šī attīstība ir gan cēloniski noteikta, bet tas nebūt nekavē attīstībai traukties uz arvien lielāku pilnību. Attīstība tiecas pretim augstākiem mērķiem. Mērķi ir katrai dabas būtnei, vai tā būtu dzīva vai nedzīva. Tas, kas sākumā bija kā nedzīva materiija, tomēr nesis sevī dzīvības un attīstības iespējamību. Iespējamība, pamazām veidojoties, kļuvusi par aktuālu spēku, līdz beidzot iemiesojusies dzīvā būtnē. Visa šī organiskās un neorganiskās pasaules lietu attīstība, kas tiecas piepildīties arvien lielākā pilnībā, ir mēchanisku likumu noteikta, bet tas netraucē mēchanisko cēlonību saskaņot ar mērķa principu. Ja nebūtu attīstības, nebūtu arī mērķu, un veltīgi būtu runāt par mērķu saskaņošanu ar cēloņiem. Tādā gadījumā visur valdītu vienīgi atkārtotā maiņa, pāreja no viena stāvokļa otrā, bet nebūtu nekādas attīstības un attīstības pieauguma. Īstenībā tā nav: visur — kā cilvēku, tā dzīvnieku un stādu pasaulē — ir attīstības pieaugums, ir radoša attīstība, un šai radošajā attīstībā cēlonis ar mērķi atrod saskaņu.

Visai svarīgs jautājums dabas filozofijā ir par dabas dažādību un vienību. Dabā, labāki sakot, visā esošajā novērojama apbrīnojama dažādība un daudzējādība. Vai mēs vērojam stādus, dzīvniekus, cilvēkus vai neorganisko dabu, visur dažādība, neaptverama daudzējādība (plurālītāte). Bet vai šai dažādībā ir vienība (ūnitāritāte)? Vai bezgalīgo un neaprobežoto dažādību aptver vienības princips? Jādomā gan. Uz vienību dažādībā norāda tas, ka visumam ir tā pati daba, kas vienam un vienā ietveras visuma gars. Viss iekš viena un viens iekš visa. Viss ir viens un viens ir viss. Šī doma jau izteikta pazīstamajā grieķu formulā *ἐν καὶ πᾶν* *) To pašu

*) lasi: en kai pān.

apstiprina arī Dēmokrita atomu teorija, Leibnica mācība par monādēm un mūsaiķu fizikas uzskati. Kā jau redzējam (sk. 150. lapp.), atomi ir materijas sastāvdaļas, kas kvalitatīvi vienādas, tāpat arī katrā atsevišķā monādē atspoguļojas visa pasaule, un beidzot mūsaiķu fizika pierāda, ka atomu sastāvdaļas—elektroni — nes sevī visas vielas pamatlikumību. Viss tas pierāda, ka ikviena atsevišķa būtne atspoguļo visu pasauli, mikrokosmā atspoguļojas makrokosms. Pasaules apbrīnojamā dažādība izpaužas neaprobežotā telpā un izvēršas bezgalīgā laikā. Telpas neaprobežotā bezgalība un laika neapjaužamā plūsma pamodina mūžības domu, ko cilvēka prāts līdz galam nav spējīgs izdomāt.

Tāpat līdz šim palikusi neatrisināta dzīvības problēma. Kur un kā radusies dzīvība? Vai dzīvību radījis no pašas dzīvības pilnīgi atšķirīgs spēks, vai tā radusies pati no sevis? Ja dzīvība sākumā nav bijusi uz mūsu zemes, bet pārnākusi no citas planētas, tad — kādos apstākļos tā radusies tur? Šādi un līdzīgi jautājumi nodarbinājuši zinātnieku domas visos laikos. Īsumā aplūkosim dažus uzskatus.

Sākumā valdīja ieskaits, ka dzīvība var rasties pati no sevis. Tā bija dzīvības pašrašanās (generatio aequivoca) mācība, ko aizstāvēja pat Aristotels. Vēlāk gan tādi zinātnieki kā Redi, Spalancani u. c. šo domu noteikti apstrīdēja, bet pilnīgi tā neizgāja no daudzu zinātnieku pārliecības, līdz pat jaunākam laikam. Tikai, kad pag. g. s. pēdējos gados Pastēram un Kocham ar skaidriem eksperimentiem izdevās pierādīt, ka dzīvība var rasties tikai no dzīva organisma, pašrašanās mācība tika pilnīgi atmesta. Preformācijas jeb evolūcijas teorija, ko aizstāv Svamerdams, Malpīgi, Spalancani, Hallers, Leibnics, Lēvenhēks (Leewenhoek), Bonē u. c. ir tai pārliecībā, ka dzīvība ir Dieva radīta, un katrā oliņā vai sēkliņā jau ir nākošais dzīvnieks prēdēstinēts (preformēts), kas pamazām attīstās (evolūcionē). Oliņa, dīglis, insekts u. t. t. ir viena un tā paša dzīvnieka dažādas attīstības pakāpes. Daži filozofi un zinātnieki gāja vēl tālāk un mācīja, ka visi dzīvnieki ar visām savām dažādībām jau atradušies pirmdīgi (Malbranšs), protams bezgalīgi niecīgā veidā un formā. Šo preformācijas teorijas nozarojumu sauc par iekapa-

selēšanās jeb ievietošanās teoriju (Einschachtelungstheorie). Tā tad, ja visas dzīvās būtnes mēģinātu izskaidrot ar vienu pirmdīgli vai arī ar vairāku pirmsugu dīgliem, tad saskaņā ar preformācijas mācību visi dzīvie organismi radušies un izveidojušies vai nu no vienas kopējas dzīvības pirmsēklas vai arī no savas sugas pirmdīgļa, kur tie jau no mūžības miniātūrā bijuši iekapselēti.

Panspermijas teorija, ko izvirzīja Bifons (Buffon) un Okens, domā, ka dzīvība rodas tikai no dzīva organisma un ka ikvienā dzīvā būtnē ir daudz dzīvības vienību, kas zināmos apstākļos var atdalīties un dzīvot patstāvīgu dzīvi. Bifons pārliecināts, ka katrā organisma dīgli jau ir nākošā dzīvnieka «modelis». Okens «modeļa» vietā liek nosaukumu «tipu radītājs spēks», kas nekad nav nedzīvā vielā, bet vienīgi dzīvos organismos. Dzimšanas procesam pretējs ir izdzimšanas jeb katagenezes process, kas vērojams vielas trūdēšanas gadījumos. Kur un kā dzīvības sēklas radušās, uz to arī panspermijas teorijas pārstāvji nedod atbildes, bet ka šīs sēklas ceļo pasaules telpā un pie tam nezaudē dzīvības spēju, to mēģina pierādīt Svante Arēniuss u. c.

Visai raksturīga ir epigenezis teorija, kam pamatus lika Kaspars Fridrihs Volfs un tālāk attīstīja Blumensbachs. Lai pareizi saprastu šo teoriju, jāievēro, ka galvenais grūtums dzīvas būtnes rašanās un attīstības izskaidrošanā ir dzīvās būtnes specifiskā organizācija un struktūra. Lai šo grūtumu pārvarētu, evolūcionisti, kā redzējām, nonāca pie iekapselēšanās mācības, Bifons izvirzīja «modeļa» ideju, kur dzīvās substances pirmdaļiņas arvien no jauna iegūst zināma stāda vai dzīvnieka specifisko formu. Epigenezis teorija turpretim grūtumu mēģina novērst tādējādi, ka dzīvās organizācijas īpatnējo veidu uzlūko pilnīgi par blakus lietu, bet stāda un dzīvnieka ķermeni iztulko kā vielu sistēmu, kurās norisinās darbība un no tam rodas dzīvības procesi. Svarīgākais te ir dzīvā materijs, kurās būtību iztaisa dzīvības spēks (vis essentialis). Katrs organiskais ķermenis vai tā daļa sākumā ir bez organiskas struktūras. Volfs ar daudz piemēriem mēģina pierādīt, ka dzīvās vielas sākumā ir pilnīgi bez jebkādas formas un parasti šķidrā

veidā (piem., smadzenes) un tikai pamazām tur rodas pūslīši (Bläschen) un trauciņi (Gefässe), kas tālākajā organisma attīstībā pārvēršas par organisma iekšieni un ārieni. Tā tad epigenezis teorija atzīst pakāpenisku organisma izveidošanos no dzīvas, bet bezformīgas vielas. Šai vielā ir attīstības dziņa (Blumenbacha valodā Bildungstrieb, nisus formativus), dzīvības spēks, kas dzīvo vielu būtiski šķir no nedzīvās. — Bez šīm teorijām mūsu dienās vēl ir izveidojušās citas mācības, piem., šūniņas, protoplazmas, un it īpaši O. Hertviga *idioplazmas* teorija, bet tās visas vēl ir izstrādāšanās stadijā. Droši var sacīt vienu, proti, ka visas teorijas, kādas parādījušās dzīvības izskaidrošanas jautājumā, ar dzīvības principu jau operē kā ar drošu un gatavu faktu, citādi sakot, dzīvību jau sastop priekšā. Bet kur un kā dzīvība vispirms radusies, tas šobrīd vēl pilnīgs noslēpums. Viszīmīgākais dzīvības jautājuma teorijās ir attīstības princips. Attīstības ideja neapšaubāma. Ka dzīvība iemiesojas un attīstās arvien jaunās un pilnīgākās formās, to neapstrīd neviena dzīvības problēmas teorija. No šejienes izriet pārlicība par attīstību visā dzīvajā dabā, protams, to starpā arī gara pasaulē.

Līdz ar to rodas jautājums par cilvēka stāvokli pasaules visumā. Vai cilvēkam ir sevišķa misija visā dabas sistēmā, vai viņš ir tikai lieta starp lietām? Uz šo jautājumu zināmā mērā jau dod atbildi materiālisms un ideālisms. Kā redzējām (sk. 162. lapp.), materiālisma mācībās cilvēks pilnīgi lieta starp lietām. Viņš ir tikai atsevišķs loceklītis visā dabas mēchaniskās cēlonības ķēdē. Pavisam citādi ideālismā. Ideālisms taisni izceļ cilvēka stāvokli un īpatnējo uzdevumu pasaules visumā (sk. 175. lapp.). Vai tā būtu Platōna mācība par idejām, Leibnica mācība par monādēm, vai arī daži citi mūslaiku ideālisma virzieni, viscaur cilvēks iztulkots kā sevišķa īstenības sastāvdaļa, kam sevišķa misija un īpatnēji uzdevumi. Bez šaubām, no dabas zinātņu viedokļa raugoties, cilvēks ir dabas sastāvdaļa un kā tāds viņš ir visu dabas funkciju iemiesojums. Bet ja nu cilvēkā blakām dabai ir arī gars, blakām miesai dvēsele, blakām jutekļiem prāts, tad neviens cilvēka īpatnējo stāvokli nevar apšaubīt. Kāds ir cilvēka uzdevums visā dabas sistēmā,

par to izteiktas dažādas domas, neapšaubāms tikai, ka cilvēkam ir īpatnēja loma. Uz to norāda sirdsapziņa: dziļāk padomājot, sirdsbalss runā, ka dzīvē jāveic uzdevumi, ko sprauž prāts, ka jābūt atbildīgiem par saviem darbiem u. t. t. Tā ir gara prasība. Ja šādu prasību cilvēks neizjustu, nekad nebūtu pamata runāt par cilvēka uzdevumu pasaules visumā. Tā tad gara pasaule un garīgas pasaules apziņa ir tas apstāklis, kas ierosina pārliecību par cilvēka īpatnējo misiju pasaulē. Tas nav nekāds izdomājums, bet neapstrīdams fakts. Protams, ir notikumi un brīži, kas satricina pārliecību par cilvēka sevišķo nozīmi. Pietiek tikai minēt nelaiemes gadījumus, briesmīgas slimības, dabas katastrofas, kur iet bojā nesalīdzināmi vairāk dzīvību nekā visilgstošajos kaņšos un kas it kā runā par cilvēka maznozīmību. Daudzos rodas pārliecība par likteni vai tumšu aklu un neapzinīgu spēku, kas valda dabā un visā pasaulē. Un tomēr cilvēks savos sirds dziļumos nekad neatteiksies ticēt, ka ir absolūta vara, kas ja arī dažkārt ļaudis smagi piemeklē, tomēr vada pasaules gaitas uz lielāku pilnību. Dzīve bez smagiem piemeklējumiem nevar būt. Ciešanas tāpat nepieciešamas kā prieki. Un kas zina, varbūt cietējs nav tikai cilvēks vien, bet viss kosms, visa daba. Kā redzējām, dabā ir dzimšana, attīstība un miršana, bet kur ir šie procesi, tur ir arī sāpes un ciešanas. Sava dzīves uzdevuma piepildīšanas gaitā no šiem stāvokļiem cilvēks nevar izbēgt, jo tie ir visas pasaules neatņemama īpašība.

46. §. Matēmatikas filozofija.

Matēmatikai, salīdzinot ar citām zinātnēm, pavisam īpatnēja nozīme, stāvoklis un loma. Raugoties no skaidrības, pamatotības un noteiktības viedokļa, matēmatika ieņem pirmo vietu. **V i s s k a i d r ā k ā z i n ā t n e i r m a t ē m a t i k a.** Daži domātāji pat tai pārliecībā, ka ikviena zinātne ir droša un īsta tiktāl, ciktāl tā matēmatiska. Matēmatikas būtības izpratnes nolūkos šeit iedziļināsimies galvenām kārtām divos jautājumos, proti par matēmatikas u. c. zinātņu attiecībām un par skaitļa būtību.

Matēmatikas u. c. zinātņu attiecībās izsakāma doma, ka ikvienas zinātnes drošība un skaidrība atkarīga no tam, cik šī zinātne matēmatiska. Katras zinātnes noteiktību izteic tās matēmatiskums. Ar to nebūt nav teikts, ka zinātnes spriedumi izteicami vienīgi matēmatiskajās formulās. Zinātne var būt matēmatiska arī tad, ja tās spriedumos matēmatikas formulu nav. Zinātnes matēmatiskums nav nekas cits kā tās skaidrība un pamatotība. Tamdēļ zinātņu matēmatizēšanā nekā bīstama nav. Jo vairāk zinātnes iespējams matēmatizēt, jo labāk. Matēmatizēšana iespējama ne tikai dabas, bet arī gara zinātnēs. Psihologiju, vēsturi, aistētiku u. c. gara zinātnes var matēmatizēt tāpat kā fiziku, astronomiju, ķīmiju, mēchaniku u. c. dabas zinātnes. Ar to, protams, nav sacīts, ka gara zinātņu spriedumi ietverami formulās. Matēmatikas būtība nebūt nav formulas, bet pamatotība un skaidrība. Tamdēļ ikvienas zinātnes skaidrība un drošība ir šīs zinātnes matēmatiskums. Augstākā mērā svarīgs apstāklis, ka matēmatika nav tikai patstāvīga zinātne, bet ir katras zinātnes sastāvdaļa, kas izteic šīs zinātnes pareizīgumu. Šai ziņā matēmatikai radniecība ar loģiku. Arī loģika iztaisa ikvienas zinātnes neatņemamu sastāvdaļu, cik tāl šī zinātne grib būt pietiekoši pamatota. Matēmatika un loģika ir tās zinātnes, kas meklē absolūtu drošību, skaidrību un pamatotību, un tās ietveras katrā zinātnē, jo neviena zinātne bez skaidrības un pamatotības nevar iztikt. Meklējot absolūtu skaidrību, matēmatika un loģika kļuvušas par universālzinātnēm, ar kurām skaidrības un pareizības ziņā nevar mēroties neviena cita zinātne. Un tā kā pamatotību meklē arī citas zinātnes, tad pēdējām — ja tās grib būt pietiekoši pamatotas — jāklūst matēmatiskām. Šai prasībā nekā bīstama un nepareiza nav. Pamatotības un pareizības principi tikai nav jāsauc ar formulu. Lai vienas vai otras zinātnes spriedums būtu pamatots un pareizs, nebūt nav nepieciešami šo zinātņi ietvert formulās. Piem., izskaidrot psiholoģijas vai vēstures faktus nebūt nenozīmē ietvert šo izskaidrojumu formulās resp. matēmatikas simbolos, bet atklāt parādību cēloņus, tos izskai-

drot un pierādīt. Tā ir taisni matēmatikas (un arī loģikas) prasība. Uz matēmatikas dibinās visa daudzpusīgā tehnika. Zinātnes pielietājums iespējams vienīgi uz matēmatisku aplēsumu pamatiem. Technizācija vērojama kā dabas, tā gara zinātnēs, un, piem., lietājamā psiholoģija saprotama pēc līdzības ar lietājamo mēchaniku. Zinātnes lietāšana nekādi nav iespējama bez zinātnes matēmatizēšanas, jo lietāšanā tehniski aplēsumi varbūt vēl vairāk nepieciešami nekā tīrajā zinātnē. Tā tad matēmatika, iztaisīdama ikvienas zinātnes skaidrību, drošību un pamatotību, nav tikai patstāvīga zinātne vien, bet zinātne ar universālu raksturu, kas dara iespējamu katras zinātnes skaidrību, pareizību un praktisku lietāšanu resp. technizāciju. No zinātņu matēmatizācijas nav jābaidās, bet tā jāsekmē. Matēmatizācijas apstrīdēšana ir uzstāšanās pret zinātņu skaidrību, pamatotību un drošību.

Matēmatika rīkojas ar skaitļiem. Skaitļi ir matēmatikas sastāvdaļas. Skaitļi izteic lietas un to savstarpīgās attiecības. Skaitļi ir lietu kvantitatīvie simboli. Skaitļi vienmēr piepildāmi ar zināmu saturu, t. i. ar skaitļiem vienmēr iespējams kaut ko īstenu apzīmēt. Skaitļi nav reālas lietas, bet lietu un to attiecību simboliski apzīmējumi. Skaitļi vienmēr it kā norāda uz lietām. Aiz skaitļiem vienmēr ir zināms saturs, ir priekšmeti, parādības, notikumi. Tamdēļ pozitīvie skaitļi nav nekas fiktīvs un tukšs, bet tie norāda uz reālām lietām un to attiecībām. Šim apstāklim ir sava nozīme. Ja nebūtu skaitļu, nekādi nebūtu iespējama lietu aprēķināšana un izpratne. Mēs nerēķinām ar lietām, bet ar skaitļiem, un tomēr visi aplēsumi iznāk pareizi, t. i. skaitliskajiem aplēsumiem atbilst reālas lietas un to attiecības. Šī parādība novērojama visās dzīves nozarēs un darbības veidos. Rēķināšanu izdara ar skaitļiem par lietām. Zināms, ir iespējamās operācijas vienīgi ar skaitļiem bez attiecības ar reālajiem priekšmetiem. Tie ir t. s. teorētiskie aplēsumi, kas vērojami tīrajā matēmatikā. Interesantais tas, ka ja aplēsumi teorētiski pareizi, tad saskaņā ar tiem var izdarīt vissarežģītākās lietu konstrukcijas. Tā, piem., tehniskajās būvēs darbība

notiek ar reālajām lietām, bet aplēsums izdarīts ar skaitļiem. Tā tad lietu kārtība veidota saskaņā ar skaitļu kārtību. Lietu skaitliskajam principam, salīdzinot ar lietām, savā ziņā piekrīt pirmatnējība. Uz šo faktu jau aizrādīja pirmie matēmatikas filozofi pītagoristi. Pītagoristu — īpaši Filolaja mācībā — skaitlis ir lietas būtība. Skaitlis izteic lietas kvantitatīvo stāvokli un daudzumu, un pašās lietās guļ skaitlisko operāciju iespējamības. Ja lietas iespējams saskaitīt, atjemt, reizināt, dalīt vai arī izdarīt ar tām citādas matēmatiskas operācijas, tas izskaidrojams ar to, ka pašas lietas sevī glabā matēmatisko procesu iespējamības. Skaitļiem, salīdzinot ar lietām, piemīt pirmatnība tai ziņā, ka skaitliskas operācijas iespējams izdarīt arī bez lietām, bet tomēr lietām ir pirmatnība, raugoties no skaitļu izcelšanās resp. ģenezes viedokļa. Laikam gan nebūs pareizi teikt, ka skaitļi doti pirms lietām, un ka lietu esamība atvasināma no skaitļu esamības. Drīzāk jādomā otrādi, t. i. skaitļu nojēgums cilvēkam radies tikai no lietu nojēguma un lietu uztveres. To pierāda skaitīšanas un skaitļu izcelšanās. Ja nebūtu lietu, nebūtu arī skaitļu. Skaitlim ir vairāk empīriskā, nevis racionāla sakne, citādi sakot, skaitlisku operāciju rašanās izskaidrojama ar pieredzi, ar reālo lietu juteklisku uztveršanu. Pēc tam, kad skaitļi radušies, skaitliskās operācijas iespējams izdarīt arī bez lietu klātbūtnes, bet pati skaitļu ģeneze nekādi nav saprotama bez jutekliskajām un reālajām lietām. Tamdēļ Dž. St. Millam ir taisnība, ja tas skaitļus neizskaidro tikai racionāli, kaut gan pilnīgi piekrīst Millam nevar tāpēc, ka viņš aritmētiku uzliūko kā empīrisku zinātni. (Skat. I. S. Mill, An examination of Sir W. Hamiltons philosophy, 6 th ed. London, 1889, 89. lapp.). Turpretim G. Heimanim var piekrīst, ja viņš aritmētiku saprot kā racionālu zinātni, bet nevar atzīt Heimana domas par skaitļu primaritāti, salīdzinot ar lietām (G. Heymans, die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, 135.—139., 154.—155. lapp., 4. izd.), Skaitļiem ir gan nozīme pašiem par sevi, un matēmatiskās operācijas var izdarīt ar skaitļiem bez lietām, bet skaitļu sajēguma rašanās atkarī-

ga no reālo lietu eksistences. Neviens skaitlis nebūtu radies, ja nebūtu lietu. Skaitļu izcelšanās atkarīga no lietu esamības, un vienīgi lietu esamība darījusi iespējamu skaitļu rašanos. Tā tad skaitļu zinātne — matēmatika —, ģenetiski raugoties, ir ar empīrisku sakni, kaut gan no skaidrības un nozīmības viedokļa tā ir tīri racionāla un apriōra zinātne. Matēmatikai drošības ziņā nav vajadzīgs apstiprinājums ar pieredzi un faktiem, tai likumība pašai sevī, kaut gan izcelties tā varēja tikai uz reālo lietu uztveres un izziņas pamatiem.

Matēmatikas pamatprincipi, kas reizē ar to tuvāk raksturo skaitļu būtību, izsakāmi dažos principiālos apgalvojumos, ko te īsumā aplūkosim.

Vispirms var teikt, ka matēmatikas spriedumi ir absolūti un vispārīgi. Tas sevišķi sakāms par aritmētikas, algebras, ģeometrijas, analizes u. c. matēmatikas disciplīnu aksiōmām. Matēmatikas aksiōmām nav nekādu izjēmmumu, tās obsolūti drošas un vispārnozīmīgas. Matēmatikas likumiem nozīme vienmēr, visiem, visos apstākļos un visos laikos. Matēmatikas spriedumi resp. nolīdzinājumi tikpat absolūti droši kā loģikas likumi. Šeit varētu jemt kuŗu katru aritmētisku skaitļu attiecību, algebraisku nolīdzinājumu vai Nūtona gravitācijas likuma formulu u. tml., rezultāts vienmēr tur viens un tas pats, t. i. visi matēmatikas spriedumi — vai nu tie būtu aksiōmu vai sarežģītu formulu veidā — vienmēr izteiks vispārnozīmību. Gluži tāpat kā domāšanas likumi.

Ar nule minēto matēmatikas spriedumu īpatnību stāv ciešā sakarā otra pazīme, proti, visi matēmatikas spriedumi ir apodiktiski; citādi sakot, skaitļu vai skaitļus apzīmētāju burtu nolīdzinājumi izteic ne tikai vienkāršu konstatējumu (tādā gadījumā tie būtu tikai asertoriski), bet nepieciešamību. Ka 2×2 ir 4, tas nav vienkāršs fakta konstatējums, bet nepieciešamība, kas it kā saka, ka citādi tas nevar būt. Tamdēļ matēmatikas aksiōmatisko spriedumu neatzīšana nav vienkārši tikai kļūda, bet absurds un nedomājāmība. Uz jautājumu, kamdēļ tas tā, var atbildēt, ka to prasa

domāšanas likumā, mūsu prāta pasaule. Ka divas taisnes var krustoties tikai vienā punktā, tas nav tālāk pierādāms un pamatojams, to prasa prāta daba un likumā. Ja prāts būtu citāds, varbūt arī atziņas būtu citādas. Visu citu zinātņu, to starpā arī matēmatikas spriedumi, dibinās uz loģikas likumiem, bet loģikas likumi noenkuroti prāta būtībā, kas izslēdz katru citu iespējamību.

Treškārt skaitļu likumā un matēmatikas spriedumi savā nozīmē pilnīgi neatkarīgi no pieredzes. Matēmatikas likumā nav empīriskā likumā. Matēmatikas formulās var ieliet saturu pēc patikas, jo skaitļi ir simboli. Matēmatika tāpat kā loģika vistīrākā zinātne, kas pilnīgi neatkarīga no pieredzes. Skaitliskajiem aplēsumiem absolūta nozīme, neatkarīgi no tam, vai šie aplēsumi attiecināti uz materiālajām lietām, vai ne. Tamdēļ matēmatikas spriedumi ir vai nu analītiski, vai sintētiski spriedumi a priori, bet nekādā ziņā sintētiski spriedumi a posteriori. Visi dabas likumi pa lielākai daļai sintētiski spriedumi a priori, tie izteic parādību norises formas, un tādējādi ir matēmatiski likumi. Dabas likumi norit matēmatiskā formā un to loģiskā nozīmība neatkarīga no pieredzes.

Visbeidzot nav jāaizmirst ļoti svarīga parādība matēmatikā — skaitļu diferenciācija un integrācija. Skaitļu diferenciācija galvenām kārtām izteicas analizē un noved pie bezgalīgi mazā problēmas. Bezgalīgi mazā jēdziens norāda uz bezgalīgi mazu skaitli, ko līdz galam nav iespējams domāt. Tomēr bezgalīgi mazais, kā šķiet, ir lielums. Un tikai tamdēļ — kā redzējām (sk. 112. lapp.) — Hermaņa Koheņa panmetodiskais racionālisms bezgalīgi mazajā redz īsto reālītāti. Skaitļu integrācija iet pretējā virzienā un norāda uz bezgalīgi lieliem skaitļiem. Bezgalīgi lielais tāpat kā bezgalīgi mazais ir lielums, kas nekad pilnīgi un līdz galam nav domājams. Šī parādība izskaidrojama ar to, ka bezgalīgi lielais, līdzīgi bezgalīgi mazajam, turpina pieaugt un attīstīties, bet tikai pretējā virzienā. Tamdēļ bezgalīgi mazais un bezgalīgi lielais ir funkciju jē-

d z i e n i. Bezgalīgi lielais un bezgalīgi mazais it kā kustas bezgalībā, pirmais — iedams uz neaprobežotu lielumu, otrais — virzīdamies uz netverami mazo. Skaitļu diferenciacija un integrācija izteic skaitļu funkcionālo raksturu. Skaitļi nav tikai konstanti lielumi, bet savstarpīgajās attiecībās tie spēj mainīties. Un ja bezgalīgi lielais un mazais nav domājams līdz galam, tas pierāda, ka bezgalīgi lielais un bezgalīgi mazais ir robežuzjēdzieni, ko izvirza prāta likumība. Vai šie jēdzieni ir fikcijas, grūti pateikt. Matēmatikā ir gan vesela rinda fikciju, piem., punkts, līnija, virsma, imāģinārie skaitļi u. c., bet to tik droši nevar apgalvot par bezgalīgi mazo un bezgalīgi lielo. Drīzāk domājams, ka tie tomēr ir lielumi, kaut arī nav domājami līdz galam tāpat kā jēdziens par lietu sevī metafizikā.

Tā tad matēmatikā ir vairāki pamatprincipi, kas apliecina tās īpatnības un savdabīgo raksturu. Matēmatika zinātņu saimē ieņem pavisam īpatnēju stāvokli. Matēmatikas nozīme vērojama ne tikai matēmatikā vien, bet sniedzas arī pāri tās robežām, zināmā mērā apskaidrojot un apaugļojot arī citas zinātnes.

47. §. Mākslas filozofija.

Zinātnes un it īpaši matēmatikas pretstats ir māksla. Māksla tāpat kā zinātne, filozofija un reliģija ir cilvēka garīgās dzīves dziļākais izpaudums, bet no zinātnes tā vairāk atšķiras nekā no filozofijas un reliģijas. Iztirzādami filozofijas un mākslas attiecības (sk. 8. §.) redzējām, ka filozofija ir īpatnēja veida māksla, kas zināmā mērā ir vairāk māksla nekā zinātne. Mākslas svarīgākā īpašība tā, ka māksla runā tēlos. Zinātne turpretim runā jēdzienos. Mākslā pirmā vietā stāvrādīšana resp. tēlošana, zinātnē izpētišana un pierādīšana. Māksla nekad nenodarbojas ar pierādīšanu. Mākslas uzdevums nav arī nevienu pārliecināt, pamācīt vai sludināt morāli; māksla tikai grib tēlot, rādīt. Zinātne bez pierādījumiem un pamatojumiem nav nekas, turpretim mākslā pierādījumiem nav vietas. Zinātne dibinās uz pierādījumiem un pamatojumiem, tamdēļ ka tai vajaga pārliecināt un apskai-

drot prātu. Mākslas uzdevums turpretim ir savilņot jūtas un izsaukt pārdzīvojumus. Mākslas darba vērtība mērojama ar pārdzīvojuma dziļumu, kādu mākslas darbs ir spējīgs izsaukt. Jo dziļāks pārdzīvojums mākslas darbu vērojot, jo mākslas darbs ievērojamāks. Pārdzīvojuma īpatnības ir un var būt ļoti dažādas, bet katrs pārdzīvojums sakarā ar mākslas darba uztveri vērtējams no aistētikas viedokļa. Mākslinieciskajā pārdzīvojumā vajaga būt skaistumam, un jo skaistums lielāks un pilnīgāks, jo īstenāks, daiļāks un vērtīgāks mākslas darbs.

Mākslas filozofijas izpratnes nolūkos apstāsimies pie jautājuma par aistētiskā būtību, aistētisko pārdzīvojumu, mākslas veidiem, stilu problēmu un mākslas ideālu.

Nereti visai grūti izšķirt jēdzienus «māksliniecisks» un «aistētisks». Daudz vieglāk norobežot mākslu no aistētikas. Aistētika ir mākslas zinātne. Var teikt arī, ka aistētika ir zinātne par skaistumu, jo mākslas mērķis ir skaistuma radīšana. Turpretim daudz grūtāk norobežot māksliniecisko no aistētiskā. Pirmais jēdziens šaurāks, otrais plašāks, pie tam mākslinieciskajā vairāk subjektīvu, aistētiskajā objektīvu momentu. Aistētika vērtē skaistumu mākslā un dabā, un šo vērtēšanu izdara ar objektīvām mērauklām, māksla turpretim izaug no radošas intuīcijas, kam subjektīva nokrāsa. Mākslas tāpat kā zinātnes priekšmets ir visa pasaule, bet ne viss tas, ko māksla tēlo ir aistētisks. Mākslas darbs var rasties arī gluži par neaistētiskām parādībām, bet mākslā tās var būt aistētiskas, ja tikai saskan ar aistētikas objektīvajiem noteikumiem. Tā tad aistētika noteic mākslas vērtību, un māksla jāvērtē no aistētikas viedokļa. Vērtēšanas galvenā mēraukla ir skaistums. Skaistumu var uzlūkot kā aistētiskā ideju, kas ir mūžam nemainīga un paliekoša. Skaistuma ideja mākslā nemainīga tāpat kā tikumības ideja ētikā. Pieņemot skaistuma idejas maiņu, aistētiskā vērtēšana kļūst neiespējama. Līdzīgi tam, kā materiālais mērs, ar ko mērojam fizikālos priekšmetus, nedrīkst būt mainīgs, jo pretējā gadījumā mērošana kļūtu neiespējama,

tāpat arī aistētiskā mēraukla — skaistums — nemainās. Nav pareizi, ja saka, ka ja katram cilvēkam sava pārlicība par skaistumu, tad arī skaistuma ideja mainīga. Skaistuma ideja, vai citādi sakot, skaistuma jēdziens ir absolūti nemainīgs. Mainās vienīgi ļaužu uzskati par skaistumu, kas dažādiem cilvēkiem un dažādos laikos patiešām citādi. Un tikai tamdēļ, ka skaistuma ideja nemainīga, iespējama dabas un mākslas darbu novērtēšana no skaistuma resp. aistētikas viedokļa. Ja šādas idejas nebūtu, nebūtu arī mākslas. Nevis māksla rada ideju, bet ideja mākslu. Mākslas darbi rodas saskaņā ar ideju, un ilgi pirms tam, iekams bija mākslas darbi, jau bija šo darbu ideja. Te no jauna parādās Platona ideju mācības milzīgā nozīme. Ikvienu mākslas darbu mākslinieks darina, sekojot zināmai idejai. Ideja ir katra mākslas darba būtība. Mākslas darba vērtību nenoteic vis materiija, no kā mākslas darbs darināts, bet mākslas darba veidojums saskaņā ar ideju. Materiija mākslas darbā ir līdzeklis, ideja mērķis. Tamdēļ arī skaistuma ideja, iztaisot mākslas darba būtību, ir mākslas mērķis un uzdevums.

Ļoti zīmīgs dabas parādību un mākslas darbu uztverē ir aistētiskais pārdzīvojums, kas lielā mērā atšķiras no citiem pārdzīvojumiem. Aistētiskajā pārdzīvojumā cilvēks it kā saplūst vienībā ar to priekšmetu, ko tas uztver, un kas liekas skaists un patīkams. Piem., klausoties jaukā mūzikā, vērojot mākslas ziņā īstu gleznu, raugoties uz grandiozu templi u. tml., cilvēks savā pārdzīvojumā vienojas un saplūst ar mākslas priekšmetu. Tas pats var notikt, raugoties jaukā dabas skatā. Aistētiskā pārdzīvojuma nav vienīgi tiem, kuri nav aistētiski noskaņoti vai arī kas no mākslas, skaistuma un daiļuma nekā nesaprot. Jo īstāks un vērtīgāks mākslas darbs, jo dziļāks pārdzīvojums. Šaj pārdzīvojumā nav nekādas materiālas iekāres: tas ir ideāls pārdzīvojums par excellence. Ja man patīk arhitektūras celtni no aistētiskā viedokļa, tad te darišana ar ideālu, skaistu un jauku pārdzīvojumu, kas nav saistīts ar materiālām interesēm; te nav materiālas iekārošanas, bet vienīgi aistētiskā jūsma. Aistētiskais pārdzīvojums ir nesavtīgs pārdzīvojums.

Var jautāt, kamdēļ mākslas — īpaši tēlotājas mākslas — darbi atstāj tik īstenu iespaidu? Kamdēļ, piem., skatuves māksla resp. aktieŗu tēlojumi liekas tik īsteni? Šī parādība izskaidrojama tādējādi, ka uztverot aktieŗa tēlojumu, tāpat vērojot gleznu u. t. t., mums liekas, ka te ir pati īstenība, nevis illūzija. Kēniņa Oidipa, Manfreda, Hamleta, Fausta, Jāzepa u. c. varoņu tēlojumi šķiet tik dabiski, patiesi un dzīvi, ka mēs tos uztveram kā reālas personas. Aiz šī iemesla māksla cilvēku spēj tik lieliski aizraut. Īsi sakot, uztveres momentā mākslinieciskais tēlojums atspoguļo kaut ko reālu un īstenu, un tamdēļ aistētiskais pārdzīvojums pārlicina, ir tik nemākslots un īsts. Lasot romānu, aplūkojot skulptūru, vērojot gleznu, klausoties mūziku, skatoties aktieŗa tēlojumā u. tml., mākslas priekšmetā iejūtamies tik dziļi, ka māksla pārvēršas par īstenību, un māksla īstenības formā ir tā, kas cilvēku aizrauj un savilņo. Tā tad illūzijas teorijai, kas mākslu uzlūko par šķietamību, nav visumā taisnība. Ja mākslas iespaids būtu illuzionārs, māksla neko nepanāktu. Mākslas darba uztveres momentā illuzionārais iespaids izzūd, bet iestājas mākslas darbu kā reālu priekšmetu iespaids, kas cilvēkam sniedz to, ko vien māksla var sniegt.

Mākslas veidi ļoti dažādi. Mūs te interesē nevis mākslu iedalījums, bet kādas parādības viena vai otra mākslas spēj labāk tēlot. Neapšaubāmi, ka ikviena māksla spēj tēlot katru dzīves un dabas parādību, bet visas to nevar vienādi. Ir parādības, ko labāk spēj izteikt mūzika, turpretim ir motīvi, kas labāk padodas glezniecībai, tēlniecībai u. c. mākslām. Sacītais nebūt nenozīmē, ka katru parādību nevarētu tēlot katra māksla. Īstenībā ikvienai parādībai var pieiet katra māksla, bet ne vienlīdz dziļi un pamatīgi. Še īsumā minēsim dažu mākslu un tēlojamo parādību sakarību:

Cilvēks	Pārdzīvojums	Daba	Šķietamība
Tēlniecība	Mūzika un dziesma	Glezniecība	(neīstenais)
Kustību māksla	Kustību māksla	Arhitektūra	mūzika
Glezniecība	Dzeja	Dzeja	
Teātra māksla	Teātra māksla		
Dzeja resp. rakstniecība			

Nav šaubu, ka visas mākslas tēlo cilvēku. Cilvēks mākslai dod visbagātāko materiālu. Tad nāk pārdzīvojums, ko vislabāk izteic mūzika, kaut gan šo motīvu spēj tēlot arī citas mākslas. Dabu jau tēlo mazāk, bet vismazāk neīsteno, šķietamo, illūzionāro, kas vislabāk pieejams mūzikai. Visplašākā māksla ir dzeja resp. rakstniecība, kas var tēlot katru parādību, katru motīvu. Dzejā ir viss: skaņas, vārdi, krāsas. Otra plašākā māksla ir mūzika, kam tāpat kā dzejai pieejamas gandrīz visas parādības. Tad nāk glezniecība un pārējās mākslas. Ja dažas mākslas ir plašākas, tas nenozīmē, ka vērtības ziņā visas nebūtu vienādas. Visas mākslas ir vienādi vērtīgas, bet ne visas spēj vienu un to pašu parādību resp. motīvu vienādi tēlot. Dažādu parādību tēlošana prasa īpatnējus izteiksmes līdzekļus, un tamdēļ parādību tēlošanā mākslas iet dažādā dziļumā. Neviena māksla principā nestāv augstāk par otru, bet tikai atsevišķu parādību tēlošanā viena māksla iet dziļāk un stāv augstāk par otru. Tas lieku reizi pierāda, ka ir motīvi resp. parādības, kas labāk pieejamas tikai dažām mākslām. Visas mākslas ir vienādi vērtīgas, bet mākslas darbi nav ar vienādu vērtību.

Viens no visgrūtākiem jautājumiem mākslas filozofijā un mākslas teorijā ir stila jautājums. Mākslas vēsture runā par dažādiem stiliem, un mākslas pazinēji ikvienu mākslas darbu (starp citu) novērtē no stila viedokļa. Kas ir mākslas darba stils? Par mākslas darba stilu var uzlūkot šī darba tipisko formu. Stils nav tikai forma vien, jo pretējā gadījumā stilu būtu tikpat daudz, cik darbu; un ievērojot mākslas darbu daudzumu atklātos bezgalīgais stilu daudzums. Cita lieta ir, ja sakām, ka mākslas darba stils ir šī darba tipiskā forma. Kā tas saprotams? Tipiskā forma ir rakstūrīgais un paliekošais elements mākslas darbā. Paliekošais mākslā ir tas, ko mākslinieks radījis. Tips nav dabas vai cilvēku atdarinājums, bet jaunradītais. Šis jaunradītais moments nav nekas cits kā stils. Stils ir tas, kas mākslu šķir no fotografijas. Fotografija ir vjenkārša reprodukcija, atdarināšana; te nav

nekā jaunradīta, īpatnēja un oriģināla. Tamdēļ arī fotografijai nav stila. Stils var būt vienīgi cilvēka gara radītam darbam. Šai ziņā stils ir arī uzrakstītā zinātniskajā pētījumā, dzejolī u. c., bet mākslā stils ir raksturīgākā pazīme. Īsts mākslas darbs nav iespējams bez sava stila. Stils ir mākslas darba būtība un dvēsele. Stils ir it kā sarkans pavediens, kas vērojams vienmēr un visos mākslas darbos. Stilam ciešs sakars ar laikmetu un to cilvēku, kas mākslas darbu radījis. Tamdēļ zināmā mērā taisnība tiem, kas saka, ka stils ir cilvēks pats. Katrā mākslas darbā mākslinieks ieliek savu īpatnību. Mākslinieka īpatnība ir stila subjektīvā puse. Turpretim tipiskais tēlotājās parādībās ir stila objektīvā puse. Tamdēļ katram māksliniekam ir savs subjektīvais stils. Objektīvais stils nav tik viegli izveidojams, un prasa lielu apdāvinātību. Aiz šī iemesla, t. s. stila meistarū ir tik maz. Liela stila mākslinieki ir jaunradītāji. Mākslinieks, kas izvirza tipoloģiskas parādības, nav vienkāršs parādību nokopētājs, bet raksturīgo un kopīgo pazīmju izvirzītājs. Tā rodas objektīvais stils. Objektīvajā stilā, t. i. stila objektīvajā pusē izteiktas laikmeta ilgas, laika gars un visu šī laikmeta ļaužu pārdzīvojumi; subjektīvajā stilā turpretim atspoguļojas tikai viena cilvēka, proti mākslinieka ilgas. Objektīvajā stilā guļ arī subjektīvais, bet subjektīvais stils tikai dažreiz kļūst objektīvs. Ikvienam stilam ir pazīme, kas to šķir no pārējiem. Piem., renesanses stilā ir miers, baroka stilā kustība; grieķu klasiskais stils atšķiras ar savu stingro samēru, loģiku un vieglumu, gotiskajā stilā celtņu apakšējā daļā vērojama it kā kustība uz leju, (velves), augšējā daļā uz augšu (smallie torņi), bicantiniešu stilā turpretim visa celtnes forma vēršas uz leju. Vispār katram stilam ir savas raksturīgas pazīmes, kas to šķir no citiem stiliem, un taisni šīs tipiskās pazīmes stilu padara ne tikai īpatnēju, bet arī nemirstīgu.

Mākslas filozofija nevar paiet secen mākslas ideāla jautājumam. Kas ir mākslas ideāls? Ko māksla uzlūko par savu svarīgāko mērķi? Kas ir mākslas būtiskais uzdevums? Mākslas uzdevums un līdz ar to ideāls un mērķis ir radīt vispilnīgāko īstenības ainu. Skaidrāki izsakot, īstenības ideāls ir arī mākslas

ideāls. Ar mākslas mērķi šai ziņā ir tāpat kā ar tikumiskās darbības mērķi. Tikumības prasības tamdēļ vajadzīgas, ka cilvēki ne vienmēr tikumību piepilda. Māksla nepieciešama, lai rādītu, kādai jābūt pasaulei un cilvēkiem no aistētikas viedokļa. Kā tikumība, tā māksla izvirza jābūtības pasauli, tikai ar to izšķirību, ka mākslas ceļš ir citāds nekā tikumības ceļš. Īsta māksla vienmēr izvirza to pasauli, kas ir pilnīgāka nekā īstenības pasaule. Māksla var tēlot gan labas, gan ļaunas parādības, bet mākslā tās vienmēr būs ar skaistuma, t. i. ar aistētisku nokrāsu. Pasaulē nekur un nekad nav tādu cilvēku, kādus tēlo māksla. Ja kāds domā, ka mākslā jāattēlo pasaule, cilvēki un dzīve tāda, kāda tā īstenībā ir, tas mākslu pareizi nesaprot. Māksla allaž izvirza tipisko. Pretējā gadījumā tā būtu vienkārši īstenības atdarināšana, un tad tā ne ar ko neatšķirtos no zinātnes. Zinātnes uzdevums gan ir īstenību atdarināt, t. i. atklāt likumību, kāda īstenībā valda un pēc iespējas īstenību pareizi aprakstīt. Mākslas uzdevums tāds pavisam nav. Māksla grib parādīt, kādai īstenībai jābūt tās pilnīgākā nozīmē. Tādējādi māksla īstenību papildina. Ikviens īsts mākslas darbs nesalīdzināmi bagātāks par to priekšmetu, ko tas attēlo. Dzīvē nekad nesastopam tādus cilvēkus, kādi sastopami mākslā. Vai dzīvē ir kaut kas vienlīdzīgs ar Rafaēla madonnām? Vai dabā ir novērojami izveidojumi, līdzīgi grieķu tempļu kolonnām? Vai dabā un dzīvē ir skaņas, kas līdzinātos komponistu darbiem? Vai literatūras tipi ir vienlīdzīgi ar reālajiem cilvēkiem? Nekā tamlīdzīga nav. Un nav arī jābūt! Mākslas uzdevums pavisam cits nekā vienkārša pasaules nokopēšana. Māksla no dzīves un pasaules jem vienīgi materiālus, vienīgi datus, tos ietveŗ tipiskā formā un rāda to turpinājumu. Pasaules un dzīves faktu turpinājums mākslas darbu veidā arī iztaisa mākslas uzdevumu, mērķi un ideālu. Šai virzienā māksla var iet neaprobežotā pilnībā, protams, saskaņojot savas gaitas ar aistētikas prasībām. Un par tik, par cik īstenība neizsmelama no zinātnes viedokļa, par tik tā papildināma no mākslas viedokļa. Zinātne rokas īstenībā iekšā, māksla iet pāri īstenībai; zinātne īstenību cenšas it kā sa-

drupināt, māksla turpretim īstenību papildina; pirmā grib rādīt, kāda īstenība ir, otrā, kādai tai jābūt un jāir. Mākslā vienmēr ir arī īstenības elementi, bet tā nekad nedrīkst palikt tikai pie īstenības vien. Māksla nedrīkst arī īstenību pārveidot, bet tikai papildināt. Tāpat nepareizi, ja māksla no īstenības aizietu un grib būt pilnīga jaunradītāja. Pretējā gadījumā māksla nepārlicina. Visvairāk no īstenības attālinās simboliskā māksla, bet tomēr arī šai gadījumā, ja tikai mākslas darbs būtu īsts ģenija darbs, tas vienmēr kaut ko reālu atgādinās. Tamdēļ nav šaubu, ka vistuvāk savam ideālam piegājusi klasiskā māksla, jo te laimīgā kārtā īstenība parādīta jābūtības formā, un tomēr nav sarautas saites ar īstenību. Tikai tur, kur mākslai ir sakars ar īstenību, no mākslas darbiem katrs cilvēks var daudz ko mācīties, jo tur viņš redz šo īstenību labāku, skaistāku un pilnīgāku, turpretim aizejot no īstenības vai arī paliekot tikai īstenības robežās, māksla savu uzdevumu pareizi nesaprot un nepiepilda. Tamdēļ pētījot lielos mākslas darbus, iespējams pētīt īstenību ne tikai tās reālajā vaigā, bet arī mācīties saprasts, kādai tai jābūt pilnīgākā veidā.

48. §. Valodas filozofija.

Viena no cilvēka zīmīgākām īpašībām, kas viņu šķir no dzīvnieka, ir valoda. Tomēr nebūtu pareizi teikt, ka valoda ir tikai cilvēka īpašums. Jau antikās pasaules domātāji, piem., Hipokrāts, Aristotels u. c. bija novērojuši, ka arī kustoņiem ir sevišķas skaņu zīmes, kas palīdz saprasties. Vēlāk Darvins noteikti aizrādīja, ka valoda nav tikai cilvēka pazīme, bet dzīvnieku pētnieki mūslaikos, piem., Klaparēds (Claparède), Šmits u. c. jau runā par dzīvnieku valodu.

Nav tomēr jādoma, ka dzīvnieku valoda līdzinātos cilvēka valodai. Lai rādītu, iekš kam slēpjas izšķirība, mazliet pakāvēsimies pie valodas dēfīnīcijas.

Valodā, kā to sastopam pie cilvēkiem un dzīvniekiem, vai izšķirt divas attīstības pakāpes: pārdzīvojumu (jūtu)

izteiksmi skaņās un domu izteiksmi vārdos, teikumos un spriedumos. Valodu vispirms var dēfīnēt kā dažāda veida pārdzīvojumu izteiksmi skaņās. Šāda valoda bijusi pirmatnējam dabas cilvēkam, to sastopam arī pie tagadējām visprimitīvākām tautām, un visbeidzot tā novērojama pie bērniem un dzīvniekiem. Protams, ka šāda valoda vēl ļoti neattīstīta, bet tomēr tā ir valoda. Jo kā gan citādi varētu nosaukt pārdzīvojumu, sajūtu un izjūtu izteiksmi? Bet kā pārdzīvojumu un sajūtu izteiksme ir — tas nenoliedzams. Ja pirmatnējais cilvēks bailu afektā raidīja kļiedzienu, šis kļiedziens bija viņa valoda, ko saprata ne tikai viņš vienīgais, bet arī tā līdzbiedri. Tā kā bailu pārdzīvojuma gadījumos kļiedzieni visiem cilvēkiem vairāk vai mazāk vienādi, pakāpeniski izveidojas viens kopīgs nojēgums par šo kļiedzienu un izsaucienu nozīmi. Līdzīgā kārtā radušies prieka, izbrīna, šaubu, dusmu u. tml. nojēgumi, ko viens otram dara zināmus sevišķu izsaucienu un kustību formā.

Varētu jautāt, kādēļ šie dažādie pārdzīvojumi sākumā atrod tik vienkāršu un primitīvu izteiksmi? Uz to jāatbild, ka valodas mēchanisms sākumā ļoti neattīstīts un izteiksmes iespējamības pārāk aprobežotas. Tamdēļ valoda sākumā arī nav nekas cits kā pārdzīvojumu (bailu, dusmu, izbrīna, šaubu, sāpju u. tml.) izteiksme skaņās. Šo valodas stāvokli katrs var novērot bērņā. Arī bērņam sākumā valoda ļoti vienkārša, vai labāki sakot, bērņa valoda nav nekas cits kā dažādi tīksmes un netīksmes izsauzieni, skaņu izgrūdieni, kam nozīme tikai par sevi jēmot, bet nevis savās sastāvdaļās. Tas pierāda, ka, lai valoda attīstītos, nepieciešama vingrināšanās, vajadzīga runas mēchanisma izveidošanās. Sakarā ar cilvēka garīgo attīstību, rodas nepieciešamība izteikt ne tikai savus pārdzīvojumus, bet arī savas domas. Izteikt domas daudz grūtāk nekā pārdzīvojumus. Tamdēļ valoda savā otrajā attīstības stāvoklī un nozīmē ir domu izteikšana vārdos. Tas jau ir kaut kas pavisam cits nekā valoda iepriekšējā nozīmē. Lai izteiktu domas, vispirms jādomāt; tālāk jādomā skaņu zīmes — burtus — vienot vārdos un izprast vārdu nozīmi. Vārdu valoda kā domu izteikšana vārdos stāv nesalīdzīgi.

nāmi augstāk par skaņu valodu. Zināms, arī skaņu valoda savā ziņā ir domu valoda, bet tikai ļoti mazā mērā, proti, par tik, par cik tādas vai citādas skaņas nozīmē domās saprotama tam cilvēkam, kas šādu skaņu izdod. Visos citos gadījumos skaidri saprotamu vārdu vai, citādi sakot, domu valoda ir valodas augstākā attīstības forma.

Kā jau teicām, pirmatnējam cilvēkam un tāpat arī bērnam izteiksmes iespējamības ļoti šauras. Šai parādībai par iemeslu ir divi apstākļi: 1) runas aparāta vājā fizioloģiskā attīstība, 2) pieredzes un zināšanu trūkums. Kā bērns, tā pirmatnējais cilvēks savā pieredzē, piedzīvojumos un zināšanās ļoti nepilnīgs, kamdēļ arī nav nekā ko izteikt, un arī nekā, ar ko izteikt. Kā bērnam, tā prīmitīvajam nav ko izteikt, tamdēļ ka trūkst vārdu, bet vārdu nav aiz tā iemesla, ka nav zināšanu; un ja nav ar ko izteikt, tas nozīmē, ka runas aparāta uzbūve šim nolūkam vēl nav attīstījusies un disponēta. Tā tad pieredze un zināšanas no vienas puses, un runas mēchanisma fizioloģiskā attīstība no otras puses, vienu otru savstarpīgi iespaido. Jo lielākas zināšanas, jo vajaga vairāk vārdu šo zināšanu izteikšanai, jo runas mēchanismam jābūt labāk sagatavotam sava uzdevuma veikšanai, un tāpat, jo labāk attīstīts šis mēchanisms un labāk piemērots dažādo vārdu izteiksmei, jo lielāka iespējamība izteikties.

Bez visa nule sacītā jāievēro vēl viens apstākļis. Ja valoda savā augstākajā attīstības stāvoklī jāsaprot kā domu izteikšana vārdos, tad ar to nebūt nav teikts, ka domāšana vienmēr saistīta ar valodu resp. runāšanu. Domas var būt arī bez valodas. Bērna psiholoģija jau sen noskaidrojusi, ka sapratne un domāšana iestājas pirms valodas. Bērns saprot, iekams vēl nerunā. Domāšana dota pirms runāšanas. Tāpat neviens nenoliegs, ka arī mēmie, kas nevar runāt, var labi domāt. Daži kurlmēmie ir pat labāki domātāji nekā vesēlie. Valoda nebūt nav nepieciešama šo cilvēku domu gaitai. Tas viss pierāda, ka nevis domāšanai vajadzīga valoda, bet valodai domāšana. Valoda gan nevar iestāties bez domāšanas. Pat savā pirmatnējā izpauzumā, kur valoda nav nekas cits kā pārdzīvojumu izteikšana skaņās, valodā jau ir vērojams domu un saprašanas moments, jo pre-

tējā gadījumā citi, kas dzirdētu, piem., baiļu izsaucienu, nezinātu, ko šī skaņa īsti nozīmē. Tā tad katrā valodā, ikvienā runāšanā domāšana jau ir dota, un valoda parādās kā pārdzīvojumu un domu izteikšanas līdzeklis. Pildot šo uzdevumu, valoda spēj sasniegt augstu attīstības pakāpi un parādīties kā viens no viskošākiem un cēlākiem garīgās dzīves izpaudumiem. Ar valodas palīdzību var izteikt visdziļākos pārdzīvojumus un vissarežģītākās domas. Viss tas, ko zinām par jēdzienisko domāšanu un tīrā prāta spriedumiem, nav nekas cits kā pārdzīvojumi un domas valodnieciskajā izteiksmē. Gan bieži mēdz teikt, ka visus pārdzīvojumus, visas jūtas, domas un vēlēšanos nav iespējams (valodā) izteikt. Tāpat mēdz aizrādīt, ka dzīvniekus grūtāki pazīt un izprast, tamdēļ ka tiem nav valodas, mazākais tādās valodas, kas būtu saprotama cilvēkiem. Tas viss pa daļai pareizi. Mūsu gara pasaule ir tik sarežģīta, dvēseles dzīve tik dziļa, noslēpumaina un bagāta, ka vārdos visu tās saturu patiešām grūti izteikt. Bet tomēr no otras puses nav jāaizmirst, ka valoda ir un paliek ja ne vienīgais, tomēr galvenais līdzeklis, lai darītu savas domas un pārdzīvojumus citiem zināmus. Vienīgais tamdēļ ne, ka dažos gadījumos, piem., otra cilvēka bēdas daudz labāk saprast, novērojot viņa kustības, sejas izteiksmi, nekā klausoties viņa vārdus. Tāpat daudzkreiz cilvēka vārdi liecina pavisam par kaut ko citu nekā sejas izteiksme, un izrādās, ka nevis vārdi, bet izturēšanās un sejas vaibsti ir īstākā liecība. Un tomēr pat tik zīmīgus apstākļus vērā ņemot, kur valoda sava svarīguma ziņā nonāk otrā vietā, nekādi nevar noliegt valodas priekšrocības.

Kādas būtu šīs priekšrocības? Kā jau teikts, bez valodas, kas neļautos izteikties nei vārdos, nei rākstveidā, mēs nekā nezinātu par otra domām. Otra domas un pa lielākai daļai visa viņa garīgā darbība būtu zināma tikai viņam vienam. Bet vai tas nebūtu neizsakāms trūkums? Kuŗš gan nepazīst un neredz to lielo nozīmi, kas atklājas, ja d o t a i e s p ē j a lasīt daudzās sarakstītās grāmatas literātūrā, zinātnē u. tml.? Vai ir kāds, kas uzņemtos noliegt tos labumus, ko gūstam, dzirdot otru izsakām domas savstarpīgās sarunās, lekcijās u. tml.? Jau pa-

virši kavējoties pie šī jautājuma nekādi nespējam aptvert visu to, kas slēpjas valodas iespējamībās. Ir pareizi, ka var domāt bez runāšanas, bet tas vien vēl nebūt nesatricina valodas nozīmi. Ja cilvēkam ir domas un zināšanas, tās vajaga izteikt, bet domu un zināšanu izteikšana nav iespējama bez valodas, kas izpaužas runas un rakstu valodā. Un ja dažkārt domas un pārdzīvojumi ir tik sarežģīti, ka grūti tos izteikt, tomēr nav jāaizmirst, ka atkal tikai galvenām kārtām valoda ir tas līdzeklis un veids, kādā iespējams izteikties. Pie tam, ieejot jautājumā vēl dziļāk, laikam gan izrādītos, ka jaunas domas, jūtas, vēlēšanās un dažāda veida pārdzīvojumi rodas un attīstās, ja tos izsakām, ja par tiem runājam un tos apspriežam. Sevišķi attiecībā uz domāšanu jāsaka, ka jaunas atziņas dzimst tikai domas savstarpīgi «pārmainot», jautājumus apspriežot, cilājot un diskutējot. Bet tas viss notiek tikai ar valodas palīdzību. Un jo dziļāka un daudzpusīgāka domāšana, jo plašāka valoda. Tiklīdz rodas nepieciešamība izteikt daudzpusīgās dzīves parādības, visdažādākās ļaužu attiecības, vissmalkākos domu gājienu, tūdaļ dzimst vajadzība paplašināt vārdu krājumu un darīt bagātākas izrunas un vārdu formas. Tādējādi kļūst skaidrs, ka valoda no ārkārtīgi nabadzīgām un aprobežotām skaņām vēsturiskā gaitā izveidojusies par visdziļāko pārdzīvojumu un sarežģītāko domu izteiksmes līdzekli. Valoda attīstās līdz ar pārējo dzīvi. Jo bagātāka dzīve, jo bagātāka valoda. Valoda bijusi vienmēr, ir arī tagad un, kā šķiet, būs vienmēr cilvēka iekšējo bagātību spogulis. Un ir pareizi domāt, ka tautas valoda atklāj un atsedz šīs tautas dvēseli.

Viena no vizīmīgākām valodas īpatnībām tā, ka skaidri uztveramā sakarība starp valodu un parādībām, ko valoda apzīmē; citādi sakot, valodas vārdu skaņas atspoguļo tos priekšmetus, parādības un notikumus, ko šie vārdi apzīmē. Šī īpatnība un pazīme iztaisa valodas būtību. Ka sakarībai un radniecībai starp valodu un priekšmetiem vajaga būt, to pierāda apstākļi, ka valodā tie vārdi neieviešas, kuriem nav radniecības ar attiecīgiem priekšmetiem. Valodā

uzglabājas un dzīvo tikai tie vārdi, kas izsmel apzīmējamo priekšmetu īpatnības. Katram īstam vārdam šādas īpatnības ir. Jemsim kaut, piem., mūsu valodas vārdu «dunoņa», krievu *слякоть*, vācu «schrecklich», latīņu «rigoroso» u. d. c., un vienmēr atradīsim, ka šie vārdi fōnētiskā ziņā pilnīgi atgādina tās reālās parādības, ko tie apzīmē. Šis fakts augstākā mērā interesants. Kā tāda sakarība un radniecība starp valodu un reālajiem priekšmetiem varēja rasties un nodibināties? Izskaidrojums nav tālu jāmeklē. Sakarība un radniecība starp vārdiem un reālajiem priekšmetiem vai notikumiem nodibinās tamdēļ, ka cilvēks šos priekšmetus un notikumus vērodams nonāk īpatnējos pārdzīvojumos, kas izlauzās uz āru skaņās. Sākumā skaņas nebij artikulētas, vēlāk, izveidojoties valodas mēchanismam, kļuva artikulētas. Pārdzīvojums ir tas, kas rada skaņas un vēlāk vārdus. Piem., vārda «briesmonis» rašanās nav saprotama un izskaidrojama citādi kā iedomājoties briesmu pārdzīvojumu, kas izlauzās īpatnējā — šim pārdzīvojumam raksturīgā — skaņu kopojumā. Ne visi pārdzīvojumi vienādi. Tamdēļ arī ne visi vārdi, ne visas skaņas vienādas. Piem., mūsu valodā briesmas, šausmas, riebums u. tml. vārdi izpaužas b, r, š, u. tml. skaņu apvienojumos, kurpretim līgsmība, joki, laimība u. tml. pārdzīvojumi labāk iekļaujas l, m, n, i, u. c. tml. skaņu kopojumos. Šie skaņu kopoјumi var būt bezgala dažādi. Ar valodas skaņām resp. vārdiem tāpat kā ar mūzikas skaņām resp. nošu zīmēm. Arī tās var būt bezgala dažādos savstarpīgos saistījumos. Un līdzīgi tam, kā mūzikā notis ļoti dažādi kombinētas, stāv pamatā ārkārtīgi daudzpusīgām kompozīcijām, tāpat arī valodas skaņas, dažādi vienotas, izveido bezgalīgi dažādus vārdus. Vārdu dažādībai nekad nevar būt robežu. Jo daudzpusīgāki pārdzīvojumi, jo vārdu krājums lielāks, un jo lielāka saskaņa starp pārdzīvojumiem un vārdiem, jo valoda pareizāk atspoguļo pārdzīvojumus, ko savkārt izsauc pasaules un dzīves aprbrīnojami dažādie priekšmeti un daudzpusīgie notikumi. Tā tad valoda ir pasaules un dzīves parādību simboliska forma. Valoda fōnētiski simbolos attēlo to, kas notiek cilvēkā un

ārpus cilvēka. Valodu mākslīgi nevar radīt. Īstā, t. s. dzīvā valoda, rodas no vajadzībām simboliski izteikt pārdzīvojumus un notikumus. Ja arī kāds vārds ir mākslīgi darināts, tas pāriet tautas valodā tik tad, ja saskan ar patiesajiem tautas pārdzīvojumiem, priekšmetiem un notikumiem. Mākslīgās, piem., idō, volapiks, esperanto u. c. valodas var gan būt tehnisks satiksmes resp. sarunas līdzeklis, bet nekad, līdzīgi dabiskajām valodām, neklūs par domu un pārdzīvojumu izteiksmes formu, ko starp citu pierāda tas, ka mākslīgajās valodās līdz šim nav radušies nekādi literātūras darbi. Neviena mākslīga valoda nekad neklūs līdzvērtīga īstajai un dzīvajai tautas valodai!

Valodas izcelšanās jautājumu cenšas noskaidrot vairākas teorijas.

Ciltskoka teorija (Stammbaumtheorie), ko izvirzījis valodnieks A. Šleicheris (1821.—1868.), māca, ka ir vairākas valodu pirmsaimas, kas vēlāk saskaldījušās dažādos nozarojumos. Piem., indoeiropiešu valodu saime sadalījusies trīs staklēs: 1) āriešu, 2) dienvidusrietumu eiropiešu un 3) slavu ģermaņu nozarē. Ka visas valodas būtu radušās no vienas pirmvalodas, to Šleicheris noliedz, apgalvodams, ka ja valodām patiešām būtu bijis kopējs sākums, tad zinātne to būtu konstatējusi. Tā tad saskaņā ar ciltskoka teoriju valodas principiāli sadalījušās jau aizvēstures laikos, un nav novērojama pakāpeniska pāreja no vienas valodas uz otru.

Citādos ieskatos ir valodnieka J. Šmita (1843.—1901.) izteiktā viļņu teorija (Wellentheorie). Saskaņā ar viļņu teorijas uzskatiem, neviena valoda nav absolūti izolēta, bet iespaido viena otru un pāriet viena otrā. Blakām dzīvojošu tautu valodām vienmēr ir zināma savstarpīga radniecība, un viena tauta no otras gluži nemanot aizgūst daudz vārdu. Tamdēļ nav absolūti tīru valodu, bet ikvienā valodā vērojami citu valodu elementi un pazīmes.

Nav šaubu, ka valodas izcelšanās atkarīga no cilvēka rašanās un izplatīšanās. Ja cilvēki ir radušies vienā vietā, arī valoda visiem sākumā bijusi tikai viena, turpretim ja cilvēku šūpuļi virs zemes vairāki, arī valodas sākumā bijušas

vairākas. Visticamāka doma, ka cilvēces pirmšūpulis tikai viens, un tamdēļ arī tikai viena pirmvaloda, kaut gan zinātniski to nav izdevies pierādīt. Ja nu sākumā bijusi tikai viena vai nedaudzas pirmvalodas, tomēr paliek pāri jautājums, kā no šiem pirmsākumiem attīstījās tik daudz jaunu valodu. Atbilde var būt tik viena, proti, vairojoties un izplatoties cilvēki nonāca jaunos ģeografiskos, bioloģiskos, klimatiskos, saimnieciskos u. c. tml. apstākļos, kas prasīja jaunu vārdu rašanos. Jauni apstākļi radīja jaunus vārdus. Valodas ir dažādas vienīgi tām tautām, kuŗas ģeografiskajā ziņā viena no otras stāv tālu prom. Turpretim blakām dzīvojošu tautu valodas parasti vienmēr radniecīgas. Būtiski dažādu valodu nemaz nav. Visās pasaules valodās ir pat daži līdzīgi vārdi. Līdzība valodās izskaidrojama ar līdzību cilvēkos, bet atšķirība valodās ar cilvēku, dabas un dzīves apstākļu savādībām. Vislielākā līdzība ir fonētiskā, vislielākā atšķirība morfoloģiskā ziņā. Ja visi laudis prieka, bēdu, izbrīnas, šaubu, baiļu u. c. pārdzīvojumu gadījumos izturas daudz maz vienādi, vislielāka līdzība pasaules valodās vērojama taisni psihisko parādību izteikšanā. Turpretim ārpusaules lietu un notikumu apzīmēšanā valodās konstatējama vislielākā dažādība. Šī parādība rāda, ka attiecībā ar sevi visi cilvēki izturas daudz maz vienādi, dažādības rodas galvenām kārtām attiecībās ar ārpusauli. Tādējādi studējot fonētiku visvairāk iespējams atklāt tautu līdzīgās valodnieciskās īpatnības, turpretim iedziļinoties morfoloģijā, atklājas dažādo tautu valodu apbrīnojamā dažādība. Šī dažādība izveidojusies ļoti ilgā vēsturiskās attīstības gaitā, un valoda ir tikpat veca kā cilvēce.

49. §. Tautsaimniecības filozofija.

Tautsaimniecības jeb nacionāloikonomijas filozofija cenšas izprast saimnieciskās dzīves būtību. Pati nacionāloikonomija, kā zināms, noskaidro dzīves uzturēšanai nepieciešamo

produktu materiālās ražošanas un patēriņa kārtību, kā tā izpaužas vai nu vienā tautā, vienā valstī, vai visā pasaulē. Materiālās ražošanas un patēriņa process ļoti sarežģīts, kamdēļ arī tautsaimniecības filozofija diezgan komplicēta — kaut arī vēl samērā jauna — filozofijas nozare.

Še mēs atstāstīsim galvenām kārtām Venera Zombarta — viena no lielākiem tagadnes tautsaimniekiem — uzskatus, ko viņš izsaka savā jaunākā pētījumā «Trīs nacionāloikonomijas» (Die drei Nationalökonomien, 1930.), kas labi raksturo tautsaimniecības būtību — un galvenais — vēsturiskā perspektīvē.

Zombarts izšķir trīs nacionāloikonomijas: vērtētāju (richtende), kārtotāju (ordnende) un sapratēju (verstehende) nacionāloikonomiju.

Vērtētājas nacionāloikonomijas uzdevums un mērķis mācīt nevis par to, kas ir, bet kam jābūt. Tā tad šī nacionāloikonomija ir normatīva. Tā grib mācīt pareizu saimniecību. Vērtētājai nacionāloikonomijai pieskaitāmi Aristotels un scholastiķi: Akvīnas Toms, Florences Antonijs, Siēnas Bernhards, Luters, Kalvīns, Adāms Millers (1779.—1829.), Albāns de Vilenēvs Baržemonts, Matteo Liberatore (1810.—1892.), Čarls Henri Ksavjē Perēns (Charles Henry Xavier Périn), Georgs Racingers (1844.—1899.), Heinrichs Pešs, Otmārs Špans (Spann); harmonisti: Fransuā Kesnē, Frederiks Bastiats, Morelli, Furjē, Ovens, Markss, Eižens Dīrings (Dühring), pa daļai Francs Openheimers u. c.; visbeidzot racionālisti: Šenjē, Voltērs, Kants, Fichte, Hēgels, Ādolfs Vāgners, H. Ārens, Jūlijs Kaucs (Kautz), Tīnens (1783.—1850.), Prudons (1809.—1865.), Rodbertus (1805.—1875.) u. c. Visā vērtētājā nacionāloikonomijā ir tā pamatdoma, ka saimniecība jāvada saskaņā ar Dieva, dabas un tikumības likumiem. Saimniecībā jāvalda prātam, likumībai. Izņemot dažus harmonistus, visi vērtētājas nacionāloikonomijas pārstāvji aizstāv privātīpašumu. Šī virziena pamatos vērojami trīs pierādījumi: loģiskais, gnōzeoloģiskais un ontoloģiskais.

Loģiskais pierādījums māca: saimniecība ietelp cilvēka darbības sfairā; visa darbība pakļauta normām; tā tad arī tautsaimniecība seko normām un vērtību spriedumiem. Gnozēoloģiskais pierādījums saimniecībā saskata apriorus elementus, kas neatkarīgi no pieredzes, bet sakņojas prāta būtībā, no kam jānāk pie slēdziena, ka tautsaimniecību noteic prāta apriori likumi. Ontoloģiskais pierādījums uzlūko to, kas ir un to, kam jābūt par vienu un tā paša esošā (Sein) divi pusēm. Starp esošo un to, kam jābūt, nav būtiskas izšķirības.

Zombarts šos vērtētājas tautsaimniecības pierādījumus kritizē un atrod, ka tiem tikai daļa taisnības. Galvenais iebildums vēršas pret ontoloģisko pierādījumu, jo no tā, kas ir, nevar atvasināt to, kam jābūt. Starp esošo, starp vēsturisko īstenību un to, kam jābūt, plaša. Tāpat vērtētājas nacionāloikonomijas pārstāvji maldās, ja domā, ka vienīgi prāts noteic dzīvi. Sava loma, kā to pierādījis Maksis Šēlers (Scheler), Heinrichs Maiers (Maier) u. c., piekrit arī jūtām (ēmocijām) un gribai. Vērtētāja nacionāloikonomija ir vairāk filozofija un reliģija nekā tautsaimniecība. Viņa rīkojas ar tādiem jēdzieniem kā: vērtība, likums, normas, evidence u. tml., kas iet pāri pieredzes robežām, un tamdēļ vērtētāja nacionāloikonomija nav zinātne, bet metafizika.

Kārtotāja nacionāloikonomija ir pirmā parādība zinātniskajā nacionāloikonomijā, un proti, — ar dabaszinātnisku nokrāsu. Šī nacionāloikonomijas virziena apgaismošanai un raksturošanai Zombarts dziļi analizē visu tagadējo Eiropas kultūru un dabas zinātņu būtību.

Tagadējā kultūrā vairs nav vienības. Klasiskajā senatnē cilvēks, kā to jau pierādījis Jakobs Burkhardts (Burkhardt), centās pašas patiesības dēļ, nodevās zinātnei zinātnes dēļ, tagad turpretim nevis zinātne vairs ir mērķis pati par sevi, bet zinātnes pielietāšana, tehnizācija. Tagadējā zinātne raksturīga ar trim pazīmēm: 1) zināšana padarīta par pasaulīgu lietu, kas sevišķi vērojams prāgmatisma un fikciju teorijā jeb it kā (Als-ob) filozofijā, 2) zināšana

ārkārtīgi diferencējusies un 3) dēmo­krati­zējusies, gribot kļūt skaidrai un katram pieejamai. Šīs pazīmes mūs­laiku zinātnē un kultūrā jau novērojis I. B. Viko (Vico), izteikdams tās savā darbā «De nostri temporis studiorum ratione» (1708.). Šinī jaunlaiku zinātnes diferenciacijas procesā radusies arī zinātne par saimniecības dzīvi — nacionāloikonomija un tās pirm­sākumi atrodami merkantilismā. Merkantilisms gan vēl nav īsta tautsaimniecības zinātne, jo tur slēpjas vēl daļa no vērtētājas nacionāloikonomijas un ir mazliet samākslota, bet tomēr zinātnes moments skaidri saskatāms, sevišķi dabas zinātņu metode. Zombarts izsaka dziļas domas par dabas zinātņu būtību. Dabas zinātne, līdz kamēr tā nonākusi tagadējā stāvoklī, pamazām pārdzīvojusi māģisko, teoloģisko un metafizisko posmu. Tās pētīšanas gaitā vērojami trīs pajēmieni: 1) vielas saskaldīšana elementos (Elementarisierung), 2) kvantifikācija (Quantifizierung) un 3) matematizēšana (Matematisierung). Bez tam dabas zinātnē centrālo vietu ieņem likumu jēdziens. Visas šīs dabas zinātņu pazīmes 18. un 19. g. s. pārgājušas uz psihisko parādību pētīšanu vai kā Zombarts izsakās — uz dvēseli un garu. Sekas no tam bija asociatīvā psiholoģija ar Hartli (Hartley), Džēmsu Millu (James Mill) un Džonu Stjuartu Millu (John Stuart Mill) priekšgalā. Pārnesot elementa jēdzienu no ķīmijas uz psiholoģiju, Mills runā pat par «psihisku ķīmiju». Tālāk dabas zinātniski orientēta ir zinātne par raksturu — «etoloģija» (Ethologie), kas pēc J. S. Milla domām attiecas pret psiholoģiju tāpat kā fizika pret mēchaniku; — un Vilhelma Vunta mācība par garīgās dzīves likumiem. Dabaszinātniskās metodes iespaids nacionāloikonomijā nu nav nekas cits kā kārtotāja nacionāloikonomija, pie kuŗas lielāko tiesu pieder teorētiskās nacionāloikonomijas pārstāvji, vispirms objektīvistī, kas saimniecisko procesu izskaidro ar objektīviem lielumiem — naudas, mantas un darba daudzumu (fiziokrāti, angļu klasiķi un sociālie teorētiķi Kārlis Rodberts un Kārlis Markss); otrkārt subjektīvistī, kas saimnieciskās parādības atvasina no psihiskiem faktiem, un te pieskaitāmj robežlabuma mācības

(Grenznutzenlehre) pārstāvji, piem., V. St. Ževons, Kārlis Mengers, F. Vizērs, Alfrēds Maršāls, Džons Bats, Klarks (Clark) u. c.; un treškārt relācionisti, kas kauzāli — ģenetiskā pētīšanas veida vietā liek attiecības — jeb līdzsvara mācību matēmatiskās skolas pārstāvji: A. A. Kurnō (Curnot), Valrass, Pareto. Visi šie kārtotājas nacionāloikonomijas pārstāvji saimniecības dzīvi uzlūko kā kvantitatīvi uztveramu lielumu, kur valda likumi un kur iespējama matēmatiska aprēķināšana. Tautsaimniecības dzīvē ir cēlonības likumi tāpat kā dabā, piem., darba vērtības, ražojumu patēriņa, darba algas, zemes nomas, kapitāla % u. c. likumi. Zombarts atzīst vienīgi relācionistu (funkcionālistu) mācības pareizību, bet nepiekrīt objektīvistiem un subjektīvistiem, kas vai nu visu dvēseles un to starpā saimniecības dzīvi par daudz kvantificē (objektīvisti), vai arī par daudz kvalificē (subjektīvisti). Bez tam pēc Zombarta domām kārtotājai nacionāloikonomijai nevar būt auglīgu sekus, jo tā nespēj izziņāt sava priekšmeta būtību tāpat kā dabas zinātne, kam dabas būtība paliek neizzināma (lib. cit., 116. lapp. un 138. lapp.).

Tagad piegriezīsimies trešai — sapratējai nacionāloikonomijai, ko aplūkosim pamatīgāki.

Sapratēja nacionāloikonomija grib būt patstāvīga zinātne un izdarīt savus pētījumus ar garazinātniskām metodēm. Tamdēļ tā ir kultūrzinātniska jeb garazinātniska tautsaimniecība. To aizstāv arī pats Verners Zombarts.

Sapratējas nacionāloikonomijas izvīzītāji nav pirmām kārtām paši nacionāloikonomi, bet gara zinātņu pārstāvji. Zombarts izsakās, ka šai ziņā nacionāloikonomijai nākusi palīdzība no svešas nometnes (aus fremden Lager, lib. cit., 155. lapp.). Pirmais, kas izteic domu, ka gara zinātnēm patstāvīgas pētīšanas metodes, ir Viko, ap 1709. Mazliet vēlāk viņam sekojuši: Herders, Friedrichs Asts (Ast), Fridrichs Augusts Volfs, Volhelms Beks (Boeck), Šleiermachers, Vilhelms fon Humboldts, vēsturnieks Droizens (Droysen), vēlāk

Vilhelms Diltējs, Vindelbands, Heinrich Rikerts, Georgs Zimmels, Rūdolfs Štamlers. Visus šos zinātniekus Zombarts piešķaita gara zinātņu metodes kritiskajam posmam, kam mūsu dienās sekojis gara zinātņu metodes uzbūvētājs posms, ar Heinrichu Maieru, Teodoru Litu, Hansu Freieru, Erichu Rothakeru, Maksi Šēleru, Erichu Becheru un it sevišķi Eduārdū Šprangeru priekšgalā. No tautsaimnieku puses te minami Fridrichs fon Gotls, Otmārs Špans, ciktāl tas, kā izsakās Zombarts, neaizstāv metafiziku, Maksis Vēbers u. c.

Neskatoties uz to, ka mūsu dienās jau radies tikdaudz zinātnieku, kas aizstāv patstāvīgu gara zinātņu metodi, novērojami daži maldīgi domu gājieni, kas tautsaimniecības metodi nerāda tirā veidā. Šie kļūmīgie novirzījumi ir psiholoģisms, kas tautsaimniecību redz kā psiholoģijas piedēkli (Mengers, Pareto, Openheimers, Šmollers, Ādolfs Vāgners, Vunts, Zigvarts, pat Diltējs, Hansis Maiers, K. Brinkmans; historicisms ar Droizenu priekšgalā, kas nostata pilnīgā pretstatā dabas zinātni un vēsturi jeb nomotētisko (likumu) un idiografisko (aprakstītāju) zinātni; un teleoloģisms, kas nacionāloikonomijā atzīst tikai mērķa un līdzekļa, nevis cēloņa jēdzienu (Rūdolfs Štamlers). Uztājoties pret šiem novirzījumiem, Zombarts aizrāda, ka nacionāloikonomiju, kaut arī tā ir gara zinātne, nevar dibināt tikai uz psiholoģijas, kā arī gara zinātnēs var runāt par nomotētisko metodi un dabas zinātnēs par idiografisko, uz ko jau aizrādījis Kārlis Mengers, un ka arī gara zinātnēs pielaižams cēloniskais pētīšanas veids, tikai gara zinātnēs mēchaniskās cēlonības vietā nāk motivācijas jēdziens (Motivkausalität, lib. cit. 172. lapp.).

Sakarā ar šīm kritiskām piezīmēm, kas no mūsu viedokļa raugoties jāuzlūko par ļoti nopietnām, Zombarts nacionāloikonomijas sfairu norobežo šādi: nacionāloikonomija aptver cilvēku darbību tiktāl, ciktāl tā attiecas uz līdzekļu apgādāšanu cilvēku uzturēšanai. («Das Gebiet der Wirtschaft umfasst die auf die Besorgung von Sachgütern gerichtete menschliche Tätigkeit», lib. cit. 173. lapp.) Sakarā ar šo nacionāloikonomijas priekšmetu iznāk, ka tā ir: 1) pieredzes zinātne, 2) kultūras zinātne un 3) sociāla zinātne. Nacionāl-

oikonomijas sistēmu iztaisa: 1) pamatideja, kas nav nekas cits kā saimniecības ideja un sastāv no: a) saimniecības jēgas (Sinn), b) iekārtojuma un c) tehnikas jeb līdzekļu izlietāšanas idejas piepildīšanai; 2) realizēšanas idejas (Gestaltidee), kas vienmēr izpaužas vēsturē, un 3) darba idejas, kas palīdz nacionāloikonomisko vielu sadalīt, apgaismot un zinātniski izskaidrot. Saimniecības sistēmu Zombarts dēfīnē kā vienības idejas apgārotu saimniecības veidu («Unter einem Wirtschaftssysteme verstehe ich eine, als sinnvolle Einheit erscheinende Wirtschaftsweise» lib. cit., 184. lapp.). Saimniecības dzīve nav nei organisms, nei mēchanisms, bet īpatnēja sociālā un garīgā parādība, ko mēs uzlūkojam «it kā» tā būtu organisms vai mēchanisms (...ist das Wirtschaftsleben weder ein Organismus noch ein Mechanismus, sondern ein Gebilde eigener Art, dessen Bestandteile lebendige Menschen sind und das wir betrachten, «als ob» es ein Organismus oder Mechanismus wäre», 188. lapp.). Zombarts atzīst, ka var runāt arī par saimniecības vērtību jēdzienu, tomēr šīs vērtības nav psiholoģiskas vai cits reāls fakts, bet nacionāloikonomiskās domāšanas teorētisks apriori (ein theoretisches Apriori des nationalökonomischen Denkens).

Kamdēļ ir pamats runāt par sapratēju (verstehende) nacionāloikonomiju, vai un kā tā savu mērķi — saimniecības dzīves izpratni — panāk?

Atbildot uz šo jautājumu, Zombarts dod augstākā mērā interesantu saprašanas jēdziena analīzi, pie kuŗas tagad īsumā apstāsimies.

Kā teikts, dabas zinātne no dabas parādību izprānes atsakās. Kamdēļ dabā parādības norit tā un ne citādi, kamdēļ, piem., zeme griežas ap sauli, kamdēļ diviem elementiem savienojoties rodas jauns ķīmisks ķermenis, uz to neviens gudrais nevar atbildēt. Pavisam citādi ir gara zinātnēs. Gara zinātne atbild, kāpēc kultūras dzīvē zināma parādība notiek tā un ne citādi. Piem., mēs zinām, kamdēļ deļotājs griežas ap deļotāju, kamdēļ diviem uzjēmumiem apvienojoties rodas trešais u. t. t. Šo parādību zināšana garī-

gajā dzīvē ir attiecīgo garīgo parādību saprašana. Ko nozīmē «saprashana»? Saprašana nozīmē tik daudz kā jēgas zināšana (Sinneserfassen), bet attiecīgas parādības jēgas saprašana nav nekas cits kā šīs parādības ievirzīšana mums zināmā kopsakarībā (lib. cit., 195. lapp.). Šī saprašana garīgajā dzīvē ir garīgo un vispār kultūras parādību būtības zināšana (Wesenserkenntnis). Tomēr nule minētie apgalvojumi vēl neizsmel jautājuma būtību. Kamdēļ īsti iespējama kultūras parādību, to starpā saimniecības, saprašana? Uz to ir tikai viena, proti, šāda atbilde: kultūras parādības ir cilvēka gara produkts, cilvēka darinājums, te tā tad ir līdzība, un līdzīgais izzina un saprot līdzīgo (lib. cit., 198. lapp.), gars izzina garu, jo gars nāk no gara (Asts). Arī nacionāloikonomija resp. zinātne par saimniecību ir gara produkts. Tamdēļ saimniecības dzīves izprašana pilnīgi iespējama. Izpratēja nacionāloikonomija ir zinātne. Šī īpašība tai kopēja ar kārtotāju nacionāloikonomiju, no kuŗas tā atšķiras tikai ar atziņas veidu; kā zinātne sapratēja nacionāloikonomija atšķiras no vērtētājas nacionāloikonomijas, kas, kā redzējam, ir metafizika.

Zombarts izšķir trīs saprašanas veidus: 1) jēgas saprašanu, 2) lietas saprašanu un 3) dvēseles saprašanu. Jēgas saprašana aptver visu to ideju izpratni, uz kuŗām dibinājas nacionāloikonomijas sistēma. Bez tam jēgas saprašanaļ jāmodina saimniecības sistēmas iespējamo (potenciālo) sastāvdaļu izpratne un vispārējo saimniecības katēgoriju noskaidrošana. Lietas saprašana cenšas izprast reālo saimniecību kā tā izpaužas vēsturē, t. i. kā gars objektīvējas saimniecības formā, laikā un telpā. Še ir jāizpētī saimnieciskās dzīves mērķi, formas un dažādu saimniecības veidu attiecības. Dvēseles saprašana ir ieskatīšanās dzīvu cilvēku dvēselēs, sevišķi cilvēku darbības cēloņos jeb motīvos. Darbības motīvu atklāšanu Zombarts uzlūko par ļoti svarīgu. Kultūras dzīvē pēdējie cēloņi ir cilvēku motīvi. Izskaidrot kultūras procesu kauzālģenetiski nozīmē atklāt tā noteicējus motīvus. Motīva nojēgums ir katras kultūr-

zinātnes apriori (lib. cit., 224.—225. lapp.) pats stūr-
akmens garīgu parādību saprašanaī vēsturē.

Dvēseles saprašanas jēdzienu Zombarts uzskata par tik svarīgu, ka līdzīgi psihologam ieiet to teōriju aplūkošanā, kurās cenšas izskaidrot otra dvēseles izpratnes iespējamību. Viņš pakavējas pie analogijas (Šleiermachers, Diltējs, Erdmans, Zimmels), iejūtas (Lipss, H. Verners) un identitātes (Fechners, Maksis Šēlers, Kofka) teōrijām, bet visās atrod lielus trūkumus. Par vispareizāko Zombarts uzlūko to uzskatu, ko aizstāv Maksis Vēbers, Šprangers, Binsvangers, Graumans u. c., un kas māca, ka otra dvēseles saprašana vienmēr ir otra jēgas saprašana (Fremdsinnverstehen). Citādi sakot, mēs saprotam otra dvēseles procesus, īpaši motīvus, ja tie vērsti uz kaut ko tādu, ko mēs jau zinām, ko kā jēgu mēs jau saprotam (lib. cit., 226. lapp.). Zināms, arī garīgajā dzīvē saprašanaī ir robežas. Uzapakšu šīs robežas ir tur, kur nevar saskatīt jēgas. Mēs nesaprotam bezjēdzīgu darbību. Zombarts pat izsakās, ka kļūdišanās nav saprotama. Tāpat nav saprotamas dažas darbības, kas rodas no dabas iespaidiem uz cilvēka garu, jo dabas parādības savā dziļākajā būtībā nav saprotams. Cilvēka darbība saprotama vienīgi tiktāl, ciktāl tai izdodas atklāt motīvus. Uz augšu saprašanaī robežas tur, kur vairs pieredze nesniedz un kur sākas transcendences pasaule. Tā, piem., mēs varam saprast, kas saimniecība ir, bet nevaram vairs saprast, kam saimniecībai jābūt. Pilnīga saprašana iespējama vienīgi pieredzes robežās, t. i., kur iespējams atklāt cilvēka darbības motīvus.

Sapratēja nacionāloikonomija kā no dabas zinātnēm neatkarīga un patstāvīga gara zinātne skatās mazliet citādi arī uz dažiem svarīgiem zinātnes elementiem, piem., jēdzieniem, likumiem u. tml., un te atkal raksturīgas Zombarta domas.

Jēdzienu jautājumā Zombarts izšķir individuālos un sugas (kārtas, klases) jēdzienus, bez tam vēl tipus. Zīmīgs ir viņa uzskats par tipiem. Tips ir pamatforma, kas arvien no jauna atkārtojas variāciju maiņā. Vēl citādi tipu var dēfinēt kā vispārīgu jēdzienu,

kurš satur tik daudz pazīmju, ka to apzīmētais priekšmets kļūst īstens (...«Typus ist ein Allgemeinbegriff, der so viel Merkmale enthält, dass er durch sie bezeichnete Gegenstand wirklich sein kann», 242. lapp.). Var izšķirt garīgos tipus, piem., lejassakšu zemnieku sādža, lielpilsētas hipotēku banka u. tml.; personu tipus, piem., Parīzes maklers, Minchenes viesmīle u. c.; un lietu tipus, piem., tauki, graudi u. tml. Norobežojot atsevišķos un kolektīvos jēdzienus, tāpat ideāl- un reālējdzienus, Zombarts apstājas pie Makša Vēbera izvirzītā ideāltipa jēdziena, bet atrod to par neskaidru, jo pēc Zombarta ieskatiem Vēbers patiesībā domājis atsevišķas vēsturiskas un individuālas parādības (piem., kristiānismu), kas nekad kā tipi nevar būt. Tamdēļ par pareizāku Zombarts atrod ideāltipa vietā likt ideālindividuālu jēdzienu, uzlūkojot par tā pretstatu reālindividuālu jēdzienu (lib. cit., 246. lapp.).

Nacionāloikonomijas sistēmā jāizšķir: vispārīgie oikonomiskie galvenie jēdzieni, (piem., saimnieciskais īpašums, ražojums, ražošanas līdzekļi, produktivitāte, saimnieciskā nodarbināšana, ienākums u. tml.), vēsturiski oikonomiskie galvenie jēdzieni, (piem., kapitāliskais uzņēmums, kapitāla procenti, pamatrente, darba alga, birža u. c.) un palīg jēdzieni (maksājumu bilance, produktīvie spēki u. tml.).

Kas attiecas uz likuma jēdzienu, tad sapratēja nacionāloikonomija to izlietā tikai kā palīglīdzekli saimniecisko parādību saprašānai. Vērtētājas nacionāloikonomijas likuma jēdzienu sapratēja nacionāloikonomija nevar paturēt tamdēļ, ka tas ir metafizisks, bet kārtotājas nacionāloikonomijas likuma jēdziens atmetams tamdēļ, ka tas runā pretim sapratējai nacionāloikonomijai, kas saimnieciskās parādības grib saprast un ne tikai kārtot.

Tautsaimniecības un tāpat arī sociālajā dzīvē var runāt tikai par jēgas likumiem (Sinngesetze), kam apriora daba. Zombarts izšķir lieluma-, struktūras un fikciju likumus, kas atbilst trim likumībām: matēmatiskai, būtības un racionālai likumībai. Matēmatiskā likumība, no kuŗas izriet lieluma likumi, izteic daļas un sum-

mas attiecību. Lieluma likumu piemēri ir: algas fonda likums, maksa, vairākuma vērtības likums, kvantitātes teorija, maiņas likumi, ienākuma un peļņas likumi, vietas likumi, tirgus likums, monopola cenas likumi, Rikardō pamatrentes likumi, Dicela «ienākuma sadalīšanas likums», Brentāno «pieaugošās darba intensitātes likums», Marksa vērtības likums u. c. Šie ir īsti un svarīgi likumi ar dignitātes un nepieciešamības raksturu (lib. cit., 257. lapp.).

Būtības likumība, no kā izriet struktūras likumi, izteic locekļa un veselā attiecības. Piem., kapitalisms nevar paplašināties bez proletāriāta palielināšanās, tāpat: ikvienā saimniecībā ražošana — transports — sadalīšana — konsumpcija iztaisa nepieciešamu riņķveidīgu gājienu u. tml.

Racionālā likumība aptver mērķa un līdzekļa attiecības un noved pie fikciju likumiem, kas nacionāl-oikonomijā spēlē lielu lomu. Šo likumību un tās nozīmi nacionāloikonomijā atklājis Maksis Vēbers. Fikciju likumu piemēri visi klasiskie cenas likumi: pieprasījumu un piedāvājumu likums, ražošanas izdevumu likums u. c., kas neizteic neko citu kā: ja tikai oikonomiskās dzīves virzītāji spēki darbojas, ja pircējs un pārdevējs zina, kur izdevīgākais tirgus, ja prece un kapitāli var pilnīgi brīvi kustēties, tad, palielinoties piedāvājumiem, cenas kritīs u. t. t. Šie fikciju likumi ir racionāli schēmāti (rationale Schemata), kas saka, ka saimnieciskās parādības tā norisinātos, ja tiktu izpildīti zināmi noteikumi jeb racionālas prasības. — Kā redzams, sapratējā nacionāl-oikonomijā fikciju jēdziens ir pārnācis no fikciju teorijas jeb Als-ob mācības filozofijā, kur fikciju jēdzienu ienesis Fr. A. Lange, bet zinātniski izstrādājis Hanss Faihingers. (Sk. 106. lapp.).

No likuma jēdziena Zombarts šķir t. s. tendences. Tendences tautsaimniecības dzīvē ir zināmu parādību vienmērīga atkārtotāšanās, kas lieku reizi pierāda, ka saimniecības dzīve nav chaotiska (lib. cit., 263. lapp.). Tendenču vienmērīga atkārtotāšanās izskaidrojama ar motīvācijas vienveidību, kas iespējams tad, ja 1) motīvācijas pamati ir tie paši, 2) ja tiek radīti jauni motīvi, un 3) ja

šie motīvi tiek iespaidoti. Ja parādību tendenci izdodas atklāt, tad var paredzēt zināmas parādības nākotnē, un pati tendence arī nav nekas cits kā nākotnē projicēts notikums (lib. cit., 274. lapp.). Protams, tendencei nav tās dignitātes un nepieciešamības, kas likumiem, tai tikai lielāka vai mazāka varbūtības pakāpe, bet ja izdodas dziļāki ieskatīties visā tā laikmeta stāvoklī, kad tendence norisinājas, tūdaļ iespējams tendences spriedums (Tendenzurteil) ar zināmu drošību un pareizību.

Visu mācību par saimniecību Zombarts iedala: 1) saimniecības filozofijā, 2) saimniecības zinātnē un 3) saimniecības mākslā. Saimniecības filozofija sakrīt: a) saimniecības ontoloģijā, kas saimniecību ierindo visa esošā sistēmā, b) saimniecības kultūrfilozofijā, kuŗas uzdevums iekārtot saimniecību jēgas sakarībā, un c) saimniecības ētikā, kas mēģina saimniecību vest sakarā ar citām kultūras vērtībām. Saimniecības zinātne iedalās: a) teorijā un b) empīrijā. Teorija satur saimniecības jēdzienisko analīzi un viņā ietelp: 1) mācība par iespējamībām, 2) mācība par varbūtībām un 3) mācība par nepieciešamībām. Empīrija apskata atsevišķas saimnieciskas parādības, pie tam vēsturiski, un «empīrija kultūras zinātnēs nav nekas cits kā vēstures zinātne», saka Zombarts (lib. cit. 308. lapp.). Galvenais nacionāloikonomijas mērķis empīrija, t. i. atsevišķu saimniecības parādību saprašana; teorijas uzdevums turpretim uzrādīt ceļu uz šo mērķi. Šeit parādās milzīgā izšķirība starp dabas- un gara zinātnēm. Dabas zinātnēs pētīšanas mērķis teorija, gara zinātnēs turpretim līdzeklis. «Mēs studējam vēsturi, t. i. īsteno saimniecības dzīvi, nevis lai uzstādītu teorijas, bet uzstādām teorijas, lai īstenību saprastu. Mums «likumi» ir nevis pētīšanas beigās, bet sākumā», saka Zombarts (lib. cit., 319. lapp.).

Visbeidzot saimniecības mākslas uzdevums izvīrīt tos līdzekļus, kas palīdzētu zināmus praktiskus mērķus realizēt. Saimniecības māksla ir saimniecības tehnoloģija, un tā iedalās: a) privātsaimniecības mācībā,

b) valsts saimniecības mācībā un c) tautsaimniecības mācībā. — Pilnīgu un sistematisku ieskatu saimniecības dzīvē var dot tikai visas — saimniecības filozofija, saimniecības zinātne un saimniecības māksla — kopā ņemot. Pareizu pētīšanas ceļu ejot, saimniecības filozofija, saimniecības zinātne un saimniecības māksla spēj izvirzīt īsto — sapratēju nacionāloikonomiju, — kas ir patstāvīga gara zinātne.

50. §. Sabiedrības un valsts filozofija.

Ja filozofijas mērķis ir zinātniski pamatots, vienots un nepretrunīgs pasaules uzskats, tad sabiedrības un valsts filozofijas mērķis ir zinātniski pamatots uzskats par sabiedrību un valsti. Sabiedrības jēdzienā mēs šeit domājam vienīgi cilvēku sabiedrību.

Vispirms — pie sabiedrības filozofijas.

Sabiedrību pēti socioloģija. No sabiedrības pētīšanas nav norobežojama arī tautsaimniecība, statistika, tiesību zinātne, vēsture, ētika, psiholoģija. Mums te krit svarā galvenām kārtām socioloģijas problēmas, no kurām šē īsai aplūkošanai izvēlēsimies socioloģijas priekšmeta, virzienu un sociālās dzīves likumības jautājumu.

Socioloģija (no lat. sociare, savienot) ir zinātne par cilvēku kopdzīvi, t. i. cilvēku kultūru un vēsturi, ciktāl šo kopdzīvi aplūko no sociālītātes viedokļa. (Sal. W. Sombart, Soziologie, Einleitung). Tā tad viss tas, kas cilvēku dzīvē bijis, ir un var būt, izņemot to, kam jābūt, ietelp socioloģijas robežās. Kā redzams, socioloģija nav jāsajauc ar ētiku un politiku: socioloģija neoperē ar jābūtības principiem, ar normām (jo tas ir ētikas un politikas uzdevums), bet vienīgi ar bijušo, esošo vai iespējamo.

Socioloģija viena no visjaunākām zinātnēm, Ogista Konta (1798.—1857.) nodibināta. Konts pirmais deva socioloģijai nosaukumu. Neraugoties uz socioloģijas vēsturisko attīstību, bet ņemot vērā tās tagadējo stāvokli un daudzās domstarpības, kas šai zinātnei izvirzījušās, var teikt, ka socioloģija

iedalās filozofiskajā un zinātniskajā socioloģijā. Filozofiskā socioloģija zināmā mērā tas pats, kas vēstures filozofija (P. Bārts), un tā aptver arī sabiedrības mācību (Otmāra Špana «Gesellschaftslehre»). Zinātniskā jeb socioloģija īstajā vārda nozīmē ir sistematiska pieredzes zinātne par cilvēku kopdzīvi (V. Zombarts). Bet vai tādā gadījumā socioloģija neiezogas vēstures sfairā un neuzjemas vēstures uzdevumu? Nebūt nē. Vēsturiskais skats virzās uz atsevišķo, vienreizīgo, socioloģiskais uz tipisko, uz to, kas atkārtojas. Kā atšķiras socioloģijas un vēstures uzdevums un priekšmets, to pazīstamais tautsaimnieks un sociologs V. Zombarts illūstrē ar šādu raksturīgu piemēru: Kauja pie Tannenbergas pieder vēsturei, bet kauja pie Tannenbergas socioloģijai; Berlīnes universitāte ietelp vēstures, turpretim Berlīnes universitāte socioloģijas sfairā.

Līdzīgi tam, kā socioloģijas priekšmets nav jāsaļauc ar vēstures priekšmetu, tāpat to nedrīkst identificēt ar psiholoģijas objektu, resp. ar psiholoģisko viedokli. Pamatota, t. i. zinātniska socioloģija var būt vienīgi garazinātniska (nooloģiska), nevis psiholoģiska (dvēseles zinātnes) socioloģija. Tas saprotams tādējādi, ka cilvēku sabiedrības un kultūras dzīvi nevar izskaidrot tikai ar psihiskām parādībām. Jāņem palīgā gara jēdziens. Un ja lielā vēstures problēma — noskaidrot kā gars kļūst par dvēseli (wie Geist Seele wird), tad garazinātniskās socioloģijas uzdevums — izprast šo procesu sabiedriskā nozīmē un izteikt to tipiskās formās (Zombarts).

Visas socioloģijas mācības var iedalīt divās lielās grupās: konkrētā un formas socioloģijā, kas savkārt sadalās vairākos virzienos.

Konkrētā (jeb «satura») socioloģija galveno vērību piegriež sabiedriskās dzīves noteicējiem faktoriem un sabiedrības izcelšanās jautājumam. Konkrētā socioloģija dziļi ietveras tautsaimniecības, bioloģijas, vēstures, psiholoģijas,

antropoloģijas robežās un ir ar enciklopedisku raksturu. Tā kā šī socioloģija lielu vērību piegriež sabiedrības izcelšanās un attīstības parādībai, tad šai socioloģijai ir ģenētiska nokrāsa. Konkrētā socioloģijā ir bioloģiskais, rases, psiholoģiskais, vēsturiskais, oikonomiskais un garazinātiskais virziens. Bioloģiskais virziens, kam priekšgalā Konts, Spensers (1820.—1903.) sabiedrību uzlūko kā organismu, kas attīstās saskaņā ar savu apkārtni. Sabiedrība ir «kollektīvs organisms», kur valda bioloģiska likumība. Līdzīgi organismam sabiedrība (un valsts) rodas, attīstās, sasniedz savu augstāko attīstības stāvokli, tad savā attīstībā apstājas, sāk regresēt un beidzot iet bojā. Tuvu rada bioloģiskam rases virziens (Ludvigs Gumplovics, 1838.—1909.; Gustavs Racenhofers, 1842.—1904.), kas sabiedrības dzīvē izšķirēju lomu redz rasē. Rase antropoloģiski-bioloģisks faktors. Ikvienā sociālā darbībā vērojams dzīves uzturēšanas dziņas iespaids. Valsts ir dabiski attīstījusies varas organizācija, tiesības — varas faktoru rezultāts. Lielāku izturību izrāda tās tautas, kas rases ziņā ne tikai vairāk piemērotas eksistences apstākļiem, bet kas pašas savu apkārtni spējīgas radīt un pārveidot. Psiholoģisko virzienu iecirtis Alberts Šefle (Schäffle, 1831.—1908.). Viņš sociālajā dzīvē redz vairāk tikai psihisku parādību darbības sekas. Sabiedriskā dzīve psiholoģiski organiska. Sabiedrība — kopapziņas iemiesojums, ar kollektīvu domāšanu, jušanu un gribēšanu, bet valsts — koppersonība (Gesamtpersönlichkeit). Plašu materiālu dod vēsturiskais viedoklis (K. Lamprechts (1856.—1915.), K. Breizigs (dz. 1866.), E. Trelčs, T. Heringss), kas sabiedrības dzīves parādību izskaidrojumu meklē vēsturiskās attīstības procesos, un vēsturē redz īpatnējus atsevišķus attīstības posmus un likumus. (Sk. 44. §). Vēsturiskam tuvu pieskaņas oikonomiskais virziens (G. Šmollers (1838.—1917), Ādolfs Vāgners (1835.—1917.), Lujo Brentāno (dz. 1844.), Dīcels (dz. 1857.), Filīpovičs, V. Zombarts (dz. 1863.), Ādolfs Vēbers (dz. 1879.), R. Lifmans (dz. 1874.), pa daļai Eižēns Rozenštoks u. c.), kam sabiedrības dzinēj-

spēki guļ saimnieciskos apstākļos. Tautsaimniecību (nacionāl-oikonomiju) šie zinātnieki tomēr neuztver materiālistiski (Marksa mācības nozīmē), bet kā gara zinātni, kamdēļ oikonomiski orientētai socioloģijai ir sociālfilozofisks raksturs. Visplašākais no konkrētās socioloģijas virzieniem gan laikam būs garazinātniskais virziens. Te būtu minami amerikāņu socioloģi: Franklins Henri Gidings (Gidings, dz. 1855.), Lesters Franks Vards (Ward, 1841.—1913.), Harijs Elemess Berness (Barnes), franču sociologs Renē Vormss (Vorms, 1869.—1926.), no vācu: Francīss Millers — Leijers (1857.—1916.), Pauls Bārts (1858.—1922.). Ši virziena sociologi neapšaubāmi svarīgus ierosinājumus guva no Hēgela filozofijas sistēmas, jo Hēgela filozofija ir gara filozofija. Garazinātniskais virziens sabiedrības virzītājus motivus redz ne tik daudz bioloģiskos, saimnieciskos vai vēsturiskos apstākļos, bet gribas motīvos un mērķos: griba un mērķi ir noteicēji spēki. Liela loma sabiedriski-vēsturiskā dzīvē tiek piešķirta arī idejai: dažādās masu kustībās, piem., revolūcijās, izšķirēju lomu spēlē idejas un traukšanās pēc tām. Garā lielāks spēks nekā materiājā. Garazinātniskajam virzienam tuvu stāv arī Vilhelma Vunta psiholoģiski-etnoloģiskā formā izveidotā tautu psiholoģija. Tautu psiholoģijas objekts ir «tautu dvēsele», kas izveidojas no individu savstarpīgām attiecībām un savstarpīgas ietekmes. «Tautu dvēsele» ir kopapziņa un kopgriba, kas izpaužas reliģijā, mītos, valodā, tikumos, tiesībās, — tā tad gara produktos. Kā redzams, konkrētai socioloģijai ūniversāli-enciklopēdisks raksturs.

Citāda nokrāsa formālai socioloģijai, ko dēvē arī par analitisko un tīro socioloģiju. Svarīgākā šīs socioloģijas pazīme ir cenšanās izveidot īpatnēju socioloģijas metodi un socioloģijas priekšmetu sašaurināt, norobežojoties no enciklopēdisma. Formālā socioloģija grib būt patstāvīga zinātne, neietiekties citu zinātņu robežās, bet izveidot savu īpatnēju redzes viedokli.

Loti ievērojamus panākumus šai ziņā guvis Ferdinands Tenniess (Tönnies, dz. 1855.), norobežodams

«kopumu» (Gemeinschaft) no «sabiedrības» (Gesellschaft). Kopums ir dabiski izveidojusies cilvēku saistība un to noteic būtības griba (Wesenswille). Kopums lielā mērā dibinās uz asins radniecības, piem., ģimene, cilts, tauta, pie kam kopuma dzīve dibinās uz tikumiem (parašām, tradīcijām) un reliģijas. Sabiedrība turpretim ir mākslīga un mēchaniska ļaužu saistība ar individuāliem mērķiem, un tā vispilgtāk izteicas valsts un lielpilsētas formā. Sabiedrībā valda politiska likumdošana un domu brīvība. Sabiedrība vairāk seko prātam, kopums jūtām. Pēc Tenniesa pārliecības sabiedrība arvien vairāk nomāc un izspiež kopumu. Loģiski — formāla ir Georga Zimmela (1858.—1918.) socioloģija. Zimmels socioloģiju saprot tikai kā metodi, kas abstrahējas no sabiedriskās dzīves satura. Sabiedriskā dzīve jāuzlūko kā cilvēku savstarpīga attiecība dažādās formās. Darba dalīšana, konkurence, šķiru stāvoklis svarīgākās sabiedrības pazīmes un visa sabiedrības dzīve ir mūžīga diferenciācija un integrācija, t. i. sabiedrības elementu dalīšanās un apvienošana. Tepat minams arī Emīls Dirkhems (Dürkheim, dz. 1858.), Alfrēds Firkants (Vierkanth, dz. 1867.), Rūdolfs Smends (dz. 1882.), Vilhelms Zauers, (dz. 1879.), Leopolds fon Vīze (dz. 1876.), Karls Brinkmans (dz. 1885.). Aprakstītāju («saprāšanas») metodi aizstāv Maksis Vēbers (1864.—1920.), izvirzot «ideāltipa» jēdzienu, t. i. mākslīgu konstrukciju (fikciju) sabiedrības saprašana. Pēc Vēbera domām jēdzieni nav īstenības atspoguļojums, bet gan līdzeklis īstenības resp. sabiedrības saprašana. Šāds jēdziens ir arī «ideāltips», t. i. individuāla, tipiska parādība vēsturē, piem., kristianisms. Vēbera uzskats stāv tuvu H. Faihingerā fikciju teorijai atziņas mācībā (Sk. 105.—106. lapp.) un kvalificējams kā ideālreālistisks relatīvisms. Formālai socioloģijai pieskaitāmi vēl: Francis Openheimers (dz. 1864.), Fridrichs fon Vīzers (1851.—1926.) un Otmārs Špans (dz. 1878.), kas socioloģijā aizstāv nevien aprakstītāju un sapratēju, bet kritiski-vērtētāju viedokli.

Vidēju stāvokli starp konkrēto un formālo socioloģiju iedomāties tiesību socioloģija, kam ierosinājumus deva Georgs Jelineks (1851.—1911.), Francis fon Lists (Liszt, 1851.—1919.) u. c., un ko tagad aizstāv Francis W. Jerūzālēms, Enriko Ferri (dz. 1856.), Īpatnējs F. Jerūzālēma viedoklis. Jerūzālēms šķir teorētisko, vērtētāju un filozofisko viedokli (Haltung). Socioloģijai pēc Jerūzālēma domām jādibinās vienīgi uz teorētiskā viedokļa, kas vienīgi var būt zinātnisks. Socioloģija nav identificējama ar sabiedrības filozofiju un ētiku, tamdēļ vērtētājs un filozofiskais viedoklis te pilnīgi atkrīt. Jerūzālēms lielu lomu sociāli-vēsturiskā dzīvē piešķir idejai un kolektīvam garam; idejā guļ virzītājs spēks, bet kolektīvais gars ir tā kopējā noskaņa un pārliecība, ko uztverot atsevišķa persona resp. sabiedrības vadonis var gūt lielus panākumus sabiedriskās dzīves pārkārtošanā.

Sociālās dzīves likumības jautājums mazliet radniecīgs vēstures likumu problēmai (sk. 44. §), bet atšķiras no tās tiktāl, ciktāl pati socioloģija atšķiras no vēstures.

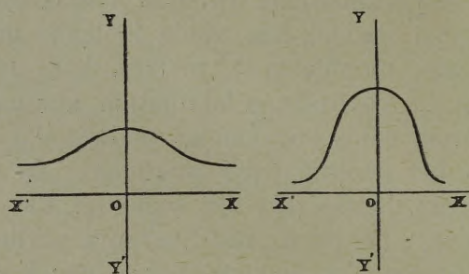
Var runāt mazākais par trim dažādām sociālās dzīves likumu grupām: statisko, dināmisko un kinēmatisko grupu.

1. Statika izvirza koeksistences likumus. Katrs likums raksturo vienu sociālu tipu. Šādi tipi, kā to pierāda visa Eiropas vēsture un grieķu-romiešu senatne, trīs: a) dzimta, b) pilsēta, c) valsts. To apstiprina arī etnografija.

2. Dināmiskie likumi runā par sociālajiem spēkiem, un tos franču sociologs Renē Vormss dēvē par sabiedrības fizioloģiskiem likumiem. (Sk. R. Worms, Soziologie, deutsche Übers., 76. lapp. 1926.). Pie tādiem pieder: a) spēku oikonomijas (L. Vards), b) pakalārdarināšanas (G. Tards) jeb imitācijas un c) aprobežošanas (G. de-Grēfs) jeb limitācijas likums. Spēku oikonomijas likums nosaka, ka cilvēks ar mazāku spēku patēriņu cenšas panākt lielākus rezultātus un izvēlas ceļu ar mazākiem šķēršļiem; pakalārdarināšanas likums norāda uz to, ka zemākstāvošais, mazākattīstītais darina pakal augstākstāvošam, vairākattīstītam. Aprobežošanas likums māca, ka ikvienai sociālajai darbībai, ikvienam institūtam aprobežota nozī-

me, piem., likumiem parasti nozīme tikai vienā valstī, nereti pat tikai vienā darbības novadā. Aprobežotības princips sociālajā dzīvē uztur zināmu līdzsvaru. 3. **Kinēmatiskie** likumi ir attīstības likumi un iedalās funkciju un struktūras likumos. a. Saskaņā ar funkciju likumiem, ko izvirzījis **Konts**, cilvēku sabiedrības attīstība virzās cauri trim posmiem: teoloģiskai stadijai, kur valda fantāzija un ticība (fetīšisms, politeisms, monoteisms), metafiziskam posmam, kad pārsvarā prāts, un pozitīvisma laikmetam, kur valda pieredze. Teoloģiskā posmā valda karavadoņi, metafiziskā filozofi un ierēdņi (leģisti), bet pozitīvistiskā zinātnieki. Ar šo Konta uzskatu radniecīgās domās stāv citi sociologi, kas lietā tikai citus apzīmējumus. Tā, piem., pēc Spensera pārliecības cilvēce attīstās no militārisma uz industriālismu (pēc Konta no feodālisma uz industriālismu), pēc **Simnera Mēna** (Maine) domām — no status, resp. brutālas varas stāvokļa uz līgumu resp. juridisku likumību, pēc **Ivesa Gijō** (Guyot) — no līdzcilvēka izmantošanas uz dabas izmantošanu. b. Visai zīmīgs **Herberta Spensera** uzskats. Spensers runā nevis par funkciju, bet struktūru attīstības likumiem. Centrālā Spensera doma izsakāma šādos vārdos: cilvēces sabiedriskās dzīves attīstība virzās no nekārtota vienādīguma uz kārtotu nevienādīgumu. Tāds vispārīgais dabas un cilvēku dzīves likums. Fizikālajā pasaulē miglāji pārveidojas planētās; dzīvo būtnu pasaulē amorfs embrijs izveidojas par diferencētu organismu; turpretim sociālajā pasaulē vērojama attīstība no primitīvas saimes (bara), kam vienāds, bet tomēr nenoteikts mērķis, uz valsts iekārtu, kurā katram savī īpatnēji uzdevumi, individuālas intereses, bet tomēr viena kārtība. Valstī daudzums satverts vienībā. Radniecīga doma novērojama pie sociālās statistikas nodibinātāja **Lamberta Ādolda Ketlē** (Quetelet, 1796.—1874.), kurš savā ievērojamā pētījumā par cilvēkiem un viņu spēju attīstību, sauktā arī «sociālā fizika» («Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou essai de physique sociale, 1835., 2. izd. 1869.) nāk pie pārliecības, ka dažādas cilvēku grupas, sakarā ar attīstības principu arvien vairāk nonāk pie iekšējas vienības. Atstatums starp grupām samazinājas; pat fiziskie spēki izlīdzinājas; tāpat rodas lielāka līdzī-

ba zināšanās, bagātībā, varā; iedzīvotāju skaits palielinājas, bet procentuāli pamazinājas nenormālo skaits, tā ka valdošu stāvokli ieņem zināms vidusmēra tips, ko Ketlē illūstrē ar šāda zīmējuma palīdzību, ņemot palīgā koordinātu sistēmu:



Zvanam līdzīgās līnijas nozīmē grupas. Līniju augstākā daļa izteic vidējos normālos tipus, zemākā turpretim pakāpenisku attālināšanos no normālā. Ketlē atzīst, ka sakarā ar cilvēces attīstību liekto līniju centrs paceļas un līniju gali ieraujas, t. i. vairojas normālais vidusmēra cilvēka skaits, bet nenormālo daudzums mazinās.

Visus šādus un līdzīgus atzinumus socioloģija gūst ar pārbaudītu metožu palīdzību. Socioloģijas metodes mūsu dienās gan vēl veidošanās stadijā. (Sal. L. v. Wiese, Soziologie, Kap. 1.), bet tomēr tas, ko socioloģija līdz šim panākusi, izskaidrojams ar uzmanīgu metodisku pētīšanu. Kā pieredzes zinātne, socioloģija visvairāk izlietā induktīvo metodi (līdz ar novērošanu, statistiku, klasifikāciju), kas vislabāk palīdz atsegt sociālo parādību cēloņus. Bez nozīmes nav arī dēdukcija un analīze. Pēdējā laikā, sevišķi sabiedrības psiholoģijas pētīšanā piemēro arī eksperimentālo metodi, kas ļauj pētīšanu izdarīt mākslīgi sagatavotos apstākļos.

Kas sakāms par valsts filozofiju?

Še ietelp jautājums par valsts jēdzienu, tautu, nāciju, valsts formām, to priekšrocībām un trūkumiem, valsts sakaru ar ti-

kumību, tiesībām, politiku, visbeidzot par valsts izcelšanos un mērķi.

Vārds «valsts» (lat. status, vācu Staat) sākumā nozīmēja to pašu, ko ļaužu kopums (Gemeinschaft). Tagad valsts jēdzienu populārā iztulkojumā bieži vien uzlūko par viennozīmīgu ar tautas, vai pat nācijas jēdzienu. Tas nav pareizi. Valsts jēdziena pareizai izpratnei jāņem palīgā šādi fakti: valsts ģeografiskā platība, ļaužu kopums, viena galvenā tiesiskā virsvara. Tā rodas šāda valsts jēdziena definīcija: Valsts ir vienas augstākas piespiedējas varas tiesiski noteikts, iekārtots un vadīts ļaužu kopums. (Sal. W. Sauer, Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie, 197. lapp., 1929.). Valsts nevar būt bez sava ģeografiskā pamata, t. i. bez lielākas vai mazākas zemes platības, tāpat valsts nevar būt bez tautas resp. nācijas. Un tomēr šie elementi valstī, kā šķiet, nav svarīgākie. Vissvarīgākais valsts jēdziena pareizā izpratnē — tiesību jēdziens. Valsts un tiesības — paralēljēdzieni: valsts ir tiesiski organizēts ļaužu kopums, tiesības — spaidu kārtība. Tiesības galvenām kārtām tikai valsts noteiktas tiesības. Valsts — tiesību faktiskais apakšpamats, tiesības — valsts normatīvā virsbūve. Un tamdēļ, ja valsts jēdzienu var definēt kā vienas augstākas varas tiesiski noteiktu, iekārtotu un vadītu ļaužu kopumu, tad tiesības ir normatīva kārtība zināmā vietā dzīvojošā ļaužu kopumā ar vienu augstāku virsvaru. Valsts un tiesību sajēgums loģiski rodas vienā laikā. Tiesības bez valsts un valsts bez tiesībām nav domājamas. Valsts bez tiesībām nebūtu nekāda valsts, tā būtu vienkāršs — no parašām izveidojies — ļaužu kopums, kas kļūst par valsti vienīgi tad, ja rodas tiesiska kārtība ar vienu augstāku piespiedēju varu. (Sal. Tatarin — Tarnheyden, Recht und Staat in ihrem begrifflichen Verhältnis (Stammler-Festschrift, 1926.); W. Schönfeld, Die logische Struktur der Rechtsordnung, 68. lapp., 1927.).

Līdzīgi tam, kā nevar identificēt valsts un tautas, tāpat nedrīkst identificēt tautas un nācijas jēdzienu. Valsts, tautas un nācijas jēdziens nekad nesedzas viens ar otru, kaut gan stāv ciešā sakarā. Piem., mēs latvie-

Ši par nāciju kļuvām tikai pēdējā laikā, kaut gan kā tauta mēs neesam jaunāki par citām Rietumeiropas kultūrtautām. Nacionālītātes apziņa Eiropā reti kur modās pirms 19. g. s. Viena nācija nereti izsvaidīta vairākās valstīs, tā ka katra valsts slēpj sevī divas, trīs, nereti pat daudzas nācijas. Tauta un nācija ir sociāli jēdzieni, turpretim valsts — juridisks jēdziens. Tāpat jāšķiro tauta no nācijas: tautas nojēgums norāda uz vienu un to pašu izcelšanos, nācijas — uz vienādu un īpatnēju kultūru. Nācijas, t. i. savas tautības apziņa mostas tikai sakarā ar kultūras pacelšanos, tā ka primitīvās tautas par nācijām nav uzlūkojamas. Visā kultūras attīstībā nācija ir augstākā ļaužu kopdzīves forma. Kultūra virzās no tautas uz valsti un nāciju. Runājot salīdzinājumā, tauta asinis, valsts miesa, nācija gars. Kultūra nacionāli noteikta. Zinātnei, mākslai, filozofijai, tikumībai, pat reliģijai nacionālais raksturs nav noliedzams. Visi šie garīgās dzīves izpaudumi universāli pēc savas nozīmes, bet pēc savas izcelšanās tie nacionāli, t. i. atsevišķas nācijas ir tādu vai citādu mākslas, zinātnes sasniegumu cēlējas, kaut gan tie kļūst par visas cilvēces īpašumu. Piem., latvju dainas varēja radīt tikai latviešu tauta; kritiskā filozofija un dziļākā mūzika raksturīga vairāk vāciešiem, kuŗu «gotiskā dvēsele» uzstāda neaizsniedzamus bezgalīgus mērķus, kamdēļ arī vācieši guvuši vislielākos panākumus filozofijā un mūzikā, bet tai pašā laikā samērā vāji reālpolitiķi. Kultūras apziņas attīstību ļoti labi vērot vācu tautā: Kanta un Ģētes laikā vācieši bija tikai «gara tauta» (Geistvolk), Hēgela un Bismarka laikā «valsts tauta» (Staatsvolk), bet tagad tā ir «kultūrtauta» (Kulturvolk), kultūras nācija. Kā gara tauta vācieši lielāko tiesu bija nodarbināti gar metafiziski-spekulatīviem jautājumiem; kā valsts tauta — gar induktīvi-vēsturiskām, resp. empīriski politiskām lietām, tagad pārsvarā sociālas dabas jautājumi. Līdzīgā kārtā mēģināts izvirzīt tipus visām tautām. V. Zauers (sk. W. Sauer, Grundlagen der Gesellschaft II B. 11) runā par pieciem tautu tipiem:

1. Bicantīniskais tips (spēks, kāre valdīt, subjektīva ticība (reliģija).

2. Formāli - intelektuālais tips (forma, kārtība, vara, sevišķi senajā Romā, Francijā; «tiesību un valsts» princips).
3. Materiālistiski - intelektuālais tips (iegūšana, īpašums, peļņa, sevišķi pie angļu-sakšiem; «politikas un tirdzniecības» princips).
4. Aistētiskais tips (māksla, t. i. tieksme brīvi izteikties, veidot; visvairāk senajā Grieķijā un Jaun-Italiijā).
5. Kultūrāli - universālais tips (arodnieciskais darbs, mērķtiecīgas intereses, īpaši Vācijā; «kultūras, nācības un sabiedrības» princips).

Blakām valsts, tautas un kultūras jēdzieniem mūsu dienās radies rases jautājums. Pēc dažu sociologu, piem. Gumplovica domām, rase vissvarīgākais socioloģijas objekts. Par šādu uzskatu var ļoti šaubīties. Drīzāk jādomā, ka rases problēmai vairāk bioloģiska, ne kultūr-socioloģiska nozīme, kaut gan tās sakars ar socioloģijas jautājumiem nav noliedzams.

Mācība par valsts formām ir mācība par valsts varas nesēju. Viszīmīgākais uzskats par valsts formām, kas nebūt nav zaudējis savu nozīmi arī mūsu laikos, ir Aristotela trejādaļais valsts formu iedalījums («trias»-princips), kam atbilst trīs valsts dēģenerācijas (izdzimšanas) formas:

	Veselīgas valsts formas	Dēģenerācijas formas
1.	a. Monarchija b. Konstitucionālā monarchija	Autokratija
2.	Aristokratija	Oligarchija
3.	a. Dēmokratija b. Parlamentāriskā monarchija	Ochlokratija

Kaut gan pirmajā (1a) formā suverēnitāte balstās uz viena vadoņa (firsts, prezidents, monarchs), otrā (2) uz nedaudziem, trešā (3a) uz masu, tomēr faktiski visās veselīgās valsts for-

mās vadonis ir viens, kas uzlūkojams par visu viņam pakļauto kopīgās gribas organu. Attiecības starp vadītāju un pakļautiem, tāpat arī pakļauto starpā ir tiesiskas. Pavisam otrādi dēģenerācijas formās: te valda beztiesiskums, patvaļa, rupja savtīga rīcība, tā ka par likumīgu varas nesēju un kopīgas gribas reprezentantu nevar būt nei runas. Piem., ochlokratijā pilnīgi trūkst vienas kopīgas gribas, kamdēļ arī valda chaoss un neprāts. Pieminētās valsts formas pēc Aristotela (un vēlāk Makiaveli) domām mainās šādā kārtā: vispirms rodas viens spēcīgākais, garīgi un miesīgi izveicīgākais vadonis (monarchija), bet paliekot pie varas neapdāvinātam pēctecim vai kādam no malas sagrābjot varu savās rokās, rodas monarchijas izdzimums (autokratija, tiranija), līdz kamēr to sadragā vairāki apdāvināti, gudri vadoni (aristokratija), kurū nespējīgie pēcteči valsti atkal noved chaotiskā stāvoklī (oligarchija, plūtokratija), līdz kamēr šo patvaļīgo rīcību sadragā veselīga tautas valdība (dēmokratija), kas savkārt var dēģenerēt, pārejot neapzinīgās masas patvaļā (ochlokratija), kam spēj darīt galu viena spēcīga roka un gudra galva (monarchija). Ka šāda valsts formu riņķveidīga maiņa notiek, to apstiprina vēsture. No socioloģijas viedokļa šī parādība izskaidrojama ar to, ka tas, kam vara ilgāku laiku rokās, to sāk — vaimazākais noskaņots — nelikumīgi un beztiesīgi izlietāt. — Pieminētais valsts formu iedalījums ir juridisks, kas ne vienmēr sedzas ar socioloģisko stāvokli. Tā, piem., Anglijā formas pēc ir monarchija, bet jemot vērā parlamentārisko iekārtu — dēmokratija. Noteicējs vārds nevis karalim, bet ministriem, kas nāk no zināmām sabiedrības daļām, tā ka Anglijas valdība zināmā mērā ir aristokratija; Ziemeļ-Amerikas Sav. valstīs tikai formas ziņā dēmokratija: noteicēja vara faktiski pieder prezidentam, kam nesalīdzināmi lielākas tiesības nekā Anglijas karalim. Jemot vērā šo dīvaino apstākli, proti, ka juridiskais stāvoklis nesedzas ar socioloģisko, var nākt pie slēdziena, ka valšķu formas maiņa, kas patiešām uzrāda zināmu likumību (Gesetz-mässigkeit), savā būtībā nav juridiska, bet socioloģiski — vēsturiska. Tādu vai citādu valdīšanas formu valsts pieņem.

ne tik daudz sekojot juridiskiem kā sociāliem, kultūrāliem un vēsturiskiem apstākļiem.

Ievēribas cienīgs jautājums par valsts formu priekšrocībām un trūkumiem.

Monarchijas priekšrocības: valdīšanas un vadīšanas pastāvīgums; pretešķību iznīcināšanas iespējamība dažādos tautas slāņos (sal. Franča Jozefa Iomu Austro-Ungarijā); valdīšanas uzdevumu un tikumu mantošana; iespējamība labāk sagatavot un sagatavoties valdnieka uzdevumam jau no bērnības; kareiviskā gara, tēvijas mīlestības, pašaielīdzības un uzpurēšanās apziņas spēcīgāka nostiprināšanās; lielāka vara pār pakļautiem un iespējamība tos labāk piespiest paklausībai. Trūkumi: monarcham dota iespēja patvaļīgi rīkoties; valdības krēslā iespējams nosēsties neapdāvinātiem un nepiemērotiem valdniekiem; tautas bezspēcība, bieži vien beztiesiskums valdnieka priekšā; nereti galmā ieviešas intriganti, pielīdēji, sievietes pavadinātājas un tml. (Sal. Krievijas galmu Nikolaja II. laikā, Ludviga XV. un Ludviga XVI. galma aizkulisēs Francijā); bieži apmierināšanās tikai ar savu personīgo stāvokli, nerūpējoties par tautas un visas valsts labklājību; nav izslēgta tieksme uz spožumu, ārišķībām; personīgu miluļu atbalstīšana un protekcija; valdnieka mazgadības gadījumā valda aizbildņi, un tad mūsu priekšā tikai monarchijas illūzija, šķietama monarchija. Aristokratijas priekšrocības: principā «labāko» valdība (Zauers); nepiemērotie, ja tikuši pie varas, spiesti to atstāt spējīgiem; iespēja izveidot vadoņa spējas un tikumus, šādējādi liekot pamatu vadoņa tradīcijām; iespējamība pakļautajos viegli izskaust domstarpības un pretešķības (Romā: Sulla, Cezars, Augusts u. c.; Romas baznīca, pilsētu valstis Itālijā, piem., Venēcijā, ministru stāvoklis Anglijā). Trūkumi: aristokratija maz redz tautas vajadzības; tā slēpj sevī tendenci norobežoties no zemākiem tautas slāņiem, vārdu sakot, slēpj sevī asociālu tendenci; labākos un gudrākos grūti atrast un iedabūt valdībā; aristokratija neredz pretešķības tautas slāņos; vislabāk, ja aristokratija ir gara aristokratija, nevis materiālās bagātības iemiesojums: ar reāliem izjērumiem visbīstamāka bagātnieku valdība, kas jāat-

šķir no gudrajiem Sōkrata, Platōna un Aristotela uzskatu nozīmē. Dē m o k r a t i j a s p r i e k š r o c ī b a s: dē m o k r a t i s k ā i e k ā r t a, s e v i š k i dē m o k r a t i s k ā r e p u b l i k a, ir R u s ō iz v i r zītās tautas suverenitātes idejas un reizē ar to kopuma, visas tautas izpaušums; tiesiska iekārta, pie kam tiesības demokrātiski, t. i. uz vienlīdzības un taisnības idejas fundētas, tā ka visi vienlīdzīgi valsts likuma priekšā; sociālo šķiru un stāvokļu pretešķību un priekšrocību iznīcināšana (tai vietā partijas!); katram pilsonim sava loma un nozīme valstī un sakarā ar to valsts pilsoņa apziņas izkopšanās; līdzcilvēka tiesību ievērošana un interešu respektēšana; ikvienam tiesība un iespējamība piedalīties valdīšanā un savas dzīves noteikšanā; darba nozīmes personīgas iniciatīvas un enerģijas pacelšanās; sakarā ar preses brīvību, katram iespējamība un tiesība teikt savu vārdu; plašs pamats vadoņa izvēlei; neaprobežotā iespējamība brīvībai un gara dāvanām. T r ū k u m i: dē m o k r a t i s k ā i e k ā r t a devusi iespējamību izveidoties p a r t i j ā m, — vienai no visnejēdzīgākām parādībām vēsturē, tā ka jau tagad var teikt, ka partijas lielāks ļaunums (sevišķi Vācijā, Latvijā) nekā agrāk šķiras vai klases; preses un tāpat arī citi brīvības veidi izvērtušies patvaļā; valda savstarpīga apkaņošana, apmelošana, aprunāšana u. c. zemiskas lietas; katrai partijai savs laikraksts, kas gandrīz vai nekad nav objektīvs un viscēlāko saucienu, pat valsts vārdā, aizstāv tikai šauras, savtīgas intereses; gatavojoties uz parlamenta un citām vēlēšanām, tiek izsviesti milzīgi līdzekļi ārkārtīgi zemiskai aģitācijai, kamēr tūkstoši, pat miljoni ļaužu cieš trūkumu; valda varizejisms; demokrātiskā iekārta sekmē bezdarbnieku vairošanos, kas vairāk kā nožēlojama parādība; nāk pie varas vai nu nepiedzīvojuši, jauni cilvēki, vai arī sava labuma meklētāji, «mutes varoņi», kamēr spējīgie, gudrie un varoņi paliek nomaļus un pat tiek izstumti (Sal. īsto varoņu, filozofu un patriotu stāvokli senajā Grieķijā); tautas vēlētie pārstāvji (deputāti, parlamenta locekļi) ne vienmēr izteic tautas, bet gan savu vai savas partijas gribu. Tauta kā tāda pati nevar valdīt, tamdēļ «tautas griba» nereti ir tikai nedaudzu vadoņu vai partijas griba, tā ka demokrātiskā doma nereti nav nekā cits kā meli un viltus. Šie un daudzi citi te neminēti apstākļi liecina, ka demokrāti-

jai ir gan laba ideja un skaisti mērķi, bet īstenībā tā glabā sevī lielus trūkumus. Tautas vietnieki demokrātiskās republikās (izņemot Angliju) nenes nekādu atbildību, var patvaļīgi rīkoties, bet paši slēpjas aiz likuma (Fr. V. Jerūzālēms). Varbūt, ka demokrātiskā iekārta būtu laba un piemērota tautai ar augstu kultūras līmeni, bet mūsu dienās tā par nožēlošanu ir grimstošas kultūras pazīme. «Demokratija ir ideālais un gala mērķis, bet faktiskais gals. Vienmēr demokratija nāk par agru, jo cilvēki tai vēl nav pietiekoši sagatavoti; un tā nāk par vēlu, kad tauta jūt savu bojā eju», saka vācu tiesību zinātnieks un sociologs V. Zauers (W. Sauer, Lehrbuch der Rechts und Sozialphilosophie, 210. lapp, 1929.). Cik šie vārdi dibināti, un vai tie attiecas arī uz jauno valšķu demokrātiskām republikām, to te neiztirzāsim. Viens pareizs, proti, tīrā demokrātija ir vienīgi ideālas un formālas aplūkošanas priekšmets, reālā socioloģiski-polītiskā vērojumā turpretim demokrātija ir tikai konstrukcija vai labāki sakot fikcija, jo īstenībā pati tauta nevalda; valda tikai tautas pārstāvji, kas runā gan tautas vārdā, bet nereti dara vai nu savā, vai tikai savas partijas labā.

Kurā no valsts formām vislabākā, nosakāms tikai teorētiski, proti, tā, kas vislabāk veicina individuālo un vispārīgo labumu. Viss atkarājs no tam, kādi cilvēki nāk priekšgalā. Apgalvot, ka tikai demokrātija, tikai aristokrātija vai tikai monarchija vislabāka, nav nekāda pamata. Ir monarchijas, kas nesušas vairāk svētības nekā demokrātija, ir piemēri, kas apliecina aristokrātijas svētīgumu. Valsts formas nav stābilas, bet labīlas, grozīgas). Katrs laikmets nes savu valsts formu. No tagadējām valšķu iekārtām pasaulē vislabākā gan, kā šķiet, ir Anglijā, tamdēļ ka tur izpildu varai dotas lielas tiesības. Vislabāki būtu, ja likumdevēju un izpildu varu koncentrētu pēc iespējas vienā organā.

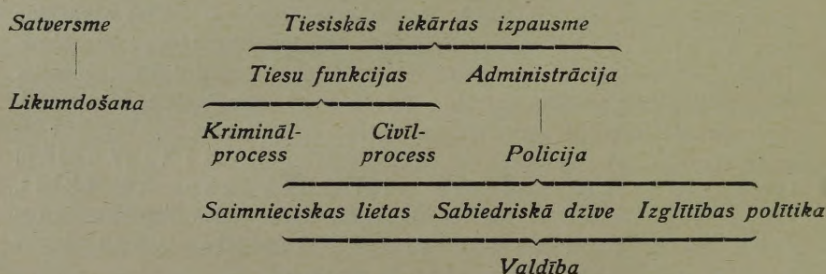
Pie dažādām jaunām valsts formām, piem., kommūnisma Krievijā un fašisma Itālijā, neapstāsimies, jo tās ir pārāk jaunas un nav vēl vēsturiski tiktāl kristalizējušās, lai par tām dotu pietiekoši pamatotu spriedumu.

Apstājoties pie jautājuma par valsts sakaru ar tikumību, jāsaka, ka tas nav noskaidrojams bez tiesību un politikas jēdziena. Vai var runāt par sevišķu valsts morāli? Vai var būt runa

par sevišķu valsts, tautas, diplomātu ētoso? (Sal. šai jautājumā H. Kraus, Gedanken über Staatsethos im internationalen Verkehr, 1926.) Nav šaubu, ka šādai valsts morālei, valsts, tautas un valstsvīru ētosam vajadzētu būt. Piem., Kants ir tais ieskatos, ka ista politika nedrīkst iet ne soli bez morāles. Valsts un starptautiskā politika jādibina uz ētikas, uz katēgoriskā imperātīva, un katēgoriskais imperātīvs politikā ir «juridiskais pamatlikums». Šis Kanta uzskats par politiku viegli saprotams, jo Kants arī tiesības dibināja uz tikumības.

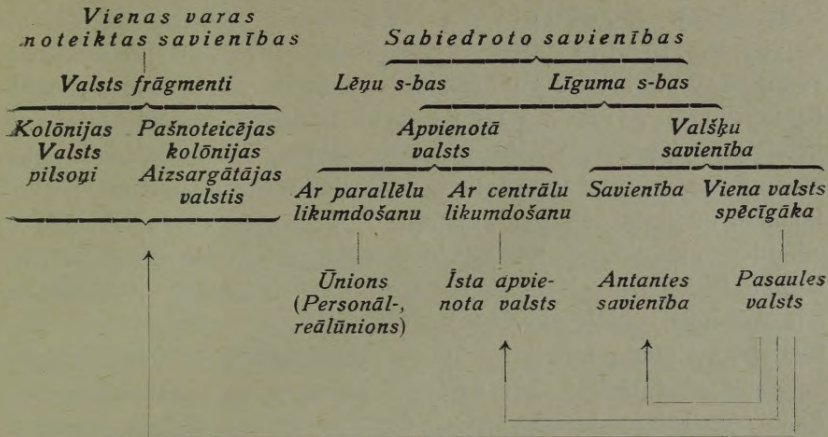
Pavisam citādos ieskatos ir Makiaveli, kas valsts politiku dibina uz varas un valsts vadībai savu mērķu sasniegšanas nolūkos ieteic neapstāties nekādu līdzekļu priekšā. Līdzīgas domas aizstāv Jērings, kam tiesības ir vara, un valsts politika varas politika. (Sal. 227. lapp.)

Neieejot šai vietā sīkos politikas iztirzājumos, uzmetīsim tikai valsts iekšējās un ārējās politikas schēmu. Valsts iekšējā politika grozās lielāko tiesu ap trim momentiem: likumdošanu, tiesu un izpildu funkciju, ko var tēlot ar šādas schēmas palīdzību:



Ārējā politika jau nesalīdzināmi sarežģītāka, jo te jāievēro līgumi ar citām valstīm, izveidojas dažāda rakstura valšķu savienības, nereti rodas speciāla kolōniju politika, bez tam vēsture pazīst arī pasaules valstis, tā ka ārējā politika izteiktos šādā schēmā*):

*) Skat. M. Wundt, Staatsphilosophie, 1923.



Raugoties vēsturē, jāsaprot, ka valstis līdz šim tikai ar reāliem izņēmumiem sekojušas Kanta uzskatam. Valšķu politika allaž bijusi varas politika. Ja ievērojam, ka politika un tās ierocis — diplomātija — nav nekas cits kā valsts dzīves vadīšanas māksla valsts iekšienē un attiecībās ar citām valstīm, kļūst saprotams, ka politika gandrīz vai nekad nav atzinusi morāli. Valšķu attiecībās lielāko tiesu valdījusi «stiprāko morāle». Ar šo apstākli arī izskaidrojams valšķu karš. Kara pamatos guļ netaisnība, ko viena valsts nodara otrai. Liels un svētīgs solis miera labā ir Tautu savienība un Starptautiskā tiesa Hāgā. Šo divu institūtu pamatos guļ tendence saskaņot politiku ar morāli un tiesības dibināt ne uz varas, bet taisnības. Tautu savienība gan vēl nav izveidojusies: īstenībā tā vēl nav tautu savienība, bet daži līgumi starp valstīm. Ja izdosies izveidot tautu savienību šī vārda īstajā nozīmē, tad kara briesmas būs mazākas, jo parasti karo valsts ar valsti, nevis tauta ar tautu. Vēsture pazīst gan arī tautu karus, kas izskaidrojami ar rases ienaidu, bet viss lielais karu vairums ir valšķu kari, ko ierosina, modina un izsauc uz varas kāres dibināta politika.

Valsts izcelšanās jautājums daudz diskutēts, bet kā problēma dažādi iztulkots. Galvenām kārtām var runāt par diviem uztvērumiem: vēsturisko un loģiski-sistematisko.

Saskaņā ar vēsturisko viedokli (Gumplovics, Openheimers) visas valstis rodas iekarojot un uzvarot resp. verdzinot (alle Staaten entstehen durch Eroberung und Knechtung). Arī V. Vunts savā tautu psiholoģijā aizstāv līdzīgu pārliecību: valšķu rašanās saknes viņš vēro laikmetā starp priekšvēsturi un vēsturi, un šo laikmetu nosauc par «klejošanas un iekarošanas» periodu. Loģiski - sistematiskais viedoklis valsts rašanos izskaidro ar līgumu. Tā ir sabiedriskā līguma («contrat social») teorija, ko izvirzījis Ruso un kam vēlāk pievienojās Kants, Fichte u. c. Sabiedriskā līguma teorija pretstatā iepriekšējai nemeklē valsts rašanās vēsturiskās, bet loģiskās saknes: te prasība pēc loģiskā, nevis laiciskā a priori. Salīdzinot abas mācības, jāatzīst, ka Ruso uzskats sniedzas dziļāk: Gumplovica, Openheimera, V. Vunta viedoklis vienu vai vairākas valstis, iekams tās sagrautu citas, jau īstenībā iepriekš pieņem, kurpretim Ruso sabiedriskā līguma teorija izskaidro pašu valsts būtību kā tādu.

Ciešā sakarā ar valsts izcelšanās jautājumu stāv valsts mērķa problēma, kas savā ziņā ir tā pati valsts izcelšanās problēma, tikai no cita viedokļa: valsts rašanos var pētīt ne tikai no cēloņu, bet arī mērķu viedokļa. Arī te parādījušās vairākas teorijas. Teoloģiskā teorija (Sv. Augustīns, Štāls, katoļu un pa daļai evaņģēliskā baznīca) ir tais ieskatos, ka valsts ir Dieva pavēles sekas. Valsts likumi — Dieva pavēles. Ētiskā teorija (Platons, Aristotels) valsti uzlūko par labāko garantiju gudrības, taisnības un it īpaši tikumības piepildīšanai. Vienīgi valsts dod iespēju realizēt taisnību un piepildīt tikumību, tādējādi kalpojot augstākā labuma idejai. Varas teorija (Hugo Grocijs, bet it sevišķi Tomāss Hobss) valsti uzlūko par to varas iemiesojumu, kas rūpējas ne tikai par pilsoņu drošību, bet arī gādā, lai netiktu traucēta personīgā brīvība. Cilvēks cilvēkam ir it kā vilks (Hobss), katra cilvēka darbība izskaidrojama ar viņa egoismu, ikviens noskaņots otram darīt ļaunu, bet ja izdara labu, tad tikai aiz nepieciešamības (Makiavelli, Cicerons), kamdēļ nepieciešama vara, kas nodrošina ikvienu pret otru un visus pret visiem. Valsts ir omnipotence, t. i. visu to spēku iemiesojums, kas vada un noteic atsevišķa cilvēka likteni. Visskaidrāki va-

ras teorijas princips izpaudās 17. g. s. monarchijās. Eudaimonistiski - ūtilitāriskā teorija (Chr. Volfs) valstī redz materiālās un garīgās labklājības realizācijas iespējamību. Kā atsevišķs cilvēks, tā arī visa sabiedrība savus uzdevumus var veikt tikai valstī, tā ka valsts ir visu atsevišķa individa un sabiedrības mērķu piepildīšanas nepieciešams noteikums.

Visās šais teorijās daudz taisnības, un katrā no tām spīd cauri tā doma, ka bez valsts nav domājama atsevišķa cilvēka attīstība un pat visa dzīve. Valsts palīdz piepildīt to, pēc kā cenšas un tiecas atsevišķs cilvēks. Protams, nei katra valsts un nei katrā laikā stāv savu uzdevumu augstumos. Valstij vispirms jābūt tiesiskai (Loks, Kants, Fichte, V. fon Humbolts) un otrkārt — kultūras valstij (Hēgels). Valsts nedrīkst būt rupjas varas paudēja, nedrīkst pārvērsties par «polīcijas valsti». Ir gan taisnība, ka valsts ir kultūras priekšnoteikums, bet lai ļautu kultūrai dīgt un attīstīties, visiem valsts līdzekļiem un orgāniem jābūt stingri tiesiskiem. Kultūru spēj radīt tikai tas, kas pats ir kultūrāls.

51. §. Reliģijas filozofija.

Daļa grūtāko jautājumu, ar ko vispār sastopas cilvēka meklētājs prāts un saista visu gara dzīvi, pieder reliģijai. Šie jautājumi izaug no dvēseles slāpēm pēc pamatota un harmoniska pasaules uzskata. Prasījums pēc pasaules uzskata paliek spēkā ne tikai tīrās, t. i. pozitīvās zinātnēs, bet arī reliģijā. Kaut gan reliģijas priekšmets — Dievs — stāv ārpus pieredzes robežām, tomēr tas vēl nenozīmē, ka reliģijā atļauti nepamatoti ieskatī. Ar reliģiju ir tāpat kā ar psiholoģiju. Arī psiholoģijas patiesais objekts — dvēsele — nezināms. Mēs zinām tikai dvēseles izpaudumus, parādības, procesus. Pētījot dvēseles parādības, psiholoģija ir tāda pat zinātne kā citas. Protams, reliģija nav zinātne, bet tomēr reliģijā ir pieredzei pieejamas un pārdzīvojumos konstatējamās parādības, kas pilnīgi pakļautas zinātniskiem spriedumiem. Te iztīrāsīm ne visus reliģijas filozofijas jautājumus, bet tikai pāris svarīgākos.

Vispirms, jemot palīgā vēsturisko skatu, noskaidrosim, kā pēc cilvēkam rodas doma par Dievu, kā pēc cilvēks tic Dieva esamībai un kļūst reliģiozs, un kāds ir šis Dievs. Tas būtu pirmais uzdevums.

Salīdzinātāja reliģiju vēsture rāda, ka visās reliģijās priekšstats par Dievu ir vai nu autoritātīvs (objektīvi-transcendents), vai autoģenetisks (subjektīvi-immanents). Atkarībā no tam arī izaug autoritātīvā un autoģenetiskā reliģijas teorija. Pēc autoritātīvās (no lat. auctoritas) teorijas reliģija dota ticīgiem no augšienes, vai nu pārjutekliskajam Dievam tieši atklājoties, vai arī caur gudriem praviešiem, priesteriem un valsts vīriem. Šādos ieskatos ir Kritijs (Kritias), Makiavelli (Macchiavelli), Bolingbroks (Bolingbroke) u. c. Tādējādi šai mācībā Dievs pēc savas dabas un būtības ir pilnīgi svešs pasaulei un cilvēkiem. Tikai tad, ja viņam iepatikas nonākt satiksmē ar dabu un cilvēkiem, tas atklājas. Dieva atklāšanās notiek vienīgi ticīgiem. Neticīgiem un bezdievjiem Dieva gaisma neparādās, un ja kādreiz tas notiek, tad Dievs atklājas nevis mīlestībā, bet dusmās un iznīcinātājā bardzībā. Autoritātīvais reliģijas virziens, kā to vēsturē var konstatēt, izslēdz cilvēka līdzdalību dievības priekšstata veidošanā un reliģijas radīšanā. Cilvēks visu saņem no augšas. Cilvēka uzdevums ir tikai kļūt tādām, lai Dievs viņam atklātos.

Pilnīgi pretēju stāvokli ieņem autoģenētiskā reliģijas teorija (no gr. autogenēs, uz vietas radies). Tās pamatdoma tā, ka reliģija ir cilvēka dvēseles organiski aktīvās un aktuālās darbības produkts, sevišķa dvēseles funkcija, kas pēc savas dabas gan atšķiras no pārējām apziņas funkcijām, bet tomēr ir un paliek dvēseles darbības izpaudums. Sakarā ar dažādiem viedokļiem galvenā jautājuma noskaidrošanā, proti, par dievības priekšstata un līdz ar to pašas reliģijas rašanos, autoģenētiskā reliģijas teorija iedalās vairākos virzienos.

Vispirms minami dabiskās (naturālās) reliģijas pārstāvji, kas pieņem reliģijas aprioritāti, iedzimtību. Ticība uz Dievu šeit izriet no prāta dabas. Ticība ir prāta apriora sastāvdaļa, bet visa reliģija kā ticība uz Dievu ir prāta, t. i. dvēseles funkcija. Šo uzskatu aizstāv Cicerons, Marsilijs (Marsilius), Bodēns (Bodin), Dekarts, Spinoza u. c.

Otrs autoģenetiskās teōrijas virziens reliģijas rašanas izskaidro ar visa esošā mērķsamērības (Zweckmässigkeit) atziņu. Lai gan dabā valda negrozāma mēchaniska likumība un cēlonība, tomēr visa šī likumība kalpo vienam augstākam mērķim. Grūti iedomāties, ka kosmiskā cēlonība savos pamatos būtu pilnīgi akla, ka tai nebūtu pirmcēloņa un pēdējā augstākā mērķa. Šīs domas pārstāvji: Rusō, Šaftsberi, Frīzs.

Trešais virziens kā visdrošāko reliģijas rašanās motīvu uzskata mūsu apziņas cēloniskās tieksmes, t. i. gribu dabas parādību izskaidrošanai. Te jāmin Fr. Šulce (Fr. Schulze) u. c.

Visi pieminētie trīs uzskati ir vairāk vai mazāk teorētiskas dabas. Vai nu mēs runājam par reliģijas aprioritāti vai liekam tās pamatā visuma mērķsamērības principu, vai arī par tās galveno pamatu uzlūkojam mūsu apziņas kauzālās tieksmes, — visos šais gadījumos paliekam tirā prāta robežās. Citādi sakot, visi augšminētie autoģenetiskās reliģijas teōrijas virzieni reliģijas izcelšanos cenšas noskaidrot intelektuāli, vienīgi ar prāta palīdzību.

Ir arī vēl citi mēģinājumi. Starp tiem viens tīri psiholoģiskas dabas. Dieva priekšstats, un tā tad arī visa reliģija te atvasināta no bezgalīguma un mūžības idejas psiholoģiskā pārdzīvojuma. Bezgalību mēs domāt nevaram, to spējam tikai pārdzīvot, un šāds pārdzīvojums, kas sākumā ir tikai psiholoģisks, vēlāk kļūst reliģisks. Šādos ieskatos pa daļai ir Šleiermachers, tad Šellings, M. Millers un it sevišķi P. Natorps.

Tomēr lielākais vairums autoģenetiskās teōrijas virzienu ir ar ētisku nokrāsu. Šeit vispirms atzīmēsim to strāvu, kas reliģiskā pārdzīvojumā par visspilgtāko momentu uzlūko atkarības apziņu. Nevar būt nekādu šaubu, ka no mūs-laiku reliģijas psiholoģijas viedokļa atkarības moments ir visraksturīgākais reliģiskajā pārdzīvojumā. Šīs domas izvirzīšana un zinātniskā apstrādāšana pieder pirmām kārtām Šleiermacheram, tad Halibejam (Chalybeus), A. E. Bidermanim un O. Pflēidereram. Kā izprast šo atkarību? Šis — viens no visvarīgākajiem jautājumiem reliģijas psiholoģijā — diemžēl ne

vienmēr pareizi iztulkots un saprasts. Jāievēro, ka reliģiski ētiskā atkarības apziņa nebūt netraucē cilvēka tikumisko brīvību. Reliģiskā atkarība ir «brīvība atkarībā» (Šleiermachers). Šī atkarība nav jāsaprot kā nasta un mūžīgs slogs, kas cilvēka darbību diktē un vada, bet domājama un pārdzīvojama kā noteikums, ka cilvēks nekad nav galveno vērtību radītājs, darinātājs, bet tikai to atklājējs, atzinējs. Mēs spējam tikai atklāt to, kas ir, bet nevis paši radīt. Arī no Kanta kritiskās atziņas teorijas viedokļa šāds iztulkojums pareizs, jo ar pietiekošu pamatu var sacīt, ka viss esošais ir izziņas labad. Kāda nozīme būtu ār pasaules reālītai un mūsu iekšējās dzīves īstenībai, ja tai nevarētu tuvojies, ja tā, kaut nedaudz, bet tomēr nebūtu atklājama un izskaidrojama. Nei ār pasaulei, nei iekš pasaulei nebūtu nekādas nozīmes un vērtības. Nav šķēršļu pamatoti teikt, ka reālā pasaule ir izziņas labad, bet cilvēks — brīvības labad. Bet iesim šai problēmā vēl dziļāk.

Ja sakām, ka visa esošā vērtība mērojama ar atziņas vērtību, nav jāaizmirst, ka atzīt var tikai patiesību, t. i., to kas ir. Jemsim no daudz iespējamiem piemēriem šādu. Valodnieks, pētīdams valodu, nonāk pie zināmu valodas likumu konstatēšanas. Vai šie likumi ir valodnieka izgudrojums? Nē, šie likumi ir likumība valodā. Likumība valodā ir dota, tā pastāv un valodnieks to atklāj. Bet vai pētnieka apziņā šai gadījumā ir atkarības moments? (Sal. Fr. Schleiermacher, über die Religion. Sevišķi: Zweite Rede, über das Wesen der Religion.) Bez šaubām, ir. Pētnieks tiecas izzināt to, kas nezināms. Viņš apzinās, ka viņš vēl nav tas un tāds, par ko un kādu tas vēlētos būt; zinātnieks meklē atziņas, cenšas pēc zināšanām. Pētnieks griežas pie avotiem, neizpētītiem noslēpumiem, lai tos atklātu, lai tanīs ieskatītos un tādējādi vairētu savas atziņas. Un šī vēršanās uz nezināmo satur, neapšaubāmi satur sevī atkarības momentu. Atkarības nav tik tur, kur valda absolūtais prāts, kur visuzināšana. Cilvēkam tādas nav un tamdēļ vienmēr viņš apzināsies esam atkarīgs.

Tāds ir viens no ceļiem, ko analizē nostaiģājot, var izprast Šleiermachera atkarības principu. Ka šī atkarība tiešām neierobežo cilvēka tikumisko brīvību, tas vērojams no tam, ka

cilvēks ir neierobežots un neaprobežots savā meklēšanā. Jo cilvēks vairāk meklē, jo tas jūt lielāku atkarību no tā, ko viņš meklē, jo vairāk viņš kļūst reliģiozs. Jo lielāka atkarība resp. saistība ar savu meklējamo objektu, jo stiprāka reliģiozitāte. Te meklējams cēlonis parādībai, ka jo cilvēks garīgi augstāk attīstīts, jo viņam spēcīgāka intelligence un kultūras apziņa, jo viņš reliģiozāks. Ceļš uz reliģiozitāti ne vienmēr savā tiešamībā ir ceļš uz Dievu, bet uz Dievu caur kādu citu meklējumu pasauli. Tā tad atkarības apziņa ar iekšējās brīvības pazīmi, kas visai raksturīga reliģiskam pārdzīvojumam, rodas ne tikai tieši skatot Dievu, bet arī netieši, — zinātniski pētījot kādu parādību vai mākslas darbu aistētiski darinot.

Visai tuvu tikko aplūkotam virzienam stāv ieskats, kas reliģijas rašanos izskaidro ar cilvēka godbijības, ticības, mīlestības un pateicības izjūtu. Šeit dievticība un visa reliģija ir tikai jūtu lieta, kur visbiežāk apvienoti tādi divi momenti kā: bailes un cerība vai arī bailes un mīlestība. Pie šī uzskata pārstāvjiem pieskaitāma viena no ievērojamākām personībām pasaules vēsturē — matēmatiķis Blēzs Paskals, tad Herders, Gaspari u. c.

Ir arī tādi domātāji kā: Herbart, Drobišs u. c., kas par spīlgtākiem momentiem reliģiskajā pārdzīvojumā uzlūko cilvēka garīgo spēju aprobežotību, tieksmi pēc palīdzības un šķīstīšanās. Tomēr te nav vērojama lielāka novēršanās no Šleiermachera atkarības principa.

Sevišķas uzmanības cienīgs ir Ludviga Feuerbacha viedoklis. Feuerbachs Dievu uzlūko par ideālizētu cilvēku, vēlamības būtni (Wunschwesen), bet reliģiju — par antrōpologiju. «Kas cilvēks pats nav, saka Feuerbachs, bet kāds viņš vēlas būt, to visu viņš iedomājas savos dievos kā esošu; dievi ir it kā īstenībā iedomāti, īstenās būtnēs iemiesotas cilvēku vēlēšanās.» (Ludw. Feuerbach, Sämtl. Werke, Bd. II, 37. lapp.). Cilvēku Dievs nav vairāk nekā par Dievu pieņemta (vergötterte) cilvēciska būtne. Feuerbacha uzskats izteic viskrasāko autoģenetiskās reliģijas virzienu. Transcen-

dentais moments šeit nepastāv. Dievs visnotaļ atkarīgs no cilvēka. Nevis cilvēks atkarīgs no Dieva, bet Dievs no cilvēka. Varētu pat izteikties, ka Feuerbacha reliģija ir nevis reliģija par Dievu, bet reliģija par cilvēku, un proti, ideālizētu, hipostazētu cilvēku. Ja citos pieminētajos autoģenetiskās teorijas virzienos mēs nevaram pilnīgi atmest dievības pārjuteklisko un no cilvēka apziņas neatkarīgo pusī, Feuerbacha antrpologiskajā reliģijā no tāda pārjutekliska momenta nav ne vēsts. Ja Dievs šeit nav nekas vairāk kā cilvēks ideālā, tomēr šis ideālizētais cilvēks ir un paliek tikai cilvēks, jo uzskats par iedomāto, ideālizēto cilvēku atkarīgs no paša cilvēka.

Novērdami uz laiciņu kritisku skatu no antrpologiskās reliģijas, lai pēc tam pie tās atkal īsumā atgrieztos, vēl dažus vārdus par citu autoģenetiskās reliģijas teorijas virzienu. Šis virziens, kam priekšgalā stāv Kants, Fichte, V. Vunts, reliģiju izskaidro ar motīviem, kuŗu pamatā stāv tikumiskais ideāls. Piem., Vunts izsakās, ka reliģija ir tikumisko ideālu konkrēts iemiesojums. (W. Wundt, Ethik. 4. Aufl. III. Bd., 103. lapp.). Pamatpārlicība šai virzienā tā, ka reliģija cilvēkā var dzimt tik tad, ja viņš tikumisks. Tā ir arī Kanta mācības nepārprotamā teze. Reliģija nav tikai dvēseles funkcija vien: tā ir kaut kas vairāk un vairāk taisni tāpēc, ka mūsu tikumiskā darbība neatkarīga ideāla noteikta, kuŗš iemiesojies Dievā. Reliģijai pēc Kanta domām tāda pat attiecība ar ētiku kā tiesībām. Līdzīgi tam, kā tiesības atkarīgas no augstākiem tikumiskiem likumiem un jābūtības normām, tāpat arī reliģiskā pārdzīvojuma stiprums atkarīgs no tikumiskās apziņas. Izšķirība tikai tā, ka tiesībām ārējs, piespiedu un empīrisks raksturs, reliģijai iekšēja nokrāsa, bet līdz ar to no cilvēka dvēseles neatkarīga, transcendentā sfaira. Tamdēļ Kantu, Vuntu u. c. viņu domu biedrus nevar pieskaitīt antrpologiskam virzienam. Kanta reliģija, kaut gan dibināta uz ētikas, tomēr satur transcendences pazīmes, un te pārjutekliski autoritātīvam principam piešķirta ievērojama vieta.

Neuzkavēdamies pie dažiem citiem virzieniem, kas reliģijas izcelšanos vēro sakarā ar dabas spēku dievināšanu, piem.,

Rēvijs (Rèville) u. c., miroņu un senču pielūgšanu (animisms, ko aizstāv Tilors, Spensers u. c.), piegriezīsimies jautājumiem, vai autoģenetiskās teōrijas virzieni pilnīgi izsmel reliģijas rašanos, un kurš no tiem tuvāk pietiek lietām būtībai. Citādi sakot, kāds stāvoklis būtu jāieņem strīdū starp autoritatīvo reliģijas teōriju no vienas puses un autoģenetiskā uzskata virzieniem no otras puses? Šis jautājums visai svarīgs. Mūsu dienās vai visi bez dziļākas kritiskas pārdomas, pieslienas autoģenetiskam virzienam, no kam rodas tādi slēdzieni, kas reliģiju uzlūko tikai par vēsturisku parādību vai arī subjektīvu un privātu lietu. Viens no Vunta skolniekiem psiholoģijā — Rūdolfis Eislers — izsakās: «Autoritatīvā reliģijas teōrija jautājumā par reliģijas izcelšanos pilnīgi nepieņemama. Reliģija ir cilvēka dvēseles dzīves organisks darinājums, kuŗas likumībā tas pamatojas, un no kuŗas tā rodas ārpus gadījumiem, brīnumiem un patvaļas ar psiholoģisku nepieciešamību. Cilvēka psihe ir tā iekārta, kas saņemot iespaidus no ārpasaules, pati iegūst tādu stāvokli, ko apzīmē par reliģiju.» (Rud. Eisler, Einführ. in die Philosophie, 413. lapp.) Kā redzams, Eislers ir noteikts autoģenetiskā uzskata aizstāvis. Un tomēr nav vajadzīgs visai ass prāts, lai konstatētu, ka Eislera viedokli kļūda. Kas te ir neskaids? Nesaprotams tas, kā dvēsele pati var nonākt tādā īpatnējā stāvoklī, ko sauc par reliģiju. Eislers norāda uz ārpasaules iespaidiem, kas iedarbodamies uz mūsu apziņu, noskaņo pēdējo tā, ka tā kļūst reliģiska. Bet kā nu saskan šīs domas ar aktuālās psiholoģijas tēva Leibnica ievērojamo viedokli, ka dvēsele uzņem iespaidus tikai saskaņā ar savu dabu? (Leibniz, Nouv. ess. Op. phil. 197. lapp.). Ja autoģenetistu uzskats būtu pareizs, arī Leibnicam, kuŗš jo pārlicinoši aizstāv dvēseles aktivitāti, vajadzētu atzīt, ka reliģija ir vienīgi dvēseles funkcija. Bet tā tas nav. Pēc Leibnica Dievs ir visaugstākā, vispilnīgākā monāde, un visas citas monādes, t. i. organiski aktīvās garīgās individuālītātes, savā attīstībā tiecas uz Dievu. Tā tad dvēsele Dievu (kas arī ir monāde) nerada, bet tikai atspoguļo, priekšstata, domā.

Ja arī jautājums par Dievu savā pēdējā pamatā metafizikas problēma, tas vēl nenozīmē, ka šī jautājuma analizē ne-

varētu izlietāt zinātniskus pierādījumus. Reliģiskais pārdzīvojums kā process ir ētiski psiholoģisks un šī procesa noskaidrošanai itin droši var izlietāt atziņas teoriju. Atsaucoties uz atziņas teorijas t. s. koordinācijas principu, kas īstas un patiesas atziņas iegūšanai skaidri norobežo atziņas subjektu no atziņas objekta, var teikt, ka gnōzeoloģiskais objekts reliģiskajā attiecībā ir Dievs. Bet kāds ir šis objekts? Viņš ir absolūts, nenosakāms. Visi pārējie objekti — kā reālie, tā ideālie, kā empīriski uztveramie, tā ideāli domājamie, — ir relatīvi, aprobežoti, jo tos noteic mūsu apziņa. Dievs, turpretim kā objekts pilnīgi nenosakāms. Dievs no atziņas neatkarīgs un tamdēļ gnōzeoloģiskā attiecībā ieņem pavisam savrupēju vietu. (Sal. 77. lapp.)

Tomēr nule sacītais vēl nav pierādījums. Pierādījums būs tad, ja pārvarēsīm alternatīvu pēc atbildes uz jautājumu: kas objektā izšķirējs — objekta nozīme vai absolūtāte? Protams, nozīme. Ja Dievam kā objektam piešķirām tikai absolūtātes pazīmi, dziļāki padomājot, it nebūt vēl neiegūstam pārliecību, ka absolūtāte ir dievības objekta raksturīgākā pazīme. Ne absolūtāte, bet nozīme, un līdz ar to arī vērtība! Dieva kā īpatnēja objekta nozīme un specifiskā īpatnība, salīdzinot ar citiem objektiem tā, ka viņu cilvēka prāts nerada, kurpretim visi citi objekti kā domāšanas priekšmeti no prāta viscaur atkarīgi. Bet arī tas vēl nav viss. No svara atzīt, ka ja dievības objekts būtu atkarīgs no cilvēka atziņas un apziņas, ja Dievu noteiktu mūsu prāts, tad Dievs vairs nebūtu īstais Dievs. Ar ko viņš tādā gadījumā atšķirtos no citiem objektiem? Tas ir jautājums. Un reizē arī pierādījums, kas izriet no augšā uzrādītās alternatīvas. Reliģijas objektā — Dievā — ir no svara atrast un konstatēt momentu, kurš to (t. i. šo objektu) atšķir no pārējiem un tādējādi izsauc mūsu apziņā to savādo funkciju, ko sauc par reliģiju. Šis moments ir neatkarība no cilvēka prāta un no empīriskās apziņas vispār. Reliģija pirmām kārtām ir reliģija tikai tamdēļ, ka tās objektā — Dievā — ir no mūsu apziņas absolūti neatkarīgs mo-

ments. Vai reliģija varētu būt reliģija, ja Dievu darinātu pats cilvēks, kā to domā lielais vairums autoģenetistu? Ar ko un caur ko reliģija tad atšķirtos no pārējām apziņas funkcijām? Viens, otrs, varbūt, atbildētu: ar savu specifisko īpatnību, ar to, ka reliģija ir sevišķs dvēseles izpaudums un pārdzīvojums. Jā, bet kas izteic šo īpatnību? Pamatota atbilde, šķiet, šeit ir tikai viena (un tā nerunā par labu autoģenetistiem), proti: reliģiskā pārdzīvojuma sevišķā īpatnība ir vēršanās uz to, kas neatkarīgs no cilvēka apziņas, kas dvēseli tur savā atkarībā. Tāpēc reliģija, kā it pareizi izsakās V. Vindelbands, ir transcendentā dzīve. Lūk, viņa vārdi: «Ciktāl cilvēks savā sirdsapziņā apzinās sevi pārjutekliskā, transcendentā noteiktu, viņš ir reliģiozs. Viņš dzīvo (augstākā) prātā un prāts viņā. Reliģija ir transcendentā dzīve; būtiskais reliģijā ir izešana (Hinausleben) no pieredzes, apziņa par piederību garīgo vērtību pasaulei, neapmierinātība (Sichnichtgenügenlassen) ar empīriski īsteno. Šai ziņā reliģiozitāte stāv pretrunā ar pozitīvismu. Pozitīvisma dzīvības nervs ir tas, ka pozitīvisms pārempīriskajam nepiešķir nekādas vērtības. Tāpēc pozitīvisms teorētiski aprobežojas ar tīri empīrisko kopsakarību konstatēšanu, ar juteklisko datu telpisko un laicisko kārtību: tamdēļ praktiski tas parādās kā ūtilisms, kā tikumiskās gribas ierobežojums ar jutekliski noskaņotām vērtībām; tas izteic sevi tikai šķietamu bijību, kas patiesībā ir augstprātība, — pašapmierināta ietīšanās empīriskās dzīves saturā, kas viss nenoliedz atkarību no augstākā un pārempīriskā. Turpretim reliģijas transcendentā dzīve pamatojas uz ilgstošas patiesas vēlēšanās pāriet katru jaunatrastu (empīrisku) robežu, lai ietiekto un iedzīvotos pārempīriskajā pasaulē.» (W. Windelband, Präludien, II. Bd., 7. u. 8. izd., 305.—306. lapp.) Tā Vindelbands, Te skaidri izteikta pārjutekliskā momenta nozīme, jo Vindelbands nepārprotami formulē «ciktāl cilvēks savā sirdsapziņā apzinās sevi noteiktu» etc. Bez šī noteicēja faktora reliģija nav reliģija. Transcendences moments sevišķi izceļas arī Šleiermachera atkarības apziņā, Lukrēcija u. c. pētnieku bailu momentā, Drobiša u. c. aprobežotī-

bas principā u. t. t. *) Bet nekādā gadījumā nevar pielaist, ka reliģiskā pārdzīvojuma īpatnība būtu izskaidrota Feuerbacha mācībā un vispār antrpologiskās skolas uzskatos. Reliģija nav antrpologija, un arī pārējos autoģenētiskās teōrijas virzienos var atzīt patiesību vienīgi tiktāl, cik tāl tur atrodam reliģijas objekta transcendenci, no cilvēka dvēseles neatkarīgu faktoru iemiesojumu. Tāpēc daudz patiesības ir autoritātīvajā reliģijas teōrijā.

Izejot no sacītā, pamats apgalvot, ka reliģija ir vairāk autoritātīva nekā autoģenētiska. Reliģijā pārsvarā pārempīriskais, nevis empīriskais moments, jo reliģiskā pārdzīvojuma virziens (intencija) iet uz pārjuteklisko. Reliģiskā pārdzīvojumā ir tieksme atsvabināties no visa zemiskā, jutekliskā, pasaulīgā, vēlēšanās izlobīties no empīriskās čaulas un lidot virzienā uz tīrām gara vērtībām. Reliģija nevar saistīties ar juteklisko pasauli, jo pēdējā ir pārejoša, mainīga. Pieredzes pasaulē nav nemainīgu, absolūtu lietu, viss acumirkliģs, nepastāvīģs. Reliģiskā dzīvē cilvēks meklē mūģīģo, nemainīģo, viņģ vēlas skatīt absolūto patiesību. Šo domu atbalsta arī Platōna mācība par idejām. Mūsu uzdevums te vairs nav runāt par Platōna idejām (sk. Platon, Staat, VI 505. lapp.), pietiks vienīgi uzsvērt, ka Platōna augstākā labuma ideja, kā viņģ pats to saka, ir lielākā zināģana, kas lidz ar to ir lietu būtība, t. i. ideju izziģa. Visa esoģā būtiskā puse ir nevis viņa empīriskā realitāte, bet ideja, kas ir katras lietas būtība. Neko no visa tā, kas ir, nevar izzināt, vērojot tikai esoģā juteklisko pusi. Mēs varam domāt tikai jēdzienos un tāpēc domāģana kā pamatota atziģa var būt tikai jēdzieniska

*) Pēdējā laikā ievērojamais reliģijas filozofs R. Oto (sk. R. Otto, Das Heilige, 12. izd. 1924.) reliģijas objektā — Dievā — redz arī tādas pazīmes, kas agrāk nav ievērotas. Dieva būtiskā īpaģība ir svētums, bet svētuma pazīmes savķart šādas: dieviģķais (numinose), noslēpumainais (mysterium), briesmīģais (tremendum) un pievilcīģais, saistoģais (fascinosum). Protams, ka šīs agrāk neievērotās pazīmes no jauna liecina par reliģijas priekģmeta absolūto raksturu, kas aptver visu esoģo lidz ar visām kultūras dzīves nozarēm.

atziņa, idejas satura zināšana. Ja nu pēc Platona domām augstākā labuma ideja ir ne tikai katras lietas būtība, bet arī visu lietu cēlonis, tad skaidrs (un šeit pie Platona nav nepamatotu slēdzienu), ka augstākā labuma ideja jeb Dievs ir transcendentā. Tā tad reliģijā, raugoties arī no Platona ideju mācības viedokļa, pārsvarā pārjutekliskais, tendence no jutekliskā uz pārjuteklisko, virziens uz to, kas bagātāks, varenāks, pilnīgāks nekā cilvēks, sūdzība pie tā, kas spēj sodīt vai arī apžēlot.

No visa sacītā attiecībā uz jautājumu par reliģijas rašanos var taisīt šādu slēdzienu. Daudzi no autoģenētiskās teorijas virzieniem vienpusīgi un šai ziņā, kā, piem., Feuerbacha antrpologiskā reliģija nepaceļas līdz autoritātīvās teorijas vidusmēram. Reliģijā pārsvarā pārjutekliskais, nevis jutekliskais moments. Tāpēc reliģija nav tikai subjektīva vien. Vēl jo mazākā mērā reliģija «privāta lieta». Reliģija nav subjektīva, privāta un individuāla, viņa ir pārindividuāla. Tāpēc arī vēsturiski reliģiju nav iespējams izskaidrot. Mēģinājums reliģiju ietvert vēsturiskos rāmjos, padara to par antrpologiju, bet Dievu par paša cilvēka darinājumu, un tādā, gadījumā nei Dievs ir īstais Dievs, nei reliģija ir īstā reliģija. Dieva un reliģijas īstais vaigs būs saskatāms tik tad, ja cilvēks vairāk mīlēs ideju pasauli un mazāk pieķersies jutekliskai dzīvei. Jo vairāk cilvēks tieksies ideju pasaulē, garīgo vērtību sfairā (un vērtības ir tikai garīgas), jo dziļāks viņš kļūs savā reliģiozitātē, jo vairāk pašā reliģijā viņš ieraudzīs pārjuteklisko pusi. Tāpēc reliģiskajā attiecībā spēlē lomu, transcendentā priekšstatīšana, transcendentā izjūta un transcendentā gribēšana. Ar reliģiju šai ziņā tāpat (pie kam daudz lielākā mērā), kā ar zinātni un mākslu, protams, ja pēdējās filozofiski apgarotas: jo ciešāk cilvēks jūtas saistīts pie zinātnes un mākslas pasaules, jo dziļākas tās viņam parādās, jo vairāk iegūtu patiesu atziņu, jo vairāk mīklu...

Tagad pie jautājuma, kādā sakarā stāv reliģija ar dzīves jēgu, un vai prasība pēc dzīves jēgas nav prasība pēc reliģijas.

Novērodami pašus sevi un visas sabiedrības dzīvi, redzam, ka virszemes dzīvē cilvēku acīm daudz kas paliek apslēpts. Neskatoties uz to, ka katrs cilvēks nes sevī morālisko likumību, visai maz ir to, kas šo likumību piepilda. Jādomā, ka morālisko likumību nepiepilda sakarā ar tās iekšējo, no ārējiem spaidiem brīvo raksturu. Cilvēku dzīvē daudz tādu darbu, ko ārēji raugoties var piepildīt un var arī nepiepildīt. Tāpēc vienmēr paša cilvēka iespējās ir darīt kā labu, tā ļaunu. Ja cilvēks grēko, tas nebūt vēl nenozīmē, ka tas bez grēka nevar iztikt, ka nepieciešami vajaga spert ļaunu soli, ka labi darīt neiespējams. Pat daži domātāji ir tai pārliecībā, ka cilvēka darbība, ko tas realizējis — vienalga vai nu kā labu, vai kā ļaunu — citādi nevarēja piepildīt. Darbību vienmēr izdara tā, kā tai pēc nepieciešamības jābūt piepildītai. Ja cilvēks pastrādājis ļaunu, maldīgi domāt, ka tas varējis izdarīt labu. Cilvēka (garīgā) darbība notiek pēc nepieciešamības tāpat kā dabas procesi.

Šo uzskatu par pieņemamu atzīt nevar. Iedomāsimies gadījumu, kur cilvēks, kurš dzīvo normālapziņā (t. i. garīgi vesels), pastrādā ļaunu darbu. Ir filozofi, kas pieņem, ka šis cilvēks pastrādājis ļaunu aiz nepieciešamības, t. i., šis cilvēks labu darīt nespējis un nevarējis. Vairāk pamata teikt otrādi: šis cilvēks varēja tāpat darīt labu kā izdarījis ļaunu, un ja tas sekojis ļaunam, tā viņa paša vaina: paša cilvēka iespējās ir izvēlēties starp labu un ļaunu. Ja pareizība pretējā uzskatā, tad jāatzīst, ka viss, kas notiek cilvēku pasaulē, notiek pēc nepieciešamības tāpat kā dabā. Bet tā tas nav. Cilvēku vēsturiski sabiedriskā likumība ir pavisam citāda nekā dabas mēchaniski kauzālā likumība. (Sk. 278. lapp.) Ja turētos pie pārliecības, ka viss tas, kas norisinās cilvēku kopdzīvē, notiek pēc līdzīgiem likumiem kā dabā, tad visas mūsu garīgās dzīves parādības būtu pakļautas tādiem pat likumiem kā dabas procesi. Un ja to tā pieņemtu, kas iznāk? Tad jāattaisno viss, kas notiek cilvēku dzīvē. Domu un darbības novērtēšana tad izslēgta. Jo kā var vērtēt to, kas nestāv mūsu varā, t. i. kas nav cilvēka funkcija? Vērtēt, normēt nevar mēchanisko nepieciešamību. Vērtēt var tikai to, kas pakļauts iespējamībām, varbūtībām. Vēr-

tēšana dabā principiāli izslēgta. Dabas cēlonība, dabas parādības normēt nevar; dabu var tikai apskatīt, analizēt, ja vajadzīgs — arī aprīnot, bet ne vērtēt! Vērtēt var tikai cilvēka domas un darbību, jo pati vērtēšana ir cilvēka spēju normēšana. Normēt nevar to, kas no mūsu gribas neatkarīgs, un tamdēļ daba, t. i. viss tas, kas pakļauts mēchaniskai cēlonībai, stāv ārpus vērtēšanas sfairas. Vērtēšanai pakļautas tikai cilvēciskas parādības. Viss tas, kas norisinās cilvēka garīgajā (ne fiziskā!) pasaulē, un viss tas, kas konstatējams cilvēka garīgajās attiecībās, pieder citai pasaulei, kas nav dabas noteikta vai labāki sakot, nedrīkst būt dabas noteikta. Garīgā pasaule nav nepieciešamības, bet jābūtības, iespējamību un varbūtību iemiesojums. Un tikai aiz šī iemesla dzīvi iespējams kritizēt, normēt. Ne viss tas, kas notiek pie cilvēka, cilvēkā un sakarā ar cilvēku, notiek pēc nepieciešamības, t. i. šī šķietamā nepieciešamība, izpaudamās vienā virzienā, var tik pat labi izpausties arī citā. Tāpēc cilvēks, kuŗš izdarījis ļaunu darbu, varēja, t. i. bija spējīgs izdarīt arī labu, bet ja tas sekojis ļaunam, tad vaina meklējama pašā cilvēkā un nevis ārpus tā. (Jēdziens «cilvēks» šeit domāts sugas nozīmē.) Tiklīdz pieņem pretējo, t. i. apgalvo, ka cēlonis ir ārpus cilvēka, tūdaļ pēdējam atņemam atbildības apziņu. Jo kā var atbildēt par to, kas nestāv cilvēka varēšanā, kā iespējams nest atbildību par svešu cēloni? Bet atbildību cilvēkam uzliekam, to prasa sirdsapziņa. Tamdēļ ir pamats vērtēt ļaužu tikumisko dzīvi, un tiesība nosodīt tikumisku pagrimšanu, prasot atdzimšanu un labošanu.

Šī isā analīze bija nepieciešama, lai atmestu ieskatu, kas tic un māca, ka viss, kas notiek dzīvē, ir attaisnojams, un ļaunums tik pat nepieciešams kā labais.

Augšā redzējam, ka morālisko likumību cilvēks pārkāpj, sakarā ar tās iekšējo, no ārējiem spaidiem brīvo dabu, t. i. ļauno darbu dara iespējamu brīvā izvēle starp labo un ļauno. Tas ir viens iemesls. Otrs un varbūt svarīgāks apstāklis cilvēku nonākšanai ļaunumā, ir viņu neprātīgā pārliecība, ka dzīves vērtība ir pati dzīve, ka viss ir dots

ar dzīvi un līdz ar dzīvi arī izbeidzas. Mūsu uzdevums šeit rādīt, ka dzīve nav augstākais, nav, tā sakot, pēdējais vārds, jo tā slēpj sevī arī daudz bezjēdzības. Cik bieži dzīvē redzam antagonistiskas parādības! Daudzreiz viens cilvēks cieš tur, kur otrs līgsmojas. Ne mazums ir gadījumu, kad ļaunais gavilē uz labā rēķina. Bieži vien patiesību kājām min. Daudz piemēru, kur labie apmeloti un aiz pārpratuma uzlūkoti par ļaundariem. Bieži vien uzgavilē ļaunie, kamēr labos velnišķīgiem līdzekļiem grūž kapā. Dzīvē uz katra soļa sastopamies ar meliem, lišķību, skaudību u. tml., pie kam visi šie ļaunie dzīvē visai retos gadījumos saņem sodu. Te apstākļi, kas spiež domāt par jautājumu, vai cilvēks tiešām radīts tikai zemes dzīvei? Bieži, ārkārtīgi bieži dzird vaimanas: pasaulē nav taisnības, paties cilvēks nevar dzīvot; ja taisnīgi dzīvosī, tev klāsies grūti, tu neizturēsi!.. Ka dziļa patiesība ir šais vārds, to nevar noliegt. Dažreiz visa sabiedrība dzīvo melos. Bieži dzird gan no jaunatnes, gan no dažādu profesiju cilvēkiem, ka dzīve bez meliem nav domājama. Meli ir it kā tikums!.. Sevišķi mūsu laikos daudz cilvēku, kas dzīvo tikai šai dienai, pavadīdami visu savu dzīvi jutekliskās baudās, kamēr ir arī tādi, kas arvienu paliek dzīves ēnā, un kas allaž ir tie labākie un patiesākie, kaut gan «dzīvē» tos neievēro. Un taisni no šim cilvēka un dzīves pretešķībām dzimst nesatricināma pārliecība, ka augstākā taisnība tikumiskā sfairā pastāv līdzīgi patiesībai teorētiskā pasaulē. Bet ne jau dzīvei spēlēt augstākā tiesneša lomu! Dzīve ir maldīga, tā bieži vien vieniem pārāk netaisna, bet tas, kas maldīgs un maldīšanās spējīgs, nav cieņīgs gala vārda. Te runā sirdsprāts, tikumiskā apziņa. Sirdsprāts drošina, ka cilvēks tomēr nav pamests ļaunā fatumam (liktenim). Nevar būt tā, ka vieni savā ļaunumā, dzīvodami šai pasaulē uz citu taisnības un patiesības rēķina, turpinātu tādu pašu dzīvi arī mūžībā. Tas nevar notikt! Cilvēks, kas dzīvē netaisnību cietis, nevar ciest to arī nemirstībā. Chaos un netaisnība nevar būt mūžīga! Ka pasaulē, resp. dzīvē ir netaisnība, ka dzīvē labie bieži cieš, tas nenoliedzams. Ka dzīve var būt chaotiska, tas neapstrīdams. Maz ir fakti, kas

liecinātu, ka dzīvē tiešām valda prāts. Dzīves parādības var būt bezjēdzīgas līdz neticamībai. Tāpēc aplūkojot tikai dzīvi, t. i. paliekot tikai dzīves robežās, mēs pie gala vārda nenonākam. Jo kāds var būt slēdziens tur, kur tik daudz pret-runu un pretešķību? No nule sacītā var taisīt šādu mazu slēdzienu. Jautājumu par cilvēka dzīves jēgu analizējot tikai dzīvi, nevar noskaidrot. Garīgā skata ierobežošana ar jutekliskās pieredzes datiem mūs neieved tai skaidrībā, pēc kādas cenšamies. Dzīves jēga nav pamatojama ar pašu dzīvi, jo dzīvē ir daudz bezjēdzības. Atsaukdamiem tikai uz dzīvi, pie absolūto vērtību atziņas nespējam nonākt, jo rādīt īstās vērtības nav spējīgs tas, kas sevī nes bezjēdzīgo.

Bet vai ir iespējams pierādīt, ka ir cita — mūžīgās taisnības pasaule? Citiem vārdiem, vai ir sfaira, kurā atstāj pēdas mūsu domas un darbi? Vai cilvēka domas un darbi ir zināmi kaut kam citam arī tad, ja dzīvē tie paliek apslēpti? Vai, piem., cilvēka noziegums, ko neatklāj laicīgā tiesa un neatsedz vēsture, paliek mūžīgi, absolūti nezināms? Vai ģenijs, ko savā laikā cilvēki nav sapratuši, nievājuši, mocījuši, absolūti zaudē savu vērtību? Daži atbildēs: vēsture ir tā, kas visu vai nu notiesā, vai vainago. Bet vai ir pamats apgalvot, ka pati dzīve un vēsture visu atklāj? Nav pamata. Kas var pateikt, ka tikai tas, kas vēsturiski parādās, jau ir viss, ko cilvēks domājis, darījis, radījis un atklājis? Vai nav vietā šaubas, ka atklātībā nākušais ir tikai maza daļa no visa tā, kas īstenībā domāts, darīts? Kas zina, cik ģeniju nav aprakts, cik ļauno un mulķu godā celts!.. Tā tad uzskats, ka tikai dzīve visu vai nu attaisno, ceļ vai nosoda, ļoti vienpusīgs. Pretējā gadījumā mēs būtu spiesti apgalvot, ka tikai tam nozīme un vērtība, ko dzīve attaisno. Bet vai var būt vēl paviršāka doma, kā šī? Mēs esam pārliecināti, ka ne tikai tam ir vērtība, ko dzīve attaisno, un ir ne tikai tas, kas konstatējams dzīvē. Ja cilvēks kaut ko domā vai dara, viņa domu un darbības rezultāts nav uzlūkojams tikai reāli, bet arī idejā kā vārds, kā princips. Bērnišķīgi pie-

laist, ka tas, ko citi nezina, kas nebūtu kā fakts, un tomēr izteikts, vai darīts, nepastāvētu kā darīts darbs. Teiksim: viens otru pievīlis. Citi to nezina. Visi domā, ka pirmais taisns. Vai pamats noliegt, ka šis pārkāpums kaut kur reģistrēts? Šķiet, ka nav tāda pamata. Ar cilvēka darbību šai gadījumā ir tāpat kā ar materiju vai enerģiju dabā. Enerģija nezūd. Arī doma, kas domāta, ir domāta, tā ir zināma, kaut cilvēki to nezina. Pielaidīsim, ka ļaunais nekad netiks sodīts. Kas iznāk? Iznāk tā, ka vieni no mūžības nolemti ļaunumam, otri ļauna ciešanai, kamēr trešie laimībai un priekiem. Iznāk, ka dzīvi vada kāda tāla, sveša vara, liktenis. Ir vieni laimīgie un otri nelaimīgie.*) Vieniem netaisnība jādara, citiem jācieš. Bet vēl tālāk. Ja vispār nav cilvēka domu un darbības augstākā novērtējuma, ja ļaunie arī mūžībā netiek vērtēti un sodīti, tad — ko panākuši tikumiskie? Vai visi ticīgie, labie, tikumiskie tad nav vīlušies? Vai labiem darbiem tad ir kāda vērtība? Nē! Ļaunais tik pat tālu kā labais! Lūk, kāda konsekvence, kādi atbaidītāji slēdzieni, ja palikdami tikai pie empīriskās dzīves, noliedzam citu, mūžīgās taisnības pasauli.

Tādējādi vērojot cilvēkos gan labās, gan ļaunās domas un darbību, ar salīdzinātāju analīzi nonākam pie sirdsbalsis prasījuma, ka cilvēku darbībai jātiek novērtētai, tai jānokļūst pēdējo un augstāko novērtējumu gaismā. Empīriskā dzīve nav augstākais. Dzīve nav gala vārds. Dzīvē tikai cilvēks sagatavojas gala vārdam. Dzīve ir tikai ceļš, sagatavošanās uz augstāko. Dzīvē cilvēkam ir dota iespēja parādīties, kas un kāds tas var būt. Virszemes dzīve ir it kā ceļu krustojums, kur nonākdams ceļinieks — cilvēks

*) Kā spilgtu piemēru var minēt priekšslaicīgo, nedabisko nāvi, ko nereti izsauc ne tikai slimības, bet nelaimes gadījumi. Nelaimes gadījumus zinātne vienmēr izskaidro, t. i. atklāj to cēloņus. Un tomēr šie teorētiskie izskaidrojumi neapmierina tikumisko sirdsprātu. Rodas jautājums, kamdēļ vieniem jāmirst priekšlaikā vai nelaimē, un kā to dzīve bieži rāda — taisni labākiem, kamēr citi sasniedz dabisku nāvi. Šis jautājums atkal modina tāpat kā antagonistiskās parādības sabiedriski vēsturiskajā dzīvē pārliecību, ka priekšlaicīgi mirušam jāatrod nemirstībā augstākais novērtējums, gandarījums un atalgojums. (Sk. augšā 79. lapp.)

it labi redz, kas rakstīts uz katra ceļa rādītāja, un tikai paša cilvēka spēkos ir iet vai nu pa vienu, vai otru ceļu. Dzīve ir instrūments, kurš līdzīgi instrūmentam mākslā, palīdz atrast patiesību. Bet vai instrūments ir galvenais? Nē, tas ir tikai līdzeklis, ceļš uz citu — augstāko. Un ja šis ceļš nereti ļaunuma un bezjēdzību pilns, tas vēl nenozīmē, ka arī ceļa mērķim nav jēgas. Tamdēļ dzīvei vienmēr ir jēga, kaut gan dzīvē tā vienmēr nav saskatāma. Dzīļa pārlicība par dzīves jēgu ir reliģija, t. i. ticība uz Dievu. Tā tad reliģijas būtību, ģenētiski raugoties un stingri zinātniski runājot, iztaisa nevis pirmām kārtām ticība uz Dievu kā tādu, bet neapšaubāma, tieša un droša pārlicība par cilvēku domāšanas un darbības augstāko un pēdējo novērtēšanu, pie kam šāda novērtēšana iespējama, pateicoties ikvienas domas un darbības (kā labas, tā ļaunas) eksistencei idejā.

Atminēsimies tagad autoģenētiskās reliģijas teorijas antrōpologisko virzienu. Vai reliģija, kur cilvēks rada Dievu, ir spējīga pamatot dzīves jēgu? Domājams, ka ne. Ja reliģijā pats cilvēks ir Dievs (kaut ideālā) un centrā stāv cilvēks, tā nav īsta reliģija. Tāda reliģija nespēj glābt no skepticisma, dzīves nīhilisma un modināt nemirstības ticību. Ja reliģija ir tikai empīriskā, tās objekts — Dievs — slēpj sevī tos pašus trūkumus, kādi cilvēkā, un reliģijā tā pati bezjēdzība, kas tik bieži sastopama dzīvē. Acīm redzot, tāda doma ir absurds. Protams, nav jādōmā, ka reliģija cilvēkam vienīgi Dieva dota un tāpēc izslēgtu dvēseles aktivitāti. Gluži otrādi: reliģija taisni prasa pašdarbību, pašpiepildīšanos, reliģija arvien ir ieguvums, bet tas vēl nenozīmē, ka Dievs ir atkarīgs no cilvēka. Reliģija allaž ir vairāk izsaukta parādība nekā apziņas radīta funkcija. Tāpēc reliģiju var uzlūkot kā īpatnēju dvēseles reakciju jeb atbildi uz Dieva iespaidu. Jo intensīvāka šī atbilde, jo stiprāks reliģiskais pārdzīvojums. Šeit arī atkrīt doma, ka reliģija ir tikai subjektīva un privāta. Reliģija ir privāta vienīgi tik daudz, cik katrs dzīļi un īpatnēji to spēj pārdzīvot, bet objektīva un pārjutekliska pēc savas raša-

nās, vērtības un nozīmes, un visbeidzot sociāli vēsturiska, cik-
tāl Dievs iemiesojas vēsturē (Lesings). Reliģiju nevienam ne-
var uzspiest, tā katram pašam jāatrod, bet tomēr nav jāaiz-
mirst, ka tā p a s t ā v ē s, vai cilvēks to vēlas, vai nevēlas,
jo reliģijas objekts Dievs, kurš to i z s a u c, no mūsu gribas ne-
atkarīgs. Reliģija dzīvei jēgu, vērtību un nozīmi var garantēt
tikai tad, ja viņā atzīst no dvēseles neatkarīgu, pārjuteklisku fak-
toru. Bet ja to noliedz, arī reliģija, tāpat kā dzīve nav pasar-
gāta no nīhilisma un skepticisma. Bez īstas reliģijas nav dzī-
ves jēgas. Pamatot un izskaidrot dzīves jēgu ar ikdienišķu
dzīvi vien nav iespējams. Skaidrību var nest vienīgi reliģiskā
atziņa un reliģiskā dzīve, protams, ja tā filozofiski apgarota.
Dzīves jēgas prasība ir reizē reliģijas prasība, un reliģija spēj
pilnā mērā apmierināt dvēseli tās grūtos brīžos, ja reliģijas
objektu — Dievu — uzlūko par neatkarīgu no cilvēka.

Noslēgums.

52. §. Vienots un vienotājs pasaules uzskats.

Apskatot filozofijas problēmas dažādās kultūras parādībās, mēs it kā novirzījāties no galvenā temata, t. i. atziņas un visa esošā būtības jautājuma. Un tomēr tas bija nepieciešams, jo kultūras un dzīves parādības ietelp visā esošajā un tām nevar paiet vienaldzīgi garām. Vēl vairāk: kultūras parādības nepaliek esošā robežās, bet sniedzas tām pāri. Tamdēļ pilnīga atziņa par pasaules būtību tiecas dot skaidrību ne tikai par to, kas ir, bet arī par to, ko cilvēks no jauna rada un ir spējīgs radīt. Šis jaunradīšanas darbs ir kultūras darbs. Tas norisinājas tikumībā, tiesībā, vēsturē, sevišķi mākslā, sociālajā, tautsaimniecības, reliģijas pasaulē, kamdēļ arī visas šīs sfairas prasa atsevišķu diskutējumu, un no kam izaug atsevišķas filozofijas nozares. Iedziļinoties visos šajos jautājumos, rodas ieskats pasaules būtības problēmā.

Cenšoties iegūt skaidras un pamatotas atziņas pasaules būtībā, dzimst pasaules uzskats. Pasaules būtības jēdziens aptver kā fizisko, tā garīgo pasauli, kā dabu, tā dzīvi. Vispirms pasaules uzskatam jābūt vienotam. Vienots pasaules uzskats ir ne tikai pamatotu atziņu sistēma, kas izslēdz pretrunas, bet arī harmonisku atziņu vienība dažādās dzīves un kultūras nozarēs. Šāds pasaules uzskats nav vienkārša, nedzīvu mēchanisku zināšanu summa, bet organiska, dzīva atziņu sistēma. Tas, protams, panākams ar uzcītību, neatlaidību, milzīgām zināšanām un jaunradīšanas spējām apveltītiem cilvēkiem. Cilvēks nenāk pasaulē kā ģenijs, viņa panākumi un sasniegumi ir galvenām kārtām viņa paša un pa daļai arī tās apkārtnes nopelnis, kādā viņš dzīvo. Cilvēks, kam izdodas nodibināt vienotu pasaules uzskatu, ir ne tikai ar lielām zināšanām filozofijā, bet arī ar pamatīgām zināšanām citās kultūras nozarēs. Nevienš, piem., nevar lepoties ar vienotu pasaules uzskatu, kas

ir pētnieks tikai vienā zinātnē un kam nav jēgas, teiksim, par mākslu. Šādā gadījumā viņa uzskatā ir robs un trūkums, kas viņa pasaules uzskatu nelauj uzlūkot par vienotu.

Vēl ir otrs prasījums. Īsts pasaules uzskats ir ne tikai vienots, bet tam jābūt vienotājam. Ko tas nozīmē? Vienotājs pasaules uzskats ir tāda vienota un pamatota atziņu sistēma, kas cilvēkā modina cilvēcības jūtas un cilvēkus vienotikumiskā ziņā. Tas ir pavisam kas cits nekā tikai vienota atziņu sistēma. Atziņu sistēma var būt diezgan cik grandioza, bet ja tā nespēs cilvēku padarīt tikumiski cēlāku, tad pasaules uzskata mērķis vēl nebūs sasniegts. Teorija vien vēl nava viss. Cilvēkam jābūt ne tikai gudram, bet arī labam. Zināšanu krāšana ir tikai prāta apskaidrošana, bet vēl nav sirdsapziņas skaidrība. Atsevišķām zināšanām atziņu sistēmā, līdzīgi puķēm vainagā, jābūt tā ievītām, lai tās šo sistēmu padarītu dzīvu, atsaucīgu uz visām cilvēka patiesajām, daiļākajām, labākajām un svētākajām tieksmēm. Ko palīdz zināšanas, ja cilvēks nepaceļas savā cilvēcībā kā cēla personība? Vai pareizs ceļš, ja cilvēks visā savā zināšanu spožumā nevar atkratīties no tikumiskiem trūkumiem? Kamdēļ, piem., tagadējais cilvēks, kam zināšanu krājums ļoti bagāts, arvien vēl nebeidz domāt tikai par pašlabumu un otra iznīcināšanu? Uz to nav citas atbildes kā vienīgi: harmoniskas audzināšanas un attīstības trūkums. Tagadējā cilvēkā prāts attīstīts uz sirdsapziņas rēķina. Tā tad — vienpusīga attīstība, ko vairs nevar uzlūkot par pamatu vienotam pasaules uzskatam. Un ja pasaules uzskats nav vienots, t. i. ja cilvēks nav attīstīts tā, lai saprastu un piepildītu tikumību (labo), skaistumu (daiļo) un reliģisko (svētuma) prasību, tad tas nekad nevar kļūt par cilvēku vienotāju pasaules uzskatu. Bet tādām tam jāklūst! Zināms, nekad nebūs, ka cilvēki iztiks bez domstarpībām. Kultūras progresu taisni sekmē domstarpības. Bet šīm domstarpībām jāpaliek tikai par domu starpībām, nevis jāizvēršas tikumiskos, pat bruņotos konfliktos. Modināt cilvēkā cilvēcību, ne tikai vairot zināšanas vien —, to grib panākt vienotājs pasaules uzskats.

53. §. Filozofija un filozofijas vēsture.

Zimīgs sakars vērojams starp filozofiju un tās vēsturi. Filozofijas mācīšanās ir filozofijas vēstures zināšana. Filozofijas vēsture šai ziņā atšķiras no mākslas, zinātnes, reliģijas u. c. vēsturēm. Mākslas vēstures zināšana vien vēl nedod iespēju saprast mākslu; tāpat stāv ar zinātnes un reliģijas vēsturi: zinātnes vēsture vēl nav pati zinātne, reliģijas vēsture nav reliģija u. tml. Bet filozofijas vēsture lielā mērā jau ir pati filozofija. Kā to saprast? Izskaidrojums tāds, ka filozofijas vēsture īstenībā ir filozofijas teoriju, ideju un problēmu vēsture. Šīs problēmas un idejas ir mūžīgas un neizsmelamas. Tamdēļ filozofija pie tām arvien atgriežas. Bet vai tas pats nav zinātnē, mākslā, reliģijā? Protams, nē. Zinātnes priekšmets ir tikai viena īstenības daļa, filozofijas objekts turpretim visa īstenība, viss esošais. Zināms, arī mākslas priekšmets viss esošais, bet māksla savam objektam pieiet mākslinieciskās radīšanas nolūkā. Arī reliģijas objektu — Dievu var iztulkot kā visu esošo, bet tam reliģija pieiet ar sirds prātu resp. ticību. Tamdēļ pētījot zinātnes vēsturi, mēs iegūstam skatu tikai par īstenības atsevišķām daļām; iedziļinoties mākslas vēsturē mēs it nebūt vēl nenostājamies vienā plāksnē ar mākslinieku-radītāju, un pētījot reliģiju vēsturi, iegūstam tikai teorētisku skaidrību par reliģiju izcelšanos un attīstību, kas vēl neko nesaka par dzīvās un īstenās reliģijas izjūtu. Īsi sakot, zinātnes, mākslas, reliģijas vēsture ir skaidrība par zinātņi, mākslu un reliģiju, bet nav vēl pati zinātne, māksla un reliģija. Filozofijas vēsture turpretim lielā mērā ir pati filozofija, jo filozofijas ideju un problēmu attīstības pētīšana ir reizē arī pašu problēmu un ideju pētīšana.

Tā filozofija nedalīti saistīta ar savu vēsturi. Katram filozofam gan nav nepieciešami jābūt filozofijas vēsturniekam, bet ikviens filozofijas vēsturnieks ir filozofs. Ja ir filozofi, piem., Dekarts, Spinoza, Leibnics, Kants, H. Kohens, Bergsons u. c., kas nav rakstījuši filozofijas vēstures, tas tomēr nenozīmē, ka šie domātāji nezinātu filozofijas vēsturisko attīstības gaitu. Filozofijā neko no jauna nav

iespējams atklāt, iekams nav zināšanu par veco, par to, kas bijis. Filozofam jāzina filozofijas vēsture. Zinātniekam tas nav tik nepieciešams, t. i. nav nepieciešamība zināt savu vēsturi; vēl mazāk mākslas vēstures zināšana vajadzīga māksliniekam; un vēl mazāka prasība mācīties reliģijas vēsturi reliģijas cilvēkam. Filozofijā vērojama problēmu atkārtošanās kā nekur citur. Vai dvēseles esamības, gribas brīvības, reālītātes u. c. tml. jautājumi nav tikpat akūti tagad kā senāk? Vai atziņas spēju un robežu problēma cilvēku nenodarbina tagad tāpat kā senāk? Kā redzams, filozofijā ir problēmu atkārtošanās. Bet vai mākslā — mākslas virzieni un strāvas atkārtojas? Vai zinātnē atrisinātais jautājums vairs nodarbina? Vai reliģija, kas reiz atmesta, vairs atgriežas? — Nekad. Tās liecina, cik nepieciešama filozofijas studijās ir filozofijas vēsture. Arvien jauna atgriešanās pie mūžīgajām problēmām filozofiju tik cieši saista ar filozofijas vēsturi, ka filozofijas problēmu pētīšanā filozofijas vēsture vienmēr būs drošākais pamats.

54. §. Filozofija un personība.

Ikvienai filozofijai ciešs un dziļš sakars ar to cilvēku, kas filozofiju izvirza. Vēsturē pazīstamie lielie filozofi ir spilgtas personības, īpašņi šī vārda īstākajā nozīmē. Spinozas filozofija tikpat konsekventa, cik matemātiski skaidra bija viņa dzīve; Kanta uzskats par katēgorisko imperatīvu pilnīgi saskan ar viņa personīgo dzīvi; V. Vunts savā dzīvē bijis tikpat mierīgs, cik mierīga viņa filozofija; turpretim Ž. Ž. Rusō nemierīgā dzīve atspoguļojas visā viņa stilā un uzskatos; A. Šopenhauera pesimistiskais pasaules uzskats neapšaubāmi stāv sakarā ar Šopenhauera ciešanām un neveiksmēm personīgā dzīvē, kam savkārt pilnīgs pretstats Leibnics ar savu optimismu. Sakaru starp filozofa personību un viņa uzskatiem var vērot katra filozofa dzīvē. Ja, piem., Luters izsakās, ka labas un pārliecinātājas domas nākot tikai no labas un cēlas sirds, tad paša Lutera personīgā dzīve un darbi to vislabāk apliecina.

Personība ir viens no filozofijas galvenākajiem pamatiem. Filozofija savām atziņām gan meklē

arī zinātniskus pamatojumus, tomēr personības fons (vai kā it pareizi norveģu filozofs H. K. Šjelderups izsakās «persönlicher Hintergrund») filozofijā nekad nav un nebūs noliedzams.

Ikvienā filozofijas sistēmā var izšķirt objektīvo un subjektīvo pusi. Filozofijas objektīvo pusi parasti iztaisa atziņas teorija; subjektīvu momentu vairāk metafizikā. Un tomēr arī atziņas teorijā nav mazums tīri personīgu ieskatu un pārliecību. Ne tikai var runāt, bet taisni jārunā ne tikai par Platona filozofiju, bet arī par Platona atziņas teoriju, tāpat ne tikai par Dekarta metafiziku, bet arī par Dekarta atziņas teoriju u. t. t. Daži ir tais ieskatos, ka filozofijai jāizvairās no subjektīvas pārliecības un jāmeklē tikai objektīvi, t. i. zinātniski pamatotas atziņas. Pret to nav ko iebilst, bet nav jāaizmirst, ka ikviens domu ziņā bagātāks un īpatnējāks pasaules uzskats ir ar subjektīvu sakni, kas it nebūt neizslēdz šī uzskata objektīva pamatojuma iespējamību. Platona ideālisms pilnīgi īpatnējs, līdz tam nedzirdēts pasaules uzskats, t. i. pēc savas izcelšanās subjektīvs, un tomēr objektīvi pamatots; arī Leibnica ideālisms slēpj sevī ciešu objektīvu pamatojumu, kas tomēr tam neliedz atšķirties no Platona mācības.

Taisni filozofijas subjektīvā un līdz ar to īpatnējā puse filozofiju atšķir no zinātnes. Kants pār ģenija pazīmi uzlūkoja «vienreizīgumu». Ģenijs ir vienreizīgs («eksemplarisch»), t. i. viņa uzskati īpatnēji, oriģināli, tie nāk priekšā pirmo un pēdējo reizi. Kā zināms, Kants ģenija iespējamību redzēja vienīgi mākslā, nevis filozofijā un zinātnē. Šis Kanta kautrīgais un nepretenciozais uzskats ir spilgtākais liecinājums paša Kanta ģeniālitātei: ģenijs iespējams ne tikai mākslā, bet arī filozofijā, zinātnē, politikā, stratēģijā u. c., pie tam visur, kur ģeniālitāte izpaužas, tā ir subjektīva īpatnība, pie tam spilgtas personības pazīme un reizē ar to augstākā objektīvitāte.

Filozofijas ciešais sakars ar personību filozofiju ļauj uzlūkot it kā uz robežas starp zinātni un mākslu. Īsta zinātne ir tikai objektīva, mākslā subjektīvitātes moments pārsvarā,

filozofija turpretim glabā sevī subjektīvus un objektīvus elementus. Šai ziņā, kā mēs jau redzējām grāmatas sākumā (8. §) filozofija nav tikai zinātne vien, bet īpatnēja domāšanas un dzīves māksla. Lielāko tiesu viss tas, kas filozofijā ietveras no personības, tuvina filozofiju mākslai, un līdzīgi tam, kā mēdz runāt par Rafaēla, Bacha, Bēthōvena mākslu, tāpat pamats runāt par Aristotela, Spinozas, Kanta filozofiju. Bet vai pareizi runāt, teiksim, par Keplera, Helmholca, Einšteina zinātni? Protams, nē, — jo zinātnes atzinums ir tikai viens: ir tikai viena zinātniska atziņa; filozofiju turpretim tikpat daudz, cik filozofu un mākslu tikpat daudz, cik mākslinieku. Nevar teikt, ka katram zinātniekam sava īpatnēja zinātne, bet var gan teikt, ka katram filozofam sava īpatnēja filozofija un ikvienam māksliniekam sava īpatnēja māksla.

Filozofiju nevar izgudrot un izdomāt pie rakstāmgalda sēžot. Filozofijas sistēmas neizceļas tā, kā juridiskie likumi, ko var konstatēt un formulēt, sēžot un spriežot kabinetos. Protams, arī uz filozofiju atstāj iespaidu apkārtne, novērojumi, audzināšana, sava laika politiskie, saimnieciskie, sociālie un reliģiskie uzskati, bet tomēr filozofisko mācību un uzskatu galvenais avots vienmēr būs paša filozofa bagātā personība. Kamdēļ viens filozofs nāk ar citām domām nekā otrs, tas filozofa personības noslēpums. Lielie filozofi ir reizē pravieši, tie ir dzīves un pasaules gudrie, kas nes jaunas atziņas un rada jaunu dzīvi. Ja daži filozofus pieskaita viltus praviešiem, tā ir lietas apstākļu nezināšana. Filozofi rada jaunas vērtības: ja tie kaut ko sagrauj, tūdaļ sagrautā vietā ceļ jaunu domu un ideju pasauli. Filozofus rada gan laikmets, bet tikpat pareizi, ka filozofi rada jaunu laikmetu, un radošie spēki slēpjas viņu bagātajā personībā.

55. §. Filozofijas nozīme dzīvē. Kā filozofija jāstudē?

Filozofija rodas no izbrīnas par visa esošā būtību un no šaubām par jutekļu un atziņas pareizību. Izbrīna un šaubas, kā jau aizrādījis Platons un Dekarts, ir filozofijas

galvenā psiholoģiskā sakne. Kas ir pasaule? Kas cilvēks? Kurp trauc visa dzīve? Kā viss esošais radies un kur tas paliks? Vai lietas pašas par sevi ir tādas, kādas tās parādās jutekļiem? Kad atziņa par lietām pareiza un atklāj patiesību? — tie ir filozofijas galvenie jautājumi. Pētot visa esošā pēdējos pamatus un iedziļinoties atziņas problēmā, rodas dažādi virzieni metafizikā un atziņas teorijā, ko savā grāmatā mēģinājām apskatīt.

Blakām visām šīm teorētiskās dabas problēmām rodas jautājums par pašas filozofijas nozīmi dzīvē. Kāda ir filozofijas nozīme un praktiska, t. i. dzīves vērtība?

Bez pārspilējuma var teikt, ka no visiem cilvēka garīgās dzīves veidiem filozofijai piekrīt viena no pirmām vietām. Ar filozofiju šai ziņā var mēroties tikai reliģija un māksla. Kā tā? Vai tad, piem., zinātnei, audzināšanai u. c. garīgās dzīves izpaudumiem mazāka nozīme? Bez šaubām! Jau tas apstākļi vien, ka filozofija uzrāda zinātnei un audzināšanai ceļu, nostiprina filozofijas nozīmi. Visi ievērojamākie zinātnieki un audzinātāji ir filozofi, un viņu darbi ir filozofiska gara apdvesti. Vai Koperniks, Galilejs, Keplers, Nūtons savos darbos un dzīvē nav filozofi? Vai Komenskis, Pestaloci, Frebels nav vispirms filozofi un tikai pēc tam audzinātāji? Tas pats sakāms par praviešiem — Mozu, Saratustru, Budu, Kristu; reformātoriem, piem., Luteru; kara vadoniem, valsts vīriem un stratēģiem — Aleksandru Lielo, Jūliju Cezaru, Makiavelli, Napoleonu, Fridrichu Lielo, Vudro Vilsonu; māksliniekiem un rakstniekiem — Feidiju, Sōfoklu, Mikelandželo, Leonardo-da-Vinči, Servantesu, Baironu, Šekspiru, Gēti, Šilleru, Ibsenu, Tolstoju, Poruku, Fr. Bārdi, Raini u. c. Visur, kur tikai vēro lielākus kultūras darbus, atrod filozofiskas idejas kā pamatu un galveno virzītāju spēku. Viss ievērojamākais, kas sasniegts kultūras laukā, panākts ar filozofiska gara palīdzību. Tiesa, dažas parādības no filozofijas stāv tālāk prom, piem., tehnika, tomēr nav jāaizmirst, ka tehniku rada tīrā zinātne, bet zinātne, ja tā grib būt īsta un patiesa, neapšaubāmi seko filozofijas garam.

Nereti dzird runājam, ka filozofijai dzīvē esot maza nozīme, jo tā no dzīves stāvot tālu prom. Tas ir maldīgs ieskats. Var jau būt, ka dažreiz filozofs iekrīt abstrakcijās un tīri teorētiskā prātošanā, bet tas nemazina filozofijas vērtību. Filozofija allaž būs vairāk teorētiska nekā praktiska. Tāds ir filozofijas raksturs. Bet par to nav jāuztraucas. Filozofija ir un paliek vairāk prāta lieta, un taisni šī filozofijas pazīme izceļ tās nozīmi. Ja filozofija gribētu būt praktiska, tad tas nozīmētu, ka viņa neatšķiras no dzīves un nespēj parādīt īstu dzīvi. Filozofija operē ar jēdzieniem un idejām; filozofija izvirza patiesas un īstas dzīves ideālu, bet ideāls nekad nesaskanēs ar īstenību, ar reālo dzīvi. Filozofijas uzdevums nav vienkārši aprakstīt pasauli, kāda tā ir, bet atklāt par pasauli patiesību, parādīt, kādai jābūt īstai un attaisnojamai dzīvei, un uzrādīt līdzekļus un ceļus uz īstu dzīvi. Filozofiem ir jāiet dzīvē un tā jāredz, nav jāattālinās no savas tautas, bet jāiet tautā, — tikai (un tas te galvenais) ar vērtētāja skatu. Protams, ka šādā gadījumā filozofs paliks vairāk teorētīķis nekā praktīķis. Filozofam jādod mājiens, teorētisks apgaismojums un norādījums, — bet tiem jābūt citiem ļaudīm, kas šim mājienam paklausa un filozofa teoriju realizē dzīvē. Zināms, nav par ļaunu, ja filozofs ir reizē teorētīķis un praktīķis. Tādā gadījumā viņš uz vietas praktikā pats realizē to, ko teorijā māca. Filozofijas teorētiskā nozīme nav jānoliedz arī vēl tamdēļ, ka teorija iet praktikai allaž pa priekšu. Ja nebūtu teorijas, nebūtu arī praktikas. Dažkārt gan teorētiskos pētījumus un meklējumus ierosina praktiska vajadzība vai cits kāds praktisks apstāklis, bet tomēr patiesības mīlestība, tīri teorētiskā interese un tieksme pēc atziņām ir galvenais un spēcīgākais dzinulis zinātniskai un filozofiskai darbībai. Lai vienu vai otru teorētisku atzinumu piemērotu praktikā, šim atzinumam jau vajaga būt, bet lai tas būtu, vispirms jānododas filozofiski apgarotai patiesības meklēšanai.

Blakām šai filozofijas teorētiskai vērtībai stāv tās ētiskā nozīme. Jau tas gaužam svarīgais apstāklis, ka viens no filozofijas uzdevumiem ir noskaidrot dzīves vērtību, mērķi un jēgu, norāda uz filozofijas dziļo ētisko spēku. Kāda dzīve ir laba, vērtīga un attaisnojama? — to noskaidrojot filozofija prot un māca atšķirt īsto no neīstā. Tas ir ļoti svarīgs panākums. Cik bieži dzīvē mēs nezinām kā rīkoties. Kur un kā atrast izeju? Kurš ir pareizākais un ētiski attaisnojamākais ceļš? — to, lūk, palīdz izdibināt un izpētīt filozofija, sevišķi morāles filozofija. Dažkārt cilvēks krīt dzīves apnikumā un sāk šaubīties par dzīves vērtību; nereti mēs nostājamies neziņā, ko darīt, vai, piem., melot vai teikt taisnību; vai otram sist vai savaldīties; vai labāk ciest vai taisnību meklēt; vai notiesāt vai piedot? Kā panākt gribu dzīvot grūtos brīžos? Vai kalpot savai pārlicībai un idejai, vai materijai? — tie visi ir jautājumi, kas, varbūt, zināmos gadījumos pamostas katrā cilvēkā, un ikviens taču pūlas atrast izeju. Bet izeju var uzrādīt vienīgi filozofiskā apcere. Skaidrību dzīves grūtumos un sarežģījumu spēj dot tikai filozofija. Pat ja visgrūtākos dzīves brīžos mēs griežamies pie Dieva, grimstot reliģiskā pārdzīvojumā (sk. 85. §), arī še augstāko skaidrību dod filozofiskā doma. Un kamdēļ? Tamdēļ, ka filozofija grūtākajiem jautājumiem stāv nevien tuvāk, bet taisni šos jautājumus pēti.

Bet vai tādā gadījumā var ieteikt pajēmienu kā filozofija jāstudē? Var gan. Filozofijas studijās zināmu metožu ievērošana varbūt pat vairāk nepieciešama kā zinātnēs.

Pirmais noteikums ir lielo filozofu darbu lasīšana. Protams, lai varētu strādāt filozofijas laukā, nepieciešama filozofiska interese. Ja nu šāda interese jau ir, pirmā prasība — iepazīties ar ievērojamāko domātāju rakstiem. Jālasa filozofijas autoru darbi oriģinālvalodā. Pirmā vietā liekami grieķu klasiķi — Platons, Aristotels. Grieķu filozofija ir filozofijas vēsturiskā sakne, un tādēļ grieķu filozofija kā visas vēlāko laiku filozofijas pamats pelna pirmo ievērību un uzmanību. Nolūkā iepazīties ar agrāko filozofu uzskatiem, daži lasa nevis šo filozofu dar-

bus, bet citu rakstus par šiem filozofiem. Tā ir neīsta studija. Vienīgi tad, kad izlasīti oriģinālraksti, izstudēti pirmavoti, var ķerties pie jaunākām monografijām. Nemaz nav nepieciešams izstudēt visus katra filozofa rakstus (tas būtu grūti iespējams pat visuzcītīgākam cilvēkam), pietiek, ja labi pazīst katra filozofa divus trīs pētījumus. Katrā ziņā viena oriģināldarba pazīšana atsver vairāk nekā desmit monografijas par šo darbu. Nevar filozofijas studijas iesākt ar jaunāko filozofu pētīšanu. Vispirms jāķeras pie vecajiem, sevišķi grieķu filozofiem, un tikai pēc tam jāpiegriežas vēlāko laiku domātājiem. Daži pārliecināti, ka vispirms jāpazīst «modernie» filozofi. Kur tas notiek, tur nereti parādās paviršība un nāk spēkā aizraušanās ar skaļumu, nevis dziļumu. Mūsu laikos ir gan arī dziļi filozofi, bet tomēr šos domātājus būs iespējams labāki saprast, ja pirmā uzmanība būs veltīta klasiķiem. Īsi sakot, filozofija jāstudē vēsturiski.

Otrs noteikums filozofijas studijās būtu tas, ka filozofam arī savā dzīvē jābūt filozofam. Ar teorētiskām studijām vien nepietiek. Jānostiprina filozofiskais ētoss, t. i. visa garīgā struktūra, visa personība jāievirza filozofiskas dzīves gultnē. Jau runājot par filozofiju un personību (54. §.) redzējām, ka filozofiskās mācības stāv visciešākā sakarā ar personību, kas tās izvirma. Nav nekādu šaubu, ka filozofiska personība dzīvo savu īpatnēju — filozofisku dzīvi. Filozofiskā dzīve raksturīga ar to, ka filozofs: 1) ir tīrās patiesības meklētājs, 2) dabas vērotājs un dzīves vērtētājs, 3) ļaunuma pārvarētājs, pats izsargājoties no ļaunuma, 4) otrā redz tikai mērķi, ne līdzekli, 5) spējīgs uzpurēties un būt varonis, 6) dod labu un cēlu priekšzīmi vārdos un darbos. Lai visas šīs īpašības vai mazākais dažas no tām sevī izveidotu, jāaudzina un jānostiprina gribas izturība un neatlaidība, kas, protams, panākams ar sevišķiem gribas audzināšanas pajēmieniem, ko gan še neiztīrāsīm. Cilvēks, kam būs izdevies sevī izveidot īstas filozofiskas dzīves prasības un tās piemērot savā dzīvē, varēs labāk kalpot arī savām teorētiskām interesēm.

Tādā gadījumā viņš varēs nodoties sistēmiskai filozofiskai darbībai, kas būtu trešais noteikums filozofijas studijās. Ar filozofijas vēstures, t. i. pagātnes filozofu zināšanu vien nav jāprobežojas. Jācenšas veidot savas domas, savas atziņas, savi uzskati. Sistēmisku filozofisku darbību mēs saprotam kā iegūtu zināšanu kārtošanu un jaunu uzskatu veidošanu. Katrs liels filozofs ir jaunradītājs, t. i. jaunu atziņas sistēmu veidotājs. Ir skaisti zināt agrāko ģeniju mācības, bet vēl labāk bez agrāko atziņu zināšanas darināt un veidot arī pašam savas atziņas. Ja nebūtu jaunradītāju, tad kultūras celtnē neveidotos. Kultūras progress domājams vienīgi tad, ja iepriekšējām atziņām nāk klāt vēl jaunas, līdz šim nebijušas atziņas. Īstie dzīves cēlāji ir nevis atkārtotāji, bet jaunradītāji.

Ceturtkārt un visbeidzot īstas, patiesas un ražīgas filozofijas studijas būs tikai tās, kur filozofs centīsies filozofiskās atziņas modināt arī citos ļaudīs. Tā rodas filozofiskās izglītības un audzināšanas jautājums. Filozofijas idejas un uzskati nav jāpatur tikai pie sevis, bet jānes sabiedrībā. Sevišķi jaunatnē jāmodina filozofiska interese. Ģimnazijās, skolotāju institūtos u. pat c. arodskolās filozofijas disciplinām, sevišķi ētikai, loģikai, atziņas teorijai un metafizikai jāstāv pirmā vietā. Ja kādam šī prasība liekas nevietā, tas lai ievēro vienu, proti: svarīgākais nevis tas, ka cilvēks zina amatu, bet gan, ja viņš zina, kāda dzīve ir vērtīga. Daudz labāk, ja cilvēks cieš badu un ir godīgs, zinot dzīves vērtību, nekā tad, ja viņš ir pāēdis un rīkojas negodīgi. Patiesība, taisnība, idejiska darbība un dzīve vairāk vērts nekā nauda un manta. Jāmeklē mūžīgais, nevis pārejošais! — un šis aicinājums jāiedēsta jaunatnē.

Latviešu skolā ar filozofisko kultūru patlaban vēl stāv bēdīgi. Filozofija kā atsevišķs mācību priekšmets ir vienīgi klasiskā ģimnazijā, bet arī tur tam, salīdzinot ar citiem priekšmetiem, ierādīta pabērņa loma. Pārējās ģimnazijās kā obligātorisks priekšmets ir gan psiholoģija, turpretim ētika atstāta tikai kā neobligātorisks priekšmets ar vienu stundu

nedēļā, nerunājot jau nemaz par filozofiju. Šī nozēlojamā parādība izskaidrojama ar to, ka mūsu skolu dzīves noteicēji līdz šim bijuši bez plašāka filozofiska skata, un, kā šķiet, ar nepareizu pārliecību skolas būtības jautājumā. Lielais vairums mūsu skolas dzīves noteicēju iziet no prasības «tuvināt skolu dzīvei», kamēr vajadzētu teikt gluži otrādi: dzīve jātuvina skolai! Skola ir tā, kas māca. Vadītājam jābūt nevis dzīvei (t. i. apkārtni, sabiedrībai), bet skolai. Nevis dzīvei jālabo skola, bet skolai dzīve. Turoties pie šī principa, skola allaž sagatavotu nevis glēvuļus, bet spēcīgas personības, kas spēj kalpot izraudzītām idejām, nevis sekot acumirkļa nejaušībām. Zināms, ja vecākie latviešu filozofi būtu kaut cik uzstājušies par filozofisku kultūru mūsu skolās, lieta būtu, varbūt, citāda. Tie, kam vajadzētu teikt drošu un pamatotu vārdu, to nav darījuši. Dažādas sikas un mazsvarīgas lietas allaž novirzījušas viņu uzmanību. Filozofi un tāpat arī citi zinātnieki it sevišķi jābrīdina no līdzdarbības politiskās partijās. Valsts labums un savs studiju priekšmets jāstāda pirmā vietā, bet kalpojot partijai nevar kalpot valstij. Ēti dziļš un ass mūsaiķu filozofs Bruno Bauchs, kam Vācijā daudzreiz bijuši uzaicinājumi iestāties politiskās partijās, šos uzaicinājumus noraidījis, partijas cilvēkā redzēdams vienpusību. Tas pats būtu jāievēro arī mums. Filozofi un zinātnieki drīkstētu būt politiski cīnītāji varbūt vienīgi tad, ja viņam politikas mākslā un zinātnē dāvanas. Pretējā gadījumā tiem jāpaliek ārpus partijām, jo tikai tad tie varēs objektīvi nodoties savam studiju priekšmetam un jaunatni audzināt objektīvā valsts garā. (Sk. Bruno Bauch, Selbstgestaltung, 38. lapp., 1929.). Dzirdēts, ka filozofija vidusskolās nebūtu vēlama aiz tā iemesla, ka tā vidusskolu jaunatnei grūti saprotama. Šāda piezīme neiztur nei mazākās kritikas. Vajaga mācēt filozofiju jaunatnei izskaidrot, tad viņa to sapratīs. No svešvārdu savirkņajumiem jāizvairās. Izskaidrojumam jānorit vieglā saprotamā mātes valodā, un tā jaunatnei var darīt zināmas vissarežģītākās filozofijas problēmas, un galvenais — jau laikus noskaņot jaunatnes apziņu virzienā uz dziļākiem un svarīgākiem pasaules un dzīves jautājumiem. Universitāte katru gadu zēlojas, ka no ģimnazijām nāk nesagatavoti absolventi. Sevišķi vāji uzbūves un domu ziņā domu raksti. Kas te vainīgs? Ne jau pati jaunatne, bet skolu dzīves vadītāji, kas nāk no vecās paaudzes. Būtu brīnums, ja domu raksti iznāktu labi satūra un loģiskās uzbūves ziņā, kur mūsu vidusskolās nav to priekšmetu, kas māca skaidri domāt, piem., loģikas. Ir pēdējais laiks šo jautājumu pacīlāt nopietnāk!

Cenšoties filozofisko interesi modināt sabiedrībā un it īpaši jaunatnē, iespējams pašam padziļināt savas zināšanas (dialektiskās metodes loma!) un arī citus vest uz pareiza atziņu ceļa. Mācot citus, mēs arī paši mācāmies. Sevišķi mūsu laikmets, kas pilns dažādu sensāciju un seklumu un ko dēvē par «bokseru un šoferu» laikmetu, prasa svaigu filozo-

fisku domu, spēcīgu, gudru un pašreizlīdzīgu personību. Nei boksera cimdi, nei automobīlis, nei futbola bumba, nei lūpu krāsa vai aeroplāns būs tas, kas glābs cilvēci no katastrofas, kas, varbūt, tuvojas. Glābiņu un īsto izeju uzrādīs filozofiskais skats, kas vienīgais zina izšķirt īsto no neīstā, bet lai to panāktu, cilvēks jau no mazotnes jāaudzina un jāizglīto filozofiskā garā.

Raksturīgāko filozofijas jēdzienu saraksts ar tulkojumu vācu un krievu valodā.

apzinātība	Bewusstheit	сознаваемость
apziņa	Bewusstsein	сознание
apzinība, apzinīgums	Gewissenhaftigkeit	добросовестность
atbildība	Verantwortlichkeit	ответственность
atklāšanās	Offenbarung	откровение
atkarība	Abhängigkeit	зависимость
atkarības apziņa	Ablängigkeitsbewusstsein	сознание зависимости
attaisnojums	Rechtfertigung	оправдание
attiecība	Beziehung, Verhältnis	отношение
attiecīgums	Beziehen	отнесение
atziņa, izziņa	Erkenntnis	познание
atzīšana	Anerkennung	признание
bezjēdzība	Sinnlosigkeit	безсмысленность
būtība	Wesen	сущность
būtne, būte	Wesen	существо
cēlonis	Ursache	причина
cēlonība	Ursächlichkeit	причинность
citādība	Andersheit	?
daudzējādība	Mannigfaltigkeit	разнообразие
daudzība	Vielheit	множественность
daudzums	Quantität	количество
dažādība	Mannigfaltigkeit	разнообразие
dotība	Gegebenheit	данность
esamība	Dasein	существование
esošais	das Seiende	сущее, бытие
galīgums	Endlichkeit	конечность
īstenība, tiešamība	Wirklichkeit	действительность
izplatība	Ausdehnung	протяжение
izraisījums, atslābums	Lösung	разрешение
iedaba, dispozīcija	Anlage	предрасположение
iedarbība	Einwirkung	воздействие
iejūta	Einfühlung	вчувствование
iespaids	Eindruck	впечатление
ietekme	Einfluss	влияние
ievirze	Einstellung	установка
jābūtība	das Sollen	долженствование
jēdziens	Begriff	понятие
jēga	Sinn	смысл
juteklība	Sinnlichkeit	чувственность

jūtīgums	Empfindlichkeit	ощутительность
jutoņa, noskaņa	Stimmung	настроение
kādība, ipašība	Qualität	качество
kaireklis, kairinājums	Reiz	раздражение
kopība	Gemeinschaft, Gemein- samkeit	общество, союз, общность
kopums	Gesamtheit	совокупность
labais	das Gute	доброе
labums	das Gut	благо
likumā	Gesetzmässigkeit	закономерность
lieta	Sache, Ding	вещь
lietas stāvoklis	Sachverhalt, Sachlage	положение вещей, факт
mainīgums	Wandelbarkeit	изменяемость
maiņa	Wechsel	смена
mērķis	Zweck, Ziel	цель
mērķim piemērigs, mērķsamērīgs	zweckmässig	целесообразный
nebūtība	Nichtsein	небытие
nebūtisks	unwesentlich	несущественный
neuzskatāmība	Unanschaulichkeit	ненаглядность
neizzināmība	Unerkennbarkeit	непознаваемость
nolikums	Satz	положение
norise	Geschehen	бывание
noteiktība	Bedingtheit, Bestimm- heit	обусловленность, опреде- ленность
noteikums	Bedingung	условие
nozīmīgums, nozimība	Gültigkeit	значимость
parādība, parādīšanās	Erscheinung, Auswir- kung	явление, проявление
pārdzīvojums	Erlebnis	переживание
pazīšana	Wiedererkennen	узнавание
pieredze, pieredzē- jums, piedzīvojums	Erfahrung	опыт
prāts	Vernunft	разум
pret darbība	Rückwirkung, Gegen- wirkung	ответное действие, про- тиводействие
priekšnosacījums, priekšnoteikums, pieņēmums	Voraussetzung	предпосылка, предположе- ние
priekšstats	Vorstellung	представление
radījums	Geschöpf	тварь
radīšana	Schaffen	творчество
rosība	Vorgang, Regsamkeit	процес, оживленность
sajēgšana, sajušana	Sinn	чувство
sajūta	Empfindung	ощущение

sapratne, (intellekts)	Verstand	разсудок
saprašana	Verstehen	понимание, разумение
savstarpīga iedarbība	Wechselwirkung	взаимодействие
secinājums	Folgerung	вывод
sekas	Folge	следствие
slēdziens, slēgums	Folgerung, Schluss	вывод, умозаключение
spriedums	Urteil	суждение
šķietamība, illūzija	Schein	видимость
tāpatība	Identität	тожество
tapšana	Werden	становление
tiešums	Unmittelbarkeit	непосредственность
uzskatāmība	Anschaulichkeit	наглядность
uzskats	Anschauung	воззрение
uztvere, noģida	Wahrnehmung	восприятие
varbūtība	Möglichkeit, Wahr- scheinlichkeit	возможность, вероятность
viskopība	Totalität	совокупность
vispārnozīmība	Allgemeingültigkeit	общезначимость
visvienība	Alleinheit	всеединство
vieliskums (?)	Stofflichkeit, Materiali- tät	вещественность
vienādība	Gleichheit	одинаковость
vienība	Einheit	единство
vienīgums	Einzigkeit	единственность
vienveidība	Gleichartigkeit	единообразие
zināšana	Wissen	знание

Labākie filozofijas ievadi citās valodās.

B. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 1923.

Šī grāmata nav tik daudz ievads visā filozofijā kā atziņas teorijā, sarakstīta ar aprīnojamu prāta asumu, domāšanas dziļumu un skaidrību. Centrā stāv patiesības, vērtības un īstenības jautājums. Baucha darbs uzlūkojams par drošāko filozofijas sistēmas pamatu. Pētījums nav domāts iesācējiem, pie tā jāstājas ar labu iepriekšēju zināšanu krājumu, nopietnību un rūpību.

R. Eisler, Einführung in die Philosophie, 1905.

Grāmata interesanta tai ziņā, ka te rūpīgi aplūktas filozofijas problēmas un uzrādīti avoti. Valoda viegla, domas skaidras un koncentrētas. Bez parastajiem atziņas teorijas un metafizikas jautājumiem aplūkota dabas filozofija, aistētika, reliģijas filozofija.

G. S. Fullerton, Introduction to Philosophy, 1906.

Viens no ievērojamākiem darbiem angļu valodā. Izcila vērība piegriezta empīrisma strāvai.

- W. Jerusalem, Einleitung in die Philosophie, 1923.
Kā mācības grāmata vislabāk ieteicama, jo visos Jeruzālēma rakstos manāma pedagogiskā puse. Visplašāk apskatīta socioloģija un vēstures filozofija.
- O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, 1921.
Jautājumi aplūkoti no problēmu, nevis no vēsturiskā viedokļa. Iztirzāti visi jaunākie uzskati un virzieni. Skaidrs stils. Plaša literatūra.
- H. Лосский, Введение в философию, 1919.
Vislabākais ievads krievu valodā. Līdz šim iznākusi tikai pirmā daļa, kas satur ievadu atziņas teorijā. Kaut gan autors galvenām kārtām kritizē (sevišķi Kanta viedokli), tomēr lasītājs var daudz mācīties, jo grāmatā viscaur vērojama domu bagātība.
- P. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 1920.
Šis ievads rakstīts no problēmu viedokļa. Vispirms aplūkoti metafiziskas jautājumi. Valoda dzīva. Daudz piemēru. Grāmata piedzīvousi vairāk izdevumu (līdz šim pavisam 35) nekā jebkura cita filozofijas ievada grāmata.
- Rousson, Leçon de philosophie.
Objektivitātes, nopietnības un dziļuma ziņā pieskaitāms labākajiem ievadiem. Žēl tikai, ka nav aplūkoti visi filozofijas virzieni.
- B. Russels, The problems of philosophy, 1912.
Šis darbs angļu valodā ir līdzīgs Kilpes ievadam vācu valodā: pirmā vietā problēmu iztirzājums.
- G. Tarozzi, Problemi filosofici, 1925.
Labākais ievads itāļu valodā. Skaists stils.
- W. Wundt, Einleitung in die Philosophie, 1922.
Vunta ievads uzbūves ziņā laikam gan būs ievērojamāks par visiem citiem ievadiem. Filozofijas ievada lekcijas parasti lasa, pieskaņojoties Vunta darbam. Grāmata rakstīta no vēsturiskā viedokļa un aptver arī filozofijas vēsturi.

No konspektīviem ievadiem būtu minami:

- M. Apel, Wie studiert man Philosophie? 2. Aufl., 1919.
B. Bauch, Anfangsgründe der Philosophie, 1920.
M. Brasch, Wie studiert man Philosophie? 1909.
W. Bruhn, Einführung in das philosophische Denken für Anfänger und Alleinlernende, 1923.
H. Brunswig, Einführung in die Philosophie, 1921.
F. Budde, Einführung in die Philosophie, 1927.
A. Drews, Einführung in die Philosophie, 1921.
H. Driesch, Wie studiert man Philosophie? 1924.
R. Eucken, Einführung in die Philosophie, 1925.

- C. A. Франк, Введение в философию, 1923. (Latviski O. Bergs 1930. g.)
 R. Lehmann, Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, 1922.
 P. Menzer, Einleitung in die Philosophie, 1922.
 J. Müller, Einleitung in die Philosophie, 1926.
 A. Prandtl, Einführung in die Philosophie, 1922.
 R. Richter, Einführung in die Philosophie, 5. Aufl., 1920.
 A. Ruge, Einführung in die Philosophie, 1914.
 F. Schnass, Einführung in die Philosophie, 1928.
 W. Schönfelder, Einführung in die Philosophie, 1924.
 J. Students, Ievadījums filozofijā, 1928.
 K. Vorländer, Einführung in die Philosophie, 1924.
 M. Wentscher, Einführung in die Philosophie, 1926.
 A. Wener, Einführung in die Philosophie, 1920.

Ieteicamā literātūra.

I. Par filozofiju vispār, tās priekšmetu, uzdevumu, metodēm un attiecībām ar zinātni, reliģiju, mākslu un dzīvi.

- F. Adler, Ethische Lebensphilosophie. Aus dem Engl. von Ewald u. Graf J. Matuschka, 1926.
 d' Alembert, Discours préliminaire sur Enzyklopädie, 1726.
 Ampère, Essai sur la philosophie des sciences, 1834.
 M. Apel, Einführung in die kritische Philosophie, 1924.
 Aristoteles, Metaphysik, deutsch von Adolf Lasson, 1907. Jena.
 Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum, lib. II, 1623.
 O. Baltzer, Weltanschauungsfragen, 1909.
 E. Barthel, Lebensphilosophie, 1923.
 E. Becher, Einleitung in die Philosophie, 1926.
 Bentham, Essai sur la nomenclature et la classification.
 E. Bergmann, Einführung in die Philosophie, 2. Bde, 1926.
 A. v. Borries, Evangelisches Christentum und Wissenschaft, 1919.
 S. Bulgakov, Die Tragödie der Philosophie, 1927.
 Clauberg u. Dubistav, Systematisches Wörterbuch der Philosophie, 1922.
 J. Cohn, Führende Denker, 4. Aufl., 1921.
 Comte, Cours de philosophie positive, 1830.
 H. Cornelius, Einleitung in die Philosophie, 3. Aufl., 1924.
 Челпанов, Введение в философию, 1916.
 P. Dāle, Ievads filozofijā, I. 1928.
 M. Dessoir, Lehrbuch der Philosophie, 2. Bde, 1926.
 F. Dessauer, Leben, Natur, Religion, 1924.
 W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie. (in Kultur der Gegenwart, Ab. 7, 1, 6, 1907.)
 W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883.
 H. Dingler, Der Zusammenbruch der Wissenschaft und Primat der Philosophie, 1926.

- A. Dodel, Aus Leben und Wissenschaft, 1923.
 A. Döring, Über Begriff der Philosophie, 1878.
 A. Döring, Philosophische Güterlehre, 1888.
 A. Dorner, Enzyklopädie der Philosophie, 1910.
 R. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, 1922.
 R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 4. Aufl., 1926.
 A. Eleutheropulos, Philosophie, 1911.
 J. A. Endres, Einleitung in die Philosophie, 3. Aufl., 1923.
 R. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879.
 R. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 1913.
 R. Eucken, Sinn und Wert des Lebens, 9. Aufl., 1922.
 R. Eucken, Erkennen und Leben, 1923.
 R. Eucken, Mensch und Welt, 3. Aufl., 1923.
 R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 5. Aufl., 1925.
 R. Eucken, Geistesprobleme un Lebensfragen.
 R. Eucken, Die Leben der grossen Denker, 10. Aufl., 1912.
 O. Ewald, Die Religion des Lebens, 1925.
 Cl. Fahle, Um die Lebens- und Weltanschauung.
 J. Feldmann, Schule der Philosophie, 2. Aufl., 1928.
 Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, Werke I.
 R. Flint, *Philosophyas scientia scientiarum and History of Classification of sciences*, 1904.
 M. Frischeisen — Köhler, Moderne Philosophie, 1907.
 G. Gerbert, das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung, 1893.
 H. Gomperz, Weltanschauungslehre, II. Bd., 1908.
 O. Gramzovs, Philosophie des Zweckes, 1921.
 Grasserie, *De la classificati on objective et subjektive des arts, de la litterature et des sciences*, 1893.
 R. Haym, Philosophie (in der Allgemeinen Enzyklopädie, 1848.).
 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke VI.
 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie und der Religion, Werke II.
 A. Heussner, Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter, 1921.
 G. Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, 1923.
 H. Höffding, Philosophische Probleme, 1913.
 B. Hönigswald, Die Skepsis in der Philosophie und Wissenschaft, 4. Aufl., 1924.
 Jahrbücher der Philosophie:
 Erster Jahrgang, 1913.
 Zweiter Jahrgang, 1914.
 Dritter Jahrgang, 1927.
 Jansen, Wege der Weltweisheit, 1924.
 Kaftan, Das Christentum und die Philosophie, 1895.

- Graf H. Keyserling, Philosophie als Kunst, 2. Aufl., 1922.
 Fr. Klimke, Die Hauptprobleme der Weltanschauung, 1921.
 W. Kopellmann, Einführung in die Weltanschauungsfragen, 1911.
 W. Kulemann, Der Kampf der Weltanschauungen, 1922.
 G. Lambeck, Philosophische Propädeutik im Anschluss an Probleme der Einzelwissenschaften, 1924.
 A. Lange, Geschichte des Materialismus, 2 Bde, 1873.
 Leibnic, De vita beata (Edit. Erdmann 72).
 R. Lehmann, Wege und Ziele der philosophischen Propädeutik, 1905.
 O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 1880.
 T. Litt, Erkenntnis und Leben, 1923.
 Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Buch XI, Kap. 12.
 W. Mener, Ist Wissenschaft überhaupt möglich? 1920.
 P. Menzer, Weltanschauungsfragen, 1918.
 A. Messer, Der radikale Zweifel, 1920.
 A. Messer, Glauben und Wissen, 1924.
 G. Misch, Der Weg in die Philosophie, I., 1926.
 Th. Moennichs, Klare Begriffe! 1925.
 W. Moog, Philosophie, 1921.
 J. Müller, Von den Quellen des Lebens, 1923.
 J. Müller, Hemmungen des Lebens, 1923.
 P. Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie, 1925.
 F. Neef, Der Geist der Wissenschaft, 1925.
 R. Odebrecht, Kleines philosophisches Wörterbuch, 5. Aufl., 1922.
 A. v. Pauler, Grundlagen der Philosophie, 1925.
 H. Pfänder, Einführung in die Philosophie, 2. Aufl., 1920.
 Plato, Rep., V., 19. u. a.
 H. Poincaré, Wissenschaft und Methode. Deutsch v. F. u. L. Lindemann, 1914.
 A. Rausch, Elemente der Philosophie, 1920.
 Ch. Renouvier, Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 2. Bde, 1885.—1886.
 H. Richert, Philosophie, 1925.
 H. Richert, Weltanschauung, 1922.
 H. Rickert, System der Philosophie, Tl. I., 1921.
 H. Rickert, Vom Begriff der Philosophie, Logos I., 1909.
 A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 1921.
 A. Riehl, Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie, 1883.
 P. Sakmann, Philosophische Denkschule, 1929.
 W. Sauer, Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften, 1926.
 F. Schleiermacher, Reden über die Religion, 2. Dialektik (Nachgel. Werke, II, 2).
 F. J. Schmidt, Der philosophische Sinn, 1912.
 H. Schmidt, Philosophisches Wörterbuch, 1922.

- A. Schulte-Tigges, Philosophische Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage, 2. Aufl., 1904.
- H. Schwarz, Grundfragen der Weltanschauung, 1912.
- C. Siegel, Grundprobleme der Philosophie, 1925.
- G. Simmel, Philosophische Kultur, 1911. und Hauptprobleme der Philosophie, 1927.
- Spencer, The classification of the sciences. Essays, III, 1864.
- M. R. v. Stern, Weltanschauung, 1921.
- K. Sternberg, Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus, 1919.
- H. Струве, Введение в философию, 1890.
- C. Stumpf, Philosophische Reden und Vorträge, 1910.
- C. Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften, Abhandl. O. K. Preuss, Akad. d. Wissensch., 1907.
- P. Thormeyer, Philosophisches Wörterbuch, 3. Aufl., 1922.
- P. Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, 1923.
- H. Vaihinger, Die Philosophie in der Staatsprüfung, 1906.
- A. Werner, Wissenschaftliche Prinzipien und künstlerische Elemente in der Philosophie, 1928.
- W. Windelband, Präludien, 7. u. 8. Aufl., 2. Bde, 1921.
- W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl., 1920.
- W. Wundt, Über die Einteilung der Wissenschaften, Philosophischen Studien, Bd. V, 1889.
- W. Wundt, System der Philosophie, 7. Aufl., 1919.
- W. Wundt, Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart, 1874. Essays.
- W. Wundt, Philosophie und Wissenschaft, Essays.

II. Atziņas teorija (gnōzeoloģija).

- Abel, La philosophie moderne, 1908.
- D'Alembert, Eléments de philosophie, 1759.
- E. v. Aster, Prinzipien der Erkenntnislehre, 1913.
- E. v. Aster, Geschichte der neueren Erkenntnistheorie, 1921.
- E. v. Aster, Raum und Zeit in der Geschichte der Philosophie, 1922.
- R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, I B., 1921., II. B. 1909.
- R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, 1917.
- R. Avenarius, Der menschliche Weltbegriff, 1912.
- M. H. Baege, Wie erkennen wir die Welt? 1926.
- M. Bartsch, Populäre Philosophie. Was ein moderner Mensch von Kants Erkenntnistheorie wissen muss, 1925.
- Br. Bauch, Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit, 1910.

- Br. Bauch, Die Idee, 1926.
 Br. Bauch, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, 1911.
 Jul. Baumann, Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie, 2. Bde, 1868.—1869.
 D. Baumgardt, Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft. Erg.-Heft. d. Kant — Studien Nr. 51., 1920.
 Baumgarten, Aesthetica: gnoseologia, 1750.
 Beck, Grundriss der kritischen Philosophie, 1796.
 H. Beggerow, Die Erkenntnis der Wirklichkeiten, 1927.
 Beneke, Erkenntnislehre, 1820.
 J. Bergmann, System des objektiven Idealismus, 1903.
 H. Bergson, Matière et mémoire, 1918.
 H. Bergson, Evolution créatrice, 1906.
 H. Bergson, Introduction a' la métaphysique, 1910.
 H. Bergson, L'intuition philosophique; im Bericht des IV internation. Kongress für Philosophie in Bologna.
 H. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889.
 Berkeley, A new theory of vision, 1709.
 Berkeley, Treatise conc. the principles of human knowledge, 1710.
 F. Bon, Die Dogmen der Erkenntnistheorie, 1902.
 R. Bonola, Die nichteuklidische Geometrie. Dtsch von H. Liebmann, 1908.
 F. H. Brandley, Appcarance and Reality, 1899.
 Braig, Vom Erkennen, 1897.
 Fr. B. v. Brandenstein, Grundlegung der Philosophie, 1926.
 F. Brentano, Versuch über die Erkenntnis, 1925.
 A. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis, 1910.
 A. Brunswig, Das Grundproblem Kants, 1914.
 A. Buchenau, Grundprobleme der reinen Vernunft, 1914.
 W. Burkamp, Begriff und Beziehung, 1927.
 L. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie, 1894.
 F. Càda, Noetische Rundschau, 1904.
 Cartesius, Meditationes de prima philosophia, 1644.
 Th. H. Casex, Physical Realism, 1888.
 O. Caspari, Das Erkenntnisproblem, 1909.
 E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1923.
 E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 3. Bde, 1922.—1923.
 Champeleury, Le réalisme, 1857.
 Br. Christiansen, Kantkritik. Bd. I, Kritik der Kantschen Erkenntnislehre, 1911.
 Czolbe, Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie, 1875.
 M. Cosh, Realistie Philosophy, 1887.
 O. Cohansz, Das moderne Denken, 1921.
 H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1885.
 J. Cohn, Theorie der Dialektik, 1923.

- J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908.
 Condillac, *Traité des sensations*, 1754.
 H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, 1926.
 Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 1912.
 E. Daus, *Über die erkenntnistheoretische Dignität unseres Glaubens an das Dasein transsubjektiver Realitäten*, 1920.
 W. Del-Negro, *Der Sinn des Erkennens*, 1926.
 W. Del-Negro, *Die Rolle des Fiktionen in der Erkenntnistheorie Fr. Nietzsches*, 1923.
 Deneke, *Das menschliche Erkennen*, 1911.
 K. Dilles, *Der Weg zur Metaphysik*, 2. Bde, 1903.—1906.
 A. Dirksen, *Individualität als Kategorie*, 1926.
 A. Döring, *Grundlinien der Logik als eine Methodenlehre universeller sachl. Ordnung unserer Vorstellungen*, 1912.
 Fr. Dreyer, *Studien zur Methodenlehre und Erkenntniskritik*, 2. Bde, 1895.—1903.
 H. Driesch, *Wissen und Denken*, 2. Aufl., 1922.
 H. Driesch, *Ordnungslehre*, 1923.
 E. Dühring, *Logik und Wissenschaftstheorie*, 1905.
 E. Dühring, *Wirklichkeitsphilosophie*, 1895.
 E. Dürr, *Über die Grenzen der Gewissheit*, 1903.
 E. Dürr, *Erkenntnistheorie*, 1910.
 E. Dürr, *Wesen und Geschichte der Erkenntnistheorie*, 1925.
 K. Dürr, *Ist etwas?* 1918.
 K. Düssel, *Anschauung, Begriff und Wahrheit*, 1906.
 A. Dyroff, *Über den Existentialbegriff*, 1902.
 I. M. Eachrau, *Der Pragmatismus*, 1910.
 Cr. v. Ehrenfels, *System der Wertheorie*, 2. Bde, 1926.
 W. Ehrlich, *Das unpersonale Erlebnis. Einführung in eine neue Erkenntnistheorie*, 1927.
 F. Erhardt, *Metaphysik*, I. B., *Erkenntnistheorie*, 1894.
 R. Eisler, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1925.
 R. Eisler, *Grundlagen der Philosophie des Geistesleben*, 1908.
 Eitel, *Grundlagen zu einer Theorie der Erkenntnis*, 1890.
 O. Ewald, *Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik*, 1908.
 O. Ewald, *Kants Methodologie in ihren Grundzügen*, 1906.
 K. Fischer, *System der Logik und Metaphysik od. Wissenschaftslehre*, 1909.
 B. Fliess, *Einführung in die Philosophie des Als-Ob*, 1922.
 Flint, *Agnosticism*, 1903.
 O. Flügel, *Abriss der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen*, 1914.
 A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1886.
 D. Frank, *Der Weg zur Wirklichkeit*, 1928.

- C. Франк, Предмет знания.
 C. Франк, Живое знание.
 M. Freytag, Die Erkenntnis der Aussenwelt, 1904.
 W. Freitag, Zur Frage des Realismus, 1906.
 W. Freitag, Der Realismus und das Transzendenzproblem, 1902.
 M. Frischeisen-Kohler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912.
 M. Frischeisen-Kohler, Das Realitätsproblem, 1912.
 Galilei, II. Saggiatore, Op. ed. Alberi II.
 R. Gätschenberger, Symbola. Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie, 1920.
 P. Gehler, Erkenntnislehre vom All, 1928.
 E. Gehrcke, Physik und Erkenntnistheorie, 1921.
 Geisler, Die Grundlagen der Natur. Eine Erkenntnislehre, 1922.
 J. Geysler, Erkenntnistheorie, 1922.
 J. Geysler, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, 2. Aufl., 1919.
 J. Geysler, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, 1917.
 J. Geysler, Neue und alte Wege der Philosophie, 1916.
 V. Glondys, Einführung in die Erkenntnistheorie, Tl. 1., 1923.
 C. Göring, System der kritischen Philosophie, 2. Bde, 1874.—1875.
 A. Goedeckemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, 1905.
 E. Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems, 1910.
 E. Grisebach, Erkenntnis und Glaube, 1923.
 H. Gruber, August Comte, der Begründer des Positivismus, 1889.
 H. Gruber, Der Positivismus vom Tode August Comtes bis auf unsere Tage, 1891.
 R. Grung, Das Problem der Gewissheit, 1886.
 K. Gutberlet, Logik und Erkenntnistheorie, 4. Aufl., 1909.
 J. Günther, Der Pragmatismus, 1909.
 G. Hagemann, Elemente der Philosophie, 11./12., Aufl., 1924.
 W. Hamilton, Lectures on Metaphysics, III.
 E. v. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 2. Aufl., 1914.
 E. v. Hartmann, Kategorienlehre. Hrsg. v. F. Kern. 3 Bde, 2. Aufl., 1923.
 E. v. Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, 4. Aufl., 1914.
 E. v. Hartmann, Grundriss der Erkenntnislehre, 1907.
 E. v. Hartmann, Realismus, 4. Aufl., 1914.
 J. Hartman, Kunskaplära, 1807.—8.
 L. Hartmann, Sind Naturgesetze veränderlich? 1926.
 N. Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus. Sonderdr. d. Kant-Studien., 1924.
 N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl., 1925.
 H. Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft der Rationalen und Irrationalen, 1913.
 H. v. Helmholtz, Schriften zur Erkenntnistheorie. Hrsg. und erl. v. P. Hertz u. M. Schlick, 1921.
 Henning, Genetische Erkenntnistheorie, 1912.

- R. Herbertz, Das philosophische Urerlebnis, 1921.
 R. Herbertz, Studien zum Methodenproblem und seiner Geschichte, 1910.
 R. Herbertz, Die Philosophie des Raumes, 1912.
 J. Hering, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, 1921.
 J. Hessen, Die Kategorienlehre Eduard v. Hartmanns und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart, 1924.
 J. Hessen, Erkenntnistheorie, 1924.
 W. Heuer, Warum fragen die Menschen Warum? 1921.
 J. E. Heyde, Realismus und Idealismus, 1924.
 J. E. Heyde, Grundwissenschaftliche Philosophie, 1924.
 J. E. Heyde, Wert, 1926.
 H. Heyse, Einleitung in die Kategorienlehre, 1921.
 L. T. Hobhouse, The Theory of Knowledge, 1896.
 H. Höffding, Der Begriff der Analogie, 1924.
 H. Höffding, Erkenntnistheorie und Lebensauffassung, 1926.
 H. Höffding, Der menschliche Gedanke, 1911.
 H. Höffding, Der Totalitätsbegriff, 1917.
 H. Höffding, Der Relationsbegriff, 1922.
 A. Höfler, Logik und Erkenntnistheorie, 1922.
 M. Honecker, Das Denken, 1925.
 R. Hönigswald, Vom allgemeinen System der Wissenschaften, 1907.
 R. Hönigswald, Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre, 1906.
 R. Hönigswald, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft, 1914.
 Hume, A treatise on human nature, 1739.—1740.
 Hume, Enquiry con. human understanding, 1748.
 E. Husserl, Logische Untersuchungen, 2 Bde.
 E. Husserl, Untersuchungen zur Phänomenologie, 1901.
 E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, 1923.
 R. Ingarden, Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie, 1921.
 R. Ingarden, Essentielle Fragen, 1925.
 R. Ingarden, Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie, 1926.
 G. Jacoby, Pragmatismus, 1909.
 E. R. Jaensch, Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis, 1927.
 M. Jahn, Logik, Methodenlehre und Erkenntnistheorie, 1920.
 W. James, Der Pragmatismus. Dtsch v. Jerusalem, 1908.
 P. Jesen, Erleben und Erkennen, 1919.
 W. Jerusalem, Der Pragmatismus (in Deutsche Literaturzeitung, 1908. Nr. 4.).
 W. Jerusalem, Die Urteilsfunktion, 1895.
 W. Jerusalem, Der Kritische Idealismus und die reine Logik, 1905.
 Fr. Jodl, Kritik des Idealismus, 1920.

- L. Jordan, Die Kunst des begrifflichen Denkens, 1926.
 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., 1781.
 M. Kaufmann, Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre, 1890.
 Kepler, An essay conc. human understanding, 1600.
 J. M. Keynes, Über Wahrscheinlichkeit, 1926.
 W. Kinkel, Idealismus und Realismus, 2. Aufl., 1920.
 A. Kirschmann, Die Dimensionen des Raumes, 1902.
 H. Kleinpeter, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, 1905.
 H. Kleinpeter, Der Phänomenalismus, 1913.
 J. König, Begriff der Intuition, 1926.
 F. Kottje, Erkenntnis und Wirklichkeit, 1926.
 V. Kraft, Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, 1912.
 J. Kremer, Kritik der Vernunftkritik, 1925.
 Kl. Kröbig, Die intellektuelle Funktionen, 1908.
 O. Kröger, Die Philosophie des reinen Idealismus.
 E. Krug, Fundamentalphilosophie.
 E. Krug, Erkenntnislehre, 1808.
 A. Krulla, Unsere Erkenntnisse, I. 1914.
 O. Külpe, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, 1910.
 Fried. Kuntze, Erkenntnistheorie, 1927.
 Fried. Kuntze, Die kritische Lehre von der Objektivität, 1906.
 G. Kuznitsky, Naturerlebnis und Wirklichkeits — Bewusstsein, 1919.
 R. Kynast, Das Problem der Phänomenologie, 1917.
 E. Laas, Idealismus und Positivismus, 3 Bde, 1879.—1884.
 Ladd, Philosophie of Knowledge, 1897.
 E. Landmann, Die Transzendenz des Erkennens, 1923.
 O. Lang, Am Wendepunkt der Ideen, 1909.
 A. v. Lechair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft, 1879.
 Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, 1704.
 H. Leser, Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie, 1911.
 H. Levy, Über die apriorischen Elemente der Erkenntnis, 1914.
 O. Liebmann, Die Klimax der Theorien, 1884.
 A. Liebert, Das Problem des Geltung, 2. Aufl., 1921.
 A. Liebert, Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? 2. Aufl., 1923.
 Friedr. Reinh. Lipsius, Einheit der Erkenntnis und Einheit des Seins, 1918.
 Th. Litt, Erkenntnis und Leben, 1908.
 Locke, An essay conc. human understanding, 1600.
 Loewe, Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus, 1876.
 Н. О. Лосский, Гносеологическое введение в логику, 1921.
 Н. О. Лосский, Основные проблемы гносеологии, 1919.
 Н. О. Лосский, Мир как органическое целое.
 Н. О. Лосский, Обоснование интуитивизма.
 E. Mach, Die Prinzipien der Wärmelehre, 1896.

- E. Mach, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl., 1906.
 H. Maier, Das geschichtliche Erkennen, 1914.
 H. Maier, Logik und Erkenntnistheorie, 2. Aufl., 1918.
 F. Mausé, Le rationalisme comme hypothèse méthodologique, 1909.
 K. Mannheim, Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie, Erg.-Heft der Kant-Studien Nr. 57, 1922.
 E. Margus, Das Erkenntnisproblem, 1905.
 A. v. Meining, Zur Grundlegung der allgem. Werttheorie, 2. Aufl., 1923.
 A. v. Meining, Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, 1906.
 A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, 3. Aufl., 1927.
 A. Messer, Der Kritische Realismus, 1923.
 A. Metter, Die erkenntnistheoretische Bedeutung der objektiven Zweckmässigkeit im transzendentalen Idealismus, 1925.
 A. Metzger, Der Gegenstand der Erkenntnis, 1925.
 W. Meuer, Gegen den Empirismus, 1925.
 W. Meuer, Ist Wissenschaft überhaupt möglich? 1920.
 Meyerholz, Erkenntnisbegriff und Erkenntniserwerb, 2. Aufl., 1918.
 A. Michelitsch, Einleitung in die Erkenntnislehre, 2. Aufl., 1923.
 J. Müller, Lehrbuch der Physiol. des Menschen, 1840.
 R. Müller-Freienfels, Irrationalismus. Umriss einer Erkenntnislehre 1923.
 P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, 1884.
 P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910.
 L. Nelson, Über das sog. Erkenntnisproblem, 1908.
 Neudecker, Grundprobleme der Erkenntnistheorie. —
 Sch. Nuzubidse, Wahrheit und Erkenntnisstruktur, 1925.
 P. Oppenheim, Die natürliche Ordnung der Wissenschaften, 1926.
 H. Ostler, Die Realität der Aussenwelt, 1912.
 R. B. Perry, Present philosophical tendencies, 1925.
 Petronievics, Prinzipien der Erkenntnistheorie, 1900.
 J. Petzold, Das Weltproblem vom Standpunkte des relativischen Positivismus, 1912.
 H. Pichler, vom Wesen der Erkenntnis, 1926.
 H. Plessner, Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang, 1918.
 H. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese. Dtsch. v. F. u. L. Liebmann, 1914.
 A. Prandtl, Das Problem der Wirklichkeit, 1926.
 I. B. Ratt, What ist Pragmatism? 1909.
 K. Radakovic, Die Stellung des Skeptizismus zu den Grundlagen unserer Erkenntnis, 1923.
 K. E. Ranke, Die Kategorien der Lebendigen, 1928.
 C. E. Rasins, Rechte und Pflichten der Kritik, 1898.

- G. Ratzenhofer, Die Kritik des Intellekts. Positive Erkenntnistheorie, 1902.
- W. Rauschenberger, Der kritische Idealismus und seine Widerlegung, 1918.
- i. Rehmke, Logik oder Philosophie als Wissenslehre, 1923.
- I. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, 1909.
- I. Rehmke, Anmerkungen zur Grundwissenschaft, 1925.
- E. Reinhold, Theorie der menschl. Erkenntnisvermögen, 1832.
- R. Reininger, Philosophie des Erkennens, 1911.
- W. Reyer, Einführung in die Phänomenologie, 1926.
- H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 1928.
- H. Rickert, System der Philosophie, 1921.
- R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, 2 Bde, 1904.—1908.
- A. Riehl, Logik und Erkenntnistheorie, 1920.
- A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 3 Bde, 1924.—1926.
- B. Russel, Unseres Wissen von der Aussenwelt, 1926.
- W. Sauer, Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften, 1926.
- W. Sauer, Philosophie der Zukunft, 1923.
- W. Schapp, Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung, 1925.
- M. F. Scheler, Phänomenologie und Erkenntnistheorie, 1914.
- M. F. Scheler, Das Ewige und Menschen, 1921.
- M. F. Scheler, Die transzendente und die psychologische Methode, 2. Aufl., 1922.
- M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, 1918.
- A. Schmidt, Erkenntnislehre, 2. Bde, 1910.
- M. Schmidt, Behandlung des Erkenntnistheoretischen Idealismus bei E. v. Hartmann, 1918.
- A. Schneider, Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, 1921.
- R. v. Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie, 1884.
- A. Schulte-Tigges, Kurzer Abriss der Logik und Erkenntnislehre auf naturwissenschaftlicher Grundlage, 1914.
- J. Schultz, Die drei Welten der Erkenntnistheorie, 1907.
- J. Schunk, Verstehen und Einsehen, 1926.
- W. Schuppe, Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, 2. Aufl., 1910.
- M. Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem, 1892.
- M. Schwarz, Was will der kritische Realismus, 1894.
- P. Schwarzkopf, Das Wesen der Erkenntnis, 1909.
- C. Siegel, Psychologie und Theorie des Erkennens, 1903.
- Cr. Sigwart, Zur Erkenntnislehre und Psychologie, 2. Aufl., 1884.
- O. Spann, Kategorienlehre, 1924.
- A. Stadler, Die Grundbegriffe der Erkenntnis, 1913.
- W. Stern, Wertphilosophie, 1924.
- G. Störing, Einführung in die Erkenntnistheorie, 1909.
- J. Students, Atzinās teōrija grieķu filozofijā, 1927.
- Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie, 1891.

- W. Switalski, Probleme der Erkenntnis, 1923.
 V. Thomas, Das Erkenntnisproblem, 1923.
 G. Uphues, Erkenntniskritische Logik, 1909.
 G. Uphues, Geschichte d. Philosophie als Erkenntniskritik, 1909.
 H. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1922.
 J. M. Verweyen, Philosophie des Möglichen, 1913.
 J. Volkelt, Erfahrung und Denken-Kritische Grunlegung der Erkenntnis-
 theorie, 1924.
 J. Volkelt, Gewissheit und Wahrheit, 1918.
 J. Volkelt, Die Gefühlsgewissheit, 1922.
 J. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewissheit, 1906.
 Введенский, Логика как часть теории познания.
 G. Wendel, Kritik der Erkenntnis, 1913.
 M. Wentscher, Erkenntnistheorie, 2 Bde.
 G. Wolff, Zur Psychologie des Erkennens, 1897.
 W. Wundt, Logik, 3. Bde, 1920.—1924.
 А. Вейдеман, Мышление и бытие, 1927.
 Th. Ziehen, Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikali-
 scher Grundlage, 1913.
 Th. Ziehen, Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie, 1914.

III. Metafizika.

- M. Apel, Die Weltanschauung Haeckels. (Moderne Philosophie 1.), 2. Aufl.,
 1910.
 E. F. Apelt, Metaphysik. Hrsg. v. R. Otto.
 S. Arrhenius, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten,
 7. Aufl., 1921.
 Augustinus, Confessiones, Civitas Dei, Soliloquia, De immortalitate animae.
 H. Baer, Betrachtungen über Metaphysik und Kunst, 1914.
 L. Bauer, Metaphysik, 2. Aufl., 1923.
 E. Becher, Gehirn und Seele, 1911.
 H. Beggerow, Die Erkenntnis der Wirklichkeiten, 1926.
 S. Behn, Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung, 1924.
 E. Bergmann, Die Erlösungslehre Schopenhauers (Philos. Reihe 27), 1921.
 H. Bergson, Einführung in die Metaphysik, 1920.
 Berkeley, Treatise concerning the principles of human knowledge, 1710.
 Berkeley, Three dialogues between Hylas and Philonous, 1713.
 F. H. Bradley, Erscheinung und Wirklichkeit. Übers. v. F. Blaschke, 1928.
 Frhr. B. v. Brandenstein, Grundlegung der Philosophie. Bd. 3: Wirklich-
 keitslehre-Metaphysik, 1927.
 F. Brentano, Aristoteles Lehre v. Ursprung d. mensch. Geistes, 1911.
 L. Busse, Geist und Körper, Seele und Leib, 1903.
 F. Cellarier, La metaphysique et methode, 1914.
 H. Conrad-Martius, Metaphysische Gespräche, 1921.
 H. Conrad-Martius, Realontologie, Buch I., 1924.

- W. Dammar, Welterkenntnis. Das Sein, die Wirklichkeit, die Natur und der Tod, 1923.
- Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641.
- Descartes, Die Prinzipien der Philosophie (deutsch von A. Buchenau), 3. Aufl., 1908.
- Fr. Dessauer, *Leben, Natur, Religion*, 2. Aufl., 1926.
- P. Deussen, *Die Elemente der Metaphysik*, 7. Aufl., 1921.
- P. Deussen, *Die Geheimlehre des Veda*, 6. Aufl., 1921.
- Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754.
- Diderot, *Entretien entre d'Alembert et Diderot, Rêve de d'Alembert*, 1769.
- H. Diels, *Fragmente der vorsokratischen Philosophen*, 1924.
- H. Diels, *Der Antike Pessimismus*, 1921.
- Dieterich, *Grundzüge der Metaphysik*, 1885.
- W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Lpz., Teubner.
- H. Driesch, *Metaphysik*, 1924.
- H. Driesch, *Metaphysik der Natur*, 1927.
- H. Driesch, *Wirklichkeitslehre*, 1917.
- H. Driesch, *Leib und Seele*, 1916.
- ti. Driesch, *Das Problem der Freiheit*.
- A. Dorner, *Pessimismus, Nietzsche und Naturalismus*, 1911.
- E. Dühring, *Der Wert des Lebens*, 8. Aufl. 1922.
- K. Du Prel, *Die monistische Seelenlehre*, 2. Aufl., 1926.
- W. Ehrlich, *Metaphysik im erkenntniskritischen Grundriss*, 1924.
- R. Eisler, *Geschichte d. Monismus*, 1910.
- V. Engelhardt, *Weltbild und Weltanschauung vom Altertum bis zum Gegenwart*, 1921.
- K. Fahrion, *Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Kritik d. metaphys. Grundbegriffe*, 1926.
- G. Th. Fechner, *Über die physikalische und philosophische Atomlehre*, 2. Aufl., 1864.
- Gi. Th. Fechner, *Zendavesta oder: Über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, 1922.
- G. Th. Fechner, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtaussicht*, 2. Aufl., 1904.
- E. L. Fischer, *Über Philosophie*, 1907.
- O. Flake, *Der Erkennende*, 1927.
- O. Flügel, *Monismus und Theologie*, 4. Aufl., 1914.
- A. Fouillée, *Der Evolutionismus der Kraft-Ideen*. Übersetzt nach der 4. Aufl. von R. Eisler, 1907.
- S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 3. Aufl. 1923.
- C. Frick, *Ontologie sive Metaphysica generalis*, 1921.
- E. Fröschels, *Wille und Vernunft*, 2. Aufl. 1925.
- Gall, *Sur les fonctions du cerveau usw.* 1882.—1885.
- R. v. Garbe, *Die Sāmkhya-Philosophie*, 2. Aufl., 1917.
- Ferd. v. Gerhardt, *Das Rätsel des Schicksals*, 1920.

- J. Geysler, Einige Hauptprobleme der Metaphysik, 1923.
 K. W. Goldschmidt, Der Wert des Lebens. (Moderne Philosophie 3.), 1909.
 H. Gomperz, Weltanschauungslehre, 2. Bde, 1905.—1908.
 O. Gramizow, Philosophie des Zweckes, 1921.
 F. Grave, Chaotica ac divina, 1926.
 F. Grave, Die Tyrannis des Geistes heutiger Philosophie, 1927.
 E. Griesebach, Wahrheit und Wirklichkeiten, 1919.
 P. Härberlin, Das Geheimnis der Wirklichkeit, 1927.
 E. Haeckel, Gott-Natur, 1914.
 E. Haeckel, Die Lebenswunder, 5. Aufl., 1925.
 E. Haeckel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 17. Aufl., 1922.
 E. Haeckel, Welträtsel, 3. Aufl., 1922.
 G. Hagemann, Metaphysik, bearbeitet von Endres, 8. Aufl., 1922.
 Th. Haering, Über Individualität in Natur u. Geisteswelt, 1926.
 E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 2. Teile, 1899.—1900.
 Fr. Hartmann, Karma od. Wissen, Wirken und Werden, 2. Aufl.
 N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl., 1925.
 E. v. Hartmann, Die Philosophie des Unbewussten, 11. Aufl., 1904.
 O. Hartwich, Vom vorstellbaren Sinn der Welt, 1920.
 K. P. Hasse, Das Wesen der Persönlichkeit, 1913.
 G. Havemann, Metaphysik, 8. Aufl., 1922.
 J. Hauri, Das Welträtsel und ihre Lösung, 2. Aufl., 1911.
 H. Heimsoeth, Die zwei grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, 1922.
 Herbart, Hauptpunkte der Metaphysik, 1808.
 Herbart, Allgemeine Metaphysik, 1828.—1829.
 Herbart, Kurze Enzyklopädie der Philosophie, 1831.
 Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1837.
 G. v. Hertling, Vorlesungen über Metaphysik, 1922.
 W. Hener, Kausalität und Willensfreiheit, 1924.
 G. Heymans, Einführung in die Metaphysik, 4. Aufl., 1923.
 Th. H. Hodgson, The Metaphysic of Experience, 4. Bde, 1898.
 W. James, Das pluralistische Universum. Deutsch von Jul. Goldstein, 1914.
 O. Janssen, Vorstudien zur Metaphysik, 1921.
 C. Jellinek, Das Weltgeheimnis, 1921.
 D. H. Keller, Die auferstandene Metaphysik.
 G. Klamp, Über die Idee einer Metaphysik im Sinne des kritischen Realismus, 1925.
 Fr. Klimke, Der Monismus und seine philosophische Grundlagen, 1911.
 E. G. Kolbenheyer, Die Bauhütte, 1925.
 E. König, Die Materie, 2. Aufl., 1920.
 M. Krieg, Der Wille und die Freiheit in der neuen Philosophie, 1898.
 R. Kynast, Ein Weg zur Metaphysik, 1927.
 Lamettrie, Historie naturelle de l'ame, 1745.

- Lametrie, L'homme machine, 1748.
 G. Lehmann, Vorschule der Metaphysik, 1927.
 A. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage, 1909.
 Leibniz, De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. 1694.
 Leibniz, Systeme nouveau de la nature, 1695.
 Leibniz, La Monadologie, 1714.
 Leibniz, Prinzipes de la nature et de la grâce, 1714.
 Leibniz, Essais de Théodicée, 1711.
 L. Liard, Wissenschaft und Metaphysik. Deutsch von F. und G. Vályi, 1911.
 Lotze, Mikrokosmos, 3. Bde, 5. Aufl., 1896.
 Lotze, System der Philosophie. 2. Teil. Metaphysik, 1884.
 Lotze, Grundzüge der Metaphysik, 1901.
 D. Mahnke, Eine neue Monadologie. Erg.-Heft. d. Kantstudien Nr. 39. 1917.
 S. Meyer, Die geistige Wirklichkeit, 1925.
 A. Michelitsch, Einleitung in die Metaphysik, 1922.
 R. Müller-Freienfels, Metaphysik des Irrationalen, 1927.
 H. Paret, Der dialektische Ursprung der Glückseligkeit, 1925.
 T. Pesch, Ontologia sive metaphysica generalis, 1919.
 Plato, Phädrus, Protagoras, Sophistes, Rep. VI, VII, X.
 Plutarch, Moral-schriften.
 A. Prandtl, Das Problem der Wirklichkeit, 1926.
 W. Rathenau, Zur Mechanik des Geistes, 1922.
 J. Rehmke, Die Willensfreiheit, 1911.
 J. Reinke, Die Welt als Tat, 1925.
 K. Riezler, Gestalt und Gesetz, 1924.
 O. Ritschl, Die doppelte Wahrheit in die Philosophie des Als-Ob, 1925.
 K. Roretz, Die Metaphysik — eine Fiktion, 1924.
 A. Ruesch, Die Unfreiheit des Willens, 1925.
 G. Runze, Metaphysik, 1905.
 Jos. Sachs, Grundzüge der Metaphysik im Geiste d. hl. Tomas v. Aquin, 1914.
 H. Schneider, Metaphysik als exakte Wissenschaft, 3. Bde, 1919.—1921.
 Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.
 G. Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, 1922.
 Spinoza, Tractatus de Deo et homine eiusque felicitatis. — Ethica, Lib. I. et II.
 R. Steiner, Die Philosophie der Freiheit, 1921.
 J. Students, Ievadijums ētikā, 1928.
 W. Stern, Person und Sache, 3. Bde.
 J. Volkelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925.
 E. Vorwinckel, Metaphysik des Ich, 1924.
 O. Weininger, Über die letzten Dinge, 1924.

- O. Willmann, Historische Einführung in die Metaphysik, 1914.
 W. Windelband, Über Willensfreiheit, 1923.
 Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt usw., 1719.
 Wolff, Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 1723.
 W. Wundt, Sinnliche und übersinnliche Welt, 1923.
 W. Wundt, Metaphysik (aus: «Kultur der Gegenwart,» Teil I., 1907.).
 W. Wundt, Reden und Aufsätze (Über neuere metaphysische Richtungen).
 P. Wust, Die auferstehen der Metaphysik, 1927.

IV. Filozofija citās kultūras nozarēs.

- F. Adler, Ethische Lebensphilosophie, 1926.
 E. Anševics, Iejūtas aistētika. Mūsu dienu mākslas filozofijas pamati, 1931.
 Ardigò, Sociologie, 1897.
 Asturaro, La Sociologia e le scienze sociali, 1893.
 F. Baco von Berulam, Die Realphilosophie und ihr Zeitalter. Deutsch von K. Fischer, 1856.
 A. Baeumler u. M. Schröter, Handbuch der Philosophie, 1927.
 R. Baldus, Formalismus und Intuitionismus in der Mathematik, 1924.
 Fr. Bārda, Domas par reliģiju, Izglītības min. mēnešrakstā, 1920. g., Nr. 10.
 P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1915.
 P. Barth, Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre, 1923.
 H. Barth, Philosophie der praktischen Vernunft, 1927.
 A. Baumgarten, Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie. Erkenntnistheoretische und methodologische Prolegomena zu einer Philosophie der Moral und des Rechts, 1927.
 B. Bayink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. Eine Einführung in die moderne Naturphilosophie, 1924.
 O. Becher, Mathematische Existenz, 1927.
 O. Becher, Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften, 1907.
 O. Becher, Naturphilosophie, 1914.
 H. Behmann, Mathematik und Logik, 1927.
 S. Behn, Sein und Sollen, 1927.
 E. Bekker, Grundbegriffe des Rechts, 1910.
 F. B. Beneke, Weltklugheit und Lebensgenuss oder prakt. Beitr. zur Philosophie des Lebens, 1788.—1790.
 K. Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I., 1891.
 H. Bergson, Apziņa un dzīve. Apcerējums par dzīves jēgu. Tulk. P. Jurevičs. Daugava Nr. 6.—1928.
 E. Bergmann, Geschichte der Aesthetik und Kunstphilosophie, 1914.
 E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 1927.
 E. Bernheimer, Probleme der Rechtsphilosophie, 1927.

- Chr. Betsch, Fiktionen in der Mathematik, 1926.
 W. Birkemeier, Über den Bildungswert der Mathematik, 1923.
 F. Blese, Ievads valodniecībā, 1922.
 Bonelli, Del limite essenziale que separa la biologia della sociologia, 1880.
 Bordier, La vie des sociétés, 1887.
 Bouglé, La sociologie biologique et le régime des castes, 1900.
 O. Braun, Geschichtsphilosophie, 1921.
 J. Bürde, Die Philosophie des Lebens, 1910.
 J. Caird, An Introduction to the Philosophy of Religion, 2 edit., 1891.
 M. Carriere, Aesthetik, 1873.
 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Tl., 1923./25.
 V. Cathrein, Moralphilosophie, 2. Bde, 1911.
 H. St. Chamberlein, Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts, 1922.
 J. Classen, Vorlesungen über moderne Naturphilosophen, 1908.
 J. Cohn, Allgemeine Aesthetik, 1901.
 J. Cohn, Der Geist der Erziehung, 1919.
 H. Cohen, Ästhetik des reinen Gefühls, 1912.
 H. Cohen, Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915.
 Coker, Organismic theories of the state, 1916.
 L. Couturat, Die philosophischen Prinzipien der Mathematik. Deutsch von C. Siegel, 1908.
 A. Dauge, Kultūras ceļi I u. II, 1925.—1926.
 A. Dauge, Māksla un audzināšana, 1926.
 A. Dauge, Audzināšanas ideāls un istenība, 1928.
 M. Dessoir, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1906.
 H. Dinger, Dramaturgie als Wissenschaft, 1904.—05.
 H. Dingler, Die Grundlagen der Naturphilosophie, 1923.
 A. Dippe, Naturphilosophie, 1907.
 O. Dittrich, Grundzüge der Sprachpsychologie, 1904.
 O. Dittrich, Geschichte der Ethik, 1923.
 W. O. Döring, Philosophie der Kunst, 1922.
 A. Dorner, Grundriss der Religionsphilosophie, 1903.
 Duclaux, Sociologie et biologie, 1899.
 E. K. Dühring, Der Wert des Lebens, 1922.
 E. K. Dühring, Wirklichkeitsphilosophie, 1895.
 E. Dürr, Grundzüge der Ethik, 1909.
 A. Eleutheropulos, Die exakten Grundlagen der Naturphilosophie, 1926.
 C. A. Emge, Vorschule der Rechtsphilosophie, 1925.
 Espinas, Die tierischen Gesellschaften, übers. v. Schloesser, 1878.
 R. Eucken, Philosophie der Geschichte, 1907.
 R. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 1912.
 G. Th. Fechner, Vorschule der Ästhetik, 1897.
 R. Flint, The philosophy of history in Europe, 1874.
 R. Flint, History of the philosophy of history, 1893.
 Fouillée, La science sociale contemporaine, 1880.

- Cr. B. Fragstad, Psychologie der Sprachpädagogik, 1913.
 A. Frenkel, Zehn Vorlesungen über die Grundlegung der Mengenlehre, 1927.
 G. Freudenberg, Grenzen der Ethik, 1927.
 W. Freytag, Untersuchungen zu einer Wissenschaft vom Sittlichen, 1916.
 E. Fröschels, Psychologie der Sprache, 1925.
 W. Frost, Naturphilosophie, 1910.
 W. Frost, Bacon u. die Naturphilosophie, 1926.
 W. Frost, Echt und Unecht, 1923.
 J. Galba, Allgemeine Lebensphilosophie, 1849.
 G. Galloway, The Philosophy of Religion, 1914.
 K. v. Gareis, Rechtsenzyklopädie und Methodologie, 1920.
 Garofalo, L'individuo e l'organismo sociale, 1897.
 K. Geisler, Die Grundlagen der Natur, 1922.
 K. Geisler, Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie, 1902.
 J. E. Gerlach, Kritik der mathematischen Vernunft, 1922.
 P. Gese, Einleitung in die Religionsphilosophie, 1918.
 A. Geysler, Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen, 1863.
 J. Geysler, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, 1915.
 V. Gierke, Das Wesen der menschlichen Verbände, 1906.
 Giner de los Rios, Estudios y fragmentos sobre las teorias de la persona social, 1899.
 A. Görland, Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus, 1922.
 A. Görland, Ethik, 1914.
 de Greef, Introduction à la sociologie, 1886.
 E. Griesenbach, Erkenntnis und Glaube, 1923.
 E. Griesenbach, Gegenwart, 1928.
 E. Grimm, Das Sittliche, 1928.
 G. Gronau, Die Philosophie des Gegenwart, Bd I. 1920.
 K. Groos, Einleitung in die Ästhetik, 1892.
 K. Groos, Der ästhetische Genuss, 1902.
 A. Grotenfeldt, Wertschätzung in der Geschichte, 1927.
 A. Grotenfeldt, Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und in Volksbewusstsein, 1905.
 O. Gründler, Elemente zu einer Religionsphilosophie, 1922.
 G. Grunwald, Philosophie Pädagogik, 1917.
 C. Gutberlet, Naturphilosophie, 1900.
 H. Gutzmann, Psychologie der Sprache, 1922.
 J. M. Guyau, Die Kunst als soziologischen Phänomen, deutsch von p. Prinus u. G. Baguier, 1911.
 P. Häberlin, Das Gute, 1926.
 P. Häberlin, Das Ziel der Erziehung, 1925.
 Th. Haering, Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie, 1925.

- E. v. Hartmann, Die Philosophie der Schönen, 1887.
 E. v. Hartmann, Grundriss der Ästhetik, 1911.
 E. v. Hartmann, System der Ästhetik, 1887.
 E. v. Hartmann, Ästhetik, 1886.
 N. Hartmann, Ethik, 1925.
 H. Hasse u. H. Scholz, Die Grundlagenkrise der griechische Mathematik, 1928.
 H. Hatzfeld, Einführung in die Sprachphilosophie, 1922.
 Hauriou, La science sociale traditionnelle, 1896.
 Hegels, Vorlesungen über Geschichte der Philosophie 1834.
 Hegels, Vorlesungen über Philosophie der Religion, 1844.
 W. Henry, Das Bildungsproblem, 1925.
 P. Hensel, Ethische Wissen und ethische Handeln, 1889.
 P. Hensel, Hauptproblem der Ethik, 1923.
 Herder, Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1901.
 Hertwig, Der Staat als Organismus, 1922.
 S. Hessen, Paidagōgikas pamati. Tulk. O. Bergs, 1929.
 G. Heymans, Einführung in die Ethik, 1914.
 H. Höffding, Ethik, 1922.
 H. Höffding, Religionsphilosophie, 1901.
 H. Höffding, Erlebnis und Deutung, 1923.
 O. Hofmann, Der Begriff der religiösen Erfahrung, 1921.
 R. Hönigswald, Über die Grundlagen der Pädagogik, 1918.
 E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik, 1891.
 F. Jodl, Allgemeine Ethik, hrsg. von W. Börnes, 1918.
 F. Jodl, Geschichte der Ethik als Wissenschaft, 2. Bde.
 K. Joël, Philosophenwege, 1901.
 R. Jürgens, Kasīrera valodas filozofija, Izglītības min. mēnešrakstā 1928. g. 3. un 4. numurā.
 I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1794.
 P. Kalweit, Einführung in die Religionsphilosophie, 1921.
 F. Kaufmann, Die Kriterien des Rechts, 1924.
 M. Keller, Ethik als Wissenschaft, 1925.
 G. Kerschensteiner, Autorität und Freiheit als Bildungsgrundsätze, 1924.
 G. Kerschensteiner, Theorie der Bildung, 1926.
 K. Kessler, Pädagogik auf philosophischer Grundlage, 1921.
 I. M. Keyner Über Wahrscheinlichkeit, 1926.
 Graf M. Kayserling, Philosophie als Kunst, 1922.
 Graf M. Kayserling, Prolegomena zur Naturphilosophie, 1910.
 W. Kinkel, Humanitätsgedanke, 1925.
 Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, 1899.
 I Kohler, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 1923.
 W. Koppelman, Weltanschauungsfragen. Grundlinien einer Lebensphilosophie, 1922.
 H. M. Коркуновъ, Исторія філософії права, 1915.

- K. Köstlin, Ästhetik.
- J. v. Kretzschmar, Die Ende der philosophischen Pädagogik, 1921.
- E. Kriek, Philosophie der Erziehung, 1925.
- J. v. Kries, Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, 1927.
- P. Krückmanns, Einführung in das Recht, 1912.
- O. Külpe, Grundlagen der Ästhetik, 1921.
- Prof. K. Kundziņš, Reliģijas mācība un ētika jaunatnes audzināšanā, 1927.
- G. T. Ladd, The Philosophy of Religion, 2 ed., 1906.
- K. Lange, Das Wesen der Kunst, 2 Bde.
- G. Lehmann, Die Grundprobleme der Naturphilosophie, 1923.
- A. Lehmen, Moralphilosophie, 1919.
- E. Lehmensick, Die Theorie der formalen Bildung, 1926.
- O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen, 1902.
- Th. Lindner, Geschichtsphilosophie, 1921.
- Gi. F. Lipps, Weltanschauung und Bildungsideal, 1911.
- Th. Lipps, Ästhetik, 1903.—1906.
- E. Lipsius, Naturphilosophie, 1923.
- Fr. K. Lipsius, Naturphilosophie und Weltanschauung, 1918.
- Th. Litt, Ethik der Neuzeit, 1927.
- Lloyd, The organic theory of society (American journal of sociologie, 1901.)
- J. Locke, Gedanken über Erziehung, Dtsch. von E. v. Sallwürck, 1910.
- H. Lotze, Grundzüge der Ästhetik, 1911.
- H. Lotze, Grundzügen der Religionsphilosophie, 1911.
- Mackenzie, An introduction to social philosophy, 1890.
- Magri, Le basi organiche dello Stato e la Democrazia, 1903.
- H. Margus, Die allgemeine Bildung, 1903.
- A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, 1908.
- A. Marty, Zur Sprachphilosophie, 1910.
- Fr. Mauthner, Beiträge zu iener Kritik der Sprache, 3. Bde, 1923.
- Fr. Mauthner, Wörterbuch der Philosophie, 3. Bde, 1923/24.
- E. W. Mayer, Ethik, 1922.
- M. E. Mayer, Rechtsphilosophie, 1926.
- G. Mehlis, Probleme der Ethik, 1923.
- G. Mehlis, Einführung in ein System der Rechtsphilosophie, 1917.
- G. Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, 1915.
- A. Messer, Weltanschauung und Erziehung, 1921.
- A. Messer, Philosophische Grundlegung der Pädagogik, 1924.
- A. Messer, Ethik, 1918.
- A. Messer, Tikumu mācība (Mācība par vērtībām). Tulk. P. Apkalns, 1927.
- E. Meumann, Einführung in die Ästhetik der Gegenwart, 1912.
- E. Meumann, Das System der Ästhetik, 1919.
- A. Meyer, Ästhetik, 1925.
- A. Michelitsch, Einleitung in die Naturphilosophie, 1923.

- G. Misch, Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaft, 1924.
- J. A. Muirhead, The Elements of Ethics, 3. ed., 1910.
- M. Müller, Das Denken im Lichte der Sprache, 1888.
- M. Müller, Die Wissenschaft der Sprache, 2 Bde. 1892/93.
- H. Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit, 1889.
- R. Münzer, Bausteine zu einer Lebensphilosophie 1909.
- J. Nahlowskij, Allgemeine Ethik, 1903.
- P. Natorp, Philosophie und Pädagogik, 1923.
- P. Natorp, Sozialpädagogik, 1925.
- L. Nelson, Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, 1917.
- Nowicow, La théorie organique des sociétés, défense de l'organicisme, 1899.
- Nowicow, La critique de darwinisme sociale, 1910.
- V. Olavs, Galvenie virzieni ētikā, 2 daļas.
- F. Oppenheimer, System der Soziologie (1922.—26. 3 Bde.).
- W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, 1905.
- W. Ostwald, Moderne Naturphilosophie, 1914.
- Santamaria de Paredes, El concepto de organismo social, 1896.
- M. Pasch, Mathematik am Ursprung, 1927.
- F. Paulsen, System der Ethik, 2 Bde, 1913.
- F. Paulsen, Pädagogik, 1921.
- Patten, The failure of biological sociology (Annales of the Americ. Acad. of polit. and social sciences IV, 1896.).
- K. Pearson, The Grammar of Science, 3 ed., 1911.
- Perrier, Philosophie zoologique avant Darwin, 1884.
- P. Petersen, Allgemeine Erziehungswissenschaft, 1924.
- Pioger, La vie sociale. La morale et le progrès, 1894.
- T. Pesch, Die grossen Welträtsel, 2 Bde, 1907.
- O. Pfeleiderer, Religionsphilosophie, 2 Bde, 1893.—1896.
- O. v. Pfordten, Religionsphilosophie, 1922.
- O. v. Pfordten, Vorfragen der Naturphilosophie, 1907.
- O. v. Pfordten, Ethik, 1919.
- H. Pichler, Grundzüge einer Ethik, 1919.
- H. Pichler, Zur Philosophie der Geschichte, 1922.
- H. I. Pos, Zur Logik der Sprachwissenschaft, 1922.
- O. B. Pünjer, Grundriss der Religionsphilosophie, 1886.
- Quarch, Zur Geschichte und Entwicklung der organischen Methode der Sociologie, 1901.
- G. Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914.
- W. Rathenau, Kunstphilosophie und Ästhetik, 1923.
- Rauwenhoff, Religionsphilosophie, aus dem Holländ. v. Hanne, 1894.
- C. Read, The Metaphysics of Nature, 2. ed., 1908.
- J. Rehmke, Grundlegung der Ethik als Wissenschaft, 1925.
- Reid, The biological foundations of sociology (Sociological papers III, 1907.).

- W. Rein, Grundriss der Ethik, 1918.
 R. Röss, Die Zahl als formendes Weltprinzip, 1926.
 H. Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins, 1924.
 H. Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920.
 H. Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1924.
 H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
 R. Richter, Religionsphilosophie, 1912.
 R. Rocholls, Die Philosophie der Geschichte, 2 Bde, 1893.
 B. Russel, Einführung in die mathematische Philosophie, 1923.
 A. Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion, 1898.
 Salillas, Teorica basica, 1901.
 K. Sapper, Naturphilosophie, 1927.
 W. Sauer, Grundlagen der Gesellschaft, 1924.
 W. Sauer, Philosophie der Zukunft, 1923.
 W. Sauer, Lehrbuch der Rechts- und Socialphilosophie, 1929.
 F. Sawicki, Geschichtsphilosophie, 1923.
 M. Schasler, Kritische Geschichte der Ästhetik, 1872.
 M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die naturale Wertethik, 1927.
 F. W. J. Schelling, Philosophie der Kunst, 1907.
 P. Schilder, Gedanken zur Naturphilosophie, 1928.
 O. Schmitz-Dumont, Naturphilosophie als exakte Wissenschaft, 1895.
 H. Schneider, Philosophie der Geschichte, 2 Bde, 1923.
 W. Schulze, Das Gesetz der Schönheit, 1925.
 Schuppe, Was ist Bildung? 1909.
 M. Schwarz, Ethik, 1925.
 J. Schwertschläger, Philosophie der Natur, 1923.
 Setti, L'organisme sociale e la biologia, 1897.
 H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893.
 H. Siebeck, Zur Religionsphilosophie, 1907.
 Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik, 1907.
 G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1923.
 G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 2. Bd., 1892.—1893.
 P. Simon, Religionsphilosophie, 1929.
 Small and Vincent, Introduction to the study of society, 1894.
 W. Sombart, Die drei Nationalökonomien, 1930.
 O. Spann, Gesellschaftslehre, 1923.
 O. Spann, Der wahre Staat, 1923.
 O. Spann, Fundament der Volkswirtschaftslehre, 1923.
 A. Speiser, Klassische Stücke der Mathematik, 1925.
 B. Spinoza, Ethik, 1922. Deutsch von O. Baensch.
 Sguillace, Die Soziologischen Theorien, 1911.
 A. Stadler, Philosophische Pädagogik, 1911.
 F. J. Stahl, Die Philosophie des Rechts, 1889., 2. Aufl. 1926.
 R. Stammler, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 1928.

- R. Stammler, Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge, 1888.—1913.
- C. Stange, Einleitung in die Ethik, 1901.
- C. Stange, Hauptprobleme der Ethik, 1922.
- J. P. Steffer, Religionsphilosophie, 1925.
- Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1903.
- Steinmetz, Die organische Sozialphilosophie. (Zeitschrift für Sozialwiss., 1898.)
- M. Steintal, Allgemeine Ethik, 1885.
- G. Störing, Moralphilosophische Streitfragen, 1903.
- J. A. Students, Ievadijums audzināšanas mācībā, 1928. Ētika, 1930.
- J. A. Students, Reliģija un dzīves jēga, Audzinātājs Nr. 3., 4., 1925.
- J. A. Students, Dzīve un izglītības ideja, Tautas audzināšana Nr. 3., 1926.
- H. Taine, Philosophie der Kunst (übertr. von E. Hardt), 2 Bde, 1902./03.
- F. Thilly, Einführung in die Ethik. Dtsch von Eisler, 1907.
- Towne, Die Auffassung der Gesellschaft als Organismus, 1903.
- E. Utitz, Ästhetik, 1923.
- E. Utitz, Grundlegung der allgem. Kunstwissenschaft, 1913—21.
- J. M. Verweyen, Naturphilosophie, 1919.
- G. Vidari, Elementi die Etica, 3 ed., 1911.
- G. B. Vico, Principi di una scienza nuova, 1725.
- Vierkandt, Gesellschaftslehre, 1928.
- F. Th. Vischer, Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen, 1912.
- F. Th. Vischer, Das Schöne und die Kunst, 1907.
- J. Volkelt, System der Ästhetik, 3 Bde, 1921—1927.
- A. Voss, Über das Wesen der Mathematik, 1922.
- A. Voss, Über die mathematische Erkenntnis, 1914.
- K. Vossler, Geist und Kultur in der Sprache, 1925.
- K. Vossler, Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie, 1923.
- R. Wallaschek, Studien zur Rechtsphilosophie, 1889.
- G. Wanderle, Grundzüge der Religionsphilosophie, 1924.
- E. Weigelin, Einführung in die Moral- und Rechtsphilosophie, 1927.
- H. Weinreich, Die Philosophie als Führer in der Schule und im Leben, 1927.
- H. Wentscher, Ethik, 2 Bde, 1902.—1905.
- H. Wentscher, Grundzüge der Ethik, 1920.
- A. Werner, Praktische Philosophie, 1923.
- A. Werner, Philosophie der Kunst, 1922.
- H. Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, 1927.
- H. Wigge, Der Zahlbegriff in der neueren Philosophie, 1921.
- W. Windelband, Geschichtsphilosophie, 1916.
- B. Vipers, Māksla bez ipašības, Izglītības min. mēnešr. Nr. 5. — 1925.
- M. Wittmann, Ethik, 1923.
- M. Wittmann, Grundfragen der Ethik, 1924.
- René Worms, Die Soziologie, 1926.

- M. Wundt, Staatsphilosophie, 1923.
W. Wundt, Ethik, 3 Bde, 1923./24.
W. Wundt, Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre, 1910.
Th. Ziegler, Geschichte der Ethik, 1892.
Th. Ziehen, Grundlagen der Naturphilosophie, 1922.
Th. Ziehen, Vorlesungen über Ästhetik, 1923./25.
R. Zimmermann, Geschichte der Ästhetik als Philosophische Wissenschaft,
1858.
R. Zimmermann, Allgemeine Ästhetik als Formwissenschaft, 1865.



LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0309056232

Tā paša autora grāmatas:

- 1) Atziņas teorija grieķu filozofijā. Disertācija filozofijas doktora grāda iegūšanai. 1927. g. Ls 5,—
- 2) Ievadījums filozofijā. Programma-konspēkts pašmācībai. 1928. g. Ls 0,75
- 3) Ievadījums ētikā. Programma-konspēkts pašmācībai. 1928. g. Ls 0,80
- 4) Ievadījums audzināšanas mācībā. Programma-konspēkts pašmācībai, 1928. g. Ls 0,75
- 5) Ievadījums psiholoģijā. Programma-konspēkts pašmācībai, 1928. g. Ls 0,75
- 6) Psiholoģija. Ģimnazijām, skolotāju institūtiem un pašmācībai. 1930. g. Ls 2,—
- 7) Ētika. Ģimnazijām, skolotāju institūtiem un pašmācībai 1930. g. Ls 2,—
- 8) Loģika. Ievads formālajā loģikā un metodoloģijā. (Iespēšanā). —
- 9) Filozofiski raksti I (iespēšanā). —

17. MAR. 1931