

90-3
L-353

PROFESORS DR. PHIL. PAULS JUREVIČS

IDEJAS UN ĪSTENĪBA

APGĀDS „GRĀMATU DRAUGS“
H. RUDZĪTIS

J. Pfeiffer



R, L

90-3

353

dubi

1φc

PROFESORS DR. PHIL. PAULS JUREVIČS

IDEJAS UN ĪSTENĪBA

SATURS:

Filozofisko meklējumu jēga — Intuitīvās atziņas
ideāls — Antikais pasaules uzskats — Sokrats —
Tikumiskās pārliecības — Kas ir dvēsele? —
Mērķtiecība dabā — Dieva problēma — Garīgā
dzīve — Mākslas un dzejas burvība — Kultūras
tragēdija — Latviskā dvēsele — Latviešu kultūras
īpatnības — Tautas dzīves un kultūras krīze

APGĀDS „GRĀMATU DRAUGS“

H. RUDZĪTIS

122

LATVIJAS VALSTS
BIBLIOTEKA

~~81~~ 11509 030 6118062

AUTHORIZED BY UNRRA
AUGUST 1946

DRUCK: NWZ GÖPPINGEN

PRIEKŠVĀRDI

Vairums šīnī kopojumā sniegto apcerējumu ir izlase no pēdējos 15 gados publicētiem rakstiem. Kopojumu bija paredzēts izdot jau Rīgā, bet svešo varu laikā tas izrādījās par neiespējamu. Laimīga gadījuma dēļ raksti atradās līdz trimdā un tagad, pateicoties grāmatizdevēja H. Rudziša kunga laipnībai un pretimnākšanai, tie nēcerētā kārtā var tikt izdoti. Apcerējumi ir tā izlasīti un sakārtoti, lai tie pēc iespējas veidotu ko veselu un dotu ievadu svarīgākajās filozofijas un vispāri garīgās dzīves problēmās.

Pirmie divi raksti mēģina noskaidrot filozofijas jēdzienu un tās metodes un, kā yairāk vai mazāk abstrakti, var tikt lasīti arī kā pēdējie. Konkrētu, zināmā mērā tēlainu priekšstatu par to, kas ir vai, vismaz, ir bijusi filozofija, grib dot divi nākamie raksti, — it sevišķi ideālā filozofa Sokrata tēlojums. Tad seko apcerējumi, veltīti centrālajām dzīves un atziņas problēmām: vispirms ētiskai, tad psiholoģiskai, tad pasaules kārtības un, beidzot, reliģiskai problēmai. Pēc tam tiek mēģināts rādīt, kā, kalpojot augstākām vērtībām, pārveidojas dzīve gan pozitīvā veidā (Garīgā dzīve), gan kādos apstākļos tā var kļūt apdraudēta atkarībā no šīs kalpošanas (Mākslas un dzejas burvība, Kultūras traģēdija). Beidzot pēdējie trīs raksti ir veltīti mūsu pašu garīgās sejas un kultūras dzīves noskaidrošanai — iepriekšējos apcerējumos izvirzīto principu gaismā.

Kopojumam dots nosaukums Idejas un īstenība, gan tāpēc, ka apcerējumu pirmā daļa aplūko it sevišķi pašas augstākās vērtības, bet otrā atkal vairāk to reālizācijas noteikumus, gan tāpēc, ka arī visos atsevišķos apcerējumos vienmēr, cik iespējams, vērotas abas šīs puses, ja arī ne vienādā mērā.

Rakstu krājuma publicēšanu, es ceru, attaisno tas apstākļi, ka tie bija izkaisīti dažādos jau publicēšanas brīdī ne sevišķi plaši izplatītos izdevumos, kas tagad, saprotams, pilnīgi nepieejami, un bez tam jaunākajai paaudzei tie, bez šaubām, ir pilnīgi sveši. Un ja arī mūsu grūtos apstākļos runāšana un spriešana par apcerējumos aizskartiem jautājumiem dažam, varbūt, varētu likties it kā greznība, mums tomēr liekas, ka, blakus galvēna kārtā fantāzijai adresētai daiļliteratūrai, tautas garīgā barībā nepieciešami jāietvepas arī vairāk intelektuālo rosmi moģinātājai vielai, jo arī trimdā mēs nedrīkstam palikt sveši centrālām garīgās dzīves un kultūras problēmām, jo tad mēs vispāri pārstatu būt kultūras cilvēki. Bez tam, kā es to mēģinu rādīt pēdējos apcerējumos, tam varētu, tam vajadzētu būt arī ļoti svarīgām praktiskām konsekvencēm. Tāpēc vēlreiz atļaujos izteikt pateicību H. Rudziša kungam, ka viņš, par spīti grūtiem izdošanas apstākļiem, atrada par iespējamu atbalstīt arī šādas mūsu trimdas apstākļos neparastākas intelektuālākas grāmatas parādīšanos. Beidzot man jāatvainojas lasītāju priekšā, ka tikko minēto latviešu grāmatu iespēšanas tehnisko grūtību dēļ nav bijis iespējams visos gadījumos pilnīgi saskaņot dažu vārdu pareizrakstību, kā arī novērst dažus valodas negludumus.

19. III. 1947.

P. J.

FILOZOFISKO MEKLĒJUMU JĒGA

I. Filozofija kā racionālītāte

Pirmais uzdevums, kas jāveic, stājoties pie mūsu temata, ir filozofijas dabas un būtības noskaidrojums. Šis uzdevums nav pārāk viegls, jo filozofija ir bijusi visu zinātņu māte un, tās bērniem atdaloties no tās, arī tās jēdziens un saturs, šķiet, ir nemitīgi grozījies. Tāds stāvoklis tomēr nedrīkst pamudināt mūs atsacīties no vēsturiska viedokļa filozofijas jēdziena noteikšanā, jo, isti sakot, cita viedokļa nemaz nav: filozofijas vārds pieder vēsturei, un tāpēc tam, ko mēs šai vārdā sauksim, ir kaut kādā ziņā arī jāpieskaņas vēsturei. Ja tas nenotiktu, tad mūsu apceres priekšmetam būtu jālieto kāds cits vārds, vai pretējā gadījumā jāizpelnās pārmetums, ka maldinām lasītājus, solidami runāt par vienu lietu, bet runādami par gluži citu ko.

Bet vai maz iespējams atrast tādu filozofijas jēdziena norobežojumu, kas ietvertu sevī visas viņas izpratnes viņas jau vairāk tūkstošu gadu ilgajā vēsturē? Vai starp tām nebūs tūdas, kas būs nesavienojamas, kas izslēgs viena otru? Katrā ziņā šāds gadījums iespējams un tas jāparedz. Tāpēc nevar gribēt atrast tādu filozofijas definīciju, kurā varētu ietilpināt absolūti visas parādības, kas figūrējušas ar viņas vārdu resp. izkārtni. Šis definīcijas metode var būt tikai tāda, ka turas pie tām neapšaubāmi galvenajām svarīgākām parādībām filozofijas vēsturē, ko tur kā tūdas ierindojusi jau tradīcija, lai tad šajās parādībās, ja iespējams, atrastu reizē kopējo un būtisko.

Šī metode var kļūt vienkāršāka un precīzāka, ja vispirms piegriežas tieši tām parādībām, kas mūsu Rietumu kultūras vēsturē reģistrētas kā pirmās filozofijas. Šajās parādībās, taisni viņu elementārā rakstura dēļ, tad vajag sevišķi skaidri izdalīties tam, kas filozofijai īpatnējs un kas liek šķirt to no citiem primitīvās kultūras izpausmes veidiem, proti — reliģijās un dzejas.

Kā šādas visprimitīvākās filozofijas sengrieķu pētnieki, un proti, arī jau pats pirmais un īstais filozofijas vēstures tēvs Aristotelis, min tā saucamās joniešu filozofijas, kas uzplauka Jonijā 6. g. s. pr. Kr. — Talesa, Anaksimandra, Anaksimena, Herakleita dabas filozofijas. Kas tad nu ir tas, kas atšķir šīs primitīvās filozofijas no iepriekšējām un arī vēl tai pašū laikā pastāvošām mitoloģijām un kosmogonijām? Tāpat kā mitoloģijas un kosmogonijas šīs filo-

zofijas grib izskaidrot pasauli un tās parādības, bet tikai ne balstoties brīvā fantazijā vai nekādi nekontrolējamā tradīcijā, bet sprieduma veidotāja individa pieredzē vai prāta atzinumā. Ar to mēs tad arī būtu atraduši pirmo svarīgāko un būtisko filozofijas īpatnību: tā grib, cik tālu vien iespējams, izskaidrot pasauli ar cilvēka saprašanai pieejamiem un principā kontrolējamiem un tāpēc arī visiem pieņemamiem izskaidrošanas līdzekļiem. Šo filozofijas īpatnību var nosaukt arī par racionālītāti, izprotot šo jēdzienu mazliet plašākā nozīmē, proti ne tik daudz kā tieksmi rekonstruēt pasauli tieši pēc paša prāta immanentiem likumiem, bet kā tendenci meklēt vispār prātam pieņemamus izskaidrojumus, uzlūkojot par tādiem starp citu arī zināmos noteiktos apstākļos notikušos pieredzējumus un novērojumus. Šo īpatnību var raksturot arī sakot, ka filozofija grib būt pilnīgi laiska, pilnīgi cilvēciska — tā noteikti grib visu izprast, cik tālu vien iespējams un visu ko iespējams, vienīgi tīri normāliem cilvēciskiem saprātīgiem līdzekļiem, izslēdzot no sava inventāra visu, kas balstītos kādā pārdabisku spēku pārnormālas patvaļas pieņēmumā: ar to tad filozofija radikāli atdalās kā no pirmatnējās mitoloģijas, tā arī no vēlākās teoloģijas.

Ir gandrīz lieki teikt, ka šī atdalīšanās nav vienādi radikāla visos laikos. Pirmatnējā filozofiskā racionālitate mums vēl liekas ļoti nepilnīga, naīva, nekritiska, vēl pilna mitoloģisku elementu. Bet tas tā liekas tikai mums, principiāli tomēr ir milzīga starpība mācīt, piem., ka zemē radusies tāpēc, ka izbirusi kādam daimonomam, laižoties pa gaisu virs ūdens, jeb teikt, ka tā rodas no ūdens sabiezējuma. Ar filozofijas rašanos prāts it kā pirmo reiz iziet no bērnišķīgās neapzinātības pakāpes, kur tas vairāk vai mazāk akli seko galvenā kārtā fantazijas tēlu sugēstijai, lai pamazām sāktu apzināties sevi kā patstāvīgu un suverēnu izskaidrošanas instanci. Pilnīga prāta kompetenču robežas noskaidrošanās un līdz ar to racionālītātes jēdziena vienmēr noteiktāka izveidošanās resp. precizācija, bez šaubām, notika tikai visai pamazām — visa filozofijas un arī zinātnes vēsture nav īsti nekas cits, kā stāstījums par šī jēdziena evolūciju — kuŗa nav beigusies arī vēl mūsu dienās. Bet dziļi šīs vēlāk sevi vienmēr vairāk noskaidrotājas racionālītātes jēdziens dots jau pirmajos grieķu filozofijas izpaudumos, kas līdz ar to iezīmē arī pirmo zinātniskā gara pamošanās brīdi, kaut arī sākumā — kā vienmēr drīz pēc pamošanās — šī gara acis vēl nebūtu sevišķi skaidras un kaut arī tas līdz ar to vēl allaž bieži rupji kļūditos un reizēm darbotos vēl it kā pa sapniem. Pirmā raksturīgā filozofijas iezīme, kuŗas parādīšanās jau dziļi iezīmē principiāli jaunu gara orientāciju, būtu tā tad racionālitate, — iepriekš izskaidrotā plašākā nozīmē.

Pret šo filozofijas raksturojumu tomēr celsies, varbūt, iebildumi. Vispirms, vai tiešām tagadējā filozofija jau pilnīgi racionāla, — vai tajā arī vēl nav pietiekami daudz irracionālu elementu? Tiešām, jāatzīst, ka pilnīga racionālitate paliek tikai ideāls, kam filozofija grib tuvojies, bet kas nav sasniegts un gan arī nekad netiks sasniegts. Kā jau aizrādīts, arī pats racionālītātes jēdziens var

grozīties: kas agrāk šķita racionāls — var tikt vēlāk atzīts par irracionālu, — un tāpat arī otrādi. Tomēr kā ideāls šī racionālitate paliek.

Bet arī te var celties vēl asāki iebildumi: Vai nav jau bijis un vai vēl tagad nav filozofiju, kas tieši deklarē sevi par irracionālām, kas apzināti negrib būt racionālas, — un pie tam visai respektējamu motīvu dēļ: pēc šo filozofiju autoru atzinuma reālitate neiekļaujas racionālo schēmu tīklā, tās viņu deformējot un tāpēc no tām jāatsakoties. Uz to jāatbild sekošais. Vispirms, jāņem vērā, ka ar racionālitate mēs šeit saprotam nevien tikai kādas cietas loģiskas schēmas, bet plašākā nozīmē par racionālu var saukt visu, kas ir skaidrs dabīgai prāta gaismai, tā tad arī it sevišķi zināma veida intuitīvs saskatījums: intuitīvā metode tieši galveno tās pārstāvju izpratnē bieži nav nekas cits, kā racionālitate vai inteligibilitates paplašinājuma mēģinājums. Cik šie nodomi piepildāmi, tas mums šeit nav svarīgi, — katrā ziņā nav apšaubāms nodoms palikt cilvēciskās, principiāli visiem pieejamās, vienīgi sevi pašā balstītās atziņas spējas robežās, jo intucija īsti tiek domāta tikai kā īpatnēja principiāli katram cilvēkam pieejama pieredze. Nesakarīgus, nesaprotamus, nekādi nepamatotus, ne-loģiskus izteicienus neviena moderns intucijas filozofs neatzīs par savu filozofiju un vispār neatzīs par filozofiju.

Bet ko teikt par tām filozofijām, kas noteikti atzīstas, ka māca kaut ko, kas stāv pāri cilvēka prātam, kas nav tam pieejams? Ja šādas filozofijas pastāvētu tikai fantazijas vai kādu citu irracionālu dvēseles vai ārpus dvēseles esošu spēku sugestētu tēlu virknē, tad neviena šos tēlu savirkņojumus nesauktu par filozofijām. Ja tomēr tos tā sauc, tad tikai tāpēc, ka tajos ir kaut kas palicis arī vēl no racionālitate, un protj, divējādā veidā. Pasaules irracionālitate mācības var būt racionāli pamatotas: filozofs var mēģināt ar prāta līdzekļiem rādīt, ka prāts nevar visu vai pat neko izziņāt, mēģināt rādīt sapratīgiem līdzekļiem (kuros var ietilpt arī norādījumi uz visiem pieejamiem faktiem resp. pieredzēm), ka pasaulē ir arī kaut kas irracionāls. Šāda filozofija tā tad būs racionāla vismaz tā sakot savā ievadā, savā irracionālitate pamatojumā. Pa laikam šādas filozofijas tad tālāk arī nemaz neiet: tās noved pie irracionālitate sliekšņa, deklarē tās esamību, eventuāli vispārīgi raksturo to, un tad tur apstājas: ir skaidrs, ka šāda veida filozofijas savā konstrukcijas visumā ir pilnīgi racionālas celtnes (piem., Šopenhauera, Bergsona u. c. mācības). No šī viedokļa tad saprotams, ka viduslaikos filozofiju varēja saukt par teoloģijas kalponi (*philosophia ancilla theologiae*): tā tiešām līdzīgi kalponei pieveda meklētāju pie kundzes durvīm, bet pati pāri sliekšnim nekāpa.

Tomēr, bez šaubām, bija arī gadījumi, ka filozofija kāpa pāri sliekšnim. Šis pārkāpšanas moments tad, bez šaubām, bija kaut kas irracionāls. Bet tomēr arī te tālāk ievērojams, ka tai jaunā sfērā, kurā nonāk pēc šīs pārkāpšanas, doma uz priekšu, virzās atkal stipri racionālā ceļā. To mēs tieši arī novērojam pie daudziem viduslaiku filozofiem: tie, filozofēdami par dievišķām lietām, tās stipri racionālizēja un tā darīja tās arī kritizējamas. Tāredzīgākie baznīcas tēvi to paredzēja jau pašā sākumā un tādēļ gribēja noliegt teoloģijai pieņemt

filozofiju pat par kalponi: tie ar pilnīgu pamatu baidījās, ka šī kalpone agri vai vēl pārkāps divas dažādās sfēras šķīrēju sliekšni, apmetīsies kundzes dzīvoklī un tad padarīs to gluži līdzīgu savai pasaulīgai mītnai. Bet lai tas būtu kā būdams, viens ir skaidrs: cik vispār ir pamats runāt par filozofiju, ar racionālītāti tai vienmēr paliek sakars — un kur tas zūd, tur zūd arī filozofija un tās vietā stājas kas cits.

2. Īstās esamības meklēšana

Ar racionālītāti filozofija tomēr vēl nav pietiekami raksturota. Ja tā būtu vienīgā viņas pazīme, tad tā sakristu ar zinātnei vispār. Filozofiju bez tam, jau no paša sākuma, raksturo tas, ka tā vērsās nevis uz kādiem speciāliem īstenības novadiem, bet uz esamības visumu resp. uz to, kas visam kopējs. Ar to tā tuvojas reliģijai, kurā arī cilvēks nostādīts pretī pasaules visumam. Filozofija tomēr paliek šķirta no tās ar savu tīri cilvēcisko resp. racionālistisko vai zinātnisko ievirzi, tāpat kā no zinātnes to šķīr tikko minētās pretenzijas uz visuma izskaidrojumu un vērtēšanu tāpēc uz kopējo. Ar reliģiju filozofijai tā tad kopējs priekšmets, bet metode tai kopēja ar zinātnei. Šī filozofijas universālistīgā tendence arī atklājas jau pašā viņas sākumā, tā saucamajos joniešu dabas filozofos Mazāzijā 6. g. s. pr. Kr. Ko īsti viņi meklēja?

Neko citu, kā visu lietu kopējo pamatu, no kā viss cēlies un kā modifikācija viss ir. Tāless pieņem, ka visa pamats ir ūdens, Anaksimandrs — ka tas ir kāda irreāla viela, ko viņš sauc par apeiron, Anaksimens — ka gaiss, Herakleits — ka uguns (resp. ēters), ikviens no tiem pamatodams savus uzskatus vairāk vai mazāk racionālistīgos apsvērumos.

Ja jautājam pēc iemesliem, kas šos filozofus ierosināja uz šāda veida meklējumiem un spekulācijām, tad mums atklājas vēl viena visai īpatnēja un raksturīga filozofijas iezīme, kas ir visciešākā sakarā ar tikko minēto. Ja ņem vērā vēsturisko momentu, kad parādījās pirmie filozofi (tas bija brīdis, kad persieši sāka uzbrukt un graut grieķu pilsētas Mazāzijā), ja ņem vērā grieķu traģēdiju dziļāko iedvesmu — proti atziņu par visu cilvēcīgo lietu nepastāvību un visa atkarību no likteņa — un tāpat ja, beidzot, vēl ņem vērā arī tiešos pašu pirmo dzīves gudro (piem., Solona) un filozofu (piem., Herakleita) izteicienus, tad var pieņemt, ka tā brīnīšanās un nesaprašana, kas pēc Platona un Aristoteļa ir katras filozofijas sākumā, pirmiem grieķu domātājiem bija brīnīšanās un nesaprašana par nemītīgo pārgrozību un maiņu pasaulē resp. uztraukums par lietu metamorfozi un iznīcību. Šo nesaprašanu vēl padziļināja tas, ka šī visa pārveidošanās tomēr nebija vēl viss pasaules fainomens, — kaut kas tajā tomēr palika arī stabils un negrozīgs. Šī mainīgā un nemainīgā, šī kustības un stabilitātes problēmatika ir pamatā visai grieķu filozofijai: tā raksturo gan šīs filozofijas augstāko virsotni Platonu, bet tā raksturo arī jau pašus pirmos grieķu domātāju vēl nedrošos soļus, — un, galu galā, tas varbūt arī ir īstais cēlonis un dziļākais motīvs visai

filozofiskai domāšanai līdz pat mūsu laikam. Tā kā cilvēki cieš no nemītīgās maiņas, tā kā viņi ir iekšēji sašutuši par visa iznīcību un ar visu savu būti protestē pret to, — tad ir saprotams, ka nemainīgajam un negrozīgajam pa laikam tiek piešķirta lielāka cieņa un lielāka vērtība: tas tiek dēvēts par isto esamību, bet visu lietu plūsma, pārmaiņa un iznīcība — par šķitumu, dažreiz tieši arī par neesošo. Atkarībā tad no šīs šķituma un istās esamības opozīcijas filozofija no laika gala ir izprasta kā istās esamības — to ontos on — meklēšana. Pati par sevi gan vēl šī orientācija uz isti esošo nebūs raksturīga vienīgi filozofijai, jo — nemaz nerunājot par reliģiju — galu galā pat eksaktās zinātnes meklējumos nepieciešami atrodama šī izšķirība — arī te nepieciešama ir zināma gradācija dažādu parādību pretenzijās uz esamību, piem., krāsām un skaņām no vienas puses, ētera vibrācijām, elektroniem u. t. t. no otras puses. Raksturīgā filozofijas pozīcija tiek iegūta, kad šo vērsanos uz istās esamības atziņu kombinē ar vērsanos uz kopējo un vispārīgo. Filozofija nemeklē, kas kādā vienā atsevišķā parādībā ir relātvīvi permanentāks un līdz ar to „īstāks“, bet to, kas ir visu parādību pamatā un kas nav relātvīvi, bet absolūti īsts, citiem vārdiem, filozofija meklē absolūto esamību. Talesam šāda istā esamība ir ūdens, Anaksimēnam — gaiss, bet viss cits tikai šīs „īstās“ reālītātes modifikācijas, tā tad zināmā mērā šķitums.

Vēlāk šo isto esamību, saprotams, var sākt meklēt arī vēl citā plāksnē: norise, galu galā, pasaulē nav noliedzama, bieži jāpieņem pat, ka tieši „īstā“ reālītāte evoluē. Tā rodas jautājums par „īsto“ likumu, kas noteic šo evolūciju, šo pasaules procesu. Te tad pa laikam tiecas izteikti filozofijas sākotnējā orientācija uz racionālīti: šo procesu vai evolūciju tā mēģina ietvert prāta schēmās un risināt to pēc prātam immanentās likumības, un sasniedz šai ziņā vispilnīgākos rezultātus, kad tās rīcībā nāk modernās, izsmalcinātās matemātikas instrūments, — kaut gan matemātikai vispārī tā mēģināja lietot jau kopš Pitāgora un, sevišķi, Platona laikiem, — saprotams, tikai ļoti nepilnīgā veidā. Tā kā cilvēka prāts neizbēgami tiecas grūtāku uzdevumu atrīsinājumu mēģinājumos izstaigāt visus iespējamus ceļus, arī vispretējākos, tad varēja notikt arī, ka viens otrs domātājs, piem. jau pašā sākumā Herakleīts, bet mūsu dienās Bergsons u. c., par isto esamību pieņēma tieši pašu procesu, nemītīgo visa plūsmu, bet stabilo pārvērta par šķitumu. Bet arī šai gadījumā, kad no statiskās esamības izpratnes pāriet uz dinamisko un kad ar to absolūtizē tapšanu un pārmaiņu, varbūt vēl skaidrāki redzams, ka filozofija savā dziļākā būtībā vienmēr ir meklēšana pēc istās absolūtās esamības.

3. Preliminārās refleksijas par atziņu

Bet tālāk tad ir saprotams, ka šiem meklējumiem drīz vajadzēja kļūt aizbīdītiem otrā plānā un tikt aizsegtiem un maskētiem ar citām preliminārām, t. i. iepriekšējām refleksijām, kas tad stipri pārveidoja filozofijas aspektu un bieži

lika pat aizmirst tās pirmatnējās intencijas. Tiešām, jau līdz šim minētie piemēri rāda, ka racionālie meklējumi pēc istās visam kopējās esamības varēja iet visai dažādus un pat pretējus ceļus un tā nonākt arī pie pretējiem rezultātiem. Jau šādu rezultātu dēļ vien agri vai vēl u vajadzēja sākties refleksijsm par pašu istās esamības meklēšanas procesu, par ceļu, kas ved pie patiesības atziņas, bet ceļu grieķiski sauc „metodos“. Filozofijas attīstība tā tad nepieciešami veda pie refleksijas par metodi, t. i. par atziņas dabu un tās spējām un līdzekļiem sasniegt patiesību. Ir viegli iedomāties, ka šīs refleksijas varēja vest arī pie negatīviem rezultātiem, t. i. pie atziņas patiesības spējas nolieguma. Šis ceļš pat bija pats pirmais, uz ko vistiešāk pamudināja iepriekšējo mācību nesaskaņas un pretrunas un uz ko viņināja arī cilvēku vairuma prātam dabīgā kūtība un vēlēšanās attaisnot savu intereses trūkumu par visu, kas iet pāri praktiskās dzīves apvūrsnim. Skepticisms, kā šo prāta patiesības atziņas spēju noliegumu sauc, tādā kārtā bija isti pirmā atziņas teorija un pie tam negatīva rakstura: filozofija skepticismā komplicējās un kļuva — filozofija par filozofijas neiespējamību.

Ar šo skepticisma definējumu mēs līdz ar to esam jau izteikuši arī kritiku par to. Filozofijas noliegums, pats skepticisms, tomēr arī ir filozofija un pie tam bieži diezgan dogmātiska: tas implicē sevī neizteiktu zināšanu par to, kas ir un kas nav patiesība, arī zināšanu, ka mūsu spriedums par pasauli neatbilst īstenībai, tā tad, beidzot, implicē arī kaut kādu zināšanu par īstenību. Bet it sevišķi tas jāsauc par filozofiju tāpēc, ka tas nav nekas cits, kā tikai īpatnēja, aēgārnī apgriezta izteiksme pirmatnējam dvēseles traucienam pēc pilnīgās un absolūtās patiesības. Ja rokas sviesta bumba, atsidamās pret šķērslī, nelido vairs uz priekšu, bet griežas atpakaļ, vai tāpēc tās atpakallidojums nav tas pats sviediens, un vai spēks, kas liek tai joņot pretējā virzienā, nav tās pašas rokas spēks? Un līdzīgi jāizprot visas jaunāko laiku filozofijas parādības, it sevišķi ilgstošā un pat ekskluzīvā kavēšanās pie atziņas teorijas jautājumiem, lai noskaidrotu patiesības atziņas vispārējus noteikumus. Viss tas nav nekas cits, kā pirmatnējā dvēseles trauciena vai nu modifikācija vai provizorisks aizturējums, pirmatnējā sviediena daudzkārtīgie rikošeti, kas var dažreiz pieņemt visdīvaināko formu, līdzīgi kā spēcīgi grūsta biljarda bumba, daudzkārtīgi atsidamās pret malām, var zīmēt uz biljarda galda visnegaidītākūs figūras. Nepieciešamā kārtā atduroties pret šķērslīem un komplicējoties, filozofija mūsu dienās pa laikam vairs nav primūrā prāta refleksija par lietām (šo uzdevumu tagad aizpilda zinātnes), bet refleksija otrā pakāpē un pat trešā: refleksija par refleksiju, — un tas nav, kā pirmā brīdī varētu likties, grotesks pārspīlējums, bet atbilst lietas apstākļiem un tiešai vajadzībai. Patiesi, ja tiešo pasaules skatījumu var apzīmēt par zinātnisko viedokli, tad refleksiju par šo tiešo zinātnisko viedokli var jau saukt par filozofisku. Filozofiskā refleksija pirmā pakāpē tā tad isti noskaidro tikai tiešā zinātniskā pasaules skatījuma īpatnības. Bet tad tomēr paliek vēl pētījums par to, kāda ir pati šī filozofiskā refleksija, vai tai nav kādas specifiskus īpatnības,

kas to šķir no zinātniskās refleksijas. Šo pētījumu tad veic vēl vienu pakāpi augstāki esoša refleksija, kas tad jau vērsta tieši uz filozofiskās refleksijas ipatnību. Bet vai tad nav atkal jāpēti arī šī refleksija otrā pakāpē, pēc tam trešā u. t. t. — līdz bezgalībai? Tā spriest tomēr nebūtu pamata, jo tālāk vairs nav saredzama tāda principiāla izšķirība refleksijas priekšmetos, kas liktu uzlūkot uz tiem vērstās refleksijas par šķīramām. Pietiek tā tad izšķirt: 1) tiešo skatījumu uz pasauli resp. zinātnisko viedokli, 2) refleksiju par zinātnisko viedokli resp. filozofisko refleksiju, 3) refleksiju par filozofisko refleksiju.

4. Filozofijas autarķija

Bet nonākušiem pie šī filozofijas izmalcinājuma, mums jākonstatē, ka tas var vest pie ļoti svarīgas visas filozofijas izpratnes pārveidošanās. Tiešām, ilgstošo modernās filozofijas uzkavēšanos pie šādiem šķietami prelimināriem un sekundāriem uzdevumiem daudzos gadījumos noteic vēl tas, ka šajos t. s. prelimināros apsvērumos var tikt iegūti arī pozitīvi visai „neprelimināri“, bet uz vistiešāko un pēdējo filozofijas uzdevumu attiecīgi atzinumi, kas var stipri pārveidot visu filozofijas izpratni un it sevišķi veidu, kā tā grib savus mērķus sasniegt. Šādi filozofijas izpratni pārveidotāji atzinumi pa laikam notiek tādos gadījumos, kad, pētījot pasaules atziņas nosacījumus vienā vai otrā veidā, nonāk pie rezultāta, ka svarīgākais, ja ne vienīgais moments, kas noteic mūsu pasaules priekšstatu, ir mūsu domāšanas spēja. Šī domāšanas spēja tad, vienā vai otrā veidā, var tikt atzīta arī par īsto pasaules būtību izteicēju, un, lūk, šis atzinums, ko, starp citu, jaunos laikos sugestēja it sevišķi Kanta filozofija — var pārveidot uzskatu par filozofiskās aktivitātes mērķiem un uzdevumiem. Ja gars, ja doma ir īstākā pasaules reālitate, tad filozofijai savos meklējumos pēc šīs reālitates nav nekur jāaiziet no sevis, nav jāvēršas ne uz kādu tai principiāli svešu pasauli, bet gluži otrādi — tai vajag tikai iedziļināties sevī, darīt sevi tīrāku un skaidrāku, un tad tieši pašā filozofijas procesā tā ne tikai atzīs, bet tieši, tā sakot, realizēs īstāko pasaules esamību.

Visā asymā apmēram šādas domas izteica Hēgelis, bet tās, arī pilnīgi atsaoties no vispārējās hēgeliskās metafizikas, nepieciešamā kārtā ir tuvas katram domu gājienam, kas atzīst garīgās reālitates izcilo nozīmi, — un to ir atzinušas visas lielās filozofijas. Bet tādā gadījumā pirmatnējais filozofijas jautājums par konkrētās pasaules pēdējo pamatu un strukūru kļūst mazāk ass, un attiecības pārgrozās. Preliminārie jautājumi kļūst par primāriem, bet objektīvās pasaules struktūras problēma zināmā mērā par sekundāru jautājumu, un tā kļūst vismaz saprotams, ka ir filozofijas, kas var atteikties pavisam uzstādīt to un apmierināties ar kavēšanos pie tā, ko mēs saucam par „preliminārijām“. Ja gars un gara aktivitāte ir vismaz yissvarīgākie pasaules komponenti, tad līdz ar to filozofija, būdama viens no tās vistīrākiem veidiem, iegūst savu pašvērtību un var

klūt zināmā mērā patstāvīga, — tā var pastāvēt kā neatkarīgā gara aktivitāte, kas piepilda pati sevi. Bieži dzirdamie pārmetumi, ka filozofija ir neauglīga, ka tā ir it kā nemitīga ieroču trīšana griešanai, nenotiekot nekad līdz šai griešanai, ir no šī viedokļa pārpratums. Ja reiz gara aktivitāte ir realitāte, tad tajā nav nekādas trīšanas, kas būtu tikai trīšana, bet tā vienmēr reizē ar to ir arī griešana: katrs atzinums par atziņas un vispāri garīgās aktivitātes raksturu ir līdz ar to arī atzinums par pasaules būtību. Tāpat kā no mūzikas vai gleznas, vai dzejas nevar prasīt, lai tā dotu vēl kaut ko, ko, tā sacīt, varētu ielikt kabatā un aiznest mājās, bet jāapmierinās ar tiem īstenības aspektu atklājumiem, ko šie aistētiskās aktivitātes produkti mums sniedz, tāpat arī filozofijā tās attaisnojums un tās rezultāti vispirms meklējami jau pašā viņas aktivitātē, proti, attiecību atklāšanā starp domām, kas nav mazāk svarīga realitāte kā taustāmās un tveramās lietas. Filozofija ar to gan tikai pašvērtības ziņā tiek pielīdzināta aistētiskai aktivitātei un tās produktiem, bet nekādā ziņā ne pēc sava satura — tā nepastāv aistētisku emociju pārdzīvošanas, bet patiesas atziņas dēļ, kaut vai tikai sašaurinātā ideālā jēdzienu pasaulē.

5. Teorētiskā dzīve

Šāda filozofijas izpratne, tālāk, tad var vest pie visai radikālām pārmaiņām filozofētājas personības attiecībās kā pret sākotnējo, teorētisko problēmātiku, tā arī tieši pret konkrēto, praktisko dzīvi. Teorētiskā ziņā attiecības maiņa, kā jau norādīts, izpaudīsies akcenta pārbīdīšanā no tiekšanās pēc galīgiem atrisinājumiem par ār pasauli un tās struktūru uz pašu filozofiskās domas risināšanās procesu: gan uz jēdzienu iekšējo implikāciju atklāšanu, gan uz viņu ārējo savstarpējo attiecību tīklu veidošanu u. t. t. Ar to filozofija atklāj — arī neatkarīgi no katras hēgeliskā rakstura metafizikas — savu iekšējo pašvērtību, — un, pateiksim to jau tagad, lai vēlāk to vēl reiz atkārtotu, šis atklājums paliek par ieguvumu uz visiem laikiem, kuŗa, pat ja nebūtu vairs nekādu citu, pietiktu jau, lai attaisnotu filozofiju un interesi par to. Praktiskā ziņā šī filozofijas izpratne, kā tas gluži neizbēgami, jo ir ciešā atkarībā no teorētiskās pozīcijas maiņas, ved pie zināmas intereses pavājināšanās par konkrēto pasauli, pie atrašanās no dzīves, pie koncentrēšanās sevī, un tā rada to īpatnējo dzīves stilu, kuŗa ideālu visspilgtāki jau izveidojusi klasiskā senatne, proti to, ko var saukt par bios teorētiskos vai vita contemplatīvā, un ko vairāk vai mazāk pilnīgi, ar savām individuālām iezīmēm, ir realizējuši tādi filozofi kā Sokrats, Platons, Epiktēts, Plotins, jaunos laikos it sevišķi Spinoza, bet arī Kants un citi. Šāda veida dzīve un dzīves ideāls bez šaubām var likties ļoti dīvaini mūsu laikmetam, kas paradīs identificēt istu „dzīvošanu“ ar vairāk vai mazāk intensīvu ārēju aktivitāti, ja ne tieši ar trokšņainu tā saucamo dzīves baudīšanu: gara dzīve un sevišķi vēl abstraktai pētniecībai pievērsta dzīve tam šķiet kaut kas irreāls, kā sapnis, kā fantoms, — jo pa laikam mūsu laikmeta cilvēks maz

ko zina par garu, dažreiz pat nezina nemaz par tā eksistenci un atklāj to tikai traģisku katastrofu brīžos, kad bieži jau ir vēlu.

Atzīstot, ka šīs teorētiskās dzīves tips, kur visa dzīves jēga un tās lielākie prieki saistās tieši ar domas risināšanu un filozofija ir filozofijas dēļ, l'art pour l'art, nenoliedzami atklāj filozofijas pašvērtību, kas neatkarīga no kaut kādiem definitīviem sasniegumiem, atzīsim tomēr arī no otras puses, ka šo filozofijas un reizē dzīves tipu nav pamats uzskatīt par filozofijas vēstures nedz pēdējo, nedz, galu galā, arī augstāko sasniegumu. Cik augsts un pievilcīgs un nenoliedzams šis ideāls arī būtu savās pilnskanīgākās un ģeniālākās formās, mums tomēr jāatzīst, ka tas slēpj sevī arī lielas un vienmēr izraisīties gatavas deģenerācijas briesmas. Ja uzstāda par ideālu vienīgi filozofēšanu filozofēšanas dēļ, atsakoties pat no nodoma nonākt arī pie kādiem slēdzieniem par fundamentālām un nenoraidāmām pasaules un dzīves problēmām, tad šāda filozofēšana, līdzīgi kā l'art pour l'art, drīz var kļūt sekla un tapt par neatbildīgu diletantismu, t. i. burtiski par tiksmīnāšanos par tehnikas finesēm, bez nopietnāka uzdevuma apziņas. Bieži gan taisni šādu attiecību pret filozofiju apzīmē ar vārdu — speciālizēšanās, bet šis vārds nedrīkst mūs maldināt: katra darbība, kas notiek vai nu tikai tehnikas vai tiksmīnāšanās dēļ, ko nevada nekāds tālāks un nopietnāks uzdevums — šai gadījumā visnopietnākais patiesības meklēšanas uzdevums — agri vai vēlu top par diletantismu.

6. Filozofija dzīves saistībās

Preī šai filozofijas izpratnei, kuņas absolūtizācija ved pie diletantisma, jāņem vērā, ka filozofija grib gan būt uz dziļāko īstenību vērstas, bet līdz ar to arī visu aptvērējs un totāls pasaules uzskats. Mūzikis var aizmirst visu pasauli savas skaņu pasaules dēļ un tāpat matēmatikis savu skaitlisko dedukciju īpatnējā skaistuma dēļ, bet filozofs to nedrīkst darīt. Viņš nedrīkst ieslēgties savās loģisko konstrukciju vai intuitīvo saskatījumu celtnēs un ignorēt pasauli, jo viņš nedrīkst būt tikai „speciālists“, tas būtu pretēji visam viņa raison d'être, jo viņš jau tieši, tā sakot, eksistē pārāk šaurās speciālizēšanās pārvarēšanas dēļ.

Calvenam iebildumam pret sašaurināto filozofijas izpratni jābūt tam, ka, pārāk sašaurinot savu interešu sfēru kā teorētiska, tā praktiskā ziņā, filozofs, ja aplūko lietu tvāki, vismaz lielā mērā aprūstina arī savu tiešo filozofisko uzdevumu. Katrai filozofijai jāiziet no dotumiem, un tieši filozofisko pozīciju jau no sākuma raksturoja tas, ka tā grib balstīties visplašākā dotumu materiālā: ja tā grib būt toliāla atziņa, tad tajā īsti nekā nedrīkstētu trūkt.

Te tad arī paceļas jautājums, vai, nostājoties uz šauri izprastās teorētiskās dzīves bāzes, filozofija spēj ņemt vērā visus dzīves dotumus? Te, liekas, drīz jāuzmācās atzinumam, ka tas nav labi iespējams. Tas nav iespējams it sevišķi tāpēc, ka tieši vissvarīgākos refleksiju materiālus veido dotumi, kas nav, pasīvi „no ārienes“ skatot, nemaz ieraugāmi. Parauga dēļ aizrādīsim tikai uz tādām

lietām, kā citu būtņu psihisko realitāti un vērtību pasauli visā viņas daudzveidībā. Kas ir sāpes un prieki, kas patiesība un naidis — to pilnīgi neiespējams saprast un zināt tam, kam vismaz līdzīgi pārdzīvojumi nav bijuši, un tāpat nezināmi paliek arī labā un taisnā, un varonīgā, un skaistā, un svētā jēdzieni tam, kam ir palikuši pilnīgi sveši attiecīgie vērtību pārdzīvojumi. Kas grib iegūt aptvērēju totālu skatu par pasauli un dzīvi, tam jāiegūst personīgs ieskaits arī par šiem minētiem vissvarīgākiem refleksijas objektiem un nevien tikai par parauga pēc minētiem elementārākiem gadījumiem, bet par visu vērtību un iekšējo pārdzīvojumu neskaitāmās niansēs saskaņās un disonancēs un tūkstoškārtīgos refleksos zviļojošo pasauli. Bet to nevar iegūt, dzīvojot vienīgi savā zilonkaula tornī un tiksmīnoties vienīgi par loģisko finešu tehniku, bet te vajaga piedalīties dzīvē, ņemot dalību un atbildību tās uzdevumu un konfliktu veikšanā. Tas nenozīmē, ka filozofam pilnīgi jāklūst arī par praktisku darbinieku un cīnītāju. Nē, arī tādā gadījumā tam būtu jāpārstāj būt filozofam, jo sekmīga praktiskā aktivitāte prasa citu domāšanas veidu kā filozofisko. Tāpat kā filozofija padarītu praktiķi par daudz gausu, par daudz smalkjūtīgu un „skrupulozu“, tā ilgstoša tīri praktiska darbība filozofu neizbēgami paseklinātu un, galvenais, atņemtu tam to mieru un to distanci no dzīves, kas vajadzīgi objektīvam, aptvērējam skatam uz to. Kā visur, tā arī šeit pilnība ir pretejību līdzsvars, ir slidenā virsotne starp divi lejām. Filozofam vajag kā bitei izlaisties pasaulē un ievākt tur ziedu sulu un puteklišus, bet tad nākt mājā un refleksijā pārstrādāt: to jau atzina Platons, likdams savā ideālā valstī valdniekiem filozofiem tikai pārmaiņus uzņemties valdīšanas uzdevumus, bet lielāko laika daļu atļaudams tiem dzīvot savu teorētisko dzīvi.

Bet šie teorētiskie motīvi tomēr nav un arī nedrīkst būt vienīgie, kas noteic filozofijas attiecību pret dzīvi, — un te mums mūsu līdzšinējā interpretācija jāpapildina ar jaunu viedokli. Filozofija ir zināšana, ir gudrība; bet zināšana un gudrība ir reāls spēks, no kura izlietošanas savā labā sabiedriskā vide pa laikiem negrib atsacīties, un vēl mazāk pats šis gudrības turētājs drīkst būt vienaldzīgs pret šīs sabiedrības interesēm, jo viņš ar to ir saudzis un tas nevar neizjust pienākumu veicināt tās labklājību. Filozofija tā tad arī no šī viedokļa nav tikai vienīgi pasīva teorija un kontemplācija, bet tā ir arī reālās dzīves faktors. Un tiešām, tā viņa tikusi izprasta no paša sākuma, un grūti pat teikt, kāda viņas izpratne ir primārāka: pirmie filozofi vienmēr ir reizē bijuši gan lieli teorētiķi, gan praktiskie dzīves gudrie, kas dibinājuši pilsētas, iekārtojuši satversmes, izveduši reformas, devuši dzīves veida priekšrakstus un izturēšanās kārtulas, kas pastāvējušas cauri gadu tūkstošiem un vadījušas tautas. Un tas arī saprotams: ja ir elementāra aksioma, ka dzīve ir jāveda ar prātu un gudrību un saskaņā ar dabas un esamības likumiem, — kas gan tad varētu vairāk pretendēt būt dzīves vadītāja nekā filozofija, kas grib būt tā sakot cilvēces gudrības kvintesence? Tas gan nenozīmē, ka katrs, kas ir iedziļinājies filozofijā, līdz ar to jau ir arī

aicināts vadīt vai pat reformēt dzīvi. Šāda filozofijas praktiskā uzdevuma izpratne jau allaž ir tikusi kritizēta un arī ne bez pamata izzobota, jo praktiskās dzīves apstākļi vēl prasa no tās vadītājiem daudzas un dažādas īpašības, kuŗas nekādā ziņā vēl nedod filozofijas studēšana vien. Bet filozofijai vismaz ir tiesības un arī pienākums būt vienam no tiem faktoriem, kas, kopā ar daudziem citiem, noteic dzīves gaitu: un tāda tā tiešām arī vienmēr bijusi, jo nebūs gan laikam tautu un valstu dzīvē nevienas svarīgākas reformas, ne evolūcijas, ne pašus pamatus skārējas revolūcijas, kuŗās nebūtu saskatāma lielā, reizēm pat noteicēja filozofijas loma. Katrā ziņā, vismaz attiecībā pret sevi, domātājs, kas domā nopietni un ir patiess, nevar un nedrīkst šķirt savu domu un savu dzīvi. Ja kam, tad filozofam viņa vārdi nevar būt tikai neatbildīgas skaņas. Pieņemot pat, ka filozofija vispirms ir teorija, jāņem vērā, ka ir teorijas, ko nevar izteikt tikai kā teorijas. Tādas, piem., ir jau teorijas pat par pasaules struktūru, bet it sevišķi par dzīvi vadītājiem principiem: ja tās tiek izteiktas tikai teorētiski, bet praktiski neatbalsojas nekādās konsekvencēs, tad tās kļūst maz patīcamas un rodas šaubas par to pareizību resp. iespējamību. Savā sirds dziļumā galu galā mēs visi zinām, ka taisnība Sokratam, kad tas teica, ka zināšana noteic arī pareizu rīcību: tas, kas ir pilnīgi atzīts, atzīts nevien ar lūpām, bet ar visu sirdi, — tas neatvairāmi noteic arī darbību, tas nevar nenoteikt to. Ja atziņai neseko darbība, tad tas vienmēr liek domāt, ka šī atziņa nav pilnīga, ka tā neista, varbūt, vienkārši aplama un neiespējama. Filozofiskā dzīve tā tad savā būtībā, bez šaubām, būs teorētiska dzīve, bet tomēr, ja tā grib būt pilnīgi pamatota, tad tā, no vienas puses, jau ar savām saknēm ietversies ateorētiskās dzīves pamatslānī, gan arī, no otrās puses, izstaros atkal savu teorijā koncentrēto gaismu atpakaļ šajā plašākajā dzīve, no kuŗas jau arī šī teorētiskā dzīve ir tikai viens no retākiem un delikātākiem ziediem.

Rezīmējot līdzsnējo aplūkojumu, varam teikt, ka pirmo pamudinājumu filozofēt pa laikam ir devusi nemitīgās pārmaiņas un plūsmas novērošana cilvēciskā apkārtņē (kontrastā it sevišķi ar zvaigžņu pasaules negrozību), kas modina domu, ka šī nepastāvīgā pasaule ir tikai šķitums, un tādā kārtā ierosina meklēt īsto esamību, izprotot to kā visu lietu kopuma dziļāko, prātam aptveramo būtību. Bet šis uzdevums drīz komplicējas, jo izrādās, ka tas nav atrisināms bez paša subjekta, viņa struktūras un viņa atziņas spēju vērā ņemšanas. Filozofija tad līdz ar to pārvēršas pirmā kārtā par subjekta refleksiju par sevi pašu un savu attiecību pret pasauli. Šinīs refleksijās filozofija atklāj savu patstāvību un var nākt pie domas meklēt savu uzdevuma piepildījumu tieši pati sevī. Vēl dziļāka refleksija tomēr atklāj, ka šī apmierināšanās ar sevi vēl nav visaugstākais sasniegums. Filozofējošā personība ir dzīva psiholoģiska būte, kas ir ieaugusi savā apkārtņē un saaugusi ar to, — un šī personība tā tad nevar cerēt atrisināt pasaules problēmu vienīgi attiecībā pret sevi: tik tādi atrisinājumi būs pilnvērtīgi, kas ņems vērā tās nenoliedzamo saaugumu kā ar tuvāko, tā arī ar tālāko apkārtni, — galu galā ar visu kosmu. Nezaudējot tādā kārtā savu

augsto pašvērtību, filozofijai tomēr savā problēmātikā jāietilpina ne vien subjektīvā, bet arī objektīvā realitāte un jāietilpina it sevišķi arī dzīves vadīšanas problēma, — kas jau arī no paša sākuma viņā vienmēr ir nesaraujami bijusi saistīta ar teorētisko problēmu.

7. Filozofijas vēstures drāma un solījumu piepildījums

Bet tadā kārtā mēģinājuši noteikt filozofijas dabu un tās uzdevumus, mēs nonākam pie vēl vienā, pēdējā, bet varbūt vissvarīgākā jautājuma. Vai filozofija spēj veikt uzdevumus, ko tā uzņēmusies? Parasti, lai atbildētu uz šo jautājumu, mēdz griezties pie filozofijas vēstures un te tad atbildi, ko šī vēsture dod, pa laikam interpretē negatīvi. Skeptiķi savas skepses attaisnošanai un, vispāri, filozofijas noliedzēji ne vienu reizi vien ir pielīdzinājuši filozofijas vēsturi kapsētai, kur guļ uz visiem laikiem apraktas pagātnes sistēmas un kur jau sagatavotas vietas arī tagadnes mācībām. Nerunājot nemaz par filozofisko mācību pretrunību, visas tās šķiet lielā mērā subjektīvas, pārsteidzīgas, nepietiekami pamatotas, vienmēr atkarīgas no sava laikmeta nepilnīgās eksaktās zinātnes. No visa tā tad secina, ka filozofija ir neauglīga, ka tā ir nevajadzīga un savu laiku jau pārdzīvojuši.

Šādi uzskati tomēr dibinās tikai uz radikālu filozofijas un tās vēstures dabas neizprašānu. Patiesībā šī vēsture īsti nav nekas cits kā gadu tūkstošiem ilgstoša, visas pasaules priekšā noritoša debāte starp mācībām, kur jautājumus izteic un dod atbildes ne tikvien atsevšķas personas, bet arī vesēli gadu simteņi. Šī debāte, varbūt, ir slikti vadīta, jautājumi bieži slikti uzstādīti, tajā bieži notiek novēršanās no temata, atkāpšanās atpakaļ, miņāšanās uz vietas, agrāko atbilžu aizmiršana un sākšana no gala; nereti notiek, varbūt, arī iegrīmšana nepiederīgos sīkumos un uzdevuma aizmiršana, bet tomēr uzmanīgajam vērotājam tā nekad nav tikai patvaļīga dīvainu uzskatu izgudrošana un izteikšana, bet iekšējas sakarības pavediens tajā vienmēr saskatāms un tāpat vienmēr arī sameklējams te gluži tuvu, te arī lielākā atstatumā un ejot tikai pa visai likumotu ceļu, — visas šīs debātes ierosinātājs un pamattemats — jautājums par visa īsto esamību, atkarībā no tā arī jautājums par pareizo, īsto dzīves veidu. Katra jauna atbilde vai pat jautājums atklāj šajā debātē ko jaunu, kas bieži nāk konfliktā ar veco un cīnās ar to un tā bieži pārvērš šo debāti par īstu drāmu, kurai ar attiecīgo uztveres spēju apbalvotais seko ar aizrautību.

Bet vai šī debāte vai drāma tuvojas kādam noslēgumam, vai, vismaz, sola tam tuvoties? Šādā veidā jautāt ir tik pat kā jautāt, vai cilvēcīgā doma kādreiz pārstās domāt. Filozofijai nav atsevšķa domāšanas priekšmeta, kurū agri vai vēl varētu paredzēt izsmelt un defīnītvī reģistrēt visu, kas par to sakāms. Filozofijas priekšmets ir dotību visums, un tātad absolūti ikkatra doma, kas tiek izteikta, ir kaut kādā attiecībā ar filozofiju un var kļūt par tās refleksijas priekšmetu un līdz ar to var ierosināt kādus papildinājumus un (gluži kā visās

citās zinātnēs) pat visu iepriekšējo atzinumu pārkārtojumu. Filozofijas debāte tātad nebeigsies nekad, jo pats tās priekšmets — pasaules visums un atsevišķie atzinumi par to — ir nemitīgā tapšanā un vispāri nav nekas vienreiz dots un noslēgts.

Bet tas nenozīmē, ka šai debatei jāpaliek bez sasniegumiem un tāpēc neaugligai. Katrā lielā pagātnes filozofijā vienmēr ir kāds sasniegums, ko var saukt arī par definitīvu, jo tas izteic kaut ko, kam vēlāk vairs nevarēs paiet gažām un kas paliks cilvēces domu inventārā uz visiem laikiem, kaut gan bieži vēlāk tiks ierakstīts citos paragrafos un ar glūzi citiem nosaukumiem un, varbūt, arī ar citu vērtību apzīmējumu. Kā jau Leibnics to ir izteicis, filozofi īsti maldās tikai savos nolīgumos, turpretim tas, ko tie apgalvo, vienmēr ir kaut kādā ziņā patiesība. Tiešām, ikviens filozofs atkarībā no sava laikmeta, no vispārīgā kultūras stāvokļa, no vēsturiskās un sabiedriskās situācijas, bet it sevišķi atkarībā no filozofiskās problēmatikas attīstības pakāpes un savas īpatnējās vienreizējās subjektivitātes, ir pielīdzināms īpatnējam, pilnīgi nekad neatdarināmam optiskam instrumentam, nostādītam savā arī tikai vienreiz dotā īpatnējā vietā, un tāpēc tas redz no pasaules tikai vienu pusi, īsti tikai vienu kādu nelielu izgriezumu, un pēc tā viņš tad ar vairāk vai mazāk apzinātu piesardzību mēģina spriest par visumu. Šis spriedums var vēlāk izrādīties nepilnīgs, tomēr, ja tikai tas darināts uz tiešu, ciktāļu iespējams pārbaudītu pieredzējumu un stingrē vadītas un sevis paša priekšā patiesīgas domas pamatiem (un tāda vienmēr ir lielo filozofu doma, jo tikai tāpēc tie ir lieli), tad tas nekad nevar kļūt pilnīgi aplams.

No šī viedokļa tad vispilnīgākais filozofiskās problēmatikas atrisinājums ir pati filozofijas vēsture: taisni ar savu mācību lielo dažādību un tieši pat viņu šķietamās pretrunības dēļ tā savā kopumā vispilnīgāki atspoguļo pasaules aspektu neizsmeļamo daudzību un netieši satur arī atbildi par tās struktūru. Ja to ņem vērā, tad filozofiju daudzējādā kādā kļūst nevis par iemeslu gara nospiešanai, bet par liela prieka avotu, jo katrā no tām ir kas vērtīgs un no katras kas paturams, — pat ja paturamās lietas pretrunīgas, jo nekur nav teikts, ka īstenībai nevarētu būt tāds saturs, kas, izteikts mūsu jēdzienos, būtu pretrunīgs.

No šī viedokļa arī jānoraida doma, ka filozofijas problēmas atrisinājumam vajadzētu tikt dotam kādā sistēmā: doma gan neatvairāmi cenšas pēc tādas un nav arī vajadzīgs noliegt šo cenšanos, bet ir skaidrs jau iepriekš, ka pasaules visumu mēs nevaram ieslēgt savās vienmēr nepilnīgās domu shēmās. Kad šī atziņa iegūta, tad sistēmu radīšanu vairs nevar nolikt par filozofijas ideālu.

Bet vai ar to nenotiek atteikšanās no racionālītātes un pāriešana uz irracionalismu? Nē, jo visu, ko mēs atzīstam, mēs atzīstam ar prātu un tā skatīt spēju — pat viņa paša robežas. Tāpat kā acs jau neredz tumsā, bet redz tumsas un gaismas robežu un tā vada mūs, tā arī prāts vada mūs filozofijā, kaut arī

atzīdams savu (vietām, varbūt, tikai pārcejošo) nepilnību. Filozofija var pievest mūs pie irracionālā, var, varbūt, atzīt to pat par dziļāko reālītāti, var, varbūt, uzaicināt gremdēties tajā un just to, bet tad šī irracionālā jušana vairs nav filozofija, bet vai nu, tā sakot, tūs auglis, vai tūs izejas punkts. Filozofija tā tad ir ceļš vai nu no irracionālā uz racionālo, vai arī otrādi — no racionālā uz irracionālo, bet tā vienmēr ir apzināta, loģiskās sakarības pārvaldīta un jēdziens ietverta doma. Kū tāda tā arī nebūt nepieciešami neiet vienmēr garām reālītātei un neveido tikai ficijas, bet tver arī adekvāti vismaz daļu no tās, proti to, kas tajā ir racionāla vai racionālizējama (un nav šaubu, ka reālītātei ir tāda daļa) un kas tieši tāpēc mums pa laikam ir vissvarīgākā.

Beidzot, noslēdzot, atgādināsim vēl reiz, ka, spriežot par filozofijas nozīmi un attaisnojumu, nav jāaizmirst, ka viens no tās svarīgiem attaisnojumiem paliek arī filozofēšana pati, un pie tam, vispirms, kā jau pa daļai aizrādīts jau tieši no tīri objektīva viedokļa: domātājs, kas risina savas domas un reflektīvi vēro tās, ar to tver un izzin jau vienu no vissvarīgākām reālītātēm, proti, pašu garu un viņa daudzējādos veidojumus, un pie tam, zināmos apstākļos, izzin to adekvāti. Otrkārt, spriežot par filozofijas attaisnojumu un tās jēgu, nedrīkst aizmirst tās subjektīvo vērtību: nav ne mazāko šaubu, ka pilnīgi neatkarīgi no kādiem dēfinitīviem rezultātiem un kabatā ieliekamiem un aiznesamiem atzinumiem filozofija spēj gan paplašināt meklētāja garīgo skatu, gan, it sevišķi, arī padziļināt to un, darot to par lielāku sapratēju, līdz ar to padarīt to arī bagātāku. Pat ja tā beigu beigās nonāktu pie atziņas par neiespēju atrisināt dažas pēdējās problēmas, pie cilvēciskās nezināšanas atzišanas, tad šī nezināšana nav vairs pirmatnējā tumšā nesapratība, bet jau docta ignorantia, t. i. apzināta zināšanas pilna nezināšana — un tā jau ir liela gudriba, augsts un pozitīvs sasniegums, un ja to ņem visā viņa dziļumā un implikācijās, — līdzvērtīgs pēdējo problēmu atrisinājumam. Katrā ziņā tam, kas ticis tik tālu, ka tam rada prieku pats domu pavediena risinājums, jēdzienu un lietu vienmēr jaunu sakarību saskatījums un vismaz kustība patiesības virzienā, pat ja tā būtu nesasniedzama, tam filozofija nekad nebūs neauglīga un veltīga, jo tas ik brīdi pats sevi jutis filozofisko meklējumu nevien auglīgo, bet tieši garu audzinātāju, un varbūt, pat aplaimotāju spēku.

INTUITĪVAIS ATZINAS IDEĀLS

I Zinātnisko izskaidrojumu paradokss

Pētīšanas procesiem, tāpat kā citiem procesiem, ir kā savi sākuma momenti, tā arī savi noslēgumi. Ja šie pētīšanas procesi vērsti uz konkrēto pasauli, tad sākuma moments tiem pa laikam ir kāda dotība, tas ir — kāds fakts, kāda parādība, kas kaut kādā ziņā neapmierina atzinēja subjekta prātu un ir tam, kā saka, problēma, bet noslēgums, ja viss norit labvēlīgi, šīs problēmas atrisinājums, ko pavada apmierinājuma sajūtas. Starp šiem divi gala punktiem atrodas vēl vesela rinda atsevišķu atziņas aktu, kas savieno tos un tādā kārtā veido it kā ceļu — te gaŗāku, te īsāku, te grūtāku, te vieglāku, kas jānoiet pētniekam, kamēr tas nonāk no problēmas līdz atrisinājumam, un šis ceļš ir tas, kas precīzā nozīmē būtu jāsauc par metodi (grieķiski *methodos* — ceļš).

Loģikas grāmatas mūs māca, ka izskaidrošanas metodes, vispāri ņemot, pastāv iekš tam, ka svešo un nesaprotamo mēģina, kā saka, kādā ziņā pielīdzināt tam, kas jau zināms. Šo metodi lieto jau mazs bērns: ja tas, piem., pirmo reizi ierauga zirgu, tad gadījumā, ja suns tam jau pazīstams, tas jaunieraudzīto dzīvnieku nosauc par „lielu suni“. Tāpat dažas primitīvās tautas izskaidro citādi neizprotamo pērķona troksni ar pazīstamo ratu dārdoņu un tam līdzīgi. Zinātniskā dabas parādību vispārīgā izskaidrošana, saprotams, lieto citus priekšstatus, tomēr tās metode paliek līdzīga. Pērķonu zinātnieks neizskaidro gan ar ratu dārdoņu, bet drīzāk ar — viņam no laboratorijas eksperimentiem pazīstamo — elektriskās dzirksteles sprakšķēšanu; tāpat tādu sākumā stipri prātu mulsinājušo parādību kā šķidrums „pašu no sevis“ pacelšanas līdz zināmam augstumam gaisa tukšās caurulēs zinātnieki izskaidro ar labūki pazīstamo gaisa smagumu resp. ar atmosfēras spiedienu, bet to atkal ar gravitācijas likumu u. t. t. Ja kādam liekas nesaprotami, kā iespējams, ka valzivs, kas taču ir „zivs“, elpo ar plaušām, tad viņam to izskaidro, norādot, ka valzivs patiesībā pieder pie zīdītāju dzīvnieku grupas un ka visi pie tās piederošie dzīvnieki elpo ar plaušām. Ja pirmie izskaidrošanas piemēri bija raksturīgi moderno laiku zinātnēi, tad šis pēdējais piemērs ir raksturīgs seno grieķu pasaules izskaidrošanas metodei. Kamēr tagad atsevišķas parādības izskaidro pa laikam ar to, ka rāda, kā tais izpaužas kāds vispārīgs likums, tikmēr senatnē (un vēl viduslaikos) mē-

ģināja rādīt, ka atsevišķās parādības īpatnības noteic tās piederība pie kādas zināmas sugas.

Tomēr abiem izskaidrošanas veidiem, senajam un modernajam, ir kaut kas kopējs: abi tie ikvienu atsevišķu parādību izskaidro ar kaut ko vispārēju, kas neattiecas vienīgi tikai uz šo gadījumu, bet vēl arī uz daudziem citiem. Līdz ar to tad arī abiem šiem izskaidrošanas paņēmieniem ir raksturīgi, ka tū saucamo principu vai izskaidrošanas līdzekļu skaits tajos ir mazāks par izskaidrojamo priekšmetu skaitu. Šis apstāklis iegūst svarīgu filozofisku nozīmi, it sevišķi tad, kad no izolētu atsevišķu notikumu izskaidrošanas jāpievēršas komplekso reālo būtņu izskaidrošanai. Tad, piem., uz jautājumu, kas ir cilvēks, modernā zinātne atbildēs: tas nav nekas cits, kā dažādo, samērā nedaudzo dabas likumu krustojšanās rezultāts, citiem vārdiem — cilvēks jāizskaidro ar mehānisko, termodinamisko, elektrisko, ķīmisko u. c. likumu sadarbību un nekādu īpatnēju principu cilvēka eksistences „zinātniskajam“ izskaidrojumam nav vajadzīgs.

Antīkā zinātne gan šai ziņā bija mazāk šaursirdīga: tā atzina reālās būtnes par kaut ko īpatnēju un tāpēc katrai sugai prasīja arī savu īpatnēju principu — te vispārīgo jēdzienu (Sokrāts), te ideju (Platons), te entelehiju (Aristotelis).

Toties no cita viedokļa šī senatnes zinātne padēvēs dažām visai raksturīgām prāta tendencēm vēl radikālākā veidā, nekā to pielaiž mūsdienu zinātne. Jau tas apstāklis, ka visi ikvienas būtņu sugas eksemplāri tiek izskaidroti ar kādu vienu principu, proti, šai gadījumā ar sugas jēdzienu, lielā mērā samazina izskaidrošanas līdzekļu skaitu attiecībā pret izskaidrojamo objektu skaitu: ne viens indivīds netiek vairs izskaidrots savā individuālitātē, bet tikai savas sugas pazīmēs: to jau apzināti izteic Aristoteļa klasiskā formula, ka zinātne ir tikai par vispārīgo, bet nekad ne par atsevišķo, par individuālo. Bet izrādījās, ka ar to prāta tendences uz ekonomiju — kā vēlāk teica Machs — vēl nav pilnīgi apmierinātas.

Šai ziņā visai zīmīgs piemērs ir Platona mācība. Viņš neapmierinās ar to, ka viss neaprobežotais individuālo gadījumu skaits tiek izskaidrots ar subsumpciju (pakārtošanu) kādam vispārīgam principam, idejai. Viņš tālāk arī samērā atsevišķās idejas mēģina izskaidrot līdzīgā kārtā, subsumējot tās plašākām idejām un, beidzot, visus principus vienam vienīgam — Labā idejai. Platona izpratnē tas nozīmēja apmēram sekojošo: ja idejas vispāri bija tie faktori, kas noteica visu pozitīvo atsevišķās individuālās lietās, proti viņu vienību, daļu saskaņu un pielāgotību zināmam uzdevumam, tad Labā idejai vajadzēja būt tam faktoram, kas noteica visu pozitīvo pašās idejās: tā bija viņa, kas noteica, ka tās vispāri ir labas, ka tās ir mērķtiecīgas, ka tās garantē pasaulē pastāvēšanu. Labā ideja, vārdū sakot, bija visa labā princips kā idejās, tā līdz ar to arī visās konkrētās lietās. Bet, būdama visa pozitīvā princips un avots, tā līdz ar to ir arī visa īsti esošā princips, jo viss ļaunais un nepilnīgais īsti nāk no neesamības, tas ir tikai labā principa iztrūkums. Bet tādā gadījumā Labā ideja ir arī augstākas atziņas princips, jo atziņas mērķis Platonam ir at-

klāt īsti esošo. Ja kāds spēj nonākt pie Labā idejas aptveršanas, tad līdz ar to viņš pasaulē visu zin un saprot un spēj izskaidrot. Pilnīgi gudrajam vajag, kā saka, spēt skatīt lietas Labā idejā, tad viņš saprot kā ikvienu atsevišķu lietu, tā arī visas viņas kopā. Tādā kārtā Platons, var teikt, no zināma viedokļa uzstāda rekordu: visas pasaules intelligibilitāti viņš koncentrē vienā punktā, vienā principā vai, lietojot Kanta filozofijas terminu, — vienā kategorijā, uz kuru vienīgo jānovēd viss, ko grib pilnīgi saprast.

Nav šaubu, ka šis Sokrata ierosinātās pasaules izskaidrošanas metodes galīgais izveidojums daudziem pētniekiem ir šķitis visai vilinošs, jo tas vispilnīgāk apmierina cilvēka prātam raksturīgo tieksmi — kā Machs teiktu — pēc domas ekonomijas, t. i. pēc vienības, pēc vienkāršības, pēc visu aptverošām formulām un, beidzot, no estētiskā viedokļa, — pēc elegantiem atrisinājumiem. Nav tāpēc brīnums, ka Platona paraugs ir atradis atdarinātājus visos laikos un arī vēl mūsu dienās: arī vēl tagad ir pētnieki, kas sapņo par visas pasaules notikumu izskaidrošanu, izejot no kādas vienas iniciālas formulas, kaut arī tik komplicētas, ka tā īsti būtu aptverama tikai dievišķīgam prātam, jo tajā vajadzētu ietverties precīziem datiem par absolūti visām sīkākām materiijas daļiņām: par viņu stāvokli telpā, enerģiju, kustības ātrumu un virzienu jau priekš miljardu miljardiem gadu. Principiāli tomēr daudzi moderni pētnieki šādu vienu vienīgu, visu aptverošu formulu ir uzskatījuši par iespējamu, un atšķirība no Platona sapņa te jo mazāka, ja ievērojam, ka jau Platonam idejas izteicās arī skzītiskās attiecībās un tā tad bija arī kaut kas līdzīgs matēmatiskām formulām.

Tomēr no otras puses nav šaubu, ka arī jau Platona mēģinājums atklāja tās grūtības un tos paradoksus, pie kādiem veda šī tieksme pēc vienas vienīgas bezgala komplicētas, visu izskaidrotājas formulas, kam jābūt visas intelligibilitātes un visu izskaidrojumu pēdējam pamatam. Ja visas pasaules atsevišķo būtņu intelligibilitāte (t. i. viņu eksistences izskaidrojumi un attaisnojumi) tiek koncentrēta vienā punktā, kuram sevi jāietver viss, kas ir intelligibls absolūti visās lietās, tad ar to šis intelligibilitātes koncentrācijas punkts tiek it kā pārslogots un kļūst pārintelligibls, t. i. mūsu prātam pilnīgi neaptverams un nesaprotams. Tas arī pilnīgi dabīgi, jo formulā, kam būtu jāattaisno viss pozitīvi pastāvošais, vajadzētu tikt apvienotiem arī dažādiem pretstatiem, vajadzētu notikt tam, ko viduslaiku filozofija sauca par coincidentia oppositorum (t. i. pretstatu sakrīšanai), un tas jau ir prātam neaptverama lieta. To no sava viedokļa atzīst arī Platons, teikdams, ka Labā ideja ir reizē pāri kā esamībai, tā arī zinātnei. Bet tādēļ gadījumā Labā ideja kā izskaidrošanas līdzeklis zaudē tikpat kā katru praktisku nozīmi: mums gan saka, ka tas nāk no gaismas pārpilnības tajā, bet praktiski šī gaismas pārpilnība ne ar ko neatšķiras no dziļās tumsas. Bet bez tam šim apstāklim ir arī vēl citas sekas (kas īsti gan ir tikai otra puse tikko aprādītājam): ja visu gaismu koncentrē vienā punktā, tad ar to tā tiek atņemta pārējai pasaulei. Tas, ka Labā ideja, t. i. absolūtā intelligibilitāte ir pilnīgi nepielīdzināma konkrētai pasaulei, no otras puses nozīmē,

ka šī pasaule ir bezgali tāla intelligibilitātei, t. i., ka arī tā prātam nesapro-
tama, bet šoreiz ne vairs pārmērīgas gaismas, bet tumsas dēļ. Ar to irracionāli-
tātes daļa konkrētā pasaulē kļūst pārmērīgi liela un, ja esošo identificē ar
racionālo, kā to dara Platons, tad konkrētā pasaule pārvēršas par šķitumu,
par maldu, par neesošo (to mē on).

Šis Platona mācības konsekvences bija tik paradoksālas, ka jau Platona
tiešais skolēns Aristotelis jutās spiest atkāpties no sava skolotāja pozīcijām.
Viņš kritizē Platona mēģinājumu izskaidrot visu, novedot to uz kādu vienu
vienīgu principu, un atsakās no tā. No gnozeoloģiskā monisma, kā varētu ap-
zīmēt Platona mēģinājumu, Aristotelis atgriežas pie plūralisma un ieņem pozī-
cijas, tā sakot, vidējā augstumā. Zinātnes nav — tā viņš māca — ne par pilnīgi
individuālām lietām, nedz arī par visaugstāko sugas jēdzienu, bet tikai par to,
kas ir vidū starp šiem galīgajiem punktiem — par vairāk vai mazāk vispārīgo:
lietu sugu jēdzieni — apmēram, kā tie atklājas vairāk vai mazāk uzmanīgam
dabīgā cilvēka skatam — pilnīgi apmierina Aristoteli kā izskaidrošanas principi.
Kādas lietas īpatnības viņam ir pietiekami izskaidrotas, ja var parādīt, ka tās
loģiski izriet no tā sugas jēdziena, kurā ietveras šī lieta.

Viduslaiki visumā uzticīgi gāja Aristotela pēdās, un arī jaunie laiki, kaut
gan tie ierobežoja aristoteliskā tipa izskaidrošanas principu pielietošanu, ir pa-
likuši viņam uzticīgi vismaz katēgoriju daudzības ziņā. Jaunāko laiku zinātnē
tikai, kā jau atzīmēts, izskaidrot vairs nenozīmē subsumēt, t. i. pakārtot izskai-
drojamo parādību sugas jēdzienam, bet drīzāk gan, ja te vispāri ir subsumpcija,
kādam vispārējam likumam. Ja nu iet vēl dziļāki un meklē, kādā ceļā tiek
veidoti paši šie likumi, tad izrādās, ka prātu visvairāk apmierina tie likumi,
pie kuriem nonāk, ja iespējams, sekojot Dekarta nosacītai metodei.
Viņš, proti, mācīja, ka, pēc matemātikas parauga, ikviena problēma ir jāanalizē
tik tālu, kamēr nonāk pie pilnīgi vienkāršiem, skaitā vienmēr ierobežotiem
pēdējiem elementiem (les simples), kas ir prātam pilnīgi evidenti, t. i. skaidri
(šie pēdējie elementi dažreiz var būt arī vienkāršas definīcijas); pēc tam, otrā
gājienā, jāiziet no šiem vienkāršajiem elementiem un jāmēģina parādīt stingri
loģiskas, pēc iespējas pat stingri matemātiskas dedukcijas ceļā, kā no tiem var
konstruēt resp. izskaidrot aplūkojamo parādību.

Katrā ziņā, un tas ir mūsu līdzšinējā isā vēsturiskā aplūkojuma rezultāts,
kā modernai, tā arī senai zinātnē ir raksturīgi, ka izskaidrošanas līdzekļu vai,
ja grib, intelligibilitātes standartu, vienīgi ar pielīdzināšanu kuriem viss tiek
atzīts par izskaidrotu resp. par saprastu, ir skaita ziņā nesalīdzināmi daudz
mazāk nekā izskaidrošanai resp. saprašanai uzdoto parādību. Ar to mēs no-
nākam pie svarīga atzīnuma: kaut gan Aristotelis un, viņam sekojot, arī mo-
dernā zinātne zināmā mērā mīkstināja Platona paradoksu, kas mēģināja neapt-
veņamo parādību daudzumu izskaidrot ar vienu pašu principu, pārvarēts šis
paradokss tomēr nav ticis un patiesībā, lai arī tas mazāk duļas acis, paliek
gandrīz tāds pats kā bijis: arī Aristotelis un tāpat modernā zinātne grib
izskaidrot lietas ar to, kas nav šīs lietas, tā tad īsti iet lietām garām un tver

tikai to, kas nav tieši pats īstais izskaidrošanas objekts. Pat labāka gadījumā, ja pieņem, ka abstrakcijas, uz kuņģu zinātne tiecas novest dotās realitātes, kaut kādā ziņā tomēr ietveras šinīs realitātēs, arī tad zinātne izskaidro tikai dažas puses no tām, bet citas — skaitā nesalīdzināmi vairākas — paliek tumsā. Un šāds stāvoklis attiecībā pret konkrēto realitāti zinātnei ir neatvairāms un fatāls: tā vienmēr būs nepilnīga un neadekvāta (t. i. tās atzinumi nebūs pielīdzināmi to objektiem), jo, operējot ar vienmēr ierobežotu principu skaitu, nekad nevar pilnīgi izskaidrot bezgalīgu parādību skaitu visā viņu individuālā īpatnībā.

II Intuitīva ideāla raksturojums un konsekvences

Šis apstāklis tad arī ir tas, kas pēc mūsu domām cauri visai filozofijas vēsturei laiku pa laikam ir ierosinājis vismaz iedomāties vēl kādu citu atziņas ideālu. Šis ideāls būtu realizēts, ja, tāpat kā ar acīm mēs redzam kādas lietas virsmu, tā mēs spētu redzēt to arī pilnīgi „cauri“, tas ir visā tās esamībā, tā ka lai pilnīgi nekas no tās nepaliktu apslēpts. Šo atziņas ideālu mēs nosauksim par integrālo intuīciju, jo intuīcija pirmā kārtā jau nozīmē redzēšanu un pēc tam vispāri tādu atziņu, kas tikpat tieša (bez spriedumu un jēdzienu starpniecības) un skaidra kā skatīšana acīm, bet ar vārdu integrāls būtu izteikts, ka tā attiecas pilnīgi uz visām aplūkojamā objekta pusēm, ka tas tiek uztverts visā savā esamībā. No teiktā izriet, ka šī atziņas ideāla pirmā raksturīgā īpatnība, kuņas dēļ tas arī tika izvirzīts kā ideāls, būtu tiekšanās pēc atziņas absolūtās pilnības (pirmā pakāpē — tādas atziņas, kas vērsta uz kaut kādu atsevišķu būtni, vēlāk, varbūt, arī uz esamības visumu). Ja šo atziņas izpratni noliek vienā plāksnē ar tām, kas tikko aplūkotās, un mēģina izteikt to viņu valodā, tad mēs iegūstam intuitīvā ideāla raksturojumu: lietojot drusku neparastākā nozīmē kategorijas jēdzienu, var teikt, ka šis intuitīvais ideāls, cik tālu tas tiek attiecināts uz daudzajām reālajām būtnēm, izteic mēģinājumu atrast individuālās kategorijas. Tiešām, ja atziņas mērķis ir nonākt pie absolūti pilnīgas atziņas, tad nevar runāt par doto atziņas objektu novešanu uz to, kas tie nav, tas ir par viņu pielīdzināšanu kaut kādām abstraktām schēmām, kādas ir parastās skaitā samērā nedaudzās domas kategorijas, jo tādā gadījumā daļa no objekta esamības vienmēr paliks, tā sacīt, ārpus atziņas. Jā kādu būtni grib izprast pilnīgi, tad to nedrīkst pielīdzināt nekādai vispārīgai schēmai vai kategorijai, bet tā jāizprot pati ar sevi, pielīdzinot to tikai viņai pašai, un tādā kārtā tā kļūst par kaut ko līdzīgu pilnīgi oriģinālai, tikai vienskaitlī dotai kategorijai. No šī viedokļa intuitīvisms ir pilnīgā pretstatā platonismam (kaut gan arī pēdējais pazīst sava veida intuīciju) un katrai citai mācībai, kas pasauli gribētu izskaidrot ar kādu vienu principu vai formulu, un tāpēc intuitīvismu, šeit aplūkotā izpratnē, var raksturot — vismaz tā pirmā pakāpē — kā visradikālāko gnozeoloģisko plūralismu.

No šīm intuitīvisma tendencēm uz visu aptverošu, neko neizslēdzošu, vissīkāko un individuālāko īpatnību precīzi uztverošu atziņu izriet dažas svarīgas konsekvences. Kā gan iespējams izzināt kādu reālu būtni tik pilnīgi, lai nekā no tās esamības neietu zudumā? Te nepietiek visu no ārienes sīki jo sīki aprakstīt, jo lai cik mikroskopiski tuvas būtu aprakstāmās daļas un daļiņas, tomēr arī starp vistuvākām ir vēl neizsmejama esamības daudzība. Ir tikai viens līdzeklis absolūti pilnīgi aptvert kādas būtnes esamību un tas ir — kļūt par šo būtni pašu. Intuitīvisms šo konsekvenci arī atzīst, un no šejienes tad arī nāk viņa visraksturīgākā un daudz kritizētā teze — atziņas un esamības identificēšana. Šāda identificēšana patiesībā notiek arī tā saucamā ideālismā, bet kamēr tur esamība, tā sakot, tiek iztukšota, padarīta bāla un schēmatiska, lai tā tādā kārtā pielīdzinātos atziņai (techniskā valodā te saka, ka ratio cognoscendi tiek padarīta par ratio essendi), tikmēr intuitīvisms prasa, lai atziņa nevis novilkto uz leju esamību līdz savam limenim, bet pati paceltos līdz esamībai. Tiešām, ja grib realizēt absolūti pilnīgu atziņu, tā ka lai atziņas objektā nekā nepaliktu svešs, tad šo prasību nevar iedomāties apmierinātu citādi, kā tikai tādā veidā, ka vai nu atzinējs subjekts pielīdzinās atziņas objektam vai arī ieslēdz, uzņem to sevi.

Šīs konsekvences tālāk atļauj atklāt pamatus, uz kādiem stāv integrālais intuitīvisms. Viņa veidotais ideāls ir saprotams tikai tādā gadījumā, ja ir atzīts, ka bez mums pasaulē ir vēl arī citas būtnes, kas ir pilnīgi reālas, bet nevis tikai, kā to grib fainomenisms, mūsu priekšstati, mūsu apziņas projekcijas: Kanta, Šopenhauera un citu kantiešu mācības intuitīvismam nav pieņemamas. Tas noteikti ir sāstīts ar ontoloģisku reālismu, un tikai uz tā pamatiem, kad tiek atzīta citu būtnu eksistence un reizē izjusta to radikālā atšķirtība no atzīstošā subjekta, varēja izaugt intuitīvismu raksturojošā problēmātika un tās īpatnējais atrisinājuma mēģinājums.

Beidzot, ja ņemam vērā, ka subjekts, kas tiecas pēc integrālas atziņas, jau šīs tieksmes dēļ vien atklājas kā garīga (= spīrituāla) būtne, tad, lai intuīcijas ideālam vispāri būtu kāda jēga, ir jāpieņem, ka arī citas reālās būtnes savā būtībā ir homogēnas (t. i. tās pašas sugas) atzīstošam subjektam, jo tas ir pirmais noteikums, lai vismaz būtu iespējams iedomāties, ka tie var savstarpēji pielīdzināties. Tas nozīmē, ka intuitīvisma izpratnē reālajām būtnēm, uz kurām vēršas atziņa, jābūt savā pamatā garīga resp. psihiska rakstura, un tādā kārtā tas reālisms, ko implicē intuitīvisms, tuvāki var tikt raksturots kā spīrituālistisks reālisms.

III Intuitīvā ideāla nozīme

Ja līdz šim teiktais raksturotu intuitīvistīgo atziņas ideālu un dažas tā implikācijas un konsekvences, tad tagad tālāk var jautāt, kāda nozīme šādam šķietami dīvainam ideālam; kā tas radies; vai tas nav tikai gluži tukša fan-

tazija, ko prāts izgudrojis aiz gaŗa laika? Uz to mēs atbildēsim, ka — lai ko mēs arī domātu par intuitīvistīgā ideāla piepildīšanās iespējam — viena lieta tomēr ir skaidra, proti, ka intuitīvistīgais atziņas ideāls nav nekāds nejausš patvaļīgs izdomājums, bet, gluži otrādi, viens no tiem pret laiku maiņām izturīgiem priekšstatiem, pie kuriem cilvēcīgā domā, svārstoties starp pretstatiem, vienmēr ar lielu rēgulāritāti atgriežas par jaunu. Tas tā notiek tāpēc, ka intuitīvistīgais ideāls atbilst dažām ļoti dziļām cilvēka dvēseles vajadzībām, reizē intelektuālām un sentimentālām, kas var gan tikt uz brīdi apspiestas, bet nekad nevar tikt galīgi iznīdētas, — proti vajadzībai tikt reiz ārū, kaut uz brīdi, no savas dziļās iekšējās vientulības, vajadzībai atbrīvoties no bailēm pret radikāli svešo pasauli un justies tai intimi tuvam, iekšēji informētam par visu, kas tajā notiek. Teiks, varbūt, ka viss tas ir tikai primitīvā prāta sen pūrdzīvotās bērnišķīgās fantāzijas, kuŗām nodoties tagad vairs nav nedz iespējams, nedz arī vajadzīgs — ņemot vērū jauno laiku zinātnes milzīgo progresu. Mēs uz to atbildēsim, ka šāds iebildums izteic tikai nepamatotu iedomību un veltas cerības: zinātniskā doma, kas vēl nesen visai pareizi apzīmēta kā operatīva, spēj gan mums nodrošināt visai lielus un visai dažādus praktiskus panākumus un spēj pat lielū mērū apmierināt mūsu intelektuālo ziņķārību, bet tomēr tā ir tikai homo faber — cilvēka amatnieka — doma un tā var, jau pēc savas definīcijas, dot no reālītes tikai darbības uzdevumiem pielāgotu plānu, operatīvu/schēmu vai, ja grib, esamības skeletu, bet nekad ne tās dzīvo miesu; tieši savu praktisko sekmju un panākumu vārdū zinātne vienmēr palīks nepilnīga un atspoguļos tikai lietu virsmu. Tū tad ir pilnīgi neizbēgami, ka laiku pa laikam pēc pilnīgi pamatotiēm un vairāk vai mazāk troksņainiēm sajūsmas izpaudumiem par lielājiem zinātnes panākumiem, tomēr atkal vienmēr par jaunu ir jākonstatē, ka, par spīti visiem šiem panākumiem, cilvēku dziļākās tieksmes tomēr ir palikušas tikpat neapmierinātas kā agrāk un cilvēka stāvoklis šai ziņā ir maz grozījies. Kāda Paskala sirds saņņaugšanās par cilvēka stāvokli vidū starp divi bezgalībām, kāda Kjergegora bailu paroksismi, kāda Prusta izjūtas par cilvēka neglābjamo vientulību, — visi šie un vēl daudzi citi fakti ar lielu spēku raksturo cilvēka un viņa zinātnes īsto stāvokli, un tie arī liek dzimt ilgām pēc integrālās atziņas, kas cilvēku no periferijas, no klīšanas, tū sakot, gar pasaules malu ievestu reiz pašā lietu sirdī un tur dotu tam mieru.

Bet ja tādā ķārtū intuitīvistīgais ideāls būtu saprotams no cilvēcīgo ilgu psiholoģijas viedokļa, vai tas jau nozīmē, ka tas ir pilnīgi attaisnojams arī no teorētiskū viedokļa? Es nepazīstu neviena, pat starp visdedzīgākīiem šī ideāla pielūdķējiem, kas apgalvotu to bez ierobeķojumiem. Pilnīgi droši tomēr ir, ka vismaz vienā gadījumū var ar izredķēm uz panākumiem mēķināt realizēt šo ideālu, proti, attīcībā uz paša apziņū. Teiks varbūt, ka tas ir gauķām maz un nedod to iziešanu no sevis, ko gribētu ar intuīciju panākt. Tū tomēr nav. Vispirms, tas nebūt nav maz: parasti mēs īsti nemaz nedzīvojam pat pilnīgi paši sevi, bet vairāk tikai it ķā savas apziņas periferajos slāņos. Aptvert un pūrdzīvot sevi visū pilnībā ir jau liels un rets notīkums, kas prasa vai nu lielu

un ilgu sagatavošanos, vai ārkārtīgus notikumus. Otrkārt, nebūtu nemaz tik paradoksāli, ja, iedziļinoties sevī, atklājot savas esamības dziļākās saknes, mēs līdz ar to arī jau izietu ārā no sevis un nonāktu uz ceļa, kas ved arī citās būtnēs.

Bet lai kā tas arī te būtu, nav šaubu, ka pat visnelabvēlīgākajos gadījumos vismaz zināma tuvošanās ideālam, lai arī cik nepilnīga, tomēr iespējama, un tāpat nevar noliegt, ka šīs tuvošanās ietekme var būt auglīga. Ir interesanti atzīmēt, ka pat šī ideāla vispārdošākā un visvairāk kritizētā teze, kas izteicās prasībā pēc atziņas pielīdzināšanas esamībai resp. pēc izzinošā subjekta sakrīšanas ar izzināmo objektu, ka pat šī prasība, šķiet, vismaz zināmā mērā, piepildās jau elementārajā ārējās percepcijas fainomenā, kas, būdams saistīts ar vienas reālas būtnes iedarbību uz otru, līdzīgi kā ikviena iedarbība (ja tādas iespēju vispāri nenoliedz, — kas tad ved pie vēl mazāk ticamām sarežģītām un mākslotām teorijām), nevar tikt domāta, neņemot palīgā divu reālitāšu vismaz daļveidīgas sakrīšanas jēdzienu.

Otrs visai daudz iztirzāts intuitīvisma mācības moments, kā zināms, ir jautājums par intuícijas attiecību ar intelektuālo atziņu. Aplūkots ciešā sakarā ar mācību par atziņas pielīdzināšanos esamībai, šis jautājums pārvēršas par sekundāru un par cieši atkarīgu no tikko minētās mācības. Atkarībā no tam, kādam esamības slānim intuícijā notiks pielīdzināšanās, jautājums par tās attiecībām ar intelektu iegūst citu raksturu. Ja šī pielīdzināšanās notiek slānim, kas nav pārāk dziļš un ir, varbūt, pats zaudējis savu dinamisko spriegumu un atrodas jau ceļā uz iekšējās vienības zaudēšanu, uz sairšanu patstāvīgos momentos, tad intelektuālais apstrādājums šādam slānim ir jau, var teikt, pilnīgi kongeniāls, un te nekāda sevišķa problēma nerodas. Bet arī tad, ja intuícija vērstos uz esamības visdziļākajiem slāņiem, kurus raksturo organiska vienība, elementu neizdalāmība, dinamisks spriegums un jaunradišana, arī tad tam nevajadzētu vēl nepieciešami nozīmēt atsacišanos no skaidras un precīzas domāšanas un no jēdzienos formulētu zināšanu izteikšanas (jo cilvēcīgai īstai zināšanai nav cita eksistences un izpausmes veida): izzinātais subjekts varētu palikt tas, kas viņš ir, uzglabājot savu skaidro prātu, bet intuícija padarītu tikai viņa saturu bagātāku. Bez šaubām, šī satura pilnīga izteikšana jēdzienos (vai arī kādiem citiem līdzekļiem) nekad nebūs iespējama, tomēr neaprobežota tuvošanās pilnībai vienmēr paliek iespējama.

Bez šaubām, te tagad paceļas vēl vesela rinda citu vissvarīgāko un fundamentālāko jautājumu. Šeit tomēr man nav nedz iespējas, nedz arī vajadzības iztirzāt tos (pa daļai esmu to jau darījis savā grāmatā *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson*, 1930). Te mans nodoms ir tikai rādīt, ka intuitīvistīgā ideāla pamatos ir cilvēka dabīgā tieksme pēc pilnīgas atziņas un ka šī tieksme ir saistīta ar zināmām konsekvencēm, kas no mūsu domāšanas paradumu viedokļa var likties piedauzīgas, bet kas pašas par sevi tomēr nav absolūti absurdas, jo tām ir zināms pamats. Galvenais tomēr, kas attaisno, ka mēs vēl mazliet pakavējamies pie šī atziņas intuitīvā ideāla, ir tas,

ka ar šī ideāla vairāk vai mazāk apslēptu klātbūtni cilvēku dvēselēs var izskaidrot dažas zīmīgas parādības cilvēces gara dzīves vēsturē

Tādā kārtā, piemēram, ir iespējams apgaismot filozofijas un reliģijas radniecību, kas bieži tiek apgalvota, bet tikpat bieži arī asi noliegta. Ja cilvēku sirdīs, kaut arī apslēptā veidā, vienmēr ir glabāties kaut kas no tieksmes pēc integrālas, pilnīgas atziņas, kas ir ne tikai jēdzienu vai vārdu kombinējums, bet nozīmē tieši piedalīšanos, participāciju izzināmo lietu būtībā (un ka šāda ticība ir bijusi, to, starp citu, rāda maģija, kur zināšana un vārdi identificējas ar varā turēšanu), tad ir saprotams arī, ka dziļākas zināšanas, un līdz ar to arī zinātājs, varēja būt tiri reliģiskas cieņas objekti. Bet ja un ņem vēl vērā, ka pilnīgās atziņas ideāls, ja to ņem tā visstiprākā un vidzīlākā nozīmē, izteic tieksmi apvienoties ne vien ar kādiem partikulāriem esamības veidiem, bet arī ar pašu esamības avotu, tad zināšanas tieksme nonāk vistuvākā radniecība tieši visdziļākajām reliģiskās dzīves tendencēm, un tā var saprast, ka filozofija ir varējusi gribēt un vēl tagad nereti grib būt par kaut ko līdzīgu reliģijai un tad prasa no saviem sekotājiem ne vien tikai zināmu prāta disciplīnu, bet tieši visas dvēseles un līdz ar to arī visas dzīves radikālu pārorientāciju.

Šī integrālās atziņas ideāla gaismā noskaidrojas arī filozofiskās domas un aistētiskās intuīcijas sakari, kuŗu pastāvēšana tiek gan apgalvota, gan arī noliegta. Pēc tā, kas teikts, mēs varam pieņemt, ka šī aistētiskā intuīcija — it sevišķi tas viņas veids, kas pazīstams ar vādu „iejūta“ (Einführung) — nav nekas cits kā mēģinājums realizēt integrālo atziņu, tas ir — mēģinājums izlaustiēs no savas individuālās personības ierobežotības un dzīvot plašāku dzīvi, intimā saskaņā ar visu kosmosu, bet pie tam ar to īpatnību, ka šis mēģinājums tiek realizēts tikai iztēles plāksnē, — cilvēks mēģina iedomāties citās būtnēs nekā viņš pats. Šī aistētiskā intuīcija tad arī uzlūkojama par cilvēcīgi iespējamāko un līdz ar to arī faktiski visbiežāko un panākumiem visbagātāko integrālās intuīcijas tieksmes izpaušanās veidu. Nav arī šaubu, ka tā cieņa, ko māksla bauda cilvēcē, ir tieši atkarīga no tajā mītošum ilgām pēc tā ideāla, ko mēs saucam par integrālo atziņu, bet kas reizē būtu arī integrālā dzīve.

Tomēr kas mūs šeit visvairāk interesē, ir tas, ka no mūsu izvirzītā viedokļa var izskaidrot arī dažas svarīgas parādības filozofijas vēsturē, starp citu it sevišķi arī tā saucamā gnozeoloģiskā ideālisma (Hēgels, Šopenhauers, jaunkantieši u. c.) parādību, kuŗu raksturo tas, ka pasaule tiek pielīdzināta mūsu priekšstatiem resp. jēdzieniem. Šis ideālisms no mūsu viedokļa nav nekas cits kā mēģinājums realizēt integrālo intuīciju, tā sacīt, par iespējami lētāko cenu. Kā jau agrāk aizrādīts, ideālisms arī tiecas pēc atziņas un reālītātes savstarpējas pielīdzināšanās, bet grib to panākt tādā kārtā, ka tas, ja tā var teikt, iztukšo reālītāti un pazemina to līdz priekšstatu un jēdzienu līmenim, kamēr integrālais intuitīvisms, vēlēdamies, varbūt, neiespējamo, grib piepildīt mūsu jēdzienus un pacelt tos līdz reālītātei.

Tāpat arī dažas speciālas intuitīvisma formas, ko pazīst filozofijas vēsture un kas šķiet esam pilnīgā pretstatā integrālam intuitīvismam, arī var tikt

izskaidrotas kā šī intuitīvisma piekāpīgākas formas. Tā, piemēram, tas mums šķiet esam ar kartēzisko intuīciju. Dekarts māca, ka, ķeŗoties pie kādas parādības izskaidrošanas, pirmais uzdevums ir saanalizēt to iespējami vienkāršākos elementos, tā ka lai šos vienkāršos elementus (simples) būtu iespējams aptvert it kā ar vienu skatu, t. i. ar intuīciju, un tad uz šiem pamatiem konstruēt kādu pilnīgi evidentu un līdz ar to absolūti drošu izskaidrojumu vai teoriju. Ko viss tas īsti nozīmē? Pēc mūsu domām šī vienkāršāko elementu meklēšana nenozīmē neko citu kā vēlēšanos atrast tik elementāru reālītāti, lai varētu cerēt, ka atziņas akts spēs tai pielīdzināties. Ārpassaulei Dekarts šo vienkāršāko elementu atrod izplatībā, ko viņš sākumā uzlūko kā materijas īpatību. Bet tā kā tas nozīmē, ka tad materija pati vēl paliek ārpusē uztveŗoŗam subjektam un ka līdz ar to mūsu spriedumiem par to vēl nav absolūtas drošības, tad viņš drīz to tieši pielīdzina izplatībai. Tā kā šāda izplatība var tikt domāta kā prāta akts (tā vēlāk to mācīja arī Kants), tad ar to ārpassaule var it kā pilnīgi tikt uzņemta prātā un līdz ar to tad arī tiek realizēta integrāla atziņa, kaut gan tikai, ja tā var teikt, pēc ideālisma receptes, kuŗam Dekarts tad arī stipri tuvojas. Tāpat arī par Huserla intuitīvismu varētu taisīt līdzīgas piezīmes, un no mūsu viedokļa var ļoti labi izskaidrot, kā viņš var tuvoties reizē kā kartēzismam, tā arī bergsonismam: viņš īsti nav izdarījis neko citu, kā tikai paplašinājis — kā Bergsons to ir prasījis — „vienkāršā“ jēdzienu, un viņa eidētiskā intuīcija tāpēc, viņa izpratnē, ir jau spējīga tvert kā lietu „būtbū“ visai komplicētus gluži individuālus lietu sastāvus. Arī viņa turēšanās pie ideālisma nav nejaunība, bet cieŗā loģiskā sakarā ar pretenziju gūt par lietām ne vien tikai ārējus iespaidus, bet turēt tos zināmā mēŗā pilnīgi savā varā, bet šī pretenzija atkal nav nekas cits kā izpausme tieksmei pēc integrālas atziņas, ko ideālisms, kā jau aizrādīts, savā veidā spēj visvieglāk nodroŗināt.

Noslēdzot mēs tā tad varētu teikt, ka galvenie iemesli, kādēļ ir derīgi sīkāk pakavēties pie integrālās intuīcijas ideāla, ir šādi. Pirmkārt, ar šī ideāla latento klātbūtni filozofa apziņā var izskaidrot daudz faktu filozofijas vēsturē. Otrkārt, šī ideāla aplūkojums atklāj cieŗo sakarību, kāda pastāv starp gnozocoloģiskām un ontoloģiskām problēmām: atziņas jautājumus nevar risināt, neņemot vērā, ka tā vienmēr vērsta uz kaut ko reālu, no atziņas procesa neatkarīgu. Uz to galu galā pat norāda, kā mēs mēģinājam to atzīmēt, tieši tādu mākslīgu mācību kā dažāda veida ideālismu pastāvēšana, kas tiecas šo neatkarīgo reālītāti noliegt. Šis atzinums ir ļoti svarīgs, ja ņem vērā, ka arī vēl mūsu dienās pastāv tendence atzīt reālītāti tikai par tik, par cik tā ir mūsu priekŗstats: nav šaubu, ka tādā kārtā tad nonāk tikai pie lielā mēŗā mākslīgi paseklinātām un pavienkārŗotām pāsauls koncepcijām. Beidzot, integrālās intuīcijas problēma ierosina vairākas tālākas problēmas, starp tām īt seviŗķi jautājumu par to, kam īsti ir jābūt pēdējam gala punktam atziņas procesā — vai tieŗām pietiek jau, ka mēs nonākam pie kaut kā reāla? Vai reālais īsti nav vēl tikai atkal uzdevums kādai tālākai pētīŗanai? Tādā gadījumā izrādītos, ka integrālās intuīcijas ideāls, kaut

gan jau pats par sevi pārmērīgi augsts mērķis, tomēr, varbūt, vēl nav pēdējais
visa sasniegums, nav galu galā vēl absolūtais ideāls. Bet šī jautājuma iztirzāšana
vairs nevar ietilpt šī apcerējuma rāmjos.*)

*) Nedaudz isākā redakcijā šis apcerējums nolasīts kā referāts IX Starptau-
tiskā filozofijas kongresā Parīzē 1937, un iespiests šī kongresa aktos. Travaux
du IX Congrès international de Philosophie 1937, T. IX.

ANTĪKAIS PASAULES UZSKATS

Antīkais pasaules uzskats nav kaut kas pilnīgi noteikts un negrozīgs. Tas ir mainījies no viena gadu simteņa uz otru, mainījies arī no vienas tautas uz otru. Tomēr, ja runā par vispārīgu antīku pasaules uzskatu, tad nav šaubu, ka pamatus tam ir likuši grieķi. Tie viņu arī izkopoši, bet romieši vairāk tikai pārņēmuši grieķu mantojumu un pielāgojuši to sev. Tāpēc mēs pakavēsimies te gandrīz tikai pie grieķiem, pie tam galvenā kārtā tai laikmetā, kad vispārī izveidojās un nobrieda tās vērtības, ar kuŗu radišanu viņi iezīmēja savu izcilo vietu vispārējā cilvēces kultūras vēsturē, t. i. tā saucamā klasiskā laikmetā, kas beidzas apmēram ceturtā gadu simtenī priekš Kristus.

Jāievēro, ka arī jēdziens „pasaules uzskats“ ir visai plašs un ar to var saprast visai dažādas lietas. Te apskatīsim galvenā kārtā grieķu domas par cilvēka dzīves mērķiem, par to, kā cilvēkam jādzīvo, pēc kā viņam jācenšas, kas viņam jāatzīst par labu, kas par ļaunu.

I. Primitīvais ētiskais materiālisms.

Atbildes, ko pirmie grieķi būs devuši uz jautājumu, kas ir tas labais, pēc kā pasaulē jācenšas, būs, droši vien, bijušas visai līdzīgas tām atbildēm, ko vēl mūsu dienās dotu uz šo pašu jautājumu dabiskais, refleksijas un kultūras daudz neaizkarta cilvēks. Šāds cilvēks atbildētu tā: „Kā lai es pasaku, kas dzīvē ir labs? Tanī ir daudz labu lietu, ko es gribētu. Nauda ir laba lieta, veselība ir laba, slava ir laba, un cik vēl nav šādu labu lietu!“ Dabiskam cilvēkam, tāpat kā bērnam, dzīvē ir tik daudz dažādu vērtību, cik viņam ir dažādu instinktu, dažādu tieksmju, kas prasa apmierināšanu un kas var tikt apmierinātas. Ja viņam gribas ēst, tad gards ēdiens ir liels labums, ja dzert — tad tāsds ir dzēriens. Ja viņam iepatikas greznas drēbes, kas sacel citos apbrīnošanu un skaudību, tad liela vērtība ir naudai, par kuŗu šīs drēbes var nopirkt; ja viņam patīk, ka citi no viņa bīstas un lokās viņa priekšā, tad augsts amats un vara ir liels labums u. t. t. Šādas atbildes mēs varētu saņemt vēl mūsu dienās, un tādās ir devuši arī senie grieķi. Tā Odisejs skaidri un gaiši pasaka (IX, 6—10), ka viņam neesot skaistāka dzīves sapņa piepildījuma, kā „kad labs prāts valda visā tautā, bet dziļotāji mājās, rindā sēdēdami, klausās dziedātāju, un viņu priekšā galdi ir pilni maizes un gaļas, bet viņa lējējs, no lielā trauka smeldams

vinu, nes to apkārt un ielej to kausos!" Šāds dzīves ideāls vēl tagad ir daudziem cilvēkiem, droši vien, lielākaī daļai, bet daudzi kaunas to tik naīvi izteikt, kā to dara Homēra varonis. Šādas atbildes pilnīgi saprotamas. Primitīvais cilvēks savos uzskatos vienmēr ir naturalistīgs, t. i. viņš atzīst par labu un jauku to, kas, kā jau teicu, atbilst viņa dabiskām tieksmēm.

Šādu primitīvā grieķu cilvēka raksturojumu dod arī Platons. Vienā viņa dialogā Sokrats jautā tesaliešu magnātam Menonam: kas ir tikums? Menons, starp citu, atbild, ka tā esot spēja sagādāt sev labas lietas. Sokrats tagad grib zināt, kas ir šīs labās lietas. „Labais, par ko tu runā, vai tas nav, piemēram, veselība un bagātība?“ Menons: „Arī zelts un sudrabs, un goda amati, un vara valstī.“ Sokrats: „Neko citu tu nedomā, kad tu runā par labu, kā šīs lietas?“ Menons: „Nē, bet visas šīs lietas.“

2. Tradīcijas gudriba un Hērodots.

Drīz tomēr Sokrats rāda Menonam, ka tā rūdādams viņš laikam neesot pilnīgi izteicis savu domu. Izrādās, ka Menons tomēr katru zelta un sudraba un varas iegūšanu negrib atzīt par labu, bet tikai tādu, kas notiek „taisnīgi un godīgi“. Tiešām, pilnīgi neirobežotu sekošanu instinktiem, to pieņemšanu par vienīgiem un pilnīgiem vērtības nosacītājiem mēs varam iedomāties kā teorētisku momentu tikai uz „pašas pirmās“ un absolūti zemākās attīstības pakāpes. Konkrēti šāda „pirmā attīstības pakāpe“ nekur vairs nav atrodamā. Visur, kur vien novērojam cilvēkus, viņi jau ir kaut ko sūkuši pārdomāt, visur jau viņus redzam ieguvušus zināmus piedzīvojumus un zināmus aizrādījumus no saviem priekštečiem, vārdu sakot, visur redzam cilvēku jau vairāk vai mazāk kultivētu. Šī kultūra vienmēr izteicas vienādi: tā uzliek pirmatnējām dabiskām tieksmēm dažādus ierobežojumus. Arī grieķus, rietumu zemju kultūras radītājus, raksturoja tas, ka viņi agri nāca pie atziņas, ka neierobežota sekošana instinktam nav vēl visa gudriba.

Grieķu viedokli šīnī jautājumā jo spilgti raksturo Hērodota stāstiņš (I, 30—32), ar ko ir vērts īsumā iepazīties.

Pēc šī nostāsta, atēniešu likumdevējs Solons savos ceļojumos pa svešām zemēm reiz nonācis arī bagātās Sardās, pie lidiešu ķēniņa Kroīsa, kas viņu uzņēmis ar lielu godu. Pēc dažām dienām Kroīss liek saviem kalpiem, lai tie izrāda slavenajam svešniekam viņa pilnos mantas kambarus, un pēc tam, nešaubīdamies par atbildi, jautā viņam, kādu cilvēku no tiem, ko viņš redzējis, tas atzīstot par vislaimīgāko? Nepatīkami pārsteigts, ķēniņš dabū zināt, ka Solons par tādu atzīst atēnieti Tellu. Kāds izcils liktenis tad šim Tellam bijis piešķirts? Izrādās, ka tas bijis tikai vienkāršs Atēnu pilsonis, bet tas dzīvojis laikmetā, kad valstij gājis labi, tam bijuši krietni un labi bērni, arī bērnu bērni, un visi dzīvi un veseli. Atēnu apstākļos tas skaitījies arī par pārtikušu, bet, galvenais, tam bijis skaists dzīves gals, jo tas kritis kāpā pret ienaidniekiem, varoņīgi cīnidamies, tā ka atēnieši to paglabājuši uz valsts rēķina un parādījuši tam pēc nūves lielu godu.

Noklausījies stāstu par Tellu, ķēniņš ir gatavs apmierināties ar otru vietu un tāpēc jautā Solonam, ko viņš liktu kā nākošo laimīgāko cilvēku pēc Tella. Bet ķēniņš nedabū arī otru vietu. To Solons piešķir diviem argiešu jaunekļiem, brāļiem Kleonam un Bitonam. Viņu mātei reiz nepieciešami vajadzējis ierasties dievietes Hēras svētkos pie šīs dievietes templā, bet vērši, kuņiem vajadzējis vest māti, neesot laikā tikuši atvesti no laukiem. Jaunekļi tad paši iejūgušies ratos vēršu vietā un tā aizveduši māti uz 45 stadiju (pāri par 7 kilom.) atstato templi. Kad viņi to bija izdarījuši, tad citi jaunekļi apbrīnojuši viņu spēku, bet argiešu sievas teikušas laimīgu māti, kuņai tik krietni dēļi. Māte tad arī, sajūsmināta par viņai parādīto godu, lūgusi dievi, lai tā piešķir viņas dēliem to labāko, kas cilvēkam var notikt. Dieviete arī izpildījusi mātes lūgumu: kad pēc dzīrās pavadītās nakts jaunekļi aizgājuši gulēt, tad viņi vairs nepamodušies, — dieviete tiem uzsūtījusi maigu nāvi-saldā miegā.

Noklausījies šo stāstu par diviem jaunekļiem, ķēniņš vairs nevarējis savaldīties un jautājis: „Bet mūsu bagātību, vai tad to tu neturi ne par ko, tā ka neatzīsti mūs pat par cienīgiem stāties blakus vienkāršiem cilvēkiem?“ Uz to Solons atbildējis, ka dievi esot skaudīgi, bet cilvēka dzīve raiba un gaŗa. Tanī esot 70 gadi, kas iztaisa apmēram 25 200 dienas, un katra no šīm dienām esot citāda. „Tu arī man šķietī esam ļoti bagāts un daudzu cilvēku ķēniņš. Bet par laimīgu es tevi vēl nesaukšu, iekams nedabūšu zināt, ka tu esi labi beidzis savu mūžu. Jo tiešām, ļoti bagāts vīrs nav laimīgāks par to, kam ir tikai vienas dienas iztikšana, ja liktenis viņam nav labvēlīgs un viņš nepatur visu, kas viņam ir, un labi nebeidz savu dzīvi. Lielam bagātīņkam, bet nelaimīgam, ir tikai divas priekšrocības, salīdzinot ar nabago, bet laimīgo, bet šīm, salīdzinot ar pirmo, ir daudzas. Bagātais ir spējīgāks piepildīt savas iekārošanas un panest lielu nelaimi. Bet laimīgam nabagam ir šādas priekšrocības: nelaimi novērst un piepildīt iekārošanas viņš gan ir mazāk spējīgs, bet to viņam izdara laime: toties viņš pats ir nesakropļots, vesels, posta neaizkarts, svētīts ar krietniem bērniem, izskatā labs. Ja viņš vēl labi beidz dzīvi, tad šis ir tas meklētais, kas var saukties laimīgs. Bet kamēr viņš nav beidzis dzīvot, vajag atturēties saukt viņu par laimīgu, bet tikai par tādu, kam iet labi.“

Ķēniņš, dzirdēdams šos Solona vārdus, top dūsmīgs un aizsūta viņu prom no sava galma kā neizglītotu cilvēku, kas neprot cienīt izcila stāvokļa laimi. Bet liktenis gan, mēs zinām to no Hērodota stāsta turpinājuma, pierādīja Kroisam, ka Solonam taisnība.

3. Barbariskais un hellēniskais ideāls.

Sinī stāstīņā ir vairākas lietas, kas pelnī, ka tās sevišķi atzīmē. Vispirms, var atzīmēt barbariskā un grieķiskā ideāla pretstatu. Līdīetis Kroiss, kas grieķu acīs bija barbarš, alkst pēc kaut kā milzīga, pēc kaut kā pārmērīga. Viņam nepietiek ar to, ka viņš ir vienkārši bagāts, viņam vajaga dārgakmeņu, zelta un

sudraba kaudžu, lai viņš varētu saukt sevi par īsti laimīgu. Barbarus raksturo nesūtība visās lietās, robežu jēdziena trūkums. Viņi dzīvo tikai ekstrēmās: viņu zemē ir tikai divas šķiras. Pirmā šķira sastāv tikai no vienas personas — tas ir „lielais ķēniņš“, kā priekšā visiem jākrīt ceļos, kas ir dievs zemes virsū, kas nespēj pat izstaigāt savas dārgumu pilnās mantu kambaņu rindas, kas spēlējas ar cilvēku dzīvībām pēc savas iegribas, kas liek pērt jūgu, kad tā viņam neklausā, un liek aptumšot sauli ar sava kaņaspēka izšautiem bultu padebešiem. Ārpus šīs vienā personā pastāvošās šķiras bija tikai vergi, kuņiem bij tikai viena tiesība: bez ierunām izpildīt katru ķēniņa pavēli. Tālāki, protams, arī šinis vergos bija atkal savas pakāpes.

Gluzi citāds ir grieķu ideāls. Pārmērīga bagātība un vara viņiem vēl nav laime. Tā jau, patiesībā, ir tikai laimes solījums, tā nozīmē, varbūt, laimes iespējamību, bet tā vēl nav pati laime. Vai šī iespējamība arī tiešām piepildīsies, par to nekad nevar galvot, jo cilvēku dzīve neatkarājas no viņiem vien, bet no daudz un dažādiem apstākļiem. Pārmērīga bagātība tā tad negarantē laimi. Tā meklējama pašā dzīvē, dzīvošanā, iespējamību piepildīšanā. Bet dzīvē, dzīves iespējamību piepildīšanā cilvēki parādās daudz līdzīgāki nekā tad, kad vērojam tikai iespējamības. Vai man ir tikai viens apceirknītis miltu, vai man viņu ir veseli kalni, tas nekā negroza manu aktuālo dzīves laimi: es esmu paēdis kā vienā, tā otrā gadījumā, un vairāk kā paēdis es tikpat nespēju būt. Bet vai miltu kalni negarantē man, ka es būšu paēdis arī nākotnē, turpretim apceirknītis var ātri apsīkt? Varbūt, bet tas nav droši. Nākotne nestāv mūsu varā, mēs gan izsējam, bet ne vienmēr mēs paši arī plaujam, mēs gan krājam, bet ne vienmēr mēs esam tie, kas krāto izmanto. Ar nākotni katrā ziņā jārēķinājas, par to jā rūpējas, bet tikai līdz zināmam mēram. Gatavoties tikai nākotnei, bet atstāt novārtā tagadni ir vienkārša muļķība un arī pārgalvība pret dieviem, jo viņi ir nākotnes lēmēji, un viņiem nepatīk, ja cilvēks neatkarīgi no viņiem vai pat pret viņiem grib nodrošināt sevi. Tāpēc galvenais ir ieturēt visur mēru, — tā ir galvenā grieķu gudrība. Viņi tāpēc neprasa pārmērīgu laimi, viņi vēlas tikai, lai dievi viņiem piešķirtu pilnu cilvēcīgās dzīves likteni ar visiem tās dabiskiem priekšiem, neatsacīdamies arī no nepieciešamā bēdu piejaukuma. Tas, ko Solons prasa, tā tad ir cilvēka dzīves dabisko iespēju piepildīšana. Kad tas ir sasniegts, tad ir sasniegts arī viss, ko cilvēks var vēlēties. Tomēr te skaidri redzams arī, ka spēki, kas vada šinī dzīvē, vairs nav paši dabiskie instinkti. Dabiskā prasības gan ir aktivitātes ierosinātājas, mērķu spraudējas, bet ne pašiem instinktiem ir uzticēta arī prasību piepildīšana. Ja pašām tieksmēm atstājam viņu piepildīšanu, tad tās noved pie barbarisma, jo mūsu instinkti nepazīst mēru, tie ved pie pārmērībām. Vienīgais īstais vadonis var būt tikai reflektējošais, pārdomājošais prāts. Viņš ir mēra princips, tam jānosaka kā līdzekļi, ar kuņiem sprauostos mērķus var sasniegt, tā arī robežas, līdz kuņiem var iet un aiz kuņiem sākas jau pārmērība, kas vienādi vai otrādi atriebjas. Augstākais cilvēka tikums tāpēc ir s o p h i a, t. i. gudrība, kas pastāv iekš tam, ka cilvēks ļauj sevi vadīt nevis akliem instinktiem, bet gaišam prātam.

Ar šo tikumu ciešā sakarā stāv otrs, ko visvairāk cildina grieķu rakstnieki: tā ir *sofrosynē*. Šo vārdu ir grūti pārtulkot citās valodās. Tas apzīmē reīzē gan mērenību, gan pieklājību, gan saprātīgu sevis apvaldīšanu. Uz šo tikumu grieķi liek sevišķu svaru un prasa to it sevišķi no jauniem cilvēkiem. Tas ir saprotams. Grieķi bija dienvidnieki, ar karstu temperamentu, ar tieksmi uz aizraušanos, nesavaldīšanos, uz pārmērīgām kaislībām. Šis tikums, kas prasīja izveidot sevī spēju atturēties no instinktīviem impulsiem, spēju cienīgi un pieklājīgi izturēties, ieturēt mēru visās lietās, — šis tikums tika sevišķi cienīts, jo viņa iegūšana, acimredzot, bija grieķiem diezgan grūta.

Ja kādam cilvēkam bija šis tikums, tad bija visi iemesli cerēt, ka viņam būs arī nākošais svarīgais tikums, ko daži rakstnieki, piem. Platons, nostata kā centrālo tikumu, proti, *taisnība*. Šim tikumam ir divi lietāšanas virzieni. Vispirms tas jāattiecina uz atsevišķu individu, uz viņa, tā sakot, dvēseles konstitūciju. Taisnība tādā gadījumā nozīmē pareizi iekārtotu dvēseli, tādu, kurā valda tas, kam pienākas valdīt, proti, prāts, bet klausā tas, kam pienākas klausīt, t. i. jūtas un instinkti. Grieķi neprasa, lai cilvēks izslēgtu no sevis visas tieksmes uz dzīves baudīšanu, tieksmes pēc prīcīgas, laimīgas dzīves. Viņi tās pielaiž, bet prasa tikai, lai šīs tieksmes būtu subordinētas augstākai cilvēka spējai — viņa prātam. Grieķi tā tad prasa harmonisku dvēseli, kas saskaņīga sevī, labi noskaņota kā laba lira. Ja cilvēka dvēsele tādā kārtā būs iekšēji taisnīgi iekārtota, tad tāds cilvēks būs taisnīgs arī uz ārieni pret citiem cilvēkiem, jo netaisnība, tā vismaz domāja Platons, ceļas no sliktas dvēseles satversmes, no tā, ka par viņu valda nevis patiesību skatošais prāts, bet akliē instinkti.

Tomēr visi šie tikumi nevar piepildīties, ja cilvēkam nav vēl vienas īpašības, proti, *vīrišķība*. Tiešam, kā „*sofrosynē*“, tā taisnība nav gluži dabiski stāvokļi. Tie ir sasniedzami ar zināmām pūlēm, tie prasa zināmu iekšēju ciņu, dažreiz varbūt visgrūtāko ciņu, kāda cilvēkam jāizeina — pret saviem instinktiem un to aklo varas kāri. Katra ciņa saistīta ar pūlēm, ar grūtībām, ar ciešanām. Vajadzīga tā tad spēja un gatavība panest grūtības prāta noliktā uzdevuma sasniegšanā. Šo spēju Platons sauc par vīrišķību, jo tiešam, tikai tas ir cienīgs saukties par vīru, kas valda pats par sevi, kas spēj uzvarēt savas kaislības, kas nav viņu vergs. Šis cilvēks tad būs vīrišķīgs arī ārējās ciņās, jo, pieradis uzvarēt citas nevēlamās jūtas un tieksmes, viņš prātis uzvarēt arī bailes, ko var radīt kaļa briesmas.

Lūk, pie kādiem rezultātiem noved Hērodota stāstiņa analīze, kurā viņš par vislaimīgāko atzīst apvaldītu mērenu dzīvi dabas norādītās robežās. Izrādās, ka tā jau prasa angstu kultūru, dziļu sevis pārveidošanu. Ja ideāls nav tikai „dabiska“, instinktīva dzīve vien, bet ir šī dzīve ietverta jau mērā, ja ideāls ir harmoniskā spēju saskaņa un precīza subordinācija, tad tas iespējams tikai tad, kad prātam tiek piešķirta valdnieka loma. Pie šāda uzskata jau sen bija nonākusi tradīcija, kā tas izriet no apskatītā Hērodota stāstiņa un kā tas būtu redzams arī pie daudziem citiem grieķu dzejniekiem, bet ko vislabāk un skai-

drāk izteica filozofi. Tas, saprotams, nenozīmē, ka šis uzskats būtu jau bijis piepildīts grieķu dzīvē, — nē, pavisam nē, tas bija tikai ideāls, ko tradīcija neskaidrākā veidā, bet atsevišķi izcili indivīdi skaidrākā veidā bija sprauduši kā mērķi, pēc kā jācenšas.

4. Tikumības zaimotāji.

Bet vai šādā ideālā nebija kaut kas pretrunīgs? No vienas puses, izejas punkts ir tieksmes pēc laimes, eudaimonisms, dabisko tieksmju apmierināšana. Bet no otras puses par ideālu tiek nolikta prātīga dzīve, pie kam prāts tiek celts par ķēniņu, un tam par uzdevumu tiek likta taisni instinktu savaldīšana, to ierobežošana. Vai šīs prāta pretensijas uz valdnieka troni ir pamatotas, vai tas nav tikai viltnieks, uzurpators? Ja jau ideāls ir zemes laime, iedzimto vēlēšanos piepildīšana, tad taču vajag tās arī piepildīt, apmierināt tās pilnīgi, ja kamēr to bālsis vēl dzirdamas, tas nozīmē, ka mērķis nav sasniegts. Un ja nu uzdod prātam taisni kavēt tieksmju apmierināšanu, vai tad tas nav absurds, vai tas nenozīmē uzturēt sevi tādā stāvoklī, kur cilvēks nekad nebūs īsti laimīgs? Vai tā tad vispāri šī dabisko tieksmju un reizē prāta valdīšanas proklamēšana nav tikai nožēlojams kompromiss, kas dibinājas tikai uz parpratuma vai, varbūt, pat uz apzinīgas krāpšanas no vienas ieinteresētās puses?

Šādi iebildumi, šķiet, tiešām ir tikuši celti grieķu sabiedrībā pret šo savos pamatos jau tradicionālo pasaules uzskatu, ko vēl varāk pamatoja un padziļināja zināmas filozofiskas mācības. Atbalsi no šādiem iebildumiem mēs atrodam Platona dialogā „Gorgijā“, turīgā atēnieša, sofistu mācekļa Kallikla runā. Kallikls asi protestē pret filozofu un tradīcijas prasību dzīvot prātīgu, apvaldītu, taisnīgu dzīvi. Viņš domā, ka šīs prasības dibinoties tikai uz liekulības un esot nedabīgas.

„No dabiskā viedoklā, saka Kallikls, vairāk kauna dara viss tas, kas ir nežēlīgāki, proti, ciest pārestību; turpretī no likuma viedokļa — darīt pārestību. Paciest pārestību nepieklājās īstam vīram, bet tikai vergam, kam ir labāk mirt nekā dzīvot, un kas, ciezdams pārestību un sliktu apiešanos, nespēj palīdzēt ne sev, ne tiem, ko viņš mīl. Tie cilvēki, kas ir radījuši likumus, ir bijuši vājie, lielā pūļa cilvēki. Domādami tā tad par sevi un savu labumu, viņi izdod likumus un slavē, un kaunina tos, ko tie kaunina. Gribēdami atbaidīt spēcīgākos un tos, kas ir spējīgi būt pārāki par viņiem, lai tie tiešām netaptu pārāki, viņi mūca, ka esot kauns un esot netaisni būt pārākam par citiem un ka tā esot netaisnība, ja mēģinot iegūt vairāk nekā citi. Viņiem patīk, tā man šķiet, lai viņiem būtu tikpat daudz kā citiem, kaut gan viņi paši būtu sliktāki.

Lūk, tādēļ pēc likuma ir netaisni un ir kauns pacelties pāri citiem, un tas ir tas, ko sauc par netaisnību. Turpretim daba pati mums rāda, ka tas ir taisni, ja spēcīgākam ir vairāk nekā vājākam un spējīgākam vairāk nekā nespējīgā-

kam. Tā mums rāda, ka tā ir visur, kā pie citiem dzīvniekiem, tā arī cilvēku pilsētās un ciltīs, ka tas ir taisnīgi, ja spējīgākais valda un ir pārāks par vājāko. Ar kādu tiesību gan Kserkss devās karā pret Grieķiju un viņa tēvs pret skietiem, — un cik vēl citu tādu gadījumu varētu minēt? Bet es domāju, ka šie cilvēki rīkojas pēc istās taisnības, un Dzevs liecinieks, arī pēc dabas likuma, ja arī ne pēc tā likuma, ko mēs izdodam. Kā jaunus lauvenus mēs ņemam labākos un spēcīgākos no mums, lai tos pārveidotu un padarītu par vergiem, apvārdojot un apbruot tos, un mācot, ka vajag būt vienlīdzīgiem, jo tas esot skaisti un taisnīgi. Bet ja vienam no viņiem gadās istā daba, tad viņš visu to nokrata, sarauj un izbēg, mīdams kājām mūsu rakstus, burvības, apvārdojumus un visus likumus, kas ir pret dabu. Tā sadumpojies, mūsu vergs nostājas mūsu priekšā kā kungs un parāda visā spožumā, kas dabā ir taisnība . . .

Lūk, tā ir patiesība, un tu to atzīsi, kad atmetīsi filozofiju un ķersies pie nopietnākām lietām. Filozofija jau flešām, Sokrat, ir jauka lieta, ja kāds mēreni painteresējas par to jaunībā. Turpretim, ja ar to nodarbojas pāri par mēru, tad tā ir cilvēka posts. Jo kaut viņš būtu arī visai apdāvināts, ja viņš vēl pēc jaunības gadiem nododas filozofijai, tad viņš katrā ziņā paliek bez piedzīvojumiem visās tanīs lietās, kurās vajag būt piedzīvojušam tam, kas grib būt krietns un labs un slavens vīrs. Filozofs nepazīst likumus, kas valda valstī; viņš nezina arī, kas jārūnā, satiekoties ar cilvēkiem, privāti vai publiski. Tāpat viņš nepazīst ne cilvēku priekus, ne baudas, ne viņš vispār kaut ko saprot viņu tikumos. Tādēļ arī, tiklīdz viņš ķeras pie praktiskām lietām — vienalga, privātām vai publiskām — viņš top smieklīgs, tāpat kā, es domāju, politiķi top smieklīgi, tiklīdz kāds no viņiem sāk piedalīties jūsu sarunās un disputos . . . Bet vislabāk, pēc manām domām, ir nebūt svešam ne vienai, ne otrai lietai. Filozofiju ir derīgi zināt vispārējās izglītības labad, un jaunam zēnam tas nedara kaunu, ja viņš filozofē. Ja, turpretim, kāds filozofē, būdams jau vecāks vīrs, tad, Sokrat, šī lieta top smieklīga, un es attiecībā pret šādiem filozofiem izjūtu gluži to pašu, ko attiecībā pret pieaugušiem, kas spēlē bērnu spēlītes. Jo kad es redzu bērnu, kas šļupst un spēlējas, tad es zinu, ka viņam tas vēl pieklājas, un es priecājos un atzīstu, ka tas ir ļoti mīļi un brīva bērna cienīgi, jo tas ir pilnīgā saskaņā ar viņa vecumu; un otrādi, ja man gadās dzirdēt, ka mazs bērns runā skaidri, tad man jāviebjas un man sāp ausis, jo tas man šķiet kaut kas verdzisks. Bet kad es dzirdu, ka kāds vīrs šļupst un spēlē bērnu spēlītes, tad tas man šķiet smieklīgi un vīra necienīgi, un man gribas viņam dot pērienu. Gluži to pašu es izjūtu pret filozofiem. Kad jauni cilvēki vai zēns filozofē, tad tas man patīk, un man šķiet, ka tas izskatās labi un liecina, ka tam ir brīva cilvēka daba; tāpat ja jauns cilvēks nefilozofē, tad man liekas, ka tas ir nebrīvs un nekad netieksies pēc kā cēla un skaista. Bet kad es redzu, ka vecāks vīrs vēl nodarbojas ar filozofiju un neatmet to, tad man, Sokrat, šķiet, ka tam vīram vajag pēriena. Šāds cilvēks, kā jau es nupat teicu, tai tas arī būtu cik apdāvināts būdams, zaudē savu vīrišķību, jo viņš bēg no pilsētas vidus un no sapulcēm, kurās, kā saka dzejnieks, vīri top krietni. Nolidis kaut kur kaktā, viņš visu

savu pārējo dzīvi pavada, čukstoties ar trim četriem jaunekļiem, nekad nepaceldams balsi, lai pateiktu kaut ko brīvu, lielisku, spēcīgu...⁴⁴ Beidzot, savus uzskatus Kallikls saņem kopā tā: „Patiesība, ko, Sokrat, tu sakies meklējam, ir šāda: baudu dzīve (tryphē), sekošana visām iegribām (akolasia) un pilnīga sevis neierobežošana (eleutheria), kad ir spēks, lai darītu visu, ko grib, — tas ir tas, kas rada tikumu un laimi, viss cits, šie neīstie izdaiļojumi un pretdabīgās cilvēku norunas, ir tikai plāpas un nekam nederīga niekošanās.”⁴⁵

Tā runā Kallikls, un nevar noliegt, ka viņa runā, kas izsaka jau dažas modernā filozofa Nicēses pamatdomas, ir visai stipra loģika. Tiešām, ja cilvēkam nav cita uzdevuma, kā meklēt savu labumu, savu laimi, piepildot un izkopjot savas no dabas saņemtās spējas, kādēļ tad neiet līdz galam un nepiepildīt sevi, savas vēlēšanās, ja vien iespējams, arī pret citu interesēm, izmantojot tos, pat minot tos, ja tie vājāki, kūjām? Viss tas ir dabīgi, un dabā jau mēs arī ikdienas redzam, ka tur valda nikna cīņa, ka stiprākais uzbrūk vājākam un iznīcina to sev par labu, ja vien spēj. Kāpēc lai cilvēks, ja tas ir tikai dabiska būtne, nedara tāpat? Tam apstāklim, ka sabiedrība nosodītu šādu rīcību, spēcīgais indivīds var nepiegriezt vērību: sabiedrības uzskati atkarājas šeit tikai no tā, kādi panākumi būs indivīdam. Ja viņš izrādīsies spēcīgs, ja viņš būs uzvarētājs, tad viss, ko viņš būs darījis, tiks atzīts par labu un skaistu, jo uzvarētājus netiesā.

Šādas domas Platons savā „Valstī” liek izteikt sofistam Trasimacham, kas pārmet Sokratam elementāro lietu nesaprašanu: „Tu vēl esi tik tālu no tā, lai saprastu, kas ir taisnais un taisnība un tāpat netaisnais un netaisnība, ka tu pat neaptveri, kā taisnība un taisnais ir sveša labums, proti tas, kas nāk par labu stiprākam un valdošam, bet tam, kam jāpaklausa un jākalpo, tas ir tikai zaudējums. Netaisnība tiešām valda par vientiesīgiem taisnīgiem, kuŗi, tikdami pārvaldīti, dara to, kas stiprākam nāk par labu, un kalpojot viņam, dara laimīgāku viņu, sevi nekādā ziņā. Bez tam tev, ai vientiesīgo Sokrat, ir jāgriež vērība uz to, ka taisnīgais visās lietās paliek pakaļ netaisnam... Lūkojies tā tad uz šo netaisno, ja tu gribi spriest, cik tas viņam personīgi ir izdevīgāki būt netaisnam nekā taisnam. To tu visvieglāki ieskatīsi, ja tu piegriezies tai vispilnīgākai netaisnībai, kas netaisnības darītājus dara par vislaimīgākiem, bet tos, kas pacieš šo netaisnību un paši negrib darīt netaisnību, par visnelaimīgākiem. Tā ir tirannija, kas nevis tikai pamazām piesavina svešu mantu, vienalga, vai tā ir tempļu vai likumu aizsardzībā, vai tā privāts, vai sabiedrīks īpašums, bet tūlīt visu uz reizi. Kad kāds rīkojas netaisni atsevišķās šādās lietās un tiek pie tam noķerts, tad viņš tiek sodīts, un viņam ir liels kauns, jo viņu nosauc par svētuma apgānītāju, vergu mednieku, sienu laužēju, laupītāju un zagli. Turpretim ja kāds, atņēmis pilsoņiem mantu, arī viņus pašus kalpina, padarījis viņus par vergiem, tad viņš netiek vis saukts minētos apkaunojošos vārdos, bet gan par izredzētu un laimīgu; un tā viņu sauc ne tikai paši šie pilsoņi, bet arī visi tie, kas dabū zināt par viņa visaptverošo netaisnību, jo tie, kas peļ netaisnību, peļ to, nevis baidīdamies to darīt, bet baidīdamies to paciest.”⁴⁶

5. Ar natūrālismu pāri natūrālismam.

Natūrālistīgais pasaules uzskats tādā kārtā šķiet novedam pie pilnīga amorālisma, pie visu ētikas principu sagrūšanas. Antīkās pasaules domātāji to tomēr negribēja atzīt. Viņi visi, līdz antīkās pasaules norietēšanai, turējās pie dabiskā eudaimonisma un mēģināja rādīt, ka no natūrālisma, no dabīgās dzīves atzišanas, nebūt vēl neizriet amorālisms. Ceļš, ko viņi gāja šai nolūkā, bija tas pats, ko bija jau gājuši tradīcija. Tā, kā mēs redzējām, prasīja, lai, dzīvojot dabisko dzīvi, to pakļauj prāta kontrolei. Bet mēs redzējām arī, ka amorālisti no Kallikla un Trasimacha sugas noliedza šādus ierobežojumus, atzīdami, ka tie ir nedabīgi un runā pretī natūrālisma pamattezei.

Atkal Platons uzņēmas rādīt, ka amorālisti, kā Kallikls tā Trasimachs, jēdzienu „dabisks“ saprot par daudz šauri un sekli un ka, padziļinājot to, rodas iespēja dibināt ētiku uz pamatiem, kas savā būtībā paliek natūrālistiski. Tiešām, Kallikls un Trasimachs spriež tā, it kā tā jau būtu pilnīgi pierādīta un neapšaubāma lieta, ka cilvēkā daba nav ielūsi neko citu kā tikai zemos instinktus un kaislības. Bet šāds uzskats ir pilnīgi aplams. Cilvēka dvēselē, māca Platons, jāizšķir trīs daļas. Viņš to izsaka starp citu šādā līdzībā.

Iedomāsimies, saka Platons savas „Valsts“ devītās grāmatas beigās, briesmīgu un lielu nejauku zvēru ar daudzām galvām, gan rāmām, gan plēsīgām, kas katru brīdi gan pieaug un iznīkst, gan mainās, cita pārvērzdams citā. Iedomāsimies tad vēl lauvu, jau mazāku par šo zvēru, un beidzot cilvēku — jau pavisam mazu. Visas šīs trīs būtnes ir tā saaugušas kopā, ka tās veido cilvēka izskatu. Daudzgalvainais, visus lielumā pārspējošais, mūžīgi mainīgais un sevi atjaunojošais zvērs ir mūsu zemākās kaislības un kāribas, lauva ir augstākās kaislības, bet cilvēks — prāts. Tas, kas saka, ka jūdžīvo netaisni, nesaka neko citu, kā to, ka visiem līdzekļiem ir jākopj briesmīgais nevērs un lauva, bet cilvēks jācinca un jāmērdē badā. Šādas rīcības sekas ir tās, ka abi zvēri milzīgi pieaug, nemitīgi plēšas un beidzot saplosa un aprij cilvēku. Turpretim tas, kas māca, ka jūdžīvo taisni, ar to saka, ka visiem spēkiem ir jākopj cilvēks, ka nevēra plēsīgās galvas jāsavalda un jādara par rāmām, un ka tiklīdz tas sāk izrādīt savu nikno dabu, tad jācinās pret to, ņemot palīgā lauvu. Netaisnais tā tad rīkojas pavisam aplami, jo viņš atdod vērtīgāko un dievišķīgāko sevi, proti, cilvēku, saplošīšanai un iznīcināšanai.

Pēc Platona domām, tātad taisnīga un tikumīga dzīve nav ne tikai pret-runā ar darbu, bet gan ir vairāk saskaņā ar to, jo tā glābj un sarga tās lielās vērtības, ko daba ielikusi mūsos. Netaisna dzīve ir saskaņā tikai ar dažām zemākām mūsu dabas īpašībām, bet ziedo augstākās. Taisnīga un tikumīga dzīve tā tad galu galā ir paša cilvēka interesēs, ja tās saprot druska dziļāki.

Vai mūsu amorālisti būtu pārliecināti ar šiem Platona paskaidrojumiem? Par to var šaubīties. Viņi, droši vien, aizrādītu, ka prāts, varbūt, Platonam ir augstākā vērtība, bet viņiem tā nav. Viņiem, piemēram, dara daudz lielāku prieku un baudu viņu ēšanas, dzeršanas un citu kaislību apmierināšana nekā

prāta prasību apmierināšana. Viņi, varbūt, pat aizrādīs, ka galu galā arī viņu prāts nemaz neprotē pret viņu dzīves veidu, bet jūtas visai omulīgs, jo tas jau arī viņos nemaz netiek atstāts novārtā, bet tiek cītīgi nodarbināts, lai izdomātu dažādas jaunas baudas un ienesīgas kombinācijas vai atrastu līdzekļus iegūto pozīciju aizsargāšanai.

Ko teiktu Platons uz šādiem aizrādījumiem? Vispirms viņš teiktu, ka viņš prātu saprot drusku citādāki nekā viņa oponenti. Prāts viņam nav formāla spēja vien, tas viņam saaudzis arī ar zināmu saturu, viņš tā tad to saprot jau kā kaut ko līdzīgu tam, ko vēlāk sauca par iedzīmtām patiesībām. Izolētam prātam, kā tīri formālai domāšanas spējai, vēl nav ētiska vērtība, tas var pat būt kaitīgs. „Ir jau ļauni gudri cilvēki, saka Platons „Valstī“, kuŗu dvēselīte redz ļoti asi un skaidri visu, uz ko tā vērsās, jo tai ir laba redze. Bet, piespiesta kalpot ļaunam, par cik tā asūki redz, par tik arī vairāk tā dara ļaunu“ (519. A). Viss atkarājas tā tad no tam, uz ko prāts ir vērst, ar ko viņš pildīts. Audzināšanas uzdevums tādēļ ir ne tik daudz attīstīt tikai prāta formālās īpašības, bet pagriezt cilvēku „ar visu dvēseli“ uz labo. Tikai jūievēro, ka galu galā šis labais nav vis kaut kuŗ ārpus dvēseles, bet ir jau pašā dvēselē. Šī pagriešanās tā tad nozīmētu attīstīt spēju dziļāk ieskatīties paša dvēselē, ieraudzīt un saslasīt tanī jau no mūžības iespīestās patiesības. Platons tā tad galu galā atgriežas pie sensenās grieķu gudrības, pie devīzes, kas jau bijusi iekalta Delfu templī: „pazīstī pats sevi“. Savu domu viņš atkal paskaidro ar mītu. Viņš atkal atgādina, ka dvēselē ir trīs daļas, bet tagad viņš lietā citu gleznu. Nemirstīgo dvēseli viņš pielīdzina spārnotam divjūgam. Viens no spārnotiem zirgiem ir krietns un labas sugas, — tās ir cēlās kaislības, kā kauns, goda sajūta u. t. t. Otrs zirgs ir nekrietns, slinks, niķīgs — tās ir zemās kāribas. Vadītājs simbolizē prātu. Dvēseles spārniem ir tā īpašība, ka tie, nākdami tuvu dievišķīgam, aug, top spēcīgi un nes dvēseli augšup, bet pieskaroties ļaunam un zēnam — dīst, top vāji, un dvēsele krit zemē. Šādām īpašībām apbalvotā dvēsele pastāv jau sen priekš cilvēka piedzimšanas. Tā lido debesu izplatījumā, sekodama savam dievam, mēģinādama kļūt tikpat augsti kā viņš, kas brauc pa priekšu. Dievs paceļas pāri debesīm līdz vietai, kuŗ redzamas mūžīgās patiesības, mūžīgie, istie visu lietu paraugi, ko Platons sauc par idejām. Tā tur redzama pati Taisnība, pati Zinātne, pati Mērenība, pats Skaistais u. t. t. Cilvēka dvēselēm tikai reti un pie tam nepilnīgi izdodas kļūt tik augsti kā dievam: laiku pa laikam tās spēj tikai uz brīdi paceļt galvu tik augsti, ka var saskatīt šos mūžīgos pilnības paraugus. Skatot šīs augstās lietas, dvēsele jūt neizsakāmu prieku, un viņas spārni, kas viņu nes uz augšu, vareni pieaug. Bet ilgi šie prieki neilgst, jo nekrietnam zirgam nepatik šī augstā lidošana, tā viņam dara pūles, un tāpēc viņš par varu velk uz leju. Daudzi viņa dēļ pat galvu nespēj paceļt pārdebesu telpā. Agrāk vai vēlāk krietnais zirgs un vadītājs pagurst šai cīņā, virsroku ņem nekrietnais zirgs, spārni saplok, dvēsele nokrīt zemē un iemiesojas. Kas nemaz nav skatījis idejas, tas nevar tikt par cilvēku, bet pieņem kustoņa veidu. No cilvēkiem arī katrs dabū citu dzīves gaitu, atkarībā no tam, cik viņš skatījis

idejas. Iemiesodamās dvēseles aizmirst to, ko redzējušas, tomēr redzētā pādas nekad neizdziest viņu dziļumos. Laimīgos apstākļos, sevišķi labu skolotāju vadībā, dvēsele var sākt pēkšņi atcerēties to, ko redzējusi. Visa zināšana, visa tikumība dibinās galu galā uz šo atcerēšanos.

Tā ir Platona slavenā, tā saucamā anamnēses, atcerēšanās mācība. Platons te mitoloģiskā veidā izsaka patiesības, kas citādā formā un precīzējumā pieder arī pie mūsu dienu filozofijas pamatpatiesībām, proti, ka ne viss mūsu atziņās, mūsu uzskatos nāk tikai no novērojumiem un no pieredzes, bet ka tur ir arī elementi, kas, tā var teikt, nāk no pašas mūsu dvēseles, no tās struktūras un varām, kas šo struktūru nosacījušas.

Šo mācību tad nu Platons izlietā savu ētisko uzskatu pamatošanai. Prāts mums jācieņi un jāsarga tāpēc, ka caur viņu iet tie zelta pavedieni, kas mūs saista ar dievišķīgo augstāko vērtību pasauli. Sekojot šiem pavedieniem, izkopjot prātu, mēs nonākam pie vislielākām vērtībām, kas vienīgi dara dzīvi vērtīgu, kādēļ ir vērts dzīvot: mēs atzīstam patiesību, un atzīstot to, pārdzīvojam vislielāko laimi un prieku, ar ko neviens cits nevar līdzināties. Atsakoties no prāta dzīves, atdototies kaislībām, mēs atsakāmies no savas personas vērtīgākā kodola, pārraujam saites, kas to saista ar dieviem un augstāko vērtību pasauli, mēs izolējamies savā egoismā un līdz ar to topam nelaimīgi. Kā konkrētu piemēru Platons apskata netaisnības aizstāvju cildināto netaisnības lielmeistaru tirannu dzīvi un atrod, ka tā nebūt nav apskaužama.

Tiranna dvēseles stāvoklis pilnīgi pielīdzināms tās valsts stāvoklim, kuŗā viņš valda. Ja normālam cilvēkam tikai murgos un sapņos, kad prāts paguris un nav vairs nomodā, reizēm pamostas zemākās kaislības un liek tam sapņos izdarīt vislielākās neprātības, tad tiranns ir cilvēks, kas, arī nomadā esot, ir līdzīgā stāvoklī kā krietns cilvēks dažreiz murgos. Zemākās kaislības, kuŗām patiesībā jāklausa prāts, ir viņā guvušas noteicošo varu. Ēšana, dzeršana un sevišķi pārkamās sievietes aizņem visus viņa prātus, un viņš ir kā valgos sasiets savās kaislībās, kas to rausta uz visām pusēm. Viņa dvēsele tā tad pilna verdzības un nebrīvības, pie kam verdzībā ir taisni dvēseles labākās daļas, bet sliktākās un neprātīgākās ir kungi. Vergam līdzīgs viņš arī no tā viedokļa, ka patiesībā viņš ir viens it kā zvēru vidū — proti, savu nekrietno draugu vidū — jo visus krietnos cilvēkus viņš būs iznīdējis. Viņam tad būs arī rupji jāglaimo un jāiztop šiem zvēriem, jo citādi tie tūlīņ viņu saplosītu. Viņa dvēsele tā tad ir pastāvīgi nemiera, baiļu un nožēlošanas pilna. Tā nekad nav apmierināta; jo zemās kaislības ir nepaēdināmas un nepiepildāmas. Baiļu dēļ tas nedrīkst arī brīvi iet laudīs, bet sēž ieslēdzies savos mūros. Viņš tā tad patiesībā ir nožēlojams un dvēselē nabags, jo tur mājā tikai bailes, neapmierinātās kaislības un visi netikumi: skaudība, neuzticība, netaisnība, negantība. Tirannus tā tad galu galā pats ir visnelaimīgākais cilvēks un arī citus dara nelaimīgus. Platons domā, ka esot pat iespējams izteikt skaitļos, cik reizes taisnais gudrības mīlētājs ir laimīgāks par tirannu, — proti, 729 reizes!

Tālāk jāievēro, ka, atsakoties no prāta vadības, cilvēks nespēj vairs būt saskanis savos darbos, nespēj būt saskaņā pats ar sevi. Bet šī nesaskaņa ir nepanesama. „Tiešām, saka Platons, labāk ir spēlēt uz nenoskaņotas un disonējošas liras vai vadīt tādu pat kori, vai būt nesaskaņā un opozīcijā ar lielo ļaužu vairumu, nekā būt pretrunā un nesaskaņā ar sevi vienu pašu („Gorgijs“, 482 BC). Citiem vārdiem tas nozīmē, ka, dzīvojot netaisnu kāribu dzīvi, cilvēks zaudē iekšējo sakarību, zaudē savu personību, t. i. zaudē pats sevi. Bet zaudēt sevi, tas nozīmē zaudēt visu. Netaisna dzīve tādēļ ir aplamība, ir nepieņemama arī no laimes meklētāja viedokļa: nevar būt laimes, kur pats šīs laimes saņēmējs pazūd. Taisnība un tikumība tā tad izrādītos par uzvarētājām arī no natūrālistiskā eudaimonisma viedokļa.

Vai pretinieki arī būs pārliecināti ar šiem argumentiem, tas ir cits jautājums. Un Platons arī velti būtu pūlējies, ja viņš gribētu atrast tādus argumentus, kam nepieciešami jāpārliecina visi. Tas nav iespējams nevienā ētikas sistēmā, lai uz kādiem pamatiem tā būtu dibināta. Individam var teikt gan, kā Platons to dara, ka, ja tas dzīvo netaisni, dzīvo zemu instinktu dzīvi, tad tas zaudē visu cilvēcīgo, visu vērtīgo sevi, zaudē visu personību; var arī teikt, ka kāda augstāka vara tam pāvēl dzīvot taisni, vai beidzot, ka pienākums tam liek tā dzīvot, — uz visu to indivīds vienmēr var atbildēt ar savu „es negribu“. Tuvās baudas solījuma svars var viņā pārspēt prātu, un pienākuma balsi. Sekošana tikumiskam ideālam galu galā dibinās vienmēr uz īpaša gribas lēmuma, uz īpaša izšķiršanās akta, kas savukārt dibinās uz tā, ka cilvēks ar visu dvēseli ierauga, ka labais tomēr ir kaut kā pievilcīgāks par ļauno, vai vismaz, ka ļaunais ir vēl pretīgāks un grūtāks par to, ko prasa tikumiskā apziņa (tā tas parasti ir „pienākuma“ morālē). Platons grib šo gribas lēmumu panākt racionālā kārtā, grib ierosināt ar prāta argumentāciju. Ar argumentu palīdzību Platons grib savu lasītāju novest tik tālu, ka viņš pēkšņi ieraudzītu šo tikumisko dzīvi tādā gaismā, ka tā saceltu viņā sajūsmu, ka viņš iekšēji pārdzīvotu tās pārkumu par visiem citiem dzīves veidiem, pārdzīvotu prieku, kas ar to saistīts, tā ka viņš no šī brīža iemīlētu to ar visu sirdi un pilnīgi izšķirtos par to. Pie daudziem viņam ir bijuši lieli panākumi, pie daudziem vēl vienmēr būs, bet droši var teikt, ka ne pie visiem. Bet tā nav viņa un viņa mācības vaina. Nevienu nevar pret gribu padarīt ne tikumīgu, ne laimīgu.

Šādu uz natūrālismu pamatiem stāvošu ētiku Platons padziļina tik tālu, ka tā var iegūt veidu, kas jau šķiet ejam tālu pāri natūrālismam, — proti, tā var prasīt pat atsacīšanos ne tikai no dabiskās instinktu dzīves, bet vispāri no dzīves, var prasīt tā tad pat dzīves instinkta pārvarēšanu. To jo skaidri izsaka Sokrats „Gorgijā“.

„Sapratīgs vīrs izvairīsies no tām lietām, cilvēkiem, bēdām un priekiem, no kuriem vajaga izvairīties, un dzīsies pēc tiem, pēc kuriem vajaga dzīties; tāpat palīkdams savā vietā, viņš izturēs visu to, ko vajaga izturēt. Tādā kārtā, Kallikl,

ir pilnīgi nepieciešams, ka gudrs vīrs, būdams taisns un vīrišķīgs un dievbijīgs, ir arī pilnīgi labs cilvēks, bet būdams labs, viņš darīs labu visu, ko viņš darīs, un labi visu darīdams, viņš būs laimīgs, bet nekrietnais un jaunu darošais būs nelaimīgs: tāds ir tas, kas ir pretējs saprātīgam, tas nesavaldīgais, ko tu slavē. Lūk, tās ir šīs lietas, ko es atzīstu par patiesām. Bet ja tās ir patiesas, tad tam, kas grib būt laimīgs, ir jātiecas pēc sapratības un jāvingrinās tanī, bet no nesavaldības jābēg, cik steidzīgi tik spējām, tā ka lai mums nebūtu nekādas vajadzības tikt sodītiem; bet ja šāda vajadzība rastos, vai nu mums, vai kādam mūsu tuviniekam, vai vienkāršam pilsonim, vai valstij, tad, ja gribam būt laimīgi, vajaga sodu paciest. Tāds man šķiet esam tas mērķis, kuŗu vērojot ir jādzīvo. Ikvienam jāsaņem kopā visi savi un valsts spēki, lai rastos taisnība un sapratība kā laimīgas dzīves nosacījums. Saskaņā ar šo atziņu ir arī jādzīvo, nav jāļauj valdīt kāribām un jāatsakās mēģināt tās piepildīt, jo tās ir veltīgas pūles un noved tikai pie laupītāja dzīves." Tālāk Sokrats izsakās vēl zīmīgāki: „Es neatzīstu, Kallikl, ka vislielākais negods ir netaisni dabūt pliķi vai paciest, ka sagraiza mūsu ķermeni vai maku. Lielāks negods un ļaunums ir netaisni dot šo pliķi un graizīt mani un maņu mantu. Tāpat arī apzagt mani, vai pārdot verdzībā, vai ielauzties manā mājā, vai vispāri izdarīt man vai manai mantai kādu netaisnību ir lielāks kauns un lielāka nelaime šim netaisnības darītājam nekā man, kam tiek darīts pāri . . . Tiešām, īsti labam cilvēkam nav jā rūpējas par iespējami ilgu dzīvošanu un nav ar varu jāpieķeršas šai dzīvei."

Izejot tā tad no tradīcijas, kas prasa mērenu dabisku dzīvi sapratības robežās, Platons, padziļinūdams šo tradīciju un mēģinūdams dot tai pamatojumu, nonāk pie rezultāta, ka miesīgā dzīve galu galā nav tomēr augstākā vērtība. Būtu tomēr aplam slēgt no tā, ka Platons būtu noliedzis dzīvi un bijis askēts. Ja viņš būtu to darījis, tad viņš nebūtu klasiskā laikmeta grieķis. Kā īsts šī laikmeta cilvēks viņš nenoliedz nevienu vērtību, kas atklājas mūsu miesīgai vai garīgai dabi. Viņš nenoliedz pat baudu. Tādēļ „Filēbā“ viņš pairoņizē par kinīkiem, kas šai ziņā gribēja iet līdz galam: „Viņu drūmais raksturs, saka viņš, iedvēš tiem par daudz niknuma pret baudu, kad viņi domā, ka tanī nekā nav laba." Tanī pašā dialogā, citā vietā, viņš jautā: „Vai mēs gan gribētu dzīvot, ja, ieguvuši visu sapratību, prātu, zinātņi un atmiņu, mēs būtu palikuši tomēr bez baudām, ne mazām, ne lielām, tāpat arī bez bēdām?" Platons tāpēc par pilnīgu dzīvi atzīst „sajaukumu", kuŗā ir visas vērtības, tikai sakopotas tādā veidā, ka īstākās un lielākās valda, bet citas ir subordinētas šīm galvenām vērtībām. Pilnīgā cilvēcīgā dzīve ir harmoniskā dzīve, kuŗā neviena cilvēcīgās dabas īpašība nav ziedota citai, bet visas tās līdzsvarotas. Nedrīkst tikai aizmirst šīs harmoniskās dzīves sastāvdaļu relatīvo vērtību. Normālos, laimīgos apstākļos tas, varbūt, nav tik svarīgi, bet jo svarīgi tas top kritiskos brīžos, kad jāizšķiras par vienu vai otru vērtību. Gudram cilvēkam tad jāprot izvēlēties vērtīgāko, t. i. savu prātu, labklājību un gara brīvību, un jāatsakās, ja vajadzīgs, no citām, pat ja starp tām figūrētu pati miesīgā dzīve.

6. Ziedotais indivīds.

Prasidams šādā kārtā zināmos gadījumos atsacīšanos no dzīves, neuzstatidams to par augstāko vērtību, Platons ar to nebūt neattālinājās no grieķu tradīcijas, kas arī jo labi pazina šādu prasību. Jau iemīļotākais grieķu varonis Achillejs izvēlas nāves ceļu, kad viņam jāizšķiras, vai atstāt neatriebtu mīļā drauga nāvi, vai pieņemt pašam nāvi, kurai, pēc likteņa lēmuma, jāseko šim draudzības apliecinājuma aktam. Sofokls arī rāda, kā Antigone, lai izpildītu to, ko cilvēku un dievu likumi prasa no mirušā radniekiem, lai nodrošinātu brāļa dvēselei iespējamo labklājību viņā pasaulē, sāk cīņu, kurā, kā viņa pati labi zina, viņai jāiet bojā. Tāpat Euripīds mums ir atstājis neaizmirstamo Alkestes tēlu, kas ziedoja savu vīra labā. Un šo literārisko piemēru virkni varētu pagarināt jo garu. Ne mazāk gadījumu šādiem traģiskiem lēmumiem sniedza arī grieķu vēsturiskā dzīve. Visa tā bija pilna spilgta drāmatisma, nemītīgu sarežģījumu, negaidītu peripētiju. Karī bija nerimstoši un nežēlīgi, un nebija gan pilsoņa, kas savā mūžā vairākas reizes nebūtu bijis tādos stāvokļos, kur jautājums grozās ap dzīvību un nāvi. Cilvēkam te vajadzēja dzīvot, esot ikbrīdī gatavam pieņemt visizšķirošākos un negrozīgākos lēmumus. Cilvēki tad tiešām to arī prāta darīt, kas piešķīra visai grieķu dzīvei īpatnēju dziļi vīrišķīgu, mazliet skarbu raksturu, kurā maz bija vietas sentimentālībai, jūsmošanai un apnošanai.

Nebija sveša grieķu dzīvei arī tā sevis savaldīšanas, sevis ierobežošanas prasība, ko uzstājīja Platons. Individuālās brīvības šī dzīve pieļāva nesalīdzināmi mazāk nekā mūsu laiki. Indivīds tad bija galvenā kārtā valsts kalps, un devīze bija nevis „valsts indivīdam“, bet „indivīds valstij“. Spartā pilsoņi nedrīkstēja ne tirgoties, ne krāt naudu, ne gērbties, kā viņiem tika, nedz ēst, kā viņi gribēja. Atēnās šī brīvība bija lielāka, bet nav šaubu, ka arī tur mūsu modernais „brīvais“ cilvēks būtu juties ierobežots, kā savā rīcībā, tāpat savās domās un valodā, — jo arī domāt un runāt drīkstēja tikai to, ko atļāva valsts. Šāds stāvoklis bija tik raksturīgs un pierasts, ka Aristotelis to uzstāda pat par normu: „brīviem cilvēkiem vismazāk ir atļauts darīt, kas viņiem ienāk prātā, bet visa vai lielākā daļa no viņu rīcības ir noteikta, turpretim vergiem un kustoņiem maz kas ir vispārīgi noteikts, bet lielākā daļa no viņu rīcības notiek kā gadās!“ (A, 10.). Ievērosim, ka te tā nav prasība, bet tas ir novērojums: grieķu dzīve tā allaž prasīja no brīviem pilsoņiem spēju iet ceļu, kas instinktiem, kas kūtrībai nav patīkams, bet ko prasa prāts. Šo novērojumu jau bija izdarījusi arī populārā apziņa un izteikusi to mītā par slavēno varoni Hēraklu: Hēraklam jāizšķiras starp baudu dzīvi un ciešanu un grūtību dzīvi. Bet pēdējais ceļš ir tīkma ceļš. Hērakls izšķiras par to, izvēlas sev par vadoni skaidrā, apdomīgā prāta dievieti Atēnu, un tā viņš arī top par grieķu tautas pielūgto varoni. Apziņa par prāta suverēnitātes tiesībām bija spilgta tā tad ne tikai filozofos, bet visā grieķu tautā: filozofi tikai skaidrāki izteica un motivēja šo vispārējo pārliecību. Grieķu dzīvei tā tad bija it kā divi pōli —

dzīve, dzīves baudīšana no vienas puses, — prāts, prāta rēgulācija no otras puses. Bet šie divi principi nebija pretrunā: grieķu kultūru raksturo tas, ka viņa prata tos apvienot, sintezēt tos. Viņa sintezēja tos, ienesot viņu attiecībās samēru, harmoniju. Harmoniskā dabīgā dzīve — tas arī ir grieķu gudrības pēdējais vārds.

7. Reznācija un jauni motīvi.

Bet ar kādām jūtām grieķi izturējās pret šo dzīvi? Lai nojaustu šo attiecību īpatnību, — atgriezīsimies, noslēdzot šo apcerējumu, vēl mazliet pie tā paša Hērodota stāstiņa, ko mēs aplūkojām sākumā. Pēc Tella, otrā vietā par laimīgākiem cilvēkiem Solons atzīst argiešu jaunekļus, kam, dieviete uz mātes lūgumu piešķirt tiem vislielāko laimi — uzsūta saldā miegā negaidītu nāvi. Iedomāsimies tikai, ko tas nozīmē. Māte lūdz laimi, — dieviete sūta nāvi. Vai nāve tā tad būtu prasītā laime? Jā, tā iznāk. Lai dzīve arī šķiet pievilcīga, tomēr dievs, kas zina un paredz visu, kas būs, kas zina laimīgo un nelaimīgo brīžu, baudas un ciešanas samēru, zina arī, ka galu galā ciešanas vienmēr ir pārsvarā un ka tā tad labāk ir nedzīvot nekā dzīvot. Uzaicinājums baudīt dzīvi, attīstīt un izmantot dabiskās spējas tā tad galu galā saistās ar zināmu pesimistīgu noti. Un tas tā ir gluži dabiski. Ja dzīves saturu un vērtību garantē tikai pati dzīve, tad bezpartejiskam un aukstasinīgam novērotājam allaž būs jākonstatē, ka dzīve pati nevar sevi attaisnot, ka tā ir nepilnīga, ka tā ir ļauna un ciešanu pilna. Un grieķi bija tik labi novērotāji un bija jau nogājuši tik gaļu attīstības ceļu, ka viņi nevarēja nenonākt pie šādiem novērojumiem. Šī pesimisma ieskaņa izmanāma jau Homērā, kad viņš brīdina cilvēkus no augstprātības un aizrūda, ka dievi ir skaudīgi un necieš cilvēka laimi. Šī note vēl noteiktāki skan Aischila varenajā traģēdijā, kur cilvēks velti cīnās ar likteni. Arī harmoniskais Sofokls to pazīst, bet Euripidā tā top jau par griezīgu disonanci, kas plēš dvēseli.

Ar gadu simteņiem, ļaunās dvēselei pagurstot, jaunības spirtumam zūd, šis pesimisma tonis vienmēr pieņemas. Trešā gadu simtenī priekš Kristus tas noved pie stoīcisma nodibināšanās un lielām pārgrozībām tradicionālā hellēniskā attiecībā pret dzīvi. Klasiskā grieķu pilsēta-valsts, ar ko indivīds bija nesaraucams saudzis, tagad ir aprīta lielvalstī. Līdz ar to indivīds ir zaudējis savu galveno dzīves saturu, un ir pārrautas galvenās saites, kas viņam lika justies kā liela organisma daļai. Tagad nāk individuālisma laikmets, bet šis laikmets ir grūts, un dzīve skarba. Indivīds ievēlās sevi kā gliemēzis un apaudzē sev apkārt biezus jo biezus nejutīgus vākus, kas to ļauj sargātu no dzīves belzieniem. Stoīcisms nav nekas cits kā recepte šādu gliemēzvāku apaudzēšanai ap sevi. Tomēr arī stoīki palika uzticīgi klasiskam ideālam: palikt uz zemes, necelties tai pāri, nemeklēt glābiņu ārpus konkrētās dzīves. Marks Aurēlijs saka: „Bēdājies tikai par dzīvi, ko tu dzīvo, t. i. par tagadni, un tad tu varēsi dzīvot mierīgi, cēli, prātīgi.“

Otrā, trešā gadusimtenī pēc Kristus apstākļi atkal grozās. Dzīves apstākļi top vēl grūtāki. Neapmierinātība ar dzīvi aug. No austrumiem sāk nākt jaunās vēsmas: antikā pasaule tiek appludināta ar daudziem austrumu zemju kultiem, starp kuriem ir arī dzimstošais kristiānisms. Šinīs visos kultos ir viens kopējs motīvs: rūpes par dvēseles likteni viņpasaulē, rūpes, kas klasiskā laikmeta grieķiem gan arī nebija gluži svešas, bet kas tomēr tiem stāvēja tāli aiz rūpēm par dzīvi. Tagad stāvoklis pārgrozās: šīs rūpes arī grieķim un romietim nāk pirmā vietā. Šī jaunā hellēniskā gara orientācija izteicas jaunplatonismā. Notiek mēģinājums atjaunot Platona mācību, ieliekot tanī tādū saturu, kas atbilstu jauno laiku interesēm. Tagad ideāls vairs nav „skaistais un krietnais” cilvēks, attīstīts fiziski, garā izkopts un izsmalcināts, kas spēj dzīvē veikt lielus darbus, nē, tagad kā ideāli tiek izvirzīti cita veida ļaudis. Lūk, kā Plotins tos raksturo savās „Enneādēs” (V., 9., 1.): „Pateicoties savu spēku pārākumam un savās redzes asumam, viņi vēro visaugstāko vietu mirdzumu; viņi paceļas līdz turieni, pāri mākoņiem un zemes krēsļai; viņi tur paliek un nicina šīs zemes lietas, būdami priecīgi, ka var palikt patiesības mājokļi, kā cilvēki, kas pēc ilga ceļojuma ir atgriezušies savā labi pārvaldītā tēvijā.” Jā, tagad arī grieķim un romietim šī dzīvē šeit ir kļīšana svešumā. Miesa ir it kā dzīves kaps (soma sēma). Dvēsele ir atdalījusies no Dieva, un tādēļ tā ir kritusi. Tā nevēlas neko citu, kā atgriezties pie tā, no kuŗa tā nūkusi. Šai dzīvē tas iespējams tikai retos mirkļos, ekstazes, brīžos. Pēc nāves tad var notikt galīgā un pilnīga atgriešanās. Tā mēs nonākam it kā pie pilnīga klasiskā ideāla pretstata.

Tomēr arī Plotins vēl ir grieķis. Tas parādās iekš tam, ka arī viņš dvēseles atdalīšanos un atgriešanos grib izprast kā kaut ko racionālu, kā kaut ko tādu, ko noteic saprātīgs likums, nevis kā dibinātu uz Dieva žēlastības, kā to mācīja austrumzemju kultū. Pasaulē valda kārtība, kas ar prātu iekārtota un kam cilvēks vienmēr labprātīgi padosies, kad viņš to būs ar prātu sapratis. Ticība prātam tā tad paliek grieķiem raksturīga līdz galam.

Šī ticība prātam un interese par dzīvi, par tās izkopšanu un izdaiļošanu, kas raksturoja klasisko laikmetu, ir tās divas lietas, ko modernie laiki saņēma kā vērtīgu mantojumu no senās Grieķijas. Šī mantojuma pārņemšana notika it sevišķi Renesanses laikmetā. Pārņemot grieķu ticību prātam, jaunie laiki nodibināja moderno zinātņi; pārņemot to interesi par dzīvi un tās daiļumu, tie deva ierosinājumu varenai mākslās un kultūras atdzimšanai. Šo spēju ierosināt jaunas domas, atjaunot un atspirdzināt pagurstošos kultūras spēkus grieķu gars ir paturējies vēl līdz mūsu dienām. Viņš ir kā skaidrs un vēss avots, kas nekad neizsīkst un kam ir savāds brīnišķīgs spēks, jo šis avots nāk no lieliem dziļumiem. Dzīvodami ārkārtīgi bagātu, vispusīgu, sasprindzinātu dzīvi, skatīdamies tanī ar vienmēr skaidru, vēl primitīva svaiguma pilnu un grāmatu putekļiem neaptumšotu skatu, tie bieži ir pratuši ieskatīties īstenībā dziļāki, nekā mēs to spējam mūsu dienās. Šos savus saskatījumus viņi ir izteikuši brīnišķīgos mākslas darbos, gan rakstītos, gan akmēnī kaltos. Šie darbi, kaut gan tie darināti

priekš vairāk kā 2 000 gadiem, tomēr bieži ir dzīvāki nekā tie, par kuriem mums vēsti pēdējā sensācija. Ir tādēļ arī saprotams, ka mūsu vakareiropejiskās kultūras vienības, kas grib skaidrāki apzināties sevi un savus ceļus, vienmēr, laiku pa laikam, atgriežas pie šiem saviem pirmiem avotiem un smeļ no tiem jaunas atziņas.

SOKRATS

Atēnas ap 450 g. pr. Kr. atradās savas slavas un varenības augstumos. Milzīgās barbaru-persiešu hordas, kas kā melns visu iznīcinošs viesuļa negaiss bija no austrumiem uznākušas virsū mazajai Grieķijai un jau sākušas savu posta darbu, pēc smagām un ilgstošām cīņām uz dzīvību un nāvi beidzot tomēr bija satriektas un padzītas kā uz zemes, tā uz jūras. Galvenā varone šai cīņā bija bijusi Atēnu valsts, kamēr vienmēr sev virsvadību karā prasošā Sparta bija izrādījusi šausirdību un tālredzības trūkumu un tieši izšķirošās cīņās ar savu piedalīšanos bija nokavējusies. Atēnu prestižs līdz ar to bija milzīgi cēlies. Vairāk nekā tūkstoš mazo grieķu pilsētu-valstiņu atzina to par savu vadoni un aizstāvi cīņā pret barbariem un saslēdzās ap to simmachijas t. i. kara sabiedrības līgumā. Kad līgums vēlāk tika grozīts tādā veidā, ka daudzie sīkie sabiedrotie cīņā piedalījās nevis ar vīriem un materiāliem, bet ar naudu, un kād kopējā kase no Dēlas salas tika pārnesta uz Atēnām, tad izrādījās, ka Atēnas no galvenās sabiedrotās valsts, no pirmās starp daudzām līdzīgām, bija kļuvusi jau par kundzi citām un sabiedrība bija pārvērtusies par Atēnu impēriju. Atēnām tas nozīmēja milzīgu varas un bagātības pieaugumu, bet kā sekas tam bija visas iekšējās dzīves struktūras pārveidošanās. Lielajā pārvaldīšanas un cīņas darbā bija jāaicina talkā visplašākie tautas slāņi, bet tādā gadījumā tiem neizbēgami vajadzēja paplašināt arī tiesības, un tas atkal nozīmēja strauju demokratisma pieaugumu — ar visām viņa konsekvencēm.

Atēnu laime tomēr it sevišķi bija tā, ka liktenis tai šai svarīgajā brīdī bija dāvājis izcilu vadoni — Periklu, kurš, formāli uzglabādams un pat it kā tālāki izveidodams demokrātisko satvērsmi, faktiski tomēr visu valsti vadīja viens pats — ar lielu mērenību un tālu skatu. Katrā ziņā kamēr vadība bija viņa rokās, kamēr vēl bija miers un pilnā kase atradās seno laiku goda vīru rokās, dzīve strauji plauka, kultūra nesa savus viskrāšņākos ziedus, un te tieši Perikla personīgie nopelni bija lieli.

Lai Atēnu ārējais skats atbilstu viņu varēnībai, viņš lika to laukumiem un pakalniem pildīties ar krāšņām celtnēm. Šis darbs bija gan jau sākts arī agrāki, bet tieši viņa laikmetā tika uzcelti vai vismaz sākti celt slavenākie grieķu celtniecības pieminekļi. Pie tādiem bez šaubām pieder Iktīna celtais, daudz aprakstītais un apjūsmotais Partenons — dievietes jaunavas Atēnas, Atēnu

sargātājas, templis, kuŗa baltās apdrupušās kolonnas vientuļā kalna galā vēl tagad tūkstošiem senatnes svēteļotājiem liek sapņot par seno Atēnu dizumu. Pie šādām celtnēm pieder arī varenie Mnēsikla izpildītie Propilēji, tāpat Tēseions, lielais Dionisa teātris u. c.

Līdztekus celtniecībai, kā jau dabiski, plauka arī skulptūra un glezniecība. Perikla presonīgais draugs Feidijs dod paraugus cēlākiem grieķu dievu iemiesojumiem: rada slaveno zilopkaula un zelta tehnikā darināto dievietes Atēnas tēlu Partenonam, izkaļ šī tempļa frīziem un frontoniem veselas skulpturālas počmas, veido milzīgo Atēnas Promachos bronzas statuju u. c. Glezniecībā Polignots tikko bija beidzis gleznot visas Grieķijas aprīnotās Maratonas kaujas epizodes Iepnūjā kolonnu eļā — Stoa poikile. Ari rakstniecības māksla bija it kā rezervējusi šim laikmetam savus visizcilākos sasniegumus. Cienīgu izpaudumu traģēdijā tam deva Sofokls un tad arī Euripids, bet komēdijā Aristofans. Tāpat tagad uzplaukst vēsture (Herodots, tad Tukidīds), filozofija (Anaksagors, sofistī, Sokrats) un it sevišķi oratoru māksla (Gorgijs, Antifons, Līsījs, Isokrats). Tā Perikla varas laiks iezīmēja spožāko laikmetu Atēnu un varbūt līdz ar to visas Ejiropas kultūras dzīvē, jo Atēnas tad kļuva nevien par pirmo valsti visā Grieķijā, bet arī par neizsīkstošu ierosinājumu un paraugu avotu visai vēlākai Eiropas kultūras dzīvei līdz pat mūsu dienām. Ari paši atēnieši apzinājas savu izcilo stāvokli un lielos panākumus; pilgtu liecību par to dod slavenā bērū runa kritušiem karavīriem, kuru vēstūrnieks Tukidīds ieliek Perikla mutē: „Mēs mīlam viekāršu skaistumu, un izglītība nedara mūsu raksturus vājus ... Ari kriētības ziņā mēs esam pretstatā citiem, jo draugus iegūstam nevis labdarības saņemdami, bet darīdami ... Mēs esam vienīgie, kas ne tik daudz savu labumu aprēķinot, cik aiz uzticības, brīviem cilvēkiem piemītošas, bez bailēm sniedzam citiem palīdzīgu roku. Tā es šaku, ka nevien visa mūsu pilsēta ir Hellādas skola, bet arī katrs atsevišķais cilvēks var pie mums par pilnīgu personību izveidoties, ar vislielāko daudzpusību, piemilību un izvēicību. Un ka viss tas nav ačumirkliģa dižošanās, bet ir patiesā īstenība, to pierāda mūsu/pilsētas varenums, ko mēs ar minētām rakstura īpašībām esam sasnieguši ... Šī varenuma iegūšana, saistīta ar lielām piemiņas zīmēm un neapšaubami apliecināta, sagādās mums tagad un nākotnē aprīnošanu, un mūsu sumināšanai nav vajadzīgs ne Homērs, nedz cits kāds dzejnieks ... nē, visu jūru un zemi mēs esam ar savu uzņēmīgo drosmi sev pieejamu padarījuši un visur neiznīcīģas piemiņas zīmes gan saviem bargiem, gan labiem darbiem cēluši.“

Bet visu tomēr Perikls savā runā nav minējis. Viņš nav minējis par tām tumšām ēnām, kas pavādīja Atēnu spožumu, un par to maksu, kas būs par kultūras uzplaukumu jāmaksā. Bet simptomus un zīmes nākamām slimībām un katastrofām vērīga acs būtu varējusi lasīt jau viņa spožajā tagadnē. Iegūstot un nostiprinot savu varu, Atēnas ne vienmēr bija pratušas un gribējušas atturēties no netaisnības un varmācības. Līdz ar to tās skaugu un ienaidnieku skaits bija kļuvis liels, un daudzie ar varu pie sabiedrības piespiestie sabiedrotie gaidīja tikai pirmo izdevīģo brīdi, lai no tās atkristu un pat vērstu ieročus pret

to. Bažas varēja radīt arī vienmēr straujākā demokratisma radikalizēšanās. Valsts darbā piedzīvojumus ieguvušās šķiras tika vienmēr straujāki nobīdītas pie malas, bet pūlis tieši atkarībā no lielajiem ieguvumiem kļuva vienmēr lielīgāks un iedomīgāks un nesavaldīgāks. Zīmīgi jau, ka neviens no lielajiem Atēnu valsvīriem, kas bija Atēnām sagādājuši panākumus, nebeidza savu dzīvi bez katastrofām. Pūlis pamazām sāka zaudēt mēra sajūtu un bieži padevās tieši grieķu acīs vissmagākam netikumam, pat noziegumam, no kuŗa senākie rakstnieki tautu tik bieži bija brīdinājuši, proti tam, ko tie sauca par hybris — pārmērīgai augstprātībai, hrēcošu netaisnību darišanai, dievu un cilvēku likumu nievāšanai.

Tā kā demokratiā visiem bija atvērtas visas iespējas, tad tas satracināja pie grieķiem jau tā tik spilgtā goda un vispār dzīves baudu kārību. Radās vispārēja sacensšanās par pirmo vietu dzīvē, un uz līdzekļiem, ar kuŗiem to sasniegt, sāka griezt vienmēr mazāku vērību. Tautas pirmatcējā vienība ar katru gadu vienmēr vairāk saira kā sekas tam, ka sāka irt arī normas resp. vispār atzītie tikumi, kas līdz tam bija bijuši kopēji, kam visi bija padevušies un kas tāpēc garantēja iekšēju saprašanos un līdz ar to zināmu dzīves stabilitāti. Tā saucami demagogi, lai gūtu panākumus, deklarēja šīs normas par aizpriedumiem un pacēlās tām pāri, tā radīdami chaosu gan politiskā dzīvē, gan sevišķi tās priekšnoteikumā — morāliskā dzīvē. Atradās pakalpiģi skolotāji — sofistai, kas uzņēmas tieši mācīt tehniku, kā vissekmīgāki ietekmēt pūli, kā visātrāki un visdrošāki gūt panākumus un, vispāri, kā vispilnīgāki apmierināt visas vienmēr pieaugošās dzīves baudas tieksmes un kaislības. Kā pa laikam mēdz būt šūdos apstākļos, dvēseles struktūras pārveidošanos emocionalitātes un kaislību virzienā veicināja arī pārmaiņas mākslas un literātūras dzīvē. Nopietno un apvaldīto un tāpēc par elementārās izglītības obligāto sastāvdaļu padarīto līras mūziku pamazām vienmēr vairāk izstūma no austrumiem atnākušā, grieķu izpratnē par daudz emocionālā, kaislīgā un pat libidinozā flauta. Svinīgo un stingri ritmizēto kulta deju vietā stājās izlaidīgās, arī no austrumiem atnākušo svešnieču dejas. Bet līdz ar mūziku arī lirika zaudēja savu vīrišķīgo raksturu un sāka kalpot tikai tieksmei, dvēseļu izolēšanai un novēršanai no kopējām interesēm. Pat tragēdija, pravietiski svinīga un titaniski spēcīga ar Aischilu, svarīgi nopietna un harmoniski skaidra ar Sofoklu, līdz ar Euripidu kļuva par individuālo kaislību tēlotāju un līdz ar to attaisnotāju. Visi šie ārējie un iekšējie faktori darbojās vīenā virzienā uz individuālu atraisīšanu, uz tradīciju un valdošo normu diskreditēšanu, uz pādevības vājināšanu visu kopējai lietai. Aiz inercijas sabiedrības celtne vēl kādu laiku turējās un uzrādīja it kā parastās formas, bet iekšēji tās jau bija sagrauztas un satrunējušas, un vajadzēja nākt tikai kādam spēcīgam satricinājumam, lai tās sāktu brukt kopā.

Šāds satricinājums nāca ar briesmīgo trīsdesmit gadus ilgo Peloponesas karu starp Atēnu un Spartas koalīcijām, kas lika grieķiem noasiņot brāļu karā un aizlauza uz visiem laikiem kā viņu politiskās, tā kulturālās jaunradišanas spējas. Atēnām te nūcās mūksāt dārgu maksu kā par savām ārpolitiskām tā fekšpoli-

tiskām kļūdām. Netaisnīgās un augstprātīgās apiešanās dēļ neapmierinātie sabiedrotie bieži pārgāja pretinieku pusē, bet ar glaimošanu, cildināšanu un sliktiem paraugiem par īstu simtgalvainu pūķi izaudzinātais pūlis, it sevišķi pēc Perikla nāves mēra epidēmijā kara sākumā 428. g., gan sekmi, gan it sevišķi neveiksmju gadījumos pilnīgi zaudēja galvu un neprātīgi trakoja: klausīja tikai tiem, kas runāja patīkamāki, svaidījās un pieņēma dažreiz vienā dienā divus pretējus lēmumus, tiesāja uz nāvi uzvarētājus kara vadoņus, rikoja ekspedīcijas, bet tad atkal kavēja un neatbalstīja tās u. t. t., un rezultātā Atēnas iznāca no kara salauztas kā fiziski, tā it sevišķi morāli, un tajās vairs nekad nebūs nedz apstākļu, nedz vīra, kas vēlreiz varētu atkārtot augstāk minētos lepnos Perikla vārdus.

Šajos priekš kara un it sevišķi kara apstākļos Atēnās kļuva pazīstams vīrs, kura vārds bija Sokrats, — liels savādnieks un dīvaina parādība savā apkārtnē. Arēji tas bija neglīts: plata seja, plats ieliekts deguns, resnas lūpas, uz āru izspiestas acis. Kaut gan no labas gīmenes, kā arī ne bez turības un satiksmē ar ievērojamākiem sava laikmeta vīriem, tas vasaru un ziemu staigāja basām kājām, nēsāja tikai visrupjāka auduma mēteļi un vispāri negrieza nekādu vērību uz savu ārieni. Vēl dīvaināka bija viņa izturēšanās. Kaut gan mācījies pie tēva tēlnieka amatā, tas ar to tomēr nenodarbojās, bet staigāja pa pilsētas laukumiem un gimnazijām (jaunatnes vingrošanas skolām), taujādams ļaudis un tērzēdams ar tiem par šķietami visai abstraktām lietām. Kara vadoņus viņš taujāja par to, kas īsti ir drošsirdība, priēsterus — kas ir dievbijība, zinātniekus — kas ir zinātne, tikumības skolotājus-sofistus — kas ir tikums, kas ir krietnība un vai un kā tā mācāma u. t. t. Taujātie sākumā pa laikam atbildēja visai pašapzinīgi un pat iedomīgi, bet drīz izrādījās, ka viņu paskaidrojumi visai neveikli, ka viņi bieži pat īsti labi nesaprata jautājumu. Kad Sokrats beidzot tiem noskaidro, ko nozīme dot visus gadījumus aptverošus paskaidrojumus, tad parasti izrādas, ka jautātie nespēj dot tādus: viņu paskaidrojumi te par šauru, jo neaptver visus gadījumus, te par plašu, t. i. ietver arī svešas lietas. Gala iznākumā pa laikam atklājas, ka jautātās personas, kaut arī pašas sevi uzlūko par speciālistiem un autoritātēm, meklēto atbildi nespēj dot. Sokrats gan arī pats tādu nedod, bet viņš jau nekad to arī nevienam nav solījis. Gluži otrādi, viņš pasvītro savu nezinašanu: tāpēc tikai jau arī viņš meklē padomu pie tiem, kurus visi uzskata par gudriem un kuri arī paši sevi tur par tādiem. Šai viņa nezinašanai gan neviens neticēja un tāpēc šai sakarā runāja par sokratisko ironiju, bet katrā ziņā viņam nedarīja kaunu šī viņa nezinašana; bet tādu tā darija gan tiem, kas bija savu zināšanu reklamējuši. Tie tad arī bieži pēc sarunas ar Sokratu jutās aizkarti, jo vairāk tāpēc, ka tā pa laikam notika kādā publiskā vietā un apkārt spiedās uz šādām vārdu sacīkstēm sevišķi kārie Atēnu jaunie cilvēki, kuru priekšā tad iztaujātie jutās izjokoti un savā autoritātē pazemoti. Tie to Sokratam tad arī nekad nepiedeva, un tam beigās nācās par to bargi samaksāt.

Tieši kā šādu ļaužu mulsinātāju viņu tad arī raksturo tesaliešu dižvīrs Menons Platona šai paša vārdā nosauktā dialogā: „Sokrat,“ viņš te saka, „es jau, pirms ar tevi satikos, biju dzirdējis, ka tu to vien dari, ka pats visur atrodi grūtības un citiem liec tādas atrast. Tā arī tagad tu, man šķiet, ar kādu buršanu un zāļošanu un vārdošanu esi panācis, ka esmu pilns nesaprašanas. Ja drikstu taisīt jokus, tad tu man šķiet esi pilnīgi līdzīgs kā izskatā, tā arī citā ziņā platajai torpēdas zivij, kas dzīvo jūrā. Tāpat kā tā apdullina ikvienu, kas tai tuvojas un pieskaras, tāpat arī tu esi to izdarījis ar mani. Jo tiešām es esmu apdullis kā miesā, tā dvēselē, un man nav tev ko atbildēt. Un tomēr es esmu tūkstoš reizes turējies runas par „tikumu daudzu ļaužu priekšā un visai labi, kā man šķita. Bet tagad es pat nevaru pateikt, kas tas vispār tāds ir. Tu esi labi darījis, tiej man, ka neesi aizbraucis un aizleojis no šejienes, jo, ja tu kā svētieks citā pilsētā tā kaut ko izdarītu, tad tevi saņemtu ciet kā burvi.“

Ja atēnieši būtu bijuši cilvēki, kas spēj objektīvi novērtēt, tad viņi gan par šīm drusku nepatikamām „pirtīm“, kurām Sokrats lika vienam otram no viņiem iziet cauri, nebūtu sevišķi dusmojušies, jo, no otras puses, Sokratam tomēr piemita atkal daudz arī vispār atzītu un neatsveramu laba pilsoņa īpašību. Viņš starp citu bija izcili krietns kareivis. Trīs reizes viņš piedalījies kara gājienos un dažam labam atēnietim te glābis dzīvību, bet pats vienmēr visos apstākļos saglabājis nesatricināmu mieru un aukstasinību. Lūk, kā atēniešu sūpju bērns Alkibiāds Platona dialogā „Dzīras“ apraksta viņa izturēšanos Deliona kaujā 424. g., kad atēnieši tika sakauti un tiem vajadzēja atkāpties: „Te tad es redzēju Sokratu vēl skaistākā veidā kā Potidaijā, ... vispirms, cik viņš bija aukstasinībā pārāks par Lachetu (atēniešu generāli), un tad — viņš šķita soļojam glūzi kā tu, Aristofan, apraksti viņu savā joku pantā: „ar svarīgu seju un acis apkārt bolidams“, mierīgi skatīdamies kā uz drangiem, tā uz ienaidniekiem, tā ka katram jau no tālienes bija skaidrs, ka ja kāds šo vīru aiztiks, tad tas ļoti sivi pretosies. Tāpēc tad arī kā viņš tā citi tika sveikā cauri, jo karā pa laikiem tos neviens neaiztiec, kas izturas šādā veidā, bet gan vajā tos, kas bēg, atpakaļ neatskatīdamies“.

Tikpat neparasts un bezbailīgs kā karā Sokrats bija arī, izpildot savu laiku dažus civilos amatus (kurus Atēnās piešķīra ar lozēšanu). Tā, kad 406. g. tautas sapulce gribēja piespriest nāves sodu ar vienu lēmumu, atsevišķi nemaz nebalsojot, kopā desmit admirāļiem, kas bija gan guvuši pie Argenusām uzvaru par ienaidniekiem, bet vētras dēļ nebija varējuši glābt sliktos atēniešus un apbedīt tos, tad Sokrats bija vienīgais no attiecīgiem amata vīriem, kas protestēja pret to kā pret nelikumīgu priekšlikumu un neatkāpās no sava protesta arī tad, kad smagi draudi bīra uz to no visām pusēm. Tāpat kad tā saucamo trīsdesmit tirannu laikā viņam kā attiecīgā amata izpildītājam tai brīdī pavēlēja atvest noticēšanai uz nāvi kādu pilsoni, viņš atteicās izpildīt pavēli un tika pats vajā no nāves soda tikai tāpēc, ka šos tirannus visai drīz padzina.

Tā, būdams pilnīgi bezbailīgs, Sokrats klausīja tikai savam prātam (ar ko viņš saprata arī tikumisko apziņu) un tad vēl kādai īpatnējai balsij, ko viņš

sauca par savu daimonu, kas pēc viņa vārdiem to pa laikam brīdinājusi no tādu soļu spēšanas, kuŗi viņam būtu varējuši kaitēt. Kas isti bijusi šī balsis un kā tā izprotama, par to zinātnieki ir daudz un dažādi sprieduši. Bet ir skaidrs, ka tā vēl noteiktāki raksturoja viņu kā neparastu un jau īpaši iezīmētu cilvēku, kuŗa spējas likās jau eĶam pāri normālām. Var būt, ka sakarā ar to stāvēja viņa savādie aizgrābtības vai dziļas koncentrācijas brīži, vienu no kuŗiem apraksta jau minētais Alkibiāds tai pašā vietā. Viņš stāsta, ka reiz kara ņometnē pie Potidaijas Sokrats „rīta agrumā, domās nogrimis, apstājās, pārdomājams kaut ko, bet kad viņam domāšana negāja uz priekšu, viņš tomēr neatlaidās un palika vienmēr stāvam un domās iegrimis. Bija jau pusdienu un ļaudis to pamanīja un brīnīdamies viens otram teica, ka Sokrats kopš rīta te stāvēt kaut ko pārdomā-dams; beidzot, tā kā bija pienācis vakars, tad jonieši, tā kā bija vasara, iznesa ārā savus pakļājus un tā gulēja vēsumā un reizē novēroja viņu, vai tas stāvēs arī naktī: viņš tiešām palika stāvam, kamēr nāca rīts un parādījās saule. Tad pielūdzis dievu sauli, viņš aizgāja projam.“

Viņa neparasti bagātā un sarežģītā iekšējā dzīve asi kontrastēja ar viņa šķietami vulgāro ārēni un tā it kā apstiprināja vispārējo spriedumu, ka viņš tiešām ir „atopos“ (t. i. isti nevietīgs), nekādā parastā ailē neievietojams savādnieks. No šīs puses viņu ar lielu krāsu un jūsmas bagātību raksturo viņa nesekmīgais, bet geniālais skolnieks Alkibiāds Dzīru jau pieminētā dzīru runā, kuru Platons viņam liek turēt par godu Sokratam: „Lai slavinātu Sokratu, vīri, es izlietošu bilzāinus salīdzinājumus. Viņš gan varbūt domās, ka es gribu plēst jokus, bet tā tas nebūs: bildes gribēs teikt patiesību un nevis jokus. Es tad nu saku, ka viņš ir augstākā mērā līdzīgs tiem silēniem (meža dieviem), kas izlikti tēlnieku darbnīcās un kurus meistari izgatavo ar flautu vai stabulēm rokās: ja šīs figuras atver uz abām pusēm, tad izrādas, ka tās slēpj sevī dievu tēlus. Bez tam es vēl apgalvoju, ka Sokrats it sevišķi līdzīgs satiram Marsijam. Ka tu iz-skatā esi viņam līdzīgs, Sokrat, to tu pats nenoliegsi, bet ka tu arī citādi esi viņam līdzīgs, par to tagad paklausies. Tu esi pārgalvīgs izzobotājs, — jeb vai nē? Ja tu tam nepiekrīti, es piesaukšu lieciniekus. Tāpat, vai tu arī neesi flautas spēlētājs un vēl daudz apbrīnojamāks nekā Marsijs? Viņš apbūra cilvēkus ar skaņu varu, ko viņa mute izviļināja no instrumentiem, un arī tagad to panāk ikviens, kas atkārtu viņa melodijas . . . Vai nu tās izpilda veikls flautists vai slikta flautas spēlētāja, tām pašām par sevi ir tāds spēks, ka tās aizgrābj cil-vēkus un atklāj tos, kam vajadzīgi dievi un dievišķa iesvētīšana, jo tās ir die-višķas. Izšķirība starp tevi un Marsiju šai ziņā ir tikai tā, ka tu panāc to pašu ko viņš bez instrumentiem, ar vienkāršu runu. Mums vismaz, kad esam dzirdē-juši kāda cita runātāja runu, arī ja tas būtu bijis no vislabākīem, tā ir, kā saka, tikpat bijusi kā nebijusi. Turpretim kad dzird tevi vai tavu runu, kuŗu ats-tāsta kāds cits, pat ja runātājs ir pavisam vājš, visi klausītāji — vai sievas vai vīri vai zēni — visi ir satraukti un aizrauti. Kas attiecas uz mani, vīri, tad es, ja es jums neliktos pārāk stipri piedzēries, varētu jums ar zvērastu apstiprināt un pastāstīt, kas ar mani ir noticis un vēl notiek, kad es klausos viņa runas.

Kad es viņu klausos, tad sirds man dauzas vēl nevaldamāki, nekā kad es piedalītos koribantiešu dejās; viņa vārdi liek man līt asarām, un es redzu, kā arī ar daudziem citiem notiek tas pats. Kad es klausījos Periklu un citus teicamus runātājus, tad viņu runas gan likās man skaistas, bet nekas tam līdzīgs man nenotika, un man dvēsele nebija samulsusi un nebija sašutusi par kauna pilno verdzību, kādā tā atrodas. Bet kad es klausos, lūk, šo Marsiju šeit, tad es bieži nonāku tādā stāvoklī, ka man liekas, ka ja tā dzīvo, kā es dzīvoju, tad nav vērts dzīvot, un tu, Sokrat, nenoliegsi manu vārdu patiesību. Arī tagad es esmu pārliecināts, ka, ja es tikai atļautos sēv klausīties viņu, man nebūtu spēka tam pretoties un ar mani notiktu tas pats: viņš spiež mani atzities, ka man pašam daudz kā trūkst, bet es sevi atstāju novārtā un uzņemos nodarboties ar atēniešu lietām. Man tāpēc no viņa jūbēg kā no sirēnām un ar varu jātur ausis ciet, lai nepaliktu te sēžam pie viņa, kamēr man mati kļūst sirmi. Vienīgi satiksmē ar šo cilvēku ar mani notiek kaut kas, uz ko gan mani neviens labprāt neturētu par spējīgu, proti, ka es izjūtu otra cilvēka priekšā kaunu. Jā, Sokrats vienīgais liek man nosarkt, jo es apzinos, ka nespēju noliegt viņa vārdu patiesgumu, bet ka, tiklīdz es esmu viņu atstājis, man nav spēka pretoties lielā puļa godināšanai. Es tāpēc bēgu no viņa, bet kad es atkal ieraugu to, tad es sarkstu par to, ko biju atzinies, un bieži man liekas, ka es labāki gribētu, lai viņa nemaz nebūtu. Bet ja tas notiktu, tad zinu, ka es būtu vēl nelaimīgāks. Un tā es nezinu, ko iesākt ar šo cilvēku."

Vār pieņemti, ka līdzīgas jūtas kā Alkibiads satiksmē ar Sokratu pārdzīvoja arī daudzi citi atēnieši. Bet kamēr Alkibiads, kuŗu dievi bija bagātīgi apveltījuši ar gara smalkumu un dziļumu, spēja Sokratam piedot un, kaut arī pats tālu nomaldījies no tā, ko Sokrats bija mācījis, spēja pat tieši pielūgt viņu, tikmēr citi nedz spēja, nedz gribēja to. Sokrats tiem bija traucēklis. Kaut gan viņš bija patiesībā vienīgais īstais principiālais sofistu pretinieks, ārēji tomēr viņš par daudz līdzinājās tiem, pret kuriem kā pret jaunatnes samaitātājiem tautā jau bija radušās dusmas. Kad pēc nelaimīgā Peloponesas kara beigām pret visu aizdomīga kļuvušā demokrātija sāka meklēt vainīgās visām nelaimēm, tad dusmas vērsās arī pret viņu, jo gan Alkibiads, gan Kritijs un vēl citas ienīstas kļuvušās personas kādreiz bija viņam bijušas tuvas. Tas, ka viņš pretojies nelikumīgiem lēmumiem, ka tieši ar dzīvības risku nebija pildījis oligarchu pavēles, tas viss bija aizmirsts. Dzejnieks Melēts, pilsonis Anits un orators Likons iesniedza tiesai sūdzību, ka viņš samaitājis jaunatni, neticot dieviem un ievēdot jaunas dievības. Kā sodu viņi pieprasīja Sokrata nāvi. Sokrats būtu viegli varējis izvairīties no briesmām, netraucēti atstājot vēl priekš tiesas sēdes Atēnas. Bet Sokrats nebūtu bijis Sokrats, ja viņš būtu to darījis. Viņš bezrūpīgi stājas tiesas priekšā un ne tikai neatsakas no savām divainībām, bet pat vēl tieši kāpina tās. Viņš tiesas priekšā netaisnojas, nelūdz piedošanas, nemēģina ieželināt tiesnešu sirdis, nesola laboties. Gluži otrādi, viņš stāsta tikai patiesību, bet, kā zināms, nekas nav ļaudīm nepatīkamāks par to. Viņš stāsta pieci simts tiesnešiem, tā tad pūlim, par puļa nekompetenci valsts vadīšanas lietās un kā viņš

gribējis to labot; pat turpat vēl tiesas sēdē viņš pamāca tos un vienam otram demonstrē tā nespējību sakarīgi domāt. Par spīti tam viņu atzīst par vainīgu tikai ar pavisam nelielu balsu vairākumu. Bet kad tam prasa, kādu sodu viņš pats liek priekšā apsūdzētāju pieprasītā nāves soda vietā, tad, ak tavu nedzirdētu bezkaunību, viņš pieprasa mūža maizi no valsts par pakalpojumiem, ko viņš valstij ar savu kritiku darījis un kurus tas, par spīti visiem draudiem, apsolās arī turpmāk vēl tai darīt. Tas bija par daudz. Nāves sodu tam piespriedz ar lielu balsu vairākumu.

Uz sodā izpildīšanu dažu apstākļu dēļ tomēr viņam vēl jāgaida veselu mēnesi. Draugi pa šo laiku ikdienas pulcējās pie tā, un tās izlieto pēdējās dienas, lai vēl pēc iespējas pavairotu garīgo mantojumu, ko tas atstās viņiem. Starp šiem draugiem daudzi ir turīgi, un tie uzlūko par savu goda lietu upurēt kaut vai visu savu mantu vai sabiedrisko stāvokli, lai glābtu Sokratu. Vajadzīgie laudis tiek uzpirkti, zirgi sagatavoti — un pāri stundās Sokrats var būt pāri robežām un drošībā. Bet Sokrats atkal nebūtu Sokrats, ja viņš to darītu. Viņš jau ir mācījis laudis nevis pārkāpt likumus, bet klausīt tiem — pat ja tie liek ciest. Un noblesse obligē. Viņš nevar bēgt. Viņam sava mācība jāapliecina ar savu nāvi, lai tā nestu tos brīnīškos augļus, kurus tā tad arī tiešām nesa un kurus bez šīs nāves tā nebūtu nesusi. Lūk, kā viņš spriež un pūlas pārliecināt savu veco draugu Kritonu nemēģināt kavēt to būt lielam un taisnīgam līdz galam. Viņš uzaicina to iedomāties, kādu runu pret viņu varētu vērst cilvēku veidu pieņēmušie valsts Likumi, ja tas mēģinātu bēgt.

Viņš domā, ka šī runa varētu būt šāda veida: „Saki, Sokrat, ko tu esi nodomājis darīt? Liekas, ka tu negribi neko citu, kā iznīcināt mūs un visu valsti, vismaz, cik tas ir tavā spēkā. Vai tu tiešām domā, ka valsts var pastāvēt un ka tai nav jāiet bojā, ja tiesas spriedumiem tajā nav nekāda spēka un katrs privats cilvēks var tiem pretoties un var tos atcelt... Vai tas atbilst tai norunai, kāda ir bijusi starp mums, jeb vai drīzāk nebija tā, ka mēs norunājām, ka tu padosies visiem valsts spriedumiem, kādi tie arī būtu?... Vai nav tā, ka tikai pateicoties mums, tu esi dzimis šai vietā un esi te uzaudzināts un izglītots? Vai tu tā tad iedrošināies apgalvot, ka tu neesi mūsu radīts, ka tu mums nepieder, ka tu neesi mūsu kalps līdz ar visiem saviem senčiem? Bet ja tā, vai tad tu domā, ka mēs esam vienādi tiesībās, mēs un tu, un ka to pašu, ko mēs gribam tev darīt, tu drīkstī darīt arī mums? Tu atzīsi, ka pret savu tēvu vai kungu, ja tev tāds būtu, tev nav tās pašas tiesības kā viņiem pret tevi, un tāpēc tu nedrīkstī darīt viņiem to pašu, ko viņi dara tev — nedz atbildēt ar bārienu uz bārienu, nedz ar sitienu uz sitienu, nedz darīt citu ko līdzīgu. Bet vai tad attiecībā pret tavu tēviju un tās likumiem tev būtu viss atļauts, tā ka ja mēs gribam tevi sodīt ar nāvi, tāpēc ka mums tas tā šķiet taisnīgi, tad tu drīkstētu, cik tas ir tavā spēkā, mēģināt arī mūs sodīt ar nāvi — mūs, pastāvošos likumus, un pie tam varbūt vēl teikt, ka rīkojies taisnīgi, jo tu jau saki, ka rūpējies par tikumiem. Vai tad tiešām tava gudrība neiet tik tālu, lai saprastu, ka tēvija jāgodā vēl vairāk par māti, vairāk par tēvu, vairāk par visiem senčiem, jo viņa

ir vairāk bijības cienīga un vairāk svētījama un turama augstākā godā kā pie dieviem, tā visiem sapratīgiem cilvēkiem. Tāpēc tā ir jācienī un tai, kad tā dusmīga, vairāk jāklauša un vairāk jāiztop kā tēvam. Tas, ko viņa pavēl, ir vai nu jānovērš ar pārliecināšanu, vai atkal jāizpilda un mierīgi jāpacieš viss, ko tā pavēl paciest — vai tas būtu ļaut sevi sist vai sasiet, vai vest uz kauju, lai tur kļūtu ievainots vai arī nogalināts: viss tas ir jādara, jo tas ir taisnīgi, un neviens nedrīkst izvairīties vai atkāpties, nedz atstāt savu vietu ierindā, bet gan kā karā, tā tiesā un tā visur ir jādara tas, ko valsts un tēviņa pavēl. Ja iespējams, tad to var mēģināt pārliecināt ar taisnīgiem līdzekļiem, turpretim varmācība ir bezdievīga jau pret māti un tēvu, bet vēl varāk pret tēviņu.

Dīvainais cilvēks grib palikt dīvainis līdz galam: aiz fanātiskas cieņas pret taisnību viņš grib panest netaisnību un, nevainīgs būdams, saņemt nāves sodu. Spriežot pēc viņa vārdiem un izturēšanās, tas viņam arī, liekas, nav vismaz pārāk grūti, jo tam nav ne bailu no nāves, nedz īgnuma par viņam nodarīto netaisnību. Bez tam viņš ir labās cerībās, ka dvēsele nekādā ziņā pēc nāves neizputēs līdzīgi dūmiem, bet turpinās vēl savu dzīvi, tikai ja tā bijusi taisnīga, daudz labākos un laimīgākos apstākļos.

Visu pēdējo dienu viņš tērzē ar draugiem par šo tematu, mēģinādams pamatot savus uzskatus, gan ar loģiskiem apsvērumiem, gan ilustrēt ar mītiskiem nostāstiem. Kad beidzot viņš nonāk pie savu stāstījumu noslēguma, ir jau arī pienācis laiks tam sākt posties ceļojumam uz tām vietām, kurās viņš nupat bija aprakstījis. Lai sevām nebūtu ar viņu jāpūlas, viņš iet pats sevi nomazgāt. Uz drauga Kritona jautājumu, kā tas vēlas, lai viņu apglabātu, tas pasmaida un saka, ka tam vienalga, jo tas vairs nebūs viņš, ko tie glabās. Bērnu un tuvinieku apgādāšanu tas atstāj savu draugu sirdsapziņai. Vēl viņš parunā ar Kritonu par dažām sīkākām lietām, atvadās no sievas un bērniem, aizsūta tos prom, un tad nāk pēdējais cēliens. Saule gan vēl nav norietējusi, Kritons to uzaicina nesteigties, bet vēl līdzīgi citiem šados gadījumos mēģināt izbandīt no dzīves, cik iespējams, bet Sokrats par to tikai pasmaida. Un tālāk Platons mums stāsta: „Kritons, kad tas to dzirdēja, pamāja tuvumā esošam vergam. Tas izgāja ārā un atnāca tikai pēc laba laika, kopā ar to, kam vajadzēja pasniegt nāves zāles, kuras tas nesa sagatavotas kausā. Kad Sokrats redzēja šo cilvēku, tas teica: „Nu, mans labais, pastāsti nu, kas man jādara; tu jau to zini.“ — „Neko citu, kā tikai pēc tam, kad tu būsi izdzēris, pastaigāt, līdz kamēr tu sajutīsi smagumu kājās. Tad tev jāatguļas, un dzēriens iedarbosies pats.“ To teikdams viņš pasniedza kausu Sokratam. Un tas, Echekrat, saņēma to gluži jautri, bez trīcēšanas un bālēšanas, nepārmainot arī sejas izteiksmi, bet kā parasti zem pieres skatīdamies uz to cilvēku, tas jautāja: „Bet ko tu saki par upurēšanu ar šo dzērienu kādam dievam? Vai tas ir atļauts vai ne?“ — „Mēs dzērienu saberzām taisni tik daudz, Sokrat, cik mēs domājam, ka tas ir īstais mērs dzeršanai.“ — „Es saprotu,“ teica viņš, „bet lūgt dievus taču gan ir brīvs un arī vajadzīgs, lai pārvietošanās turp notiktu laimīgi; un to es arī lūdzu un tā lai notiek.“ To teikdams tas arī izdzēra kausu, vienā vilcienā, viegli un ātri. Līdz šim brīžam

lielākā daļa no mums vēl puslīdz spēja atturēties no raudāšanas, bet kad mēs redzējām, ka viņš dzer un ka viņš ir izdzēris, tad mēs vairs nevarējām izturēt un mums pašas no sevis straumēm sāka plūst asaras, tā ka es apsedzos un apraudāju pats sevi, ne jau viņu, bet pats savu likteni, kas man liek zaudēt tādu draugu. Kritons, kad tas vairs nevarēja savaldīt asaras, bija piecēlies jau agrāki. Apolodors jau priekš tam bija nepārtraukti raudājis, bet tad viņš iebrēcās un sāka skaļi raudāt un lauzīt rokas. Un nebija neviens starp klātesošiem, kam sirds nebūtu salūzusi, izņemot vienīgi pašu Sokratu. Bet tas teica: „Ko jūs darāt, brīnišķie cilvēki? Es jau taisni tādēļ aizsūtīju prom sievietes, lai tās nesaceļ nekārtību, jo esmu dzirdējis, ka esot jāmirst svētā klusumā. Tādēļ esiet mierīgi un izturiet vīrišķīgi.“ Un kad mēs to dzirdējām, mēs apkaunējāmies un aizturējām raudāšanu. Bet viņš gāja šurp un turp, līdz kamēr tas teica, ka kājas tam paliek smagas. Tad tas atgūlas uz muguras, jo tā tam bija teicis tas cilvēks. Reizē ar to viņu laiku pa laikam aptaustīja tas, kas tam bija pasniedzis nāves zāles, aplūkodams viņam kājas un ciskas, un tad, stipri spiezdams tam kāju, jautāja, vai tā jūt? Tas teica, ka ne. Pēc tam tas spieda lielus un tā uz augšu iedams tas rādīja, ka viņš paliek auksts un stīvs. Tad tas atkal pataustīja viņu un teica, kad tas būs nonācis līdz sirdij, ka tad ar viņu būs beigas. Vēders jau tam bija palicis auksts, kad atsegdamies, — jo tas bija aizsedzis seju — tas vēl teica, un tie bija viņa pēdējie vārdi: „Kriton, mēs esam Asklepijam (ārstniecības dievam) parādā gaili, dodiet to viņam un nepiemirstiet.“ — „Tas lai notiek, teica Kritons, bet palūko, vai tev vēl nav kas, ko teikt.“ Uz šo jautājumu tas vairs neatbildēja, bet pēc īsa brīža pār viņu pārgāja trīsas. Tas cilvēks to atsedza, un viņa acu skats jau bija lūzis. Kad Kritons to redzēja, tas aizspieda viņam muti un acis.

Tā Echekrat, mira musu draugs, — vīrs, par kuru mēs varam teikt, ka no visiem sava laika cilvēkiem, ko mēs pazinām, viņš bija labākais un bez tam saprātīgākais un taisnīgākais.“

Sokratam viņa liktenis tomēr nenāca negaidot. Viņš zināja, ka viņam ar viņa principiem zināmos apstākļos bojā eja bija neizbēgama, un proti, ja tas nodots plašākai sabiedriskai darbībai. Viņu no tās tāpēc biedinājusi un atturējusi viņu sargājošā iekšējā daimona balss Viņš to skaidri pasaka saviem tiesnešiem savā aizstāvēšanās runā: „Ak nedusmojieties, ka es jums saku patiesību: nav cilvēka, kas varētu izvairīties no bojā ejas, ja tas kaut mazā mērā godīgi nostājas pretī vai nu jums, vai kaut kuņai citai sapulcei un ja tas mēģina aizkavēt savā pilsētā daudzās netaisnības un nelikumības.“

Bet kas tad bija tas, kas pamudināja Sokratu iet šo bīstamo ceļu un kādi isti bija tie uzskati, kuņi to vadīja un kuņiem viņš arī bija labprāt ar mieru upurēt kā savu dzīvi, tā dzīvību? Par to Platons liek viņam pastāstīt tā aizstāvēšanās runā. Viņš stāsta, ka reiz kādam viņa draugam, visiem atēniešiem pazīstamam Chairefontam, ienācis prātā jautāt Delfu orakulam, vai esot kāds

eilvēks, kas hūtu gudrāks par Sokratu. Orakuls atbildējis, ka neesot neviena. Šī dieva atbilde esot viņu gauži samulsinājusi, jo tas nav jutis sevi nekādu gudrību, bet no otras puses, tas nedrīkstēja neticēt dievam. Lai uzzinātu dieva vārdu saturu, tas mēģinājis pārbaudīt savu gudrību. „Es tādēļ gāju,“ saka Sokrats, „pie kāda no tiem, kas tika uzskatīti par gudru, lai, ja vispār kaut kā, tad tādā kūrta apgāztu orakula izteicienu un paziņotu tam: „Lūk, šis šeit ir gudrāks par mani, bet tu sacīji, ka es.“ Iztaujādams šo vīru — vārdā es to nesaukšu, bet tas bija kūds no mūsu valstvēriem — es ieguvu šādu iespaidu. Šis vīrs likās gan esam gudrs daudziem cilvēkiem un visvairāk pats sev, bet nemaz nebija tāds. Tad nu es mēģināju pierādīt tam, ka tas gan domā esam gudrs, bet nav tāds. Bet es ar to tikai iemantoju viņu un daudz citu klātesošo naidu. Aiziedams pats sev es teicu šādi: „Par šo cilvēku es esmu gudrāks. Nevienš gan no mums abiem, šķiet, nezina nekā krietna, bet šis, nekā nezinā-dams, domā, ka zin, bet es, ja nezinu, arī nedomāju, ka zinu. Man liekas tū tad, ka es esmu mazliet gudrāks par viņu taisni ar to, ka es nedomāju, ka zinu to, ko nezinu.“ No šejienes tad es gāju pie cita, kas tika uzskatīts par vēl gudrāku nekā pirmais. Bet mans iespaids bija tas pats. Un tur atkal es iemantoju šī un daudzu citu naidu.“

Pēc valstvēriem Sokrats griežas pie slaveniem dzejniekiem. Bet panākumi atkal tie paši. Pēc dzejniekiem tas izmēģinas vēl ar amatniekiem, bet arī tur tas neiemantoja gaidīto gudrību, bet tikai naidu. „Tā ir šī pārbaudīšana, atēnieši, kas man radīja daudzus ienaidniekus, niknus un nežēlīgus, tā ka tie izplatīja par mani daudz apmelojumu un nosauca mani arī šai „gudrā“ vārdā. Jo tie, kas noklaudas, domā, ka es pats esmu gudrs visās tanīs lietās, kuņās es pierādu citu nezināšanu. Bet patiesībā gan laikam dievs ir gudrs un savā izteicienā pasaka, ka cilvēku gudrība ir maz vērtā un pat nekā nav vērtā. Acimredzot, nosaukdams Sokratu, tas izlietojis manu vārdu, lai mani ņemtu kā paraugu apmērām šādā nozīmē: „Tas, cilvēki, no jums ir visgudrākais, kas kā Sokrats ir atzinis, ka viņa gudrība nav nekam vērtā.“ Šo gudrību es nu arī vēl tagad meklēju un, sekodams dieva pavēlei, iedams apkārt, taujāju gan pašu pilsoni, gan svešnieku, kas man šķiet gudrs esam. Un kad izrūdas, ka tas nav tāds, tad, iztāpdams dievam, es atklāju, ka tas nav gudrs. Šī lieta tā mani aizņem, ka man nav laika nopietni nodoties ne valsts, ne savām privātām lietām, bet, kalpodams dievam, es dzīvoju vislielākā nabadzībā.“

Tādi ir Sokrata paskaidrojumi, bet tie, liekas, padara viņa personu vēl mīklaināku. Viņam ir kāda gudrība, to saka dievs, — bet pats viņš nekā nezinaot par to. Tomēr pārbaudījumā izrūdas, ka viņš tiešām gudrāks par tiem, kurus parasti uzliūko par autoritātēm. Kādā citā vietā viņš atklāj vēl vairāk: viņš esot novērojis, ka citi satiksmē ar viņu kļūstot gudrāki un radot daudz brīnišķu un vērtīgu domu, kamēr pats viņš paliekot neauglīgs. Viņš tāpēc pielīdzina sevi savai mātei — gudrai vecmātei Fainaretei, — arī viņš palīdzot radībās, proti, labu, gudru domu radībās. Gudrība esot jau katram viņā pašā iekšā, tā jāprot tikai pamodināt, tai jāpalīdz iemiesoties, tai jāparāda ceļš. Un ja

tuvāk aplūko, kā Sokrats veic šo dvēseļu vadīšanas darbu, tad izrādas, ka visai līdzīgi tam, kā viņa paša daimons vada viņu. Viņš nesaka, dari to un to, bet gan nedari vienu vai otru lietu, bet it sevišķi: nedomā tādu un tādu domu, jo tā ir aplama, un nedomā arī tādu citu, jo arī tā ir aplama. Viņš vada tātād, nosprostojojot aplamos ceļus, neceļus; novērsta no tiem, dvēsele gribot negribot pati no sevis uziet uz īsto ceļu. Sokratam, var teikt, ir kāda visai noteikta negatīva zināšana, noteikts kritērijs tam, kas ir aplams. Šis kritērijs ir iekšēja pretruna, nesaskaņa pašam ar sevi, nesaskaņa ar to, ko cilvēks nevar negribēt un nevar nevēlēties. Viņš ir meistars šo iekšējo pretrunu uzrādīšanā un tādā kārtā domas atbrīvošanā no viņas pašas sev liktām vilku bedrēm un lamatām. Tiklīdz doma atbrīvota, tā ātri atrod pareizo ceļu, un tā pozitīvā gudrība, kuru tā izsaka, tad arī ir Sokrata gudrība, — tikai viņš liek to izteikt citiem.

Pirmā gudrības pakāpe viņam tūpēc tiešām ir savas nezināšanas zināšana, jo tas nozīmē atbrīvošanos no aizspriedumiem un melu slazdiem; tā ir dvēseles purifikācija, tās šķīstīšanās. Nākamais cietoksnis, kas pēc tam jāieņem atbrīvotai domai, ir cilvēks pats. Cilvēkam jāpazīst pašam sevi. Vispirms, kas viņš ir, tad, ko viņš grib par visu vairāk, un tad, kas jādara un kā jādžīvo, — lai sasniegtu to, ko viņš grib.

Kas ir cilvēks? Manta nav cilvēks, bet pieder cilvēkam. Goda amats nav cilvēks, bet ir cilvēkam. Rokas, kājas un visa miesa nav cilvēks, bet arī tikai pieder cilvēkam. Kas ir cilvēks? Tas, kam viss tas pieder. Šī visa īpašniece ir dvēsele. Tā, lūk, tad arī ir viņa, tā viņš saka Platona dialogā „Alkibiads“, kas ir īstais cilvēks, jo tā ir visa īpašniece; tai pieder viss, bet viņa pati tikai sev.

Bet ko cilvēks grib vairāk par visu? Ari par to nevar būt daudz šaubu. Ikviens cilvēks par visu vairāk un neatvairami tiecas pēc laimes. Tas ir it kā pats par sevi saprotams, tā vismaz domā Sokrats. Kādu savu domu gaitu sarunā ar kādu jaunekli Platona dialogā „Eutidēms“ viņš sāk kā ar aksiomu ar šādu atzinumu: „Vai mēs cilvēki visi netiecamies pēc tā, lai mums klātos labi? Jeb vai šis jautājums nav viens no tiem, kas, kā nesēn izteicos, var tikai sacelt smieklus? Jo ir taču mulķīgi arī tikai jautāt tādas lietas. Kurš cilvēks gan negribētu, lai tam klātos labi?“ Par šo jautājumu tā tad daudz strīdu nebūtu paredzams. Tie sākas tikai tad, kad tuvāki jānoskaidro, kas būtu šī laime, iekš kā viņa pastāv un, it sevišķi, kā jādžīvo, lai sasniegtu to.

Šis tad arī ir pēdējais un galvenais jautājums. Savu atbildi uz to Sokrats saista ar atbildi uz pirmo fundamentālo jautājumu, kas mēs esam, — uz kuru tika atbildēts, ka esam dvēseles. Ja tas atzīts, tad ir skaidrs, ka laimi nevar meklēt lietās, kurām nav nekāda sakara ar dvēseli, un vēl mazāk dzīves veidā, kas liek atstāt dvēseli novārtā vai pat kaitēt tai, kas pazemo un degradē to.

Te Sokratam visvairāk nācās izturēt cīņu ar uzskatu, ka laime ir dzīves baudīšanā un visu kaislību neierobežotā apmierināšanā. Visa tā laika grieķu dzīve pamudināja uz šādu uzskatu. Tradicionālās senu senās dzīves formas irā kopā. Jaunas vēl nebija nodibinājušās, visi normu jēdzieni bija izlodzīti un pat

noārdīti. Atsevišķi uzņēmīgi indivīdi daudzās vietās ar ieroču palīdzību sagrāba pilsētās sev visu varu un pilnīgi nekautrīgi rīkojās ar pilsoņiem kā ar vergu, pat kā ar dzīvnieku baru, un ar īsti barbarisku patvarību apbēra draugus ar visām dzīves baudām, bet ienaidņikus vai pat visus, kas nebija speciāli draugi, turēja beztiesiskā stāvoklī un aplaupīja, bet ja kāds kaut cik pretojās jeb modināja aizdomas, ka varētu pretoties, — meta cietumā, kāva nost, spīdzināja. Tumšais pūlis no vienas puses gan ienāda tos, bet no otras puses ar skaudību lūkojās uz šiem t. s. tiranniem, kas likās bija sasnieguši cilvēcīgās dzīves laimes augstumus, jo varēja pilnīgi bez kautrēšanās apmierināt katru savu kaislību un iedomu, kas vien ienāca prātā. Atradās pat izglītoti cilvēki, kas šādu dzīvi pat apzināti nolika sev par ideālu. Tā kāds bagāts Atēnu pilsonis Platona dialogā „Gorgijs” skaidri pasaka Sokratam: „Patiesība, kuru, Sokrat, tu saki meklējam, ir šāda: baudu dzīve, sekošana visām iegribām un pilnīga, sevis neierobežošana, kad ir spēks, lai tā varētu rīkoties, ir tas, kas rada krietnību un laimi, viss cits — šie neistie izdaiļojumi un pret dabīgās cilvēku norunas ir tikai plāpas un nekam nederīga piekrošanās.” Šādu uzskatu izplatīšanos netieši veicināja sofisti ar to, ka mācīja, ka visa mērs ir cilvēks, ka visas normas un likumi ir relatīvi, ka ir pretstats starp dabīgo un tradicionālo taisnību, — un tikko minētais pilsonis, liekas, ir šādu sofistu skolēns, kas bezbailīgi risina visas konsekvences no viņu mācībām. Tāpat demagogi un oratori lēja ūdeni uz šī amorālisma dzirnavām, jo tiem pilnīgi trūka kaut kādu pozitīvu pārliecību, tie gribēja gūt tikai puļa piekrišanu un peļņu, un tāpēc glaimoja un lišķēja tam, tiecās uzminēt tā instinktus un runāt saskaņā ar tiem. Nav tā tad šaubu, ka šāda gara dispozīcija atstāja visai graujošu iespaidu uz valsts un sabiedrisko dzīvi. Atsevišķi indivīdi, kas domāja esam pietiekoši iespaidīgi un bagāti, mēģināja, ietekmējot pūli, panākt savus gluži personīgus labumus. Viņu savstarpējā cīņa radīja istu chaosu — spilgts piemērs te Alkibiads ar viņa rīkoto Sicīlijas ekspedīciju, kas puļa neapvaldīto un ik brīdī pretrunīgo tieksmju un lēmumu dēļ beidzās ar tādu katastrofu, ka aizlauza Atēnu spēkus uz visiem laikiem. Ka valsts dzīve slima, ka kaut kas nav labi, to pūlis juta, tikai vainu tas nemeklēja tur, kur to vajadzēja meklēt, proti — pašu dziņu dzīves neapvaldītā bakchanalijā un atraisījumā no visām normām, bet visur citur kur.

Sokrats par savu dzīves mērķi bija nolīcis cīnīties pret sava laikmeta sabiedrības morālisko sabrukumu ar iekšējā cilvēka pārveidošanu — tas ir visas viņa dzīves mīklas atrisinājums. Viņš zināja, ka šī cīņa būs grūta un ka pretinieki tam būs it sevišķi tie, kas dzīvoja no tā, ka glaimoja un izpatika puļa garšai. Savu stāvokli pret šiem glaimotājiem, kas bija galvenā kārtā tā laika t. s. retorji — kas atbilda apmērām mūsu laika žurnālistiem — viņš salīdzina ar ārsta stāvokli, kuru apsūdz pavārs bērnu tribunāla priekšā. Pavārs, saka viņš Platona „Gorgijā”, bez šaubām turētu pret ārstu šādu runu: „Bērni, šis cilvēks šeit daudz reizes ir visiem jums darījis ļaunu: viņš maitā jaunākos no jums, pielietodams tiem gan dzelzi gan uguni, viņš liek tiem izdilt, slāpē un moca tos. Viņš dod tiem rūgtas dzīras, piespiež tos paciest izsalkumu

un slāpes: viņš nav tāds kā es, kas vienmēr pasniedz jums tikai vispatīkamākos un visdažādākos ēdienus!" Ko gan lai saka ārsts šādā kļūmīgā stāvoklī? Ja viņš atbild patiešību: „Tas ir jūsu veselības labā, bērni, ka es esmu to darījis,“ — kādu gan brēku tad sacēls šāds tribunāls!"

Sokrats tomēr grib iet grūto nepopulāro ceļu un preti vispāriemīlotiem uzskatiem izvīrta savējos, — daudz mazāk populārus, bet kas pēc viņa domām izteic patiešību. Viņš griezīsies pie ļaužu prāta un, pēc tam kad atklājis tiem viņu īsto esamību un pamattiekmes, proti — tieksmes pēc laimes, mēģinās rādīt, ka tās nav apmierināmas, akli sekojot kaislībām un baudas dziņām, jo šie tumšie spēki ved tieši pretējā virzienā — pie katastrofas un bojā ejas.

Laudis tiecas pēc laimes, un tas ir dabīgi un neatvairami un nevar citādi būt. Bet tie ir naivi, tie nezin laimes nosacījumus, tie padodas šķītamam, seko pirmiem viņinājumiem, bet īsto ceļu tie neredz. Bet patiešībā vajag tikai nedaudz koncentrācijas, lai ieraudzītu, ka vismaz viņu izvēlētais ceļš ir aplams. To jau atzina grieķu tautas gudriba, kas par vienu no galveniem cilvēka tiku-
miem izvīrēja s o f r o s y n ē — sapratību, savaldību, klausīšanu veselam prā-
tam. Un vistuvākā gan politiskā, gan privātā dzīve sniedz Sokratam bagātīgā skaitā piemērus, pie kādām nelaimēm un katastrofām un neveiksmēm galu galā noved dievu un cilvēku likumu nīcināšana, kuras galvenā izpausme ir ne-
taisnība, kas nekad nav vienkārši tikai netaisnība pret citiem cilvēkiem, bet
vienmēr reizē arī pret dieviem un visvairāk tieši pret pašu tās darītāju, — bet,
lūk, tieši to laudis vismazāk zin un apjēdz. Netaisnība vienmēr ir nolikto
mēru un samēru pārkāpšana, tā ir harmonijas izjaucēja, jo tajā kaut kas iegūst
tādus apmērus vai tādu spēku, kāds tam nepienākas. Mēs, kā jau noskaidrots,
īsti esam dvēseles. Ja mēs esam netaisni, tad vienmēr tāpēc, ka mūsos prātu
domāc kādi zemi instinkti. Padodoties tiem, izpildot to, uz ko tie vedina, mēs
tos it kā kopjam un audzinām spēcīgus un sēdinām dvēseles tronī un goda
vietā. Bet tas nozīmē dabīgo samēru izjaukšanu, ir neglīti un pretīgi. Tāpat
kā ja kāds viens ārējs loceklis, piem. kāja vai roka, būtu vairākkārtīgi pieau-
dzis lielumā un samērā, tad yisi vienbalsīgi atzītu to par slimību un mēģinātu to
ārstēt. Bet tāpat arī netaisnības dzīve, kas nozīmē nesamērīgu zemāko instinktu
varas pieaugumu, īsti ir dvēseles slimība un kroplība, un tā jāārstē vēl steidzī-
gāki nekā miesas slimība, jo pōsta tieši pašu cilvēku. Un tāpat kā sagandēta
lira nevar labi skanēt un kā slimais nevar būt prieka pilns, tāpat arī ne-
taisnais nekad nevarēs būt laimīgs, jo viņa garīgās dzīves harmonija ir sapostīta,
tā dziņas ir preti prātam, griba preti dziņām, viņš viss saraustīts un iekšēji
sairis. Tuvākā nelaime jau būs tā, ka viņš nekad nevarēs būt saskaņā pats ar
sevi, ka tam vajadzēs mētāties no viena apgalvojuma uz pretējo, vienreiz slavēt
vienu lietu, otrreiz atkal pelt to pašu, vērojot vienīgi maksu, ko viņš par savu
runāšanu dabūs. To Sokrats arī skaidri pasaka jau minētā dialogā lielīgajam
netaisnības apustulim Kalliklam: „Pret savu elku dievu (piem. tautas sapulces)
iegribām un runām pretī tu esi nevarīgs, un ja kāds, vērodams visu, kas tev
šādos apstākļos jārunā, izteiktu tev savu izbrīnu, tev vajadzētu viņam atbildēt,

ja tu gribētu būt patiesīgs, ka, ja nav iespējams panākt, ka tavi elku dievi groza savas runas, arī tu nevari runāt citādi.“ Bet tad Kalliklam ir jāpierāda, ka šāda izturēšanās ir pareiza. „Ja tu to nepierādi, tad, manu mīlo Kallikl, lai suns, ēģiptiešu dievs, ir par liecienieku — ir neiespējami, ka Kallikls būtu saskaņā ar Kalliklu, bet būs nesaskaņā ar visu savu dzīvi. Bet tiešām, mans mīlais, es domāju, ka labāk ir spēlēt uz neskaņotas un disonējošas liras, vai vadīt tādu pat kori, vai būt nesaskaņā vai opozīcijā ar lielo ļaužu vairumu, nekā būt nesaskaņā ar sevi vienu pašu.“ Netaisnais cilvēks tā tad ir slims un saīris cilvēks. Kad dievišķīgie tiesneši pēc nāves aplūko šāda cilvēku dvēseli, kad tā pilnīgi kaila, tad tie redz, ka tā ir neskaitāmu angoņu un čūlojošu rētu pilna. Aklu kaislību un netaisnību dzīve tā tad ne tikai nav laime, bet ir vislielākā cilvēka nelaime. Paciest kādu netaisnību tāpēc nebūt nav vislielākais ļaunums, — daudz lielāks ir darīt to. „Es neatzistu, Kallikl, saka Sokrats, ka vislielākais negods ir netaisni dabūt plīki vai paciest, ka sagraiza manu miesu vai manu maku. Lielāks negods un ļaunums ir dot šo plīki un graizīt mani un manu mantu. Tāpat arī apzagt mani vai pārdot verdzībā, vai ielauzties manā mājā, vai, vispāri, izdarīt man vai manai mantai kādu netaisnību ir apkaunojošāki un lielāka nelaime šim netaisnības darītājam nekā man, kam tiek darīts pāri.“

Tāpēc ir nozēlojami un akli tie, kas, savu īsto labumu neredzēdami, pārdod un izposta savas dvēseles, lai netaisni iegūtu mantas vai varu. Ārprātīgs tāpēc ir uzskats, ka tieši vajagot kurināt sevi stiprākas kaislības, lai tad, tās apmierinājot, gūtu jo lielāku baudu. Tādā gadījumā, saka Sokrats, vislaimīgākais cilvēks būtu ar kašķi aplipušais, jo tam briesmīgi niez, un kasīšanās tad līdz ar to darītu tā dzīvi par vislaimīgāko un apskaužamāko. Patiesībā turpretim dzīve kaislibūs un bez taisnības ir laupītāja dzīve. Isti krietnam cilvēkam tāpēc nevajag nedz vairāk ēdienu, nedz drēbju kā citiem, bet tik, cik atbilst viņa augumam. Tas, saka Sokrats dialogā „Gorgijs“, pieļaus, ka dažiem citiem ir te vairāk, te mazāk nekā viņam, bet ja tas pēc auguma ir vismazākais, tad krietnais pieļaidīs, ka tam ir arī vismazāk. Sokrats tāpēc zobojas par Kalliklu: „Tu slavē tos vīrus, kas pacienājuši atēniešus, klādami tiem galdā visu, ko tie iekārojuši; saka, ka tie palielinājuši Atēnas, bet neredz, ka patiesībā šis lielums nav nekas cits kā neveselīgs uztūkums.“ Valstīm tāpēc, tāpat kā atsevišķiem cilvēkiem, visvairāk vajag taisnības. „Kārtība ķermeņos, saka Sokrats, ir tas, no kā nāk gan veselība, gan visa pārējā ķermeņa krietnība... Kārtība un harmonija dvēselēs ir disciplīna un likums, un no tū pilsoņi kļūst krietni un godīgi, un tas ir taisnība un savaldība.“ Bet ja tū, tad tālāk saka Sokrats: „Sapratīgs vīrs izvairīsies no tām lietām, cilvēkiem, un bēdām un priekiem, no kuriem vajag izvairīties, un dzīsies pēc tiem, pēc kuriem vajag dzīties: tāpat arī palikdams savā vietā, tas izturēs visu to, ko vajag izturēt. Tādā kārtā, Kallikl, ir pilnīgi nepieciešami, ka gudrs vīrs, būdams taisns un vīrišķīgs un dievbijīgs, ir arī pilnīgi labs cilvēks, bet būdams labs, tas labi darīs visu, ko tas darīs, un labi visu darīdams, tas būs laimīgs, bet nekrietnais un ļaundaris būs ne-

laimīgs: tāds ir tas, kas ir pretējs sapratīgam, tas nesavaldīgais, ko tu slavē.“ Var teikt, ka šiem Sokrata uzskatiem viņa izpratnē zināmā mērā ir pat metafizisks pamats. Gudrie vīri māca, saka tālāk Sokrats, ka debesis un zemi, dievus un cilvēkus saista kopā draudzība un krāšņums, un savaldība, un taisnība, un tāpēc tie sauc pasauli par kosmu (= krāšņu kārtību) nevis par akosmiju (nekārtību) vai nesavaldību.“

No šejienes izriet svarīgi secinājumi, kādam jābūt tam, kas grib tautu vadīt vai dot tai padomus, tam jāsak ar to, ka tas kļūst taisnīgs un labi zin taisnību. Krietns orators tāpēc visos apstākļos visu, ko viņš runās, teiks vienmēr raudzīdamies uz taisnību. Vai viņš tautai sniegs kaut ko vai atņems tai, viņa vienīgais nolūks vienmēr būs likt pilsoņu dvēselēs rasties taisnībai un likt pazust netaisnībai, likt rasties savaldībai un pazust nesavaldībai, vispāri — likt rasties visai krietnībai un pazust visai nekrietnībai ... Tāds ir mērķis, saka, viņš tālāk tai pašā dialogā „Gorgijs“, kuru vērojot ir jādzīvo. Ikvienam jāsaņem kopā visi savi un valsts spēki, lai rastos taisnība un savaldība, kā laimīgas dzīves nosacījums. Saskaņā ar šo atziņu ir arī jādarbojas, nav jālauj valdīt kāribām un jāatsakas mēģināt tās piepildīt, jo tās ir veltīgas pūles un noved tikai pie laupītāja dzīves.“

Bet, lūk, te nu Sokratam jātaisa tragiskais konstatējums, ka Atēnās nav tādu krietnu runātāju, kas darbotos tā, kā to prasa šī amata cieņas augstākā izpratne. Izrādas, ka viņš īsti ir vienīgais īstais politiķis, vienīgais cīnītājs laukā, un tam nav iluziju par likteni, kāds to sagaida. Bet tas viņu neuztrauc, un to viņš arī pasaka tiesnešiem savā aizstāvēšanās runā: „Nevienam, ne man ne citam, vai tas būtu karā vai tiesas priekšā, nevajag pūlēties visiem līdzekļiem izvairīties no nāves. Kaujās nereti ir skaidrs, kā ir vairāk cerību palikt dzīvam, nometot ieročus un lūdzot žēlastību ienaidniekam, kas jums mācas virsū. Un tāpat visās citās briesmās ir dažādi līdzekļi izvairīties no nāves, ja kāds ir ar mieru visu darīt un visu runāt ...“ Bet Sokrata uzskati, mēs jau zinām, ir citādi. Viņš saka: „Bet kas ieņem kādu posteni, vai nu viņš pats to izvēlējis kā viscienījamāko, jeb viņu tur nolīcis kāds priekšnieks, tam ir pienākums palikt tur un paciest visas briesmas, turot godu augstāki par nāvi un visu citu.“

Bet ja cīnas par kaut ko, tad tomēr jābūt kādai vismaz principiālai uzvaras iespējai. Uz ko tad īsti cer Sokrats? Cik savādi tas arī izklausītos pirmā brīdī — viņš cer uz zināšanu, uz prātu, uz gudrību. Platona dialogā „Eutidēms“ viņš debatē ar jauno Kleiniju un te mēģina uzskaitīt visu, kas cilvēkam vajadzīgs laimes sasniegšanai. Tiek minēta ir bagātība, ir augsta cilts, ir vara un gods tēvu zemē un beidzot arī gudrība. Bet tad Sokratam pēkšņi liekas, ka viņi kaut ko aizmirsuši. „Kas tas būtu? Jautāja Kleinijs. — „Labu laimi un izdošanos, Kleinij. Visi taču, pat visaprobežotākie saka, ka tā ir lielākais no visiem labumiem. — „Tu runā patiesību,“ viņš teica. Bet es aļķal pārdomājis sacīju: „Bez maz, Aksiocha dēls, mēs abi būtu kļuvuši smieklīgi svešinieku priekšā.“ — „Kādēļ tad tā?“ — „Tādēļ, ka, jau agrāki ieskaitījuši labumos labo

izdošanas, mēs atkal par to pašu sākam runāt.“ — „Un kas tad par to?“ — „Ir taču smieklīgi atkal atgriezties pie sen nokārtotām lietām un divreiz teikt to pašu.“ — „Kā tu to domā?“ viņš jautāja. — „Gudriība taču nozīmē labu izdošanu,“ atbildēja es, „to taču pateiktu arī mazs bērns.“ — Tas radīja viņā izbrīnu. Tik jauns un nepiedzīvojis viņš vēl bija. Bet es, manīdams viņa brīnīšanos, sacīju: „Vai tad tu nezini, Kleiniņ, ka flautas spēlēšana vislabāk veicas flautas spēlētājiem?“ — Viņš piekrita. — „Un tāpat,“ es turpināju, „vai rakstīšana un lasīšana vislabāk neizdodas gramatiķim?“ — „Saprotams.“ — „Bet ko tu teiktu par jūras briesmu pāryarēšanu? Vai tā kādam citam veicas labāk nekā gudram stūrmanim?“ — „Saprotams, ka ne.“ — „Bet ejot karā, ar kādu kara vadoni tu labāk gribētu dalīties briesmās un laimē, ar gudru vai ar nesapratīgu?“ — „Ar gudru.“ — „Bet slimis būdams, kādu ārstu tu sev gribētu šinis briesmās, gudru vai nesapratīgu?“ — „Gudru.“ — „Vai ne tādēļ,“ sacīju es, „ka tu ceri, ka tev būs vairāk laimes un izdošanās ar gudru nekā ar nesapratīgu?“ Tas piekrita. „Gudriība tā tad ir tā, kas visur panāk, ka cilvēki ir laimīgi. Rikodamies ar gudriību, neviens gan nekur nevarēs darīt aplam, jo tad gudriība nebūtu gudriība.“

Lūk, pēdējā Sokrata cerība — prāts un gudriība. Viņš zin, ka visi tiecas pēc laimes un labprāt darītu visu, lai to sasniegtu. Bet ļaudis nemāk domāt, garīgais skats tiem aptumšots ar aizspriedumiem, kaislības tos rausta šurp un turp, tiem nav vaļas padomāt un parūpēties par sevi. Ja būtu iespējams likt tiem atgāsties, likt tiem pievērst uzmanību tam, ko viņi īsti grib un ko viņi īsti dara, un parādīt tiem, ka tie dara pretējo tam, ko tie grib, tad, viņš domā, neviens vairs aplami nerikotos, bet gan tā, kā to prasa īstā, pareizā ceļa skaidrais saskatījums. No šejienes viņa slavenā teze: udeis kokos hekon — neviens nav launs labprātīgi. Viņš pārliecināts, ka ļaudis grēko tikai aiz nezināšanas, aiz muļķības. Krietnība viņam sakrīt ar pareizā darbības veida zināšanu. Tikums ir tikai cits vārds zināšanai.

Nav šaubu, ka mūsu dienās šī teze liekas paradoksāla, un Sokrats šķiet brīnum naivs psihologs, — cilvēks, kas nepazīst jūtu un kaislību varu par prāta atzinumiem. Nevajadzētu tomēr pārāk steigties ar Sokrata aplamības apbrīnošanu. Viss jautājums, vai Sokrats saprata ar zināšanu gluži to pašu, ko mēs ar to parasti saprotam: kādu norisīti galvas smadzenēs, atkarībā no kuņas var izteikt zināmus teikumus, ko tad arī cits spēj atkārtot. Nē, Sokratam zināšanas bija kaut kas daudz dziļāks. Viņš jau isti runā par vērtību zināšanu. Tā nevar pastāvēt tikai lūpu kustībā. Tai jābūt izjustai, pārdzīvotai. Tā nav vienīgi galvas lieta, bet tajā jāņem dalība arī sirdij. Sokrata skolēns Platons tāpēc tēlo atziņu kā mīlestību, kā erota dialektiku, kā iedegšanos kaislibā par vienmēr augstākiem atziņas priekšmetiem, — un īsta pilna atziņa tam noslēdzas ar ekstāzi, ar dziļa dvēseles satricinājumu, neizteicamā sajūsmā skatot tieši pašu meklētās lietas ideju un atrodot šinī ekstatiskā skatīšanās savu augstāko ilgu piepildījumu. Bet gluži tāpat jau Sokrats varētu teikt, ka labo var atzīt tikai tad, ja tas tiecis iemīļots, ja dvēsele redzot to reiz laimē no-

drebējusi. Atziņa un zināšana, par kuru viņš runā, ir visas dvēseles atvēršanās pretim iemīļotam, tā uzņemšana sevi — ne vien prātā, — bet vēl vairāk jūtās un gribū. Sokratam tāpēc nevar būt nekādas pretrunas starp galvu un sirdi, viņam nav iespējams, ka prāts saka vienu, bet kaislības velk uz pretējo pusi. Ja tā kaut kas notiek, viņš teiks, ka tad atziņa īsti vēl nav notikusi, ka tas, ko saka atzīstam, patiesībā vēl nav atzīts, jo kamēr kaislības velk uz citu pusi, tas nozīmē, ka labā vērtība vēl nav tikusi pilnīgi pārdzīvota, — jo pilnīga labā pārdzīvošana nozīmē pilnīgu piekrišanu, piekļaušanos tam un, kamēr ir vēl pretēja virziena tieksmes, šādas pilnīgas piekļaušanās un līdz ar to pilnīgas atziņas vēl nav.

Pilnīga atziņa Sokratam tā tad nozīmē atziņas priekšmeta uzņemšanu sevi un līdz ar to sevis pārveidošanu, sevis pārkausēšanu citā cilvēkā. Uz to tad arī dibinājas Sokrata lielā ticība atziņai, un tāpēc viņš visu mūžu ar to vien nodarbojās, ka mēģināja pievērst dvēseles augstākām, cilvēcīgai dzīvei — cik tālu tā grib būt tiešām cilvēcīga, — nepieciešamām vērtībām un likt atzīt tās, t. i. likt iemīļot tās. Tā vismaz viņš pats raksturo savu dzīves uzdevumu. Savā aizstāvēšanās runā tiesā tas saka: „Ja jūs mani nogalināsiet, jūs tik viegli neatradīsiet vairs otru cilvēku — kaut arī jūs smietos par to — kas ar dievu gribu būtu jums tik cieši piesaistīts līdzīgi kā kādam lielum un krietnam zirgam, kas tieši šī lieluma dēļ mazliet glēvs un kuram tāpēc vajadzīgi kāda dundura dūrieni, kas to uzmudinātu. Šādam uzdevumam, tā šķiet, dievs arī mani ir piesafstījis jūsu pilsētai, un, lūk, tāpēc es nerimstos pamudināt un pārliecināt un bārt ikvienu no jums no rīta līdz vakaram, neļaudams jums nekur mieru ... Tiešām mans vienīgais darbs ir staigāt pa ielām, lai pārliecinātu jūs, vecus un jaunus, nerūpēties ne par savu miesu, ne mantu, ne par citu ko tik neatlaidīgi, kā par savu dvēseli, lai padarītu to pēc iespējas labāku; es mācu jums, ka nevis manta rada krietnību, bet no krietnības nāk manta un visi citi labumi gan atsevišķiem cilvēkiem, gan visai valstij.“

Sokrata darbības jēga ar to arī pilnīgi noskaidrota. Gan klusi neredzami grauzēji, gan smagi ārēji satricinājumi bija dziļi skāruši atēniešu tautas vienību un morālisko veselību. Senās tautas pārliecības, ticējumi un tradīcijas, kas gadu simteņiem ilgi ikvienam atēnietim bija bijušas droša mērakla, kas regulēja ikvienu viņa dzīves soli un deva iespēju izšķirt katru sarežģītumu un līdz ar to garantēja visu pilsoņu saskaņu, — Sokrata laikā bija jau neglābjami sašķobītas un nebija vairs atjaunojamas. Tautas ķermenim līdz ar to vairs nebija nekādu visu aptverošu dziļāku kopēju saišu, kas apvienotu atsevišķos individus un darītu iespējamu viņu starpā saskaņu un kopējās dzīves zēšanu. Individuālās haudas vai varas tieksmes nevarēja būt šādas saites, — tās tieši lika iet katram savu ceļu un redzēt otrā nevis kopēja darba darītāju, bet apkarojamu konkurentu. Līdz ar to tad arī dzīve sāka irt, un viss gāja greizi. Sokrats negribēja ne vairāk ne mazāk kā atrast atkal jaunus pamatus kopējai dzīvei. Viņš neticēja seno tradīciju atjaunošanas iespējai: viņš atrada, ka tās ir vājas un nevar vairs sniegt to, ko no tām sagaidīja.

Viņam likās, ka īstais pamats var būt tikai tā kaut kas, kam, no vienas puses, piemīt vislielākā universalitāte, t. i. kas ir vislielākā mērā vispārējs un visiem pie rokas, un no otras puses, kaut kas, ko nevar sagrauzt un sašķobīt nekāda kritika. Šādu kopēju pamatu, kas apmierināja abas prasības, viņš šķīta atradis prāta atzinumā, zināšanā: tā tieši bija reizē gan universāla, gan visvairāk pret kritiku nodrošināta. Ieroci, ko bieži uzlūkoja un vēl tagad reizēm uzlūko par bistamu visu pamatu ārdītāju, viņš taisni tādēļ gribēja padarīt par pēdējo visu normu pamatu. Ar to tiešām tad, liekas, būtu atrasta īsti droša un neizkustināma klints, uz kuras gan ikviens atsevišķs cilvēks, gan sabiedrība varētu celt pilnīgi drošu dzīves celtni, jo, ja visu ārdītājs prāts to cēlis un atzinis, kas gan tad spētu to sagraut? Un tiešām viņam likās, ka prāts neatvairāmi, kā viņš saka „ar tērauda argumentiem“, var pierādīt, ka cilvēkiem ir jūdzīvo taisnīgi, ka cilvēks nevar piekrist nekrietnībai un, kā viņš saka, laupītāja dzīvei, tāpēc ka tā nav viņa interesēs un ka laime un krietnība ir viens un tas pats. Tā bija viņa ticība, pie kuras viņš turējās ar nesalauzamu fanātismu un deva savai ticībai visaugstāko apliecinājumu, kādu cilvēks var dot: viņš mira par to. Un varbūt taisni tāpēc, ka viņš mira, viņa ticība nemira. Mācekļu pulki, it sevišķi Platons un tad Aristotels un tad neskaitāmi daudzi citi, kā tagad saka, ideālisti šīs mācības kodolu ir uzglabājuši un nesuši tālāk, tā ka daudz kas no tā ir tieši pārgājis mūsu asinīs un nezudis vairs nekad. Ja nu liktos, ka tomēr pasaule vēl bezgala tālu no ideāla un ka tā šķiet pat varbūt atkal krītam chaosā, tad tas nepierāda, ka Sokrata ticība prāta spēkam ir bijusi principiāli aplama. Nē, prāta un viņa saskatījumu spēks ir liels — tikai varbūt ne visās dvēselēs. Cilvēku masas dvēselēs vēl daudz tumsas un daudz jaunu demonu. Pirms uz dvēselēm var iedarboties dievišķīgais logos, tām jāiet cauri šķīstīšanās, purifikācijas ugunīm. Varbūt tieši tas arī notiek mūsu dienās. Katrā ziņā Sokrata dēstītais ideālisms vēl nav teicis savu pēdējo vārdu.

TIKUMISKĀS PĀRLIECĪBAS

I. Ētika kā filozofijas mērķis

Runājot pavisam vispārīgos izteicienos, mēdz sacīt, ka filozofijas uzdevums esot dot visdziļāko un visaptverošāko reālītātes izpratni. Šī definīcija tomēr nav gluži pilnīga, ja aplūko, ko paši filozofi pa laikam uzskatījuši par savu galveno uzdevumu. Viņiem teorētiskā pētīšana, lai arī cik lielu lomu tā spēlējusi viņu darbā, bieži ir bijusi tikai priekšdarbs, tikai priekšnosacījums mēģinājumam noteikt cilvēka dzīves veidu, tā aktivitātes likumus un principus. Citiem vārdiem, filozofu mērķis pa laikam ir bijusi ētika, cilvēka darbības normu noteikšana.

Visspilgtāki un visnoteiktāki, bez šaubām, šis uzskats izpaudās pašā visas refleksiīvās filozofijas ciltstēvā Sokratā. Tas gāja tik tālu, ka pat noliedza teorētisko dabas pētīšanu un neatzina kauzālo izskaidrošanas metodi, uzskatīdams to par kaut ko tukšu un lieku. Viņš gribēja, lai visa pasaule tiktu izskaidrota no finālītātes viedokļa, lai visi procesi tiktu pētīti kā darbības, kam vajag uzminēt viņu mērķus. Tā kā šie mērķi varēja būt tikai kaut kas labs, tad galu galā iznāk, ka viņš pat dabas zinātni tiecās pārvērst ētikā. Jo vairāk, saprotams, viņš šo viedokli attiecināja uz cilvēku darbību, kuņas mērķu un vērtību noskaidrošanai viņš vienīgi tad arī veltīja visu savu dzīvi.

Līdzīga attiecība pret filozofijas uzdevumiem bija arī slavenajam Sokrata skolniekam Platonam. Liela daļa viņa darbu gan ir veltīta visai speciālām loģikas un atziņas teorijas problēmām, bet tomēr visus viņa darbības galvenos posmus noslēdz lieli konstruktīvi darbi, kas šīs iegūtās teorētiskās atziņas sintetizē, integrē vispārējā mācībā par cilvēka dzīves uzdevumiem. Savās vēstulēs viņš arī gluži skaidri pasaka, ka visu dzīvi cauri viņa lielākās ilgas ir bijušas pārvērst savas teorētiskās atziņas praktiskos, dzīvi veidojošos spēkos. Ja tas viņam neizdevās, tad tā nav viņa vaina.

Visteorētiskākais no grieķu filozofiem bija Aristotelis. Viņš jau arī dzīvoja kā svešnieks zemē, kuņas likteņu lemšanā ņemt daļību tam nebija tiesības. Tomēr arī viņš definē cilvēku kā zoon politikon, kā sabiedrisku dzīvnieku, un nav jāaizmirst, ka filozofi arī ietilpa šīnī definīcijā. Viņš skaidri māca, ka cilvēks nav uzskatāms par kaut ko izolētu, kas varētu sasniegt savu laimi viens pats par sevi, bet gan tikai aktīvi darbodamies līdzī tai sabiedriskā dzīvē, kas bija ap viņu. Viņš tādēļ arī uzskatīja par savu pienākumu noskaidrot šīs sa-

biedriskās dzīves normas un tādā kārtā mums ir radījis savus monumentālos darbus par ētiku un politiku, — būdams līdz ar to vispāri pirmais, kas šīs zinātnes nodibināja kā kaut ko patstāvīgu. Politikas zinātni, kas atbilst apmēram mūsu socioloģijai, viņš raksturoja kā disciplīnu, kuņai subordinētas visas citas.

Visspilgtāki tomēr šīs ētikas pārsvars par citām disciplīnām izpaudās klasiskās senatnes pēdējās lielās mācībās — stoicismā un epikureismā. Šīs mācības apzinīgi reducēja visus teorētiskos pētījumus līdz minimumam un noteikti mācīja, ka filozofijas īstais uzdevums ir dzīves vadīšana, ētikas izveidošana. To jo interesanti izsaka stoīķu filozofa Epiktēta (1. gad. simt. pēc Kr.) aforisms: „Pirmā un svarīgākā filozofijas daļa ir tās izlietāšana dzīvei, piem. aturēšanās no meliem vārdos un darbos. Otrā vietā nāk pierādījumi, kādēļ nevarējam melot. Trešā — šo pierādījumu pamatošana un smalka izpētīšana, piemēram: kāpēc šis apgalvojums šeit uzskatāms par pierādījumu; kas vispāri ir pierādījums, kas ir secinājums, kas ir pretruna, kas ir paties un kas ir aplams. Šie trešā veida pētījumi ir vajadzīgi otrā vietā minēto dēļ, bet šie atkal pirmā vietā minētā uzdevuma dēļ. Visnepieciešamākais ir pirmais uzdevums, un pie tā ir visvairāk jākavējas. Bet mēs parasti darām otrādi. Mēs kavējamies pie trešā uzdevuma, kam tiek pievērsta visa mūsu centība, kamēr pirmo un galveno uzdevumu mēs aizmirstam. Tā tad arī notiek, ka mēs melojam, kaut gan veikli pierādām, ka nedrīkst melot.”

Jauno laiku filozofijas nodibinātājs Dekarts šķiet atsacījies no šīs senatnē valdošā filozofijas augstākā uzdevuma izpratnes. Viņš, liekas, visu savu enerģiju un visas intereses koncentrē uzdevumam nodibināt jaunu zinātnes teoriju. Tomēr galu galā arī viņam zinātne nav tikai kaut kas gluži pašvērtīgs, bet viņš to cieni it sevišķi kā ieroci, kas spēj pavairot cilvēka varu un pārveidot tā dzīvi. Metafizika viņam kalpo fizikas pamatošanai, fizika kalpo dzīvei, bet dzīvei jābūt tikumības regulētai. Uz to viņš jau aizrāda savā slavenajā „Discours de la methode”, uzstādot jau tur pirmos provizoriskos ētiskos principus, — lai tos pamatīgi izstrādātu, kad viņš būs uzcēlis sistēmas pamatus. Savas dzīves pēdējos gados viņš arī sāka strādāt pie šī sava sistēmas noslēguma, kā mēs to redzam no viņa vēstulēm princesei Elīzabetei, — bet te nāve pārtrauca viņa nodomus.

Jo pilnīgākā mērā tad šo uzdevumu paveica viņa mācības turpinātājs un pārveidotājs Spinoza. Viņš savu galveno darbu jau tieši pat ir nosaucis par „Ētiku”, un tāpat arī savā lielajā „Teoloģiski-politiskā traktātā” tas nododas cilvēku dzīves organizācijas un vadīšanas problēmu risināšanai.

Beidzot var atzīmēt, ka arī otra jaunākās filozofijas virsotne — Kants, kas tiek vispāri uzskatīts par modernās atziņas teorijas tēvu, piešķīra, kā viņš pats saka, primātu praktiskai filozofijai, — tā viņam bija ne tikai teorētiskās filozofijas vaiņagojums, bet arī izejas punkts un pamatojums vissvarīgākām teorētiskām atziņām.

Kas attiecas uz visjaunāko filozofiju, tad nebūs gan daudz filozofu, kas uegribētu atzīt, ka cilvēka dzīves normu izpētīšana un noskaidrošana nebūtu

vismaz viens no galveniem filozofijas uzdevumiem, bet lielākā daļa līdz ar to izsaka domas, ka, pirms ķeņas pie šī svarīgā uzdevuma, iepriekš ir jānoskaidro cilvēka spriešanas spējas mehānisms, tās robežas, tās kompetences, vārdu sakot, iepriekš ir jākonstatē atziņas teorija, kas tādā kārtā top par nepieciešamu katras citas filozofijas „ievadu“. Par nelaimi gandrīz vienmēr izrādās, ka šis uzdevums ir visai grūts jau no dabas un bez tam vēl ārkārtīgi sarežģīts ar visu iepriekšējo filozofijas vēstures attīstību, tā ka metodiskam filozofam dzīve izrādās par īsu, lai tiktu pāri šim „ievadam“. Tādā kārtā tad arī izskaidrojas, ka visa modernā filozofija savā lielā daļā ir izvērtusies par atziņas teoriju.

Es neteikšu, ka šāds stāvoklis būtu gluži neattaisnojams. Atziņas teorijai, kā katrai teorētiskā prāta funkcijai, — bez tās nozīmes, kāda tai varētu būt ētikas pamatošanā, bez šaubām, ir pilnīgi patstāvīga vērtība. Neapmierinošs šāds stāvoklis ir tikai no diviem citiem viedokļiem. Vispirms, no paša filozofa personas vienības viedokļa. Ja no kāda cilvēka, tad no filozofa var prasīt, lai tas būtu saredis „visus galus kopā“, būtu „sintetizējis“ visas tās vērtības, ko tas atzinis, būtu noteicis to relatīvo vietu. Tas nenozīmē, ka tam katrā ziņā būtu jāradā kāda loģiski pilnīga sistēma, jo iespējams varbūt, ka lietas apstākļi tādu nemaz neatļauj. Bet vismaz jādara mēģinājums un jautājums jānoskaidro. No otras puses, nav šaubu, ka izglītotā publika prasa un sagaida, no filozofijas aizrādījumus šai ziņā. Pie filozofijas griežas ar aicinājumu noskaidrot dzīves jēgu, tās mērķi, ar prasību pacelt tikumību, pamatot to, mūcot ļaudis. Šominēto apstākļu dēļ tad arī nevar uzskatīt par gluži nepamatotu mēģinājumu noskaidrot, kādā ziņā un cik tāli filozofija spēj uzņemties cilvēka dzīves mērķu un uzdevumu noteikšanu.

2. Laime un labklājība

Var teikt, ka filozofijā ir izvirzījušies divi galyenie veidi, kā pamatot tikumiskās pārlicības. Cilvēkam pienācīgo rīcību var mēģināt noteikt, vai nu izejot no cilvēkam piemērošām tieksmēm, vai arī no pienākuma jēdzienā. Visa antiskā filozofija atvasināja ētiku un tās likumus, vienīgi izejot no cilvēka tieksmēm, turpretim pienākuma jēdziens tanī nespēja gandrīz nekādu lomu. Senie filozofi mēģināja noteikt tikumības principus, aplūkojot to, pēc kā cilvēks dabiski tiecas, un tādā kārtā noskaidrojot, kas ir tas labais, kas ir cilvēka centienu mērķis. Uz šo jautājumu atkal bija visumā tikai divas atbildes vai īsti tikai viena, proti, ka labums, pēc kā cilvēks cenšas, ir laime (otra atbilde, ka tā ir bauda, viegli novedama uz to pašu). Dažādība pastāvēja tikai uzskatos, kā šī laime sasniedzama. Vieni mācīja, ka tā sasniedzama, prātīgi dzīvojot un uzmanīgi apsvepot un novērtējot visas baudu un prieku iespējas, tā ka lai tiktu izvēlētas visdrošākās un visilgstošākās, citi atkal, ka tas sasniedzams vienīgi dzīvojot teorētiski kontemplantīvu dzīvi, trešie, beidzot, ka tikai ierobežojot sevi, atsakoties no visām baudām un visiem miesīgās dzīves tukšiem kārdinājumiem. Atzīmēsim, ka, neskatoties uz šīm domu starpībām par vispārējiem līdzekļiem, kādiem sasniedzams kopēji atzītais mērķis, praktiskās morāles

Likumi, ko šīs dažādās filozofijas atvasināja, izejot katra no saviem īpatnējiem principiem, bija savā starpā līdzīgas kā divas ūdens piles. Vēl vairāk, šīs konkrētās regulas bija līdzīgas ne tikai savā starpā, bet praktikā neko daudz neatšķirās arī no kristīgās morāles normām un neatšķirās arī no jaunāko laiku praktiskās morāles prasībām, — kaut gan kā kristīga morāle, tā bieži arī jaunāko laiku morāle dibinājas uz radikāli dažādiem pamatiem. Neskatoties uz to, praktikā starpība ir galvenā kārtā tikai akcentuācijā, jo viena mācība liek vairāk uzsvāra uz vienām prasībām, cita atkal uz citām.

Bet arī vēl jaunākos laikos ir mācības, kas ne tikai savās praktiskās konsekvencēs neko daudz neatšķiras no antiskajām, bet patur arī viņu galveno izejas tezi, proti, ka cilvēka rīcības likumiem jādibinājas uz viņa tieksmēm. Visai raksturīga mācība šai ziņā ir angļu utilitārisms, ko nodibināja Bentams, bet sevišķi izveidoja Mills un Spensers. Šis utilitārisms dibinājas uz pieņēmuma, ka visas cilvēka rīcības pamatā ir tieksšanās pēc paša labuma, pēc tā, kas derīgs viņa dzīvei. Ja tikumības likumus grib saprast ar prātu un izskaidrot vispārpieņemamā veidā, tad to var darīt tikai tādā kārtā, ka rāda, ka tos prasa paša cilvēka pareizi izprastais labums. Cilvēks, piemēram, nedrīkst melot, zagl, laupīt, jo ja viņš sabiedriskā dzīvē ievestu šādus paradumus, tad viņš kaitētu pats sev: viņš nevarētu ne uz vienu pašauties, tas nekad nevarētu būt drošs ne par savu dzīvību, nedz savu mantu. Gluži saprotams tādēļ, ka ikviens saprātīgs cilvēks nosodīs netikumisku rīcību, jo tā posta sabiedrību, bez kuņas indivīds nespēj pastāvēt, vismaz ne kā kultūrāla būtne. Vēl vairāk, saprātīgs cilvēks ne tikai atturēsies no citiem un sabiedrībai kaitīgas rīcības, bet tas visādi mēģinās veicināt kā citu, tā vispāri sabiedrības labklājību, nebaidīdamies nest viņas labā pat zināmus upurus. Vispirms, jau vispāri ir labi radīt šādus labus paraugus, jo zināmos apstākļos pats var atkal desmitkārt saņemt atpakaļ to, ko kūdreiz upurējis, otrkārt, cilvēku aizsargājošā un kultūru veicinošā sabiedrība atsevišķam cilvēkam ir tik nepieciešama, viņa dzīve bez šīs sabiedrības būtu tik nožēlojama, ka paceļas jautājums, vai to vispāri tad būtu vērts dzīvot. Var tā tad būt pat tādi gadījumi, kur cilvēks, pilnīgi stāvēdams, tā sakot, pats uz savu interešu viedokļa, var upurēt citiem pat savu dzīvību. Jo vairāk tas iespējams vēl tādēļ, ka nūves draudi visbiežāki ir tikai draudi, un neskatoties uz risku ir cerība tikt čauri ne tikai sveikā, bet pat ar peļņu. Tādi, apmēram, ir utilitārisma morāles pamati, un mēs redzam, ka tanis liela cēluma gan ir mazāk, bet toties tie ir visai saprātīgi.

3. Pienākums, nostādīts pretī tikamam

Stingrā opozīcijā pret šo uzskatu nostājas Kants, kas grib dibināt tikumību pavisam uz citiem pamatiem. Tikumību, kas dibināta uz tieksmēm, viņš neuzskata par īstu tikumību. Tiesām, kas tur par nopelnu, ja cilvēks rīkojas tikumīgi, tikai apmierinādamas savas vēlēšanās, eventuāli, savas kaislības? Visas tieksmes, visas vēlēšanās, visas tās tieši vai netieši ir egoistiskas, bet egoisms

jau ir tikumiskā principa noliegšana. Arī altruisms (kas patiesībā, varbūt, nav nekas cits kā izsmalcināts egoisma veids), būdams tikai tieksme, nav nekas vairāk ka viens no mehāniskā iemeslu un sekū savīrknējuma locekļiem, pieder tā tad dabas valstij, nevis morālisko normu un vērtību pasaulei. Tikumiski tā tad arī tas ir nevērtīgs. Tikumisku vērtību var piešķirt tikai tiem aktiem, kas iet pret tieksmēm un vēlēšanām, kas nav tikai dabiski vien, bet ir kaut kas vairāk. Tādi ir tie akti, ko mēs darām aiz pienākuma, ko mēs darām nevis tādēļ, ka tie mums patīk, bet tādēļ, ka tie mums jādara. Tikumiski tā tad ir tikai tie akti, ko mēs darām, sekodami iekšējai pavēlei, kas mums bez nosacījuma liek izpildīt kaut ko vienīgi tādēļ, ka tas tā ir tikumīgi, pilnīgi nerēķinājoties nevien ar mūsu interesēm, bet pat ar mūsu jūtām un tieksmēm, piem. ar līdzietību. Kants šo iekšējo pavēli nosauca par katēgorisko imperatīvu, un tā rikojumi, kas noteic mūsu pienākumu, stāv pāri kā paša, tā cita interesēm.

Kanta tikumības izpratne, kā redzam, visai radikāli atšķiras no klasiskās senatnes uzskatiem. Ja grieķi pilnīgi dibinājas uz cilvēka dabu, tad Kants iet pāri dabai: pienākums viņam ir it kā balss no transcendentālās, noumenālās pasaules.

Kanta mācība nebūtu izskaidrojama, ja starp klasisko senatni un jauniem laikiem nebūtu bijuši viduslaiki, kuŗos cilvēki mācījās uzskatīt par labu un jaunu nevis to, kas sekmē vai kavē viņu intereses, bet gan tikai to, ko Dievs pavēl vai noliedz. Kants jau arī stāvēja visai tuvu kristīgām tradīcijām un bija stipri iespaidots no savas apkārtnes pīētiskā gara. Pēc būtības viņa morāle ir tā pati reliģiskā morāle, un viņa tikumiskā pavēle (katēgoriskais imperatīvs) ir tā pati Dieva pavēle, tikai bez Dieva. Dieva vietu tanī ieņem cilvēka tā saucamais noumenālais raksturs, tas, ar kuŗu viņš sakņojas „īstā“ pasaulē resp. viņpasaulē. Kants tādēļ savu tikumību sauc par autonomu, jo viņš domā, ka cilvēks pats te klausā tikai savai dziļākai dabai, kamēr tikumība, kas dibinājas uz Dieva pavēles, dibinātos uz cita pavēles, uz cita doto likumu, t. i., grieķiskā terminoloģijā, būtu hetēronoma.

Jauno laiku morāles filozofija ir diezgan stipri iespaidota no šīs Kanta mācības. Tomēr pret to tiek celti arī daudzi iebildumi. Jau dzejnieks Šillers savā laikā zobojās par to kādā epigrammā, teikdams, ka viņš gan darot labu, bet, ak vai, viņš to darot labprāt un ar patīkšanu! Šinī epigrammā pareizi ir uztverta grūti pieņemamā pienākuma un tieksmju absolūtā pretim nostādīšana. No šīs pozīcijas tad tālāk izriet tas, ka pilnīgi atdalīts no konkrētās pasaules pienākums zaudē katru noteiktu saturu un top tīri formāls. Tiešām Kants formulē savu katēgorisko imperatīvu šādi: „Rikojies tā, lai tavas gribas maksima varētu kļūt par vispārējās likumdošanas principu,“ ko brīvi varētu vienkārši izteikt sakot, ka ikvienam cilvēkam ir tā jādzīvo, ka lai viņš varētu vēlēties, ka visi cilvēki savā rīcībā vadītos no tādiem pat motīviem kā viņš. Bet kādu rīcību lai vēlas cilvēks, ja tam nav nekādu tieksmju resp. vēlēšanos? Ja šo imperatīvu grib izlietāt praksē, tad nekonsek-

ventā kārtā ir jāpieņem, ka visiem ir kādas noteiktas pamattiekmes un vēlēšanās, un tikai tad tas iegūst saturu.

Viens no interesantākiem mēģinājumiem konkrētizēt Kanta mācību, sintetizējot to ar utilitārisma uz tieksmēm dibināto morāli, ir ticis izdarīts franču sociologu skolā, kuŗas vadonis un dibinātājs bija Emīls Dirkeims (Emile Durkheim). Analizējot tikumiskās apziņas faktus, Dirkeims konstatē, ka tikumiskā rīcība tiešām tiek izpildīta aiz pienākuma, sekojot iekšējai pavēlei, kas ir pilnīgi bezpersonīga. Tikai šis pienākuma apziņas avots nav vis transcendentālā, noumenālā pasaule, bet ir sabiedrība, ko Dirkeims saprot nevis vienkārši, kā individuālu agregātu, bet kā kaut ko veselu, līdzīgu patstāvīgai garīgai realitātei, kas stāv pāri atsevišķiem indivīdiem un valda par tiem un neapzinīgi noteic visu viņu garīgo dzīvi. Sabiedriskās intereses tā tad ir tās, kas individam, pašam to nemaz nezīnot, diktē viņa pienākumu, un kaut gan šis pienākums allaz ir grūts un prasa vislielākos upurus — dzīvību neizslēdzot — indivīds tomēr, nemaz nejaudāms neko par viņa avotu, klausā tam kā kādai bezpersonīgai, tam pāri stāvošai varai. Tikumiskos faktos tā tad tiešām ir kaut kas vairāk nekā tikai sekošana egoistīgām tieksmēm.

Bet no otras puses, Dirkeimam nav iespējams pieņemt Kanta tezi, ka pienākums ir pretī visām dabiskām tieksmēm, jeb ir tikai nejausā saskaņā ar tām. Dirkeims atrod, ka morālistiskais akts nepastāv vienkāršā aklā paklausīšanā pienākuma pavēlei, bet gan apzinīgā un labprātīgā paklausīšanā tai. Tikumiskais akts tā tad nav vien tikai pavēlētais rīcības veids, bet reizē arī vēlams (désirable) rīcības veids. Tikumiskais akts tā tad galu galā ir arī tieksmju priekšmets. Un tas arī saprotams, saka Dirkeims, sabiedrība taču ir indivīda dzīvības, viņa garīgās un miesīgās labklājības nosacījums. Visu, kas tam ir — materiālo kultūru, valodu, zinātņi, mākslas — visu, visu tas ir saņēmis no viņas. Kā gan pavēles, kuŗu mērķis ir sabiedrības uzturēšana un veicināšana, varētu tam būt vienaldzīgas, varētu būt nevēlamas? Noliezdot sabiedrību, tas noliegtu taču pats sevi. Lūk, kādā kārtā Dirkeims izskaidro tikumisko faktū reizē obligātorisko un reizē vēlamo raksturu.

4. Pārindividuālās tieksmes un viņu metafiziskais pamats

Piegriežoties pēc šī isā tikumisko teoriju vēsturiskā aplūkojuma kritiskam un konstruktīvam aplūkojumam, man šķiet derīgi iziet no šīs nūpat atzīmētās Dirkeima koncepcijas. Neatkarīgi no tam, vai tā ir viscauri pieņemama vai ne, vismaz tanī ietelpošā tikumiskā akta analīze man šķiet prēcīza. Pienākums nevar būt vienīgi tikai kaīls spāids, jo tad mēs izvairītos un bēgtu no tā tāpat, kā cietumnieki bēg no katorgas darba. Tanī jābūt tā tad arī kaut kam pievilcīgam, kas liek mums labāk izšķirties par sekošanu tam nekā par izvairīšanos no tā.

Pienākuma pavēles tā tad nav tikai vien kaīls spāids, bet gan ir arī, kā jau Dirkeims to teica, vēlams, i r l a b u m s. Galu galā jau arī Kantam pienākuma

pavēle, īsti ņemot, nav pēdējā instance. Tā jau viņam ir tikai, kā jau teikts, balss no absolūto reālītāšu, no noumenu pasaules. Bet tādā gadījumā, ja šai pavēlei ir kaut cik racionāls, kaut cik saprotams raksturs, tad tas var būt tikai tā, ka noumenālā pasaulē šai pavēlei atbilst kāda augstākā vērtība, kāds augstākais labums.

Tādā kārtā mēs nonākam pie slēdziena, ka galu galā ir tomēr atkal jāatgriežas pie Platona un pie Aristoteļa, kas mācīja, ka tikumība pamatojama uz cilvēku tiekšanos pēc labā. Ja Kants uzskatīja par neiespējamu pieņemt šādu tikumības pamatojumu, tad, šķiet, galvenā kārtā tādēļ, ka viņš skatījās ar lielu neuzticību uz dabiskām tieksmēm, kurās tas redzēja tikai mehānismu, analogiski tam, kā viņa laikmeta protestantiski piētiskās aprindas tanis redzēja tikai ļaunu, tāpat kā vispāri šinī laicīgā pasaulē. Tādēļ arī, gluži tāpat kā šie piētisti par noteicošu faktoru varēja pieņemt tikai Dieva pavēles, tā viņš par tādu pieņēma bezpersonīgā kategoriskā imperatīva pavēles.

Viss jautājums tā tad grozās ap to, vai Kanta cilvēcīgo tieksmju izpratne ir pareiza. To var apšaubīt. Nekādi nav pierādāms, ka mēs būtu tikai egoistiskas būtnes, kurās no dabas būtu ielikta tikai viena dziņa — uzturēt sevi par katru cenu, arī ja tādēļ citi būtu jāmin kājam. Īsts, pilnīgs, apzinīgs egoisms patiesībā ir kultūras produkts, un to tādā veidā nepazīst ne primitīvie cilvēki, ne arī mazie bērni. Lai kāds būtu pilnīgs egoists, tam vajag prast labi novilkt robežas starp savu „es“ un to, kas nav viņš. Bet šīs robežas zināmā mērā ir mākslīgas, un tās spēj novilkt tikai jau kultūras cilvēks. Primitīvais mežonis neatšķir sevi no cilts, pie kurās tas pieder, un tas upurē tai savas pūles un spēkus un, ja vajag, arī dzīvību pilnīgi spontāni, it kā viņš to darītu savā labā. Viņš vairāk dzīvo it kā ārpus sevis nekā sevi, dzīvo pāri sev, — un iekš tam, šinī spējā vadīties no pārindividūāliem faktoriem pastāv primitīvā morāle. Arī mūsu kultūrālā dzīvē vēl ir diezgan piemēru tam, ka cilvēkā nav vien tikai egoistīgi instinkti, bet ir arī vēl citādi. Kā spilgtāko piemēru var minēt mātes mīlestību. Ik dienas mēs redzam, ka mātes bez kāda aprēķina, bez kādas cerības un gribas uz atmaksu upurē saviem bērniem savas pūles, savas ciešanas, savu veselību un nereti tieši savu dzīvību. Viņas to dara tādēļ, ka tās nevar citādi, ka nevar neupurēties. Mātes jūtas it kā vienotas ar saviem bērniem, tās jūt, kā to saka kāda franču rakstniece, savu bērnu ciešanas savā sirdī.

Saprotams, viss tas vēl nav tikumība. Māte, kas ir savu bērnu ēģelis, var būt ragana svešiem bērniem. To rāda tautas pasakas par pamāti un pameitu. Bet minētie fakti neapšaubāmi atklāj, ka cilvēks nav tikai indivīds, nav tikai egoists, ka viņā ir tieksmes, kas to saista ar kādu plašāku dzīvi, un tas dod vismaz pamatu meklēt, vai starp tām nebūtu arī tādas, uz ko varētu dibināties tikumiskā dzīve.

Tādas tieksmes cilvēkā ir. Tāpat kā no pirmatnējās baiļu pilnās nesaprašanas dabas priekšā un no derīgo līdzekļu meklēšanas, kā cīnīties pret tās pārspēku, pamazām attīstās ziņkārība un no tās zināšanas kāre, kas noved pie patiesības mīlestības, — tā no primitīvās instinktīvas sevis atdošanas savai ciltij

vai saviem tuviniekiem, attīstoties refleksijai, rodas tikumības likumi, kuru sakars ar derīgumu, ar vajadzību nodrošināt ciltis un vispāri sabiedrības pastāvēšanu sākumā redzams visai skaidri, bet kas pamazām izsmalcinājās vienmēr vairāk, lai — mūsu Vakareiropas attīstības posmā — jau pītagoriešu, Sokrata un sevišķi Kristus laikā nonāktu pie tezēm, pie likumiem, kas jau it kā atrāvušies no sava pirmātnējā celma, no fiziskās dzīves uzturēšanas uzdevuma, un ieguvuši patstāvīgu nozīmi un vērtību, dažreiz pat gluži pretēju savam šķietami pirmatnējam celmam. Tā ir pilnīgi neapšaubāmi, ka gluži tāpat, kā mēs mīlam patiesību tās pašas dēļ, mēs mūsu dienās mīlām tikumisko ideālu tā pašas dēļ, kaut arī tas no praktiskā viedokļa būtu nesaprotams un pat absurds. Tikumiskā rīcība vienkārši mums patīk, dara mums prieku. Kad mēs esam izdarījuši kādu labu darbu, esam, piemēram, rikojušies taisnīgi, tad kaut gan šī rīcība, varbūt, ir sāpīgi aizkūrusi mūsu pašu intereses un mēs esam cietuši zaudējumus, mēs tomēr varam justies pacilāti, justies vērtīgāki un it kā piebiedrojušies cilvēces labāko garu sabiedrībai. Tāpat no otras puses, ja kāds rikojas pret mūsu tikumisko ideālu, tad kaut gan dažreiz viņa rīcība mums nāk par labu, mēs sirds dziļumā tomēr varam just pret to sašutumu vai nicināšanu. Tā, piemēram, kara laikā kara vadoņiem nav patīkamāku viesu kā nodevēji, kas nāk no pretinieka puses. Bet tik pat labi zināms, ka tie savā sirdī ārkārtīgi maz cieni šos savus labdarus.*)

*) Ja tam preti aizrādītu, ka tieksmes ir vēl nedrošāks tikumiskās rīcības kritērijs, jo tās pa laikam ir egoistiskas, tad uz to mums tikai vēl reiz jāaizrāda, ka mēs runājam par īpatnējām tikumiskām tieksmēm. Ja domā, ka tikumiskai rīcībai ir raksturīgs tas, ka tā ir konfliktā ar tieksmēm, tad jāprecizē, ka šis konflikts ir tikai ar egoistīgām tieksmēm. Kad mūsu tikumiskām tieksmēm nostājas preti mūsu egoistīgās tieksmes, tad mēs gan noteiktāki izjūtam pirmājo spēku un mums šķiet, ka mūsu rīcība preti mūsu egoismam iegūst noteiktāku tikumisku raksturu. Patiesībā tomēr šis konflikts nebūt pats par sevi nekonstituē tikumību, kā, to šķiet domājam Kants. Gluži otrādi, tas vienmēr galu galā ir tikai nepilnība, nelaimīgs akeidents. Par tikumiski pilnīgākām uzskatāmas harmoniskās, eņģeliskās dabas, kas nepazīst konfliktus, jo viņās ir izdeldēts viss tumšais. Ja aizrādītu, ka ir paradoksali teikti, ka cilvēks piem. aiz patīkšanas cīnas ar dažādām savām kāribām, ilgi pilda grūtus uzdevumus, cieš un mirst, tad jāsaka, ka paradoks ir tikai šķietams. Tā ir visparastākā parādība, ka divu tieksmju konflikta gadījumā, pat ja viena no tām iegūst noteicošo varu cilvēka vispārējais gara stāvoklis ir smags un sāpīgs, kaut gan katras atsevišķas tieksmes piepildīšana, ja tā būtu viena, būtu pavādīta ar tīksmi. Tāpat tas ir arī gadījumā, kad tikumiskai tieksmei stājas preti citas: pat ja pirmā iegūst virsroku, tomēr kamēr tā nav pilnīgi viena, sekošana tai var zaudēt tieksmes raksturu un tapt līdzīga upurim. Ka vadoši spēki tomēr arī šeit ir tieksmes, atklājas galīgas uzvaras vai pametuma gadījumā: pirmā gadījumā iestājas prieks un pacilātība, neskatoties uz zaudējumiem, — otrā kauns un pazemojums laužas

Ka mums ir tikumiskie ideāli, kas atbilst mūsu tieksmēm un mums patīk, tas tā tad ir neapšaubāms fakts, un tik pat neapšaubāmi ir, ka tie nav reducējami un izskaidrojami vienkārši ar mums, vai kaut arī sabiedrībai-derīgo. Šo ideālu izcelšanās, viņu ģenēze, šai ziņā nav ņemama vērā, tāpat kā nav ņemama vērā zināšanu izcelšanās, lai novērtētu to patiesību. Mums ir ideāli, ko pārdzīvojam kā kaut ko patstāvīgu, kuriem sajūtam vajadzību sekot, neatkarīgi ne no kādiem praktiskiem aprēķiniem, un ar to mums pietiek un no tā mums jāiziet. Tikumiskās vērtības ir tikpat patstāvīgas kā zinātniskās un aistētiskās*).

Saprotams, var arī neaprobežoties ar šo viņu šķietāmo irracionalitāti un mēģināt atrast tām arī kādu metafizisku izskaidrojumu. Bet tas tad hūs tikai izskaidrojums, bet nevis noteicošs faktors. Tam galvenā kārtā būs tā nozīme, ka tas apmierinās mūsu teorētiskās prasības un, varbūt, varēs zināmā mērā atvieglot tikumisko rīcību. Bet īsti tikumiskā ziņā tam nav nekāda izšķiroša nozīme. Tikumības pamati ir meklējami tikai mūsu dabas konstantās dispozīcijās, kas ved mūs pāri mūsu egoistiskai dabai un uzstāda mums ideālus.

Ja tīktu prasīts pēc metafiziska izskaidrojuma, tad patīcamākais mums liktos sāds. Mēs neesam vienīgi tikai dabiskas būtnes, mūsu daba nav pilnīgi izskaidrojama vienīgi ar mehānisko cēloņu un sekū savirkņējumu. Mēs tāpat kā pasaules visums esam mūžības radīti, un šī mūžība ir mūsos atstājusi savas

cauri egoistīgo tieksmju gaviļēm. Ja tikumiskā rīcība nebūtu šīs labprātīgās tiekšanās momenta, tad tā saucamais pienākuma cilvēks būtu vienkārši dresūras cilvēks.

*) Ja aizrādītu, ka jāizšķiras par alternatīvi: vai nu kādas tieksmes ir labas tādēļ, ka tās tiecas uz labo, kas ir tāds pats par sevi, jeb atkal tā ir pati tiekšanās, kas konstituē labo, tad uz to jāsaprot, ka šī jautājuma izšķiršana neiespaido mana uzdevuma atrisinājumu: ja arī kāds darbības mērķis būtu pats par sevi labs, vienmēr vēl būtu jānoskaidro, vai cilvēks tiecas pēc tā aiz pienākuma, vai egoisma, vai entūziasma. Tomēr par pašu alternatīvi jāpiezīmē, ka tā mums šķiet nepareizi uzstādīta, jo neviena viņas puse nav pieņemama: nav pieņemams, ne ka tieksme bez kāda pamata varētu vērsties uz ko vien gadas, nedz arī iespējams iedomāties, kā kaut kas, pilnīgi neatkarīgi ne no kādas apziņas (ne subjektīvas, ne objektīvas) varētu būt labs pats par sevi. Lietām pašām par sevi (kā triem objektiem) nevar piemist nekāda jēga, ne labums (tāpat kā nav gaismas, ko neviena acs neredz) — tos vienmēr predīcē tikai apziņa (ne jau nepieciešami cilvēcīgā indivīda apziņa), bet objektīvai realitātei (ja tādu tīru „objektīvitāti“ pieņem) jādod tikai iespējāmība, tai jāpiemīt tādai struktūrai, lai šī predīkācija būtu iespējama (kā šī struktūra pati par sevi var pastāvēt, — tas atkal cits jautājums). Aizkustinātā problēma tā tad visumā iziet uz vispārējo viela s u n f o r m a s attiecību problēmu, vai un kā tās spēj eksistēt pašas par sevi.

zīmes un ilgas pēc sevis. Tādēļ mūsu tieksmes nav vērstas vienīgi uz sevis uzglabāšanu un sevis paplašināšanu, bet gan arī uz sevis pārspēšanu, uz pār-raugšanu sev pāri. Dzīves radošā trauksme nav izsmelta ar konkrētās pasaules un atsevišķo individu radīšanu. Tie apzīmē tikai pakāpes, tikai bezgalīgu tuvošanos kādai vienmēr lielākai pilnībai. Mēs indivīdi, šī radošā, realizāciju meklējošā gara izpaudumi, tikai pa daļai esam pašmērķi, bet pa daļaj esam arī tikai, es neteikšu līdzekļi, bet zināma mandāta nesēji, aģenti, tā tad kalpojošas būtnes. No vienas puses, mēs esam dabas locekļi, bet no otras, mēs ejam tai pāri, mēs reizē esam arī pārdabiskas būtnes. Tas tad arī izpaužas, kā jau atzīmēts, tieksmju un tendenču konfliktā mūsos. Kā dabiska būtne mēs jūtamies kā pašmērķis, kā noslēgums, kā piepildījums, un mēs tiecamies izolēties, atdalīties no visuma, apstiprināt un nostiprināt sevi pretim tam. Tas ir tas, ko sauc par egoismu, kas nozīmē, ka kāda būtne uzskata sevi par pasaules centru, par tās mērķi, bet citu vērtē tikai kā līdzekli.

Bet no otras puses, nav šaubu, ka cilvēkā ir dzīva arī apziņa par saitēm, kas to vieno gan ar citām būtnēm, gan ar visumu. No tam nāk, ka cilvēks ir mūžīgi nemierā, ka neviens sasniegums tam nešķiet galīgs, bet tikai pakāpe vienmēr tālākai trauksmei. No tam nāk, ka cilvēks nespēj arī būt laimīgs, būdams izolēts, būdams viens pats. Ar to izskaidrojams atzīmētais fakts, ka sievietē vēlas būt māte un dzīvot un upurēties saviem bērniem, bet vīrietis radīt lielus darbus un pārspēt ar tiem savu ierobežotību telpā un laikā. Tāpat no tam nāk, kā jau teikts, ka dažreiz kritiskās vēsturiskos brīžos pēkšņi pat vismiestpilsoniskākais iedzīvotājs sajūt vajadzību riskēt ar savu mantu, savu labklājību, pat, varbūt, ar savu dzīvību kādas lietas dēļ, kurā tas personīgi, varbūt, nemaz nav ieinteresēts, bet kas tam šķiet taisna. Ja šeit varētu izdarīt plašākas analīzes, tad, varbūt, būtu iespējams rādīt, ka šīs tieksmes cilvēkā galu galā reducējamas uz to radošo trauksmi, kas iet cauri visai pasaulei, kas no neorganiskās materijas liek rasties organiskai dzīvei, kas tālāki šinī dzīvē rada apziņu, kas rada cilvēku, bet cilvēkā veido garīgu būtni un liek tam tiekties pēc vienmēr lielākas garīgās pilnības. Gara vai garu valsts izveidošana un tās realizācijas iepriekšējo nosacījumu izpildīšana, — vai tas nebūtu tas mandāts, ko cilvēks būtu saņēmis no tiem spēkiem, kas to radījuši, vai tā nebūtu tā mūžības iezīme viņā, ko mēs minējām? Bet lai arī kā tas būtu, nav šaubu, ka cilvēkā ir tieksmes, ir tendences, ko vismaz ir iespējams interpretēt aizrādītā virzienā. Ar šīm tieksmēm tad, man šķiet, ir arī iespējams izskaidrot cilvēku tikumības faktus.

5. Tikumiskā ideāla mīlestība un pienākums

Iebildīs varbūt, ka tieksmju nepietiek, lai dibinātu tikumību. Varbūt tieksme ietelp tikumiskā aktā, bet tā vien vēl nekonstituē to, jo, kā jau es pats aizrādīju, noteicošo lomu tanī spēlē arī īpatnējā pienākuma apziņa. Kā tieksme varētu dot pamatu, lai rastos pienākuma apziņa? Man šķiet, ka viņa to var. Pienākums rodas, kad tieksmes, kas ved pāri mums, pāri mūsu kustonīgai dabai, mūsu

ierobežotībai, ir aptvertas ar prātu un kad to saturs apzinīgi vai neapzinīgi ir atzīts par labu un ir ietverts spriedumā. Tad tieksmes radītais pozitīvais saturs, tās patiesība, top it kā neatkarīga no acumirkīgā jūtu uzplūduma. Tā top stabila, patstāvīga un spēj turpmāk nostāties pretī mūsu zemākām egoistīgām tieksmēm. Bet tas jau nozīme, ka tā ir tapusi par pienākumu, jo pienākums, ja tas nav vienkāršs paradumu komplekss un tā tad kaut kas stāvošs ārpus morāles, nav nekas cits, kā prāta sprieduma spēks, kas spēj pretoties jūteklības uzplūdiem. Bet tikai nav jāaizmirst, ka šis sprieduma spēks nav kaut kas pilnīgi patstāvīgs, nav radies pats no sevis, bet tas to ir aizņēmis no sākotnē esošās tieksmes, no iniciālā priekša un pacilātības, ko šī tieksme radījusi, un tas dzīvo no atmiņas par to.

Nevajag jau, saprotams, prasīt, lai sajūsma, par kuŗu runā, būtu vienmēr izpaudusies kādā ārējā eksaltācijā. Tas nemaz nav vajadzīgs. Tā var būt notikusi dvēseles dziļumos, tik klusu, ka pats indivīds, varbūt, to nemaz nav manījis. Bet notikusi tā ir, jeb atkal visai rīcībai, ko cilvēks darījis, nav nekādas tikumiskas vērtības. Cilvēkam vajag vismaz kādu reizi būt gluži klusi patikušai tai lietai, kuŗas dēļ tas cīnās, cieš un upurējas. Ja tas nekad nav noticis, ja cilvēkam nekad nav radījis ne mazāko prieku aizstāvēt taisnu lietu, ja viņš, piem. ir gājis kaŗā, tikai baidīdamies no soda par dezertēšanu vai no soda ellē, vai arī, ja tas to darījis ar riebumu, padodamies neatvairāmam pienākuma apziņas slogam, kā dažreiz, velti izcīnījis, cilvēks padodas beidzot zemiem instinktiem, — tad viņa rīcībai nav nekādas tikumiskas vērtības. Cik tālu eksistē tikumiskā rīcība, — tā implicē sevī arī piekrišanas, patikšanas aktu: īsti tikumiska ir tikai tā rīcība, kas notiek aiz mīlestības uz ideālu*).

Teiks, varbūt, ka tādā gadījumā īsti tikumiska rīcība būs reta. Tam es priekrītu, un tā tas arī tiešām ir. Tomēr to nedaudzo īsti tikumiskās dzīves uzliesmojumu pietiek, lai noteiktu īsto ceļu un radītu jau dažādus robustākus palīgīdzekļus, kas mūs var vest reiz apjaustā virzienā.

Lielu lomu te spēlē audzināšana, it sevišķi tā, ko panāk sabiedrība ar savu spiedienu. Tā tiecas pārvērst mūs par „tikumiskiem mehānismiem“, tā panāk, ka zināmos apstākļos tikumiskā rīcība tiecas norisināties mūsos it kā pati no sevis, un šī mehāniskā tiešanās ir taisni tas, ko mēs izjūtam kā spiedienu resp. kā pienākumu. Bet patiesībā šis psiholoģiskais pārdzīvojums vairs nav īsti morāliska kategorija un rāda, ka ir visai apšaubāmi redzēt vienīgi „pienākuma apziņu“ īsto tikumiskā akta pazīmi.

*) Kā šinī, tā arī dažos citos punktos mēs pieskaramies visai tuvu dažām Bergsona tezēm viņa jaunākā darbā (*Deux sources de la morale et de religion*). Ieņemt tomēr attiecību prēt tām mums šeit nav bijis iespējams, jo mūsu apcerējums, kas figurēja publisko sintētiskj zinātnisko lekciju programmā Universitatē 1930./31. akad. gadā, bija nobeigts jau 1930. g.

Tālāki, cilvēku darbību, normālos apstākļos, palīdz novirzīt tikumiskā gultnē arī vēl tieši utilitāristiski aprēķini: nav jau šaubu, ka tie ir lielā ļaužu vairuma tikumības istie iedvesmotāji.

Tas tomēr nenozīmē, ka lielais ļaužu vairums laiku pa laikam nebūtu spējīgs arī uz īsti tikumisku rīcību, nebūtu spējīgs darboties brīžiem arī vienīgi aiz mīlestības uz tikumisko ideālu. Man šķiet, ka nebūs gan tāda cilvēka (izņemot gluži pataloģiskus gadījumus), kas nekad savā mūžā nebūtu izjutis sašutuma par kādu netaisnību, kaut arī tā tieši neķer viņu, nebūs izjutis vajadzību turēt solījumu, vai izpildīt kādu labu žestu, vai teikt kādu labu vārdu. Ja īsti tikumiskais motīvs tomēr top aktīvs tikai samērā reti, tad galvenā kārtā it kā aiz zināmas enerģijas oikonomijas: kamēr tikumisko rīcību vai, pareizāki, tikumiskai rīcībai līdzīgu rīcību var nodrošināt kādi robustāki, zemāki motīvi, pie augstākiem motīviem netiek apelēts. Tie darbojas tikai galvenā kārtā principiālās izšķiršanās brīžos, kad jānosprauž darbības vispārējais virziens, vai atkal kritiskos momentos, kad jāpieņem vissvarīgākie, vairs negrozāmi lēmumi. Ikdieniskās sliedēs ritošo dzīvi rēgulē reiz pieņemtās principālās izšķiršanās spēks, tad paradums un utilitāriskā nojauta.

6. Pārbaudījums kā atsevišķo tikumisko patiesību nosacītājs

Kad esam tagad apskatījuši dažādos t. s. tikumisko pārliecību avotus un atraduši, ka īsti tikumiskā rīcība dibinājas mīlestībā uz ideālu, kas tālāki top par pamatu pienākumam, un ka šis tikumiskais ideāls sakņojas dziļākā cilvēka dabā, kurā ir uzglabājies kaut kas no vispārējās dzīves trauksmes uz vienmēr lielāku pilnību, uz vienmēr tīrāku garīgumu, — tad tālāki paceļas jautājums, vai, izejot no šī vispārējā principa, ir iespējams atvasināt visas citas ārkārtīgi daudzās konkrētās tikumiskās dzīves normas un rēģulas? Es atbildēšu uz to, teikdams, ka pilnīgi droši tas nav iespējams. Iemesls šai neiespējamībai nav meklējams manis uzstādītā speciālā tezē, bet gan vispāri deduktīvās metodes nenoteiktībā. Dedukcijas ceļā, t. i. loģiski sakarīgu slēdzienu ceļā morāles jautājumos var gandrīz no kaut kurās tezes atvasināt visu, ko grib. Tā, piemēram, izejot no spinoziskā visu determinējošā Dieva jēdziena var gan, kā to dara pats Spīnoza, slēgt, ka Dievs jāmīl par visu vairāk, bet varētu jau arī tik pat ļabi slēgt, ka cilvēkam nav nekādu tikumisku pienākumu, t. i. varētu slēgt ar pilnīgu amorālismu, ievērojot, ka Dievs jau ir visvarens un ka visu, ko mēs darām, galu galā ir nosacījis viņš pats. Tāpat, izejot no evolūcijas principa, varētu slēgt gan to, ka mums ir pienākums aktīvi un pozitīvi darboties līdzī šai evolūcijai, gan arī to, ka, ievērojot, ka evolūcija vienmēr rada ko jaunu, mēs varam darīt, ko mēs gribam, un ka mūs nesaista nekāds pienākums ne pret ko. Uz to pašu aizrāda jau mūsu apcerējuma sākumā minētais fakts, ka visai dažādās filozofiskās un reliģiskās mācības, izejot no visai dažādiem metafiziskiem pamatiem, ir atvasinājušas visai līdzīgas praktiskās tikumības mācības.

Vispārējā pasaules izpratnē tā tad nevar noteikt morāles virzienu, vēl mazāk noteikt bezgalīgi daudzās sīkās praktiskās rēgulās. Kā, piemēram, izejot no vispārīgiem principiem, noskaidrot, tā jautā franču morālists Ro (Rauh), — vai ienākuma nodoklis ir taisnīgs vai ne? Vispārējam pasaules uzskatam tikumības teorijā galvenā kārtā ir tā nozīme, ka tas var, pirmkārt, atļauts vest tikumiskās pārliecības loģiskā sakarā ar sevi, apmierināt mūsu prāta teorētiskās prasības pēc vienības, otrkārt, tas var ar saviem solījumiem darīt prēcīgāku tikumisko rīcību. Viņā tā tad eventuāli var atrast atbalstu cilvēka vājība, kas nejūtas apmierināta, ja tā atstāta viena pati sev, kas alkst pēc atbalsta, pēc solījuma, pēc savu upuru attaisnojuma, lūkojoties arī no vispārējās pasaules struktūras. Vislielāko apmierinājumu tādēļ tai var dot kādas augstākās būtnes koncepcija, kas ir it kā mūžīgi klātesošs liecinieks viņa dvēseles tikumiskām sajūsmām, kas reģistrē viņas ciešanas un tās upurus. Tas tai dod vislielāko apmierinājumu — ne jau tādēļ, ka tā vienmēr gribētu atmaksu, bet vienkārši tādēļ, ka cilvēka dvēsele ir nepanesama absolūta vientulība, ja tā zina, ka tās upuri ir veltīgi, ka neviens pat nezina, pat nemana tos. Diemžēl oportunitāte tikai nav pieļaujama motīvs, lai pieņemtu vai atraidītu kādu pasaules koncepciju — te var spēlēt lomu tikai objektīvie pilnīgās patiesības vai vismaz vislielākās probabilitātes kritēriji. Bet pats par sevi, pēc mana uzskata, tikumības mācība nav nepieciešamā sakarā ar kādu noteiktu pasaules uzskatu.

Katrā ziņā konkrētie un speciālie tikumības likumi nav atvasināmi loģiskās dedukcijas ceļā no augstākiem metafiziskiem principiem, bet vienīgi pieredzes ceļā. Tā mūsu gadījumā mums nav vis, izejot no principa, ka tikumības avots ir mīlestība uz ideālu un ka šis deāls ir pasaules attīstība uz garīgumu, jāmeģina teorētiski atvasināt no šī principa visas speciālās tikumības rēģulas, bet gan praktiskā ceļā jāpārliecinās, kas ir tas, ko mēs katrā atsevišķā gadījumā pārdzīvojam kā tikumisku ideālu, kas ir tas, ko mēs pārdzīvojam kā labu. Pat augstākā, visaptverošā ideālā definīcija tikai tad uzskatāma par pareizu, ja mēs tieši arī spējam izjust uz viņu to mīlestību, par kuŗu ir runa, — pretējā gadījumā tā ir tukšs vārds, ir nedzīvs prāta izgudrojums.

7. Sirdsapziņa un viņai nepieciešamas korrektūras

Ar to, šķiet, izšķirošā nozīme tiek piešķirta tū saucamai sirdsapziņai, kā noteicošai instancei, kuŗai katrā gadījumā jāizšķir, kas ir ļauns un kas ir labs. Uz viņu jau arī savā laikā ir norādījuši daudzi lieli domātāji. Tā Russo saka, pareizāki, deklamē: „Sirdsapziņa, sirdsapziņa, dievišķīgo instinkt, nemirstīgā debesu balss; brīvā un domājošā, bet nekā nezinošā un ierobežotā cilvēka drošā vadone, nekļūdīgo labā un ļaunā tiesnesi, kas tu padari cilvēku līdzīgu Dievam! Tā esi tu, kas radi cilvēka dabas pārukumu un viņa darbības tikumību!“ Tāpat arī Jakobi saka: „Kas tas ir labais? Katram cilvēkam viņa sirdi par to ir tieša un droša zināšana.“

Pret šādiem uzskatiem tomēr var celt iebildumus. Sirdsapziņa viena pati nav pilnīgi droša noteicēja par to, kas ir labs un ļauns. To mēs redzam, tiklīdz salīdzinājam sirdsapziņu dažādās tautās un dažādos vēsturiskos apstākļos. Kani-balū tautas apēd savus icnaidniekus bez kādiem sirdsapziņas pārmetumiem. Tāpat pilnīgā sirdsmierā mēs apēdam teļa kotleti, kamēr kāds budists, varbūt, par to izjūst vislielākās dvēseles mokas. Mūsu sirdsapziņu bieži aptumšo kaislības, un tā mēs redzam, ka dažreiz cilvēks, kas aiz atreibības nodarījis otram ļaunumu, piem. nodedzinājis tā māju, par to nebūt nav noskumis, bet ir visai apmierināts. No otras puses, nereti mēs redzam, ka cilvēki cieš sirdsapziņas mokas, ja tie arī gluži bez nolūka izdarījuši otram kādu pilnīgi iedomātu ļaunumu, dažreiz pat tad, kad tie padarījuši labu darbu: tā piem. ir mātes, kas, pēc tam kad sarājušas savu nerātno bērnu, vēlāk par šo taisnīgo bārienu izjūt lielas mokas un neprātīgā kārtā pašas nolūdzas savu bērnu. Sirdsapziņa tā tad nebūt nav nemaldīgs soģis, kā to domā Russo.

Viss tas tomēr nenozīmē, ka tā nebūtu uzskatāma par ļaunā un labā izšķiršanas svarīgāko instanci. Ja jau ļaunā un labā izšķiršana galu galā pamatojas mūsu augstākās tieksmēs, kā es to pūlējas rādīt, un mēs esam šo tieksmju nesēji, tad mūsos vajag arī būt balsij, kas mums var dot norādījumus par izvēlamo ceļu. Tikai jāievēro, ka visai bieži šo balsi ir padarījuši neskaidru, vāju vai sakropļotu dažādi aizspriedumi, atkarīgi gan no vēsturiskiem, gan momentāniem sabiedriskiem, gan psiholoģiskiem apstākļiem. Tādēļ jo plašā mērā ir jāpielieto dažādi līdzekļi, lai padarītu šo balsi skaidrāku un, otrkārt, lai pārbaudītu un regulētu viņu.

Pie līdzekļiem padarīt sirdsapziņas balsi skaidrāku un noteiktāku pieder vispirms „iešana pasaulē“, aktīva līdzdarbība sava laikmeta praktisko sadzīves problēmu atrisināšanā. Nepietiek, sēžot savā „zilogkaula tornī“ un vērojot pasauli no putna lidojuma, noteikt, kas tāni ļauns, kas labs. Jāiet pasaulē, jādarbojas, jādomā ar visiem spēkiem par dzīves jautājumiem, un tās būs šīs pūles, kas uzmodinās snaudošos dziļākos dvēseles spēkus, liks tiem piecaugt, nobriest un runāt skaidru un noteiktu valodu. Tāpat kā āmurs, atsitoties pret klinīti, liek izlekt dzirkstelei, tā dvēseles spēki, atduroties pret grūtiem uzdevumiem, liek izlekt patiesības atziņai.

Bet arī šī aktīvā savu pārlicību pārbaudījuma nepietiek, jo mūsu pieredze galu galā vienmēr ir šaura un mūsu jūtas subjektīvas, padotas dažāda veida sugestijai. Nedrīkst aizmirst pārbaudīšanā saukt talkā to „universālītātes“ spēju, ko daba mums devusi, proti, mūsu prātu. Iepazīnušies reiz intuitīvā ceļā ar tikumiskām patiesībām, mēs vēlāk pēc refleksijas atrodam dažādas viņām piemītošas vispārējās īpašības, no kurām dažas jau augstāk mēģinājām atzīmēt. Pie tādām pieder starp citu arī jau Kanta aizrādītā īpašība, ka tās ir bezpersonīgas, ka tās var izprast kā vispārējus likumus, kuriem jāpadodas visām sapratīgām būtēm. Zinādami šo tikumisko likumu pazīmi, mēs ar tās palīdzību varam pārbaudīt sevi konkrētos gadījumos. Mums tad vajag vismaz iztēlēt mēģināt nostāties pašiem ārpus sevis un uzstādīt jautājumu, vai tas, ko

mēs gribam darīt, ko mēs atzīstam par labu, — vai tas būtu pieņemams arī visiem citiem, kas nostātos mūsu vietā? Tiešām, tikumisko darbību raksturo tas, ka tā ir bezpersonīga, ka tā nenāk par labu darītājam, bet principā, vismaz, ir pieņemama visiem. Šim kritērijam tā tad negatīva nozīme: tas nespēj noteikt, kas darāms, bet spēj gan izslēgt to, kas nav darāms. Nav darāms tas, ko nevarētu pieņemt visi, kas nostātos uz objektīva, bezpersonīga viedokļa. Jāizslēdz tā tad viss, kas kalpo tikai šaurām paša vai kādas grupas, vai šķiras egoistīgām interesēm.

Otrs līdzeklis iziet no savas individuālās ierobežotības, pārbaudīt objektīvo patiesību par labu un ļaunu ir „pratināt lieciniekus“, t. i. taujāt citus cilvēkus, ko tie domā par šiem jautājumiem. Te gan vērā ņemamas būtu galvenā kārtā tikai kompetentas personas, tās, kas ir atzītas kā „godīgi“ cilvēki. Šī metode jau galu galā ir Aristoteļa metode, kas arī neuzskatīja par iespējamu citādi definēt labo, kā to, ko par tūdu atzīst „krietnais cilvēks“.*) Jāievēro arī, ka ir cilvēki, kas ir sevišķi apdāvināti tikumības ziņā, kuŗu sirdsapziņa ir sevišķi smalkjūtīga. Pie tādiem pieskaitāmi, piemēram, Budda, Sokrats, Kristus, Epiktēts, Marks Aurēlijs, Asizes Francis, Tolstojs un citi. To liecības tad it sevišķi ņemamas vērā.

Tikumiskās rīcības noteikšana konkrētos gadījumos ir tā tad visai komplikēta lieta. Nekādā ziņā nepietiek ar to, ka mums šķiet, ka mūsu sirdsapziņa liek darīt tā un ne citādi, lai arī visa pasaule saka, ko grib. To kas mums šķiet, vajag iepriekš pārbaudīt ar prātu, pārbaudīt ar darbību, salīdzināt ar kompetentu personu domām un tikai tad, kad esam lojāli laiduši cauri savus uzskatus visām pārbaudīšanas ugunīm, kad, neskatoties uz visu labo gribu, uz visiem mēģinājumiem, mēs nevaram citādi spriest un domāt, kā mēs domājam, tad mums ir tiesība atzīt mūsu uzskatu par tikumiski patiesu un mums ir pienākums rīkoties saskaņā ar to.

3. Praktiskie ceļi uz tikumību

Noslēdzot var aizrādīt, ka no visiem attīstītiem uzskatiem izriet arī dažas praktiskas konsekvences audzināšanā. Ja tikumiskā rīcība dibinājas mīlestībā uz tikumisko ideālu, tad tā nav panākama ar vienkāršu pienākumu sprediķošanu un vienkāršu pavēlēšanu. Tā panākama vienīgi, rādot tikumiskā ideāla pievilcību, radot ilgas pēc tā, modinot cilvēkā snaudošo mīlestību uz to. Platons kādā

*) Varētu likties, ka šādā metodē ir loģiska kļūda, tā saucamais „riņķis“: tikumiskās pārliecības spēj noteikt tikai „krietnais“ cilvēks, — bet vai „krietnā“ cilvēka noteikšanai jau nav jāzin tikumiskās normas? Šāda riņķa te tomēr nav, jo zināšanas, kas vajadzīgas krietnā cilvēka noteikšanai, nav gluži tās pašas, kas šim pēdējam vajadzīgas tikuma precizēšanai. Tā piem. mēs nekā nesaprotam tehnikā, tomēr zināmos gadījumos pilnīgi droši spējam noteikt, kas ir labs inženieris un kas nav.

mītiskā tēlojumā stāsta, ka mūsu dvēseles priekš piedzimšanas mitušas debesīs un bijušas Dieva sabiedrībā. Šeit tās redzējušas, tā sakot, vaigu vaigā pašu Labā ideju, pašu Taisnību un visus citus augstos ideālus. Piedzimstot dvēselei jādzēz no aizmirstības ūdeņiem, un tā aizmirst redzēto. Tomēr tumša nojauta par redzēto viņai paliek, jo citādi tā nevar būt cilvēka dvēsele. Labi skolotāji ar gudri pārdomātiem vārdiem, augstas zinības, skaistas formas var atkal pamodināt cilvēkā snaudošo mīlestību — Erotu uz augsto tikumisko ideālu. Viņa dvēselei tad it kā sāk augt spūrnī, tā lido augšup, tad sāk atkal gaišāki redzēt augstos ideālus un, tos skatīdama, tā rada lielus un nemirstīgus darbus.

Platons te teikas veidā saka vārdus, kas paliks vienmēr patiesi. Cilvēki nav tikai animāliskas butnes vien, — tanīs snauz arī tiekšanās pēc lielākas garīgas pilnības. Vajag tikai atrast īstos līdzekļus, kā modināt viņos šo tiekšanos un darīt to spēcīgāku. Daudziem ceļš uz šo atmošanos iet caur prātu, caur filozofiju. Tā, rādīdama pasaules vienību, tās struktūras sakarības un garīgā faktora bezgala noteicošo un vienmēr pieaugošo nozīmi — pieved dvēseli pie sliekšņa, kuru pārkāpjot, tā var saskatīt un iemīlēt tikumisko ideju. Prāts pats vērtības nerada, — izņemot, varbūt, tikai kādu šauri teorētisku sfēru. Tāpat tas nerada un neatrod arī jēgu: vērtības un jēgas rada mūsu jūtošā un gribošā daba. Bet prāts ir nepieciešams, jo tas ir pasaules priekšmetīgā rakstura veidotājs, un viņš tā tad vajadzīgs, lai novērtēšanai būtu kas ko vērtēt. Bez viņa tā tad nekad nevarēs iztikt.

Vēl vairākiem šis ceļš iet caur daiļuma pasauli. Jau Platons saka, ka daiļuma idejai ir tā priekšrocība, salīdzinot ar visām citām, ka tā pat šeit zemes virsū ir uzglabājusi kaut ko no tā mirdzuma, kas tai piemita debesīs. Tādēļ tā visdrīzāk iekustina cilvēkus, liek tiem atcerēties aizmirsto — arī aizmirsto Labo. Tās ir mākslas, kurās šis labais ir sastopams amalgamā ar skaisto, un nav šaubu, ka tās vienmēr arī faktiski spēlējušas vislielāko lomu jaunatnes tikumisko ideālu modināšanā un veidošanā.

Trešais ceļš, pa kuru līdz šim ir gājis vislielākais cilvēku skaits, ir bijis baznīcas mācības ceļš. Šis ceļš ir bijis vispopulārākais, jo te tikumiskās intereses ir saistītas ar cilvēku rūpēm par viņu dvēseli un tās likteņiem. Šis ceļš arī daudzā ziņā, kā aizrādīts, devis izredzes uz cilvēka dabai visvēlamākiem tikumiskās darbības nosacījumiem.

Beidzot, ir vēl viens ceturtais ceļš, un tas ir utilitārisma ceļš. Tas sevišķi piemērots robustākām dabām. Diemžēl tas bieži gan nemaz nenoved līdz istai tikumībai, bet, novedot tās virzienā, izzūd pusecēļā. Bet arī pirmie trīs ceļi nav tīrās tikumības ceļi un tie, kā jau teikts, pieved tikai pie tikumības, bet neieved vēl tanī iekšā. Kā prātā, tā daiļumā, tā reliģijā — tikumiskais ir dots amalgamā ar kaut ko, kas nav viņš pats. Bet šeit gan, kad vajadzīgs, šī amalgama viegli atdalāma, un pāreja tīrās tikumības sfērā var notikt viegli.

Teiks varbūt, ka tomēr šāda tikumība, kas dibināta tikai uz tikumiskā ideāla pievilcību, nav droša. Vai nevar rasties cilvēki — un vai tādu jau nav diezgan bijis — kas teiks, ka viņi smejas par mūsu ideālu, ka viņi smejas par

taisnību, par godprātību, par žēlsirdību, ka tie ir vājo, nespēcīgo cilvēku tikumi, bet ka viņi paši spēj iztikt vēl labāki bez tiem? Jāsaka, ka pret šādiem cilvēkiem nevienai mācībai nav nekādu argumentu. Nevienu pret viņa paša gribu nevar padarīt ne par laimīgu, ne par tikumīgu. Cilvēkam var rādīt kādas vērtības grib, var teikt kādus solījumus grib, var izteikt kādas katēgoriskas pavēles grib, uz visu tas var teikt: es to negribu, es to neatzīstu. Praktiski gan tas reti atgadāsies, bet teorētiski tas ir pilnīgi iespējams.

Nevienai mācībai galu galā nav citu līdzekļu kā rādīt, ka ir pievilcīgāki dzīvot sapratīgu un gudru cilvēka dzīvi nekā kustoņa dzīvi, ka ir pievilcīgāki dzīvot citu labā, nekā kalpot tikai savām egoistīgām interesēm, ka tā mēs galu galā pilnīgāki reālizējam sevi pašu, ka, juzdami līdz citiem un dzīvodami viņu dzīvi, mēs integrējam tos sevī un tā dzīvojam dziļāku un plašāku dzīvi, kas piemēram pie kāda Asizes Franča var izplesties līdz visas redzamās pasaules robežām. Laime gan nav tikumiskās dzīves mērķis, bet tā nāk kā Aristotelis saka, kā piedeva, kā zieds puķei, kad tā pilnīgi nobriedusi.

Bet galu galā arī tas nav svarīgi. Varbūt arī laime nenāk vienmēr. Ideālu vērtība nav praktiskos sasniegumos, ko tie dod, bet ir viņos pašos. Tāpēc tad mēs arī redzam, ka visi, kas kādreiz ir pārkāpuši liktenīgo robežu, kuŗa atdala egoistīgās rutinas dzīvi no cēlākās gara dzīves vērtībām, ir palikuši tur, kurp tie nonākuši, kaut arī citiem viņu dzīve likusies nožēlojama. Jo tiešām, liekas, nav gluži aplami Milla vārdi, ka labāk ir būt neapmierinātam Sokratam nekā apmierinātam sivēnam.

KAS IR DVĒSELE?

Vēl tik vienu dvēsele nezina,
Cik tā pati skaista, dziļa,
Zinās vēl ir nezināmo.

Rainis.

I. Dvēsele kā fakts

Parasti vislabāki mēs pazīstam tās lietas, ar kurām esam vistuvākā un visbiežākā sakarā. Spriežot pēc šī parastā gadījuma, vajadzētu iznākt, ka arī mūsu dvēsele mums vislabāki un pilnīgāki pazīstama, jo tā netikvien mums ir no visa vistuvākā, bet mēs paši savā visistūkākā esamības daļā jau tieši esam dvēseles.

Izrādās tomēr, ka tā nav. Tuvība, kas veicina labu pazišanu, ir ārējā, telpiskā tuvība. Cilvēks, sekojot iedzimtiem instinktiem, vispirms pievēršas materiālai pasaulei un tieši tām viņa daļām, no kurām atkarīgas viņa pastāvēšana. Un tā kā cilvēks pirmatnēji ir vājš un cīņa par eksistenci ir grūta, tad arī visa viņa enerģija, kā miesīgā, tā garīgā, ir pievērsta šai cīņai. No šīs cīņas ir izaugušas arī zinātnes, kuŗu pirmatnējais uzdevums, kā to rāda viņu sakari ar primitīvo amatniecību un citām praktiskām dzīves vajadzībām, arī ir bijis galvēnā kārtā atvieglot šo cīņu. Tāpēc arī gluži dabīgi un nepieciešami, ka zinātnes, kas tikušas vistālāki, ir materiālās pasaules zinātnes.

Cilvēka prātu var pielīdzināt prožektoram, kas met gaismu uz priekšu, prom no sevis, lai apgaismotū pēc iespējas visos sikumos ceļu, pa kuŗu jāiet. Mest gaismu atpakaļ uz sevi prožektoram nebūtu nekādas nozīmes, jo viņu interesē ejamais ceļš, ne viņš pats. Tāpat arī cilvēka prātam dabīgā ievirze ir prom no sevis, uz masīvās reālītātes pilno pasauli, kas to gan apdraud ar dažādām briesmām, gan sola tam dažādus labumus. Atliekšanās atpakaļ uz sevi, ko izteic ar latīņu vārdu refleksija, varēja nākt tikai tad, kad ārējais stāvoklis jau bija vairāk vai mazāk nodrošināts, bet arī tad tikai pie nedaudziem.

Lieta tā, ka tiklīdz pārvarēts trūkuma posts un uzkrātas bagātības, tad tās ir atkal šīs bagātības, kas kavē dvēseli pievērsties sev. Vispirms jau cilvēkam

nekad nekā nav diezgan un, otrkārt, pati dzīves izmantošanas un baudīšanas līdzekļu pārpilnība tā aizņem to, ka tam neatliek laika pievērsties sev. Tā ir radusies arī mūsu modernās dzīves raksturīgā aina: no vienas puses drudzains, pārmērīgs darbs, skriešana — līdz elpas trūkumam — pakal prom ripojošai naudai, bet no otras puses, tikpat drudzaina, nesātīga nodošanās baudai — katru brīdi un sekundi, ko atstāj brīvu darba pātaga. Šī visu mūsu dzīves saindējošā steiga tad arī, saprotams, nedod ne mazāko iespēju pārdomāt par sevi, par to, pēc kā īsti tā steidzas un ko ar šo steigu grib panākt. Nekad nevērsdams skatu sev uz iekšu, cilvēks nemaz neredz savu dvēseli, nekā nezina par to, un, ja šāds stāvoklis turpinājas ilgāki — tad tur arī maz paliek ko redzēt un zināt.

Ar visiem šiem cilvēka dzīves apstākļiem tad arī izskaidrojams, ka dvēsele un tās īpatnējā reālitate ir zināmā mērā vēl jaunatradums, un zinātne, kas to pēti — psiholoģija — ir visjaunākā zinātne. Dvēsele, kaut bezgala tuva, mums tomēr ir vēl svešniece: jo arī tagad vēl rūpes un raizes par praktisko dzīvi tā nomāc cilvēces lielāko daļu, ka mums nav vaļas atliekties atpakaļ, atskatīties uz sevi, pajautāt, kas īsti mēs esam. Un arī, kad mēs kādu reizi atskatāmies, tad mūsu acis, kas pieradušas skatīt vienīgi krāsaino, taustāmo, cieta, rokām tveramo reālitatei, neredz te nekā un šķiet apjaušam vienīgi tukšumu un neesamību vai, labākā gadījumā, kaut ko ārkārtīgi neskaidru, tumšu un grūti izprotamu, no kā patikamāki novērsties pie kontūrās skaidrās lietu pasaules, nekā ilgstoši uzkavēties tajā. Tā notiek, ka par caurmēra cilvēku var teikt ar romiešu dzejnieka vārdiem — *vivit et nescius est vitae suae* — viņš dzīvo un neapzinas savu dzīvi, — un tas tā ir dabīgi un, varbūt, no zināmā viedokļa, pat labi.

Tomēr nāk brīži, — kā vispārējā cilvēces attīstībā, tā atsevišķa cilvēka dzīves gaitās, — kad tas sāk pamazām apzināties savu dvēseli. Vispirms tā atklājas viņam kā tas, ko sauc par apziņu. Rodas brīži, kad cilvēks sāk just, ka viņš ir tomēr kaut kas vairāk nekā tikai automats zināmu darbību izpildīšanai, zināmu mērķu sasniegšanai, bet ka viņā ir vēl kaut kas cits, kaut kas nesverams un netverams, bet, varbūt, tomēr daudz svarīgāks viņam kā visa sveramā, smagā pasaule. Vislabvēlīgāki šādiem garīgas pamošanās brīžiem ir tie gadījumi, kur rodas kādi kavēkļi tā saucamai normālai dzīves ritēšanai. Tā, braucot kuģī, kamēr tas vienmērīgi slid uz priekšu pa rāmiem ūdeņiem, mēs nejūtam spēku, kas to dzen, bet pamanām to tikai tad, kad kuģis pēkšņi atdužas pret kaut ko un mēs pakritam. Gluži tāpat, kamēr dzīve rit gludi, mēs nemanām savu dvēseli, bet sākam apjaust to, kad nāk katastrofas, kad ārējā gaita strauji apstājas, — un tad pēkšņi atklājas tas iekšējais spēks, kas dzina mūs uz priekšu un kas, turpinot traukties uz priekšu, sviež mūs gar zemi ar ne mazāku sparū kā inercijas spēks dzelzceļa katastrofā. Vai tas būtu kādas lielas rupjas netaisnības izjušana pie sevis vai pie citiem, piem. pie savas tautas, kas sabango visas jūtas un liek augstu uzšakstēt to sašutumu viņiem, vai arī tas būtu sirdi stindzinošais izmisums par gandrīz jau sasniegta dzīves mērķa un jēgas iznīcināšanu, vai dedzinošais kauns un nožēlošana par kādu

kļūmīgu, liktenīgu soli, vai neizteicama nevarības sajūta un sāpes pie tuva cilvēka nāves gultas — visur te mēs cauri satricukumam — un tas, varbūt, ir taisni tas, kas visvairāk satricē — vērojam, ka ārcējā pasaulē viss rit kā ritējis, ka tur viss ir, it kā nekas nebūtu noticis, kamēr mūsos mēs jūtam, ka mums sagraust zem kājām pamati un ka iznīcinošs orkāns visu vērš par tukšnesi.

Te tad apzīlinošā skaidrībā atklājas, ka blakus objektīvai pasaulei ir vēl kāda cita, ko var saukt par subjektīvo. Un, lūk, šī subjektīvā pasaule tā ir dvēsele, tajā aspektā, ko sauc par apziņu. Šai apziņā jāietilpina viss tas, ko sauc par jūtām, par priekiem un bēdām, par liksmību un skumjām, par ilgām un sapņiem, par domām, nojautām, sajūtām, par gribu, vēlēšanos u. t. l., u. t. t. — viss tas, ko katrs var atrast gan sevī gan, uzmanīgi vērojot, arī citos un ko mums mācījuši atklāt, vispirms, it sevišķi dzejnieki un rakstnieki, bet tad arī filozofi, psihologi, ārsti u. t. t. Sevišķi fakti cienītājiem jāgriež vērība uz šīm parādībām, jo tie nav netikvien fakti, bet, varbūt, vienīgie absolūti drošie fakti, no kuriem, kā redzēsim, atkarājas visi citi.

Kā jau to ir aizrādījis Dekarts, mēs par visu varam šaubīties, varam iedomāties, ka pasaule mums apkārt ir tikai mūsu sapnis vai hallucinācija vai fatamorgana, bet par vienu lietu mēs nevaram šaubīties, proti, ka šai brīdī mēs pārdzīvojam vairāk vai mazāk mocošu šaubu stāvokli. Ja cilvēkam kaut kas var būt absolūti drošs, tad tā ir viņa apziņas dzīve, un tikai pētījot tālāki to, ko šī apziņas dzīve viņam sniedz, viņš var atrast arī vēl citus drošus atzinumus.

2. Dvēseles sastāvs un struktūra

Bet vai apziņa ir visa dvēsele? Nekādā ziņā. Tāpat kā ziemeļokeanos peldošo ledus kalnu virsūdens daļa nav vēl visa ledus masa, bet tikai $\frac{1}{10}$ daļa no tās, un tāpat kā redzamie koki nav viss stāds, bet nereti tikai mazākā tā daļa, tā arī dvēsele ir līdzīga tiem tukšneša stādiem, kuŗu saknes ir desmitām un pat simtām reizes dziļākas un lielākas par redzamo daļu. Mūsu apziņa ir tikai it kā zieds virs milzīgi plašās un dziļās zemapziņas pasaules, kuŗas saknes iet neaptverami tālu — varbūt līdz punktam, kur tās krustojas ar citu būtņu sādām pat saknēm un, varbūt, pat vēl dziļāki. Visi mūsu dzīves noslēpumi un tās liktenis ir meklējami šinī zemapziņas neapzinīgā dvēselē. Tā ir viņa, kas lielā mērā noteic mūsu raksturu, mūsu jūtas, gribu, domu — un līdz ar to visu mūsu dzīvi un tās laimi un nelaimi.

Tās iejaukšanās mūsu dzīvē nekādā ziņā nav nekas rets un neparasts, kas izpaustos un izteiktos tikai kādos svarīgos un svinīgos gadījumos. Nē, mēs katrā savā dzīves solī smeļam un pārtiekam no zemapziņas neizsmeļamiem apcirkuļiem. Visa mūsu atmiņa sakņojas tanī. Ja šinī brīdī šeit mēs esam varbūt atrāvušies uz mirkli kaut vai tikai no savas profesionālās dzīves — ārsti no medicīnas, ķīmiķi no ķīmijas, matēmatiķi no matēmatikas u. t. t., ja mēs

šini brīdi nedomājam par savām speciālām zināšanām, tad tas nenozīmē, ka šiem speciālistiem šīs zināšanas šini acumirkli vairs nebūtu. Bet kur tad tās ir?

Tās ir viņu zemapziņā. Tā ir viņa, visu mūsu zināšanu istā krātuve, — un tā bieži uzkrāj tur daudz vairāk, nekā mēs domājam, tū uzkrāj visu, ko mēs kādreiz aptveram apzināti vai neapzināti. To labi zin tāds dziesminieks kā Rainis, kad viņš saka:

Neviena sāpe neizzūd:
Sirds kapos visas viņas trūd
Līdz galam.
No pašas piņmās bērniņas
Tur apbedot tās glabātas
Līdz galam.
Ik brīdi sirds no viņām cieš,
Kā smaga nasta viņas spiež
Līdz galam.
Tik tukšas atmiņas tās šķiet,
Bet straujo sirdi spēj tās siet
Līdz galam.

Zemapziņa, tā glabā sevī arī tieši mums naidīgus spēkus: tumšas dziņas, jaunas tieksmes, primitīvā mežona, varbūt pat zvēra psiholoģiju. Šīs tumšās dziņas bieži ir nevien īstais pamats dažādiem antisociāliem aktiem, bet arī, kad tās nāk konfliktā ar citām dvēseles pusēm, cēlonis neurozēm, histerijām un citām gara slimībām. Bet no otras puses, no zemapziņas dziļiem avotiem nāk arī dzejnieka un mākslinieka iedvesma, zinātnieka un filozofa dziļākās intuīcijas, pravieša un mistiķa reliģiskās ekstāzes un tāpat arī tie divainie pieredzējumi, par kuņiem runā tās dažādās mācības, ko mēdz apvienot zem okultisma vārda, un kuņus pēti metapsichiskas resp. parapsicholoģijas zinātnes.

Vai ar šiem norādījumiem uz apzinīgo un neapzinīgo psihisko dzīvi mēs būtu jau atbildējuši uz jautājumu, kas ir dvēsele? Ir jā, ir nē. Mēs būtu atbildējuši tādā ziņā, ka esam, tā sakot apvilkuši apkārt svitru tām parādībām, kas ietilpst dvēselē. Mēs neesam atbildējuši tādā ziņā, ka summārs norādījums uz daudzām un dažādām kādas reālītes izpaušanās veidiem vēl nav šīs reālītes noskaidrojums. Vēl būtu sīkāki jāanalizē aprādīto fainomenu masa, precīzi jāapraksta, jāklasificē, jānoskaidro viņos nepieciešami ietvertie, kaut arī pirmā brīdī apslēptie fakti un arī viņu konsekvences, jāuzrāda viņu savstarpējās attiecības un struktūra, tāpat attiecības ar citiem reālītes veidiem, un beidzot, ja iespējams, jāmēģina atbildēt uz jautājumiem: no kurienes nāk un kurp iet šī dvēsele? Visas šīs programmas izpildīšana prasītu pilnu psiholoģijas un pat, varbūt, gņoseoloģijas un metafizikas kursu. Par to mēs, saprotams, nevaram šeit ir domāt. Vienīgais, ko mēs varam uzstādīt par mērķi, ir — iepazīties vismaz ar psihisko faktu raksturīgām īpašībām, lai redzētu, ar ko tie atšķiras no tā saucamiem ārpusaules faktiem.

Ja nu mēs ar šo nolūku pievēršamies apziņas tiešiem datiem, tad viņu raksturošanai vajadzētu izcelt šādas viņu īpašības. Apziņas fakti, vispirms, ir netelpiski. Ne par kādu domu vai jūtu nevar teikt, ka tā ir pa kreisi vai pa labi no kādas citas, ka tā isāka vai garāka, resnāka vai tievāka, — vispārī nav pat jēgas jautājumam — kur tā ir? Šī netelpiskuma vistuvākā konsekvence ir, ka psihiskie stāvokļi nav mērijami, jo katra mērišana galu galā iziet uz to, ka divi telpiskus lielumus pārliet vienu pāri otram un tos salīdzinā. Ja fizikai jā mēro arī tādas parādības, kuŗas tādā veidā nevar tieši salīdzināt, tad viņa izmanto aplūkojamo parādību sakarus ar kādānī stingri noteiktām telpiskām dotībām. Tā piem. temperatūru netieši mēri ar dzīvsudraba (vai cita šķidrums) stabiņa garuma salīdzināšanu ar dēlīti, pie kuŗa tas piestiprināts, laiku ar ceļa garumu, ko noiet saule vai pulksteņa rādītājs u. t. t. Nosacījums visu šo netiešo mērijumu iespējamībai tomēr paliek, ka mērijamo parādību iespējams piekārtot kādam pilnīgi noteiktām, regulārām un viennozīmīgām telpiskām pārmaiņām. Apziņas sfairā šis nosacījums nav izpildīts, un tāpēc visi mēģinājumi ievest tanī matemātisko metodi balstās uz diezgan viegli atklājamiem aplamiem pamatpieņēmumiem. (Piem. t. s. Vēbera-Fechnera likumā patvaļīgi pielīdzina sajūtu tikko manāmu pārmaiņu atkarībā no kairinājuma pieauguma — skaitlīm viens.) Apziņas fakti nav pārvēršami lielumos, nav kvantificējami, viņu izšķirība ir kvalitatīva. Tas jo vairāk saprotams, ja ņemam vērā, ka apziņas sastāvs ir ārkārtīgi sarežģīts kompleks, ka tanī nav izolētu faktu, ka te — pretstatā materiņas pasaules likumam, ka tur, kur ir viena lieta, nevar būt otras, — ka te taisnī raksturīga ir visu elementu caurizaustība, kompenetrācija. Neviena doma nav dota viena pati par sevi — taj blakus iet citas, un tā arī izaug no daudzām citām, no kuŗām to nešķir nekāda noteikta robeža, bet dīglī tajā turas jau nākamās domas, un ikvienu viņas kustību pavada jūtu zviļojums visdažādākās un nenoteicamākās krāsās, u. t. t., u. t. t. Ciešā sakarā ar to ir tas, ka neviens psihisks elements nav izraujams no citu kopsakarības, lai tas līdz ar to neklūtu gluži kas cits, lai arī palikušais neklūtu kas cits. Dvēseli tikpat maz iespējams salikt no patstāvīgiem elementiem, cik neiespējami ir atkal atdbūht dzīvo koku no zāģu skaidās, kuŗas tas samalts.

Tas viss noved pie tālākā atzīnuma, ka psihiskā dzīve, ka dvēsele ir kas vesels, ka tā ir organiska vienība, nevis mechanisks agregāts no atsevišķiem elementiem līdzīgi kā akmeņu kaudze, kā to gribēja izskaidrot asociacionistīgā psiholoģija. Pie tam nav tā, ka dvēsele būtu tikai kaut kas līdzīgs organismam, bet viņa ir tieši vispilnīgākais organisms, organisma prototips un, kā Aristotels domāja un kā tagad daži domā, tiešā organisma radītāja un tā vienības noteicēja. Viņā tāpēc arī visspilgtāki izpaužas organiskās dzīves visai raksturīgā īpatnība, proti, padotība nemitīgai maiņai, padotība ilgšanai, laika iespaidam. Tādi eminenti psiholoģi kā Džēms un Bergsons ir pārliecināši attēlojuši mums dvēseli kā nemitīgu plūdumu, kuŗā neviens mirklis nav līdzīgs citam, kur viss kustas, viss plūst un kur tieši pati esamība atklājas kā

kustība, kā dzīve, kā virzišanās uz priekšu. Šī patiesība jau arī ir sen bijusi pazīstama. Tā ir viņa, kuŗu domā smagas un tumšas gudrības pilnais senais grieķis Hērakleits, kad tas saka, ka nav iespējams divreiz iekāpt vienos un tajos pašos upes ūdeņos. Mūsu dvēseles plūsmas dēļ ikviens pasaules mirklis ir absolūti vienreizīgs, absolūti oriģināls — nekad vairs neatkārtojams. Mūsu dvēseles dzīve ir rakstīšana grāmatā, kuŗas lapas veŗas vienmēr tālāk, bet kas nav vairs atšķiramas atpakaļ un kuŗ rakstītais nav vairs nevien izdzēšams, bet nav arī otrreiz izlasāms. To zināja starp citiem arī senie japāņu dzejnieki, no kuŗiem viens savās isās dziesmiņās saka: „Šī, kā rasa izgaistošā pasaule, ir tikai rasas pasaule, bet tomēr ...“ Un otrs: „Mīlestība — pasaule teiks tā parasta lieta, bet es teikšu, ka manai šī vakara sirdij nav bijis līdzīgas.“ Un gluži tāpat mūsu laikā vēl raksta franču rakstniece grafiene Noaijie kādā skaistā pantiņā: „Mūsu šī vakara sirds mums nebūs vairs nekad.“

Tomēr nevar teikt, ka mūsu apziņas plūsma būtu vērsta vienīgi uz priekšu, bet pagātne nemitīgi tikai zustu. Tās oriģinālitate ir tā, kā jau to atzīmējam, ka, ejot uz priekšu, ka, kļūstot cita, tā tomēr uzglabā arī pagātņi — varbūt pat, kā daži domā, visos visintimākos sīkumos. Mūsu tagadne ir pilna pagātnes, mēs ikbrīdi esam nevien tas, kas esam, bet arī tas, kas mēs bijuši. Gadiem uz priekšu ejot, pagātnes svārs cilvēkā vienmēr pieaug, tas sāk vairāk dzīvot viņā nekā tagadnē. Tagadne tam top tikai par ierosinājumu atcerēties pagājušo, — un jo praktiskāki viņš orientēts, jo šī pagātne spēlē viņā lielāku lomu, — un tas arī saprotams, jo, pielīdzinot tagad līdzīgiem pagātnes gadījumiem, no šīs pagātnes var smelties pamācību tagadnei. Vienīgi dzejnieki un mākslinieki ir tie, kas mēģina izrauties no šī pagātnes sprosta un pūlas redzēt pasauli arī tās tagadnes neatkārtojamā oriģinālitate.

Būdama pagātnes smaguma pilna, apziņas dzīve tomēr vienmēr ir orientēta uz nākotni: tāpēc jau tieši tā tik rausīgi glabā pagājušo, ka tā paredz izlietot to nākotnes celšanai. Mēs visi savā dzīvē esam paliekušies uz priekšu, mēs metam savu domu vienmēr jau nākotnē un tā anticipējam to, aptveram to, vēl pirms tā tieši iestājusies.

Tagadne mūs neapmierina, mēs traucamies uz priekšu, mēs tveram pēc nākošā, lai atkal jautu tam izslidēt un tvertu vēl tālāk. Mūsu dvēsele ir nepiepildāmu ilgu būtne, un Platons tāpēc saka, ka tās dievs ir Erots, kas nekad nav mierā ar doto, kas grib radīt ko jaunu, grib izteikt sevi, un tāpēc mūsu dzīve ir mūžīga trauksme uz priekšu.

Bet šinī sakarā tad atklājas arī apziņas bioloģiskā nozīme: paredzējama nākotni, salīdzinājama to ar pagātņi, ar apziņu apdāvinātā būtne spēj izvēlēties savu darbību un ar to spēj izrauties no nedzīvās pasaules aklā determinisma un iet to ceļu, kuŗu tā grib, kuŗu tā atzīst par vēlamu. Apziņa un tās attīstība tāpēc kļūst par lielu priekšrocību dzīves cīņā. Tikai viņas dēļ, tāpēc ka tā devusi spēju aklī nesekot visiem ārienes aicinājumiem, bet ar prātu izvēlēties tos, kas atver labākās izredzes, cilvēks ir spējis pacelties pāri citām dzīvām būtnēm. Apziņa tā tad pat no bioloģiskā viedokļa

nekādā ziņā nav kaut kas lieks, bet ir viens no vissvarīgākiem aktivitāti no-
teicošiem faktoriem. Bet var teikt vēl vairāk: dvēseles bezgalīgā vērtība ir tā,
ka, būdama jaunizvēles princips, tā ir arī brīvības princips,
un tā ir viņa, kas ar to apdāvinātās būtnes padara no vergiem par kungiem,
par autonomām būtnēm.

So lomu dvēsele jo vairāk var spēlēt tāpēc, ka tā pati savā būtībā, atkarībā
jau tieši no savas plūsmas, no savu momentu neatkārtojamības un vienreizības
rakstura, ir līdz ar to raksturota kā ja un radošs spēks: ikviens moments
tajā ir neatkārtojams taisni tāpēc, ka tas arī vēl nekad nav bijis un vairāk arī
nebūs, jo pati dvēsele tāpēc vien, ka viņa reiz kaut ko ir pārdzīvojusi, ir
kļuvusi cita.

Te mēs tad arī varam it kā tieši pielikt roku tam, ar ko dvēsele radikāli
atšķiras no neorganiskās materiālas pasaules. Neorganiskai pasaulei tipiska
un raksturīga ir tā enerģijas un arī kvalitātes pazemināšanās, ko raksturo otrais
termodināmas princips, vai tā saucamais entropijas likums: visi augstākie
enerģijas veidi (kustības, gravitācijas, ķīmisko saistību, elektrisko spriegumu
enerģijas) pamazām, bet neatvairami pāriet siltuma enerģijā, kas savukārt tikpat
neatvairami tiecas izlīdzināties un tā faktiski izzūst pasaules telpā. Materiālā
neorganiskā pasaule tāpēc īsti ir mirstoša pasaule un, kā zināms, ir jau izdarīti
vairāk vai mazāk precīzi aprēķini, kas mēģina noteikt, kad tieši visa mūsu
saules sistēma nebūs nekas cits, kā nevien organiskās dzīves, bet tieši arī
enerģijas kaps. Izņēmums no šī likuma, kas vismaz uz brīdi un nedaudz
punktos aiztur šo krišanas, šo paguršanas procesu, ir tikai organiskā pasaule,
bet it sevišķi dvēsele. Franču filozofs Bergsons pielīdzina no šī viedokļa
pasauli raķetei, kas kādreiz tikusi izšauta, bet tagad neatvairami krīt uz leju.
No krītošās raķetes gaismas zvaigznēm laiku pa laikam atkal izšaujas uz augšu
mazākas sjkūkas zvaigznītes: tā ir organiskā dzīvība, kas nozīmē jaunu po-
tenciālās enerģijas sablīvējumu, kas uz brīdi pārtrauc vispārējo krišanas ciklu.
Tas pats būtu jāsaka arī par dvēseli: to vēl vairāk raksturo process, kas ir
pretējs neorganiskās pasaules procesam: tā pieaug, tā kļūst plašāka un ba-
gātāka, tajā ikbrīdi rodas jaunas vēl nebijušas situācijas.

Vai ar visu teikto dvēseles dzīve būtu raksturota visā savā pilnībā? Nē, to
nevar teikt. Mums atlicis norādīt vēl uz divi visai svarīgiem tās momentiem.
Dvēselē ir gan plūsma, bet tas nav viss.

Šī plūsma īsti ir tikai vidējais loceklis starp divi citiem. Kā jau teikts,
dvēsele un tās dzīve ir nemītīga tiekšanās uz kaut ko pāri sev, var teikt, uz
kaut ko ārpus sevis. Dvēsele savām darbībām, t. i. ar saviem aktiem, it sevišķi
atziņas aktiem, it kā mērķē uz kaut ko ārpus sevis, vēršas uz priekšmetiem, lai
aptvertu tos. Šie priekšmeti vairs nepieņē dvēselei, un te rodas dažāda veida
kļūmīgi pārpratumi, ja neprot izšķirt šos divus momentus: tīri dvēseliskos
aktus un viņu, — kā vācu filozofi saka intencionālos priekšmetus.
Tad tiek prāprasts gan atziņas raksturs, gan arī dvēseles daba: attiecnot uz
dvēseli tās tverto, mērķēto priekšmetu īpašības, to pielīdzina šiem priekšmetiem

un tāpēc neredz tās savdabību. Praktisku interešu un paraduma važās turēti, mēs pa laikam savus apziņas saturus neredzam tādus, kādi tie tieši ir, bet kādi tie visbiežāki mēdz būt vai varētu būt. Tā bērni (un arī glezniecībā nevingrinājušies pieaugušie) pa laikam glezno piem. zāli vienmēr spilgti zaļā krāsā, vienalga vai pusdienā vai vakarā, kamēr patiesībā tā pusdienā ir dzeltena, bet vakarā pelēka vai violeta. Un ja gleznotājs zāli uzglezno tādu, kāda tā zināmā brīdī viņa apziņai tieši dota, tad nereti tam pārmet nepareizību un uz savas zāles zaļumu lepnie īpašnieki bieži pat apvainojas. Bet kļūda nav vismāksliniekā, bet profano vērotāju pusē, kas neprot atšķirt savus tieši dotos apziņas datus no tipiskā priekšmeta, uz kuŗu šie dati norāda.

Bet dvēseles aktiem ir vēl otra puse, vai pareizāki otrs gals. Dvēsele arī vēl no cita viedokļa nevar būt plūsma vien. Ja dvēsele būtu tikai tīra plūsma, tad tā pati par to nekā nezinātu, bet dzīvotu šini plūsmā, nemaz nemanot to un ik brīdī aizmirstot sevi. Lai aptvertu plūsmu, vajaga būt kaut kam, kas kādā ziņā stāv pāri tai un var vērot to, veidodams līdz ar to visas atzīmētās organiskās vienības centru. Dvēselē bez plūsmas tā tad vēl ir kāds stabils punkts — un tas ir tas, ko mēs saucam par savu „e s“, par savu it kā kodolu.

Šāda „es“ atzišanu prasa reizē gan neatvairāmā loģika, gan tiešais pārdzīvojums, kuŗā mēs visi neapšaubāmi atzīstam sevi kā identisku vienību čauri visām pārmaiņām, kas nāk pār mums. Šo konstatējamo faktu tad arī nedrīkst noraidīt, tikai lai attaisnotu kādas iepriekš pieņemtas teorijas. Nekādā ziņā nav pieņemams, ka pārdzīvotā iekšējā vienība varētu būt vai nu tikai viens kāds izvēlēts apziņas elements, vai arī to kopums. Uz šāda izskaidrojuma neiespējamību ir jau sen norādījis latviešu inteliģences vecākai paaudzei pazīstamais Tērbatas filozofs G. Teichmillers. „Ikviens atsevišķa sajūta,“ saka viņš, „ir pats par sevi apzināts akts, un tāpat ikviens sāpju un baudas pārdzīvojums. Es-apziņa ir kaut kas pavisam cits; jo ja „es“ būtu bauda, tad tas nekad nevarētu just sāpes; ja „es“ būtu baltuma sajūta, tad tas nekad nevarētu redzēt neko zilu vai sarkanu; ja „es“ būtu viena doma, tad tam nekad nevarētu būt vēl kāda cita doma. Bet ja „es“ būtu visu šo sajūtu, jūtu un domu kopīgā summa summarum vai produkts, tad tas nebūtu nekas, jo šie dažādie elementi nerada nekādu vienību un neļaujās cits ar citu ķīmiski sakausēties, tāpēc ka tad tiem vajadzētu pilnīgi iet bojā, jo sarkanuma sajūta, apvienojusies ar zilo, nebūtu vairs sarkanums.“

Bez dvēseles atsevišķiem saturiem mums tā tad ir jāpieņem vēl kāda tos aptveroša vienība, kas jāsauc par „es“ un kas no vienas puses nesakrīt ne ar vienu no tās saturiem, bet, no otras puses, nav arī nekāds īpatnējs elements blakus citiem. „Es“ ir ikvienā apziņas saturā, tik ne kā saturs, bet kā tā nesējs. Ikvienā saturā kaut kas izpaužas no tā, bet tas vairs nav dzīvais nesošais akts, bet jau tā nobeigums un vēl mazāk tas ir viss mūsu „es“. „Es“, kā redzams, ir grūti, isti neiespējami, ietvert mūsu jēdzienu sistēmā, kas nav radītas šādam uzdevumam, — mūsu „es“ no šī viedokļa ir kaut kas irracionāls, kas nav prātam pilnīgi aptverams. Bet tas nevar būt par iemeslu viņa no-

liegšanai, jo irracionālu lietu ir daudz — arī vēl ārpus dvēseles sfēras, kokrētā pasaulē. Atzīmēsim tā tad pagaidām līdzšinējo iztirzājumu rezultātu ar to, ka teiksim, ka dvēsele mums ir atklājusies kā patstāvīga īpatnēja /substanciāla rakstura nemateriāla realitāte, kas nav novedama ne uz ko citu. Uz jautājumu, kas ir dvēsele, nevar atbildēt ar norādījumu uz kaut ko citu, kas nav viņa. Dvēseli nevar definēt tā, kā definē, piem., zeltu, teicot, ka tas ir metāls ar tādām un tādām īpašībām, kas to atšķir no citiem metāliem. Pāri dvēselei nav tāda plašāka, sugas jēdziena (izņemot maz izteicošo reālītātes jēdzienu), kurā to varētu ietvert, un tāpat nav arī specifisku pazīmju, kas būtu samērīgas ar citu lietu pazīmēm. Dvēseli tikpat maz ar definēt, kā, no vienas puses, tādus jēdzienus kā esamību, telpu, laiku, kustību u. c., un, no otras puses — krāsu, skaņu, smaržu u. t. t. Uz dvēseli var tikai norādīt kā uz faktu un tad to aprakstīt tās īpašībās un īpatnībā. Dvēseli nevar — kā tas notiek visās definiēcijās — pielīdzināt kaut kam citam, bet vienīgi viņai pašai.

3. Materiālistiskā metafizika

Bet te, varbūt, kāds gribētu mums aizrādīt, ka šādi meklējot kādu grūti saskatāmu mūsu personības kodolu, mēs līdzināties tiem pārgudriem ļaudīm, kas iet meklēt tūlumā un svešumā lietas, kas atrodas tepat acu priekšā. Vai mūsu apziņas vienības problēmu visvienkāršāki neatrisina norādījums uz mūsu ķermeni? Vai viņa relatīvi konstantās vienības nepietiek, lai ar to izskaidrotu tāpat tikai relatīvi konstanto mūsu apziņas vienību?

Ir tomēr skaidrs, ja grib spert šo pirmo soli, tad jāspēj arī nākošie. Ķermenis var būt apziņas vienības pamats tikai tādā gadījumā, ja vispāri visu apziņu un dvēseli cieši saista ar ķermeni. Uz to liekas arī esam vislietišķākie pamati. Jau ikdienišķi novērojumi par dažādu nervu sistēmas ievainojumu, tāpat dažādu ēdienu un dzērienu ietekmi uz cilvēka apziņas darbību un tāpat vēl liels daudzums cita veida novērojumu, šķiet, skaidri norāda, ka šī darbība ir cieši atkarīga no ķermeņa funkcijām. Vēl precīzāki to, šķiet, tieši pierāda medicīna ar dažādu patoloģisku gadījumu pētīšanu. Uz šiem datiem tad nu arī dibinājas mācība, ko sauc par **m a t e r i ā l i s m u**, kas savās negatīvās tezēs noliedz dvēseles kā īpatnējas reālītātes pastāvēšanu — jo, lūk, viņa jau neesot ne redzama, ne taustāma, — bet savās pozitīvās tezēs izskaidro visas apziņas parādības vai nu tieši kā materiālas aktivitātes, apgalvojot, ka doma un jūtas neesot nekas cits kā īpatnēja nervu sūniņu atomu kustība, vai arī, ka šīs apziņas parādības esot smadzeņu vai vispāri nervu aktivitātes produkti, līdzīgi kā piem. žults ir aknu produkts. Bija laiks, kad šādiem uzskatiem bija diezgan liela piekrišana un kad cerēja, ka, sekojot materiālisma principiem, varēs izskaidrot visu cilvēku kā viņa fiziskā, tā dvēseliskā struktūrā, atklājot, ka tas isti nav nekas cits kā tikai mazliet komplicētāka mašīna. Tagad šo primitīvo teoriju aiztāvju vairs nav daudz, vismaz tie neiek nepaceļ vairs balsis, jo izrādījies, ka

materiālisma teorijas neiztur pat vieglas kritikas pieskaršanos un ka tās dažās savās variācijās sabrūk pat jau pie vienkārša uzaicinājuma tikai mazliet apdomāt un noskaidrot, ko šīs tezes īsti izsaka. Tā piem. ko tas nozīmē, ka piem. mana doma par Renesanses laikmetu ir kāda viena vai vairāku atomu pakustēšanās kādā smadzeņu šūniņā? Loģiskai domai šāda izskaidrojuma jēga ir vislielākā mīkla — kustība taču ir tikai kustība, tā ir mērījama, noteicama virzienā u. t. t., tā, varbūt, var tikt skaidri redzēta vai aprēķināta u. t. t., bet ka tā var būt arī doma par Renesanses laikmetu, tas ir kaut kas absolūti nesaprotams, kā jau katrs absurds. Ja smadzeņu atomu kustība var būt doma par Renesansi, kāpēc tad tramvaja Nr. 1 kustība pa Aspazijas bulvāri nevar būt doma par Ģēti, bet kustība pa Brīvības bulvāri — doma par pāgājušā gada kartupeļu ražu? Starp šiem apgalvojumiem nav nekādas principiālas izšķirības, jo tiešām, ja atomu kustība ir doma, kāpēc tad tramvaja kustība nevarētu būt tāda? Tieši mēģinājumā izskaidrot domu ar materiāli kauzāliem faktoriem materiālisms cieš vislielāko neveiksmi un pats apgāž sevi. Ir nepieciešami jāatzīst, ka mūsu domu vada nevis kādas materiālas norises smadzenēs, bet tās jēga. Ja to neatzīst, tad materiālismam arī par sevi jāsaka, ka tas savus uzskatus izsaka nevis tāpēc, ka tie pareizāki, ka tie atbilst jēgai, bet tāpēc, ka tos noteic kādi materiāli procesi smadzenēs, kurus saprotams nekādi nevar ietekmēt kāda loģiska jēga, bet vienīgi fizikas un ķīmijas likumi. Materiālisms tātad nedrīkst apgalvot, ka tā domu noteic patiesība, vai pat tikai tās griba, bet vienīgi fizikāli likumi. Līdz ar to tas tad nedrīkst izteikt nekādas pretenzijas par savas domas patiesīgu.

Tāpat kļūmīgs, galvenā kārtā tieši no fizikas zinātnieku viedokļa, ir arī mēģinājums izskaidrot domu kā smadzeņu produktu. Tāpat kā aknas izdala žulti, tā, saka, smadzenes izdala domu. Bet sašūdinājums stipri kļibo. Aknās ieiet asinis, limfa un citas materiālās substances, un tāpēc viņu pārvēršanās žultī, kas arī ir materiāla, pilnīgi saprotama, turpretim doma ir kaut kas pilnīgi nemateriāls. Smadzenes ir materiāla substance, kuņas transformācijas padotas ķīmijas un fizikas likumiem, un šīs zinātnes nekādi nevar pieļaut, ka kāda vairāk vai mazāk precīzi kvantificējama šīs substances enerģijas daļa pēkšņi varētu pārvērsties par it neko, jo netelpiskā, nesveramā, tikai iekšējā pārdzīvojumā kā īpatnēja kvalitāte uztveramā doma no fizikas un ķīmijas viedokļa ir „it nekas“, ko tā nevar ievest savās kalkulācijās. Ja smadzenes pārvērstu tanīs ieejošās vielas un enerģiju „psichiskā enerģijā“ (vārds enerģija te lietots tikai bilžainā nozīmē, jo tam nav nekāda sakara ar fizikālo definīciju), tad tas būtu apmēram tāpat (patiesībā daudz pārsteidzošāki), kā ja kāds dzirnavās iebertu graudus, bet ārā nāktu nevis milti, bet piem. rožu smarža, kas arī no praktiskā viedokļa ir „nekas“. Vēl mazāk zinātne var pieļaut, ka tas „nekas“, kāds no fizikas viedokļa ir doma, piem. gribas lēmuma gadījumos sāk ietekmēt viņas atomus un elektrības, vai no skaņām gaisma — tad vēl daudz absurda ir gribēt likt dzimt no atomu kombinācijām dvēselei. Tāpēc tad arī jauno laiku fiziķi pilnīgi

atzīst, ka ar materiālo zinātņu līdzekļiem nav iespējams izskaidrot psihiskās parādības. Tā piem. ievērojama angļu fiziķis A. S. Edingtons, kura vārds tagad tiek bieži minēts, savā darbā "The nature of the physical world" skaidri pasaka: „Fiziologs var izsekot nervu mechanismam līdz pat smadzenēm, bet tad atklājas aiza, ko neviens cilvēks nevar piepildīt. Savā simboliskā attēlojumā fiziskās pasaules iedarbības var tikt uzrādītas kā ejošas līdz pat mūsu apziņas vārtiem. Tur tās piekļauvē, bet tad pazūd.“

Ar šo radikālo un principiālo fizioloģijas nespēju izvirzīt kādu fizioloģisku dvēseles izcelšanās teoriju, kas tūlī nekristu rokām taustamu pretrunu aplamībās, krit arī visas citas elementārākās materiālisma teorijas, starp citu arī krieva Pavlova refleksoloģija (cik tālu tā pretendē izskaidrot arī apziņu), jo tā izskaidro taisni tikai to, kas nav apziņa — ķermenisko fizioloģisko reakciju dažādu saistīšanos. Tiklīdz tā grib no šiem materiāliem procesiem pāriet uz psihiskiem, tad tai vai nu materiālie procesi vienkārši jāpielīdzina psihiskiem, kas, kā jau rādīts, ved pie absurda, vai atkal jāpieņem šie psihiskie procesi jau kā doti un savā eksistencē neizrietoši no fizioloģiskiem.

Sakarā ar šī rupjā materiālisma neveiksmi jaunākos laikos mēģina piešķirt tam smalkāku veidu. Nesaka, ka smadzenes producē apziņas parādības, bet ka fizioloģiskie un apziņas procesi iet paralēli. Tomēr tā kā galvenā kārtā pēti tikai vieglāki aptveramo un novērojamo fizioloģisko procesu, tad tas arī kļūst par galveno, „isto reālītāti“, bet apziņas parādības paliek tikai kā kāds blakus efekts, kā virsparādība, — epifainomens.

Apziņa pēc šīs teorijas gan pavada zināmus fizioloģiskus procesus, bet pēc būtības tā ir kaut kas lieks un nevajadzīgs, kam nav absolūti nekāda ietekme uz lietām. Viss, kas ir noticis, ir noticis neatkarīgi no viņas, un viss arī turpmāk notiks bez viņas — vienīgi atkarībā no fizikas likumiem. No epifainomeniskā viedokļa ir vienalga, vai būtu vai nebūtu bijusi apziņa, domas un jūtas, jeb cilvēki būtu bijuši tikai pilnīgi bezdvēselīgi mechanismi, — Kristus tāpat būtu ticis krustā sist, tas tāpat — arī ja tas neko nejustu un nedomātu — būtu teicis „Man slāpst“ un „Tēvs, piedodi tiem, jo tie nezina, ko tie dara.“ Tāpat Lutērs, arī ja tam nebūtu bijusi dvēsele, bet tas būtu bijis tikai albuminoidas vielas masa, būtu piesitis savas 95 tezes Vitenbergā pie baznīcas durvīm, būtu gājis uz reichstagu Vormsā, būtu zināmā brīdī sviēdis tintes pudēli pret sienu, u. t. t. Tāpat Latvijas brīvība būtu izcīnīta — vienalga, vai kāds būtu jutis sašutumu pret svešinieku varmācībām, vai ne; vai būtu kvēlojis mīlestībā pret dzimto zemi, vai ne. Pat ciešanas mazīņšie narkotiskie līdzekļi no epifainomenisma viedokļa ir izgudroti pilnīgi neatkarīgi no tam, vai kāds ir cietis fiziskas sāpes vai ne, bet vienīgi atkarībā no fizikas likumiem, pēc kuņģiem zināmā brīdī ipatnējā veidā kustējušās molekulas, atomi un elektroni izgudrotāja smadzenēs, radīdami procesu centrifugālos nervos, kas savukārt iedarbinājuši muskuļus, likuši tiem izpildīt dažādas kustības u. t. t., līdz beigu rezultātā parādījusies tāda un tāda viela, par kuņģu mēs sakām, ka tā mazīna ciešanu sajūtu! Nav šaubu, ka tas ir ārkārtīgi nepaticami. Šo nepaticamību, ja tas

iespējams, vēl pavairo tas, ka ir pilnīgi nesaprotams, kā apziņa varēja rasties pasaulē, ja tā ir pilnīgi nevajadzīga un nespēlē tanī nekādu lomu. Kamēr visiem citiem dzīvās būtnes orgāniem atrodams kāds uzdevums, kāda īpatnēja funkcija, tikmēr apziņai, kas mums šķiet kaut kas tik ļoti svarīgs — nebūtu pasaulē it nekāda uzdevuma — tā būtu tikai tāda nesaprotama smadzeņu fosforescence! Bet kā izskaidrojams, ka tādā gadījumā apzinība vispāri uzglabājusies? Ir taču vispārējs likums, ka gadījumos, kur apziņa tiešām kļūst lieka, kā piem. stādos, kur tā nevar vadīt pielāgošanos dzīvei, jo stāds ir piekalts savai vietai, ka tur apziņa iesnaužas, apzinība zūd. Kāpēc tā tad, ja apziņa lieka, mēs tomēr esam apzinātības stāvoklī un nevis dziļā neapzinībā, kā stādi? Un vai tad nevajadzētu pieņemt, ka pasaules radītājs ir kāds īsti ļauns daimons, kas cilvēkiem, kaut gan tie iekalti absolūtas nepieciešamības vajās, kaut gan viss norit pilnīgi neatkarīgi no viņu domām un jūtām, — ir tomēr piešķīris tiem apziņu, acimredzot tikai tāpēc, lai tie justu savu nespēku un nespēju izbēgt liktenim un tā ciestu līdzīgi seno galeru vergiem, kam, piekalti pie soliem, vajadzēja just un redzēt, kā tie neglabjami iet bojā līdz ar grimstošo kuģi.

Tas viss ir nepieciešamas konsekvences no epifainomenisma teorijas, kas dvēseles parādības it nekādi neietekmē materiālos procesus, un šīs konsekvences nebaidās atzīt arī daži šīs teorijas aizstāvji. Bet ir skaidrs tomēr, ka taisni šīs konsekvences šo teoriju padara tik ārkārtīgi neticamu, ka pie tās nav vairs vajadzības uzskatīties.

Varētu tomēr no materiālistiskās puses taisīt vēl vienu, pēdējo mēģinājumu reducēt visu uz materiju. Var atzīt, teiks mums, ka pagaidām vēl tiešām nav iespējams novest apziņu uz mums pazīstamajām materijas īpašībām. Bet materija vēl nav izpētīta, un tās pētīšanas process tikai patlaban iet lieliem soļiem uz priekšu, — mēs varam cerēt, ka agri vai vēl tomēr atradis materijā īpašības, kas atļaus izskaidrot arī dvēseles parādības.

Tiešām, cerēt uz zinātnes panākumiem ir laba lieta, bet tomēr arī šeit, ja tā var teikt, ir savas pieklājības robežas. Ko teiktu matēmatikis, ja kāds tam sacītu: tagad nu gan vēl $2 + 2 = 4$, bet es ceru, ka, zinātnei progresējot, tomēr reiz pierādīs, kā $2 + 2 = 5$? Te matēmatikim, mums šķiet, būs tik viena atbilde: varbūt jums taisnība, bet viena lieta tad ir skaidra, ka tad 2 plus 2 vairs nenozīmēs to pašu ko tagad, bet gluži ko citu, jo kamēr divi nozīmē to, ko tagad un to pašu nozīmē arī saskaitīšana, nekāds matēmatikas progress nekad nepierādīs, ka divu divnieku summa var būt kas cits nekā četri. Un tas pats jāsaka par to cerībām, kas domā, ka no materijas reiz tomēr izburs dvēseli. Tad šī materija nebūs vairs tagadējās fizikas materija, bet kāds X, kuru saukt par materiju nav vairāk pamata, kā par dvēseli. Ir skaidrs, ka no tā, ko fizika tagad sauc par materiju, pēc viņas definīcijas un determinācijas nekad nevar rasties tā kaut kas kā dvēsele. Un ja tā rastos, tad tas nozīmētu, ka materija nav bijusi materija, bet pavisam cits kas.

Arī no cita viedokļa vēl ir zināma acgārnība mēģināt izskaidrot dvēseli no materijas. Var jautāt, kā izzinām materiju? Vai tās būtība mums kaut kādā veidā ir tieši pieejama? To būs grūti apgalvot. Vismazāk to atzīs fiziķi. Tie ir vienprātīgi atzinumā, ka tai krāsainai, stabilai, necaurļaidīgai materijai, ko mēs parasti tū saucam, nav gandrīz nekāda sakara ar „īsto“ materijas raksturu. No fiziķa viedokļa materiija pastāv galvenā kārtā no tukšuma, vai, ja grib, no caurumiem. Viņam atomi, no kuriem sastāv materiija, vispirms jau ir cits no cita tālu atdalīti, bet bez tam pašī tie ir kaut kas līdzīgs planētārām sistēmām, kur relatīvi milzīgos attālumos cits no cita zināms skaits elektronu jono ap protonu. Cik paradoksāli tas arī izklausās — modernā fizika tiecas tādā kārtā materiiju immaterializēt. No fiziķas viedokļa papīrs, kas atrodas uz galda, guļ ne uz kādas cietas, nepārtrauktas, solidas masas, bet, kā saka Edingtons, uz kaut kā līdzīga deļojošām odu pūlim. Pēc vācu fiziķa Lenarda aprēķina, kompaktā masa, ja tā var teikt, pat tik blīvā vielā, kāda ir platīna, ir bezgala niecīga, proti, vienā kubikmetrā — augstākais viens kubikmilimetrs, t. i.

$\frac{1}{1000000000}$ Bet no kurienes tad nāk tās pārējās $\frac{999999999}{1030000000}$? Tās, spriežot pēc Edingtona, pilnīgi nesaprotamā kārtā uzbuļ „burve dvēsele“. Lūk, pie kā mēs nonākam — viss tas, ko mēs ik dienas saucam par materiiju, izrādās, pēc pašu fiziķu atzinuma, ir dvēseles veidojums. Un pat par to vienu miljono daļu lieta nav pilnīgi droša. Atradīsies filozofi, kas varbūt iečukstēs ausīs fiziķim, ka viņš arī šīs vienmiljarddaļas eksistences veidu labi neizprot un ka viņam aizdomas, vai arī tū vēl nav tikai kāda antropomorfisma palieka? Tiesāmu, ko vispār var nozīmēt „kompakta masa“, kas ir viņa „iekšienē“, jeb viņai nav tādās, kā domājama tās pastāvēšana, kādas absolūtas īpašības tai piedēvēt, kas nebūtu atkal tikai mūsu gara uztverums, un kā ir ar to telpu, kurā notiek kustība, un laiku, kurā tā tiek mērīta? Principiāli stāvokli negroza arī fiziķi, kas noliedz, ka atomos vai elektronos būtu kādas, kaut bezgala mazas, cietas materijas daļiņas, bet grib reducēt elektronus uz vibrācijām. Pie šādiem fiziķiem pieder, piem., ievērojamais franču fiziķis L. Debroži (De Broglie), kas piekūrto ikvienam elektronam viļņi, kurš iet cauri visai telpai. Ar to materijas „dematerializācija“ ir gājusi visai tālu uz priekšu, tomēr arī šeit tā vienmēr paliek dota ar matēmatiski aprēķināma pārādība, par kurās absolūto eksistences veidu jautājums nemaz netiek uzņemts, — un tāpēc arī par šo izsmalcinātāko materijas izpratnes veidu vienmēr vēl var izteikt līdzīgas šaubas, kā par visiem citiem: no pilnīgas racionālītātes un loģiskas aptveramības mēs arī šeit esam vēl tālu.

Bet lai arī kā būtu ar šīm pēdējām šaubām, ir skaidrs, ka, izņemot kādu bezgala mazu daļu, materiija savās mums visraksturīgākās īpašībās šķiet atkarīga no dvēseles. Viņa, vismaz, cik tālu tā mums pieejama, ir lielā mērā mūsu dvēseles meita. Un vai tas tad nebūtu vislielākais paradokss — teikt, ka meita radījusi māti, un ne otrādi? Bet šādu paradoksu tieši pielaiž materialisms, apgalvodams, kā dvēsele ir materiija vai rodas no tās. Nesalīdzināmi patīcamāka — ja arī nekādā ziņā pilnīgi prātam aptverama — ir pretējā — spirituālisma hipoteze, kas māca, ka vienīgā īstā realitāte var būt tikai dvēsele, jo vienīgi to

mēs tieši konstatējam kā esošu, bet visu citu varam izprast tikai kā atkarīgu no tās. Un tiešām, no metodoloģiskā viedokļa ir pilnīgi neiespējami izskaidrot augstāko no zemākā: no nekā nevar nekas rasties, — kur ir tikai materijas elementi un cita nekā, kur ir tikai ārējas attiecības, kā tur var rasties dvēsele, kas nav nekāds ārējs elements, nav arī nekāda ārēja elementu situācija, bet iekšēja eksistences zināšana un apstiprināšana? Ja kam vajadzētu būt drošam, tad šaj elementārai patiesībai. Turpretim izskaidrot no augstākā zemāko nav vismaz loģisku šķēršļu: mēs no pieredzes zinām, ka dvēseles spriegumam, tās aptvert spējai, tās dinamiskai ekspansijai var būt bezgalīgi liels pakāpju skaits. Iztēlē mēs varam vismaz iedomāties, ka šis pakāpju skaits ir vēl lielāks un ka tas var tuvoties nulles pakāpei — šāda dvēsele, kas bezgala tuvu dvēseles sprieguma nulles pakāpei, šāda degradējusies, kritusi dvēsele arī varētu būt materija. Tā, bez šaubām, ir hipoteze, bet vismaz šī hipoteze mums šķiet kā nesalīdzināmi racionālāka, tā arī tuvāka pieredzei un faktiem, nekā materiālistīgā. To arī izsaka Leibnics, teikdams, ka materia est mens momentanea — materija ir momentāna, t. i. bezgala īsa doma.

Ja ņem vērā šīs tikko izteiktās refleksijas, sevišķi griežot vērību uz viņu drošāko, es gribētu teikt, pilnīgi drošo daļu — ka dvēsele nevar būt cēlusies no tā, ko tagad saucam par materiju, — tad atveras arī dažas iespējas spriest par tālākām dvēseles likteņa perspektīvām. Ja dvēsele nevar būt cēlusies no materijas, tad vēl drošāki ir, ka tā nevar būt cēlusies arī no nekā. Dvēsele tā tad nepieciešami eksistējusi arī agrāk, — kā un kādā veidā — spriest par to mums nav nekādu pieturas punktu. Bet eksistējusi agrāk — tā nevar arī iznīkt pēc šīs mūsu eksistences, kuņā mēs tagad esam. Tas vēl vairāk patīcams, ja ņem vērā īpatnējo dvēseles dabu — tās netelpiskumu, tās immateriālītāti, tās organisko veselumu un no tā izrietošo nedalāmību. To pēc nāves nevar izpūst vējš, līdzīgi kā tas izpūš dūmus, jo dvēsele nav dūmi, jo tā nepastāv no atomiem, bet ir gluži citas kategorijas realitāte.

Ja daudziem mūsdienu cilvēkiem šāds spriešanas veids liktos avantūristīgs un kaut kas neparasts, kam tie ļabi nevar pievienoties, tad tie no vienas puses spēlē lomu jau dabiskam cilvēkam piemītošā, dzīves praksē izveidojusies tieksme ticēt tikai taustāmam un tverāmam un, no otras puses, it sevišķi no zināma veida populārizējošas dabas zinātnes nākošais, nupat jau diskutētais materiālistīgais aizspriedums, — kam bieži nemaz nevajaga būt skaidri formulētam un apzinātam, bet kas tomēr ir iesūcies apziņā.

Tomēr jāatzīst, ka arī no speciāliem, tā sakot, māksliem aizspriedumiem brīvā cilvēkā neuzticību un šaubas var radīt viens mūsu dzīves pieredzē ārkārtīgi svarīgs fakts, proti — cilvēka nāves fakts — kad nekustoši gulošais ķermenis, mērnās lūpas un drīz manāmie sairšanas procesi šķiet neapgāzami apliecina, ka cilvēks ar visu savu gara dzīvi ir zudīš uz mūžu. Labi tomēr ir pārbaudīt arī šo šķitumu ar vēsu refleksiju. Vai tiešām tā ir absolūta loģiska evidence, ka ķermeņa iznīkšana nozīmē dvēseles iznīkšanu? Precizēsim, ko mēs īsti konstatējam nāves gadījumā. Vai dvēseles izpūšanu? Nekādā ziņā.

Mēs jau isti pat citos dzīvos cilvēkos nevaram tieši konstatēt viņa dvēseles klātbūtni, bet vienīgi sevi. Tas, ko mēs konstatējam citos cilvēkos, isti ir tikai dažādas izteiksmes kustības, vārdi u. t. t., pēc kuņģiem mēs slēdzam, ka šiem žestiem atbilst tāpat kā mūsos — zināmi apziņas stāvokļi. Mirušā cilvēkā mēs konstatējam, ka viņa vairs nav nekādu izteiksmes kustību, un no tā mēs pareizi drīkstam slēgt vienīgi, ka viņa dvēsele vairs nav atzīstama. Bet vai viss, kas neizpaužas, tāpēc arī neeksistē? Tā būtu aplama spriešana. Piem. ja radiofonā uztvērēja aparāts pēkšņi pārstāj atskaņot koncertus, vai tas tiešām nozīmē, ka visā pasaulē vairs nekur netiek spēlēti koncerti? Nevienš tā nespriedis, bet gan, ka, laikam, uztvērējā kāda daļa ir sabojājusies, un tas ir yiss. Mūsu miesa arī isti ir tikai šāds uztvērējs aparāts mūsu dvēselei un vairāk nekas. Kad tas nolietojies un samaitājies, tad dvēsele vairs nespēj izteikties un mēs sakām, ka cilvēks ir miris. Bet tas nepierāda vēl, ka pārstājusi eksistēt arī tā neredzamā realitāte, ko sauc par dvēseli, tāpat kā radio uztvērēja apklūšana vēl nenozīmē, ka attiecīgie daudzie neredzami elektromagnētiskie viļņi vairs neiet cauri telpai, kur atrodas aparāts. Nervu sistēma neglabā sevi dvēseli, — mēs varam to izpētīt ar vissmalkākiem instrumentiem no viena gala līdz otram, mēs atradīsim tani tikai materiju ar tās vissīkākajiem elementiem, bet vairāk nekā. Tāpēc tad arī tās bojā eja nenozīmē dvēseles bojā eju, jo tā neglabā sevi dvēseli. Nervu sistēma saista vienīgi uztveres organus ar izteiksmes organiem, un tas ir viss. Smadzenes ir dvēselei kustību izvēles aparāts, tās līdzīgi kā telefona centrāle dod tikai savienojumus. Tiešām, kas isti notiek nervu sistēmā, piem. ārējas uztveres un tai sekojošas darbības gadījumā? Te notiek vienkārši sekojošais. Kairinājumu kādā maņu organā, kas nāk no ārpusauls, attiecīgā organa nervs, īpatnēja nerva procesa veidā, pārraida uz galvas smadzenēm. Tās isti ir tikai ārkārtīgi sarežģīts nervu šūniņu apvienojums, par kuņu kairinājums var tikt novadīts visdažādākos virzienos; tās tā tad ir kaut kas līdzīgs neskaitamu ceļu krustojumam. Šo krustceļu priekšā kairinājums it kā apstājas, un te tad arī ir vajadzīga izvēle, lai to starp daudz iespējamām virzieniem novadītu pa to ceļu, kas acumirklīgai situācijai visizdevīgākais. Šai izvēlei tad arī vajadzīga apziņa un tani latentā veidā uzkrātās atmiņas un piedzīvojumi. Kad izvēle notikusi, tad nervu process (ja tas netiek galīgi aizturēts, kas arī ir izvēles veids) palaikam novirzas uz kādu muskuļu grupu, un organisms izpilda situācijai vairāk vai mazāk pielāgotu kustību vai kustību seriju. Viss nervu sistēmā tā tad norisinājas stingri pēc fizioloģijas likumiem: apziņas, dvēseles loma, gadījumos, kas līdzīgi aplūkotam, pastāv vienīgā „savienojumu došana, labākā virziena izvēlē — kaut arī veids, kā izvēle notiek, nevar tikt uzskatīts par pietiekoši noskaidrotu. Šāda smadzeņu un nervu sistēmas lomu noskaidrošana arī vislabāki pieņemama eksaktai zinātnei, jo atļauj fiziologam ar pilnīgu tiesību pētīt šo sistēmu no tiri fizioloģiski-bioloģiska viedokļa. Dvēseles patstāvība un līdz ar to nemirstība kā no eksaktās zinātnes, tā no abstraktās loģikas viedokļa uzskatāma par patīcamāku nekā pretējā hipooteze. Tuvāki par to izteikties tomēr atkal jau pārsniedz zinātnes kompetences — un te paliek

brīva vieta ticībai. Bet ja tā, ja par šīm lietām nevar spriest ar pilnu drošību, vai tad vispāri labāk nemaz nespriest par tām? Tā arī starp citu domā modernais jaunpozitīvisms, kā viņu reprezentē tā saucamā Vīnes skola, kas stipri orientēta uz fiziku. Spriest, darināt izteikumus drīkstam tikai par tieši konstatējamām lietām: visiem spriedumiem jātiek novestiem uz šādiem konstatējumiem. Šādam uzskatam arī filozofija varētu pilnīgi pievienoties, tikai par nelaimi rodas domu starpība, ko uzskatīt par tieši konstatējamām lietām, ko uzskatīt par derīgu slēdzienu un ko ne, un, it sevišķi, ko vispāri saprast ar esamības jēdzienu. Jaunpozitīvisms tiecas atzīt par īsti esošu vienīgi to, kas tieši dots ārējās sajūtās. Tā ir patvaļīga esamības jēdziena sašaurināšana, kurai nevar piekrist filozofija, vēl mazāk eksaktā zinātnē un jau pavisam ne konkrētās dzīves cilvēks. Zinātne atzīst un nepieciešami atzīt par esošām arī lietas, kas nav dotas sajūtās: zīmulis, kas pakritis zem galda, tomēr eksistē, kaut arī tas nav redzams, elektriskā strāva ir reālitate, pat ja mērītājs samaitājies. Mēneša otrā puse arī eksistē, kaut arī neviens to nekad nav redzējis. Pat vairāk, visi zinātnieki neatvairami tie pat tik „mistiskām“ lietām, kā dabas kārtībai, visa regulāritātei, brīnumu neiespējamībai u. t. t. Ja viņš netic šīm un vēl daudz citām „neredzamām lietām“, tad viņš nevar zinātniski strādāt, jo tad nav arī nekāda pamata ticībai, ka pasaule nav nesakarīgs chaoss, un viņa cerība, ka zinātne ko vērtā, ka tā var ko paredzēt un izteikt ko patiesu, kas nebūtu tikai šī brīža šķītums, būtu visnesaprotamākā vieglprātība. Vēl mazāk praktiskā dzīvē neviens, arī jaunpozitīvisms, nevar iztikt bez ticības, ka ir arī tādās lietas, ko viņš tieši neredz un principiāli nevar redzēt, citādi būtu pat nesaprotāmi, kāpēc viņš cer, iedams prom no darba vietas, atrasti vēl savu māju, jo tā, kamēr viņš to neredz, pēc viņa teorijas „neeksistē“. Nesaprotami arī, kā šāds pozitīvisms var sarunāties ar citiem cilvēkiem, būt ar tiem attiecībās, sagaidīt uz savām atbildēm sapratīgas atbildes u. t., jo citu cilvēku apziņa, kā jau aizrādīts, nekad mums nav tieši dota, nav tieši aptverama, bet vienmēr te nepieciešami uz slēdzienu pamata jātiec „neredzamai lietai“. Ja viņš gribētu būt konsekvents, jaunpozitīvistam būtu visi citi cilvēki jāuzlūko par bezdvēselīgiem automātiem, bet par laimi sev pašiem arī viskonsekventākie pozitīvismi šādu secinājumu no savām premisēm nedarina. Viss tas skaidri rāda, ka esamības jēdziens nav tā sašaurināms, kā to grib pozitīvismi: mums jāatzīst par esošu viss tas, uz ko mūs spiež prāta un dzīves nepieciešamību nepielūdzamā loģika, kurai mēs nespējam pretoties, nenākot rupjās, pat reizēm groteskāš pretrunās paši ar sevi. Tāpēc tad arī nevar iztikt bez tādās tik „neredzamas lietas“ kā dvēseles atzišanas.

4. Dvēsele kā pasaules veidotāja un valdītāja.

Mēģinot noskaidrot šīs dvēseles likteņa problēmas, mums ir jācieš atzīmēt dažas viņas eksistences pusēs, kurās atļauj arī labāki novērtēt tās lomu pasaulē. Mēs te gribam vispirms izcelt Edingtona izteicienu, ka dvēsele ir burve, kas no bezkrāsainās, bezveidīgās, bezgali plānās elektronu miglas ir radījusi krā-

saino, kompakto, formās veidoto pasaules krāšņumu. Pasaules attīstības process ar dvēseli nāk pie pašapziņas un ar to sasniedz esamības pakāpi, kas kļūst pilnīgi nesamērojama ar visu iepriekšējo.

Ka dvēsele pasaulei tieši dotu eksistenci. — tā daudzi ir izteikušies — tas, pēc mūsu domām, būtu teikts par daudz. Pasaule pastāv neatkarīgi no dvēseles, un to dvēseles zin un jūt un bieži pat smagi jūt. Bet kas ir šī no dvēseles neatkarīgā eksistence? Par to grūti spriest. Bet katrā ziņā tā ir dziļas tumsas eksistence, un šinī aklā tumsā apzinīgā dvēsele ienes gaismu. Viņa pasauli it kā pamodina pēc bezgala ilgās un dziļas nakts. Īsti tikai ar dvēseles ierašanos pār pasauli uzlēc pirmā saule un tā pati ierauga sevi. Patiesībā kontrasts vēl lielāks, jo īsti saule jau arī ir saule, tikai pateicoties dvēselei, jo bez tās nebūtu nedz tās zeltaino staru, nedz brīnišķīgo vakara blāzmu, nedz zilo debesu. Bez dvēseles acs viss, pat saulés gaisma, būtu tikai tumsa, un īsti pat mazāk kā tā, jo pat tumsas atzīšanai vajadzīga dvēsele. Šo dvēseles ne ar ko nesalīdzināmo nozīmi ļoti dziļi ir aptvēris un ļoti skaisti izteicis Rainis savā dzejolī „Dvēsele un daba.“

Daba nezina, cik tā liela,
Saulē nezina, cik tā karsta,
Debess nezina, cik tā dziļa.
Zeme liesūm akmens rokām
Turot jūru cietā klēpī,
Dziļā miegā iet ap sauli.
Straumes tekot tumši taustās,
Upēm izdurtas ir acis,
Strauti akli klūp pār klintīm.
Dailes kauss pār jūru izliets,
Balti puto, sārti blāzmo —
Jūra nejūt dailes plūsmu.
Zemes klēpim trīsot izaug
Siciņš stādiņš ziliem ziediem, —
Stādiņš zin, cik ziedi zili;
Lielā jūras bezgalībā
Sikā ēaulā izbrauc dvēsele, —
Dvēsele zin, cik jūra plaša;
Dvēsele zin, cik daba liela,
Dvēsele zin, cik saule karsta,
Dvēsele zin, cik debess dziļa...

Raiņa dzejolis ir ārkārtīgi interesants ar to, ka viņš spītīgi izceļ dvēseli kā zināšanas gaismas, kā apziņas ienesēju pasaulē. Bet tas nav viss. Mums Rainis vēl jāpapildina.

Izsaukdama aptveramā eksistencē neapziņas tumsā mirkstošo pasaules krāšņumu, tā ienes tajā arī vēl kādu citu pilnīgi jaunu elementu, kaut ko pil-

nīgi nesamērojamu ar visu iepriekšējo un kas, ja iespējams, dod tai vēl lielāku vērtību: proti, kā jau garām ejot atzīmēts, dvēsele ienes pasaulē brīvību. Kamēr ārpus dvēseles viss padots aklam determinismam, tā spēj — pateicoties izsmalcinātam nervu sistēmas aparātam — izvairīties no tā, izvēlot starp daudziem iespējamajiem kustības un norises veidiem tos, ko tā atzīst par labiem. Dvēseles nesalīdzināmā vērtība ir tā, ka viņa aklās nepieciešamības valsts vidū rada brīvības valsti.

Bet arī tas vēl nav viss. Viņa ienes vēl kaut ko vairāk. Brīvība pati par sevi būtu vēl tikai kaut kas visai relatīvi vērtīgs, ja nebūtu doti uzdevumi un normas, pēc kuŗām izlietot to. Lūk, arī šos uzdevumus un normas dvēselē atklāj un tā tās ievēd reālajā pasaulē, ievēd tajā labā un ļaunā, skaistā un nejaukā, svētā un grēcīgā izšķiršanu, — ievēd to pasaulē, kuŗai bez tās viss būtu absolūti vienvērtīgs resp. vienaldzīgs.

Bet vai tiešām tāda ir katra dvēsele un visa dvēsele? Vai Freuds un citi psihoanalītiķi un psihologi nav mēģinājuši rādīt, ka tā var slēpt sevī arī visai tumšas, aklas, mežonīgas dziņas? Vai mēs paši, runājot par neapzinīgo dzīvi, neminējām to? Vai jau prīckš 2000 gadiem Platons dvēselē neizšķīra trīs elementus: pirmkārt īsti cilvēcīgo elementu, otrkārt, vēl daudz spēcīgāko, cīņas kāro lauvas dabu un beidzot jau pavisam bezveidīgo un milzīgo kāribu nezvēru?

Jā, tiešām, konkrētā dotā dvēselē, tādā, kā to parasti redzam dzīvē, ir dažādi nevienvērtīgi elementi, un tanī vajadzētu izšķīrt dažādus slāņus. Šie slāņi nav izprotami kā šķirtas atsevišķas dvēseles daļas. Ir tikai viena dvēsele, bet tanī var izšķīrt perifēriju un centru, virspusi un dziļumu. Virspusi tai rada tie dvēseles satūri, kas izveidojušies pavīršā satīskmē ar materiālām lietām, ar sabiedrību, ar gataviem uzskatiem un frazēm, ko uzņem nepārdomājot un nepārdzīvojot. Šie perifērijas satūri nav mūsu dvēseles organiskas daļas, bet tie, kā kāds jauno laiku filozofs saka, nesakarīgi peld tai pa virsu, „līdzīgi kā križušas lapas peld uz klusiem dīķa ūdeņiem“. Mazliet tikai dziļāki par šo nesakarīgo pašas virsmas slāni atrodas jau sistematizētais zināma laikmeta uzskatu slānis, ko veidojusi sabiedrība, gan ar apzinātu, gan ar neapzinātu dresuru. Daudz kam šī slāni ir arī dziļākas saknes, bet cik tālu tas tiek pasīvi uzņemts un netiek ieausts visā dvēseles dinamikā, arī tas vēl uzlikojams par samērā svešu un virspusīgu elementu. Jau dziļāki varbūt stāv tas „es“, par kuŗu runā Freuds un kas slēpj sevī primitīvos sugas instīktus. Bet tomēr arī tie vēl īsti pieder perifērijai un nav mūsu es kodols, jo arī to ir veidojušas ārējās dzīves nepieciešamības, kaut arī ļoti primitīvas un kuŗu iedarbība atīet atpakaļ jau uz pašām pirmām dzīvo sugu pastāvēšanas dienām. Dvēsele tomēr te vēl mazāk viņa pati, tīrā veidā: tās tīrākais kodols meklējams vēl daudz dziļāki.

Bet vai tā nav tikai fantāzija, — kāds konkrēts pamats postulēt šādas tīras dziļas dvēseles esamību? Par pamatu te der visai konkrēti fakti: mūsu spēja atzīt tikumiskās vērtības, kas bieži var būt pretējas kā indīyida, tā sugas tiešām interesēm, tāpat spēja saprast aīstetiskas vērtības, spēja uz religīsko pārdzīvo-

jumu un varbūt vēl citi līdzīgi fakti. Šos faktus nevar izskaidrot vienkārši ar sabiedrības un audzināšanas ietekmi, jo tie, kaut arī rudimentārā veidā, ir jau sabiedriskās kopdzīves priekšnosacījums. Mēs te neiztīrāsīm speciālo jautājumu, vai šīs pārindividuālās vērtības glabājas tieši dvēselē, jeb tā ir tikai viņu atklājēja: kā vienā tā otrā gadījumā katrā ziņā mēs par tām dabūjam zināt tikai caur dvēseli un tikai tad, kad tā spējīga aptvert tās. Tāpēc arī ceļš uz šo dziļāko dvēseli nenozīmē atsacīšanos no kultūras ceļa un atgriešanos pie pirmatnējā cilvēka stāvokļa. Pirmatnējais cilvēks bija vēl tālāks savai īstai cilvēcei dabai kā mēs. Ceļš uz to tā tad ir uz priekšu, bet nevis atpakaļ. Savā īstā dziļākā es, savas dvēseles kodola aptveršana prasa lielu tīrīšanas, askezes un sagatavošanas darbu, un tāpēc mēs to arī nojausām tikai lielas iekšējas koncentrācijas un apskaidrošanas brīžos, un nojauzdami to, mēs, varbūt, līdz ar to ietveramies arī tai dziļākā kopējā dzīvē, kas nes visu reālītāti. Katrā ziņā tikai šajos retos visdziļākās sakrīšanas brīžos ar sevi pašu, ar savu kodolu, dvēsele ir pilnīgi autonoma būtne. Tāpēc turpmāk šini noslēgumā mēs, runājot par dvēseli, izpratisim ar to viņas dziļāko un tīrāko slāni, kurš, kaut arī tas, varbūt, pilnīgi atklājas tikai lielas iekšējas koncentrācijas un morāliskas apskaidrošanās brīžos, mums tomēr šķiet esam tās īstākais kodols, tā galvenā un dziļākā sakne, ar kuru tā, varbūt, ietveras pat tai dziļākā kopējā dzīvē, kas nes visu reālītāti. Ja viņa vēlāk deformējas, ja tā degradējas un krīt, — tad tas ir kontaktā un cieņā ar kaut ko zemāku, ar ko svešu, kā mēs tūlīt to mēģināsim rādīt.

Par šo autonomo dvēseli, par dvēseli viņas tīrākā būtībā tad nu var jautāt, vai kā pasaules pamodinātāja, kā tās krāšņuma radītāja, kā brīvības un normu valsts atklājēja, kā visu apstarojošais centrs, no kura viss iegūts kā esamību, tā vērtību — vai viņa nav īsta pasaules valdniece? Jā, mums liekas, tā tiešām var teikt, un tas būs tikai patiesība. Dvēsele ir īstā, dižciltīgā pasaules karaliene, un ja kam pienākas valdnieces cieņa, tad viņai. Un tā kā vienīgi cilvēks ir pilnīgākais dvēseles nesējs, — tad tas ir arī viņš, kam ir vislielākā cieņa un vērtība pasaulē un kas, pateicoties viņai, nesalīdzināmi pārspēj vērtībā un cieņā pat visu bezgalīgo pasauli. To jau neaizmirstamiem vārdiem ir izteicis Paskals.

„Cilvēks nav nekas cits kā dabas visvājākā niedrīte, bet tas ir domājoša niedrīte. Nemaz nav vajadzīgs, lai viņa samalšanai visa pasaule saceltos pret to. Mazas dvēsmiņas, mazas ūdens pilītes pietīktu, lai to nogalinātu. Bet arī tad, kad pasaule samal to, cilvēks tomēr ir dižāks kā tā, kas viņu nogalina, jo viņš zin, ka viņš mirst; bet pasaule par savu pūrākumu par viņu nezina nekā. Tā tad visa mūsu cieņa pastāv domāšanā. Pie tās mums arī jāturas, nevis pie telpas un laika.“

Bet te jau šinīs Paskala vārdos blakām dvēseles vērtības izcelšanai var izmanīt vēl kaut ko citu, kādu traģisku ieskaņu. Viņš slavē dvēseli un domu, bet viņa tonis nav priecīgs un laimīgs. Vai tad karaliene dvēsele nav viņavarena? Nē, te, lūk, ir tās traģisms, tā nav tāda. Te mēs tagad esam pienākuši pie dvēseles esamības citas puses, kurā gan jau agrāk esam likuši mazliet manīt.

Dvēsele savā tirā būtībā ir valdniece pēc dzimuma un pēc tiesībām — de jure, bet tā nav tāda de facto. Tā ir no troņa gāzta un padzīta valdniece, īsti varbūt tā nekad nav valdījusi, — tā ir tikai troņa pretendente, uz kuŗu tai tiesības, bet ko tai liedz naidīgi spēki.

Kas ir šie naidīgie spēki? Mēs jau vienu minējām — tā ir materija, tā ir miesa, tas ir mūsu ķermenis. Bez šaubām, viņš nav dvēselei vienīgi tikai ienaidnieks; no otras puses tas ir arī tās absolūti nepieciešams palīgs, bez kuŗa tā nevar iztikt un izteikt sevi. Bez miesas, bez ķermeņa dvēsele nespētu neko pasaulē darīt, nespētu kaut arī tik pa daļai un nepilnīgi realizēt tanī vērtības, ko tā nes sevī. Tāpēc jau Leibnics, piem., domāja, ka dvēsele nekad — arī stadijā pēc nāves, — nav bez miesas, kaut arī tā būtu jāiedomājas kā bezgala sika. Tomēr tas neizslēdz, ka no otras puses miesa var arī kļūt par kavēkli dvēselei izteikt sevi.

Tiešām, kamēr ķermeņim vajadzētu būt paklausīgam neatkarīgās dvēseles instrumentam, tās kalpam, tas tik bieži saceljas pret viņu, ka pārvērš to par verdzeni. Vājība, gurdenums, laiskums, slimības, zemas kaislības tur dvēseli savās vāzās un tā tikko elso tanīs. No šī atzinuma dzima spārnotais jaunplatoniešu izteiciens: miesa ir kaps, t. i. dvēseles kaps. Miesa var nomākt dvēseli, kavēt to būt tai, kas viņu ir.

Bet te vēl nāk kas klāt. Vēl kļūmīgāki tas, ka dvēsele pati var kļūt sev par ienaidnieci. Dvēsele tiecas izteikt sevi pasaulē jaunradīšanas aktos, bieži nolūkā padarīt sevis izteiksmi turpmāk vēl vieglāku. Visa mūsu kultūra, tās veidojumi, monumenti nav nekas cits, kā šo dvēseles centienu augļi. Bet, lūk, šķietami nesaprotamā kārtā notiek tā, ka šie jaunradījumi, šie kultūras produkti ar laiku nevis atvieglo, bet kavē un reizēm pat galīgi nomāc dvēseles izteiksmi. Lieta tā, ka dvēsele — kā jau tas izriet no viņas dinamiskās, mūžīgi jaunaradošās dabas — nestāv uz vietas, bet pārmainās, kļūst citāda, bet viņas ražojumi turpretim, iemiesoti zināmās formās, neattīstās tai līdz, top šauri, un tā rodas konflikti un visas tā saucamās kultūras krīzes. Tāda krīze ir pielīdzināma upes vāzā augšanas krīzēm — vēzis aug, viņa cietā čaula tam top par šauru, un tāpēc ikgadus tas noņem veco tērpu un dabū jaunu. Cilvēka dvēselei, pieaugot un piebrīstot, ir grūtāki šādi pārmainīt savu veco ārējo izteiksmi pret citu jaunu — tas pa laikam var notikt tikai sāpīgu konvulsiju, revolūciju ceļā. Jaunākā vācu filozofija, sekojot Hegelim, sauc šo opozīciju starp dvēseli un tās ražojumiem, tās bērniem, par opozīciju starp dvēseli un garu, izprotot garu kā dvēseles objektivāciju.

Viena, no svarīgākām šī objektivā gara nesējām būs sabiedrība ar tās institūtiem: ar to tad arī individuālai dvēselei allaž būs vissmagākie konflikti atcerēsimies, piemēram, Ibsena drāmās tēlotos konfliktus, atcerēsimies mūsu latviešu dvēseles traģēdiju sadursmē ar vācu un krievu sabiedriskiem institūtiem. Sabiedrības spriedumi un aizspriedumi, tradīcijas, valstiskā, tiesiskā un saimnieciskā iekārta, gatavie uzskati, izteikti runās vai milzīgās grāmatu kaudzēs — visa tā milzīgā pagātne, ko veidojuši mirušie cilvēki un kas uzglabā-

jusies kā relikvijas līdz mūsu dienām, var kļūt par smagām važām sevi pēc savas iekšējās likumības izteikt grībošai, autonomai dvēselei. Paradumu varā, dzīves mehanizēta iekārtā tiecas likt tai pagurt, likt tai apsausties, pūriet stādu dzīves pakāpē un ņemt tai tās angstās pirmdzimtās tiesības. Bez šaubām, bez šīs pagātnes, bez kultūras, bez šo mirušo cilvēku palīdzības dvēsele būtu vēl nespējīgāka kā apjaust, tā izteikt sevi. Nemaz nerunājot par komplikātiem sabiedriskās dzīves un audzināšanas institūtiem, mūsu valoda un līdz ar to mūsu jēdzieni ir varējuši izveidoties tikai pateicoties simtiem paaudžu pūlēm un tā dot dvēselei kaut cik bagātu izteiksmes līdzekli. Bet tomēr paliek fakts, ka kultūras inercija ir milzīga un važas, ko tā uzliek dvēselei, ir nenoliedzamas, un ir dvēseles, kas to smagi jūt. To jūt it sevišķi dzejnieki, jūt mākslinieki un visi tie, kas jaunradīšanas darbā grib pilnīgāki izteikt savu īpatnējo dvēseli.

Tad atklājas, ka pat valoda ir visai nepilnīgs līdzeklis dvēselei izteikt sevi. Vārdi dod tikai šablonu, dod vispārējo lietu kontūru, bet nedod īpatnējo vienreizīgā dvēseles pārdzīvojuma nokrāsu. Vēl jaunāki tas, ka vārdiem ir savas parastās asociācijas, ir sava vārdu loģika, sava izteiksmes tradīcija, kas nepieklaujas dzīvam, vijīgam dvēseles ritmam, bet falsificē to, iespieddama to savās jau gatavās schēmās. Tā notiek, ka dvēselei ir gandrīz neiespējami pilnīgi izteikt sevi. To jau starp citiem atzina arī lielais vācu dzejnieks, teikdams: „Spricht die Seele, so spricht, ach, die Seele schon nicht mehr“, — kad runā dvēsele, tad, ak vai, dvēsele nerunā vairs, — tas, ko tā izteic, nav vairs gluži tas, kas tiek pārdzīvots. Mūzika te zināmu pārdzīvojumu izteiksmē ir pilnīgāks līdzeklis, bet toties nepielāgojams atkal daudziem citiem.

Tā notiek, ka autonomā dvēsele — kas ir augstāko vērtību un normu nesēja, ja ne radītāja, kas de jure ir visas redzamās pasaules valdniece, de facto kļūst par padzītu valdnieci, kļūst pat par mēmu nespējnieci.

Vai viņa kādreiz ieņems to troni, kas tai pienākas? Mēs to nezinām. Mēs zinām tikai, kā tas atkarāsies no mums pašiem: no mūsu sevis noskaidrošanas, no sevis izkopšanas, no sevis pāraudzināšanas, no mūsu askēzes spējas, no zemāko ietekmju pārvarēšanas, bet it sevišķi no spējas pilnīgāki pielāgot ārējo pasauli dvēseles prasībām. Mēs zinām tālāki, ka ir cilvēki, kas ir jutīgi un jūt aicinājumu cīnīties par šo apskaidrotās dvēseles valdniecību un par tām normām, ko šī dvēsele nes sevi, un cilvēce allaž šos cīnītājus ir uzlūkojusi par saviem dižākiem gariem, jo viņa par augstu lietu ir laba, pat ja cerību būtu maz. Bet šeit tā nav. Kas visā pilnībā ir aptvēris dvēseles mistērijas lielumu, viņas sakņu neizmērojamo dziļumu, viņas jaunradīšanas spēju neparedzamību — tas atradīs, ka nav jāizsamst, ka ir pamats cerēt uz uzvaru, kaut arī varbūt pavisam citā esamības plāksnē, un tas teiks līdz ar Platonu: šīs viņas briesmas ir skaistas un cerība liela.

MĒRKĒTIECĪBA DABĀ

Jautājumam, vai pasaulē atrodama arī mērķtiecība, citā vārdā finālītāte, nav vienīgi tikai teorētiska, bet arī ļoti tālu ejosa praktiski filozofiska nozīme pasaules uzskata izveidošanā. Tāpēc arī šis jautājums ir iztīrīts jau kopš seniem laikiem un, izņemot lielāko tiesu jaunākos laikus, atrisināts visbiežāk par labu finālismam, tas ir, mērķtiecības atzišanai. Tādā kārtā finālistiska pasaules izskaidrošana nav jaunums, ar ko būtu jāiepazīstina kā ar kaut ko neparastu. Tā patiesībā izteic tikai neatvairāmo dabiskā cilvēka attieksmi pret pasauli: viņam liekas, ka pietiek tikai atvērt acis, lai atklātu, ka vairums no tām parādībām, ko viņš redz it sevišķi dzīvajā dabā, nevar būt radies nejauši, bet gan ar savu daļu koordināciju un saskaņu atklāj it kā gudru aplēsumu un tāli ejošu paredzēšanu. Vai tā būtu vissīkākā puķīte, vai visniecīgākais kukaiņītis, visur cilvēks saskata brīnišķīgu iekšēju saskaņu gan pašā organisma uzbūvē, gan arī saskaņu ar apkārtni, kuņģā tas dzīvo un ko gan izlietā, gan tiek tās izlietāts. Doma, ka tas viss būtu varējies rasties, tā sakot, pats no sevis, liekas viņam absurda, jo viņš nekad nav redzējis, ka kārtība un saskaņa kaut kur rastos pati no sevis, bet gan tikai apsvērumu un pūļu rezultātā. Dabiskā cilvēka prātam tāpēc viss pasaulē šķiet mērķtiecīgi iekārtots, t. i., viņš tajā redz valdām kādus vairāk vai mazāk sapratīgus spēkus. Tas gan nenozīmē, ka viņš neredzētu arī pretējus piemērus — disharmoniju, nepielāgotību, kroplību, — bet tas viņam šķiet izņēmums, un viņa domai un fantāzijai netrūkst līdzekļu, kā izskaidrot šos izņēmumus. Primitīvākā formā tas parasti notiek ar kādas ļaunas gribas pieņēmuma palīdzību, tātad atkal atsaucoties uz nodomu un aplēsumu, tātad finālītāti — tikai pretēja virziena. Pie šāda pilnīgi spontāna, nereflektēta, šķietami evidenta finālisma ir turējušās nevien tikai primitīvas tautas, bet gadu tūkstošiem ilgi arī kultūras tautas un zinātnieki, un, patiesībā, vēl tagad turas milzīgais ļaužu vairums, — vēl vairāk, vismaz zināmos reālītātes novados īsti turas visi, vai viņi grib vai negrib. Bez šaubām tagad ar finālistisku izskaidrojumu rikojas taupīgāk kā senākos laikos. Piemēram, uz pasauli visumā, tāpat uz vēsturiskām norisēm un individuālās dzīves notikumiem to tagad attieciena retāk, jo te tas vieglāk ievainojams, turpretim organiskās dabas izpratnē tas praktiski valda arī vēl tagad. Vispār tomēr sfāira un apjoms, kādā finālītāte tiek lietāta, mūs te mazāk interesē, bet gan tikai pats princips: vai tas vispār kaut kur dabā lietājams, kaut vai vienīgā vai retos gadījumos, jeb tas dabas aplūkojumā pilnīgi izslēdzams.

1. Metodoloģiskie iebildumi pret finālismu.

Sādu jautājumu nostatījumu ierosina tas, ka ir zinātnieki, kas domā, ka finālismam, tas ir, izskaidrojumam ar mērķniecību, nav vietas eksaktā zinātnē — it nekur un it nevienā. Kamēr, piem., senos laikos un tāpat viduslaikos un vēl vēlāk finālistiskiem izskaidrojumiem zinātnē bija liela loma, tikmēr modernā zinātnē tiecas no tiem atbrīvoties un to arī tiešam panākusi gandrīz jau visās nozarēs, izņemot vienīgi bioloģiju, kur ap šo jautājumu notiek vēl diskusijas.

Var jautāt, kādi šai parādībai iemesli. Mēs redzēsim, ka to ir vairāk, un, pēc rindas pārbaudot tos, mēs tad arī ceram noskaidrot galvenos punktus finālisma problēmatikā.

Ja finālistisko izskaidrojumu aplūko no viedokļa, cik tālu tas intīmi apmierina prāta tieksmes pēc pasaules saprašanas, tad jāsaka, ka tam ļoti liela vērtība, lielāka kā kaut kuram citam. To jau, piem., spilgti izteic Sokrats Platona dialogā „Faidons“, kritizēdams kauzālo izskaidrošanas metodi un rādīdams, cik maz tā apmierina prātu, jo tā izskaidro tikai, kā kaut kas notiek un isti tikai apraksta notikumu, bet neatbild uz jautājumu „kāpēc“, tas ir, kāda jēga, kāds mērķis un uzdevums konstatējamām parādībām resp. norisēm. Ja nu par spīti tam zinātnē tomēr novēršas no finālistiskiem izskaidrojumiem, tad tam ir svarīgi iemesli.

Vispirms te liela loma vispārīgai zinātnes orientācijai un tās metodēm. Zinātnē kalpo ne tikai tīrai atziņai, bet gan vēl vairāk — cilvēka emancipācijai no dabas un viņa varas palielināšanai. No šī viedokļa, ja arī dabas mērķu un nolūku (cik tālu par tādiem var runāt) izziņošanai dažreiz varētu būt praktiska vērtība (piem., izziņāt, kāpēc kādā dzīvā būtē ir zināms orgāns vai zināmos brīžos notiek zināmi procesi utt.), tomēr lielāka nozīme šai ziņā ir kauzālai pētīšanas metodei, tas ir parādību cēloņu meklēšanai un, eventuāli, atrašanai, jo tā dažreiz dod iespēju vajadzības gadījumā rekonstruēt attiecīgo parādību un tā iejaukties dabas norisē vai vismaz dod iespēju paredzēt notikumus. Tā, piem., ja mēs pieņemtu, ka būtu izziņāts, ka zāle aug tāpēc, lai būtu par harību zināmas sugas dzīvniekiem, tad tam būtu diezgan maz nozīmes, turpretim ja mēs zinām, kādi faktori noteic zāles augšanu, tad šī zināšana var kļūt par pamatu zināmas lauksaimniecības nozares izveidošanai. Sevišķi fizikā cēloniska pētīšana deva spidošus rezultātus: uz tās pamatiem kā praktiska konsekvence, izlietājot iegūtās cēloņu atziņas, lai kalpinātu sev par labu dabas spēkus, pamazām ir radusies visa modernās tehnikas celtnē. Šis modernās tehnikas ārkārtīgais prestižs ar tās milzīgo praktisko nozīmi tad arī neizbēgami tiek pārnests uz to pētīšanas metodi, kas atļāva iegūt šādus panākumus, un te nu izrādās, ka šī metode ir kauzālā un nevis finālā pētīšana.

Tuvāk analizējot šīs kauzālās pētīšanas lielākos panākumus, atklājās, ka tie atkarīgi ne vien tikai no vispārīgās pieejas pētīšanas priekšmetam, proti, no tā konstitūcijā un rašanās viedokļa, bet it sevišķi arī no tā veida, kā šī pieeja

tiek realizēta. Tāpat izšķiroša nozīme ir tam, ka jau kopš šī kauzālā pētīšanas veida nodibināšanās tā ierosinātāji un teorētiķi, un te it sevišķi minami Galilejs un Dekarts, to bija mācījuši saistīt, vismaz principā, ar matemātisko aplēsumu. Tieši šis apstākļis to padarīja par nesalīdzināmi svarīgu eksaktās zinātniskās pētīšanas ieroci: matemātiski mērijot cēloni, tā izziņu varēja padarīt pilnīgi evidentu, viennozīmīgu un eksaktu un līdz ar to vajadzības gadījumā eksakti rekonstruējamu un izlietājamu praktiskos nolūkos.

Finālo pētīšanas metodi turpretim šādā kārtā nevarēja padarīt praktiski izmantojamu, jo tās pētīšanas priekšmeti, proti, tā saucamie „dabas nolūki vai mērķi“ nav nekas taustāmi dots un pēc savas būtības nevar būt realizēti ne tagadnē, ne pagātnē, bet ir tikai priekšstati par to, kas var piepildīties vienīgi nākotnē. Te nevien nav iespējama nekāda mērīšana (un tā ir finālās metodes kardinālā vājība), bet te vispār nav iespējama pat droša un noteikta „mērķu konstatēšana“, jo tā kā „dabas mērķis“ ir tikai netaustāma nākotnes ideja, tad viss, ko mēs par to izsakām, vienmēr isti ir tikai minējums, un tāpēc arī mūsu paredzējumu realizēšanās nav garantēta; var izrādīties, ka faktiski notiek gluži kas cits nekā sagaidīts, un tas labi saprotams, jo viena un tā pati lieta var kalpot vairāk uzdevumiem resp. nolūkiem, piem., puķes zieds var kalpot gan puķes sugas turpināšanai, gan zāļēdējam dzīvniekam ēšanai, gan kā mājas vieta kādam kukaiņim; gan cilvēka acu iepriecināšanai utt. Izskaidrošana ar mērķiem tāpat viegli var kļūt patvaļīga, un tāda tā arī tiešām lielā mērā bija kļuvusi finālisma ziedu laikos.

Tiešām, tā kā finālā izskaidrošana principiāli nevar dibināties neapšaubāmos konstatējumos — jo mērķis, kā teikts, nav nekas reāls — tad līdz ar to kļuva arī iespējami visdīvainākie apgalvojumi par dažādu parādību iedomātiem mērķiem, jo katrs varēja ikvienai parādībai piedzeļot kādu „mērķi“ vien grib, un tā finālisms bieži ieslīga rupjā antropocentrismā nereti pat līdz komismam, piem., kad stoīki blusu eksistenci izskaidroja ar Radītāja nolūku nelaut cilvēkiem pārāk ilgi aizgulēties, bet vēlākos laikos citi atkal — laikam gan jau tieši zobgaļības nolūkos — apbrīvoja deguna lietderīgumu aceņu uzlikšanai utt. Līdzīgas pārādības tad arī padarīja finālismu neauglīgu un stipri to diskreditēja.

Beidzot, no zinātniskās pētīšanas ierosināšanas un uzturēšanas viedokļa finālismam ir vēl tas lielais trūkums, ka tas praktiski rada noteiktu gala punktu pētīšanai: kad atrasts kādas parādības pastāvēšanas mērķis, tad ar to tā arī ne finālā viedokļa izpētīta; tālāk vairs nav ko iet, un pētījumam jānoslēdzas, ja negrib atkal jautāt par mērķa mērķi, — bet arī te atbildi var dot visai ātri, un tā palaikam būs vēl mazāk auglīga, jo, ja jau mērķu konstatēšana ir diezgan nedroša, tad „mērķu mērķu“ noteikšana ir tāda visaugstākā pakāpē. Tādā kārtā finālā pētīšana ātri noslēdz pētīšanas procesu un neierosina vairs jaunus meklējumus, būdama šai ziņā pretstatā kauzālā pētīšanai, kas ar katru pānākumu ierosina vēl vairākus jaunus pētījumus. Ja nu finālās atziņas būtu pilnīgas un drošas, tad to galīgums būtu varbūt pat liela priekšrocība, bet, tā kā tās nav tādas, tad to ideāla valdīšanā zinātniskā aktivitāte draud nepamatotā

kārtā apsikt un arī apsikt, kā mēs to arī redzam kādā zināmā viduslaiku periodā.

Ar to mēs būtu arī pieskārušies tiem galveniem iebildumiem, ko vērš pret finālismu, tā sakot, gluži no ārienes kā pret zinātniskas pētīšanas metodi. Šos iebildumus var formulēt divi punktos, proti: 1. ka tas kā metode ir neauglīgāks un 2. ka tas ir nedrošāks, ar lielākām subjektīvisma un patvaļas briesmām kā kauzālisms. Novērtējot šos iebildumus un pievēršoties vispirms pēdējam, jūsa, ka finālās pētīšanas metode nav visos apstākļos vienādi nedroša, bet tās drošība svārstās ļoti plašā apjomā, sākot ar pilnīgi patvaļīgu minējumu un beidzot ar gandrīz pilnīgu praktisku drošību. Finālais izskaidrojums ir nedrošs, kad tā priekšmets ir jau gatavas strukturālas vienības (t. s. ūrējā vai eksternā finālītāte), piem., kāda dzīva būte. Par šādas dzīvas būtes mērķiem un uzdevumiem pasaulē ir grūti spriest vairāku iemeslu dēļ: 1. tā vienmēr vismaz pa daļai ir jau pašmērķis; 2. tā palaikam saskaras ar visai daudzām citām reālītātēm, ar ko tā ir tik dažādās attieksmēs un funkcionālos sakaros, ka noteikt, kurās no tās funkcijām ir tās „īstais“ uzdevums, vienmēr būs zināmā mērā patvaļīgi; 3. tā kā kādas dzīvas būtes uzdevums varētu būt atkarīgs tikai no tās iekļaušanās kādā vispārīgā plānā resp. augstākā strukturālā vienībā, tad šāda uzdevuma noskaidrošana sevišķi grūta, jo šie vispārīgie plāni vai augstākās strukturālās vienības konkrēti nav dotas, bet var tikai tikt iedomātas, un te patvaļa neizbēgama (tāpēc jau viduslaikos finālistiem pārmeta, ka viņi esot augstprātīgi un iedomājoties esam Dieva nodomu līdzzinātāji). Turpretim tur, kur ir runa par kādu detaļu kādā jau konkrēti dotā neapsaubamā strukturālā vienībā (t. s. internā finālītāte), tad te lieta ir gluži citāda. Ja vispār principiāli pielaiž runu par finālismu, tad gan, piem., sirds vārstuvju un tāpat acu tīklenes uzdevuma noteikšana praktiski laimam gan ir tikpat kā pilnīgi droša. Un tas arī saprotams: jo kāda viena parādība ir viennozīmīgāk saistīta ar lielāku skaitu citu parādību, t. i., jo tā ieiet kādā komplicētākā sistēmā, jo līdz ar to tās funkcija un uzdevums ir viennozīmīgāk noteikta ar tās daudzo attieksmju skaitu un, būdama tieši pielāgota šīm attieksmēm (kas, var teikt, tieši konstituē to), nav vairs izraujama un izolējama no tām un izlietājama kādā gluži citā virzienā, — kamēr tur, kur saites ir vaļīgas, tas var notikt. Tātad vispārīgi noraidīt finālītāti kā nedrošu visos gadījumos nav iespējams, — te spriedums jāgroza no gadījuma uz gadījumu.

Kas attiecas uz jau pa daļai aplūkoto pirmo iebildumu pret finālismu, proti, ka tas kā metode ir neauglīgs un ka tam nevar būt nekādas lomas modernās praktiski vērtīgās zinātnes veicināšanā, tad uz to var aizrādīt, pirmkārt, ka viegli iedomāties gadījumus, kur parādību „mērķu“ zināšana nebūt nav praktiski tik nenozīmīga (piem., medicīnā ir ļoti svarīgi zināt atsevišķo organu funkcijas, tas ir, viņu mērķtiecīgo ietveršanos organisma veselumā), bet, otrkārt, ja arī tā būtu, ka finālais izskaidrojums praktiski būtu nenozīmīgs, tad tas tomēr nedrīkstētu būt par iemeslu noraidīt to, jo teorētiskā un praktiskā vēr-

tība ir divi dažādas lietas. Zinātnēs vienmēr ir daudzas nozares, kuŗu praktiskā nozīme dažreiz pilnīgi neparedzama, piem., dažādu izmīrušo valodu pētīšana, dažādi augstākās matemātikas pētījumi utt. Tas pats galu galā sakāms arī par jau iepriekš aplūkoto iebildumu, ka finālītātes konstatējumi visai nedroši. Ja tie tādi arī tiešām vienmēr būtu (bet, kā aizrādīts, tie tādi nebūt vienmēr nav), arī tad tas nevarētu būt par iemeslu novērsties no mērķtiecības pētīšanas, jo ir pilnīgi iespējams, ka ir tādās reālītātes sfairas (un praktiski tādu ir daudz), kur pilnīgi droši spriedumi nav iespējami un kur tāpēc jāapmierinās ar hipotēzēm un to patīcamības novērtējumu. Pat palaikam ir tā, ka īsti tikai patiesības, kas mūs maz interesē mūsu esmes kodolā, ir pilnīgi drošas (piem., divi reiz divi ir četri ir ļoti drošs spriedums, bet ārkārtīgi maz interesants), turpretim, tiklīdz mēs paceļamies novados, kas mums svarīgāki — piem., bioloģijā, medicīnā, socioloģijā, politikā, psiholoģijā, tad te spriedumi jau daudz mazāk evidenti un droši nekā, piem., matemātikā, un šī nedrošība pieaug tieši proporcionāli tam, par cik mēs no matemātikai tuvās nedzīvās pasaules paceļamies dzīvajā un no tās vienmēr vairāk tuvojamies sfairām, kur noteikšana dvēseliskai reālītātei. Bet ir skaidrs, ka šis apstāklis nekādā ziņā nevar būt par iemeslu novērsties no šīm reālītātes sfairām, kas mūs interesē visvairāk.

Līdzšinējie iebildumi pret finālismu tātad palīdz gan psiholoģiski noskaidrot, kāpēc finālisms mūsu dienās nav populārs un kāpēc eksaktā zinātne no tā ir novērsusies, bet nekādā ziņā nedod pietiekamu pamatu tā principiālai noliegšanai. Ja nu šāda principiāla noliegšana mūsu dienās (un jau arī agrāk) tiešām sastopama, tad tai, acīm redzot, ir vēl kādi svarīgāki motīvi nekā tikai finālās pētīšanas metodiskās grūtības un nepilnības.

2. Finālisms un psihisms

Šos motīvus mēs varam atrast, ja no formālā viedokļa pārejām uz finālās metodes sīkāku aplūkojumu visās tās implikācijās. Te tad iespējami vispirms iebildumi, ko var raksturot kā zināmā mērā apriorus, t. i., neatkarīgus no pieredzes, bet izteiktus tieši no paša tīrā prāta viedokļa.

Šāda veida iebildumi var rasties, kad mēģinām noskaidrot, kādus aplēptus pieņēmumus finālisms nepieciešami ietver sevī. Te tad vispirms var jautāt, ko nozīmē, ja finālisms pieņem, ka vismaz dažiem dabas faktiem ir kādi mērķi vai uzdevumi. Mērķis taču pēc definīcijas ir kaut kas, kas nav reāls, kas ir tikai priekšstats, ideja. Bet kā, būdams tādā kārtā irreāls, tas tomēr spēj darboties? Mums ir tikai viena iespēja izprast to, proti, par cik mēs ņemam vērā mums drošos gadījumus, kuŗos mēs neapšaubāmi konstatējam mērķu darbības veidu. Tie ir tie gadījumi, kad mērķu resp. nolūku, nodomu ietekmē darbojamies mēs pašī vai citi cilvēki. Visos šajos gadījumos mērķis ir priekšstats mūsu apziņā, un vienīgi pēc šīs analogijas mēs arī spējam saprast to pastāvēšanu. Mērķu reālītāte nesaraucjami saistīta ar psihismu: kas saka mērķis, tas līdz ar to saka

arī psihisms, jo tas ir nepieciešamais šī mērķa nesējs. Finālisms tā tad neizbēgami saistīts ar psihismu, un visi modernie mēģinājumi izbēgt šai konsekvencei nav izdomāti līdz galam. Te tad nu arī piesaistās viens no svarīgākiem principiāliem un aprioriem iebildumiem pret finālismu.)*

Vispirms gan var atzīmēt, ka šī finālisma saistība ar psihismu vēl pastiprina iepriekš atzīmēto modernā laikmeta psiholoģisko antipatiju pret finālismu. Lieta tā, ka finālisms šai ziņā ir smagi kompromitēts un apgrūtināts ar pārmērtumiem no vēsturiskā viedokļa. Ja finālisms prasa psihismu, tas nozīme, tā saka, ka tas prasa pieņemt dabā psihiskas būtes, un līdz ar to tas kļūst par atļaujas devēju un uzmodinātāju atjaunot visādus māņus un pieņemt visādus mistiskus spēkus un būtes, no kā mūs tikko ar lielām pūlēm atbrīvojusi modernā zinātne, kuŗas programmā jau paši pirmie tās pionieri ierakstīja prasību visu izskaidrot bez kādiem okultiem spēkiem. Vai finālisms nenozīmē visu šo panākumu zaudēšanu un atgriešanos pie vecām pārdzīvotām nebūšanām un līdz ar to zinātniskā gara apspiešanu, ar kādu savā laikā šo okulto spēku pieņemšana bija saistīta? Šim iebildumam psiholoģiski gan liels spēks, bet loģiski tam maz nozīmes. Faktiski arī finālisms nekādā ziņā neprasa nekādu māņu atjaunošanu un okulto spēku kredīta restaurēšanu. Patiesība ir gluži pretēja: jauno laiku finālisms tagad ir progresa parādība, tas ir protests pret mechanistisko mācību dogmatismu, kas nomainīja seno finālismu. Finālisms tagad jau ir pietiekami izsmalcinājies un lielāko tiesu grib būt tikai mācība, kas tiecas,

*) Jaunlaikos ir parādījušās teorijas (holisms, veidolu teorija — (Gestalttheorie), mnēmisms u. t. t., kas grib nostāties vidū starp mechanismu un finālismu. Pie šiem teorētiskiem pieder arī Bertalanfi (Bertalanffy), kas savā Kritische Theorie der Formbildung (1928), 81 l. p. raksta: „Vai antropomorfiskā finalitāte ir vienīgā iespējamā? Nē; kā pretstatu tai ir iespējams formulēt „pozitivistīgu“ teleoloģijas jēdzienu. Finalitāte šai ziņā nozīmē kādā esoša fakta A atkarību no nākotnes fakta B“. Tā, Bertalanfi domā, ka runai par finalitāti nemaz nevajag nepieciešami saistīties ar kāda psihisma pieņemšanu, — finalitāte esot vienkārši domāšanas forma (Denkform). Tomēr tas nav labi iespējams. Abstraktā finalitātes schēma (A atkarīgs no nākotnes B) ir tikai problēmas uzmetums, un mums ir tiesības jautāt, kā šādu schēmu iespējams domāt. Kā neesošais A var noteikt esošo B, kā būdams neesošs tas var būt aktuāls, t. i. esošs? Tas ir absurds. Tātad tikai viena iespēja: pieņemt, ka konkrēti neesošais B ir esošs pēc analogijas ar psihiska akta saturu, lai arī cīk nepilnīgā un pavājinātā veidā, piem. kā tumša dziņa. Kauzālo schēmu iespējams domāt pēc dotā parauga, jo tur abi locekļi ir esoši, kamēr finalitātes schēmā viens loceklis ir neesošs. Ja finalitāte ir domas forma, tad tā ir tāda forma, kas implicē psihismu tai attiecībā, kuŗu tā veido. Bertalanfi pozitīvistīgā finalitāte tātad ir tikai līdz galam neizdomāta doma, kas vispāri ir tipisks gadījums visām pozitīvismam, kuŗa princips ir tikt pāri problēmām ar to noklusēšanu.

cik iespējams, tuvi un bez varmācības piekļauties faktiem, ja aiz dogmatismatos mēģina neredzēt vai „aizinterpretēt prom“. Tāpēc uztraukšanās par finālismu no šī viedokļa nav pamatota, un mēs pie tās pagaidām neuzkavēsimies, bet atgriezīsimies citā sakarā. Nopietnam oponentam nav arī vajadzības kavēties pie šī psiholoģiskā argumenta, jo viņa rīcībā jau šķiet esam arī smagāki iebildumi.

Pirmais piedauzības akmens finālismā stingram zinātniekam no šī viedokļa ir tas, ka finālisms, par cik tas implicē psihisku spēku iedirbi uz materiju, šķiet esam pretrunā svarīgākam vispārējam fizikas likumam, tā saucamam enerģijas nezudības vai pareizāk — enerģijas konstances principam. Ja kāds psihisks faktors, kas pēc definīcijas ir nemateriāls un no fizikas viedokļa tāpat neeksistējošs, t. i., tās nolīdzinājums neietverams un neizteicams, tiek uzskatīts par spējīgu vadīt kādu pārmaiņu fiziskā pasaulē — vai nu izjaucot kādu līdzsvara stāvokli un novirzot kādu kustību tādā virzienā, kādā tā nenoritētu, ja tā paklausītu vienīgi fizisku spēku spēlei, — tad tas nozīmē, ka kāds faktors, kas no fizikas viedokļa ir 0, var radīt kaut ko, kam jau piemīt zīme +, tas ir, radīt enerģijas pieaugumu kādā slēgtā sistēmā, kur to nekompensē nekāds zudums citā vietā, bet tas ir taisni tas, pret ko protestē enerģijas konstances princips.

Šo protestu mūsu dienās tomēr nevar uzlūkot par izšķirēju faktoru. Vispirms jāņem vērā, ka šis princips ir empiriskas dabas, — vismaz daudzi fizikā grib, lai tā interpretē to, jo viņiem liels aizspriedums pret visu aprioro. Kā empirisks likums enerģijas konstances likums derīgs īsti tikai tur, kur tas tiek konstatēts, un par tik, par cik tas tiek konstatēts. Vairāk vai mazāk precīzi to var konstatēt tikai privilēģētos, samērā vienkāršos gadījumos un arī te tad vienmēr tikai aptuveni, jo lai cik smalki būtu mūsu mēri, to smalkumam tomēr vienmēr ir sava robeža, kas sasniedzama diezgan ātri. Galu galā tāpat izrādās, ka slavenais likums īsti ir tikai hipoteze, ir postulāts, tāpat kaut kas, kas fizikā gan tiek pieņemts par pamatu aplēsumiem, kas tiek gribēts un sagaidīts, bet kuņā vispārīgā reālā eksistencē nav pierādīta un nav pat pierādāma. Sevišķi maz no enerģijas pārvērtību viedokļa ir izpētīti procesi, kas norisinās smadzenēs sakarā ar psihisko aktivitāti. Nekādā ziņā nevar teikt, ka te būtu pierādīts, ka nekad nekur neviens enerģijas kvants ne zūd, ne nāk klāt, — visi aplēsumi, it sevišķi šie, ir tikai aptuveni. Šī hipoteze tāpat nevarētu būt par iemeslu finālisma noraidīšanai, jo nevis faktiem ir jāpiekļaujas hipotezei, bet hipotezei pašai ir jāpiekļaujas faktiem un vajadzības gadījumā jāpārveidojas saskaņā ar tiem.

No otras puses tomēr, bez šaubām, jāatzīst, ka kādai jaunai teorijai vai mācībai ir labāk, ja tā saskaņojas ar zināmiem vispār pieņemtiem postulātiem, kas ir izrādījušies auglīgi. Un te tad dažī aizrāda, ka nemaz nav teikts, ka psihisku faktoru iedirbe uz fiziskiem dotumiem nevarētu notikt citādi, kā tikai pārķūpjot enerģijas konstances principu. Jaunākā laikā ir izvirzītas vairākas teorijas, ar kuņā palīdzību te mēģina panākt saskaņu. Aizrāda, ka varētu būt tā, ka zināms enerģijas pieaugums vienā vietā sakarā ar psihisku

faktoru iedīrbi uz fiziskiem priekšmetiem kompensējas kaut kur citā vietā ar fizisku faktoru iedīrbi uz psihiskiem, — enerģijas konstances princips īsti jau prasa konstanci tikai visas sistēmas kopumā. Otrkārt, ir varbūt iespējams, ka psihiskā reālītāte vada zināmus fiziskus un fizioloģiskus procesus, līdzīgi tam kā kāds sprieguma lauks elektromagnetisma parādībās ietekmē norises, neizraisot aktīvu enerģiju, — un varbūt iespējamas vēl kādas citas hipotēzes. Mēs visu to pieminam tikai tāpēc, lai rādītu, ka enerģijas konstances hipotēzi nevar uzlūkot par nepārvaramu šķērslī finālītātes atzīšanai, argumentējot, ka tas nepieļauj savstarpējas reālas attieksmes starp aplūkojamiem divi reālītātes veidiem. Jo kamēr enerģijas konstances princips ir tikai hipotēze, šī savstarpējā iedīrbe starp to, ko sauc par psihisko un fizisko reālītāti, ir vismaz mūsu cilvēcīgā dzīvīve reāls fakts, un to nevar noliegt hipotēzes vārdā.

Ja tālāk varbūt aizrādītu, ka viss jautājums nav pareizi nostatīts, ka iepriekš būtu jānoskaidro, kas īsti ir materiija un psihisms, vai tie varbūt nav savā starpā kādā veidā izlidzināmi, tad jāsapaka, ka šī jautājuma padziļināšanai principiāli var pievienoties. Mēs tiešam domājam, ka vairāk vai mazāk intelektam pieņemamu šo attieksmi var padarīt tikai rādot, ka starp šīm divām reālītātēm ir kāds sakars, un tieši no šī viedokļa bieži ir ticis aizstāvēts spirītuālisms resp. zināms teorētiska ideālisma veids, kas kā īstāko reālītāti uzlūko bagātāko un aktīvāko reālītāti, proti, garu, bet materiiju izprot kā tā vājāku potenci, dotu pie tam zināmā ārējā uztvērumā. Bet tas ir speciāls, kaut arī kardināls, metafizikas jautājums, un pie tā uzskavēties šai sakarā ar finālismu mums nav vajadzības.*) Mēs te pieejam jautājumam tīri fainomenoloģiski; mums ir doti divi reālītātes aspekti — psihiskais un materiālais, mēs aplūkojam šos aspektus un konstatējam, ka pēc pieredzes datiem tie atrodas zināmās attieksmēs. Kā šīs attieksmes tālāk izskaidrojamas, tas ir īpašs jautājums, — mēs te vispirms dodam īsti tikai aprakstu un konstatējam faktus. No šāda pilnīgi formāla faktu konstatējuma viedokļa ir derīgi atzīmēt un starp citu izcelt to faktu, ka patiesībā mēs jau ik dienas visi pieņemam un esam spiesti pieņemt, ka tas, ko sauc par garu vai dvēseli vai psihī (es te nešķīru šos apzīmējumus), ietekmē to, ko sauc par materiiju vai miesu. Tas notiek visos tais gadījumos, kad mēs runājam par cilvēku darbību, pieņemot kā pašu par sevi saprotamu, ka cilvēka griba, jūtas, domas spēj ierosināt un ietekmēt šo darbību; mums liekas pats par sevi saprotams, ka visi šie psihiskie faktori, tā sakot, „kustina“ cilvēka ķeremeni, bet tas nozīmē, ka līdz ar to mēs visi atzīstam, ka psihika iedarbojas uz miesu. Šo iedīrbi var vēl vairāk precizēt tālāk, atzīmējot, ka gadījumu vairumā vai vismaz lielā daļā šī iedīrbe nozīmē kādu vairāk vai mazāk apzinātu mērķu reālīzāciju, kaut arī visbiežāk pavisam nenozīmīgu, piem., kad mēs sēžamies pie galda, lai ēstu, un tad izdarām veselu rindu mērķtiecīgu kustību, un tāpat, kad rakstām, runājam utt. Visus šos un vēl citus miljonus faktus mēs

*) Sk. apcerējumu „Kas ir dvēsele“.

interpretējam kā atkarīgus no mūsu psihikas mērķtiecīgas iedirbes uz miesu. Tam ir ārkārtīgi svarīga principiāla nozīme: jākonstatē, ka mēs visi (arī mechanisti) apzināti vai neapzināti atzīstam, ka vismaz vienā punktā finalitāte pasaulē neapšaubāmi tiek realizēta, proti, cilvēku apzinātos un mērķtiecīgos aktos. Šis apstāklis ir ļoti svarīgs un šai kopsakarā tā nozīme nav vienmēr tikusi pietiekami izcelta.

Mūsu aplūkotais temats šai aspektā pietiekami tuvu daudz diskutētai gribas brīvības problēmai, tomēr ar to pilnīgi nesakrīt: mēs te runājam īsti tikai par to, ka apziņa ietekmē resp. vada vai var vadīt miesu pēc mērķiem, ko tā tur sevī, — gribas brīvības problēma turpretim jautājumu diskutē vēl tālāk, jautādama nevien par acumirkliģā apziņas stāvokļa atkarību no fizioloģiskiem faktoriem, bet arī par atkarību no iepriekšējiem apziņas stāvokļiem. Bet arī ja šādā veidā ierobežo problēmu, vai galā tomēr nevar apšaubīt faktu, ka apziņa vada vai spēj vadīt ķermeni? Vai par visu mūsu rīcību nevar teikt, ka to mechaniski noteic fizioloģiski procesi, ko apziņa tikai pavada kā nejausa un pēc būtības lieka un nevajadzīga virsparādība, līdzīga fosforescencē? Tādi izskaidrojumi jau ir mēģināti. Mūsu apzināšanās, ka mēs paši nosakām mūsu rīcību pēc mērķiem, tādā būtu īsti tikai ilūzija, — patiesībā viss būtu tikai kauzāli noteikts norišu process. To izsaka jau Spinozas slavenais izteiciens, ka arī akmenim, kas krīt, ja tam būtu apziņa, liktos, ka viņš brīvi lidinās pēc savas gribas, kamēr patiesībā tas pilnīgi padots mechanikas likumiem. Tādā gadījumā finalitāte būtu jānoliedz arī cilvēka rīcībā.

Ši teze tomēr, tuvāki aplūkota, atklājas kā neiespējama. To tādu padara ne tik daudz loģiski apsvērumi, kā kaut kas, kas, varbūt, ir svarīgāks un vairāk noteicējs par tiem, un proti, tā ir — visa mūsu cilvēcīgās dzīves un domāšanas struktūra, tās eksistences un funkcionēšanas nosacījumi. Ko līdz apgalvot cilvēka dzīves mehānisko noteiktību, ja mēs ar katru žestu, ar katru kustību, ar katru elpas vilcienu un pat tieši ar pašu šo ekskluzīvā mehānisma tezes izteikumu, faktiski ar visu savu dzīvi nevien apgalvojam, bet tieši pierādām pretējo. Tāpat kā mēmuma simulēšanu atmāsko tā izteikšana vārdos un paralizē viltojumu atklāj kustība, ar ko to grib parādīt, tāpat finalitātes noliegumu cilvēka dzīvē apgāž pati šī dzīve un pati šī noliegšana. Kas nopietni gribētu aizstāvēt finalitātes neesmi vai pat neiespējamību dzīvē, tas nedrīkstētu izteikt nevienu vēlējumu ne sev, ne citam, nevienu lūgumu, ne gribējumu, ne projektu, ne protestu, ne uzmodinājumu, ne atzīt kādu likumu, pat vispār tāda iespējamību un jēgu utt. Bet to nu neviens finalitātes noliedzējs nedz spēj darīt, nedz dara. Par spīti savai negatīvai tezei, viņi izteic tādus spriedumus, kā: es ceļos rīt pusseptiņos, lai būtu darbā pusdeviņos, es eju uz pastu pēc vēstules, — uz restorānu, lai paēstu pusdienu, un, ak vai, tie saka pat: es eju uz diskusiju vakaru, lai pierādītu, ka finalitāte nav iespējama. Ar šo pēdējo izteikumu paradokss sasniedz savu augstāko pakāpi, bet līdz ar to atklāj arī antifinalisma īsto dabu un konsekvences: tas īsti nozīmē visas psihiskās dzīves

noliegumu, jo šīs dzīves fundamentālākā īpatība ir, ka tā visa konstituējas no intencijām, nodomiem un nolūkiem, vienmēr izteikdamās kā vērsšanās uz kaut ko, un praktiski tā īsti to vien tikai nozīmē kā mērķu spraušanu un refleksiju par līdzekļiem, kā tos realizēt. To var konstatēt pat vistorētiskākā apziņas funkcijā, proti, domāšanā: tā iespējama tikai kā fināli struktūrēta aktivitāte, vispirms kā tiešanās pēc vispārīgā mērķa — atziņas un patiesības un tad konkrētā gadījumā pie dotās problēmas vai nu atrisinājuma, vai aplamības atseģšanas utt. Domāšana, kas būtu noteikta tikai mehāniski, kas nebūtu fināli struktūrēta, nebūtu vairs domāšana, bet vienkāršs dabas fainomens blakus citiem, bez kādas atziņas vērtības. Ja domāšana grib būt nozīmīga, tas ir, būt tiešām domāšana resp. uzdevuma risināšana, tad tā var būt tāda tikai par tik, par cik to kā mērķis vada kāds jēgas priekšstats, griba atrisināt uzdevumu, izteikt ko patiesu (vai kaut arī, kā, piem., melos, — kaut ko nepatiesu), bet nekādā ziņā tā nevar būt vienkārši mehāniski noteikts priekšstatu savirknējums. No šī viedokļa antifinālisma teze ir pilnīgi tādā pat stāvoklī kā skepticisma, relatīvisma uc. negatīvisma tezes — tās saturs ir pretrunā ar tās eksistences nosacījumu, bet tikai šī pretruna te vēl lielāka kā citās līdzīgās tezēs. Ja kāds noliedz finālismu cilvēka darbībā, tad viņam var jautāt, vai viņš to dara tikai tāpēc, ka fizioloģisko procesu dinamika tā iedarbina viņa runas organus, ka mēs to radītās skapas iztulkojam kā finālisma noliegumu, — un tādā gadījumā šādam izteikumam ir taisni tikpat liela atziņas nozīme, kā, piem., burtu vai vārdu savirkņojumam, kāds kādreiz varbūt varētu nejauši rasties, kratot kādu kasti ar burtiem. Ja turpretiem to vadījis mērķis atklāt un izteikt patiesību, tad šī paša mērķa eksistence jau iepriekš ir apgūzusi viņa tezes saturu, lai no cik smalkiem un daudziem zirnēkļu pavedieniem tā būtu saauستا. Tā, liekas, neizbēgami jānonāk pie atziņas, ka vismaz cilvēku dzīvē finālitate ir neapšaubāmi dota. Patiesībā tā jau arī šie reti kad tikusi noliegta, un te jau īsti arī ir pati šī jēdziena dzimšanas vieta. Tomēr teorētiski nostiprināt to ir svarīgi, jo jautājumam no šīs puses ir retāki pieiets. Tas jo svarīgāki tāpēc, ka finālitates neapšaubāmā eksistence vismaz cilvēka darbībā atļauj noraidīt dažus principiālus iebildumus pret finālisma iespējamību vispār.

3. Finālitate un kauzālitate.

Bet pagaidām atgriezīsimies pie jautājuma vispārīgā nostatījuma. Apriorās grūtības, kas saistījas ar finālitates jēdzienu, mēs iepriekšējā aplūkojumā esam noraidījuši un rādījuši arī, ka tā pasaulē ir neapšaubāmi dota vismaz vienā gadījumā, proti, cilvēkā un viņa dzīvē. Bet diskusijas parasti ir grozījušās ap ko citu, — ap tās dotumu arī dabā, pirmajā kārtā — dzīvajā dabā. Te tad prasis, — lai pierāda, ka tā ir empiriski konstatējama zināmos konkrētos gadījumos. Ko tas nozīmē un kā tas principiāli būtu izdarāms?

Kā pierādīt, ka kaut kur darbojas fināls cēlonis? Kā jau aizrādīts, to ir diezgan grūti izdarīt, jo tā kā finālitate vienmēr ir saistīta ar zināmu psihismu,

tas tiešs tās konstatējums prasītu arī tiešu psihisma konstatējumu. Bet nu mēs zinām, ka psihismu tieši konstatēt iespējams vienīgi vienā konkrētā gadījumā, proti — novērotāja paša iekšējā pārdzīvojumā. No ārienes to tieši nevar novērot un vēl mazāk precīzi reģistrēt ar kādiem mērīšanas aparātiem. Cik šī neiespējamība ir radikāla, atklāj tas fakts, ka galu galā mēs nespējam tieši konstatēt psihismu pat citos cilvēkos, tā ka no loģiskā viedokļa ir pilnīgi iespējams izvirīt apgalvojumu, ka šie citi cilvēki, izņemot pašu domas izteiciņu, ir tikai ļoti komplicēti mehānismi bez kādiem dvēseliskiem pārdzīvojumiem, kā jau Dekarts to mācīja par dzīvniekiem. Mūsu pārliecība, ka visiem cilvēkiem un pat dzīvniekiem ir psihiski pārdzīvojumi, tādā kārtā galu galā dibinās tikai uz analogiju ar mums pašiem un uz to apstākli, ka ir ļoti nepaticami, ka citu cilvēku ārkārtīgi komplicētās un mērķtiecīgās darbības varētu izskaidrot pēc līdzības ar mehānisku automatu rīcību. Šī principiālā grūtība vēl vairāk tāpēc jāņem vērā, kad prasa finālītātes pierādījumu dabā.

Dažreiz finālītātes jautājumu dabā mēģina izšķirt tādā kārtā, ka prasa, lai uzņemtas pierādīt pretējā apgalvojuma neiespējamību. Tā kā par finālītātes pretstatu praktiski uzlūko mehānistisko determināciju, tad dažreiz ir tiešs pieņemts, ka, lai pierādītu finālītāti, ir jāpierāda mehānistiskās determinācijas neesme vai neiespējamība. No tā tad secina, ka tiklīdz kaut kur ir pierādīts, ka kāda fakta mehānistiski kauzāla determinācija ir dota, tad līdz ar to arī finālisms izslēgts. Abi šie pieņēmumi, kā teze, tā secinājums no tās, ir pilnīgi aplami. Finālisms un kauzāla determinācija nebūt neizslēdz viens otru. Finālītāte saistās ar kauzālītāti kā ar līdzekli savai realizācijai. To mēs jau skaidri redzam tais priviliģētos gadījumos, kur iespējams tiešs konstatējums, tas ir, mūsu pašu pieredzē. Ja man ir mērķis celt māju, tad šis mērķa domāšanas vien nepietiek, lai tā rastos, bet vajadzīga vesela serija aktu, kas noris pēc kauzālās shēmas, ievēro visus fizikas likumus utt., lai pēc ilgāka laika realizētos gribētais mērķis, tas ir, realizētos finālītāte. Tāpēc ir pilnīgi aplams visai izplatītais mēģinājums apgāzt un noraidīt finālītāti, rādot, ka fakts, ko grib izskaidrot fināli, ir stingri mehānistiski kauzāli determinēts. Patiesībā šī mehānistiski kauzālā determinācija pilnīgi nekā vēl neizteic pret finālītāti, jo ir jau iepriekš skaidrs, ka visur, kur būs finālītāte, būs arī kauzālītāte. Ja kauzālās determinācijas pietiktu, lai noliegtu finālītāti, tad tāda, kā jau aizrādīts, būtu jānoliedz arī cilvēkā, jo ir pilnīgi pieņemams — kaut arī detaļos tas nav pierādāms — ka ikviena cilvēca rīcība ir saistīta ar veselas kauzālas determinācijas sistēmas iedarbināšanu. Bet ja mērķtiecība cilvēka aktos nav noliedzama, jo te vismaz mēs ikviens iekšējā pieredzē konstatējam mērķa priekšstatu, kas zināmos gadījumos mūs vada, tad ir skaidrs, ka mērķtiecība un kauzālā determinācija ir savienojamas. Tāpēc tie mehānisma aizstāvji un finālisma apkaņotāji, kas domā, ka viņi apgāzuši finālo tezi ikvienā gadījumā, kur viņi pierādījuši kauzālu determināciju, patiesībā pilnīgi aiziet problēmai garām: viņi var desmitreiz būt parādījuši kauzālo determināciju (to jau viņiem var, ja grib, a priori atzīt kā dotu arī tur, kur tā

vēl nav konstatēta), tas pilnīgi nekā vēl neizsaka pret finalismu. Tiesām, kāpēc tad īsti runā par to un prasa un meklē to? Ne jau tāpēc, lai izskaidrotu, kāpēc kādā vienā izolētā norisē kādam norises elementam A seko B un tam atkal C utt. Šādos gadījumos finalisms parasti nav vajadzīgs un nevienam neienāktu prātā prasīt to, tāpat kā neprasa pēc tā palīdzības, lai izskaidrotu biljarda bumbas sarežģītos likoļus un rikošetus uz biljarda galda. Bet, lūk, kad ir dota nevis tikai viena lineāra norišu rinda ABC, bet kad šo rindu ir liels, bieži neaptverams skaits, kad blakām ABC rindai ir DEF un LMN un OPR utt. rindas, un kad — un tas ir svarīgākais — kad visas šīs rindas savā starpā konverģē, t. i., vēršas uz vienu punktu, kad tās veido sistēmu un rada īpatnēju „organisku” veselumu un tādā kārtā veic zināmu uzdevumu un atklāj jēgu, no kuras lineārās norisēs pašās par sevi nekā nebieja manāms, — tad rodas jautājums, kā izskaidrojama šo daudzo kauzālo rindu konverģence, kā izskaidrojams, ka tās veido sistēmu, kam nepiemīt vienīgi tikai esme, bet arī jēga, vārdu sakot, kā izskaidrot, ka ir radusies zināma komplicēta kārtība un realizēts zināms organisks veselums? Tā kā mūsu kontrolējamā pieredzē nekad negadās, ka kāda jēgturīga sistēma rastos pati no sevis, bet gan vienmēr tikai atkarā no iepriekšējas tās jēgas idejiskas anticipācijas un tad no šai anticipācijai sekojošiem kauzāli determinētiem aktiem, kas šo jēgu realizē, tad vienīgi šādos gadījumos arī runā par finalitāti. Tas, kas būtu jāpierāda finalitātes piekrietējiem, tāpat ir nevis mehanisma neesme (tā esme jau neapgāz finalitātes iespēju vai pat nepieciešamību), bet mehanisma nepietiekamība. Mehanisma piekritēju argumenti, ja tiem aizrāda uz īpatnējo ārkārtīgi komplicēto un jēgturīgo kārtību organiskā dabā, galu galā visi novirzās uz mēģinājumu novest šo kārtību uz nejausību. Lai mazinātu šāda apgalvojuma paradoksālītāti (veselais cilvēka prāts dažos gadījumos teiktu pat monstrozitāti) un nepaticamību, to mēģina, tā sakot, atšķaidīt, izplešot to uz ilgu laiku un sabirdinot nepaticamo gala rezultātu, cik iespējams, daudzos sīkos atsevišķos veidošanās momentos, tādā kārtā it kā izklaidējot uzmanību un ar daudzu mazu nepaticamību summējumu maskējot gala rezultāta grandiozo nepaticamību. Bet tā ir psiholoģiska ilūzija, loģiski turpretim nepaticamība paliek tā pati, vienalga vai tā koncentrēta vienā momentā, vai izklaidēta daudzos. Ja atkal, lai mazinātu nepaticamību, organiskās dzīves formu izskaidrošanā ņem vēl palīgā dzīves apstākļu ietekmi un pielūgošanos tiem, tad nizmirst, ka šie faktori jau ietver sevi zināmu finalitāti, tātad izlietā jau to, kā nesmi ar tiem grib pierādīt. Beigās tātad tomēr viss mehanisma pretargumenti pret finalismu pastāv mēģinājumā likt finalitātes vietā nejausību, aklu gadījumu.

Tiesām, debatē starp finalismu un mehanismu galu galā viss vēršas tai virzienā, ka ir jāizšķiras starp alternatīvām: vai nu atzīt, ka kāda komplicēta jēgturīga kārtība ir radusies, pateicoties kādam vadītājam mērķim, vai arī pieņemt, ka tā no tāda neatkarīga un tātad nejauša. Tātad īstais princips, kas nostājas preti finalitātei, nav vis kauzālitate, bet nejausība, ar ko tad arī grib

izskaidrot vairāku lineāro kauzālo rindu konvergenci resp. komplicēto organisko kārtību. Nav šaubu, ka nejausība ir ļoti vājš izskaidrošanas līdzeklis, un to var uzskatīt par pielaižamu tikai par tik, par cik to, ko grib izskaidrot, neuzlūko par istu reālītāti. Tiešām, mechanismam, ko no šī viedokļa var saukt arī par tiešumu, t. i., mācību, kas paceļ nejausību par metafizisku principu, kauzālo rindu konverģence un jēgturīga kārtība nav reālītāte, bet tāda tam ir tikai atsevišķās sīkās kauzālās norīses vai, precīzāki, īsti tikai šo procesu elementārās satāvdaļas, tā sakot, tieši tikai rokām taustāmais. Ja turpretim nostājas uz viedokļa, ka arī kārtība ir reālītāte, bieži galvenā istā reālītāte, tad tai vajadzīgs arī pietiekams pamats, bet par tādu nu nekādā ziņā nevar uzlūkot atsaukšanos uz aklu nejausību, tā jau īsti ir tikai *asylum ignorantiae* (nezināšanas patvērums), atsacīšanās no katras izskaidrošanas.

Tiešām, izskaidrojumu par kārtību organiskā dabā ir parādā nevis finālists, bet mechanists. Pieredze rāda, ka visur, kur cilvēku dzīvē atklājas kāda jēgturīga kārtība, ka tur darbojušies kādi inteliģenti spēki, kas to realizējuši. Ja tagad dabā kaut kur atklājas analogiska komplicēta kārtība un tad apgalvo, ka tā no inteliģences neatkarīga, tad rodas pienākums pierādīt šādu iespēju. To mechanisti palaiķam vismaz instinktīvi saprot, un viņi parasti arī uzņemas uz sevis onus probandi (pierādīšanas nastu). Vispirms viņi mēģina pierādīt no pretējās pušes, ka finālists loģiski neiespējams (sk. augstāk iebildumus no enerģijas nezūdības principa un psihiskas un materijas savstarpējas iedīrbes neiespējas viedokļa). Kad izrādās, ka šie argumenti nav sevišķi spēcīgi, tad mēģina iet citus ceļus, kas visi galu galā pēdējā instancē tomēr izteic tikai mēģinājumu noliegt finālitātes vajadzību un tās vietā apelēt pie nejausības. Bet lai nogludinātu ceļu, tad iepriekš pamatā noliek kādu vispārēju pieņēmumu, ko ne vienmēr skaidri izteic, proti, pieņēmumu, ka organiskā daba ir principiāli uz viena līmeņa ar neorganisko dabu, novelkot tādā kārtā pirmo uz leju, kamēr finālists gluži otrādi tiecas celt organisko dabu uz augšu, tuvinot to cilvēkam.*

4. Organiskā daba.

Konkrētu formu šīs diskusijas dabū jautājumā par finālitāti organiskā dabā. Kaut arī cilvēks pieder pie šīs dabas, no zināma viedokļa tomēr var teikt, ka tā stāv it kā vidū starp cilvēku un neorganisko fizisko dabu. No vienas pušes, tiešām, šī organiskā daba savos augstākajos pārstāvjos pilnīgi analogiska cil-

*) Atziņa par mechanisma nepietiekamību bioloģisko faktu izskaidrošanai tagad, liekas, izlauzusies arī bioloģijā. Tā Bertalanfi minētā darbā iznīcinoši kritizē mechanismu un atrod, ka tas pilns iekšēju pretrunu (sk. nodaļu *Das Prinzip des Mechanismus*). Viņš saka: „Teleoloģiski jēdzieni ir bioloģijā neapējami un nepieciešami ... Organa jēdzienā jau pilnā mērā ir ietverts teleoloģiskais viedoklis“ (77 l. p.) un „Organiskas mašīnas jēdziens ir koka dzelzs“ (hölzernes Eisen)“, 8 l. p.

vēkam. Ja mēs cilvēkā atzīstam spēju darboties pēc mērķiem, kā lai mēs to neatzīstam šimpanzē, zirgā, sunī, strazdā? Bet ja tajos, kā gan to noliegt arī zivī, vardē, kukainī, pat sīkākā tārpiņā. Bet tā mēs nemanot nonākam līdz pat infuzorijām, amēbām, jo nekur nav asu robežu, viena suga it kā nemanot pāriet otrā, un fundamentālās raksturīgās dzīvās būtes īpatības, kas atzītas iepriekšējā pakāpē, nav nekāda pietiekoša iemesla noliegt tuvākā zemākā. Bez šaubām darbība pēc mērķiem — finalitāte — amēba nebūs tāda pati kā cilvēkā. Te mērķi, bez šaubām, nebūs doti kā priekšstati, bet tiks izjusti vienīgi, varbūt, kā tumšas tieksmes, bet tomēr vienmēr būs jāatzīst, ka te darbojas ne tikai kāda vis a tergo (spēks no mugurpuses), bet arī kāds spēks no priekšas, spēks, kas noteic darbību ne vien tikai no konsolidētās pagātnes puses, bet arī jau vēl nereālās nākotnes vārdā — un tā jau būs finalitāte, lai arī cik neskaidra, izplūdusi, taustīga. Bet ar ko gan amēba atšķirsies no atsevišķās šūniņas kādā daudzšūnu organismā? Tā jau isti nav nekas cits kā šāda elementāra šūniņa, kas dzīvo patstāvīgi. Tādā kārtā, ja robežu trūkuma dēļ būšu pakāpju nepārtrauktā secībā no cilvēka līdz viselementārākajiem dzīvnieciņiem ir jāpiedēvē zināma finalitāte jau amēbai, tad tā paša iemesla dēļ — proti, tāpēc ka arī tālāk nav nekādu radikālu robežu — finalitāte jāpiedēvē arī atsevišķai šūniņai. Bet tā kā dzīvā šūniņa ir visas organiskās dabas pamatelements, tad līdz ar finalitātes atzīšanu tajā arī visa daba kļūst šīs finalitātes caurausta.

Mechanisti tomēr šo nepārtraukto sakaru starp zemākām organiskās dabas formām un cilvēku aplūko, nevis izejot no cilvēka un pielīdzinot zemākās būtes zināmā mērā cilvēkam, bet mēģina, nostājoties uz viszemākā būšu pakāpes, tuvoties augstākām būtēm tādā kārtā, ka novelk tās uz leju un pielīdzina šīm viszemākajām. Bet nivelēšanas tieksme uz leju ar to vēl neapmierinās, bet iet vēl tālāk. Tiešām, ir jau tādas organiskas šūniņas, kas pastāv tikai no nedaudzām molekulām; esot pat tādas, ko varot pielīdzināt vienai molekulai. Bet ja šūniņā nav nekā vairāk kā molekulās vai pat molekulā, ja tā vismaz principiāli pielīdzināma tām, tad jāiet vēl tālāk. Molekula jau nav nekas vairāk kā atomu apvienojums, un tās konfigurācija un īpatības nav nekas cits kā atomāro spēku summējums un līdzsvarojums: vismaz principiāli molekulā nav nekā vairāk kā atomos. Bet ja tā, tad arī šūniņā nav nekā vairāk. Un tā kā organismi pastāv no šūniņām, tad tas nozīmē, ka arī tajos nav nekā vairāk. Lūk, tik vienkārši var panākt organiskās dabas pielīdzināšanu neorganiskajai, un, noliedzot tajā katru īpatību, var mēģināt pakļaut to vienīgi šīs neorganiskās dabas likumiem. Uz šo ceļu pirmais apzinīgi norādīja Dēkarts atziņas vienkāršības, skaidrības un tās matematisēšanas iespējas vārdā. Tas tāpēc arī, lai būtu konsekvents, nebaidījās mācīt, ka dzīvnieki ir nejutīgi, pilnīgi neapzinīgi mehanismi, apstādāmie vienīgi pie cilvēka un darīdams tē izņēmumu, jo tā dvēseles reālitate viņam bija neapšaubāmais pirmais un varbūt vienīgais pilnīgi neapšaubāmais fakts. Tāpēc viņš arī nolika blakām materiālajai pasaulei vēl otru — garīgo, atzīdams

turklāt tās prioritātes tiesības un nepakļaudams to mehanikai, kas viņam pārvaldīja vienīgi materiju. Viņa principu sekotāji jaunākajos laikos iet tālāk. Viņi materiālo pasauli ne vien pārvērs par automatisku mehānismu, bet izdzen no tās arī garu, kam Dekarts atzina vēl vadīšanas spēju. Ar to viņi patāuk pilnīgu nivelēšanos visas pasaules reālītāšu starpā un, proti, nivelēšanos uz leju: arī visaugstākais pastāv tikai no viszemākā, tajā nav principiāli nekā jauna, un tāpēc arī viss jāizskaidro ar tiem pašiem elementāriem spēkiem, kas darbojas jau nedzīvajā dabā.

Neatkarīgi no dažādiem speciāliem iebildumiem, ko nāksies vērst pret finālītātes izslēgšanu šai pasaules interpretācijā, jāatzīmē kāds principiāls vispārējs iebildums, kas jāceļ pret ikvienu mēģinājumu nivelēt pasauli uz leju. Neorganisko materiālo pasauli nevar atzīt par to pamatreālītāti, par to zeltu, pret ko var izmainīt visus citus reālītātes veidus. Tas nav iespējams jau tāpēc, ka šī materiālas reālītāte mums nemaz nav pieejama un mēs nezinām, kas tā tāda ir. Tā saucamā materiālā pasaule, ko mēs pazīstam, patiesībā ir tikai „bildīte“, kādas nezināmas pasaules atspoguļošanās mūsu apziņā. Ar šiem atspoguļojumiem nav iespējams rekonstruēt pat to reālītāti, ko tā atspoguļo, un zinātnei tikai ar lielām pūlēm un asprātību un laižot darbā pamazām konstruētas veselas hipotēžu un konvenciju sistēmas, izdevies uzminēt vienīgi dažas šīs tā saucamās materiālās reālītātes vispārīgās līnijas un shēmas. Bet ja tā, kāda iespēja tad rekonstruēt ar šīm „bildītēm“ to pasauli, ko tās nekādā veidā neatspoguļo un ar ko tās nekādā veidā nav pat salīdzināmas, proti, psihisko reālītāti? Viduslaiku alķīmiķu uzdevums tad bija vieglāks, jo, ja arī svins, no kā viņiem vajadzēja dabūt zeltu, nesaturēja zeltu un tāpēc velta bija cerība dabūt kaut ko tur, kur tā nebija, tad tomēr svinam ar zeltu bija vismaz dažas kopējas vispārīgās metāla īpašības. Modernai materiālisma alķīmijai turpretim uzdevums vēl grūtāks: tai ne tikai ir jādabū arī no kādas lietas tas, kā tur nekādā veidā nav iekšā, bet vēl vairāk — tai no „bildītēm“ jādabū tas, ko pat fantāzijā grūti iedomāties, proti, pats aparāts, kas radījis šīs „bildītes“. Šis salīdzinājums nekādā ziņā nav uzlūkojams par pārspīlētu, jo, tiešām, tā kā arī materiālisti nevar noliegt, ka kaut kas, ko sauc par apziņu, ir dots, tad viņiem tā jādabū no tās vienīgās reālītātes, ko viņi atzīst, t. i., no materiālas. Bet nu, kā jau teikts, pieredzē dotā materiāla pilnā nozīmē tiešām ir „bildīte“, ir priekšstats, kas veidojies apziņā un zināmā mērā glabājas tur. Kā no šī priekšstata izdabūt to, kas šo priekšstatu radījis un tur to sevi, par to laikam nevien tikai alķīmija, bet pat vismelnākā magija nespēs dot nekādu lietderīgu padomu. Daudz racionālāks tad jau ir pretējais ceļš no apziņas uz materiālu, jo apziņa, vispirms, ir pirmā un tieši dotā reālītāte un, otrkārt, tā ir bagātākā un plašākā reālītāte, kas no zināma viedokļa satur sevi materiālu. Sīkākī uzskatīties pie šī jautājuma šē tomēr nav mūsu uzdevums, jo tas atrodas mūsu temata perifērijā. Konstatēsim tikai to, ka vispārīgais arguments par labu mehānismam, kas mēģina nivelēt pasauli uz leju, lai tādā kārtā panāktu

vienvēidību uz materiālistiski mechanistiska pamata, nav tomēr derīgs, lai radītu vispārēju bazi mechaniskā uzskata attaisnojumam. Mechanisms tāpēc meklē arī speciālākus argumentus par labu savai tezei, un tie visi galu galā ir tādēļ, lai prāta priekšā, cik iespējams, vai nu dissimulētu, vai vismaz padarītu mazāk piedauzīgu to faktu, ka šīs tezes stiprākais balsts ir cerība uz laimīgu nejaušību.

No šī viedokļa ir derīgi aplūkot dažas mehanisma galvenās teorijas tai bioloģijas nozarē, par kuras iekarošanu tas ir samērā visilgāk cīnījies, proti, dzīvo sugu un, speciāli, dažādo to orgānu attīstības resp. evolūcijas mācībā. Mechaniskais pasaules uzskats te uzlūkoja savu lietu par galīgi uzvarējušu, kad gan zinātniskās, gan vēl vairāk populārās aprindās lielu ievēribu ieguva Darvina teorija par sugu izcelšanos. Šī teorija ir interesanta tieši tai ziņā, ka tā, kā jau viena no pirmajām, visvairāk atklātā un visvairāk izteiktā veidā izlietā augstāk atzīmēto galveno mehanistu izskaidrošanas līdzekli, proti, nejaušību. Darvins, kā zināms, pieņemdamas mūcību, ka dzīvas sugas visas dabiskā kārtā attīstījušās cita no citas, sākot ar viszemākajām un pamazām uzkāpjot līdz pat cilvēkam, izskaidro šo dzīvo būšu attīstību uz vienmēr komplikētākām, augstākām un pilnīgākām formām lielāko tiesu ar divi faktoriem: 1) ar to, ka dzīvo būšu pēcnācēji nekad nav pilnīgi līdzīgi saviem vecākiem, bet vienmēr uzrāda kādas nejaušas atšķirīgas pazīmes, no kurām dažas tāpat nejausi var būt tādas, kas individam dod kādas priekšrocības, 2) ar to, ka dabas dzīvē valda konkurences cīņa, kas gluži mehaniskā kārtā izdara izlasi un, proti, taj virzienā, ka paliek pāri tikai spēcīgākie un dzīvei labāk pielāgotie. Šie labāk pielāgotie palaikam ir tie, kam dzimstot daba nejausi piešķirusi tādas formu variācijas, kas dod kādas priekšrocības dzīves cīņā un virzās uz jaunu derīgu orgānu rašanos un tādā kārtā, eventuāli, uz jaunu sugu attīstīšanos. Ar šiem divi principiem: 1) ar nejausām iedzimtām sīkām variācijām un 2) ar nespējīgo izdeldēšanu un spējīgāko pārdzīvošanu dzīves cīņā, darvinisms tad arī ir mēģinājis izskaidrot visu dzīvo sugu evolūcijas vēsturi, sākot ar viselementārākajām formām un noslēdzot ar cilvēku.

Par spīti lielām cerībām, kādas savā laikā uz darvinismu lika mehanisti, pasludinot, ka nupat zinātne teikusi savu pēdējo izšķirēju vārdu par labu mehanismam un pret finalismu, tagad tam, vismaz tā pirmatnējā formā, nevar pilnīgi pievienoties pat visradikālāk noskaņotie dabas zinātnieki, jo kritika jau par daudz noteikti atklājusi tajā vairākus vājus punktus, nemaz nerunājot par labojumiem, kādus prasa milzīgi pieaugušais eksaktās pētniecības materiāls. Vispirms kritika aizrāda, ka Darvins pieņēmis jau kā dotu dzīvo dabu ar daudzajām un dažādām tās īpatībām, starp kurām it sevišķa izcila loma organisko procesu finālajai struktūrai, — tātad pieņēmis kā dotu to, ko mehanismam tieši vajadzētu izskaidrot. Otrkārt, tagad ir kļuvis skaidrs, ka ar nejausām sīkām variācijām vien nav iespējams izskaidrot nedz dzīvo sugu evolūciju, nedz jaunu orgānu rašanos un attīstību, nedz pat jau dotu orgānu radikālu pār-

veidošanos. Tiešām, ja vispirms aplūkojam pēdējo gadījumu, proti, kāda jau pastāvoša organa pārveidošanos ar sīkām variācijām, tad jau te atduramies pret grūtībām. Vispirms, neviens organs jau pats par sevi nav nekas patstāvīgs un izolēts, bet vienmēr veido veselu sistēmu kopā ar vairākiem citiem, otrkārt, vēl mazāk patstāvīgas ir atsevišķā organa daļas, bet gan vienmēr cieši atkarīgas cita no citas. Ja nu vienā kādā organā vai tā daļā nejausi rodas kāda pārmaiņa, bet citos organos vai daļās atbilstošo pārveidojumu nav, tad sistēma ir izjaukta un attiecīgais organs nekādā gadījumā nedarbosies labāk, bet droši vien sliktāk vai pat nedarbosies nemaz. Vajadzētu tāpat, lai reizē ar nejausām pārmaiņām vienā organā notiktu pārmaiņas arī citos organos (vai arī, attiecīgā gadījumā, tā paša organa citās daļās) un pie tam gluži tikpat nejausi, — jo aplēsta darbība jau neiespējama līdz ar finalitāti. Un ja nu kādreiz izdodas atrast šķietami īsto kauzāli darbīgo fizikāli ķīmisko cēloni attiecīgām pārmaiņām, kādu enzīmu vai hormonu, vai taml., tad atkal vajadzīgs, lai tam „nejausi” piemistu tieši tādas īpašības, tieši tāda tik ļoti komplicēta struktūra, ka tas gluži automatiski līdz ar pārmaiņām vienā organā (vai organa daļā) izraisa korrelatīvās lietderīgās pārmaiņas citos organos (vai tā paša organa citās daļās), — ar ko acīm redzot nejausības varenība nekādā ziņā netiek mazināta.

Ja tagad pievēršamies gadījumam, kur darvinismam jāizskaidro kāda pavīsam jauna organa, piem., acs, izveidošanās tādā dzīvā būtē, kuŗā šāda organa vēl nemaz nav, tad grūtības te vēl lielākas. Lai rastos šāds komplicēts organs, tad, acīm redzot, nepietiek vienas sīkas variācijas, jo tad tam vajadzētu rasties uzreiz, un tad par daudz skaidri redzams, ka bez ārkārtīgi spēcīgu un precīzi darbīgu finālu faktoru iejaukšanās notikums būtu pārāk grūti izskaidrojams. Tāpēc, saskaņā ar darvinismu, šāda organa izveidošanās būtu izskaidrojama tikai ar daudzu sīku variāciju akumulāciju, t. i., sakrāšanos un „saskaitīšanos”. Bet tieši šī darvinisma pamatteze arī rada izskaidrošanai lielas grūtības: viena sīka variācija nerada vēl jaunu organu un līdz ar to nedod arī nekādas priekšrocības, tā ka paliek nesaprotams, kāpēc tāda lai uzglabātos (vispār šī jaunizveidojušos īpatību uzglabāšanās un iedzimšana tālākās paaudzēs ir darvinismam īpaša smaga problēma). Tas varētu notikt tikai, ja būtu kāds „sugas gars”, kas, paredzēdams jaunās sīkas un pašreiz nenozīmīgās variācijas nozīmi nākotnē, rūpētos par tās uzglabāšanos tālākām sugas vajadzībām. Tā kā šāds izskaidrojums, saprotams, darvinismam pilnīgi nepieņemams, tad tam atliek tikai atgriezties atkal pie sava galvenā izpalīga — pie nejausības jēdziena. Tas nozīmē, ka tādā gadījumā ir vajadzīgs, lai tās daudzās sīkas variācijas, kam acumirkli nav pozitīvas vitālas nozīmes, bet kas var iegūt tādu tikai nākotnē, tomēr jau tūlīt tagad „nejausi” uzglabātos, „nejausi” pārietu tālāk no paaudzes uz paaudzi, līdz tām pēc ilgāka perioda atkal „nejausi” pievienotos jaunās pārmaiņas, kas ietu vajadzīgā virzienā un par spīti tam, ka nespēj dot vēl nekādu labumu, atkal uzglabātos līdz nākamai pārmaiņai utt., utt., — līdz beidzot varbūt pēc desmit vai simttūkstoš gadiem, nepārtraukti balstoties labvēlīgā nejausībā, pakāpeniski konstituētos.

piem., tāds jauns organs kā acs. Nav šaubu, ka šāda attīstības gaita ir ārkārtīgi nepaticama un ir vislielākais brīnums. Šo brīnuma raksturu tai neatņem arī aizrādījums, ka attīstības procesam nemaz nav jāgaida kāda organa augstākās attīstības pakāpes sasniegšana, lai tas kļūtu jau dzīvei derīgs. Acs ziņāmā mērā funkcionē jau dažos zemākos dzīvniekos kā vienkāršs īpatnējs pigmenta plankums, no kuŗa atkal ir tikai viens solis tālāk līdz tā saucamai virziena acij, un no tās ieļ atkal tālāk vesela rinda starplocekļu līdz pat ļausaugstāk attīstītai augstāko dzīvnieku acij. Ar to, liekas, būtu novērstis iebildums, ka nesaprotami, kāpēc uzglabājas vēl līdz galīgai pilnībai neizveidotas formas, kas dzīvei nav derīgas. Izrādās, ka dažreiz tās tomēr jau diezgan ātri var kļūt arī derīgas. Patiesībā tomēr mechanistiskai teorijai šis aizrādījums nedod absolūti nekā. Vispirms jau arī vienkāršāku starpformu attīstība ar neļausības palīdzību prasa bezgala daudz neļausu sīku un tāpēc maznozīmīgu vai pavisam nenozīmīgu, vai pat tieši aktuālajā stadijā kaitīgu variāciju, kam bez kādas pozitīvas funkcionālas nozīmes jāslaglabājas ilgu laiku. Otrkārt, tīri mechanistiska mācība vispār nedrīkst operēt ar dzīves derīguma argumentu kā pozitīvu veidotāju faktoru: organisms, kas ir tikai molekulu kaudze, nekā nezina par savu organu un to pārveidojumu derīgumu vai pederīgumu un vēl mazāk spēj lemt par to paturēšanu vai atmešanu kādu nākotnes izredžu vārdā. Derīgumu nākotnē varētu ņemt vērā tikai kāds nemechanistisks faktors, bet tas pēc definīcijas ir izslēgts. Tātad arī derīgo starpformu attīstībai un it sevišķi pārejai no zemākas formas uz augstāku jānotiek pilnīgi neatkarīgi no aplēsuma, vai tā kaut kādā ziņā būs nākotnē noderīga, bet vienīgi atkarā no pilnīgi neļausām sīkām variācijām, — tātad pilnīgi paturot savu brīnuma raksturu. Bet tā kā te mīl atsaukties uz bezgalīgiem laika periodiem, kuŗos, neļausībai nemitīgi kauliņus metot, starp miljardiem negatīvu gadījumu varētu kādreiz atgadīties arī kāda visnepaticamākā pozitīva kombinācija, tad iedomāsimies, ka vienreiz tiešām šāds brīnums arī noticis un ka, piem., mugurkaulaino dzīvnieku acs tiešām izveidojusies šādā tik ārkārtīgi nepaticamā un pilnīgi brīnumam līdzīgā kārtā. Bet ko teikt, ja brīnums atkārtojas gluži līdzīgā veidā vairākas reizes, pie tam pilnīgi neatkarīgi un pavisam jaunos apstākļos? Vai tad, ņemot vērā šādu attīstības procesā ietvertu ārkārtīgi lielo atsevišķo momentu skaitu, šāda notikuma nepaticamība nepieļauj gandrīz līdz bezgalībai un līdz ar to līdz pilnīgai nepieņemamībai?

Kā konkrētu piemēru šādam gadījumam var, sekojot kādam jaunlaiku filozofam, aplūkot acs attīstību dažādās dzīvnieku sugās. Tiešām, tāds organs kā acs atrodams nevien tikai mugurkaulainos dzīvniekos, bet arī dažās gliemju (mollusca) sugās un, proti, it sevišķi Pecten (Kammuschel) sugā. Kas mūs šai gadījumā var interesēt, ir divi lietas: 1) ka šī gliemju acs visumā uzrāda stipru līdzību ar mugurkaulaino dzīvnieku aci: tajā ir caurspīdīga radzene, ir lēca, ir tiklencē uc., 2) ka attīstības līnijas, kas vedušas, no vienas puses, mugurkaulaino dzīvnieku virzienā un, no otras puses, gliemju virzienā, ir izšķīrušās, bez šaubām, vēl pirms viņu pēdējā kopējā prickštecī bija attīstījusies acs. No šiem

divi faktoriem var secināt: 1) ka visai complicēts organs, kas ietver sevī ļoti lielu skaitu sīku elementu, pilnīgi analogiskā veidā ir attīstījis vismaz divi reizes, 2) ka šī divreizējā analogisko visai complicēto organu izveidošanās notikusi pilnīgi neatkarīgi viena no otras, 3) ka šī attīstība notikusi ļoti dažādos ārējos apstākļos: vienreiz virs zemes saulē un gaismā, otrreiz jūras dziļumu krēslā. Beidzot, var vēl atzīmēt, ka sīkāka anatomiska analīze atklāj, ka dažas pārrunā esošo organu daļas katrā gadījumā attīstījušās no dažādiem anatomiskiem elementiem, piem., mugurkaulaino dzīvnieku acs tīklene ir it kā embrija smadzeņu projekcija, turpretim gliemjos tā ir ektodermas veidojums. Rezumējot var teikt, ka daba abos gadījumos izgājusi no gluži dažādiem punktiem, gājusi gluži citādus ceļus, citās vietās un laikos un citādos apstākļos, izlietājusi arī citus līdzekļus, bet galu galā tomēr nonākusi pie tā paša rezultāta: tas tad arī ir vienīgais kopējais punkts abos procesos, kas visos citos punktos ir citādi un dažādi. Ja jau vienreizēja nonākšana pie jēgturīga ārkārtīgi complicēta rezultāta cauri tūkstošiem vislielāko nejaušību un tieši ar šīm nejaušībām ir ārkārtīgi nepaticama lieta, tad ticēt, ka šāda veida brīnums pilnīgi analogiskā kārtā varētu atkārtoties arī vēl otru reizi, ir jau zināmā mērā pāri cilvēka spēkiem.

Tā kā šai gadījumā tikai spīgtāk atklājas vispārīgā mehanistiskās teorijas paradoksālitate, tad varbūt tieši ar to arī izskaidrojams, ka tīri mehanistiskas teorijas, kas operē vienīgi ar nejaušību, jaunākos laikos sastopamas reti, bet parasti tās tiecas to zināmā mērā maskēt, ņemdamas palīgā arī vēl citus jēdzienus. Jau pašam Darvinam tīri nejausās sīkās variācijas nebija gluži vienīgais faktors, uz ko viņš atsaucās, izskaidrojot sugu evolūciju. Bez tam viņš vēl nereti atsaucās uz pašas apkārtnes tiešo ietekmi un beidzot arī uz pašu organismu pielāgošanās tieksmēm. Šos papildfaktorus dzīvo būšu evolūcijā, ko Darvins piemin tikai it kā garām ejot, citas teorijas tiecas izvīzīt tieši kā galvenos, un tāpēc mazliet pakavēsimies pie tiem. Tā zooloģis T. Eimers liek visu akcentu it sevišķi uz apkārtnes tiešo iedarbi uz organismu un domā, kā ar šo iedarbi var pietiekoši izskaidrot sugu evolūciju. Tiešām ir tāda veida apkārtnes ietekme uz organismu, ko var pielīdzināt zīmoga spiedumam vaskā: tāds raksturs nereti ir ilgstošai vienu un to pašu ārēju faktoru iedarbei (bieži negatīva rakstura) uz kādu noteiktu organu, piem., tā varbūt varētu mēģināt izskaidrot kurmju vājo redzi ar dzīvi tumsā u. tml. Bet šādā mehanistiskā veidā nevar izskaidrot jaunu organu veidošanos, bet lielāko tiesu tikai jau doto organu apjomu pārveidošanos. Ar gaismas ietekmi vien varētu varbūt galu galā izskaidrot, piem., jutīgu pigmentētu vietu izveidošanos organisma virsmā, — bet izskaidrot ar šādu pat gluži ārēju gaismas iedarbi arī tāda organa izveidošanos (kaut arī pakāpenisku) kā mugurkaulaino dzīvnieku acs — būtu tikpat kā cerēt, ka no blakām noliktām stikla, metalla un koka daļām ar laiku cauri dažādām pakāpēm ar gaismas iedarbi izveidosies fotografisks aparāts. Ja aizrādītu, ka salīdzinājums ne-

pareizs, jo, lūk, organisms ir dzīvs un to raksturo īpatnēja veida reakcijas, — tad ar apelāciju pie šim organisma īpatnējām reakcijām notiek jau atsacīšanās no mehānisma un līdz ar to pievēršanās finālismam, jo īpatnējās organiskās reakcijas ir raksturotas ar kaut kādā ziņā mērķtiecīgu, jēgturīgu raksturu, un tas tieši nozīmē finālismu.

Šāda pa daļai aplēpta, pa daļai atklāta finālisma palīgāņemšana tad notiek arī it sevišķi otrā galvenajā un visvecākajā evolūcionisma teorijā, kas konkurē ar darvinismu, proti, lamarkismā. Vienā savu težu daļā, proti, par cik tas par vienu no svarīgākajiem evolūcijas faktoriem atzīst vides ietekmi uz organismiem, šī mācība lielā mērā sakrīt ar tikko aplūkoto Eimera mācību, kuŗas pamatos tā arī atrodas, un tāpēc pie šīm tezēm mēs vairs neuzkavēsimies. Bet tieši tāpēc mums jo vairāk iemesla pakavēties pie otras Lamarka težu daļas, proti, tās, kuŗā viņš kā otru svarīgāko organismu attīstības faktoru izvirza šo organismu aktīvās pūles pielāgoties savai videi: nonākušas kādos jaunos apstākļos, dzīvās būtes sāk aktīvi darboties, lai varētu pastāvēt šais apstākļos, un, lūk, tas attīsta tajās jaunas īpašības un liek tām pārveidoties. Atstājot pie malas jautājumu, cik tālu sniedzas šī jaunuzrādītā faktora izskaidrošanas spējas, piem., vai ar to var izskaidrot pilnīgi jaunu organu rašanos, atzīmēsim tikai svarīgo faktu, ka tas ir jau noteikti psiholoģiska rakstura. Kas saka pūles, tas saka psihisms, bet kas saka psihisms — un to šē konstatēt mums ir vissvarīgāk — tas saka arī finālītāte. Viena daļa t. s. jaunlamarkistu tad arī akcentējusi it sevišķi šo momentu un, paplašinādami tā lietāšanas apjomu, runā nevien tikai par kādām visa organisma vai dzīvas būtes pūlēm, bet arī jau par šādā pat veidā raksturotu atsevišķo šūniņu darbību, kas līdz ar to ietver jau arī it kā zināmu jušanu par to, kas organismam vai vismaz atsevišķai šūniņai ir vajadzīgs un kādā virzienā jādarbojas, un tas tad arī kļūst par isto cēloni jaunveidojumiem. Katrā ziņā jau pats Lamarks aizrādījis, ka parasti mēdz gan runāt par fiziskās reālītātes ietekmi uz psihisko, bet aizmirst, ka arī pēdējā ietekmē pirmo. Mehāniskie biologi tomēr vispirms ievēro tikai viņa pirmo tezi par vides ietekmi uz organismu, šo otru turpretim neatzīst, jo tā nesaskaņ ar viņu dogmu. Galvenā grūtība tomēr, pret ko atduŗas lamarkisms, ir jautājums par dzīves laikā iegūto īpšību pāriešanu pēcnācējos: līdzšinējie pētījumi nespēj šādu iespēju nedz teorētiski pamatot, nedz praktiski pietiekoši noteikti konstatēt, un tāpēc arī apšaubā to. Bet šis jautājums te arī mūs maz interesē, bet gan tikai tas fakts, ka jau šai pirmajā transformisma mācībā iezīmējas nepieciešamība operēt ar psihiskiem faktoriem un ka to prasa it sevišķi daudzmaz precizēta pielāgošanās jēdziena izpratne. Tiešām, ja saka, ka organisms atkarā no apkārtnes iedīrbes pielāgojas tai un tādā kārtā pārveidojas, tad, izprotot dzīvās dabas norises kā tīri mehāniskas, ar tām nekādā ziņā nevar izskaidrot visus dzīvās dabas evolūcijas faktus, bet ja tās izprot kā iezīmētas ar īpatnējām „organiska” rakstura reakcijām, tad līdz ar to izskaidrojuma līdzekļos uzņemta jau arī finālītāte.

Katrā ziņā, ja pievērsamies atkal darvinismam, ir skaidrs, ka ar sīkām nejaušām variācijām vien nevar šo evolūciju izskaidrot. Šī sīko variāciju mācība starp citu neapmierina arī tāpēc, ka aplēsumi ir rādījuši, ka, ja šāda veida variācijas būtu vienīgais veids, kā varētu attīstīties jaunas sugas, tad tas prasītu tik ilgu laiku, ka organiskās dzīves vēsture uz mūsu planētas izrādītos par īsu, laiktajā šāda evolūcija būtu varējusi notikt.

Tāpēc, kad šī gadu simteņa sākumā holandiešu botāniķis Hugo de Frīss (de Vries) kā papildinājumu un modifikāciju darvinismam izvirzīja savu t. s. mutāciju teoriju, tad šī teorija pievērsa lielu ievēribu, jo ar to likās iespējams lielā mērā saīsināt evolūcijas procesa ilgumu un, kas it sevišķi svarīgi, — samazināt arī vajadzību izskaidrot visus evolūcijas produktus, atsaucoties vienīgi uz sīko pārmaiņu nejaušībām. Šī teorija, balstoties novērojumos un eksperimentos, māca, ka sugu attīstība nenotiek vienīgi ar sīkām nejaušām variācijām, bet zināmos apstākļos virzās uz priekšu arī it kā ar straujiem lēcieniem, kas laiku pa laikam pēc ilgākas stabilitātes perioda liek kādai stādu vai dzīvo būšu sugai pēkšņi iegūt kādas spilgti izteiktas jaunas īpašības. Tāds būtu pavisam īsos vārdos tās mutācijas teorijas kodols, kas savā laikā radīja lielu ievēribu un uz ko daudzi lika lielas cerības.

Pievērsoties šīs teorijas pamatprincipa kritiskam novērtējumam, mēs nedrīkstēsim, vai tajā minētās pēkšņās straujās pārmaiņas notiek atkarā no kādiem ārējiem faktoriem jeb tos noteic kāda iekšēja attīstība seksuālajās šūnijās, jo tas mūsu aplūkoto problēmu neinteresē. Kā vienā, tā otrā gadījumā mutāciju teorija ne par matu neuzlabo mehāniskā nejaušībā pamatotā izskaidrojuma nepaticamību. Tiesām, ko īsti dod jaunā teorija? Vai tā nejaušības vietā ievēd kādu citu jaunu principu? Nekā tam līdzīga, — arī tā galu galā balstās cerībā uz laimīgu gadījumu. Tiesām, ja pārmaiņa ir strauja un skaņ daudzās vai visas kādas organiskas sistēmas daļas, bet tā tomēr saglabā savu daļu harmoniju, attīstās pat uz pilnīgākām formām un kāpina savu spēju dzīvot, tad jo paradoksālāks šķiet apgalvojums, ka par visu to jāpateicas vienīgi kādai nejaušai mehāniskai vai ķīmiskai iedarbei. Ja uz kādu komplicētu sistēmu kaut kas iedarbojas tādā veidā, ka šī iedarbe skaņ visu sistēmu un tā tādēļ tiek pārveidota pozitīvā virzienā, tad viens no diviem: vai nu iedarbīgais cēlonis ir fināla rakstura un darbojas it kā ar zināmu „aprēķinu“, variēdams savu darbību pret ikvienu sistēmas daļu, vai atkal pats objekts, uz ko cēlonis iedarbojas, šai gadījumā organiskā sistēma, ir tik „saprātīgi“ resp. mērķtiecīgi iekārtota, t. i., tā pielāgota attiecīgā, vienvēdīgā un aklā cēloņa (piem., kāda hormona vai enzīma un tml.) iedarbei, ka katrā savā daļā reaģē uz to zināmajam mērķim (piem., sevis uzturēšanai vai attīstīšanai) atbilstošā veidā. Tādā kārtā ja mēs finālitāti padzenam no darbīgā cēloņa, tā tūlīņ līdz ar to neizbēgamīgi pārvietojas objektā. Noturot šo viedokli konsekventi līdz galam, mēs nonākam pie tā saucamās dzīves „mašīnas teorijas“, kādu to, piem., it sevišķi pārdomātā un konsekventā

veidā izstrādājis Jūlijs Šulcs (Schultz). Bet, kas saka mašīna, tas saka arī finālītāte, jo neviena mašīna vēl nav radusies no nejaušības, bet vienīgi no apziņas darbības. Mašīnas teorija tāpat, ja arī pati to negribētu atzīt, ir noteikta finālistiska dzīves teorija, tikai ar to īpatību, ka tā šo finālītāti no ikreizējā aktīvā agenta pārnesusi pašā iedribes objektā — un ar to patiesībā tikai atbīdījusi problēmu, jo galu galā arī objektam kā tādām — vai vismaz tai norišu serijai, kas novedusi pie tā — atkal vajadzīgs kāds jau ar sevišķi dziļu un tāli ejošu finālas akcijas spēju apbalvots darbīgs cēlonis. Šo mašīnas teoriju var diskutēt, kā to dara, piem., Drišs (Driesch), bet tad šī diskusija jau ir interns finālistisko mācību strīds.

Tiesām, šai mašīnu teorijā var atrast vairākus grūti aizstāvamus izteiktus vai neizteiktus pieņēmumus; var, piem., šaubīties, vai iespējams paredzēt un tā telpiski sakārtot visus sīkākos elementus organisma struktūrā, lai tie būtu pilnīgi sagatavoti mērķtiecīgai reakcijai uz ikvienu no neizsmejami daudzajām iespējamām apkārtnes iedribēm. Šo iespēju var apšaubīt, un uz šāda viedokļa, kā jau pieminēts, nostājas pazīstamais vācu dabas zinātnieks un dabas filozofs H. Drišs. Viņš ilgus gadus izdarījis eksperimentālus pētījumus par dzīvo organismu spēju atjaunoties un restituēties pēc ievainojumiem vai pat pēc sadalīšanas un tā nonācis pie visai svarīgiem atziņumiem. Daudzas parādības, kas pilnīgi analogiskas tiem gadījumiem, ko viņš ir pētījis, ir jau vispār labi pazīstamas, piem., ka vītola vai kārķļu zariņš, iespraust zemē, izaug par jaunu stādu un ka tas pats notiek ar begonijas lapas daļiņu uc. Tāpat par dzīvniekiem zināms, ka, piem., vēzim atrautās kājas vietā izaug jauna, tikai mazāka, ka sagrieztas sliekas gabali kļūst atkal par jaunām sliekām utt. Šīs parādības, bieži novērotas, pārstājušas pievērst sev sevišķu uzmanību, kaut gan patiesībā tās ir īsta mīkla mechanistiskai pasaules izpratnei, un tauta intuitīvi tās arī izjutusi kā neparastas un uz to novērojuma pamata radījusi savas miklainās teikas par tādām pārdabiskām būtēm, kā, piem., par pūķiem, kam vienas nocirstas galvas vietā rodas vairākas citas u. tml. Visvairāk ievēribas tomēr sev pievērsuši Driša eksperimenti ar dažu dzīvnieku apaugļoto oļiņu un pat jau attīstītu dīgļu sadalīšanu. Šais eksperiments viņš (un vēlāk arī citi) konstatēja, ka, ja dīgļa attīstība nav pārsniegusi zināmu robežu, tad to var gan sadalīt, gan atstāt no tā tikai mazus daļus, gan pat tam pievienot dažas no cita dīgļa — tas, par spīti visiem šiem dziļi tverošiem traucējumiem, vienmēr attīstīsies par pilnīgu organismu, tikai ar citu apjomu. Nav šaubu, ka no mechanistiskā viedokļa šādu rezultātu visai grūti izskaidrot. Ja organisms nav nekas cits kā mechanistiski darbīgs automats, kurā visas norises stingri nepieciešami noteiktas ar tā automatisko struktūru, kas ar fatālu nepieciešamību liek gluži mehāniski vienai attīstības fazei rasties no otras, — kā gan tad iespējams, ka arī tad, kad šis automats ir pamatīgi sapostīts, norises tomēr turpinās pēc plāna un ved pie normālā iznākuma? Kur ir kādreiz redzēts complicēts automats, kas, pēc tam kad salauzts, pats atkal izlabo sevi un pēc tam normāli producē to, ko tas parasti producējis? Drišs te neatrod

citas iespējas kā pieņemt, ka uz organismu darbojas vēl kāds īpatnējs nemateriāls faktors, ko viņš, pārņemot Aristoteļa terminu, sauc par entelechiju. Šī entelechija būtu pēchiskam analogisks, vai, kā Driša saka, psihoīds faktors, un tam būtu raksturīga spēja darboties mērķtiecīgi, t. i., fināli.

Pret Driša teoriju jaunākos laikos izvirzīti argumenti, kuŗos izlietāti daži jauni sasniegumi modernajā iedzimtības mācībā. Aizrāda, ka neesot nekāda pamata sensācijai, kādu radījuši Driša eksperimenti, — tie patiesībā dibinoties pārpratumā un aizejot problēmai garām. Tagad esot noskaidrots, ka īstie iedzimtības nesēji esot dzimumšūniņu chromosomā esošie „geni“, un, lūk, tie Driša eksperimentos paliekot pilnīgi neskarti, un tāpēc neesot nekāds brīnums, ka tie atkal rekonstruējot visu dīgstošo organismu, jo tas jau ir to normālais uzdevums. Tik vienkārša tomēr lieta nav. Vispirms, genu loma vēl nav gluži noskaidrota; nekādā ziņā nav pierādīts, ka tie būtu īstie organismu konstruētāji faktori, — drīzāk gan no tiem atkarīgas tikai dažas jaunā organisma sekundārās pazīmes — rase, pigmentācija, dzimums utt. Bet pat ja pieņemtu, ka tie būtu organismu veidotāji faktori, arī tad ar to nav sperts neviens solis par labu problēmas atrisināšanai mehanisma garā. Arī geni galu galā nav nekas cits kā molekulu kopojumi. Ja organisms ir automats, tad arī tie nevar būt nekas cits kā tikai mazi automātiņi, pielāgoti normālas norises gadījumam. Tie nevar būt pielāgoti arī visu iespējamo traucējumu novēršanai, jo šādu traucējumu skaits ir burtiski bezgalīgs. Tātad ar apelāciju pie geniem nevar panākt absolūti, nekā, — mēs paliekam turpat kur bijuši, un Driša argumentācija paliek spēkā.

Tāpat maz pārliccina Matissa iebildumi (Matisse, La question de la finalite en physique et en biologie, II, 1937.), kas noliedz Driša argumentācijas spēku, aizrādot, ka šikāki viņa eksperimenta pārbaudījumi rādot, ka pilnīgs un spējīgs dzīvot jauns organisms no operētā dīgļa attīstās tikai tad, ja grieziena izdarīts tādā veidā, ka tiek saglabātas visas tālākai attīstībai nepieciešamās substances, bet pretējā gadījumā organisms attīstās nepilnīgs. Šis aizrādījums patiesībā tikai pierāda, ka nemateriālais finālais faktors nav visspēcīgs, ka tas saistīts ar zināmiem materiāliem nosacījumiem. Par to jau arī neviens nestrīdas, un tas pats par sevi saprotams. Bet fakts paliek, ka dīgļis atjauno sevi un izveido pilnīgu organismu arī tad, kad „automats“ samaitāts un iepriekšējais plans izjaukts. Lai te grozās, kā grib, bet jāatzīst, ka te nepieciešama ļoti sarežģīta pielāgošanās un pieskaņošanās komplikētiem jauniem apstākļiem. Kā šādu pielāgošanos, sevis un savas apkārtnes pārveidošanu varētu izdarīt „samaitāts“ automats, tas paliek nesaprotami un līdz ar to arī Driša argumentācija neapgāzta.

Galū galā arī paši mehanisti spiesti atzīt, ka konkrētos apstākļos viņu metode ir nepietiekoša. Maksis Hartmanns (Max Hartmann, Biologie und Philosophie, 1925, S. 33) saka: „Mēs pievienojamies Drišam, ka mūsdienā fizikāli ķīmiskām zinātnēm nav līdzekļu dot pat

rupjos vilcienos bioloģiskās attīstības norises izskaidrojumu". Bet šī atzīšanās tiek izteikta tikai, lai tūlīn piemētinātu, ka tas tā ir tikai pagaidām, bet principā tomēr paliek spēkā, ka stingri kauzāla resp. mehāniska determinācija ir un paliek arī visu bioloģisko norišu pamats un ka iespēja kādreiz pilnīgi pierādīt šo pamatu nevar tikt noliegta. „Ka kritiskam pētniekam šai jautājumā šai brīdī vajag apmierināties ar „mēs nezīnām“, tas nenozīmē, ka „mēs nekad nezīnāsim“ (tas pats, Philosophie und Naturwissenschaften, 1937, 44. lpp). Šāda zinātnieka pašāvēiba uz savas zinātnes progresu, šī apēlēšana pie nākotnes nebūt nav nepieciešami tikai ērts asylum ignorantiae (patvērumš nezīnāšanai), kā to dažī gribētu izprast. Bet tomēr jāizšķīr lietas, kuŗās drikst atsaukties uz nākotni un cerēt no tās, ja ne atrisinājumu problēmām, tad tuvošanos tām, un tādas, par kuŗām izteikt šādas cerības ir zināmā mērā nepiederīgi resp. nelōģiski. Tā, piem., dabas zinātniekam ir pilnīgas tiesības cerēt, ka kādreiz noskaidros visus tos sīkos fizioloģiskos vai ķīmiskos procesus, kuŗu tagad trūkst, lai viņa meklētās kauzālās rindas būtu pilnīgas. Bet no otras puses ir aplami iedomāties, ka ar šo sasniegumu būtu jau viss zinātnes uzdevums izsmēlts un finalistisks izskaidrojums padarīts lieks vai neiespējams. Tas būtu tāpat kā iedomāties, ka, ja būtu izpētīts, kā zināmā brīdī raustījās Aleksandra Maķedonieša kāju un citu locekļu muskuļi un cīpslas un tā noteica viņa kustības, ar to būtu jau pilnīgi izpētīts un izskaidrots viņa karagājīens uz Persiju. Kāds seno laiku materiālists, kāds Lukrētijs vai pat Lametrijs, būtu varbūt visai sajūsmināts par šādu, kā viņš teiktu, „īsti zinātnisku“ izskaidrojumu, kas operē tikai ar stingri un precīzi novērojamiem un pat mērījamiem datiem, neapēļojot ne pie kādiem tur pilnīgi nekādā veidā nekonstatējamiem, bet gluži hipotētiskiem psihiskiem pārdzīvojamiem Aleksandrā un viņa laika biedros. Mūsu dienās tomēr vairs daudz piekritēju šādam uzskatam nelūš. Nemaz nerunājot par vēsturniekiem, ļaudis vispār tam labprāt neticēs. Tie teiks, ka neskaitāmi daudzo cīpsliņu un to kustību pētnieks, iedziļinājies vienīgi šais sīkpētījumos, ir aizblīvējis ar tiem sev skatu uz visu citu, un tā ir noticis, ka viņš aiz kokiem neredz vairs meža, neredz, ka Aleksandra cīpsliņu kustības panāca savu rezultātu — karagājīenu uz Persiju — tikai tāpē, ka tās 1) noteica pašā Aleksandra jēgturīgu rīcību, kas saskanēja ar citiem viņa gan agrākiem, gan vēlākiem aktiem, un 2) konvergēja, citiem vārdiem, saskaņēja un sakrita ar simtiem un tūkstošiem līdzīgām cīpsliņu kustībām daudzos citos sava laikmeta gan cilvēciskos, gan kustonīgos organismos, un ka tikai ar visu šo atsevišķo kustību sadarbī šāds karagājīens kļuva iespējams. Tas, kas prasa izskaidrojumu, kā jau aizrādīts, ir šo daudzo šķīrto atsevišķo lineāro kauzālo rīndu saskaņa un konvergence gan jau viena cilvēka aktos, gan it sevišķī daudzu cilvēku kopdarbē tādā veidā, ka tā dara iespējamus zināmus jēgturīgus notikumus. Ja, tālāk, arī šai konvergēncī atkal mēģinātu atrast mehāniskus iemeslus — pat ja tas būtu kaut kā iedomājams — tālu tomēr ar to netiktu, jo tas tikai atbīdītu problēmu un galu galā tomēr būtu jāizšķīras par fundamentālo antitezi: vai visa šī bezgalīgi daudzo

faktoru konverģence resp. saskaņa ir vienīgi aklas nejaušības spēle — jeb jāpieņem, ka tajā darbojas līdzīgi arī kāds sapratīgs faktors.

Mechanisti izšķiras par pirmo tezi — viņi domā, ka pietiek nejaušības, un motivē savu uzskatu ar to, ka viņi grib būt „kritiski“ un stingri zinātniski. Patiesībā tomēr iznāk gluži kas pretējs: ir vajadzīga gluži pārmērīga lētīcība, lai galu galā atvasinātu visas bezgalīgi daudzās mērķtiecīgās sistēmas pasaulē no nejaušības. Un šo lētīcību nevar atbalstīt ne ar ko, kas kaut attāli līdzinātos apstiprinātājam pieredzei, un tikpat maz to var attaisnot ar prāta argumentāciju. Parasti, kā jau aizrādīts, tad apelē vienīgi pie ļoti ilgiem laika sprīžiem, kas esot pasaules norišu rīcībā, cerot tādā kārtā it kā atšķaidīt nepaticamības monstrozītāti, sadalot to uz ļoti ilgiem laika periodiem un sabirdinot bezgalīgi nepaticamo gala rezultātu miljonus sīku soliņu, kur nepaticamība tad šķiet mazāka, — gan tikai tik ilgi, kamēr nejaūtā, kā tas notiek, ka miljoni sīku soliņu summējas bezgalīgi komplicētā un reizē jēgturīgā rezultātā. Šis ceļš tāpēc galu galā izrādās tomēr nav labi ejams. Mēs jau aizrādījam uz nejaušības nevarīgumu speciālā gadījumā, proti, runājot par darvinismu. Bet šī nevarība patiesībā ir daudz dziļāka. Nevien tikai dzīvo sugu attīstību nav iespējams izskaidrot ar nejaušību, — un saprotams vēl mazāk to izcelšanos, — jau pati organiskās materiālas rašanās ir visai grūti izskaidrojama ar nejaušību, piem., atkarā no mechaniskiem grūdieniem atomu masās vai tamlīdzīgiem tīri fiziskiem faktoriem. Lieta tā, ka organiskās vielas molekulas ir samērā lielas, komplicētas un reizē visai nestabilas. Ir jau bieži aizrādīts, ka to struktūra no mechanisko norišu viedokļa ir visai nepaticama, var pat teikt „nedabiska“. Tiešām, neorganiskajā pasaulē valda enerģijas degradācijas, entropijas process un nevis tās akumulācijas. Pasaule, kā jau kādreiz teikts, ir norietošs process, tā ir pulkstēnis, kas notek, un liekas, ka jaunākie astronomiskie pētījumi, kas norāda vismaz uz mūsu pašreizējā pasaules procesa sākumu zināmā momentā un pat vietā, apstiprina to. Katrā ziņā visi enerģijas sablīvējumi pasaulē tiecas izlīdzināties, noslīdēt siltuma enerģijas formā, un jo šis process bijis vairāk ilgstošs, jo vairāk ir iemesls sagaidīt, ka tas visu būs jo vairāk nivelējis un nevis radījis tādus sarežģītus veidojumus, kādas ir organiskās molekulas, kas vienmēr nozīmē ļoti intensīvu enerģijas akumulāciju. No šī viedokļa tās ir visai nepaticamas, jo ir pretstatā visu mechanisko procesu virzienam uz izlīdzināšanos un preti to opozīcijai pret visiem mākslīgiem augstāka veida sakārtojumiem. Tiešām, ja kādā traukā saliek lielāku skaitu balta un melna bumbiņu noteiktā kārtībā, piem., vienas vienā pusē, otras otrā pusē, un pēc tam sakrata tās, tad patīcāmība, ka tās ar tūlīku kratīšanu atkal kādreiz varēs dabūt noteiktā kārtībā, piem., pirmatnējā stāvoklī, tā ka lai baltās bumbiņas būtu pilnīgi nošķirtas no melnajām, ir bezgalīgi maza un praktiski līdzinās nullei: mechaniski visas norises iet nevis kārtības, bet nekārtības virzienā. Līdzīgā kārtā visai maza ir arī patīcāmība, ka kom-

plicētie, mākslīgie un nestabilie enerģijas akumulējumi, kādi ir organiskās molekulas, varētu rasties no nejausības*), — izņemot vienīgo gadījumu, ka jau pašiem atomiem vai to elementiem piedēvē spējas uz kādu īpatnēju organizāciju, — ar ko tad jau ātkal kontrabandas ceļā ir ieviests finālītātes princips: pašos materiņā elementos un to struktūrā tad jau būtu it kā paredzēta tālākas komplikācijas iespēja, — bet arī tas būtu vēl visai maz un visa izskaidrošanai, laikam, šis sākotnējās finālās ievirzes nepietiktu, kā to rāda sīkāka tā saucamās dzīves „mašīnas teorijas“ analīze un kritika. Tādā kārtā, lai kā mēs grozītos, mums vienmēr jānāk pie atzinuma, ka aklais nejausības princips ir gauži vājš princips un ar to ir pilnīgi neiespējami izskaidrot kādu jēgturīgu veidojumu rašanos. Lai uzskatītu nejausību par spējīgu veikt šādus veidojumus, būtu vajadzīga pārmērīga, ne ar ko neattaisnojama lētticība.

5. Pozitīvistiskais viedoklis.

Kā mēs jau redzējām, nejausības vājību jaunākajos laikos atzīst arī paši mechanistiski noskaņotie bioloģi. Viņi tāpēc tagad ieņem citu viedokli, ko var apzīmēt kā stingri pozitīvistisku. Viņi visus tos jautājumus, kas vēršas uz lietu dziļākas un īstākas būtības noskaidrošanu, ar zināmu nepatīkšanu sauc par metafiziku un ne-maz negrib tos kustināt. Viņi grib tikai turpināt savus speciālos pētījumus. Atraduši, ka vienīgi mechanistiski kauzālā pētīšanas metode dod viņiem vēlamos panākumus un tādā kārtā izrādījusies auglīga, viņi negrib nekā zināt vēl par kādu citu pieceju viņu pētījamām parādībām. Šāda stāvoķļa ieņemšanu var saprast un pret to īsti nav ko iebilst: tīri teorētiskās lietās nevienur nevar spīest interesēties par to, par ko viņš negrib interesēties. Par nelaimi tikai paši šie pētnieki nav konsekventi un nepaliek ieņemtā pozīcijā. Paši parasti neinteresēdamies tālāk, kā par saviem tiešiem pētījumu priekšmetiem un tajos lietājamām metodēm, viņi negrib, ka arī citu intereses sniegtos tālāk, un tāpēc aizliedz visus attiecīgos jautājumus un mēģina arī motivēt savu rīcību. Tā viņi no savas tīri speciālās pētniecības sfairas jau pāriet dabas filozofijas diskusiju aplokā un te aizstāv tezi, ka jautājums par finālītāti vispār nav cilājams, jo tas jau kā jaftājums ir aplams un tukšs un kā tāds īsti nelikumīgs. Tas ir vispār ļabi pazīstamais pozitīvisma paņēmiens sašaurināt redzes aploku, neredzēt problēmu un tad pavēlēt neizteikt jautājumus, kas traucē iegrimt pilnīga apmierinātībā ar to, ko patlaban dara, izliekoties, ka viss iespējamais un vajadzīgais jau sasniegts, ja, piem., visas Aleksandra muskuļu un citu organu

*) Ja aizrādītu, ka ir jau gūtas zināmas sekmes dažu organisku vielu mākslīgā konstruēšanā, tad tas tomēr nebūtu nekāds arguments par labu nejausībai, jo zinātnieka komplicētā darbība laboratorijā nekādā ziņā nav pielīdzinama nejausībai, bet ir jau finālītātes piesātināta.

kustības zināmā brīdī kauzāli izskaidrotas, un ka visi tālākie jautājumi esot zināmā mērā jau mītoloģiska rakstura un iezīmējot jau novēršanos no īstās zinātnes. Finālītātes problēmu tomēr ar šādu vienkāršu pavēli nevar dabūt prom no pasaules, jo cilvēcei nav nekur nevienu tādas pieredzes un fakta, kas rādītu, kā kaut kur vai kaut kad rodas pašas no sevis, t. i., vienīgi ar mehāniskiem kauzāliem faktoriem tādas tik ārkārtīgi komplicētas mērķtiecīgas, sevi uzturētājas un jaunradītājas sistēmas, kādas ir, piem., dzīvnie organismi. Un kamēr šādu konstatējumu nav, nevarēs gan ņemt ļaunā, ka cilvēka prāts neuzlūko mehānistisko atrisinājumu par tādu, kas apmierina, bet vismaz redz te vēl problēmu un interesējas par atrisinājumu iespējām, kas apmierina vairāk, jo sevišķi tāpēc, ka nevien pieredze, bet arī prāts nespēj pierādīt, ka te nav nekādas problēmas.

Šo problēmas noliedzēju stāvoklis ir jo grūtāks vēl tāpēc, ka arī viņi paši savos speciālos pētījumos nekādā ziņā nespēj iztikt bez tā, lai ik brīdī gan gluži atklāti, gan apslēptā veidā neoperētu ar finālītātes jēdzienu: vēl, lai kam gan, nav uzrakstīta nevienu bioloģijas grāmata, kas savos izskaidrojumos nelietātu saiklīti „lai“ (vai citu atbilstošu runas veidu), tas ir, neoperētu ar mērķtiecības, mērķpielāgotības, vārdu sakot, ar finālītātes jēdzienu. Nav, cik mums zināms, vēl pētījumu, kuŗos būtu parādīts vai pat mēģināts parādīt, kā atkarā no kādu genu vai enzīmu, vai hormonu vai citu fizikāli ķīmisku faktoru tīri mehāniski kauzāla kairinājuma organisma embrionārā attīstībā zināmā brīdī un vietā sāk veidoties tāda un tāda organa elements, piem., sirds vārstuve. Visi izskaidrojumi še un vēl vairāk daudzos citos vēl komplicētākos gadījumos vienmēr ierobežojas ar formulu: šī organa vai šīs organa daļas „uzdevums“ ir tāds un tāds! Un vēl traģiskāk tas, ka pat, ja visi kauzālie locekļi un locekļi būtu atrasti, arī tad bioloģiem paliek vēl nepieciešams finālais izskaidrojums, tāpat kā vēsturniekam arī pēc Aleksandra ķermeņa kustību mehānikas pilnīgas noskaidrošanas tomēr būs vēl vajadzīgs runāt par Aleksandra nodomiem kā par galveno viņa kara gājienu iemeslu. Mēs nevaram pat iedomāties ārstu, kas, piem., pārmaiņas kādā organā aplūkotu vienīgi no kauzālā viedokļa un nemaz sev nejautātu, kādā mērā tās traucē vai veicina tā „uzdevumu“. Bet jēdziens par anormālām un patoloģiskām parādībām iespējams tikai, nostājoties uz finālā viedokļa, jo no kauzālītātes viedokļa nekas nav anormāls, bet visiem veidojumiem ir vienādas eksistences tiesības. Bez finālītātes jēdziena bioloģija tātad nekad nav iztikusi, nekad neiztieks un arī neiztieks.

No otras puses, saprotams, ja kādai parādībai saskaņā ar pieredzi pieņemts kāds fināls cēlonis, tad tas nenozīmē, ka ar to būtu jau viss panākts un ka pētīšanai ar to jāizbeidzas; gluži otrādi, kauzālai pētīšanai tiek atstātas brīvas rokas, tās tiesības nekādā ziņā netiek noliegta, bet gan tieši veicinātas.

Liekas, ka tādā gadījumā arī kauzālītātes meklētāji nedrīkstētu noliegt finalistiskus izskaidrojumus, jo vairāk tāpēc, ka tie paši nekādā ziņā nespēj bez tiem iztikt. To faktiski atzīdami, viņi tomēr šīs nespējas nozīmi grib, cik

iespējams, mazināt: biologi gan lietājot finālistiskus izskaidrojumus, bet tas esot tikai pagaidām un tikai tāpēc, ka tiem esot liela „heuristiska“ (t. i., jaunatraduma veicināšanas) nozīme, bet pēc būtības finālistisks izskaidrojums tomēr esot tikai fikcija, kaut arī pētniecības nolūkiem derīga. Nav šaubu, ka modernai zinātnei tiešām ir tieksmes daudz ko izskaidrot kā fikciju vai konvenciju, bet jautājums tikai, vai šai gadījumā šis jēdziens lietāts īstā vietā. Pirmkārt, fikcijas palaikam ir tikai provizoriskas, vairāk vai mazāk islaicīgas un radītas, lai aizpildītu kādu iztrūkstoša locekļa vietu kādā vēl galīgi neizveidotā kontrukcijā; sakarā ar to tās, otrkārt, palaikam mēdz būt vairāk vai mazāk islaicīgas, ātri nomaina cita citu, un parasti par vienu un to pašu problēmu mēdz būt vesela rinda izskaidrotāju fikciju (sal., piem., lielo skaitu moderno teoriju par materijas struktūru). Katrā ziņā, ja tām ir sekmes, tām vienmēr ir kāds reāls pamats, ja arī varbūt ne gluži tāds, kā iedomājas: maldīgais elements fikcijā tātad nekad neattiecas uz pašu faktu, ko tā grib izskaidrot, bet vienīgi uz ietērpu, kādu tā dod šim izskaidrojumam. Ja finālitate būtu maldīga fikcija, tad tā būtu visai divaina parādība. Tā pastāv jau, kopš cilvēce sākusī domāt, un, otrkārt, nav ne mazāko izredžu, ka mēs varētu kādreiz atbrīvoties no šīs kategorijas un likt tās vietā kaut ko pilnīgāku. Treškārt, ja tā ir fikcija, tad savādi tas, ka tā ne tikai nav tās pašas sugas kā „īstais“ izskaidrojums, par kādu pieņem kauzālītāti, bet tieši ir opozīcijā tam (vismaz no pašu mechanistu viedokļa). Tādā gadījumā nesaprotami, kā gan tā varētu būt derīgs „heuristisks“ princips, par kādu to atzīst biologi, un tāpat nesaprotami, kā tā varētu piekļauties tik cieši realitātei, ka bioloģiskā pētīšana pat nav iedomājama bez tās, — ja tai nebūtu nekāda pamata šai pašā realitātē. Parasti jau, it sevišķi eksakto zinātnieku aprindās, kādas metodes auglību uzlūko par vienu no svarīgākajiem tās patiesīguma kritērijiem, — še turpretim izrādītos, ka tam nav nozīmes. Stāvoklis te būtu apmēram tāds pats, kā kad kādas pils saimnieks, vedot tajā iekšā aplūkotājus, pie galvenajām durvīm atvainotos, ka viņš nevarot tiem tās atslēgt ar īsto atslēgu, bet esot spiests lietāt „šķietamu“, fiktīvu atslēgu, jo īstās viņam neesot. Un ja nu tad vēlāk izrādītos, ka arī pils īpašnieka tēvs un vectēvs lietājuši šo pašu fiktīvo atslēgu un ka, ņemot vērā, ka neviens atslēdznieks nemāk uztaisīt īsto atslēgu, viņš grib šo fiktīvo atslēgu nodot kā mantojumu arī saviem bērniem, tad var rasties jautājums, ar ko tad šī fiktīvā atslēga atšķiras no „īstās“? Varēs varbūt aizrādīt, ka visas telpas pili ar to nevarēs atslēgt, ka būs vajadzīgas arī vēl kādas citas atslēgas, un tam varēs pievienoties, bet tas nemazinās galvenās „fiktīvās“ atslēgas vērtību, jo tikt iekšā pašā mājā varēs tikai ar tās palīdzību. Tā arī bez finālitates jēdziena nemaz nevar iekļūt bioloģijā. Lai paliktu tur un auglīgi strādātu, nepieciešams gan arī kauzālitates princips, un, kas vēlas, tam pilnīgas tiesības nodoties vienīgi pētījumiem, ko vada tikai šis princips. Bet tāpēc nedrīkst teikt, ka finālitates jēdziens te tiek lietāts tikai tā „pajokam“, jo šis „joks“ ir vienīgais, kas dara iespējamus un dod jēgu visiem

kauzāliem šīkpētījumiem, jo galu galā visos šais šīkpētījumos jautājums skan: kādi ir tie kauzālie faktori, kas dara iespējamās šīs vai tās mērķtiecīgās funkcijas un vispāri finālos faktus. Ja finālītātes jēdziens ir fikcija, tad fikcija ir arī visa bioloģijas zinātne, kas tad kļūst tikai par sarežģītāku fizikas un ķīmijas nozarojumu. Daži pētnieki varbūt arī nemaz neatsācītos atzīt šādu konsekvenci, bet par nelaimi šāda cilvēcīga lēmuma nepietiek, lai identificētu dažādās zinātnes. Bioloģija, mēs redzējam, nekādā ziņā nespēj iztikt vienīgi ar fizikālām kategorijām, bet tai ik uz soļa jāapelē pie finālītātes, kam, kā mēs jau mēģinājām rādīt, subordinēti visi kauzālie procesi. Ja pēdējie ir reāli, tad neizbēgami ir reāla arī finālistiskā determinācija.

Tā mēs atkal pa jaunu ceļu esam nonākuši pie tā paša rezultāta, pie kuŗa jau nonācām vairākkārt agrāk: finālītāte nekādi nav noliedzama, — tiklīdz to, šķiet, izdeldē vienā vietā vai veidā, tā tūlī parādās atkal citā vietā un citā veidā. Galvenais iemesls šai finālītātes neizdeldējamībai galu galā ir tas, ka pats tūs noliedzējs jau nes savu pretinieku sevī un, tieši pat noliedzams, apstiprina to, jo arī noliegšana ir fināla darbība. Tādā kārtā neviens arī visradikālākais finālītātes noliedzējs netiek no tās vaļā, — tā viņam jāatzīst, vai viņš grib vai negrib.

Viss tas saprotams atstāj vēl vietu plašākām diskusijām par šīs finālītātes raksturu un tās robežām dabā. Vislielākā kļūda šē parasti ir iedomāties finālītāti dabā pārāk antropomorfiski kā kādu apzinātu gatavu domu vai plānu. Pieredzes dati neattaisno šādu tās interpretāciju. Tur kur dabā ir finālītāte, tur tā izprotama drīzāk pēc analogijas ar mūsu pašu neapzinātās dvēseles darbību. Doma dabā, kur tā nav vēl sastingusi gatavās materiālās formās resp. paradumos, nekādā ziņā nav konceptuāla rakstura, bet ir konfūza un darbojas it kā taustīdamās un mēģinādama. Ar to izskaidrojams arī, ka finālītāte dabā nekad nav pilnīga un ka blakus teleoloģijai ir arī disteleoloģija, tas ir — neizdevušies pielāgošanās mēģinājumi, ārkārtīga izšķērdība ar dzīvībām, neaizsaušana līdz mērķim vai aizsaušana tam garām un dažreiz arī pārsaušana tam pāri, piem., kad dažām briežu sugām to aizsardzībai izlietājamie ragi, pārmērīgi attīstoties, kļūst tiem par kavēkli un par bojāejas cēloni. Šē mēs par savu uzdevumu nolīkām vienīgi mēģinājumu parādīt, ka dzīvē un vismaz dažās pētniecības nozarēs nekādā ziņā nevar iztikt bez finālītātes jēdziena, kas tāpēc atzīstams par atbilstošu reālītai. Kādas ir tās lietāšanas robežas, kur tā derīga, kur ne, tas mūs šē neinteresē, — mums pietiek kaut viena droša gadījuma dabas norisēs, kur bez tās nevar iztikt, jo mēs gribam te pagaidām konstatēt tikai principiālu tās esmi pasaulē. Tāpēc arī mēs te neielaidīsimies sīkākā diskusijā, lai izšķīrtos starp organiskās dzīves tā saucamo mašīnas teoriju un vitālismu, jo ne tikai vitālisms, bet arī mašīnas teorija, kā jau aizrādīts, un varbūt vēl atklātāk un drastiskāk, implicē finālismu: ja pasauli pielīdzina mašīnai, kuŗā absolūti viss paredzēts, tad vajadzīga jau ne tikai finālītāte, bet tieši jau pārcilvēcīgi gudrs mašīnmeisters inženieris.

Tāpēc mēs arī šai diskusijā dotu priekšroku vitālismam, jo tas, salīdzinot ar mašīnas teoriju, ir mazāk antropomorfiska un mazāk mākslota teorija. Bet lai kā te būtu, mūs interesē tikai tas atzinums, ka vispār pasaulē — lai arī kādos apmēros — tomēr ir vieta arī finālismam*). Tam ir ļoti svarīgas sekas pasaules uzskatā. Ja pasaulē kaut kur ir finālitate, tad tas nozīmē, ka tajā ir vieta arī garam, jo kā jau aizrādīts, kas saka finālitate, tas saka arī psihisms resp. gara dzīve. Tas nozīmē, ka pasaule ir kaut kas vairāk nekā vienīgi tikai materiāls elementu sablīvējums, ko pārvalda vienīgi tīri mehānisku spēku aklā darbība. Finālitates atzišana nozīmē, ka vismaz zināmos punktos un vietās šīs materiāls kustības organizē arī kads nē-materiāls faktors, kas jādōmā pēc analogijas ar mums pazīstamo psihisko reālitate, kas tieši mums arī atklājas jau ikdienišķīgā pieredzē kā šāda materiāls organizē-tāja. Vai šāda dabā pieņemamā psihiskā vai psihoida (psichismam līdzīgā) reālitate ir tas, ko meklē starp citu arī reliģiskā apziņa, tas ir īpašs jautājums. Ir pieņemams, ka tas, ko ar indukcijas palīdzību var atrast dabā, ir vēl par tuvu šai pēdējai, nav vēl tas, ko meklē reliģija. Bet, ja kaut kur zelts ir vispār atrodams, kaut arī varbūt tikai netirū un sajauktā veidā, tad ir pamats domāt un cerēt, ka kaut kur tas mirdz arī skaidrs un tīrs.

*) Tādas jaunāko laiku bioloģiskas mācības kā holismu, veidolu teoriju (Gestalttheorie), mnēmismu uc., kas mēģina nostāties pāri mehānisma un finālisma alternatīvai un līdz ar to izvairīties arī no attiecīgām konsekvencēm, lai ieņemtu starp tām kādu nenoteiktu vidusstāvokli, mēs šē neaplūkosim, jo, tuvāk analizējot, vienmēr atklājas, ka stāvoklis „starp divi krēslim” nav ieturams, — galu galā tomēr jānosēstas uz viena vai otra.

DIEVA PROBLĒMA

Jr viens filozofisks jautājums, ko droši var apzīmēt par vispopulārāko, jo ar to allaž griežas gan pie sevis, gan it sevišķi pie citiem pat, tādī, kas nekā nav dzirdējuši par filozofiju un arī negrib par to nekā dzirdēt. Šis jautājums ir: „Vai Dievs ir, vai nav?“ Tas nodarbina ne tikai naīvo dvēseli, kas, palaikam pilnīgi sveša filozofiskai kultūrai, mēģina to atrisināt ar primitīviem līdzekļiem, bet laiku pa laikam pie tā atgriežas no savām subtilām studijām arī speciālisti. Citādi tas arī nevar būt, jo galu galā visi īsti svarīgie filozofijas jautājumi ir tie paši, kas interesē arī naīvā cilvēka dvēseli, un visi abstraktie un grūtie speciālie jautājumi nav nekas cits, kā tikai priekšdarbi, priekšnosacījumi primitīvo, bet monumentālo jautājumu atrisināšanai.

Pie vienmēr aktuālā jautājuma par Dieva eksistenci ir atgriezies arī viens no tagadnes ievērojamākiem franču filozofiem (reizē arī ievērojams matemātiķis) — Eduards Le Ruā, kas ieņem Bergsona katēdru Francijas Koledžā (Collège de France), kur viņš māca sava priekšgājēja garā. Būdam jau labi pāri pusmūžam un gatavodamies noslēgt savu karjēru, viņš īsā laikā ir laidis klajā veselu rindu lielu ievērojamu darbu — visu iepriekšējo gadu meditācijas rezultātus. Starp šiem darbiem viens ir veltīts „Dieva problēmai“. (Ed. Le Roy, Le Problème de Dieu.)

Darbam ir divi daļas. Pirmā daļā autors kritiski aplūko filozofijas vēsturē atzīmētos Dieva eksistences problēmas atrisinājuma mēģinājumus, otrā, plašākā daļā viņš mēģina rādīt pats savu ceļu uz jautājuma pozitīvu atrisināšanu.

1. Klasiskie Dieva esamības pierādījumi.

Vispirms jāaplūko klasiskie argumenti par labu Dieva eksistencei, kas iegūti fiziskās pasaules novērošanā. Kā pirmais jāatzīmē arguments, ko jau lietāja Aristotelis, bet ko sevišķi izstrādāja Akvinas Toms, proti, pierādījums, kas izriet no pārmaiņas un kustības fakta. Pasaulē lietas kustas un pārmainās. Neviena lieta nekustas pati no sevis, bet to vienmēr iekustina kaut kas cits. Šo iekustinātāju savukārt ir iekustinājis kāds trešais u. t. t. Bet bezgalībā iet nevar. Kaut kur jāapstājas: ir tātad jābūt iekustinātājam, kas dod pirmo ierosinājumu, pats palikdams nekustīgs un nezoģis. To var saukt par Dievu.

Šis arguments tomēr nav derīgs, jo tas dibinās uz nepareizā uzskata, ka pasaule pastāv no pilnīgi atdalītām, negrozīgām un nekustīgām lietām, kuŗām kustība pievienojas no ārienes. Šāds pasaules nojēgums ir mākslīga konstrukcija, kas dibināta tikai uz mūsu prāta aizspriedumiem, kas prāta praktiskās rīcības kalpībā radušos paradumus atzīst par tādīem, kuŗi atspoguļo lietu īsto būtību. Patiesībā kustība ir „lietu“ būtiskais un konstitūējošais pamats, un ne kustībai, bet nekustībai vajadzīgs izskaidrojums. Šā noskaidrojot problēmu, sabrūk viss argumenta spēks. Bet arī no cita viedokļa tas neiztur kritiku. Nav saprotams, kā garīgs un nekustīgs kustinātājs var iekustināt materiju. Beidzot, pat ja pieļaujam, ka jābūt kādam pirmam kustinātājam, tad būtu vēl jāpierādā, ka tas ir Dievs — tāds, kā to grib reliģija un tikumība. Lai to pierādītu, būtu jāņem palīgā tā saucamais ontoloģiskais arguments, kas uzņemas rādīt, ka nepieciešami esošais un visā pilnībā esošais ir viens un tas pats. Bet par šo galveno argumentu runa būs vēlāki. Katrā ziņā pats par sevi pirmais arguments nepanāk to, ko grib.

Isti ņemot, pirmais pierādījums ir tikai variants no cita pierādījuma, kas pazīstams ar vārdu „pierādījums no pasaules nejausības“ (a contingentia mundi). Tiešām, lai mēs aplūkotu pasaulē kādu lietu aplūkodami, neviena no tām nav nepieciešama, — tā var būt, bet var arī nebūt, viņa tā tad ir it kā nejausa. Bet nejausais nepietiek pats sev, tas prasa, lai būtu kaut kas nepieciešams, kas būtu nejausā pamats: šis nepieciešamais pasaules pamats tad arī ir tas, ko sauc par Dievu.

Arī šis arguments neapmierina. Vispirms, nevar pierādīt, ka viena vai otra lieta ir tiešām nejausa, ka tai nav pamata. Otrkārt, ja arī atsevišķās lietas būtu nepamatotas, tad tas vēl nenozīmē, ka tāds ir arī pasaules visums. Beidzot, ja arī vajadzētu pieņemt kaut ko nepieciešamu, tad no tā vēl ir tālu līdz Dievam.

Nākošais arguments ir iemīļotais un populārais pierādījums, kas prasa Dieva atzīšanu, izejot no pasaules harmonijas un labierīcības viedokļa, jeb kā saka, — no visa finālītātes viedokļa: viss pasaulē šķiet tik labi un harmoniski iekārtots, ka nav iespējams pieņemt, ka pasaule būtu nejausības rezultāts.

Šim pierādījumam tomēr ir vairāk tikai oratoriska un liriska nekā loģiska vērtība. Jau Paskāls savā laikā atzina, ka šis arguments ir gan labs ticīgiem, bet ir par vāju, lai piegrieztu neticīgos: pasaulē, blakus labierīcībai un harmonijai, ir arī daudz ļaunuma un disharmonijas. Bez tam, ja pasaulē arī būtu finālītāte, tad tas vēl nenozīmē, ka eksistē šīs finālītātes autors un ka tas ir Dievs. Beidzot, zinātne vēl varētu aizrādīt, ka šīnī pasaules finālītātes pieņemumā ir daudz nekritiska antropomorfisma. Dabas likumi, ko mēs apbrīnojam, ir lielā mērā mūsu pašu mākslīgs, konvencionāls lietu aranžējums. Katrā ziņā dabas finālītāti nedrīkst iedomāties līdzīgu cilvēka roku darbu finālītātei, kuŗos forma pienāk no ārienes vietai klāt un kur veselais tiek mākslīgi salikts no iepriekš izgatavotām daļām.

Tā mēs nonākam pie pierādījuma, kas dibinās uz pasaules lietu dažādo pilnību, vai pareizāki, nepilnības pakāpju novērojuma. Šis pakāpes visas prasa, lai kaut kur būtu realizēta pilnība. Arī šis arguments jānoraida, jo tas dibinās uz modernos laikos vairs nepieņemamās hipotezes, ka kaut kur reāli eksistētu visu lietu ideālie paraugi. Bez tam ir skaidrs, ka šis arguments galu galā dibinās uz ontoloģiskā argumenta. Tomēr, iekāms piegriežamies šim pēdējam, vēl jāaplūko arguments, kas grib pierādīt Dieva eksistenci, izejot no tikumiskās dzīves parādību novērojumiem.

Ja sāk ar šīs dzīves visārējākām parādībām, tad mēdz Dieva esamības pierādīšanai aizrādīt uz to faktu, ka visi galu galā savā sirds dibenā tic Dievam. Ateistu baida ar viņa dvēseles stāvokļa monstruoziitāti un garīgo vientulību. Arguments tomēr ir vājš. Vispirms tas, kas tiek apgalvots kā fakts (t. i. vispārējā ticība Dievam), nekā nav pierādāms. Bet pat ja to pieņemtu, — ko tas pierāda? Vai nav piemēru, cik tik grib, ka ir daudzas „patiesības“, kas ir bijušas vispāri pieņemtas un tomēr izrādījušās aplamas?

Neiztur kritiku arī cits līdzīgs arguments, kas grib balstīties nevis uz ticības vispārības, bet tieši tikai uz paša ticības fakta, nemaz neprasot, lai tas būtu vispārīgs. Kā tie cilvēki, kas tic, būtu nākuši pie ticības, ja nebūtu Dieva, kas viņiem ik dienas atklājas savā darbībā? Ticīgo, varbūt, šis jautājums pārliecina, bet neticīgais tik pasmaidīs par to, jo daudzas un dažādas atbildes te jau pārāk viegli atrodamas.

Vissvarīgākais paliek arguments, kas norāda uz cilvēka dvēseles ilgām, uz viņas nevaldāmām tieksmēm pēc laimes, pēc taisnības, pēc gaismas, pēc mīlestības. Mēs gribam, lai kaut kur tiktu izlīdzinātas netaisnības un ļaunumi, kas jācieš zemes virsū, lai tiktu celti godā nevainīgie upuri, bet ļaunie sodīti. „Nav jūrā paisuma, kas neliecinātu par debess spidekli aiz mākoņiem. Vai vienīgi dvēseļu paisums trauktos pret tukšām debesīm!“ — Bet arī šis jautājums, šinī formā vismaz, nav nekas cits kā rētorika. Aukstais kritiskais prāts aizrūda, ka vēlēšanās vēl nav pierādījums, — bet drīzāk gan iemesls šaubīties par viņas diktētā apgalvojuma patiesību. Lai šis arguments iegūtu spēku, būtu iepriekš jānoskaidro, kādas dvēseles ilgas atzīstamas par nozīmīgām un pie tam kādā ziņā. Šis mēģinājums vēlāk arī tiks darīts, un tad izrādīsies, ka šinī argumentā tiešām slēpjas kaut kas vērtīgs.

Beidzot vēl var aizrādīt uz pierādījumu, kas balstās tieši uz tikumiskās dzīves faktu. Dievs, tā saka, ir vajadzīgs, lai izskaidrotu pienākuma absolūto raksturu. Bet vai šis raksturs nav tikai šķietams, un ja tas arī būtu tāds, tad, vai tas nav izskaidrojams ar lētākiem līdzekļiem, piem., ar neapzinīgo visas sabiedrības uzskatu spiedienu? Un vēl, — uz kā gan ir dibinātas Dieva tikumiskās pavēles, vai vienīgi uz viņa autoritātes, uz to, ka viņš „tā grib, tā vēlas, un viņa griba lai ir prāta vietā?“ Tad tas būtu ne Dievs, bet despots. Bet ja viņa pavēles attaisnojamas ar to, ka tās ir labas un sapratīgas, tad var iztikt arī bez Dieva pieņēmuma, — tikumība pati attaisno

sevi. Līdzīgi iebildumi jāceļ arī pret Kanta mēģinājumu dibināt reliģiju uz „praktiskā prāta”. Tuvāk aplūkojot, visi minētie pierādījumi dibinās uz tā, ka tiek pieņemts, ka pasaulē ir konstatējama vispārēja orientācija uz pilnību, un tiek pieņemts, ka šī pilnība arī eksistē kaut kur vienkārši tūpēc, ka tā ir pilnība. Tas nozīmē, ka arī šo pierādījumu pamatā galu galā ir ontoloģiskais pierādījums. Tam tad arī piegriezīsimies.

Ontoloģiskais Dieva eksistences pierādījums jeb pierādījums a priori atzīstams par vissvarīgāko, jo arī visi citi galu galā ātsaucas uz viņu. Viņa princips pastāv iekš tam, ka Dieva un viņa eksistences jēdzienu savienojums ir it kā loģiski nepieciešams, it kā implicēts pašā prāta aktivitātē. Viselementārākā veidā to formulējis Kenterberijas Anselms. Pēc viņa atzinuma, mēs nevaram Dievu domāt vai pat noliegt to, lai ar to tūlī arī neatzītu viņu par eksistējošu. Tiešām, Dievs, pēc definīcijas, ir pati pilnība. Tam tāpat nedrīkst trūkt nevienas pozitīvas īpašības. Šāda pozitīva īpašība ir arī it sevišķi eksistence. Dievu tā tad mēs nevaram citādi domāt, kā tikai eksistējošu, un viņš tā tad arī tiešām eksistē.

Pret šo argumentu ir tikuši celti daudzi iebildumi. Vispirms, vai mums tiešām ir Dieva ideja? Vai viņa ir likumīga, sevi nepretrunīga un vipāri domājama? Ja nu šī grūtība būtu noskaidrota un pārvarēta, paliek jautājums, vai tiešām analītiskā ceļā no Dieva jēdziena iespējams atvasināt konkrētu eksistenci? Eksistence, kā jau to ir aizrādījis Kants, neietelp jēdziena saturā, tā tikai aktualizē to. Taisnība drīzāk Bosiē (Bossuet), kas saka, ka Dieva jēdziens *p r a s a*, lai tam sintētiski pievieno eksistences jēdzienu. Bet šī prasība jau vairāk morāliska nekā loģiska, un arī tā mūs neizved ārā no tiro jēdzienu pasaules. Beidzot, ja arī pierādītu, ka pilnība eksistē, vai tas jau nozīmē, ka tā ir pilnīga *b ū t n e*?

Bosiē tāpēc mēģina iet vēl citu ceļu. Viņš aizrāda, ka ir mūžīgas patiesības, ko mēs neesam radījuši, bet ko mēs tomēr aptveram. Patiesības var eksistēt tikai prātā. Tā kā tās nav mūsu prātā, tad tas nozīmē, ka tās ir Dieva prātā. Bet arī tam modernā filozofija nepiekritīs un šaubīsies gan par mūžīgām patiesībām, gan par vajadzību pieņemt īpašu prātu — viņu nesēju.

Kartēzieši, beidzot, grib panākt pierādījumu, izejot no bezgalības jēdziena. Bezgalības jēdzienu nevar iegūt no pieredzes un nevar arī konstruēt, jo mūsu prāts šādam uzdevumam ir par vāju. Tā avots var tā tad būt tikai bezgalīga būtne — Dievs pats, kas to ir ielicis mūsos. Bet te atkal iebildums: bezgalības jēdziens, tāds, kāds tas mums ir, izteikts tikai mūsu pašu domas, mūžam neapturamo, mūžam progresējošo, visam dotam pāri ejošo dabu.

Visi klasiskie argumenti tāpat sabrūk. Tas tomēr nenozīmē, ka tanis nav nekā vērtīga. Nē, negatīva kritika bija tikai vajadzīga, lai nokratītos no pārpratumiem un kļūdām, kas tiem pielipusi, un lai, nostājoties uz cita, dziļāka viedokļa, tiem atkal restaurētu viņu spēku. Problēma tā tad jāaplūko vēl reiz par jaunu.

2. Problēmas nostatīšana un atrisinājuma shēma

Var teikt, ka visumā Dieva pierādīšanai ir tikai divi ceļi: kauzālītātes ceļš (via causalitatis) un viņa būtības aplūkošanas ceļš (via aseitatis). Pirmais — kauzālītātes ceļš, ko var saukt arī par kosmoloģisko argumentu, reducējas uz to, ka rāda, ka pasaule ir nepilnīga, ka tā prasa kādu papildinājumu ārpus sevis. Viņam ir vairāki varianti, bet neviens no tiem neiztur modernās filozofijas kritiku, jo tie palaikam dibinās uz naīva aizsprieduma, pieņemot, ka pasaulei pašai par sevi arī ir tāds pats izskats, kādu tanī redz mūsu parastā, dzīves praktisko vajadzību noteiktā domāšana. Galvenie aizspriedumi ir, ka pasaule sastāv no šķirtām lietām, ka tās būtībā ir kaut kas statisks, ka organiskā kārtība ir kādas iepriekšējas absolūtas nekārtības pārvarēšana, ka tukšums ir agrāks nekā dzīve, ka zinātnes laiks un mūsu kauzālītāte pastāv arī neatkarīgi no mums u. t. t. Vienīgais, ko šis argūments spēj parādīt, ir tikai, ka pasaule tāda, kādu mēs to parasti uztveram, ir nepilnīga.

Ar to mēs nonākam pie otra ceļa, kas ir ontoloģiskā pierādījuma ceļš. Viņa vērtīgākais veids ir tas, kurā tiek mēģināts rādīt, ka Dieva apstiprināšana ir implicēta jau ikvienā mūsu garīgās dzīves aktā. Bet lai šis arguments iegūtu pilnu vērtību, ir jāgroza metode. Jāatsakās no intelektuālisma, no gribas pierādīt ar prātu Dieva eksistenci. Pat ja tas izdotos, rezultāts būtu mazvērtīgs, jo sirdis tas atstātu aukstas. Neviens arī nav piegriezts ticībai ar abstraktu pierādījumu. Dievs ir augstākā realitāte, un realitāti nevis pierāda, bet rāda, to uztver un skata. Jēdzieniskās konsrukcijās Dievs nav uztverams un izteicams, jo viņš jau, pēc definīcijas, tiek domāts kā visa pamats, kā tas, kas vēl nav ietvēries jēdzienā. Gribēt viņu deducēt, nozīmē noliegt viņu. Ir tikai viens ceļš uz viņu, un tas ir pieredzes ceļš, pieredzes, kas vērsta uz cilvēka iekšējās dzīves konstatējumiem. Tad izrādīsies, ka arī klasiskie argumenti ir vērtīgi un ir runājumi patiesību, bet tikai nepilnīgā, mūsu laikmetam nepielāgotā valodā.

Ja grib pozitīvi atrisināt Dieva eksistences jautājumu no mūsu moderno laiku viedokļa, tad pirmais uzdevums ir precīzi nostatīt pašu problēmu. Pirmais solis ir noskaidrot, ko mēs īsti saprotam ar vārdu „Dievs“, un otrkārt, ko tas nozīmē, kad apgalvo, ka viņš eksistē. Šis uzdevums nav tik viegls. Ir iespējams jau celt iebildumus pret pašu formulu „Dievs eksistē“. Tā piem., kristīgā tradīcija māca, ka Dievs nav esamība, bet ir pāri katrai esamībai, ir katras esamības neizteicamais princips. Mistiķi šo tezi vēl vairāk paasina: ja „eksistē“ saka par pasauli, tad par Dievu jāteic, ka viņš neekstistē. Filozofi arī protestē pret Dievu kā individuālas būtnes izpratni, jo tad tas top par elku. Bet agnosticisms, kas apgalvo pilnīgu neizzināmību, arī nav pieņemams, jo tad no Dieva paliek tikai vārds, kam vairs nav satura. Jāatrod tā tad, vispirms, Dieva jēdziens, kas izvairītos kā no antropomorfisma, tā arī no agnosticisma.

Kā mūsos rodas Dieva jēdziens? Atbilde te skaidra: mums to iemāca, mēs to saņemam no tradīcijas. Visu iepriekšējo gadu simteņu laudis, kuŗus turpina tagadējās paaudzes, spēcīgais baznīcas institūts, tikumi, paradumi, atmiņas, gandrīz visas idejas un jūtas — viss pauž mums par viņu. Personīgie piedzīvojumi, ilgas pēc pilnības, nemiers ar pasauli apstiprina vēl un dod siltumu šai tradīcijas sniegtai idejai. Bet kā interpretēt viņu tā, ka paliktu apmierināts arī kritiskais prāts?

Lai to panāktu, vispirms jānoskaidro, ko īsti mēs domājam, kad sakām, ka kaut kas ir, ka kaut kas ir reāls. Ko nozīmē reālitate? Ikdieniskais uzskats saprot reālitate kā pretstatu vienkāršai domai, kā kaut ko tūdu, kas ir neatkarīgs no domas, ir ārpus tās un kas tikai dažos gadījumos tai pievienojas. Šāds uzskats nav pieņemams. Kaut kas, kas būtu pilnīgi ārpus domas determinācijām, ir, pēc definīcijas, absolūti nedomājams, ir absurds. Zināms metafizisks ideālisms tāpēc ir neatvairāms: reālitate pamats var būt tikai kaut kas garīgs.

Par reālu tāpēc ir vispāri jāatzīst tas: 1) kas spēj pretoties kritikas mēģinājumam noliegt to, un 2) tas, kā atzīšana izrādās neizsmeljami auglīga un spējīga pastāvēt neaprobežoti ilgi. Reāls ir tas, ko nevar neatzīt un kas ir saistīts un ir sakarības attiecībās ar visu mūsu domu pasauli un visu mūsu dzīvi.

Pēc šiem terminu satura precizējumiem jāatzīst, ka Dieva jēdziens nav fantazija, ka tas norāda uz kādu reālitate, jo nav neviena cita jēdziena, kas būtu spējis ar lielākiem panākumiem pretoties visiem apspiešanas, visiem iznīcināšanas mēģinājumiem un kas, iznīcis vienā veidā, tūlī atdzimst citā veidā. No otras puses, tas ir arī nesaraucjami saaudzis ar visiem mūsu domu saturiem, ar visām mūsu dvēseles un dzīves kustībām, un tāpēc tas atzīstams arī par neizsmeljami auglīgu. Viņš tā tad atbilst reālitates kritērijiem. Ja tālāki nemam vērā, ka reālitate mums atklājas kā kaut kas garīgs, tad līdz ar to ir iespējams arī precīzēt, ko nozīmē Dieva atzīšana. Atzīt Dievu nozīmē atzīt garīgo reālitate un pie tam kā autonomu, neatkarīgu un nereducējamu reālitate.

Pret šādu Dieva atzīšanu tad nu var tikt celti iebildumi no divām pusēm — no materiālisma un no zināma veida racionālisma puses. Šie iebildumi tomēr nav bīstami. Materiālisms kā filozofiska mācība mūsu laikos jau ir anachronisms. Materija eksistē tikai caur domu un pateicoties domai: visas viņas īpašības, visas viņas determinācijas ir mūsu prāta determinācijas. Tas, kas reāli eksistē, var būt tikai radošā doma, doma-aktīvitate, dzīves trauksme, — materija nav nekas cits, kā šīs domas pagurums, radošais žests, kas atkrīt atpakaļ, reālitate, kas irst. Noraidāms arī tāds racionālisms, kas grib pasauli izskaidrot un izsmelt ar cietu kontūru diskursīviem jēdzieniem. Šie jēdzieni, tāpat kā materija, nav pirmā reālitate, bet tikai tās produkti: tie visi jau nes cilvēka praktiskās darbības nosacījumu iezīmi, tie ir īstās reālitates sašaurinājums un pārveidojums.

Tagad var pāris vārdos atzīmēt to domu gaitu, kas precīzē Dieva atzišanas saturu. 1) Reālitate ir tapšana un nerimstošas radišanas trauksme. To mēs redzam dabā, to mēs vēl vairāk jūtam sevi. 2) Kosmiskā tapšana ir orientēta zināmā virzienā. Vispārējā reālitate ir progress, ir pieaugšana, ir kāpšana uz augšu, ir gaita uz pilnību. Pasaules pamatā tā tad ir gars (jo materiija ir regress, ir krišana atpakaļ). 3) Gars ir brīvība, jo viņš ir esošā pamats un pati radošā aktivitāte, kas, no zināma viedokļa, rada it kā pati sevi. Tāpēc ne gars, ne brīvība nevar tikt izskaidrota nedz ar kaut ko fizisku, nedz ar kaut ko abstraktu. Gars tā tad stāv visa esošā virsotnē, vai, ja grib, tā pamatā, un izteikt un apstiprināt to, apstiprināt garīgās reālitates primātu, nozīmē apstiprināt Dievu. Pretoties Dieva atzišanai, ja to izprūt šādā nozīmē, nevarēs gan neviens, jo tā ir par daudz neatvairāma, tiklīdz precīzē problēmu. Dzīvot nozīmē ticēt Dievam, un ticēt Dievam nozīmē apzināties, ko implicē dzīvošanas akts.

Tomēr ar to vēl tālu viss nav veikts. Pagaidām atzīts tikai, ka ir jāatzīst pasaulei kāds dziļāks pamats. Bet vai tas ir Dievs jeb tikai kaut kas daimonisks? Lūk svarīgākais jautājums. Citiem vārdiem, pacesas Dieva personības jautājums. Vai iespējams domāt viņu kā personu? Te nu rodas lielas grūtības, jo tiklīdz mēs gribam to darīt, mēs profanējam Dievu un kritam antropomorfismā. Tiešām, kā izteikt mūsu ierobežotības, mūsu nepilnības terminos to, kas ir bezgalība un neizteicamā pilnība? Pat teikt, ka Dievs ir jādomā tikai pēc mūsu personas analogijas, ir nepareizi, jo analogijai te trūkst katra pieturas punkta, tā ka tā vai nu ir nelabojami kļūdaina, vai pavisam nesaturīga. Ievest analogiju mēs varam tikai mūsu attiecībā pret Dievu, pielīdzinot to attiecībai pret cilvēka personu. Dievs ir tāds, ka mums jāizturas pret viņu kā pret personu, vai citiem vārdiem: Dievs mums ir pienākumu centrs, un mums viņš jāuzlūko kā tiesību subjekts. Dievs, būdams avots, no kuŗa mēs smeļam mūsu iekšējo garīgo reālitate, nevar būt mazāks kā persona, jo mēs esam personas. No otras puses, arī garīgās dzīves pieredze rāda, ka mēs varam smelties viņā spēkus, lai pieaugtu kā personas, ja mēs attiecamies pret viņu kā pret personu. Pēc aizrādītiem reālitates kritērijiem tas nozīmē, ka šī personīgā Dieva ideja tā tad atbilst reālitatei.

Pieņemot šādu Dieva izpratni, var teikt, no zināma viedokļa, ka ateistū īstīnemaz nav, jo nav, laikam, cilvēka, kas nekā vairs negrib, kas ir ieslēdzies sevī, absolūtā pašapmierinātībā. Visi tie Dievam, cik tālu viņi dzīvo cilvēciģu dzīvi, bet ne visi to skaidri apzinās. Daudzi sevi atzīst par ateistiem vienkārši tāpēc, ka nevar piekrist zināmai Dieva izpratnei un tēliem, kādos tas tiek stādīts priekšā: ir skaidrs, ka viņi tāpēc vēl nebūt nav ateisti. Ateisti īstēni būtu tikai tie, kas atsakās no Dieva redzēšanas, kas novēršas, kas aiztaisa acis, kas pretojas iekšējai balsij, kas vērs savu dzīvi ne uz pieaugšanu, bet uz pamaiznāšanas. Ateisms ir immorālitate, kas apmierinās ar mazāko, kas tiecas uz iznīcību.

Dieva atzišanā īpatnējais ir tas (kā to atzina jau mistiķi), ka pie tās var nākt tikai cilvēks, kas viņam pievērsas ne tikai ar prātu, bet ar visu dvēseli. Dievu nevis pierāda, bet tam tic. Bet ticība te nenozīmē kādu nepilnīgu, bet tikai īpatnēju zināšanas veidu. Ticēt šai gadījumā nozīmē ieņemt tādu stāvokli, kurā var redzēt un atzīt faktu, kas ir dots pašā dzīvē un ko ikviens pārdzīvo, bet tikai nemāk izteikt runā. No šī viedokļa tad arī noskaidrojas racionālo pierādījumu nozīme: tie var palīdzēt nostāties vajadzīgā stāvoklī, tie var norādīt, kurp jālūkojas, uz ko jāskatās, un tā tie var palīdzēt atklāt Dievu, bet tieši paši tie nespēj viņu atsegt. Dieva atzišana var būt tikai pārdzīvotas pieredzes, ne abstraktu domu slēdzienu anglis. Dieva atzišana notiek tai mīlestības plūsmē, kas cilvēku nes uz Dievu, kad tas pūlas tapt viņam līdzīgs. Dievu mēs atzīstam viņa paša dzīvē mūsos, mūsu pūlēs tuvoties viņam. No šī viedokļa var teikt, ka Dievs mums ne tik daudz ir, cik top. Viņa tapšana ir mūsu augšana, un kā katra augšana, tā nevar būt jēdzieniskas analīzes, bet tikai intuīcijas, aplūkošanas priekšmets. Tāpēc tad svētie un nevis ģeniji ir tie, kas labāk atzīst Dievu.

III. Cilvēka vājība un dziļākā griba

Ar iepriekšējiem aplūkojumiem ir izdarīts orientācijas darbs, ir atrastas grūtības un šķēršļi, pret kuriem atdužas problēmas atrisinājuma mēģinājums, un ir uzņemta iepriekšēja atrisinājuma shēma. Tagad atliek piepildīt to ar konkrētāku saturu, pieiet klāt cilvēkam, kas meklē, un tā izstaigāt vēlreiz visu ceļu.

Var jautāt: kas vispār var spiest dabīgo, normālo, veselīgo cilvēku domāt par Dievu? Vai konkrētā zemes dzīve nav jauka diezgan, lai apmierinātu viņu? Vai viņam nepietiek ko domāt par zemes lietām, lai nemaz neatliktu laika nodoties refleksijām par Dievu?

Tik vienkārši tomēr nav. Lieta ir tā, ka cilvēks tomēr domā, un viņam agrī vai vēl nāks brīdis, kad „jaukā pasaule“ viņa prātus pīlīgi neaizņems un viņš vērsīs domas arī uz sevi un aplūkos savu dzīvi visumā. Tad var notikt, ka viņš to aptver tādā gaismā, ka apjaustais viņam vairs nekad neizzūd no prāta un top izšķirošs visai viņa dzīvei.

Kādā gaismā cilvēkam var atklāties viņa dzīve, to visspilgtāk mums rāda lielā Port-Rojala vientuļa — Paskala meditācijas. Pirmam faktam, kam jāatklājas, kad cilvēks vērs uzmanību uz sevi, ir jābūt konstatējumam, ka viņa dzīve nemitīgi aizplūst un ka aizplūst viss, kas tam ir. „Un tā ir briesmīga lieta, sajūst, ka viss, kas mums ir, tas aizplūst.“ Un mēs nespējam to aizkavēt. Straume mūs nes, mēs esam laivā, izkāpt mēs nevaram. Bet priekšā ir mutuļojošs atvars, un ja mēs kaut ko ziņām droši, tad to, ka reiz tas mūs aprīs. Cilvēks tā tad neizbēgami domās par savu likteni un domās par tā atrisinājumu. Un var notikt, ka, pārdomājot to un aplūkojot sevi, viņam saņņaudzas sirds. Kas gan ir cilvēks ar savu prātu, ar savām ilgām pēc taisnības un mīlestības, tās divkāršās bezgali-

bas vidū, kas viņam atklājas telpā un laikā? Apriti telpā, pazuduši laikā, — mēs un visa mūsu vēsture nav nekas cits kā īsas un vājas gaismas atmirdzums bezgalīgos tumšos viļņos. Un pati šī vājā gaismiņa, — cik tā ir vērtā? Tā ir tik nedroša, ka tā tikko trīc, un katrs nieks to var iznīcināt. Un ja miesa ir vesela, tad mūs apdraud kustonība.

No otras puses gan nav šaubu, ka mūsos ir arī kaut kas liels — tā ir mūsu dvēsele, mūsu gars. Pasaule var mūs iznīcināt, bet mēs tomēr esam lielāki par to, jo mēs zinām, ka tā mūs iznīcina, bet viņa to nezina. Galu galā visa pasaule eksistē tikai caur šo garu. Un kas vēl svarīgāki — šis gars ir spējīgs uz pašizliedzīgu mīlestību, un ar to tas paceļas pāri dabas kārtībai. Tas ir mūsu īstais lielums.

Bet, ak vai, tuvāki aplūkojot, arī šis lielums pārvēršas vājībā un top par iemeslu smeldzošai vātij. Ar savu zināšanu mēs šķietam pārvaldām dabu. Bet šī zinātne ir tikai trīcoša gaisma naktī. Mēs spējam aptvert tikai parādību ārējo čaulu — un pat to visai nepilnīgi. Pavisam aseptga mums paliek istā realitāte. Bezgalīgi maza tā tad ir mūsu zināšana. Bet launākais ir tas, ka pat tā mums ir par lielu. Mēs vairs nespējam aptvert pat mūsu nepilnīgo zinātni, — jo neviena cilvēka prāts vairs nevar uzņemt visus neskaitāmos atsevišķos pētījumus. Zinātne progresējot ar savu masu, šķiet, pati nomāc sevi. Zinātne kā vienība nekur nav realizēta, — tās tā tad īsti nav nemaz.

Ne mazāk lielu vājību mēs atklājam, kad aplūkojam sevi no jūtu viedokļa. No vienas puses, mēs milam patiesību, no otras, mēs to gandrīz nīstam, vismaz baidāmies no tās. Jūtas un kaislības mums dara bailes, jo tās aptumšo prātu, — bet bez tām mēs esam glēvi un vienaldzīgi pret visu.

Nav drošības un pastāvības arī mūsu yisdziļākos personības pārdzīvojumos. Mūsu vissvētākās pārliecības, nobāl, lai dotu vietu pretējām, Mūsu vicelākās mīlestības gaist un mirst klusā un nožēlojamā nāvē. Mūsu stingrās apņemšanās izšķīst kā ūdens strūklas. Mēs aizplūstam pat paši sev, un mēs neesam vairs mēs. Mūs vajā smieklīga un reizē briesmīga nesaskaņa starp sapni un īstenību. Mēs atzīstam kaut ko par ļaunu, par negēlīgu un nolādām to, un tomēr ik dienas atkal kritam, un kritam bez gala viegli. Vislabākā cilvēka iekšējā dzīve nav nekas cits kā stāsts par nemitīgām krišanās un zaudējumiem, un tā ir gruvešu pilns lauks. Par daudz lielā, lai apmierinātos ar vienkāršu kustonīgu dzīvi, mēs nespējam tomēr arī bez atgriešanās pūriet uz gara dzīvi. Mūs grauž iekšēja pretruna, mēs svaidāmies starp pretējiem mērķiem. Bet straume plūst, un laiva katru mirkli tuvojas atvaram, kas mūs apris. Mums jāsteidzas izšķirties, kas tas īsti ir, ko mēs gribam, pēc kā cenšāmies, — jo tas nav viena alga, jo atvars nav vienāds visiem.

Atbilde uz jautājumu, ko mēs īsti gribam, šķiet vienkārša un neapšaubāma: mēs visi gribam laimi. Tā tas tiešām arī ir, bet tikpat neapšaubāmi arī ir, ka mēs neprotam nemaz to atrast: mēs pat nezīnām, kur to meklēt un kas tā varētu būt. Viss, ko mēs atrodam un kas pirmā brīdī šķiet saturam laimi, vēlāk izrādās tukšs. Tā meklējot mēs nogurstam, līdz beidzot nonākam pie klu-

sām asarām, pie rezignācijas, pie tā, ko sauc par „prātīgumu“. Teiks, varbūt, ka nevajag pārspīlēt, ka dzīve nemaz tik traģiska nav un ka tie, kas to tā uzņem, piem. Paskals, nav nekas cits kā slimi cilvēki — neurasteniski. Uz to jāsap, ka nekas nav pavisāks kā šie pseudo-medicīniskie spriedumi. Par atsevišķiem gadījumiem nerunājot, jāsap, ka nemieru ar savu dzīvi izjūt arī visveselīgākie cilvēki. Par nenormāliem un nožēlojamiem drīzāk atzīstami tie, kam šādi pārdzīvojumi nepieejami. Problēmām, ko ierosina cilvēka dzīve, nevar paiet vienkārši garām un neatzīt tās, jo tās sakņojas cilvēka dziļākā dabā.

Tiesām, par visdziļāko dzīves pamatu mūsos var atzīt tieksmi uz aktivitāti, kušu, ja ņem vērā viņas attīstības augstāko pakāpi, var saukt arī par gribu. Tuvāki aplūkojot, izrādās, ka šī griba nav viengabalaina, ka tāni ir vairākas pakāpes. Tiesām, kam gan nebūs gadījies konstatēt, ka kādreiz, kad cilvēks ir, varbūt, ilgi centies, pulcēties un cīnījies pēc kaut kā, beidzot, kad viņš to ir sasniedzis, viņam jāatzīstas, ka galu galā tas nemaz nav bijis tas, ko viņš īsti ir gribējis. Jāizšķir īstā, dziļākā, pirmā griba no atvasinātām „otrajām“ gribām. Aktivitātes pirmais ierosinājums vienmēr nāk no pirmās gribas, bet kad gūti sasniegumi, tad, ievērojot mūsu uzbūves dažādos elementus, var notikt un faktiski vienmēr arī notiek, ka rodas tendence apmierināties ar sasniegto, palikt pie tā. Tā rodas „otra“ griba, kas bieži ir pretēja pirmajai. No tam tad arī nāk pretrunas mūsos, mūsu nemiers, mūsu svaidīšanās un mētāšanās.

Bet ko īsti grib šī pirmā, dziļākā griba, kas saplūst ar mūsu eksistenci? Tā iziet cauri vairākām pakāpēm. Pirmā pakāpe ir kustoniģā, jutekliskā dzīve. Būs cilvēki, kas, sekodami savai „otrajai“ gribai, vēlēšies palikt šinī dzīvē. Par tiem nav daudz ko runāt. Uz tiem var attiecināt Paskala vārdus: „Tie, kas domā, ka cilvēka laime ir miesā un ka ļaunums ir tas, kas novērš no jutekļu baudām, — lai tie tad arī aptraipa sevi ar tām un mirst tanis.“ Apstāšanās augšanā ir garīga nāve, un jo vairāk — apstāšanās jutekliskā dzīvē. Bet ne visi te apstāšies, jo, ja to aplūko tuvāki, jutekliskā dzīve un tās baudas izrādās tikai šķietamība, tikai čna un izdzisis sapnis. Arī pie civilizācijas, kas nav nekas cits kā smalkāku, sarežģītāku, bagātāku baudu garantija, cilvēks nevar palikt. To neļauj jau pašas civilizācijas pamati, jo nav civilizācijas bez tikumiskām idejām, bez garīga nemiera, bez slāpēm pēc augstāka skaistuma, gaismas un taisnības. It sevišķi cilvēkam slāpst pēc mīlestības, kas pēc savas būtības nekad nav piepildāma, kas tiecas bezgalībā, pāri visiem sasniegumiem. Cilvēku tāpēc nevar apmierināt ne tehnikas, ne materiālās dzīves sasniegumi, ne sociālās iekārtas uzlabošana, ne zinātnes bezgalīgais progress. Lai zinātne mūs apmierinātu, būtu vajadzīgs vismaz, lai tā pārvērstos gudribā. Tas, pēc kā cilvēks slāpst, ir tā tad galu galā garīgā pilnība. Tas, ko mēs gribam, ko mēs gribam neizdzēšami un neatsaucami, ir — nostāties uz kaut kā esoša, vienmēr pieaugt savā esamībā, vienmēr pilnīgāki realizēties, nemitīgi pārspējot sevi. Šāda bezgalīga pieaugšana iespējama tikai gara dzīvē, un tāpēc viņa ir tā, ko mēs gribam. Dabā mēs esam

saistīti, tikai garā ir brīvība. Pāri dabai pie brīvības — lūk, ko mēs gribam. Šo gribēšanu, ja ievēro, ka tā ir dzīva visās mūsu dvēseles kustībās, ka pat, lai izbēgtu no tās (piem. pašnāvībā), vajag atbalstīties uz to, — var saukt par prasību. Mūsos ir tā tad konstatējama neapgurstoša prasība pēc garīgās dzīves pieaugšanas un pilnības. Ja nu, tālāk, šādas prasības apjaušanu, saistītu ar palaušanos uz virziehu, kurp tā mūs ved, nosauc par ticību, tad var teikt, ka mūsu garīgās dzīves pamatā ir ticība, kas gan, saprotams, tālu vēl nesakrīt ar teologa ticību. Tagad tikai jānoskaidro visas tās implikācijas un konsekvences, ko šī ticība satur sevī.

IV. Ticība Dievam un tās pārbaudījums no prāta viedokļa

Svarīgākais fakts, kas jāatzīmē, būtu tas, ka vienīgi uz šīs ticības iespējams pamatot pienākumu. Tiešām, patiesi pienākums nevar būt ne ārējs, nedz atvasināts no kaut kā cita. Ir pilnīgi neiespējams pierādīt, ka vajag gribēt šo un ne citu ko. Vienīgais, kas ir iespējams, ir rādīt cilvēkam, ka ir kāda lieta, ko viņš grib, ko viņš prasa vienmēr, un grib un prasa vairāk par visu citu, ko viņš nevar negribēt un neprasīt, nenoliedzot pats sevi, un kas viņam jāgrib un jāprasa pat tad, kad viņš noliedz sevi. Apziņas analīze rādīja, ka šī lieta ir nerimstošas radīšanas prasība, kas mums liek nemītīgi iet pāri visam dotam, pāri visiem sasniegumiem. Atsakoties no tās, mēs atsakāmies būt cilvēcīgas būtnes, mēs ejam pretī iznīcībai. Šai pamatgribai ir zināma orientācija — uz nemītīgu pieaugšanu garīgumā. Kad esam nonākuši pie skaidras apziņas, šī pamatgriba mitējas gribēt mūsu vietā: tā tikai ierosina un virzi mūsu personīgo gribu. Viņa izpaužas mūsos kā aicinājums, kā uzmodinājums, un mēs jūtamies no tās atkārtīgi, gan ne faktiski, bet it kā tiesiski. Šis aicinājums un uzmodinājums tad arī ir tas, ko sauc par pienākumu, un pienākuma problēmu var atzīt tādā kārtā par jo labāk atrisinātu, ka tas, ko diktē pienākums, ir reizē arī labais: ne pienākums atkarīgs no labā, ne labais no pienākuma, bet abi tie ir kopā implicēti pamatgribas prasībā.

Šī prasība mums tālāk atklājas kā īsta reālitate, vai pareizāki, kā liecība par kādas īstas reālitates iedarbību. No vienas puses, šī reālitate ir mūsu esamības saknē un ir vairāk mēs nekā mēs pašī. No otras puses, tā bezgalīgi paceļas mums pāri, jo ne viņa no mums, bet mēs atkarājamies no viņas, un viņa nav mēs, jo viņa iet mums papriekšu. Šī augstākā reālitate ir visiem kopīga, jo tā ir tā pati prasība, kas izpaužas jūsos un manī, un mūsu personas dzimst no tās. Tā ne tikai dzemdē mūsu personas, bet arī uztur tās. Tā ir it kā gaisma, kas pievelk un kas atklāj un sludina mūsu īsto likteni. Tā ir aicinājums kāpt uz augšu, pacelties pāri visiem ierobežojumiem, visām vēlēšanām illūzijām, līdz virsotnēm, kur mūsu dvēseles spēj brīvi elpot. Šis garīgās un tikumiskās dzīves primāta apstiprinājums tad nu arī nav nekas cits kā Dieva atzišana, vismaz tās pirmā

pakāpe. Tiešām, atzīt, ka tikumiskās prasības pamats ir absolūts, nozīmē jau atzīt Dievu, lai to nosauktu kādā vārdā nosaukdami un lai cik nepilnīgi to arī aptvertu, jo īstais Dievs, kā to jau teica Paskūls, nav vienīgi ģeometrisko patiesību un elementu kārtības autors, bet Dievs, kas liek dvēselei just, ka viņš ir tās vienīgais labums un ka tā atradis mieru tikai mīlestībā uz viņu.

Vešana pie Dieva tā tad nevar pastāvēt pierādījumā, ka vajag ticēt Dievam, bet gan rādišanā, ka viņam jau tic. Dieva atzišana ir tikumiskas pieredzes, nevis abstrakta domu slēdziena vai jutekliska konstatējuma auglis. Pirmais solis uz šo atzišanu ir saprast, aplūkojot savu garīgās dzīves vēsturi, ka Dievs tiek apstiprināts ar katru dzīves aktu, ka viņa atzišana ir implicēta jau visniecīgākā dzīves pulsācijā, sevišķi tad, kad tā, uzplaukusi cilvēka apziņā, jau apzinīgi vērsās uz pilnīgā garīguma ideālu.

Šie rezultāti, kas iegūti, analizējot cilvēka apziņu, vēl jāpārbauda no intelektuālās kritikas viedokļa. Tas nenozīmē, ka reliģiskās pārliecības nepieciešami būtu atkarīgas no filozofiskiem atzinumiem. Tas nav iespējams jau tāpēc vien, ka reliģijai jābūt pieejamai visiem un ne tikai zināmai izlasei. Tomēr tiem, kuros refleksija ir pamodusies, ir tiesības noskaidrot savas ticības attiecību pret filozofijas atzinumiem, jo filozofija nebūt nepieciešami neapzīmē kaut ko tumšu, sarežģītu, grūti saprotamu. Filozofijā ir divas puses: zināmu faktu, tiešo datu konstatējumi, un otrkārt, viņu izskaidrošana, sistematizēšana. Šis otrs uzdevums ir sarežģīts un nespeciālistiem mazāk pieejams. Pirmais turpretim ir pieejams visiem, un šai ziņā visi arī tiešām filozofē, bet vieni apzinīgāki, citi neapzinīgāki un nekritiskāki. Spraustajam uzdevumam pietiek filozofijas šinī pirmā nozīmē, kuŗa, patiesībā, ir arī svarīgākā.

Apskatot no filozofijas viedokļa sevi un pasauli, mums nepieciešami jānāk pie diviem konstatējumiem. Pirmais ir tas, ka ir jāatzīst garīgas reālītātes eksistence. Mēs apzināties sevi kā garīgas būtnes — mēs domājam, mēs jūtam, mēs gribam — tās visas ir garīgas funkcijas, un taīsnī šīs funkcijas, nevis mūsu ķermeņa fiziskās īpašības, ir tās, kas konstituē to, ko mēs saucam par savu „es“. Visu ko pasaulē mēs varam noliegt, tikai ne šo garīgo reālītāti, jo tā vajadzīga pat tad, lai par to šaubītos un to noliegtu.

Bet var jautāt: vai šī reālītāte ir īstā reālītāte, jeb tā ir tikai „virspārādība“ — epifainomēns, kāda nesvarīga īstās reālītātes — materijas piedeva? Šis jautājums, tālāki risināts, ved pie cita, kas galu galā nozīmē to pašu, proti, vai gars atzīstams par kaut ko patstāvīgu, vai viņš var kaut ko „izdarīt“, jeb visu mūsu rīcību nosaka vienīgi mehāniskie fizikas likumi? Citiem vārdiem, paceļas jautājums, vai cilvēkam ir brīvība, vai nav; vai viņš pats nosaka savus soļus, jeb vai tā ir tikai illūzija, un viņa vietā darbojas mehānika? Lai atbildētu uz šo jautājumu, šinī gadījumā nav vajadzīgs iesaisties kādās subtīlās metafiziskās diskusijās. Mums pietiek konstatēt, ka mēs visi atzīstam sevi par brīviem, un tas nozīmē, ka mēs esam pārliecināti 1) ka spējam pievērst uzmanību kādai domai, ievirzīt to apziņas centrā, apstiprināt to, un ar to viņai kaut ko pielikt, un 2) ka šādi apstiprināta un pieņemta doma spēj realizēties, izteik-

ties darbībā. Šādi izprasta cilvēka brīvība ir nenoliedzama. Noliegt to, nozīmētu noliegt, galu galā, mūsu pašu eksistenci, jo mūsu „es“ ir šāds „es“ tikai tik tālu, cik tālu tas apzinās sevi kā centru, no kurienes spēj nākt ierosinājums, darbība. Cilvēka brīvība, viņa spēja ienest pasaulē kaut ko jaunu būtu tā tad mūsu otrs konstatējums. Šo konstatējumu ir iespējams, kaut gan tas jau ir mazliet komplicētāki, attiecināt uz visu dzīvo dabu: tā arī nav nekas cits kā neizsmejama „jaunizgudrojumu“ spēja. Organisko dzīvi raksturo tas, ka tā uz ārpasaules ierosinājumiem nereaģē gluži mehāniski, bet liek norisināties reakcijai kādā lietderīgā virzienā. Viņas konstruktīvo spēju kulminācijas punkts šķiet esam cilvēks, ar ko pirmo reizi ienāk pasaulē jauns determinācijas faktors — apzinīgā doma jeb ideja. Ar to cilvēks atraisās no dabas, un rodas jautājums, kā viņš izlietās šo savu brīvību: vai lai turpinātu dzīves iemīto ceļu uz augšu, uz vienmēr lielāku garīgumu, vai lai pieteiktu streiku, lai apmierinātos un sastingtu savu sasniegumu egoismā?

Šādā kārtā cilvēkam dzimst tikumiskā problēma, kas nav nekas cits, kā mūsu dzīves orientācija, mūsu likteņa problēma. Tiešām, cilvēkam jārēķinās ar šādiem savas dzīves apstākļiem: 1) viņš nedzīvo viens, bet sabiedrībā ar citiem, 2) viņš atrod sevi dažādas, bieži pretējas tieksmes un 3) viņš redz, ka viņa un sabiedrības dzīve ir nemītīga tapšana, virzīšanās uz kaut ko. No tam tad nāk jautājumi, kādu stāvokli ieņemt pret citiem cilvēkiem, kurai no savām tieksmēm sekot, uz kādu mērķi apzinīgi virzīt savu un citu tapšanu? Tikumiskā problēma tā tad izriet no cilvēka refleksijas par viņa paša aktivitātes nosacījumiem. Divi ceļi nu atklājas cilvēkam, atkarībā no tam, ka viņa ir it kā divkārtīga daba: no vienas puses viņš ir materijs, padota mehānismam, no otras, — tas ir gars. Viņš var iet vai nu materijs ceļu — tas būs kustināšanas ceļš; un viņš var iet gara ceļu — tas būs cilvēcis ceļš. Tikumiskā doma ir izšķīrusies par otru ceļu. Var jautāt, vai šī izšķiršanās ir pamatota, uz ko viņa dibinās, kādēļ šis otrs ceļš ir labāks par pirmo?

Lai uz to atbildētu, ir jājautā, uz kā cilvēkā pamatojas vērtējošie tikumiskie spriedumi? Te var būt tikai viena atbilde: tie saskan ar to ideālu, to dzīves mērķi, ko viņš ir atzinis par augstāko visa mērķi. Bet uz kā pamatojas pats ideāls, kā to pierādīt? Uz to jāsaka, ka ideālu neviens zinātnieks ne grib, ne var pierādīt. Vienīgais racionālais ceļš ir rādīt, ka par ideālu ir jāpieņem tas, ko cilvēks jau faktiski grib ar savu dziļāko gribu, — gribu, kas saplūst ar visas dzīves tapšanas virzienu. Tad izrādās, ka par ideālu var atzīt vienīgi garīgo augšanu, sevis kā gara piepildīšanu, savas brīvības nodibināšanu. Šis ideāls tad rada pienākumus un rada arī tikumiskos spriedumus.

Bet vai šis ideāls ir realizējams, vai vispār ir vērts pat mēģināt to realizēt, jo cilvēka dzīves galā taču stāv nāvē, kas vienmēr pārgriezis dzīves pavedienu daudz par agru, iekams vēl būs sasniegti kaut kādi jūtami panākumi garīgās augšanas procesā? Ja nāve ir absolūtais gals, ja aiz tās vairs nav nekādas augšanas, — vai tad ir nozīme mūsu pūlēm un upurēm? Jāsaka,

ka nozīme gan vienmēr visos gadījumos tiem paliktu, bet nav arī šaubu, ka šī prasība pēc pieaugšanas kļūtu mazāk spiedīga, un spītīgai dvēselei būtu iespējams arī tai pretoties. Visš tas liek mazliet uzkavēties pie tumšā jautājuma par dvēseles likteni pēc nāves.

Mūsos ir spēcīgs instinkts, kas nepieļauj, ka mūsu persona varētu iznīkt. Bet nāve tomēr šķiet ešam fakts. Jautājums tikai, vai šī šķietamība tiešām ir tik pilnīgi droša. Liels te ir Bergsona nopelns, kas rāda, ka šī jautājumā, tāpat kā daudzos citos, cilvēka vairuma pārliecības dibinās uz parpratuma. No tā, ka ķermenis ir vajadzīgs apziņas dzīves izteiksmei, secina, ka apziņa nespēj bez tā eksistēt, — kaut gan izteiksme pavisam nav tas pats, kas eksistēšana. Lūk, kā Bergsons izsakās: „Ja garīgā dzīve ir plašāka par smadzeņu dzīvi, ja smadzenes tikai pārvērš kustībās nelielu daļu no tā, kas notiek apziņā, tad dzīve pēc nāves top tik ticama, ka pierādījuma pienākums rodas drīzāk tam, kas to noliedz, nekā tam, kas to apgalvo. Vienīgais iemesls domāt, ka dvēsele pēc nāves izdzīst, jau ir tikai tas, ka mēs redzam miesu dezorganizējamies, un tas zaudē savus pamatus, ja mēs konstatējam, kā faktu gandrīz, visas apziņas neatkarību no miesas.“

Bet vai miesa nav vajadzīga, lai apziņa taptu skaidra, lai tā artikulētos? Jā, tiešām, ja tai vajadzētu atklāties šai dzīvē, tad tas būtu, varbūt, nepieciešams. Bet no tā nekā nevar secināt par viņas nespēju atklāties citā veidā — citā dzīvē.

Šos secinājumus apstiprina arī citas refleksijas. Materija jau ir tikai gara produkts. Tā ir nedomājama un radikāli nespējīga eksistēt tāda, kādu mēs to iedomājamies, ja nav gara. Bet tādā gadījumā, kā iespējams iedomāties, ka no šīs materijas varētu būt atkarīgs gars, kas pats nosaka šīs materijas eksistenci? Materija jau ir tikai gara atkritums, tā robeža. Kā gan šīs robežas iznīkšana varētu iznīcināt arī to reālītāti, ko viņa ierobežoja un sašaurināja?

Beidzot, var aizrādīt, ka arī no gluži pozitīvās zinātnes viedokļa ir grūti pieņemt absolūtu individuālās dzīves iznīkšanu. Ja dzīve ved pie pilnīgas nāves, tad tas nozīmē, ka viņa ir maldījusies, radīdama individuus, kuŗi spēj nākt pie apziņas un noliegt viņu. Viņa tad saturētu sevī iekšēju pretrunu, viņas pamatos būtu absurds — un to zinātnei gan grūti pieņemt, jo tā iespējama, tikai pieņemot pretēju izejas postulātu.

Galū galā var teikt, ka, kaut gan mīkla vēl, bez šaubām, paliek, tomēr nav iemesla apgalvot, ka dvēselei pēc miesas nāves jāiznīkst. Tikumības prasība nemitīgi augt garīgā dzīvē un pilnībā, tātad patur savus pamatus. Bet ko nozīmē šī prasība, to jau mēs zinām: tā nozīmē, ka mūsu tendencei ir kāds objekts, ka tas, ko viņa prasa, tiek arī piepildīts, citiem vārdiem, tas nozīmē, ka ir Dievs. Mēs to apstiprinām arī ar katru savas dzīves soli.

Var vēl tikai jautāt, vai tas, kas izriet no tikumības prāsības privātā attiecībā uz mums, ir derīgs arī attiecībā uz visu pasauli. Lai gūtu pozitīvu atbildi uz šo jautājumu, ir tikai jāņem vērā, kā jau airzrādīts, ka pasaule nevar

tikt izprasta citādi, kā tikai pieņemot, ka visa pamats ir gars. Materija, kā patstāvīga realitāte, ir absurds, — tā var eksistēt tikai garā un caur garu. Šis gars tā tad nevar atkarāties ne no kā cita, tas ir pilnīgi autonomš un neatvasināms, jo katrs mēģinājums deducēt vai atvasināt to neizbēgami pieņem jau to kā šīs dedukcijas un atvasinājuma priekšnoteikumu. Ja nu visa esošā pamatā jābūt kādai nepieciešamai esamībai, tad tā var būt tikai gars, no kuŗa tad arī vienādi vai otrādi atkarājas visa eksistence. Šis gars mums atklājas tad kā spēks, kas visu rada un izpaužas kā nemitīgas radīšanas prasība. Šī prasība sakrīt ar tikumiskās augšanas prasību un ved pie tā pašā rezultāta kā viņa, t. i. ved pie Dieva, — Dieva, kas nav nedz pirmais fiziskais iekustinātājs, nedz arī pirmā diskursīvā pierādījuma premisa, bet brīvs akts, kas apstiprina sevi ar savu gribu bez kādiem nosacījumiem un tādējādi top par visu vērtību avotu, — Dieva, ko nedrīkst izprast nedz kā lietu, nedz kā likumu, bet kas stāv pāri visam eksistējošam un domājamam, — Dieva, ko mēs uzminam kā to, kā mums trūkst, — Dieva, beidzot, kuŗa mīkla mums paliek nesaprotama un neizteicama, bet kuŗš apslēptā veidā dzīvo dvēseles dziļākās saknēs, no kā tā saņem katru augšanas stimulu.

V. Dieva jēdziens un augšana ticībā.

Līdz šim vairāk tika īsti atzīmēti Dieva parādīšanās veidi, bet vēl nav noskaidrots viņa jēdziens. Ko īsti mēs saprotam, kad lietājam vārdu Dievs? Athildi te aprūtina tas, ka Dieva jēdzienam ir visai dažādi avoti un ka tas vēstures gaitā ir uzņēmis sevi visai nevienādus elementus. Tomēr var teikt, ka apgalvot Dieva eksistenci visos laikos ir nozīmējis apstiprināt, ka pasaule nav inerta, ākla, bez dvēseles; ka cilvēka dvēselei un viņas garīgās dzīvības prasībām, ko viņa nes sevī, ir kāds zināms atbalsts un garantija, ka viņa nav bez atbalss, kas ir reālāka un patiesāka nekā viņa pati; ka katras eksistences sākumā un pamatā atrodams viens un tas pats princips un ka šis princips ir bezgalīga griba uz labu.

Tālāk jāievēro, ka Dieva eksistence nekā nevar līdzināties tām eksistencēm, ko mums atklāj pieredze. Eksistences terminam, attiecinātam uz Dievu, ir trīs nozīmes. Vispirms — negatīva, proti, ka Dievs nestāv zemāki par reālām eksistencēm un neeksistē tikai kā abstrakcija un ideāls. Otrkārt, tam ir virziena norādījuma nozīme, proti, ka Dievs ir pāri katrai reālai eksistencei, ka tas ir jādodomā tai virzienā, ko atzīmē eksistences jēdziena pozitīvais saturs, bet kas iet bezgalīgi pāri visam dotam. Treškārt, tam ir pragmatiska nozīme, t. i. ka Dievs ir visas eksistences princips un ka mums jāizturas pret viņu kā pret avotu, no kuŗa mums jāsmel un no kuŗa mēs tieši arī smeljam savu eksistenci un savu realitāti.

Līdzīgi jāizsakās arī par svarīgo Dieva personības jautājumu, par kuŗu jau ir ranāts. Dievs nevar būt kaut kas mazāk par personu, bet katrā

ziņā vairāk par to, un mums jāizturas pret viņu kā tādu, jo Dievs darbojas uz mums līdzīgi personai un mīlestībai. Atrisinot problēmu šādā veidā, no vienas puses, tiek atstāta neaizkarta Dieva misterija, bet no otras puses, netiek liegts viņa priekšstatišanai izvēlēties arī attiecīgas iztēles līdzekļus un metaforas, bez kuŗām nav iespējams iztikt.

Beidzot, var atzīmēt, ka bieži tiek cīlāts jautājums, vai Dievs ir pa saulei transcendants vai immanents. Šis jautājums bieži jāatzīst par aplami uzstātinātu, proti, gadījumā, kad šī transcendence vai immanence tiek domāta ar telpisku simbolu palīdzību. Dievs nevar būt kaut kas līdzīgs lielam individam, blakus citiem, jo tad viņš jau būtu nelabojami no tiem atdalīts. Šādā izpratnē, kā Dieva transcendences, tā immanences apgalvojumi abi ir vienādi aplami. Bet dodot vārdiem citādu nozīmi, abi tie var izrādīties arī par pareiziem. No vienas puses, tiešām, Dievu var saukt par immanentu, ja ņem vērū viņa aktīvo un intīmo prēzenci, viņa iedvesmojošo un realizējošo spēku mūsos. No otras puses, viņš ir arī transcendants, cik tālu viņš mūs velk uz augšu, un vienmēr augstāku un pilnīgāku reālītāti un ir neizsmeļamais visas augšanas un radīšanas avots. Patiesībā, ja grieztu vērību uz vārda etimoloģiju, tad pareizāki būtu teikt, ka mēs esam immanenti Dievā. Mēs nekad, nekādā veidā nevaram izbēgt no viņa klātbūtnes. Mēs viņu jaušam gan tikai tai vietā, kur mūsu saknes it kā aug viņā: šo punktu apzīmē mūsu dziļākā griba. Bet viņš iet mums bezgalīgi pāri un pastāv bez mums, būdams reizē kā mūsu, tā visas kosmiskās reālītātes princips ūn neizsmeļamais reālītātes avots. Ištā problēma drīzāk būtu šāda: kā tas iespējams, ka mēs neesam pilnīgi viņā, un kādas krišanas mistērijas dēļ mēs esam zināmā mērā it kā šķirti no viņa? Bet tas ir cits jautājums.

Ja nu šādā kārtā būtu noskaidrots jautājums par ceļu, kas ved pie Dieva, tad tālāk paceļas papildu problēma: kā augt ticībā uz Dievu? Atbildi te var izteikt pāris vārdos: lai augtu šinī ticībā, vajadzīga iekšēja koncentrēšanās, nodošanās meditācijai un askēzei, ar ko jāsaprot tās pūles, bieži saistītas ar sāpēm, ko prasa visas mūsu iekšējās dispozīcijas pārveidošana, atsaišanās no materiālizējošām parašām, sirds atvēršana, sirsniņa apņemšanās un ceļa pārvēšana labai gribai. Kā tikumiskā, tā reliģiskā patiesība pieder pie tām, kas nevar tikt aptvertas uzreiz, bet prasa progresīvu sevis paša pārveidošanu. Mēs te esam it kā kalnos, kur dažas vīrsotnes var ieraudzīt tikai pēc tam, kad jau ir uzkāpts citās. Tas nozīmē, ka, lai gūtu tālākus atzinumus, mums ikbrīdi ir it kā jāpārvērš praktikā visa tā patiesība, kas līdz tam ir saredzēta. Ir vienmēr jāatkarāto, ka Dieva atzišana nav vienkāršas ziņkārības akts. Tā nav panākama ar vienkāršu kritisku analīzi, ar aukstu intelektuālu aplūkošanu. Vajag ļauties, atdoties tām evidencēm un tiem spēkiem, kas mūs velk uz augšu. Tāpēc Dieva meklētāja vienīgā ištā attiecība pret uzdevumu, ko viņš sev spraudis, ir lūgšana. Ikviens cita metode ir savā principā ateiska, jo tā padara Dievu par inertu lietu, par kaut ko materiālu vai arī abstraktu un grib it kā satvert viņu bez viņa paša palīdzības un piekrišanas. Lūgšana šai gadījumā, saprotams, nozīmē tikai nesavtīgu runu, dvēseles elpojumu, kas tai

izlaužas, nododoties meditācijai. Lūk kāda tā varētu būt: „Es neesmu nekas, es nezinu nekā, kā vienīgi to, ka esmu pilns vajadzību un bēdu, pilns nezināšanas, nesaprašanas un skumju, kas žņaudz sirdi. Bet es iekšēji vērsos uz vienmēr augstāku un tīrāku garīguma ideālu; es gribu labo, ko es nepazīstu; es ilgojos un ceru; es pielūdzu, es atveros, es atdodos Dievam, kuŗa ierosinājošo iedvesmi es jūtu sirds dziļumos; es gribu gaismu, es to saucu, es zinu, ka savā mīklainā pamatā tā ir dzīve un mīlestība; man ir uzticība, ka tā man atbildēs, un es jau iepriekš piekrītu visam, ko tā no manis prasīs.“ Atteikties no šādas lūgšanas nozīmētu arī faktiski atteikties no Dieva meklēšanas. Un šo lūgšanu nepietiek tikai izsaprņot, nepietiek teorētiski to atzīt, atzīt to par pareizu: vajaga zināmā brīdī, ieejot sevī, izjust to ar visu dvēseli, izjust un pārdzīvot kā realitāti līdz pēdējiem dziļumiem. Un tai nepietiek arī būt tikai domai un jušanai: tai jāvēršas arī darbā, un tas nozīmē, ka cilvēkam visos savos soļos ir jāorientējas uz labo un ir savā dzīvē jāreālizē ētiskā likuma primāts.

VI. Reliģijās sociālais raksturs un ilgās pēc personīga Dieva

Tālāk jāievēro vēl viens svarīgs apstākklis. Reliģiskā patiesība ir pārdzīvojama un reālizējama visā pilnībā tikai sabiedrībā. Reliģiskā pieredze nav pilnīgi individuāla lieta, ko katrs var reālizēt, būdams viens pats. Tā pēc savas būtības ir kolektīva un sociāla un pastāv garīgas kopdarbības dzīvē. Reliģijai jābūt sociālai ne tikai telpā, bet arī laikā: reliģiskā dzīve prasa, lai indivīds pievienotos pastāvošai un ilgstošai garīgai sabiedrībai, t. i. baznīcai.

Bez šaubām, reliģiskās kustības sākumā var būt un faktiski vienmēr arī ir indivīds, bet arī šis indivīds vienmēr atsaucas uz tradīciju un balstās uz tās. Reliģisks individuālisms īsā laikā noved pie patiesās reliģiskās dzīves iznikšanas. Katrs mēģinājums dzīvot intensīvāku reliģisku dzīvi vienmēr noved pie grupas izveidošanās. Un tas arī saprotams. Cilvēks ir pilnīgi cilvēks tikai sabiedrībā un pateicoties sabiedrībai. Visos lielos garīgos pasākumos cilvēki ir sajutuši vajadzību biedroties. Un tā tas ir arī reliģijā. Individuālitate mūsos jau ir tikai gara ierobežojums. Cilvēka uzdevums ir, atstājot egoistīgo individuālītāti, tapt par īstu personību, un šīs personības formula ir: „visi vienā un viens visos.“ Bet Dievs ir mūsu vienības sakne un princips; mēs varam pilnīgi cits ar citu sastapties tikai viņā; viņš ir visiem un katram īstās personības nosacījums un avots. Reliģija tiecas mūs pievienot Dievam, lai heidzot mēs visi būtu viņā vienoti. Viņa tātd pēc būtības ir sociāla savā mērķī, — cik tāli tā grib būt gara reliģija.

Reliģijas sociālā rakstura nepieciešamība atklājas arī no cita viedokļa. Īstai reliģijai, kas grib būt vairāk nekā nenoteikta poēzija, kuŗa izgaist sapņos un spekulācijās, vajag spēt izpausties arī ikdienišķā dzīvē, spēt rēgulēt arī mūsu parastos soļus. Tai nepietiek to reto filozofiskās intuīcijas momentu, līdz kuŗiem mēs varam pacelties laiku pa laikum. Mums vajag Dieva, kas mums

tuvu, kas ir ar mums. Pirmatnējais elks, cik rupjš tas arī bija, atbilda šai vajadzībai. Vēlāk, mūsu Dieva izpratnei topot garīgākai, mēs pamazām eliminējam no tā elka elementus. Tomēr, piešķirot viņam vēl zināmu cilvēciņu psiholoģiju, mēs sekojam tai pašai pirmatnējai vajadzībai. Tālāks progress ir licis mums pacelties pāri antropomorfismam. Būtu tomēr aplami iedomāties, ka mēs būtu pārspējuši tieši pārdzīvojamās reliģijas nosacījumus. Reliģija bez tēliem nav iespējama. Pat visaugstākā doma, kāda cilvēkam var būt par Dievu, galu galā nav nekas cits kā elks. Tādi ir cilvēcīgās eksistences nosacījumi, un ir velti pret tiem karot. Mums vajag Dievā, ko mēs spētu mīlēt, kas būtu mūsu atbalsts, kam mēs drikstētu atklāt savu nemieru, savu vājību, savas nelaimes, savus priekus un ciešanas, savus sapņus un cerības, kas mūs pasargātu no šausmām vientulībā dzīvot un vientulībā mirt. Tāpēc saprotams, ka cilvēces reliģiskā doma vienmēr, visos laikos, ir piegriezusies Dieva iemiecsošanās idejai.

Tā mēs nonākam klūstīgā stāvoklī: antropomorfiska Dieva izpratne no filozofijas viedokļa mums ir aizliegta, no reliģiskā viedokļa tā tomēr ir nepieciešama. Izejai tomēr ir jābūt. Tā jāmeklē nupat aizrādītā fundamentālā faktā, proti, reliģijas sociālā un pārvēsturiskā dabā. Nav gan šaubu, ka reliģiskās jūtas ir visintimākais un visdziļākais mūsos. Bet lūk, intīmais un dziļais ir individuālā pretstats. Individuālitate mūsos ir tikai ārējā čaula, kas mūs atdala citu no cita, kas mūs nostata citu citam pretī. Intīmais un dziļais mūsos ir visiem kopējais — un šeit ir arī reliģijas pamati. Tuvāki aplūkojot, izrādās, ka antropomorfisms reliģijā ir it sevišķi saistīts ar individuālismu, jo vārgais indivīds nespēj panest sevī viena paša nostāšanos pretī Dieva bezgalībai. Lai būtu iespējams filozofiski nepieciešamais korektīvs spontānam antropomorfismam — no viņa pilnīgi izvairīties mēs gan nekad nevarēsīm — mums ir vajadzīgs starpnieks starp mums un Dievu. Bet kur atrast šo starpnieku, ja ne pašā reliģiskajā sabiedrībā — Baznīcā? Tā ir it kā organs, ko reliģiskā dzīve ir radījusi, sev savu vajadzību apmierināšanai. Šis organs gan ir vēl, varbūt, nepilnīgs, un bez šaubām, attīstās līdz ar garīgās dzīves progresu, bet lai tas būtu kāds būdams, tas jau tagad vizmaz norāda virzienu, kādā jāmeklē atrisinājums aizrādītai grūtībai.

Tomēr ir vēl viena grūtība, vēl viens šķērslis, kas daudziem ir stājies un vēl stājas ceļā un kavē tos pieslieties reliģiskai pasaules izpratnei. Tā ir ļaunuma problēma. Pasaule, šķiet, raustās ciešanu un sāpju konvulsijās. Kādas gan tik nav šīs ciešanas: miesas mokas — briesmīgas slimības un nāve, dvēseles mokas, varbūt, vēl briesmīgākas, — šķiršanās, aizmiršanas, citu ciešanas un nāve, — un cik vēl nav šo ceļu uz izmisumu un sabrukumu. Daba mums atklājas kā egoisma un varmūcības valsts, dzīve — kā savstarpīga iznīcināšanās, vēsture — nepārtrauktu netaisnību virkne. Un ne liktenis vien ir vainojams. Galvenais ļaunuma avots ir mūsos pašos: tā ir nezināšana un klūdišanās, zemo baudu apkaunojošais pievilksanas spēks, egoisma augstprātība, slepenais naidis pret gaismu. Jo vairāk satriecoši tāpēc ir likteņa sitieni, kas

aizkar paša cilvēka morālisko personu: tādas ir bērnu nāves un visu to nāves, kuŗi nozūd no dzīves, iekams viņu labā griba ir nesusi augļus, tādas ir slimības un vājības, kas paralizē attīstību, ļaunas iedzīmtas īpašības, ko mums nav spēka vai laika izlabot. Un piedauzība sasniedz savu kulminācijas punktu gadījumos, kur jāredz, ka vislabākie nodomi tiek izjaukti, ka slāpes pēc labā tiek pieviltas un izsmietas it kā kādas nesaprotamas ironijas dēļ. No tam tad arī cilvēces mūžīgās zēlošanās par mīlestību un taisnību, kas slēpjas, un Dievu, kas klusē. Neviļus nāk prātā Šopenhauera vārdi: „Ja Dievs ir radījis šo pasauli, tad es negribētu būt Dievs, jo pasaules ciešanas plēstu manu sirdi.“

Nav, saprotams, trūcis mēģinājumu izskaidrot pasaules ļaunumus un attaisnot Dievu. Tā ir mēģināts rādīt, ka pasaule ir ļauna tikai no cilvēku viedokļa, bet no mūžības viedokļa viss harmonizējas, viss saskan. Var rādīt arī, ka ļaunums ir nepieciešams, lai būtu iespēja izpausties un nobriest labai gribai, un ka pasaule bez ļaunuma būtu sliktāka. Bet nevainīgā ciešanas? Tās nepieciešami rodas no visu solidaritātes, bez kuŗas pasaule būtu nevērtīga. Pat nevainīgās ciešanas, vai pat it sevišķi tās, varot tapt par avotu vislielākiem tikumiskiem nopelniem.

Šie klasiskie mēģinājumi izskaidrot pasaules ļaunumu tomēr mūs neapmierina. Tie bez pamata pieņem, ka ļaunums vienmēr ir tikai mazāks labums. Tas tā nav vienmēr, un galvenais, neizskaidrots paliek pats ļaunuma princips, — kādēļ ir tas, kam ne vajadzētu būt? Tā ir misterija, un taisnība ir Lašeljē, kas teica: „Izskaidrot nozīmētu atzīt par labu, bet metafizikai nav jāizskaidro tas, ko morāle notiesā.“ Ir jāpieņem, ka, bez šaubām, pasaule nav tāda, kā Dievs to gribējis. Grēkos krišanas hipoteze neizskaidro ļaunumu, — tā jau pieņem tā eksistenci. Bet vismaz tā rāda, ka tas, kas jāizskaidro, ir ļaunā griba, atteikšanās mīlēt, atteikšanās paklausīt pilnīgai sevis atdošanās prasībai, pie kam jāņem vērā, ka šī atteikšanās iespējamība jau ir implicēta pašā mīlestības būtībā.

Bet galu galā jāatzīst, ka pat ja dialektika panāktu savu un izskaidrotu visu un attaisnotu, tā mūs tomēr neapmierinātu. Mums nepietiek saprast ļaunumu, mēs gribam tikt no tā atpestīti. Kā indivīdi, vienī pašī par sevi, mēs šādu atpestīšanu nevaram iegūt, jo esam saistīti ar visiem cilvēkiem. Bet arī visas aktuālās cilvēces atpestīšana ir par maz, ja neizpirkts un neizlabots paliek ļaunums, ko cietušas pagājušās paaudzes. Lai varētu notikt pilnīga visu atpestīšana, ir vajadzīgs, lai visa cilvēce it kā apvienotos vienā apziņā, vienā būtņē. Isto atpestīšanu tā tad var izdarīt tikai Dievs, kas reizē būtu arī cilvēks. To ir labi sapratis kristiānisms ar savu Dieva iemiesošanās mācību. Ar šo mācību kristiānisms tad arī stāv augstu pāri citām reliģijām un ir mūsu galvenā cerība.

Katrā ziņā Dieva atzīšanai nepaliek nekāds šķērslis, gluži otrādi — vienīgi viņš var palīdzēt mums atrisināt uzdevumu vienmēr labāk, jo viņš ir mīlestība, kas mūs meklē. Un ceļš uz viņu arī noskaidrots: tas ir vēsturiskais konkrētās reliģijas ceļš.

Kad Le Ruā savas domas cēla priekšā Franču filozofijas biedrībai, tad tās tur sacēla plašas debātes. Atzīstot Le Ruā darba kritisko pusi un dialektiku, kas ved no pasaules un cilvēka uz visa garīgā pamata atzīšanu, un pielaižot, ka to varētu saukt par Dievu, visi runātāji, kas piedalījās šinīs debātēs, it sevišķi prof. L. Brenšviks (Brunschvieg), Sorbonnas autoritāte, izteica iebildumus pret to, ka šis filozofs pielīdzina Dievu tradicionālam Ābrāma, Izāka un Jēkaba Dievam: nav iespējams pacelties līdz gara reliģijai un tanī pašā reizē tomēr paturēt izteicienus un simbolus, kas nemitīgi vilto mūsu uzskatus. „Kā gan būtu iespējams, jautā prof. Brenšviks, ka, reiz ieguvuši gara apskaidroto Dieva atziņu, mēs pēc tam kompromitētu šīs atziņas drošību un pilnību, ļaudami pavedināties uz sintezes mēģinājumu ar zemākām formām, ko radījis bērnišķīgais primitīvais prāts un ko mēs jau esam pārauguši kā reliģiski, tā psiholoģiski?“

Šie iebildumi bez šaubām ķer Le Ruā, — gluži tāpat kā ikvienu citu pozitīvu reliģisku domātāju. Simboli, kuŗos mēģina domāt Dievu, ir tik bezgalīgi tāli no viņa, ka par tiem var teikt tikai vienu: tie ir aplami. Tādā kārtā tad arī šķiet pamatots pārmetums, kas citā diskusijā tika izteikts Le Ruā, proti, ka viņš uzaicinot apieties ar Dievu kā ar personu, bet ar kļušu piebīdumu: „pie tam labi zinot, ka viņš tāds nav.“ Le Ruā pats gan to neatzīst: viņam visi simboli apzīmē tikai ceļa sākumu, virzienu, kuŗā dvēsele, meklējot Dievu, iziet no sevis un pasaules. Šis izejas punkts tad vēlāk tiek izlietāts, lai ar to apzīmētu arī tos galīgos sasniegumus, pie kuŗiem nonāk, ejot aizrādītā virzienā. Praktiski tomēr, bez šaubām, tas tiek ik brīdī aizmirsts, simboli tiek izprasti kā reālas kvalifikācijas, un tas sevišķi notiek tradicionālajās pozitīvajās reliģijās ar viņu lapidāro dogmatiku, un tas tad arī ir iemesls tam, ka daudzi nespēj tām pieslieties. Protestantisms redzēja šos kavēkļus un mēģināja pēc iespējas pārspēt tos, iztīrījot savu reliģisko koncepciju no pārāk groteskā antropomorfisma. Bet nav šaubu, ka arī tanī vēl ir daudz antropomorfisma, un no tā laikam gan arī nekad neviena pozitīvā reliģija nespēs atsavināties, jo reliģija te atrodas nepārvaramas dilemmas priekšā: vai nu atzīt Dievu, bet nedomāt to nemaz resp. neatzīt, vai atkal atzīt to un domāt to, un tas būtu domāt to cilvēcīgos jēdzienos un faktiski degradēt to. Reliģijas ir izšķirušās par otru ceļu, un citādi tas viņām arī nav bijis iespējams, jo mistiskā ekstāze, pieņemot, ka tā dotu adekvātu Dieva apjaušanu (par ko gan pastāv šaubas), ir pieejama tikai reti un retos brīžos (Plotīns par sevi saka, ka viņš piedzīvojis to tikai 4 reizes savā mūžā). Vienīgais, par ko var būt runa, ir, vai simbolu izsmalcināšanā nevar iet tālāk, nekā to dara tradicionālās reliģijas, — un nav šaubu, ka atsevišķiem indivīdiem tas ir iespējams. Vienīgi šai virzienā arī varētu iet turpmākās reliģijas formas, bet nekādā ziņā atpakaļ pie groteskiem senču kultiem.

Tālāk nav šaubu, ka ir iespējams celt dažus principiālus iebildumus pret pašu metodi, ar kuŗu Le Ruā grib vest pie Dieva. Dieva atzīšanu viņš negrib pamatot racionālā kārtā, gluži otrādi, viņš pat principiāli noliedz šāda pamatojuma iespējamību. Ticību viņš balsta pieredzē, bet te nu var teikt, ka šī pieredze nav visiem pieejama. Le Ruā gan to neatzīst: viņš saka, ka, ja kādam trūkst

šīs pieredzes, tad tikai tāpēc, ka viņš nav ļāvies, nav atvēries tai. Diemžēl; šī replika pēc savas būtības ir nepierādāma. Un pat ja kāds tiešām negribētu ļauties šai pieredzei — vai viņam nebūtu diezgan iemesla tai neatļauties? Jo kur gan garantija tam, ka tas, ko viņš pārdzīvos, nav tīra autosugestija, nav sevis ieaijāsana illūzijās? Un šādas aizdomas ir jo vairāk pamatotas, ja ievēro, ka mums ārkārtīgi gribas, lai mēs pārdzīvotu to, par ko mums stāsta un ko mums apgalvo kā patiesību. Jo Paskālam taisnība: cilvēks negrib mirt, un vēl mazāk viņš grib mirt viens un vientulībā. Un kas zina, cik viegli cilvēki notic tam, kas viņiem dziļi gribas, tam, kas viņiem ir, varbūt, dzīvības nosacījumš, — tas tāpēc tikai jo rezervētāki izturēsies pret šīm pieredzēm. Jo galu galā tas, ka mums kaut kas ir gribā, pat ja mēs šo gribu apstiprinām ar katru elpas vilcienu, nav tomēr vēl pierādījums, ka tas tiešām arī ir dots kā īstenība, — tas drīzāk ir tikai iemesls šaubīties pat tad vēl, kad mums šķiet, ka mēs šo īstenību konstatējam. Le Ruā gan mēģina dibināt savus uzskatus uz refleksijām par morālisko vērtību imperatīvo, realizāciju prasošo raksturu. Šo morālisko vērtību un viņu garantiju esamības veids tiešām ir interesanta filozofiska problēma, ko nevar atzist vēl par pilnīgi atrisinātu, — viens tomēr ir skaidrs, ka šī esamība nav pielīdzināma konkrētai esamībai, bet te drīzāk gan ir analogija ar loģisko normu nozīmību (Geltung).

Ceļš tā tad, ko mums rāda Le Ruā, aplūkots no prāta viedokļa, nav drošs. Jāatzīmē gan, ka tāds viņš nav viscauri. Līdz dievībai — gan ne līdz Dievam ar lielo burtu — tas var tikt attaisnots arī pilnīgi racionāli. No šī viedokļa Le Ruā iebildumi pret dažiem tradicionāliem Dieva eksistences pierādījumiem nav gluži pelnīti, — savu ierobežoto uzdevumu tie, varbūt, spēj veikt pat drošāki nekā Le Ruā arguments, izejot no cilvēka ilgām, — kas gan jau arī pazistams no Aristoteļa laikiem. It sevišķi tas sakāms par kosmoloģisko argumentu, bet arī ontoloģiskajam, modificētā veidā, var palikt liela vērtība. Le Ruā ir taisnība tikai tai ziņā, ka tie tiešām neved vēl līdz personīgam Dievam un pavisam jau ne līdz tradicionālam Baznīcas Dievam. Prāts var novest līdz irracionālam un konstatēt tā esamību, tāpat kā acs var konstatēt tumsu, konstatēt neredzēšanu, bet tas nespēj ietvert šo irracionālo savos jēdzienos, tāpat kā acs nespēj redzēt neredzēšanu (vai nu tā rastos no tumsas, vai gaismas pārmērības). Irracionālā, vai varbūt pareizāki, pārracionālā realitāte mums ir dota, prāts mūs noved līdz tai, bet tā nav diskursīvi eksplīcējama. Jāizvēlas, vai nu atzīt prāta visvarenību un noliegt visu, ko tas nespēj aptvert, vai atzīt realitāti, kaut arī prātam tā nebūtu aptverama. Dilemmas otra puse būs gan vairāk pieņemama, un līdz ar to būs jāsaka, ka pie robežas, kur mūs pieved prāts, visa realitāte vēl nebeidzas, ka tā iet vēl tālāki, bet tikai ceļš uz to vairs nevar būt drošais, objektīvais, kontrolējamaš prāta ceļš. Bet tādā gadījumā skaidrs arī, ka šis ceļš nevar būt obligātorisks visiem; — vai kāds ies pa to, vai atsacīsies no tā, atkārsies no viņa intelektuālā un morāliskā temperamenta. To jau atzīst arī teologi, sacīdami, ka Dieva atzišanai vajadzīga Dieva žēlastība. Šis tālākais ceļš tā tad diskusijai nepadodas.

Beidzot, jāizrāda vēl viens punkts, kas var radīt grūtības visai Le Ruā argumentācijai. Lieta ir tā, ka viņš ir evolūcionists; viņam visa pasaule ir nemītīga tapšana un augšana; šī augšana ir pati viņas substance, un tani nav vietas nekam stabilam. Ko lai nozīmētu Dievs šādā pasaules koncepcijā? Ja Dievs ir, tad tas nozīmē, ka evolūcija nobeigta, iekams tā sākusies, un tā ir fiktīva. Pats par sevi šāds uzskats nav neiespējams, bet tad Le Ruā ir jāpārveido sava filozofiskā pamatteze. Ja turpretī evolūcija un tapšana ir radikāla, tad šai evolūcijai un tapšanai padots arī Dievs, un viņa absolūtā pilnība top tikai par ideālu. „Dzijākā griba“, uz kuŗas balstās Le Ruā arguments, tādā gadījumā būtu griba nevis pēc kādas zaudētās paradīzes, pēc aizmirstām tēva mājām, bet pēc neeksistējoša un nepiepildīta ideāla, kas vēl jāpiepilda. Dievišķības atribūtu tādā gadījumā iegūst kosms, un viņa attīstības gaita nebūtu nekas cits, kā tiekšanās pēc divinizācijas. — Tas būtu it kā Dievs, kas ik brīdi tiektos pārspēt pats sevi, kas cīnītos ar savu nepilnību, savu ierobežotību, Dievs, kas nekad nebūtu dots, bet vienmēr tikai taptu, — un ik cilvēks varētu tapt par līdzstrādnieku šīnī tapšanā un augšanā, — par Dieva līdzstrādnieku un reizē veidotāju. Rezignējušiem un reizē spēcīgiem gariem šāda perspektīve būs, varbūt, pieņemama, varbūt pat vilinoša, — bet skaidrs, ka ne visiem.

GARĪGĀ DZĪVE

I. Vēsturisks atskats

Mēs bieži runājam par garīgo dzīvi un, pa laikam, ar cienu: cilvēks ar „garīgām interesēm“ tiek uzlūkots par vērtīgāku nekā cilvēks bez tādām. Bet kad jautājam sev vai citiem, kas īsti ir šī garīgā dzīve un kāpēc to ciena, tad izrādās, ka atbildi dot nav tik viegli: liekas, ikviena apziņas kustība jau pieder garīgai dzīvei, un tā iznāk, ka viss, ko mēs piedzīvojam, ietveras tajā, un mēs zaudējam par to noteiktu priekšstatu. Pametīsim tāpēc skatu atpakaļ vēsturē, lai redzētu, kā radies un veidojies šis garīgās dzīves jēdziens.

Vieni no pirmiem, kas izcēlušī garīgo dzīvi kā īpatnēju parādību, ir bijuši senie pītagorieši. Plaši pazīstama bija senatnē viņu līdzība par cilvēka dzīves trim veidiem. Cilvēki, māca viņi, pielīdzināmi trim olimpisko spēju apmeklētāju veidiem: vieni tur iet, lai tirgotos, otri, lai ņemtu dalību sacīkstēs, trešie, lai vērotu to, kas notiekt. Pirmie, kas pievērsušies peļņai — reprezentē baudu dzīvi, otri — godkāribas dzīti — ir politiskās dzīves dzīvotāji, trešie — teorētiķi (bartiski: vērotāji) — ir mūsu meklētie pirmie garīgās dzīves (griekšķiski: bios theoretikos, latiniski: vita contemplativa) pārstāvji. Ja šie garīgās dzīves cilvēki tiek pielīdzināti skatītājiem, tad tas tomēr nenozīmē, ka tie ir vienkārši ziņkārīgie, pasīvi iespaidu uzņēmēji. Tie tiešām ir jau teorētiķi mūsu dienu nozīmē: tie vēro, bet reizē intensīvi domā un konstruē teorijas. To labi izteic šī pati pītagoriešu līdzība Epiktēta vēlāk drusku vienkāršotā, bet reizē bilžainākā atstāstījumā.

Epitektēts saka (Dissertationes, II, 14): „Mūsu dzīve pielīdzināma tautas svētku sanāksmēm. Te sadzīti pārdošanai vērši un citi lopī, un vairums ļaužu ir atnākuši — vieni lai pārdotu, otri lai pirktu, bet tikai nedaudzi, lai skatītu pašu sanāksmi, kā tā notiek un kāpēc un kas to rīkojuši un kādos nolūkos. Tāpat tas ir arī šajā dzīves sanāksmē: daži ir kā lopī, kas cīkstās tikai ap barību, jo visi jūs, kas nopūlaties ap īpašumiem un zemī, un kalpiem, un amatiem, pūlaties tikai ap barību un neko citu. Tikai nedaudzi no šīs sanāksmes viesiem ir kāri izzināt, kas īsti ir pasaule un kas to pārvalda.“ Garīgās dzīves cilvēku tā tad interesē vērošana nevis impresiju iegūšanas dēļ, bet cēloņu un sakaru noskaidrošanas dēļ; aizņemts ar šo uzdevumu, tas turas dzīvei vairāk vai mazāk sāņus, ir pasīvs un līdz ar to zināmā pretstatā dzīves praktiķiem un politiķiem.

Visdziļāk senatnē garīgās dzīves jēdzienu ir izstrādājis pamatojis Platons. Pēc sociālā stāvokļa, pēc ģimenes tradīcijām, pēc izglītības un pēc paša tieksmēm viņam būtu vajadzējis doties politiskajā dzīvē un ieņemt tur augstus amatus. Bet korrūpcija tā laika demokrātijā un likstas, kurās tā ievada valsti, atturēja to no šī nodoma. Par galveno cēloni chaosam tā laika politiskajā dzīvē viņš uzlūkoja to, ka galvenie šīs demokrātijas noteicēji bija nekompetentas un necienīgas personas, neprašas, kas dzīvoja garīgā tumsā, kas neredzēja īsto reālītāti, bija tā tad akli, bet tomēr gribēja vadīt citus. Viņam atausa atziņa, ka, kamēr valsti vadošās personas ir neizglītotas un tām trūkst dziļāka ieskata pasaules gaitā un tautu dzīvi noteicošos likumos, velti cerēt uz apstākļu uzlabošanu valstīs. Neiespējamās politiskās darbības vietā viņš tāpēc nolēma ķerties pie darba, kas tam bija vistuvāk, proti — teorētiski sagatavot īstus valstsvīrus. Šai sakarā viņš arī nodibināja savu Akadēmiju, uz kuŗas vārtiem esot bijis uzraksts: „Neviens, kas neprot ģometriju, lai neienāk šeit.“ Tas jau norāda uz metodi, pie kādas viņš gribēja šeit turēties, mācot savus klausītājus pazīt lietu dziļāko būtību un īstos pasauli pārvaldošos likumus. Ar juteklisko pieredzi — vienkāršu skatīšanu, taustīšanu u. t. t. tālu nevarēja tikt. Pieredzē parādības blīvības chaotiskā masā, kas nemitīgi grozās; bez tam arī katrs cilvēks redz pasauli citādu. Ja grib atrast vispārīgus likumus, tad jānovēršas no taustāmām lietām, jāpievēršas prātam un jāpētī ar tā palīdzību — un ar šo metodi dažas zinātnes jau Platona laikā bija tikušas visai tāli. Tā, piem., kamēr no redzes viedokļa trīsstūri ir neapņemas daudzums, tikmēr prāts, aplūkodams pats sevi trīsstūra būtību, atrod, ka visiem trīsstūriem ir vesela rinda kopēju īpašību, kuŗas acs pavisam nespēj saredzēt, piem., ka visos tajos leņķu summa līdzinās divi taisniem. Tāpat acij planētu kustība starp zvaigznēm šķiet irrēglāra līcu loču līnija, — prātam turpretim, pēc pamatīgākas pētīšanas, tā atklājas kā gandrīz rēgulārs skaists riņķis. Tā daudzās vietās, kur no jutekliskā viedokļa ir chaos un nekārtība, prāts spēj atrast kārtību un harmoniju — un to atrast taisni arī visvairāk jānācās tiem, kas gribēs radīt kārtību un harmoniju arī valstī. Tāpēc galvenais ir attīstīt prātu un mācēt vērst to pareizā virzienā. Un šis virziens ir — prom no jutekliskās pasaules uz neredzamo ideju pasauli, — ar kuŗām Platons izprata ideālās harmoniskās attiecības, likumus, kas pārvalda visu lietu norisi. Šī ideālā pasaule, izteicama ar matemātisko attiecību palīdzību, bija viņa izpratnē vienīgais stabils punkts īstenībā, kuŗā viss cits nemitīgi plūda prom, grūva un radās atkal no jauna. Būdamā vienīgais paliekošais un negrozīgais domas un garīgās uztveres objekts, bez kuŗa nebūtu iespējama nekāda zinātne, ne vispār kāda eksistence — ideju pasaule uzlūkojama par vienīgo īsto reālītāti. Negrozīga, neredzama, netverama, bet tomēr bezgala varena un noteicoša — tā pārvalda pasauli un tās notikumus.

Bet kas būs tas, kas piekļūš klāt šai reālītai un atzīs to? „Vai tas nebūs tas“, saka Platons (Faidons, 66.), „kas, lai tuvotos šim pētīšanas priekšmetam, izlietos vienīgi domu, nebalstīdamies ne redzē, ne citā kādā maņā, nevilkdams nevienu no tām sev līdz domāšanā, — tas, kas dzīsies pēc īstajām, nesajaukta-

jām reālītātēm, izlietodams tiro nesajaukto domu, atbrīvodamies cik vien iespējams kā no acīm, tā ausīm un tā, tā sacīt, vispār no visas miesas, jo tā ir viņa, kas traucē dvēseli un neļauj tai, piesiedamies klāt, iegūt patiesību un gudrību.“

Tū Platons šeit un vēl daudz citās vietās asi raksturo teorētisko resp. garīgo dzīvi, aprakstīdams to it sevišķi tās opozīcijā pret visu juteklisko. Ir skaids, ka šāda dzīve nav dabiska, bet ir jau augstas kultūras produkts, un nonākt pie tās varēs tikai pēc ilgstošas sagatavošanās un vingrināšanās, zināmā pakāpenībā, — un arī tad ne katrs, jo, vispirms, jau nepieciešama zināma iedaba — interese uz garīgo dzīvi. Kad tāda ir dota, tad gudri skolotāji sāks ar idejām, kas visvairāk spēj ietekmēt materiālo pasauli un samērā tik pilnīgi iemiesojas tajā, ka zināmā mērā spīd tai cauri. Šāda ideja ir it sevišķi skaistuma ideja, un kādā slavenā sava dialoga Dzīres nodaļā Platons liek gudrajai priesterienei Diotimai šādā veidā aprakstīt pacelšanos līdz skaistuma idejas skatīšanai.

„Tam, kas pareizi tiek vadīts, jāsāk ar to, ka tas savā jaunībā vērs savus skatus uz skaistiem ķermeņiem un pie tam sākumā mīl vienu šādu skaistu ķermeni un, mīlēdams to, rada skaistas runas. Tad tam jāpamana pašam no sevis, ka skaistums kaut kurā vienā ķermenī ir līdzīgs skaistumam kādā citā ķermenī un ka, ja jau jātiecas pēc skaistā, kas izteicās kādā vispārējā formā (idejā), tad būtu visai neprātīgi neuzskatīt visiem ķermeņiem piemītošo skaistumu par vienu un to pašu. Kad tas to ir pamanījis, tad tam jātop par visu skaisto ķermeņu mīlētāju un jāpārstāj pārliecīgi pieķerties kādam vienam, bet jāvērtē šis jau zemāk un jāuzskata par kaut ko niecīgu. Bet pēc tam viņam jāsaik uzskatīt dvēselēm piemītošo skaistumu par vērtīgāku nekā ķermeņu skaistumu, tā ka, ja kādam ir krietna dvēsele, bet maz miesas skaistuma, viņš ar to apmierinās un mīlē to un rūpējas par to un rada un meklē runas, kas jauneklus dara labākus. Pēc tam viņam jānūcās skatīt skaistais darbībā un likumos, un tam jāierauga, ka viss skaistais ir radniecīgs savā starpā, lai tādā kārtā nāktu pie ieskata, ka ķermeniskais skaistums ir kaut kas niecīgs. No darbības tas, tālāk, ir jāved pie zinātnēm, lai tas redz viņu skaistumu un, redzot tur skaistumu pārpilnībā, nekalpotu tikai vienam vien — līdzīgi vergam, kas apmierinās ar kāda viena zēniņa vai cilvēka, vai vienas darbības skaistumu, un tādā kārtā netaptu mazvērtīgs un sīki domājošs, bet, lai, pagriezies uz pilno skaistuma jūru, tas, ar visu prātu tiecoties pēc gudrības, radītu daudzas skaistas un lieliskas runas un domas. Tad beidzot stiprināts un izaudzis liels, tas ieraudzīs kādu zinātni, kas vērsās uz šāda veida skaisto — bet tagad mēģini būt uzmanīgs, cik vien spēji: kas līdz šai vietai ir vadīts cauri visiem Erola izpaušanās veidiem un ir pareizā veidā un kārtībā aplūkojis skaisto, kad tas nonāks pie pēdējiem Erola izpaušanās veidiem, tas, Sokrat, pēkšņi ieraudzīs kaut ko, kas pēc savas dabas ir brīnīšķīgi skaists, proti to, kuŗa dēļ bija visas iepriekšējās pūles, kaut ko, kas, pirmkārt, ir pastāvīgs, kas nedz rodas, nedz iznīkst, nedz pieaug, nedz dīkst, un kas, otrkārt, nav vis tikai no kāda viena viedokļa skaists, bet no cita nejauks, vai tikai brīžiem skaists, brīžiem atkal ne, vai salīdzinot ar šo skaists,

bet ar citu ko atkal neglīts, vai šeit skaists, citur ne, tādēļ ka vieni to uzskatītu par skaistu, citi atkal par neglītu. Šis skaistais tam arī neparādīsies nedz kā seja, nedz kā roka, nedz kā cits kaut kas, kas saistīts vai nu ar miesu vai ar kādu runu, vai kādu zinātni, neparādīsies vispār kā esošs kādā citā — vai nu kādā dzīvā būtnē, vai zemes vai debesu izplatījumā, vai kaut kur citur, bet parādīsies kā pats sevī esošs, mūžīgi pats sev līdzīgs un vienvēidīgs, kuŗā viss pārējais ņem dalību tādā kārtā, ka, kamēr šis pārējais rodas un iznīkst, viņš pats nedz palielinās, nedz pamazinās, nedz vispār kaut kādā veidā tiek aizkarts. Ja nu kāds, aiziedams prom no draudzības, ar parcizas zēnu mīlestības palīdzību augstāk kāpdams, sāk redzēt šo Skaisto pašu, tad ar to viņš sasniedz arī visaugstāko... Un kā tu domā, teica viņa, ja kādam būtu vēlēts skatīt šo Skaisto pašu — tīru, skaidru, nesajauktu, nepiepildītu ar miesu un krāsām un citiem mirstīgiem niķiem, bet kad tas spētu ieraudzīt dievišķīgo Skaisto pašu visā viņa vienvēidībā, — vai tu domā, ka šī cilvēka dzīve būtu kaut kas nevērtīgs, šī cilvēka, kas skatās uz turieni un to redz un ir ar to kopā? Jeb vai tu domā, ka vienīgi tad, kad tas skata Skaisto ar to, ar ko tas ir skatāms, viņš neskata vis tikai tikuma rēgu, bet patiesu tikumu, tādēļ ka tā ir patiesība, ko tas aptver? Bet kad tas aptveris un uzaudzinajis isto tikumu, tad dievi to milēs un, ja vispār kāds cilvēks, tad tas būs viņš, kas ņemantos nemirstību.“ (210—212).

Pievēršanās garīgai dzīvei Platonam, mēs redzam, tā tad nav nejauša epizode, bet ir vesela drāma, kas iet cauri daudzām peripetijām, grūtībām un sarežģījumiem, no viena daļveidīga sasnieguma uz otru, līdz tā noslēdzas ar kādu lielu dziļi savilgojošu intuícijas pārdzīvojumu, kas nozīmē nevien tikai kādas istākas dziļākas reālītares redzēšanu vaigu vaigā, bet tieši it kā pieskaršanos tai, tās mirdzuma uzņemšanu sevī un līdz ar to bezgalīgas sajūsmas un laimes brīža pārdzīvojumu. Šis brīdis tad arī izšķir cilvēka likteni; tas salauž tiltus aiz viņa: tas tagad ir izšķīries par garīgo, teorētisko dzīvi, viņa dzīve tagad būs vita contemplativa.

Teorētiskās, kontemplatīvās dzīves veids valdzina arī Aristoteli. To viņš pieņem kā ideālu, balstoties jau savos uzskatos par cilvēka dabas īpatnību. Cilvēks atšķiras no stāda un dzīvnieka ar to, ka tam ir prāts, tā ir viņa ne ar ko nesalīdzināmā priekšrocība un viņa dižciltības iezīme. Ja nu tālāk ikvienai būtnēi no dabas uzdotais uzdevums ir realizēt savas specifiskās spējas, iegūstot līdz ar to sev vislielāko apmierinājumu, tad istākā, cilvēka viscienīgākā dzīve var pastāvēt tikai prāta darbībā, kad tā pievērsta augstāko un istāko reālītašu apcerei. Tā dzīvodams cilvēks sasniedz augstāko, ko tas var sasniegt, viņš tuvojas Dievam, kas nav nekas cits kā mūžīgā doma, kas pievērsta pati sev. Tādā kārtā, „ja prāts, salīdzinot ar cilvēku, ir kaut kas dievišķīgs, tad arī prāta dzīvei, salīdzinot ar pārējo cilvēka dzīvi, jābūt dievišķai. Nav jāklauša iebildumam, kas aizrāda, ka mums kā cilvēkiem jāierobežo savas tieksmes ar cilvēcisko un kā mirstīgiem ar mirstīgo, bet mums jāpūlas, cik mēs spējam, būt nemirstīgiem un darīt visu iespējamo, lai dzīvotu pēc tā, kas mūsos labākais. Jo,

ja arī savā apjomā mazs, prāts mūsos spēka un vērtības ziņā tomēr stāv tāli pāri visam citam. Jā, var pat teikt: šī dievišķīgā dāvana mūsos ir mūsu īstais es, katrā ziņā mūsu dižciltīgākā un labākā daļa. Tāpēc būtu aplami, ja kāds gribētu dzīvot ne savu, bet kāda cita dzīvi." (Nikom. ētika, 10, 7). Garīgā dzīve, pielīdzināta prāta dzīvei, tādā kārtā Aristotelim kļūst par vienīgo īsti cilvēka cienīgo dzīvi.

Viduslaikiem ir tas liels nopelns, ka tie stipri paplašināja un padziļināja garīgās dzīves jēdzienu. Klasiskās senatnes gara dzīve bija stipri aristokratiska, masai tā bija nepieejama, jo tās priekšnosacījums bija liela prāta attīstība un izglītība. Viduslaiki, būdami opozīcijā klasiskās senatnes intelektuālismam, izcēla un augsti novērtēja gara dzīves emocionālo pusi: šī laikmeta augstākās vērtības jau bija — ticība, cerība, mīlestība. Kristīgā mācība gribēja būt it sevišķi mīlestības mācība — gan pret Dievu, gan pret citiem cilvēkiem, un pat pret visām dzīvām būtnēm. Šīs mīlestības kopšana, it sevišķi attiecībā pret augstāko būtni kā amor Dei intellectuals (garīga Dieva mīlestība), kļuva par galvenāko tā laika garīgās dzīves saturu. Turpretim visas ārējās vērtības, kā manta, augsts sabiedrisks stāvoklis, zinātne, skaistums — tika vērtētas visai zemu. Vienīgais, kas interesēja kristīgo mācību, bija iekšējais cilvēks, cilvēka dvēsele un, proti, viņas noskaņojums — tās tieksmes, tās ilgas, tās nelaimības un grēcīguma apziņa, tās ciešanas. Šī dvēsele un tās liktenis, it sevišķi pēc nāves, tika nolikti par galveno cilvēka rūpju priekšmetu. Baznīcas uzdevums bija glābt dvēseles no pazušanas, nodrošināt tām labvēlīgu likteni pēc nāves. Un saskaņā ar kristīgo mācību to nevarēja panākt nekādiem ārējiem līdzekļiem, bet vienīgi pievēršoties savai iekšējai dzīvei, savām domām un jūtām, mēģinot tās disciplinēt un vadīt tai virzienā, kā mācība to prasīja — proti, mīlestības un ticības virzienā. Īsti kristīga cilvēka svarīgs uzdevums līdz ar to kļuva pastāvīga iekšēja sevis uzraudzīšana, analīze, vērtēšana, meditācija, tiekšanās aptvert augstāko ilgu priekšmetu — dievību, vienā vai otrā tās izpaudumā. Augstākais šīs garīgās dzīves sasniegums bija mistiskā intuīcija, ekstāze, kad dvēsele, ne tik daudz pateicoties prāta, cik emocionālās un volitīvās dzīves disciplīnai resp. askēzei, uz kādu mirkli šķita pieskaņamies visas esamības dziļākam avotam.

Garīgās dzīves kopšanai un augstāko sasniegumu iegūšanai tika radīti pat īpaši institūti: tie bija klosteri. Te zināmā mērā realizējās tas, par ko bija sapņojis Platons: no pasaules novērsušies, vīri vai sievietes te dzīvoja domu un jūtu disciplīnai, vadot tās uz augstākās un īstākās realitātes aptveršanu un pieskaņošanu tai. Garīgās dzīves intensīvitāte, kas bija koncentrēta šajos mājokļos, bija tik liela, ka tā ietekmēja visu laikmetu: nekad garīgās dzīves prestižs nav bijis tik liels kā tad, un nekad tā nav bijusi tik dziļi iespiedusies un izaudusies cauri arī visai praktiskai dzīvei. Tas jau bija šai laikā, kad tika dibinātas universitātes un kad vārds profesors un pat students ieguva savu cieņu; tas bija arī šai laikā, kad vislielākā vienkāršībā un pieticībā dzīvojošie pilsētu iedzīvotāji tērēja savus līdzekļus un darba spēju nevis personīgai greznībai vai komfortam, bet lai celtu milzīgās augstās, no zemes prom traucošās gotiskās

katedrāles. Šīs baznīcas, un nevis fabrikas, biroji vai stacijas, tad arī rēgulēja tā laikmeta dzīvi: trīs reizes dienā ar saviem zvaniem tās pulcināja pie sevis cilvēkus un atgūdināja tiem, ka tie nav tikai darba vai iegūšanas, vai baudas aparāti, bet arī dvēseles, kuŗām jādomā un jārūpējas par sevi. Šis bija laikmets, kuŗā garīgai dzīvei, vismaz vienā viņas veidā, bija ierādīta pirmā vieta.

Garīgās dzīves prestižs, kuŗu tā ieguva šinī laikā, atspoguļojas vēl jauno laiku sākumā dvēseles nemiera praviētī Paskalā. Nevienš tik dziļi nepazīna cilvēka vājību un niecību kā viņš. Viņš zināja, cik šaudīga, cik nomaldīties kāra ir cilvēka doma, cik ļodzīga un neizturīga ir viņa griba, cik pilna kāriību un netikumumu ir viņa jūtu dzīve, — bet tomēr viņš zināja — arī vairāk kā neviens — ka, ja cilvēkam dzīvē ir kāda cieņa, tad tikai par tik, par cik tajā izpaužas gara dzīve, bet ārpus tās tas ir tikai dzīvnieks.

„Es varu iedomāties“, viņš saka, „cilvēku bez rokām, bez kājām; un pat varētu to iedomāties bez galvas, ja pieredze man nerādītu, ka ar to viņš domā. Tā tad doma ir cilvēka būtība, bez kuŗas to nevar iedomāties.“

„Cilvēks ir tikai visvājākā dabas niedrīte, bet tas ir domājoša niedrīte. Lai to samītu, nemaz nav jāapbruņojas visai pasaulei. Vienas dvēsmas, viena piliena ūdens pietiek, lai nogalinātu to. Bet, pat ja pasaule to samītu, cilvēks tomēr vēl būtu cēlāks par to, kas viņu nogalina; jo viņš zina, ka viņš mirst, bet par pārākumu, kas pasaulei ir par viņu, par to pasaule nekā nezina. Tā visa mūsu cieņa ir domā. Tajā mums tad arī jābalstās, nevis telpā un laikā. Pūlēsīmies tā tad labi domāt. Lūk, morāles princips.“ (Pensées sur l'homme.)

Kas jaunos laikos visaugstāki pacēla garīgās dzīves prestižu, bija vācu filozofs Hēgels. Visa viņa filozofija īsti ir gara un tā varas filozofija. Viņam pasaules reālitate nav īsti nekas cits kā absolūtā gara, domas izpausme. Šīs domas rezultāti, tās veidojumi ir objektīvais gars. Saistīts ar dabu un ar miesu, absolūtais gars kļūst subjektīvais gars jeb dvēsele. Pētījot un domājot, subjektīvais gars īsti nemaz neiziet no sevis. „Visa gara darbība tāpēc“, saka Hēgels „ir tikai sevis paša aptveršana, un visas īstās zinātnes jēga ir, ka visā, kas ir debesīs un virs zemes, gars atzīst tikai pats sevi. Kaut kas gluži citāds garam nemaz nav dots.“ (Enciklopēdija, III.) Visaugstākais gara darbības veids viņam ir filozofija, kas ietver objektīvā gara parādības precīzos jēdzienos un ar dialektiskās metodes palīdzību atklāj to sakarības. Šinī filozofijā, kas it kā atkārtu pasaules radīšanas procesu, šis process sasniedz savu augstāko pakāpi un līdz ar to noslēgumu — te subjektīvā garā absolūtais gars atklājas pats sev. Cilvēcīgais subjektīvais gars kļūst par Dieva gara izpausmes organu. Sprototams, ka ar to domāšanas un līdz ar to kontemplatīvās, garīgās dzīves cieņa tika celta visai augsti: tā kļuva par augstāko, cilvēka cienīgāko dzīves veidu, bet Hēgelam tomēr bez opozīcijas aktīvaj darbībai, jo arī tā viņam bija domāšanas noteikta un sapratīga, — tikai vēl nekluvusi apzinīga un nefiksēta jēdzienos.

Visjaunākie laiki, ar savu steigu, kņādu un troksni, ar savu aktīvitāti, orientētu galvenā kārtā uz bagātības, varas un ērtību vairošanu, līdz šim aplū-

kotos garīgās dzīves veidus ir nobīdījusi kaut kur stipri nomalē. Tomēr atsacīties no garīgās dzīves arī tie nekādā ziņā nav nedz spējuši, nedz gribējuši, bet tie likuši akcentu uz to novadu, kas līdz tam bija mazāk izcelts, proti uz estētisko, tā atkal savukārt paplašinādami garīgās dzīves jēdzienu. Nieše jau arī saka: „Māksla paceļ savu galvu tur, kur reliģijas panīkst.“ Jaunākie laiki, cik tāli tajos ir palikusi interese par garīgo dzīvi, meklē šo interesi apmierināt, galvenā kārtā pievēršoties literatūrai un mākslām: šis ceļš šķiet patīkamāks un vairāk nekā kāds cits atbilstam modernā cilvēka nevalai, pazeminātai garīgai enerģijai un līdz ar to pretīgumam pret piepūli. Mēs jau gan redzējam, ka arī Platonam šis garīgās dzīves veids nav svešs: viņš jau tieši izceļ skaistuma ideju kā to, kas ir vispopulārāka un spēj samērā vispilnīgāk iemiesoties materiālā pasaulē un līdz ar to visbiežāk un visvieglāk modina interesi par ideju pasauli un tad liek pamazām mēģināt aptvert to vienmēr pilnīgāk. Katrā ziņā ir tāda māksla, kas spēj vest pie tādas pašas garīgās dzīves intensivitātes un tās padziļināšanas kā visi citi līdz šim aplūkotie ceļi. To ir mēģinājis teorētiski pamatot starp citiem Šopenhauers. Māksla viņam ir tieši viens no augstākiem garīgās aktivitātes veidiem, jo vienīgi tajā cilvēks atbrīvojas no utilitārisma un egoisma žņaugiem un spēj neieinteresētā veidā skatīt dziļāko realitāti un priecāties par to. Tiešām īsta māksla, viņa izpratnē, vienmēr ir vērsta ne uz lietu ārieni, bet uz apslēpto ideju, ideālo formu, kas tajās izteicas. Mākslinieks tieši atkal ir praviets (vates — tā jau senie romieši dažreiz arī tieši sauca dzejniekus), kuŗa gars, radīšanas procesa apreiburumā, urbjas dziļāk nekā ikdienas skats un pēkšņā intucijā redz arī visu apslēpto kā tagadnē, tā nākotnē. Savu redzējumu tas ieliek dzejas vai mākslas darbā, un to tur atkal atrod tie, kas spēj to saprast. Visdziļāk, pēc Šopenhauera domām, tver mūzika — tā izteic pasaules visdziļākās būtības — kosmiskās gribas jūtu dzīves ritimizētos viņojumus.

2. Garīgās dzīves iezīmes

Aplūkojuši dažādos garīgās dzīves izpausmes veidus, mēģināsim, atstājot pie malas dažu mācību specifisko metafizisko ievirzi, atrast tās vispārīgo raksturojumu. Vispirms ir skaidrs, ka tas, kas saka garīgā dzīve, saka — domāšana, tiekšanās, gribēšana, citiem vārdiem saka — dvēseles rosība, psihiskā aktivitāte. Bet tāpat ir skaidrs, ka ne katra dvēseles rosme tūlīn jau nozīmē garīgo dzīvi: bankas uzlauzējs, biržas spekulants, demagogs sapulcē jau arī savas darbības brīdī intensīvi domā un jūt, bet tomēr viņu psihisko aktivitāti mēs neieskaitīsim garīgās dzīves paraugos. Garīgās dzīves jēdziens, kā tas veidojies tradīcijā, ir opozīcijā kā praktiskai, tā politiskai dzīvei un vispār katrai dvēseles aktivitātei, kas vērsta uz kādiem materiāliem mērķiem. Garīgai dzīvei ir raksturīgs, ka tā ieslēgta pati sevi, ka tā pati sevi atrod apmierinājumu — tai raksturīga autarkija. Jāievēro tikai, ka šī autarkija (—apmierināšanās ar sevi) nenozīmē neko citu, kā tikai neatkarību no materiāliem objek-

tiem, bet nekādā ziņā ne to, ka garīgā dzīve izsmeltos tīri psihiskās norisēs. Gluži otrādi, garīgā dzīvē psihiskais process pats par sevi nekad vēl nav viss, bet 1) tam jābūt vērstam uz kaut ko, un 2) garīgās dzīves jēdzienam raksturīgi, ka mērķis, uz ko vērsta dvēseles rosme, ir ideāla rakstura, t. i. tas ir tikai domās vai jūtās tverams, bet nekā citādi. Kas attiecas, vispirms, uz garīgās dzīves orientāciju, vispār uz objektiem, tad šī viņas intencionālitate atļauj to norobežot uz leju: garīgā dzīvē neietilpst tīri kauzālā ceļā noteiktie pārdzīvojumi, kas nav vērsti ne uz ko, piem., jutekliskās baudas un vispār tirās baudas, ja tās nav sakarā ar pašu garīgās dzīves uz tās objektiem vērsto rosmi.

Otrs garīgās dzīves raksturīgais moments — tās objektu ideālitate — atļauj vēl tuvāk aptvert tās jēdzienu. Izlietojot modernā filozofijā ieviesušos terminoloģiju, var teikt, ka šie objekti ir tā saucamās ideālās vērtības, proti — patiesais, skaistas, svētais, labais. Cilvēks dzīvo garīgo dzīvi, cik tālu tas savā teorētiskā aktivitātē meklē patiesību, vai estētiskā sfērā — vai nu kā radošs mākslinieks vai mākslas uzņēmējs — tiecas pēc skaistā, vai reliģiskos pārdzīvojumos mēģina pieskarties svētuma avotam, vai, beidzot, tikumiskās dzīves konfliktos tiecas pēc skaidrības par to, kas labs. Konkrētos gadījumos gan bez šaubām šī šķietami precīzā schēma un vienkāršā definīcija stipri komplikēsies. Vispirms, nebūs vieglī, pa laikam pat neiespējami, šķirt vienu garīgās dzīves veidu no otra, jo kā patiesais un estētiskais, tā svētais un labais, un labais un patiesais u. t. t. pa laikam mēdz būt saistīti ar vienu un to pašu objektu. Otrkārt, nav vienmēr arī asas robežas pat starp to, kas ir stingrā nozīmē garīgā dzīve, un to, kas nav tāda. Ja svarīgākā garīgās dzīves pazīme ir tās orientācija uz ideālām vērtībām un izvairīšanās no utilitārisma, tad konkrētos apstākļos, kā mēs redzēsīm, ideālo vērtību realizācijām var būt ārkārtīgi svarīga praktiska nozīme un praktiski bieži būs neiespējams noteikt, vai šī praktiskā nozīme dažos gadījumos arī nav garīgās dzīves noteicēju faktoru starpā. No otras puses būs arī tādi praktiski uzdevumi, kuŗu risināšanas procesā var iesaistīties arī tīri teorētiska interese, un tad te jau izpaužas dalība arī garīgā dzīvē — tai nozīmē, kā tradīcija to izprot. Tāpat garīgās dzīves šķirtība no jutekliskās ne vienmēr būs asi dota, sevišķi estētiskā sfērā — pāri jutekliskai bāzei var konstruēties tīri garīgi uz garīgām vērtībām vērsti akti, kas pārveido visu pirmatnējo procesu un paceļ to augstākā sfērā (sublimācija). Garīgā dzīvē tāpēc būs jāizšķir dažādas tīrības un augstuma pakāpes, kā arī jāapsver, vai daži tās procesi skar mūsu personību pašā viņas kodolā vai vienīgi perifērijā, būdami tikai vairāk vai mazāk pavisai kairinājumi.

Lai būtu iespējams ieņemt šādu kritisku attiecību pret dažādām garīgās dzīves izpausmēm, jāaplūko vēl dažas raksturīgas garīgās dzīves iezīmes. Kā pirmo atzīmēsīm, ka garīgā dzīve savā dziļākajā un spilgtākajā, kā arī vēsturiski visvecākajā formā (piem. pie Platona), vienmēr ir pievērsta kaut kam īsti esošam. Pilnīgi novērsusies no konkrētās pasaules un ieslēgusies sevī, tā šķietami pievēršas vienīgi savam ideālajam objektam; tomēr par spīti tam tā vienmēr līdz ar to un taisni tādēļ domā tuvojamijs kādai īstākai reālitatei, un tās

dziļāko ilgu piepildījums un pilnīgākā atmaksa par visām pūlēm ir vismaz uz īsu brīdi aptvert šo realitāti vai pieskarties tai, vai vismaz izjust tās klātbūtni. Visspilgtāk tas vērojams reliģiskajā dzīvē. Ticīgajam cilvēkam Dievs nav tikai viņa priekšstats, bet vispilnīgākā un visdrošākā realitāte, varbūt pat vienīgā pilnīgi drošā realitāte, un visa viņa dzīves jēga ir ņuvošanās šai realitātei. Lai to panāktu, kristīgie svētie attālinājās no pasaules un cilvēkiem, gāja tuksnesī, pavadīja vientulībā un lūgšanās dienas un nakts, mēnešiem ilgi. Un atmaksa un visu ilgu piepildījums tad bija tas brīdis, kad pēc mēnešiem ilgas dvēseles sagatavošanas un tās spēku koncentrācijas it kā vienā punktā Dieva lūdzējs pēkšņi jūta, ka viņš, it kā samaņu zaudēdams, krit bezdibēnā, ka viņu apņēma liels klusums un dziļa nakts, kuŗā tad lēni sāk aust gaisma, līdz beidzot dvēsele applūst bezgalīgā gaismā un to pārņem neizsakāma svētlaimība un apziņa, ka viņa beidzot ir pieskārusies tam, pēc viņa bija ilgojusies.

Tāpat arī nav iespējama neviena pozitīva filozofija, kas netic patiesības realitātei un cilvēka spējai tuvojies tai. Skeptiska filozofija ir it kā dzeršana no tukšām pudelēm: ja filozofija nav iespējama, tad vajag vispār pārstāt spriest — arī skeptiskā veidā. Scepticisms tāpēc nozīmē reducētu, pavājinātu gara dzīvi, — tas ir tikai it kā pretrunīgs tās atspīdums, kas spēj to noliegt tikai tāpēc, ka tā patiesībā eksistē. Platona attiecība pret patiesību — kā tas redzams no apraksta par ceļu uz skaistuma ideju — ir līdzīga tikko aprakstītai kristīgā mistiķa attiecībai pret viņa ilgu objektu. Arī Platonam atziņas process savā pēdējā noslēgumā ved pie atziņas objekta preceses, pie tā intuitīvas aptveršanas, redzēšanas vaigu vaigā. Apziņa, ka pilnīga intuijija ir atziņas ideāls, liekas, ir mazāk vai vairāk skaidrā veidā pamatā visai daudzām filozofiskām sistēmām. Nav šaubu, ka, piem., ideālistīgo mācību uzplaukums pagājušā gadu simtenī lielā mērā izskaidrojams ar to, ka ideālistīgās mācības, pielīdzinādamas realitāti prāta saturiem, darīja vieglāk saprotamu tās pilnīgu aptveršanu. Tur, kur dažādu apsvērumu dēļ notiek atsacīšanās no šī intuitīvā ideāla vai nu pilnīgi vai pa daļai — ierobežojot intuijiju uz speciāliem gadījumiem — tur līdz ar to notiek vismaz pa daļai atsacīšanās no gara dzīves augstākām pretenzijām. Pilnīga skepticisma gadījumā tā kļūst par nespēcīgu traukšanos tālumā, kuŗai nav lemts sasniegt savu mērķi, par žilbinošu raketi, kuŗai jākrit atpakaļ.

Ar to tad ir noskaidrotas arī eksakto zinātņu pretenzijas būt par garīgās dzīves izpaušmēm. Tās tiešām ietveras garīgā dzīvē, ja tās dara savus pētījumus apziņā, ka ar tiem notiek tuvošanās kādai istai realitātei un pakāpeniska tās atklāšana. Ja šīs ievirzes nav, tad mums ir gan darišana ar gara rosību, bet mazāk ar garīgu dzīvi tai nozīmē, kādā šīs vārds savā laikā kaldināts, — jo tā nav ne praktisks uzņēmums, nedz laika kavēšanas dēļ uzsākta rotaļa, bet gan uz zināmu ideālo vērtību sasniegšanu vērsta psihiska aktivitāte.

Arī estētiskā radīšanā augstākie metieni nav domāti tikai kā rotaļa, bet kā kādi dziļākas un istākas realitātes atklājumi. Tā, mēs redzējam, to izprot Šopenhauers, un līdzīgi viņam pret mākslu attiecas arī daudzi lielākie dzejnieki un radošie mākslinieki. Bet no otras puses mēs zinām arī, ka daudzi, ka vai-

rums izprot mākslu un dzeju vienkāršāk: tā tiem galvenā kārtā ir tikai vairāk vai mazāk patikumū emociju sagādātāja. Dažreiz līdzīgi domā arī paši mākslinieki. Tas tomēr neko nenozīmē. Mākslinieks arī šādā gadījumā — ja tas tiešām mākslinieks — pa laikam dod vairāk, nekā viņš domā un sola, proti — dod ne tikai nervu kairinājumu, bet par spīti visam tomēr paveŗ vēl darvis arī uz kādu citu, varbūt, istāku pasauli un atļauj ieskatīties tajā. Dziluma pretenziju trūkums dažreiz tieši padara darbu dziļāku. Ja nu tā tomēr nav, ja estētiskās radīšanas sasniegums tiešām nav nekas vairāk kā tikai nervu kairinājums vai divertisments un laika kavēklis kūtrajai domai, tad šis sasniegums un tā uzņemšana bez šaubām nevar pretendēt būt autentiska un pilnīga garīgās dzīves izpausme, bet noslīd kaut kur šīs dzīves periferijā, paturēdams ar to tikai vairāk vai mazāk vājus kopējas pieskares punktus. Rezumējot mēs tā tad teiksim, ka garīgā dzīve tiešām visos galvenos veidos vērsīa uz ideālām vērtībām, kas reizē tiek domātas kā apslēptā istāku un dziļākā reālitate vai tās daļas. Ja gara rosmei iztrūkst šīs vērsšanās uz augstāko reālitate, tad garīgā dzīve zaudē daudz no savas cieņas un nopietnības.

Ja liek akcentu uz garīgās aktivitātes objekta ideālitate, tad no populārāka viedokļa var teikt, ka tā reālitate, uz kuru šī aktivitāte vērsās, ir neredzama. Tiešām, zinātnes augstākie objekti un rezultāti vienmēr ir kaut kas neredzams un netaustāms. Zinātnes istie priekšmeti ir attiecības, likumi, tipiskie gadījumi — un tie vienmēr ir kaut kas neredzams un tikai prātā aptverams. Pat ģeometrijas priekšmeti, piem., kubs vai kvadrāts isti ir neredzami. Tiešām, materiālā pasaulē kubs nekad nav skatāms, bet tikai domājams, jo perspektīvā redzamai vienmēr ir tikai rombeidīgu plākšņu kombinācija. Ir jau arī labi zināms, ka matemātiskās teorēmas nekad neattiecas, piem., uz trīsstūri, kas zīmēts uz tāfeles vai burtnīcā, bet tikai uz domājamo. Bet estētiskā objekta skaistums, vai tas nav skaidri redzams vai dzirdams? Nē, skaistums vienmēr ir kaut kas neredzams. Piem., tas, kas gleznā ir tieši redzams, ir krāsu pikas un vairāk nekas. Nevingrinātā acs pa laikam tās arī tur tikai redz, tāpat kā nevingrinātai, nemūzikālai ausij mūzika ir tikai troksnis. Skaistumu nevar tvert ar jutekļiskiem līdzekļiem, bet to vienmēr tver tikai dvēsele, sakarā ar jutekļisko uztvērumu, ja grib, uz tā ierosinājumu. Bet miesas acis to nekad neredz, tas no to viedokļa vienmēr ir „subjektīvs“ pielikums.

Līdz šim teiktais attiecas uz gara dzīves objektīvo pusi, uz tās priekšmetu. Bet vēl jāizteic dažas piezīmes arī par tās subjektīvo pusi. Ja gara dzīves objekts ir kaut kas svarīgs un nopietns, ja tas ir neredzamā istā reālitate, tad tas noteic arī zināmu domājošā subjekta attiecību pret šo dzīvi. Pievērsšanās istai un pilnīgai garīgai dzīvei nemēdz būt tikai pēkšņa iegriba vai kaprice. Cilvēkam, kas izšķīries par garīgo dzīvi, tā nekad nav tikai divertisments, laika kavēklis, diletantisms, bet kļūst tam par aicinājumu, kas bieži saistīts ar konversiju, ar dziļiem pārdzīvojumiem un satricinājumiem; un piemēru te daudz it sevišķi reliģiskajā dzīvē, bet to netrūkst arī citos gara dzīves novados: istam māksliniekam viņa māksla nav tikai „apstākļu“ lieta, bet ir liktenis, ar kuru

tam saistās gan visas viņa dzīves, gan reizēm pat kosma dzīves jēga. Izšķirsanās nopietnību pavairo vēl tas, ka to pavada apziņa, ka augstākie garīgās dzīves sasniegumi nekad nekrīt paši no sevis klēpī, bet prasa no vienas puses zināmu afektīvu aizrautību, proti — dziļu mīlestību, pat kaislību pret savu objektu, tā nostādīšanu afektīvās dzīves centrā, no otras puses prasa vēl vairāk vai mazāk ilgstošu un grūtu sagatavošanās darbu, iekšēju disciplīnu resp. askēzi (= vingrināšanos). Pirmais šīs askēzes uzdevums ir darbs, ko parasti apzīmē kā iekšējās tīrīšanas resp. purifikācijas vai katarses darbu. Tas pastāv savas dvēseles atbrīvošanā no dažādiem vulgāriem aizspriedumiem, pierastiem, bet nepatiesiem vai nepārbaudītiem uzskatiem, no partejiskuma, no kaislībām, kas neļauj domai skaidri redzēt savu priekšmetu vai pastāvīgi novērst to no tā, beidzot no slinkuma, no gara kūtrības, kas kavē novērsties no parastām iemītām tekām un staigāt grūtāku ceļu.

Šī askēze resp. šī sevis uzaudzināšana vai pāraudzināšana garīgās dzīves uzdevumiem savukārt atkal prasa zināmus ārējus un iekšējus priekšnoteikumus: koncentrācija vienā virzienā prasa interešu novēršanu no daudzām citām lietām, un, otrkārt, ārēji tā prasa zināmu nošķiršanos no trokšņainās vispārīgās dzīves, kā tas visspilgtāk izpaužas to seno laiku svēto dzīvē, kas aizgāja tuksnesī vai iestājās klosterī. Un tas neattiecas tikai uz reliģisko varoņu dzīvi; arī lielo mākslinieku un zinātnieku dzīve bieži ir bijusi īsta mūku un anachorētu dzīve, — jo kas pilnīgi grib kalpot vienam kungam, tam jāatstāj visi citi.

Ar to mēs būtu raksturojuši gara dzīvi tās augstākā vai stiprākā nozīmē. No šejienes tad nav grūti, atmetot dažus šinī stiprākā nozīmē implicētos metafiziskos priekšpieņēmumus, pāriet, kā jau aizrādīts, uz dažādām pavājinātām gara dzīves nozīmēm, kuņās tomēr vienmēr jāpaliek dažiem galveniem šīs dzīves raksturojumiem. Tā arī visikdienišķīgākā nozīmē garīgā dzīve vienmēr nozīmēs padziļinātu pārdomu un visu pavadošu refleksiju. Un šī pārdoma arī šeit nevērsīsies uz kādiem praktiskiem aprēķiniem vai plāniem, bet uz jau minētām ideālām vērtībām, kuņām vienmēr, vismaz instinktīvi, zemapziņā piedēvēs zināmu, pa laikam augstāku realitāti, kuņū gribēs kaut kādā veidā sev iegūt vai nostāties tai tuvāki. Katrā ziņā arī visikdienišķīgākā izpratnē gara dzīve vienmēr nozīmēs aplēptu sakarību un dziļākas jēgas meklēšanu, nozīmēs tiekšanos un ilgošanos pēc jaunieraudzītām ideālām vērtībām, kā arī mēģinājumu, lai arī cik vāju, kaut kā sevi pārveidot, pacelt sevi, lai varētu tās pilnīgāki aptvert.

3. Cildinājumi un zaimojumi

Garīgā dzīve, tāda, kādu mēs to esam raksturojuši dažādās tās pakāpēs, allaž ir bijusi kritiskas novērtēšanas priekšmets. No vienas puses nav šaubu, ka tai vienmēr ir bijis liels prestižs, tā ir tikusi cildināta un daudzus tā ir valdzinājusi. Iemeslus šai parādībai diezgan viegli saskatīt. Ja sāk ar elementārākiem motīviem, tad, acīm redzot, bieži ir ticis konstatēts, ka novēršanās no

materiālās pasaules un pievēršanās neredzamajai reālītai teorētiskās dzīves mīlotāju nereti dara arī praktiski gudrāku. Piederze jau ir chaotiska, tā tieši pati par sevi mums maz ko var mācīt. Lai iegūtu gudrību, ir vismaz uz brīdi jānovērš acis no tās un jāpārdomā — un, lūk, tad šī tirā doma nereti spēj atklāt acīm neredzamos likumus, kas pārvalda šo chaotisko pieredzi, un dod iespēju arī praktiski iedarboties uz to. Par pirmo filozofu Talesu mēs zinām, ka trakiešu sievas zobojās par to, ka tas, lūkodamies zvaigznēs, iekritis akā. Tomēr šis pats Tales, lai parādītu, cik viegli gudrais, ja vien viņš grib, var gūt arī peļņu no savas gudrības, paredzēdams reiz, pateicoties savām dabas pētnieka zināšanām, ka tuvākā nākotnē būs neraža, nopirka jau iepriekš visā apgabalā visu olīvu ražu un tad, vēlāk pārdodams to, uz reizi kļuva bagāts. Otrkārt, acīm redzot, kontemplatīvās dzīves pārstāvji atstāja iespaidu uz citiem ar savu nosvērtību, ar savu spēju apvaldīt kaislības un pilnīgi regulāri vadīt savu dzīvi. Ciešā sakarā ar to stāvēja viņu senā Grieķijā augsti cienītā spēja kārtot arī citu cilvēku dzīvi, radot taisnīgu iekārtu arī valstīs: senie gudrie tūpēc bieži tika aicināti par konstitūciju izstrādātājiem un likumdevējiem iekšēju nesaskaņu dēļ grūtībās nonākušās valstīs.

Aplūkotie kontemplatīvās dzīves izpaušanās veidi varēja būt jau profāniem par motīvu tās cildināšanai jau no ārējā viedokļa. Vēl svarīgāki motīvi nāk klāt, ja no ārējā aplūkojuma pārejām uz iekšējo kontemplatīvās dzīves atbalsi visā personībā. Svarīgākais moments te ir apziņa par pieskaršanos kaut kam reālam, dzīlam, visa pamatos esošam. Tas rada sajūtu, ka nepārvaramā siena, kas ierobežo individuālo dvēseles dzīvi, ir salauzta, ka personība ir izlauzusies lielākā plašumā, ka tā pieaugusi līdz tam pašam milzīgam plašumam vai dziļumam, līdz kādam sniedzas objekts, kuŗam dvēsele pievienojusies savā kontemplācijas aktā. Līdzīga sajūta paliek pat tad, ja atsakās dot kontemplācijas momentā sasniegtam katru metafizisku interpretāciju: ikviena svarīga atziņa, tīri kā atziņa, atļaudama aptvert vienā skatā plašas sakarības un attiecības, paplašina cilvēku, dod tam plašuma, dod tam valdnieka sajūtu. Visi šie pārdzīvojumi tālāk saistās ar lielu pacilātību, ar lielu prieka sajūtu, ko var vest tieši sakarā arī ar sasniegto ideālo objektu pašvērtību. Cilvēkam liekas, kā saka Diotima mūsu augstāk citētā Platona „Dzīvu” fragmentā, ka taisni tikai šai brīdī viņa dzīve iegūst pilnu vērtību tieši paša šī vienīgā brīža dēļ. Visaugstāk šī sajūsma paceļas reliģiskās kontemplācijas piepildīšanās brīžos, uzkāpdama tad — saskaņā ar sava priekšmeta izcilo dizīmu — līdz augstākās svētīlaimības izjūtai, kā par to vienbalsīgi mums liecina visi mistiķu atzinumi.

Tomēr no otras puses kontemplatīvai, teorētiskai dzīvei nekad nav trūcis kritiķu un nievātāju. Tas arī saprotams. Tā ir par daudz asā prestatā ar vispārpieņemto, ir par daudz nedabiska, lai tā nedotu plašai masai visbagātāko materiālu gan zobgalībām, gan arī tieši vajāšanām. Platona darbi ir pilni norādījumu par pārmetumiem, zaimojumiem un sarkasmiem, kādi viņa laikā tika vērsti pret šīs teorētiskās dzīves pārstāvjiem, kas tad tika saukti par filozofiem.

Iebildumi pret tiem vērsās galvenā kārtā no divi pusēm, pirmkārt no praktiskās, otrkārt, no politiski-sabiedriskās krietnības viedokļa. Kā vienu, tā otru iebildumu pamatā ir filozofu nošķiršanās no sabiedrības, lai varētu netraucēti nodoties savai teorētiskai dzīvei un dzīvotu savu augstāko sasniegumu un prieku pasaulē. Šie filozofi, saka Sokrats Platona dialogā „Teaitēts“, „jau no jaunības nezina ceļu uz tautas sapulces vietu, nedz kur atrodas tiesa vai padomes ēka, vai kāda cita valsts apspriedes vieta. Par likumiem un dekrētiem, kā tie tiek pieņemti un uzrakstīti, viņi nav nedz dzirdējuši, nedz redzējuši to. Partiju sacensības valsts amatu iegūšanai, sanāksmēs, mielastos, jautrās dzīrēs ar fleitistu piedalīšanos viņiem pat sapnī neienāk prātā ņemt dalību. Kas pilsētā noticis labs vai ļauns, kādu defektu kāds ir mantojis no saviem senčiem — vīriešiem vai sievietēm, to viņš ziņā tikpat maz, kā saka, cik jūrā spaiņu. Viņš pat nezina, ka tas visu to nezina, jo viņš no tā neatturas, lai lepotos ar to, bet tāpēc, ka patiesi tikai viņa miesa uzturas un dzīvo pilsētā. Viņa doma, kas visu to uzlūko par tukšiem niekiem un par neko, pilnīgi to nicinādama, lido, kā saka Pindars, pāri zemei, mēridamā tās plašumus un no debesu virsotnes vērodama zvaigznes un pētīdama visās daļās un veselumā ikvienas būtnes dabu, bet tikai nekad nenolaižas pie tā, kas tai tieši tuvumā“. Sekas visam tam tad arī tās, ka teorētiskais praktiskā un politiskā dzīvē kļūst nevarīgs: „Kad tiesā vai kādā citā vietā viņam jārunā par lietām, kas viņam pie kājām un acu priekšā, viņš sagādā smieklus ne tikai trāķiešu sievietēm, bet arī visam pārējam pūlim, aiz piedzīvotumu trūkuma pastāvīgi krizdams akā un apmulsumā, un viņa neveiklība ir tik liela, ka tā atstāj muļķības iespaidu. Kad tam uzbrūk ar lamu vārdiem, tam nav nekā personīga ko dot pretī, jo tas nezina nekā ļauna par nevienu, jo viņš šīs lietas ir ignorējis. Tāpēc tad arī apjukumā tas izliekas smieklīgs.“ No otras puses viņš pats atkal, pilnīgi nevietā, no visas sirds smejas par lietām, kurās citi uzņem svētā nopietnību. Viņš smejas, kad slavē kādu tirannu, jo viņam liekas, ka liela kādu cūkganu, vai kādu govju ganu par to, ka tas izslauc daudz piena. Tāpat viņš smejas, ja aprīno kādu par to, ka tam desmit vaj vairāk tūkstošu pūrvietu zemes, jo viņam tas šķiet kas niecīgs, salīdzinot ar visas zemes plašumu. Vēl vairāk viņam sagādā smieklu lielšanās ar pāris desmit bagātu senču rindu, jo viņš nesaprot, kā cilvēki var būt tik aprobežoti, ka aizmirst, ka ikvienam no tiem ir bijuši desmitiem tūkstošu senču — gan bagātu, gan nabagu, gan ķēniņu, gan vergu ...

Tā izrādās, ka filozofs ir liels savādnieks un nesaprotas ar saviem laika biedriem. Atēnu politiķi un turīgā sabiedrība tad arī izteic savu spriedumu par filozofiju bagātā pilsoņa Kallikla vārdos, ar kuriem tas vērsās pret Sokratu (Platona „Gorgija“, 484): „Filozofija jau tiešām, Sokrat, ir jauka lieta, ja kāds mēreni par to zainteresējas jaunībā. Turpretim, ja ar to nodarbojas pārāk par mēru, tad tā ir cilvēka posts. Jo, kaut arī tas būtu visai apdāvināts, ja tas vēl pēc jaunības gadiem nododas filozofijai, tad tas katrā ziņā paliek bez piedzīvotajiem visās tās lietās, kurās vajaga būt piedzīvojušam tam, kas grib būt krietns un slavens vīrs...“

4. Kontemplācija un aktivitāte.

Šādi un līdzīgi iebildumi pret kontemplatīvo dzīvi ir tikuši izteikti nevien senatnē, bet arī jaunākos laikos, un nevien pret filozofiem un zinātniekiem, bet arī, un bieži vēl vairāk, pret māksliniekiem, — arī tiem tiek pārņemta nevarība praktiskā dzīvē un nereti arī neinteresēšanās par sabiedrisko un politisko dzīvi. Interesanti tāpēc pārbaudīt, ko par šiem iebildumiem domā pats Platons, kas tos tik labi pazīst un, kā izcilākais garīgās dzīves cienītājs, droši vien dabūjis adresētus arī sev. Platons tiešām šos iebildumus rūpīgi apsvēris un uz tiem atbildējis nevien savos rakstos, bet ar visu savu dzīvi. Viņa atbilde pirmā brīdī var likties negaidīta un paradoksāla: kontemplatīvā dzīve, viņš rāda, ne tikai ir savienojama ar politisko, bet tai pat nepieciešami jābūt savienotai ar to. Šī atbilde tomēr mūs nepārstē, ja ievērosim, ka Platons savā laikā, kā aizrādīts, pievērsās filozofijai galvenā kārtā, lai reformētu politiku. Viņa Akadēmija jau īsti bija nākamo politiku sagatavošanas skola. Tiešām, galvenais cēlonis politiskām katastrofām un chaosam tajā laikā, pēc Platona domām, bija aplamās demokrātiskās iekārtas vadāmo politiku teorētiskā un ētiskā neizglītība. Tiem trūka plaša skata, tiem nebija dziļākas ne pasaules, ne dzīves izpratnes, tie nekā nezināja par likumiem, kas pārvalda visas norises; no otras puses, tie vairumā bija primitīvi egoisti, kas tiecas apmierināt tikai savas varas kūres vai mantkāribas instinktus; citos gadījumos tie atkal tikai aiz paraduma dogmatiski sekoja tradicionālajai morālei, bet nonāca vislielākā apjukumā, tiklīdz bija jāatrisina kāda jauna problēma; kā vienā, tā otrā gadījumā politiķiem bija svešs jēdziens par ētiskām vērtībām kā par kaut ko neatkarīgu no personīgā un dažreiz pat no sabiedriskā labuma. Šādu primitīvistu un neizglītotu vai ētiski mazvērtīgu personu vadībā valstis, saprotams, nevarēja zelt, bet gan ciest tikai vienu katastrofu pēc otras. Te bija kaut kas jādara, un Platons mēģināja darīt, ko viņš spēja, — audzināt augstvērtīgus nākamos politiķus. No vienas puses tātd tiek izvirzīta teze, ka politiķiem nepieciešama augstākā izglītība, kurā toreiz sauca par filozofiju. Platons to formulē pat visai asi savā pazīstamajā izteicienā: „Kamēr filozofi nevaldīs valstis vai tā saucamie ķēniņi un valdnieki nesāks īsti un pareizi filozofēt, kamēr abas šīs lietas, proti, politiskā vara un gudrība nesakrītīs — tikmēr ne valstīm, ne visai cilvēku ciltij nebeigsies posts.“

Var iedomāties, ka pēc augstāk tikko minētiem sabiedrībā plaši izplatītiem uzskatiem par filozofu praktisko nevarību šādai tezei vajadzēja radīt asus protestus. Platons mēģina uz tiem atbildēt, sīki aprakstīdams, kā viņš domā veidot nākamos politiskos darbiniekus — filozofus. Vispirms rūpīga izlase: tiks izvēlēti tikai kā garīgi, tā fiziski pilnīgi nevainojami labākie cilvēku cilts locekļi. Tie tiks audzināti visstingrākā disciplīnā, tikai ar rūpīgi pārbaudītu audzināšanas materiālu (tīks, piem., izslēgta visa vīrišķīgo stāju un ētisko pilnvērtību nelabvēlīgi ietekmējošā kā literatūra, tā mūzika). Zinātņu centrā stāvēs matemātika, kroni visam uzliks ideju mācība. Teorētisko apmācību, sākot ar 18. dzīvības gadu, pārtrauks vairāki praktiskā, militārā un administratīvā staža

gadi, no kuriem pēdējais būs 15 gadus ilgs. Visu laiku tiks rūpīgi atlasīti un izslēgti visi, kas kaut kādā ziņā izrādīs kādu defektu. Pie augstākiem atbildīgiem amatiem pielaidīs, tikai sākot ar piecdesmito dzīvības gadu. *Tādā kārtā. Platons domā, būs iespējams panākt, ka valdnieki varēs būt perfekti filozofi un filozofi reizē perfekti valdnieki.

Bet kas šādā gadījumā notiks ar kontemplatīvās dzīves ideālu? Vai Platona projekts nenozīmē atsacīšanos no tās? Pa daļai jā. Bet tikai pa daļai. Viss iziet uz kompromisu. Filozofs, iekodis saldajā kontemplatīvās dzīves ābolā, būs pilns nemitīgu ilgu pēc tās; bet augsti attīstītā ētiskā apziņa par atbildību tautas un Dieva priekšā par savu līdzpilsoņu likteni liks viņam vismaz uz vairāk vai mazāk gariem periodiem, pārmaiņus ar citiem līdzīgiem kontemplatīvās dzīves mīlētājiem, atteikties no sekošanas savām dziļākām tieksmēm un doties sūrajā un melnajā praktiskās politikas darba laukā.

Šo kontemplatīvās dzīves cilvēku iekšējo drāmu Platons spilgti tēlo savā slavenajā alā līdzībā („Valsts“, 7. grām.). Cilvēku dzīve te tiek pielīdzināta dzīvei lielā, dziļā, pustumšā apakšzemes alā vai bedrē, kurā gaisma iespīd tikai pa kādu caurumu augšā. Važs iekaltie cilvēki alā domā, ka viņu ala ir viss, kas ir; tie nezina nekā par isto pasauli ārpus tās. No tās tie redz tikai dažādas ēnas, kas slīd uz caurumam pretējās sienas, un viņu dzīve pāriet mēģinājumos noteikt un paredzēt dažādu ēnu savstarpējo secību. Kam tas izdodas vislabāk, — tas starp tiem visgudrākais; tā ir mūsu zinātne. Bet ja kāds no tiem ar pūlēm salauž važas, uzrāpjas augšā un, kad acis pieradušas pie gaismas, ierauga ne tikai ēnas, bet pašus priekšmetus, kas meta šīs ēnas, — tad tas saprot, kur ir istā pasaule un cik tā nesalīdzināmi skaistāka par alu. Tas redz arī, cik droši un viegli izskaidrot ēnu secību, kad zina, kādi priekšmeti to met un kādēļ tie kustas. Bet kad viņš, iežēlojoties par saviem brāļiem, nokāpj atkal alā, lai arī tos vestu gaismā, tad viņam neiet labi. No tumsas atradušās acis apakšzemē vairs neredz labi, tas bieži kļūp un sacel smieklus. Kad nu viņš, šis kļūpējs, piedāvājas būt par ceļvedi augšup, stāstīdams par turienes isto pasauli, tad viņš rada sašutumu: aklais vedīšot redzīgos, muļķis — gudros, — tas esot tikai krāpnieks, un tad pat viņa dzīvība kļūst apdraudēta.

Tā kļūst saprotams, ka teorētiski negribēs no gaismas kāpt lejā, tumsā. Bet tas tomēr jā dara. „Tie nevarēs atteikt, jo viņi ir taisnīgi, un mēs prasām tikai to, kas ir taisnīgi; bet nav šaubu, ka tie uzņemsies valdīšanu tikai aiz pienākuma... Un patiesība, lūk, ir tā, ka valsts, kurā jāvalda tiem, kas vismazāk tiecas pēc valdīšanas, katrā ziņā tiks vislabāk un visrāmāk pārvaldīta, pretēji valstīm, kur ir pretēja veida valdnieki.“ Kontemplatīvā cilvēka augstā ētiskā apziņa liks viņam tā tad nest upurus, un viņš arī nesīs tos.

Bet, lūk, vēl viens jautājums. Vai viņš darīs to visos gadījumos? Platona valsts, neaizmirsīsim, ir ideālā valsts, tā ir valsts ar speciāli audzinātiem, disciplinētiem pilsoņiem. Bet konkrētajās, nepilnīgajās valstīs, kurās valda kaisli-

* Sīkāk sk. manu grāmatu „Plātons“ 1930.

bas un trako visi netikumi, vai arī tajās teorētiskīm būs pienākums ņemt dalību? Tur bez šaubām stāvoklis būs citāds un citādi arī pienākumi. Platons pats Atēnās neņēma dalību valdīšanā. Bet tas nenozīmē, ka viņš pilnīgi var izolēties, ieslēgties savā „zilonkaula tornī”. Pienākums un atbildība tomēr paliek, un tam jādara viss, ko tas var darīt. Platons dibināja Akadēmiju un rakstīja dialogus, kuros audzināja savus laika biedrus. Tas brauca arī uz Sicīliju mēģināt reformēt valdību. Cits darīs ko citu, kas stāv viņa spēkos, bet katrā ziņā, ja tajā verdošā garīgā dzīvē tiešām ir īsta, tas nepalikts pasīvs. Ideja vienmēr prasa realizāciju, tā grib iemiesoties. Garīgā dzīvē, kas izsīkst pati sevi, ir nepilnīga, ir pusceļā palikusi garīgā dzīvē. Īstai garīgai dzīvei nepieciešami jāvērsās darbībā.

Vismazākais, ko katrs var darīt, vienalga, vai tas zinātnieks vai filozofs, vai mācītājs vai mākslinieks un rakstnieks — ir rūpēties, lai tautā ap viņu gara dzīvē nepanīktu, bet būtu spēcīga.

Garīgā dzīvē vairās gan no tirgus un no kņadas, bet garu kopība tai nāk par labu un dažreiz pat nepieciešama. Cilvēka garīgā dzīvē jau patiesībā ir it sevišķi cilvēcisko attiecību dzīvē, un tā gandrīz visa vijas ap tām. Tā pa laikam ir dialogs vai nu pašam ar sevi, vai — dabiskos apstākļos — ar otru. Neizbēgami ierobežots, nespējīgs aptvert un izsekot neskaitāmām garīgā dzīvē ietvertām attiecībām, izolētais cilvēks izdala no šīs dzīves attiecību tīkla tikai vienu vai nedaudzus pavedienus un risina tālāk vienīgi tos, līdz tie kļūst vienmēr tievāki, vājāki un nedzīvāki, pamazām pārvēršoties nereāļajos zīrnokļa pavedīnos — tāds ir vientuļā monologa liktenis. Attiecības ar citiem gariem pievīj vienam pavedienam klāt vēl daudzus citus, tā ka tas paliek spēcīgs un pa to turpina cirkulēt dzīvības sula. Vai, ja gara dzīvē būtu kā mūzika, tad atsevišķais cilvēks ir it kā vienas vienbalsīgas melodijas dziedātājs. Garu kopība to pārvērš krāšņā daudz balsīgā kantātē.

Kad gara dzīvē ir dzīvē saistībā, tad vieglāk var tikt piepildīts arī ne tikai tās pilnīguma un krāšņuma ideāls, bet arī tās spēcīguma prasība. Tiešām, spēcīga garīga dzīvē ir tur, kur, pirmkārt, spilgti un neizkustināmi tiek apzināta dažu fundamentālo ideālo vērtību cieņa un, otrkārt, ir gatavība stāvēt par tām un realizēt tās dzīvē. Vientuļai gara dzīvei nav ierosinājumu iegūt šīs kvalitātes. Vispirms tāpēc, ka tās idejas, kurām jāklūst spilgti apzinātām, noteic laikmets un tā vajadzības un prasības, tāpat kopība ar citiem. Otrkārt, pārliecību stingrums tiek iegūts nevis vientuļās refleksijās, bet uzskatu un darbu sadursmēs un cīņās. Katrā ziņā gatavība stāvēt par kādu ideju ir vajadzīga tikai tad, ja grib tās realizāciju un tā tiek attiecināta arī uz citiem, kopējā likteņsaistībā esošiem cilvēkiem. Tad šo gatavību prasa garīgās dzīves cilvēka ētiskā dižciltība, kuŗa ir jau garīgās dzīves priekšnosacījums, kā tas izpaužas jau katarses prasībā, un kuŗai it sevišķi jābūt vēl augstākā pakāpē šīs dzīves auglim. Idejas pašas par sevi nav jāizstāv, tām mūsu palīdzība nav vajadzīga, tās pastāvēs, kaut arī visa pasaule ietu bojā, — bet tā vajadzīga nabaga cilvēkiem. . . Tā notiek, ka garīgā dzīvē atrastās un pamodinātās idejas prasa pierā-

dišanu, prasa aizstāvēšanu, prasu upuŗus. Un pa laikam to pierādīšana pastāv to aizstāvēšanā un upuŗu nešanā. Katrā ziņā ir idejas, kas paliek karājāmiēs gaisā un nepierādītas, ja par tām netiek nesti upuŗi. Sokrata mācība ieguva visu savu milzīgo spēku un izraisīja garīgās dzīves vilni, kas veļas vēl mūsu dienās, tikai tāpēc, ka viņš apliecināja savu ideju reālītāti ar savu nāvi. Bez tās viņa mācība vēsturē droši vien būtu palikusi nepamanīta.

Ir tādas idejas, kas ne tikai nav opozīcijā darbībai, bet tieši nepiešami prasa to. Un dažām šādām idejām nepieciešami jābūt pat visabstraktākās kontemplatīvās dzīves piekritējā, jo viņš nevar būt pilnīgs garīgās dzīves cilvēks, ja tas vispirms vispāri nav krietns cilvēks. Bet krietnais cilvēks vienmēr ir cilvēks saistībās ar savu vīdī — saviem tuviniekiem, saviem draugiem, savu tautu. Visas šīs saistības pārvalda idejas, kas prasa darbību, prasa nolaišanos no kalngaliem tumšajā lejā. Jo nebūs gan respektējams cilvēks, kas jutīsiēs cēls savos kalngalos un mierīgi ļaus citiem mīrkt viņu bēdu lejā. Nokāpšana tādas būs nepieciešama, un tāpat ciņas un pūles, lai vestu uz augšu. Bet tad vajadzīgs ne jīkdaudz fizisks, cik liels garīgs spēks, ticība idejām un iemīlēšanās tajās. Gars un dzīve tāpēc paliek saistīti.

MĀKSLAS UN DZEJAS BURVĪBA

1. Ierobežotības un banālītātes sprastā

Jau viduslaiku teologi un filozofi mācīja, ka pēdējais, tā sakot, metafiziskais, visas cilvēciskās dzīves trūkuma un ļaunuma avots īsti ir viņa ierobežotība, proti tas, ka cilvēks nav visums, bet tikai visuma daļa. Būdams ierobežota būte (ens finitum), viņš saskarsies resp. sadursies ar citām tādām pat būtēm un neizbēgami nāks ar tām arī konfliktos un līdz ar to arī visās iespējamās ciešanās, kas ar to sakarā; būdams ierobežots, tas nevarēs būt mūžīgs un līdz ar to tas būs padots nāvei; būdams ierobežots, būdams tikai niecīga visuma daļiņa, bet negribēdams to atzīt, uzlūkodams sevi it kā par visuma, par pasaules centru un tā arī rīkodamies, tas nonāks smagajā egoisma grēkā un pazudinās sevi. Uz meditāciju spējīgais reliģiskais cilvēks tad arī vienmēr ir asi izjutis šo atrautību no visuma un no tās izrietošo lielo vientulību ar spiedošo niecīguma, nevarības un grēcīguma izjūtu un ir meklējis glābiņu karstā tieksmē atkal apvienoties ar visas esmes un dzīvības avotu, un ja tas viņam kaut īsos, bet spēcīgos pacilātības brīžos izdodas, tad viņš jūtas bezgala spēcīnāts un atjaunots — nereti uz visu dzīvi.

Vai mūsdienu modernais cilvēks, kas tik ļoti ir attālinājies no viduslaiku reliģiskās noskaņas un kas tik lepns uz savu kultūru, savu dzīves apstākļu progresu, savu tehniku, — vai tas būtu pārvarējis šo fundamentālo cilvēciskās dzīves trūkumu, tās ierobežotību, un līdz ar to atbrīvojies no tās apzināšanas pavadosām nospiešanas krīzēm? Šķiet, ka pūles šai virzienā gan tiek pieliktas, — jo ko gan citu nozīmē jaunos laikus raksturojošā skriešana pēc vienmēr jauniem izgudrojumiem, kas visi pavairo cilvēka varu pār dabu, pēc vienmēr ātrākiem satiksmes līdzekļiem, kas, šķiet, pārvar atstatumus un atļauj būt gandrīz vienā laikā visdažādākās vietās, pēc vienmēr lielākas bagātības, kas, liekas, dod noteikšanu pār pasauli un atver durvis uz visu. Vai senais cilvēks „ierobežotības kompleksā“, kā varbūt tagad teiktu, tādā kārtā tiešām netiek pārvarēts, vai tiešām šādā gluži konkrētā un materiālā veidā nenotiek tuvināšanās senajam ideālam — visuma aptveršanai un sevis ieslēgšanai tajā? Ja nu kāds par varu gribētu, lai te tiktu izlietots šis „tuvošanās“ jēdziens, tad, lai izpatiktu tam, paliekot gluži pavisā plāksnē, varētu jau arī teikt, ka tāda

notiek, bet gan piemetinot tūlīn, tikai apmēram tāpat, kā notiek tuvošanās saulei, kad no nama apakšējā stāva uzkāpj augstākā, — tātad faktiski īsti nekāda tuvošanās nenotiek. Turpretim, aplūkojot modernos dzīves apstākļus dziļāki, jāsaka, ka tā ne tikai netuvina cilvēku viņa dziļāko ilgu priekšmetam — nepadara to spējīgāku plašās un dziļās visuma dzīves aptveršanai, bet gan sašaurina un paseklina to.

Tiesām, tā jau ir vispārēja cilvēka dzīves traģika, ka, kļūstot gados vecāks un ejot dzīvē uz priekšu, ejot uz vienmēr lielākiem panākumiem, tas neizbēgami sašaurinās, salīdzinot ar to, kāds tas ir bijis bērnībā un jaunībā. Kamēr jaunībā cilvēks pilns dažādu pat pretēju iespējamību un tam, šķiet, stāv vēl vaļā daudzi ceļi, vēlāk tam jāizšķiras, jāizvēlas viens no tiem un līdz ar to arī it kā jāamputē no sevis kaut kas, jāklūst šaurākam, — jo tiesām uz visām pusēm reizē cilvēks nevar iet. Ja tā tas ir bijis jau vienmēr, tad modernā dzīvē šī situācija vēl vairāk paasināta, jo dzīvē un arodā daudz vairāk speciālizējušies kā agrāk. Ja, piem., senos laikos zinātnieks vienmēr bija arī filozofs un aptvēra visas zinātnes, tad tagad tas vairs neaptver visu pat vienu savu speciālo zinātni, bet palaikam tikai kādu šauru tās daļu. Tāpat tagad modernais amatnieks resp. strādnieks reti kad izgatavo kādu veselu priekšmetu, bet tikai kādas tā daļas. Un tāpat visās dzīves nozarēs — gan principos un pārliecībās, gan ārējās dzīves apstākļos, piem., dzīves vietas un veida izvēlē, cilvēks ir spiests izšķirties pār vienu no daudzām iespējamībām un līdz ar to sašaurināties un tā vienmēr vairāk attālināties no tā, pēc kā viņš visvairāk cenšas, — pielīdzināties dzīves un esmes visumam.

Šaura un smacējoša bieži ir modernā cilvēka dzīve. Arods to palaikam spiež pievērsties kādam ļoti šauram, palaikam mākslīgam reālās dzīves izgriezumam — vai nu nodarboties tikai ar slimiem, ja tas ir ārsts, vai ar likuma pantiem, ja tas ir jurists, vai ar zināma veida mašīnām, ja tas ir tehniķis, vai pat tikai izpildīt nedaudzas pilnīgi noteiktas kustības, ja tas ir strādnieks pie slīdošās lentas, kur tas veic, piem., kādas rievas iegriešanu kādā skrūvītē. Ārpus darba vietas tas ir ieslēgts kādas daudzstāvu mājas šaurā sprostā savas ģimenes un šaura paziņu pulciņa aplokā, kur tas dzird ik dienas tās pašas parastās runas un redz tos pašus pazīstamos žestus. Arī avīzēs un plašākās sanāksmēs tas lasa vai dzird tās pašas frazes, tās pašas kritikas, tos pašus solījumus, tos pašus uzdevumu formulējumus. Ja jau dzīvei vispār tieksme atkārtoties mehanizēties, tad tas it sevišķi sakāms par moderno dzīvi, kuŗu jau tieši principiāli grib, kā saka, „organizēt“, t. i., pakļaut vienveidībai — sākot ar standartizētiem tērpiem un pilnīgi identiski serijām celtām mājām un pilsētām un beidzot ar tāpat standartizētiem dzīves un politikas uzskatiem.

Nav šaubu, ka visam tam ir liela ietekme uz cilvēka dvēseles dzīvi. Būdamā nepilnīga un ierobežota jau atkarībā no cilvēka metafiziskās dabas, tā kļūst vēl ierobežotāka un vēl nespējīgāka pacelties līdz visuma dzīves aptveršanai šajos ārējos dzīves nosacījumos. Nepārtrauktā ikdienišķā interešu pievēršana vienmēr vieniem un tiem pašiem praktiskās dzīves uzdevumiem liek šīm interesēm it kā

ierūsēt šai vienīgā virzienā, līdzīgi kā ierūs instrumenti, kas ilgi paliek negrozīti kādā vienā stāvoklī un vairs nespēj iegemt citu; domu gājieni, kas izrādījušies pielāgoti un derīgi praktiskās dzīves uzdevumu veikšanai, pastāvīgi atkārtoti, pieaug spēkā, rada apziņā it kā dziļas iebrauktas grumbas un izspiež no tās visas citas, praktiskam sevis uzturēšanas un spēcīnāšanas uzdevumam mazāk pielāgotās domas; tāpat arī, dzīvojot, darbojoties un domājot vienos un tanis pašos praktiskās dzīves nosacījumos, arī jūtu reakcijas standartizējas, visa emocionālā dzīve sarūk un heidzot kļūst spējīga tikai uz praktiskai dzīvei kalpojošiem izpaudumiem. Tā cilvēks pamazām no daudzpusīgas oriģinālas, uz katru ierosmi ipatnēji reaģējošas būtes, kāds tas bieži ir jaunībā, pamazām kļūst vienmēr vienpusīgāks, vienmēr mazāk spontāns, vienmēr automātiskāks savās reakcijās, vienmēr līdzīgāks neapzinīgam standartizētam instrumentam mechanizētās dzīves uzdevumu veikšanai. Tā kā šie uzdevumi vienmēr attiecas uz vulgāro ikdienu — uz redzamo, taustāmo, garšojamo pasauli, — tad tas būs spiests vienmēr turēties šai dzīves virspusē, kas viņam tad arī kļūst par paradumu un heidzot radīs nespēju apjaust un saprast kaut ko, kas ir citāds nekā šī materiālā ikdiens. Turoties šai seklā virspusē, tas vienmēr vairāk zaudēs apziņu par tām saitēm, kas viņu, kaut arī ierobežotu būtī, tomēr vēl saista ar plašo visumu līdzīgi dziļām saknēm, pa kuņģam līdz cilvēkam tomēr vēl var nonākt arī kāda nojautu par to, ka tas pieder vēl arī kādai citai un ne tikai pirmās vajadzības priekšmetu ražošanas pasaulei. Ļaudams nokalst šīm saknēm un kļūdamas tā pilnīgi atrauts no plašākas un dziļākas dzīves, cilvēks zaudē pieeju arī svarīgākām patiesībām. Bez priekšstata par visuma lielumu un dziļumu tas nespēj vairs skatīt arī pārējās lietas un pasaules notikumus uz šī visuma fona, un tam zūd arī pareizais priekšstats par viņu skaršo notikumu samēru un svarīgumu, salīdzinot ar šī visuma dzīvi. Neuzņemdams sevi vairs nekādas ierosmes no kaut kā, kas būtu dziļākā plāksnē nekā ikdienas materiālo vajadzību apmierināšanas dzīve, tas nespēj vairs arī iedegties entuziasmā par lietām, kas neveicinās viņa paša praktisko dzīvi, vai pat stājas tai pretī. Ar dzīvības avotiem sakarus pazaudējusi, dzīve tā ieslīgst pelēkumā, šaurumā un nepatiesīgumā.

2. Mākla atbrīvotāja.

Par laimi vai par nelaimi daudzi tomēr nekad tik pilnīgi nezaudēs katru sakaru ar pasaules visumu, lai vismaz nenojaustu, ka viņu dzīve ir kroplaina, ka viņi zaudē kaut ko, ka, dzīvodami vienīgi šo materiālo praktisko dzīvi, tie atsakās no kaut kā, kam bezgalīga vērtība. No šīs apziņas tad reizēm arī izlaužas izmisuma kļiedzieni, saucieni apdomāties par savu isto būtību un vērtību un ejamo ceļu. Šādi saucēji ir bijuši savā laikā, piem., Paskals, Kjerkegors, — mūsu dienās tūda grib būt t. s. eksistences filozofija. Bet arī ikdienas cilvēks jūtas neapmierināts ar savas jau tāpat šaurās un seklās eksistences vēl lielāku sašaurināšanos un paseklināšanos. Arī viņam jau nepaliek aiztaupīti acumirkļi,

kuros — pievērsties pašam sev — tam jākonstatē, ka tas ir kļuvis sausāks, neauglīgāks, vienpusīgāks, — acumirkļi, kad tam asi jāizjūt, ka viņa dzīve ir bez ierosmēm, ka tā vienmuļīga, ka tam trūkst dziļāku pārdzīvojumu, ka tas īsti slāpst nost dvēseles badā un slāpēs, ka tas dzīvo briesmīgā iekšējā izolējumā no katras plašākas-dzīves un tā smok visdziļākā vientulībā. Viduslaiku cilvēks, kad tam atausa šāda atziņa, atsacījās no seklās pasaules dzīves, atzina to par vanitas vanitatum (tukšības tukšumu) un gāja klosterī, lai koncentrētos sevi un lai Dieva žēlastība to atkal saistītu pie dziļās un plašās dzīves, — vai vismaz gāja baznīcā un karsti lūdza Dievu un palaikam tā atkal atguva dvēseles mieru un līdzsvaru.

Bet ko lai dara modernais cilvēks, kuŗam reliģijas avots pa lielāku daļu jau aizsērējis? Kur tas lai meklē apmierinājumu ilgām pēc pilnīgākas un plašākas dzīves, pēc saskares ar dziļākiem dzīves slāņiem? Jaunāko laiku kultūras vēsture jau sen ir devusi atbildi uz šo jautājumu: reliģijas vietu jaunākos laikos ateistīgās sabiedrības virsējos slāņos tiecas ieņemt māksla resp. rakstniecība, — un tā tad ir galvenā kārtā viņa, kas tagad uzņemas atbrīvot cilvēku no ikdienas monotonijas, salauzt to sastingušo konvenciju žogu, kas tam aizklāj skatu uz nesalīdzināmi bagātāko /tukstoš veidus/ pieņemošo patieso dzīvi, atjaunot sulu cirkulāciju tais modernās dzīves apstākļos sakaltušās saknēs, kas to vieno ar visuma dzīvi.

Bet kur māksla resp. rakstniecība ņems šīs spējas? Acīm redzot no saviem radītājiem — māksliniekiem resp. dzejniekiem, rakstniekiem. Tiešām, mākslinieki ir tie cilvēki, kuŗu dvēseles dzīve nav pilnīgi pakļāvusies praktiskās dzīves prasībām. Vērojot pasauli, tiem nenāk prātā jautāt līdzīgi kā praktiķiem, darbības cilvēkiem, kādu labumu tie varētu gūt no tās, kā tie varētu izmantot to, ko tie redz, bet tie pateicīgi uzņem visus ierosinājumus, ko pasaule sniedz, tie atveras tai un jūt līdz visam tani. No ikdienišķās dzīves viedokļa tie tad visai bieži tiek raksturoti kā dīvaini nepraktiski, dzīvei ļoti nepielāgoti cilvēki, — bet taisni šai nepielāgotībā praktiskai dzīvei ir viņu spēks, jo tā ir atkarīga no viņu nepadošanās ikdienišķās dzīves konvencijām un šablonismam un no viņu gribas redzēt un pārdzīvot visu tā, it kā līdz tam neviens neko līdzīgu nebūtu skatījis. Nemeklēdami un tātad arī neatrazdami dzīvē to, ko prasa derīguma noteiktais paradums un sociālā konvencija, tie redz pasauli citā, apgaismojumā, — varbūt pat pavisam bez ietērpa, vismaz tuvu tam stāvoklim, kādā tā bijusi rašanās brīdī vai pat, kā daži domā, pašā radītāja koncepcijā. Īsta mākslinieka resp. dzejnieka pasaules uztveri raksturo svaigums, tiešums, varbūt, var teikt pat tieši naivums, katrā ziņā tas tiešām bieži ir tuvs vēl dzīves neskarta bērna skatījumam. Bet bērna skatījuma tiešumu un patiesīgumu starp citu visai spilgti un zīmīgi raksturo pazīstamā latviešu tautas pasaka: blēdīgi pilsētu audēji un skroderi iestāta ķēniņam, ka tie no zelta un citām dārgām lietām prot izgatavot neredzēti krāšņu tērpu, kam gan tad raksturīga tā īpatnība, ka to varot redzēt tikai gudri cilvēki, bet kas muļķis, tas neredzot nekā. Drēbnieki tad arī auž un piegriež un šuj un pielaiķo, bet ķēniņš, kaut gan nekā

neredz, nedrīkst no teikt, jo tā viņš atzītos mulķībā, un tāpēc pielāgojas viņu tēpa slavējumiem, — un tāpat tad arī, saprotams, visi galminieki. Beidzot tikai, kad ķēniņš jau iet pa ielu lepnā procesijā, kur atkal visi slavē ķēniņa brīnšķīgo tēpu, vienīgi kāds bērns iesaucas, ka ķēniņš kails, — un tad arī visiem nokrīt it kā zviņas no acīm, un tie drīkst izteikt patiesību. Tā arī mākslinieks — dzejnieks, rakstnieks — tuvodamies lietām bez aizspriedumiem, bet ar svaigu vai, var teikt, arī naivu skatu, nereti atklāj, ka daudzi šķietami krāšņi tērti slavas viri patiesībā ir kaili, ka daudzas lietas, ko uzlūko par vērtībām, īsti nemaz nav tādas, ka spriedumi te bieži dibinās vai nu sakarus ar īstenību zaudējušā paradumā, vai pārpratumā, vai kādu aprēķinu noteiktā viltojumā, vai pašapmānīšanā — kā gadījumā ar ķēniņa tēpu. Ideālais mākslinieks tā atklājas kā cilvēku atbrīvotājs no daudzām neīstām vērtībām, no meliem un aizspriedumiem, no pārdzīvotām, dzīvības jau pamestām un tāpēc pamirušām dzīves formām.

Bet bez šīs negatīvās, t. i., noraidošās iedarbības tam ir arī pozitīva, — tas bieži atklāj jaunas vērtības tur, kur citi nekā neredz, nereti pat tur, kur citi redz tikai nevērtību, piem., skaistumu tukšnesī vai vētras satrakotā jūrā (antikais cilvēks tanis redzēja tikai kaut ko atbaidošu), morālistu skaistumu vienkāršā zemniekā (Tolstojs) vai pat noziedzniekā (Dostojevskis) u. t. t. Vēl varāk — tie nereti saredz dzīvību, apgarotību un jēgu tur, kur citiem ir tikai kaila materiāla, izjūt dzīves pulsāciju, iekšēju sakaru un pat vienību tur, kur vulgāram skatam ir tikai nelabojama šķirtība un vientulība. Tā arī mums pazīstamais angļu rakstnieks Čārls Morgans („Avota“ autors) franču mēnešrakstā *Revue de Paris* (1946., 6.) tā raksturo izšķirību starp ikdienišķo un māksliniecisko-dzejisko pasaules skatījumu: „Šai pusē spogulim (t. i., ikdienišķā pasaules skatījumā) mūs vienmēr saista apziņa, ka ikviena individuālitate ir slēgta citiem, tā ka pat starp divi būtēm, kas mīl viena otru, ir tikai līdzīga satiksme kā starp cietumniekiem, kas sazinās ar klauvējumiem pie savu kameru sienām, bēt nav nekādas saplūšanas. Mēs mūžīgi tiecamies pēc šīs saplūšanas, kas tomēr nav no šīs pasaules, un dodam tai dažādus vārdus: saucam to te par mīlestību, te par draudzību, te par kopību viena dieva vai vienas sabiedrības, vai vienas draudzes pielūgšanā. Mākslas maģija ir spējīga pārvarēt šo šķirtību. Otrā pusē spogulim cietuma sienas izgaist. Notiek individuālitāšu, telpas un laika caurizaušanās.“ Tā māksla darbojas pretī praktiskās dzīves mehānizācijai un sastindzināšanas tendencēm. Tā it kā izkausē tos „pārakmeņojumus“, tos cietumus, tās asās un necauraidīgās robežas, ko sekmīgas darbības princips tiecas ievest pat dvēseles dzīvē. Cilvēks mākslas un literatūras ietekmē tiek it kā atjaunots, kļūst tiešāks, svaigāks, redzīgāks. Tas tiek izrauts no savas šaurās dzīvītes un, piem., romānā — mūsdienu galvenā literārā žanrā — izdzīvo līdz daudzu citu cilvēku dzīvēm, pats it kā pilnīgi pārvērzdamijs tanis, un tā, kaut arī palikdams tas pats, kļūst nesalīdzināmi bagātāks — pilns daudzu citu, nereti visai augstvērtīgu cilvēku dzīves pieredzes un pārdzīvojumu. Pateicoties literatūrai, cilvēks salauž savas šaurās dzīves sprostus un iztiek ārā plašā Dieva pasaulē ar

visu tās bezgalīgo dažādību. Tāpēc mūsu dienās grāmata daudziem ir svarīgāka par dienišķo maizi, un tāpēc arī tik daudzi laužas uz kinematografiem — tie jau arī sniedz literatūru, — kas viss liecina, ka attiecīgie cilvēki savā dzīvē nav pilnīgi apmierināti, meklē tai piepildījumu un atrod to mākslā resp. literatūrā, kas tiešām bezdievīgajam laikmetam kļuvusi it kā par reliģijas surrogātu. Un ja turamies pie augsta stila literatūras, tad Morgāns tās ietekmi raksturo šādi: „Te cilvēkam, kas piesaistīts zemei, atklājas gara pasaules debessjums; viņš tad sāk savu lidojumu un dodas tālumā uz labu laimi, atbrīvots no savu nepilnīgo spriedumu važām un no tuvāko šķitumu tumsas. Kā putns, kam atvērts tā sprosts, viņš uzlido augstumā un redz patiesību jaunās veidos. Un tad, kaut arī mākslas maģija ilgst tikai kādu laiku sprīdi un kaut arī tas atkal nolaižas uz zemes, tas tomēr vairs neatiet atpakaļ savu aizspriedumu sprostā ... Viņa dvēsele ir bijusi kādu laiku atbrīvota, un no šī brīža viņš visos rūgtos dzīves konfliktos, cauri visām savām kļūdām, savām neprātībām, savai personīgai ierobežotībai, saviem dvēseles sacietējumiem — vairs nekad pilnīgi nepārstās uztvert vienību starp dzīvjiem un mirušiem un katru reizi, kad to kārdinās naidis vai bailes, tas nevarēs tomēr arī nejūst līdz. Māksla būs viņā iesējusi sēklu, no kuņas izaugs viņa paša iztēles spēja, būs apaugļojusi viņa dvēseles zemi, tā ka tanī varēs atkal piedzimt kas jauns. Mākslinieks neatjaunos sabiedrību, bet viņš dara cilvēkus spējīgus atjaunoties un tā ar laiku atjaunot arī sabiedrību, kuŗā tie dzīvo.“

3. Literatūras vainīgums.

Māksla resp. literatūra tātad izpilda svarīgu sabiedrisku funkciju. Ja mēs turamies pie literatūras (un pie tās tikai mēs turpmāk turēsimies), tad maz būs mūsu un arī pagājušos laikos tādu rakstnieku, kas to gribētu noliegt. Zīmīgs šai ziņā ir Tjeri Molnjē (Thierry Molnier) raksts „Vai literatūra ir attaisnojama“, kas pag. decembrī iespiests mēnešrakstā Arche, franču Parnasa augstākā virsotnē, Nouvelle Revue Française pēctecē, kas dīžojas ar tūdiem vārdiem kā Pauls Valeri, Andrē Žids u. c. Molnjē raksta: „Rakstnieks zina, ka viņš sniedz otram cilvēkam citu ko un vairāk nekā tikai izklaidēšanos, ka viņš ir sabiedrībā, vai tas grib vai negrib, nemiera un pārmaiņu elements, ka viņš neizbēgami ieteic vienas vērtības un apšaubā citas. Ja viņš rada dvēselēs nemieru un pamudina tās uz dumpi, ar kādām tiesībām viņš dara to? Ja viņš pamudina tās uz mierīgu pacietību un iemīdzina tās, tad atkal ar kādām tiesībām? Viņš vienmēr ir cilvēks ar zināmām morāliiskām tendencēm, un ja viņš māca imorālismu vai amorālismu, viņš tomēr paliek morāles sfērā, un ja viņš deklarē, ka viņa loma nav mācīt kaut ko, arī tad viņš tomēr māca“ (autora pāsvītrojumi). Tādas pat domas izsaka arī Blanšo (Blanchot) šī paša mēnešraksta pag. oktobra burtnīcā, teikdams: „Pat romānam, ko raksta tikai lai tiksmīnātu lasītāju, jāuzņem sevi visāda veida tezes, pie tam ārkārtīgi svarīgas, jo, lai tas spētu radīt patikšanu lasītājā, tam jāsaistās ar veselu rindu dažādu

uzskatu un aizspriedumu. Un kas gan tagad nezina, ka vistīrākā māksla vainīga savas vientiesības dēļ, ka tā īsti ir visnetīrākā propagandas māksla, kas tiecas attaisnot sabiedrību un kultūru, kas, vēl vairāk, ir reizē šīs sabiedrības izpausme un tās aizstāvēšana ar to, ka nožēlojamai un piedauzīgai sabiedrības dzīvei tiek pacelta pāri ideāla pasaule, uz kuŗu tiek novērsti visu skati." Rakstnieka amats tāpēc, turpina tālāk Molnjē, ir „amats, kas tieši tad, kad tas deklarē sevi par neatbildīgu, ir saistīts ar vislielāko sociālo atbildību, amats, kuŗā zināma parazitisma forma savienojas ar dvēseļu vadītāja lomu, kas, izpauzdamās savā izpildīšanas brīdī kā visneatkarīgākā un visvientulīgākā darbība, izstāro savas konzekvences uz visas sociālās dzīves kopumu. Tas ir amats, kas no vienas puses var radīt vislielākās šaubas par labumiem, kādus tas var dot cilvēkiem, bet no otras puses ir padots vissikumainākai un visneatlaidīgāki pēc attaisnojuma prasībai refleksijai, — jo tā jau tieši ir rakstnieka amata īpatnība taujāt sevi un likt to darīt arī lāsītājam." Molnjē tāpēc piekrit pašreiz vispopulārākajam franču filozofam Žanam Polam Sartram, kad tas — pats būdams ne mazāk populārs arī kā romānu rakstnieks — kādā ieverību radījušā literārā manifestā raksturo rakstnieku kā cilvēku ar „sliktu sirdsapziņu", pie kam Molnjē tikai tai ziņā novēršas no Sartra, ka, kamēr pēdējais šo rakstnieku slikto sirdsapziņu uzskata tikai par jaunāko laiku parādību, tikmēr Molnjē to uzluko par būtiski saistītu ar šo amatu — tā divkosības dēļ, tā spējas dēļ vērsties kā uz labu, tā uz ļaunu. Pēc Molnjē tātad rakstniekam būtu raksturīgi, ka apziņas dziļumos to moca kauns rakstīt, kamēr uz ārpusi tas var izpausties kā tieksme uz tukšu lielību.

Ar šo pašu rakstnieku spriedumu par sava amata problēmatisko raksturu mēs būtu nonākuši it kā pretrunā ar to mūsu pirmo šī amata raksturojumu, kur mēs izcēlām tā pozitīvo misiju cilvēka dzīvē. Šī pretruna izlīdzinās, ja pieņem, ka pirmā raksturojumā mēs esam izgājuši no pieņēmuma, ka mums darišana ar ideālo gadījumu — gan izpildījuma, gan uzņemošās vides, gan ietekmes normēšanas ziņā. Ka konkrētos apstākļos rakstniecības ietekme var kļūt arī visai problēmatiska, par to nav ne mazāko šaubu, — un pie tam nevien no tā viedokļa, no kuŗa to aplūko citētie autori.

Lai noskaidrotu dažādās iespējamās rakstniecības ietekmes, uzdevuma atvieglošanas dēļ var pieņemt, ka mums ir dota kāda sabiedriska vai valstiska vienība, kuŗas pastāvēšana un zelsāna vēlama, piem., visumā labi iekārtotā Latvijas nacionālā valsts. Bet lai arī cik kāda sabiedrība vai valsts labi iekārtota un taisni par cik tā labi iekārtota, to vienmēr apdraud mechanizēšanās, paradumos iestingšanas briesmas un līdz ar to dvēseliskuma un visa, kas ar to saistīts, — taisnības, patiesīguma, daiļuma jūtu un entuziasma izsīkšanas briesmas. Neviena sabiedrība un tieši labi normēta un stabilizēta sabiedrība nekad nevarēs atteikties no spēkiem, kas palīdzētu tai šīs briesmas novērst un vienmēr uzturēt spraigu un radīšanas spējīgu savu garīgo dzīvi. Īsti lielu rakstnieku darbi, kas spēj šādu uzdevumu veikt, līdz ar to vienmēr ir augsti pozitīvi nacionālās dzīves faktori.

Bet nemaz nav vajadzīgi sevišķi ilgstoši un padziļināti pētījumi, lai atrastu, ka arī te tikai viens solis šķir pozitīvo etekmi no negatīvās. Tiešām, ja mākslas sociālais uzdevums būtu, cik tāli te vispār var runāt par uzdevumu — kausēt dzīves sociālētījumus un sastrēgumus, kas neizbēgami rodas tagadējā modernā mehanizētā dzīves iekārtā, un tā uzturēt garu cik iespējams svaigu, lokanu un redzīgu, tad viegli iedomāties, ka var notikt arī tā, ka tā sāk kausēt un likvidēt garā nevien lieko cietumu, bet vispārī katru stingrību, sāk ķerties klāt arī pilnīgi dzīviem un nepieciešamiem elementiem. Te pilnīga analogija ar dažiem tehnoloģiskiem procesiem, kur ar zināmiem ķīmiskiem kausējumiem kādai izejvielai (piem. ādai) jāatņem kādas nevēlamās sastāvdaļas. Te tad ir svarīgi, lai iedarbīgais kausējums nepārsniegtu zināmu noteiktu stiprumu, jo, ja šī norma netiek ievērota, tad tiek iznīcinātas ne tikai nevēlamās sastāvdaļas, bet arī pats apstrādājamais materiāls.

Mākslas resp. literatūras iedarbības novērtējums tātad vispirms atkarāsies no tīri kvantitatīva faktora. Kā individuāli novērojumi, tā vēsturiska pieredze rāda, ka atrašanās ļoti intensīvā un ilgstošā literārā ietekmē parasti ar laiku rada zināmas sabiedriskās struktūras pārveidojumus, kas no šīs sabiedrības ilgstošas pastāvēšanas un zeltāšanas viedokļa nav vislabākie: stipri artistizēta sabiedrība nav sabiedrība ar vislabākām nākotnes izredzēm, nemaz nerunājot par to, ka arī tagadnē tā nebūs visideālākā. Tas arī saprotams, ja ņemam vērā, kas teikts jau agrāk, ka dzejnieki un mākslinieki vispārī pēc savas būtības nav un nevar būt uz praktisku dzīvi orientēti cilvēki un tie šai ziņā nekādi nevar konkurēt ar „praktiķiem“, — par to jau liecina vairums mākslinieku biogrāfiju, kā arī pašu rakstnieku daudzie tēlojumi. Ja tie ar savu ietekmi panāk, ka arī no pārējiem sabiedrības locekļiem pārāk liela daļa top tiem līdzīga, tad tie zināmā mērā ir pārsāvuši pāri savam mērķim, — un tas galu galā nāk par ļaunu kā citiem, tā arī viņiem pašiem, jo, ja kādā sabiedrībā pārāk daudz „nepraktisku“ cilvēku, tad ar to apdraudēta visa tās kultūras celtnē.

To mēs tad arī redzam, salīdzinot dažādu tautu likteņus. Tā, piem., grieķi bija stipri artistīgi ievirzīta tauta, kurā literārā ietekme (vismaz vadošās aprindās — un tā jau pietiek) izpaudās visai stipri, — bet līdz ar to arī viņu politiskā dzīve bija stipri chaotiska un galu galā noveda pie katastrofas, — kamēr prozaiskos romiešus raksturoja liela disciplīna, un tie līdz ar to kļuva par pasaules kungiem. Līdzīga attiecība mūsu laikos pastāv starp pārbagātās literārās ietekmēs dzīvojošiem frančiem no vienas un praktiskiem angļusakiem no otras puses. Tāpat ja aplūkojam vecās bojā gājušās krievu inteliģences vājiņas iemeslus, tad tas bija, vispārī sakot, glēvums, savukārt atkarīgs, kā to arī vispār atzīst, no lielā mērā pārsmalcinātas kultūras, kurās pamatus vienmēr rada tieši literārā kultūra, jo tā jau ir galvenā domu un jūtu kultūras gan paudēja, gan veidotāja. Līdz ar to vispārī var teikt, ka ja mēs redzam, ka no vienas puses rietumnieciskās kultūras pārstāvji ir nenoteikti un nespējīgi uz ātriem noteiktiem soļiem savas dzīves un kultūras aizstāvēšanā, tad tas lielā

mērā ir atkarīgs no tā, ka tie ir pārsmalcinātas resp. pārliterārizētas kultūras pārstāvji.

Tātad, aplūkojot literāro ietekmi jau no tīri kvantitatīva viedokļa, izrādās, ka tā nav vienmēr gluži nevainīga lieta, un tāpēc tad arī saprotams, ka var rasties doma, ka būtu vēlama literāras izglītības saistīšana ar cita veida ietekmēm, kas zināmā mērā līdzsvarotu pirmo. Tādu domu savā laikā izteica jau Platons, kad tas savas ideālās valsts projektā izvirzīja prasību, lai zēniem netiktu dota vienīgi mūziska izglītība (t. i. literāra un mūzikāla), jo tā, ja tā kļūst par vienīgo cilvēku veidotāju, padara raksturus pārāk mikstus un glēvus, bet lai reizē ar to tiktu dota arī gūmniska izglītība (t. i. fiziskā audzināšana), kas atkal, ja būtu vienīgais izglītības veids, darītu laudis pārāk bruņālus: īsta rakstura veidošana, pēc viņa mācības, prasa abu izglītības veidu sajaukšanu.

Bet lieta kļūst vēl nopietnāka, ja ievēro, ka vēl vairāk nekā ar savu kvantitatīvi literātūra iedarbojas ar savu kvalitāti. Pārmērīga kvantitatīva ietekme galu galā var kļūt bīstama samērā šaurām (kaut arī sabiedrības dzīvē visnozīmīgākām) grupām, — kvalitāte turpretim ietekmē visus, kas pieskaras literātūrai, tātad visu tautu un it sevišķi plašās masas, kas visvairāk padotas mazvērtīgas literātūras ietekmei. Tikai jāņem vērā, ka kvalitāte, kas te izšķirīga, nebūs vis tīri formālā literārā kvalitāte, t. i., lielāka vai mazāka virtuoziāte kāda sīzeta apstrādāšanā, bet viss tas īpašību kopums, kas noteic, kādā veidā un virzienā, atkarībā no literārā darba uzņemšanas, tiek pārveidotas šo uzņēmēju dvēseles. Ziņāma sakarība starp formālo kvalitāti un ietekmes kvalitāti tomēr pastāvēs un, proti, it sevišķi tai ziņā, ka nevarība formālās spējas radīs rakstītājos gan neapzinātu, gan apzinātu kārdinājumu panākt attiecīgo efektu citiem, primitīvākiem līdzekļiem. Tiešām, ja galvenais mākslas resp. literāro darbu pastāvēšanas uzdevums ir radīt emociju, izkustināt dvēseli no tai draudošā sastinguma, izraut to no trafareta, no slīdēšanas pa iebrauktām grumbām un tā likt tai atkal spilgtāki izjust un pārdzīvot īsto dzīvi visā tās zaigojošā daudzpusībā, bagātībā un dziļumā, tad to var panākt divi līdzekļiem: pirmkārt, pateicoties talantam, kas, pieskaroties pat nenozīmīgam sīzetam, spēs ar formas resp. vārdu maģiju spēcīgi savīļņot dvēseli un aizraut to; otkārt, ja liela talanta nav, tad to pašu (vai kaut ko līdzīgu) var panākt ar sīzietiem, kas jau afektīvi piesūtināti. Citiem vārdiem, emocionālu savīļņojumu, ko lasītājs sagaida no literāra darba, var starp citu panākt tādā kārtā, ka kairina kādus elementārus instinktus, kas vienmēr ir gatavi pamosties un sagrābt un ieraut skūrbumā cilvēku. Tādus stiprus pārdzīvojumus var sniegt gan asām pēripetijām bagāts avantūru, gan baigu kriminālnoziedzumu, gan kara šausmu, gan it sevišķi erotisku pārdzīvojumu romāni. Tie tad arī palaikam gūs lielu lasītāju skaitu un radīs autoriem gan populāritāti, gan labus ienākumus. Publika, dzīves monotonijas nogurdināta, tieksies pēc tiem kā pēc opija, un kinemotografs, arī kūrš uz šādu vielu, vēl vairāk populārizēs un tūkstokārt paplašinās to ietekmi.

Atradīsies, varbūt, kas teiks, ka galu galā vienalga, kā kaut kas tiek panākts, ja tik tiek panākts: nolūks jau te ir izkustināt dvēseles, radīt emocijas,

likt tām vismaz uzņemšanas brīdī nokratīt un aizmirst visas konvencijas un aizspriedumus, būt atkal reiz brīviem dabas cilvēkiem un nevis nomāktiem kultūras vergiem. Bet gluži tāpat dažreiz tiek teikts, ka alkohols patiesībā varētu būt cilvēces labdaris un liels dzīves atvieglošanas un pacelšanas un laba gara stāvokļa radīšanas līdzeklis, — ja tikai nebūtu kādi „bet“, — un proti, ja tā lietošanai nebūtu dažādas gan intelektuālas, gan morālisķas, gan fizioloģiskas, gan saimnieciskas ļaunas sekas. Un līdzīgi būtu jāsaka arī šeit. Par to, ka ne katrs stiprs savijņojums, ko rada literārs darbs, jau tūlņ estētisks, mēs nerunāsim, jo tezes uzturētājs varētu atbildēt, lai to sauc, ja grib citā vārdā, — bet ka tas, pēc viņa domām, izpilda to pašu vai pilnīgi līdzīgu uzdevumu kā estētiskais savijņojums — tas tiksmīna, tas izkustina, tas tonizē cilvēku u. t. t. Par vārdu tātad te nebūtu ko strīdēties, bet, kas mūs interesē, ir jautājums, vai jau katra izkustināšana, katra kādas konvencijas, kāda „aizsprieduma“, kāda „sastinguma“ iznīcināšana uzskatāma jau par kaut ko vērtīgu. Mūsu literārā tradīcijā, kas veidojusies lielā mērā revolūcionārisma ideālīzācijas un glorīfīkācijas ietekmē, šāds uzskats ir bijis visai izplatīts un pa daļai, varbūt, ir vēl tagad. Par nožēlošanu neželīgais liktenis mums tagad briesmīgā kārtā pēc uzskatāmības mācības metodes pasniedz gudrību, ka visu tradīciju un katras stabilitātes graušana nav tomēr, laikam, īstais ceļš uz cilvēces laimīgu nākotni un ka vismazāk tas ir rozēm kaisīts tiem, kas tieši pārdzīvo šo katru stabilitātes sabrukumu. Katrā ziņā vismaz vienai lietai jābūt skaidrai, ka šīs visu konvenciju un tradīciju izlodzīšanas darbs nav labi savienojams ar uzskatu, ka kultūras un kultūrālas sabiedrības pastāvēšana ir kaut kas vērtīgs. Ir jāizšķīras par vienu vai otru no šīm lietām, jo cik dziļi un plaši mēs arī skatītos vēsturē, mums vienmēr jākonstatē, ka kultūra un dzīve kultūrālā sabiedrībā vienmēr ir bijusi savienota ar zināmu stabilitāti, ar zināmu gan dzīves veidu, gan it sevišķi uzskatu neizkustīnāmību vismaz dažos punktos, un tas nozīmē, ka līdz ar to ar zināmām konvencijām un „aizspriedumiem“, — jo no dabiskā viedokļa ikviena kāda instīnktu vai dziņas ierobežošana ir „aizspriedums“, ir, kā tagad dažās aprīndās mēdz teikt, — kaut kas „sīkpīlsonījs“. Par spīti tam tomēr paliek fakts, ka nekad nekur kultūra nav bijusi iespējama bez zināmas uzskatu kontīnuitātes, tātad bez zināmas iekšējas disciplīnas un bez zināmu normu pastāvēšanas, kas, būdamas pēc definīcijas stabilitātes izteicējas, izplata tādu visā dzīvē.

4. Tautas sargātāji-tīkumi.

Bet šīs normas tad arī visiem labi pazīstamas, — tās jau ir t. s. tautas tīkumi, un to kopums nav nekas cīts kā tas, ko sauc par morāli vai, ja tās ir zinātnīskī noskaidrotas un sistēmātizētas, par ētiku. Morāle tātad nav nekāds skolmeīstaru izgudrots bubulis, bet kādas sabiedrības kultūrālās dzīves pastāvēšanas priekšnosacījums un reizē arī augstākais mērķis, jo ja jau kultūra vispāri nozīmē kāda primitīva dabīska stāvokļa uzlabošanu un pacelšanu uz augstāka stāvokļa, tad nav šaubu, ka paša cilvēka „uzlabošanai“ un pacelšanai pāri dabas

primitivismam (un to jau tieši morāle grib veikt) jābūt vienam no galveniem un augstākiem kultūras veidiem, — un to jau morāle resp. ētika noliek par savu mērķi. Tiešām, ētiskās vērtības ir tās, kas rodas, atbildot uz jautājumu, kas ir labs, kas ir tas, kas jādara. Ētiskās nevērtības — tas, kas ļauns, no kā jāvaiņā. Ja griež vērību uz zilbi jā-otros formulējumos, tad ar to atklājas, ka ētiskās vērtības bieži izpaužas kā pavēles un mīl ietverties priekšrakstos resp. normās. Tas nenozīmē, ka tās nevarētu būt arī jūtu sugestētas, — bet tas nebūs tipiskais gadījums. Ētiskās normas tikai tad, varbūt, sakristu ar cilvēka dziņām un tieksmēm, ja tie būtu eņģeļi, bet cilvēkos, kādi tie faktiski ir, tās visbiežāk ir zināmā opozīcijā daudzām dabiskām dziņām un tieksmēm. To visvieglāk novērot pie „visdabiskākā“ cilvēka — pie bērna; — tam nav ne mazāka respekta ne pret otra īpašumu, ne sūpēm, — pat ne dzīvību, tāpat ne pret patiesību, ne taisnību, ne citiem tikumiem. Ētiskās vērtības resp. normas šai ziņā ir kaut kas „pretdabisks“, tās ir pirmās iekšējās šķelšanās ierosinātājas no dabas klēpja iznakušū cilvēka viengabalainū dvēselē, — vēlāko schizotomiju un visu freudisko „kompleksu“ tiešā priekštece un pieteicēja, piem., cilvēkam gribas vienas lietas, bet ētiskās normas tam to aizliedz, pavēl ko citu. Ētiskās normas tātad dabiskam cilvēkam viņa, kā saka, sirdsdibenā nevar būt pārāk tikamas, — un, cik mūsos vēl daudz no dabiskā cilvēka, — tās arī vēl tagad nav populāras, un ja kāds uzņemas rūdit un mācīt, ka tās nav jāievēro, ka var rīkoties pēc dabisko instinktu sugestijas, tad viegli var iegūt populāritāti un vētrainu piekrišanu, — ko arī daudzi ir izlietojuši un vēl izlieto, — palaikam visi tie, kas sludina atgriešanos pie dabas — kāds Ruso, kāds Niče, kāds Hitlers u. t. t.

Bet reiz nedabīgas un pēc būtības nepopulāras, kā šīs normas varējušas rasties un pastāvēt? Mēs te negribam ielaisties ērkšķainās diskusijās par ētisko normu pamatojumu un pat ne par viņu izcelšanos. Mums pietiek konstatēt tikai viņu funkciju, kuŗu tās vēl tagad pilda tautas dzīvē un kuŗas dēļ to palaikam aizstāv arī pavisam no katra sentimentālisma un aizspriedumiem brīvi cilvēki. Šo funkciju nav grūti noskaidrot, jo tā vissvarīgākos gadījumos sakrīt ar kodekos formulēto likumu funkciju, piem., tev nebūs nokaut, tev nebūs zagt, tev nebūs krāpt u. c., kas reizē ir gan ētiskas, gan arī likumu normas. Lielā daļā ētisku normu, kam nav juridiska spēka, ir it kā priekšraksti, kas tiecas novērst vieglākus pārkāpumus, kas visi tomēr ir tādi, ka, tālāk attīstoties, var vest arī pie smagākiem pārkāpumiem. Piem., nevērīgas, rupjas māņpieres satiksmē ar cilvēkiem nosoda tikai morāliska apziņa, bet ir skaidrs, ka šis ētiskais defekts kāpinātā veidā — kā brutālitate, kauslība, zvērība, u. t. t. — var vest arī pie smagiem noziegumiem. Kas attiecas uz pozitīvām ētiskām normām, kas tiecas ierosināt kādus sabiedrības pastāvēšanai derīgus rīcības veidus (piem., esi kaŗā drošsirdīgs, godā vecākus, runā patiesību, esi zēlsirdīgs, dzīvo šķīsti u. c.), tad palaikam arī tām ir tādš raksturs, ka to nepildšana zināmos gadījumos var kļūt par kriminālas vajāšanas priekšmetu, piem., glēvība kaŗā (dezertēšana), vecāku neapgādāšana u. c. Ētisko normu nozīme tautu dzīvē tātad būs pilnīgi analoģiska likumu nozīmei: tās ir viņas un vienīgi viņas, kas dara iespējamu

cilvēku kopdzīvi un ir pilnīgi nenoraidāms priekšnosacījums kultūrālas tautas dzīves pastāvēšanai. Ētiskas normas, tūpat kā juridiskas normas no socioloģiskā viedokļa, ir tautu pašaizstāvēšanās akti, uz sevis saglabāšanu un spēkā uzturēšanu vērstas preventīvas funkcijas. Ar to nav teikts, ka šīs funkcijas izsmel visu ētikas jēgu un ka tām nevarētu būt citās izpratnēs un citādā pamatojumā arī dziļi svarīga un izšķirīga nozīme cilvēcīgās personības pilnības sasniegšanā, — bet mēs te apzinīgi ierobežojamies vienīgi ar šo normu sociālo iedarbību.

No šī viedokļa tad arī saprotams, kāpēc ētiskās normas bieži ir opozīcijā zināmām dziņām, tieksmēm un instinktiem: visi šie psihovītālie spēki jau ir galvenie darbības ierosinātāji dabīgā (un arī nedabīgā) cilvēkā, un, būdami pilnīgi irracionāli, tie ik brīdī tiecas pārkāpt katru normu. Ēika līdz ar to tad neizbēgami izvērsās par dziņu un tieksmju regulētāju, par to ievirzītāju sadzīvei nepieciešamā gultnē, no kuŗas dažādi irracionāli faktori pastāvīgi tiecas izvirzīt tās ārā. Ētika savā primitīvā funkcijā kļūst it kā par sinonīmu dziņu savaldītājai un izteic sociāla derīguma (prāta) cīņu pret sabiedrības dzīvi apdraudošiem dvēseles neprāta spēkiem. Vēsture šo ētisko funkciju tad arī pilnā mērā apstiprina. Seniem grieķiem pirmais tīkums, ko pūlējās iedēstīt bērniem, bija t. s. „sufrosyne“, burtiski „veselais prāts“ kā pretstats neprātībai, pārmērībai, — tātad īsti savaldība, apdomība, mēra ievērošana visās lietās. Grieķi uz šo tikumu lika sevišķu uzsvāru, liekas it sevišķi tāpēc, ka tie kā straujām dziņām bagāti dienviendieki savā dzīvē sevišķi cieta, ja trūka šī tikuma: daudzas viņu dzīves katastrofas bija tikai sekas prāta varas sabrukšanai cīņā pret aklām dziņām. Katrā ziņā cīņa pret dziņu, iekārojumu un kaislību varmācību iet cauri visai grieķu filozofijai, pēdagoģijai un mācībai par valsti — no viena gala līdz otram. Nicināšanu pret dzīvnieciskām kaislībām māca jau tumšais un pesimistīgais paradoksu mīļotājs Herakleits, izteikdams mazvērtības spriedumu par kaislībām padotām valgām dvēselēm un cienīdams tikai sausās uguns — prāta apskaidrotās dvēseles. Visa Sokrata darbība, Platona tēlojumā, nav nekas cits kā mēģinājums pierādīt, ka cilvēka cienīga dzīve ir tikai tā, kas atsakās dzīvot zemo instinktu dzīvi un seko vienīgi prāta atzinumiem (izpelnīdāmie ar to vēlāk Nicēses dusmas), un Platons tikai vēl vairāk izsmalcina un pamato viņa tezes, rādīdams, ka tās ir absolūti nepieciešams valsts pastāvēšanas nosacījums, — un stoīki šīs tezes noveda līdz non plus ultra, nolikdami par ideālu gandrīz pilnīgu visas juteklības iznīdēšanu un pārvēršanos augstākas gudrības apskaidrotos pārcilvēkos, kam neeksistē nekādas personīgas intereses, kas dzīvo tikai dievišķā prāta uzdotās misijas izpildīšanai; arī jaunākos laikos, piem., kā Spinozas, tā Kanta ētikas ir radikāli antiafektīvas, un tūpat neviena cita ētika — pat Nicēses ne — neatzīst brīvu atdošanos instinktu un dziņu plūsmāi.

Bet kā tas arī būtu ar atsevišķu domātāju tezeņ, viens tomēr ir neapšaubāms, ka ētikai ir izšķirīga nozīme tautu dzīvē, — tā īsti ir galvenais moments, kas ir patiesi svarīgs, salīdzinot ar ko visam citam ir tikai blakus nozīme. Tās svarīguma pierādījumu mēs jau tieši tagad pārdzīvojam: visa mūsdienu

katastrofa īsti ir ētiska katastrofa. Mūsu dzīves ētiskie pamati ir izrādījušies par vājiem un sabruk' jauno kārdinājumu un tehnikas, it sevišķi kara tehnikas sniegto iespēju priekšā. Cilvēka gars ir kļuvis par mazu viņa nesamērīgi pieaugušai miesai. Hitlera mežonības jau bija iespējamas īsti tikai par tik, par cik vācu morāle bija sagrauta, par cik tajā bija izskausta cieņa pret cilvēku un tā bija gatava piekrist brutālai netaisnībai. Tāpēc viņš arī pievērsa tik Aielu vēribu kristīgās mācības apkaņošanai, jo, kamēr tā pastāvēja, tā viņam bija vislielākais šķērslis. Bet līdzīgi arī komūnisms iespējams tikai par tik, par cik sagrauta pastāvošā kristīgā morāle un tās vietā stājušies naida morāle.

Bet varbūt aizrādīs, ka šīs starptautiskās morāles pagrimšanā rakstniecība gan vismazāk varētu būt vainīga, — jo cik gan varētu uzrādīt rakstnieku, kas būtu tieši sugestējuši pārkāpumus šai virzienā? Uz to tad jāsaka, ka ētiskie principi savā starpā ir ciešā sakarā un solidāri, veidodami it kā organisku vienību: ja tos aizkar' vienā viņu daļā, tas neizbēgami atsaucas arī visās citās. Brutālitate, ko var ierosināt zināmi krimināli — vai avantūru romāni, var vēlāk parādīties arī gluži citā plāksnē, un tāpat baudkāres veicināšana un seksuālās ētikas sagraušana var izpausties kā vispārīga ētiska glēvība, kā nespēja vispāri pretoties kārdinājumiem un panest grūtības, kā atteikšanās no principiem un slīdēšana pa tikamības slīpumu. Tāpat arī it sevišķi morāliskais skepticisms un nihilisms — ar kuru propagandēšanu dīzijas, piem., daži slaveni rakstnieki — ja arī tie sākumā tiek praktizēti varbūt tikai individuālās morāles aplokā, vēlāk var dabūt izlietošanu arī vēl daudz plašākā apjomā.

5. Rakstu vara

Bet teiks, varbūt, ka tā ir tikai viena puse lietai. Otra ir tā, ka, bez šaubām, starp pastāvošiem un it sevišķi pastāvējušiem morāliskiem priekšrakstiem daži ir bijuši un varbūt vēl ir pārāk šaursirdīgi, daudzi varbūt nav pietiekoši racionāli un tātad netaisni. Un vai te tieši rakstnieki bieži nav spēlējuši vissvarīgāko pozitīvo lomu, — vai tieši viņi nav daudzkārt palīdzējuši izsmalcināt ētiskos jēdzienu un tāpat vai tieši viņi nav veicinājuši dažādu nereti tiešām rupju un kaitīgu aizspriedumu izskašanu? Uz šo apstākli palai- kam aizrāda paši rakstnieki, un nav iemeslu neatzīt, ka te viņiem tiešām nebūtu svarīgu nopelnu; var pat pilnīgi teikt, ka, par cik mūsdienu morāle ir smalkāka un pilnīgāka kā kādos senos laikos, tad par to tieši visvairāk jāpateicas rakstniecībai. Bet ar to tad ir vispāri atzīta tās lielā un izšķirīgā ietekme uz tautu tikumiem un līdz ar to tās lielā atbildība par acumirklīgo pagrimšanu. Katrā ziņā tieši mūsu dienās tad arī ir rakstnieki, kas paši smagi izjūt savu atbildību par to, ka notikumu norise pasauli ir novedusi pie katastrofas. Mūsu jau minētais franču rakstnieks un filozofs Sartrs izsaka ar visu viņam piemītošo izteiksmes spilgtumu, ka ir nepieciešami, „lai rakstnieks būtu pilns atbildības sajūtas. Viņš ir atbildīgs par visu — par uzvarētiem un zaudētiem kariem, par revolūcijām un apspiešanām; viņš ir apspiedēju līdzdalībnieks,

ja tas nav dabīgais apspiesto sabiedrotais. Bet ne tikai tāpēc, ka viņš ir rakstnieks, bet ka viņš ir cilvēks.“ Viņa oponents Bernars Monsurs (Monsour, Arche 13) gan strīdās ar viņu, bet tomēr pats atzīst, ka ir pilnīgi skaidrs, ka „rakstnieks atstāj iespaidu uz raksturiem un tikumiem, arī uz politiskiem tiku-
miem“. Bet tādā gadījumā tad arī saprotams, ka amerikāņu žurnālists Vin-
ners (Winner), aplūkodams visu jaunāko Eiropas un it sevišķi Francijas literā-
tūru tās kopumā, atrod, ka tanī dominē „kaŗa zaudējuma, izmisuma un v a i n a s
a p z i ņ a s jūtas.“ Ja šis konstatējums ir patiess, tad tas nedara kaunu franču
rakstniekiem, — tie jau savā smalkjūtībā allaž ir priekšā citiem, un šis savas
vainas izjūtas pārdzīvojums viņiem, kā piederošiem pie stipri sociāli ievirzītas
rases, nav bijis svešs arī agrākos laikos: ir jau, piem., zināms, ka Rasins savā
laikā šī iemesla dēļ atsacījās no rakstniecības.

Katrā ziņā ir skaidrs, ka nodarbošanās ar rakstniecību nav tik neproblē-
matiska lieta, kā to varbūt daži iedomājas, un ka viss uzdevums būtu tikai labi
virtuozī uzrakstīt visu, kas ienāk prātā un ko izperina fantazaija, un tad to kā
diskusijai nepadotu svētumu laist pasaulē, vienalga, kādas tam tuvākas un it
sevišķi tālākas sekas. Ētiski smalkjūtīgi cilvēki te bieži izjutis smagu dilemmu:
vai nu atsacīties no aistētiska vai ētiska ideāla. Šī dilemma īsti varbūt izteic
visas mūsu izsmalcinātās kultūras iekšējo konfliktu. No vienas puses mūs
pievelk kultūras ideāli — dzīves maigums un skaistums, gara miers un dzīvošana
ziloņkaula tornī, neprobežoti brīva un ne ar ko nenobiedējama doma, — bet
no otras puses mūs nomāc zināšana, ka šis tikamības ceļš, uz kuŗu mūs velk
mūsu ilgas, ved varbūt uz zināmu sašaurināšanos un atseviņināšanos no pasaules,
kaut gan izejas moments bija tieksme paplašināt sevi, ved uz neatvairāmu
deģenerāciju, uz gļēvulību, uz nespēju pretoties kultūras apdraudētājiem, jo
pasaulē ir dota un ir arī nepieciešama vīrišķīga stāja un barga nopietnība. Būs,
varbūt, kas izšķirsies, par spīti visam, bezbailīgi iet pa pirmo ceļu — tāpat kā
puķe, kas neatsakās ziedēt un būt krāšņa, kaut gan tas viņai nozīmē nāvi.
Bet tā ir darījuši un vēl varbūt darā atsevišķi indivīdi. Tautas, kas grib dzīvot,
vienmēr ir atsacījušās labprātīgi iet iznīcības ceļu, un tāpēc dilemma starp
estētiku un ētiku praktiski vienmēr ir tikusi tā izšķirta, ka ir ticis pieņemts
ētikas primats. Pat mūsu jau minētais Monsurs, Sartra oponents, atzīst (Arche,
13): „Rakstniekam tāpat kā boksa čempionam jāievēro savas zemes likumi:
viņa darbs tam nav atvainojums, alibi, vai mīkstinošs apstāklis. Viņam jānes
uniforma, kad viņš uz to tiek uzaicināts, jāmaksā nodokļi, un tas nedrīkst nakti
trokšņot. Viņam kaŗa laikā jākalpo tāpat kā visiem citiem pilsoņiem, un tā kā
mūsu laikā, konfliktu gadījumos, domu izpausme nozīmē propagandu un tātad
ir ierocis, tam jāuzmanās, lai viņš ar savu spalvu nekalpotu ienaidniekam.
Brīžos, kad visam — pat līdz greznuma izdevumiem — jāsadarbojas ciņai, kad
visu pārvalda nepieciešamība gūt uzvaru, kad demokratijai „jāmirst, lai atkal
augšā celtos“, viņš kļūst atbildīgs kā rakstnieks. Bet tad viņš piebilst: „Tomēr
tikai šādos brīžos rakstnieks praktiski neatšķiras no pilsoņa, — bet šis kaŗa
laiks ir pārejošs, — arī literātūra demobilizējas.“

Svarīgi tomēr konstatēt, ka pat šīs literatūras neathbildības aizstāvis principā tomēr atzīst tās praktiskās ietekmes lielo nozīmi un līdz ar to atzīst tās atbildību vismaz kara laikā. Tiešām, dziļa miera un stabilitātes laikmetos rakstnieks var sev daudz ko atļauties. Uzdevums te tad būtu vienoties tikai par to, kad šāds dziļa miera stāvoklis ir dots.

Viens tomēr liekas ir skaidrs, ka vismaz šīnī brīdī mēs esam vēl ārkārtīgi tālu no šāda brīža, tāds vēl nav iestājies ne Francijai, ne vēl mazāk mums. Mēs jau, patiesībā, karājamijs starp dzīvību un nāvi, bet, teoritiski ņemot, izšķiršana vēl tomēr ir mūsu rokās, vai mēs kā tauta iznīkstam vai pastāvam. Teoretiski pilnīgi iespējams (un paraugs te žīdi), ka, kaut arī atrauti no savas zemes un izkaisīti, mēs tomēr vēl ilgi pastāvam. Bet tikai, ja mums ir attiecīga stāja, ja kļūstam garīgi stipri un neizkustināmi. Šādas iekšējas stājas izveidošana bez šaubām ir grūta, jo visi ārējie apstākļi darbojas tai pretī. Bet tieši te tad mūsu rakstnieki varētu spēlēt (un tie lielā mērā jau to arī dara) vissvarīgāko lomu, un to darbība varbūt varētu kļūt izšķirīga, ja, pilni kvēlainas savas tautas vērtības apziņas un pilni gribas to uzturēt, tie ar savas pārliecības un mākslas maģiju liek šim garam kļūt par visu tautas locekļu kopējo garu.

Katrā ziņā rakstniecības nozīme mūsu stāvoklī var būt bezgala nozīmīga. No vienas puses tā var atvieglot dzīvi mūsu tuvu izmisumam esošai tautai, neļaujot tai aizmirst daiļuma, gaiša gara un arī vitālo vērtību pasauli, tā izkliepjot un kausējot un aizskalojot smagos dvēseles sastrēgumus, kuŗu tagad tik daudz ikvienā latviešu dvēselē. No otras puses tā var dot arī pozitīvus kristalizācijas kodolus, kas pievilktu latviskās domas un vēl vairāk latvisko jūtu un gribas centrā visu pozitīvo, kas vēl palicis mūsu dvēselēs — mūsu taisnības, mūsu patiesības, mūsu iekšējas un ārējas tīrības ilgas, un kas tad ar to radītu šajās dvēselēs it kā brūnotu neizkustināmu cietoksni, ar ko tad tiktu nodrošināta mūsu kā latvisku personību pastāvēšana — vismaz diglī, potencē, kamēr tā saglabātā sēkla kādreiz varēs atkal uzplaukt.

Vai tas nozīmētu propagandu, tendenci? Varbūt lielam talantam pat no šādiem vārdiem nebūtu jābaidās, jo katrā literārā darbā vienmēr ir kāda tendence, — bet te īsti par to nevarētu būt runa, jo, izteicot savu latvietību, rakstnieks ar to izteiktu tikai savas visū dziļuma izdomātās un izjustās domas un jūtas, — un šādu rakstnieku mums netrūkst. Katrā ziņā tādā gadījumā mūsu rakstnieki darītu tikai to, ko, piem., atzīst par normālu mūsu jau minētais aktuālākais franču rakstnieks un domātājs Sartrs, kas saka, ka katram rakstniekam jūdzīvo līdzī tai vēsturiskai situācijai, kuŗā liktenis to iesviedis, un jāuzņemas sava daļa atbildības par to: „Tā kā rakstniekam nav līdzekļu izbēgt no sava laikmeta, mēs gribam, lai viņš tad pilnīgi aptver to: tas viņam ir vienīgais laimes gadījums parādīt sevi; tas ir dots viņam, un viņš atkal ir dots šim laikmetam ... Mēs negribam izbēgt mūsu laikmeta; varbūt, ka citi ir skaistāki, bet tas ir mūsu; mums ir tikai šī dzīve ko dzīvot šī kara vidū, varbūt šīs revolūcijas vidū.“ Mums šīs idejas nav svešas, un tās pie mums jau agrāk izteiktas. Mums tādā nav sava pasaules attiecība jāgroza, un, ja mums ir arī

rakstnieki, kas vēl ieņem šo pasaules attiecību — un tādi mums ir, — tad varbūt tagad tā varētu dot šavus vērtīgākos augļus.

Tiešām, ja mums tagad gadītos lieli rakstnieki, kas dzīvotu, ar sirdi un dvēseli degdami līdz savas tautas liktenim, vai tad nevarētu notikt, ka, mūsu tautu sargājošo garu iedvesmots, kāds liels rakstnieks saraksta lielu un varenu darbu par mūsu tautas dzīvi, kas atklātu gan visu to pozitīvo, pēc kā tā ilgojusies, ko tā izpaudusi un radījusi, ko jaunu ienesusi pasaulē, gan tad it sevišķi tās neizteicamās ciešanas, netaisnības un varmācības, kuŗu nepelnītais upuris tā ir bijusi, un tad tos briesmīgos iekšējos pārdzīvojumus, briesmīgo izmisumu, ko tā sakarā ar to ir pārdzīvojusi, un, beidzot, mūsu jaunatnes ideālismu, tās varonību, ar kādu tā pret savas tautas apspiedējiem ir cīnījusies un cīnās? Ja kāds mūsu rakstnieks radītu šādu darbu, radītu ar savām sirds asinīm kā lielu māksliniecisku pirmšķirās darbu, tā ka tas varētu kļūt plaši izplatīts visā pasaulē, tā ka tas aizrautu un izkustinātu šo pasauli, — vai tad tas nevarētu ietekmēt visu mūsu likteni?

KULTŪRAS TRAGĒDIJA

Moto: Laime ir cilvēkiem visgrūtāki
panesamā lieta.

I. Mērķu un līdzekļu samaiņšanās kultūras procesā

Kultūra ir visu to sasniegumu kopums, ko cilvēks panācis, tiecoties pēc savas dzīves un sevis paša uzlabošanas. Kultūra tātad ir tiekšanās pēc kaut kā laba, un, par cik to rēalizē, tā nozīmē tuvošanos šim labajam. Bet vai tad nepārsteidz un nav neticami, ka šī tiekšanās pēc labā — pēc tīkamā, skaistā un eglā — var dot arī ļauno, katastrofas, bojāeju? Ka tas tā var notikt, par to mūsu dienās vairs nevar būt šaubu. Par kultūras krīzi runā jau kopš desmitiem gadu, un, ja daži to gribētu apšaubīt, tad mēs vismazāk piederēsim pie tiem, jo mēs paši jau esam šīs krīzes vissmagāko upuru nesēji. Nav tātad šaubu, ka mēs stāvam pie kāda vissvarīgākā kritiska pagrieziena visā mūsu Rietumeiropas kultūras vēsturē, kas, kā liekas, ir nonākusi strupceļā.

Bet vai, varbūt, tomēr drīzāk nav tā, ka visas nelaimes ceļas no tā, ka kultūra vēl nav nedz pietiekami plaši, nedz pietiekami dziļi izplatīta? Vai mūsdienu krīzi varbūt drīzāk nevajadzētu saukt nevis par kultūras, bet par nekultūras krīzi? Tiešām, iespējams, ka no zināma viedokļa var arī tā izteikties, bet nav šaubu, ka arī tādā gadījumā līdzšinējais kultūras virziens nes atbildību: 1. par to, ka tas atstājis bīstamus kultūras tukšumus, 2. ka tas nav bijis pietiekami dziļš, 3. ka tas nav bijis pietiekami tūlredzīgs un gribā spēcīgs, lai novērstu šī nekultūras faktora tik izšķirīgu ietekmi uz mūsu dzīvi, ka tā draud aiziet bojā. Galu galā tātad tomēr cēlonis visām tām nelaimēm, kādas mēs pārdzīvojam, jāmeklē kādos vispārējos visas mūsu līdzšinējās kultūras trūkumos.

Pievēršoties šim uzdevumam, vispirms gluži vispārīgi jāatzīmē, ka cilvēkam dabīgā tiekšanās pēc pievilcīgā un labā nekādā ziņā nav tik viennozīmīga un nevainīga lieta, kā tas var likties pirmā brīdī. Tā, gluži otrādi, ir palaikam visai sarežģīta un bieži saistīta ar negaidītām sekām un blakus parādībām, kas var būt par cēloni gluži pretējiem rezultātiem nekā tie, pēc kuriem pirmatnēji tiecās. Kultūras veidošanas procesā visai bieži gadās, ka uzmanību un radošo enerģiju novērš uz kādiem blakus produktiem, bet īstos mērķus aizmirst, un līdz ar to

arī sasniegumi nereti var būt pretēji tam, ko gribēja. Tā, piem., tautas tiecas pēc brīvības. Lai šo brīvību panāktu, jādod liela vara un līdzekļi tiem, kas šo cīņu grib vadīt. Dabūjuši varu un līdzekļus, tie nereti tos izlieto, lai radītu vēl lielāku nebrīvību nekā tā, ko gribēja novērst. Otrs piemērs: cilvēki tiecas pēc vaļīgas, tīkamas, rūpju nenomāktas dzīves. Lai sasniegtu šādu dzīvi, iepriekš jāsaģādā, tā parasti spriež, sava māja, laba iekārta, brīvi naudas līdzekļi u.t.t. Bieži izrādās, ka šie nosacījumi gribētā mērķa sasniegšanai dara to neiespējamu: dzīve ne tikai nekļūst vaļīgāka un tīkamāka, bet nereti pārvēršas par pārmērīgi piepūlēta verga dzīvi. Trešais piemērs: mākslinieks vai rakstnieks ražo savus darbus, lai apmierinātu savu radīšanas tieksmi un radītu aistētiskas vērtības. Kā blakus produkti šai darbībai rodas honorāri. Dažreiz tad notiek tā, ka pirmais mērķis — aistētisku vērtību radīšana — atiet otrā vietā, bet par galveno kļūst honorāru iegūšana, — kas tad palaikam stipri pazemina ražoto produktu iekšējo vērtību. Visos šais gadījumos mēs redzam, ka uz zināmu pozitīvu mērķi ievirzītā darbība, atkarā no darbības tehnikas, tiek novirzīta no tā un rada gluži ko citu. Pirmajos divi gadījumos tas, kas bija domāts kā līdzeklis, top par pašmērķi, bet īstais pirmais mērķis tiek aizmirsts. Pēdējā gadījumā atkal īstā mērķa vietā stājas blakus produkts. Šādus piemērus un vēl daudz spilgtākus varētu vēl minēt simtiem, — visa mūsu kultūras dzīve ir pilna šādu gadījumu. Dažreiz šī pirmo mērķu aizmirstāna dod arī ko vairāk un ko labāku, nekā sākumā gribēts, bet gadījumu vairumā ir otrādi, — un tas īsti rada visu kultūras traģēdiju. Naivitāte un nezināšana, cilvēka dabas un dabas likumu nepazīšana, akla tieksšanās pēc elementāru dziņu sugestītiem mērķiem bez tuvāko un tālāko īsto rezultātu paredzēšanas ir īstais tās pamats. Patiesībā kultūras tautas iet bojā gluži to pašu cēloņu dēļ, kuņu dēļ iet bojā primitīvās mežoņu tautas saskarē ar rietumzemju kultūru; tas notiek tikai mazāk strauji un mazāk redzamā veidā, bet princips paliek tas pats: netiek ievērots, kādas tālākas sekas ir dažādu elementāru, šķietami nenozīmīgu vai pat pozitīvu tieksmju apmierināšanai. Klusā okeana salu mežonis iet bojā, neparedzēdams pārmērīgas alkohola vai opija u.t.t. lietošanas sekas vai, ja zinādams, tad tomēr nespēdams no indēm atturēties. Eiropas tautas (izņemot, varbūt, vēl tomēr daudzas Austrumeiropas tautas) šiem elementāriem gadījumiem ir tikušas pāri, disciplinēdamas sevi, — bet, ka greznības, seksuālas vaļības un dažādu aņormīlu dzīves veidu kultivēšanai ir gluži līdzīgas sekas, kas tikai izpaužas drusku lēnāki, to nezina vai vismaz negrib ievērot.

2. Piepūles spēju panīkšana kultūras eilvēkā

Lai saprastu, kā kultūra zināmos apstākļos var vērsties pati pret sevi, ir jāizšķir tomēr kultūras radīšanas un kultūras baudīšanas laikmeti. Pirmais laikmets ir kultūras medus mēnesis. Dzīve tad vēl vismaz relatīvi ir kaut kādā ziņā primitīva (mēs te jau nevaram runāt par kādu absolūtu kultūras sākumu, bet tikai par kāda jauna kultūras perioda sākumu, kad kādu dzīves

apstākļu pārveidošanās prasa arī jaunu visas kultūras pārveidošanu). Vajadzības te ir istas un neapšaubāmas, nav nekādu šaubu par ejamo ceļu, un darbība un ražošana, kas pielāgojas reālām dzīves prasībām, dod arī īstu apmierinājumu. Tā kā dzīve atkarā no sekmīgas darbības un no masīvo dzīves prasību apmierināšanas redzami kāpj uz augšu, tad valda liela pacifātība un optimistisks noskaņojums. Tāpēc laimīgākie brīži tautu dzīvē ir momenti, kad krit kādas smagas važas vai ierobežojumi, vai apdraudējumi un kad sakarā ar to atbrīvo un laiz darbā līdz tam snaudošos spēkus. Tāds bija savā laikā senajā Grieķijā laikmets pēc persiešu kariem, tāds bija it sevišķi spilgtā veidā Renesanses laikmets, tad apgaismes laikmets un mums (un tāpat citās jaunajās Austrumeiropas valstīs) neaizmirstamie pirmie gadi pēc mūsu valsts dibināšanas.

Laikam uz priekšu ejot, apstākļi pamazām pārveidojas tieši paša kultūras radīšanas darba dēļ, un līdz ar to grozās arī cilvēku noskaņojums un attiecība pret dzīvi. Kā ikviena uzdevuma veikšanas darbs, tā arī kultūras radīšanas darbs zināmā mērā pats iznīcina sevi. Cilvēks it kā aizzāgē zaru, uz kuŗa tas sēdējis, — vismaz to zaru, uz kuŗa tas pirmā brīdī sēdēja un kur tas jutās laimīgs un apmierināts. Tam jāpāriet uz citu zaru — no hēroiskās kultūras radīšanas pakāpes uz kultūras augļu baudīšanas laikmetu, — jo kādam citam nolūkam tad gan kultūra tika veidota? Šķietami šim laikmetam vajadzēja būt vēl laimīgākam par pirmo, — vai tad vecāki bieži nesaka: mēs pūlējamies, mēs strādājam, mēs krājam — lai mūsu bērniem būtu vieglāka un labāka dzīve nekā mums? Patiesībā tomēr notiek citādi.

Galveno dzīves uzdevumu ceļu nav neierobežoti daudz, un tie visi drīz kļūst vairāk vai mazāk izstaigāti. Visi spiedīgākie, neapšaubāmākie, pašas dzīves un tās spēcīgāko instinktu diktētie uzdevumi jau pirmie visumā paveikti. Svarīgu sajūsminātāju mērķu sāk apstrūkt, — un līdz ar to arī noskaņojums stipri pazeminās, — un to viegli vēl nesen varēja konstatēt, ja salīdzināja optimisma un darba prieka pilno noskaņojumu jaunajās Austrumeiropas valstīs ar pagurumu un minoro toni rietumzemēs. Tanīs viss galvenais jau sen bija paveikts. Varbūt, viss nebija gluži labi izdevies, būtu, varbūt, iespējams vienu otru lietu labāki pārkārtot, bet radīto vērtību masa tur bija tik milzīga un sen izveidoto institūtu saknes tik dziļas, ka visu to vairs nebija iespējams viegli izkustināt, — un daudzi arī neiedrošinājās par to domāt, labi no pieredzes zinādami, ka visu radikālo reformu mēģinājumi savā rezultātā palaikam ir gluži pretēji tam, ko sākumā gribēja panākt. Vai ne tieši tāpēc gudrais Dekarts mācīja neķerties klāt un nekustināt smago sabiedrisko un valstisko celtnu pamatus? „Šie lielie ķermeņi,“ saka viņš, „ir par daudz grūti atkal uzceljami, ja tie izkustināti, un viņu gāšanās vienmēr būs smaga. Kas attiecas uz trūkumiem, ja tiem tādi ir, un, ka daudziem tie ir, to pierāda jau pašu šo institūtu dažādība, tad dzīves prakse tos ir stipri mīkstinājusi un pat izlabojusi lielu daļu no tiem labāk, nekā to būtu izdarījis kāds aprēķins; katrā ziņā tie ir vienmēr vieglāk panesami nekā viņu pārveidošana. Līdzīgā kārtā lielceļi, kas vijas starp kalniem, lietošanas dēļ top pamazām tik sakarīgi un ērti, ka ir

labāk-staigāt pa tiem nekā mēģināt iet taisni, rāpjoties klintīs un nokāpjot līdz aizu dibenam.“

Bet kas atliek tādā gadījumā, ja viss dzīvē izšķirīgais jau paveikts un ja ķerties klāt pie tā pārveidošanas nav feteicams? Acim redzot, atliek tikai sīkdarbs, smalkāks, detaļos ejošs doto tematu tālāk izstrādājums. Ēka savā stāvā un iedalījumā jau gatava — to var tikai vēl iekšēji visādi krāsot un ornamentēt, un iekārtot vai ārēji tai kaut ko piebūvēt, vai pielikt kādu — nereti disharmonējošu un lieku — izgrednojumu. Vārdu sakot, gluži tāpat kā tādās speciālās kultūras nozarēs, kā mākslās un literātūrā, tā arī vispārējā kultūras radīšanas darbā pēc zināmu monumentālāko darbu paveikšanas un svarīgāko tematu izsmelšanas neizbēgami iestājas epigoņu darbības likumi, iestājas kaut kas līdzīgs t. s. aleksandrislam un bizantismam. Mērķi un uzdevumi tagad vairs nav dabīgi doti, — tie ir jāizdomā, jārada mākslīgi.

Pirmā un galvenā kārtā tad, saprotams, vērsas uz to, lai novērstu vēl kādas sīkākas tehniskas nepilnības un kavēkļus iespējami gludā, ērtā un lētā resp. „praktiskā“ visu dzīves aktu norisē. Šai virzienā tad arī izdoma un izgudrošana nereti iet tik tālu, ka mums, kas nākam no zemēm, kur šīs dzīves komfortablizēšanās process tik tālu vēl nebija nogājis, daudz kas liekas tieši komisks un pat grotesks. Bet arī tur, kur izgudrošanai un uzlabošanai nav tāda rakstura, tās vienmēr iziet uz to, ka samazina auglīgas darbības apjomu — zaru aizžāgšana turpinās.

Pie tehniskās uzlabošanas paņēmieniem pieskaitāmas arī visu jaunākos laikos pārņemušās organizācijas tieksmes. Arī te nolūks ir novērst iespējami katru lieku nepraktisku aktivitāti, — pie kam par ideālu izvirza stāvokli, kur cilvēks nevienā savā aktā neizdarītu nevienu kustību vairāk, kā tas tieši zinātniski aprēķināts un ir cieši nepieciešams. Šādu stāvokli, kur tāds radīts, tad apzīmē par labu organizāciju, bet patiesībā to būtu pareizāki saukt par mašīnizāciju, jo paraugs te īsti vairs nav dzīvā daba, nav organisms, bet mašīna, kurā inženieris katram skrītulim ir aprēķinājis viņa vietu un darbību, sīki paredzēdams, cik reizes tam sekundē vai minūtē jāapgriežas. Par to, ka tādā kārtā cilvēks tiek liela mērā degradēts un no personas pārvērsts par lietu, no darbības mērķa par līdzekli, — par to tagad nerunāsim, bet tikai par to, kā šāda dzīves organizēšana un pārorganizēšana atsaucas uz tās vispārējo raksturu.

Te tad nu ir skaidrs, ka arī šī organizācija iet vispārējā mūsu modernās dzīves aleksandrisma un bizantisma virzienā: spontānas aktivitātes iespējas loks vienmēr vairāk sašaurinās; avantūrai, nejaušībai, personīgai ievirzei paliek vienmēr mazāk vietas, nozīmīgas radošas darbības iespēju vienmēr vairāk sašaurina, piepūli darbības vajadzībai stipri samazina; dzīve, salīdzinot ar primitīvā cilvēka dzīves apstākļiem, kļūst „vieglāka“. Tiešām, vai tad nostāvēt fabrikā 8 stundas nav vieglāk nekā medīt meža zvērus vai zvejot jūrā zivis, vai pat art zemi ar primitīvu arklu?

Kādas tad nu ir tuvākās un tālākās sekas šai dzīves sīkakai kultivēšanai un organizēšanai resp. pavieglināšanai, komfortablizēšanai, praktizēšanai? Šo

seku ir daudz, un ikvienas no tām, iedarbodamās atkal uz citām, liek tām pieaugt lavīnveidīgi. Kā tuvākās un svarīgākās sekas, kas ir galvenais avots visām pārējām, varētu atzīmēt jau minēto piepūli prasītājas aktivitātes iespējas un arī vajadzības samazināšanos. Mazāk izlietota aktivitātes spēja pamazām zināmā mērā atrofējas, un tas tālāk rada to, ka zūd arī spēja panest to, ar ko aktivitāte dabīgos apstākļos saistīta, proti, piepūli, grūtumus, — iestājas tā parastā un vispāri atzītā īpatnība, ka ļaudis kultūras apstākļos kļūst nevarīgāki, mīkstāulīgāki resp. glēvāki, neviršīgāki. To jau atzīmē, līdzīgi daudziem citiem seniem autoriem, Cēzars savā Gallu kara pirmajā nodaļā, izteikdamies par beļģiešiem, ka tie esot viskrietnākie un visdūšīgākie no visiem galliem, jo tie esot vistālāk no romiešu provinces kultūras un pie tiem visretāk nonākot tirgotāji, kas varētu ievest lietas, kuŗu lietošana darot ļaudis glēvākus. Kultūras vājinātāja ietekme uz viršīgāgo stāju tātad ir viens no visnenākajiem atzinumiem. Tāpat zināšanu un pat izsmieklu par kultūras cilvēka zināma veida mazvērtību izteic pazīstamā krievu paruna: „kas krievam veselīgi, tas vācietim nāve,“ — un vai mūsu laucinieku bieži nežēlīgā zobšanās par pilsētas „preiļnēm un jaunkungiem“ neizteic to pašu atziņu? Tas, saprotams, nenoliedz, ka citā ziņā, piem., spējā sistēmatiski strādāt, ilgstoši panest mērenus grūtumus un darba monotonijas kultūras cilvēks atkal daudz pārkāps par primitīvo cilvēku, kas šāda veida darbam palaikam nespējīgs. Bet fakts paliek, ka dažādu dabisku fizisku grūtumu pārvarēšanai cilvēks top mazāk spējīgs — viņš jau kļūst zināmā mērā par siltumnīcas stādu.

3. Hēdonisma uzkundzēšanās

Tālākā vissvarīgākā kultūras stāvokļa konsekvence ir, ka tas, vienmēr nozīmēdamā zināmu turības pieaugumu un līdz ar to zināmas darba vajadzības samazināšanos (atkarā no darba produktu un līdzekļu uzkrāšanās u.t.t.), līdz ar to nozīmē arī lielāku brīvā laika pieaugumu cilvēka dzīvē. Šis moments ir viens no visnozīmīgākajiem un sekām bagātākajiem visā kultūras vēsturē.

Neaizrauts ne ar kādu spontānu jaunradīšanas darbu, atbrīvots arī no vēršanās uz kādu nepieciešamu dzīves uzdevumu veikšanu, ieguvis tā brīvu laiku, cilvēks gandrīz neizbēgami pievērsīsies sasniegto rezultātu izmantošanai un to baudīšanai. Līdz ar kultūras stāvokļa iestāšanos hēdonisms (mācība, kas dzīves jēgu meklē baudā) neizbēgami paceļ galvu. Tas arī viegli saprotams un ir cieši saistīts ar svarīgiem dzīves uzdevumiem veltītās aktivitātes apskāšanu un ar tās pievēršanos sīkākām dzīves izkopšanas uzdevumiem, kuŗu īstais un pēdējais ierosinātājs galu galā jau vienmēr būs hēdonisma dzenulis un baudas tieksme. Kultūras procesam ejot tālāk, šis baudas moments kļūst vienmēr apzinātāks; mūsu dienās kultūra jau tieši atklāti sauc par savu mērķi sagādāt cilvēkam iespējami baudu pilnāku dzīvi. Ja kultūra jau vienmēr neizbēgami nozīmēja dzīves atvieglošanu un līdz ar to, līdz zināmam brīdim vismaz, tieksmes

pagairošanu, tad tagad tas kļūst par vadītāju principu. Dzīves norma kļūst iespējami izvairīties no visa nepatīkamā, aizkaņošā, piepūli radošā, par ciešanām nemaz nerunājot, — un visur, visos apstākļos, kur vien iespējams, noplūkt baudas ziedu. Kādas strukturālas pārmaiņas tas rada cilvēka psihē un kādas tam ētiskas konsekvences, par to te vēl nerunāsim, bet konstatēsim tikai, ka ar šo baudas principa izvirzīšanu priekšplānā notiek jau stipra attālināšanās no dabiskā stāvokļa. Dabā, kā aizrāda Aristotelis, bauda īsti ir tikai pielikums sekmīgai aktivitātei, kas sasniedz savu mērķi, turpretim, ja tā kļūst par patstāvīgu dzīves mērķi, tad tā ir kaut kas anormāls un tātad palaikam pievil cilvēku. Tieša baudas tveršana ir visdrošākais līdzeklis nesatvert to vai satvert tikai kādu tās halucināciju. Par cik kultūra rada hēdonismu, tā ir izgājusi uz maldu ceļa un, kā tas neskaitāmas reizes pierādījis, nespēj dot gribēto apmierinājumu. Bet, kā tas arī būtu, viens ir skaidrs, ka tā, par cik to vada tieši baudas princips, vēl vairāk pārveido cilvēku jau iesāktajā virzienā — padara to bioloģiski un morāliiski vēl vājāku, vēl nespējīgāku ražīgai aktivitātei un dažādo dzīves grūtumu pabešanai.

Šim apstāklim piešķirama jo lielāka nozīme tāpēc, ka tieši mūsu dienās kultūras radīšanā valda hēdonisma princips. Tas ir tieši sakarā ar to, ka moderno dzīvi noteic demokratisma resp. plebejisma ideāli, bet plebejisma ideāls, kā to jau atzīmē Niče, ir vienmēr bijis hēdoniska rakstura, — bez šaubām tāpēc, ka trūcīgo resp. apspiesto šķiru dzīvei tiešām allaž ir pārāk trūcis tai nepieciešami vajadzīgais dabiskais tiksmes moments.

Bet tomēr arī tagad sekošana baudai nav vienīgā dzīves orientācija. Tā kā baudu sagādāšanas veiksmīgākais līdzeklis palaikam ir bagātība, tad visai viegli visparastākās mērķu heterogonijas ceļā var notikt un arī notiek, ka bagātība, mantas uzkrāšana no līdzekļa kļūst par pašmērķi. (Te var tikai atzīmēt, ka tā var kļūt par tūdu, ne vien tikai izejot no baudas, bet arī no varas ideāla). Šī dzīves orientācija tad gan kultūras gaitu ietekmē citādi nekā tiešais baudu ideāls, galvenā kārtā ar to, ka mantas rāusēji nedrīkst būt glēvi un tiem nav sveši dažreiz arī vislielākie grūtumi (iedomāsimies, piem., pīrmītīvo zeltaču dzīvi!). Toties bagātības ideālam ir atkal citas, varbūt vēl smagākas, sekas kultūras likteņos. Mēs te nerunāsim par to, ka mantrausība, tāpat kā kuŗa katra cita vienpusīga kaislība, ja tā vienīgā valda, bieži novērs cilvēku kā no normāliem vitāliem uzdevumiem, piem., no ģimenes nodibināšanas, tā arī no sabiedriskiem un nacionāliem uzdevumiem. Svarīgāki ir tas, ka bagātība, reprezentējama vairāk vai mazāk lielas potenciālas baudas vai varas krājumus un būdama ļoti nevienmērīgi sadalīta, ienes arī ļoti lielu nevienādību cilvēka dzīves nosacījumos un ar to kļūst par avotu visdažādākām negatīvām morāliiskām un tad, to konsekvencē, arī negatīvām sociālām parādībām. Kā nevienlīdzības radītāja tā var lielā mērā morāliiski degradēt abas puses — kā bagātību īpašniekus, tā nabagos. Pēdējos ar to, ka liek tiem pārdzīvot skaudības, naida, agresijas gatavības, pazemojuma u.t.t. afektus, pirmos atkal ar to, ka vienmēr vairāk vai mazāk pārvērs tos par citu ekspluatētājiem, tātad par

netaisnībniekiem, par egoistiem, par cilvēkiem, kas tiecas atrauties no solidaritātes ar citiem cilvēkiem un ieslēgties savā eksklusīvā, palaikam sabiedriskās dzīves konjunktūras radītā privilēģētā stāvoklī. Nav jau vajadzīgs aizrādīt, ka tieši šis bagātību resp. potenciālās dzīves pilnības nevienāda sadalījums ir tiešais cēlonis gandrīz visiem gan pagātnes, gan it sevišķi mūsu dienu kā valstu iekšējiem, tā it sevišķi ārējiem vissmagākiem sarežģījumiem un katastrofām, un tieši šīnī brīdī tas ir novedis visu mūsu rietumzemju kultūru pie bezdibēna malas. Bet cēlonis te atkal pati kultūras tieksme, kas, atstāta pašplūsmē, neizbēgami noved pie tā, ka tās produkti resp. bagātības un mantas sakrājas nevienmērīgi, — atkal viens atgādinājums un pierādījums, ka kultūra nav nevainīga, bet barga lieta, kurai jātuvojas ar piesardzību un bijību un kurās uzņemšanai jānotiek ar lielu gudrību.

Ja nu piešķirtu nozīmi visu motīvu minēšanai, kas kultūras apstākļos, kad brīvs laiks un pamodusies refleksija var kļūt par cilvēku rīcības noteicējiem, tad varbūt varētu domāt, ka vajadzētu vēl minēt arī varas kāri. Tās tiešā izpausme tomēr kultūras apstākļos ir vairāk ierobežota nekā nekultūras stāvoklī. Vispārējais masu kultūras apstākļos, kur cilvēkos pamodusies refleksija un tie, kā saka, ir vairāk vai mazāk apzinīgi — labi necieš atsevišķu cilvēku personīgās varas kāres tiešu apmierināšanu. Varas kāre kultūras apstākļos tāpēc ir palaikam spiesta pārveidoties vai nu mantrausībā vai godkāribā. Bet pēdējā, tāpat kā mantrausība, darbojas pat zināmā mērā pretī galvenai mūsdienu ievirzei uz pasivitāti. Ja tā ir netikums, — tad to zināmā mērā var saukt par „stenisku“ (spēcinātāju) netikumu, jo tas vismaz ierosina darbību un dod tai mērķi. Bet visumā tai mūsdienu notikumos nav izšķirējas lomas, jo mūsu dienās indivīda nozīme — un līdz ar to arī godkārigā indivīda nozīme — visumā stipri mazinājusies.

Katrā ziņā no trim klasiskajiem masu cilvēku dzinumiem — baudas kāres, mantas kāres, goda kāres — mūsu dienās spīgti dominē pirmais dzinulis: bauda tā ir mūsu dienu masu elks — un visa mūsu modernā kultūra stāv zem hēdonisma zvaigznes. Bauda tiek uzskatīta par laimīgas dzīves priekšnosacījumu, gandrīz par identisku ar to. Un reiz nu tā mūsu laikmets, kā saka, ar pilnu krūti un pat savā laikā ar skaļumu ir meties uz šo mērķi, tad varētu sagaidīt, ka nav trūcis arī attiecīgo sasniegumu. Kā tāpat mūsu dienās ir ar dzīves laimīgumu?

4. Laimes cerību sabrukums

Tikko izteikts, šis jautājums mūsu dienās un tieši mums skan kā izsmieklis. Lielā puse no Eiropas tautām necilvēcīgi cieš un iet bojā, pārējās dzīvo bailu paroksismā un nav drošas par nākamo dienu. Pasaulē šķiet palaisti vajā kādi ļauni daimoni, kas vērš izsmieklā visus labos nodomus un solījumus un liek netaisnību kalniem cēlties līdz debesīm. Sakarā ar to tad visās malās valda

ists bojāejas un pasaules gala noskaņojums — cilvēki tieši gaida katastrofas, lai tiktu ārā vismaz nō līdzšinējā moku pilnā stāvokļa. (Sk. sīkākī manus rakstus Apokaliptiskais laikmeta noskaņojums, Sauksme, Nr. 23/24 un Mūsdienu garīgā krīze, Laiks Nr. 3). Par kādu vispārīgas laimes sasniegšanu mūsu dienās tātād nevar būt ne runas. Un tā nav nejausība, bet ir tikai loģiskas sekas visai mūsu modernās kultūras ievirzei, ir tieši, pilnā mērā var teikt, baigā raža, ko mēs ievācam tieši mūsu dienās no sēklas, kas ir sēta gadu simteņiem ilgi.

Bet lai to pilnīgi apsvērtu, mums iepriekš jāaplūko, kā mūsdienu kultūras ietekme atsaukusies uz individuālā cilvēka laimi. Tikai tad, šķiet, iepriekš būtu jāzina, kas īsti konstituē laimi. Mēs jau redzējām, ka tradicionālā vulgārā izpratne par tās galvenajiem noteicējiem uzlūko vai nu baudu, vai mantu, vai godu un varu. Patiesībā tomēr neviena no šīm lietām neizteic to cilvēka dvēseles prasību, kuŗas piepildīšana rada laimi, bet izteic gan tikai daļējus mēģinājumus apmierināt šo prasību. Tas, ko cilvēks vēlas par visu vairāk, ir — iegūt īstu pilnu esmi, kļūt apstiprinātam un, ja iespējams, izplestam līdz bezgalībai savā esmē. Tiešām, piem., laimīgā draudzībā vai mīlestībā cilvēks jūtas laimīgs, jo, ieguvis īstu draugu un ieslēdzis to savā esmē, viņš kļuvis bagātāks un dzīvo pilnāku dzīvi. Tāpat viņš ir pacīlāts un laimīgs, ja plašā tautas sanāksmē entuziasma brīdī jūtas vienots ar savas tautas locekļiem un dzīvo it kā vienu plašu dzīvi kopā ar tiem. Vislaimīgāks un pāri visām robežām viņš ir, kad viņam šķiet, ka viņš ir pieskāries, kaut uz mirkli, visas esmes un dzīves pirmavotam, ka viņš it kā saplūdis ar to un tā it kā bijis mūžībā — ar to reliģiskais pārdzīvojums spēj dot cilvēkam visdziļāko laimi. No otras puses cilvēks tāpēc ir nelaimīgs, kad viņš zaudē kādu savu cilvēku, jo viņš jūt, ka līdz ar to viņš zaudē daļu no sava es un viņa dzīve kļūst nabadzīgāka un tukšāka. Vēl nelaimīgāki tāpēc jūtamies, mēs, kas esam zaudējuši savu zemi un tēviju, kas tieši veidoja vienu no mūsu esmes dziļākajiem slāņiem: mēs zinām, ka mēs līdz ar to esam zaudējuši galveno savas dzīves saturu un tā kļuvis nabadzīgāki ne vien tikai mantās, bet tieši mūsu dziļākajā esmē. Pievērsoties baudas, mantas, varas vai goda iegūšanai, cilvēks ar to apzinīgi vai neapzinīgi grib it kā apstiprināt sevi savā esmē. Tāpēc varas kārce nemaz nebūtu uzlūkojama par kādu pirmatnēju mistisku dotumu, bet tā ir atvedinātas dabas: realizēdamas savu varu, savu gribu par citiem, varas kāriģais tos it kā pakļauj sev un iekļauj sevī līdzīgi kā kādus locekļus, kuŗus tas arī kustina pēc savas gribas, — un tā viņš jūtas savā esmē pieaudzis. Godkāribas gadījumā cilvēks īsti izrāda vislielāko pazemību, — nepaļaudamies pats uz sevi, viņš apelē pie citiem, prasa, lai tie apliecinātu viņa esmes vērtību un tā stiprinātu to. Baudā notiek it kā tieša pievienošanās un gremdēšanās pašā esmes procesā, — jo, kā jau Šopenhauers saka, mēs vienmēr īsti baudām tikai sevi pašu, un baudā mēs vienmēr visai intīmā kārtā ieejam paši sevī, — šaubīgi tikai, vai savā dziļākajā kodolā. Katrā ziņā koncentrēšanās baudā dod šķitumu, ka notiek gremdēšanās esmē, ka notiek īsta dzīvošana, cilvēks intensīvi jūt, ka viņš eksistē, un tieši tas rada apmierinājumu.

Par nožēlošanu šis apmierinājums ir stipri illūzorisks. Vulgārā baudā cilvēks nekļūst bagātāks, nekļūst labāks, nekļūst gudrāks — drīzāk gan viņš kaut ko zaudē. Tā gan liek viņam pieskarties esmei, bet to pašu panāk arī ciešanās un, kā jaunākajos laikos uzsver, arī bailēs tukšuma priekšā, — pie kam pēdējie pārdzīvojumi šķiet pieved pie dziļākiem esmes slāņiem. Baudai, gluži pretēji, ir tā īpatnība, ka tā padara cilvēku seklāku, jo tā neved pāri dotam momentam, tā būtiski vienmēr ir līdzīga un, atkārtodamies un izslēgdama citus pārdzīvojumus un sevišķi refleksijas, tā padara galu galā cilvēku nabadzīgāku un tukšāku. Katrā ziņā dzīves baudītāju notrulināšanās ir jau visai pazīstams fakts, un jau tas pietiekami rāda, ka tā nav ceļš uz to dzīves pilnību, pēc kuņas ilgojas cilvēks. Bauda vien nespēj radīt cilvēka laimi, — tā nespēj piepildīt viņa dzīvi, galu galā tā rada dzīves tukšības sajūtu, tāpat tieši to, no kā cilvēks visvairāk bēg. Tīešām, kā Šopenhauers saka, cilvēka dzīve it kā svārstās starp divi pretstatiem — starp ciešanās no vienas puses un garlaicību, tukšības un monotonijas sajūtu no otras puses. Bauda nespēj cilvēku glābt no pēdējās sajūtas.

Tāpat atklājas tas paradoksālais apstāklis, ka, par spīti šķītumam, tieši par cik modernā kultūra ir gan atrīvojusī cilvēku no dažām rupjākām ciešanās, no otras puses tā tomēr tam ir samazinājusi dzīves pilnības, bagātības un sulīguma apziņu un ar to tieši veicinājusi zināmas tās vienmuļības un tukšuma izjūtas rašanos. Tas arī diezgan labi saprotams. Vēlinās kultūras apstākļos visi svarīgākie fundamentālie konstruktīvie darbi, kā aizrādīts, jau paveikti. Atlicis tikai sīkdarbs un tekošo vajadzību apmierināšana. Darbs tāpat sevišķu interesi un apmierinājumu nevarēs radīt, un līdz ar to tas nevar arī kļūt par dzīves uzdevumu un tās piepildītāju, kā tam vajadzētu būt ideālos apstākļos. Un tas jo mazāk, ja ievērojam moderno darba organizāciju pēc kādas Tailora sistēmas pie slīdošas lentas, kur jāizpilda tikai iespējami vienmērīgi resp. monotoni kādas pāris kustības. Kamēr seno laiku amatnieks vēl varēja bieži pārdzīvot istu radīšanas prieku, veidojot savu uzdevumu ar lielu interesi un ieliekot tanī daļu no sevis, — tikmēr modernajam strādniekam šis prieks ir liegts: modernajā fabrikā arī dzīvais strādnieks zināmā mērā piedzīvināts nedzīvai mašīnai vai, pareizāk, nedzīvam skritulim, — viņš ir tikai daļa vispārējā mehānismā.

Un līdzīgi mehānizēta īsti ir visa dzīve. Pieredze jau izstrādājusi sīkus likumus, rakstus vai nerakstītus, par to, kas jā dara vai jārunā visās galvenajās dzīves situācijās; atsevišķam individuam atliek tikai sekot tradīcijai — bez kādas piepūles un sevišķas domāšanas. Visi ceļi iebraukti, visi likumi un krustojumi paredzēti un visur attiecīgie uzraksti: var veikt savu ceļu, ja grib, pusnomodā un tomēr nekur nenomaldīties. Arī šai ziņā dzīve tāpat tapusi „viegla“, — bet nevar teikt, ka interesantāka vai ierosmēm bagātāka, bet gan otrādi.

Beidzot, pārvērstam par nedzīvu skrituli dzīves mehānismā, viņam, kā jau neorganiskai lietai, zudušas arī saknes, ar kuņām tas turētos savā vidē un pa kuņām tam pieplūstu vēl kāda dzīvinātāja barība. Kā nedzīva lieta viņš

zaudējis organiskos sakarus ar apkārtni, — palikušas tikai lietiskīgās „darīšanas“, — un tā it sevišķi par progresīvām daudzīnātās sociālisma zemēs. Tur tautas vietā nākusi masa, saslaucīta no visām pasaules malām, kas kā milti, kā putekli kopējā maisā gan var tikt sabērti, bet kuņu starpā vairs nav nekāda saauguma. Tā, izraisītam no kopsakarības ar dzīvo vidi, cilvēkam viņa dzīve kļuvusi atkal šaurāka, viņa esmē nabadzīgāka. Izolētais puteklītis, kā jau Poruks to ir rādījis, nav vislaimīgākā būte pasaule.

5. Cīņa pret dzīves vienmuļību

Par cik tomēr viņš vēl ir dzīva būte, viņš mēģinās pret savu likteni cīnīties. Cik sekmīgi, tas ir cits jautājums. Vispirms šo situāciju mēģina pārvarēt ārējiem līdzekļiem. Šādu ārēju līdzekļu visvairāk, saprotams, būs bagātiem ļaudīm, kuņus tad arī mazāk-mocis darba, cik baudas vienmuļība.

Par turīgo nestrādātāju cilvēku galveno dzīves uzdevumu tad kļūst mēģinājums visiem spēkiem pārvarēt no visām pusēm draudošo dzīves tukšumu. Daudzas viņu dzīves īpatnības izskaidrojas ar šo dzinuli: viņu ceļojumu manija, viņu tieksme doties dažādās nereti bīstamās avantūrās, viņu pieķeršanās dažādiem sportiem un rekordiem — it sevišķi kustības ātrumā (jo kustības ātruma intensifikācija dod arī dzīves intensifikācijās illūziju) un citas ekstravagances. Viņu labdarībai arī bieži ir līdzīgi pamati: tā dara no viņiem atkarīgus citus cilvēkus un ar to, apmierinādama viņu varas kāri, dod bagātākas dzīves izjūtu, bet goda parādījumos no citu puses tie saņem apliecinājumu savas esmes nozīmībai, kuņu viņi paši nespēj realizēt. Tāpēc aļļāz tieši šinīs aprindās istus vai neistus goda aizkārumus ņem tik smagi, — tie, atņemdami attiecīgai personai uzticību pret sevi, līdz ar to atņem saturu un iznīcina tās jēgu, — kas bieži dibinās tikai citu spriedumos. Dučļi jau tieši attīstījās aprindās ar pavājinātu un sašaurinātu dzīves saturu un apšaubāmu dzīves nozīmību. Mazturīgie atkal, darba monotonijas un ierosmju trūkuma mocīti, meklē glābiņu vai nu krogū, vai ballītēs, vai erotiskās avantūrās. Arī aizrašanās ar politiku, ar sparīgu partijas dzīvi un trokšņainu aģitāciju bieži izteic tikai bēgšanu no dzīves tukšības, — uz ko jau norāda it sevišķi tas, ka plašo masu vadoņi palikam nākuši tieši no turīgām aprindām. Līdzīga ir arī aizrašanās ar sportu. Ieturēts stingrās robežās, nekļūdams par vienīgo intereses priekšmetu, bet palikdams tikai par vienpusīgās pilsētas dzīves papildinātāju, tas var būt visai pozitīvs dažu kultūras negatīvo seku novēršanā vai mikstināšanā. Tas zināmā mērā atkal ienes no dabas tālajā kultūras dzīvē fiziskas piepūles, sacensības, cīņas un riska momentu un ar to, palikdams noteiktās robežās, var laimīgi kompensēt samākslotās un nevirīšīgās dzīves trūkumus. Varbūt tāpēc sporta atzinējas angļu-sakšu tautas ir gan fiziski, gan morāliiski veselīgākas par dažām citām tautām, kas mazāk nododas sportam.

Tomēr zīmīgākais līdzeklis dzīves vienmuļības un tukšības jūtu pārvarēšanai, ko izvirzījusi it sevišķi modernā kultūra, ir jēgturīgas dzīves meklējumu

pārņemšana no reālās sfairas irreālajā, no īstenības — fantāzijas plāksnē, un tas notiek ar pievēršanos mākslai un literatūrai. Nespēdams īstenībā dzīvot tādu dzīvi, kādu viņš vēlētos, cilvēks atdodas mākslinieka vai rakstnieka vadībai un, turēdamies tam līdz, izdzīvo, piemēram, romānos visdažādākās dzīves — gan ideālas, gan vismaz bagātu pārdzīvojumu un līdz ar to esmes apstiprinājuma pilnas. Izstaigājis šīs fantāzijas dzīves, lasītājs jūtas it kā papildinājis vismaz uz laiku savu esmes nabadzību un nereti sāk redzēt arī konkrēto dzīvi citā gaismā vai pat dzīvot to kā romānu. (Sk. sīkāk rakstā Rakstniecības burvība Sauksmes 25./26. num.). Literatūras daudzums tautas modernajos laikos vienmēr nav nekas cits kā simptoms bēgšanai no dzīves, nešaubīga liecība, ka tomēr kaut kas nav labi. Tāpēc tā jau arī palaikam stipri uzplaukst kultūras rietēšanas brīžos, kad māksla un dzeja tiecas aizstāt reliģiju. Cilvēki, kas dzīvo darbīgu, interesantu un bagātu reālo dzīvi, — maz lasa (vismaz ne ierosmju meklēšanas dēļ), tiem nav vaļas un nav arī vajadzības to darīt. Par vajadzību bēgt no dzīves vai, kas nozīmē to pašu, piepildīt to ar kādu citu bagātāku un interesantāku, un tīkamāku saturu nekā tieši doto liecina arī kino populāritāte, ko lielpilsētās skatās miljūgas ļaužu masas un bez kuŗa daudzi vairs nevar iztikt. Jo jau Bodlers saka, ka daudzi varot gan iztikt bez maizes, bet neviens nevarot iztikt bez poēzijas. Vai tas viss neapstiprina tikko teikto, un vai iemīļoto rakstnieku cieņa un populāritāte nedibinās uz to, ka tie lielā mērā ir it kā esmes devēji? Šai ziņā arī mūsu rakstniecības un mākslas populāritāte varētu likt daudz ko padomāt.

Varētu varbūt likties, ka ar mākslu un rakstniecību modernā kultūra it kā radījusi sev pretindī, ar kuŗu tā spētu neutralizēt pašas radīto ļaunumu, — proti radīt izbēgšanas iespēju illūzoriskā pasaulē. Bet šī izeja tomēr nav īstais glābiņš. Illūzija tomēr paliek illūzija, lai arī cik histeriski to gribētu atzīt, — tā nespēj aizstāt īstenību. Otrkārt, mākslas un literatūras spējas ierobežotas arī tai ziņā, ka galu galā arī tās izsmējas — sevišķi mūsu masu produkcijas laikā, kuŗas likumam pakļūst arī tāda vispārīga lietošanas prece kā literatūra. Tieši tāpēc, ka literatūra un mākslas grib būt dzīves klūmīgā tukšuma un vienmuļības novērsējas, tās spiestas būt vienmēr oriģinālas, vienmēr dot ko jaunu (citādi šī prasība būtu nesaprotama). Bet cik arī fantāzija šķistu neizmēlama, tā tāda tomēr nav, — arī tai ir savas robežas. Temati, sīžeti, pārdzīvojumi, spriedumi nav doti bezgalīgā skaitā, — tie izsmējas, un tieši mūsu laikmetā mēs, šķiet, tuvojamies šim stāvoklim. Patiesībā šīs apstākļi jau sen rada literatūrā krīzes stāvokli un bieži ir licis autoriem histeriski mētāties meklējumos pēc sīžetiem un oriģināliem pārdzīvojumiem. Šinīs meklējumos iet tik tālu, ka vairs nav neviens perversijas, neviens patoloģiskas un pat tieši klīniskas gara un miesas dzīves anomalijas, kuŗas nebūtu tikušas izmantotas un piedāvātas kā viela lasītājam, kas slāpst pēc gara barības, lai tas to integrētu savā esmē.

Tā ir noticis, ka līdzeklis, kas, liekas, varētu dot pozitīvu atrisinājumu un stiprināt mūsu epigoniskās vēlinās kultūras gaistošos spēkus, pats ir kļuvis par

negatīvu faktoru un pats ir stipri pasteidzinājis kapa rakšanu mūsu kultūrai. Tieši pateicoties rakstītam vārdam, it sevišķi belletristikai, ir sagrautas gandrīz visas tradīcijas, ticējumi, pārlecības, ir atraisīti agrāk saistīti turētie instinkti un radīta to anarchija. Ja tas nereti notika arī agrāk, tad mūsu diepās tam ir neapņēdami smagākas sekas, jo mūsu kultūru raksturo tas, ka tā ir masu kultūra, kamēr agrākās bija aristokrātiskas, šauru grupu kultūras, un, ja tās gāja bojā pašu kultūras izdalītās indēs, tad tautas likteni tas sevišķi neaizkāra, bet tagad ir citādi.

Attālinājies no īstās dzīves un bieži pat tieši konfliktā ar to, dzīdamies ar baudas līdzekļiem pakaļ nesatvēramam laimes rēgam, „atbrīvots“ no istā prieka devēja radoša darba, pats nezinādams ko iesākt ar sevi un savu brīvību, atstāts bez tradīciju un ticējumu atbalsta anarchistīgu instinktu varā, kas svaida to, — modernais cilvēks būs tālu no tā, lai būtu laimīga cilvēka paraugs.

6. Ētiskā nevarība

Vai ar to tad arī izskaidrotos visa mūsu laikmeta noskaņojums un sajūta par stāvēšanu bezdibeņa malā? Nē, tam tomēr meklējami vēl dziļāki cēloņi. Apokaliptisko noskaņojumu rada ne tik daudz atsevišķo individu neveiksmes laimes iegūšanā, kā pozitīvi visas mūsu kultūras sagraušanas un bojā aiziešanas draudi. Kādi tam ir pēdējie cēloņi? Tie visi ir ciešā sakarā ar tiem pašiem jau atzīmētajiem cēloņiem, kas noteic individuālo laimes centienu fiasko, — jo šiem cēloņiem vēl ir arī citas konsekvences, kurām mēs vēl līdz šim esam tikai gaŗām ejot pieskārušies un kas vēl vairāk jāizceļ. Galvenais ir tas, ka visi līdz šim minētie laimes grāvēji faktori ir reizē bijuši arī cilvēka ētiskās un līdz ar to sabiedriskās dzīves grāvēji. Tas nebūtu arī brīnums, jo galu galā no sabiedriskā viedokļa ētika jau nav nekas cits kā veiksmīgas resp. laimīgas cilvēcīgas kopdzīves nosacījumu kopums. Bet mūsu modernā, pilnīgi hēdonismam pievērstā kultūra to ir lielā mērā ignorējusi vai pat tieši aktīvi grāvusi, kā piem., komūnisms un hitlerisms. Amorālismu veicinājusi arī individu izraisīšanās no tautu kopības un pašu tautu masifikācija, — jo praktiski morālisko rīcību lielā mērā vienmēr ir diktējis sabiedrības spiediens, un tieši tas zūd līdz ar masifikāciju, kas jau nozīmē organiskas iekšēji saistītas sabiedrības iziršanu. Vēl nāk klāt tas, ka modernā māksla un literātūra savos meklējumos pēc jauniem un oriģināliem tematiem bieži ir viens no visiedarbīgākajiem amorālisma faktoriem. Beidzot — un tas varbūt vissvarīgākais — kļuvis vispāri glēvs, modernais cilvēks ir arī glēvs ētisko principu aizstāvēšanā. Nav brīnums tāpēc, ka mūsu laikmeta visreprezentatīvākie valsts un sabiedrības darbinieki gandrīz nekad nav mēģinājuši vērtēt notikumus ap sevi no ētiskā viedokļa — vai, ja to mēģinājuši, tad visai nevarīgi un bez sekām: viss vienmēr tiek vērtēts tikai no tā saucamo konkrēto interešu viedokļa, kas savā pēdējā pamatā vienmēr balstās uz naudas, uz varas un, vēl dziļāk, uz hēdonistīgām, t. i., dzīves baudas intere-

sēm — ētika, tūds ir oficiālais uzskats, esot gluži privāta lieta, ja ne vispārī tikai aizspriedums.

Filozofija jaunajos laikos arī ir veicinājusi vai vismaz nav darbojusies preti nonākšanai šādā stāvoklī. Plaši ir izplatītas ētiskā relatīvisma mācības — kas labs, kas ļauns, tā māca, — atkarīgs no apstākļiem, un dažādos laikos un vietās par to spriests dažādi. Nicše ir deklarējis, ka Dievs ir miris, ka cilvēks ir brīvs un atstāts sev, ka tas var darīt, ko grib, un nav atbildīgs neviena priekšā. Pat tāds ētikas absolūtās nozīmes aizstāvētājs kā N. Hartmanis neatrod cita līdzekļa kā dibināt to uz intuitīviem saskatījumiem, t. i., praktiski uz to, ko katram patīk deklarēt par tādēm. Kā teorētiskā, tā praktiskā ētika mūsu dienās tātad stāv uz nedrošām kājām, — tā vairs nespēj vadīt un arī nevada cilvēci, — un te, šķiet, ir galvenais cēlonis mūsdienu kultūras pašnīcināšanai, jo tā, atstāta pati sev bez ētiskām normām, šķiet, nepieciešami iet bojā. Cilvēces ķermenis, pateicoties kultūrai, pieaug milzīgos apmēros (mašīnas, ieroči — viss tas nozīmē cilvēces fiziskā spēka resp. tās ķermeņa spēka milzīgu pieaugumu), gars turpretim tā nepieaug un savā ziņā, kā mēģinājumā rādīt, šķiet ar zināmu nepieciešamību kļūst pat vājāks. Tā rodas milzīga disproporcija starp to, ko cilvēki ir fiziski spējīgi izdarīt, un spēkiem, kas varētu vadīt šo rīcību un darīšanu un vajadzības gadījumā aizturēt to. Mūsdienu cilvēks izrādās morālistiski par daudz gljēvs, lai spētu pretoties kārdinājumam izdarīt vai visdrausmīgākās lietas, ja tas viņam izdevīgāki un ja viņam šķiet, ka varas pārspēks garantē viņu sodīt.

Bet te varbūt radīsies iebildumi, un aizrādīs, ka vajadzētu atzīt, ka mūsu laikmets tomēr visumā ir cilvēcīgāks, humānāks nekā, piem., barbariskie senlaiki vai dzīve mežoņu sabiedrībā. Varbūt, no zināma viedokļa — ja pieņem, ka hitlerisms un viņam gluži līdzīga gara ievirze ir patalogisks izņēmums — šādi runai ir pamats: asiņainās brutālītātes, vismaz miera laikā, varbūt, tiešām notiek retāki, bet jautājums ir, kādi šai humānitātei pamati un cik tālu tā sniedzas. Tuvāki aplūkojot, liekas, varētu atklāt, ka mūsdienu humānitāte īsti dibinās galvēna kārtā nervu vājībā; mūsdienu smalkās kultūras cilvēks nevar ciest smagas brutālītātes, tāpat kā viņš bieži nevar paciest griezīgus trokšņus un operāciju skatus un kā viņš bēg no braukšanas katastrofās sašķaidītu ķermeņu skata, un kā viņa aistātiskās un pašapmierinātības jūtas aizkaļ skrandaini un netīri ubagi uz ielām, par kuŗu izzušanu tāpēc jāgādā. Tāpēc, ja mūsu dienās būtu jākapo kā senos laikos, duŗot ar piķi otram vēderā vai cērtot ar zobenu tam sejā, vai grieŗot ar dunci rikli puŗu — tad varbūt liela daļa mūsdienu cilvēku nebūtu spējīgi kaŗot. Par nelaimi te atkal nervu vāĶajam kultūras cilvēkam ſi pati kultūra nākusi palīgā: tagad viņam vajag tikai, lidinoties pāri mākoņiem un nemaz neredzot savu upuru, piespiest podziŗu, lai nokritisī bumba iznīcinātu veselus māĶu blokus ar tūkstoŗiem cilvēku, sagādāĶot tiem bieŗi vēl daudz grūtāku nāvi nekā tā, ko rada rikles pārĶrieŗana vai nodurŗana. Mūsdienu humānitāte tātad ir tipisks Kanta „patologiskās“ resp. vienīgi jūtās dibinātās morāles gadījums, un Kanta zemais ſis morāles vērtēĶjums arī tieŗi

mūsdienās pilnā mērā attaisnojas: tā darbojas un ir kaut cik spēcīga tikai tik ilgi, kamēr tikamajam humānitātes jūtu uzplūdumam nestājas pretī kādas citas stiprākas jūtas, piem., nopietnāku paša interešu vai pat tikai ērtību aizkāruma jūtas. Par kāda Hitlera vai tam līdzīgu režīmu ekscesiem, kā jau teikts, te nemaz nerunāsim, pieņemsim, ka tie ir pilnīgi patoloģiski gadījumi vai vēl zemcilvēka atavisma izpaudumi, — un pat vislabākajās ģimenēs dažreiz notiek pavisam nepatīkamas lietas! Mūsdienu humānais cilvēks ir gan visai spējīgs pasniegt kādam nelaimē kritušam puķes kā līdzjūtības apliecinājumu, bet, ka viņš dotu, piem., tam kaut islaicīgu pajumti savā plašajā dzīvoklī, tas nozīmētu jau parasti sagaidīt par daudz. Cienījamas iestādes gatavas izdarīt zināmus žestus un, piem., dot uz laiku pie sevis kādam svešniekam patvērumu, bet mēģināt kaut cik ilgstošāk to nodrošināt, tas jau, šķiet, par daudz skārtu pašu intereses, un tāpēc te tad stājas spēkā slavenais „Rücksichtslosigkeit“ princips ar visām savām tālu no humānitātes stāvošām konsekvencēm, un to dara pat tad, kad attiecīgās instances ir vairāk vai mazāk tieši vai netieši atbildīgas par kļūmīgā stāvoklī nonākušo personu likteni. Humānie zviedri gan uzņēma baltiešu bēgļus un deva tiem uzturu, kamēr tas tiem izmaksāja, pieņemsim, kādu tūkstošo daļu no viņu bagātības. Bet, kad spēcīgais kaimiņš pieprasīja zināmu grupu izdošanu un kad kādu eventuālu oikonomisku pretsoļu gadījumā zaudējumi, varbūt, no vienas tūkstošdaļas paceltos līdz vienai simtdaļai, tad tas jau šķita par daudz, un visa humānitāte izgaisa kā nebijusi. Tāpat deportēto personu uzturēšanu var gan ciest kādu gadu vai divi, bet pārāk par to ir jau par daudz, kaut gan īsti viņi ir upuži miera un deklarēto principu neturēšanas dēļ un izdevumi par tiem gadā ir mazāki nekā vienas dienas izdevumi par karu. Mūsu laikmeta humānismam tātad ir kā visai šaubīgi pamati, tā arī visai šauras robežas, — un būt diezcik lepnēm uz to mums nav nekāda pamata. Vispāri mūsdienu ētiskais līmenis tātad nekādā ziņā neatbilst tam daudzzinātajam kultūras progresam visos virzienos, ar ko mēs tā mēdzam lepoties. Mūsu ētiska apziņa ir vāja un glēva, un uzpērkama, un, kļuvusi tādā atkarā no aprādītās vispārīgās kultūras cilvēka deģradācijas, tā savukārt atdarbības veidā dara vēl ļaunāku viņa jau tā kļūmīgo stāvokli un ar to rada mūsdienu katastrofālo noskaņojumu un sajūtu par atrašanos bezdibēna malā.

7. Glēvums kultūras aizstāvēšanā

Ja kaut kur uz kādas pilnīgi izolētas salas būtu dota pilnīgi homogēna, t. i., starp visiem izlīdzināta kultūra, pār kuru nākušas visas augšā aprakstītās vēlinās kultūras vājības, tad var pieņemt, ka par spīti visām to apsēdusām likstām tā varbūt varētu vēl nikulot gadu simteņiem un izniktu, varbūt, beidzot „dabīgā nāvē“, proti, izmirtu vienkārši tāpēc, ka sievietes ar laiku, droši vien, kļūtu tik nevarīgas un tik izvairīgas no visām ciešanām un grūtībām, ka nespētu vairs būt par bērnu mātēm. (Var pieņemt, ka, varbūt, tādā kārtā kādreiz

izmirst visa cilvēku cilts, kad būs notikusi pilnīga visu tautu un šķiru homogenizācija, ilgi vēl pirms sagaidāmās zemes pārmērīgās atdzišanas vai kādas citas katastrofas). Praktiski tomēr šāda kultūra vairs nav iespējama. Vispirms, nav vairs nekur tādas salas, kas būtu pilnīgi izolēta no citas pasaules. Otrkārt, nav vairs arī nekur pilnīgi homogēnas iedzīvotāju masas, — pats kultūras process to līdz šim ir darījis neiespējamu, jo tas vienmēr ir izpaudies diferenciācijā un nevienlīdzību radīšanā. Tā, liekas, būs arī turpmāk, jo, tiklīdz kaut kur kāda vienlīdzība rodas, tā tūlīt atkal rodas cita veida nevienlīdzība (piem., Padomju savienībā partijas patricieši pretī pārējam plebsam). Tāpēc kultūras līdz šim arī nekad nav mirušas dabīgā nāvē, bet vienmēr līdzīgi kā ķeltu augstie priesteri — savu pēnācēju nokautas. Šī nokaušana var notikt vai nu tādā kārtā, ka mazāk privilēģētā tautas šķira, kas skaitā vienmēr dominē, sacelas un iznīcina privilēģēto, kas palaikam ir īstā vai vismaz pilnīgākā kādas kultūras reprezentētāja un parasti arī radītāja. Šī iznīcināšana vienmēr notiek augstāk aprādītās kultūras vājinātājas ietekmes dēļ ciešā atkarā no tā, ka tā savus nesējus ir padarījusi nevarīgus, glēvus, iekšēji un ārēji izolētus un anarhistiskus. Spilgts piemērs te ir krievu inteliģences un kultūras bojāeja komūnistiskajā revolūcijā tieši galvenā kārtā tāpēc, ka tā bija kļuvusi kultūras iekšēji saēsta un tai nebija vairs ne gudrības, ne vienotas gribas, ne enerģijas aizstāvēt sevi pret niecīgas, bet enerģiskas un vienotas, un uz visu līdzekļu izlietošanu gatavas minoritātes uzbrukumam.

Bet šī kādas kultūras likvidēšana ar tās augstākā un radošā slāņa iznīcināšanu tomēr nekad nav tik radikāla, ka no tās nekas nepaliktu pāri. Daudz radikālāki tas notiek atkarā no „barbaru“ uzbrukumiem no ārienes. Tā palaikam ir likvidētas visas līdzšinējās kultūras. Un spēja pretoties šādam uzbrukumam tad arī ir katras kultūras dzīves spējas īstā pārbaudīšanas instance.

Šāda rietumeiropiskās kultūras spēka pārbaude notika cieņā pret Hitlera avantūru, kas, ja arī negribēja iznīcināt visu ar sakni, tad katrā ziņā daudzus vissvarīgākos šīs kultūras elementus, piem., kristietību, personības cieņu, liberālismu. Šī pārbaude atklāja, ka rietumnieciskā kultūra jau ir stipri cietusi minētās kultūras iekšējās indes ietekmē. Kaut gan Hitlera nolūki jau sen bija visiem nepārprotami skaidri, tieši visvairāk apdraudētajām tautām nebija vairs ne pietiekami gudrības, ne enerģijas, ne vienotības, lai spertu laikā pretsoļus, kas, īstā brīdī izdarīti, būtu samērā viegli novērsuši visu kara katastrofu. Tās nespēja to darīt tāpēc, ka būtu bijis labprātīgi sevi uz kādu laiku jāierobežo, jāuzņemas liekas pūles, risks, dzīves standarta ja ne pazemināšana, tad vismaz nepaaugstināšana. Bet tam vairs nebija spēju. Hēdonistiskā pasaules uzskata gūstā, tieši briesmām jau pilnīgi atklātām esot, Hanibalam klauvējot jau pie vārtiem, apmātie tautas vadoņi dažās vietās cīnījās vēl ap dzīves standarta paaugstināšanu, noraidīdami visus mēģinājumus sagatavoties pret nenovēršami draudošo uzbrukumu. Tikai brīnums un ārējā palīdzība izglāba Rietumeiropu. Bet tagad draud atkal atkārtoties kas līdzīgs. Briesmas atkal redz visi, un visi par to runā, un avīzes ar to ir pilnas, bet vienprātība, izšķiršanās spēja par

nepieciešamiem soļiem un gatavība aizstāvēt principus, cik var spriest, nav lielāka kā priekš astoņiem gadiem. Vai atkal notiks brīnums, vai vēlreiz nogurusī kultūras pasaule tiks izglābta? Daudziem par to ir lielas bažas, un tas ir tas, kas rada mūdienu smago noskaņojumu. Vienīgais, kas šīs bažas var mazināt, ir tas, ka kultūras process visās zemēs nav noritējis vienādi tālu un gluži pēc vienas shēmas. Ir, piem., angļu-sakšu zemes, kurās tradīcijas vēl nav galīgi noārdītas un kas arī zināmos vēsturiskos apstākļos ir vairāk ētīzētas kā kontinenta tautas, — citas zemes atkal vēl samērā jaunas, un kultūras vājinātāja ietekme tanīs vēl nav paguvusi izpausties, — tā ka varbūt arī pārspīlētas bažas īsti nav nepieciešamas.

8. Jaunuma pastāvēšana

No citas puses, varbūt, atkal aizrādīs, ka visas šīs bažas ir tikai tipiskas bojā ejošās buržuiskās pasaules bažas un ka tai pretī stāv šķiras, kas ir pilnas optimisma un tikai gaida, kad vēstures kuģa stūre nonāks viņu rokās. Tas īsti tikai apstiprina teikto, proti, ka ir laudis, kam ir nodots nojaukt visu pastāvošo kultūru. Bet vai tiem ir kāda cita, ko tie varētu likt tās vietā? Nekur vēl tāda nav parādīta. Viss, ko mēs redzam, ir tikai griba sākt spēlīti atkal no gala no viszemākā stāvokļa un ar visām agrākajām kļūdām, tikai vēl nesalīdzināmi rupjākā veidā, — tātad šai ziņā bažas ir pilnīgi pamatotas.

Galū galā tomēr par spīti visiem tās trūkumiem mums mūsu kultūra ir dārga, jo viņas gara vērtības, ko tā gadatūkstošu ilgās meditācijās un pieredzēs ir izveidojusi, ir milzīgas un ne ar ko neatsveramas. Šīs gadu tūkstošos veidotās gara kultūras milzīga vērtība ir, ka tā mūsu gara skatu un iejušanās spēju ir paplašinājusi līdz bezgalībai un padziļinājusi to līdz pasaules esmes aptveršanai, — un tāpēc tā un dzīvošana tās veidojumos konstituē mūsu dzīves jēgu, un tās zaudēšana un izniņcināšana nozīmē mūsu dzīves jēgas zaudēšanu.

Kultūras kritika, kas šeit izdarīta, tāpēc nenozīmē principiālu tās sasniegumu noliegšanu, bet tās vadīšanas un izplatīšanas, un sargāšanas metožu kritiku. Būtu varbūt pareizi teikt, ka galū galā īsti mūs apdraud nevis kultūra, bet nekultūra; bet, lūk, kultūras nemākulīgas vadīšanas dēļ tā ir padarīta nespējīga aizstāvēties pret šo nekultūru. Tā notiek, ka tieši cenšanās pēc labā, ka progress tieši uz labo šķietami rada jaunumu un bojāeju. Bet vaina īsti tā, ka cilvēki par daudz fascinēti ar labā ideju un redz tikai to, bet neredz, ka pasaulē ir arī ļaunums, ir draudi kultūrai tik ilgi, kamēr cilvēku masa nav garīgi, it sevišķi morāliski homogenizēta, t. i., nav uz vienādi augsta līmeņa, — kuram tad bez tam jābūt arī absolūtā ziņā augstam. Bet vai tas vispāri kādreiz varēs notikt, par to ir iespējams arī šaubīties, ja ņem vērā cilvēku dabu nevienādību. Tātad kultūra vienmēr būs apdraudēta gan no iekšējā, gan no ārējā ļaunuma. Šī ļaunuma pastāvēšana pasaulē tad arī ir tas, kas neļauj bez apdoma atdoties kultūras tieksmēm un, ejot pa mazākās pretestības ceļu, slidēt pā tīkamības slīpumu. Cenšanās pēc labā gan, šķiet, pati par sevi nevarētu radīt ļaunumu,

bet, lūk, tā nekad nav dota tikai „pati par sevi“, bet vienmēr iesaistīta noteiktos konkrētos apstākļos, bet šie konkrētie apstākļi līdz šim vienmēr ir bijuši tādi, ka tanīs, šķiet, aiz katra ciņa glūn it kā kāds daimons, kas vēro, vai netiks izdarīts kāds aplams solis, lai, tiklīdz tas noticis, tas sāktu savu spēli un spokāšanos un soli pa solim neatvairāmi iestīgtu staigāņu purvā.

Vai tā būtu kultūras fatalitāte? Nekur, kur darbojas cilvēku griba, nav nekādas fatalitātes, un viss principā ir pārvarams un novēršams. Bet smagais šķērslis ir tas, ka ir bezgala grūti pārlicināt cilvēkus neplūkt katru iespējamo baudi un rēķināties ar ļaunuma pastāvēšanu arī, kamēr tas vēl nav redzams un ir dota tikai tiksmē, — bet, kad tas jau klāt, tad palaikam jau ir par vēlu. Hēdonistīgais ideāls šķiet pats par sevi tik saprotams, tik pievilcīgs un nevainīgs, ka liekas nesaprotami, kāpēc gan tam nevarētu sekot. Bet paliek fakts, ka hēdonistīgi izprastas kultūras tieksmes rada deģenerāciju un katastrofu. Kamēr pasaulē ir ļaunums, kamēr visa pasaule nav ētizēta, kamēr nav pierādīts, ka tā var tikt vienmērīgi ētizēta, kultūras ceļa iešana vienmēr būs saistīta ar risku un prasi lielu gudrību, lielu paredzēšanas un vēl lielāku pašierobežošanas spēju; tā prasīs arī virišķības, ciņas un kultūras aizstāvēšanas spēju. Bet, lai šādas spējas nepadzītu un būtu dotas, vajadzīgs arī attiecīgs dzīves veids, kas izslēdz mikstāulību un atdošanos visām baudām, bet ir saistīts ar stingrību un pat ar askēzi.

Tautas, atstājot primitīvo dabas cilvēku pakāpi, var pastāvēt, tikai ievērojot stingrus kā miesīgās, tā garīgās higiēnas priekšrakstus. To ir zinājuši un tā dzīvojuši ēģiptieši un tāpēc pastāvējuši gadu tūkstošiem ilgi; to ir zinājuši un ievērojuši arī indieši un ķīnieši, — un viņu kultūras pastāv vēl šodien. Šim principam ir sekojuši arī žīdi, un par spīti daudzām vajāšanām tie līdz šim laikam saglabājuši un uzspieduši pat citām tautām svarīgus savas kultūras elementus un, kas jo sevišķi svarīgi, — saglabājuši arī savas kultūras nesēju, savu tautu.

Kultūras nepieciešamā bojāeja no pašas radītām indēm tātad nav nekas fatāls, — tā atkarīga no prāta un gribas varas attiecīgās tautās. Slavētā ziemeļu rase šai ziņā nav vislaimīgākā: nelīdzsvarota, pievērsta jūtu dzīvei, tā par daudz atrodas savu tieksmju varā, un tāpēc tai visvairāk nepieciešama disciplina. Kultūras tragēdija sākas tad, kad tās pielūdzējiem nav vairs spēka valdīt par sevi, un tad tie iet bojā līdzīgi kā primitīvās tautas, kas nesagatavotas iekļuvušās kādas augstākas kultūras — sirēnas skāvienu lokā. Tad kultūra kļūst par Kleopotru, kas pēc īsiem baudas mirkļiem nodod savus milētājus nāvei. Bet tas nav nekas fatāls, — jo prāta, kuŗu Platons sauca par „ķēniņu, kas valda pasaulē un debesīs,“ un viņa apskaidrotās gribas varā ir visu to novērst un iemācīt cilvēkus plūkt krāšņos kultūras ziedus, neuzduroties uz tās indīgiem ērkšķiem.

LATVISKĀ DVĒSELE

I. Metodoloģiski apsvērumi

Uzdevums raksturot kādas tautas dvēseles īpatnības ir visai analogisks individualās karakteroloģijas uzdevumam, tomēr grūtības, pret kurām abas tuvās psiholoģijas nozares atdužas, ir dažādas. Individualas karakteroloģijas grūtība ir, ka tā, lai arī cik tā izmalcinātu un pavairotu savas shēmas, tomēr nekad nespēj nonākt līdz konkrētam individam: ikvienā šādā individuā ir kaut kas pilnīgi vienreizīgs un neudarināms, un tieši to nevar ietvert nevienā shēmā, jo tā vienmēr ir kaut kas abstrakts un neindividuals. Tautas psiholoģiju šī grūtība netraucē. Tā apzinīgi grib dot tikai vispārēju abstraktu shēmu, ar kuru būtu izceltas vienīgi visiem kādas tautas locekļiem īpatnējās kopējās īpašības. Bet te tad taīsnī arī sākas citas, šai psiholoģijai īpatnējās grūtības: nav iespējams atrast tādu shēmu, kas ietvertu sevi visas, pat tikai vairāk vai mazāk zīmīgas tautas rakstura izpausmes, par individualiem gadījumiem nerunājot. Tas tādēļ, ka ikvienā tautā ir daudz dažādu ļaužu grupu ar savu īpatnēju raksturu, un visas tās ir grūti ietilpināt kādā vienā shēmā. No šī viedokļa kādas tautas psihografijas uzdevums ir diezgan nepateicīgs: tas vienmēr būs tikai aptuveni pareizs, vienmēr būs gadījumi, ko tā būs atstājusi neievērotus, un tāpēc to arī vienmēr būs iespējams kritizēt. Nevar pat cerēt, ka šai grūtībai varētu pilnīgi tikt pāri, ja iepriekš būtu izdarītas visu tautas locekļu individualās psihografijas, pēc kam tad, liekas, visas tautas raksturu varētu noteikt vai nu vienkāršas summācijas ceļā, vai vismaz procentuāli aprēķinot dažādo tipu rakstūrību. Šī cerība nevar piepildīties vispārums tāpēc, ka nav iespējama jau pilnīgi eksakta individuala psihografija, jo individualā cilvēcīgā dvēsele ar savu īpatnējo strukturu, ar savu plūsmu un savu zemapziņu nu reiz ir tāds pētīšanas objekts, kas nav saliekams daļās līdzīgi kādam fiziskam ķermenim, neviens tikai faktisku analīzes grūtību dēļ, bet arī principālās neiespējamības dēļ, jo te pati analīze iznīcina to, ko tā analizē. (Pie analogiskas grūtības atzišanas jaunākā laikā nākuši arī fiziķi, konstatējami, ka materijas elementārāko norišu eksakta novērošana ir neiespējama, jo paši novērošanas nosacījumi traucē to.) Otrkārt, var šaubīties, ja arī statistisks caurmēra aprēķins dotu ainu par tautas dvēseli, vai šī aina būtu tas, ko mēs meklējam, proti, īpatnējā tautas dvēseles būtība. Līdzīgi tam, kā valodnieks neatzīst par tipisku latviešu valodas gara izpausmi, piem., vārdu „bilde“, kaut to arī runātu 90% no visiem latviešiem, tāpat arī ne

visas tās dvēseles īpašības, kas būtu konstatējamas 90% no tiem, kuru pasē ierakstīts, ka tie ir latvieši, būtu atzīstamas par tipiski latviskām. Te neizbēgami būs jādara zināma izvēle, un, blakām novērojumiem un anketām, vissvarīgā loma te vienmēr piederēs personīgai intuīcijai. Tautas dvēseles raksturojums tā tad vienmēr būs saistīts ar zināmu risku, un tam vienmēr varēs izteikt zināmas subjektivitātes pārmetumu: tas vienmēr dos ieskatu tikai par to, kas, labākā gadījumā, kā Aristotelis teica, ir hos epi to poly, t. i. kas visbiežāk bijis sastopams zināmā novērojumu aplokā — bet ne vairāk.

Nemot vērā šīs grūtības, lai samazinātu kļūdišanās iespēju skaitu, es savu uzdevumu mazliet sašaurināšu: savā raksturojuma mēģinājumā es vērsīšu savus skatus ne tik daudz uz latviešu tautu tās visumā un individu dažādībā, cik, ja tā var teikt, uz šīs tautas priekšpulkkiem, uz tās vadītāju un radītāju daļu, kas tautu pa laikam reprezentējusi uz ārieni un tā piešķirusi latviešu vārdam īpatnēju skaņu un radījusi priekšstatu par tipisko latvieti. Var pieņemt, ka šai latviešu tautas vadītājā daļā, kas noteikusi arī tautas likteņus, tautas ģenījs realizējies vispilnīgākā veidā, bet pārējie tautas locekļi ir vairāk vai mazāk specialas šī tipa variācijas, kas, kaut gan iekšējā strukturā līdzīgi, ārējā izpausmē var arī būt stipri atšķirīgi un pat pretēji.

Ar to tomēr, bez šaubām, visas iebildumu iespējas vēl nekādi nebūs novērstas. Tā, piem., iespējams, ka subjektivitātes un varbūt vēl ļaunākus pārmetumus izsaka it sevišķi tad, ja raksturojumā nāktos minēt arī lietas, kas varbūt nebūtu visai patīkamas. Šī zināmā sabiedriskās domas spiediena dēļ, rakstot par paša tautu, istā grūtība ir nevis rakstīt sine ira (bez naida), kas šādā gadījumā jau pavisam nenākas grūti, bet gan sine studio, tas ir bez idealizācijas. Tādā veidā rakstīt tomēr vismaz jāpūlas, un tauta, kas pozitīvo spēku pārsvaru sevi ir pietiekami pierādījusi ar visu savu vēsturi, var atļauties sev grezņību skatīties uz sevi vaļējām acīm, neaizmiedzot tās arī uz to, kas tajā varētu būt mazāk patīkams. Katrā ziņā tikai tad, ja raksta šādā veidā, var arī no praktiskā viedokļa attaisnot, ka vispāri ķeras pie tik grūta un nepatīcīga uzdevuma, kā mēģinājuma raksturot kādas tautas garu.

Tiešām, tā nav gluži vienaldzīga lieta, vai kāda tauta pazīst vai nepazīst sevi: pozitīvu īpašību zināšana ir svarīga tai ziņā, ka tā var dot tautai lielāku dzīves drosmi, bet vēl svarīgāka, varbūt, ir negatīvu īpašību zināšana, jo tikai tad, ja tās zin, ir iespējams vismaz mēģināt sākt arī cīnīties tām pretī. Pie mums tas jo svarīgi tāpēc — un ar šo norādījumu mēs saistām mūsu ievadu ar pašu tematu — ka mēs esam vēl jauna tauta un tā tad vēl lielā mērā veidošanās spējīga, kā uz vienu, tā otru pusi.

II. Latvju tautas jaunums

Mēs esam jauni ne tajā ziņā, ka mēs būtu tikai vēl nesen nākuši, tā sakot, no dabas klēpja, ne arī tajā ziņā, ka mēs būtu jauni kultūrā vispāri. Šai ziņā, kā to jau ir rādījuši mūsu senvēsturnieki, mēs varam stāties blakām kaut kurai rietumu kultūras tautai. Bet jauni mēs esam modernās pilsētu un patstāvīgas

nācijas kulturas ziņā. Šo pilsētu kulturu mēs — augstās zemnieku kulturas veidotāji — neesam paši radījuši, mēs to, vismaz pa lielai daļai, esam saņēmuši no ārienes un, lūk, vispirms šai ziņā mēs vēl esam jauni. Otrkārt, mēs esam jauni arī kā patstāvīga nacija, vai vismaz jauni kā savā patstāvībā restaurēta nacija — savā valsts un sabiedriskajā dzīvē. Šai apstākli ir reizē kā mūsu spēks, tā arī mūsu vājība, kas atklājas it sevišķi spilgti, ja mūsu dzīvi salīdzina ar lielo rietumu vai austrumu veco naciju stabilizēto un formās izveidoto dzīvi.

Stabilizēto kulturas dzīvi kādā Ķīnā (vismaz kāda tā nesen bija) vai Francijā (kuras tautu nereti dažā ziņā sauc par rietumu ķīniešiem) raksturo indivīda dzīves dažādību iespējamības samazināšanās. Ilgā nepārtrauktā vēsturiskās attīstības gaita te ir stingri organizējusi visu dzīvi, bieži pat līdz sikumiem. Gadu simteņiem ilgi veidoto kulturas vērtību masa nevien tikai materiale produktu veidā, bet vēl daudz vairāk kā siki izstrādāti un vispāri atzīti uzskati, paradumi, aizspriedumi, normas, likumi u. t. t., no visām pusēm ierobežo indivīda kustības brīvību, tā ka tam atstātais brīvais ceļš ar to vien jau pilnīgi noteikts. Indijā ar tās tūkstošgadīgo kulturu šī dzīves organizācija ar savu kastu iekārtu pēc mūsu, eiropiešu, izjūtas, šķiet, aizgājusi jau pat līdz zināmai monstruozitātei, bet galu galā arī kādā Francijā vai Anglijā indivīda liktenis jau lielā mērā noteikts ar to, kādā ģimenē tas piedzimis, un, ja tas nav cilvēks ar kaut kādā ziņā ārkārtīgi nepieklāvīgu dabu, tad visi tā dzīves svarīgākie momenti — tā izglītība, tā karjera, tās apprecēšanās, tā bērnu audzināšana un pat tā apbedīšanas ceremonijas — viss jau būs iepriekš pilnīgi noteikts ar ģimenes un tam tuvākās sabiedrības tradīcijām. Dēļ te palaikam staigā tēva pēdās, un laušanās no vienas šķiras citā te nav vispārīga parādība.

Dzīve tādos apstākļos šādas kulturas zemē mums, kas pie tādas neesam pieraduši, liekas šaura, bez izredzēm, un mums raujas it kā elpa ciet, bet nav šaubu, ka no cita viedokļa tai ir savas priekšrocības. Tā ir vieglāka un drošāka. Senas stabilizētas un cieši noorganizētas kulturas zemē cilvēks var nodzīvot savu dzīvi bez sevišķas moraliskas piepūlēšanās, bez mocošas izšķiršanās un bez atbildīgu neatsaucamu gribas lēmumu vajadzības, jo tas te var ļauties straumei un dzīve pati to nesīs: paradumi, tradicionālā morale tam jau iepriekš noteiks, kā tam jāizturas katrā gadījumā, un tam atliek tikai sekot, tā ka sava personīgā griba tam gandrīz nemaz nav jāizlieto. Šī dzīve arī drošāka, jo ejamie ceļi te labi redzami un dziļi iemīti, bet akmeņi, pret kuriem varētu kļūpt, gandrīz visi novākti; augsti mūri no visām pusēm kāvē novirzīšanos no tiem, un tāpēc tāda arī notiks samērā reti, jo prasīs diezgan lielu gribas piepūlēšanu: vecas stabilizētas kulturas zemēs (piem. Zviedrijā, Somijā, bet tāpat arī Francijas provincē) vidusmēra ikdienas moralitāte ir augsta: te ir lielas cerības, ka savu un ielas pazaudēto naudas maciņu (ja tajā nav pārāk daudz naudas) atradīsīt turpat, kur nozaudējāt, vai blakām uzliktu uz kāda staba vai arī nodotu policijā.

Bet saprotams ir arī cits viedoklis, no kura šī drošā stabilizētā dzīve atklājas citā gaismā: ja ikdienas lietošanai vajadzīgā paradumu morale te ir

augsta, tad dziļākās moraliskās dzīves raksturotāji pārdzīvojumi te visumā apsiķuši. Ja ļaudis te rīkojas saskaņā ar morales likumiem, tad bieži tie to dara aiz paraduma, kā labi izstrādāti mehanismi, kas pielāgoti attiecīgiem gadījumiem. Bet ja gadās jauni apstākļi, kur nav jau gatavu pielāgotu reakciju, tad nereti atklājas liels dzīvās, spontanās moralitātes trūkums, kas arī saprotams, jo tai bijis maz ierosinājumu izveidoties. Te visu nosaka tad galvenā kārtā materialas intereses; idealisms, nesavtīga sajūsmā, labprātīga upura, atsacišanās un brīvas varonības gatavība — vārdu sakot, viss tas, kas raksturo moralitāti ne kā gatavu sastingušu formu, bet kā dzīvu, garīgu dinamisma pilnas dvēseles spontanu aktu — viss tas — ja arī nav galīgi izzudis, tad tomēr stipri panīcis un sarucis. Šai stabilai stingri organizētai kulturai kā ēna iet līdz iekšēja dinamisma apsiķums, kas vispārīgi raksturīgs vecumam: forma te ieguvusi pārsvaru par saturu, un tā bieži mūc mirst šo saturu. Galu galā dzīve tomēr visur kaut kā iekšēji pārveidojas, un tad izrādās, ka vecās formas, kas jau kļuvušas it kā patstāvīgas realitātes, šim jaunam saturam nav vairs pielāgotas, traucē to, un dzīvē sakarā arī ar to, kā iekšējas slimības izpausme, parādās dažādi augoņi: politiska dezorganizācija, sociāla netaisnība, bagātības un nabadzības pretsati, šķiru sadalīšanās un haids u. t. t. Viss te it kā prasīt prasa veco formu laušanu, to atmešanu vai pārveidošanu, dzīves dinamisko radītāju spēku atbrīvošanu no tradīcijas traucējumiem un žņaugiem, — bet šo prasību ir grūti izpildīt, jo ar vecām formām saaugušas daudzu intereses un to pārveidošana prasītu gandrīz visas sabiedrības pārveidošanu, kuras institūtu — inercijas spēks ir milzīgs. Lūk tāda ir vecai stabilizētai kulturai — medaļas otra puse.

Pie mums apstākļi ir gluži citādi un pretēji tikko aplūkoti. Pie mums dzīve vēl diezgan tālu no formu izveidotības un tā tad vēl tālāka no to sastinguma. Pie mums vēl viss ir plūsmā un veidošanās stadijā. Pēc pirmā, ne gluži izdevušās mēģinājuma, mēs tagad jau otru reizi pārkārtojam savu dzīvi. Tāpēc arī modernai dzīvei pielāgoti paradumi un tradīcijas mums vēl nav izkristalizējušies, bet mēs tikai pūlamies atrast tos. Sakarā ar to arī atsevišķā indivīda stāvoklis pie mums ir gluži citāds nekā tajās zemēs, kas jau pilnīgi ieaugušas modernās kultūras apstākļos. Nav šaubu, ka no vienas puses dzīve pie mums savā ziņā daudz riskantāka. Mums vēl nav izveidojušies tie plašie un gludie ceļi, pa kuriem bez bēdām un droši, pat apkārtskatoties un bez sevišķas uzmanības un vērības, var iet atsevišķais indivīds, sekodams savam jau no dzimšanas brīža gatavam un viņam līdzdotam sīki un noteikti izstrādātam ceļā aprakstam. Pie mums vēl nereti atsevišķam indivīdam pašam jālauž savs ceļš, jāpārvar nevien dabas, bet arī cilvēku pretestība, un tad nav brīnums, ka šāds ceļš nav gluds un, pa to ejot, viegli var arī kļūpt; bet arī tad, kad ir iespēja kustēties pa gatavu ceļu, arī tad nereti braucējam, kuru neizvada ne tēvs, ne māte, ne cits kāds rads ar gudriem, ilgā pieredzē nobriedušiem padomiem — jo tiem pašiem te vēl nav piedzīvojumu — ir braukšanas likumi un paradumi jāiemācās paša pieredzējumos, sadursmēs un nereti katastrofās.

Dzīvei līdz ar šo riska momentu pie mums ir arī zināmā mērā avanturistīga pieskaņa: pie mums vēl nav pilnīgi droši nošķirts iespējamais no neiespējamā, indivīds nav vēl piesaistīts savai vietai un šķirai — jo mums vēl nemaz nav šo šķiru un tur, kur tās jau aizmetušās, pāreja no viena ekstrema otrā ir vēl stipri viegla. Neviens pie mums vēl nav pilnīgi drošs par rītdienu, un tāpēc daudz kas pie mums notiek uz labu laimi — varbūt izdosies — tad gūšu lielo vinnestu un būšu, kā sāka, liels vīrs, jeb zaudēšu un tad laidīšos dibenā. Līdz ar to tad mūsu dzīvei raksturīga liela steiga un intensitate: visu, kas sasniegts, mēs uzskatām par sevišķu laimi un steidzamiem priecāties par to un baudīt to, — un tāpēc arī daudzās jubilejas un daudzie svētki pie mums.

Skatīties daudz atpakaļ mēs tomēr nemīlam, — bet gan vairāk tikai uz priekšu. Pagātne, vismaz vēl nesena, mūs visumā pievilkusi maz, un vēsturiskā gara, par spīti šķītamam, mūsos nav daudz: mēs savu pagātņi sevišķi nevērtējam un necienījam. Tas arī saprotams, jo laba daļa no pagātnes, ko redzam ap sevi, nav tieši mūsu darbs un nav bijis mūsu iemīlots. Mūsu pagātne, mūsu istā pagātne, kas tiešām mūsu, vēl tikai ceļas augšā no tūkstošgadīgiem gruvešiem un pelniem, — bet tiešas emocionālas saites ar to mums jau pārtrūkušas. Tikai ar mūsu zemes pēdējo 70—80 gadu vēsturi mēs jūtamies ciešāki saistīti, bet tas nav pārāk daudz, un pie tam, tā kā šī pagātne bija gan smagu, bet kļušu ciņu pagātne, un tā kā šo ciņu panākumi, kaut gan patiesībā milzīgi, nav tomēr tādi, kas sevišķi iedarbojas uz fantāziju, bet liekas paši par sevi saprotami, tad arī ne visi zin par šo pagātņi un vēl mazāks skaits jūtas emocionāli ar to saistīti. Šai virzienā, šī defekta izlabošanai, tikai patlaban tiek veikts liels darbs, un vēstures skolotāji it sevišķi ir tie, kam te visvairāk jāstrādā. Tiešām, vēsturiskā gara atmodināšana, saistību atjaunošana ar pagātņi ir tikpat svarīga tautai kā atsevišķam indivīdam. Bez šīs saistības, palikdama izolēta tikai tagadnes brīdī, tauta paliek ne tikai bez senāko paaudžu pieredzēm un to uzkrātās gudrības, bet tā vispāri paliek, tā sakot, bez aizmugures, bez moraliskām rezervēm un bez dziļām saknēm, kas nestu tai klāt sulu un spēku arī no tālas pagātnes. Bez šī ieskrējiena ņemšanas pagātnē tautas darbībai var aptrūkt tās neatvairāmās brāzmas, inerces, kas vajadzīga ikvienam pasākumam, lai tam būtu spēks spiesties vistālākā nākotnē un tur nodrošināt sev vietu.

Bet katrai jaunai pusei ir arī sava labā. Ja pagātnē mēs arī nevaram smelt sevišķi daudz ierosinājumu, ja arī tā nav mums izveidojusi platus un gludus ceļus un uzcēlusi apkārt drošības mūrus, tad, no otras puses, tā arī nesaista mūs, tā nav svarīgos tautas eksistences brīžos, kad dzīvei vajag strauji dot jaunu virzienu, līdzīga važām pie kūjām vai smagam balastam, kas kavē katru pacelšanos no jau iemītām dziļām tekām. Pagātne, būdama pret mums skopa ar modernās dzīves pieredzes dāvanām un uzkrāto vērtību pūru, tūties atstājusi mums kaut ko, kas, varbūt, ir vērtīgāks par visu citu, — tā atstājusi mums lielu iekšēju brīvību.

Kā allaž jaunatnei, dzīve mums vēl šķiet plaša un dažādu iespējamību pilna. Mūsu nākotne vēl nav kā vecām tautām gandrīz jau negrozami ierakstīta pa-

gātnē. Mums vēl visi ceļi vaļū, un mums ir arī vēl drosme iet diezgan grūtus ceļus (vecām, nogurušām tautām vairs nav tādas), un te varbūt tad arī vispārī meklējama jauno resp. atjaunoto tautu misija, par kuru dažreiz runā kā pie mums, tā arī citur. Šīs jaunās tautas ir tās vietas Eiropas kulturā, no kurām, varbūt, varētu sākties tās dzīves atjaunošana, izeju meklēšana no tā labirinta vai strupceļa, kurā tagad šī kultura nonākusi. Cik daudz ārzemnieku, novērojuši pārmaiņas mūsu zemē, nav izsaukušies: cik gan nepieciešamas šādas vai līdzīgas reformas būtu arī mūsu zemē, bet mēs nevaram ir iedomāties izdarīt tās, jo pie mums ir tik daudz plašu iedzīvotāju slāņu, kas cieši ir saauguši ar gadsimtepiem ilgi pastāvējušo iekārtu, ka mēs neko nespējam grozīt, un mums jāļauj, lai lietas iet savu gaitu, kaut arī redzam, ka tās iet slikti, un kaut arī zinām un tagad pie jums redzam, kas būtu jādara. Tādā kārtā ir noticis, ka mūsu vājība, mūsu savā ziņā grūtās un riskantās dzīves cēlonis, kļuvusi arī par mūsu spēku un labo cerību avotu. Kamēr citu tautu metalls, ja tā var teikt, jau sen ir it kā izkausēts un ieliets formās un tur jau atdzisis un sastindzis, pie mums tas patlaban vēl ir uz uguns un tiek kausēts; dažas formas vēl tikai tiek veidotas, bet citās patlaban tikai sāk liet. Dinamiskā, tas ir tieksmainā, voluntārā, emocionālā dzīves puse, kas meklē izteiksmi kustībā, plūsmā un dzīvā pārdzīvojumā, pie mums ir noteikti pārsvarā par statisko — formu skaidrībā un noteiktībā, bet var teikt arī stingumā sevi izteicošo pusi.

III. Latviskā censonība

Ar šo vispārīgo mūsu acumirkīgās kulturalās situācijas raksturojumu mēs lielā mērā esam raksturojuši arī šīs kulturas nesējas — latviešu tautas — garīgo satversmi. Mēs esam raksturojuši tās garu kā dinamiski ievirzītu, kā trauksmaini tiecošos uz nākotni, uz jaunradišanu, bet maz atpakaļ skatošu un samērā maz arī, tikai uz īsiem brīžiem, pievērstu tagadnei. Bet te var pacelties šāds jautājums: vai šis raksturojums ir tikai tautas dvēseles raksturojums šīni vēsturiskajā momentā, jeb tas izteic kaut ko arī no pastāvīgās tautas būtības? Mums liekas, ka ir jāatbild, izšķiroties par pēdējo iespējamību. Trauksnās uz priekšu, griba radīt kaut ko, censties pēc kā pilnīgāka, nestāvēt uz vietas, latviešos nav vien tikai raksturīga jaunības izpausme, bet, šķiet, ir vienmēr bijusi īpatnēja, kas atklājas gan, ja salīdzina latvieti ar viņa kaimiņiem krieviem, igauņiem, leišiem, gan arī, ja analizē dažādas tipiskas latviskas dzīves parādības.

Viena no šādām tipiskām parādībām ir latviskā censonība. Šo īpašību latviešiem varbūt vismazāk noliegs kā viņu draugi, tā arī nedraugi, jo to jau lielā mērā ir apliecinājusi pati vēsture: no apspiestas kalpu ļaužu šķiras tie simts gados kļuvuši par suverenu tautu. Ja tas notika, tad tikai tāpēc, ka latviešos ir vienmēr bijusi neapslāpējama dzīva — kā šādam pagrabā — tiekties uz augšu, pēc gaismas, pēc lielākas dzīves pilnības. Censonā tips ir

arī tas, ko gan mūsu tauta, gan literatūra ir turējusi sevišķi mīļu: vai kalnū kāpēja jeb saules meklētāja simbols nav viens no tiem, kas par spīti savai naivitātei un neizteiksmīgai vispāribai — vienmēr bijis pie mums sevišķi populārs — tā ka veizēm ticis nolietots līdz banalitātei? Vai allaž nav kādam patiesies iegūt censoņu slavu, it sevišķi, ja šī centība ir bijusi vērsta uz augstākas izglītības iegūšanu, lai viņam tūliņ atvērtos gan krājkasu naudas lādes, gan pilsoņu saloni, gan jūtīgo jaunavu sirdis — un lai viņš kļūtu par sava pagasta vai pilsētiņas lepnumu jau tāpēc vien, ka tas grib augstas lietas? Bet arī allaž ikdienišķā dzīvē mēs vērojam, ka latvietis, lai tas būtu kur būdams, palaikam negrib apmierināties ar doto stāvokli, bet grib progresēt, grib uzlabot — padarīt glītāku, vai kārtīgāku, vai plašāku un ienesīgāku savu saimniecību vai māju, vai veikalu, vai vispāri savu darba vietu, vai pat vienkārši savu dzīvokli. Domādams vienmēr par iešanu uz priekšu, par lielākas pilnības sasniegšanu, vienalga kādā nozarē tas strādā, latvietis allaž ir strādājis un mācījies, nerēķinoties ne ar kādām darba un laika normām un nedomādams nedz par sevi, nedz bieži arī par citu saudzēšanu. Vai taisni šīs īpašības dēļ latvieši nebija agrāk sevišķi iecienīti Krievijā kā pārvaldītāji, vadītāji un darba organizatori, jo latvietis jau tieši pēc dabas vienmēr centās, lai tas, pie kā viņš ķeras, tuvotos zināmam ideālam, lai tas celtos un vienmēr progresētu labumā.

Tomēr, kā jau teikts, varbūt varētu ieibilst, ka galu galā šī gara dispozicija ir radusies tikai atkarībā no zināmiem ārējiem apstākļiem, varbūt pat atkarībā no zināmas propagandas, bet vispāri censonību tomēr nevar izvirzīt kā vispārēju latviešu īpatnību? Šāds ieibildums nebūtu gluži nepamatots no divi viedokļiem. Vispirms, pilnīgi iespējams un pat paticams, ka tiešām latvisko censonību ir ierosinājuši un piešķīruši tai mums pazīstamo formu zināmi tautas dzīvies ārējie apstākļi: proti, tās apspiestība un grūtā dzīve, kas dabīgi modināja vēlēšanos tikt no tās ārā. Bet te tikai jāievēro, ka ārējo apstākļu vien nepietiek, bet vajadzīga arī attiecīga dispozicija: uz grūtiem dzīves apstākļiem var reaģēt arī citādi, kā, piemēram, to dara indieši — ar rezignāciju, ar pilnīgu atsacīšanos no cīņas. Tā tad, ja arī censonība pati, varbūt, nav gluži primitīva īpašība, tad tā katrā ziņā ir kādas citas primitīvas dotības atveidojums īpatnējos latviešu tautas dzīves apstākļos — un tūliņ mēs arī mēģināsim atrast šo dotību. Otrkārt, pret censonību kā latviešu raksturīgāko īpašību var ieibilst arī sekojošo: vai ik dienas pie mums nevar konstatēt pietiekami daudz gadījumu, kur arī latviešos redzama kūtrība, nevīzība, negribēšana uzlabot kaut ko, tā tad nav nekā no centības, bet gluži otrādi — redzama tikai vēlēšanās palikt pie vecā, pie parastā, lai arī cik slikts tas būtu? Nav šaubu, ka tādu gadījumu ir un vienmēr būs krietni daudz. Mēs tomēr drīzāk šos gadījumus gribam uzlūkot par atkarīgiem no kādiem speciāliem apstākļiem nekā pirmā vietā minētos latviskās censonības paraugus. Ir jau, bez šaubām, pietiekami daudz visādu apstākļu, kas tipisko latvisko dabu var dažādā veidā deformēt, sakropļot vai vienkārši aizkavēt to izpausties — vai nu pārāk smags materials stāvoklis, kas rada vispārēju

depresiju, vai dziļa nezināšana un piemēru trūkums un tml. Var spēlēt lomu arī dažādi īpatnēji individuāli piejaukumi vispārīgam latviskam raksturam: pat ja tie paši par sevi būtu siki, tomēr dažreiz tie rakstura kopējo skatu var radikāli pārgrozīt, piemēram, drusku par maz vai par daudz pašpaļāvības vai fantāzijas, vai baudas tieksmju u. t. t. Ja, piem., par maz fantāzijas — tad cilvēks var kļūt nespējīgs pietiekoši spilgti iedomāties kādu labāku stāvokli, lai sāktu censties pēc tā, vai ja par daudz — tas tik dzīvi jau iedomās pārdzīvos nākotni, ka tam pietiks ar šo iedomu vien. Taču mēs šeit šādus novirzienus negribam ņemt vērā, bet runāt par zināmā mērā normālo tipu, tas ir tādu, kas realizē viņa dabā ielikto pozitīvās īpašības. Tāpat es neņem te vērā tos individuus, kas, tā sakot, modinātāju trūkuma dēļ vēl snauz un neizteic sevi. Iespējams, kā jau teikts agrāk, ka skaitliski šādi „normālie tipi“ ir mazākumā, bet tas tomēr nekavē, lai tie būtu kādas ļaužu resp. tautas tipisko īpašību (kas nav tas pats kas skaitliskā vidusmēra) izteicēji. Censonību mums ir tiesība uzlikt par raksturīgu latviešiem tūpēc, pirmkārt, ka mēs to atrodam izteiktu tipiskos latviešos gan dzīvē, gan literatūrā un, otrkārt, to apstiprina salīdzinājums ar citām tautām, piem., krieviem, kas kā dzīvē, tā literatūrā ir bijuši tālu no censonā tipa idealizēšanas — un to mēs tāpat redzētu arī pie frančiem, angļiem un citām tautām.

Viss līdz šim teiktais nenozīmē, ka mums būtu iemesls tikai priecāties par mūsu censonību un lepoties ar to. No vienas puses jau nav šaubu, ka vienīgi pateicoties mūsu censonībai, pateicoties tam, ka mēs ar varu un neapturami laužamies ārā no tiem nelabvēlīgajiem apstākļiem, kuros bijām nolikti, mēs esam kļuvuši par to, kas mēs esam. Bet nav jāaizmirst, ka ārējie dzīves nosacījumi mainās un ka rīcības veids, kas vienos apstākļos nāca par labu, citos apstākļos var kļūt arī mazāk labvēlīgs. Ja agrāk laušānās ārā no zemnieku šķiras, no melnā zemes darba pie „rakstu darbiem“ un līdz ar to tuvāk tā laikmeta „kungu kārtai“ bija vienīgais līdzeklis celt kā sevi, tā arī savu tautu, tad tagad par līdzīgu rīcības veidu nevar teikt to pašu. Pašreizējos apstākļos censonība tās agrākā veidā vairs nenāk mums par labu, bet drīzāk apdraud mūs. Jau agrāk tāloto apstākļu dēļ, proti, mūsu „jaunuma“ dēļ, mūsu dzīvei trūkst normālas stabilitātes, un tā visa vēl ir plūsmā, maiņā un tapšanas stadijā. Ja nu šādos apstākļos vēl, tā sakot, iedzīmtas tieksmes dēļ, neviens negribētu palikt tur, kur vispārējā situācija to nolikusi, bet ja zemnieks par varu laužas uz pilsētu, amatnieks grib būt kantorists un ierēdnis — tirgotājs, un ja pat skolotājs un profesors negrib strādāt savā vietā, tad par šāda veida censonību, kas īsti nav nekas cits, kā tikai tieksme ne pēc pilnīgākas, bet vienkārši pēc aplami iedomātas vieglākas dzīves, tad par šādu censonību mums nav iemesla būt sevišķi sajūsminātiem. Ja šāda veida „censonība“ izvērsas par gluži vispārīgu parādību, tad tā noteikti sāk apdraudēt tautas eksistenci, sevišķi, ja ņem vērā, ka centieniem pēc vieglākas, ērtākas un materiālā ziņā bezbēdīgākas un greznākas dzīves tiek upurēti pat dabīgā tieksme pēc pēcnācējiem. (Sikāki par šo jautājumu esmu rakstījis savā grāmatā „Nacionālās dzīves problemas“, 223.—265. l. p.).

IV. Latvietis kā tieksmju cilvēks.

Šis mums raksturīgās censonības uzglabāšanās arī tādās apstākļos, kur tā šādā veidā vairs nav labi pielāgota, dara patīcamu jau izteikto hipotēzi, ka tā varētu būt kādas vispārīgākas īpašības specifiskācija mūsu dzīves ilgu laiku pastāvējušos apstākļos, kas tagad pēkšņi grozījušies. Tiešām, mūsu censonību ir iespējams uzlūkot par izpaušmi mūsu dabas pamatos esošai vispārīgai tieksmju dzīves zināmāi hipertrofijai resp. pārattīstībai, vai vimaz ļoti stiprai, attīstībai. Latvietis visumā būtu uzlūkojams par cilvēku ar stipri attīstītu tieksmju dzīvi; tas ir liels gribētājs, liels vērtību iekārotājs, un Platons to, varbūt, raksturotu kā „erotīki”, jo Erots Platonam vispārī simbolizē tiekšanos pēc tā, ko mēs tagad sauktu par vērtību. Šis vērtības var būt visai dažādas, augstākas un zemākas, un tāpēc arī erotīki var būt visāda veida — un arī spēj gan pacelties no zemākas pakāpes uz augstāku, gan arī krist atpakaļ. Katrā ziņā arī zemāka veida Erots ir daudzsološs, tas ir, kā tagad saka, sublimācijas spējīgs, jo cilvēks, kas šodien, varbūt, ir pievērsies materiālu vērtību krāšanai, rīt var kļūt mākslas, zinātnes un ētisku vērtību pielūdzējs, krājējs un veidotājs. Šo tieksmju dzīves spēju metamorfozēt, t. i. pieņemt citu veidu, mums turpmāk būs jāņem it sevišķi vērā, lai ar to izskaidrotu dažādās latviskās dabas šķietami pretrunīgās īpašības, bet pagaidām mēs vēl uzskatīsimies pie dažādām vispārīgām konsekvencēm, kas stāv sakarā ar visas gara dzīves noenkurošanu tieksmju sferā.

Cilvēks, kas ir centrējies tieksmju sferā, līdz ar to dzīvo it kā ārpus tieši dotās dzīves, dzīvo zināmā mērā irrealā pasaulē. Tas izriet no tieksmes struktūras: tieksme nozīmē tveršanu pēc tā, kā vēl nav, skriešanu pēc vēl neesošā, tā domāšanu un jušanu un gribēšanu, kas vēl ir tikai doma, sapnis, priekšstats. Tieksmju cilvēks tādā kārtā ir cilvēks, kas dzīvo it kā ārpus sevis, kam vismaz smaguma centrs ir ārpus viņa paša un kas tāpēc vienmēr ir it kā nepārtrauktā līdzsvara zaudēšanas stāvoklī; viņam tāpēc vienmēr strauji jāskrien uz priekšu, lai nonāktu ne tur, kur ir, bet vismaz tur, kur nupat bija viņa smaguma centrs; šinī nemītīgā skriešanā pēc sevis, pēc tā, ko paša doma projicējusi uz priekšu, pastāv tieksmju cilvēka dzīve. Bet teiks, ka tieksme taču — vismaz bieži — arī atrod to, pēc kā tā tiecas, un vai tad nenotiek apstāšanās un stabilitātes atgūšana? Jā, tā tas, varbūt, ir baidas cilvēkā un, varbūt, arī citos tipos, kas dzīvi centrējuši tagadnē, kam tieksme ir tikai līdzeklis atburt kaut ko no nākotnes tagadnē. Tipiskam tieksmes cilvēkam dzīve pastāv pašā tiekšanās aktā, tā, pēc kā ilgojas, gribēšanā un realizēšanas procesā, bet mazāk rezultātu baudīšanā. Šī baudīšana viņam ir tikai īss pieturas punkts, lai tūlīt atkal sāktu skriet pakal jaunajam iekāres objektam, ko viņa doma jau paspējusi atkal izmest uz priekšu šajā pieturas brīdī, — līdzīgi kā strauji kustoši rati, ja tos pēkšņi aptur, izmet uz priekšu to, kas tajos iekšā. Ja cilvēks dzīvo tieksmēs, ja pati tiekšanās un nevis tā sasniegšana, pēc kā tiecas, ir kļuvusi par viņa dzīves

darbību un piepildījumu, tad šāds cilvēks nekad nedzīvo tagadnē, bet tikai nākotnē vai, pareizāk, nākotnes priekšstatā, domā par to.

Es neteikšu, ka latvietis ir šāds galējs tieksmju cilvēks. Šāda „tīra“ tieksmju cilvēka vispāri, varbūt, nemaz nav, — bet tas ir it kā robežu punkts, piepildījums, ja grib, ideāls, kuram daudzas konkrētas dabas vismaz turvojas, un es domāju, ka arī latvietis, vismaz šinī savas vēstures posmā, pieder pie dabām, kas orientētas šai virzienā. Latvieti, tiešām, arī var uzlūkot par „nākotnes cilvēku“, ne tai nozīmē, ka viņš būtu paraugs tam, kādi cilvēki vispāri būs nākotnē, bet tai ziņā, ka viņš dzīvo ne tik daudz tagadnē, cik nākotnes plānos un uzdevumos un šo uzdevumu piepildīšanā darbā, lai, tiklīdz tie sasniegti (vai arī pamesti, jeb aizmirsti u. t. t.), tūlīt pievērstos atkal citiem. Censonība — ar visām tās pozitīvām un negatīvām īpašībām — nebija jau nekas cits, kā tikai īpatnēja izpausme šai tieksmju cilvēka dispozīcijai — kurā dzīve no tagadnes pārnesta nākotnē.

Kā šāds nākotnes cilvēks latvietis ir tipisks eiropietis. Tiešām, pēc dažu rases psihologu domām trīs fundamentālās rases varot visīsāki raksturot, teicot, ka dzeltenā rase — domāti it sevišķi ķīnieši — dzīvo galvenā kārtā pagātnē (ķīniešu tradicionālais un senču kults), melnā rase (Afrikas iedzīvotāji) galvenā kārtā tagadnē („mežoni“, kas nespēj domāt par rītdienu, bet tikai par acūmirklīgo momentu un tā haudu), bet eiropieši — tie savus skatus un domas pievērsuši rūpēm par nākotni un līdz ar to dzīvo tajā. Šīs katrai rasei īpatnējās garīgās struktūras dēļ ķīnieši, kas jau sen sasnieguši augstas kultūras stāvokli, tālāk vairs neprogresē, jo to skati vērsti atpakaļ uz pagātni; melnās rases pārstāvji, nespējami pacelt acis tālāk kā uz tagadnes momentu, vispāri esot maz kultūras spējīgi; par īstiem kultūras radītājiem tādā kārtā paliek eiropieši ar savu skatu vienmēr pievērstu nākotnei un ar savām pastāvīgām rūpēm, kā izbēgt no šai nākotnē paredzamām briesmām un kā izmantot tāpat tajā arī paredzamos labvēlīgos apstākļus. Kopš grāfa Gobino laikiem atkal nereti, it sevišķi pēdējā laikā, par īstiem kultūras pionieriem starp pašiem eiropiešiem uzlūko garlocekļaino un enerģisko, bet iekšēji nenosvērto un bieži chimerisko, tā saucamo ziemeļu rasi. Tīru šīs rases pārstāvju starp tagadējām (un laikam arī bijušām) tautām vairs nav, bet nav šaubu, ka latvieši, tāpat kā arī vairākas citas tautas, ir tuvu šai rasei: uz to jau norāda mūsu ģeogrāfiskais stāvoklis, bez tam starp mums diezgan stingri izplatītā dolikefalija, it sevišķi senākos laikos, tāpat mūsu pāri vidusmēram garais augums, tā ka mēs piederam pie garākām Eiropas tautām, un beidzot arī mūsu pārsvarā gaišie mati un zilās vai pēlēcās acis. Šis rezultāts labi saskanētu arī ar to, kas līdz šim teikts par latviešu garīgo struktūru: tieksmju dzīves eksaltācija — kādu mums likās iespējams saredzēt latviešos — ir tieši arī raksturīga ziemeļu rasei.

Šī tieksmju dzīves eksaltācija, tālāk, liekas mums esam saskaņā arī ar tām konsekvencēm, kas izriet no modernās karakteroloģijas mēģinājuma dalīt cilvēkus druknās un slaidas konstitūcijas cilvēkos, pie kam pirmiem būtu raksturīga zināma iekšēja apmierinātība un koncentrēšanās tieši pašā dzīvē,

otriem turpretim raksturīga pastāvīga tieksmju neapmierinātība, trauksmainība, iekšēji konflikti un mūžīga cīņa gan ar sevi, gan ar pasauli. Garīgas saslimšanas gadījumos druknie biežāki saslimstot ar kīlofreniju — kuru raksturo nenormālas pārmērīgas pacilātības un nospiestības maiņas ritmi, turpretim slaidajiem būtu raksturīga schizofrenija — personības saskaldīšanās (atkarībā no pretējo tieksmju hipertrofijas) un vājāšanas manija. Pirmā veida tipus, kas visumā sakrīt ar drukno strukturu, karakterologs Krečmers sauc par kīklotimmiem, otrā tipa — par schizotimmiem. Augumā garie latvieši tāpat kā angļi visumā tādā gadījumā šķiet būtu tuvāki schizotimam nekā kīklotimam tipam, tas ir gadījumā, ja mēs nostājamies uz šīs mazliet pārāk vienkāršās (vismaz šīnī saīsinātā atreferējumā) teorijas viedokļa, pret kuru, bez šaubām, iespējams celt dažādus iebildumus. Tomēr kā pirmo soli tipu klasifikacijā to var pieņemt, lai tad vēlāk to vairāk padziļinātu un izsmalcinātu.

Provizoriski tā tad pieņemot šo teoriju un tuvinot latvieti schizotimam tipam, ar to varbūt varētu izskaidrot arī vienu otru negatīvu parādību latviešu dzīvē, uz kurām bieži norāda, piem., nesaticību, ķildību, neuzticību, tāpat diezgan bieži pie mums sastopamo nostāšanos opozīcijā pret visu un visiem, pārliecību un pat vajadzību dzīvot pārliecībā, ka ir visu vājāšanas objekts, un tendenci uz dažāda veida dīvainībām un savādībām: viss tas būtu schizotimā rakstura pazīmes, kas savukārt ir kaut kas visai eiropiski-ziemeļniecisks un stāv sakarā ar zināmu tieksmju dzīves hipertrofiju un līdz ar to zināmas iekšējās nestabilitātes izveidošanos.

Kā schizotimus ziemeļniekus, kā tipiskus „nākotnes“ cilvēkus, latviešus raksturotu nemiera gars, un no laimes baudīšanas viedokļa prognoze tiem nav sevišķi laba. Bet taisni tāpēc, no otras puses, viņi pieder tai ļaunu sugai, kas — atkarībā no savas mūžīgās cešanās uz priekšu — ir vai nu īstie kultūras vērtību radītāji, vai vismaz to izkopēji un izplatītāji.

Mēs tā tad pieņemam, ka līdz šim teiktais jau padara zināmā mērā patīcamu hipotēzi, ka visumā latvietis pieder pie cilvēkiem, kuru garīgā struktūra centrēta tieksmju dzīvē, un sakarā ar to būtu patīkami, ja tam piemistu arī citas īpašības, kas šādā strukturā implicētas. Bet ir skaidrs, ka ar to tomēr latvietis vēl nebūtu raksturots tā īpatnībā, bet vēl tikai visai vispārīgi, cik tāli tam piemīt īpašības, kas kopējas vairākām tautām, proti vai nu visiem eiropiešiem, vai vismaz visiem ziemeļniekiem. Kā tagad atrast īpašības, kas būtu specifiskas latvietim un kas šķirtu to no citu viņam garīgi radniecisku tautu pārstāvjiem? Mēs pa daļai jau esam pūlējušies to darīt, mēģinādami rādīt, ka latviskā dabā un tās dzīves apstākļos vispārīgais tieksmju dzīves spēcīgums ir izteicams starp citu latviešiem īpatnējā censonībā. Taču nav šaubu, ka šī censonībā nav vien tikai tieksmju dzīves izpausme, bet ka tā ir jau komplicētāka parādība, tajā ietverti jau vairāki kā intelektuali, tā emocionāli faktori. Pirms tā tad pievērsāties latviskās gara struktūras jau komplicētiem veidojumiem, būtu jāmēģina cik iespējams raksturot pašus šo veidojumu vienkāršākos elementus. Ikvienu rakstura īpatnību visumā jau izskaidrojas ar to, ka tajā ietveras

kāda dvēseles dzīves funkcija ne savā vispārīgā veidā, bet jau noteikti specificētā, — un pie tam katrā raksturā vismaz viens no šiem elementiem (ja pieņem, ka te vispāri var runāt par elementiem) ir citādi specificēts nekā kādā citā, un ar to tad arī jau pietiek, lai arī visas citas rakstura īpašības un arī viss kopējais raksturs dabūtu citu nozīmi un radītu gluži citu efektu, kaut gan tā „elementi“ būtu visumā tuvi vai pat, izņemot kādu „sikumu“, identiski. Un tāpat ir arī ar tautām — arī te, atkarībā no atsevišķo īpašību specififikācijas un to kombinācijas savā starpā, var uz kopēja fona izveidoties gluži īpatnējās parādības.

Tāpēc nepietiek vien teikt, ka latviešu garīgo strukturu raksturo centrēšanās tieksmju dzīvē, bet jāmeģina vēl rādīt, kas ir īpatnējs šai tieksmju dzīvei. Tas bez šaubām ir grūts uzdevums, jo ja jau pret vispārīgām schemām var celt iebildumus, tad vēl vieglāki to darīt pret to sīkāku izstrādājumu un pret individualizācijas meģinājumu, jo ar to jau tāpat vienmēr šaurās schemas pielietojamība tiek vēl vairāk ierobežota. Tomēr, ja grib kaut cik virzīties uz priekšu, tad tas ir jādara, paturot vienmēr tikai vēl vērā, ka mēs jau arī nebūsim negribam dot schemu, kas pilnīgi derētu visiem latviešiem, bet gan tikai zināmā mērā „būtības skatījumu“, „Wesenschau“, kas īsti attiecas tikai uz hipotetisko „tipisko“ latvieti.

Ja nu mēs tagad vispirms pievēršamies latvieša tieksmju dzīvei, tad mums liekas, ka no dinamiskā viedokļa latvisko tieksmju dzīvi raksturo tas, ka tā nav pārāk brāzmaina, bet ir vidēji spēcīga, pat varbūt zem vidējā, bet toties to veidojošās tieksmes ir sīkostas, ilgstošas, neatlaidīgas un vienmērīgi darbīgas. Kā dienviņu tautu tieksmju dzīve līdzīga viņu upēm, kas zināmos brīžos spēj pārvērsties par visus šķēršļus iznīcinātājiem dabas spēkiem, bet citā laikā atkal galīgi izžūst, tā latviešu tieksmju dzīve līdzīga viņu zemes upēm: tā plūst rāmi un mierīgi, bet toties nekad neizzūst: ja arī, tā sakot, tās spriegums nav pārāk augsts, tad tās kopējā masa galu galā, varbūt, var izrādīties pārsteidzoši liela. Iespējams, ka šāda tieksmju dzīves dinamika tiešām vedama sakarā ar zināmiem ziemeļnieciskiem dzīves apstākļiem. Dienvidniekam, lai tas spētu pastāvēt, vajag tikai šad tad pa brīžiem sakāpināt savu enerģiju — tad gan varbūt sevišķi augsti — bet pēc tam tas var atkal atslābt pilnīgā bezdarbībā un bezrūpībā. Ziemeļniekam turpretim savi enerģijas krājumi jāsadala vairāk vai mazāk vienmērīgi uz visu gadu (tomēr it sevišķi koncentrējot tos vasarā): tam jābūt prospektīvam, jāskatās uz priekšu, tas nekad nedrīkst atlaisties pilnīgā bezrūpībā, un tāpēc tā darbība nekad nedrīkst apsīkt. Bet tādā gadījumā saprotams, ka tā enerģijas spriegums nevar būt nepārtraukti pacelts līdz augstākai pakāpei.

Nav tomēr šaubu, ka šāds enerģijas izlietošanas veids ir visai racionāls un var dot labākus rezultātus nekā tās izšķiešana sablīvētās, bet nekārtīgās un saraustītās devās. Latviešu panākumu noslēpums allaž ir pastāvējis spējā klusi un bez trokšņa, bet ar lielu neatlaidību nodoties kādai lietai. Mūsu tieksmju dzīve nav skaļa un bieži uz āru nav manāma, tā ka paviršs novērotājs to var arī nepamanīt. Bet lai arī kā kluss apakšzemes avots, tā tomēr ar savu pa-

stāvīgo darbīgo klātbūtnai un ar sāva spiediena neatlaidību vairāk noteic mūsu dzīvi, kļūdamā par tās isto asi, nekā brāzmainās kaislibu vētras daudzās citās tautās.

Mūsu nelaime tikai tā — ja te vispāri var runāt par nelaimi — ka mūsos šī tieksme, vai nu iedzimtības, vai ārēju dzīves apstākļu dēļ, zināmā mērā varbūt ir kļuvusi nesātīga: tā neapstājas ne pie kādiem sasniegumiem, tā vienmēr gruzd mūsos un izpaužas kā iekšējs un ārējs nemiers, laupot ar to mūsu dzīvei to iekšējo pilniskanību, to harmoniju un nobeigtību, kas varbūt citādi varētu tai piemist. Latvietis ir tik tālu no tā, lai būtu baudās cilvēks, ka tas pat nav atpūtas cilvēks: mūsu kafējnicās un bulvaros vienmēr ir daudz žīdu, krievu, vaciešu, bet latvieši tur vienmēr ir mazumā. Latvietis ir darba, vēl pareizāki, varbūt, darbības cilvēks, un bez darba tas nespēj dzīvot. Tam pat labākā atpūta ir — padarīt kaut ko. Visas tās ir augsti vērtējamas īpašības, tomēr nedrīkst aizmirst, kā to jau mācījis Aristotelis, ka nav nevienas tik pozitīvas īpašības, kas pārmērības dēļ nevarētu pārvērsties negatīvā. Par to, ka pat tik pozitīva un mums īpatnēja parādība kā censonība, kas ir visai raksturīga mūsu „tieksmainības“ izteiksme, svar iegūt negatīvas puses, ja to nesavalda nekāds mēra princips, par to jau ir runāts. Nesamērīgi kāpināta censonība resp. darbības tieksme, liekot sevi apkraut ar pārmērīgi daudz darbiem, ved pie dzīves steigas, pie tā visas mūsu modernās dzīves kardinalā ļaunuma, kas lielā mērā saindē to: laupa darītājiem īstu dzīves prieku, laupa pat nereti dzīves jēgu, jo neatļauj pat pārdomāt, kādēļ kaut kas īsti tiek darīts, kāda tam nozīme un pie kā tas noved. Instinktīvi traukdamiem tikai uz priekšu, šīs pašas trauksmās dēļ, un nekad īsti neievākdams sava darbu augļus, cilvēks kļūst līdzīgs aklam mechanismam, nejutīgam automatam, kas pats īsti nezina, kādēļ tas darbojas. Nevien darītājam šī dzīves steiga atņem vērtību, bet ne mazāk arī padarītam darbam, jo steigā to nekad nevar izpildīt ar to rūpību, to apdomātību un, zināmos gadījumos, ar to mīlestību, kas tam piešķir visaugstāko pilnību. Par daudz strauji un steidzīgi tiekdamies uz priekšu, mēs nereti esam nepacietīgi, mēs gribam šos panākumus iegūt uzreiz, vismaz ļoti strauji, aizmirdami, ka īsti vērtīgais vienmēr nobriest tikai lēnām, jo tam jābūt organisksam, dabīgam, bet daba steigas nepazīst un neatzīst to.

Vēl ļaunāki, varbūt, ja aklai tieksmei tikt uz priekšu tiek upurēta nevien tikai paša dzīves pilnvērtība un laime, bet arī zināmas ētiskas normas. Tas notiek tās aktivās, uz panākumiem un sasniegumiem orientētās dzīves parādībā, ko sauc par karjerismu. Tas ir miesīgs censonības brālis un, cik pēdējā kā tikums, tik tas kā netikums, kā liekas, jau no seniem laikiem ir tuvs mums, kā vispāri visiem, kas savu dzīvi noenkurojuši uz aktivitāti vērstās tieksmēs. Tiešām, ja galvenais ir tikai tikšana uz priekšu, panākumi un sasniegumi, vai tad nav vienalga, kā pie tiem tiek, un vai nav pilnīgs pamats nerēķināties ne ar kādiem aizspriedumiem? Ja kāds stāv ceļam priekšā, vai tad visvienkāršāki nav, bez sevišķām ceremonijām, ja vajadzīgs, ar diezgan robustiem līdzekļiem, pastumt viņu nost, kaut arī tam varbūt būtu vairāk tiesības būt priekšā, un

tāpat vai tad nav tiesības izlietot arī tādus līdzekļus, no vienas puses, kā melus, kā nepatiesību, bet no otras — kā glaimus un lišķību? Ja panākumi dzīvē ir tas, kas visu attaisno, vai tad ir grēks lauzt solījumus vai pāriet no vienas partijas otrā, jeb noliegt to tautu, kurā dzimis un audzis? Mēs domājam, ka tāpat kā pozitīviem, tā arī šiem negatīviem piemēriem varētu latviešu dzīve atrast diezgan daudz paraugu.

V. Latvisko tieksmju priekšmets

Tomēr ar šim kā pozitīvām tā negatīvām konsekvencēm no latviskās tieksmju dzīves dinamikas šī latviskās psiķes puse vēl nav pietiekami noskaidrota. Vēl, pilnīgāka raksturojuma nolūkos, jāmēģina aplūkot, kas ir tas, uz ko vērstas šīs mūsu tieksmes? Vai būtu iespējams uzrādīt kādu vienu centrālu objektu, ap kuru tās gravitētu? Ņemot vērā visus jau iepriekš izteiktos metodiskos paskaidrojumus, kā tas būtu saprotams, var vismaz mēģināt darīt to. Nereti izsaka domas, ka viens no galvenajiem mūsu tautas tieksmju objektiem ir manta. Tas neizklausās nemaz tik nepaticami, ja ņem vērā, ka mūsu tauta ilgu laiku ir bijusi apspiesta tauta, kas tika spiesta dzīvot nabadzībā, un ka pat brīvība, ko tā dabūja, bija tikai putnu brīvība: kamēr citās vietās zemniekiem līdz ar brīvību deva arī zemi, — latviešiem to atņēma. Elementārākās vērtības, tāda kā manta, ir arī visnepieciešamākās, un, pirms domā par kādām citām, vispirms jānodrošinās ar tām. Ar to tad arī izskaidrotos latviešu zemnieka „sišanās nost mantas dēļ“, viņa krājība, viņa sīkstums, viņa relatīvā nejutība pret citām vērtībām, kas gan, starp citu, ir vispārīgas zemnieku šķiras psihiskās īpatības. Bet tas tomēr vēl nenozīmē, ka šī manta ir visu viņa centienu mērķis, — saprotams, ja izslēdz tos neretos tā saucamās mērķu heterogonijas gadījumus, kad tas, pēc kā sākumā tiecas tikai kā pēc līdzekļa, lai sasniegtu kādu mērķi, beidzot pats kļūst par pašu mērķi. Visumā tomēr latvietis nekad nav bijis nesaraujami saistīts ar savu mantu. Šai ziņā līdzīgs slaviem, arī viņš bieži spēj likt visu uz spēli un ar vienu vilcienu iznīcināt visa sava mūža pūliņa rezultātu: kara un bēgļu gadi te ir devuši pietiekami daudz piemēru. Manta latvietim tomēr nav augstākā vērtība, kurai viņš būtu gatavs upurēt visu, bet tā viņam ir tikai līdzeklis kaut kam citam. Bet kam?

Ja vērotu dažādos mūsu literātūrā attēlotos tipus un tāpat arī daudzos gadījumus konkrētajā dzīvē, kur lielākas mantas dēļ tiek sagaidīts vai pat pieprasīts lielāks gods un cieņa, tad varētu rasties tieksme apzīmēt par latvisko centienu priekšmetu goda vai varas kāri. Tomēr tas būtu drusku par šauru, — tā būtu tikai speciala izteiksme kādai plašākai un dziļākai tieksmei. To mēs visvieglāk varam atklāt, ja vērojam, var teikt, gandrīz nenormālo latviešu cilvēka pieķeršanos „sava kaktiņa, sava stūrīša“ idealam, nevien zemniekos, bet lielā mērā arī inteligencē — vidējā un pat sīkā ierēdniecībā, kur cilvēks bieži uzņemas vislielākās grūtības un īstas askezes pilnu dzīvi, lai, par spīti saviem trūcīgiem līdzekļiem, tomēr tiktu pie „sava stūrīša“. Analizējot šo

stūrgalvīgo cenšanos, mēs, liekas, varētu atklāt, ka tās pamatā ir tieksme pēc neatkarības, vai nu īstas, vai iedomātas, pēc kuras savukārt ilgojas, lai rastu iespēju vairāk vai mazāk brīvi izpausties savai personībai. Latviešu cilvēka centienu centrā tādā kārtā būtu savas personības apstiprināšanas, individuālas neatkarības tieksme, vēlēšanās pilnīgi būt tam, kas viņš ir, var arī zināmā mērā teikt — vēlēšanās izdzīvot un „piepildīt“ sevi.

Ar šīs savas personības piepildīšanas tieksmes noļikšanu latviešu cilvēka tieksmju dzīves centrā labi saskanētu arī daudzi fakti, gan tie, kas jau minēti, gan arī tie, kas vēl atzīmējami. Tā, piem., tikko minētā varas un goda kāre, kas arī bieži izpaužas latviešu cilvēkā, būtu tikai, kā jau teikts, speciāls un kāpināts šīs savas personības apstiprināšanas resp. izcelšanas veids. Tāpat saprotams, ka sakarā ar dziņu nostiprināt savu personu un tās robežu — latvietis bieži dzinies arī pēc mantas kā šī personības nodrošinājuma priekšnosacījuma. Ar to pašu tad būtu izskaidrojams latviešos nereti sastopamais karjerisms un vispāri viņu laušānās no zemāka sociāla stāvokļa augstākā, viņu tiekšanās pāriet „kungu kārtā“. Ka šāda tendence latviešos tiešām ir, to rāda viņu panākumi šai virzienā: savā laikā, un varbūt arī vēl tagad, Krievijā latvietis, lai arī cik trūcīgs viņš būtu ieceļojis, vienmēr ir pacēlies vairāk vai mazāk augstā virslīnī. Armijā tas gandrīz nekad nebija vienkāršs kareivis, bet vienmēr, ja ne virsnieks, tad vismaz instruktors, fabrikās tas bija vai inženieris, vai meistars, bet muižās viens no visvairāk meklētiem un cienītiem pārvaldniekiem, reizēm būdams īstais noteicošais vadītājs par veselām latifundijām. Tādā kārtā latvieši Krievijā kā vadītāji un organizatori spēja lielu lomu, kas bija visai analoģiska slavenai ģermanisko „varjagu“ lomai šai zemē.

Atšķirība no ģermaņiem būtu tikai tā, ka latvieši, liekas, nav bijuši agresīvi: vismaz cik mēs zinām no mūsu senās vēstures, tie, salīdzinot ar saviem citiem kaimiņiem, ir mazāk nodarbojušies ar uzbrukumiem, cik ar to atvairīšanu. Tas nenozīmē, ka latvietis nevarētu būt labs kareivis. Gluži otrādi, sakarā ar savām citām īpašībām (par kurām būs vēlāk runa), savu gribas pastāvību, savu spēju sekot prāta atzinumiem un idejām resp. pienākumam, tas ir viens no vērtīgākajiem kareivja tipa pārstāvjiem, kā tas jau atzīts no seniem laikiem. Pietiks, ja mēs te atgādināsim tikai tos daudzos apliecinājumus par latviešu strēlnieku pulku izcilām kareivīguma īpašībām, kādus ir devis savos ziņojumos krievu ģeneralštābs pasaules kara laikā. Katrā ziņā revolūcijas laikā, kad sākās Krievijas armijas sabrukums, latviešu pulki palika vienīgās disciplinētās karaspēka vienības. Zaudējuši tēviju, — jo ar Brest-Ļitovskas miera līgumu lielākā Latvijas daļa tika atstāta ienaidniekam — tie, dziļi sarūgtināti un izmisuši, ļāva sevi izmantot revolūcijas vadoņiem, cīnījās ar lielu niknumu, un viņi galu galā bija tie, kas izšķīra krievu revolūcijas likteņus. Bez latviešu kareivjiem kā Krievijas, tā līdz ar to visas Eiropas jaunākā vēsture būtu bijusi citāda. Palikdams par spīti savām kareivīguma spējām miermīlīgs, iespējams,

ka latvietis ir tāds tāpēc, ka, būdams orientēts — kā mēs to mēģinājam rādīt — uz savas personības nodrošināšanu un tā tad cienīdams to, viņš instinkti viļi šo personības cieņu pārnes arī uz citiem cilvēkiem: apvienodams šādā kārtā kareivīgumu ar mīrmīlību un citu personu cieņu, latvietis varētu būt labs materials bruņnieciska cilvēka izveidošanai.

Turpinot tālāk šo mūsu tautas garīgās sejas raksturojumu, atzīmēsim, ka ar izvīrīto latviešu tieksmju galveno priekšmetu — telpas un attīstības nodrošināšanu savai personībai, ciešā sakarā stāv arī latviešu neatkarības un brīvības tieksmes, kas jau ir pirmie personības attīstības nosacījumi. Kāds rakstnieks nesēn kādā ievadrakstā mēģināja raksturot latviešus, teikdams, ka nevis daudzīnātā pazemība, bet tieksme uz lielisko, vareno ir latviešu īstajā dabā. Šim raksturojumam var piekrist tai ziņā, ka allaž, tiklīdz apstākļi to atļauj, latviešu sapņi tiešām var pieņemt visai plašu vīrienu un tiekties tālu pāri nepieciešamajam. Bet neskaidrs šinī raksturojumā paliek, kas ir daudzīnājis latviešu pazemību. Vācieši, cik man zināms, nav to darījuši, — tie allaž, vismaz lai attaisnotu savu bardzību, ir pūlējušies pasvītrot latviešu „slikto dabu” — nepaklausību, spītību, — un, liekas, tie ar šādu raksturojumu nav bijuši pārāk tāli no īstenības, — vismaz pret kungiem latvieši allaž tādi ir bijuši. Pazemību, varbūt, viens otrs mēģināja latviešiem ieteikt, bet tas taisni norāda, ka tie nekad nav bijuši pazemīgi. Kas, piem., kaut cik ir pazinis apstākļus Rīgas rūpniecībā priekš pasaules kara, tas zinās, ka rūpnieki ļoti cienīja latviešu strādniekus viņu centības, rūpības un vispār krietnā darba dēļ, bet tomēr vēl vairāk baidījās no tiem, jo tie neļāvās ar sevi apieties, kā vien kādam ienāca prātā, un vienmēr bija gatavi uz protestu un uz savu tiesību aizstāvēšanu. Šis latviešu strādnieku īpašības dažiem rūpniekiem bija tik nepatīkamas, ka tie pat nolēma to dēļ atsacīties no labajiem strādniekiem un aicināja to vietā no svešām malām noteikti sliktākus, bet toties paklausīgākus, pazemīgākus strādniekus, kas visi bija nesalīdzināmi padevīgāki par latviešiem. Latviešiem, cik tālu mēs vēsturē varam atskatīties atpakaļ, vienmēr ir piemītis „dumpīgs gars”, — acīm redzot sakarā ar paaugstinātu savas personības apziņu. Ja latvietis kūdreiz arī bijis pazemīgs, tad tā palaiķm ir bijusi tikai kara viltība cīņā ar pārāk spēcīgu pretīnieku. Pēc savas dabas — kā neapmierināts tieksmju cilvēks — latvietis īsti ir nemiera gars un revolucionārs; tas prasā brīvību savas personības izpaušmei un jallaž ir pret visu, kas šo viņa brīvību ierobežo. Ka krievu ķeizarvalstī latvietis bija šāds nesamierināms revolucionārs, tas visiem zināms. Mēs pie tā tāpēc sevišķi neuzkavēsmies, bet aizrādīsim tikai, ka šī īpašība latvieti nav nekas cits kā izpaušme viņa personīgo tiesību apziņai.

Bet tā vien tomēr vēl nepietiek, lai kāds būtu revolucionārs cīnītājs: jūtīgs pret savu tiesību aizkaršanu, apzinādāms zināmu savu tieksmju likumību, latvietis — tā kā viņa tieksmes nav tik brāzmainas, lai apmīglotu viņa skaidrū prāta skatu — ir jūtīgs arī pret citu tiesībām, un tā tas nonāk pie taisnības jēdziena, pie atziņas, ka ne tikvien viņam, bet arī ikvienam citam ir tiesības realizēt zināmas tieksmes un ka šo tiesību liegšana ir netaisnība. Taš tad arī

padarīja latvieti par spējīgu cīnīties nevien par savām, bet arī par citu apspiesto tautas locekļu tiesībām, — un šo spilgto taisnības apziņu un gatavību stāvēt un cīnīties par to, kas atzīts par taisnību — mēs arī gribētu izcelt kā visai īpatnēju latviešiem, kas izpaužas tieši vēl tagad starp citu, piem., valdības rūpēs par strādniekiem, dažādos citos sociālos likumos un visā saimnieciskās dzīves kārtošana.

Bet te interesanti atzīmēt, ka, tāpat kā ēna pavada gaismu, arī dažām pozitīvām īpašībām nāk līdz kā negatīvas parādības dažādas šo pozitīvo īpašību deformācijas. Tā mums liekas ar taisnības apziņu, kas izaugusi uz personības cieņas pamata, ciešā sakarā stāv kāds mūsu defekts, uz ko visai bieži norāda, proti — skaudība. Patiesībā tā nav nekas cits kā cita puse savu tiesību apziņai: jūtoties līdzīgs otram (vai vienmēr ar pilnīgu tiesību, vai ne — tas cits jautājums), latvietis, kad viņš redz, ka otram tiek kas vairāk kā viņam, izjūt to kā netaisnību, un, ja viņš nespēj pielīdzināties otram tā sakot uz augšu, tad te ir tik viens solis līdz tam, lai izjustu vēlēšanos pielīdzināt otru sev — nivelējot to uz leju līdz savai pakāpei — un, lūk, tā ir skaudība. Un ja ir taisnība tiem, kas saka, ka šis netikums esot stipri izplatīts latviešu tautā, tad no pozitīvās puses tas nozīmē, ka latviešos ir attīstīta arī taisnības sajūta, un tā atkal liecina par personas pašapziņu un tās ekspansijas tiesību nostādīšanu tieksmju centrā.

No šīs pašas paaugstinātās paša personas apziņas latvieti tālāk atkarīga vēl vesela rinda dažādu gan pozitīvu, gan negatīvu īpašību. Šāda īpašība, piem., ir stūrgalvība, par kuru kā raksturīgu latviešu zemniekam ir daudz žēlojušies agrākie vācu muižnieki: tā nav nekas cits kā negribēšana atsacīties no kāda aplama, bet reiz pieņemta un iemīļota uzskata, jo tas tiek izprasts kā atsacīšanās no paša personības. Šeit pieder arī spītība, kas ir vājo (un tāpēc visbiežāk pie sievietēm un bērniem sastopamais) līdzeklis apstiprināt savu personību, rikojoties vairāk vai mazāk legalitātes robežās — bieži tieši ar pasivitāti — pretī svešai gribai.

Tālāk te jāmin latvieti — tiklīdz tas guvis ievērojamākus panākumus, bet dažreiz arī pirms tiem — bieži sastopamā lepība vai, pareizāki, lepnums, kas nav nekas cits kā apmierināšanas pilns savas personīgās vērtības konstatējums un tādas izturēšanās pieņemšana, kas saskan ar to. Tā sevišķi bieži sastopama turīgos lauksaimniekos, piem., Zemgalē, un mūsu temperamentīgākie rakstnieki labprāt ar patiku izceļ šo īpašību, jo tie tajā, kā paaugstinātā apziņā par saviem spējām (pretstatā nospiedošai mazvērtības apziņai), ar pamatu redz priekšnosacījumu tālāku lielu mērķu uzstādīšanai un sasniegšanai. Ka arī plašākās tautas masās ir gatavībā tieksmes uz šīs emocijas pārdzīvošanu, par to liecina starp citu tā popularitāte, kuru sevišķi pēdējā laikā pie mums ieguvušas dziesmas, kas tieši tiecas modināt šo lepnuma sajūtu („Mēs esam nu kungi mūsu dzimtajā zemē“, u. c.). Ka mūsos laikam diezgan bieži jūtama šī paaugstinātā pašapziņa, to starp citu apliecina arī mūsu kaimiņu tautu zobgalības par mums, kurās nereti figurē šī paaugstinātā pašapziņa — tad, saprotams, vairāk no negatīvās un komiskās puses, proti kā lielība, kas nav nekas cits kā maz pamatota vai netaktiska lepības izpausme. Ja nu tādā kārtā tas būtu pareizi, ka latvieši

bieži ir cilvēki ar paaugstinātu pašapziņu, tad ar to labi izskaidrotos arī daudzinātā un pašu vidū pastāvīgi peltā latviešu nesaticība. Būdami cilvēki ar paaugstinātu pašapziņu un tāpēc labprāt negribēdami nogludināt savus „stūrus“ resp. atsacīties no dažādām savām citus traucējošām īpašībām vai saviem speciāliem uzskatiem, izprotot šādu atsacīšanos kā savas personas ierobežošanu vai pat atsacīšanos no tās, — tie, kā tas viegli saprotams, diezgan bieži nāks cits ar citu nesaskaņā un nereti nonāks, varbūt, pat līdz ķildai.

Ar to mēs esam nonākuši pie latviešu pozitīvās īpašības — viņu pašu personības cieņas — negatīvā pola: latvieši visumā šķiet esam diezgan asociali, tas ir nesabiedriski ļaudis. Vai tas būtu atkarībā no zināmiem vēsturiskiem apstākļiem, proti, dzīves viensētās, vai drīzāk šos vēsturiskos apstākļus noteikuši raksturotie iedzimtie psiholoģiskie faktori — to diezgan grūti izšķirt, bet mums tomēr šķiet, ka ierosinātais moments ir bijis psiholoģiskais faktors — īpatnēji garīgā konstitūcija. Bez tam šis nesabiedriskums ir vedams sakarā arī ar vispārējo zemnieku šķiras psiholoģiju — tie, būdami (vismaz līdz nesenam laikam) vairāk atkarīgi no dabas un vispārīgiem kosmiskiem apstākļiem nekā no cilvēkiem, palaikam jūtas patstāvīgi, no citiem neatkarīgi un tāpēc arī par tiem sevišķi neinteresējas: tie paraduši visu sagaidīt no sevis, ne no citiem. Ka latviešiem asocialisms tomēr piemītis jau sen, to, man liekas, liecina arī vēsture: ja pie viņu personīgām īpašībām būtu bijis klāt vēl vairāk arī kopības gara, tad tie nebūtu, varbūt, nemaz nonākuši svešu tautu atkarībā vai būtu šo atkarību vismaz ātrāk nokratījuši. Mūsu dienās latviešu vājā sociālā saistība un individuālisms, bet reizē arī tieksme uz zināma veida ideālismu izpaužas latviešu jaunatnes plaši izplatītā tieksmē uz aisteticismu: atrāvies no reālās dzīves, ļauneklis dzīvo paša izvēlētā aristokrātiskā daļuma pasaulē.

Līdz šim teikto var rezumēt, sakot, ka latvietis visumā, cik varam spriest, vienmēr ir bijis liels individualists: būdams pēc struktūras noenkurots tieksmju dzīvē, tas visvairāk vērsies uz paša personas nostiprināšanu un ricības telpas iegūšanu tai, — sakarā ar to tas palaikam vairāk ir interesējies par sevi nekā par citiem, labprāt dzīvojis savrup un mēģinājis atrast laimi pats uz savu roku. Tā kā viņa tieksmes, kā mēs mēģinājām rādīt, ja arī nav pārāk brāzmainas, bet tomēr stipri „nesātīgas“, tad viņš savā individualismā nereti var uoiēt arī līdz avanturismam — un tādā kārtā, tas pā daļai, varbūt, nav pārāk tāls ziemeļnieku vikinga tipam, arī lieliem avanturistiem. Tas jo patīcamāk, ja ņemam vērā, ka mūsos ir arī tieši jūrnieku un zvejnieku asinis, un par mūsu seniem jūrniekiem un viņu avanturām svešās zemēs zina jau stāstīt senās skandinaviņu teikas.

VI. Latviskais prāts un tā vara.

Bet ja tādā kārtā stipras individualisma tieksmes ir ietvertas jau mūsu strukturā, kā tad izskaidrot to, ka tās tomēr nav ieguvušas virsroku, bet ka galu galā, par spīti šīm tieksmēm, latvieši tomēr allaž ir arī turējušies kopā un taisni pašā pēdējā laikā mūsos sevišķi nostiprinājies kopības gars? Te bez

šaubām liela loma piekrīt tam, ka mūsos tomēr ir arī „asins balss“, ir iedzimta likteņa kopības apziņa, ko vēl stiprinājusi grūtā vēstures skola. Tomēr lai šī kopības apziņa varētu mūsos izpausties un nākt pie vārda, bija vajadzīgs, lai šai izpausmei būtu labvēlīgi faktori individualās dvēseles strukturā, lai pēdējā pieļautu to. Šādi labvēlīgi faktori mūsu dvēseles strukturā tiešām arī ir, un tie meklējami it sevišķi mūsu prāta — kura raksturojumam mēs tagad pievērsāmies — īpatnējās attiecībās ar tikko raksturoto tieksmju dzīvi, kurā pēc manām domām mēs esam centrēti. Te spēlē lomu it sevišķi tas, ka mūsu dvēseles strukturā dominējošās tieksmes nav pārāk brāzmainas, ka tās dominē ne tik daudz ar savu augstspriegumu, cik ar savu pastāvīgo un nerimstošo spiedienu. Atkarībā no šī sava rakstura mūsu tieksmes neaptumšo un nepakļauj sev mūsu skaidri un loģiski domājošo prātu, bet drīzāk ņem sev to par sabiedroto un ar to uzspiež visai mūsu psihiskai strukturai, neraugoties uz to, ka tā noenkurota tieksmēs, diezgan stipru racionalitātes raksturu: mūsu prāts liek mums atzīt kopdzīves nepieciešamību un tās nosacījumus, un tad arī liek rīkoties saskaņā ar tiem.

Tomēr šī ietekmēšanās ir abpusēja; ja no vienas puses mūsu prāts ietekmē mūsu tieksmes un koordinē tās, tad no otras puses šīs tieksmes lielā mērā piešķir arī mūsu prātam īpatu raksturu. Atrazdamies lielā mērā tieksmju noteikto dzīves mērķu kalpībā, mūsu prāts nav vienmēr absolūti brīvs un mūsu doma, tāpat kā mūsu fantāzija, līdz ar to nav pārāk daudzžuburaina, bet, proti, ja dvēselē valda kāda viena noteikta tieksme, vairāk iet kādā vienā noteiktā virzienā. Latvieši tāpēc bieži mēdz būt vienpusīgi, un viņu prāta struktūra veicina viņu spēju kļūt par partijas cilvēkiem, uz ko tiem jau, kā aplūkots, ir tendence arī no cita viedokļa. No otras puses tomēr novērojami arī daudzi gadījumi, kur latviešiem raksturīga pārāk saskaldīta tieksmju dzīve, virzīšanās uz visām pusēm, varbūt, tieši atkarībā no to fundamentaltieksmes — tikt vispār uz priekšu un uz augšu. Katrā ziņā šī pati tieksmju un prāta koalīcija ir par pamatu arī latviskajam idealismam, kas nav jau nekas cits kā spēja sekot tieksmju projicētiem, bet prāta apstrādātiem, vispārinātiem un pāri paša personībai paceltiem mērķu priekšstatiem — ideāliem. Latviešiem taisni ir ļoti raksturīgi (un šai ziņā tie ir līdzīgi frančiem), ka tie spēj aizrauties arī ar abstraktām idejām, spēj iemīļot mērķus un uzdevumus, kas iet pāri viņu personīgām interesēm. Tā ir visai interesanta parādība: pamatā tai bez šaubām ir dzīves noenkurošana iedzimtajās dabiskajās tieksmēs, bet, pateicoties prāta iedarbībai, tās tiek zināmā mērā atrautas no savas pirmatnējās egocentriskās orientācijas (tas var jo vieglāk notikt, ja tās nav pārāk nevaldāmas), tiek, var teikt, sublimētas un tā dod ierosinājumu ļoti svarīgai visas garīgās struktūras pārveidošanai, kas padara tautu, kura uz to spējīga, par sevišķi vērtīgu cilvēces progresā faktoru. Pierādījumi šai tezei nav jāmeklē tālu: latviešu aizrašanās savā laikā ar revolucionārām idejām, bieži tikai tāpēc, lai stāvētu par taisnību un neļautu uzvarēt netaisnībai, bija tai laikā neapšaubāmi visai spilgts idealisma paraugs. Bez šaubām, tā kā nav nevienas pozitīvas parādības, kurai nevarētu

būt arī kādi negatīvi efekti, tad arī latviskajam idealismam bijuši tādi — tas neizbēgami dara cilvēku vienpusīgu, sašaurina interešu aploku un līdz ar to citu cilvēku saprašānu, kam par sekām var būt netaisna, reizēm pat nežēlīga izturēšanās pret tiem.

Bet ja mēs vēl pakavējamies pie šīs idealistīgās gara struktūras pozitīvajām pusēm, tad jāatzīmē, ka tā ir arī īstais pamats latviešu visumā augstai pienākuma apziņai un vispār lielai noteiktībai, apzinībai un neatlaidībai kāda darba izpildīšanā: pienākums jau īsti nav nekas cits kā visu personīgo interešu pakļaušana moraliskai idejai, bet konsekvence darbā — spēja vispār neizlaist no acīm mērķa un uzdevuma ideju. Atzīmēsīm tikai vēlreiz, ka visas šīs spējas lielā mērā latvieti ir vareņjušas attīstīties tāpēc, ka viņa tieksmes, kā jau teikts, nav pārāk brāzmainas un prāts spēj sadarboties un vadīt tās. Zīmīgi tāpēc, ka dieuvīdniekiem, kuriem vairāk īpata tieksmju vētrainības un paguruma nomaīņa, idealisms ir visumā daudz mazāk raksturīga parādība kā ziemeļniekiem. Ziemeļniekos, un tā it sevišķi latviešos, prāts no vienas puses koordinē un ievieš kārtību tieksmju dzīvē, hierarchizēdams tās ar saviem vērtību spriedumiem un tā it kā padarīdams mazāku to tiešo un spontāno ietekmi, bet no otras puses tas dažreiz vājās un tikko kvēlojošās tieksmes spēj stiprināt un uzpūst gaišās liesmās ar to, ka liek pieplūst augsto ideju liesmas radošam gaisam.

Tāpat ar tieksmju un prāta koalīciju lielā mērā izskaidrojama latviešu visumā stiprā, it sevišķi neatlaidīgā un pastāvīgā griba, ko tie tik pilgti pierādījuši, uzstrādādamies no beztiesīga un proletariskā kalpu stāvokļa līdz turībai un saimnieka stāvoklim savā zemē, — tā ka latvieša griba tagad allaž tiek ņemta kā paraugs spēcīgai gribai. Tās pirmais pamats, kā jau tas teikts, aplūkojot censonību, bez šaubām, vispirms, ir zināmu tieksmju stabilitātē un pastāvēšanā. Bet tieksmes vien vēl nerada gribu, jo tās pašas par sevi ir aklas, to stabilitātē tomēr ir relatīva, un tās pārvalda uzplūdu un atplūdu ritms. Tās pārvēršas gribā, kad prāts aptver to sugestētos mērķus, formulē zināma priekšstata veidā un apzinīgi piekrīt tiem: tad par darbības mērķi nav vairs tieši tieksme (tā tikai paliek aplēptais spēka avots), bet prāta pieņemtais priekšstats, kas vada darbību arī tais brīžos, kad tiešais tieksmju spiediens apmīnās vai, kad jūtams pat pretpiediens, — bet tas taisni nozīmē gribu. Prāta koalīcija ar tieksmēm tā tad uzlūkojama par sevišķi laimīgu dotību mūsu dabā: tā ir liels ieguvums mūsu tieksmju dzīvei, kas ar to tiek koordinēta, stabilizēta, harmonizēta, padarīta spējīga darbībai, — vārdu sakot, tā ir liels ieguvums no darbības praktisko panākumu garantijas viedokļa. Kas attiecas uz šīs koalīcijas atbalsošanos paša prāta teoretiskajā aktivitātē, tad te rezultāti ir drusku citādi.

No vienas puses nav šaubu, ka tas, ka domu vada noteiktas tieksmes, nāk teoretiskai domāšanai par labu: tā dabū noteiktu virzienu un it kā asi, ap ko tā var kustēties un beidzot kristalizēties. Doņa, kuru vada noteiktas tieksmes, kustas uz priekšu ar lielāku spriegumu un ātrāk nonāk pie kāda pozitīva rezultāta nekā doma, kas klīst bez cita mērķa, kā tikai vēlēšanās atrast patiesību:

tā tad bieži nomaldās antinomiju labirintos un beidzot aizvien nonāk skepticisma tuksnesī.

Ar šādu tieksmju vadītu apakšstrukturu, bet nevis ar sevišķu prāta asumu, izskaidrojams, piem., vācu filozofijas pa laikam sistematiskais raksturs: vācieši jau no laika gala ir bijuši tieksmju un dziņu cilvēki, un viņu domāšana tad arī tām pakļauta. Franču filozofija, turpretim, ir stipri mazāk sistematiska, vienkārši tāpēc, ka tā visumā ir stipri intelektualistīgāka. Mūsu filozofija, ja acurmirklīgais zinātņu stāvoklis to atļautu un ja tāda būtu laikmeta mode un mūsu filozofi mazāk paškritiski, tad nav šaubu, ka tā būtu stipri sistematiska, jo sistēmas jau rada nevis sevišķs prāta asums un dziļums (tas drīzāk jauc tās), cik tieksmju sugestija. To mēs jau tieši redzam mūsu filozofiski orientētajos rakstniekos, kuri ļauj savām tieksmēm brīvu vaļu: te tad mēs arī redzam uzplaukštam dažādus sistēmu skicējumus.

Bet te tāpat viegli atklājas arī tieksmju vadītās domas trūkumi: šāda doma laužas uz vienpusīgām teorijām, tā mēdz būt schematiska un iekšēji ne sevišķi bagāta; tā nepieklaujas visiem realitātes izliecieniem, bet konstruējas cietās un asās līnijās, kā kaut kas, kam ar konkrēto realitāti ir sakars tikai tik tālu, cik tālu tā šķietami loģiskā ceļā noved pie tā rezultāta, kas bija tieksmju diktēts un kas kaut kādā ziņā var kalpot darbībai. Nav arī tā, kā tas varētu likties pirmā brīdī, ka tieksmju vadītā domāšana vienmēr vestu lielākos dziļumos. Izņemot speciālus gadījumus, patiesībā ir otrādi: tieksme, kas jau diktē vajadzīgo uzdevuma atrisinājumu, steidzas uz savu mērķi, un tai nav ne laika, ne intereses pacietīgi kavēties pie dažādiem „sīkumiem“, kas galu galā varbūt var atklāt gribētā mērķa nesasniedzamību. Tieksmju vadītā domāšana tāpēc — lai cik pielāgota tā arī varētu būt zināmu konkrētu uzdevumu sasniegšanai — palaiķam mēdz būt diezgan rupja un neizstrādāta, un tīri teoretisku uzdevumu veikšanai — ja tā vispār pie tiem ķeras, — tā nav pietiekami izsmalcināts instruments.

VII Latviskā jūtu dzīve un personības kompleksitate

Interesanti atzīmēt, ka tieksmju praktiskā orientācija līdzīgi ietekmē arī jūtu dzīvi. No vienas puses nav šaubu, ka latvieši ir ļoti jūtīgi, emocionāli, kā tas vispār mēdz būt ar tieksmju cilvēkiem. Tiem ir stipri „plāna āda“, un to jūtas iekšīgi ļoti viegli un spilgti reaģē uz ārpusaules parādībām, it sevišķi uz citu cilvēku aktiem. Vispār latvieši samērā diezgan viegli aizraujas un sajūsminās par dažādām jaukām un jaunām lietām un tāpat arī idejām, kas, liekas, atkarīgs no tā, ka latvietis savā tieksmju dzīvē visumā nav pārāk viengabalains, tam vairāk spēju būt daudzpusīgam un iet plašumā nekā vienpusīgam un iet dziļumā. Latvietim tāpēc vairāk raksturīga emocionālitate, reaģēšana uz daudzām pusēm un lietām, nekā kaislīgums, kas nozīmē koncentrāciju vienā virzienā: latvietis kā tieksmju cilvēks ir drīzāk multipolārs nekā „unipolārs“, ja tā var teikt. Kura no šīm strukturām vērtīgāka, grūti teikt: „unipolaritate“,

kaislīgums, vienpusība liek visas spējas koncentrēt tikai vienā virzienā un tā, kāpinot darbības spēju, nereti liek panākt lielas lietas; multipolaritate, kas nozīmē arī dvēseles atvērtību visām vērtībām, rada atkal lielākas cilvēciņas atmosferu, dzīves bagātību, noteic taisnīgāku izturēšanos un šai ziņā visumā ir sociāli vērtīgāka — izņemot tos pie mums neretos gadījumus, kur tā ved pie gribas dzīves anarchijas un noklišanas no ceļa.

Bet, lai būtu kā būdams, šī latviskā emocionalitate, šī spēja ātri un spilgti padoties jūtu pārdzīvojumiem, jāšķir no spējas dzīvi, ātri un spontāni šīs jūtas arī izteikt. Jūtu ārējās izteiksmes ziņā latvieši noteikti ir pasmagi un pagausi: tie, ja tā var teikt, jūtas vairāk „interiorizē“ nekā „eksteriorizē“, un te liekas par galveno cēloni ir zināma tendence uz individualismu, uz ieslēgšanos sevī — zināms „asocialisms“, bet bieži arī vienkārši paradumu un vingrinājumu trūkums, bet pie tā mēs vēl atgriezīsimies.

Beidzot, no šiem divi jūtu dzīves raksturojumiem vēl jāšķir trešais — jūtu dzīves diferenciācija resp. izsmalcinājums: šai ziņā pūrsvārā aktīvais latviešu cilvēks nav ticis pārāk tālu. Darbīgajam, vienmēr darbības trauksmē esošajam tieksmju cilvēkam nav ne vaļas, ne patikas sevišķi iegremdēties savu jūtu pārdzīvojumos un reģistrēt visas to nianšes un tālākās vai tuvākās saistības ar citiem apziņas stāvokļiem. Tāpat tas ir arī vispār ar jaunatni: tā gan ļoti jūtīga — bet jūtu dzīve tai nav diferenciāta. Nebūtu tāpēc nekāds brīnums, ja arī mūsu uz aktivitāti orientētajā latviešu cilvēkā, tāpat kā visu citu tautu aktīvajos locekļos, jūtu dzīve — par spīti minētai latviskai emocionalitātei — vēl nebūtu pārāk sīki izkopta: specializēšanās un pilnība vienā virzienā (šai gadījumā tieksmju dzīvē, sevišķi ja tā „multipolara“) neizbēgami implicē mazāku pilnību citā virzienā: šai ziņā latvieši līdzīgi angļu-sakšu rases pārstāvjiem. Te varbūt tomēr visi negribēs piekrist un aizrādīs uz mūsu daudzajiem izsmalcinātajiem liriskiem. Sakarā ar to mums drīz tiešām nāksies papildināt latviešu raksturojumu vēl no citas puses. Bet te nu vīpirms jāņem vērā, ka dzejnieki tieši ir cilvēki, kas specializējušies praktiskam cilvēkam pretējā virzienā, — tie, tā sakot, dezaktualizējušies, novērsušie no darbības un pievērsušie sev un savām jūtām. Un tieši samērā lielais dzejnieku skaits pie mums varbūt taisni izskaidrojams ar zināmu tautas pašizsardzību: jo intensīvāk tautas vairums novērsies no kontemplatīvās dzīves, jo vairāk atkal vajadzīgs — līdzsvara uzturēšanai — tādu, kas speciāli tai pievērsušie. Bet tomēr arī šajos mūsu cilvēkos, kas tieši pievērsušie jūtu dzīvei, paliek raksturīga zināma iekšējā dinamisma mērenība šīs dzīves izpausmē. Mūsu liriskai visumā raksturīga zināma skaidrība, samērība, impulsi apvaldītība (neraugoties uz to, ka mēs esam tieksmju, tas ir zaudēta līdzsvara cilvēki). Man šķiet, ka tas atkal ir tiešā sakarā ar jau iedzimto tieksmju koalīciju ar prātu. Racionālais moments, koordinēdams mūsu tieksmes, harmonizē un ienes mēru arī mūsu jūtās un to izpausmē. Šai ziņā mums visai raksturīgi, ka latviešos maz tendences uz misticismu: arī viņu reliģiskie pārdzīvojumi ir skaidrības un pat zināmas racionalitātes apdvesti — kā mūsu tautas pirmatnējie ticējumi, tā arī kristīgā ticība tautas izpratnē. Katrā ziņā

briesmīgas neapvaldītas kaislības, kādas vismaz romanos tiek piedēvētas dienvidniekiem, mums visumā ir svešas: mūsu prāts ir par stipru un mūsu tieksmju dinamika nav tik neapvaldīta — varbūt, starp citu, arī tāpēc, ka tā palaikam „multipolara“. Pateicoties šai mūsu tieksmju mērenai dinamikai, kā arī to koordinācijai atkarībā no prāta suverenitātes, dziļi un traģiski iekšēji konflikti latviešos nav pārāk bieži: slavisko Dostojevskā tipu psiholoģija tiem nav raksturīga, — tie, sekojot sava rakstura lielākai noteiktībai, nemil bezgalīgi svārstīties nenoteiktībā, bet palaikam izbeidz iekšējos konfliktus ar kādu varonīgu lēmumu, upurēdami vienu kādu savu tieksmi otrai, un tā panāk atkal dzīves un darbības spējīgu iekšēju vienību. Atkarībā no šīs latviskās izvairīšanās no ilgstošiem, tumšiem irracionāliem dvēseles konfliktiem vai to parasti ātras un varonīgas izbeigšanas stāv, varbūt, arī tas, ka drāmātikā dzeja, kas lielā mērā dibinās šādu konfliktu izmantošanā, nav latviešos visvairāk plaukstošais dzejas veids.

Šai pēdējai parādībai tomēr var gan būt arī vēl kāds cits avots, kas arī mūs var interesēt šinī kopsakarībā. Īsts drāmātikais rakstnieks patiesībā var būt tikai tas, kas spēj labi iedzīvoties arī gluži citādās dvēseles strukturās nekā viņš pats: tikai tad viņa radītie tipi nav abstraktas shēmas, bet ir, kā saka, dzīvības pilni. Bet, lūk, mums liekas, ka gadījumu vairumā latvieša daba, vismaz šinī momentā, nav pārāk disponēta uz šādu iedziļināšanos citās dvēseles strukturās nekā tā pati (mēs drīz redzēsim, ka latviskai dvēselei arī vēl cits aspekts): aizņemta ar dzīves uzdevumu projicēšanu un to realizēšanu, tā īsti redz un jūt tikai šo uzdevumu un tad, varbūt, vēl sevi pašu, bet simpatiska intuitīva iedziļināšanās citos, kontemplatīva attiecība pret cilvēkiem tai vismaz nav visparastākā. Tas nav pretrunā ar to, ka latvietis spēj atzīt un cienīt otra personību. Lai cienītu otru — pietiek redzēt to schematiciski, kā kaut ko līdzīgu idejai. No tā vēl tālu līdz simpatiskai līdzī dzīvošanai šai personai.

Viss tas, liekas, nozīmē, ka latvieša aktīvajam tipam nav pārāk bagātīgu afektīvu saīšu ar citiem cilvēkiem, un tam ir ļoti svarīga nozīme daudzu mūsu rakstura un dzīves īpatību izpratnē. Pie šī paša rezultāta mēs īsti nonācām jau — izteicot to tikai citiem vārdiem, izejot arī no citām problemām, — proti, runājot par latviešu asocālo raksturu un viņu idealismu (idealisms — saista ar idejām, ar abstraktām shēmām, ne ar cilvēkiem), un to apstiprina vēl arī dažas citas mūsu rakstura izpausmes. Tā, piemēram, pietiek jau pastaigāt pa mūsu veikaliem un iestādēm, lai varētu izteikt hipotēzi, ka laipnība pret citiem cilvēkiem nav latviešu visstiprākā puse. Šo hipotēzi apstiprina arī tuvāka iepazīšanās ar mūsu sabiedrību: ikviena atsevišķā šīs sabiedrības locekļa ielēgšanās sevī, zināma vienaldzība pret citiem u. t. l., te diezgan parastas parādības, un tas nav nepieciešamā pretrunā ar atzīmēto latvisko dvēseles atvērtību, jo šī atvērtība, dažādu apstākļu dēļ, var palikt arī tikai potencialitātē, kā nerealizēta iespējamība. Katrā ziņā nereti arī ārzemnieki, kas ar mums iepazīšies, ja izdodas tos piedabūt uz vaļsirdību, visumā atzīst, ka mūsu sabiedrības atmosfera diezgan vēsa.

Ja nu neņemtu arī pārāk nopietni raksturojumus, ko dažreiz nūkas dzirdēt no ekspansīvo krievu (it sevišķi dāmu) puses, ka mēs esam „čerstvij narod“ (t. i. sīksta, cietsirdīga, pašlabumam pievērsta tauta), tad tomēr arī tādi novērotāji, kas grib būt objektīvi, piem., grāfs Keizerlinks savā grāmatā *Das Spektrum Europas*, raksturo baltiešus (kuros tas ieskaita arī latviešus) kā pasausus un paskarbus, — un šis raksturojums, liekas, arī atbilst tam iespaidam, kādu mēs, vismaz pirmajā brīdī, atstājam uz ārzemniekiem, — un tas pēc mūsu domām secināms no tā, ka mēs tiešām esam kūtri vismaz uz ātru afektīvu saišu radišanu ar svešiem cilvēkiem: mēs pret tiem esam vēsi, — un ja tie mums padoti, esam palaikam „prasīgi“ pret tiem: latvietis kā priekšnieks ir gan taisnīgs, bet taisni tāpēc ne-pārāk maigs.

Katrā ziņā mūsu ieslēgtību sevī, mūsu atturību un ekspansivitātes trūkumu apliecina arī mūsu publiskās sanāksmes, kurās mēs visumā esam diezgan skopi ar piekrišanu un simpatijas jūtu izrādīšanu — vai tas būtu valstsvīriem, vai māksliniekiem. Bet kā jau teikts, viss tas galu galā nenozīmē, ka mēs tiešām šajos gadījumos būtu nejutīgi vai pat nebūtu spējīgi uz simpatijas jūtām. Bet, nebūdami parasti pievērsti citiem cilvēkiem un nevingrinādami savu simpatijas jūtu izteiksmi pret tiem, mēs esam apaudzējuši sev apkārt it kā cietu garozu, un tā rada mūsu sāusuma un skarbuma šķītumumu. Mums vajadzīga zināma iesīšana, zināma sāpēmšanās, lai pārvarētu savu atturību (kas nereti ir vienkārša kautrība), lai lauztu cieto garozu un lai tad atklātos, ka zem šīs garozas ir vēl liela jūtu siltuma bagātība, reizēm pat pārbagātība, — taisni tāpēc, ka tā palaikam paliek neizlietota — un šādos gadījumos, piem., mūsu viesmīlība iet daudz tālāk un ir daudz sirsnīgāka, nekā tas citur parasts, tā ka ārzemnieki nereti tās skāvienos gluži apmulst. Latvietim, kad tas reiz izlauzies no savas čaulas, raksturīga ļoti īpatnēja siltā sirsnība, kas tam liek atklāties uz āru it kā ar visu dvēseli un padara to viegli ievainojamu. Francūzis nekad nav ne tik ieslēgts, nedz arī tik atklāts un silti sirsnīgs, maigs un cilvēcīgs kā latvietis. Mūsu nejutīgums pret svešiem tā tad atkarīgs ne tik daudz no jūtu, cik no „vingrinājumu“ trūkuma, un, otrkārt, no mūsu interešu parastās koncentrācijas citā virzienā, — tā tad mūsu aspekts šai ziņā labvēlīgos apstākļos varētu arī stipri grozīties.

Šis mūsu atturīgums un ekspansivitātes trūkums patiesībā tā tad stāv ciešā sakarā ar to mūsu dzīves īpatnību, ka tā īsti ir ciņas dzīve un orientēta uz panākumiem, uz nākotni, ne uz tagadni. Tāpēc mēs arī, kā jau teikts, neesam „baudas“ cilvēki, kas gan nenozīmē, ka mēs vispār nespētu priecāties. Ja kāds to apgalvotu, tad to būtu pavisam viegli apgāzt, norādot uz mūsu daudzajiem svētkiem, jubilejām un citāda veida dzīrēm, kuras labprāt rikojam katrā iespējamā gadījumā. Bet te tad nu atkal var konstatēt, ka mūsu dzīves nekādā ziņā nav rafinētu baudas cilvēku dzīves, kurās viss gudri koncentrēts uz tagadni: uz acumirkliģo baudas momentu. Rafinētie baudas cilvēki dzer, piemēram, smalkus vīnus un aromatiskus konjakus mazām lāsītēm, baudīdami pašu dzērienu, — mēs dzeram pretīģo degvīnu lieliem malkiem un steidzīgi, domādami atkal tikai

par to, kā ātrāk sasniegt gribēto rezultātu — apreibnāšanos, cīņā un pūlīgos apspiesto dzīves pušu atbrīvošanos. Mūsu dzīres ir sasprindzinājuma atlaisānas, „atskrūvēšanās“, augstspiediena pazemināšanas brīži, tās nav pašmērķis, bet īsti atkal kalpo tikai vēlākai darbības sasprindzināšanai; mēs šajās dzīrēs īsti neko citu nedarām kā „pildām“ sevi spēku tālākai cīņai un darbībai: gan no pagātnes — ar patiku atcerēdamies panākumus un ar tiem stimulējot sevi, gan fantazējot par nākotni un ar tās tēliem iekvālinādami sevi. Tāpēc arī lielais runu daudzums mūsu dzīrēs, kuru īstais nolūks ir savstarpēja suģestija, sevis saskrūvēšana nākamai darbībai: rafinēti baudas cilvēki turpretim dzīrēs runā pavisam maz — tikai to minimu, ko prasa pieklājības konvencija. Mūsu dzīres īstenībā vairāk līdzinās seno vikingu dzīrēm (kā mēs tos iedomājamies), kas atgriezušies no sirojuma un, svinot uzvaru, gatavojas atkal jauniem sirojumiem.

Ka mūsu baudas īsti ir ciešā sakarā ar mūsu darbību, to rāda arī pie mums tik plaši izplatītais dzeršanas netikums: tas vai nu tāpat kā vispār dzīres ir izpausme vajadzībai atlaisties, kaut mākslīgiem līdzekļiem, no sūra saspridzināta darba un no ilgstošām rūpēm, vai atkal, visbiežāk, pie vājāka rakstura cilvēkiem, kam darbība konkrēta pasaulē nav bijusi pārāk veiksmīga un kas atdūrušies pret grūtībām, — izpausme tieksmei pāriet iluziju pasaulē, kur paša spēki šķiet lielāki, bet šķēršļi viegli pārvarami.

Arī pie mums dzīrēs un sanāksmēs vēl stipri izplatītais dziedāšanas paradums, kas jau sen izzudis intelektualizētās rietumu tautās, patiesībā ir līdzīgs, tikai pilnīgi nevainīgs un cēlāks, autosuģestijas un aismiršanās līdzeklis nekā alkohola lietošana: arī dziedāšana ar ritmu, ar skaņām, ar vārdiem, ar kopējas atmosferas izveidošanu pārnes apziņu — kā jau vispār māksla — iluzionārā pasaulē, kur daudz vairāk harmonijas un panākumi drošāki nekā konkrēti dotājā. Tomēr lai padotos šāda veida suģestijai, vajadzīgs vēl zināms svaigums, jaunība, kas līdz ar kultūras progresu vienmēr vairāk zūd.

Bet lai būtu kā būdams, arī mūsu baudas un ar tām saistītie mūsu tikumi un netikumi vēlreiz šķiet apliecina mūsu jauņeklīgo, uz nākotni, uz darbību orientēto tieksmaino dabu. Kā šādi tieksmju cilvēki mēs, par spīti mūsu cīnītāju skarbūmam un mūsu mūžīgai trauksmainībai, tomēr nekādā ziņā neesam pesimisti, bet gluži otrādi, mūsu dzīves afektīvais pamattonis visumā ir viegls un optimistīgs: dzīve un tās cīņi mūs tomēr pievelk, un mēs esam cerību pilni. Un šis optimisms ir arī pilnīgi nepieciešams un dabīgs mūsu garīgās struktūras elements: kā gan mēs varētu būt censoņi un cīnītāji, ja dzīve un tās solījumi mūs nepievilktu? To viegli var saskaņot arī ar tieksmju psiholoģiju viņā. Tieksmēs, no vienas puses, ietvēras neapmierinātība ar to, kas dots, un — ka šī tieksmju dabas puse mūsos pietiekami reprezentēta, tas, liekas, diezgan pierādīts. Bet no otras puses tieksmēs ietverts arī priekšstats par kaut ko pilnīgu, kas to var apmierināt (ideāls), un to nu nav iespējams domāt un vēl mazāk censties pēc tā, ja to zināma mērā neanticipē, tas ir neiedomājas jau kā piepildītu un neizjūt to kā tādu. Bet to nav iespējams iedomāties un izjust kā piepildītu, neizjūtot arī tai paša laikā prieku un apmierinājumu. Ar to jau arī

izskaidrojas ilgu un sapņu saldums: tajos jau iepriekš tiek pārdzīvota vēl nerealizētā ideāla pilnība un tiksmainība. Sappotāja tips latviešos tāpēc nekādā ziņā nav rakstnieku izgudrojums, bet tas ir būtiski svarīga tieksmju cilvēka variācija: tanī tikai akcents no iztrūkuma izjušanas pārbīdīts uz piepildījuma izjušanu — bieži atkarībā no pārāk grūtiem ārējiem apstākļiem, kas nepieļauj nekādu konkrētu tuvošanos ideālam, kādēļ tad arī dvēsele it kā paš aizsardzības nolūkā koncentrējas uz vēlāmā piepildīšanos iztēles plūksnē. Bet lai kā tas būtu, arī normalā tieksmju dzīvē nākotnē vēlētāis vienmēr tiek jau arī iepriekš anticipēts un tagadnē izjūsts, un tas ir šis moments, atkarībā no kura tieksmju psihikā vienmēr skan līdz optimisma tonis, kas šai arī nepieciešams kā stimulants un dzīves tonusa, sprieguma uzturētājs. Dzīves prieks, spirtgums un atjautība tā tad gluži dabīgi un nepieciešami allaž sprēgūs gan latviešu valodā, gan izpaudīsies arī viņu darbos un ar to stipri izlidzinās dažu labu smagāku pusi to raksturā, — starp citu arī attiecībā pret citiem cilvēkiem: prieks liek simpatizēt citiem, iedvēš labvēlību pret tiem un tā palīdz salauzt to cieto garozu ap dvēseli, ko citi spēki un to konfigurācija tiecas apaudzēt. Šis prieka un optimisma tonis lielā mērā atņem arī smagumu latviešu sabiedrībai, padara to samērā viegli izkustināmu un ierosināmu un tāpēc bieži arī isti spriegas un jautras dzīvības pilnu. Katrā ziņā latviskais optimisms ir reizē gan svarīgs tautas vitalitātes pierādījums, gan arī ķīla tās nākotnē veicamo uzdevumu sekmiņai.

Zīmējot pēdējos vilcienus latviešu raksturā, mēs esam pienākuši tuvu tai latviešu cilvēka izpratnei, kas šķiet ir antitetiskās attiecības ar iepriekš doto, bet ko ir iemilējuši un labprāt izcēlušī mūsu ievērojamākie rakstnieki, kā Poruks, Fr. Bārda, Saulietis, Skalbe, pa daļai Rainis, Brigādere u. c. Kā jau es pieminēju, šo rakstnieku tēlos tas latvietis, ko viņi zināmā mērā uzskata par ideālu, allaž rādīts divos veidos. Pirmajā variācijā tas atklājas kā sappotājs, kā romantiķis, ar bezgala vārīgu un maīgu dvēseli, tik vārīgu, ka konkrētā pasaulē viss to ievaino un apmierinājumu tas var atrast, vienīgi pievērsoties dabai, iegremdējoties tās dzīvē un mēģinot sakust ar to. Otrā variācijā, kas gan diezgan tuva pirmajai, tas atklājas kā pilnīgi pret visu pasauli atvērts, pret visu dzīvu radību un līdz ar to tad arī it sevišķi pret cilvēkiem neierobežoti labvēlīgi noskaņota sirdsskaidra personība, tik pilnīgi bez viltus, tik uzticīga, ka pasaule to citādi nevar saukt kā par „mulķīti“ — tas ir jau latviešu tautas pasākās tik popularais „Antiņa“ tips. Šis tips, tāpat kā iepriekšējais nelīdzsvarotais romantiķis gan bez šaubām nav visizplatītākais, — to apstiprina arī paši mūsu minētie rakstnieki jau ar to, ka viņi tēlo tos kā zināmus izņēmumus, pretstatā pārējai pasaulei. Tomēr varbūt jau ikviena latvieša dvēselē ir kaut kas gan no šī gandrīz slimīgā dabas mīlētāja romantiķa, gan no naivā Antiņa, — to rāda jau mūsu neskaitāmās tautas dziesmas — ar saviem uz dabu attiecinātiem deminutīviem, ar savu silto un naivo attiecību pret pasauli un savu lielo iekšējo skaidrību un maigumu. Par spīti šķītamam es domāju, ka šis latviskās dvēseles īpatnības nav nepieciešamā pretrunā ar iepriekš minētajām, bet ir viegli save-

damas ar tām sakarā. Es jau uzrādīju šo sakaru starp tieksmju cilvēku, kas ievirzīts uz darbību, uz cīņu, un sapņotāju. Ikviens tieksmju cilvēks īsti vienmēr ir sapņotājs, bet to nemana tikai tāpēc, ka visas viņas dvēseles potences pārvēršas darbībā. Bet pietiek, lai šī darbība tiktu aizkavēta, lai tad tūlī psihiskie spēki kļūtu patstāvīgi un izpaustos paši par sevi. Šādos apstākļos tieksmes var zaudēt savu egotismu un tad ar visu savu siltumu un tvikumumu pievērsties gluži pārpersonīgiem objektiem, it sevišķi dabai, ko tad izprot kā dziļas dzīvības pilnu būtni, kā visu devēju un radītāju, kā māti, pie kuras cilvēks meklē un atrod patvērumu. Un ikkatrā aktīvā tieksmes cilvēkā ir momenti, kas to tuvina šādam romantiķim: pastāvīgs egotisms nav iespējams, jo tas nogurdina, un tāpēc ir nepieciešami brīži, kur cilvēks novēršas, atpūšas no sevis. Tāpēc gandrīz visi latvieši bez izņēmuma ir lieli dabas un ceļojumu mīļotāji. Var pat teikt, ka daba tiem savā ziņā tuvāka nekā cilvēki. Pa daļai varbūt tas izskaidrojas tieši ar to, ka, būdami tieksmju un emociju cilvēki, tie visi īsti savā dziļumā ir ļoti vārīgi un viegli ievainojami, un tāpēc cilvēku sabiedrībā kautrējas atsegties. Sabiedrībā tie tāpēc palaikam ir bruņās — cietā gribas spēka un nejutības čaulā, kurai bieži vēl apkārt zobgalības dadži. Lai tie ļaunu sabiedrībā noliktu savas bruņas, tad vajadzīgi sevišķi apstākļi — vai nu pārbaudīts draugu pulciņš, vai atkal zināma prāta aktivitātes apturēšana vai virziena maiņa: tas nedrīkst domāt par pasaules launumu, tas nedrīkst zināt par iespējamiem ievainojumiem vai arī tam jāspēj šos ievainojumus neizjust kā ievainojumus — vārdu sakot, tam jābūt no pasaules viedokļa „mulķītim“. Bet kā jūsmīgais romantiķis, tā sirdī skaidrais Antiņš ir tas pats latviskais tieksmju cilvēks, kas tikai pārāudzis pāri savu tieksmju egotismam un, viens nepilnīgāk, otrs pilnīgāk, pārspējis to. Latvieša konkrētā izpausme tādā kārtā svārstas it kā starp divi pretējiem poliem: vienā atrodas sevi ieslēgtais un skarbais darbības un cīņas cilvēks, kurā visas dvēseles potences pārvērstas aktivitātē, otrā intuitīvais, dvēseliskais, pret visu atvērtais sapņotājs un vientiesis, bet vairums latviešu ir starp šiem abiem pretstatiem, pie kam šinī vēsturiskajā brīdī lielākais skaits ir tuvāks pirmai galējībai nekā otrai, — un citādi arī latviešu tauta nespētu pastāvēt. Bet tāpat arī katrā atsevišķā latvietī ir kaut kas no šī otra tipa, un tam vienmēr ir nojauta par patstāvīgo, no darbības atrauto gara dzīvi un tās vērtību, — kaut arī apstākļi būtu to tālu novirzījuši no tās. Ka tas ir tā, to rāda gan mūsu ārkārtīgi lielais tautas dziesmu skaits, kas vēl jūgd daudz dziedātas, gan arī sevišķi lielais liriskā dzejnieku skaits un cīņa, kāda pret tiem ir tautai, tāpat kā vispār pret garīgu vērtību veidotājiem. Tāpēc, ja vēl ņem vērā, ka mums nevien dzejnieku skaits ir liels, bet ka daudz ir arī citu mākslinieku — gleznotāju, skulptoru, muziķu, tad var saprast, ka daži mūsu dzīves vērotāji un pūrsprīdēji nonāk pat pie slēdziena, ka latvieši sevišķi alkstot pēc skaistuma un ka tāpēc, varbūt, istākais latviešu aicinājums varētu būt tieši mākslinieciskā aktivitātē. Pagaidām vismaz jākonstatē tomēr fakts, ka šinī vēsturiskajā brīdī latvieši it dabīgi pievērsušies galvenā kārtā pašas konkrētās dzīves veidošanai un līdz ar to atklāj it sevišķi šādiem veidotājiem nepieciešamās īpašības.

Ar visu līdz šim teikto mēs varam uzlūkot par nobeigtu mūsu mēģinājumu skicēt latviešu tautas psiholoģiju, Mūsu mēģinājuma rezultatus mēs, varbūt, varētu rezimēt šādā veidā: latviešu tauta mums atklājas kā jauneklīga, uz nākotni ievirzīta tauta, apveltīta ar lielu centības garu, kas tai liek nemitīgi censties pēc vienmēr lielākiem sasniegumiem. Šī centības gara pamatā mums atklājas vispārīgās dabas tieksmainība, kas novirza dzīves centru no tagadnes uz nākotni un tā padara to, var teikt, „ekscetrisku“. Kā latvisko tieksmju centrālo objektu mēs uzlūkojam realizācijas iespēju sagādāšanu paša personībai, — pie kam latvietiem īpata kļūst viņa tieksmju koalīcija ar prāta racionalitāti, kas stipri izlīdzina un harmonizē viņa tieksmainās dabas nelīdzsvarotību. No šejienes tad izriet dažādas latvieša rakstura īpašības: neapmierinātība, revolucionarisms, brīvības gars, gribas spēks, pienākuma apziņa, taisnības kulta, bet nelabvēlīgākos gadījumos — materialisms, lepība, lielība, skaudība, nesabiedriskums, individualisms. Atkarībā no saauguma ar tieksmēm latvieša domā ir raksturīga stingra virzīšanās uz noteiktu mērķi, uz loģismu, sistematiskumu, praktiskumu, bet reizē arī tendence uz doktrinarismu un vienpusību. Tieksmju un prāta predominance atbalsojas afektivitātes dzīvē tādā kārtā, ka ar to latvieša dabā tiek izlīdzināti traģiski konflikti, ka jūtu dinamika kļūst apvaldīta, kas bieži ved pie zināmas ieslēgtības sevi, pie ekspansivitātes un spontanitātes sašaurināšanās, pie afektīvu saišu ar apkārti pavājināšanās un, līdz ar to, pie zināma sausuma un skarbuma, bet no otras puses tā var vest arī pie tikumiskas apskaidrotības, pie lirisma, pie romantisma, kas izpaužas tieksmē apvienoties ar kādu plašāku realitāti. Beidzot mēs atzīmējam, ka latviešu tautas vitalitāte dabiski izpaužas dzīves priekā un optimismā, kas to visur pavada.

Nav šaubu, ka ar mūsu aplūkojumu nekādā ziņā vēl nav izsmelts viss, kas būtu sakāms par mūsu tautas psiholoģiju, — te tikai tikko uzņemtas dažas līnijas un arī par tām, kā jau teikts, iespējamās diskusijas. Ņemot vērā ārkārtīgi lielo individuālo īpatību dažādību kādā tautā, nekad nevar cerēt palikt visus, tā sakot, zem vienas cepures. It sevišķi vēl būtu jāņem vērā, ka viena un tā pati iekšējā rakstura struktūra un dinamika var izpausties gluži citādi, atkarībā no tā, kādos apstākļos tā nolikta.

Sevišķi grūti noteikt kādas tautas garīgās radišanas spējas, jo tās lielā mērā atkarājas no zināmiem specifiskiem dzīves apstākļiem. Te kā vispārēju likumu varbūt varētu izvirzīt atzinumu: jo cilvēki vairāk pievērsušies darbībai, jo vairāk tie asina gan savu praktisko prātu, bet mazāk izkopj savu tīri iekšējo gara dzīvi, — un otrādi: jo ārējā darbība vairāk aizkavēta, jo intensīvāka iekšējā garīgā aktivitāte, tā ka var piekrist izteicienam, ka gars vai apziņa īsti ir „aizturēta darbība“. Šis apstāklis jāņem vērā arī latviešu tautas un tās atsevišķo individu spēju novērtēšanā: momentos, kur tauta vairāk pievērsusies ārējai aktivitātei, garīgas izsmalcinātības ziņā tā būs mazāk ražīga, un tāpat arī attiecīgie cilvēki. Bet šī pati tauta citā laikmetā un tāpat tie viņas locekļi, kas atrodas īpatos dzīves apstākļos, uzrādīs citas īpatības, kas šķiet nesaskanam

ar citā laikmetā un citos apstākļos izrādītām, bet tomēr patiesībā ir to pašu spēku izpausme.

Tāpēc mēs neuzlūkotu par pārmetumu, ja mums starp citu aizrādītu, ka mūsu skicējumā būtu minētas īpašības, kas ļābi nesaskan savā starpā. Vispirms jāņem vērā, ka pat atsevišķa cilvēka raksturs, kur nu vēl tautas, nav loģiska konstrukcija: tajā ļoti bieži tieši ir ļau no dabas dotas pretrunas; otrkārt, tautas raksturojumā vienmēr jāņem vērā dažādas pamatstruktūras variācijas — atkarībā no dažiem dažreiz sikiem blakus apstākļiem — kas var izpausties antitetiski, kā mēs to dažreiz arī mēģinājam izskaidrot. Tā, piemēram, būtu jāizskaidro tas, ka latvietis var būt gan idealists, gan romantiķis un liriķis, gan skarbs un sauss organizators, gan mūžam neapmierināts censonis, gan laipns un dzīves priecīgs optimists u. t. t. Neaizmirsīsim arī, ka latviešu tauta vēl nav izteikusi sevi, tajā snauž vēl dažādas iespējamības: noteikt tai kādu negrozīgu raksturu un tā fatalu\attīstības gaitu ir neiespējami. Pietīks, ka atzīsīm, ka tai no dabas ir līdzī dotas daudzas un augsti vērtīgas spējas, par kurām to, varbūt, varētu apskaust dažā laba lielā tauta.

LATVIEŠU KULTŪRAS ĪPATNĪBAS

Kādas tautas kultūra ir visu to konstruktīvo pārveidojumu kopums, ko tā ienes pasaulē, tiekdams pēc pilnīgākas dzīves. Sekodama šai tieksmei, tā, no vienas puses, apstrādā zemi, audzina mājkuņģus, ceļ mājas, baznīcas un pilsētas un darina visdažādākos priekšmetus, bet, no otras puses, tā veido arī priekšstatus par dievību, rada izturēšanās normas, likumus, valsti, mākslas un zinātnes. Visam, kas šādā kārtā tiek radīts, piemīt kāda vērtība, un tā rodas runa par kultūras vērtībām. Tāpat kā dažādi cilvēki, tā arī dažādas tautas vienādi nepiegrīezas visām vērtībām, nereālizē visas ar vienādu enerģiju un vienādām sekmēm, un tāpat arī veidi, kā viņas tās reālizē, ir dažādi. Tāpēc uzdevums raksturot kādas tautas kultūras īpatnības ir saprotams kā uzdevums noskaidrot, kādām no daudzām iespējamām kultūras vērtībām tā it sevišķi pievērsusies un kā viņa tās reālizē. Šāds uzdevums ir diezgan grūts un nekad nav atrisināms pilnīgi neapstrīdamā veidā, jo lietas, par kurām te jāspriež, palaikam nav mērijamas un līdz ar to nav arī precīzi noteicamas un salīdzināmas. Tomēr, no otras puses, nav šaubu, ka izšķirības starp tautu kultūrām patāv un bieži ir pat visai lielas, tā ka mēģinājums šīs īpatnības noteikt tomēr ir jāuzņemas.

Tā kā kultūru radošais faktors ir attiecīgās tautas tieksmes, kas savukārt cieši saistītas ar tās domu un jūtu pasauli, tad var teikt, ka ikvienas tautas kultūra ir zināmā mērā tās dvēseles objektīvācija, un no šejienes varētu secināt, ka kādas tautas kultūras īpatnības vislabāk noteicamas, izejot no tās dvēseles raksturojuma. Tiešām, šādu ceļu var iet, bet tam piemīt arī dažas neērtības, jo, pirmkārt, atkarībā no dažādiem apstākļiem, ne visas dvēseles tieksmes un īpatnības vienmēr atrod arī ārējo izpausmi, otrkārt, pati tautas dvēsele ikvienā vēsturiskā brīdī vienmēr jau ir zināmā mērā visas iepriekšējās kultūras produkta vai vismaz ir tās pārveidota. Tāpēc mums šķiet lietderīgi raksturojumu veidot cik iespējams pēc kultūras procesa objektīvām kristalizācijām un tikai no tām tad, eventuāli, taisīt secinājumus arī par tās subjektu.

1. Materiālā kultūra

Tā kā mūs šeit interesē galvenā kārtā tikai īpatnējais gars un vispārējais raksturs, kas zīmīgs mūsdienu latviešu kultūrai, tad materiālās kultūras aplūkojumam mēs pievērsīsimies tikai par tik, par cik tas vajadzīgs šim uzdevumam.

Te tad nu kā fundamentālais fakts, kas savās konsekvencēs vienmēr par jaunu lielā mērā raksturo visu tālāko latviešu kultūru, jākonstatē, ka latvieši Baltijas telpā ienākuši jau kā zemkopji un tikai starp citu nodarbojušies vēl arī ar medicību un lopkopību. Tuvākās sekas tam ir, ka līdz ar to visa latviešu tautas kultūra visumā iegūst vispārīgo zemkopju tautu kultūras raksturu. Tikai, varbūt, šis raksturs tai piemītis pat sevišķi paasinātā veidā, jo jau pirmā gadsimta romiešu vēsturnieks Tacīts, kā zināms, stāsta, ka senie aistieši, par kuriem var uzlūkot senos baltus, bijuši ne tikai dzintara vācēji un zemkopji, bet pie tam vēl zemkopji, kas savus laukus kopuši ar lielāku uzcītību nekā ģermāņu ciltis. Tātad var pieņemt, ka vispārīgās zemkopju tautas īpatnības jau senos baltos bijušas izpaustas spilgtāk nekā parasts. Var būt, ka sakarā ar šo pilnīgo nodarbošanos zemkopības darbam stāv tas, ka latvieši jau kopš seniem laikiem, kā to atzīmē jau pirmie chronisti, nedzīvoja ciemos, bet atsevišķi pa ģimenēm savu lauku vidū. Vai nu tas bija lauksaimnieciskā darba ērtības dēļ, jeb drīzāk atkarībā no kādām rakstura īpatnībām, šim dzīves veidam tālāk, pēc šaubām, vajadzēja atstāt atkal savu ietekmi uz visu kultūras ievirzi. Tāpat iespaidu uz kultūras ievirzi vajadzēja atstāt tam apstāklim, ka zeme, kurā apdzīvoja latvieši, bija ļoti apaugusi mežiem, pilna purvu un savā lielākā daļā samērā maz auglīga. Tās apkopšana tāpēc bija veicama tikai grūtā un smagā darbā, kas savukārt prasīja lielu gribas piepūli un ļoti rūdītus raksturus. Tāpēc tad arī citu tautu locekļi, kas pieraduši pie vieglākas dzīves, Latvijas apstākļos netiek saimnieciski uz priekšu, jo nespēj tik sīvi strādāt, kā te ir vajadzīgs.

Tālākā latviešu zemkopju kultūras iezīme ir, ka tā, vismaz atkal mūsu laikmetā, ir galvenā kārtā pašu zemes īpašnieku kultūra: algota darba spēka Latvijas zemkopībā pēdējos priekškaŗa gados bija tikai 20%, bet pārējie 80 darba veicēju bija paši īpašnieki ar ģimenēm. Ir skaidrs, ka, no vienas puses, tas nevar neatstāt pozitīvu ietekmi uz paša darba kvalitāti un tā rezultātiem, otrkārt, te skaidri atklājas, cik maz pamata Latvijas zemkopībā ir kādiem komūnistiskiem eksperimentiem: mūsu lauksaimnieciskā kultūra ar savām izolētām viensētām, ar saviem īpašniekiem — pašiem darba darītājiem ir spilgti individuālistiski ievirzīta un asā opozīcijā katrai komūnistiskai kultūrai. Šai ziņā gan arī visa mūsu pārējā saimnieciskā kultūra ir pilnīgā pretstatā tam stāvoklim, kas pēc Marksa raksturo brīdi, kad privāto saimniecību pāriešana sabiedrības rokās jāuzskatot par nobriedušu, proti stāvoklim, kad visi īpašumi koncentrējušies nedaudz rokās, tā ka nedaudziem pārbūgātņiekiem stāv preti milzīgais vairums pilsoņu, kam nav nekādas mantas. No Latvijas iedzīvotājiem pēc pēdējā Latvijas statistiskā atlasa datiem apmēram divi trešdaļas ir īpašnieki, un tikai kāda trešā daļa ir algas cilvēku, kurus ieskaitīti arī daudzie tālu no proletāriskā stāvokļa esošie ierēdņi, privāto biroju darbinieki un brīvo profesiju locekļi.

Ja nu tādā kārtā latviskās saimnieciskās kultūras tieksmes, atkarībā, šķiet, vai nu no senas tradīcijas, vai arī no kādiem iedzimtiem faktoriem (tāda varētu, piem., būt vispār pazīstamā latviskā tieksme pēc sava stūrīša, sava kaktiņa zemes) ir koncentrējušās lauksaimniecības virzienā, tad, kā tas parasti ir gadī-

jumos, kad enerģija koncentrējas vienā virzienā, citi virzieni atkal cieš. Tā mēs tad arī varam konstatēt, ka saimnieciskās nozarēs ārpus zemkopības latvieši vēl nav pārāk tālu tikuši: tā, piem., tirdzniecībā no latviešu skaita bija nodarbināti tikai trīs procenti, un tad arī galvenā kārtā sikos uzņēmumos, un tāpat arī latviešu rūpnieku bija samērā maz. Galveno lomu te bez šaubām spēlēja dažādi ārēji apstākļi — vēli radusies iespēja ņemt daļību šajās saimniecības nozarēs, tradīciju un sakaru trūkums un it sevišķi tautas trūcīgais stāvoklis. Tomēr bez šiem apstākļiem, liekas, spēlēja lomu arī zināmas rakstura un tieksmju īpatnības: tirdzniecībai latvietis visumā mazliet it kā par daudz taisns un nopietns, vismaz šī nozare, liekas, nav tā vide, kurā tas justos pilnīgi savā elementā kā dažas citas tautas. Latvieši visumā āķiet tiecamies pēc liela stila darbības un organizātoriska darba — tāpēc plašā kooperācija un rūpniecība jau tos pievelk vairāk, un te var konstatēt, ka pēdējos divdesmit gados latvieši bija izveidojuši bieži, tā sacīt, ne no kā jau īsti lielus un pie tam paraugveidīgi organizētus uzņēmumus.

Ja tagad, mēģinot mest kopēju skatu pār visu latviešu saimniecisko aktivitāti un tās rezultātiem resp. par lauksaimniecisko kultūru, mēs jautātu, vai tai ir kādas vispārējās kopējas iezīmes, tad uz to varētu atbildēt sekojoši: latvietis, būdams darbības un aktivitātes cilvēks un reizē arī vispār ieinteresēts un atvērts ārējai pasaulei, uzrāda teicamas spējas sekmīgi veikt materiālās kultūras uzdevumus. Tāpēc tad arī tāds krievu psihologs kā Reimers*) pieskaita latviešus pie organizātoriski apdāvinātām tautām. Latviešu uzņēmumus, vai tie būtu lauksaimniecībā vai amatniecībā, vai rūpniecībā, palaiķam raksturo organizātorisks apsvēruma un līdz ar to vienmēr arī zināma kārtība, kas dažreiz var sasniegt arī gluži paraugveidīgu pilnību. Tālāk: tā kā latvietim visumā raksturīga stingra griba ar perseverācijas tendencēm, tad viņš nemēdz savos darbos apstāties pusceļā, bet tiecas visus tos novest līdz galam: nepabeigti, pusceļā atstāti darbi mūsu tautā vienmēr ir zobošanās priekšmets. Līdz ar to tad arī latviešu saimnieciskās kultūras produktus raksturo zināma nobeigtība, vairāk vai mazāk rūpīgs nostrādājums līdz galam, zināms „pamatīgums“ un reizē tieksme pēc glītuma. Tāpēc visi ārzemnieki atzīst, ka, iebraucot Latvijā, vai no rietumiem, vai austrumiem cauri tuvākajām kaimiņu zemēm, Latvijas zeme ar savu apstrādājumu, ar savām glītām un kārtīgām mājām patīkami pārsteidz līdzīgi kādai oazei — it kā autentiskas rietumu kultūras pārdēstījums austrumos.

2. Reliģiskā un ētiskā kultūra

Šis latviešu materiālās kultūras vispārējais raksturojums mūs dabīgi pieved pie latviešu garīgās kultūras īpatnībām, jo abas šīs kultūras jau ir visciešākā mijiedarbībā. Ka tas tiešām tā ir, to atspoguļo jau latviešu reliģiskie priekš-

*) N. Reimers, Aistētiskais princips vēsturē. Tautu raksturojuma mēģinājums, Parīzē, 1931. (kriev.).

stati, jo, kā to jau spilgti izteicis senais Herakleits, visas tautas savus dievus iedomājas pēc savas sejas. Latviešu mītoloģijas Dievs — mirdzošās gaismas devējs — ir it kā bagāts debesu saimnieks un reizē cinītājs. Viņu mēdz statīt priekšā kā tērpušos platā mētelī ar apjostu zobenu, parasti jāšus zirgā ar zelta segliem vai arī ratos, vai kamanās, un tad viņa zirgus klāj zvaigžņota sega. Viņš ir tikumisko un tiesisko principu sargātājs, un tā galvenās īpašības, bez lielā fiziskā spēka, ir laipnība un gudrība. Kad latviešu tauta bija kļuvusi nabadzīga, tad arī viņas Dievs bieži tika statīts priekšā kā vecs nabadzīgs vīriņš ar lielu baltu bārdu, kā „baltais tēvs“, kas staigāja no mājas uz māju un, ļaužu nepazīts, vēroja tikumus un atalgoja labos un sodīja ļaunos. Tikpat cilvēcis kā Dievs ir arī latviešu pasaku velns — ne tik daudz ļauns, cik aprobežots muļķis, kuŗu tad arī Dievs uzvar mazāk ar spēku, cik ar savu gudrību vai pat viltu.

Kristietība latviešos laida dziļākas saknes īsti tikai kopš 18. un 19. g. s., it sevišķi sakarā ar brāļu draudzes mācības izplatīšanos, kas vietām kļuva par īstu masu kustību un dziļi aizrāva un pārveidoja tautu. Brāļu draudžu kristietības izpratne bija īsti tuva latviešu dvēselēm ar savu vienkāršību, savu sirsniņģumu, savu pašreizējības mācību, kā arī ar to, ka tā vērsās pie sirds un pie jūtām. Populāru un tautai patīkamu to darīja arī tas, ka tā deva ierosinājumu pašdarbībai un pašorganizācijai un ka teicēji nāca no pašu tautas vidus. Atķarībā no brāļu draudzes ietekmes latviešu tautā attīstījās tas stingrais puritānisms, kas vēl tagad dažreiz sastopams vienā otrā lauku sētā. Jaunākos laikos luteriskā baznīca tiecas ņemt vērā vienu otru brāļu draudzēs iegūtu pieredzējumu un mēģina ietērt reliģisko jūtu izteiksmi tautai īpatnējā veidā, lai tā uzturētu dzīvu jaunākos laikos visur tik stipri apdraudēto dievticības garu. Ka baznīcas pūles nav bez sekmēm, to bieži apliecina dievlūdzejēm pilnās baznīcas.

Vēl ciešākā sakarā ar tautas materiālo kultūru ir latviešu ētiskās kultūras resp. viņas tikumu īpatnības. Tas izpaužas jau tai faktā, ka pie mums, piem. tautas dziesmās, viens no visvairāk daudzīnātiem tikumiem ir tieši specifiskais materiālās kultūras veidošanas tikums, proti darba tikums. Tiešām, nav arī šaubu, ka tipiskais latvietis palaikam ir enerģisks darba veicējs, strādīgs, bieži sevis nežēlotājs, kā tas it sevišķi izpaužas lauku darbos, kur vasarā darba laikā visi bez kurnēšanas strādā no gaismas līdz gaismai. Daudzām citām tautām tas ir kaut kas neparasts, un tāpēc, piem., krievu gūstekņiem šāds, var teikt, darba patoss, liekas pārspīlēts un nepatīkams, un tie bieži mēdz gausties par latviešu pārmērīgo strādāšanu un strādāt gribu un kurn, ka tie līdzīgi viņiem neizlieto katru iespējamo brīdi paslinkošanai. Sakarā ar šādu latvieša attiecību pret darbu bieži runā par latvieša darba mīlestību. Precīzāki te tomēr būtu runāt par latvieša darba tikumu. Latvietis — un te izpaužas viņa ziemeļnieciskās rases īpatnība — bez šaubām ir aktīvātes cilvēks, tam nepatīk būt pasīvam, tas tiecas pēc darbības, bieži tieši arī pēc pārdzīvojumiem — un visu to, ja grib, varētu saukt par aktīvātes mīlestību. Bet ne katra aktīvāte un darbība ir jau darbs un vēl mazāk — sūrais, grūtais, bieži vienmuļais un gaļlaicīgais darbs. Šo sūro

ikdienišķo rēgulāro darbu nemil neviena dabas tauta: rēgulārs darbs primitīvam cilvēkam ir vislielākā nelaime, kaut gan, no otras puses, visādi kustēties un darboties tam ļoti patīk. Vēl grieķiem un romiešiem fiziskais darbs pavisam nebija cieņā, un arī krieviem vārds strādāt ir ieguvis ciešanu nozīmi. Tāpēc pareizāk ir runāt nevis par latviešu darba mīlestību, bet gan par darba tikumu, jo tiešām spēja labprāt, bez kurnēšanas, cītīgi, sevi nežēlojot, strādāt ir vispilnīgākā nozīmē tikai kultūras auglis. Ja šī uzcītība darbā mums būtu jau no dabas līdzī dotā, tad tā nebūtu sevišķs nopelns. Bet tā tas nav — tā ir dzīvē iegūts tikums, saprotams, uz zināmu dabisku dispozīciju pamata. Iegūts šis tikums kļuva zemkopības kultūras apstākļos, kas vienīgi spēja to ieaudzināt, jo nepieciešami prasa paredzēšanu uz priekšu un rēgulāru darbu, kamēr, piem., mednieks var iztikt bez tāda.

Ka darba tikums latviešos ir kultūras produkts, bet nevis kaut kas tieši no dabas iedzimts, par to var gūt norādījumu prof. P. Šmita rakstā „Mūsu tautas dziesmu sievietē” (Etnografiskie raksti, III). Te autors rāda ar tautasdziesmu piemēriem, ka senos laikos latviešu sievietes stāvoklis, tāpat kā līdzīgos apstākļos citās tautās, ir bijis grūts: tai bijuši jāveic visi smagākie darbi — ne vien tikai malšana, bet tieši arī zemes apkopšana, jo sievietē jau arī bija istā zemkopības atradēja, kamēr vīrietis pirmatnēji vairāk nodarbojās ar medībām un karšanu. Primitīvos apstākļos arī latviešiem vīrs mājā allaž bijis kungs, bet sievietē tā kalps. Darba tikums tāpēc kā kultūras auglis pirmatnēji bijis it sevišķi sieviešu tikums — tās jau arī tautasdziesmās ir galvenās tā audzinātājas vai arī tā trūkuma pēlējas, it sevišķi citās sievietēs — jo tās bija darba biedrenes un to nepakļausanās šim tikumam jūtami skāra visu citu interese. Darba tikumu patiesībā daudzina it sevišķi tāpēc, lai to piedaudzinātu. Vēlākos apstākļos, kad zemkopībā sāka izlietot arklu un zirgu un kad līdz ar to zemkopības darbs pamazām pilnīgi pārgāja uz vīrieti, arī tam vajadzēja piesavināties šo tikumu. Ka darba mīlestība ir kultūras produkts un nav latvieti tieši iedzīmusi, to rāda fakts, ka latvietis jaunākos laikos atkal tiecas cik vien iespējams atbrīvoties no grūtiem darbiem. Ar to izskaidrojās, piem., bēgšana no laukiem uz pilsētām, kur cer nonākt vieglākos darba apstākļos. Tāpat pilsētās latviešu strādnieks allaž ir bijis cīnītājs par darba laika saīsināšanu. Šis jaunāko laiku parādības ir gan lielā mērā vispārcilvēcīgas, bet tieši ar to tās rāda, ka latviešu cilvēka tieksmes darba ziņā ir visai līdzīgas citu tautām — tikai varbūt ar to starpību, ka nepieciešamības gadījumā latvietis, pateicoties viņam no dabas dotai prāta varai pār viņa gribu, spēj it sevišķi pilnīgi nodoties darba uzdevumam un tiecas izpildīt to pēc iespējas labāk. Ja nu arī šai ziņā būtu atrodami izņēmumi, tad jāņem vērā, ka latvieši tomēr nav bijuši un nav tikai zemkopji, bet, no vienas puses, atkarībā no stipri garās jūras krasta līnijas arī jūras braucēji un zvejnieki, bet, no otras puses, ir ļoti zināms, ka mežainos apgabalos ir atkal stipri izplatītas medniecības tieksmes. Cik tālu latviešos tad ir dzīvas arī vēl jūras braucēju un mednieku asinis, tajos ir dzīvs arī zināms dēku gars, kas ir zināmā opozīcijā sistematiskajam, pie zemes pie-

sietajam darbam. Šis dēķu gars, daudz vairāk apmierinādams dabiskā cilvēkā tieksmes pēc dzīves, kuŗā sevišķi augsti darbības sakāpinājuma momenti mainās ar pilnīgas atlaišanās un brīvas prāta un jūtu klejošanas momentiem, ir radījis pie mums diezgan lielu skaitu cilvēku, kas ir opozīcijā vispār valdošam prakticismam un līdz ar to veic arī citādus uzdevumus, par kuŗiem runa būs vēlāk.

Ja latviešu materiālās kultūras aplūkojums mūs dabīgi kā pie sava cēloņa noveda pie tāda garīgās kultūras pamatpanākuma kā darba tikuma, tad šis tikums, ja meklējam viņa priekšnosacījumus, ved tālāk pie nākamā svarīgākā latviešu garīgo vērtību tabuļas punkta, proti pie gudrības tikuma. Kā jau īsumā aizrādīts, šis tikums jau īsti ir arī darba tikuma priekšnosacījums: tas jau ir latvieša prāts, kas viņam rādīja darba nepieciešamību, un to viņa prātam klausīgā griba tad arī pildīja. Prāts tiešām latviešu dzīvē spēlē lielu lomu, katrā ziņā lielāku nekā daudzās citās tautās, piem., slavos — un tā ir viena no iezīmīgākām latvieša īpatnībām: viņš padodas prāta jurisdīkeijai un, kur latvieti nevar aizvadīt citā ceļā, tur to var vest ar prāta palīdzību. Tikai te nu jāņem vērā, ka prāts pats par sevi jau nav kultūras produkts, bet ir dabas dāvana. Toties kultūrai jau pieder cieņa, ko izrāda prātam, un vieta, kuŗu tam ierāda kultūras uzbūves darbā. Te tad nu var teikt, ka viena no raksturīgākām latviešu garīgās kultūras iezīmēm ir cieņa, kas tiek piešķirta prātam resp. gudrībai — un pie tam kā vissenākos, tā visjaunākos laikos. Jau latviešu Dieva svarīgākā funkcija ir gudru padomu došana. Tāpat daudzās tautasdziesmās mēs redzam daudzīnātu gudrību un apsmietu muļķību: vecāku cilvēku lielā vērtība ir tā, ka tiem ir liela dzīves gudrība, un tās dēļ tad arī viņus it sevišķi ciena. Latviešu acīs gudrība vispār ir viens no priekšnosacījumiem, lai kādu cilvēku cienītu: lai ar kādām ārējas varas un bagātības priekšrocībām kāds dižotos, bet ja izrādās, ka tas prātū ir aprobežots, tad latviešu acīs visa cieņa pret tādu cilvēku ir neglābjami zudusi. No otras puses, ja arī kāds cilvēks nav bagāts ne ar materiālām, nedz ārēja skaistuma vērtībām, bet ja tam liela gudrība, tad tas tomēr tiek cienīts: latviešu sabiedrībai tāpēc ir raksturīga cieņa pret augsti mācītiem un gudriem cilvēkiem — zinātniekiem, augstāko mācību iestāžu mācību spēkiem, mācītājiem, skolotājiem. Tuvāk aplūkojot šo gudrību, kas te tiek cienīta, atklājas gan, ka šī gudrība nav tīri teorētiska un vēl mazāk metafiziska rakstura, bet tajā vienmēr jāietelp arī dzīves gudrībai, spējai izteikt dziļus un pareizus spriedumus par dzīves sarežģītākajām parādībām un dot vērtīgus padomus tajos un, tālāk, jāietelp it sevišķi arī spējai pašam sekot saviem spriedumiem un padomiem. Tiešām, latvieši te zināmā mērā nostājas uz sokrātiska viedokļa: īsta gudrība tiem šķiet ietvefam sevi arī morālisku krietnību. Latviešu apziņai liekas nepieņemami, ka kāds augsti mācīts un gudrs vīrs varētu būt arī rupji asociāls un netaisns cilvēks. Vārds inteligents tāpēc pie mums vienmēr saistās ne vien tikai ar zināmu vairāk vai mazāk augstu prāta attīstības un zināšanu pakāpi, bet it sevišķi ar cilvēku, kuŗā ir noteikti izkopta arī zināmu kultūrālu vērtību apziņa un reizā ar to arī cieņa un pakļausšanās tām.

Sakarā ar šo augsto gudrības novērtējumu un zināšanu cienīšanu stāv arī viena no mūsu garīgās kultūras vizīmīgākām ipatnībām, proti ārkārtīgi spēcīgi izpausta un citur reti kur tik spilgtā veidā sastopama tieksme pēc izglītības. Ka šī tieksme mums būtu piemērusi jau no dabas, par to grūti spriest un, laikam, nevarēs pierādīt — bet tā katrā ziņā raksturīga mūsu tautas kultūras vēsturei vismaz pēdējos simts gados. Tāpēc drīzāk pieņemams, ka tā ir iekopta, tāpat kultūras parādība: tā, laikam, stāv sakarā ar zināmu priekšstatu izveidošanos par izglītības un kultūras vērtību nesalīdzināmo pievilcību, tiekties pēc kuņām tad arī nevar atturēties. Katrā ziņā latviskā tieksme pēc izglītības nav izskaidrojama tikai ar praktisko aprēķinu tikt dzīvē uz priekšu (kaut gan arī tas spēlē lomu), jo neskaitāmi daudz ir tādu latviešu, kas dažādos cursos tautas augstskolās un studijās mācās, nesapēdami nekādus diplomus, bet tikai paša mācīšanās un zināšanu iegūšanas prieka dēļ. Gudrība un zināšanas latvietim liekas it sevišķi dārgas arī tāpēc, ka, pateicoties tām, viņš šķiet it kā iegūstam plašāku skatu un līdz ar to arī paņēlamies augstāk un paplašinām savu dzīves telpu, tādā kārtā it kā salaužam to dzīves ierobežotību, kas viņam visgrūtāk panesama: latvietim ilgu laiku nebija citu līdzekļu kā pacelties uz augšu un apstiprināt sevi un savu nozīmības dziņu. Pateicoties šādai augstāko gudrības un zināšanas vērtību iemīlēšanai, latviešu tauta cēlās augstu un kļuva isā laikā par kultūras tautu — bet nav šaubu, ka šī mīlestība zināmos apstākļos var kļūt arī kļūmīga. Gudrība var arī atsācīties kāpot pozitīviem uzdevumiem, var pilnīgi novērsties no dzīves un pat nostāties tai pretī. Tas notiek tad, kad gudrība pārvēršas intelektuālismā, kas visas lietas padara par kalkūlācijas objektiem, un pārstāj just pasaules dzīvo kopsakarību. Gudrība tad izpaužas galvenā kārtā sava labuma aprēķināšanas spējā, sevis nostādīšanā pasaules centrā un visu citu vērtību pakļaušanā sevis uzturēšanas, izcelšanas un tiksmīnāšanas vērtībām. Nav šaubu, ka šāda dzīves nostāja, tur, kur tāda nodibinās, nāk ļoti par sliktu kopējai tautas dzīvei: katrs tad rūpējas tikai par sevi, bet kopējās intereses tiek atstātas novārtā. Gudrais sava labuma aprēķinātājs neatrod par izdevīgu sev tuvāk saistīties ar citiem cilvēkiem, tāpēc tas palaikam atturas no ģimenes nodibināšanas, bet ja nodibina tādu, tad neaudzina bērnus, tā ka, ja šādu cilvēku rodas daudz, visa tautas pastāvēšana ir smagi apdraudēta:

Otrs, arī diezgan negatīvs novirziens, kuru var dabūt gudrības kults, ir pārmērīgi asa un kritiska prāta attīstīšanās. Šo negatīvo novirzienu mēs pie mums tad arī sastopam vēl biežāk nekā pirmā vietā minēto kļūmīgāko novirzienu. Atkarībā no asi tverošā kritiskā prāta attīstības latvieši nepaļaujas uz autoritātēm, citos cilvēkos spilgti saskata viņu trūkumus un vājības un bieži padara tos par satiriskas vai humoristiskas kritikas priekšmetiem: savstarpēja izzobozāšanās un reizēm pārgalvīga joku taisīšana tad arī ir zīmīgas it sevišķi latviešu jauniešu sabiedrībai. Citā jau nepatīkamākā veidā šī pati gara ievirze izpaužas savstarpēja aprunāšanā, tautasdziesmās bieži pieminētās „lauzu valodīnās“. Savā visnopietnākā veidā šī tieksme atrod pilnīgo izpausmi daudzdzīvātā latviešu nesaticībā, kas pie mums pašiem tik daudz pelta. Ka ir pamats par to

runāt — nav šaubu, bet nezinu, vai tā tomēr ir lielāka nekā dažā citā tautā. Liekas, ka tā, piem., ir noteikti mazāka nekā starp frančiem. Mēs tikai vairāk piegriežam tai vēribu, jo kā mazai tautai vienības trūkums, vienalga kādā veidā vai pakāpē, mums ir bīstamāks nekā lielākām tautām. Šķiet, ka tas, no vienas puses, ir it sevišķi sakarā ar atzīmēto zināmā mērā paaugstināto prāta aktivitāti latviešos, bet, no otras puses, tas it sevišķi atkarīgs arī no nelabvēlīgiem vēsturiski sociāliem tautas dzīves apstākļiem, kas nelāva latviešiem vingrināties pozitīvu sabiedriskas kultūras paradumu izveidošanā. No šī viedokļa latviskā nesaderība, par cik tāda būtu konstatējama, ir lielā mērā kultūras produkts (jo sociālie dzīves apstākļi ir kultūras izpausme) un kā tāds tā var tikt arī pārveidota resp. pārkultivēta. Zināmā mērā to gan, liekas, ir veicinājušas arī dažas latviešu dabas pozitīvās īpašības, proti latvieša tieksme pēc patstāvības, pēc neatkarības, viņa ziemeļnieciskā pašapzinīgā ievirze uz dzīves celšanu paša spēkiem, kā tas, šķiet, izpaužas tai faktā, kuŗu, kā jau teikts, atzīmē arī chronisti, proti, ka latvieši jau kopš seniem laikiem vienmēr dzīvojuši nevis ciemos, bet viensētās. Šāda dzīve bez šaubām vēl vairāk stiprināja jau attīstītās īpatnējās individuālītātes un padarīja tās vēl mazāk spējīgas piekļauties vienu otrai, kā arī veicināja spilgtāku otra savādību uztveršanu un tad to kritiku.

No otras puses, šai tieksmei uz stingru savstarpēju kritiku bija tās pozitīvās sekas, ka tā, veicinādama savstarpēju uzraudzišanos, līdz ar to, kā aizrāda prof. P. Šmits, veicināja lielākas savaldīšanās un apdomības attīstīšanos. Un tiešām, ja latviešu jauniešu sabiedrībai bieži raksturīga zināma pat pārgalvīga jokošānās un zobošānās, tad vecākiem gadiem, it sevišķi lauku cilvēkiem, zīmīga liela savaldība un rāmums, varbūt tieši tāpēc, ka tie labi zina, cik citi viegli aizkaŗami un aizvainojami. Labās lauku dzimtās ļaudis izvairās no kaut kādiem savstarpējiem pārmetumiem, pat no kaut kādas nepatikas izrādīšanas pat smagu kļūdu gadījumos, bieži ejot respektā pret otru personu pat tik tālu, ka izvairās no katras taujāšanas, ja kāds pats nekā nestāsta: ar to dažreiz izskaidrojas dīvainā laucinieku mazrunība, nereti pat lautāto ļaužu starpā. Tā paralēli zināmai viegli uzliesmojošai konflikta gatavībai latviešu sabiedrībā bieži atrodamas arī īsti augstas un pat izsmalcinātas sabiedriskas kultūras parādības.

Par vērtīgāko latviešu sabiedriskās kultūras sasniegumu tomēr uzlūkojama augsti attīstītā taisnības izjūta: ne par velti latviskā Dieva galvenā funkcija bija uzturēt pasaulē taisnību, sodot netaisnos un atalgojot taisnos. Dainās, kuŗas rādīja galvenā kārtā sievietes klaūšu laikos, gan taisnības tikums netiek sevišķi daudzīnāts, un tas arī saprotams: taisnība jau īsti ir augsti attīstītas sabiedriskas un politiskas dzīves tikums, un tā kā latviešiem, un it sevišķi latvietēm, kas ilgu laiku bija dzimtscīlvēki, nenācās ne spriest kādu tiesu, ne valdīt pār kaut ko, tad viņu dzīvē šis tikums arī maz bija lietojams. Bet toties viņi bija taisnības objekti, un ar tiem citi varēja apieties taisni vai netaisni. Šis apstākļis tad latviešos attīstīja sevišķu jūtīgumu pret netaisnību, un tas allaž ir bijis par viņu pamudinātāju uz daudziem svarīgiem soliem. Latvieši krievu ķeizara valstī bija pazīstami revolūcionāri, jo apzinājās ciešam netaisnību

un līdz ar to izjuta pienākumu cīnīties pret to. Latvieši tāpēc vispār ir kļuvuši par lieliem protestētājiem pret visu, kas tiem šķiet netaisns, un tie savās simpatijās vienmēr saistījušies ar tiem vai nu cilvēkiem, vai tautām, kaut arī tās bija tiem tālas, kam bija jācieš netaisnība. Saprotams, var jautāt, vai spēja izjust pašam nodarīto netaisnību ir tas pats, kas spēja arī taisnīgi rīkoties pret citiem. Nav šaubu, ka pēdējais uzdevums ir grūtāks par pirmo, bet tomēr tie ir ciešā sakarā. Sevišķi cilvēkiem, kuŗu rīcību lielā mērā rēgulē prāts — un tādi ir latvieši — ir gandrīz neiespējami neatzīt otram tūdas pat tiesības kā sev, jo tā būtu grūti panesama iekšēja pretruna. Šo stipri attīstīto taisnības apziņu latviešos tad arī apliecina it sevišķi augsti attīstītā Latvijas sociālā likumdošana, kas bija priekšā daudzām vecām Eiropas kultūras valstīm. Un tāpat arī politiskā dzīvē: Latvijā varmācības notikušas gan vismazāk nekā kaut kur citur, pat diktatūras laikā, un te laudis lielā mērā bija pieraduši justies droši, ka tiem nenotiks nekāda smaga netaisnība, — bet atsevišķie izņēmumi, kādi visur iespējami (it sevišķi, ja ievēro, ka taisnības jēdzienā var ielikt dažādu saturu), tikai apstiprina vispārējo normu ar to sašutumu un īgnumu, ko tie rada. Starpība te sevišķi duras acis, ja latviskos apstākļus salīdzina ar apstākļiem, piem., tādā zemē kā Padomju Savienība, kur parastām pilsonim jābūt gatavam ik brīdī paciest visrupjākās netaisnības, kas, bez šaubām, pa daļai ir sakarā ar tur notikušo cilvēku brutalizēšanos boļševismā, tomēr lielā mērā ir vispār raksturīgs krieviskiem apstākļiem: krieviem vienmēr ir bijušas stipras tieksmes uz varmācību, bet taisnības vērtības apziņa visai vāja.

Kā nākamo latvisko īpatnību, kas — ja Platons spriež pareizi — nav vismaz bez potenciāla sakara ar taisnības tikumu, var uzlūkot latviešu spējas savas kopdzīves organizēšanā. Šīs spējas tad arī parasti latviešiem vismazāk noliedz, un, piem., jau minētais krievu filozofs Reimers, kā jau teikts, pieskaita arī latviešus pie organizātoriski apdāvinātām tautām. Tieksmi uz organizētību tad arī tiešām var uzlūkot par vienu no visvairāk izplatītām mūsu kultūras iezīmēm: to redzam jau mūsu lauku māju vairāk vai mazāk stingrā darbu un ierīču kārtībā, to vērojam komūnālās un valsts saimniecībās un neskaitāmos citos mūsu dzīvi vadošos iekārtojumos resp. „organizācijās“. Šī spēja organizēties tad arī lielā mērā izlīdzina mūsu pašu daudz peldo nesabiedriskumu un nesaticību un kļūst par svarīgāko kā mūsu sabiedriskās, tā vispār politiskās kultūras galveno izpausmi. Nav šaubu, ka šīs mūsu spējas, no vienas puses, lielā mērā atkarīgas no prāta dominējošās lomas mūsu struktūrā resp. no gudrības tikuma, bet no otras puses arī no mūsu gribas, kuŗu raksturo spēja sekot prātam un izpildīt tā pavēles. Bet ja tā, tad tas atļauj jau minēt, ka mūsu sabiedriskai un politiskai kultūrai piemītis vēl kāda iezīme.

Tiešam, ja organizātorisks talants nozīmē vispār spēju realizēt prāta atzinumus vairāk vai mazāk neitrālā joslā, tad spēju realizēt šos uzdevumus ciņā un briesmās sauc par virišķību. Ka latvietim ir laba kaŗavīra īpašības, par to tagad nav jāmeklē sevišķi daudz pierādījumu: par to runā gan dainas, par to runā senās chronikas un vēlākie vēsturnieki, kā arī simtiem liecību no pirmā

pasaules karā, no pirmajām brīvības cīņām un vēlākiem laikiem. Mūsu kara-
vīri, it sevišķi kad tos apgāro kāda pozitīva ideja, vienmēr ir karājuši ar īstu
ziemeļu cilvēkam raksturīgu stāju — sīkstī un neatlaidīgi, izrādīdami ne tikai
drošsirdību, bet bieži tieši pat pārdrošību. Latvietis nav agresīvs, jo nav var-
mācīgs un tāpēc nav arī karu sācējs, bet kad prāts rūda, ka cīņa nepieciešama,
tad viņš cīnās līdz galam un gatavs paciest visu, kas jāpacieš. Latviešiem kā kara,
tā miera dzīves grūtībās piemīt kaut kas no stoicisma: tie nemēdz vaimanāt,
nedz arī zaudēt aukstasinību un nejūt pret sevi nekādu sentimentālu līdzjūtību,
bet visu neizbēgamo pieņem kā tādu, kā nepiešamu un tāpēc, ja iet pārāk grūti,
sakož tikai zobus, bet iztur visu, kas jāiztur. Zīmīgi vēl, ka latvietis karā ne-
mēdz iet ne drūms, ne nospiests, bet palaikam jautrā prātā un dziedādams, kā
jau aktivitātes cilvēks, kuŗu cīņa pievēlk, jo tā atbilst viņa spragai vitalitātei
un izraisa tās spēkus. Ar šo spraiģo vitalitāti, laikam, ir jāizskaidro arī latvietim
vispar raksturīgā optimistīgā ievirze pret dzīvi, tautasdziesmu „jautrais prāts“,
kas acīm redzot nav kultūras produkts, bet kaut kas iedzimts.

Būs varbūt psihologi, kas gribēs vest sakarā ar šo mūsu „jautro prātu“
arī vienu no mūsu svarīgākiem netikumiem, proti plaši izplatīto dzeršanas tieksmi.
Var tomēr šaubīties, vai ar to mēs būsim uz istā ceļa, jo ja cilvēks jau no
dabas ir prātā jautrs, tad mākslīgas „uzjautrināšanās“ tam īsti vairs nevajag.
Šis netikums drīzāk ir sakarā ar latviešiem kā skaidra prāta un cietas gribas
cilvēkiem. Aktīvi darbinieki, kuŗu griba pakļaujas prātam un tāpēc vienmēr
sasprindzināta, lai nepagurtu cīņā pret vienmēr par jaunu iznirstošām grūtībām,
instinktīvi tiecas pēc brīžiem, kuŗos tie kļūtu pilnīgi brīvi no pastāvīgā darba
un cīņas saspīlējuma un tā atjaunotu savus spēkus. Te tad kā visvieglāk pie-
ejamo līdzekli atrod apreibināšanos ar alkoholu: tieksme pēc tās tātad ir otrā
puse mūsu eentībai, mūsu racionālītai, darba tikumam un virīšķībai, kas visi
lielā mērā piepūlē gribu un nedod vaļu daudzām cilvēģīgām dabiskām tieksmēm
un kaislībām. Ar sevis apreibināšanu te notiek zināma kompensēšanās vai, kā
psihologi saka, „noreagēšanās“.

3. Mākslas

Ar mūsu ētiskās un sabiedriskās kultūras raksturojuma noslēģumu mēs esam
pieģājuši klāt citai kultūras nozarei, kas latviešu kultūras dzīvē spēlē sevišķi
lielu lomu un kuŗas izcilais stāvoklis visvairāk šo dzīvi raksturo, proti mākslai.
Latviešu kultūru tieši pēc daudzu ārzemnieku atzinuma paradoksālā kārtā rak-
sturo tāli ejoši panākumi divos, vismaz šķietami opozīcijā esošos virzienos: no
vienas puses racionālās dzīves organizācijas, no otras — artistiskās kultūras
virzienā. Pareizāk tomēr mums liekas izprast abus virzienus kā komplementā-
rus, t. i. viens otru papildīnošus un kā izteicošus divas dažādas latviešu dzīves
ievirzes. Te mums der atcerēties, kā jau aizrādīts, ka latvieši nav bijuši un nav
vien tikai zemes kopēģi, bet ir bijuši un arī vēl tagad ir gan jūras braucēģi, gan
mednieki. Bet jūras braucēģu un mednieku, kas vienmēr bija virieši, mentālītai
ir stiprā pretstatā zemkopģu mentālītai, kuŗu tās pirmā pakāpē stipri notei-

kušas sievietes — pirmās zemes kopējas. Kamēr zemkopji ir rūdījuši sevi smagā sistēmiskā darbā un pakļāvuši savu dzīvi vairāk vai mazāk stingrai kārtībai, kādu to diktē nepieciešamība resp. prāts kā tās izteicējs, tikmēr pirmie — kā mednieki, tā zvejnieki — atbilst primitīvākai kultūras pakāpei. Tie izteic stūvokli, kad cilvēks vēl nebija uzlēcis sev stingri disciplinētās un sistematizētās dzīves važas, kas tik stipri ierobežo viņu instinktus un kaislības, bet veda vairāk vai mazāk klejotāju, riska un piedzīvojumu pilnu dzīvi, kurā augsti cīņas sasprindzinājuma un kaislību un instinktu iztrakošanās momenti mainījās ar pilnīgas bezdarbības un kā fiziškas, tā garīgas atlaišanās momentiem. Mākslinieku un praktiskās dzīves cilvēku attiecību var izprast pēc analogijas ar šim divi dažādām dzīves ievirzēm. Mākslinieku dvēseles satversme no šī viedokļa it kā atbilst (kaut arī nekādā ziņā nesakrīt ar to) sen pārdzīvotai primitīvai jūras braucēju un mednieku mentālītai un ir opozīcijā mūsu dzīves sistematizācijā un mechanizācijā tālu progresējušam laikmetam. Mākslinieku raksturo, ka tā domas un jūtas nepakļaujas dzīves banālajām ikdienas vajadzībām un nav ievirzītas uz vissekmīgāko darbību savā apkārtnē un tās praktisko izmantošanu, bet brīvi klejo, sekojot iekšējiem impulsiem un meklējot savu dziļāko tieksmju un gaišredzīgi saskatīto ideālu apmierinājumu vispirms iedvesmes aparotā fantāzijā un tad tās radītos daiļajos mākslas tēlos. Ar to šie klejotāju un mednieku gara izsmalcinātie radinieki reālizē it kā kādu atbalsi no primitīvās dabīgās dzīves, pilnīga atsvēšināšanās no kuņas mūsos rada it kā elpas trūkumu. Cilvēks ir dabas būtne, un tajā palikuši vēl daudzi primitīvi instinkti un tieksmes pēc sulīgas un dēku pilnas dzīves, un tāpēc prāta noteiktā un stingri disciplinētā dzīve, ja nekas to neatsvaidzina, nomāc to un, eventuāli, padara pat slimu.

Mākslinieki ar sayos garīgos klejojamos iegūtiem dziļās dvēseles dzīves atklājumiem pārtrauc mūsu dzīves mechanizēto gaitu, satrauc un savilpjo mūsu vienmuļībā sastingt gatavojošos gara dzīvi, dod vismaz garīgas līdzdzīvošanas plāksnē apmierinājumu dažādiem mūsu pēc izteikšanās slāpstošiem instinktiem — un tā dara mums panesamu mūsu dziļāko dabu nomācošo kultūras dzīvi. Tā kā latviešus no vienas puses raksturo dabisko instinktu dzīvums, bet no otras — pastāvīgi sasprindzināta griba, kas, sekojot prāta balsij, valda pār instinktiem un liek tiem pakļauties tā atzītam ceļam, tad viņi līdz ar to šai gribas piepūlē ir it sevišķi izslūpuši pēc veldzējuma, pēc saspīlējuma atlaišanas un atlausāns primitīvās dziļās dzīves ritmu mūzikai. Tieši, varbūt, tāpēc tad arī latviešiem ir tik daudz mākslinieku un tāpēc viņi, varbūt, tos tik ļoti ciena, un tas tad arī tieši piešķir mūsu kultūrai vienu no tās ipatnējākām iezīmēm.

Visvecākā un visilgāk piekoptā no visām mākslām pie mums bez šaubām ir dzeja. Kā tā ir bijusi un ir mūsu tautas kultūralās dzīves nepieciešamā sastāvdaļa un izpildījusi tajā svarīgu vjrtālu uzdevumu, to pierāda mūsu pāri par vienu miljoni lielais uzrakstīto tautasdziesmu skaits. Kāda bijusi to loma, to atklāj tas apstāklis, ka lielais vairums no tām, kas saglabājušās, bez šaubām sacerēts gan dziedāts galvēnā kārtā grūtajos klušu laikos. Te tautas dvēsele it sevišķi

alka pēc atveldzējuma, pēc oazes, kur dzīve rit sirdij tīkamākā veidā nekā īstenībā, — un šo oazi tai radīja tautas dzejā ietvertais daiļums. Tautasdziesma aplēja ar daiļuma mirdzumu visas arāju tautas dzīves svarīgākos un pat nesvarīgos momentus un tā darija to pauesamu.

Kas sevišķi zīmīgs mūsu tautasdziesmām, tas ir viņu īsums. Ar to tālāk saistās ļoti izkopta noslipēta forma, kuņai jāietver vienmēr arī satura ziņā noteikts veidojums. Sekas tam ir liela satura koncentrācija un lakonisms, kas savā pregnancē padara četrriņdīgo pantiņu it kā par veselu mikrokosmu, kuņā nedaudz vārdiem jāizsaka bezgala daudz. Bez šaubām, šim īsumam atbilst arī kāds īpatnējs moments tautas dvēselē, bet tas ir grūti tverams. Mūsu isās tautasdziesmas visai bieži ir it kā garām slīdošās pasaules impresijas, tās staru laušanās dvēselē prizmā, kuņā tos tad atstaro atpakaļ ar savu daiļuma iezīmi. Šādā impresijā dvēsele it kā padevīgi atklājas un ļaujas pasaulei. Tā netiecas pati lauzties uz āru, tai pietiek atspoguļot to, kas tajā garām slīdot atspīd. Šāda pasīva attiecība vispār gan nav raksturīga tipiskā latvieša aktīvajai dabai, bet, ja dzejai tā ir jākompensē, tad tā ir saprotama — dvēsele te atsakās kaņot ar pasauli un veidot to, bet ļaujas tai resp. tās skaistumam un, tā atspirdzinādams, atveldzē sevi. Latviskā dvēsele te atklājas kā diskrēta, kaunīga dvēsele, kas neizmācas ar saviem jūtu izpaudumiem; tā liek, lai pašas lietas un to atspoguļojums ļauj uzminēt viņu, kas šo atspoguļojumu devusi: mūsu tautasdziesmas tāpēc tālu no katras sentimentālītātes. Ar sava panta un ritma burvību tās pat visdrūmākās īstenības ainas ietver brīnīškā harmonijā un līdzsvarā. Šai visu pārvaldošai harmonijai un garīgam līdzsvaram tad arī atbilst lielā vienkāršība, ar kādu viss tiek uzņemts un arī pieņemts: dabai tuvo veselīgo tautu nemulsina neizbēgamās dzīves liktenības, tās neattur to vienmēr, negrozīgi apstiprināt dzīvi, teikt jā uz to, un pat nāvei te nepiemīt nekāds briesmīgums — tā ir tik vienkārša un mīlīga kā nosēšanās un atpūta pēc smaga darba. Tautas dvēsele vēl tuva dabai, un tā jūt līdz visam, kas tajā notiek, un ir pilna simpatijas pret visu dzīvo — varbūt tas ir maigais sievišķīgais gars, kas te izpaužas, jo vairums tautasdziesmu sacerētāju, kā jau minējām, bija sievietes.

Daudz kas no šī tautasdziesmu gara ir pārgājis arī mūsu individuālajā lirikā. Arī tā, kopumā ņemta, it sevišķi jaunākā laikā, ir diskrēta un atturīga savos jūtu izpaudumos un sveša sentimentālītai. Aspazija ar savu brāzmainību un spēcīgo tiešo pārdzīvojumu izpausmi stāv lielā mērā vientuļa, un tikai nedaudz dzejnieku tai tuvojas šai ziņā. Vairums mūsu liriku ietur pret savām jūtām zināmu distanci un vai nu simbolizē tās, vai vispār saista ar kādām ārpaules parādībām — katrā ziņā tie savu jūtu izpaudumu apvalda un harmonizē vairāk vai mazāk spēcīgā refleksijā. Latvju dabas īpatnība: zināms jūtu rāmums un apvaldība no vienas puses un skaidrā prāta valdonība no otras — izpaužas tātd arī šajā mūsu garīgās kultūras veidojumā. Tālāk visai zīmīgi mūsu lirikai ir, ka tas ārpaules novads, ar kuņā visbiežāk mūsu dzejnieki saista savu jūtu izteiksmi, ir dzīvā daba ap tiem: šai ziņā tie atkal ir tuvu mūsu tautas lirikai. Dabu mūsu dzejnieki izjūt kā kaut ko dzīvo un pilnu miklainu spēku, kas stāv

pāri kā cilvēkam, tā visām citām ierobežotām būtēm un vada tos. Mūsu dzejnieku dvēseli palaikam raksturo tieksme tuvoties šiem augstākiem un reizē dziļākiem dzīvi noteicējiem spēkiem, izprast un dzīvot tiem līdz un tā atgūt iekšējo harmoniju un, eventuāli, zaudēto līdzsvaru. No šī viedokļa, ņemot atkal mūsu liriku kopumā, visbiežāk valdošo noskaņu tajā varētu raksturot zināmā mērā kā romantisku. Tā kā šis romantisms tuvojas panteistiskaj religiskaj noskaņai, tad tam zināmā mērā arī religiska ietekme; tas nomierina dvēseli un pilda to ar optimismu. Un tiešām mūsu lirikas garu, par spīti visām tautas un personīgās dzīves grūtībām, nekādā ziņā neraksturo nomāktība, bet gluži otrādi, tā parasti pilna uzticības dzīvei un tās gaišiem spēkiem. Bet ja arī tie pieviltu, tad tomēr mūsu dzejniekos paliek nesalaužama palāvība vispār gara spēkam, varētu varbūt teikt pat tieši latviskai spītij, kuņai nekas nav nepanesams un kas visu spēj pārvarēt — tātad atkal kaut kas analogisks jau tautasdziesmās atrodamam stoiskam noskaņojumam.

Ievirzīta uz līdzī jušanu dabai, latviešu dzejnieku dvēsele tad arī it sevišķi dzīvi reaģē uz pašu tautas pārdzīvojumiem un likteņiem, un mums tikpat laikam kā nav dzejnieka, kas nebūtu aplicinājis savas dzīves un likteņa nesaraujamo saistību ar tautas likteni un līdz ar to savu dziļo padevību tā noteiktiem uzdevumiem.

Jau šis mūsu dzejas visumā pozitīvais, bet varētu teikt arī ideālistiskais noskaņojums ietver sevī ticību zināmiem augstiem mērķiem, ideāliem, — un tas savukārt var atļaut zināmus secinājumus par to cilvēku raksturu, kas pieķērušies šai ticībai. Tiešām, ticēt kādai lietai, ticēt, ka ir kaut kur kādi spēki, kas darbojas kādu ideālu normu virzienā, var tikai par tik, par cik pašī šīs ticības aplicinātāji jūt jau sevi darbojamies šādos spēkus. Tāpat kā neticība kaut kam labam visbiežāk nozīmē arī negribēšanu pašam darīt šo labo, tā ticība tam, palaikam, nozīmē gribu padoties tam un pildīt, ko tas liek. Un tiešām var teikt, ka visa mūsu garīgā kultūra vēl vienmēr zināmā mērā ir šāda optimistīga ideālisma apdvesta, kas starp citu izpaužas tādā faktā, ka, piem., mūsu prese, par spīti, bez šaubām, visūdiem izņēmumiem, visumā tomēr nekad vēl nav bijusi tāds pilnīgi pērkams vienīgi veikalniecisks propagandas līdzeklis kā, piem., Amerikā vai pat Eiropā. Tas, ko daži hipermoderni kritiķi pēla mūsu presē, ka tā esot „vecmodīga“, tas isti bija šī vienmēr vairāk vai mazāk ideālistiskā un līdz ar to neizbēgami arī vairāk vai mazāk morālizējošā tās ievirze.

Kas tomēr šai sakarā varbūt visvairāk raksturo mūsu literātūru, ir pats īpatnējais lirikas stāvoklis tajā: tā neapšaubāmi ir valdošais žanrs, un tipiskais mūsu dzejnieks līdz šim vienmēr ir bijis lirīķis. Ko tas isti nozīmē un kā tas izskaidrojams? Vispirms, liekas, šis fakts liecina par sevišķi attīstīto latviešu emotivitāti: latviešu dzejniekam grūti atdoties vēsam episkam tēlojumam, jo viņš ļoti viegli emocionāli izkustināms un vibrē visam līdz. Tālāk tas var atkārties no tā, ka latviešu dvēsele ir bagāta ar to, ko sauc par „sastrēgumiem“, tas ir ar daudz neapmierinātām vēlēsānām, nerealizētiem nodomiem un līdz ar to ar daudz neizteiktām jūtām — kas arī vairāk nekā saprotams, ja ņem vērā

latviešu dzīves vēsturiskos apstākļus. Novesta uz ārējo pasīvitāti, latviešā dvēsele atviegloja sevi, razdama savām jūtām izpaušmi vismaz dzejā. Ja ņem vērā, ka lirisma pārsvaram varētu būt it sevišķi šis pēdējais cēlonis, tad varbūt uz latviešiem nebūtu pilnā mērā attiecināms tas, ko vispār mēdz teikt, novērtējot liriskās stājas attieksmi pret tautas politisko kultūru. Kā zināms, te daži psihologi aizrāda, ka lirisms vienmēr nozīmējot nelabvēlīgu prognozi tautas politiskiem likteņiem. Lirīķis, tā aizrāda, dzīvojojot, iegrimjis savos pārdzīvojumos, tiksmīnoties ar tiem un, pat ja tas runā par sabiedriskām vai nacionālām jūtām, tad ar šo jušanu un runāšanu arī viss aprobežojoties, — lirisms tāvad nozīmējot individuālismu un pasīvitāti, un skaidrs, ka tad tautas likteņiem tas nav labvēlīgs. Tomēr, ja ņem vērā, ka dzejnieki pie mums īsti ir cilvēki, kas lielā mērā ir pretstatā tautas masai, kas ir aktīva, kā arī to, ka viņu lirisms zināmā mērā, kā mēģināts rādīt, ir bijis tiem apstākļu uzspiests, tad var pieņemt, ka negatīvā prognoze par politiskām spējām, kas dibinās lirisma psiholoģiskā analizē, vismaz cik tālu tā attiecas uz latviešiem, nav pietiekoši pamatota. Tomēr paliek fakts, ka zināmā opozīcijā aktīvai, atbildības pilnai līdzdalībai tautas dzīvē, lirisms tomēr atrodas, un līdz ar to vienmēr aktuālas paliek arī briesmas, ka lirīķis var pilnīgi pagriezt muguru sabiedrībai un tās interesēm, un tāpēc, ja lirisma gars un liriska stāja tiktu kultivēti arī plašākos tautas slāņos, tad tas noteikti nāktu par ļaunu.

Bet vai jau mūsu tautasdziesmas pilnīgi liriskais raksturs neliecina, ka mēs esam, tā sakot, predestinēti lirīķi? Te nu jāņem vērā, ka visa mūsu tautas dzeja, bez šaubām, nav saglabājusies: var puslīdz droši pieņemt, ka savā laikā, kad latviešu ciltis bija brīvas un savu labiešu vadībā staigāja kaņavīru gaitas, ka tad tiem, tāpat kā visām tautām līdzīgos apstākļos, bija arī savas episka rakstura varoņu dziesmas. Bet līdz ar brīvību un tautas spontānās aktivitātes zaudējumu neizbēgami iznīka kā šķiras, kas šīs dziesmas veidoja un lietoja, tā arī pašas dziesmas. Katrā ziņā zīmīgi, ka Latvijas patstāvības laikā episkais žanrs latviešu literatūrā sāka stipri uzplaukt, lai gan arī vēl nesasniedza šāda uzplaukuma kalngalus: te kļūmīgu pārtraukumu radīja kaņš un yiss, kas ar to bija saistīts. Vispār jāņem vērā, ka neviens literārs žanrs nav patvaļīgi radāms vienalga kur un kādos apstākļos. Tas vienmēr ir saistīts ar zināmiem iekšējiem un ārējiem nosacījumiem, jo tam jāizaug no dzīves, un, ja tas tā nenotiek, ja tas ir sadomāts, tad tas nekad nav pilnvērtīgs. Tas jau ir vispār atziņš, piem., par varoņu epu, bet arī ikvienam plašākam un dziļākam episkam darbam (piem., lielam romānam) vajadzīgs, lai arī pati dzīve, no kurās tam jāizaug, būtu liela un dziļa resp., lai būtu tādi laudis. Vai mūsu dzīve savā samērā īsajā attīstības laimētā kopš tautas atmodas jau ir izveidojusi pietiekoši daudz nozīmīgu situāciju un tāpat dziļu un patiesu raksturu, lai dotu vielu lieliem darbiem? Kaudziši, Niedra, Janševskis, A. Grīns, Virza u. c. ir rādījuši, ka liela stila episki uzdevumi mums nav nevicami, — bet tikpat skaidrs ir, ka te vēl ir iespēja daudziem tālākiem sasniegumiem. Zīmīgi, ka mazāka formāta episkos veidojumos, piem., novelē, mēs jau kopš Blaumaņa esam sasnieguši īsti klasiskus meistardarbus. Vai tā būtu

latviskās dabas zināma mērā impresionistiskā struktūra, kas līdzīgi, kā jau vērojām tautasdziesmās, rada tieksmi uz samērā īsiem veidojumiem? Par to tomēr var šaubīties, jo praktisko uzdevumu veikšanā latviešiem ir tieksme tieši pēc visai plaša stila — cēlonis drīzāk ir, no vienas puses, ka mūsu dzīve varbūt vēl nedod pietiekoši ierosinājumu šādiem darbiem, no otras puses — nav vēl arī pietiekami izkristalizējušies attiecīgie talanti.

Samērā nepilnīgi reprezentēta pie mums arī drāmatiskā literatūra, un te nav šaubu, ka tā lielā mērā atkarīga no vēsturiskajiem apstākļiem. Starp citu te jāievēro, ka vispār pēdējos gados nekur nevienas zemes rakstniecība neuzrāda lielus sasniegumus drāmā. It sevišķi drāma, kā tas sen konstatēts, var uzplaukt tikai zināmos vēsturiskos un sabiedriskos apstākļos. Tai labvēlīga ir tāda sabiedriska struktūra, kurā no vienas puses ir zināma stabila sabiedriska tradīcija, bet no otras — veidojas arī īpatnēji un spēcīgi raksturi, kas seko zināmām idejām un, apzinādamies savu garīgo autonomiju, tā var nonākt konfliktā ar tradīciju. Bet mūsu dienām ir zīmīgi, ka reizē ir novāpējusi gan tradīcija, gan arī atsevišķo cilvēku īpatnība un raksturu izeilība: šāds laikmets tad arī nav labvēlīgs liela stila drāmai. Kamēr zemnieku dzīve pie mums turējās vēl noteiktās tradīcijās, R. Blaumanis varēja radīt lielas drāmas no zemnieku dzīves. Bet šī senās tradīcijas ieturētā zemnieku dzīve jau sen pagājusi, bet jaunās tradīcijas vēl nav izveidojušās, un mūsu dzīve arī neļauj tām izveidoties — arī pilsoņu šķirā ne. Tāpēc mūsu dienu drāmatiķi, kā pie mums tā citās zemēs, spiesti ķerties pie zināmā mērā izdomātiem literāriem tematiem, kas nekad nespēj dot īsti liela stila rezultātus. Ka, no otras puses, tomēr drāmatiskais žanrs mums tuvs un mūs valdzina, rāda tas, ka pie mums — tā, kā nekur citur, ir uzplaukuši drāmatiskie pulciņi — bet te acīm redzot spēlē lomu arī vēl citi faktori, jo drāmas māksla un teātra māksla tikai pa daļai sakrīt.

Ja nu mēs no literārās kultūras novada pievērsāmieš mūzikas novadam, tad te, liekas, ir jākonstatē kaut kas visai analogisks, kas arī saprotami, jo mūzika jau savā laikā dabīgi ir bijusi saistīta ar dzeju. Tautas dzeja jau īsti nav dzeja modernā nozīmē, bet vienmēr ir dziesma, un mūzikālais moments ieņem tajā — vismaz pirmatnējā pakāpē — pat galveno vietu. Tāpēc dziesma un dziedāšana mūsu tautas dzīves garīgā ekonomijā pat vēl līdz šim ir zināmā mērā dienīška maize. Ja arī dziedāšanas-dainošanas paradums mājās un darbos stipri sašaurinājies, tad toties tagad ārkārtīgi uzplaukusi dziedātāju koŗu kultūra, it sevišķi tiešā sakarā ar mūsu tautas dzīvē tik svarīgo dziesmu svētku tradīciju. Tā kā mūzika un it sevišķi dziedāšana ir vissvarīgākā dvēseles veidotāja un tās noskaņojuma radītāja, tad tai ir ārkārtīgi svarīga nozīme nacionālajā dzīvē. Tautas vienību un kopējiem uzdevumiem padevīgu noskaņojumu, ko nespēj radīt ne visgudrākais politiķis, ar mūzikālās formas burvību vismaz uz brīdi — un, šiem brīžiem bieži atkārtojoties, arī uz veseliem laikmetiem — viegli panāk dziesma. Ja par Luteru ir teikts, ka tas lika vācu tautai iedziedāties reformācijā, tad var teikt, ka tautasdziesmu kults un pirmo patriotisko dzejnieku dziesmas lika latviešiem iedziedāties viņu tautiskajā atmodā un uzņemt sevi tos

sapņus, kuņus tie vēlāk realizēja. Līdz pat šai dienai tas ir ārkārtīgi svarīgs fakts mūsu dzīvē, ka pie mums vēl palicis paradums vismaz dzīrēs un dažādos citos gadījumos dziedāt dziesmas. Kaut arī trūcīga un nepilnīgi izpildīta, dziesma, ko dzied kāda sanāksme pati, ir daudz nozīmīgāka un iespaidīgāka nekā tikai pasīva klausīšanās bieži pārāk izsmalcinātās un tikai tīrās mākslas problēmu atrisināšanai komponētās koru izpildītās dziesmās. To labi juta bolševiki, un tāpēc to acīs zināmā mūsu dziesmu dziedāšana bija nāves grēks. Laimīgā kārtā arī mūsu mūziķi ir intuitīvi labi izjutoši šo dziesmu kultūras svarīgo nacionālo nozīmi. Mūsu mūzika tāpēc visumā ir cieši saaugusi ar mūsu tautu, mūsu zemi. Tas jau izpaužas tai faktā, ka mūsu mūziķu galvenās pūles līdz šim veltītas tieši dziesmu kompozicijai, — un nav šaubu, ka šī nozare mūsu mūzikas kultūrā ir vistīrākā un iezīmē vienu no tās svarīgākām īpatnībām. Tālāk, mūsu dziesmu kultūrai ir raksturīgi, ka tajā visai stiprs ir virziens, kas tiecas izmantot folkloristiskus materiālus un komponēt tautsdziesmu stilā, kurā harmonizācijas principus tagad var uzlūkot par pilnīgi noskaidrotiem; līdz ar to tad arī mūsu vokālās mūzikas sakars ar tautas psihi paliek visai ciešs. Otrkārt, mūsu dziesmai raksturīgs, ka tajā ir stipri kultivēts patriotiskais dzimtenes mīlestības motīvs, un tas arī labi saprotams, jo patriotiskā dziesma jau ir bijusi mūsu mūzikas šūplī. Blakām vokālajai mūzikai ir krāšņi uzplaukusi arī instrumentālā mūzika, arī opera un balets — un ja ņem vērā laika īsumu, kurā tas viss izpildīts, tad tas apstiprina mūsu tautas gara mūzikalitāti un tā spējas šai nozarē. Precīzi raksturot mūsu mūzikas resp. dziesmas kvalitatīvās īpatnības varētu tikai speciālists mūziķis, bet ne mazāk nozīmīgs tās iespaids uz lajiem, kuriem tā jau arī domāta. No šī viedokļa var atzīmēt, ka sveštautieši dažreiz raksturo mūsu dziesmas kā zināmā mērā monotonas. Ar to acīm redzot domāts, ka tajās vairuma gadījumos nav tā dziirkstīgā temperamenta un straujuma, kāds biežāk atrodams vairāk uz dienvidiem dzīvojošu tautu dziesmās. Te tādā kārtā atkal izpaustos mūsu ziemeļnieciskās dabas apvaldība, konservatīvisms un zināma racionalitāte. Mūsu dziesmas netiecas tik daudz imponēt nedz ar savu dinamisko puši, nedz arī ar sentimentālītāti, kā ar tīrās formas vērtībām: ar gaumīgu izveidojumu, ar smalku un pat sarežģītu niansējumu un reizē tomēr lielu apgarotību, kas dvēseles, kuņām tam ir organs, spēj aizkustināt un aizraut vēl stiprāk un dziļāk nekā uz samērā elementāru ritmiku un modulāciju dibināta bravūrīgāka mūzika.

Arī mūsu tēlotājai mākslai ir tālas saknes un senas tradīcijas jau tautas mākslā. Tādas atrodam jau mūsu ornamentā, kuņu raksturo liels konservatīvisms ģeometriskā rakstura uzglabāšanā, tālāk liela atturība un gudrs apdoms. Vēl interesantāki mūsu tautas tēpi no savu krāsu viedokļa: īpatnēji latviskais te atkal šķiet esam atturēšanās no katra skaļuma, salīdzinot, piem., ar krieviem, smalka krāsu un to nianšu izjūta, kas ved pie brīnīšķīga krāsu noskaņojuma, panākot ar to reti kur citur tik augstā pakāpē sastopamu labas gaumes un nobleses izpausmi. Var pieņemt, ka šī tautas gaumes tradīcija nav palikusi bez iespaida arī uz mūsu moderno glezniecību, kas pēdējos gada desmitos pie mums

ir sevišķi kupli uzplaukusi, tā ka dažiem liekas, ka par latviešiem var runāt ne vien kā par dziedātāju, bet arī kā par gleznotāju tautu. Jau mūsu tautas dzejā konstatējamā īpatnība, ka latvietis jūtas tuvs dabai, te atrod izteiksmi izcilā stāvoklī, kādu mūsu glezniecībā ieņem ainava; iemilējušies savas dzimtenes dabā, daudzi mūsu gleznotāji velta savas pūles tās skaistuma izteiksmei. No otras puses, mums nav palikušas svešas arī daudzās un dažādās rietumu mākslas tendences, kas meklē mākslas dziļāko jēgu un uzdevumus visdažādākos virzienos.

Latviskā īpatnība arī te tomēr izpaužas, kaut arī vispirms tai faktā, ka svešas ietekmes uz ilgu laiku to tomēr nevar aizraut. Lielpilsētu sameklētās, no latviskās dzīves tālu vedošās mākslas koncepcijas varēja mūsu glezniecību skart tikai vairāk vai mazāk pārejoši. Latvieti arī kā gleznotāju paliek dzīva īstenības izjūta, un viņš tad arī izteic dzīvo reālītāti, kaut arī reti tās bezveidīgā naturālismā, bet gandrīz vienmēr pārveidotu dvēseles prizmā un skatītu kādā augstākā vai, ja grib, dziļākā plāksnē. Liekas, ka latviskās dabas emocionālitate vairāk liekas izteikt sevi vienmēr jūtām līdz vibrēt liekošā krāsu rotālā nekā vēsā zīmējuma vijīgumā. Tomēr savā krāsu priekā latviskā glezniecība, tāpat kā to jau redzējām tautas tērpos, izrāda lielu apvaldību, smalku nianšu cienīšanu un pacelšanos pāri lētiem efektiem. Un līdzīgi, kā mūsu tautas ornamentiku raksturo stūrainis geometrisms, tā arī mūsu glezniecība savā zīmējumā nereti ir pasmaga un nemil noteiktas asas kontūras — gluži kā tādu nav arī mūsu ziemeļnieciskā dūmaku piesātinātā dabā.

Pār latviešu skulptūru būtu jāsaka kaut kas analogisks kā par glezniecību: tikai te atklājas vēl jauns latviskās dvēseles aspekts — tieksme uz monumentālo un lielisko, uz ko savā laikā tik bieži aizrādīja Ed. Virza. Ja, no vienas puses, mums ir skulptūrā tādi izcili mākslinieki kā T. Zaļkalns, kas šķiet visiemilējies smalki niansētā garīgumu padošā daiļuma kultū, tad, no otras puses, K. Zāle dod vai citur sev vēl pilnīgi izteiksmi neatradušām latviskās dvēseles tieksmēm pēc spēcīgā, varenā un varonīgā. Viņa veidotie Brāļu kapi izteic kaut ko mums dziļi būtisku, apvienojot un izteicot reizē mūsu tēvzemes mīlestību, mūsu daiļuma un harmonijas kultu un mūsu ilgas pēc lieliskā un varenā. Būdami šai ziņā mums dziļi īpatnēji, tie reizē ir kaut kas tāds, kam citur grūti atrast līdzīgu.

4. Zinātne

Ja pievēršamies mūsu zinātniskai kultūrai, tad tā, bez šaubām, tāpat kā visur, ir zināmā pretstatā artistiskai. Zinātne isti ir tiešs arāju kultūras turpinājums un tā ir vērsta uz tās pašas disciplinētās dzīves tālāku stiprināšanu un organizēšanu un tāpēc prasa visas tās pašas zemes arāju pamatīpašības, kamēr mākslinieks isti ir klejotājs un dēku meklētājs — vismaz gara un fantāzijas pasaulē. Tāpēc nav brīnums, ka starp māksliniekiem un zinātniekiem allaž pastāv zināma opozīcija. Bet ja nu mēs savā tautas vairumā esam zemkopji un

pie tam sevišķi spējīgi un sekmīgi zemkopji, tad tas dod pamatu priekšpieņēmumam, ka mums vajadzētu būt arī spējīgiem un sekmīgiem zinātniekiem. Tiešām, nav arī šaubu, ka spējas būt labiem zinātniekiem mums lielā mērā arī ir, un netrūkst arī sekmju — par to liecina daudzie sējumi mūsu zinātniskās literatūras bibliografijas. No otras puses tomēr ir skaidrs, ka mēs savos panākumos šai ziņā nevaram salīdzināties ar skaitliski lielākām un modernās kultūras ziņā vecākām tautām: zinātniskā kultūra isti jau ir viens no delikātākajiem un vislētāk nobriestošajiem kultūras veidiem. Labi mākslinieki, kā redzams no zīmējumiem alu sienās, bija jau alu cilvēku laikmetā, turpretim augsta zinātniska kultūra ir tikai visjaunāko laiku auglis. Lai izveidotos zinātne, vajadzīgs daudz paaudžu sakarīgs darbs, vajadzīga tradīcija, vajadzīga kopēja atmosfāra un darba kopība, kurā izstrādājas, izsmalcinās un tiek nodotas tālāk gan darba metodes, gan arī problēmas, pie kurām strādā. Viss tas nevar izveidoties jau 20 gados, un tāpēc mūsu zinātnes pilnīgu uzplaukumu var sagaidīt tikai vēlāk. Šinī brīdī mums pietiek konstatēt, ka panākumi jau tagad apmierinoši: mums ir izcili zinātnieki, mūsu zinātnieku saime ir ieslēgusies Eiropas zinātnieku kopā un ieguvusi tur cienījamu vārdu, un, tā kā mums pēc dabas ir vislabākās dotības zinātnisku darbu veikšanai — gaišs prāts, sistematiskums, organizācijas spēja un gribas disciplīna — tad mums ir visi iemesli domāt, ka turpmāk šie mūsu zinātnes panākumi vienmēr vēl pieaugs un uzplauks. Runāt tomēr par zinātnes īpatnību vispār nav labi iespējams, jo zinātnei ir tieši tā īpatnība, ka tā labi necieš nekādu īpatnību. Tās apzinātā un gribētā tendence ir atbrīvoties no visa individuālā, no visa, kas atkarīgs no vietas un laika, lai savos sasniegumos kļūtu pēc iespējas universāla, t. i. saprotama un pieņemama ikvienai domājošai būtei. Vai tas viņai vienmēr izdodas, tas ir cits jautājums, — un bieži tad šis neizdošanās arī rada īpatnības. Bez tam, saprotams, īpatnības atrodamas, vispirms, — tematiskā un, otrkārt, vispārīgo universālo metožu pielāgošanā ikvienas vietas speciālajiem apstākļiem: pie tā mēs tomēr nevaram šeit apstāties, jo tad būtu jāpievēršas atsevišķo daudzo sasniegumu analīzei.

Bet ja pievēršamies mūsu garīgajai kultūrai tās visumā, tad tās ievirzi pret zinātni var raksturot sekojoši. Ja, kā jau teikts, no vienas puses, mums ir visas dotības, lai gūtu šai virzienā panākumus, tad, no otras puses, jāsaka, ka visumā mūsu darbības mērķu nostatījums un gribas ievirze neliek mums šīs dotības pilnīgi izmantot. Tam mīnami galvenā kārtā divi iemesli. Pirmkārt mums ilgi aizkavētais tautas organizācijas darbs un materiālo pamatu likšana garīgajai kultūrai tik lielā mērā saista tautas enerģiju un prasa tik daudz neatliekama darba, ka praktiskie mērķi dominē pāri visiem citiem un pievērš sev bieži taisni spējīgākos. Zināmu lomu mūsu pagaidām utilitārajā ievirzē, liekas, ir spēlējis arī tas, ka ilgu gadu vienīgā augstskola latviešu zemē ir bijusi politehnika, kas vienpusīgi veicināja zinātniskā gara utilitāro izpratni un padarīja mums zināmā mērā svešāku tīri teorētisko ievirzi un vismaz neveicināja attiecīgo tradīciju nodibināšanos.

Otrkārt, cik tālu šī vienpusīgā utilitārā ievirze rada opozīciju un prasa kompensāciju, otru daļu no spējīgākiem cilvēkiem atkal prom no zinātnes no-
virza dēkainās mākslinieciskās kultūras ideāls, kura prestižs pie mums sevišķi
liels.

Ar pēdējo konstatējumu mēs esam jau nonākuši pie vispārējā mūsu kultū-
ras rakstura rezumējuma. Latviešu tauta allaž ir cēlusi savu dzīvi grūtā ciņā
ar dabiskiem un vēsturiskiem apstākļiem, un tas neizbēgami arī pēdējos divdes-
mit pieci gados uzlika mūsu darbībai zināmu utilitārisma zīmogu. Līdz ar to
tad arī mūsu garīgā kultūrā ir it sevišķi likts akcents uz šādai darbībai nepie-
ciešamiem priekšnoteikumiem: uz latviešiem tik seno darba tikumu, uz gudro
padomu, uz spēcīgo gribu, uz organizatoriskām spējām u. t. t. Šī utilitārā ievirze
tomēr nekad nav pilnīgi apmierinājusi latvisko dabu, un tāpēc tā ir savā gara
kultūrā meklējusi kompensāciju utilitārismam opozīcijā esošā intensīvā māksli-
niecisko vērtību radīšanā un pielūgšanā. Tā ir noticis, ka mūsu garīgajai kultū-
rai par sevišķi raksturīgu ir kļuvusi tās artistiskā ievirze un mākslas vērtību
pacelšana pāri citām. Starp tām dažādām mākslām, kuras mēs piekopjam, par
vistuvāko mūsu dabas emotivitātei un kas līdz ar to visvairāk izteic un tad arī
nomierina to, liekas, būtu jāuzlūko mūzika, it sevišķi kā dziedāšana. Ja mūsu
tieksme meklēt izteiksmi mūsu jūtu sastrēgumiem mūs tomēr nenoved pie senti-
mentālītātes un iekšīgas anarchijas, tad tas, tālāk, atkarājas no tā, ka mēs
esam apbalvoti arī ar stipru intelektu un gribu, kas tam spēj klausīt, un tas tad
arī ienes visos mūsu kultūras produktos zināmu mēru un līdz ar to harmoniju.

Ka mūsu kultūras dzīve tomēr no visiem viedokļiem būtu pilnīgi līdzsva-
rota, to tomēr nevar teikt. Mūsu kultūrai, kas radusies īpatnējos tai nelabvēli-
gos apstākļos, visraksturīgākais varbūt tieši ir pašu šo kultūras tieksmju sevišķs
spēcīgums, mūsu kultūras gribas lielums. Pašu par sevi to varētu uzlūkot par
kaut ko visai augsti vērtējamu, bet tikai, ja to pavada skaidra zināšana par
briesmām, kas ar to saistītas, un ja līdz ar to tiek arī sperti soļi šo briesmu
novēršanai. Šai ziņā mums vēl būtu jāintegrē mūsu kultūrā daži elementāri
atzinumi un jāiegūst dažas veselīgas pretreakcijas. Mēs neesam vēl pietiekoši
ievērojuši, ka kultūras progresam, sevišķi, ja tas notiek strauji, ir arī dažas
negatīvas konsekvences, un proti, ka tas, novēršot uzmanību no vitālajām vērtī-
bām un to saglabāšanas, var smagi apdraudēt tautas eksistenci: tautas, kas bez
piesardzības naīvi atdodas kultūras tieksmēm, ātri panīkst vispirms morāliiski,
bet tad arī fiziski.

Pret šīm briesmām tautas dvēsele jau dabīgi izstrādā dažādas pretreakcijas.
Viena tāda pretreakcija tač ir arī māksla. Divainā kārtā tomēr šī pēdējā pati
zināmos apstākļos atkal var kļūt par disharmonijas faktoru. Tiešām, kā jau
aizrādīts, tās ārkārtējais prestižs un aizraušanās ar to pie mums lielā mērā
izskaidrojams šādā veidā, tas ir — ar vajadzību noreagēt kultūras dzīves radītos
sastrēgumus, apmierinot vismaz fantazijas plāksnē tos dažādos dabiskos in-
stīnkus, kas kļuvuši apspiesti dzīvē. Šāds mākslas uzdevums īsti gan nav fun-
damentāls, bet radies tikai speciālos kultūras dzīves apstākļos, jo tai bez tam

ir arī svarīgi konstruktīvi uzdevumi tautas dzīvē. Mūsu pašreizējos apstākļos māksla, liekas, kalpo galvenā kārtā mūsu tieksmju un mūsu jūtu dzīves terapijai tādā kārtā, ka tā uztur dzīvas un spēcīgas tās tieksmes, kurās kultūras dzīvē draud panīkt. Šāds uzdevums jau pats par sevi ir zināmā mērā vienpusīgs, bet tas attaisnojams un vērtējams pozitīvi, kamēr tas paliek savās stingri, tā sakot, terapeitiskās robežās. Pretinde ir laba, par cik tā neitralizē indi, bet pāri šīm robežām tā pati var kļūt par indi. Tā artistiskā kultūra, ja tā iegūst zināmu nesamērību, ja tās iespaids kļūst pārāk stiprs, dara cilvēkus nevis stiprākus, bet, tieši vai netieši pārāk spēcīnādama primitīvos dēku instinktus, izjodza tautas dzīvei nepieciešamos stabilos pamatus un tā apdraud tautas dzīvi. Šī kultūras un speciāli artistiskās kultūras saskaņošana ar dzīves integritāti un tās vitālo spēku nepavājināšanos tad arī varētu būt viens no tuvākajiem un nopietnākajiem mūsu tālākās kultūras darbības uzdevumiem.

TAUTAS DZĪVĪBAS UN KULTŪRAS KRĪZE

Itin kā lapas aug mežā, tā vairojas cilvēku dzimums. Vienas rauj rudenī vētra, bet otras drīz meži jo biezie, Pumpurus atraisot, audzē, kad ziedonis atnāk no jaunā: Gluži tā cilvēku dzimums: te dzīvo, te iznīkst jo drīzi.

(Homērs, Iliade, VI, tulk. Ķiezēns.)

I. Fakti

Pagājušā gadu simteņa pēdējā ceturksnī veselā Eiropas kultūras tautu rindā tika konstatēta kāda parādība, kas bez šaubām uzlūkojama par simptomu, ka šo tautu dzīvē radušās kādas svarīgas iekšējas pārmaiņas. Šī parādība ir pakāpeniska tautas dzīvā spēka pieauguma samazināšanās. Veselīgās tautas ir līdzīgas augošiem mūžam zaļiem kokiem, kuriem lapas gan krīt, bet nokritušo lapu vietā vienmēr nāk atkal vēl vairākas jaunas, tā ka koks aug vēl jo kuplāki. Jo kokā izaug tikai tik daudz lapu cik nokrīt, tad tam draud briesmas, ka citi straujāk augoši koki to pāraugs, apēnos to, atņems tam sulu ar savām plašām saknēm un tas sāks nīkt. Ja lapu dzeltē un nokrīt vairāk nekā pieaug, tad koks jau noteikti slimš un tam draud bojā eja. Tā arī tautā dzīvā spēka pieauguma samazināšanās uzlūkojama par draudošas slimības pazīmi, un tā vispirms tika konstatēta Francijā, bet drīz pēc tam arī Anglijā, Vācijā, Skandināvijas valstīs un reizē arī latviešos un igauņos. Statistikas dati runā par to nepārprotamu valodu. Vēl 1881./82. gadā dzimstība starp latviešiem — protestantiem Rīgā bija 35,2 cilvēku uz 1 000 (tāds dzimstību skaits vēl tagad ir Polijā, Rumānijā, Japānā), bet 1929./30. g. tikai 12,5 (visā Latvijā iedzīvotāju dzimstība 1930. g. bija 19,8). Šāds kritiens ir ļoti liels, kaut gan pilnīgi atbilst tam, kas noticis arī citās Rietumeiropas lielpilsētās. Ja grib pierādīt latviešu piederību Rietumeiropas kultūras lokam, tad labāka pierādījuma nav vajadzīgs. Bet tas mums maksā dārgi, jo arī vēlākos gados dzimstību pazemināšanās ziņā mēs esam turējušies kopsoli ar citām rietumu zemēm. Kamēr 1921./25. g. caumēra dabiskais pieaugums (t. i. dzimstības pārsvars par mirstību) Latvijā bija 7,3 uz 1 000 iedzīvotājiem, tikmēr 1934. g. tas vairs bija tikai 3,2, pēc tam gan atkal pamazām celdamies, lai 1938. g. sasniegtu atkal gandrīz 5. Līdzīgu

ainu — vienā mazliet labāku, citā mazliet sliktāku — mēs redzam arī citās rietumu zemēs, bet toties gluži ko citu, kad pievēršamies austrumiem un it sevišķi slavu tautām. Tepat pie mums Latvija, kamēr latviešiem no 1925. g. līdz 1934. g. pieaugums uz tūkstoš iedzīvotājiem bija caurmērā 4,62 cilvēki gadā, tikmēr poļiem tas bija 10,26, bet krieviem 15,17. Statistīki līdz ar to jau ir aprēķinājuši, pēc cik gadiem, ja nekas negrozās, latvieši Latvijā varētu kļūt minoritāte. E. Bulmerinks bez tam ir aprēķinājis, ka — ja viss būtu gājis kā līdz aprēķināšanas brīdim — tad, sākot ar 1950. g., Latvijā sāktos jau dabiska iedzīvotāju skaita samazināšanās.

Forma, kurā izpaužas tautas dzīvā spēka samazināšanās, ir pirmkārt nepietiekošs laulību skaits un, otrkārt, it sevišķi mazais bērnu skaits laulībās. 30% no laulībām ir pie mums bez bērniem, 54% pārējo laulāto pāru ir tikai viens līdz divi bērni, bet daudz bērnu ģimeņu ir maz. Viena trešdaļa latviešu mirst bez bērniem, kaut gan paši tie bijuši spēcīgu ģimeņu atvases. Lai samērā ar noslēgto laulību skaitu iedzīvotāju skaits pie mums neslidētu uz leju, būtu vajadzīgs, lai caurmērā ģimenēs būtu trīs līdz četri bērni (precīzi 3,7), turpretim, ja ģimenēs ir tikai divi bērni, tad tauta izmirst 8—10 paaudzēs.*)

Ir saprotams, ka visās tautās šādi fakti un izredzes rada bažas. Tautas jau ir dzīvi organismi, un kā visi šādi organismi arī tās instinktīvi grib dzīvot un vairās no nāves. Bez tam katram, kas mazliet grib padomēt, ir skaidrs, ka tautas samazināšanās process visai taustāmā kārtā sāpīgi skar visus tautas locekļus ar to, ka līdz ar dzīvā spēka samazināšanos sāk nīkuļot visa dzīve un liek visiem sašaurināties. Vēl nopietnāka šī parādība kļūst ar to, ka zīmīgā kārtā tā skar tikai kultūras tautas, bet mazāk kultūrālās turpretim turpina strauji pieaugt. Tas nozīmē, ka mazāk kultūrālo tautu zemēs iedzīvotāju blīvums turpina celties, bet kultūrālās paliek uz vietas vai pat slīd atpakaļ. Sekas tam visiem skaidri saredzamas: tautas ar mazu dzimstību kļūst relatīvi viennēr vājākas, un tām draud briesmas, ka spēcīgāki kļūstošie kaimiņi var sākt iekārot viņu zemi.

Šie fakti bez šaubām nav iepriecinoši. Tāpēc daudzi pie mums grib izvairīties pievārst tiem uzmanību, jo par neiepriecinošām lietām nav patīkami domāt un arī ar runāšanu par tām nevar iegūt populāritāti. Tāpēc pie mums nereti ir bijis tā, ka pat personas, kurām būtu bijis tieši pienākums par to domāt un rūpēties, nav to darijušas, bet dažreiz, gluži otrādi, ir mēģinājušas novērst uzmanību no šīm lietām un izklaidēt publiku ar kaut ko patīkamāku. Bet šī strausa politika, šī vairīšanās no briesmu redzēšanas, lai saudzētu sevi un citus no depresijas, ir visaplamākais rīcības veids, kādu vien var iedomāties,

*) Precīzus datus aplūkotā jautājumā var atrast Valsts statistiskās pārvaldes gada grāmatās: Vērtīgu informāciju un zinātnisku apgaismojumu, kas izceļ visu stāvokļa nopietnību, sniedz grāmatas: R. Freijvalds, Latviešu tautas mūžs (1936) un O. Piņķis, Daudzbērnu ģimenes nozīme tautas un valsts dzīvē (1940), it sevišķi pēdējā, kurā godalgojusi arī Latvijas Universitāte.

jo cerības pārvarēt briesmas ir tikai tad, ja tās redz un rāda citiem un domā un darbojas, lai tās pārvarētu. Daudzos gadījumos vieglprātīgai rīcībai šai virzienā par cēloni ir tieši nezinašana, dažreiz pat tieši visatbildīgāko personu aprindās; kā citādi, piem., izskaidrot, ka savā laikā saeima samazināja ģimenes piemaksas par bērniem, motivēdama savu rīcību starp citu ar to, ka citādi daži saņemot lielāku atlīdzību par bērniem nekā par savu darbu!

Sevišķi svarīgi, lai par to būtu informētā arī patriotiskā jaunatne, it sevišķi tā, kas gatavojas uzsākt vai jau uzsākusi ģimenes dzīvi, jo, zinādama visas sakarības un apstākļus, tā, varbūt, iekārtotu savu dzīvi citādi, nekā to viņa dara tagad. Informāciju par sava dzīves veida sekām sev un tautai tie tagad parasti iegūst tikai tad, kad jau par vēlu un kad vairs nevar neko labot, un tie var, labāka gadījumā, tikai brīdināt citus un ieteikt tiem pareizāku ceļu. Pilnīgi neattaisnojamas arī to runas, kas, gribēdami par varu palikt netraucēti savā pašīvā un ērtā optimismā, atsaucas uz vēsturi, aizrādīdami, ka ne vienreiz vien jau latviešu tauta gan kaļos, gan mēri bijusi gandrīz iznīcināta un tomēr par spīti tam pēc laika atkal kupli uzdziedējusi, un ka tāpēc nav nekāda iemesla bažīties. Tā var runāt tikai, nepazīstot lietas apstākļus: tautas dzīvā spēka zaudējumi nebija bīstami, kad ģimenes normāli bija 10—20 bērnu, bet ne tad, kad tajās ir tikai divi bērni.

Tautai tāpēc nedrīkst liegt zināt patiesību, jo tās zināšana ir pirmais priekšnosacījums, lai apstākļi labotos. Mēs līdz šim esam par daudz rūpējušies vienīgi par saimnieciskām lietām un tur šķieduši visu savu enerģiju. Tā, piem., Lauksaimniecības kamera savā pēdējā darbības gadā vien noturēja ap 10,000 priekšlasījumu un kursu ar 700 000 apmeklētājiem lopus audzināšanas veicināšanai, bet cilvēku audzināšanai veltītu sanāksmju tikpat kā nav bijis. Ka apzinīgai un enerģiskai darbībai šai virzienā var būt panākumi, rāda Vācijas piemērs. Arī tur apstākļi tautas dzīvā spēka bilancē līdz 1933. gadam bija tieši katastrofiski, bet pēc spēcīgāka patriotisma pamošanās 1933. gadā ir notikusi strauja uzlabošana. Arī pie mums, kad pēdējos gados sāka domāt un rūpēties par šīm lietām, līdz ar to sākās apstākļu uzlabošana, un 1938. gadā dzimstību bilance jau jūtami uzlabojusies. Klusēšana un pasīvitātē šini lietā, lai netraucētu omulību, jau tāpēc tuvojas gandrīz noziegumam, ka te galu galā briesmu novēršana ir pilnīgi cilvēku varā un ir tikai gribas lieta. Nav ne mazāko šaubu, ka, ja latviešus, skaidrā apziņā par tautai draudošām briesmām, pārņemtu dziļš patriotisms un tie māti ar daudz bērniem pārvērstu zināmā mērā par kulta priekšmetu, tad mūsu tautas dzīvības koks šā laikā atkal krāšņi uzdziedētu.

2. Slimības diagnozes

Pirmais solis kādas slimības novēršanai ir mēģināt noteikt tās diagnozi. Šie mēģinājumi mūs interesējošā jautājumā ir tikusi izdarīti visdažādākos virzienos. Starp citu ir mēģināts atrast parādības cēloni tautu bioloģiskās novecošanās procesā. Šis izskaidrojums tomēr neatrod daudz piekritēju, jo šādi

bioloģiski procesi nevar izpausties tik strauji vienas vai divu paaudžu laikā. Otrs svarīgs faktors, kuņam gluži dabiski pievērsa vērību un mēģināja noteikt tā nozīmi aplūkojamā parādībā, bija ģimeņu materiālais stāvoklis. Tā sakot a priori liekas visai patīkami, ka ģimenes izvairās no bērniem vai ierobežo to skaitu mazturības dēļ. Izzādās, ka par vispārīgu likumu šis izskaidrojums tomēr neder. Jau pavisam novērojums rāda, ka 1. tieši nabadzīgākām tautām, kādas piem. ir dažas slavju tautas, bērnu visvairāk; 2. kulturālo tautu trucīgākie slāņi, gandrīz tieši proporcionāli to trūcībai, ir bērniem bagātāki, turpretim jo kādas aprindas bagātākas, jo tās bērniem nabadzīgākas. Mēs visi piem. labi zinām, ka bērnu visvairāk ir trucīgajā Latgalē, bet turīgo Zemgales saimnieku dzimtas izmirst. Vispārī, ja latviešiem dzimstība maza, tad tas vedams sakarā it sevišķi ar to, ka mēs caurmērā esam turīga tauta, un tāpēc nabadzība pie mums nevar būt cēlonis mazajam tautas pieaugumam, bet drīzāk otrādi: agrāk, kad latvieši bija mantām nabadzīgāki, bērniem tie bija bagātāki. Pētījot sīkāk dzimstību skaita krišanās cēloņus, ir tālāk norādīts uz veselu rindu faktoru, kas to pie mums veicina. Kā šādi faktori raibā rindā tiek minētas veneriskas slimības, preventīvie līdzekļi, aborti, vēlas un nestabilas laulības, sievietu emancipācija un nodarbinātība ārpus mājas, ārļaulības bērni, tieksme pēc augsta dzīves standarta, daži nenormāli apstākļi kā laukstrādnieku, tā lauksaimnieku dzīvē. Ir skaidrs, ka šāda veida aplūkojamās parādības diagnostizēšana nav apmierinoša, jo tiek nolikti blakām fakti, kas netver vienādā dziļumā. Piem. aborti, ārļaulības bērni, vēlas laulības, veneriskas slimības u. t. t. jau paši ir tikai aplūkojamās slimības izpausmes veidi un nevis pirmie cēloņi. Arī ja aplūkojam pārējos faktorus, par visiem var konstatēt vienu lietu: neviens no tiem nedarbojas tieši mehāniski, bet tikai laužoties cauri cilvēka apziņas prizmai un tādā kārtā ietekmējot gribu. Pētījamās parādības pēdējais cēlonis tāpat meklējams kādās dziļākās pārmaiņās tautas dvēselē. Norādījumu, kādā virzienā šīs pārmaiņas meklēt, dod konstatējums, ka šīs pārmaiņas ir sakarā ar vispārējo kultūras progresu un tautu materiālās dzīves apstākļu pārveidošanos. Var jau tagad riskēt izteikt tezi, ka aplūkojamā parādība ir zināma kultūras procesa degenerācijas, kultūras krīzes parādība, un tas labi saskanētu ar to, ko ir mūcījuši par kultūras tautu neizbēgamo likteni, piem. tādi kultūras filozofi kā Spenglers. Šāda teze tomēr vēl par daudz vispārīga, un tāpēc tā jāmēģina vēl sīkāk analizēt un pamatot.

Ja vēro laiku, kad Eiropā sākās tautu dzīvo spēku straujāka samazināšanās, tad tas sakrīt ar laikmetu, kad no vienas puses stabilizējās demokrācija un, no otras puses, kad rūpniecība sūka sevišķi bagātīgi sviest tirgū par lētām cenām savus ražojumus. Vārdu sakot, aplūkojamās parādības sākums sakrīt ar laiku, kad plašas tautas masas guva pieceļu pie lielākas materiālas labklājības. Šo faktu mēs tad arī varam pieņemt par galveno bazi visiem mūsu tālākiem izskaidrojumu mēģinājumiem. Tas saprotams nenozīmē, ka šis fakts ir absolūtais un vienīgais cēlonis visām modernās dzīves pārgrozībām. Tas pats, bez šaubām, atkal ir citu visai sarežģītu faktoru rezultāts, un tāpat blakus tam

darbojas arī vēl citi spēki. Bet tas katrā ziņā ir viens no masīvākiem un tiešākiem daudzu modernās dzīves svarīgāko pārgrūzību ierosinātājiem, un ap to viegli var grupēt — gan koordinējot, gan subordinējot tam — lielo vairumu citu faktoru, vienmēr gan paturot vērā, ka seku un cēloņu attiecības te samezglojušās daudzkārtīgos rikošetos. Katrā ziņā nav apšaubāmi, ka bagātīgais rūpniecības produktu birums pagājušā gadu simteņa otrā pusē bija svarīga parādība, kuņai nevarēja izpalikt arī svarīgas sekas. Tās it sevišķi noteica vēl tas apstākļi, ka šīs rūpniecības uzplaukums un preču pieaugums sakrita ar demokrātijas progresu (nav šaubu, ka arī šis divi parādības savā starpā nebija bez sarežģītas seku un cēloņu attiecības) resp. ar plašo masu politisko tiesību un līdz ar to saimniecisko spēju pieaugumu. Pie šādas apstākļu sakrīšanas bija neizbēgami, ka šīs plašās masas kāri metās uz bagātīgo un raibo, samērā lēto kultūras ražojumu birumu un zināmā mērā apmulsā tajā. Tuvākās sekas tam bija tās, ka tika apēnots viss tas, ko agrāk uzlūkoja par skaistu un vērtīgu. Tā bērnis, kas spēlēja ar klucīšiem un puķīšiem, aizmirst tos, kad to apzīlina ar veselū kaudzi jaunu un mirdzošu dāvanu. Līdzīgi jaunās vērtības iedarbojas arī uz plašajām masām, atraujot to skatu no agrākiem interešu priekšmetiem ne vien tikai ar savu lielāko skaļumu, bet jau tieši ar savu lielo skaitu, tā piespiežot dalīt interesi un līdz ar to stipri pavājinot to tais virzienos, kurp tā agrāk vērsās nedalīta. Bet nu šie agrākie virzieni, kā katrā dabiskā dzīvē, bija tieši vērsti uz sabiedriski un vitāli fundamentālākām vērtībām, proti — vīrietim uz ģimeni, amatu, politiku, sievietei — uz māju un bērniem. Jaunā interešu pārvietošanās neizbēgami lika šīm fundamentālām vērtībām ja arī ne vienmēr kļūt par sekundārām, tad vismaz lielā mērā nobālēt un zaudēt vismaz lielu daļu no savas pievilcības un līdz ar to no savas spējas būt par dzīves galvenajām orientētājām: dzīve zaudēja savu agrāko centru un virziena vienību, kļūdama saskaldīta un šarautīta.

Laimīgas sāncenses, kas izkonkurēja vecos dzīves ideālus, ir modernizētās dzīves visdažādākās un visraibākās ērtības, baudas un kultūras vērtības. Šo jauno vērtību skaits ir leģions. Ar šīm vērtībām laudis plašos apmēros iepazīstina un propagandē tās gan pati dzīve, gan kino, gan populārais romāns. Sevišķi maģisku pievilksanas spēku šiem ideāliem piešķir tas apstākļi, ka liels skaits no tiem bija pazīstams jau agrāk, bet tomēr pieejams tikai „kungiem“. Tagad turpretim tas, par ko agrāk varēja sapņot tikai „kungi“, kā piem. sava savrupmājiņa, ārzemju ceļojumi, motociklets (dažās zemēs pat auto), teātru un operu apmeklējumi, zīda drānas, visdažākie sporta veidi, balles un ballītes, šmīnki un pudri un visdažādākās greznuma lietas — tas viss, tagad kļuvis pieejams arī vienkāršam strādniekam un strādniecei, nemaz nerunājot par turīgo inteliģenci, kuņas baudas un izpriecas iespējas savukārt pieaugušas vēl tālu pār tām robežām, kādas šai virzienā bija sasniedzamas tikai izredzētiem austrumu zemju valdniekiem. Visas šīs ārkārtīgi plašās baudas, izpriecas un iegūvumu iespējas, it sevišķi pateicoties reklāmai, tad arī nemitīgi kairina moderno cilvēku, liek iekārot vienmēr jaunas lietas, bet seno aizmirst, un, pat

ja tas netiktu aizmirsts, cilvēka spēki tiek tādā mērā izšķiesti, cenšoties pēc jaunajiem iekāres priekšmetiem, kā tam nepaliek to pāri, ko veltīt fundamentālo dabisko vērtību sasniegšanai. Mūsu laikmeta cilvēki tādā kārtā līdzinājas jaunbāgātniekiem, kurus tā apzīlbinā veikli ieteiktās spīdošās lietas, ka tie aizmirst svarīgākās, bet mazāk izskatīgās senās vērtības, — līdzīgi tam, kā mežoni izmaina zeltu pret stikla krellēm. Tā pamazām pārorientējas visa tautas tieksmju dzīve un rodas radikālas pārmaiņas visā viņas dvēseles struktūrā, kuras sekas savukārt ir revolūcija līdz tam pastāvējušā vērtību tabelei: tam, kas agrāk tika augsti vērtēts un cienīts, tagad tiek piedēvēta tikai visai niecīga pozitīva vērtība, ja ne tieši negatīva, bet pirmā vietā jaunajā vērtību tabelē stāv lietas, kas vai nu agrāk nemaz nebija pazīstamas, vai kuras tad tieši uzlūkoja par nevērtīgām resp. par tādām, no kurām jāvairās.

3. Dzīves standarts

Un tad vēl viena lieta nāk klāt. Daudzi, droši vien pat vairums atsevišķo cilvēku, ja tie būtu atstāti paši sev, atkarībā no savas vairāk vai mazāk veselīgās dabas varbūt nemaz tik pārāk neaizrautos ar mākslīgajām modernās civilizācijas vērtībām, bet paliktu pie fundamentālajām dabiskām. Bet lūk te atkal kā svarīgs faktors sāk figurēt „sabiedriskās domas” spiediens. Šo sabiedrisko domu vienmēr kāļ un veido aktīvākie, uzņēmīgākie, skaidrākie, „laika garam” sekojošie indivīdi, kas, par nožēlošanu, nebūt vienmēr sakrīt ar intelektuāli un morāliiski augstvērtīgākiem tautas locekļiem. Visai bieži šo sabiedrisko domu tagadējos laikos noteic laikraksti vai citi izdevumi, kas atrodas jau tieši reklāmās resp. veikalnieku kalpībā. Katrā ziņā, kā tas arī notiktu, atsevišķais indivīds, pirms viņš var nākt pats ar saviem personīgi izveidotiem vērtību spriedumiem, atrod savā priekšā jau gatavus šādus spriedumus, kādus tos izveidojusi vai nu visa sabiedrība, vai vismaz tā viņas daļa, ar kuru šim indivīdam visciešākie sakari. Šādi spriedumi atrodami arī par praktisko dzīves sfairu, par to, piem., kādā ārējā dzīves iekārtā ikvienam jādzīvo. Šie spriedumi te veido uzskatus par tā saucamo dzīves standartu, un tie noteic, kā zināmos apstākļos un gadījumos, piem., jūgērbjas amatniekam, kā skolotājam, kā augstākam ierēdnim, un tāpat, kāds dzīvoklis un ar kādu iekārtu uzlūkojams par atbilstošu viņu stāvoklim, tāpat arī ēdiens, it sevišķi viesību gadījumos u. t. t. Ja kāds neietur šo zināmās aprindās pieņemto dzīves standartu, tad tas līdz ar to izslēdz sevi no tām: ja tam nav „pieklājīgs” dzīvoklis vai tādās kvalitātes apģērbs un ēdiens, kāds attiecīgā sabiedrībā zināmos gadījumos parasts, — tad tas nevar pieņemt pie sevis šīs sabiedrības locekļus, jo tiem tas radīs maz prieka. Bet tādā gadījumā tas nevar iet arī pie citiem, un tā notiek nošķiršanās, izolēšanās, noslīdēšana „zemākā pakāpē”. Šis dzīves standarts, saprotams, kā jau tas izriet no tikko teiktā, ir visai dažāds dažādās aprindās (ar to jau it sevišķi tās arī kļūst par „dažādām aprindām”), bet jaunākajiem laikiem ir raksturīgi, ka viscaurī visos gadījumos

ir noteikta tendence celt šo standartu strauji uz augšu un, proti, tādā kārtā, ka dzīves standartā tiek ietilpinātas pēc iespējas daudzas no tikko minētām jaunatrastajām modernās dzīves ūrējām vērtībām. Šai dzīves standarta nesamērīgi augstai pacelšanai, kuŗā, kā tas dadzkārt jau aizrādīts, spēlē lomu gan veikalnieciska reklāma, gan arī visādi gluži irracionāli godkāribas, skaudības, sacensības, lielības, lepnības, aplama kauna u. tml. motīvi, ir visai tālejošas sekas starp citu tieši mūs interesējošā ģimenes dzīves veicināšanas jautājumā.

Ja jauni ļaudis grib apprecēties normālos stabilizētos dzīves apstākļos, tad tiem tuvākā sabiedrība sagaida, ka kā attiecīgās kāzu svinībās, tā arī it-sevišķi jaunās ģimenes dzīves iekārta turēsies visumā tajā dzīves standartā līmenī, kāds parasts aprindās, no kuŗām nāk jaunie ļaudis. Tā piem. zināmās aprindās sagaidīs, kā kūzās ligavai ir tāds un tāds tērps, ka ligavainim ir fraka, ka brauc uz baznīcu limuzinā, ka kūzu galdā ir tādi un tādi ēdieni un dzērieni, ka viesos tiktu lūgtas tādas un tādas personas u. t. t. Tāpat jaunajam pārim jāirē vismaz 3-4 istabu dzīvoklis ar tāda un tāda veida zināmas markas mēbeļiem, trankiem, veļu u. t. t. Šīs prasības parasti formulē tuvākie radi, bet pārējā sabiedrība to pildīšanu sagaida, — un viss tas izdara stipru spiedienu uz precību kandidātu apziņu. Šī dzīves standarta ieturēšanas prasība pilsoniskās aprindās tad arī darbojas kā visai svarīgs kāvēklis laulību slēgšanai un ģimenes nodibināšanai. Lai varētu šīs prasības pildīt, ligavainim jau jābūt, kā to parasti saka, „ar nodrošinātu stāvokli“, bet ligavai jāsaņem pūrs. Tas viss bieži liek laulības atlikt, vilkt saderināšanās laiku dažreiz daudzu gadu garumā, un tā rodas tā saucamās vēlinās laulības, kuŗas arī ir viens no cēloņiem tautas dzīvo spēku samazināšanās procesā. Daudzos gadījumos dzīves standarta prasības liek pavisam atsacīties no laulības. Arī tad, kad apprecēšanās notiek, dzīves standarta prasības tālāk parasti liek ierobežot audzināmo bērnu skaitu, jo tiem arī jāgarantē gan tāds dzīves, gan izglītības veids, kā to prasa attiecīgo aprindu standarts, — un to parasti iespējams pildīt tikai, ja bērnu nav daudz. Var noteikti sacīt, ka mazam dzīvo spēku pieaugumam vidussķirās — kā to konstatē statistikas visās zemēs — viens no galveniem cēloņiem tieši ir šīs vienmēr samērā augstās dzīves standarta prasības. Ka tas tiešām tā ir, to pierāda tie vēstures momentī, kad smagu ārēju satricinājumu dēļ — vai nu revolūcijās, vai kaŗos — dzīves standarts kādā zemē pazeminās vai pat pilnīgi sabrūk, — tad vienmēr konstatējams straujš laulību un parasti arī dzimstību pieaugums. Tā tas bija pagājušā pārsauls kaŗa laikā — un tā tas pa daļai, liekas, ir jau arī šoreiz tieši arī mūsu zemē: par spīti daudziem aizvestiem un citiem traucējumiem noslēdzamo laulību skaits tomēr turas diezgan augsts un pie tam tieši palaikam starp visai jauniem ļaudīm. Ja meklē šai parādībai izskaidrojumu, tad uz galveno iemeslu bieži norāda pašu precību kandidātu izteicieni, ka tagad „vieglāki apprecēties“. Tiešām, standarta prasības tagad sabrukušas: lepnas kāzas nav jāriko, jo kaŗa apstākļu dēļ tādas vienkārši nav iespējamās, nav arī jā rūpējas par lepnām tualetēm, jo arī tādas nav dabūjamās. Tāpat nav jādomā arī par vairāk vai mazāk plašu dzīvokli, — var apmierināties

jau ar nelielu dzīvokļa daļu un ar kaut kādām mēbelītēm, jo tādi tagad ir apstākļi. Dabiskai tieksmei uz laulības dzīvi tagad nojaukts galvenais valnis, kas kavēja tikt pie tās — dažādās konvencionālās dzīves standarta prasības, — un līdz ar to šī tieksme arī normāli noved pie tā, pie kā tai jānoved. Šo izskaidrojumu apstiprina arī tas labi konstatētais fakts, ka trūcīgākās šķirās un tāpat trūcīgākās tautās (piem. Krievijā, Polijā, dienvidslavu zemēs) laulību un dzimstību skaits parasti ir augsts. Tas atkal izskaidrojas it sevišķi ar to, ka arī te laulības var viegli noslēgt, jo proletārizētām masām kā attiecībā uz kāzām, tā uz nākamo dzīves iekārtu prasības te ir minimālas un to izpildīšana neprasa nekādas sevišķas piepūles no līdzdalībnieku puses. Šaprotams, ir cits jautājums, vai grūtos dzīves apstākļos, standarta sabrukuma laikā noslēgtās laulības būs sevišķi bērniem svētītas. Ja daudzi cilvēki, it sevišķi jaunatne, diezgan viegli un palaikam pat ar atvieglinājuma sajūtu atsakās no augsta dzīves standarta, tad attiecībā uz bērniem šī atsacīšanās jau grūtāka, it sevišķi pie latviešiem, jo pie tiem izveidojusies tradīcija, lai bērni dzīves standartā kāptu uz augšu, un latvieši tāpēc allaž ir gribējuši bērnus audzināt pēc iespējas labi un dot tiem labu izglītību resp. atstāt tiem lielāku īpašzaru, dot lielāku pūru u. t. t. Šīs tendences var pašreizējos apstākļos ierobežot dzimstību it sevišķi pilsoniskās aprindās, — pārējās tās, liekas, darbojas mazāk. Katrā ziņā tomēr dzimstību skaits nereti pieaug jau pašreizējiem līdzīgajos apstākļos, bet it sevišķi īsi pēc kara vai revolūcijas jukām, kad dzīves standarts vēl zems, bet reizē ir izredzes uz stabilās dzīves atplaukšanu.

4. Dvēseles struktūra

Bet lai arī cik liela nozīme būtu augstām standartu prasībām tautas dzīvā spēka samazināšanās procesā, ar to tomēr vēl nav atrasts ne vienīgais, ne fundamentālais cēlonis šai parādībai. Ka tas nav vienīgais, norāda jau tas, ka dzimstību samazināšanās, un pat visai strauji, notiek it sevišķi arī tādās aprindās, kur šī standarta prasību apmierināšana nerada nekādas grūtības, proti sevišķi turīgās resp. bagātās aprindās. No otras puses pati šī standarta prasība jau arī nav pirmcēlonis, bet ir izaugusi no modernā cilvēka dvēseles struktūras pārveidošanās aizrādītos apstākļos, kur cilvēka apziņu ir pārsteidzis bagātais modernās kultūras vērtību birums. Par dziļāko visu aplūkojamo parādību cēloni var uzlūkot šīs pārmaiņas modernā cilvēka dvēselē, un tāpēc mēģināsim mazliet pakavēties pie tām. Ievērosim tikai, ka par moderno cilvēku mēs šeit sauksim ne ikvienu cilvēku, kas dzīvo mūsu laikmētā, bet tos, kas ļāvuši sevi ietekmēt jauniem apstākļiem, kas iemieso sevi šo moderno garu, kas ir aktīvi un kas, kaut arī būtu mazākumā, tomēr piešķir visam toni un kuŗu paraugs un spriedumi ir arī visai sabiedrībai dzīves standarta un tās stila noteicēji.

Ja ņem par izejas bazi, kā jau atzīmēts, faktu, ka jaunākos laikos cilvēks ticis apbērts ar daudzām un vilinošām visdažādākā veida jaunām vē-

tībā, tad pirmās sekas šim faktam ir tās, ka ar to lielā mērā tiek modināta cilvēka prāta, intelekta darbība. Kamēr dzīve rit tradicionālās sliedēs un vērtības, ko tā sniedz, ir nedaudzas skaitā un visas jau tradīcijā pieņemtas, cilvēkam viņa prāts nav pārāk intensīvi jānodarbina, viņš var atļauties sev slidēt pa tradīcijas nogludinātiem paradumu slīpumiem. Turpretim kad vērtību daudz un tās jaunas, tad jānotiek izvēlei, vai vismaz refleksiškai pēc izvēles — ja tā notikusi spontāni, aizraujoties ar jauno parādību spīdumu. Šī izvēle prasi pārdomu it sevišķi vēl tāpēc, ka jaunās vērtības bieži ir konfliktā ar agrākajām, ar tām, kas pieņemtas tradīcijā. Modernajam cilvēkam, vienmēr nostādītam dažādu iespēju priekšā, būs intensīvi jānodarbina savs prāts, it sevišķi tad, kad, nonākušam konfliktā ar agrāko tradīciju, tam vajadzēs attaisnot savu rīcību. Šādos apstākļos prāts viņā attīstīsies uz citu spēju rēķina, pamazām kļūs par galveno autoritāti un par vienīgo viņa rīcības noteicēju, un no šī viedokļa mēs moderno cilvēku sauksim par intelektuālistu. Izlietojot prātu, tam jauno un veco vērtību masā iķbrīdi vajadzēs izšķirties, kurām tas pievērsīsies un kurās tas atmetīs. Tā kā iespēju būs daudz un dažādu, tad tam vajadzēs labi apdomāt ikvienu sava soļa sekas, salīdzināt, kādas tās būtu dažādu izvēļu gadījumos, aprēķināt izdevīgāko un izšķirties par to. Būdam intelektuālists, tas reizē būs it sevišķi aprēķinātājs, kalkulētājs.

Bet lai kalkulētu, lai izvēlētos, vajag būt mērauklai, uz kuru visu attiecināt, pēc kuras visu mērīt. Ir laikmeti, kad cilvēks apzinās sevi ne tik daudz kā īpatni, bet kā kādas cilvēku grupas locekli. Tad mēraukla visam ir grupas intereses. Bet modernais cilvēks jau sen izraisījis no ciešām saitēm ar savu vidi — izšķirošo triecienu te deva jau franču revolūcija. Jaunā laikmeta bagātais vērtību birums vēl vairāk veicina šo indivīda atraušanos no viņa grupas, jo šīs vērtības gandrīz vienmēr individuālās baudas, komforta vai spēku kāpināšanas vērtības. Skaistās drēbes viņš taču pērk personīgi sev, un, pateicoties tām, viņš atšķiras no citiem, lepo dzīvokļa iekārtu viņš iegādājas, lai atkal kā indivīds izejtos savu viesu acīs, automašīnu tas iegūst sev, lai varētu neatkarīgi no kopējā vilciena vai autobusa aizbraukt, kurp vien viņš iedomātos, un tāpat savrupmājiņu tas ceļ sev, lai tam nebūtu jādzīvo kopā ar citiem lielajā īres kazarmā. Gandrīz visas jaunās vērtības, kuras palaikam kaut kādā ziņā nozīmē ne vien indivīda dzīves tiksmes, bet arī spēku un apjoma pieaugumu, līdz ar to veicina, ka cilvēks vienmēr vairāk un skaidrāk apzinās sevi kā ne citiem nošķirtu īpatni, individuālītāti. Modernais cilvēks tāpat būs ne vien intelektuālists, bet arī indivīduālists. Šīs īpašības jau arī vienmēr iet kopā, jo attīstītais prāts it sevišķi māca atšķirt kā ne vienmēr sakrītošas paša indivīda un tā grupas intereses.

Pieversdams vērtību galvenā kārtā sev, indivīduālists pamazām pierod redzēt sevi it kā visas pasaules centrā. Tā viņš kļūst ego centriskis, kas visu attiecina uz sevi, mēri visu pēc sevis, apzinīgi vai neapzinīgi tādā kārtā pieņemdam senā sofista Protagora klasisko formulu, ka cilvēks ir visu mērs. Bet ja

tā, tad no egocentrisma, kas zināmā mērā ir teorētisks viedoklis, ir tikai viens solis līdz šī viedokļa pārvēršanai par praktisku attiecību pret dzīvi, un tad mēs nonākam pie egoisma. Kamēr egocentriķis tikai vēro un vērtā dzīvi no sava kū no pasaules centra viedokļa, tikmēr egoists grib ne tikai vērot, bet arī, lai visas pasaules vērtības plūst uz viņu kā uz centru. Augstākā mēraukla tam ir paša labums, ja tas ir konsekvents un nekas to netraucē, tad tas arī visu pakļauj šim paša labumam — ir citu atsevišķo cilvēku, ir visas sabiedrības un tautas intereses. Ja savā visrupjākā veidā egoisms var izpausties piem. kā slēpkavība, kad tieši iznīcina pat otra dzīvību, lai iegūtu viņa maku, vai kā nodevība, kad personīgām labumam upurē citu pilsoņu labumu un gadījumā pat daudzas dzīvības, tad savā visparastākā un šķietami mazāk smagā formā tas izpaužas it sevišķi kā izvairīšanās no kopējiem pienākumiem, kā negribēšana ņemt daļību vispārējo nastu nešanā un visbiežāki kā negribēšana būt aktivam, lai novērstu kādas briesmas vai grūtības tai ļaužu kopībai, pie kuņas cilvēks pieder un kuņas sniegtos labumus tas bauda pilniem malkiem, atsacidamies tomēr maksāt par tiem. Šāda egoisma attīstīšanās tiešām lielā mērā veicina modernās dzīves sniegto baudas vērtību lielā masā. Jau ar šo savu masu vien tā, tā sakot, apber un aptumšo morāliskās vērtības, bet, otrkārt, tās visas kairina un spēcina elementārākos baudas un kaisību instinktus, audzina tos stiprus un tā dara tos spējīgus ņemt virspoku pār visiem normatīviem principiem, kas to priekšā paliek bāli. Mūdienu cilvēks, pastāvīgi kairināts, sāk uzlūkot sevi it kā par baudas aparātu un bez ierobežojuma un savaldīšanās tiecas pēc visa, kas šo aparātu var iedarbināt, upurēdams tam bez apdoma gan vispāri kolektīvās, gan speciāli arī nacionālās intereses. Baudkāre gan nav vienīgais egoisma izpaušanās veids, bet tikai vulgārākais, raksturīgs it sevišķi lielajam pūlim. Blakām tai egoisms atrod izpausmi vēl arī godkārībā un tai tuvā varaskārē, — un nav šaubu, ka arī šos egoisma veidus civilizācijas bagātību masa spēj visdažādākā veidā kairināt un kāpināt. Tāpat arī rezultāti, pie kuriem sekošana šīm kaislībām noved, ir pilnīgi, analogiski iepriekšējiem: šai gadījumā egoists bieži min kājām, un nereti vēl rupjākā veidā, kā citu indivīdu, tā arī kopības intereses.

Ja nu tādā kārtā var pieņemt, ka jaunlaiku cilvēks lielā mērā atrodas egoistīgās baudkāres, godkārības un varaskāres varā, tad ir saprotams, ka tas it sevišķi cienīs to līdzekli, kas tam vistiešāki spēj garantēt viņa tieksmju apmierināšanu. Šāda veida specifiskais līdzeklis modernā saimnieciskā iekārtā ir nauda, bet blakus tai visas materiālās vērtības, kas var tikt pārvērstas tajā. Moderno cilvēku tāpēc var raksturot kā materiālistu. Nauda viņam ir tā burvju formula, tas „Sezam atveries“, kas dod tam pieeju pie visa, ko tas kāro. Tā tāpēc tam kļūst par viscienījamāko vērtību un par pēdējo visa novērtēšanas līdzekli. Cilvēkus tas sāk cienīt nevis pēc viņu spējām un īpašībām, bet pēc tā, cik tie bagāti, tas ir, par cik baudas vai varas līdzekļiem tie ir kungi. Tā snobu sabiedrībā pat mākslas lietas vērtē ne tik daudz pēc tā, cik tās skaistas vai labas, bet cik dārgi tās maksā. Lai arī cik skaista vai dzīvei nepieciešama, vai derīga būtu kāda lieta, bet ja tā lēta un nav pārvēršama

ievērojamā naudas summā, tad to neuzskata ne par ko. Ir saprotams, ka tādā gadījumā visas tā saucamās dabiskās vērtības tiek devalorizētas un zaudē savu pievilcību, jo, kā kādreiz teikts, „viss, kas cilvēkam patiesi nepieciešams, ir visai lēts“.

Bet ja nauda ir augstākā vērtība, tad jādod arī brīvība iegūt to un it sevišķi bez ierobežojuma arī pavairot to tiem, kuriem tā jau ir. Šī naudas iegūšanas brīvība tad arī ir tā saucamā ekonomiskā liberālisma pamatteze, un tā tieši izaugusi no tādās pasaules izpratnes, kurā nauda pacelta augstākās vērtības pakāpē. Tiešām, liberālisma teze tās klasiskā veidā liedz kaut kādji ierobežot uzņēmēja resp. naudas mednieka darbību. Un tas arī ir visai konsekventi: ja jau nauda ir galvenais un augstākais — ko tad rēķināties ar kādām necilvēcīgi ekspluatējamu strādnieku interesēm, vai ar patērētāju vainanām, kurus mērdē badā spekulants! Praktiskā materiālisma attiecība pret pasauli nevar pieļaut, ka šī materiālisma tieksmes ierobežotu valsts kādu tur humānītāru principu dēļ.

Bet ekonomiskais liberālisms tomēr ir tikai viena no vispārīgā liberālisma specifiskajām, tāpat kā nauda galu galā jau tomēr ir tikai līdzeklis kādai citai pamatvērtībai — proti baudai, vai vārai, vai pagodinājumiem. Liberālisma pamatforma tāpēc būs tā, kas prasīs dzīves baudīšanas brīvību, — un tas arī saprotams. Ja galu galā dzīves bauda ir pēdējā pamatvērtība, tas zelts, attiecībā pret kuru viss cits ir tikai papīra nauda, tad saprotams, ka individam jādod pilnīga brīvība apmierināt visus savas tieksmes. To it sevišķi sparīgi prasa visu moderno baudas un ērtības līdzekļu fabrikanti, jo šāda liberālistīga mentalitāte, ja tā reiz plašās masās iepotēta, jau ir galvenā to ienākumu noteicēja, ista zelta hedre tiem. Šis liberālisms tad pamazām tiek attiecināts uz visiem dzīves novadiem. Tā seksuālas dzīves sfairā Ellena Keija māca, ka „ar savu ķermeni es varu darīt, ko es gribu“. Tāpat tālāk liberālisms tiek attiecināts uz audzināšanu. Te tiek prasīts, lai bērniem dotu iespējami lielāko brīvību, lai darbs tiem tiktu padarīts viegls, lai visi šķēršļi tiem visur būtu rūpīgi novākti. Sekas tam tad ir tās, ka jaunā paaudze tiek pūmērīgi izlutināta, tiek padarīta glēva un līdz ar to nespējīga nedz pretoties savām iekārēm, nedz arī panest dažādās grūtības un nastas, kādas būtu jānes ne vien sabiedrības, bet nereti tieši pašu labā, kā tas ir, piemēram, ģimenes nodibināšanas un audzināšanas pienākuma gadījumā.

5. Citi negatīvie faktori

Ar līdz šim teikto mēs būtu atzīmējuši tos galvenos vilcienus modernā cilvēka dyēseles struktūrā, kas mūs šai sakarībā visvairāk interesē. Pats par sevi saprotams, ka ar to nav vēl raksturots šis cilvēks visā savu īpašību kopībā. Blakus tikko minētām tajā ir vēl liels skaits citu, daļa no kurām iet līdzīgā virzienā kā tikko minētās, bet ir arī daudzas citāda un pat pretēja rakstura, it sevišķi cik tālu tajā ir vēl agrāko tradīciju un uzskatu rezerves. Bet vispārī

jāatgādina, ka tas, ko mēs te īsuma labad saucam par „moderno cilvēku“, īsti ir tikai to galveno tendenču schēma, kas darbojas jauno laiku cilvēkā. Kādus panākumus gūs šīs tendences, tas atkarāsies no dažādiem apstākļiem, it sevišķi no cilvēka iedzīmtām īpašībām, no audzināšanas, no tuvākās apkārtnes ietekmes u. t. t. Mūsu schēmai, ko mēs nosaukuši par „moderno cilvēku“, tād ir tā nozīme, ka tā it kā simbolizē to galīgo rezultātu, pie kā nonāktu dažas mūsu laikmeta tendences, ja tās būtu vienīgie darbīgie spēki. Tā kā tās nav tādi, tad arī šīs rezultāts pilnos apmēros tiks sasniegts visai retos gadījumos, bet, no otras puses, neskaitāmi daudzos notiks vairāk vai mazāk ievērojama tuvināšanās tam.

Katrā ziņā mums šī schēma derīga ar to, ka tā ļauj dziļāki izprast mūs interesējošo parādību, proti dzīvo spēku mazināšanos jaunākos laikos gandrīz visās kultūras tautās. Ja modernās kultūras apstākļi ar saviem neskaitāmiem kairinājumiem un viņinājumiem tiecas pārvērst cilvēku par materiālistīgu pašlabuma aprēķinātāju, kas grib būt pilnīgi nesaistīts un brīvs šo savu tendenču apmierināšanā, tad viegli saprotams, ka šis cilvēks nebūs labs tautas dzīvības koka dārznieks. Mazliet tikai pakalkulējot, tas, šķiet, var pavisam skaidri aprēķināt, ka ģimenes nodibināšana viņam ir tīrs zaudējums. Tam tūlīt nāktos pazemināt savu dzīves standartu un atteikties no daudz kā, ko dzīve ik brīdī piedāvā, ko visi uzskata par piederīgu viņa stāvoklim un pie kā tas, varbūt, jau pieradis. Tas nevarētu vairs ne tik labi ģērbties, nedz tik bieži patikami ar draugiem pasēdēt restorānā, nedz paceļot pa ārzeņēm, nedz uzturēt tik modernu un skaistu dzīvokli u. t. t. Citi atkal, principā neatsacidamies no nodoma apprecēties, iepriekš grib „nodrošināt savu stāvokli“, iegūt sev visu to, kas „nepieciešams“. Izrādās, ka šis uzdevums ir tikpat kā mēģinājums izsmelt jūru, — nekad tas netiek tik tāli, ka tam būtu viss, ko uzskata par vajadzīgu. Bet ja beidzot viņš arī tiek līdz tam, — tad gadi jau pagājuši un ir par vēlu. Pat ja šādi cilvēki apprecas, tad to laulības palaikam bērniem maz svētītas. Arī tagad izrādās, ka, lai iegutu visu, ko uzskata dzīvē par nepieciešamu, vīra darba nepietiek un jāstrādā arī sievai. Uzņemties šādā gadījumā grūtniecību un bērnu kopšanu nozīmētu zaudēt vai samazināt ienākumus un pavairot izdevumus. Bet tad būtu jāatsakās no labas ģērbšanās, no dažādu sarikojumu apmeklējumiem, bet tas nepatīk. Tāpēc tiks izlietoti visi līdzekļi, abortus ieskaitot, lai nebūtu bērnu. Bet kad notiek attapšanās un rodas tieksme pēc tiem, tad izrādās, ka jau par vēlu, ka orgānisms jau sakropļots u. tml. Tā tūkstoš variācijās jaunlaiku dzīve panāk savu — tautas dzīvo spēku apsikšanu.

Bez tam ir vesela rinda blakus apstākļu, kas arī darbojas līdz tai pašā virzienā. Tāds svarīgs blakus apstākļis ir piem: dzīve lielpilsētās, kas, izolēdama cilvēku no dabas un dabiskiem apstākļiem, it sevišķi veicina, no vienas puses, nejutību pret dabiskās dzīves vērtībām, no otras puses, — aizraušanos ar mākslīgajiem kultūras produktiem. Bez tam tās vājina arī cilvēka organismu, nereti atkarībā no modes untumiem vājina it sevišķi sievietes ķermeni, tā ka tā arī tiešām kļūst nespējīga būt vismaz vairāku bērnu māte.

Svarīga nozīmē tālāk piekrit cilvēka attiecībām pret reliģiju. Īsti ticīgam kristīgam cilvēkam kā laulība, tā cilvēka dzimšana ir sakramenti, un viņš vairisies apgrēkoties pret tiem. Vēl svarīgāki ir tas, ka ticīgam cilvēkam ir gluži cita dvēseles struktūra nekā ateistīgam modernam cilvēkam. Jo kamēr pēdējais ir bez dziļāka iekšējās dzīves siltuma un spēka avota, kā arī bez dzīves jēgas garantijas un augstāka mērķa, kas koordinētu visus viņa soļus, un tāpēc saraustīts svaidās no vienas kļedzošākas ārējās dzīves vērtības pie otras (jo tās ir augstākais, ko tas var cerēt sasniegt), tikmēr īsti ticīgais vienmēr ir iekšēji vienots un miera pilns, jo ārējās pasaules solījumi viņam draudi viņam samērā mazsvarīgi, tāpēc ka viņa dzīves pilnības un laimes nosacījumi ir noenkuroti mūžībā un tas ir pilnīgi drošs par tiem. Kamēr ateistam it kā nav jēgas upurēt savas ērtības un baudas kādai idejai vai citiem cilvēkiem, tikmēr īsti kristīgam cilvēkam tieši šī kalpošana citiem un sevis ajzmiršana veido viņa dziļāko apmierinājumu un dzīves pilnību. Ticīgais cilvēks būs tāpēc kā sava dzīves biedra, tā savu bērnu mīlotājs, jo šāda izturēšanās, neatkarīgi no personīgiem motīviem, jau ietilpst vispārīgā kristīgā dzīves attiecībā. Ja konkrētā dzīvē mēs ne vienmēr varam novērot šādas attiecības kristīgās ģimenēs, tad tāpēc, ka īsti un dziļi ticīgu cilvēku mūsu dienās nav daudz. Tomēr arī vēl tagad var vērot, ka daudzās zemēs, kur reliģijai vēl ir lielāks iespaids, ka tur tautas dzīvie spēki plaukst un aug labāk nekā citur, turpretim lielā mērā ateistīgā Francija iznīkst. (Ja aizrādītu, ka ateistīgā Krievijā liels dzīvo spēku pieaugums, tad jāņem vērā, ka mēs runājam par kultūras zemēm, bet Krievija nav tāda: te lielo dzīvo spēku pieaugumu noteic vēl tautas primitīvā instinktivitāte un ārkārtīgi zemaīs dzīves standarts.)

Tālāk vēl interesanti konstatēt, ka arī dažādas konfesijas dažādi ietekmē tautu dzīvē spēka pieaugumu. Visiem statistiķiem ir labi zināms, ka katoliskās zemēs ir lielāks iedzīvotāju pieaugums nekā protestantiskās (Franciju var te neievērot, jo tajā reliģiozitāte jau stipri pavājināta). Tāpat ja vienā valstī ir abas šīs konfesijas, tad katoliskie apgabali palaikam auglīgāki par protestantiskiem. Tā tas ir Vācijā, tā tas ir arī pie mums: katoliskā Latgale līdz šim ir bijusi galvenā mūsu dzīvo spēku rezerve. Un šīs dažādais minēto konfesiju iespaids nav nejaus, bet kļūst visai saprotams, ja ņem vērā to īpatnības un novērtē tās iepriekšējo konstatējumu gaismā. Katolicisms ir autoritāra reliģija, kas roteikti prasa individa pakļaušanos baznīcas autoritātei. Tas tāpēc ir opozīcijā intelektuālismam, izvairās modināt savu draudzes locekļu kriticismu un liedz tiem izstrādāt kādus individuālus atzinumus vai personīgu stāju ticības lietās. Plaši izlietodams dažādus suģestīvus līdzekļus. — kā svētbildes un liturģijas krāšņumu, tas tiecas balstīties it sevišķi jūtās un laist saknes dvēseles zemnāpziņā, nedominot tādā kūrta tautu un ļaujot tai dzīvot savu vairāk vai mājāk primitīvo organisko dzīvi. Līdzīgu pozīciju kā katolicisms ieņem arī pareizticīgā baznīca, un arī tās ietekme uz tautu tāpēc visai analogiska. Gluži citāda ir protestantisma piecja. Tam katolicisma reliģiozitāte ir vienmēr līkusies pārāk ārēja; tas gribējis to padziļināt, modinot individu uz personīgu reliģisku

pārdzīvojumu. Tas tāpēc prasa, lai indivīds izglītojas vismaz līdz zināmai pakāpei, lai tajā pamostas prāts un lai tas arī ar tā palīdzību apjaustu savu stāvokli pasaulē un Dieva priekšā. Sekas tam ir tas, ka protestantisms galu galā pats pret savu gribu modina intelektuālismu, veicina individualismu un tādā kārtā dod gan ierosinājumu, gan arī līdzekļus iet indivīdam pašam savu ceļu. Šai ziņā zīmīgi, ka jau Maksis Vebers ir konstatējis, ka kalvinisms savā laikā piem. Sveicē ir veicinājis rūpniecības uzplaukšanu. Protestantiskais cilvēks tāpēc ir tuvāks modernam cilvēkam nekā katoliskais un viegli arī pilnīgi pāriet tajā, un līdz ar to arī protestantiskās zemes vairāk piemeklē visas tās likstas, kas saistītas ar šī modernā cilvēka dvēseles struktūra. Tā te atkal parādās, ka augstāki kultūras sasniegumi, par kādu bez šaubām uzlūkojams protestantisms, ietver sevī lielāku risku un nelabvēlīgos apstākļos dod gluži citus rezultātus kā tos, kurus no tiem sagaidīja.

Faktoru, kas tādā kārtā darbojas mūsu dzīvē negatīvās modernās kultūras virzienā, varētu atrast vēl diezgan daudz, un to iedarbība pastiprinās it sevišķi tad, kad šis virziens jau guvis saknes. Modernais dzīves ideāls, sākumā pieņemts gluži instinktīvi, var vēlāk kļūt par vairāk vai mazāk apzinīgu mācību, — par pilnīgi apzinīgu gan nekad, jo tā nekad pilnīgi neaptver visas savas konsekvences. Šo dzīves ideālu tad bieži sludina, starp citu, dažādas „revolucionāras” pārdzīvošanas mācības, kā piem. savā laikā Ellenas Keijas pretenciozās, bet nekristiskās grāmatas, un visi tie liberālistīgie virzieni, kas liek vienīgo akcentu uz, kā saka, „brīvās personības attīstīšanu” un negrib nekā dzirdēt par bērna tiesmju disciplinēšanu un virzīšanu sabiedrībai vēlamā virzienā. Šādu ievirzi veicina arī tā literatūra, kas idealizē dzīves baudītāja vai „sevis piepildītāja”, vai vientuļā poztētāja, vai galu galā pat dēku meklētāja tipu. Arī mājas atmosfāira un audzināšana bieži veicina negatīvo ievirzi — mazkultūrāli vecāki nereti pārāk bieži cildina naudas vērtību, māca redzēt ideālu vienīgi bagātībā un vispāri ienesīgā stāvoklī vai amatā.

Mūsu latviskos dzīves apstākļos mums dažreiz nāk par ļaunu pat mūsu tikumi; tā, piem., mūsu censonība, kas lika celties mūsu tautai, var likt arī tai grīmt, ja tā paliek vienpusīgi orientēta, vienīgi lai tiktu uz priekšu, bet negrib stabilizēt iegūto un, cenšoties pēc nedzīvām bagātībām, aizmirst tukstošiem gadu veco tautas gudrību, ka cilvēka lielākā bagātība ir viņa bērni. Latvieši, var teikt, ir sevišķi riskanti stāvoklī tāpēc, ka tie ir caurmērā turīga tauta un lielais vairums latviešu pieskaitāms vidējām šķirām, bet tieši tās visās zemēs visai padotas negatīvajam kultūras iespaidam, — kaut gan no daudziem citiem viedokļiem šīs šķiras pārsvars ir atkal visai augsti vērtējama parādība. Bet ka turībai var būt arī negatīvs iespaids, to spilgti pierāda, ka piem. bagātākais Zemgales apvidus aizmirst, jo tieši turīgāko saimnieku dzimtas paliek bez pēcnācējiem. To gan parasti izskaidro ar zināmiem nenormāliem apstākļiem māju mantošanas un pārņemšanas norisē, bet galu galā tomēr nav šaubu, ka te pamatā ir zināma nelabvēlīga mentālitate mūsu tēlotās negatīvās modernās psihes virzienā.

Bet kādi arī būtu vēl citi daudzie un dažādie apstākļi un veidi, kuŗos izpaustos aplūkotā jauniem laikiem īpatnējā dvēseles struktūra, viens ir skaidrs, ka tā nāk par jaunu tautas dzīvo spēku saglabāšanai un vēl vairāk pieaugšanai. Atkarībā no savas psiķes struktūras mūsdienu cilvēks par ideālu izvirzīs vai nu vieglo un patikamo baudas dzīvi, vai atkal drudžaini aktīvo dzīves iekārtojā un ieguvēja karjēru. Ne vienā, ne otrā gadījumā tas netieksies pēc ģimenes dzīves. Pirmā gadījumā tā liksies tam saistīta ar pārmērīgi daudzām neērtībām, ar grūtībām, ar nepieciešamību ierobežot savas tieksmes. Otrā gadījumā cilvēkam atkal vienkārši „nav vaļas“ pievērsties personīgai dzīvei, tas izšķieš savu enerģiju, cenšoties pēc visdažādākiem ārējiem panākumiem. Bet no tautas interešu viedokļa rezultāti abos gadījumos vienādi nelabvēlīgi.

6. Cīņa pret jaunumu

Ko darīt šādos apstākļos? Vai vienaldzīgi ļaut, lai dzīve iet savu gaitu, kaut arī tā skaidri saskatāmā veidā ved uz iznīcību, jeb te kādi līdzekļi kā grozīt šo gaitu, pret kuŗu saceljas visi ikvienas dzīvotgribētājas tautas instinkti. Daudzi cilvēki, kuŗu sirdij bijuši tuvu savas tautas likteņi, visās kultūras tautās jau kopš seniem laikiem ir domājuši par to un arī mēģinājuši ko darīt. Šāskanā ar mūsu laikmeta noskaņojumu pirmā brīdī galveno cēloni aplūkojamai negatīvai parādībai grib saskatīt materiālas dabas apstākļos, proti nepietiekošos ienākumos ģimenes uzturēšanai un it sevišķi pienūcīgai tās uzaudzināšanai. Jāatzīst, ka daudzos gadījumos tas tiešām tā arī ir, un te tad arī mēģina kaut ko darīt. Vācijā, lai atbalstītu ģimeņu nodibināšanu, zināmos gadījumos, starp citu pie laulībām tiek izsniegti parasti līdz 1000 RM, no kuŗiem pēc ikviena bērna piedzimšanas tiek dzēsta apmēram viena ceturtdaļa daļa. Iespējams, ka pa daļai sakarā ar šo atbalstu pēdējos gados Vācijā arī konstatēta ievērojama uzlabošanās dzīvo spēku bilancē. Var saprast, ka šāds pabalsts tiešām zināmā mērā palīdz tikt pāri tām jaunās dzīves nodibināšanas grūtībām, par kuŗām mēs runājam sakarā ar dzīves standarta prasībām. Tas iedarbosies it sevišķi vairāk vai mazāk trūcīgās aprindās, kur tas arī visvairāk vajadzīgs. Vienmēr tomēr tas nelīdz, kā tas redzams Itālijā, kur par spīti visiem pabalstiem pēdējos gados dzimstība tomēr atkal slīd uz leju. Bet var pieņemt, ka bez pabalstiem šī slīdēšana būtu bijusi vēl straujāka. Arī Latvijā 1919. gadā, kad J. Čakste uzaicināja latviešu sievietes ņemt pie sirds, lai tautas dzīvais spēks Latvijā neslidētu uz leju, no sieviešu organizāciju puses tika minēti daži nosacījumi, kas būtu iepriekš jāizpilda, lai sieviete varētu uzņemties un nest savus mūtes pienākumus. Te bija prasība par atvaļinājumu grūtniecībā esošām sievietēm un tāpat nedēļnīcēm, pār pabalstiem viņām, par bērnu patvērsmēm u. c. Ar laiku visas šīs prasības tiešām tika arī izpildītas un pat ar lielu uzviju, — bet rezultātā tomēr dzimstība vienmēr vairāk slīdēja uz leju. Tālāk, valdības visās zemēs mēģina atbalstīt bērniem bagātās ģimenes ar nodokļu politiku, bet arī šeit panākumi nav lieli, — prātīgs aprēķinātājs galu galā tomēr atradis, ka veikals, no komer-

ciālā viedokļa, nav izdevīgs. Beidzot jāņem vērā, ka taisni materiāli nodrošinātās aprindās, kur nemaz nevarētu būt runas par līdzekļu trūkumu bērnu audzināšanai, ka taisni tur bērnu vismazāk. Te gan tad bieži aizrāda, ka mūsu laikmetā viens no svarīgākiem apstākļiem, kas liek ierobežot ģimenes, nav vien tikai acumirklīgā momenta stāvoklis, bet arī skats nākotnē. Aizrāda, ka mūsu dzīve, tāpat kā visā Eiropā, stāv zem nestabilitātes zīmes. Lūk, šī neziņa un nedrošība par nākotni tad daudzus arī atturot no ģimenes audzināšanas, it sevišķi ņemot vērā, ka mēs gribam ne vien tikai bērnu kvantitāti, bet arī kvalitāti, — gribam viņus ne vien audzināt, bet labi audzināt. Tam visam pa daļai taisnība, bet tikai pa daļai. Šī bailošanās par nākotni, šis drosmes trūkums arī ir zīmīga laikmeta paguruma un dekadentisma pazīme, viena no specifiskām modernās mentālītātes izpausmēm, tieši sakarā ar neuzticību sev, ar negribēšanu riskēt, ar pilsonisku tieksmi pēc maksimāli nodrošinātas un ērtas dzīves. Veselīga, nesabojāta mentālītāte šāda dzīves nodrošinājuma neprasa, jo zina, ka ikviens svarīgs solis dzīvē nozīmē risku, un tāpēc to arī uzņemas pat ar prieku, un tad arī uzvar. Bet tagad zīmīgā kārtā tieši turīgās un materiāli nodrošinātās ģimenēs šīs bailes no dzīves dažreiz ir vislielākās. Materiālie apstākļi tād, — par kuŗu uzlabošanu daudz bērnu ģimenēs bez šaubām visiem līdzekļiem jācinās, — galu galā tomēr nav izšķirošais faktors, bet, kā mēs jau to mēģinājam rādīt, tā ir it sevišķi zināmā laikmetā izveidojusies mentālītāte un apzinīgi vai neapzinīgi pieņemtie dzīves ideāli.

Tā rodas uzdevums mēģināt pārveidot šo mentālītāti un panākt pārorientāciju ideālos. Vai tas iespējams? Vēsture uz to atbild apstiprinoši. Visos dzīves novados un arī dzīvā spēka pieauguma ziņā nikuļojušā Kīna pēc Konfucija reformām kļuva taisni šai ziņā visai spēcīga. Tāpat pātriotisma vilnis, kas pārņēma Japanu pagājušā gadsimta otrā pusē, un tam sekojošā visas dzīves pārkārtošana deva spēcīgu ierosinājumu arī tautas skaitliskai attīstībai, kas līdz tam jau ilgāku laiku bija stāvējusi uz vietas. Mūsu dienās mēs redzam, ka trešās valstīs nodibināšanās Vācijā ir strauji uzlabojusi tās priekš tam visai nelabvēlīgo dzīvo spēku pieauguma bilanci. Tas nozīmē, ka arī mūsu tautas dzīvība pilnīgi atkarīga no mūsu stājas. Visradikālākais līdzeklis aplūkotā tautas apdraudējuma novēršanai, bez šaubām, būtu visas dzīves iekārtas reforma — tuvinot to atkal vairāk dabai, padarot to taisnīgāku un vienkāršāku. Acumirklīgos apstākļos būtu nevietā tuvāki apstāties pie šāda projekta. Pietiek atzīmēt, ka, cik var vērot, patlaban jau tieši paši ārējie apstākļi spontāni reformē dzīvi šai virzienā, — un, kad pienāks īstais brīdis, likumdevēji varbūt varēs šo spontāno attīstību sankcionēt un konsolidēt ar attiecīgu likumdošanu. Galvenā problēma tād būtu: reizē ar dzīves vienkāršošanu un tuvināšanu dabai uzglabāt īstās un augstās vērtības un nosacījumus to tālākaī attīstībai un izkopšanai.

Tālāk, ja, uzskatot to kā pārāk grūtu uzdevumu, negribētu strauji kustināt šādu vispārīgu kultūras pārveidošanas problēmu, tad daudz vieglāki būtu

izpildāmi daži pārveidojumi jaunatnes audzināšanā, kas arī varētu solīt panākumus. Pa daļai šai virzienā pie mums savā laikā jau iesāka iet, iesaistot skolēnus mazpulkos, pastiprinot fizisko audzināšanu, sūtot bērnus uz laukiem, veicot, it sevišķi meiteņu skolās, sagatavošanos dažiem svarīgiem dzīves uzdevumiem u. t. t. It sevišķi liela nozīme piešķirama mēģinājumiem padarīt jaunatni fiziski un garīgi stipru un izturīgu, panākt, lai tā nevis baidītos, bet ar prieku uzņemtos dažādu grūtiņu panešanu, lai tā neizvairītos, nekaunētos ne no kāda darba, ne arī dzīves ierobežotos apstākļos.

Beidzot nevajadzētu arī par zemu novērtēt runāta un rakstīta vārda iespaidu. Te ikviens inteligēnts cilvēks varētu darīt visai daudz, un tam ir pienākums darīt to, ja tas ir pret nāvi un stāv par dzīvību. Bez šaubām, nevajadzētu padoties illūzijai, ka ar vārdiem vien varētu ietekmēt cilvēku, kuŗā dvēseles struktūra jau galīgi izkristalizējusies modernās kultūras negatīvā pola virzienā. Tāpat vajadzētu atzīt, ka būs cilvēki, kuŗiem būs tik svarīgi ārēji vai iekšēji šķēršļi, ka no tiem grūti prasīt un sagaidīt, ka tie varētu kļūt plašākas vai pat vispāri ģimenes dibinātāji. Bet ir cilvēki, kas šai problēmai paiet garām vienkārši tāpēc, ka mūsu dienu kņadā un vispārējā orientācijā uz materiālajām vērtībām tie nekad nav atraduši ne laika, ne vaļas pievērst tai uzmanību un pārdomāt par to. Vienā otrā gadījumā te var būt labi panākumi, jo var notikt, ka, pavēršot cilvēka skatu virzienā, kuŗā tas nekad nebija lūkojis, tas pēkšņi ierauga, ka tā dzīves pilnība, pēc kuŗas tas līdz tam bija veltī dzīnes, patiesībā ir daudz tuvāka tam, nekā viņš domājis. Galu galā paliek neapgāzama patiesība, ka cilvēks tomēr cilvēkam vistuvāks un ka tas savu dzīvi vairākkārt paplašina, ja tam ir iespēja dzīvot tik ciešā vienībā un kopībā ar citiem, kā tas notiek ģimenes dzīvē. Cilvēks tad paplašina sevi ne vien tikai tā sakot telpā, bet arī laikā, — jau Platons aizrāda, ka visi cilvēki tiecas pēc nemirstības un tāpēc, sekodami mūžīgo ilgu dievam Erotam, tie nodibina laulības, lai savos bērnos pārdzīvotu sevi. Tieši šīs idejas nozīmes ieskatīšana visā dziļumā ir padarījusi ķīniešu tautu neiznīcināmu: atteikties no ģimenes turpināšanas tiem ir vissmagākais grēks pret senčiem, jo ar to tiem tiktu laupīta tā nemirstība, pēc kuŗas galu galā ilgojas arī ikviens šo senču pēcnācējs pats.

Cik tuvdzīgi un tieši akli ir tie, kas, lai saglabātu savā brīvību — sēdēt ilgāk restorānos, ceļot pa ārzemēm, iegādāties skaistus tērpus u. tml., apzinīgi atturas no katras „iejūgšanās ģimenē“, atklāj it sevišķi mūsdienu psiholoģija un psihiatrija. Tās rāda, piem., ka neprecētie laudis daudz biežāki saslimst ar garīgām slimībām nekā precētie, ka precētie vieglāk atbrīvojas no šaurās un žņaudzošās egoisma ievirzes vienīgi uz sevi (kas bieži ir īstais iemesls daudzām neurozēm) un līdz ar to jūtas gan morāliski vērtīgāki, gan arī dzīvespriecīgāki. Zīmīgi tāpat, ka pašnāvību ir laba tiesa vairāk starp vientuļiem cilvēkiem nekā starp ģimenē iesaistītiem. Un vispāri, ja varbūt jaunībā „brīvais, ne ar ko nesaitītais cilvēks“ it kā vairāk un intensīvāk spēj „baudīt dzīvi“, tad ir tā sakot dokumentāriski pierādīts, ka otrā dzīves pusē tam par

to parasti nākas maksāt diezgan dārgi: nav bēdīgāka stāvokļa par vientuļa veca cilvēka stāvokli, un, kā rāda nāves psiholoģija, pat normiršana tam nesalīdzināmi grūtāka nekā cilvēkam, kas mirst savu pēcnācēju vidū.

Beidzot ir vēl viens moments, uz kušu jāgriež vērība: normālais pilnvērtīgais cilvēks dzīvo ne vien sev un ne tikai savai ģimenei, bet arī savai tautai. Galu galā tikai dzīvojot savā tautā un savai tautai, cilvēks var dzīvot pilnīgu cilvēcīgu dzīvi, izraisīt visas savas spējas un pārdzīvot to, ko cilvēkam tiesības pārdzīvot, kad tas izpleš savu „es“ līdz visu savu tautas locekļu robežām. Tā, dabiski saistīts savā dzīve un darbībā ar savu tautu, cilvēks kļūst arī afektīvi ar to saistīts, un tam līdz ar to nekad nevar būt vienaldzīgs viņa tautas liktenis, jo tas galu galā ir arī viņa paša liktenis. Un ja nu tam ar vienkāršas aritmētikas palīdzību var parādīt, ka ja nekas negrozās, ka tad viņa tautai pēc zināmu gadu desmitu skaita no majoritātes jāpārvēršas par minoritāti pašu zemē, jāklūst no saimnieka savā zemē par kalpu tajā un pamazām jāiznīkst un jāuzsūcas zemākas kultūras cilvēkos, tad, ja tajā dzīva kaut vēl viena īsta savas tautas locekļa dvēseles stīga, tad jādomā, ka šāda perspektīve to nevarētu atstāt gluži vienaldzīgu. Bet vai tādā gadījumā tas tiešām gribēs būt arī par vienu no savas tautas kapračiem, kuš, saņēmis no savas tautas cauri simtām paaudzēm to savu visdārgāko mantu, par kādu tas droši vien uzlūko savu dzīvību, tomēr atsacīsies dot to tālāki un izdzēsīs to līdz ar sevi, kaut gan tik daudzas paaudzes to bija nonesušas līdz viņam? Vai tiešām itikai tādēļ lai tās būtu to darijušas, lai tas izbeigtu šo no mūžības iesākto dzīvības liesmas stafetes skrējienu? Grūti iedomāties, ka, iedziļinoties šinī domu gaitā, arī vismodernāki izkristilizētais cilvēks nejustu sevī mostamies vismaz vāju atbalsi no kādas dziļas balss sevī, kas viņam saka, ka viņš tādā kārtā smagi un nepiedodami noziedzas pret lielo dzīves mistēriju, ka viņš,niecīga radīta būtne, sacelšas pret viņu radījušiem spēkiem un upurē sev un savam egoismam to, ko tas nekādā ziņā nedrīkst upurēt — principā isti visu cilvēces un visas gara dzīves nākotni, jo galu galā arī gars spēj reāli izpausties tikai saistībā ar cilvēka miesu un tā veidot pasauli pēc Dieva sejas.

Katrā ziņā te ir lielais pārbaudījums ikvienas tautas tiesībām uz dzīvi, — šīs tiesības vispirms ir visciešākā atkarībā no tās dzīvotgribas. Ja ir kāda tauta, kas, kaut gan redzējama tai draudošas nāves briesmas, vienaldzīgi tomēr turpina dzīvot tikai šim mirklim, sekojot devīzei — pēc mums kaut ūdensplūdi, — tad šāda tauta ar to arī labprātīgi apzīmogo savu likteni. Bērnu skaits tautā ir īstais tautas nobulsošanas rezultāts, balsojot par tautas pastāvēšanu. Šo pastāvēšanu tā tad noteic ikviens tautas loceklis ar savu piedalīšanos vai atturēšanos. Galu galā tā tad arī ikvienai tautai notiks tā, kā viņa pati būs to gribējusi.

SATURS:

	lpp.
Priekšvārdi	5
1. Filozofisko meklējumu jēga	7
2. Intuitīvais atziņas ideāls	21
3. Antikais pasaules uzskats	32
4. Sokrats	49
5. Tikumiskās pārlicības	68
6. Kas ir dvēsele?	85
7. Mērķtiecība dabā	106
8. Dieva problēma	136
9. Garīgā dzīve	158
10. Mākslas un dzejas burvība	175
11. Kultūras traģēdija	191
12. Latviskā dvēsele	208
13. Latviešu kultūras īpatnība	237
14. Tautas dzīves un kultūras krīze	257
Bibliografiska piezīme	275

BIBLIOGRAFISKA PIEZĪME

Grāmatā uzņemtie apcerējumi pirmiespiedumā bijuši ievietoti secības kārtībā šādos izdevumos:

1. Daugava, 1937.; 2. Daugava, 1938.; 3. Daugava, 1930.; 4. Latvju Mēnešraksts, 1943.; 5. Daugava, 1933.; 6. Burtnieks, 1936.; 7. Izglītības Mēnešraksts, 1943.; 8. Daugava, 1932.; 9. Latvju Mēnešraksts, 1942.; 10. Sauksme, 1946.; 11. Laiks, 1946.; 12. Daugava, 1939.; 13. Nākotne, 1944.; 14. Izglītības Mēnešraksts, 1942..

Raksti par jaunu iespiesti gandrīz negrozītā veidā. Plašāki papildināts vienīgi raksts Nr. 6 (par dvēseli). Autors uzlūkojis par savu tiesību atstāt rakstus arī valodas un rakstības ziņā tai ietērpā, kādu tiem savā laikā pirmiespiedumā devuši attiecīgo izdevumu valodnieciskie redaktori, jo vairāk arī tāpēc, ka tehnisku apstākļu dēļ viņam nebija iespējams radīt vienveidību.

PAMANĪTĀS NOZĪMĪGĀKĀS IESPIEDUMA KLŪDAS

l. p.	rinda no augš.	apakš.	iespiests — jābūt
13		20	būtību — būtības
22		12	atsevišķās — nedaudzās atsevišķās
35		9	Dabiskā — Dabiskās
38	5		Dzevs — Zevs
41		17	zenam — zemam
42	1		pādas — pēdas
65		4	dziļa — dziļu
68	4		visaptverošāka — visaptverošāko
88		16	metapsichiskas — metapsichikas
90		22	Tagad — tagadni
97	19		miljons — miljarda
104		17	jaunaradošās — jaunradošās
106		6	attieciena — attiecina
184		8	sargātāji-tikumi — sargātāji-tikumi
183	16		visnozīmīgākām — visnozīmīgākām
183	11		Ēika — Ētika
195	16		zobšanās — zobošanās
196		14	pirmitivo — primitivo
201		23	mūsu rakstniecības un mākslas populāritāte — rakstniecības un mākslas populāritāte pie mums
201		18	gribētu — negribētu
202	3		pārlecības — pārlicības
203		22	viņu sodit — viņa nesodību
204	6		Pat...notiek — vai pat...nenotiek
204		12	tādā — tāda
207		5	Kleopotru — Kleopatru
244		9	rādija — radija
257	13		Jo — Ja
257	17		tauta — tautas
258	12		pārū — paņem
259	7		informētā — informēta
265		17	vienmēr — vienmēr ir
270	10		struktūra — struktūru
271	14		kādi — ir kādi
274		19	itkai — tikai

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0306118012

12-27-