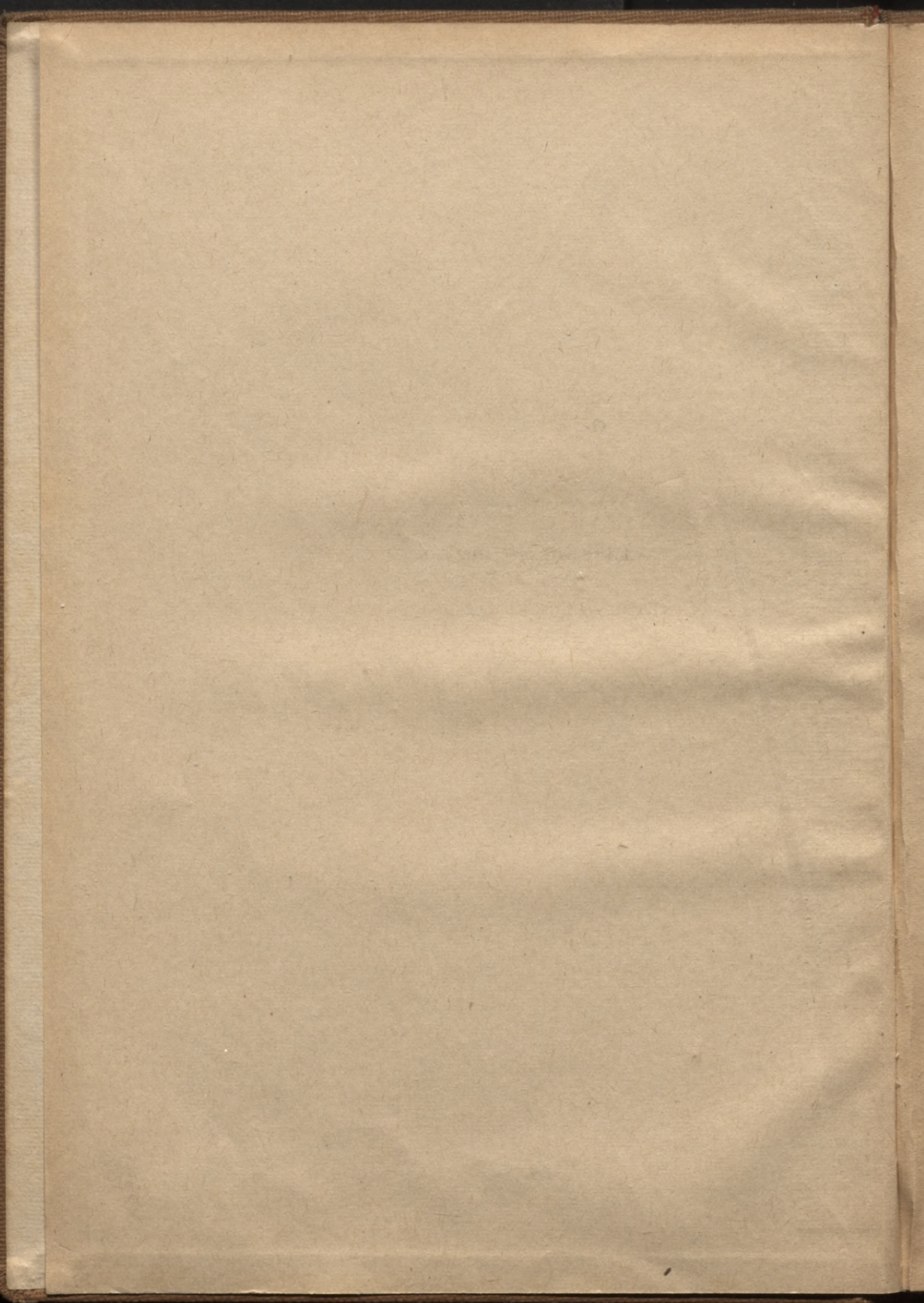


1
88-4
33

Dr. phil. Teodors Celms

TAGADNES
PROBLĒMAS





88-4
33

L
14

Dr. phil. Teodors Celms
Latvijas Universitātes docents

Tagadnes problēmas

Kultūras krīze tagadnes Vakar-Eurōpā—Tagadnes jaunatnes situācija — Mērķi un cēloņi cilvēka dzīvē — Ciešanas — Psiholoģiskās pētišanas priekšmets — Cilvēka uzmanības spēja — Kants un Dostojevskis — Pasaules uzskats

3. iespiedums

Rīgā, 1935.

Valtera un Rapas akc. sab. izdevums

Vija Lāča Latv. PSR
VALSTS BIBLIOTĒKA

~~86~~ 25.865

~~_____~~

0304095166

Valtera un Rapas
akc. sab. grāmatspiestuve
Rīgā, Brīvības ielā 129/133

Kultūras krīze tagadnes Vakar-Eurōpā

Mūsu dienās pārdzīvojamie satricinājumi Vakar-Eurōpā un tās kultūrkolōnijā Ziemeļ-Amerikā ir par daudz dziļi un daudzpusīgi, lai tos mēģinātu kautkā viegli izprast un īsi formulēt. Ja mēdz teikt, ka dažu problēmu priekšā ir vajadzīga sevišķa bijība to lielā grūtuma un milzīgās nozīmes pēc, tad šī raksta temā tvertās problēmas priekšā tas ir visaugstākā mērā nepieciešams. Šai problēmai pieejot, jāatmet jau pašā sākumā cerība gūt izsmeljoši skaidru, noteiktu un atziņas interesei pilnīgi apmierinošu atbildi: dzīves daudzējādība atziņas formās nekad pilnīgi neiekļaujas, un jo plašākas un sarežģītākas dzīves nozares problēmā tiek ietvertas, jo mazāka var būt skaidrība, noteiktība un pareizības varbūtība problēmas atrisinājumos. Bez tam ir jāatzīst, ka cilvēki, kas paši stāv vēl kāda vēsturiska laikmeta burzmā, parasti sevišķi viegli maldās sava laikmeta izpratnē. Tāpēc nav jābrīnās, ka kautcik apmierinošam problēmu atrisinājumam par kādu laikmetu ir vajadzīgs, lai šis laikmets jau būtu sevi nobriedis, noslēdzies un atbīdījies pietiekošā vēsturiskā distancē. Bet tagadne nekad tāda nevar būt.

Un tomēr — nevar vienkārši dzīvot vien, atstājot sava laikmeta izpratni nākamā laikmeta paaudzēm. Sevišķi mūsu laikmets ir par daudz nopietns un atbildīgs, tas neatvairāmi diktē ieņemt stāvokli pret to, bet stāvokļa ieņemšana nevar būt attiecība pret tukšumu, bet gan pret zināmā veidā izprastu tagadni, vienalga, vai tā izprasta pareizi vai nē. Citādi sakot: tagadnes nopietnība spiež uzņemties risku, kas saistīts ar tagadējo šīs tagadnes izpratni. Un tāpēc tāds arī jāuzņemas vai gribam vai nē.

Centīsimies tikai ne uz acumirkli neaizmirst, ka pret visiem sasniegumiem te jāizturas ar vislielāko kritismu!

* * *

Ar krīzi vispār mēdz saprast lūzumu kādas attīstības gaitā, pēc kuŗa šī attīstība vai nu iet jaunā augšanas virzienā vai arī tuvojas neesamības bezdibenim. Strauju tuvošanos neesamībai

mēdz apzīmēt par katastrofu. Ne katra katastrofa jau ir krīzes sekas, bet ka krīze var izbeigties arī katastrofā, to visi zina jo labi.

Attiecībā uz tagadnes kultūras stāvokli Vakar-Eurōpā ir uzstādītas kā krīzes, tā arī katastrofas diagnōzes. Lielākais vairums pētnieku gan ir tanīs domās, ka pareizāka ir krīzes diagnōze, un ka šķietamā „bojā eja“ īstenībā ir tikai sāpīga „pāreja“ uz jaunu augšanas laikmetu. Tagadnes izpratnes pamatos tad jāliek kultūrkrižu izpratne. Tādās domās ir arī šī raksta autors.

Kultūras satricinājumi vispār var būt vai nu tādi, kas saistīti ar pārejošiem vēsturiskiem apstākļiem un tāpēc paši ir tīri vēsturiski, vai arī tādi, kas stāv sakarā ar pašas kultūras pastāvīgo, cauri dažādiem vēsturiskiem apstākļiem saglabājamo un šīnī nozīmē pārvēsturisko būtību. Pirmie var neatkārtoties, bet var arī atkārtoties: ja tos vienreiz radījušie cēloņi arī neatkārtotos, no cēlonības mācības ir zināms, ka lai gan vienādiem cēloņiem nepieciešami ir vienādas sekas, tomēr vienādām sekām var būt arī dažādi cēloņi, un tāpēc satricinājumi, kas vienreiz radušies no vieniem cēloņiem, var citreiz rasties arī no citiem. Otrā veida satricinājumiem turpretim jāatkārtojas nepieciešami, kamēr vispār saglabājas kultūra. Citādi sakot: pirmā veida satricinājumu pamati ir vēsturisko notikumu straušes pieskaloti, pēdējā — pašā kultūras būtībā ieguldīti. Pirmie satricinājumi tāpēc jāsauc par gadījuma krīzēm, otrie — par nepieciešamām krīzēm. Pēdējās ir periodiskas un laiku pa laikam tām jāatkārtojas arī citādi vislabākos vēsturiskos apstākļos.

Vakar-Eurōpas tagadējā kultūras stāvokļa izpratne ir ārkārtīgi grūta, un tāpēc, ka te varenā sarežģījumā sapīti pašas kultūras būtībā pamatotie satricinājumi ar ārkārtīgiem un pat drausmīgiem tīri vēsturiskiem, t. i. tāpēc, ka šis stāvoklis ir liktenīgs periodiski nepieciešamās kultūras krīzes samezģlojums ar tīri vēsturisko gadījuma krīzi.

Šī raksta galvenais uzdevums ir: 1) atsegt kultūras križu periodicitātes nepieciešamību; 2) parādīt, cik tālu tā ir līdzdalīga tagadējās Vakar-Eurōpas kultūras satricinājumos. Citādi sakot: no visas problēmas par tagadējās Vakar-Eurōpas kultūras krīzi te apskatījuma centrā stāvēs šīs kultūras satricinājumi tikai tik-tāl, cik tie kultūras križu nepieciešamās periodicitātes izraisīti. Un tikai pirmā šī raksta nodalījumā lai būtu atļauts aizķert arī dažus no tiem uzskatiem, kas tikko minētās šaurās robežās neiekļaujas. Tam tomēr lai būtu tikai ievadoši-informātīva loma,

t. i. uzdevums šos uzskatus nevis kritiski iztirzāt, bet vienkārši ar tiem iepazīstināt, lai ar to kautcik ievadītu lasītājus tagadnes Vakar-Eurōpas kultūras krīzes plašā un sarežģītā problēmātikā.

I.

Pagājušā (19.) gadsimteņa 30-tos gados Krievijā attīstās tā sauc. slavofilisms — īpatnējs pasaules uzskats, kuŗa pamatos ir Krievijas un slavu tautu vispār īpatnējo vēsturisko likteņu ieskatījums un arī dažu Vakar-Eurōpas filosofisku teōriju elementi. Slavofilisma pamatprincipus formulē Ivans Vasiļjevičs Kirējevskis (kamēr speciālās tezes izstrādā Aksākovs, Čomjakovs, Samāriņs). Tā kā slavofilisms cenšas izcelt slavu tautu lielo un īpatnējo vēsturisko misiju, tad stāvokļa ieņemšana pret Vakar-Eurōpu tam bija neizbēgama. Visumā ņemot, izturēšanās pret pēdējo bija negātīva: neskopojās pat ar tādiem apzīmējumiem, kā „sapuvušie Rietumi“, un taml. Savā 1852. gadā sarakstītā vēstulē „Krievijas kritika par Eurōpu“ minētais Kirējevskis noteikti uzstāda krīzes diagnōzi Vakar-Eurōpai un sekojoši salīdzina Vakar-Eurōpu ar Krieviju. Vakar-Eurōpas īpatnības pamatos esot īpatnības tās kristiānismā, klasiskā izglītībā un valstiskumā, kas visas radušās sakarā ar to, ka Vakar-Eurōpā arvien vairāk nostiprinājies romiešu gars. Šis gars esot raksturots ar ārēja racionālisma pārsvaru pār dziļi iekšējo lietu izpratni. Tāds gars arvien vairāk apņēmis arī katoļu baznīcu, sevišķi sākot ar 9. gadsimteni, kāpēc tā arvien vairāk pārcentrējusies ārējībās. Klasiskā izglītība te līdz 15. gadsimtenim bijusi pazīstama gandrīz vienīgi tādā veidā, kādā tā pastāvējusi pagāniskā Romā. Kad 15. gadsimteni gan pārņēmta tās grieķiskā un āziātiskā forma — bijis jau par vēlu: romiešu garu tas gan vēl varējis izsmalcināt, bet nekādā ziņā vairs ne izskaust. Vakar-Eurōpas valstis esot radušās tīrā romiešu garā: ar iekarošanu un uzvarēto nežēlīgu apspiešanu. Iznākums nu esot tāds, ka Vakar-Eurōpā valdošais ārējais racionālisms gan cenšoties abstraktā prāta ceļā radīt jaunu dzīvi, apšaubot visas dzīves formas, kas nav no prāta žēlastības, bet galu galā sākot apšaubīt savu pēdējo pamatu — pašu prātu un kritot galīgā ārējībā un sadrumstalotībā. Tieši šī iestrēģšana bezdvēselīgās ārējībās un galīgā sadrumstalotībā esot Vakar-Eurōpas krīzes būtība un par to, kā jau teikts, jāpateicoties romiešu garam. — Pavisam citādi tas esot Krievijā un slavu pasaulē vispār, kas sevī organiski ieaudzinātos senatnes elementus neesot vis pārņēmusi caur romiešu filtri, bet tiešā ceļā — no senās Grieķijas — caur savu pareizticīgo baznīcu. Tāpēc arī slavu tautu dzīve neesot vis

centrēta ārējā jēdzieniskumā, bet dziļi iekšējā gara satversmē. Un rezultātā šai dzīvē valdot saprātīga vienība, noslēgtība, veselums.

Par Vakar-Eurōpas kādreizējā lielā un cēlā iekšējā garīguma atmiršanu bija dziļi pārliecināts arī slavenais krievu rakstnieks *Dostojevskis*. Viņa romānā „Brāļi Karamāzovi“ viens no brāļiem — *Ivans* — ļoti zīmīgi izsakās: „Es gribu aizbraukt uz Eurōpu... un zinu taču, ka braukšu tikai uz kapsētu, bet uz pašu visdārgāko kapsētu, lūk kā! Tur guļ dārgi miroņi, katrs akmens virs tiem pauž par tik dedzīgu bijušo dzīvi, par tik kaislīgu ticību savam varoņdarbam, savai patiesībai, savai cīņai par zinātni, ka es — un to zinu jau iepriekš — kritīšu pie zemes un skūpstīšu šos akmeņus un raudāšu pār tiem, — tanī pat laikā ar visu savu sirdi būdams pārliecināts, ka viss tas jau sen ir kapsēta un nekādā ziņā ne vairāk“ (5. grām., 3. nod.). Tanī pat romānā stārecs *Zosīma* apgalvo par Vakar-Eurōpas baznīcām: „... Daudzos gadījumos tur baznīcu jau pavisam nav, bet ir atlikušie tikai baznīcnieki un lieliskas baznīcas ēkas; pašas baznīcas jau sen tur tiecas pāriet no zemākā veida, kā baznīca, augstākā veidā, kā valsts, lai tajā pilnīgi izzustu. Tā, liekas, ir vismaz luterāņu zemēs. Turpretim Romā gan jau gadu tūkstoti baznīcas vietā ir pasludināta valsts“ (2. grām., 5. nod.). Pavisam citādi tas, pēc mūka *Paisija* domām, ir pareizticība: „... Nevis baznīca pārvēršas valstī, saprotiet to. Tas ir Roma un tās sapnis. Tas ir trešais velna kārdinājums! Bet, taisni otrādi, valsts pārvēršas baznīcā, paceļas līdz baznīcai un top baznīca visā zemē... un tā ir lielā pareizticības misija zemes virsū. No Austrumiem šī zeme atmirdzēs“ (turpat). — Cik zīmīgi, ka krievu slavofilisms jau daudz agrāk ir pārmetis Vakar-Eurōpai to, ko tā pati sev tagad tik bieži un tik sirsnīgi pārmet — kultūras izvēršanos tīri ārējā varenībā un iekšējā dvēseliskuma zaudējumā. Neviens cits Vakar-Eurōpas pašpārmetums mūsu dienās nav tik parasts, kā taisni šis!

Kāds tagadnes ķīnietis, *Ku-Hung-Mings*, saskata tagadnes Vakar-Eurōpas krīzes pamatus tautas pielūgšanā Anglijā, varas pielūgšanā Vācijā un vispārīgā Eurōpas tirgošanās garā, kas esot radies no egoisma un spēku izsmeltības.

Visvairāk tomēr ar Vakar-Eurōpas kultūras krīzes problēmu ir nodarbojušies paši vakareurōpieši, no kuriem piemēra dēļ lai nosaucam tikai dažus. Ievērojamais mākslas un kultūras pētnieks *Burkharts* (*Jakob Burckhardt*) domā, ka tagadnes krīze Vakar-Eurōpā sākusies jau 18. gadsimtenī un sevišķi straujā gaitā risinājusies pēc 1815. gada. Šo krīzi viņš tomēr saprot pārāk šauri, redzēdams to tikai sociāli-politisko pamatu

satricinājumā: valstis esot nokļuvušas abstraktu jēdzienu, sevišķi tautu suverēnitātes jēdziena, varā, un dzīves centrā iebīdījušās peļņas un satiksmes intereses. Zīmīgi tomēr, ka Burkharts šinī krīzē redz jaunās dzīves pazīmes, kas lauž vecās, atmirušās formas. Savā 1917. g. publicētā grāmatā „Die Krisis der europäischen Kultur“ Rūdolfs P a n n v i c s (Pannwitz) gan aizurbjas līdz uzskatam, ka šī krīze ir paša cilvēka krīze, bet visumā tomēr tveļ to tāpat pārāk šauri, kā Burkharts. Tās politisko pamatu Pannvics saskata laikā no 1813. līdz 1815. gadam. Eurōpā būtu bijis labi, ja Napoleōns būtu varējis radīt viengabalainu Eurōpu zem franču virsvadības. Bet Eurōpa esot tikpat netaisni apgājusies ar Napoleōnu, kā Brūts ar Cēzaru, un nu rezultātā esot sadrumstalota daudzās tautās un tēvijās. Jūlijs Goldšteins (Goldstein) 1911. gadā izteica (savā grāmatā „Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart“) domas, ka mūsu laikmeta notikumu jēga esot tāda, ka tiekot ārdīts eurōpiskais racionālisms un prāts izstumts no dzīves centra. Prasību izdarīt to, kas pēc minētā Goldšteina domām tagad jau notiek, vēl 19. gadsimteņa otrā pusē sevišķi asi uzstādīja Niče, ar visu savu sparū cenzdamies notriekt tik ilgi valdījušo prātu no dzīves troņa un sēdināt tajā tik pat ilgi nicinātos un pazemotos instinktus un dziņas. Niče jau dziļi bija pārliecināts par Vakar-Eurōpas kultūras krīzi, redzēdams tajā drausmīgu pagrimšanu. Šī krīze esot ievadīta jau senatnē ar to, ka dzīvei vairs nav ļauts attīstīties tās nedragātā veselumā, bet gan mēģināts vienu tās daļu nosprostot vai pat izskaust par labu otrai. Sōkrats un Kristus esot par to atbildīgi, jo tie sevišķi stingri uzbrukuši dabiskai, pilnkomponētai dzīvei, prasot dziņu askētismu. Kristiānisms neesot nekas cits, kā grandioza melu sistēma, ar ko tie, kas dzīvē bijuši nevarīgi, dēfektīvi un tāpēc pie malas nostumti, gribējuši saistīt stipros un varenos, tā atriebjoties tiem par savu nevarību.

Savā ziņā pravietiskus vārdus 1916. gadā izteica tagad jau mirušais lielais vācu teologs un filozofs Ernsts Trōlēss (Troeltsch): „Jau kopš gadu desmitiem mēs visā Rietumzemē atrodamies pilnā mūsu ētisko jūtu un jēdzienu pasaules maiņā. Hūmānais, internacionālais, zinātnes un mākslas piesātinātais un reizē kapitālistiskais un brīvirdznieciskais laikmets iet zudumā. Ciets, dzelžains laikmets pieteic sevi tuvākai nākotnei, tautas viscaur sevi pašas kopā saslēdzot, to kultūrātšķirības stipri pasvītrotot.“

Ir ticis un arī mūsu dienās tiek mēģināts tagadnes kultūras problēmām pieiet no cilvēces rašu pētniecības viedokļa. Tādu mēģinājumu ievada franču domātājs grāfs de Gobinō (de Gobineau) savā 1862. gadā publicētā grāmatā „Essai sur l'in-

égalité des races humaines". Pēc viņa domām esot bijušas trīs asi nošķirtas permanentas rases: baltā, dzeltenā, melnā, no kuŗu daudzējādā krustojumā radušies tagadnes cilvēku tipi. Rašu sajaukums nozīmējot asins dēģenerāciju (izdzimtību). Un tā kā šis sajaukums arvien prōģresējot, tad cilvēce pamazām nogrimšot dēģenerācijas purvā. Gobinō nelaime bija tā, ka viņa laikā vēl trūka pietiekoša faktu māteriāla, lai varētu konstruēt kaut cik drošas rašu teorijas. Tāpēc Gobinō nopelni nav vis viņa pētījumu sasniegumos, bet gan problēmas ierosinājumā skatīt kultūras parādības sakarā ar rasēm. Tā ir radusies plaša kultūrfilosofija, kas fundēta rašu jēdzienā. Viens no pazīstamākiem autoriem te ir anglis Čemberlēns (H. St. Chamberlain), kas savā slavenā grāmatā „19. gadsimtena pamati“ (1900) apgalvo, ka rases neesot vis statiskas izšķirības (kā to domāja Gobinō), bet gan dinamiskas, t. i. tādas, kas var rasties un zust. Rašu sajaukums varot būt kā izdevīgs, tā arī neizdevīgs, un proti, radniecisku rašu sajaukums kāpinot to īpašības, kamēr ļoti atšķirīgu elementu sajaukšanās vedot pie bastardizācijas, pie tautu chaosa, no kā savā laikā esot nogrimusi antikā pasaule. Čemberlēns noteikti grib atvasināt kultūru specifiskās īpatnības no rašu pamatiem. Modernās kultūras nesēji esot ģermāņi. No sengrieķiem tie esot asimilējuši mākslu un filosofiju, no romiešiem valsts un tiesību ideju, no austrumiem — kristiānismu. Uz šiem pamatiem tie tad arī esot cēlušī jauno kultūru, sākot ar 13. gadsimteni.

Rašu teorijā pamatotā kultūrfilosofija vēl relatīvi maz nodrošināta, jo rašu teorijas vēl atrodas nestabilā stāvoklī. Nav vēl saskaņas domās par to, kādas pazīmes būtu jāuzskata par rases pazīmēm, kādas rases būtu jāatzīst (daži pašu Eurōpas balto starpā uzrāda vairākas rases) un vai visas tagadējās rases radušās no vienas vienīgas, sākotnējās, jeb vai jau no laika gala rases bijušas vairākas. Lai gan mūsu dienās vēl ir daudz piekritēju uzskatam, ka visa cilvēce kādreiz bijusi viena rase, tomēr taisni tagad šķiet pieaugam tendence pāriet uz mācību par rašu sākotnējo dažādību. Nerunājot vairs par atsevišķiem autoriem, lai būtu atļauts aizrādīt uz dažām domām, kas mūsu dienās tiek cilātas sakarā ar rašu jautājumiem. Vieni cer, ka tagadnes kultūras nelaimes zudīšot taisni ar visu rašu sajaukšanos vienā vienīgā vispārcilvēcībā un vienlīdzībā, otri iziet no rašu principiālas nevienlīdzības un domā, ka neaprobežota rašu sajaukšanās droši novedīšot pie cilvēces izdzimtības. Ne vienreiz vien ir ticis arī aizrādīts, ka sakarā ar Eurōpā tik populāriem vispārcilvēcības ideāliem arvien vairāk zūdot Eurōpas rašu pašapziņa un tādā veidā Eurōpa pati strādājot par labu jau tā nākotnē draudošām

„dzeltenām briesmām“, kas mūsu dienās vēl pavairojoties ar tā sauc. „melnām briesmām“, t. i. briesmām no kādreiz tik necilvēciski apspiesto nēģeņu tautu atriebības. Eurōpa, kas pēdējos trijos gadsimteņos esot sasniegusi vai visas zemes lodes virskundzību, vieglprātīgi zaudējot asinstirību un stulbi neredzot, ka kultūra esot tikai āriene, tikai ķermenis, bet dzīvību šim ķermenim iepūšot vienīgi rase, kas tad arī esot istā tautu dvēsele. Šis dvēseles dragāšana nozīmējot arī neizbēgamu tās miesas — kultūras — dragāšanu. Tāpēc, piem., japāņi, kam vēl esot ļoti stiprs svētīgais rases instinkts, tik uzmanīgi izsargājoties no sajaukuma ar citām tautām, tāpēc arī angļi, kas tik fānātiski glabājuši savu asinstirību, tik ilgi esot varējuši būt lielu pasaules daļu valdnieki. Sen esot pienācis laiks par vienu no vissvarīgākām mācībām uzskatīt tā sauc. rašu higiainu.

Minētās uzskatu dažādības jau pietiek, lai redzētu, cik nestabilas vēl ir rašu teōrijas fundētās kultūrfilosofijas. Tomēr tikdaudz tās ir panākušas jau tagad, ka problēmu par kultūru sakaru ar rases elementiem vairs noraidīt nevar. Ir tikai divaini, ka daudzi mūsu dienās sāk jau prasīt, lai pēc šim tik nedrošām mācībām jau droši un paļāvīgi pārveidotu vēsturiski radušās tagadnes kultūras attiecības*).

Daži ievērojami domātāji par vienu no raksturīgākām tagadnes Vakar-Eurōpas stāvokļa pazīmēm uzskata p a r m ē r ī g u dzīves masifikāciju. Ar to jāsaprot tādu dzīves veidojumu rašanās, kas sevi iesūc arvien lielākus cilvēku vairumus un izskauž cilvēka, kā atsevišķas, individuālas personības lomu, iedzenot viņu tādā ārējās un iekšējās izturēšanās veidā, kas raksturo tā sauc. pūļa dzīvi. Kā no masu psiholoģijas zināms, tad pūļa augstākā blīvējuma gadījumā individuālās personības apziņa zūd un brīvi veidotās izturēšanās vietā stājas dvēseliska verdzība.

Vācijas filsofs Šēlers (Max Scheler) jau runā par „šausminošu dzīves masifikāciju“. Viens no visslavenākiem masu psiholoģiem, franču domātājs Le Bons (Le Bon), kas nesen, jau dziļā vecumā būdams, nācis klajā arī ar īpatnēju vēstures filozofiju, apgalvo, ka mūsu laikmeta galvenā raksturīgā pazīme esot taisni tā, ka individa apzinīgās darbības vietā stājoties pūļa neapzinīgā darbība (Le Bona „Pūļa psiholoģija“ parādījusies arī latviešu valodā, Artūra Krodera tulkojumā, „Varavīksnas“

*) Cik nedrošas vēl ir tagadējās rašu teōrijas, to starp citu spilgti parāda B e k s (Maximilian Beck) viņa izdodamā žurnāla „Philosophische Hefte“ 1933. g. 1./2. burtnīcā, kas veltīta kultūrai, tautai, rasei, dzīvei (sk. lpp. 48—53).

apgādībā, 1929). Mēs noteikti ieejot pūļa laikmetā, kurā par pēdējo pavēlnieku kļūstot masas. Kultūru radot un sargājot nelielā intelektuālās aristokratijas saujiņa, bet nekad to neesot darījis pūlis. Līdz šim pūļa galvenā vēsturiskā loma bijusi nevis jaunu kultūras formu radīšanā, bet vecu, pārdzīvotu formu grandiozā ārdīšanā: ar savu iznīcinošo spēku pūlis bijis līdzīgs mikrobiem, kas veicina vārga organisma vai liķa sairšanu, un pūlis arvien stājies savā kaprača lomā tur, kur kādas kultūras pamati jau izļodzīti. Vai tagadnē pie varas tiekošais pūlis to pašu izdarišot arī ar mūsu kultūru, par to varot gan bailoties, bet droši paredzēt nekā nevarot. Katrā ziņā pūļa vara mūsu dienās iezīmējot lielu pārejas un anarchijas laikmetu. Prōgresa pirmā un galvenā pazīme vienmēr esot bijusi mežoņu pāriešana no pūļa dzīves uz individuālo dzīvi. Tagadnes dzīves masifikācija, kas personību atkal ielaižot ganāmpulkā, tāpēc nozīmējot nopietnas briesmas un pagrimšanu, kurās gala iznākumu, kā jau teikts, nemaz nevarot paredzēt. Dziļās rūpēs par Vakar-Eurōpu, Le Bons sekojošiem zīmīgiem vārdiem beidz savu vēstures filosofijas grāmatu („Bases scientifiques d' une philosophie de l'histoire“, Paris, 1931): „Ja, visi, visi dievi ir miruši, izņemot vienu — Cerību. Ko varam cerēt? To, ka dzīve nekad nemirs un atvedīs jaunu Atdzimšanu, jaunu cilvēku, kas būs izstaigājis ciešanu bezdibeņus, no kuriem nebija varējis izvairīties tāpēc, ka tāds ir Dzīves likums.“

Līdzīgās domās ir arī tagadnes slavenākais Spānijas filozofs Ortega i Gasetš (José Ortega y Gasset), kas nesen publicējis ļoti interesantu grāmatu ar zīmīgu virsrakstu: „Masu sacelšanās“ (vācu valodā: „Der Aufstand der Massen“). Viņš ir pārliecināts, ka Eurōpas likteņus patlaban noteic masu nākšana pie sabiedriskās varas. Un tā kā masas neesot spējīgas pašas savu dzīvi vadīt, tad acumirkļīgais stāvoklis esot viena no vissmagākām un bīstamākām vēsturiskās gaitas krīzēm. Dziļākais šīs krīzes pamats esot ārkārtīgā iedzīvotāju skaita pieaugšana Eurōpā pēdējā gadsimtenī no 180 miljoniem ap 1800. gadu līdz 460 miljoniem 1914. gadā! Tāpat ārkārtīgos apmēros esot pieaudzis ātrums, ar kādu cilvēku masas tiekot ierautas vēsturiskos notikumos. Viss tas esot izveidojis īpatnēju masu cilvēku, kas nevēloties atzīt nekādu sev pāri stāvošu instanci un ietiepīgi tiecoties pēc tā, lai neviens nebūtu pārāks par citiem. Šis masu cilvēks nepazīstot arī ideālus, pēc kādiem gan mēģinājuši censties izcilie cilvēki, nereti ziedodami tiem pat savu dzīvību. Domāt un diskutēt tas nemākot, kaut gan iejaucoties vai visās dzīves nozarēs, uzstājoties te ar nekritiski piesavinātiem un ļoti šabloniskiem uzskatiem. Tāpēc tas esot vien-

aldzīgs pret domāšanas un diskusiju sligtāko darniājumu — zinātni, gan labprāt izlietojot zinātnes praktiskos ieguvumus, bet neinteresēdamies par to, kā zinātne pie tiem tikusi. Sakarā ar tādējādi struktūrētu masas cilvēku Eurōpā izveidojusies īpatnēja hiperdēmokratiska valsts forma, kurā noteicošā loma piederot cilvēku masām. Iznākums esot: istās, spilgtu personību apaugļotās un nestās gara dzīves izsīkšana, intereses zudums par dzīves dziļākām problēmām. Tas draudot Eurōpai ar dēmoralizāciju un barbarismu. Vara atrodoties masu pārstāvju rokās un esot tik stipra, ka apspiežot katru opozīciju un tā ārkārtīgi ierobežojot individuālo brīvību. Masu varai tomēr neesot nekāda noteikta plāna, tā dzīvojot tikai nākamai dienai. Visa darbība esot konfliktu baiļu vadīta. Tomēr netiekot vis mēģināts šos konfliktus atrisināt, bet gan vienkārši — bēgt no tiem, vienalga kādiem līdzekļiem, — pat tādiem, kas vēlāk rada vēl grūtākus sarežģījumus. Tāpēc divaini izskatoties tagadnes masu vara: visu spēcīga un visu niecīga reizē. Un kā tāda, tā esot nopietns Eurōpas kultūras apdraudējums. Bet — līdz ar to esot apdraudēta arī Eurōpas līdzšinējā vadošā loma pasaules vēsturē. Vispirms šo lomu sākuši apšaubīt paši eurōpieši, bet nu vairs tai neticot arī tie, kas agrāk bijuši Eurōpas varā. Pašlaik Eurōpā novērojamās nacionālistiskās tendences Ortega i Gasetis atrod par novecojušām, tagadnes laikmetam vairs neatbilstošām. Pēc viņa domām Eurōpas dzīvi atdzemdināt varētu vienīgi vienas lielas nācijas radīšana Eurōpā. Nodošanās nacionālismam esot tikai bailīga slēpšanās no nepieciešamības pārorientēties, uzsākt pilnīgi jaunus ceļus.

Vēl ar vienu zīmīgu piemēru lai būtu atļauts papildināt to domātāju virkni, kas piegājuši tagadnes Vakar-Eurōpas stāvoklim no dzīves masifikācijas viedokļa. Bijušās, cariskās Krievijas ģenerālis Eruā (Héroys), jau atrazdamies ēmigrācijā, ir publicējis darbu, kas izpelnījies lielu ievēribu militārā literātūrā (А. Геруа, Полчища, Россійско - Болгарское Книгоиздательство, Софія, 1923; šis pats darbs parādījies arī franču valodā). Mūs te Eruā domas var interesēt tāpēc, ka viņš apskata tik akūto tagadnes dzīves masifikācijas problēmu īpatnējā virzienā — attiecībā uz militāro dzīvi. Cik tālu te aizgājuši masifikācija, to varot spriest jau pēc skaitliskām attiecībām vien: 1813.—1814. gados, Napoleona kaŗu laikā, abās pusēs cīnījušies ne vairāk par vienu miljonu kaŗa vīru, kamēr Pasaules kaŗā (t. i. pēc gadsimteņa) piedalījušies jau 30—40 miljonu! (Ja šos Eruā datus salīdzinām ar augstāk minētiem Ortegā i Gasetā datiem par Eurōpas iedzīvotāju skaita pieaugšanu tai pašā laikā, tad dabūjam ļoti raksturīgu atzinumu: kamēr vispārējais iedzīvotāju

skaits Eurōpā simts gadu laikā pieaudzis no 180 uz 460 miljoniem, t. i. apm. $2\frac{1}{2}$ reizes, tikmēr kaŗotāju vairums lielākos kaŗos pieaudzis no viena uz 30—40 miljoniem, t. i. 30—40 reizes! (Vai te var runāt par Eurōpas „nomierināšanos“?). Tagadējo, milzīgas cilvēku masas aptverošo armiju ideja („levée en masse“) vispirms esot radusies frančiem Karnō un Napoleōnam, bet reālizējuši to vācieši Moltke un Rōns. Tā agrāko, profesionālo, skaitliski samērā nelielo armiju vietā gandrīz visur radušās milzīgas armijas, veidotas vispārīgās kaŗa klausības ceļā. Aizraušanās ar masu pievilksanu pie ieročiem aizejot tik tālu, ka pat daudzi pacifisti, kā, piem., franču sociālists Žorēss (Jaurēs) esot sapņojuši un daudzi vēl tagad sapņojot par mūžīga miera iestāšanos tad, kad armiju vietā būšot milicija, t. i. kad visa tauta būšot apbruņota. Vissvarīgākais slēdziens uz Pasaules kaŗa pamata tomēr esot tāds, ka tagadējo armiju sistēma neapšaubāmi neatbilstot tagadnējām sociāli-politiskām struktūrām, kas pašas sabrukšot no šīs armiju sistēmas praktikas, ja neapķeršoties to pārmainīt, kamēr vēl nav par vēlu. Esot taču cariskās Krievijas 12 miljonu armija izjukusi, kā smiltis vējā, un attiecīgi gadījumi, tā sakot, miniātūrā, bijuši arī itaļu un pat franču armijās: itaļu armijā uzreiz un bez kaujas bēguši vairāki korpusi, bet franču armijā 1917. g., pie Chemin de Dames, pēc dažām neizdevīgām atakām, divas kājnieku divīzijas pilnā sastāvā aizgājušas aizmugurē, neskatoties uz virsnieku mēģinājumiem tās aizturēt; vēlāk situāciju glābis tikai kāds pie kareivjiem ļoti populārs brigādes ģenerālis. Kā itaļu, tā franču gadījumos cēlonis bijusi propāganda armijā.

Visu to nelaimju pamatu, kas saistītas ar milzīgām armijām, Eruā redz masu psiholoģiskās likumībās, un to izpratnē balstās uz jau apskatīto franču masu psihologu Le Bonu. Tieši masu psiholoģija padarot saprotamas tagadējo armiju vājās un bīstamās puses, un proti: 1) šīs armijas kļūstot arvien vājāks atbalsts valdībām, jo viegli varot tikt dēmagōgu saagitētas un vērstas pret to pašu valsts institūciju, kuŗas aizsardzībai tās radītas; 2) ka tās, tapdamas lielākas un smagākas, arvien mazāk esot derīgas kommandēšanai frontē; 3) ka tās arvien vairāk topot par māteriālu iekšējiem pilsoņu kaŗiem. Sakarā ar otro punktu, t. i. ar pieaugošo nederīgumu kommandēšanai, — ātro, manevrējošo kaŗu vietā stājoties izmērdēšanas kaŗi, kuŗos uzvarētāji esot tādi pat upuri, kā uzvarētie. Kaŗu paildzinājums esot armiju masifikācijas neizbēgamas sekas. Milicijas gadījumā visas jau tagadējām armijām piemītošās bīstamās puses tikšot līdz pēdējam kāpinātas, un tāpēc no armiju milicionizēšanas gaidītā miera vietā kaŗa briesmas droši pieaugšot. Apbruņota masa

pati par sevi esot pastāvīgas kara briesmas. Tāpēc pretēji tiem, kas miera garantiju redz „apbruņotā tautā“, Eruā vienīgo miera garantiju redz „atbruņotā tautā“. Neesot iespējams diskutēt bruņošanās probežošanas problēmu, neierosinot jautājumu par vispārīgās karaklausības likvidēšanu un pāreju uz samērā nelielām, bet augsti kvalificētām profesionālām armijām, kas visvairāk varētu sekmēt ārējo un, galvenām kārtām, iekšējo mieru. Par sava darba galveno uzdevumu tad Eruā arī uzskata jautājuma atrisinājumu, kā no „apbruņotās tautas“ pakāpeniski pāriet pie „atbruņotās tautas“. Ja šo pāreju izdarīt nemācēšot, tad Vakar-Eurōpas kultūrālām nācijām būšot jāpārdzīvo vēl lielāka katastrofa, kā Krievijai: armiju sabrukuma gadījumā Vakar-Eurōpas masu rīcībā būšot saprāts, kaut gan — par nožēlošanu — šis saprāts tikšot masu vadīts, un nevis pats vadišot masas. Armiju dēmasifikācijā Eruā tā tad redz Vakar-Eurōpas likteņa problēmu.

Arī franču rakstnieks V a l e r ī (Paul Valéry) savā grāmatā „Skatieni uz tagadējo pasauli“ („Regards sur le monde actuel“) ir izteicis domas, kas dažos punktos līdzīgas to augstāk minēto domātāju uzskatiem, kas tagadnes Vakar-Eurōpas stāvoklim mēģina pieiet no dzīves pārmērīgas masifikācijas viedokļa. Žēl tikai, ka Valerī savus tik interesantos (kaut gan vietām arī ļoti pārspīlētos) uzskatus nav sавedis pietiekoši sistēmātiskā sakarā.

Pēc Valerī domām, sākas laikmets, kas raksturots ar to, ka zemes lode ir cilvēku pilna. Brīvas, neaizņemtas zemes vairs nav. Sakarā ar to zudusi katra pilnīgas izolētības iespējamība, kāda gan pastāvējusi un bijusi raksturīga agrākiem vēsturiskiem laikmetiem. Katrs kaut cik svarīgs notikums vienā zemes lodes daļā rada neapbrīnināmi daudz reakciju citās, dažreiz ļoti tālās vietās, nereti draugus pārveidojot ienaidniekos, ienaidniekus draugos u. tml. Arvien lielāka loma te piekrīt arī augsti attīstītiem satiksmes un informācijas līdzekļiem (dzelzceļiem, ūdens- un gaisskuģniecībai, tālrunim, telegrafam, radio u. tml.). Rezultāts tāds, ka tagadējā pasaule top arvien vairāk nelīdzīga agrākajai. Tāpēc zūd iespēja, tagadējās dzīves uzdevumus atrisināt pēc iepriekšējo laikmetu parauga, smēloties pamācību no vēstures grāmatām.

Bet vēstures grāmatas ne tikai tāpēc vien ir nederīgas tagadnes uzdevumu atrisināšanai, ka tās runā par pagātnes laikmetiem, no kuņiem, kā teikts, tagadne ar savu izolētības neiespējamību top arvien atšķirīgāka. Ne mazāk svarīgs te ir tas, ka pie vēstures var tikt ne citādi, kā pagātnes rakstu reģistrēšanas, izlases, klasifikācijas un hipotētiskas sakaru uzstādīšanas ceļā, kas nekad nevar tikt veikts pareizi un noteikti. Tāpēc vēsture

pēc savas zinātniskās vērtības ne tuvu nestāv dabas zinātnei un nereti satur vēsturnieku fantazijā dzemdētus darinājumus, kas top ieteikti par objektīvu patiesību. Pašreizējā zemes lodes stāvoklī nekas nav bīstamāks par aizraušanos ar vēsturi, kas cilvēkus tagadējo vareno, ārkārtīgi bīstamo un atbildīgo uzdevumu priekšā padara pilnīgi aklus.

Pēc tādiem Valerī uzskatiem par vēsturi nav jābrīnās, ka viņš tagadējās Eiropas pagrimšanas svarīgāko cēloni redz nespējā tikt valā no vēstures, kas ar visām savām „gudrībām“ esot „visbīstamākais darinājums, ko izgudrojusi prāta ķīmija“.

Valerī pareģo Eiropai nākotnē smagu traģēdiju. Āzija, saņemot no Eiropas visu, kas tai vajadzīgs, drīz vien varēsot ierīkot tūkstošiem fabriku, un ne tikai vairs neparērēsot Eiropas preces, bet — izlietojot savu ārkārtīgi lēto darba spēku — pārplūdināšot Eiropu ar savām ārkārtīgi lētām precēm, tādējādi radot Eiropā drausmīgus saimnieciskus satricinājumus. Tagadējās Eiropas nelaimes esot tīrie nieki, salīdzinot ar šiem nākamajiem satricinājumiem. Glābiņš varētu būt, pēc Valerī domām, tikai Eiropas un Āzijas samierināšanā garīgā — prāta un dvēseles — dzīvē, kas, pēc viņa domām, augstā mērā mikstinātu saimniecisko konfliktu asumus. Bet Valerī tomēr nevar uzrādīt, kā tādu samierināšanos panākt.

Nebūdamas augstās domās par cilvēku, Valerī tomēr gribētu glābt cilvēka prātu no aklo un postošo dziņu spiediena. Bet — tam gribot negribot jāatzīst, ka moderno laiku masificētās dzīves apstākļos cilvēka personība arvien vairāk tiek izdeldēta, un prāta vietā cilvēku arvien vairāk sāk pārvaldīt temperāments, ko tik viegli var diriģēt. Modernie politiķi tad arī piesavinoties šīs diriģēšanas mākslu. Tā politiskās partijas spēlējot milzīgu lomu cilvēku pārvēršanā marionetēs. Bet — sakarā ar vareno zinātnes attīstību — droši esot paredzams laiks, kad šai ziņā varēsot iet vēl tālāk: atradīšot līdzekļus, kā telepātiski iedarboties uz visdziļākām dvēseles stīgām, lai tādējādi realizētu vispilnīgāko dvēselisko verdzību: Tad varēsot rasties arī „operātors“, kas pārvaldīšot masas cilvēka „smaidus, asaras un smieklus“...

Pesimistiskais Valerī grāmatas pamattonis spilgti izpaužas skumjā jautājumā: „Vai neesam spiesti atzīt, ka cilvēce, ar visu savu prātīgumu un zināšanu, bet bez spējas savus impulsus ziedot savam prātam, beigu beigās tomēr ir tikai nejēdzīgu un nožēlojamu kukaiņu bars, kas neglābjami metas liesmās?“

Viena no visgrandiozākām tagadnes stāvokļa izpratnēm var tikt konstruēta, izejot no tā sauc. vēsturiskā māteriālista viedokļa, uz kāda mūsu dienās ir nostājušās plašas marksistiski domājošo aprindas. Šis viedoklis prasa tā

sauc. dialektiskās metodes lietojumu un atsedz sekojošu skatu uz tagadnes stāvokli.

Visas kultūras dzīves pēdējais pamats ir saimnieciskās ražošanas attiecības sabiedrībā. Uz tām, kā uz „bazes“, turas visa „virsbūve“. Garīgiem kultūras veidojumiem arī piemīt tikai virsbūves raksturs. Un ja arī pielaiž (kā to daži marksisti dara), ka garīgie veidojumi zināmos gadījumos var dziļi ietekmēt pašu bazi, tie tomēr ir un paliek tikai virsbūves slānis, ko uz sevis tur un nes dziļā bāzes apakšstraume. — Mūsu dienu stāvoklis Vakar-Eurōpā ir raksturojams kā tā sauc. k a p i t ā l i s m a laikmeta beigu akts. Šim laikmetam jau pašos pamatos ir ieguldīts pretstats, kam dialektiskās attīstības ceļā bija nepieciešami jānovēd pie šī laikmeta nomaiņas ar citu. Pamati kapitālisma laikmetam ir tikuši likti ar to, ka sākušas izveidoties īpatnējas, taisni šim laikmetam raksturīgas saimnieciskās attiecības, un proti, ka saimnieciskās ražošanas līdzekļi sākuši pāriet to īpašumā, kas paši kā ražojošais jeb darba spēks šai ražošanā tieši nepiedalās, kamēr tiem, kas paši tieši ražo, un proti, ar savu darba spēku ražo, ražošanas līdzekļi arvien vairāk tikuši izrauti no rokām un beigu beigās tie varējuši saglabāt vairs tikai savu kailo darba spēku. Tā pamazām radušās divas sabiedriskas grupas jeb šķiras ar pilnīgi pretējām interesēm, un šī pretešķība, ar laiku kāpinoties, bijusi spiesta pāriet tā sauc. „šķiru cīņā“, kas tik raksturīga taisni pēdējiem gadu desmitiem. Ražošanas līdzekļu īpašnieki (kapitālisti), nebūdami nekādas virs tiem stāvošas varas saistīti, kas ražošanas procesu varētu plānveidīgi regulēt, bet gan taisni otrādi — līdz ar ražošanas līdzekļu pārņemšanu savās rokās arī visu varu arvien vairāk piesavinot sev, — šie ražošanas līdzekļu īpašnieki vadījušies tikai no privātām iedzīvošanās interesēm un tādēļ uzsākuši arī nesaudzīgu konkurences cīņu savā starpā. Šīnī cīņā pamazām uzvarējuši tikai stiprākie un līdz ar to kļuvuši vēl varenāki, kamēr pārējie, t. i. cīņu zaudējušie, tapuši nostumti kapitālistiskā sabiedrībā arvien zemāk — virzienā uz kailā darba spēka, t. i. prōletāriāta, stāvokli. Tādā veidā, kapitālismam attīstoties, darbojies tikko minētais sabiedrības noslāņošanās mēchanisms, kā rezultātā ražošanas līdzekļi sablivējušies arvien nelielākā īpašnieku skaita rokās, kamēr kailā darba spēka armijas arvien pieaugušas; citādi sakot: darbojies aparāts, kas līdz ar prōgresējošu kapitālu kumulāciju vienā pusē radījis arī arvien plašāku cilvēku masu prōletārizāciju otrā. Un nu vēl tālāk: Saimnieciskās dzīves magnāti, ieraujot savu tīri privāto interešu cīņā arvien lielākas saimnieciskās dzīves nozares un līdz ar to arī cilvēku masas, neizbēgami noveduši pie saimnieciskā chaosa, no kā arvien

drausmīgākos apmēros sākušas ciest sabiedrības prōlētārizētās masas, krīzdamas galīgā nabadzībā (pauperismā). Mūsu dienās vadzīs ir jau pilns un tuvojas lūzums, kam līdzīga vēl nav bijis cilvēces vēsturē — tā sauc. sociālā revolūcija. Tās loma — kapitālistiskās iekārtas pamatos ieguldīto un kapitālistisma gaitā līdz pēdējam sakāpināto pretešķību izlīdzinājums nevis pakāpeniskas attīstības (ēvolūcijas), bet gan sprādzienveidīga apvērsuma (revolūcijas) veidā. Sociālā revolūcija novedīs pie sabiedriskām aprindām atņemto (ekspropriēto) ražošanas līdzekļu spaidveidīgas atsavināšanas no to tagadējiem īpašniekiem un to nodošanas atpakaļ visai ražojošai sabiedrībai. Ar šo tā sauc. sociālizācijas prōcesu saimniecisko interešu pretestība tiks iznīcināta, un līdz ar to iznīcināti arī sāpīgie konflikti, kas sākumā šķiru cīņas veidā un vēlāk kā šīs cīņas augstākais, eksplōzīvais gala uzliesmojums — sociālā revolūcija — no kapitālistiskās iekārtas nav bijuši atdalāmi. Ar saimniecisko interešu pretstata iznīcināšanu izzudīs arī šķiras, kuŗu pamatos guļ taisni šo interešu pretstats, izzudīs šķiru cīņa un iestāsies mūžīgs sociāls miers. Šīs bāzes miers būs par pamatu arī rādīkālām virsbūves mieram. Un tā reiz būs sasniegts tas, par ko tik ilgi sapņojuši un cīnījušies labākie cilvēces gari.

Pašreizējais Vakar-Eurōpas stāvoklis jau ir augstāk minētā lielā saimnieciskā chaosa stāvoklis, ko tik veltīgi mēģina pārspēt ar dažādiem nesociālistiskiem plāniem: pēdējie izrādās tikai par „ielāpu sistēmām“ un visa vecā, galīgi izdzīvotā sistēmā plīst arvien tālāk un tālāk, reizēm jau baigi atspīdot sociālās revolūcijas rīta blāzmai.

Garīgo satricinājumu vilnis jeb tā sauc garīgā krīze tagadējā Vakar-Eurōpā ir virsbūves parādība, kas atbilst dziļās apakšstraumes satricinājumiem un izlīdzināsies tikai līdz ar šo satricinājumu nomierinājumu jaunā — sociālistiskā — laikmeta dzīves formās. Idejisko pamatu izlōdzījumi kas tik raksturīgi šai krīzei un konstatējami visās garīgās kultūras nozarēs, nav nekas cits, kā mirstošā kapitālistiskā laikmeta idejiskās virsbūves jeb ideoloģijas plaisas. Un nemarksistiski domājošo apjukums šo krīzes parādību priekšā ir nepieciešams un saprotams: pie parādībām, kas ved jau pāri kapitālistiskam laikmetam, un kuŗu jēga ir tveŗama tikai izejot no nākamā, sociālistiskā, laikmeta, tie vēl vienmēr mēģina izlietot mērauklu, kas bijusi derīga tikai kapitālistiskā laikmeta robežās. Kā visu grimstošu laikmetu bērni, tā arī viņi ir šausti ar aklumu virzienā uz nākotni un tāpēc tik viegli paļaujas visvisādām māņticībām un tumšām mistikām, ar ko tik bagātīgi apdvēstas taisni mūsu die-

nas un kas ir it kā smiltis, kuņās baiju stindzinātais vecā laikmeta Strauss slēpj savu galvu*).

No reliģijas filozofijas viedokļa tagadnes krīzei pieiet Tillichs (Paul Tillich) savā grāmatā „Tagadnes reliģiskais stāvoklis“ („Die religiöse Lage der Gegenwart“, 1926). Ar plašu tvērumu viņš ievēl apskatījuma joslā visu tagadnes dzīves sastāvu, sākot ar zinātni, metafiziku un mākslu, cauri politiski-sociālai un ētiski-sociālai dzīvei un beidzot ar pašreizējo reliģijas stāvokli. Tillichs ir pārliecināts, ka tā sauc. laikmeta gars nav vis kāda atsevišķa cilvēka gars, nav arī šķiru vai partiju gars, bet gan ir simbols pēdējam, cilvēka dzīvei pamatus liekošam izturēšanās veidam pret pasauli un dzīvi. Bet tāds pamatliekošs izturēšanās veids savukārt gribēti vai negribēti, apzināti vai neapzināti ieslēdzot sevī stāvokļa ieņemšanu pret mūžīgo, t. i. pret to, kas stāv pāri katram laikmetam un laikam vispār, un tā tad arī tam, kuņā notiek pati stāvokļa ieņemšana. Un tā kā Tillicham stāvokļa ieņemšana pret mūžīgo ir reliģiskais stāvoklis, tad, beigu beigās, katrs laikmets viņam raksturojas ar savu reliģisko stāvokli.

Tagadnes reliģiskais stāvoklis, kas radies ap gadsimteņu maiņu un XX. gadsimteņa otrā gadu desmitā jau spilgti izpaudies, kļūstot saprotams tikai tad, ja tajā mākot saskatīt reakciju pret iepriekšējo laikmetu, — pret to, kas tik izteiksmīgi valdījis XIX. gadsimtenī. Šo iepriekšējo laikmetu Tillichs sauc par pilsoniskās sabiedrības laikmetu un tā būtību

*) Kamēr marksistiski domājošie cer, ka tikai marksistiskā sociālisma laikmets ar savu stingro, pāri katrai privātai iniciatīvai stāvošo un no stipras valsts varas izejošo saimnieciskās dzīves rēgulēšanu varēs glābt cilvēci no līdzšinējām nelaimēm, kāds samērā vēl maz pazīstams, bet ļoti oriģināls vācu domātājs — Gezells (Silvio Gesell) — apgalvo, ka glābību varētu rast vienīgi tādā saimnieciskā iekārtā, ko viņš sauc par „dabisko“ un kas būtu centrēta cilvēka visstiprākā dabiskā dzenuli — egoismā. Tāda iekārta, ko pirmo reizi esot nojauduši tā sauc. Mančesteras skolas tautsaimnieki, bet neesot mācējuši izdomāt līdz galam, stāvētu pāri kā tagadējai kapitālistiskai, tā arī komūnistiskai iekārtai un būtu raksturota ar īpatnību, tā sauc. dīlstošās naudas sistēmu un visu cilvēku tiesību uz zemi. Ap Gezella uzskatiem jau radusies vesela kustība, un kā Vakar-Eurōpa, tā arī Ziemeļ-Amerikā ir notikuši un notiek mēģinājumi viņa īpatnējos uzskatus laist praktiski darbā, kas reizēm devis pārsteidzoši labus rezultātus. Latvijā par šo sistēmu ieinteresētie pulcējas ap „Tautsaimniecības pētīšanas biedrību“. Gezella pamatliekošais darbs ir „Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld“, 7. izdev. parādījis 1931. g. pie Stirn-Verlag Hans Timm, Hochheim (Kreis Erfurt). Tāda sociālisma izpratnē, kas viscaur dibināts „brīvsaimniecībā“, ļoti labi un vienkārši ievada nelielā grāmatīņā: Werner Zimmermann, „Sozialismus in Freiheit“, Rudolf Zitzmann Verlag, Lauf bei Nürnberg, 19.—28. Tausend, Januar 1933.

ietveŗ formulā: sevī atdusošais galīgums. Ar to Tillichs grib teikt, ka šim laikmetam raksturīgais dzīves pamatliekošais izturēšanās veids ir bijis norobežošanās no mūžīgā un centrēšanās laicīgā galīgumā. Visvarenākie un šim laikmetam visraksturīgākie darinājumi esot bijuši trīs: matemātiskā dabas zinātne, tehnika un saimniecība. To sakars bijis tāds, ka matemātiskā dabas zinātne kalpojusi teknikai, bet pēdējā saimniecībai, galu galā novedot pie pasaules saimnieciskās sistēmas, kas sevī ietvērusi visu zemes lodi.

Pretēji šim bijušam, galīgumā centrētām pilsoniskās sabiedrības laikmetam, pašreizējais stāvoklis esot raksturots ar to, ka visās dzīves nozarēs — sākot ar dabas zinātņi un beidzot ar reliģisko dogmu un kultu — notiekot rādīkāla novēŗšanās no galīguma. Šai protestā pret pilsoniskās sabiedrības garu apvienojoties citādī visdaŗādākie virzieni. (Interesanti ir atzīmēt, ka, pēc Tillicha domām, ŷidi Markss, Lasalls, Ādlers, Landauers u. c., kā arī daŗi krievu revolūcijas vadoņi savā protestā pret pilsoniskās sabiedrības garu esot sasnieguŗi īsti pravietiskas izteiksmes sparū, kas galīgumā centrētām pilsonības garam bijis pilnīgi sveŗš.)

Šī raksta pirmā nodalījuma beigās lai būtu atļauts informēt vēŗ par diviem tādiem uzskatiem, kas tagadējo Vakar-Eurōpas stāvokli apskata ne no kultūrkriŗu periodicitātes viedokļa. Šie ne par velti par vissensacionālākiem apzīmētie uzskati ir, pirmkārt, tā sauc. dēkadences (jeb pagrimŗšanas) teōrija un, otrkārt, slavenā krievu rakstnieka (tagadējā ēmigranta) Mereŗkovska domas, izteiktas viņa nesen vācu valodā publicētā grāmatā „Rietumu noslēpums“ („Das Gaheimnis des Westens“, 1932)*.

Kā filosofs Maksis Šēlers izsakās, tad dēkadences teōrijas vecākie krusttēvi esot bijuŗi vācu domātāji S a v i ņ j ī (Savigny) un vēlās Heidelbergas rōmāntikas pārstāvji, tad B a c h ō f e n s (Bachofen), Š o p e n h a u e r s (Schopenhauer), N i c ŷ e (Nietzsche), zināmā mēŗā arī Francijas filosofs B e r g s o n s un modernā psīchoanalīze. Šīs teōrijas vadoŗšais domātājs ir mūsu dienu ievērojamais psīchologs un filosofs K l ā g e s s (Ludwig

* Neapŗaubāmi visslavenākā grāmata par tagadnes Vakar-Eurōpas stāvokli ir Š p e n g l e r a (Oswald Spengler) „Rietumzemes bojā eja“ („Untergang des Abendlandes“). Tā tiks apskatīta ŷi raksta otrā nodalījumā, jo Špenglers tagadnes V.-Eurōpā redz tādas vispāŗējas nepiecieŗamības piepildījumu, kam neizbēgami esot padota katrā kultūra, un proti, mirŗšanas liktenības piepildījumu: notikumi, kādus tagad pārdzīvojot V.-Eurōpā, esot jau vairākkārt bijuŗi pagātnē un tiem jāatkārtojoties nepiecieŗami katrā kultūras dzīvē. Špenglers tā tad pieŗiet tagadējam V.-Eurōpas stāvoklim ne no vienreizējo vēsturiskā gadījuma apstākļu viedokļa, bet redz tajā tādu attīstības nepiecieŗamību piepildījumu, kas ieguldītas pašā kultūras būtībā.

Klages). Pie rezultātiem, kas līdzīgi viņa uzskatiem, ir nonākuši arī: filosofs Teodors Lesings (Theodor Lessing), geologs un palaiografs Dakē (Edgar Daqué), etnologs Frobēnijs (Leo Frobenius) u. c. Visumā ņemot, noteikti jāsaprot, ka šī teorija ir specifisks vācu domāšanas darinājums un tās piekritēji arī ir atrodami vai vienīgi tikai Vācijā*).

Pretēji visām tām pārliecībām par cilvēku un viņa vēsturi, kas, lai gan smeltas no dažādiem avotiem (relīģijas, filosofijas, dabas zinātnes) un dažādas arī pašas sevī, tomēr visas saskaņēja vienā tezē — proti, apgalvojumā, ka cilvēks ir ceļš uz augšu no dzīvniecības un ka cilvēka vēsture nozīmē vērtību pieaugumu un tā tad prōgresu, — pretēji visām šīm tā sauc. progresa teorijām dēkadences teorijā tiek apgalvots, ka cilvēks un viņa vēsture ir ceļš no dzīvniecības uz leju. Cilvēkā te neredz vis „radības vaiņagojumu“, bet „zemzvēru“!

Kamēr dzīvnieks esot dzīves mākslas lielmeistars, cilvēks esot vairs tikai nožēlojams dzīves diletants. Un vainīgs tur esot tas, ka cilvēks sasirdzis ar „garu“. Tieši gars esot parazīts, kas arvien vairāk iezīdies cilvēkā un, pamazām izsūkdams dzīvības sulas, izsmēlis viņa bioloģiskos un dvēseliskos pamatus, kas pretēji visiem mākslotiem gara darinājumiem (t. i. pretēji fiziskai un garīgai kultūrai, kā „daiktu“ sistēmām) esot dziļi organiskas dabas. Cik raksturīgs šai ziņā ir Teodora Lesinga grāmatas virsraksts: „Zemes bojā eja no gara“ („Der Untergang der Erde am Geist“)!

Un vai neesot dīvaini, ka cilvēce taisni ar savu garu esot tā lepojusi? Šis lepnības istā daba atsedzoties kā drausmīga un liktenīga lieluma manija. Tāpēc Teodors Lesings arī nekautrējas apzīmēt cilvēku tā: „Cilvēks — t. i. ar savu tā sauc. „garu“ pamazām lieluma manijā nonākusi plēsīgu pērtiķu suga“. Bet kāpēc tāda pāreja no organismu dzīves pamatiem uz mākslotiem gara darinājumiem („daiktiem“, kā ķermeniskiem, tā garīgiem — zinātnēm, mākslām, mōrālēm, tiesībām, reliģijām un tml.) notikusi? Kas cilvēku izdzinis no dzīvniecības paradeizes pretīm drausmīgajam cilvēka liktenim? Atbilde: kautkāda veidā zaudētā spēja piemēroties dzīves apstākļiem tīri organiski, t. i. pašam ar saviem organiēm vien. Tas arī spiedis to ķerties pie daiktiem, ar kuŗu palīdzību var pārveidot apkārtni. Ka cilvēks ir raksturots ar dažām evolucionāli visvecākām sauszemes dzīvnieku pazīmēm (kā, piem., ar piecpirkstainu roku) un arī ar

*) Augstā minēto Teodoru Lesingu, kas bija profesors Hannoverā un, pēc emigrēšanas no Vācijas, 1933. g. rudenī krita par upuri slepkavībai (Čehoslovākijā), nedrīkst samainīt ar slaveno vācu Apgaismības laikmeta dzejnieku un domātāju Lesingu (Gotthold Ephraim Lessing. 1729—1781).

to, ka tas nevar piemēroties šauri īpatnējiem apkārtnes apstākļiem, to vispirms izcēla Klāčs (H. Klaatsch) savā grāmatā „Cilvēces tapšanas gaita“ („Werdegang der Menschheit“; svarīga ir arī tā paša autora grāmata „Die Stellung des Menschen im Naturganzen“). Cilvēka kā atpakaļpaliekošas, konservatīvas sugas raksturojums vēl tālāk ir gājis augstāk minētais geologs un palaiografs Dakē savā darbā „Pirmmežs, teika un cilvēce“ („Urwald, Sage und Menschheit“). Līdzīgas domas ir izteicis arī fiziologs Erenbergs (Ehrenberg) savā „Teorētiskā bioloģijā“. Berlīnes ārsts Alsbergs (Paul Alsberg) apgalvo, ka „cilvēciskuma princips“ īstenībā esot „organu izslēgšanās princips“. Taisni tāpēc, ka cilvēks kautkādu apstākļu pēc savai apkārtni bijis mazāk piemērots, kā viņam radniecīgās dzīvnieku sugas, viņš bijis spiests atvietoties ar dažādiem daiktiem (kā materiāliem, tā immateriāliem). Tā tīri organoloģiskās attīstības vietā arvien vairāk stājusies daiktu attīstība, kas organus pamazām padarījusi liekus. Gars kā prāts arī radies šīs organu izslēgšanās ceļā.

Tā tad — nevis tāpēc tikuši izslēgti organi, ka cilvēkam radušies labāki piemērošanās līdzekļi — prāts un prāta radītā griba, bet gan taisni otrādi: organu attīstības traucējumi un to izslēgšanās no savām brīnišķīgām funkcijām radījuši nepieciešamību ķerties pie surrogatīvām prāta un prāta vadītās gribas funkcijām, kas tad savukārt organu izslēgšanu vēl arvien straujāk kāpinājušas, pakāpeniski dēgradēdamas cilvēku no būtnes, kas dzīvo pašprietīgi ar saviem organiem vien, par būtni, kas dzīvo vairs tikai ar surrogātiem.

Ja tas ir tā, tad jāatzīst, ka cilvēka kultūru — zinātnes, māksla, mōrāles, tiesības, reliģijas u. t. t. nav vis no sevis izbēris līdz šim nepareizi par tādu atzītais pilnības rags — gars, bet gan visu to radījis dzīvniecisku organu attīstības traucējums. Visa tā dzimtene nav vis brīnišķīgie gara augstumi, bet nožēlojami organiskās attīstības trūkumi! Arī ievērojamais Hollandes anatoms Bolkss (L. Bolk) saskata cilvēkā organiskās attīstības traucējuma darinājumu un izsakās tā: „Cilvēks ir infantils pērtiķis ar traucētu iekšēju sēkrēciju“.

Tā tad viss, ar ko cilvēce līdz šim ir lepojies pēc dēkances teorētiķu domām, īstenībā ir kauna traips. Tik daudz dievinātā domāšana tik tāpēc radusies, ka instinkti vairs tieši nav radījuši kas jādara, un „brīvā griba“ ar savu „izvēles brīvību“ arī tikai — svārstišanās aiz neziņas, ko darīt! Visa kultūra tikai smags aplinkus ceļš, lai galu galā nepanāktu ne tik daudz, cik panāk dzīvnieki tik vienkāršā un virtuozā veidā. Visa kultūra — nekas cits, kā nožēlojama dēzertēšana no dzi-

ves cīpām: nožēlojamas bioloģiskas nevarības un bezspēka rezultāts. Un pats cilvēks — ar Nīčses vārdiem runājot — „riebums un sāpīgs kauns“.

Cilvēces vēsture — nepieciešamas miršanas process, jo cilvēce jau dzimusi kā slimīga suga — no dzīvniecības nāvīga ievainojuma ar garu, kas izrādījies par dvēseli un dzīvību izdeldējošu velnu.

Pašreizējā stāvoklī, kurā daudzi saskata brīnišķīgas prōgresa pazīmes un nojauš jauna daudzsološa nākotnes laikmeta dzimšanas simptomus, dēkadences teorētiski redz tuvojamos jau beigu aktu. Arvien straujāka organisko dzīves pamatu atvietošana ar prāta darinātiem mēchanismiem esot nu reiz sasniegusi tādu pakāpi, ka šie mēchanismi izrāvušies no cilvēces varas un tapuši pašai cilvēcei žņaudzoši. Cilvēces gara slavināšanas ārpūratam tuvojoties dabisks gals:

M e r e ž k o v s k i s ir pilnīgi pārliecināts, ka lielā sengrieķu filosofa Platōna nostāsts par kādreiz bijušu kontinentu Atlantīdi, kas it kā esot atradies Atlantijas ōkeānā un vēlāk nogrimis, nav vis tukšs mīts, bet gan tā pamatā ir īsts tālas pagātnes notikums. Pie šīs pārliecības Merežkovskis nonāk ne tikai uz to botaniķu, zooloģu, geoloģu u. c. zinātnieku pētījumu pamata, kas atrod par iespējamu atzīt, ka Atlantide patiesībā kādreiz Atlantijas ōkeānā eksistējusi, bet domā, ka pie tāda paša atzinuma neizbēgami jānonākot arī salīdzināmai reliģiju vēsturei. Esot pilnīgi neiespējami vēsturiski izskaidrot, kā visas tās reliģijas, kas pazīstot Cietēja-Dieva ideju, tāpat Trīsvienības domu par Dievu-Tēvu, Dievu-Dēlu, Dievu-Svēto-Garu, un kas arī vēl daudzējādā citādā ziņā ļoti līdzīgas, būtu varējušas aizņemt vienu no otras šos līdzīgos elementus. Atliekot tikai pieņemt, ka tās nevis savstarpīgas patapināšanas ceļā nonākušas pie līdzīgiem uzskatiem, bet gan — ka tām visām esot viena kopēja sakne, un proti — bojā gājušo atlantu reliģija. Daļa atlantu paspējusi vēl laikā bēgt no ōkeānā grimstošās Atlantides, kā, piem., Noass, inku priekšteči un vēl daži citi. Bez tam atlantiem bijušas arī Eurōpā, Āzijā un Āfrikā kolōnijas, ko aplicinot Platōna nostāsts. No bojā ejas pāri palikušie atlanti tad arī saglabājuši atlantu pirmreliģiju, kurās elementi esot sastopami reliģijās, kas izcēlušās Vidusjūras krastos un arī tālāk uz austrumiem.

Atlantides cilvēci Merežkovskis sauc par p i r m o c i l v ē c i, tagadējo — par o t r o, un ir nesatricināmi pārliecināts, ka vēlāk radīsies arī t r e š ā cilvēce. Savos uzskatos viņš iziet no Kristus mācības, pieņemot to bez kāda „liberālisma“, bez „modernizēšanas“, ar visu tās dogmatisko sastāvu. Trīs cilvēces esot nepieciešamas sakarā ar Trīsvienības ideju: Atlantides cilvēce bi-

jusi „Tēva cilvēce“, tagadējā esot — „Dēla cilvēce“ un nākamai esot jābūt „Gara cilvēcei“ jeb arī „Mātes cilvēcei“, jo Dievs-Gars esot Dievs-Māte.

Pāreja no otrās cilvēces uz trešo esot neizbēgama, un tikpat neizbēgami esot iet caur vēstures katastrofu — liesmām un plūdiem, kā tas kristīgā mācībā jau sludināts. Ja tagadējā (otrā) cilvēce mācētu sevī par Dievu uzņemt Kristu, tad tās katastrofa — bojā eja liesmās un ugunī — nozīmētu tikai garīgu pārdegšanu un šķīstīšanu, pēc kuņas tā, no vecā, grēcīgā garīguma liesmām un plūdiem izpeldējusi, atmirdzētu jaunā, trešās cilvēces dievišķā garīgumā, un sakarā ar to pārvērstos arī fiziski. Ja viņa, turpretim, Kristu sevī neuzņemtu, tad, pēc Merežkovska domām, neizbēgama būtu arī tīri fiziska bojā eja, t. i. iznīcība fiziskās liesmās un plūdos, lai tad vēlāk kāda neliela šīnī katastrofā glābusies saujiņa ar laiku varētu izveidot trešo cilvēci, līdzīgi tam, kā Atlantides katastrofā pāri palikušie izveidojuši otro.

Par to gan Merežkovskis ir pārliecināts, ka varbūtīgāka ir pēdējā iespējamība, t. i. ka tagadējā — otrā — cilvēce Kristu sevī neuzņems un tāpēc aizies bojā fiziskā ugunī un plūdos. Un tas notikums, kas šo uguni un plūdus radīs, būs o t r a i s P a s a u l e s k a r š s.

Neskatoties uz visām miera idejām, atbrūņošanās konferencēm un tamlīdzīgām tagadnes parādībām, visas valstis tomēr neatlaidīgi un drudzaini šim kaŗam gatavojoties, un tāpēc agri vai vēlu tas arī notiksot. Un lai gan visi zinot, ka o t r a i s P a s a u l e s k a r š tiek gatavots un ka tas reiz būs, un būs pie tam neizsakāmi drausmīgāks par pirmo, tomēr nemīlot par to domāt un vieglprātīgā „strausa politikā“ bāžot galvu cerību smiltīs, ka viss tas notiksot kādreiz vēlāk, tik tālā nākotnē, ka tagad par to baidīties vēl lieki.

Bet kas tad dzen tagadējo cilvēci nākamā Pasaules kaŗa ārpātā?

Merežkovskis domā, ka cilvēku dvēseles dzīvē valda kāds tikpat negrozāms psiholoģisks likums, cik negrozāms ir fiziskā dabā gravitācijas likums, un proti: cilvēks nevarot dzīvot bez e k s t a z e s, t. i. bez it kā izešanas, izkāpšanas no sevis, sevis iztukšošanas, lai pildītu sevī ar citu saturu.

D i e v i š ķ ā ekstazē cilvēks izejot no sevis, lai paceltos līdz Dievam un piestrāvotos ar Dievu, un slāpes pēc tādas dievišķas ekstazes esot tīri cilvēciskas. Ja tās istās, t. i. dievišķās ekstazes ceļā netiekot apmierinātas, tad — tā kā bez ekstazes cilvēks dzīvot nevarot — viņš neizbēgami krītot s ā t ā n i s k a i ekstaizei par upuri. Pasaules kaŗš esot bijusi pirmā grandiozā kolek-

tīvās sātāniskas ekstazes lēkme, pēc kuņas cilvēce vēl tagad elsojot smagā, ģibonim līdzīgā stāvoklī. Kas atceroties šī kuņa sākamā valdījušo, plašas kaņotāju un arī pakalpalicēju masas viesuļveidīgi aizrāvušo kuņa sajūsmu, tas labi saprotot, kas ir bijusi šī kolektīva sātānisma ekstaze, kuņas dzinējspēks — vienu tautu slāpes pēc citu miesas un asinīm. Tāpat sātānisma ekstazes lēkmē norisinājušies vēlākie pilsoņu kuņi, kuņos cilvēki pārspējuši zvērus un savā asinskāribā apreibinājušies līdz galīgai cilvēcības aizmiršanai. Sātāniskās ekstazes esot drausmīgas ne tikai ar savu bestiālismu, bet arī vēl ar to, ka tās esot it kā sālīti ūdeņi, kuņu dzeršana slāpes vēl tikai kāpinot un beidzot iedzenot jau galīgā ārprātā. Otrais Pasaules kuņš tad arī būšot sātānisma ārprāta galīgā un pēdējā lēkme, kuņā otrai cilvēcei neizbēgami jānoslikstot tās grēku plūdus.

Bet kāpēc tad tagadne vairs neatrod vienīgi pareizo dievišķās ekstazes ceļu? — Tāpēc, saka Merežkovskis, ka mūsu dienās īsto Kristu vairs nepazīst. Glābties no tīri fiziskās iznīcības, ejot cauri tikai garīgai liesmai un plūdiem (kas, kā augstāk jau teikts, esot neizbēgams pārejas ceļš uz trešo cilvēci) varētu tikai tad, ja cilvēki mācītos saprast, ko īstenībā apzīmē Kristus vārdi: „Mana miesa ir istā barība, manas asinis ir īstais dzēriens“, un tuvākmīlestību padarītu par dzīves principu. Bet, kā jau aizrādīts, pats Merežkovskis tādai iespējami-bai vairs netic, un tāpēc arī nedomā, ka viņa grāmatas te ko vēl varētu palīdzēt. Kādā citā rakstā tas savas grāmatas apzīmē par „vēstuli pudelē“, ko tas metot tagadnes grēku plūdus, lai to varbūt kādreiz lasītu tie, kas no šiem plūdiem paliks pāri un kuņu uzdevums būs izveidot trešo cilvēci.

II.

Lai Osvalda Špenglera (Oswald Spengler) domām piekrist vai nē, gribot negribot tomēr jāatzīst, ka viņa grāmata „Rietumzemes bojā eja“ („Der Untergang des Abendlandes“) ir viens no visgrandiōzākiem cilvēces vēstures iztulkojuma mēģinājumiem. Ar savu nesatricināmo pārliecības sparū, bezdibēnīgi dziļo izjūtu un visaugstākā mērā izteiksmīgo valodu, kas uzbur kalnu grēdām līdzīgus, nereti virtuōza māksliniecisma apdvestus tēlus un aizrauj kā lavīna, Špenglers vietām paceļas tīri bibelisku pravietojumu augstumā, liekot saviem sludinājumiem atmirdzēt brīnišķīgā organiskā viengabalībā, monumentālā varēnībā un stindzinošas liktenības baigumā. Viņa uzskatiem tāpēc nedrīkst paiet gaņām neviena kultūrkrižu teorija. Un tā kā

viņš tagadnes Vakar-Eurōpas krīzei pieiet nevis no vienreizējo vēsturiskā gadījuma apstākļu viedokļa, bet gan redz šai krīzē pašā kultūras būtībā guldītas nepieciešamības risinājumu, tad viņa uzskatiem bija jāierāda vieta šī raksta otrā daļā.

Ir nepareizi domāt, ka Špenglers minēto grāmatu būtu uzrakstījis pēckaŗa sabrukuma ietekmēts. Sensacionālais virsraksts „Rietumzemes bojā eja“ tam bijis fiksēts jau 1912. g. Pirmais sējums arī bijis jau gatavs, kad sācies Pasaules karš, 1917. g. pavasarī viņš to vēl pārstrādājis, papildinājis un 1918. g. jūlijā publicējis. Visas pamatliekšās idejas te arī jau atrodamas, un tā tad vēl priekškaŗa atmosfērā radušās. Otrais sējums publicēts 1922. g. Abi gandrīz pilnīgi vienādā lieluma sējumi aptver kopā tuvu pie 1300 liela formāta lappušu! Tik milzīga grāmata, kas pie tam vēl uzstāda saviem lasītājiem stipri augstas izglītības pakāpes prasības, tomēr sasniegusi ārkārtīgi reti pieredzētu tirāžu, izplatīdamās daudzos desmittūkstošos eksemplāru un samērā īsā laikā radīdama ap sevi veselu literātūru, tā sauc. „špengleriādi“, kuŗas rakstu vairākums iederas jau pirmos četros gados pēc pirmā sējuma parādīšanās.

Savu grāmatu Špenglers grib rakstīt nevis „mūžīgi vakarējiem“, bet gan „rītdienas ceļu meklētājiem“ (IX) un grib ar to atvērt jaunu skatu uz vēsturi, dodot „l i k t e ņ a f i l o s o f i j u“ (IX) kā komentāru tagadnes lielajam laikmetam*). Nākotnē katram būšot pienākums zināt to, kam jānotiek un kas tā tad ar neatvairāma likteņa nepieciešamību arī notikšot, pilnīgi neatkarīgi no personīgiem ideāliem, cerībām un vēlēšanām. Vēsturē neesot likumu tādā nozīmē, kā dabā, un tāpēc vēsturiskos notikumus arī nevarot „aprēķināt“ tādā pat veidā kā dabas parādības, bet vēsturē gan esot liktenība, un tāpēc iespēja, dziļi gremdējoties tās noslēpumos, nojaust nākotni.

Špenglers pats aizrāda, ka gandrīz par visu tam jāpateicoties Ģ ē t e m un N i c š e m, pēdējam gan daudz mazāk nekā pirmam. Taisni Ģete esot piegriezies nevis daudzu mazāk nekā pašam, bet gan pašam dzīvam t a p š a n a s prōcesam, un pasaulei kā mēchanismam pretim nostādījis pasauli kā organismu, t. i. nedzīvai pasaulei pretim dzīvo, asi norobežodams l i k u m u (Gesetz) no v e i d o l a (Gestalt). Ar veidolu viņš esot sapratis kustīgo, topošo, pārejošo formu, t. i. formu, kas sevi attīsta dzīvojot, pretēji likumam kā nemainīgai formai. Veidolu mācība viņam bijusi mācība par pārvēršanos (metamorfōzi) un tāpēc viņš neieredzējis matēmatiku, kuŗai nozīme tikai nedzīvu li-

*) Šinī un turpmākos gadījumos iekavās pēc citātiem uzrādītie romiešu vai arābu cipari apzīmē lappuses „Rietumzemes bojā ejas“ I. sējuma 1923. g. izdevumā.

kumu tveršanā. Līdzpārdzīvojums, tiešais skatījums, salīdzinājums, fantāzija, tiešā iekšējā pārliecība — tie esot bijuši Ģētes līdzekļi tuvoties dzīvo parādību noslēpumiem. Špenglers tos tad arī atzīst par vēsturiskās pētīšanas līdzekļiem vispār un apgalvo, ka likteņa izpratnei esot vajadzīga nevis zinātniskā pieredze, kas meklē likumības, bet dzīves pieredze, kas tver veidolus, — ne aprēķins, bet intuīcija, ne gars, bet dziļums, nevis neorganiskā likumu loģika, bet organiskā veidolu loģika.

Ar to Špenglers asi uzstājas pret tādiem vēstures pētījuma veidiem (metodēm), kas pārņemti no nedzīvās dabas pētniecības. Vēsture neesot līdzīga gravitācijai, elektrībai vai kādai citai anorganiskai parādībai. Dzīvo, topošo vispār nevarot tvert pēc līdzības ar nedzīvo, kā tas gan tik bieži mēģināts. Tāpēc vēsturē neko nevarot panākt arī ar *kauzālītātes* (cēlonības) jēdzienu. (Vēsture, ja tā esot ista vēsture, un nevis vienkāršs notikumu krāšanas „skudru darbs“, topot neizbēgami filosofija, proti, likteņa filosofija, kuŗas uzdevums esot nevis pētīt, kas vēsturiskas parādības kādā noteiktā laikā ir un kā tās cēloniski (kauzāli) saderīgas, bet gan — ko tās nozīmē, uz ko tās norāda, t. i. likteņa filosofijā šīs parādības jāuzskatot par kāda dzīves veselā izpausmēm, kuŗas šīs veselais sevi izdzīvojot kā savas pārvēršanās (metamorfōzes) atsevišķās fazēs.) Bet kas tas ir par dzīves veselo? Špenglera atbilde skan: *kultūra*. Un tā kā kultūrās viņš saskata ipatnējo veida organismus ar visām organismiem vispārīgi raksturīgām pazīmēm (par ko sīkāk būs runa šī raksta tālākā risinājumā), tad viņa metodiskais (t. i. pētīšanas veida) viedoklis var tikt formulēts sekojoši: Vēsture nav nekas cits, kā kādas kultūras dzīves parādību risinājums. Šī kultūra, būdama organisms, izdzīvo sevi vēsturisko parādību maiņā tāpat, kā, piem., tauriņš izdzīvo savu dzīvi savas metamorfōzes dažādās fazēs. Aiz šo fažu risinājuma slēpjas tauriņa dzīves, kā veselā, risinājums. Tāpat aiz vēsturisko parādību nomaiņas, kas īstenībā ir metamorfōzes fažu virkne, stāv kultūras dzīves risinājums ar šī risinājuma liktenību. Likteņa filosofijas uzdevums tad ir — tvert šo liktenību, metode — vēsturisko parādību *simbolisks iztulkojums*, t. i. to kā kultūras organiskās metamorfōzes momentu iztulkojums, jeb — vēl citāddāk — vēsturisko formu valodas analīze.

Ne tikai pašai šai metodei jēdzienu vietā jāoperē ar simboliem, bet arī tās ceļā iegūtais liktenības ieskatījums neļaujot sevi loģiski formulēt, t. i. ietvert jēdzienos un spriedumos. Tāpēc te varot palīdzēt tikai māksliniecisks tēlojums, kuŗā pats Špenglers nereti sasniedz virtuōzu meistarību, liekot savam darbam atmirdzēt grandiozās vēstumres likteņa poiē-

ma s gaismā. Līdz ar to, protams, vēsturei ir noliegts zinātnisks raksturs un tā pārvērsta par īpatnēju d z e j o j u m u.

Tā kā likteņa filosofija Špengleram ir vēstures likteņa filosofija, bet vēstures liktenis, kā jau aizrādīts, ir vēsturē sevi izdzīvojošās kultūras liktenis, tad likteņa filosofija viņam top par īpatnēju kultūrfilosofiju. Tādā veidā, kā šī kultūrfilosofija ir ietverta „Rietumzemes bojā ejā“, tā aptver: 1) vispārīgo kultūras mācību; 2) s p e c i ā l o mācību par Vakar-Eurōpas kultūru.

Savā vispārīgā kultūras mācībā Špenglers iziet no tā, ka līdz šim valdījusi pārliecība par vienas vienīgas kultūras pastāvēšanu zemes lodes virsū esot jāatmet: tā esot vienkārši stulbas vakareurōpiešu iedomības rezultāts. Identificēdami šo vienīgo kultūru ar Vakar-Eurōpas kultūru un ieceldami sevi pašus šīs vienīgās kultūras nesēju godā, tie pārējo zemes lodes daļu kultūras dēgradējuši par vienkāršiem Vakar-Eurōpas kultūras trabantiem, liekot tām tāpat griezties ap Vakar-Eurōpas kultūru, kā Ptolemajis licis debess spīdekļiem griezties ap zemi. Pretēji tādai Ptolomeija sistēmai kultūras mācībā Špenglers savu Kopernika atklājumu grib redzēt apgalvojumā, ka ir d a u d z a s un savā konkrētā būtībā pilnīgi d a ž ā d a s kultūras, sakarā ar ko arī pasaules vēsturē jāredz nevis vienas un tās pašas kultūras līnijveidīga attīstība, bet gan kultūru daudzējādības straume. Tālākais un ļoti svarīgais Špenglera apgalvojums skan tā, ka katra no šīm kultūrām esot sevi absolūti noslēgta, kāpēc visas runas par kultūru savstarpīgo iedarbību, pēctecību u. tml. esot tukšas fikcijas. Vēsture, kā kultūras parādību risinājums, tad arī pastāv tikai vienas kultūras robežās un „cilvēces“ vēstures nemaz nevar būt. Tās vietā Špenglers mēdz runāt par „pasaules vēsturi“ (Weltgeschihcte), t. i. par to atsevišķo kultūru vēsturisko notikumu kopību, kuŗu arēna ir „pasaule“ — zemes lode, izraidīdams cilvēces jēdzienu no vēstures zooloģijā. Vispārīgā kultūras mācība tad top par „pasaules vēstures morfoloģiju“ (6. 63), un tā kā viņa virzās kultūru formu salīdzinājuma ceļā, tad gūst arī nosaukumu „pasaules vēstures salīdzināmā morfoloģija“ (69).

Viens no vissvarīgākiem atzinumiem Špenglera vispārīgā kultūras mācībā neapšaubāmi ir tas, kā kultūras ir īpatnēja veida organismi (par ko runa bija jau augstāk): „Šīs kultūras, augstākās pakāpes dzīvas būtnes, uzaug cildenā bezmērķībā līdzīgi puķēm laukā. Tāpat kā augi un dzīvnieki tās ieders dzīvā Ģētes dabā un nevis nedzīvā Ņūtona dabā“ (29). Tā kā to dzīve esot cieši saistīta ar dabas ainavu, kādā tās radušās, tad

Špenglers tās tuvina vairāk augiem nekā dzīvniekiem. — Sakarā ar kultūru organisko izpratni, augstāk minētā pasaules vēsture Špengleram top „organisko formu mūžīgas veidošanās un pārveidošanās, brīnišķīgas tapšanas un zušanas glezna“, kamēr „cunftes vēsturnieks“ tajā redzot bantes tārpu, kas nenogurstoši veido „laikmetu“ virkni (29). Kāds cits Špenglera formulējums skan tā: „Kultūras ir organismi. Pasaules vēsture ir to kopbiografija“ (144).

Katrā kultūrā Špenglers izšķir: 1) kultūras dvēseli ar tās iekšējām iespējamībām un 2) kultūras ārējo parādību, t. i. laiku un telpu piepildošo kultūras faktu virkni. Vēsture ir kādas kultūras iekšējo iespējamību realizācijas process laikā un telpā, t. i. kultūras dvēseles izpausme un iemiesojums. Vēstures liktenis, būdams kultūras liktenis, tā tad ir kultūras dvēseles liktenis.

Pats Špenglers tomēr neuzrāda ne pietiekoši skaidru un noteiktu, ne arī pietiekoši viennozīmīgu kultūras dvēseles izpratni. Bet tā kā viņš kultūras būtību redz tās organiskā raksturā, tad arī jāiziet no organisma izpratnes, lai kautcik noteikti varētu izprast kultūras dvēseli.

Ja organiskās dzīves izpratnē iziet nevis no mēchaniskā viedokļa, kas visu dzīvības procesu mēģina izskaidrot tikai ar kailiem cēloniskiem sakariem, tad jāpieņem īpatnējs dzīvības spēks jeb vitāls princips, kas noteic īpatnējo organisko procesu risinājumu. Tā to, piem., arī dara filozofs Drišs (Hans Driesch), atgriezdamies pie sengrieķu filozofa Aristoteļa entelecheijas jēdziena. Ar entelecheiju Drišs saprot dzīvības principu, kas pats gan telpu nepiepilda, bet tomēr mērķtiecīgi veidojoši un virzoši uz telpu piepildošām parādībām iedarbojas un tā ienes tajās to īpatnējo norises veidu, kas raksturo organiskos procesus pretēji neorganiskiem. Daudz agrāk filozofs Leibnīcs nosauca savas monadas par entelecheijām tāpēc, ka tās ar sevis pašu spēkiem izrisinot savus stāvokļus un realizējot to esamību. Arī pie Aristoteļa entelecheijai neapšaubāmi ir pašrealizējošās mērķtiecīgās formas raksturs.

Spriežot pēc visiem tiem formulējumiem, kas Špenglera grāmatā uz kultūras dvēseli attiecas, viņš tajā redz kultūras entelecheiju. Citādi sakot: kultūras dvēsele viņam acīmredzot tēlojas kā tas iekšējais, savā mērķtiecīgā augšanā pats sevi realizējošais princips, kas ārējām (t. i. laiku un telpu piepildošām) kultūras parādībām tāpat piešķir tām īpatnējo organisko risinājuma formu, kā augu un dzīvnieku entelecheijas attiecīgām augu un dzīvnieku valsts parādībām. Protams, cits jautājums ir

tas, ciktāl kultūras vispār pēc analogijas ar organismiem drīkst saprast.

Sakarā ar savu organisko kultūru izpratni, Špenglers apgalvo arī tālāko: „Katrai kultūrai ir sava bērnība, sava jaunība, savi vīra gadi un savs vecums“ (145). „Kultūra dzimst tai acmirkli, kur no mūžīgi-bērnišķīgā cilvēciskuma sākotnēji-dvēseliskā stāvokļa atstāstas liela dvēsele, atdalīdamās no tā kā veidols no bezveidīgā, aprobežotais un pārejošais no neaprobežotā un paliekošā. Tā uzzied noteikti norobežotā dabas ainavā, paliekot tai augveidīgi piesaistīta. Kultūra mirst, ja dvēsele savu iespējamību summu tautu, valodu, ticības mācību, mākslu, vaļšķu, zinātņu veidolā ir realizējusi un ar to atkal atgriežas sākotnējā dvēseliskumā. Tās dzīvā eksistence — to lielo laikmetu secība, kas stingrās kontūrās iezīmē prāoresējošas pilnības gaitu — ir dziļi iekšēja, kaislīga cīņa par ideju pret chaosa spēkiem uz ārieni, pret neapzināto uz iekšieni, kurā šie chaosa spēki draudīgi atkāpušies“ (144).

Ar to, ka Špenglers apgalvo, kultūru daudzējādību jeb plūralismu pretēji monismam, kultūru absolūto sevi noslēgtību un to organisko raksturu, viņa vispārīgā mācība par kultūru vēl nekādā ziņā nav izsmelta. Tālāk tiek aizrādīts, ka kultūru organismiem esot vienāds mūža ilgums un šai mūžā vienādas attīstības pakāpes un periodi, arī ar vienādu ilgumu: „Katrai kultūrai, katram agram laikmetam, katrai augšup kāpšanai un lejup slīdēšanai, katrai kultūras iekšēji nepieciešamai pakāpei un periodam ir noteikts, vienmēr vienāds, vienmēr ar simbola izteiksmību atkārtoto ilgums“ (149). Dibinoties uz saviem plašiem dažādo kultūru pētījumiem, Špenglers kultūras organismu mūžu nosaka uz apm. tūkstošiem gadiem, bet attiecībā uz kultūras attīstības fažu vienādību un vienādo ilgumu runā par kultūras fažu homoloģijas principu un piešķir tam ļoti svarīgu nozīmi, jo tas atverot iespējamības, par kādām līdzšinējā vēstures pētniecība neesot ne sapņojusi, un proti: 1) rekonstruēt jau sen iznīcībā grīmušus kultūras laikmetus un pat veselas kultūras, dibinoties uz morfoloģiskiem sakariem, līdzīgi tam, kā, piem., palaiontoloģijā rekonstruē veselu skeletu, izejot no kādas galvas kausa daļas; 2) „noteikt pēc tipa, tempa, jēgas un rezultāta vēl nenotecējušās vēstures fazes“, t. i. paredzēt nākotni (153). Cik liela loma Špenglera uzskatos taisni pēdējam punktam, tas kļūst redzams vēlāk, apskatot viņa mācību par Vakar-Eurōpas nākotni. — Izejot no minētā vēstures fažu homoloģijas principa, Špenglers uzstāda jaunu jēdzienu par vēsturisko parādību vienlaicību, nosaukdams par vien-

laicīgām nevis tādas parādības, kas notikušas vienā un tai pašā laikā, bet gan kas — katra savā kultūrā razdamās — iederas vienā un tai pašā kultūras attīstības fazē un tā tad uzrāda vienu un to pašu jēgu. Tāpēc, piem., viņam sengrieķu filosofs Sōkrats ir vienlaicīgs ar 18. gadsimta domātāju Ruso, jo pirmais apzīmējot kultūras beigu fazes iestāšanos antikā grieķu-romiešu kultūrā, bet pēdējais — Vakar-Eurōpas kultūrā. Par šai pašā nozīmē vienlaicīgiem tiek uzskatīti arī Aleksandrs Lielais un Napoleons. „Es ceru pierādīt, ka visi bez izņēmuma reliģijas, mākslas, politikas, sabiedrības, saimniecības, zinātnes lielle darinājumi un formas visās kultūrās vienlaicīgi rodas, sašniedz pilnību, dziest; ka vienu iekšējai struktūrai pilnīgi atbilst visu citu struktūra“ (152).

Homoloģijas princips attiecas uz kultūras attīstības fažu vienādību un vienādo ilgumu, t. i. uz kultūras uzbūvi tās ģenetiskā jeb gaŗgriezuma skatījumā. Bet ne mazāk svarīgs ir tas, ko Špenglers apgalvo par vienas un tās pašas kultūras vienas un tās pašas fazes dažādo sastāvdaļu attiecību, t. i. par kultūras uzbūvi šķērsgriezumā skatītu. Viņš domājas te varam saskatīt brīnišķīgu radniecību: „Tēlojošo mākslu un kaŗa un valsts administrācijas formas; politiskie un matēmatiskie veidojumi tai pašā kultūrā; reliģiskie un tehniskie uzskati; matēmatika, mūzika, plastika; saimnieciskās un atziņas formas u. t. t., u. t. t. — čiss ir dziļi iekšējā radniecībā“ (64—65).

Šī kultūras veidojumu dziļi iekšējā radniecība tiek konstatēta nevis vienas kultūras salīdzinājumā ar citām, t. i. nevis ārējā salīdzinājumā, bet gan vienas un tās pašas kultūras šķērsgriezumā skatīto daļu iekšējā salīdzinājumā. Kā homoloģijas, tā arī iekšējās radniecības principi istenībā tikai dziļāk formulē to pašu augstāk jau apskatīto kultūras organiskās uzbūves principu, jo kā homoloģija, tā arī sastāvdaļu dziļi iekšējā radniecība ir konstatējama visos organismos. Tā kā Špenglers, kā augstāk jau aprādīts, katrā kultūrā izšķir tās iekšējo dvēseli un ārējo parādību virkni, tad minētais iekšējās radniecības princips viņam dabū īpatnēju jēgu: aiz kultūras parādību iekšējās radniecības viņam slēpjas kultūras dvēseles vienība, kas sevi šinīs parādībās izpauž. „Radniecība“ te ir iederēšanās vienas un tās pašas dvēseles, viena un tā paša dzīves brīža izpausmes parādību starpā līdzīgi tam, kā, piem., dažādu vienlaicīgi spēlējošu instrumentu partijas simfōniskā orķestri ir radniecīgas ar to, ka tās visas pauž vienu un to pašu simfōnijas plūduma fazi.

Tikai, dibinoties uz kultūras fažu homoloģijas un kultūras parādību iekšējās radniecības principiem, Špenglers arī var ce-

rēt sasniegt to, ko tas sasniegt grib, un proti, parādīt, kāpēc, piem., gōtika, islāms, antikā polis ne tikai tad, tur, tādā un tādā veidā un ar tādu un tādu ilgumu ir radušies un pastāvējuši, bet kāpēc tiem taisni tad, tur tādā un tādā veidā un ar tādu un tādu ilgumu bijis nepieciešami rasti un pastāvēt. Citādi sakot: tikai minētie principi padara galīgi saprotamu augstāk jau apskatīto vēstures parādību simboliskā iztulkojuma metodi, ko pats Špenglers sauc vēl arī par vēstures parādību fiziognōmiku un kas ārējās vēstures parādībās tāpat redz kultūras dvēseles dzīves simbolus, kā fiziognōmika cilvēka sejas parādībās — indivīda dvēseles dzīves ārējo izpausmi.

Visdažādāko kultūru dvēselēm tiktāl jābūt vienādām, cik tās ir kultūras organismu dzīvības principi, iekšējo iespējamību nesēji un iekšējie formējošie spēki. Bet ja tās būtu viscaur vienādas, tad arī pašas kultūras būtu viscaur vienādas. Tā kā Špenglers apgalvo taisni pretējo — dažādo kultūru ļoti dziļu atšķirību, tad tādai jābūt pamatotai pašās kultūru dvēselēs. Tāpēc viņš arī cenšas atsegt tās dažādības pašās kultūru dvēselēs, kas novedušas pie šo kultūru vēsturisko parādību ārējās dažādības. Antīko dvēseli viņš sauc no Nicšes aizņemtā un Nicšes nozīmē izprastā vārdā „apollōniskā dvēsele“, raksturodams viņu ar to, ka tā, līdzīgi indiskāi, esot bijusi pilnīgi ahistoriska, t. i. nevēsturiska, pretēji aiģiptiskai, izcilā veidā vēsturiskai. Šis nevēsturiskums esot izpaudies naidīgumā pret laiku, ilgumu, sakarā ar ko antīkais pasaules uzskats bijis centrēts nevis tapšanas un laika jēdzienā, bet gan telpas izplatību piepildošās lietas jēdzienā. Bet par to vēlāk, sakarā ar Vakar-Eurōpas „faustiskās“ dvēseles apskatījumu.

Augstāk jau tika norādīts uz Špenglera domu par atsevišķu kultūru pilnīgu sevī neslēgtību un tā tad katra savstarpīga ietekmējuma neiespējamību. Visu, kas kultūrām kopējs (kā, piem., vienādu mūžu un atsevišķu fažu ilgumu, to parādību iekšēju radniecību u. t. t.), viņš liek uz vispārīgās augšanas nepieciešamības rēķina, kas katrā kultūrā realizējas vienādi, neatkarīgi no tās dvēseles īpatnībām. Kultūru atšķirību apgalvojumos Špenglers tomēr iet tik tālu, ka arī visus atziņas veidojumus, kā zinātnes un filosofijas, pēc to patiesības ieslēdz atsevišķas kultūras robežās, un šādā veidā, katru patiesības vispārnozīmību noliedzams, nonāk pie viedokļa, ko viņš pats sauc par vēsturiski-psicholoģisku skepticismu un kas ir īpatnējs vēsturiskā relatīvisma veids.

Tas, ko mēs tik lepnī esot apzīmējuši par vispārnozīmīgām patiesībām, neejot pāri Vakar-Eurōpas kultūras robežām un tā-

pēc, piem., modernais ķīnielis vai arabs Vakar-Eurōpas filosofijas attīstībā no Bēkona līdz Kantam varot saskatīt vienīgi kūrīozitātes (ziņkārības) vērtību. „Nav mūžīgu patiesību” — tā apgalvo Špenglers, un tāpēc nav jābrīnās, ka viņš arī matemātikai grib piešķirt nozīmību tikai vienas kultūras robežās, apgalvodams, ka katrai kultūrai esot sava īpatnēja matemātika. Līdz ar to atziņas veidojumi pēc savas nozīmības ir nostādīti blakus visiem pārējiem kultūras veidojumiem, un visiem piešķirta tikai viena — vēsturiski-relatīvā — nozīmība: „Ir daudzas savā dziļākā būtībā viena no otras pilnīgi atšķirīgas plastikas, glezniecības, matemātikas, fizikas, katra ar aprobežotu mūža ilgumu, katra sevī noslēgta, tāpat kā katrai augu sugai ir tai īpatnēji ziedi un augļi, tai īpatnējs augšanas un lejup slidēšanas tips” (29).

Kopsavilkumā Špenglera vispārīgo kultūras mācību var raksturot sekojoši: 1) Kultūru plūrālisms (pretēji monismam). 2) Atsevišķu kultūru pilnīga sevī noslēgtība. 3) Kultūras kā augstāka veida organismi ar 4) vienādu mūža ilgumu (ap 1000 gadiem), 5) vienādām un vienādi ilgstošām attīstības fazēm un periodiem, ar 6) savu veidojumu dziļi iekšēju radniecību. 7) Visu kultūras darinājumu, arī zinātnes un filosofijas, tikai vēsturiski-relatīvā nozīmība.

Šī raksturojuma 3., 4. un 5. punkti jau ieslēdz sevī arī atzinumu par kultūras miršanas fažu vienādu veidu un vienādu ilgumu. Bet tā kā Vakar-Eurōpas kultūra, pēc Špenglera domām, pašreiz atrodas taisni miršanas stadijā, tad tās pašreizējā stāvokļa izpratnei un nākotnes paredzēšanai pareiza miršanas stadijas izpratne ir augstākā mērā svarīga. Tāpēc lai būtu atļauts tai piegriezties tuvāk.

„Jo vairāk kāda kultūra tuvojas savas eksistences pusdienas augstumam, jo virišķīgāka, skarbāka, apvaldītāka, mērenāka kļūst tās beidzot nodrošinātā formu valoda, jo pārliccinātāka ir tā sava spēka jūtā, jo skaidrākas top tās līnijas. Agrā laikmetā viss tas vēl bija miglains, juceklīgs, meklējošs, bērnišķīgu ilgu un baiļu reizē pildīts” (146). Bet kamēr šī pusdienas laikmetā visur valda starojoša pilnība, sasniegumu vaiņogojums (kā, piem., Ticiāna gleznās), vēl vēlāk kultūras darinājumi kļūst maigi, gandrīz sabirstoši, pēdējo oktōbŗa dienu skumjās saldmes apdvesti (Mōcārta mūzika!). Un beidzot — vecumam iestājoties — „dziesmā dvēseles uguns” (146). „Ja mērķis ir sasniegts un ideja, visa iekšējo iespējamību pilnība piepildīta un uz ārieni realizēta, tad kultūra piepeši sastingst, tā mirst, tās asinis sarec, spēki lūst — tā top cīvilizācija” (145).

Ar cīvilizāciju Špenglers tā tad saprot kultūras attīstības

beigu laikmetu, tās miršanas procesu. Tāds šī vārda lietojums pirms Špenglera nepavisam nebija parasts un sāk ieviesties tikai pateicoties viņam. Tas stingri jāievēro, lai izsargātos no smagiem pārpratumiem.

„Cīvilizācija ir visārējākie un vismākslotākie stāvokļi. Tās ir noslēgums, tās seko tapšanai kā tapušais, dzīvei kā nāve, attīstībai kā sastingums... Tas ir gals, neatsaucams, bet ar visiekšējāko nepieciešamību tās vienmēr atkal ir sasniegtas“ (43—44). Pāreja uz cīvilizāciju ir „kultūras klimaktērijs“, dzemdēšanas vietā te visur stājas mākslota konstrukcija (462). „Kultūra un cīvilizācija ir kāda dvēseliskuma dzīva miesa un tā mumija“ (453). „Kultūras cilvēks dzīvo virzienā uz iekšieni, cīvilizētais cilvēks — uz ārieni, telpā, starp ķermeņiem un „faktiem““ (453).

Īsi sakot: cīvilizācija Špenglera izpratnē ir dzīves centra pārnešana no iekšienes ārienē tāpēc, ka iekšējās iespējamības jau izsmeltas. Bet tā kā ārējais nekad iekšējos dzīvības spēkus atvīdot nevar, tad šī pārcentrēšanās nozīmē drošu un neatvairāmu miršanu, lai cik grandiozas arī būtu ārējās formas. Kādas pazīmes visdrošāk signālizē cīvilizācijas tuvošanos?

Špenglera domas par šīm pazīmēm var tikt formulētas īsumā sekojoši.

Kamēr kultūras ziedu laikmetā radošo spēku ir pārpilnība un tie izpaužas vērtību radīšanā, iestājoties cīvilizācijai, t. i. kultūras iekšējām iespējamībām izsīkstot, arvien vairāk sāk prāt par agrāk radītām vērtībām, mēģinot tās citādi saprast, citādi iztulkot, pārveidot. Vērtību organiskās radīšanas vietā tā tad stājas prāta kritiskā funkcija attiecībā pret jau agrāk radītām vērtībām. Nicšes spārnotā formula „vērtību pārvērtēšana“ te ir istā vietā: „Visu vērtību pārvērtēšana — tas ir katras cīvilizācijas visiekšējākais raksturs“ (461). „Tā vairs nerada, bet tik citādi iztulko“ (turpat). Buda, Sōkrats, Ruse tādā ziņā ir „vienlaicīgi“, ka Buda ievada brāmaniskās dzīves pārvērtējumu, Sōkrats — šis antīkā stōicisma garīgais tēvs — iezīmē antīkās dzīves radošo spēku izsīkumu un pāreju uz kritiskām dzīves gudrībām, bet Rusō ir priekštecis ētiskam sociālismam, šim visu pārvērtējošam dzīvēstosās „faustiskās dvēseles pamatnoskaņojumam“ (452).

Mōrālē notiek sekojošas pārmaiņas: tīri instinktīvās mōrāles vietā, kas raksturo kultūras ziedu laikus, stājas mōrāles problēmas: „Kultūras mōrāle ir mōrāle, kas īstenībā pastāv, bet cīvilizētā mōrāle ir tā, ko meklē“ (455), un proti, meklē prāta ceļā. Kultūras pirmcīvilizācijas laikmetu

mōrāle ir raksturota ar to, ka cilvēki nebaidās dzīves grūtību, bet — taisni otrādi — skatās uz tām no augšas, izaicinot, būdami gatavi pašai izlēdzīgai cīņai ar likteni un, ja vajadzīgs, arī bojā ejai, kamēr civilizācijas laikmetā negrib likteni pārvarēt, bet vienkārši apiet, negrib pašai izlēdzīgai cīnīties par ideāliem un pat dzīvību tiem ziedot, bet gan labklājības dēļ ir gatavi rāpot pa zemi un skūpstīt to kājas, kas tādu labklājību dod vai vismaz sola. Īsi sakot: „tragiskās mōrāles“ vietā stājas „plēbēju mōrāle“, „putnu perspektīvas“ vietā — „varžu perspektīva“ (456). Sakarā ar to arī īstas, dziļi iekšēji apgarotas un nesavtīgas aktivitātes vietā stājas darbs, par ko prasa atalgojumu, t. i. cilvēks top algādzis, kas visur kaulējas ap samaksu.

Māksla civilizācijas laikmetā ir „izsmelta, nolietota, lieka“ (60). Tā kā dziļi iekšējie, organiskās augšanas spēki ir izsikuši, tad dabiskas dzemdēšanas vietā stājas mākslota konstrukcija, t. i. mākslas taisīšana pēc prāta principiem. Citādi sakot: arī mākslā dziļi organiskās, iekšējās, irracionālās augšanas vietā stājas mēchaniska, prāta vadītās gribas ceļā panākta darināšana. Īstais, tīri organiskā prāta procesā augošais stils zūd, bet tai vietā milzīgi daudz prāto par stilu un cenšas to darināt. Bet tā kā mākslīgi to darināt taču nevar, tad īstenībā tikai izlaupa agrāko stilu krātuves un no tādā veidā savāktiem elementiem konstruē vienības, kas ir vienkāršas, bieži pilnīgi neciešamas mēchaniskas summas, un ne tuvu netiek īsto, organiskās dzemdēšanas ceļā radušos stilu vienībām. Princips „l'art pour l'art“ (māksla mākslas dēļ — 48) pārvērš mākslu īpatnējā sportā, ko var piekopt ar kādu aizrautību grib, bet — īstus mākslas darbus tam vairs neradīt! Un neradīt tāpēc, ka dvēsele jau ir „nogurusi, saigusī, auksta“ (146).

Līdzīgi mākslai arī zinātne un filosofija civilizācijas laikmetā ir „izsmelta, nolietota, lieka“ (60). Pagājis lielo, iekšējās apgarotības nesto domu sistēmu laikmets. Tuvos cīvilizācijas laikmetam iezīmē prāta lomas pārspīlēta izcelšana. „Prāta tirannija... ir katrā kultūrā laikmets starp vīru un veci, ne vairāk. Tās visnoteiktākā izteiksme ir eksakto zinātņu, dialektikas, pierādījuma, pieredzes, cēlonības kults... Ar savu metožu izsmalcināšanu eksaktā zinātne iet pretim pašiznīcībai... Divi gadsimteni zinātniskuma orgīju — un tad ir jau gana. Nevis atsevišķam cilvēkam, bet kultūras dvēselei ir gana. Tā izteic to tādā veidā, ka savus pētniekus... izvēlas arvien mazākus, šaurākus, neauglīgākus“ (551—552). Beidzot lielo domu meistari galīgi zūd un atliek vairs tikai tie, kas agrāko varo-

nīgo domu cīņu ieguvumus „kārtu, uzkrāj un noslēdz“ (552). Lielisks piemērs tam ir Aleksandreijas laikmeta zinātnieki romiešu laikā. „Aleksandrinisms“ zinātnē ir katras civilizācijas neizbēgama pazīme.

Reliģija s loma kultūrā ir sevišķi svarīga. „Katrai dvēselei ir reliģija. Tas ir tikai cits vārds tās eksistencei“ (461). „Katras dzīvas kultūras dvēseliskais ir reliģiozs, tam ir reliģija, vai tas to apzinās, vai nē. Ka tas vispār eksistē, ka tas top, attīstās, sevi piepilda — ir tā reliģija. Tam nav brīvības būt ir reliģiozām. Tam ir tikai iespējams... domās ar irreligiōzītāti paratālāties“ (531). Bet — dvēseles spēkiem izsīkstot — izsīkst arī reliģija, un tad irreligiōzītāte top tikpat neizbēgama, cik neizbēgama spēka laikmetā bija reliģija: „Katras kultūras būtība ir reliģija. Tā tad katras civilizācijas būtība ir irreligiōja“ (461). Šī irreligiōzītāte toēmr nenozīmē pret reliģiozītāti, bet gan — reliģiozītātes avotu izsīkumu. Ar laiku, dziļāk šai irreligiōzītātē grimstot, izjūt sāpīgu iekšēju tukšumu, iekšēju nabadzību, un tad dzimst jaunas slāpes pēc reliģijas, pēc „otrās reliģijas“: „Ignorē pierādījumus, grib ticēt, ne analizēt. Kritiskā pētīšana pārstāj būt par garīgu ideālu“ (551). Bet — attiecīgie reliģijas avoti jau izsīkuši, istā reliģija neatgūstama. Civilizācijas laikmeta „otrā reliģija“ tāpēc ir pašmaldi, tā vairs nav milzīgais, neaprašāmi varenais spēks, kas dzīvē var kalnus gāzt. „Visbeidzot tā (kultūras dvēsele) nogurusi, saīgusi un auksta, zaudē eksistences prieku un ilgojas — kā romiešu ķeizariisma laikmetā — no tūkstošgadīgās gaismas atkal atgriezties pirmdvēseliskās mistikas tumsā, mātes klēpi, kapā. Tāds ir „otrās reliģijas“ burvīgums“ (146—147).

Civilizācijas pazīmes ļoti spilgti parādās pilsētu dzīvē.

Kultūras sākumā pilsētas dzimst no laukiem kā tirgus vietas, vēlāk top kultūras pilsētas. Kultūras vēlā laikmetā jau rodas cīņa starp pilsētu un laukiem, kas civilizācijas periodā beidzas ar pilsētas uzvaru un tās pārvēršanos pasaules pilsētā. Svarīga tad vairs ir ne „visa pasaule“, bet tikai trīs — četras pasaules pilsētas. Viss pārējais tiek dēgradēts par provinci. Pasaules pilsēta un province ir katras civilizācijas pamatjēdzieni. „Pasaules vietā — pilsēta, punkts, kuŗā centrējas visa plašā lauku dzīve, kamēr pārējais panīkst; formu bagātas, ar zemi saaugušas tautas vietā — jauns nomāds, parazīts, lielpilsētnieks, tīrais fakts cilvēks, kas uzstājas bezformīgi fluktuējošā masā, — irreligiōzs, inteliģents, neauglīgs, ar dziļu riebumu pret zemniecību (un tās augstāko formu — lauku muižniecību), tā tad — milzīgs solis uz anorganisko, uz galu —

ko tas nozīmē?" (44). Pasaules pilsētu laikmeta atšķirība no kultūras agrākā, organiskā stāvokļa var tikt raksturota sekojošiem pretstatījumiem, attiecinot to pirmos locekļus uz pasaules pilsētu laikmetu, otros — uz agrāko, organisko laikmetu: kosmopolitisms — dzimtene; vēsā faktu sapratne — godbijība tā priekšā, kas radies tradīciju un augšanas ceļā; zinātniskā irreligijsa (budisms ir tāda „pēdējā, tīri praktiskā noguruša lielpilsētnieka reliģija“ — 457) — sirds reliģija; sabiedrība — valsts; dabiskās tiesības — iegūtās tiesības; masa — tauta; nauda kā abstrakts lielums — dzīves sākotnējās izturēšanās vērtība. Nauda reprēzentē civilizācijas varu un tiecas nemanāmā veidā ieraut savos tīklos tautu vēsturiski izaugušās eksistences formas. Īstenībā valda neliels vairums pārāku galvu, kuņu vārdi bieži vien pavisam nezināmi, kamēr lielā otrās šķiras politiķu masa cenšas saglabāt prōvincē un tautas zemākos slāņos illūziju par tautas pašnoteikšanos.

Zemnieka organiski augušās dzīves gudrības vietā stājas lielpilsētnieka pārākā, asā un vēsā intelliģence. „Toreiz lielos dzīves uzskatus izteica veidolos, dievos; tagad tos ietērpj jēdzienos (534).“ „Vārdu lietojums ar pareizu izjūtu izšķir gudrību un intelliģenci, kā agro un vēlo, lauciniecisko un lielpilsētniecisko gara stāvokli. Intelliģence skan ateistiski. Neviens nesauktu Hērakleitu vai meistarū Ekartu par intelliģentiem, bet Sōkrats un Rusō bija intelliģenti, nevis „gudri“. Vārdā (intelliģence) ir kautkas bezsākņigs. Tikai no stōiķa un sociālista, tipiski irreligiōza cilvēka viedokļa intelliģences trūkums ir kautkas nicināms“ (531).

Lielpilsētās tautas vietā ir vairs tikai lielpilsētnieku masas, kas zaudējušas savas organiskās augšanas saknes. Nozīmīgo un lielo cilvēku dziļais iespaids tiek atvietots ar mazo, bet apķēriģo un praktisko cilvēku aģitāciju un propāģandu, kas griežas nevis pie labākiem, bet pie daudzākiem. Tādā veidā agrāko domu sistēmu vietā tiek likta „intelektuālā vīriešu prostitūcija vārdos un rakstos“, kas tad arī piepilda un pārvalda „visas pasaules pilsētu zāles un laukumus“ (463). Priekšējā plānā izbīdās tā sauc. „izglītotie“, kas gan īstenībā savu izglītību smeļ ne no dziļām pārdomām, bet no minētās intelektuālās prostitūcijas, arvien vairāk apgrozīdamies zālēs un laukumos. Antīkās kultūras civilizācijas laikmetā sāk attīstīties rētorika (runas māksla), kas reprēzentē naudai kalpojošu politiku. Vakar-Eurōpas pagrimšanas laikā, par ko sīkāk būs runa vēlāk, tai vietā grandīozā veidā attīstās žurnālistika jeb prese. Indiskā kultūrā — sprediķis, antīkā — rētorika un Vakar-Eurōpas — žurnālistika ir „vienlaicīgas“ parādības. Visas

tās iezīmē garīgā vidusmēra cilvēku kultu. Maģiskā kultūrā Kristus savā laikā griezās pie zvejniekiem un zemniekiem, bet apustulis Pāvils jau turējās lielpilsētu laukumos un veda lielpilsētnieciska veida propāgandu. Kamēr paša Kristus mācībā nebija nekā no brūtālās, bez takta un dziļuma aktivitātes, Pāvils jau ierauj kristiānismu trokšņainā un dēmagōģiskā pilsētu atklātībā.

Civilizācijas laikmeta lielpilsētās koncentrēto dzīvi raksturo tādas parādības, kā, piem., indiskā kultūrā — budisms, antīkā — stōisms un Vakar-Eurōpas kultūrā — sociālisms (par ko runa būs vēlāk). Tikai tādi un tamlīdzīgi galēji noskaņojumi vēl spēj „dziestošo cilvēciskumu visā viņa substancē aizraut un pārveidot“ (43). Tā kā neizdibināmi dziļas, no dvēseles kūšājošo spēku dzelmēm verdošas pārliecības vairs nav un būt nevar, tad šos galējos noskaņojumus mēģina zinātniski pamatot, t. i. uzstādīt par zinātniskiem pasaules uzskatiem. Bet — „smadzenes valda tāpēc, ka dvēsele ir atsacījies“ (454). Viss, ko zinātne izveido kā pasaules uzskatu, rāda virspusīgas, bezdvēseliskas, tīri ekstensīvas pasaules, kas gan aukstā, praktiskā aprēķinā var būt lieliski derīgas, bet nevienu vairs nevar siltā sajūsmā aizraut, pacīlāt, uz varoņa darbiem iekarsēt. Visbeidzot arī pāri šiem „zinātniskiem“ pasaules uzskatiem klājas skeptiska izplēnējuma ēna un vērtību uzskatos, kā kodīga rūsa, arvien dziļāk ievēlka nihilisms.

Viena no visspilgtākām civilizācijas īpatnībām ir imperiālisms, t. i. ekspansīvā jeb varas izplatīšanas tendence uz ārieni. Bet kāpēc? — Tāpēc, ka, kultūras iekšējām iespējām bāzē izsikstot, paliek vairs tikai ārējās, ar ko tad arī mēģina atvietoties. „Ekspansīvā tendence ir liktenis, kautkas daimōniskis un milzīgs, kas grābj vēlo pasaules pilsētu stadijas cilvēku, spiež to savā kalpībā un nolieto, vai viņš grib vai negrib, vai viņš to zina, vai nezina“ (50). Imperiāliskā tendence, kā ekspansīvā tendence, ir iekšējā dvēseliskuma atvietojuums ar ārējo telpu: „Kvantitāte atvieto kvālitāti, izplatīšanās — dziļumā iešanu“ (463). Tāpēc var arī teikt: „Imperiālisms ir tīrā civilizācija“ (50). Lielisks imperiālisma piemērs pagātnē ir romiešu antīkā kultūra: „Bezdvēselīgi, nefilosofiski, bez mākslas, rasīgi līdz brūtālītai, nesaudzīgi uz reāliem panākumiem virzīdamies, stāv viņi starp hellēnisko kultūru un neesamību“ (43). Grieķu dvēsele un romiešu intelekts... Tā atšķīras kultūra un civilizācija. Un tas attiecas ne tikai uz antīko kultūru. Vienmēr un atkal uzpeld šis stipri garīgo, pilnīgi nemetafizisko cilvēku tips. Viņu rokās ir katra vēlā laikmeta garīgais un māteriālais liktenis. Viņi ir reālīzējuši babilōniešu, aiģiptiešu, indiešu, ķīniešu, romiešu imperiālismu“ (43). Šim laikmetam vienmēr ir raksturīgs arī

cēzarisms, t. i. tanī uzpeld vadonis, kas ar savu ārkārtīgi stipro prātu un lielisko faktu izpratni ir spējīgs lieliski orientēties reālo notikumu burzmā un — saskaņā ar savu neizmērojamo varas kāri — visbrūtālākā veidā pakļauj citus saviem varas mērķiem.

Tiktāl par Špenglera vispārīgo kultūras mācību.

Savas grāmatas „Rietumzemes bojā eja“ otrā daļā Špenglers apgalvo, ka līdzšinējā pasaules vēstures gaitā esot saskatāmas astoņas „augstās“ kultūras, t. i. tādas, kas savā attīstības gaitā sasniegušas visas kultūras mūža pakāpes un veidojušas pasaules vēstures saturu: 1) Aigiptes un 2) Babilonijas kultūras esot dzimušas ap 300. gadu priekš Kristus, ļoti nelielos apgabalos: pirmā — Nilupes lejas gala apvidū, otrā — ap Eufratu; 3) Ap 1500. gadu pr. Kr. augšējā Pendžabā radusies Indijas kultūra. 4) Ķīnas kultūra dzimusi ap 1400. g. pr. Kr., ap vidējo Hoangho. 5) Antīkās (grieķu-romiešu) kultūras sākumi esot saskatāmi ap 1500. gadu pr. Kr., ap Aigaijas jūru. 6) Arabu (jeb „maģiskā“) kultūra sākusies ap 300. gadu pr. Kr., apvidū starp Sinaju un zemes gabalu uz ziemeļiem no Babilonijas. 7) Meksikas (jeb „Maya“) kultūra dzimusi ap 100 g. pr. Kr. (Arabu jeb maģiskās kultūras īpatnības atklāšanu Špenglers uzskata par savu sevišķu nopelnu, bet par Meksikas kultūru izsakās, ka ap 1520. g. pēc Kr. spāniešu iekopotāji — „riekšava bandītu“ — ar Kortecu priekšgalā, šo kādreiz tik košo kultūru tiktāl izpostījuši, ka tā zudusi pat no pāri palikušo iedzīvotāju atmiņas.) 8) Vakar-Eurōpas (jeb „faustiskā“) kultūra sākusi iezīmēties ap 1000. gadu pēc Kr., ielejās starp upēm Elbu un Tacho (spāniešu rakstībā: Tajo).

No visām šīm augstām kultūrām septiņas esot jau mirušas, bet astotā — Vakar-Eurōpas — pašlaik atrodoties miršanas stadijā, kas noslēgšoties ap 2000. gadu. Bet — par to būs runa turpmāk, Špenglera uzskata par Vakar-Eurōpu speciālā iztirzājumā.

No augstām kultūrām Špenglers atšķir primitīvās, kas, lai gan stipras un augstākā mērā dzīvas un darbīgas, tomēr vēl tādā ziņā esot chaotiskas, ka to atsevišķos veidojumos trūkstot vienas viengabalainas, visas kultūras parādības aptverošas tendences, t. i. augstāk iztirzātās iekšējās radniecības, sakarā ar ko tās stingrā vārda nozīmē vēl neesot ne viens viengabalains organisms, ne daudzu organismu summa. Mūsu dienās pastāvot vairs tikai viena primitīvā kultūra — ziemeļrietumu Āfrikā, par kuru Špenglers runā, atsaucoties uz Leo Frobēnija pētījumiem.

To kultūru skaits, kas līdz briedumam nav nonākušas, pēc Špenglera domām ir neliels. Tām viņš pieskaita persiešu,

hetitu un Kiču a kultūras. (Hetiti ir bijuši liela priekšējās Āzijas tauta, kas tiek minēta aiģiptiešu pieminekļos no 15. līdz 12. gadsimtenim priekš Kr. Vārds Kičus īstenībā apzīmē inku valodu Peru valstī, Dienvid-Amerikā, un ar Kiču a kultūru tā tad ir domāta inku kultūra, kas strauji pagrima pēc 1533. gada, kad to iekaroja spānieši un ne tikai necilvēcīgi apspieda iedzimos, bet arī aplaida tos ar eurōpiešu slimībām un tā stipri samazināja iedzīvotāju skaitu).

Krievu kultūrā Špenglers redz vienīgo noteikti dzimstošo kultūru. Tikai viņš ar to nedomā lielniecisko Krieviju, bet gan to, kuŗas īpatnību visasāk sāka izjust slavofili. Tā kā pēc Špenglera pārliecības viena kultūra sevī no otras nekā pārņemt nevar, bet katrai jāizaug sevis pašas organiskā vienībā, tad krievu kultūras augšanas turpināšanos, ko pašlaik paralizējot tai organiski svešais, no Vakar-Eurōpas pārņemtais marksisms, viņš cer tikai no pēclielnieciskā laikmeta. Krievu kultūras problēmu tas tuvāk iztirzā savā grāmatā „Prūsisms un sociālisms“ („Preussentum und Sozialismus“, 1920), apgalvodams, ka Krievija došot trešo kristiānisma formu (pirmo devusi maģiskā kultūra, otro — Vakar-Eurōpas). Pēteri Lielo viņš te nosauc pat par pirmo lielnieku, jo taisni Pēteris Lielais esot iesācis Krievijas varmācīgo veidošanu pēc tai organiski svešiem Vakar-Eurōpas paraugiem.

Viss pārējais, ko tautu pētnieki atklājuši piecās zemes lodes daļās, esot tikai tautu fragmenti, ar to tīri negātīvo kopējo raksturu, ka tie, dzīvojot augsto kultūru vidū, iekšēji tajās nepiedaloties un esot vai nu atpakaļpalikušu, vai mazvērtīgu, vai izdzimušu cilšu veidojumi.

Bet kas notiek ar augsto kultūru nesējām tautām pēc tam, kad šīs kultūras mirušas? Vai šīm tautām pašām arī jāiet bojā?

Špenglers aizrāda, ka kultūras bojā eja nenozīmē nepieciešamu tās nesēju fizisku iznīcību, kaut gan bezbērnība un sakarā ar to dzīvā spēka pieaugšanas samazināšanās, uz vietas stāvēšana vai pat atpakaļ eja arī šo spēku varot stipri iedragāt. Katrā ziņā nepieciešams esot tas, ka šīs tautas zaudē savu vēsturi, jo pēdējā esot iespējama tikai kultūras robežās, t. i. tikai tiktāl, cik sniedz kultūras iekšējo iespējamību realizācijas prōcess. Pēc kultūras bojā ejas tās nesējas tautas varot gan vēl eksistēt gadu simteņus un pat gadu tūkstošus, pārejot no vienas uzvarētāja dūres otrā, kā tas, piem., esot ar Aiģiptes, Ķīnas, romiešu, indiešu, Islāma pasaulēm. Bet nekad šīs tautas vairs nevarot būt vairāk kā tikai „nedzīvi ķermeņi, amorfas (bezveidīgas), bez-

dvēseliskas cilvēku masas, kādas lielas vēstures nolietots materiāls" (50). Atliekot tikai pieņemt savu likteni un censties to milēt. Amor fāti!

*
*
*

Tagad varam pāriet uz Špenglera speciālo mācību par Vakar-Eurōpas kultūru.

Kā jau aizrādīts, Špenglers šīs kultūras dzimšanu saskata laikā ap 1000. gadu pēc Kr., un tā kā katras kultūras mūža ilgumu viņš vērtē uz apm. tūkstots gadiem, tad beigas šai kultūrai viņš paredz apm. uz 2000. gadu, laikmetu starp 1800. un 2000. gadu apzīmēdams par vakareurōpiski-amerikānisko šai kultūrā.

Vakar-Eurōpas kultūras īpatnējās — „faustiskās” — dvēseles dzimšanas pazīmes esot krusa kari un rōmāņu stils — šie „jaunās dvēseles pirmie simboli” (19). „Jauna, apmulsusi, nojausmu pilna dvēsele atklājas rōmāniskas un gōtiskas agrumā... Te pūš pavasara vējš” — tā Špenglers izsakās citā vietā (145). Šīs dvēsele īpatnības — Špenglera uztvērumā — var tikt raksturotas sekojoši.

Pretrī antikāi (apollōniskāi) dvēselei, kas ir statiska un tāpēc pavisam nesaprot laika dīmensiju, faustiskā ir izcilā veidā dinamiska un laiks tās uzskatots spēlē milzīgu lomu. Faustiskās dvēseles īpatnības spilgti saskatāmas arī matemātikā un fizikā. „Antikā skaitļu domāšana uzveļ lietas tā, kā tās ir, tā tad kā lielums, bezlaicīgi, tīri tagadnīgi. Tas noveda pie Eukleida ģeometrijas, pie matemātikās statikas un pie garīgās sistēmas noslēguma mācībā par kōna griezumiem. Mēs uztveļam lietas tā, kā tās top un izturās, kā funkcijas. Tas noveda pie dinamikas, pie analitiskās ģeometrijas un no tās pie diferenciālrēķiniem. Modernā funkciju teorija ir visas šīs domu masas milzīgā kārtība. Tas ir dīvains, bet dvēseliski stingri pamatots fakts, ka grieķu fizika — kā statika pretēji dinamikai — nepazīst pulksteņa lietojumu un nemanā tā trūkumu un, kamēr mēs rēķinām ar sekundes tūkstošdaļām, laika mērījumus pilnīgi ignōrē. Aristoteļa entelecheija ir vienīgais bezlaicīgais — ahistoriskais — attīstības jēdziens, kāds pastāv” (20). — Ar savu piegrieztību laikam faustiskā dvēsele ir izcilā veidā vēsturiska. Ļoti raksturīgs tai ir arī priekšstats par tīro bezgalīgo telpu.

Faustiskās dvēseles „es” ir raksturots sekojoši: „Šīs „es” kāpj augšup gōtiskā architektūrā; torņu gali un slaidās kolonnas ir „es”, un tāpēc visa faustiskā dvēsele ir viens „augšup”: es papildināšana, mōrālisks darbs pie es, es attai-

snojums ar ticību un labiem darbiem, tu cienīšana savā tuvākā sava es un savas svētlaimes dēļ, no Toma Akvināta līdz Kantam, un beidzot tas visaugstākais: es nemirstība“ (398). Sakarā ar to arī savu vēsturi faustiskais cilvēks saprot īpatnēji: „Antikais cilvēks redzēja sevi un savus likteņus kā mierīgu tuvumu un neprasiņa: no kurienes? un: kurp? Īniversālvēsture tam ir neiespējams jēdziens. Tā ir skaista vēstures uztvere. Maģiskais cilvēks uzskata vēsturi kā lielo pasaules drāmu starp radišanu un bojā eju, kā cīņu starp dvēseli un garu, labo un ļauno, Dievu un velnu, kā stingri aprobežotu notikumu ar vienreizēju peripeteiju kā savu gala punktu: Pestītāja parādīšanos. Faustiskais cilvēks redz vēsturē sprindzīgu attīstību virzienā uz kādu mērķi“ (467—468).

Ar savu dinamismu un nerimstošo tiekšanos „augšup“ faustiskais cilvēks noteikti ir gribas cilvēks un faustiskā kultūra — gribas kultūra. Šķēršļu pārspēšana, sprindzība, tiekšanās — tas, lūk, raksturo šo faustisko cilvēku, kuŗa dzīvē tik milzīgu lomu spēlē jēdzieni „griba“, „spēks“, „aktivitāte“ — šie tīri vakareurōpiskās dvēseles darinājumi. Katēgoriskais imperatīvs, kā mōrāles forma, arī ir tīri faustisks. „Un tā mēs, faustiskie cilvēki, ar iekšēju nepieciešamību arī drāmu saprotam kā aktivitātes maksimu, grieķi ar to pašu nepieciešamību — kā pasivitātes maksimu. Antiskā traģēdija vispār nesatur sevī nekādu „darbību““ (413).

„Dzīvot“ faustiskam, šim „varas gribas“ cilvēkam, nozīmē — pārspēt, cīnīties, tikt uz priekšu, atrasties nemirstošā gribas trauksmē, mutuļojoša darbīguma virpulī. „Taisni šis ir tas, ko īstais krievs sajūt kā veltīgu un nicīna. Krieviskā, bezgribas dvēsele, kuŗas pirmsimbols ir bezgalīgais līdzenums, tiecas kalpojoši, a n ō n i m i, sevi zaudējoši izplūst brāļu pasaulē, horizontālā. Domāt par tuvāko, izejot no sevis, ar tuvākmīlestību mōrāliski celt sevi, gribēt ciest par saviem grēkiem tai ir rietumu veltības zīme un noziegums, tāpat kā mūsu doma baznīcu debesis-traukties-griba pretēji krievu baznīcu ar kupoliem klātam jumtu līdzenumam. Tolstoja varonis Nechļudovs kopj savu mōrālisko es kā savus nagus; taisni tāpēc Tolstojs pieder petrinisma pseudomorfōzei. Raskoļņikovs ir kaut kas tikai kādā „mēs“. Viņa vaina ir visu vaina. Arī tikai savu grēku uzskatīt par kautko savēju ir iedomība un veltība. Kautkas no tā ir arī maģiskās dvēseles pamatos. „Ja kāds nāk pie manis“, saka Jēzus (Lūk. 14, 26)), „un nenist tēvu, māti, sievu, bērņus, brāļus, māsas, bet par visām lietām sevis paša es (tēn heautū psychēn), tad viņš nevar būt mans mācekļis““ (398). „Antikais cilvēks, pilnīgi tagadnei piederēdams, tāpat ir bez vir-

zošās enerģijas, kas pārvalda mūsu pasaules un dvēseles veidu un sakopo visus jutekliskos iespaidus virzienā uz tāli, visus iekšējos pārdzīvojumus nākotnes jēgā. Par to antikā likteņa ideja nepieļauj nekādas šaubas, vēl mazāk — dōriskās kolonnas simbols“ (399). Ir ļoti zīmīgi, ka senie grieķi „gribas“ jēdzienu nemaz nav pazīnuši (399).

Ari kristiānismam Vakar-Eurōpas kultūrā piešķirts faustisks raksturs. „Nevis kristiānisms ir pārveidojis faustisko cilvēku, bet gan viņš — kristiānismu“ (441). Tā radies „otrais“ kristiānisms, kamēr „pirmais“ iederas maģiskā kultūrā („Trešo“, kā jau aizrādīts, Špenglers cer no jaunās krievu kultūras).

Tagadējo faustiskās dvēseles stāvokli Špenglers raksturo kā iekšējo iespējamību izsīkumu un sakarā ar to tagadējo Vakar-Eurōpas kultūru — kā civilizācijas stāvokli. Viņa mācība par faustisko civilizāciju var tikt attēlota sekojoši.

„Pāreja no kultūras uz civilizāciju antikā pasaulē notiek 4., Rietumzemē — 19. gadsimtenī“ (43), sākoties ap 1800. gadu. Rusō dedzīgie uzbrukumi kultūrai, viņa ideāls „atgriešanās pie dabas“ — viss tas jau nozīmē radikālu vērtību pārvērtēšanu, lielo kultūras formu noliegšanu, „nihilisma uzpeldēšanu“ (452). „Faustiskais nihilists — kā Ibsens, tā Nicše, kā Markss, tā Vāgners — grauj ideālus“ (459). No istās mōrāles atliek vairs tikai dziestoši pelni. „Nekas nav raksturīgāks, kā ētiskais patoss, ar kādu nu piegriežas gremošanas, baņošanās, higiainas filosofijai. Alkohola jautājumi un veģētārisms tiek iztirzāts ar reliģisku nopietnību, acīmredzot tas vissvarīgākais no problēmām, līdz kam „jaunais cilvēks“ vēl sevi var uzlingot. Tā tas atbilst šīs paaudzes „varžu perspektīvai“, kamēr kultūras spēka pilnības laikmeta cilvēki atrod par sevi necienīgu pat uz acmirkli nolaisties līdz tādiem jautājumiem (464). Pasaulē redz ne vairs Dievu un likteni, bet faktus un cēlonību. Varoņa sajūsmas vietā stājas „veselais prāts“, tragiskās varoņdarbu mōrāles vietā ikdienas algotā darba plēbēju mōrāle, paša varoņa vietā — algots strādnieks, algādzis. Noslīdēdams no putnu perspēktīvas varžu perspēktīvā, cilvēks no lietu valdnieka top lietu vergs. Cik zīmīga šai ziņā taisni vēsturiskā materiālisma mācība, kas visas vēstures pēdējos pamatus redz saimnieciskās ražošanas attiecībās un kas varēja rasties tikai laikmetā, kad saimnieciskās intereses arvien vairāk ievirzās centrā. „Katram grieķim piemīt kaut kas no Don-Kichotā, katram romietim kaut kas no Sančo Panso — kas viņi vēl citādi bijuši, tas paliek pakalējā plānā“ (49). Un tāpēc: „Var grieķus saprast, nerunājot par viņu saimnieciskām attiecībām. Romiešus var saprast tikai caur tām“ (48). Tāpat mūsu dienu „romietis“ — civilizācijas laikmeta

faustiskais cilvēks — ir saprotams tikai uz saimniecisko attiecību pamata. „Grieķi un romieši — ar to atšķiras liktenis, kas mums jau piepildījies, no tā, kas stāv vēl priekšā“ (36).

Katras civilizācijas laikmeta mōrālei ir raksturīgi tie galējie noskaņojumi, kas šinī laikmetā neizbēgami uzpeld un ierauj sevī mōrāli. Vakar-Eurōpas civilizācijā tāds ir sociālisms, šis „lielo pilsētu akmeņu māsās iesprostotās faustiskās dvēseles pamatnoskaņojums“ (452). „Sociālisms ir irreligiōza tapusi faustiskā dzīves izjūta“ (461). Kā galējs noskaņojums, tas parādās dažādās formās, vai — pareizāk sakot — parādās ar dažādām pusēm: politisko, saimniecisko, ētisko. Bet vienmēr un visur tas ir raksturots ar savu neorganisko struktūru, jo — kā civilizācijas parādība — tas citāds nemaz nevar būt. Tāpēc arī visai sociālistikai kustībai ir neorganisks, no dabiskas augšanas dziļi atšķirīgs mēchaniskas taisīšanas raksturs. „Faustiska vispār ir uz priekšu traukšanās kaislība, sociālistisks mēchaniskais atlikums — „prōgress“. Tie attiecas viens pret otru kā miesa pret skeletu“ (465). Tā kā sociālisms iederas civilizācijas laikmetā, tad tam neizbēgami sevī jānes arī viena no vispilgtākām šī laikmeta pazīmēm — imperiālisms. „Lai cik ļoti tagadējais, vēl maz attīstītais sociālisms arī saceljas pret ekspansiju, kādā dienā tas ar liktenīgu dedzīgumu kļūs tās izcilākais nesējs“ (50). „Ētiskais sociālisms ir — par spīti tā priekšējā plāna illūzijām — nevis līdzcietības, hūmānitātes, miera un gādības, bet gan varas gribas sistēma. Viss pārējais ir pašmaldi. Mērķis ir viscaur imperiālistisks“ (465—466). „Stōiķis ņem pasauli, kā tā ir. Sociālists grib to pēc tās formas un satūra organizēt, pārkalt, ar savu garu piepildīt. Stōiķis piemērojas. Sociālists pavēl“ (466).

Sociālisms, kā augstāk aprādīts, ir „vienlaicīgs“ ar sen grieķu stōismu un indiskās kultūras budismu tādā ziņā, ka tas Vakar-Eurōpas civilizācijas stāvoklī ieņem tādu pat vietu, kādu antīkā civilizācijā ieņēma stōisms, indiskā — budisms. Sociālisms arī tikpat neatvairāms un neizbēgams, kā savā laikā antīkā un indiskā civilizācijā bijuši stōisms un budisms. Tikai tā uzvara nebūs vis jauna vēsturiskās dzīves laikmeta iezvanījums, kā to cer paši sociālisti, bet — stindzinošas nāves uzvara pār Vakar-Eurōpas kultūras atliekām. Sociālismam tā tad ir lemts būt tai vēsturiskai formai, ar ko Vakar-Eurōpas kultūrai jānokāpj savā kapā.

Savā augstāk minētā grāmatā „Prūsisms un sociālisms“ Špenglers jau 1920. gadā mēģina norobežot īpatnējo vācu sociālismu kā „vecp rūšu garu“, kas esot sastopams jau pie Frīdriha Vilhelma I. un Frīdriha Lielā — no marksisma, kas esot

dzimis no angļu gara. Viņš ieteic arī vācu strādniekiem atbrīvoties no Marksa, lai pakļautos savam īpatnējam, tīri vāciskam sociālismam. Bet — viņš pamāca arī konservatīvos, lai tie veltīgi nepretoties neatvairāmajam liktenim — sociālismam (sk. minētās grāmatas I. — 1920. g. — izdevumā, lapp. 4. un 98.).

Vai nav zīmīgi, ka Špenglers jau toreiz ir runājis par īpatnēju vācu sociālismu, — toreiz, kad marksistiskais sociālisms Vācijā vēl bij pilnā spēkā un ziedos?

F a u s t i s k ā m ā k s l a iesāk ar rōmānikas un gōtikas svaigumu; savas eksistences pusdienas augstumā atmirdz pilnības staru spožumā (kā, piem., Ticiāna gleznās); vēlāk darina maigus, trauslus, gandrīz sabirstošus, pēdējo oktōbra dienu skumjās saldmes apdvestus veidolus (piem., Mōcarta mūzikā). Tad: „Klasicismā — kas nav svešs nevienai dziestošai kultūrai — dziestošais spēks vēl reiz, ar pus panākuma, iedrošinājas uz lielu radīšanu; rōmāntikā — dvēsele vēl reiz domās skumji atgriežas pie savas bērnības“ (146). Bet kad dvēsele dzīves prieku jau zaudējusi, „nogurusi, saīgusi un auksta“ (147), tā nonāk pie veidojumiem, kas tik raksturīgi faustiskās civilizācijas mākslai:

Anarchiskās juteklības impresionistiskās tendences, vesels mudžeklis visvisādu ilgu, kairinājumu, sāpju. To izpausme — Bodlēra lirika un Vāgnera mūzika, kas laucinieciskam, organiski augušam cilvēkam nesaprotama un vairs tikai lielpilsētnieciskam „smadzeņu cilvēkam“ pieejama. „Šī laikmeta drāma vairs nav dzejojums vecā — kultūras — nozīmē, bet gan aģitācijas, dēbatēšanas un pierādījuma forma“ (480). Tā tas ir, piem., Ibsena un Bernharda Šova (Shaw) drāmās, kas diskutē laulības problēmu. Vispār — īstas drāmatiskas mākslas trūkuma pēc skatuve tiek pārvērsta par „mōrālisku iestādi“. — „Par lielu glezniecību un mūziku vakareurōpiskam cilvēkam vairs nebūs runa. Viņa arhitektoniskās iespējamības ir jau priekš simts gadiem izsmeltas“ (55). Šķietamā māksla gan stāv pie izsmeltām raktuvēm un apgalvo, ka vistuvākā nākotnē uzrakšot jaunus dārgakmeņu slāņus, bet viss tas — vairs tikai tukša illūzija. Dvēseles radošiem spēkiem izsīkstot, dziļi instinktīvās mākslinieciskās radīšanas vietā stājas mākslas „problēmu“ atrisināšana, t. i. organiskas dzemdēšanas vietā — mēchanisks prāta darinājums. Vakar-Eurōpas māksla savā tagadējā fazē tad arī grandiozā veidā rāda to, kas ir katras civilizācijas nepieciešamā pazīme un ko var formulēt tik vienkāršā un tomēr stingrinoši baigā formulā: **k o n s t r u k c i j a a t v i e t o d z e m d ē š a n u.**

Vakar-Eurōpas filosofijai Špenglers velti sekojošus raksturojumus.

„Sistēmātikā filozofija bija jau ar 18.gadsimteņa beigām noslēgta. Kants ir ietvēris tās iespējamības lielā un — vakar-eurōpiskam garam — daudzējādā ziņā galīgā formā. Tai seko, kā pēc Platōna un Aristoteļa, specifiski lielpilsētnieciska, nevis spekulātīva, bet gan praktiska, irreligiōza, ētiski-sabiedriska filozofija“ (61). Tā sākas ar Šopenhaueru, kas, lai gan pats vēl stipri trādicijas valgos, tomēr jau iebīda savas domāšanas centrā dzīvot gribu kā „radošo dzīves spēku“. „Tas ir tā pati radošā dzīves griba, kas (Vāgnera) Tristānā tika šopenhaueriski noliegta, Zigrīda darvinistiski apstiprināta, ko Nicše Zaratustrā spidoši un teātrāli formulēja, kas caur hēgeliānieti Marksu tapa ierosinājums tautsaimnieciskai, caur maltuziānieti Darviņu — tīri zōoloģiskai hipotezei, kuŗi abi (Markss un Darvins) kopīgi un nemanāmi ir pārveidojuši vakar-eurōpiskā pasaules pilsētnieka pasaules izjūtu, — un kuŗa (dzīves griba) radīja veselu virkni traģisku koncepciju, no Hebeļa Jūdites līdz Ibsena Epilogam, bet līdz ar to arī izsmēla īsto filozofisko iespējamību apjomu. Sistēmātikā filozofija mums tagad ir bezgala tālu; ētiskā ir noslēgta“ (62). Kas tad paliek? — „Paliek vēl viena trešā, antikam skepticīsmam korrelātīvā iespējamība rietumzemes gara pasaulē, — tā, kas tiek apzīmēta ar līdz šim nepazīstamo salīdzināmās vēsturiskās morfoloģijas metodi“ (62). Citādi sakot, atliek tā „likteņa filozofija“, par ko runa bija jau augstāk, un kas pēc tam tika raksturota kā vēsturiski-psīholoģiskais skepticīsmis. „Skepticīsmis ir tirā cīvilizācija; tas saēd iepriekšējās kultūras pasaules tēlu“ (63). Bet kamēr antikais skepticīsmis, vēsturi nesaprazdams, bija ahistorisks, tagadējam jātop noteikti historiskam, un proti: visas tās šķietami absolūtās un vispārnozīmīgās patiesības, ko faustiskā kultūra savā laikā ar tādu dedzību lolojusi, tam jāatmasko kā vienkārši faustiskās dvēseles noteikta attīstības (ģenezes) perioda simboli, kam nozīme tikai faustiskās kultūras robežās, un tā tad — visas agrāko faustiskās kultūras periodu problēmas un to atrisinājumi tam jāizkausē simboliski-ģenētiskās problēmās. „Faustiskās zinātnes pēdējais noslēgums ir, kaut arī tikai tās visaugstākos momentos, visas zināšanas izkausējums ārkārtīgā morfoloģisko radniecību sistēmā“ (556). Pats šis vēsturiski-psīholoģiskais skepticīsmis arī var būt tikai simbols, tikai Rietumzemes dvēselei, un arī tikai tās tagadējai — cīvilizācijas — stadijai, citādi sakot, „simbols mūsu uz galu svešošamies dvēseliskumam“ (62).

Tāpēc par savu grāmatu Špenglers izsakās tā: „Šai grāmatā ir dots mēģinājums skicēt nākotnes „nefilozofisko filozofiju“ — tā būtu pēdējā Vakar-Eurōpā“ (62—63).

Tā kā, sakarā ar Špenglera uzskatiem, kultūras miršana sākas no iekšienes, kamēr ārējās formas vēl zināmu laiku turpina pastāvēt, līdzīgi tam, kā, piem., iekšēji jau nomiruša koka stumbrs vēl kādu laiku var turēties, tad, protams, visam tam kultūrā, kas vairāk iekšējs, intims, jānomirst agrāk. Tā kļūst saprotams, ka faustiskās zinātnes lielais laikmets pēc Špenglera domām ir vēlāks, nekā mākslas un filosofijas, kas abas daudz intīmākas, nekā zinātne. „Antikās zinātnes lielais gadsimtenis bija trešais, pēc Aristoteļa nāves. Kad nāca romieši, kad mira Archimēds, šis gadsimtenis jau bija gandrīz galā. Mūsu lielais gadsimtenis ir bijis deviņpadsmitais. Tāda stila zinātnieki, kā Gauss, Humbolts, Helmhols jau ap 1900. gadu vairs nebija sastopami; kā fizikā, tā ķīmijā, kā bioloģijā, tā matemātikā lielie meistari ir miruši, un tagad mēs pārdzīvojam spožo pakāpkrējēju decrescendo, kuņi kārto, kopo un noslēdz kā romiešu laikmeta aleksandrīnistu. Tas ir vispārējais simptoms visam, kas neiederas dzīves faktu pusē, politikā, teknikā, saimniecībā“ (552), t. i. visam, kas nav ārējs, jo civilizācijas laikmetam palikušas vairs tikai ārējās iespējamības.

Tagadējās Vakar-Eurōpas reliģiskā dzīvē Špenglers saskata parādības, kas spilgti simbolizējošas tikai vienu: faustiskās reliģijas bojā eju. (Šī reliģija bija īpatnēja — „otra“ kristiānisma forma, atšķirīga no „pirmās“, maģiskās). Visādi „istā“ kristiānisma meklējumi tikai gaiši pierādot, ka nekāda kristiānisma vairs nav. Šie meklējumi esot tikai tās slāpes pēc reliģijas, kas raksturojot katru jau reliģiju zaudējušu civilizāciju un it labi varot pastāvēt reizē ar civilizētā cilvēka irreligiōzitāti un pat ateismu. Daudzi cerot gūt reliģiju no ceturienes, piem., no Austrumiem, daži arī — no nākamās Krievijas. Bet — tā kā viena kultūra no otras it neko aizņemties nevarot, tādas cerības esot bez kāda pamata. Atliekot tik samierināties ar faustiskās reliģijas bojā eju kā ar liktenīgu faktu.

Tagadējā Vakar-Eurōpā Špenglers saskata arī katrai civilizācijai tik raksturīgo dzīves centrējumu pasaules pilsētās. „Francija un Anglija šo soli jau izdarījusi un Vācija ir gatavībā to izdarīt. Sirākūzām, Atēnām, Aleksandreijai seko Roma. Madrīdei, Parīzei, Londonai seko Berlīnei un Ņujorkai. Kļūst par prōvinci ir liktenis veselām zemēm, kas neatrodas šo pilsētu starpā, kā toreiz — Krētai un Maķedōnijai, tagad — skandināviskiem ziemeļiem“ (44). Par pilsētām, kas nostumtas prōvincēs pilsētu stāvoklī, Špenglers ļoti zīmīgi izsakās tā: „Bet kā šīs pilsētas beidzot pārspēja laukus — tīri pilsētnieciska pasaules apziņa sastopama jau pie Parmenida un Dekārta — tā pasaules pilsēta pārspēj tās. Tas ir visu vēlo laikmetu garīgais

prōcess, kā Jōnikas, tā Baroka“. Tādas tagadnes kultūras pilsētas kā Flōrence, Nīrenberga, Salamanka, Brige, Prāga atrodas bezcerības cīņā ar pasaules pilsētu garu (45).

Lielpilsētnieka raksturojums tika dots jau augstāk, civilizācijas vispārīgās būtības iztīrījumā. Te lai pakavējamies pie tām īpatnībām, kas raksturo faustisko lielpilsētnieku.

Šo lielpilsētnieku masa sastādās no „izglītotiem“, no avižu lasītājiem, kas visi viens otram ir ļoti līdzīgi, tā sakot, „fabrikas prece“, radusies pilsētnieciskās nivellējošās audzināšanas rezultātā, kur par audzinošiem faktoriem bijuši: skola, sabiedrība, teātri un izpriecas vietas, dienas literatūra, sports. Uz šo masu tad arī virzās sociālistiskā aģitācija. Tagadējā lielpilsētnieka „dvēseles kopšanu“ izdara vai vienīgi tikai žurnālistika, raksturota ar savu ārkārtīgi trulo, seklo, sensācijām piesātināto saturu, ar nedomājošām lielpilsētnieciskām masām piemēroto tīri stulbo jautājumu iztīrījumu. Tā kā modernais lielpilsētnieks savā domāšanā reti kad spēj pacelties pāri žurnālistikas līmenim, tad arī viss „garīgums“, kā uz pieprasījumu, ir tapis žurnālistisks. Dzejnieks, priesteris, zinātnieks... visi gara darbinieki ir tapuši žurnālisti, visi peld šai drausmīgajā intelektuālās prostitūcijas straumē, kas pilda lielpilsētas un tiek izvadāta arī uz laukiem. Zolā, Ibsens, Šovs (Shaw), Strindbergs, dažādās skrējošās lapiņas un tautas izdevumi — viss, viss tas stāv tikai žurnālistikas līmenī.

Romiešu laikmeta problēma par maizi un izrādēm parādās modernizētā veidā kā darba algas un sporta laukumu problēma, būtībā palikdama tā pati.

Augstāk jau tika aizrādīts, ka Špenglers kādas kultūras bojā eju nedomā tā, ka arī tās tautas, kas bijušas šīs kultūras nesējas, katrā ziņā ietu bojā, kaut gan atzīst, ka visām civilizācijām raksturīgā bezbērnība — „rases nāve“ — var šo tautu dzīo spēku stipri iedragāt.

Bezbērnība esot Vakar-Eurōpā jau sen iesākusies. Piem., Francijā vecās muižnieku dzimtas jau pēc 1815. gada esot pa lielākai daļai izmirušas. Vēlāk bezbērnība pārsviedusies uz pilsonību un pēc 1870. gada arī uz zemniecību. Tāpat tas noticis Anglijā un vēl lielākos apmēros Amerikas Savienotās Valstīs, it sevišķi no vērtīgāko iedzīvotāju starpā — austrumos.

Civilizācijas laikmeta beigas vienmēr esot raksturotas ar to, ka milzīgās pasaules pilsētas stāvēt tukšas. Nedaudzie iedzīvotāji mājot to varenās akmeņu masās ne citādi, kā akmens laikmeta cilvēki alās un pāļu celtnēs. Tāds pats liktenis sagaidot arī Vakar-Eurōpas pasaules pilsētas.

Visas augstāk apskatītās pazīmes, kā domā Špenglers, droši

norāda uz to ka Vakar-Eurōpa civilizācijas laikmetā jau iegājuši. Kā jau aizrādīts, jāizbeidzas šim stāvoklim ar pilnīgu faustiskās kultūras bojā eju ap 2000. gadu. Bet kas pildīs vēl atlikušo laiku?

Kamēr visas dzīves parādības, kas saistītas ar kultūras iekšējām iespējamībām, dzisis līdz ar šo iespējamību izsmelšanu, notiks arvien varenākā veidā tas, kas raksturo katru civilizāciju — pārsviešanās uz ārējām iespējamībām: politiku, saimniecību, tehniku, kas visas ieslēdzas vadošā ārējās varas tendencē, t. i. imperiālismā.

„Imperiālisms ir tirā civilizācija. Šinī parādības formā ir neatsaucami ieguldīts Rietumzemes liktenis“ (60). Tāpēc Špenglers redz angļu politiķi *Sesilā Rodesā** „pirmo jauna laikmeta viru. Viņš reprezentē tālākās, vakareurōpiskās, ģermāniskās, it sevišķi vācu nākotnes stilu. Viņa izteiciens „Izplatība ir viss“ satur šinī napoleōniskā ietvērumā katras nobriedušas civilizācijas īsto tendenci“ (50). „Rodess parādās kā pirmais priekštecis vakareurōpiskam Cēzara tipam, kam laiks vēl ne tuvu nav pienācis“ (51). Valstij kalpošanas ideja grimst. „Sākas varas griba, kas rēķinās tikai ar spēkiem, ne ar trādicijām. Aleksandrs un Napoleōns bija rōmāntiķi, pie civilizācijas sliekšņa un jau tās aukstā un skaidrā gaisa apdvesti, bet vienam patika Achilleja loma, otrs lasīja Verteru. Cēzars bij tikai fakts cilvēks ar ārkārtīgu prātu. Bet jau Rodess saprata ar sekmīgu politiku tikai teritoriālo un finansiālo panākumu. Tas ir romietiskais viņa, ko tas ļoti apzinājās“ (51).

Mūsu laikmets ir paralēle nevis Perikla Atēnām, bet cēzariskai Romai. Cēzarisms tā tad neizbēgams.

Bet — nedrīkst aizmirst, ko nozīmē civilizācijas imperiālisms: tas nav izplešanās aiz iekšēju spēku pārpilnības, bet — aiz iekšēju spēku trūkuma, tā tad īstenībā izmisuma mēģinājums glābties no iekšējā gruvuma ārējā varenībā. Tāpēc tāds imperiālisms vienmēr bijis — un būs arī Vakar-Eurōpā — raksturots ar ārkārtīgi spilgtām kontrasta parādībām. Špenglers sekojošā veidā tēlo, kā „pirmā svarīguma simbolus“ (47), šis kontrasta parādības romiešu laikmetā un ar to liek padomāt arī par Vakar-Eurōpas nākotni:

Gallu, grieķu, partu, siriešu drebēšana tālumā un — neaprakstāma nabadzība romiešu 6—10 stāvu augstos īres namos; militārā ekspansija un — tautas vienaldzība; vēl tagad apbrīnojamie toreizējo finanču karaļu kapu akmeņi gar Via Appia un —

*) Cecil Rhodes, 1853—1902. Bijis Anglijas finanču ministrs, ieguvis Anglijai Rodēziju, viens no Dienvid-Āfrikas kara ierosinātājiem.

drausmīgais masu kaps, kuŗā tautas liķi tika sagāzti kopā ar dzīvnieku maitām un lielpilsētas mēsliem (tikai vēlāk — Augusta laikā — šis kaps tika piebērts, lai izsargātos no epidēmijām, pēc kam Mēcēnāts tai vietā ierīkoja savu slaveno parku). —

Tiktāl par Špenglera viņa grāmatā „Rietumzemes bojā eja“ ietvertu likteņa filosofiju tās, tā sakot, tīri teorētiskā daļā, t. i. tai daļā, kas māca tikai par kultūras esamību. Izejot no tās, Špenglers dod arī norādījumus par to, kā cilvēkam izturēties, t. i. viņš dod arī zināmu jābūtības mācību. Šī jābūtības mācība, kā likteņa filosofijas praktiskā daļa, gan ir ļoti vienkārša.

Tās vispārējais princips ir: likteņa mīlestība — amor fātī, jo uzstāšanos pret likteni Špenglers uzskata par visaugstāko neldzību. Attiecībā uz tagadējo vakareurōpieti tas nozīmē — mīlēt faustiskās civilizācijas laikmetu ar visām tā neizbēgamām konsekvencēm, nemēģinot veltīgi censties pēc tādām mērķiem, kas civilizācijas laikmetam ir aiz muguras. Špenglera praktiskās likteņa filosofijas pamatlīnijas attiecībā uz tagadējo vakareurōpieti var tikt raksturotas sekojoši.

Katrā civilizācijas laikmetā filosofija un mākslas ir „izsmeltas, nolietotas, liekas“ (60). Tādēļ tagad vēl pēc tām centies ir nepareizi, — nepareizi tā tad nevis mākslu un filosofijas bezvērtības pēc, bet to nesasniedzamības pēc. Ja to neievēro, tad — vislabākā gadījumā — var gūt tikai nožēlojama veida surrogātus. „Ja šīs grāmatas ietekmēti jaunās paaudzes cilvēki liriskas vietā piegriežas teknikai, glezniecības vietā — jūrniecei, atziņas kritikas vietā — politikai, tad tie dara, ko es vēlos, un nekā labāka tiem nevar novēlēt“ (54). Tai vietā, lai nodarbotos ar vecu filosofisku uzskatu atgremošanu, daudz saprātīgāki ir būt par inženieri „un labāk konstruēt jaunu lidmašīnas motoru, nekā jaunu un tikpat lieku apercepcijas teoriju. Ir taču patiesi nožēlojams dzīves saturs uzskatus par gribas jēdzienu un par psiho-fizisko parallēlismu mums vēl citādi formulēt, nekā to ir darījuši simts priekšgājēju. Tas jau var būt „arods“, filosofija gan tas nav. Kas visu kādu laikmeta dzīvi neaizrauj un nepārveido līdz visdziļākiem dziļumiem, to vajadzētu noklusēt“ (59—60). „Par krāšņi skaidrām, augsti intelektuālām ātrtvaikoņa, tēraudlietuves, precizijas mašīnas formām, par dažu ķīmisko un optisko metožu subtilitāti un ēleganci es atdodu visas tagadnes mākslas amatniecības stila lupatas kopā ar glezniecību un arhitektūru. Vienu romiešu akvēduktu es stādu augstāk par visiem romiešu tempļiem un statujām. Es milu Koloseju un Palātīnu, jo tie tagad ar savu ķieģeļu konstrukciju brūno masu nostāda acu priekšā īsto romietismu, tā inženieru lielisko faktu

jēgu“ (50). Viens romiešu likums sveļ vairāk nekā visa toreizējā lirika un skolu metafizika. Un es apgalvoju, ka mūsu dienās dažā izgudrotājā, diplomātā, financistā slēpjas labāks filozofs, nekā visos tanīs, kas nodarbojas ar seklo eksperimentālās psiholoģijas amatu“ (60). Tikai „trešās šķiras cilvēki“ var ar to nodarboties, t. i. tādi, „kas arvien taisni tikai līdz aizvakarējam laika garam uz priekšu tiek“ (61).

Tā kā imperiālismu Špenglers tur par katram civilizācijas laikmetam absolūti neizbēgamu, tad arī cīņu pret to viņš uzskata par absurdu. Tāda cīņa esot, piem., izmēģināta Ķīnas kultūrā, laikmetā starp 480—230. g. priekš Kr. Toreiz esot mēģinājuši pārspēt imperiālismu ar T a u t u s a v i e n ī b a s (Hohtsung) ideju, bet — viss bijis veltīgi, un citādi arī nevarējis būt.

Tā tad — arī Vakar-Eurōpai nekādu miera izredžu nevarot būt. Visi mēģinājumi šai virzienā esot dibināti sava neizbēgamā likteņa pārprašanā. Tā Špenglers ar vienu savā kultūras mācībā dibinātu domu gājienu mēģina noraidīt kā vai nu naīvi bērnišķus vai neldziskus visus tos miera nodrošināšanas plānus, ap kuriem mūsu dienās tik daudz strādāts un kas daudziem liekas par vienīgo glābiņu no draudošām nākotnes katastrofām.

Augstākā mērā zīmīgi ir tas, ka Špenglers jau savā „Rietumzemes bojā ejā“ izceļ ipatnējo V ā c i j a s l o m u Vakar-Eurōpas nākotnē. „Modernie vāci ir spīdošs piemērs tautai, kas bez savas zināšanas un gribas ir tapusi ekspansīva. Viņi bija tādi jau tad, kad vēl domājās sevi Ģētes tauta esam. Šo viņa ievadītā laikmeta jēgu Bismarks pat nav nojautis. Viņš domājās esam sasniedzis politiskās attīstības noslēgumu“ (50). Bet — tas esot bijis tikai — neapzināts un neizprasts sākums. Savas minētās grāmatas otrā sējumā (1922. g. izdev., 129. lappusē) Špenglers plašāk analizē Vācijas vēsturiskos uzdevumus un, runādams par Vakar-Eurōpas civilizācijas periodu, ļoti raksturīgi izsakās tā: „Šī attīstība pie mums jau ir iesākusies, un proti, šis varenās celtnes vaiņagojumā es redzu vācu, kā pēdējās Vakar-Eurōpas nācijas, isto misiju.“

Sekojošais formulējums ļoti spilgti izteic Špenglera likteņa filozofijas praktisko gudrību: „Viens gadsimtenis tīri ekstensīvas darbības, izslēdzot augstu māksliniecisku un metafizisku prōdukciju — teiksim īsi, irreligiōzs laikmets, kas pilnīgi sedzas ar jēdzienu par pasaulpilsētniecisko — ir lejup slīdēšanas laikmets. Droši. Bet mēs neesam šo laikmetu izvēlējušies. Mēs nevaram mainīt to, ka esam dzimuši kā pilnas civilizācijas ziemas sākuma cilvēki un nevis Feidija vai Mōcarta laikmeta nobriedušās kultūras saules augstumā. Viss atkarājas no tā, lai šo stāvokli, šo likteņi noskaidrotu un saprastu, ka var gan

sev par to melot, bet nevar tam pāri tikt. Kas sevī to neatzīst, neskaitās pie kādas paaudzes cilvēkiem. Tas paliek nelga, šarlatāns vai pedants“ (61).

*

Tāda ir Špenglera „likteņa filosofija“, „pēdējā faustiskā filosofija“, ciktāl tā atrodama viņa grāmatā „Rietumzemes bojā eja“. Kā jau aizrādīts, šī grāmata ir radījusi ap sevi veselu plūdumu uzbrukuma un arī aizstāvēšanas rakstu. Tas vien jau pierāda, ka neskatoties uz visām nepareizībām, un vietām tīri groteskiem pārspilējumiem, tā tomēr kaut ko dziļi vērtīgu satur un nevar tikt noklusēta.

Piegriezīsimies vispirms tiem punktiem šai filosofijā, kas — spriežot pēc lielākās varbūtības — laikam gan nevarēs tikt aizstāvēti un ko tik plašā kritika ar samērā lielu saskaņu atkal un atkal atkārtos.

Nekādā ziņā nav pieņemama teze par kultūru absolūto noslēgtību. Kaut cik objektīvs skats pagātnē apliecina pretējo — ka kultūras atrodas ļoti dziļi un tālu ejošos ietekmējuma sakaros. Vai maz var, piem., noliegt antīkas kultūras ietekmi uz faustisko, tāpat — Aigiptes un Babilōnijas kultūras ietekmi uz antīko? Ja pats Špenglers runā par pirmo (magisko) un otro (faustisko) kristiānisma formu, tad nevar taču apgalvot, ka Vakar-Eurōpas kristiānisms pēc 1000. gada nestāv nekādos sakaros ar iepriekšējo. Vai var noliegt orientālo kultūru iespaidus grieķu kultūrā un grieķu kultūras iespaidus — vakareurōpiskā? Vai muhamedānisma iespīšanās Indijā un budisma — Ķīnā nav milzīga svarīguma vēsturiski notikumi, kas lauž kultūru absolūtās izolētības tezi? Tāpat nav pieņemams, ka Špenglers kultūras pārmērīgi tuvina organismiem. Ja arī kultūras nekādā ziņā nav vienkāršas mēchaniskas summas, bet zināmas organiskas vienības līnijas pie tām neapšaubāmi konstatējamas, tad tomēr uzskatīt tās vienkārši par augstāka veida augiem nekādi nevar. Kultūru dzīvē, ja arī ne vienīgi noteicošu, tad katrā ziņā ļoti svarīgu līdznoteicošu lomu spēlē tīri garīgi faktori, ar ko kultūrās ieslēdzas īpatnēja garīga likumība, kas augu valstij pilnīgi sveša. Taisni pārmērīgā kultūru tuvīnāšana augu valstij arī noved pie tā, ka Špenglers nevar panākt sevis paša uzstādīto mērķi: asi norobežot vēsturi no dabas. Ar lavu no Ģētes patapināto veidolu mācību tam gan ir — un tas jāatzīst — izdevies vēsturi asi norobežot no nedzīvās dabas, no tās, kas iekļaujas matēmatiskā dabas zinātnē, bet — šo pašu vēsturi viņš bez atlikuma iegremdē tīri bioloģiskā joslā, t. i. organiskā dabā — un tāpēc viņa mācība tomēr ir viens no visrādīkālākiem natūrālisma veidiem vēstures izpratnē.

Sis pārspilētais natūrālisms tad arī piespiež Špengleru ignōrēt vēsturē visus garigos faktoros un uzstādīt tagadējam vakar-eurōpietīm tādus dzīves gudribas priekšmetus, kas skanētu visaugstākā mērā brūtāli un necilvēciski, ja nezinātu, ka tie ne tik daudz nāk no paša Špenglera vērtējumiem, cik no pārspilētas analogijas starp kultūrām un augiem, un no vēlēšanās no šīs analogijas bezbailīgi vilkt visas konsekvences. Bet — ja arī pieņemtu, ka kultūras tādi organismi ir, kā to Špenglers domā, — arī tad jāatzīst par ļoti patvarīgu viņa apgalvojums par visu kultūru vienādo mūža ilgumu (apm. tūkstots gadu) un par to attīstības fažu vienādību un vienādo ilgumu. Augu valsti taču ir dažāda veida un dažāda mūža ilguma augi! Arī vēsturiskie materiāli, kā uz to aizrāda vēsturnieki, nedod nekāda pamata runāt par visu kultūru vienāda ilguma mūžu un nolikt to taisni uz tūkstots gadiem. Tāpat atkrit Špenglera apgalvojums par kultūru nesaraujamo sakaru ar noteiktu dabas ainavu. Pat augi pieļauj pārstādīšanu citā vietā un pat kontinentā (kartupeļu vēsture!), nerunājot jau par kultūrām. Ja pats Špenglers Vakar-Eurōpas kultūras laikmetu starp 1800. un 2000. gadu sauc par vakareurōpiski-amerikānisko, tad, ieslēdzot Ziemeļ-Ameriku Eurōpas kultūrā, viņš jau ir lauzis pēdējās ieslēgtību dabas ainavā starp Elbu un Tacho.

Sevišķi rādīkāli jānoraida tendence kultūras dvēseli saprast kā kādu īpatnēju metafizisku reālītāti. Tāda tendence Špengleram neapšaubāmi piemīt. Tas nenozīmē, ka kultūras dvēseles jēdzienu vajadzētu vienkārši atmet: ar citādu, nekā Špengleram, saturu ņemts, šis jēdziens var būt ļoti svētīgs kultūrfilosofijā. Bet — par to būs runa vēlāk.

Tāda kultūru robežu vilkšana, kādu izdara Špenglers, ir radījusi asus protestus taisni no vēstures speciālistu puses. Ir, piem., aizrādīts uz neiespējamību ieslēgt grieķus un romiešus vienā un tai pašā vienībā, tāpat ieslēgt „faustiskā kultūrā“ visu to dažādo tautu tik dažādos veidojumus, kas radušies Rietumzemē, sākot ar laiku ap 1000. gadu pēc Kr. Sevišķi asi ir uzbrukts „maģiskās kultūras“ vienībai. Tāpat ir protestēts pret patvarīgu vēstures parādību atdalīšanu un ieslēgšanu dažādās kultūrās. Špenglers, piem., žīdu kultūru ieslēdz Babilōnijas kultūrā, bet pirmo kristiānismu — maģiskā. Ir ticis pareizi aizrādīts, ka kristiānismu tādā veidā, kādā tas līdz šim saprasts un pārdzīvots Vakar-Eurōpā, un kādā tas bijis ārkārtīgi svarīgs faktors Vakar-Eurōpas dzīvē, no žīdu kultūras atdalīt nav iespējams, un ka žīdu kultūrai tā tad bijusi milzīga loma kā tanis vēsturiskās parādībās, ko Špenglers ieslēdz maģiskā kultūrā, tā arī tanis, ko viņš ietver faustiskās kultūras vienībā. Krievijas

kultūrā viņš redz jaunu, dzimstošu kultūru. Bet — kur ir tās dzimšanas sākums? Un vai agrākā Krievijas vēsture — tik sena un ilga — „kultūras vēsturei“ nemaz nepieder? — Tāpat var jautāt attiecībā uz Rietumzemes kultūru pirms 1000. gada pēc Kr.

Dažādu zinātņu pārstāvji ir aizrādījuši, ka Špenglers ļoti patvarīgi rīkojoties vēsturisko faktu krātuvē: ar iepriekš sagatavotu schēmu tai piededams, viņš izceļot tikai tos faktus, kas viņa schēmā iekļaujas, visus pārējos vienkārši noklusēdams. Tā no ārkārtīgi bagātās pagātnes notikumu krātuves varot uzbūvēt dažādas, savā vienpusībā varbūt grandiozas un aizraujošas, bet tomēr neobjektīvas teorijas.

Ja ir tik daudz un tik svarīgu iebildumu pret Špenglera mācības pašiem pamatiem, tad saprotams, ka nevar uzskatīt par pierādītu arī viņa tezi par Vakar-Eurōpas kultūras bojā eju. (Tas, protams, vēl nenozīmē, ka līdz ar šīs tezes pierādījuma atkrišanu atkristu arī pati teze un drošs būtu pretējais — ka Vakar-Eurōpas kultūra bojā neiet. Ir taču zināms, ka vienādiem cēloņiem gan ir vienādas sekas, bet vienādām sekām var būt dažādi cēloņi, un tāpēc varētu notikt, ka Vakar-Eurōpas kultūra iet bojā no pavisam citādiem faktoriem, nekā to domā Špenglers.) Daudzi pētnieki, pilnīgi pieņemdami to, ka šī kultūra pašreiz ir ārkārtīgi smagā krīzē, šķietamo „b o j ā e j u“ tomēr iztulko tikai kā „p ā r e j u“ uz jaunu laikmetu, un tagadnes mocošās parādībās redz šī jaunā laikmeta dzemdības sāpes. Kā zemāk par to būs runa, arī šī raksta autors par varbūtīgākām uzskata nevis bojā ejas, bet pārejas teorijas. Bez tam ir ticis arī aizrādīts, ka kādas kultūras bojā eja it nebūt vēl nenozīmē, katras atdzimšanas iespējamības izslēgšanu. Vai taisni mūsu dienās nesot rosīgas tādas atdzimšanas tendences Ķīnā, Aigiptē un varbūt arī Arabijā?

Sevišķi daudz iebildumu ir vērsti arī pret Špenglera likteņa filosofijas praktisko gudrību — mūsu dienās piegriezties vairs tikai ekstensīvām dzīves iespējamībām — politikai, teknikai, saimniecībai, un ne tikai neuzstāties pret imperiālistu, bet gan iet tā ceļus. Ir aizrādīts, ka ejot Špenglera ieteiktā virzienā un slavīnot brūtālās varas politiku un brūtālo romiešu militārismu, Vakar-Eurōpu droši vien jau vistuvākā laikā novestu pie drausmīgas katastrofas un tās sekām — pilnīgas barbarizācijas.

Viena no Špenglera vissvarīgākām tezēm ne tikai apgāž pati sevi, bet arī visu pārējo Špenglera mācību, ko var uzturēt tikai tiktāl, cik šo tezi atmet: tā ir viņa vēsturiski-psicholoģiskā skepticisma teze. Saskaņā ar to — nav nekādas vispārējas, pāri vienas kultūras robežām nozīmīgas, t. i. nav nekādas vispārnozīmī-

gas patiesības, bet visam, kas par tādu uzskatīts, ir nozīme tikai kādas vienas kultūras robežās, un arī tikai kā kāda viena šīs kultūras dvēseles attīstības posma simbolam, t. i. kā kādam vēsturiski-psicholoģiskam simbolam. Nepieļaujot nekādu izņēmumu, šī teze tā tad attiecas uz katru atziņas veidojumu katrā bez izņēmuma kultūrā, bet tai pašā laikā ieslēdz katru nozīmību tikai vienas kultūras vienā attīstības posmā, t. i. šī teze, kā katra relatīvisma un skepticisma teze, iznīcina pati sevi. Bet — vēl vairāk — tā iznīcina arī visu Špenglera likteņa filosofiju, kas ar tādu pārliecinātības spēku runā par visu bez izņēmuma kultūru uzbūvi, attīstību, liktenīgu bojā eju. Un ja Špenglers šo mācību tomēr uztur spēkā, tas nozīmē, ka viņš pats principiāli lauž sava vēsturiski-psicholoģiskā skepticisma tezi.

Īsumā pēc atstājot pie malas visus pārējos pārmetumus Špenglera mācībai, jāizsaka tomēr vēl viens un, kā šķiet, ļoti svarīgs. Dibinoties uz pagātnes kultūru novērojumiem, Špenglers ar nesatricināmas drošības apziņu ņemas paredzēt arī nākamā kultūras faktu likteņus. Bet — vēsturiskā pasaule pagātnē bija tāda pasaule, kurā pastāvēja lielākas vai mazākas izolētības iespējamības tautu un valšķu dzīvē. Tagad tādas jau zudušas, kā par to — sakarā ar Valerī domām — bija runa jau šī raksta pirmā daļā. Un tāpēc var izrādīties, ka tas, kas bija pareizs attiecībā uz vēsturisko dzīvi izolētības iespējamību robežās, vairs neder attiecībā uz tādu vēsturisku dzīvi, kurā visu tautu un valšķu likteņi iepīti vienā kopējā un nesaraujamā režģī. Špenglers, šķiet, pavisam nav redzējis to, uz ko aizrāda Maksis Šēlers: ka taisni ar Pasaules karu ir sākusies *v i e n a* kopēja cilvēces vēsture.

Bet — lai paliek tagad pretargūmentācija. Ir lietas, par ko kultūrfilosofija vienmēr būs dziļi pateicīga Špengleram. Pie tām lai tagad pakavējamies.

Milzīgs nopelns ir tas, ko pats Špenglers sauc par Kopernikānisko apvērsumu kultūrfilosofijā un kas iznīcina Vakar-Eurōpas iedomībā dzimušo tezi, ka Vakar-Eurōpas kultūra ir vienīgā istā kultūra un visas citas griežas ap to, kā planētas ap sauli. To jau bija apgalvojuši arī daži citi, bet neviens ar tādu pārliecinošu spēku un uz tāda milzīga vēsturisku materiālu pamata, kā Špenglers.

Ļoti svarīga ir kultūru organiskā rakstura izcelšana, kas savā būtībā nemaz nav saistīta ar to galējā bioloģiskā natūrālisma formu, kādā krīt pats Špenglers. Pretēji visiem mehāniski-atomiskiem kultūras izpratnes mēģinājumiem Špenglers tik pārliecinoši parāda kultūru organiskās augšanas procesu, ka to gan laikam pilnīgi noliegt vairs nekad nevarēs. Šai ziņā viņa

iespaids nomanāms jau pie vairākiem vēsturniekiem un kultūr-filosofiem. Tikai izejot no asā pretstata starp organisko augšanu un mēchanisko konstrukciju, ir iespējams pieiet arī pašreizējās dzīves traģikas centrālam punktam — pārspilētai dzīves mēchanizācijai, kas tapusi jau žņaudzoša. *)

Špenglers māca arī — ar visdziļāko nopietnību pieiet dzīves problēmām, atgādinot cilvēkam to, ko tagad tik bieži aizmirst — ka dzīve ir visnopietnākā no visām lietām, kā priekšā savus spēkus nedrīkst pārvērtēt. Žēl tikai, ka Špenglers te pārspilē un — sakarā ar savu augstākā mērā pārspilēto vēstures izpratnes natūrālismu — īstenībā nonāk jau galīgā fātālismā, t. i. pārliecībā, ka cilvēka patvaļīgai gribai vairs nekādas lomas nav.

Lai cik Špenglers savos dažādo kultūru raksturojumos arī kļūditos, skatu uz šīm kultūrām viņš tomēr ir ārkārtīgi padziļinājis, nereti ar pāris vilcieniem raksturodams vienu vai otru kultūru labāk, nekā to ir veikuši daži bieži vēsturiskās zinātnes sējumi. Ar savu vismaz līdz zināmam mēram dziļi patieso apgalvojumu par kultūras veidojumu iekšējo radniecību viņš ir mācījis — apstulbinošā vēsturisko notikumu burzmā saskatīt varenu vēsturisku veidolu linijas. Ar to Špenglera mācība paceļas līdz Hēgela vēstures filosofijas varenībai. Bet kamēr Hēgelis operē ar ļoti abstraktām domu konstrukcijām, no Špenglera mācības šļāc brīnišķas intuīciju straumes un vietām tīri žilbinoša gleznainība.

Sevišķi nopelni Špengleram ir tagadējās Vakar-Eurōpas raksturojumā, kas saglabā savu vērtību neatkarīgi no tā, vai Špenglera teōrijai piekrīt vai nē. Ļoti labi, jāsapat — lieliski ir lielpilsētnieciskās dzīves un pašu lilpilsētnieku raksturojumi. Nerunājot par pārējiem Špenglera lietotiem raksturojuma paņēmiēniem, jāsapat tā, ka organisko un mēchanisko dzīves elementu bīstamā pretstata, ārējās varenības un iekšējās bezspēcības izcelšana vien jau ir pietiekoša, lai tuvinātu pašreizējā Vakar-Eurōpas stāvokļa izpratnei. Un ja arī nekādā ziņā nav pieņemama paša Špenglera dotā pamācība par to, kā jāizturas mūsu tik smacējošā stāvoklī, tomēr — lieliskās diagnōzes vērtību nevar noliegt.

Beidzot — pie visa iepriekš par labu Špengleram teiktā jāpievieno vēl arī sekojošais: viņa grāmatas ārkārtīgi ierosinošā iedarbība. Cilvēces vēsturē nav pārāk daudz grāmatu, kas tik dziļi var ievilņot domāšanu, kā Špenglera „Rietumzemes bojā

*) Autora nodoms ir — kādā vēlākā, speciālā rakstā izsmeljošāk piegriezties problēmai par dzīves mēchanizāciju tagadnē, — problēmai, kas neapšaubāmi iederas tagadnes liktenīgo problēmu skaitā.

eja“, un arī tad, ja tai pavisam nepiekrīt. Droši var teikt, ka tā nekādā ziņā nav „skanošs vašs“.

Noslēdzot Špenglera grāmatas „Rietumzemes bojā eja“ novērtējumu, ir jāsaka, ka Špenglers te parādās kā filozofs ar visaugstākās apbrīnošanas cienīgu skatījumu jeb intuīcijas spēju. Un ja taisni sistēmai, kādā šie skatījumi iekārtoti, visumā piekrist arī nevar, tad tomēr šie skatījumi vien jau ir milzīga vērtība. Ļoti daudzus no tiem var — un tas tiks parādīts šī raksta noslēgumā — iemontēt citā sistēmā, kas šī raksta autoram šķiet pieņemamāka esam. Vienu katrā ziņā var droši jau tūlīt paņemt līdz — pārliecību par kultūras dzīves satricinājumu periodicitāti*).

*
*
*

Pietiekoši gaļais, pa dažādām teorijām nostaigātais un arī daudzus zīmīgus faktus rādījušais ceļš mūs tagad ir novedis pie iespējamības ieskatīt to teoriju par kultūrkrižu nepieciešamo periodicitāti, kas autoram šķiet visvarbūtīgāka esam. Daudz kas no iepriekš apskatītā varēs tikt ļoti viegli iemontēts šai teorijā, un tādā veidā tā, neskatoties uz visu savu īso un koncentrēto tvērumu, neliksies tukši schēmatiska, jo aiz tās slēpsies iepriekšējo ieguvumu dziļums un plašums. Šī teorija, kā cer autors, varēs dot arī viedokli, no kura viss iepriekšējais atsegsies apvienojšam skatam. Bet jāpateicas par tādas teorijas atsevišķiem elementiem būs pirmā kārtā — Z i m m e l i m (Georg Simmel), Š ē l e r a m (Max Scheler), H e i n e m a n i m (Fritz Heinemann), Š p e n g l e r a m un N i c š e m.

Cilvēku, kā kultūras cilvēku, dzīve ir raksturota ar īpatnēju polāritāti: vienā pusē cilvēki paši kā psicho-fizioloģiski subjekti, ar savu psicho-fizioloģisko dzīves plūdumu jeb psicho-fizioloģisko vitālītāti, otrā — viņu radītās objektīvās kultūras formas, kā materiālās (celtnes, satiksmes līdzekļi u. t. t.), tā garīgās (zinātnes, mākslas,

*) Špenglera 1931. g. publicētā nelielā grāmata „Cilvēks un tehnika“ („Der Mensch und die Technik“) tiks respektēta šī raksta turpmākā, noslēdzošā gaitā. Vispēdējais un augstākā mērā interesantais Špenglera darbs ir „Lēmuma gadi“ („Jahre der Entscheidung“, Beck, München, 1933), no kura gan pagaidām parādījušies tikai I. daļa, ar apakšnosaukumu „Vācija un pasaules vēstures attīstība“. Ar dziļu nožēlojumu jāsaka, ka minētā grāmata parādījās tad, kad šī raksta pēdējās lappuses jau bija jānodod iespaidumam, kāpēc tā šai rakstā arī apskatīta netiek. Katrā ziņā autors cer šo neapšaubāmi ievēribu pelnošo grāmatu apskatīt kādā citā rakstā. Recensija par Špenglera „Lēmuma gadiem“ ir atrodama žurnālā „Burtnieks“, 1933. g. 11. un 12. burtnīcās cand. rer. merc. P. Dardzāna sarakstīta, ar virsrakstu „Eiropas tautu likteņi nākotnē“.

tikumības, reliģijas, tiesību u. c. veidojumi), — objektīvas tādā nozīmē, ka tās jau līdz zināmajam mēram no cilvēka neatkarīgas, atrāvušās no viņa psiho-fizioloģiskās vitālītātes. Šīs kultūras formas ir cilvēku kopdarbības rezultāts, kas no paaudzes uz paaudzi var augt augumā un ir tā sauc. „kultūras apkārtne“, iebīdīta starp pašiem cilvēkiem un dabu, t. i. to, kas pastāv neatkarīgi no cilvēkiem, kas nav cilvēku darinājums. (Ar dabu jau parasti saprot to lietu eksistenci, kas no cilvēka neatkarīga). Lai gan pašu cilvēku radīta, kultūras apkārtne ļoti dziļi iedarbojas atpakaļ uz cilvēkiem, tāpat kā uz atsevišķu indivīdu var atpakaļ iedarboties viņa paša sarakstīta grāmata, paša veidots mākslas darbs, paša veikts dzīvokļa iekārtojums u. t. t. Līdzīgi tam, kā kultūras cilvēks jau no bērnības ir dabas apkārtnes un sabiedrības (t. i. citu cilvēku apkārtnes) ietekmēts, tas ir arī visu to kultūras formu ietekmēts, kādās tas dzīvo. Citādi to varētu teikt arī tā: līdzīgi tam, kā kultūras cilvēks jau no bērnības miesīgi uzņem sevī dzērienu un barību, tas dvēseliski uzņem tās pārliecības un vērtējumus, ko tas atrod zināmā sociālā vidē (piem., savā ģimenē), vēlāk arī zinātniskus, mōrāliskus, reliģiskus, tiesiskus, politiskus u. c. uzskatus, īsi sakot — lielākā vai mazākā mērā visu to garīgumu, kas raksturo viņa laikmetu.

Starp subjektīvo psiho-fizioloģisko vitālītāti un objektīvām kultūras formām pastāv visciešākais sakars. Vitālītāte šīs objektīvās formas no sevis, tā sakot, izstaro, pēdējās savukārt iedarbojas atpakaļ uz vitālītāti, lielākā vai mazākā mērā to mainot; šī mainītā vitālītāte izstaro jaunas formas vai vismaz līdz zināmajam mēram pārveido iepriekšējās, kas tad atkal iedarbojas atpakaļ uz vitālītāti u. t. t., u. t. t. Pie tam, protams, vienmēr un visur pēdējais šī izstarojuma-atstarojuma procesa nesējs ir vitālītāte, jo nevis kultūra rada vitālītāti, bet gan vitālītāte kultūru.

Ja sadrūp objektīvās kultūras formas, vitālītāte var palikt un, ja nerada jaunas kultūras formas, turpināt eksistenci bez kultūras. Ja, turpretim, izslēdzas vitālītāte, iznīkst arī kultūras formas: ja nav lasītāju, kas bibliotēkās sakrātās grāmatas varētu lasīt, bibliotēkas ir vairs tikai māteriālu kompleksu kaudze, tāpat kā gleznu vai skulptūru krātuves, ko vairs aistētiski neuztvertu, kļūtu vienkāršas krāsainu audeklu un akmeņu gabalu krātuves. Tutanchamona kapenēs atraktīvie brīnišķīgie zelta izstrādājumi tikai tad atkal kļuva mākslas darbi, kad cilvēki tos sāka aistētiski pārdzīvot, uzņemot savā dzīves plūdamā un, tā sakot, atdzīvinot savas vitālītātes siltā straumē. Vairāk gadu tūkstošus tie bija nogulējuši vienkārši kā neorganiski ķermeņi ar noteiktu ķīmisku sastāvu. Tas, kas objektīvās kultūras for-

mas ne tikai rada, bet vienmēr atkal atdzīvina un uztur, ir vītālitate.

Sakarā ar tādu īpatnēju savstarpīgu iedarbību starp cilvēku psiho-fizioloģisko dzīves plūdumu jeb vītālītāti un objektīvām kultūras formām, vītālitate — aplinkus ceļā caur tās darinātām kultūras formām — pārveido pati sevi, t. i. vītālītātē neizbēgami izstrādājas īpatnēji noslāņojumi, kas objektīvo kultūras formu radīti. Vai šie noslāņojumi nav pilnīga paralēle tiem vītālītātes veidojumiem, kas objektīvās formas darināja, t. i. vai tie nav, tā sakot, to vienkāršs atkārtojums?

Pilnīgos apmēros — nekad, jo, piem., arī neviens rakstnieks, pats savu darbu vēlāk lasīdams, nepārdzīvo pilnīgi to pašu, ko ir pārdzīvojis šo darbu rakstot. Pat vairāk — pārļasot sevis paša tikko uzrakstīto vēstuli, mēs vairs nekad burtiski to pašu pārdzīvot nevaram, ko pārdzīvojām to rakstot: līdz ar to, ka vēstule uzrakstīta, tā jau ir it kā atrāvusies no mūsu vītālītātes, ir — tā sakot — objektīvējusies un nostājusies ārpus mums līdzīgi pārējiem objektiem. Vēl reiz to pārļasot, mēs jau uzņemam sevī tādus pārveidojumus, ko bez šīs pārļasišanas nebūtu uzņēmuši.

Tā kļūst saprotams, ka līdz ar objektīvām kultūras formām, t. i. tādām, kas līdz zināmam mēram no subjektīvās vītālītātes atrautas, pašā vītālītātē rodas īpatnēji, šīm objektīvām formām attiecīgi noslāņojumi, kas tad — kā augstāk jau aprādīts — savukārt var radīt jaunas objektīvās formās u. t. t. Citādi sakot, kultūra izpaužas reizē divās līnijās: objektīvo kultūras formu līnijā un subjektīvo šo formu pārdzīvojumu līnijā, kāpēc neizbēgami jārunā kā par objektīvo, tā arī subjektīvo kultūru, vai — vēl pareizāk — par kultūras objektīvo un subjektīvo pusi. Kā no augstākā domu risinājuma ir saprotams, tad viena no šīm pusēm nevar būt bez otras, kaut gan — kā jau tika aprādīts — pilnīgi paralēlas tās nekad nav.

Kā ir izskaidrojama kultūras rašanās vispār, t. i. kā varētu izskaidrot tās īpatnējās apkārtnes rašanos, ko cilvēks iestumj starp sevi un dabu un kas pa daļai ir māteriāla (celtnes, mašīnas u. t. t.), pa daļai garīga (zinātnes, mākslas u. t. t.) — tas pats par sevi ir ļoti svarīga problēma, kas te jāatstāj neatrisināta. Tiktāl varētu arī te aizrādīt, ka sākumā kultūras radīšanu vadošie — apzinātie vai neapzinātie — mērķi ir bioloģiskā derīguma mērķi. Tikai vēlāk, kad daļa no vītālās enerģijas jau var atbrīvoties no kalpības tīri bioloģiskām vajadzībām, pakāpeniski var ieslēgties arī citi, no bioloģiskā derīguma atšķirīgi mērķi, kā, piem., patiesības mērķis, tīrā zinātnē, skaistuma mērķis mākslā,

labuma mērķis tikumībā u. t. t., u. t. t. Daži pētnieki gan ir mēģinājuši apgalvot, ka visa kultūra pēdējā aprēķinā kalpojot tikai bioloģiskā derīguma mērķiem un ka doma par tādu mērķu pastāvēšanu, kas nesakrīt ar bioloģiskiem vai pat ir tiem pretēji, esot cilvēces pašmaldi. Pie faktiem vien turoties, tādu teoriju gan stingri pamatot nevarēs, bet gan otrādi — būs jākonstatē, ka nereti ir darišana ar tādiem mērķiem, kas tiri bioloģiskām dzīves līnijām pat šķērsām pāri iet, kā tas, piem., ir tikumības apziņā, kuŗā konflikts starp sirdsapziņas priekšrakstiem un bioloģiskā derīguma mērķiem var tikt pārdzīvots ar ārkārtīgu, pat traģisku sāpīgumu.

Bet gluži vienalga, vai vitālitate rada kultūru pēc bioloģiskā derīguma mērķiem vien, vai arī pēc kādiem pāri šim derīgumam stāvošiem mērķiem, ko tā sevī uzņēmusi (Viljama Šterna aprakstītās introcepcijas ceļā), — vitālitate vienmēr un visur kultūru darina sakarā ar kādām vajadzībām. Kultūra tad, savukārt, atpakaļ iedarbojas uz vitālītāti un pakāpeniski te izstrādā to slāni, par ko bija runa augstāk un kas lielākā vai mazākā mērā ir subjektīvā paralēle objektīvām kultūras formām. No šejienes kļūst saprotams Šprangera (Eduard Spranger, ko nevajaga samainīt ar Osvaldu Špengleru) prasījums pēc īpatnējas gara zinātniskas psiholoģijas, kuŗas uzdevums būtu atsegt tās līnijas kultūras cilvēka dvēseles dzīvē, ar ko viņš ir ieslēdzies tā sauc. „objektīvā garā“, t. i. zinātnes, mākslas u. c. garīgās kultūras nozarēs*).

Šī kultūras veidošana nekādā ziņā nav jāsaprot kā mākslots prāta apziņas prōdukts vien. Taisni otrādi — savos dziļākos pamatos tas ir organiskas augšanas process, un šī procesa organiskā rakstura izcelšana ir, kā augstāk jau aprādīts, viens no vislielākiem Špenglera nopelniem. Tikai vēlāk, tiri organiskai kultūras veidošanas straumei izsīkstot, arvien vairāk sāk valdīt prāta ceļā konstruētie un tā tad mākslotie mēhanismi, kā to lieliskā veidā rāda Špenglers savā cīvilizācijas mācībā.

Ne uz acumirkli nedrīkst aizmirst sekojošo: ka tie slāņi vitālītātē, kas radušies no objektīvo kultūras formu iedarbības, nekad nav visa vitālitate, nav arī tās pamatslāņi, bet gan vairāk vai mazāk virsbūves veidojumi, jo tie ir tikai it kā šīs vitālitates izstarojuma — objektīvo kultūras formu — atpakaļ iestrāvojums vitālītātē. Protams, atrodoties ilgus gadsimteņus kultūras ap-

*) Tuvāk par šo psiholoģiju sk. autora sarakstīto priekšvārdu M. Liepiņas tulkotai Šprangera grāmatai „Jaunatnes psiholoģija“ (Rīgā, 1929.). Svarīgākais Šprangera darbs šinī jautājumā ir viņa „Lebensformen“ (6. Aufl. 1927, Max Niemeyer Verlag, Halle).

kārtne, cilvēks jau daudzus šīs apkārtnes iespaidus sevī ļoti dziļi nogremdējis, bet — visumā ņemot — tomēr tie ir un paliek virsbūve. No tās ir jāšķir sākotnējā vitālitate, tā, kas vēl nav kultūras formu noteikta, bet gan otrādi — pati ir visas objektīvās kultūras un arī tai vairāk vai mazāk parallelās „subjektīvās kultūras“ pēdējā baze. Šī visdziļākā vitālitate ir — cilvēka dzīvnieciskā (animāliskā) daba, kas tā tad — vispēdējā aprēķinā — ir katras kultūras pēdējais pamats, visdziļākā sakne, vai — vēl citādi sakot — tas Atlants, kas tur uz saviem pleciem visu kultūras kosmu. Tāpēc jau pie laika — visdziļāko cienību pret to!

No augšējā top skaidrs, ka kultūras cilvēku vitālitate jāizšķir sekojošais: 1) šī vitālitate kā veselais (t. i. kā visa psiho-fizioloģiskā vienība); 2) šī veselā visdziļākais — animālais — slānis; 3) no šī animālā slāņa, kā no savas pēdējās saknes, augošais subjektīvās kultūras slānis; — īsi sakot: vitālitates veselais, tās animālais apakšslānis un kultūras izveidotais tās virsslānis.

Tā tad — dzīvot kultūras cilvēka dzīvi un tāpēc atrasties augstāk minētā polāritātē nozīmē ne tikai „aplīpt“ ar objektīvām (kā materiālām, tā arī garīgām) kultūras formām ārpus sevis, bet arī dzīvot minētā vitālitates divslānībā sevī pašā.

Šī polāritāte ir cilvēka kultūras dzīvei būtiska, t. i. šī dzīve ārpus tādas polāritātes nemaz nevar būt. Skats šinī polāritātē atsedz tādas polāras dzīves visintimāko iekšieni, tā sakot — pašu serdi, un te konstatējamās likumības ir kultūras augšanas iekšējās likumības. Kā tūliņ redzēsīm, tad taisni te ir kultūrai laiku pa laikam — arī vislabākos ārējos apstākļos — neizbēgamo satricinājumu pamats, citādi sakot: kultūras križu periodicitātes pamats.

Izrādās, ka šķietami tik vienkārši izprotamā polāritāte tomēr daudzējādā veidā ir pamats kultūras krīzēm. Pa lielākai daļai tad arī ir noticis tā, ka viens vai otrs pētnieks ir ieskatījies tikai kādu vienu no šiem veidiem un ar to vien mēģinājis izskaidrot visu kultūras krīzi. Tāpēc, lai dabūtu kaut cik izsmeļošu skatu, ir vajadzīgs dažādos vienpusīgos uzskatus apvienot, tik ne vienkāršas mēchaniskas summācijas, bet gan — dziļi organiskas sintezes ceļā, izejot no kultūras dzīves polāritātes vienības.

I. Objektīvās kultūras formas ne pašas sevī ir dzīvas, bet gan tās atdzīvina tikai subjektīvā vitālitate, tajās sevī atkal un atkal izdzīvodama, kā par to jau augstāk bija runa. Tikai tiktāl, cik šī vitālitate objektīvās kultūras formas maina (vai nu patvaļīgi vai arī — kā pa lielākai daļai — nepatvaļīgi, padodoties

organiskam radīšanas dzenulim), tās arī attīstas. Bet — kā objektīvo kultūras formu radīšana, tā arī to maiņa nenotiek vienā acumirkli, bet gan — samērā ar vitālītātes psicho-fizioloģisko pulsāciju — ļoti lēni un, tā sakot, grūdienveidīgi. Tāpēc šo kultūras formu attīstības gaita nekad nevar iet pilnīgi līdztekus ar vitālītātes attīstību, un laiku pa laikam — vai gribam to vai negribam — paliek tai pakaļ. Tāpēc arī saprotams, ka subjektīvās vitālītātes attīstība notiek pēc citiem — psiholoģiskiem un fizioloģiskiem — likumiem, nekā tiem, pēc kuriem attīstās objektīvās kultūras formas (zinātnes, mākslas, tiesiskās iekārtas, saimnieciskās formas u. t. t.). No augstāk teiktā gan ir saprotams, ka šīs divējādās likumības ir visciešākā sakarā, bet — pilnīgi paralēlas tās nekad nevar būt.

Un kas tad rodas? — Kultūras dzīves polāritātes pretējie poli ierauti dažu likumību noteiktās attīstības straumēs, no sākotnējās saskarās, kas lielākā vai mazākā mērā, bet tomēr bija formu radīšanas brīdī, nonāk arvien lielākā nesaskarā. Polāritātē rodas arvien lielāks iekšējs pretstats, tās vienība, it kā iekšējas pretestības satricināta, sāk ļodzīties un — kultūras krīze ir klāt.

Uz kultūras dzīves antinomiskā (t. i. pretstatos ieguldīto) būtību un sakarā ar to periodisko križu neizbēgamību visā asumā aizrāda jau minētais filozofs Zimmelis savā nelielā, bet brīnišķīgi dziļi un kodolīgi uzbūvētā priekšlasījumā „Modernās kultūras konflikts“, kam šī raksta autors ir pateicību parādā par visstiprākiem ierosinājumiem nodarboties ar kultūras križu problēmu. (Sk. Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag. 3. Aufl. 1926; turpmākie citāti — pēc šī izdevuma lappusēm). Augstāk iztirzāto polāritāti Zimmelis formulē tā: dzīve un forma. Dzīves neapturāmi pulsējošā ritma un sastingušās formas pretstatā viņš redz pēdējo pamatu tam, ka kultūrai ir vēsture. Vēstures zinātne, pētidama kultūras formu maiņu, paliekot tikai pie ārējām parādībām. „Bet dziļuma prōcess drikstētu būt tas, ka dzīve, savas būtības — kā nemiera, attīstības, tālāk plūšanas — pēc, ilgstoši cīnās ar sevī pašas sastingušiem darinājumiem, kas tai līdz neiet; bet tā kā tā var rast savu ārējo eksistenci ne citādi kā kaut kādās formās, tad redzamā un nosaucamā veidā šis prōcess tēlojas kā vecas formas izstumšana ar jaunu“ (6).

Sīkāk to Zimmelis apraksta tā. Savas dinamikas dzītā dzīve, arvien tālāki risinoties un tā no sevī pašas darinātām formām attālinoties, sāk izjust tās kā slogu, kas traucē attīstību, mēģina tās atvietot ar jaunām, jaunai dzīves stadijai atbilstošām. Bet ja novecojušos formu smagums tiek pārdzīvots visās kul-

tūras nozarēs reizē, tas var sabiezēt tik nepanesamā spiedienā, ka rodas sacelšanās pret formu vispār. Šī sacelšanās tad notiek dzīves vārdā. Un tikai vēlāk atkal uzpeld prasība pēc jaunās formas.

Par pašreizējo Vakar-Eurōpas stāvokli Zimmelis izsakās tā: „Tagad mēs pārdzīvojam vecās cīņas jaunu fazi, kas nav vairs tagad ar divi pildītās formas cīņa pret veco nedzīvu tapušo, bet gan dzīves cīņa pret formu vispār, pret formas principu“ (7). To, pēc viņa domām, droši liecina sekojošās tagadnes parādības, kas visas — neskatoties uz to citādi ļoti dažādo veidu — iekļaujas vienā un tai pašā schēmā: dzīves sacelšanās pret formu.

Dzīves jēdziens jau pret 20. gadsimteņa sākumu kļuvis par centrālo asi, ap ko griežoties visa tagadne. Filosofijā radies pragmatisms, kas pašu patiesību grib izkausēt derīgumā, t. i. piemērotībā dzīves vajadzībām; tāpat uzpeldējis naids pret stingri sistēmatisku domāšanu vispār, t. i. pret stingru loģisku formu. Mākslā — visdažādākie formai naidīgie virzieni, kas visi esot apvienojami zem nosaukuma „futūrisms“ un kuŗu starpā visradikālākais formas noliedzējs dzīves pulsācijas vārdā esot ekspresionisms. Mōrāles sfairā atskanējuši dažādi „dzīvās morāles“ sludinājumi, it sevišķi seksuālās morāles joslā. Reliģijā — atkal slāpes pēc mistikas, kuŗā visas reliģiskās formas izkūst visintīmākos reliģiskās dzīves pulsējumos.

Kopsavilkumā: visur un viscaur esot raksturīga „novēršanās no klasikas kā no absolūtā cilvēces un audzināšanas ideāla“, jo taisni klasika esot visspilgtākais vēsturiskais formas reprezentants (21).

II. Otrs veids, kādā kultūras dzīves polāritātē ir pamats periodiski neizbēgamiem kultūras satricinājumiem, ir ieskatāms sekojoši.

Augstāk jau tika parādīts, ka cilvēka dzīvnieciskā (animāliskā) daba ir pēdējais pamats katrai kultūrai. Kultūra ne citādi var rasties, kā tikai ar šīs dabas spēku novadišanu kultūras mērķu kalpībā, t. i. ar animālās vitālītātes atteikšanos no saviem tīri animāliskiem mērķiem par labu kultūras mērķiem. Citādi sakot, kultūra savā būtībā prasa zināmu askēzes pakāpi, uz ko sevišķi norāda augstāk jau minētais Maksis Šēlers. Tā kā tagad ir parasts, dabiskās dzīves enerģijas novadišanu kultūras mērķu kalpībā saukt no psihoanalītiķiem patapinātā vārdā „sublimācija“, tad jāsaka: katrā kultūras dzīvē tāda sublimācija iet kā pamatparādība.

Bet — jo tālāk tāda sublimācija iet, jo smagāka nasta gulstas uz animāliskās vitālītātes pleciem. Un kaut gan pašas kul-

tūras formas var lielā mērā šo vitālītāti arī kāpināt (piem., ar dzīves apstākļu uzlabošanu u. taml.), tomēr — sublimācija ir slogs, kas ar laiku neizbēgami top pārmērīgs. Ja animāliskā vitālītāte jau tuvojas izsmeltībai, tad „vadzis ir pilns un lūst“: stipri nomocītā, izsmeltā un apdraudētā daba cilvēkā sacelās pret kultūru. Gleznaini sakot: tas pats animāliskās vitālītātes Atlants, kas kādreiz kultūras kosmu ar prieku cēla uz saviem pleciem, top apatīss, vēlāk pat kultūrai naidīgs un tiecas šo pārmērīgi smago kultūras nastu nomest.

Šēlers aizrāda, ka sublimācija radot īpatnēju samēru miesas un dvēseles dzīvē. Fizioloģiskā pusē — arvien vairāk no organisma enerģijas topot patērēts galvas smadzeņu uzturēšanai, psihiskā — prāts ar saviem kultūras principiem un normām arvien vairāk topot valdošais dvēseles dzīvē. Sublimācijas pārmērības novedot pie veselīga līdzsvara zaudēšanas starp galvas smadzenēm un pārējo organisma daļu no vienas un starp saprātīgo apziņu un dabiskām dziņām no otras puses. Zināmā laikā neizbēgamo dabas sacelšanos cilvēkā pret kultūru Šēlers tāpēc sauc par *resublimāciju*. Tā esot atgriešanās pie dabas („Vernaturung des Menschen“), bet tās tālākais mērķis — jauna līdzsvara iegūšana miesīgā dzīvē, dvēseles dzīvē un to attiecībā*).

Pašreizējais Vakar-Eurōpas un Ziemeļ-Amerikas stāvoklis, kā domā Šēlers, esot grandiozas resublimācijas stāvoklis. Sekojošas parādības to droši simbolizējot (sk. Max Scheler, „Philosophische Weltanschauung“, 1929, lapp. 62—66).

Vienpusīga un ļoti zema gara, sevišķi prāta un tā darinājumu vērtēšana un sakarā ar to ārkārtīgs irracionālisma un pat antiintellektuālisma uzplūdums. Padomju Krievijas un fašistiskās kustības noteikti vitālistiskais raksturs. Tālāk: pārmērīga sporta pielūgšana visās zemēs; eugenētiskā kustība Amerikā, pūritāniešu ideāla grimšana Ziemeļ-Amerikā; jaunie visu zemju jaunatnes erētiskie tikumi; lielā psiho-analīzes kustība un modernās dziņu psiholoģijas; pasauli aptverošais deju bezprāts; pēc Ničeš un Bergsona radušās pānvitālistiskās kustības; mūsu dienu divainā tieksme uz tumšu mistiku un ļoti bērnišķīgā zinātnes nicināšana par labu dažādu ordeņu un apvienību ideoloģijām; strauja tīrā zinātnieka, garīgā mākslinieka, garīgā teātra vērtības krišana; mūsu laikmeta gandrīz mītiski kļuvušie sporta un kino varoņi; spēka, skaistuma un jaunības drudzis; bērības un jaunības periodu atzinums par pašvērtībām; prieks par primitīvo mākslas un gara veidu; Eurōpas „pretkolonizācija“, t. i.

*) Sal. zemāk 70—71, 109—110.

to tautu parašu plūdums uz Eurōpu, kuŗas kādreiz saņēma kultūru no Eurōpas; — viss tas, un vēl tūkstots citu lietu, kā norādījums uz „sistematisku jaunā laikmeta cilvēka dziņu revolūciju pret vienpusīgo sublīmāciju“.

Resublimāciju Šēlers apzīmē vēl arī kā dioniziskā cilvēka sacelšanos pret apollōnisko, lietojot šos vārdus tādā nozīmē, kādu tiem mēdz piedēvēt pēc Nicšes parauga.

III. Lai cik organiski kultūra arī augtu, tanī vienmēr būs zināms prāta vadītas darbības un, tā tad, mākslotības mērs. Kultūras formām pieaugot un sarežģītākām topot, prāta lomai neizbēgami jāpieaug. Tai pašā laikā, kā iepriekšējā punktā jau tika parādīts, pēdējais tīri organiskās augšanas pamats — animāliskā vitālitate ar tās instinktiem, dziņām un dabiskām jūtām — tiek novājināts. Tāpēc var teikt, ka cilvēks ar savu kultūru divējādā veidā attālinās no dabas: ārēji — iebīdīdams starp sevi un dabu arvien biežākus kultūras formu slāņus un beidzot it kā smakdams būri, ko pats ap sevi darinājis; iekšēji — ar savu kultūras normu un principu vadīto apziņu arvien vairāk pārslāņodams savu animālisko vitālītāti. Tāpēc arī katrā kultūrā agrāk vai vēlāk jānotiek tam, ko Špenglers apzīmē kā organisko momentu atvietošanu ar mēchaniskiem. Savā jau minētā grāmatā „Cilvēks un tehnika“ (1931.) viņš to sevišķi spilgti izceļ. Ļoti īsā formulējumā ņemtas, viņa domas te ir tādas. Zināmā cilvēku sugas attīstības posmā cilvēks ar savu roku, ieroci, personīgo domāšanu top radīšanas spējīga būtne, t. i. neapzinātās sugas darbības vietā stājas apzināta, brīva, personīga darbība. Sākas „mākslas“ kā „dabas“ pretjēdziens. Dabai atrauj radīšanas pirmtiesības. Katrs cilvēka darinājums jau pašos sākumos ir mākslots, p r e t d a b i s k s, sākot ar uguns iededzināšanu, beidzot ar augsto kultūru daiļradīšanu. Ar savu radīšanu cilvēks ir izstājies no dabas sakara un ar katru jaunu prōduktu top dabai tālāks un naidīgāks. „Tā ir „pasaules vēsture“, neapturāmi uz priekšu ejošas liktenīgas plaisas vēsture starp cilvēku pasauli un pasaules visumu, dumpinieka vēsture, kas, no mātes klēpja dzimis, paceļ roku pret to“ (lpp. 35). Tā ir neizbēgama cilvēka tragēdija, jo d a b a i r s t i p r ā k a: cilvēks nekad nevar tapt neatkarīgs no dabas, kas aptver viņu pašu ar visiem viņa darinājumiem.

Špenglers domā, ka pašreizējā dzīves mēchanizācija jau iegājusi bīstamā stadijā. Mākslotā pasaule žņaudz dabisko un to saīndē. Vai tad nevarētu šo pārmērīgo mēchanizācijas prōcesu apturēt? Sakarā ar savu nepielūdzamas liktenības mācību Špenglers te domā, ka nē. „Cīņa pret dabu ir bezcerību cīņa, un

tomēr tā tiks izvesta līdz galam“ (lpp. 36). „Visas augstās kultūras ir tikpat daudzas cīņu zaudēšanas“ (lpp. 36). Kultūra ar savu mākslotību beidzot kļūstot būris ar šaurām restēm, kuŗā tā radītājam pašam jānosmok. Tāpēc Špenglers arī šo savu grāmatu slēdz ļoti zīmīgiem vārdiem, attiecinādams tos uz pašreizējo Vakar-Eurōpas civilizācijas stāvokli: „Mēs esam šinī laikmetā dzimuši un mums drošsirdīgi jāiet līdz beigām mums nolemtais ceļš. Cita nav. Izturēt zaudētā postenī, bez cerības, bez glābiņa — tas ir pienākums. Izturēt, kā bija izturējis tas romiešu kareivis, kā kaulus atraka kādu vārtu priekšā Pompējos, un kas bija miris, jo Vezuva izvirduma laikā bija aizmirsuši viņu atsaukt... Šis godīgais gals ir vienīgais, ko cilvēkam nevar atņemt.“

Arī Rabindranats-Tagore kādreiz izteicās, ka Vakar-Eurōpa savā pašreizējā mēchanizācijas stāvoklī jau esot „nāves skrējiens zem ellišķās mašīnas riteņiem...“

Noslēgums.

Cilvēka kā kultūras cilvēka dzīvi raksturo īpatnēja polāritāte: vienā pusē cilvēks pats ar neapturāmi pulsējošo dvēseliskimiesīgo savas dzīves plūdumu (psīcho-fizioloģisko vitālītāti), otrā — viņa darinātās materiālās un garīgās kultūras formas. Pēdējās ir paaudžu kopdarbības rezultāts un, kā tā sauc, „kultūras apkārtnē“, iedarbojas atpakaļ uz pašu cilvēku.

Šinī polāritātē ieejošais pretstats starp subjektīvo dzīves plūdumu un objektīvām kultūras formām arī ir tas, kas laiku pa laikam nepieciešami noved pie kultūras krizēm. Šo križu nepieciešamību Zimelis atvasina no to likumību dažādības, kādām ir pakļauta katra pola attīstība, un kas sākotnējo saskaņu starp tiem ar laiku nepieciešami noved nesaņķā: rodas dzīves sacelšanās pret formu. Šēlers kultūrā redz relatīvu askēzi, t. i. dabiskās vitālītātes sublimāciju, kam ar laiku nepieciešami jānovedot pie reakcijas pret sublimācijas pārmērībām. Šī reakcija — resublimācija — esot dabas sacelšanās cilvēkā pret kultūru. Špenglers (savā grāmatā „Cilvēks un tehnika“) un dēkadences teorētiķi izceļ to, ka cilvēks, arvien vairāk ar kultūras darinājumiem aplīpdams, nonāk bīstamā attālumā no dabas, ar to apdraudēdams savus veselīgos instīktus un dziņas un arvien vairāk organiskās augšanas vietā likdams mēchanisko darinājumu (dzemdēšanas vietā — konstrukciju).

Visu to ievērojot, mums gribot negribot jāatzīst, ka kultūras krizēm laiku pa laikam nepieciešami jānāk. To jēga: kultūras

pēdējā nesēja — vitālītātes — atbrīvošana no sastingušām, pār-
mērīgi ierobežojošām vai ar savu mākslotību žņaudzošām kul-
tūras formām, lai padarītu šo vitālītāti par tālākās kultūras gai-
tas spējīgu. Šis krīzes vienmēr parādās kā „atpakaļ krišana pri-
mitivitātē“ (Rückfall ins Primitive).

Taisni tāpēc, ka kultūrai ir būtiska augstāk iztīrītā polā-
ritāte, dzīve kultūrā ir *dialektiska*, t. i. tā ietver sevī neiz-
slēdzamu pretstatu, elpo ar to. Šis pretstats, kas pēdējā ap-
rēķinā izrādās par dabiskās vitālītātes un objektīvās formas pret-
statu, ir jau lieliski *Nīčses* izcelts, viņa mācībā par *dionī-
ziskiem* un *apollōniskiem* kultūras elementiem. Tā-
pēc arī, kā jau augstāk aprādīts, Šelers resublimāciju apzīmē kā
dionizisko reakciju pret pārspilēto apollōnismu.

Kultūras krīzes var skart tikai vienu vai otru kultūras no-
zari un saucas tad daļu jeb parciālās krīzes. Ja, turpretim, sa-
tricinājumā ir ierautas visas kultūras nozares, tad ir darišana ar
pilno jeb tōtālo krīzi. Kultūra, kas pēc tādas tōtālās krīzes ro-
das, vienmēr ir citāda, nekā agrākā. Kāpēc?

Visu līdz šim bijušo kultūru, resp. kultūras laikmetu novē-
rojumi rāda to *vienpusību*, un proti to centrējumu kādā
vienā principā vai principu kompleksā. Laikam gan tāpēc, ka
cilvēka vitālie spēki ir aprobežoti, un kaut cik lielāks patēriņš
vienā virzienā nosūc spēkus pārējiem. Šinīs pārējos tad arī rodas
visstiprākā reakcija, un pēc attiecīgas krīzes dzimušais jaunais
kultūras laikmets izbīda centrā citu, mazāk izsmeltu dzīves pusi.

Par kultūras laikmetu centrāliem jēdzieniem runā *Zim-
melis*. Sevišķi pamatīgi tiem piegriežas *Heinemanis**).
Viņš aizrāda, ka vēsturiskā dzīve izpaužas noteiktā attiecību sai-
stījumā un aptver esamības, jēgas un vērtības kārtību. Tajos
laikmetos, kad tā nav dzimšanas vai sairšanas prōcesā, bet ir no-
stiprinājusies, kāda viena no attiecībām izbīdās izcilā stāvoklī,
topot *jēgas centrs*, no kuŗa izejot cilvēki dzīvo. Citādi sa-
kot: viena attiecība tad top par dzīves virzošo un vadošo prin-
cipu. Pats Heinemanis domā, ka antikāi pasaulei tāds jēgas
centrs bijis *kosms* kā harmoniski iekārtotā pasaule, viduslai-
kiem — *Dievs*, jauniem laikiem — *subjekts*.

Šos jēgas centrus Heinemanis sauc no *Aristoteļa* patapinātā
vārdā *analoģiskās vienības*, grībēdams ar to pasvītrot,
ka dažādās kultūras nozarēs tās izpaužas dažādi, bet visa šī da-
žādība tomēr iekļaujas vienā un tai pašā jēgā.

*) Sk. Fritz Heinemann, „Neue Wege der Philosophie“, 1929, Verlag
Quelle & Meyer, Leipzig, lpp. 17—51.

Dažādu kultūras laikmetu dažādie centrējumi, t. i. to iesai-
stījumi dažādās jēgas vienībās ir tas, kas iekšēji velk laik-
metu robežas. Kāda laikmeta „bojā eja“ tad nozīmē šim laik-
metam ipatnējā centrējuma sairumu, bet jauna laikmeta dzim-
šana — jauna centrējuma rašanos. Pārejas laikmeti taisni tā-
pēc ir tik mocoši, ka agrākā centrējuma va i r s nav, jaunā v ē l
nav, un dzīve ir kā no ass noskrējušu riteņu juceklīga kustība.

Viena kultūras laikmeta elementi var lielākos vai mazākos
apmēros pāriet otrā laikmetā, iekļaujoties tā ipatnējā centrē-
jumā, līdzīgi tam, kā, piem., vieni un tie paši mūziķi ar savu
spēli var iekļauties dažādu simfōniju vienībās. Tieši tā ipatnējā
piegarša, kādu dabū kultūras veidojumi ar savu iekļautību vienā
un tai pašā jēgas centrā, arī veido Špenglera izcelto kultūras pa-
rādību „i e k š ē j o r a d n i e c ī b u“ kādā kultūras periodā.

Kultūras laikmeta analogiskā vienība atrod savu izteiksmi
ši laikmeta vēsturiskās parādībās. Tāpēc to var saukt par „k u l -
t ū r a s d v ē s e l ī“, kas tāpat izpaužas minētās parādībās, kā
indivīda dvēsele izpaužas viņa sejā. Tāds izteiciena „kultūras
dvēsele“ lietojums ir atbrīvots no tās nepamatotās metafiziskās
piegaršas, kāda tam piemīt Špenglera mācībā. Kāda laikmeta
i e k š ē j ā s i e s p ē j a m ī b a s tad nav vis metafiziskās kultū-
ras dvēseles iespējamības, bet gan tās ipatnējās iespējamības, ko
ši laikmeta vitālitate var likt kultūras mērķu kalpībā, realizējot
no milzīgā objektīvo kultūras formu iespējamību apjoma taisni
tās, kas atbilst šīs vitālitates laikmetiskam noskaņojumam. Sa-
karā ar šo laikmetisko vitālitates noskaņojumu arī rodas ipatnē-
jais laikmeta centrējums, t. i. ipatnējā analogiskā vienība.

No visa augšējā būs skaidrs tik svarīgais atzinums, ka
k a t r a k u l t ū r a s k r i z e, p ē d ē j ā a p r ē k i n ā ņ e m o t, i r p a š a
kultūrā dzīvojošā c i l v ē k a k r i z e.

Kā ir ar tagadējo Vakar-Eurōpu? Vai tās kultūra jau iet
bojā, kā to domā Špenglers?*)

Nav nekāda droša pamata to apgalvot, kaut gan tōtālās kul-
tūras krīzes stāvoklis te neapšaubāms. Var jau būt, ka Vakar-
Eurōpai patiesi būs ilgāku laiku — spēku izsmeltības pēc —
jāgrimst snaudā, līdzīgi tam, kā snaudā kādreiz ir grimušas lielās
Ķīnas un Indijas kultūras, kas tikai tagad atkal, pēc ilgu gad-
simteņu izgulēšanās, sāk palikt aktīvākas, — jā, kas visu to var
zināt.

Daudz varbūtīgāks tomēr ir pieņēmums, ka pašlaik notiek
mocoša pāreja uz jaunu kultūras laikmetu, — pāreja, kas var

*) Sk arī autora rakstu „Tagadnes kultūras krīze“, žurnālā „Latv. Lauk-
saimnieks“, 1931. g., Nr. 22.

vilkties ļoti ilgi, jo tik sarežģītā, sabangotā, milzīgas cilvēka masas aptvepošā un ar visu pārējo pasauli nesaraujami saistītā Vakar-Eurōpas dzīve nekādā ziņā nevar ātri nomierināties. Ar to mums, kā pārejas laikmeta cilvēkiem, jāsamierinās, tas ir mūsu neizbēgamais liktenis.

Pašā sākumā jau tika aizrādīts, ka šī raksta tik sarežģītā problēmā izsmeļošas atbildes nedrīkst gaidīt. Viens varbūt tomēr būs panākts — lasītājā modināta lielā godbijība dzīves priekšā, kas augstāka par visu cilvēka saprašanu.

Lai būtu atļauts nobeigt ar ievērojamā franču vēsturnieka Mišlē (Michelet) vārdiem: „Ceļus, ko staigā cilvēces vēsture, kas tik tumša, baiga un skaista, pilnīgi noskaidrot nespēj neviens. Var tikai šo to saprast, un arī tas ir labi.“

Tagadnes jaunatnes situācija

Ir jaunatnei savas mūžīgas, viņai, kā vienai dzīves attīstības pakāpei, vienmēr un visur piemītošas īpatnības, bet ir arī tādas savdabības, kas raksturo tikai kāda noteikta laikmeta jaunatni. Tikai par tādām laikmetīgām īpatnībām lai būtu te runa, un arī tikai tiktāl, cik šīs īpatnības ir laikmetīgās situācijas noteiktas.

Tanī Vakar-Eurōpas cilvēces pagātnē, kas ar zinātnes palīdzību cik necik atsegta un apvērš apmēram desmit gadu tūkstošus, vēl nekad nav bijušas tik grandiozas kultūras pārvērtības un katastrofas, kā mūsu dienās — par to visi nopietnākie kultūrpētnieki ir vienās domās. Pati Vakar-Eurōpas cilvēce minētā laikā vēl nekad arī nav bijusi tik lielā, kā tagad, apjukumā par to, kas ir pasaule, kas ir viņa pati šai pasaulē un viņas vēsture, kādas ir istās dzīves vērtības, pēc kuņām jācinās virzienā uz nākotni. Apjukums un galīgs sajukums valda mūsdienu pasaules un dzīves izpratnē, kāpēc daži domātāji ļoti zīmīgi ir runājuši par sajukumu pie modernās kultūras Babilōnes torņa.

Ja nu tāds sajukums, tāda līdz šim vēl uz kaut cik paredzamu atrisinājumu nenorādoša sarežģītība ir visā tagadnes Vakar-Eurōpas kultūrā, tad jo lielāks jūklis un sapinumi atrodami tagadnes jaunatnes dvēselē. Jaunatne jau vienmēr ir nemiera un nenoteikta rūguma stāvoklī, bet mūsu dienās viņa bieži vien it kā dejo virs chaosa. Tāpēc viņas dvēseles dzīves īpatnības tvert ir ļoti grūti, tāpēc nav jābrīnās, ka pat pie attiecīgiem speciālpētniekiem vēl nevar rast kaut cik izsmejošas studijas par tagadnes jaunatnes dvēseli.

Un tomēr — nevar arī vienkārši mierīgi gaidīt, kamēr attiecīga skaidrība tiks iegūta, — nevar tāpēc, ka dzīve prasa nekavējošu stāvokļa ieņemšanu, un pie tam vēl ļoti atbildīgu! Tamdēļ jāmēģina jau tagad tvert vismaz dažas līnijas mūsu jaunatnes bangojošā dvēselē, lai atvieglotu minēto atbildīgo stāvokļa ieņemšanu pret viņu, lai nekristu ekstrešmos, kas tik parasti. Taisni tāpēc, ka pareizo stāvokli ieņemt tik grūti, daudzi, par nožēlošanu tik daudzi, krīt galējās pozīcijās pret tagadnes jau-

natni, vai nu neapzinādamies vai arī negribēdami apzināties, kādas liktenīgas sekas var būt tādām vienpusīgām solim.

Ja īpatnējas, laikmetīgas ciešanas ir jau mūsdienu pieaugušiem, tad vēl jo vairāk tās var ķert mūsdienu jaunatni: tagadnes ārējo un iekšējo jucekļu burzmā tā ir kā kuģis bez stūres, kam pretim rēgojas bīstamas klintis un tumšo, nezināmo dzelmju bezdibeni. Tamdēļ vienkāršas cilvēkmīlestības dēļ mēs, pieaugušie, nedrīkstam būt vienaldzīgi vai pārsteidzīgi savās attiecībās pret jaunatni: ja arī tai ne visur un ne viscaur varam palīdzēt (jo paši tagad esam par daudz nevarīgi), tad vismaz mums jāmēģina būt saprotošiem un taisnīgiem. Tieši taisnīguma dēļ reizēm ne tikai bargi, pat ļoti bargi jāšoda tagadnes jaunatne, bet arī attiecīgās situācijās viņai neaprobežoti un līdzjūtoši jāiet palīgā, un par visām lietām viņa jāmil: jaunatne būs tā, ko pieaugušie, aizejot, atstās savā vietā, uzveļot viņai visu likteņa smagumu neizbēgamā dzīves gājumā, kuŗu tik vienkārši un monumentāli tēlojis Hugo Hofmanstāls:

Und Kinder wachsen auf mit tiefen Augen,
Die von nichts wissen, wachsen auf und sterben,
Und alle Menschen gehen ihrer Wege.

Šinī rakstā ir nodomāts apskatīt tikai dažas, sevišķi svarīgas linijas mūsdienu jaunatnes situācijā.

Katra cilvēka dzīves uzbūvi noteic kā viņā pašā atrodamie un tā tad iekšējie faktori, tā arī ārējie, viņa apkārtne rodami. Pie iekšējiem jāpieskaita vispirms tas dzīves kapitāls, ar kuŗu cilvēks nāk pasaulē — viņa iedzimtība, un otrkārt viņa pašgribas veidot savu dzīvi tā un ne citādi. Ārējos faktorus jāierindo pirmkārt to lietu eksistence, kas pastāv neatkarīgi no cilvēka — dabas apkārtne, otrkārt to lietu (kā fizisko, tā garīgo) kopība, kas ir cilvēces kolektīvs produkts — kultūras apkārtne. Pie tam jāievēro, ka tā saucamā sociālā apkārtne, t. i. mūsu līdzcilvēku kopība, iederas pa daļai dabas, pa daļai kultūras apkārtne, atkarībā no tā, cik šī līdzcilvēku kopība ir vai nu vienkāršs nemākslots dabas produkts (t. i. dabisku dziņu radīts), vai arī kultūrdarbības rezultāts.

Iedzimtība un apkārtne sastāda iekšējo un ārējo gribas apstākļu kopību, t. i. īpatnējo situāciju, kādā cilvēks ar savu gribas aktivitāti sevi atrod un ar kādu tam savā darbībā neizbēgami jārēķinās. Dažādās situācijās arī gribas rezultāti, pie vienāda gribas spēka, būs dažādi.*) Tādas situācijas izpratne

*) Sk. zemāk, 84—86.

ir nepieciešams priekšnosacījums visiem cilvēka darbības vērtējumiem, jo cilvēks ir atbildīgs tikai par to, kas no viņa gribas atkarīgs.

Lai varētu ieskatīties tagadnes jaunatnes situācijā, pietiek izcelt šinī situācijā tikai iedzimtības un kultūras komponentus: dabas apkārtne nav kaut cik radikāli mainījusies un tāpēc šeit, tīri laikmetīgo īpatnību noteikšanā, var tikt ignōrēta. Lai iesākam ar iedzimtības komponentu.

Tas, kas tagad ir „jaunatne“, ir, rupji sakot „kaŗa laika prece“ vai „pēckaŗa prece“. Ko tas nozīmē, top skaidrs, tiklīdz cik necik iedomājam briesmīgo kaŗu, kas ar pilnu tiesību dabūjis nosaukumu „Pasaules kaŗš“. Tajā un tā pirmā pēclaikā ieņemtie un dzimušie cilvēki jau tīri fizioloģiski nes sevī lielu satricinājumu sekas, tēva un sevišķi mātes dotas līdz. Viņu kapitāls, ar ko pie dzimšanas katrs apgādāts, jau tad ir ticis, tīri miesīgā ziņā, satricināts. Bet ne mazāk svarīgi te visi tie milzīgie, cilvēku dragājošie dvēseles pārdzīvojumi, kuŗu mutulī bija ierauti vecāki un kuŗi nevarēja neatstāt grauļošas pēdas arī bērnu dvēseles dzīvē. Tagadnes jaunatne, kā drausmīgā kaŗa un pēckaŗa katastrofu laikmetā ieņemta un dzimusi, nes sevī šo katastrofu sekas kā „tēvu laikmeta grēkus“, par ko taču viņa nekādā ziņā nav atbildīga, bet gan mēs esam atbildīgi viņas priekšā.

Tie, kas gan dzimuši vēl priekš Pasaules kaŗa, bet šī kaŗa laikā vēl bijuši bērni, kritiskas stāvokļa ieņemšanas pret notiekošo nespējīgi un tā tad sevišķi auglīga zeme visādiem ietekmējumiem, — arī tie jau savas dzīves sākumā saņēmuši triecienus, no kuŗiem viens otrs vairs nav varējis atkopties. Lai atceramies kaut toreizējos dzīves apstākļus frontes apgabalos un tālās bēgļu gaitās!

Vēl citādā ziņā tagadnes jaunatne ir dabūjusi īpatnēju iedzimtību.

Viens no ievērojamākiem mūsdienu kultūrfilosofiem — Maksis Šēlers (Max Scheler) — nosauc tagadni par resublimācijas laikmetu, saprazdams pie tam šo resublimāciju kā fizioloģisku un psiholoģisku reakciju pret tā saucamās sublimācijas pārmērībām. Ar sublimāciju jāsaprot tāds dzīves veids, kuŗā cilvēka dabiskie dzīves spēki tiek likti kultūrmērķu kalpībā, t. i. pāri kailajiem un bieži rupjajiem dabas dziņu virzieniem tiek spraustas kultūrlīnijas. Tāda sublimācija radot īpatnēju samēru cilvēka miesas un dvēseles dzīvē, un proti, fizioloģiski ņemot, vienmēr vairāk un vairāk no organisma enerģijas tiekot izlietots galvas smadzeņu uzturēšanai, psiholoģiski — prāta dzīve tāpat vairāk un vairāk prasot sev noteicošo lomu

dvēseles dzīvē, t. i. prasot dabisko dziņu atteikšanos no to mērķiem un kalpošanu prāta fiksētiem apzinātiem gara mērķiem, t. i. prasot dabisko dziņu askēzi. Sublimācijas pārmērību sekas esot tādas, ka zūdot veselīgais līdzsvars starp galvas smadzenēm un pārējo organisma daļu no vienas puses un starp saprātīgo apziņu un dabiskām dziņām no otras. Resublimācija esot nepieciešama reakcija pret šīm pārmērībām, un viņas mērķis: jauna līdzsvara iegūšana kā miesīgā, tā arī dvēseles dzīvē un to attiecībā. Citādi sakot: resublimācija esot protests pret kultūras pārspilētībām, esot atgriešanās pie dabas („Vernaturung des Menschen“).

Ka mūsdienu Vakar-Eurōpa stiprā mērā tādā resublimācijas stadijā atrodas, tur, kā liekas, Šēleram nepiekrīst nevarēs.*) Ar tagadnes vienpusīgo kultūru saistītās sublimācijas pārspilētības taisni mūsu dienās paliek vairs tikko panesamas. Neapturāmi pieaugošs dzīves normējums, visvisādu organizācijas tiklu pārmērīgie saistījumi, apdullinošā tehnizācija un mēchanizācija, drausmīgā dzīves masifikācija — viss tas, liekas, ir jau par daudz: daba cilvēkā ir pilnīgi nostumta pie malas. Un rezultātā: dabas revolūcija pret kultūras vienpusību pārmērībām, t. i. taisni tas, ko Šēlers sauc par resublimāciju.

Ja nu mēs atrodamies laikmetā, kur līdzšinējais dzīves līdzsvars tiek laužts, tad taisni pāreja uz jaunu līdzsvaru ir sevišķi bīstama, jo resublimācija, kā Šēlers pareizi aizrāda, pati vienmēr krit apdraudošās vienpusībās. Rezultātā: mūsdienu cilvēks ir ļoti nestabils: kā lielo pārkārtojumu nesējs viņš ir dziļas iekšējas satrauktības stāvoklī. No šejienes saprotams, ka taisni tagad, kad ārēji cilvēks ir pārsteidzoši varens, sevišķi ar saviem grandioziem tehnikas sasniegumiem, viņš iekšēji ir tik trausls, ka sabirst no mazākiem dzīves triecieniem. (Te lai būtu atļauts īsuma dēļ aizrādīt tikai uz to, ka mūsu dienās nereti līdz smieklīgam niecīgi mōtīvi aizrauj cilvēku pašnāvībā.)

Ja nu pieaugušie ir ārkārtīgi nenosvērti, iekšēji līdz bīstamībai trausli, tad jo vairāk tas atsaucas (pēc vispārējas jaunatnes laikmeta likumības) jaunatnes dzīvē: visu iepriekšējās paudzēs uzkrāto resublimācijas nemieru viņa nes sevī no dzimšanas. Un šis nemiers, šī nenosvērtība, it kā izsviešana no dzīves centra vēl pastiprinās, nākot sakarā ar tagadnes dzīves apkārtnes nenosvērto burzmu.

Tiktāl par tagadnes jaunatnes situācijas iedzimtības komponentu. Turpmākais iztirzājums lai būtu veltīts kultūras apkārtnei.

*) Sk. augstāk, 61—63, un zemāk 109—110.

Tā kultūras apkārtne, kurā tagadnes jaunatne jau no savas dzimšanas ir iekārtota un kas uz viņu darbojas tikpat dziļi un pamatliekoši, kā dabas apkārtne, — tā kultūras apkārtne uzrāda jau augstāk minēto resublimācijas krīzes laikmetu. Satricinājums nāk pēc satricinājuma tik neapturāmā gaitā, ka sāk zust ticība kultūrai vispār. Ja vēl dažus gadu desmitus atpakaļ plašām masām kultūra likās kā kaut kas pats par sevi saprotams, par kā vērtību būtu lieki diskutēt, tad pēdējo gadu desmitu laikā lieta nogājusi tik tālu, ka gandrīz vairs nav neviena cilvēka, kas droši un nesatricināmi ticētu kultūras pozitīvai vērtībai. Tādas mācības, kā, piem., Osvalda Špenglera teorija par Vakar-Eurōpas bojā eju un sevišķi tā saucamā „dēkadences teorija“, pēc kuŗas cilvēks nestāv vis pāri dzīvniekiem, bet ir dzīvniecības izdzimības prōduks, ir „zemdzīvnieks“ jeb „zemzvērs“ (Untertier), — tādas un tamlīdzīgas mācības gan ir ļoti apšaubāmas savā pareizībā, bet tomēr augstākā mērā zīmīgas pašreizējai kultūras krīzei.

Tādos kultūras apstākļos jaunatne nevar dabūt jau no matzātnes sajūsmu un aizrautību par lieliem kultūras uzdevumiem. Taisni otrādi: domājot par savu kultūras apkārtni, jaunatne redz sevi it kā uz svārstīgas un nedrošas čauliņas, kas gatava katru acumirkli apgāzties un sadrupt bangojošos krīzes vilņos. Jaunatne nekādi nevar orientēties tanī kultūrjuceklī, kurā pat pieaugušie ir zaudējuši galvu, kuŗu pat neapšaubāmi nopietnākie domātāji ir apzīmējuši par lielāko kultūrkatastrofu, kāda līdz šim pārdzīvota. Tāpēc arī jaunatnē rodas daudz stiprāka reakcija pret kultūru, nekā pieaugušos: no šejienes izprotama tā gandrīz nepārvaramā vienaldzība vai pat naidīgums pret kultūru, par ko tik daudz runājuši un rakstījuši visi jaunatnes pētnieki pēckaŗa gados.

Sevišķi grandiozas katastrofas norisinās pašlaik tanī kultūras dzīves nozarē, ko mēdz apzīmēt par sociālo un politisko dzīvi: te patiesi cilvēce jūtas kā uz pulveŗa mucas. Pie ārkārtējiem Pasaules kaŗa satricinājumiem ir nākuši klāt grandiozo revolūciju un reakciju satricinājumi un to radītās psihōzes; tagadējā sociāli-politiskajā dzīvē katrs līdzsvārs ir zudis un ne par velti daži nopietnākie pasaules mēroga politiķi ir apgalvojuši, ka situācija te pašreiz esot daudz eksplōzīvāka nekā pirms Pasaules kaŗa. Rupjas, brūtālas diktātūru teorijas un praktikas, kas savā nežēlībā nezina nekādu robežu — tā ir ļoti laikmetiska parādība. Pie tam tas svarīgākais ir, ka visvisādu diktātūru ekstrēmisti ar savu aģitāciju galvenām kārtām adresējas uz jaunatni, kā vismazāk kritisko un tāpēc visvairāk iespaidojamo cīņu māteriālu. Tā traušlā, jau sevī nenosvērtā jaunatne

tiek ierauta grandiozu plānu izvešanā, protams, tikai kā „lielgabalu gaļa“ ciņām par šiem plāniem. Istā, visu cilvēci brālības idejās slēdzošā hūmānisma vietā, kas ir nacionālisma un internacionālisma organiskā sinteze, cenšas valdīt smags šovinistisks nacionālisms no vienas puses un kails, visu mēchaniski nīvējošs internacionālisms no otras. Tautu ligas, Hāgas konferenču, Lokarnas traktātu lēmumi izteic gan cilvēces ilgas, bet — nespēj dot tik daudz, lai cik necik apmierinātu nemierīgos prātus, kas nevar saskatīt nākotnē kaut cik stabilas dzīves linijas. Eurōpa gan sapņo par Pāneurōpu, bet īstenībā ir ļoti saskaldīta, un plaisas it nebūt neiet mazumā. Kur te lai rastos nesatricināma ticība kultūras vērtībām, kas vienīgā var kultūras ciņā „kalnus gāzt“?

Tad — jaunatnei vienmēr ir bijis raksturīgs varoņu kults, t. i. augstvērtīgāko cilvēku dievināšana. Jaunība visvieglāk veidojas, ja var sev uzstādīt par paraugu dzīvu varoni. Tai vietā mūsu dienās — korrupcijas, korrupcijas un atkal korrupcijas... Vecākā paaudze gan vēl nereti drapējas cēlo vārdu togās, bet dziļi jūtīgā jaunatne šīm togu lupatām cauri redz riebīgo korrupcijas miesu. Taisni mūsu dienas ir tās, kad mazos blēžus ķer lieli sodi, bet lielos blēžus — mazie. Pat vairāk: mūsu dienās lielais, bet veiklais un netveramais blēdis top par varoni. Un ja paši pieaugušie viņu tur par varoni, kā tad lai jaunatne to nedarītu. Tāpēc kails, pat brūtālā veidā izvests karjērisms nereti ir tas dzīves ceļš, kas tagadnes jauneklīm liekas īsts un reāls.

Savās garīgās prasībās mūsdienu caurmēra cilvēks ir iestūrējis nožēlojamā seklumā. Apskatoties pēc tā vien, ko lasa pat tā saucamās intelligentās aprindas, pretim dveš baiga truluma, salkanības un sevišķi stipra pornografijas dvaša. Mūsdienu literātūrā tad arī rodas attiecīga prōdukcija: lielās, cilvēci viļņojošās un vadošās idejas, ko kādreiz pauda lieli rakstnieki, atdevušas savu vietu maziem, sekluma garšai atbilstošiem laika kavēkļa darinājumiem, ar ko pakalpīgais tagadnes rakstnieks grib iekarot tūkstošgalvainā sekluma piekrišanu. Rakstnieku savstarpīgās attiecībās bieži vien valda cenšanās par katru cenu būt oriģinālam, kaut arī ačgārnā veidā. Žurnālistika lielā mērā zaudējusi savu augsto lomu un nereti ir it kā grandioza kloāka, kur satek savstarpīgās apkaņošanās, tumšu intrigu un zemā kustonīgā naida straumes. Kā vienīgais dievs, ko pielūdz gandrīz visi, vienalga, kādā tautā, šķirā vai dzimumā tie iederētos, ir baudas piesātināta labklājība, un pirmā kārtā — materiālā. Tāds „dievkalpojums“ labklājībai tomēr neceļ cilvēku spēka un varonības augstumos, no kurienes tas bezbailīgi varētu skatīties

dzīves grūtībām acīs, bet gan, atmiekšķējot tam principu mugurkaulu, spiež viņu pie zemes, kur tas rūpīgā glēvulībā ir ar mieru skūpstīt kurpes katram, kas dod vai vismaz sola lielāku materiālu baudu. Osv. Špenglera spārnotais izteiciens „varžu perspektīva“, pretēji „putnu perspektīvai“, te ir īstā vietā.

Un pāri visam tam, lai it kā slēptu garīgo seklumu, baudu rupjumu, korrūptīvo glēvulību, principu mugurkaula atmiekšķējumu vispār, tiek stiepta greznās ārējības un mākslotā sviņīguma sega. Fraku, smokingu, ketaveju, grezno rautu un spožo banketu kults ir psiholoģiski saprotams, jo iekšējais tukšums vienmēr spiež kaut kā kompensēties ārējā spilgtumā. Ja spožā dzīves āriene vispār kādreiz būtu attaisnojama, tad tikai gadījumos, kur tā simbolizētu iekšēju spožumu. Mūsdienų ārējais spožums, kas tikai nupat, saimnieciskās krīzes grūtībās, sāk izplēnēt, kas savukārt nenozīmē vis ārējās greznības griebs, bet varēšana sabrukumu, — šis mūsdienų spožums pārāk bieži ir atgādinājis to nēģeru tērpu, kuŗi iedomājās jau esam piesavinājušies Eurōpas kultūru ar to vien, ka lepnī draņpējās cilindros un frakās, aizmirstot uzgērbt pārējos apģērbabalus...

Bieži dzird izteicienu, ka visu nelaimju sakne meklējama atkrišanā no reliģijas. Bet pati reliģiskā dzīves nozare pārdzīvo to pašu lielo kultūrkriizes satricinājumu, ko pārējās dzīves sfairas, tikai īpatnējā veidā. No vienas puses oficiālās baznīcas savu pārstāvju vairumā grimst dogmatiskā stingumā, lai tā it kā saglabātu pamatu drošību. Skaļie vārdi te bieži vien, apustuļu vārdiem runājot, ir tapuši skanošs varš, jo aiz tiem neslēpjās karstā ticība un labie darbi. Uz milzīgu vairumu tagadnes baznīcas pārstāvju ir attiecināms arī Kanta izteiciens par baznīcas ierēdņiem (Kirchenbeamten). No otras puses — sektantismā, kur neapšaubāmi vēl verd stiprs reliģisko pārdzīvojumu plūdums, ir novērojams chaoss un nereti grimšana visdrausmīgākā māņticības tumsā. Raksturīgi ir, ka pat tā saucamā Brāļu draudze Latvijā, kas par augstāko principu uzskata sirds šķīstību, cenšoties pulcēt ap sevi cilvēkus neatkarīgi no viņu piederības baznīcām vai sektām, — ka pat šī Brāļu draudze nav varējusi iztikt bez rupjiem skandāliem, kuŗos lietota fiziska vara un pat atskanējuši revolvēra šāviēni.

Ka reliģiskās dzīves pārstāvju starpā vēl arī tagad ir viens otrs īsti sirsnīgs, dziļi dedzīgs un cienāms cilvēks, par to nevar būt šaubu. Bet lai gan uz tādu pleciem vien vēl turas visa celtne, tie tomēr nevar to saglabāt no lieliem satricinājumiem.

Tā tad arī reliģiskā dzīve tagadnē nav tāda, kas varētu aizraut jaunatni ar savu cēlumu un dziļumu, t. i. arī te nav „putnu

perspektīvas“. Un kamēr atkal ar darbiem netiks parādīts, ko dzīvē ar reliģiju var sasniegt, visas notācijas par atkrišanu no reliģijas būs saucēja balss tuksnesī.

Pašos pēdējos gados Eiropa un arī daudzas āreurōpiskas zemes (sevišķi Ziemeļ-Amerika) grimst drausmīgā bezdarba bezprātā, kas ir varbūt vislielākā no līdz šim piedzīvotām cilvēces nelaimēm un kas pagaidām vēl aug augumā. Kā cilvēcei ar to tikt galā — tā ir tagadnes dzīves galvenā problēma, no kuŗas atrisinājuma atkarājas ne tikai kultūras, bet arī cilvēku dzīvā spēka liktenis. Jaunatnes traģisms tādos apstākļos var tikt formulēts baigi vienkāršos vārdos: bezizredžu nākotne. Kur pat piedzīvojuši, augsti izstrādājušies un savu derīgumu pierādījuši darbinieki tiek izstumti no darba, jaunatnei ir sevišķi smagi, jo visa nākotnes, vismaz tuvākās nākotnes perspektīva ir neiespējamības izmisuma apdvesta. Viens no vissīprākiem dzenuļiem uz augšu — cerība uz sasniegumiem — draud galīgi atkrist, jo sasniegt gandrīz neko nevar.

Ja pieaugušie, kuŗu jaunība iederas citā laikmetā, to vien padomātu, cik tālu kādreizējās viņu nākotnes izredzes atšķiras no tagadējām, viņi daudz nopietnāki piegrieztos jaunatnes liktenim, nekā parasts.

Ar to lai būtu noslēgts apkārtnes apskatījums, jo tā kā dabas apkārtne kaut cik rādīkāli pēdējā laikā nav mainījusies, tad tai, kā jau teikts, tagadnes jaunatnes laikmetīgo īpatnību noteikšanā nav svarīga loma.

Slēgumā jāsaka tā: pārmet tagadnes jaunatnei drīkst vienīgi to, kas atkarīgs no viņas pašas gribas veidot savu dzīvi tā vai citādi. Un ka ļoti daudz bezbailīgi būtu jāpārmet, nevar būt šaubu. Bet — pārmetumiem jābūt taisnīgiem, jo citādi tie nevis audzinoši skars jaunatni, bet to dziļi un sāpīgi aizvainos, radot vēl dziļāku plaisu starp to un vecāko paaudzi. Pirms par tādiem pārmetumiem domāt, katram būtu jāapsver augstāk skārtās problēmas.

Šinī rakstā izmēģinātais šo problēmu atrisinājums kopsavilkumā skanētu tā: Tagadnes jaunatne, kā pēc savas iedzimtības, tā arī pēc savas kultūras apkārtnes, un it sevišķi pēc šīs apkārtnes sociālā komponenta, ir ļoti īpatnējos apstākļos, un šie ļoti īpatnējie apstākļi ir ļoti slikti apstākļi. Secinājums no šī atzinuma tad būtu, ka mazāk jaunatnei var palīdzēt gudras pamācības, vairāk dzīva piemēra rādīšana. Un ja pieaugušie pašreizējā smagā dzīves situācijā arī nevarētu uzrādīt lielus sasniegumus, tad lielu un labu gribu citā par lieliem un labiem sasniegumiem tie varētu gan uzrādīt. Ar to vien jau būtu panākts, ka pēc parauga me-

klējošā jaunatne ietu tiem pakā]. Un faktiski arī iet, ja ir kam pakā] staigāt.

No raksta redzams, ka autora uzdevums nav bijis ne tiesāt, ne aizstāvēt tagadnes jaunatni. Lai to varētu darīt, tad nepieciešama šīs jaunatnes dziļa un vispusīga pazīšana. Bet taisni te autors nekādā ziņā sevi netur par pietiekoši kompetentu. Viņa uzdevumā stāvēja tikai mēģinājums atvieglot objektīvāku pieeju tagadnes jaunatnei, mēģinot noskaidrot tās īpatnējo vēsturisko situāciju.

Mērķi un cēļoņi cilvēka dzīvē

Problēma par to, kāda loma cilvēka dzīvē ir aklai cēlonībai un kāda paša cilvēka uzstādītiem mērķiem, vienmēr ir dziļi interesējuši domājošos cilvēkus. Bet it sevišķi asa šī problēma tapusi mūsu dienās, kad ārkārtīgās dzīves katastrofas nereti rāda cilvēku uzstādītos mērķus baigā nevarībā.

Šīs problēmas atrisinājumā var būt divas galējības, kas abas nepareizas, lai gan ne vienreiz vien radušas sev karstus aizstāvjus, it sevišķi pie tiem cilvēkiem, kas vai nu aiz prāta slinkuma (ignāva ratio) izvēlas vienkāršākos atrisinājumus, vai arī aiz teorētiskā miera trūkuma nevar objektīvi apsvērt visas iespējamības, kaislīgi izvēloties vienu no tām un dedzīgi to aizstāvēt. Šīs vienpusības var formulēt tā: 1) Visu cilvēka dzīvē noteic viņa gribas mērķi, t. i. dzīve ir tāda, kādu to cilvēks grib. 2) Visu cilvēka dzīvē noteic aklā cēlonība, kas nerēķinās ne ar kādiem cilvēka mērķiem. Pirmais atrisinājums ir galējs finālisms (lietojot latīņu) vai teoloģisms (lietojot grieķu vārdu) cilvēka dzīves izpratnē, otrs — mēchanisms. (Pārpratumu izbēgšanas labad te jāievēro, ka finālisms jeb teoloģisma uzskats no vienas un mēchanisma uzskats no otras puses te ņemts tikai attiecībā uz cilvēka dzīvi un nevis uz visu pasauli, kā tā saucamā kosmoloģiskā problēmā.)

Istais atrisinājums, kā redzēsīm tupmāk, būs daudz sarežģītāks: izrādīsies, ka dažādos gadījumos gribas mērķiem cilvēka dzīvē var būt dažāda loma, kas arī pa daļai izskaidro minēto vienpusību rašanos.

Neuzstādīt savā dzīvē mērķus cilvēks nevar: tie dzimst aiz psihiskas nepieciešamības. Tāpēc saprotams, ka pat tie Austrumu askēti, kas gribējuši sevī pilnīgi nomirdināt gribu un līdz ar to izdeldēt tās mērķus, lai it kā pilnīgi izkausētu sevī dzīves trauksmi, nekad to pilnīgi nav varējuši panākt. Un tā kā gribas mērķu sasniegšana ne vienmēr ir paša cilvēka varā, bet nepiepildīta griba rada ciešanas, tad tāpat būs arī saprotams, ka daži domātāji par visaugstāko dzīves stāvokli ir uzskatījuši tādu, kad nekā vairs nebūtu ko gribēt.

Bet lai cilvēks gribētu cik stipri gribēdams, mērķi paši sevi nevar realizēt, arī tad nē, ja cilvēks ir noteikti lēmis pēc tiem censties (kā tā sauc. nolūkos). Ir vajadzīga vēl tā sauc. gribas darbība. Ja šī darbība neiestājas, nolūki paliek tikai nolūki vien, kaut arī viscēlākie, kāpēc saprotams pazīstamais izteiciens, ka ceļš uz elli izbrūgēts ar vislabākiem nolūkiem.

Gribas darbība ir psihisks fakts, kam piemīt noteikta cēlonība. T. i. gribas darbības process ir gribas cēlonības ieslēgšana gribas mērķu sasniegšanas nolūkiem. Te cilvēks ar savu gribas darbību rikojas tāpat, kā, piem., tehniķis, kas laiž darbā dabas cēlonības, lai to dabiskais risinājums vestu pie gribētā mērķa.

Ja gribas fakta cēlonība būtu vienīgā, tad arī gribas darbība vienmēr vestu pie mērķa. Bet — un tas ir viens no dzīves nopietnības svarīgākiem atzinumiem — gribas cēlonība ir tikai viens moments, kas krit citu, ārpus gribas stāvošu cēlonisku sarkaru nudzekli. Pēdējo kopība ir gribas apstākļi, un tie savukārt var būt vai nu pašam cilvēkam ārēji, kā piem., dabas un sabiedriskā apkārtne, vai arī pašā cilvēka rodami un tā tad cilvēkam iekšēji, tikai cilvēka gribai ārēji (kā, piem., iedzimtība).

Gribas apstākļi (ārēji vai iekšēji) var būt tādi, kas darbojas vienādā virzienā ar pašas gribas cēlonību, bet var būt arī (un diemžēl, pārāk bieži ir) tādi, kas darbojas gribas cēlonībai pretim. Un ja šo pretdarbīgo apstākļu spēks (t. i. to cēloniskais veikums) ir pietiekoši stiprs, tad griba tiek nostumta no sava sākotnējā virziena un faktiskais gribas darbības sasniegums nesaskan ar gribas mērķi paredzēto. Tā saprotams izteiciens: cilvēks domā, Dievs dara. Atrašanās tāda sasnieguma priekšā, kas vai nu pilnīgi vai daļai nesaskan ar gribēto, t. i. ar gribas mērķi, var vest pie tādu mērķu uzstādīšanas, kas sākumā paredzēto mērķu virknē nebija domāti. Lai šos jaunos mērķus varētu sasniegt, tiek savukārt laista darbā gribas cēlonība, kas tāpat var tikt novirzīta u. t. t., u. t. t. Tā galu galā var izrādīties, ka tā mērķu virkne, ko cilvēks sākumā ir projektējis, it nemaz nesaskan ar to, ko viņš vēlāk faktiski uzstādījis t. i., ka gribas darbības laikā var dzimt mērķi, kas sākumā nemaz nebija paredzēti. Šo svarīgo principu Vunts (Wundt) sauc par mērķu heterogonijas principu. Šis princips, īsumā formulējot, tā tad aptver divus momentus: 1) ka faktiski sasniegtais ne vienmēr atbilst gribētam, 2) ka vēlāk uzstādītie mērķi ne vienmēr atbilst sākumā paredzētiem. Ka šis princips var cilvēkam celt daudz grūtību viņa dzīves ceļā un dažreiz būt pat liktenīgs, nav

šaubu. Bet tikpat pareizi ir arī, ko uzsveŗ pats Vunts, ka šis princips ir viens no dzīves jaunradišanas pamatiem: tas izrauj cilvēku no sastinguma vienās un tanīs pašās dzīves formās, piespiežot to gribot negribot mainīt savas aktivitātes virzienu. Šo principu Vunts uzskata par momentu vispārējā dzīves jaunradošās sintezes principā.

Cik liktenīgs var būt mērķu heterogonijas princips, var illūstrēt ar traģisko notikumu tepat Latvijā 1932. g. vasarā: aktieŗi, pēc kādas brīvdabas izrādes provincē, gribēdami sumināt kollēgu, kas sevišķi sekmīgi bija tēlojis savu lomu, bija cēluši to gaisā, pie kam sumināmais bija tik nelaimīgi kritis no suminātāju rokām, ka pārlauzis sev kaklu un vēlāk slimnīcā miris. Lai kādi arī bijuši suminātāju mērķi pirms sumināšanas, tie nekādā ziņā nesaskan ar to, kas faktiski tika sasniegts, un nesaskan ar tiem mērķiem, kas vēlāk, pēc notikušā, bija jāuzstāda. Nevienam no suminātājiem, protams, nebija paredzēta tāda mērķu virkne, kāda vēlāk tika uzstādīta: vest nelaimīgo pie ārsta, ievietot tādā un tādā slimnīcā, tad un tad viņu apglabāt, tādā un tādā kapsētā u. t. t.

Ja cilvēks vispār varētu pareizi tvert savu dzīvi, tad viņš būtu pārsteigts par to, ciktāl faktiski sasniegtais neatbilst gribētam, un ciktāl sākumā projektētie mērķi neatbilst vēlāk faktiski uzstādītiem. Tad tikai viņš redzētu, cik lielā mērā dzīve ir nopietna. Bet viens otrs vai nu nespēj iedziļināties dzīves nopietnībā, vai arī to negrib, atrazdamš par labāku uz vieglprātības burvju paladziņa pārlidot visas plaisas un bezdibeņus...

Mērķu heterogonijas principa neievērošana var novest pie vienas no visrupjākām, kaut gan, diemžēl, ļoti bieži sastopamām kļūdām. Tas notiek tā, ka visu gribas faktisko sasniegumu uzskata par gribētu, t. i., ka visas gribas darbības sekas uzskata par tādām, kas izdarītas ar nodomu. Pareizi spriežot, vienīgā mēraukla te drīkst būt tikai gribas mērķu priekšstatā paredzētais notikums, t. i., tikai tikdaudz drīkst atzīt par gribētu iznākumu, cik no faktiskā iznākuma saskan ar gribas mērķa priekšstatu. Neievērojot mērķu heterogonijas principu, augstāk minētā gadījumā būtu jāspriež tā, ka nelaimīgā aktieŗa suminātāji ir gribējuši viņu sviest gaisā, lai, ļaujot tam krist, salauztu viņam kaklu; jau pašā sākumā ir gribējuši viņu ievietot tādā un tādā slimnīcā, tad un tad apglabāt, tādos un tādos kapos u. t. t. Un ja pat pieņemtu to, ko kāds psihanalīzes fānātiķis man mēģināja iegalvot un kas nekādā ziņā nevar tikt uzskatīts par pamatotu atzinumu, proti, ka suminātāju zemapziņā darbojusies tendence sumināmam nodarīt ļaunu, lai tā it kā kompensētos par sāpīgo ievainojumu no āpziņas par

kollēgas pārākumu, — pat tad nevar būt ne mazāko šaubu, ka šķietamo „Jaundaru“ sākumā paredzētie mērķi nesakrīt pilnīgi ar faktiski sasniegto un ar vēlāk uzstādītiem mērķiem.

Bija laiki, kad pat likumdevējas un tiesu iestādes neievēroja mērķu heterogonijas principu un sodus uzlika, skatoties tikai pēc faktiskā cilvēka darbības noziedzīgā sasnieguma. Tagad jautājums, vai zināma noziedzīga darbība izdarīta ar vai bez nodoma, ir viens no svarīgākiem tādos gadījumos, un no tā, kā to atrisina, lielā mērā atkarājas sodīšana.

Mērķu heterogonijas principa loma sevišķi spilgti izceļas lielos sabiedriskos un vēsturiskos notikumos. Vai, piemēram, Franču revolūcijas lielie vadoņi gribēja taisni tādu revolūcijas gaitu, kas daudziem no viņiem vēlāk nocirta galvas? Vai Trockis, viens no enerģiskākiem kommūnisma ievadītājiem Krievijā, varēja gribēt, lai ar viņa paša līdzdalību nodibinātais kommūnisms to vēlāk izmestu laukā? Taisni sabiedriskā laukā, kur gribas ārējie apstākļi ir ārkārtīgi sarežģīti un grūti aprēķināmi, kur mērķu cīņā sastopas milzīgs vairums cilvēku, sasniegtā novirzījums no gribētā ir sevišķi jūtams un nereti pat liktenīgs. Tāpēc lieku reizi saprotams, cik atbildīga ir sabiedriskā darbība: pat pie vislielākās uzmanības un lietpratības te var izraisīties spēki, ko vēlāk vairs nevar pārvaldīt, vai, kā mēdz teikt, pašiem sabiedrisko kustību ierosinātājiem šīs kustības var pārāugt pār galvu, aizraudamas viņus pašus tiem iegribētā, stichiskā virzienā.

Ja netiek ievērots mērķu heterogonijas princips, tad spriedumos par sabiedriskām un vēsturiskām parādībām var rasties tā pati kļūda daudz lielākos apmēros, par ko bija runa augstāk, sakarā ar atsevišķu cilvēku darbības apspriešanu. Tā nereti, apskatot lielus sabiedriskus vai vēsturiskus notikumus, uzstāda jautājumu, kas tos tādā veidā, kā tie notikuši, gribējis, un tad meklē attiecīgo vainīgo. Bet, kā jau teikts, sabiedriskā dzīvē un vēsturē mērķi un sasniegumi sevišķi stipri atšķiras, un tāpēc var izrādīties, ka neviens nav notikumus tādus gribējis, kādi tie faktiski iznākuši. Tas nenozīmē, ka cilvēki nekā nebūtu gribējuši un rikojušies pēc principa: lai notiek kas notikdams (*laissez faire, laissez passer*). Taisni otrādi: tie nereti ir veduši ļoti enerģisku, dažreiz pat izmisuma pilnu cīņu par saviem mērķiem. Bet — pēc mērķu heterogonijas principa — iznākumi ir citādi nekā gribēts. Un ja cilvēki būtu citādi gribējuši, tad arī faktiskie iznākumi būtu citādi, lai gan arī tie savukārt nesaskanētu ar gribēto. Piemēram varētu ņemt spriedumus par Pasaules kara izcelšanos. Izejot no tā, kāds šis karš faktiski bijis, naīvie prāti nereti

kam“, būdama pārāk vispārīga, it nebūt vēl nav piemērotība tāda šķēršļa īpatnībai, kas var tikt pārspēts tikai tad, ja ir attiecīga, tieši viņa īpatnībai piemērota gatavība. Tāpēc kļūst saprotams, ka lielu briesmu brīžos stāvoklis ir vismocošāks, ja nevar kaut cik noteikti paredzēt briesmu iestāšanās veidu: cilvēku tad nospiež sevišķas nevarības apziņa. Un ja briesmas jau uzzinātas, tad, kā mēdz teikt, zināmas briesmas ir pusbriesmas, jo — piemērošanās iespējamība te daudz lielāka. Protams, ka tādos brīžos, kad cilvēkam nav nekādas piemērošanās izredzes, t. i., kad viņš, tā sakot, bez kādas pretestības spiests pakļauties, briesmu zināšana var būt sliktāka par to nezināšanu, jo tā var samazināt glābšanās cerību iespējamību.

Cik liela loma var būt nejaušībām, to sevišķi pierāda noziegumu atklāšanas statistika. Kā zināms, tad pat tādu noziedznieku vairums agri vai vēlu iekrīt, kas, nozieguma plānu izstrādājot, izlietojuši ne tikai savas dažreiz vai ģeniālās spējas un lielo „praksi“, bet pat jaunākos zinātnes sasniegumus, un iekrīt tāpēc, ka, tā sakot, mazas skrūvītes iztrūkums grandiozā plāna mēchanismā var vai nu visu plāna izvešanu paralizēt, vai arī atstāt nevēlamas pēdas, pēc kuŗām policijas tvarstekļi kļūst neizbēgami. Pie tam nejaušības (t. i. gribā neparedzēti, tās virzienu negaidīti ietekmējoši apstākļi) te var gadīties kā ārpus cilvēka, tā arī viņā pašā, un pēdējā gadījumā atkal vai nu kā neparedzēti paša noziedznieka miesas prōcesi (piem., roku drebēšana), vai arī kā viņa dvēseles dzīves negaidīti notikumi (piem., uzbudinājums, baiļu un taml. fakti, nereti pat tādi, kā neparedzēta želuma rašanās pret savu nodomāto upuri).

Jāpiemetina, ka ārpus cilvēka atrodošos gribas apstākļu starpā nekādā ziņā ne niecīgu lomu spēlē arī citu cilvēku griba. Nereti taisni tā ar savu pretdarbību salauž mūsu gribas spēku.

Lai varētu ieskatīt dzīves plnāveidīgas pārveidošanas iespējamības un robežas, ir jāievēro, ka to nosaka divi momenti: pirmkārt cilvēka gribas spēks, otrkārt cilvēkam ārējie un iekšējie gribas apstākļi. Pie tam viens no šiem momentiem līdz zināmam mēram var atvietot otru: apstākļu neizdevīgumu var kompensēt ar stipru gribu un vājai gribai var palīdzēt sevišķi izdevīgi apstākļi. Ja par gribas spēka nozīmi vispār valda diezgan pareizi uzskati, tad to pašu nekādā ziņā nevar attiecināt uz gribas apstākļiem. Tāpēc nepieciešams tos tuvāk analizēt. Lai iesākam ar ārpus cilvēka stāvošiem gribas apstākļiem.

Atcerēsimies, ka gribas apstākļi vispār nav nekas cits, kā tā cilvēkam iekšējā vai ārējā cēloniskā (kauzālā) vide, kādā gribai jādarbojas, t. i., kā tā pašai gribai ārējo cēlonisko sakaru kopība, kuŗā griba ar savu cēlonību iejaucas, lai sasniegtu sa-

vus mērķus. Skaidrība gribas apstākļu izpratnē tā tad jāsa-
gaida no cēlonības teorijas.

Pēdējā mēdz izšķirt tā sauc. pilnos un daļu cēlo-
ņus. Ar pilnu cēloni saprot parādību, kas nepieciešama un
pati par sevi pietiekoša, lai izraisītos kāda cita parādība, kas
tā tad ir kādas citas parādības nepieciešams un pie-
tiekošs reālpamats jeb eksistences pamats. Tā, piem., dzelzs sasildīšana pati par sevi ir pietiekoša, lai iz-
raisītu dzelzs izplešanos. Ja, turpretim, viena parādība ne pati
par sevi var izraisīt kādu otru, bet tikai savienojumā ar kādu,
resp. kādiem blakus apstākļiem, tad tā ir tikai šīs otrās pa-
rādības daļu cēlonis, kā, piem., pietiekoši laba gaisa ieelpošana
ir tikai daļu cēlonis organisma veselības stāvoklim: lai pēdējais
rastos un pastāvētu, vajadzīga vēl arī pietiekoša barošana, ku-
stības, normālās nolietoto vielu izvadišanas funkcijas no orga-
nisma u. t. t. Daļu cēlonis tā tad ir kādas parādības nepie-
ciešams, bet nepietiekošs reālpamats. Ikdie-
nas vārdu lietojumā attiecina vārdu „cēlonis“ kā uz pilnu cē-
loni, tā arī uz katru cēloņa sastāvdaļu, jo minētā svarīgā izšķi-
rība te parasti nemaz netiek ieskatīta.

Tāds daļu cēlonis, kas laika ziņā iestājas kā pēdējais un,
papildinot visu pārējo, jau priekšā esošo daļu cēloņu kopību
līdz pilnam cēlonim, ievada cēlonisko darbību, var tikt apzī-
mēts par iedarbinošo jeb izraisošo cēloni. Protams,
ne tas viens rada sekas, bet gan, papildinot daļu cēloņu kom-
pleksu līdz pilnam cēlonim, tas ir pēdējais cēloniskās darbības
iestāšanās nosacījums. To visbiežāk ievēro, un tāpēc tas, ko
parasti sauc par cēloni, pa lielākai daļai, ir izraisošais cēlonis.

Šo cēloni var pielīdzināt pasaku princim, kā ierašanās uz-
modina miegā sastingušo Ērkšķrozītes pili, un viss te sāk ku-
stēties un dzīvot. Lai spilgtāk izceltu izraisošā cēloņa dabu,
kuŗas izpratnei tik liela loma mūsu problēmā, atļausimies dažus
piemērus. Niecīga kloķīša pagriešana var iedarbināt milzīgu
mašīnu, bet, protams, tikai tad, ja dzinējspēks jau sagatavots un
ar kloķīša kustību atliek to tikai ieslēgt. Tāpat gaiļa nospiešana
rada revolvera šāvienu, ja iepriekš jau stobrā iebīdīta patrona,
kas pildīta ar pulveri un apgādāta ar attiecīgu pistongu, ko gai-
lis, krītot, pārsit u. t. t. Bez gaiļa nospiešanas visi pulverī snau-
žošie spēki paliek neuzmodināti, t. i., tie paliek potenciālā (jeb
slēptā, latentā) veidā, un gaiļa nospiešanai piekrīt loma aktu-
ālizēt šos spēkus. Ja dzirkstele krīt mitrā vietā vai ūdenī, tā
pati dziest. Turpretim krītot pulverī, tā var radīt sprādzienu,
kuŗa spēks var būt drausmīgs, ja pulvera ir daudz. Ne par

velti mēdz teikt, ka no dzirksteles var nodegt pilsēta. Protams, ne pati dzirkstele pilsētu nodedzina: degšanas process ir savienošanās ar gaisa sastāvā ieejošo skābekli. Dzirkstele tikai ievada šo procesu, kas tad turpinās pats no sevis. Visiem jau no skolas laika mācības grāmatām būs zināms, ka kalnu lavīnu izraisīšie cēloņi dažreiz var būt smieklīgi niecīgi: var pat gadīties, ka augstu kalnu galotnēs lidojot, putns ar spārnu pieskaņas šīs galotnes klājošam sniegam un rada lavīnu, kas ar drausmīgu spēku noslauka savā ceļā mežus, ciemus, pat pilsētas, aizbeļ ezerus un taml. Tas var notikt, piemēram, tā: augstu kalnā guļ sniegs, kas vietām pārkāries kalna malām. Mikstā laikā ir iespējams, ka niecīga sniega picīņa, pa kalna nogāzi lejup veldamās un vienmēr vairāk un vairāk ar sniegu aplīdamā, veido milzīgas sniega masas, kas, pēc ķermeņu krišanas likumības, arvien ātrākā tempā lejup traukdamās, aizrauj sev līdz arī akmeņus u. t. t. Tādos apstākļos putna spārna pieskāriens sniegam un niecīgas picīņas novelšana var būt it kā niecīgā kloķīša pagriešana, kas ieslēdz drausmīgo lavīnas mēchanismu. Ja putna spārns sniegu neskārtu un arī kāds cits apstākļis sniega krišanu nesaceltu, reāli iesnējamā lavīna tāpat varētu nebūt, kā, piemēram, var nebūt pulvera mucas sprādziena, ja negādās dzirksteles, kas pulveri varētu aizdedzināt. Un līdzīgi tam, kā pulveris mucā ar laiku var zaudēt savu spēku, piemēram, no mitruma, arī augstāk minētā gadījumā var notikt, ka pār kalna malu pārkārušās sniega masas vienkārši nokūst vai arī noveļas aukstā laikā, kad tās zemāk gulošam sniegam pāri slid, neaplīdamas ar to un tā nepieaugdamas līdz bistamiem apmēriem.

Tādi piemēri, kuŗu skaitu katrs var viegli un neaprobežoti turpināt, pārlicinoši rāda, cik dažāds var būt vienas darbības sasniegums, atkarībā no tā, kādos apstākļos šī darbība noris: niecīgais putna spārna pieskāriens, kas parastos apstākļos, tā sakot, ne mušas nevarētu nosist, augstāk minētā situācijā var noslaucīt mežus, ciemus, pat pilsētas, aizbērt ezerus u. t. t.

Attiecībā uz cilvēka dzīvi te jāsecina, ka arī cilvēka darbībai dažādos ārējos apstākļos var būt ļoti dažādi panākumi, kāpēc neizbēgami jāizšķir starp cilvēkam izdevīgiem un neizdevīgiem ārējiem apstākļiem. Izdevīgie būtu tādi, kas slēptu sevī lielus, cilvēku mērķu kalpībā liekamus spēkus, salīdzinot ar kādiem paša cilvēka gribas spēks, kā izraisošais cēlonis, varētu būt niecīgs, t. i. izdevīgi būtu apstākļi, kādos cilvēkam ar mazu spēku patēriņu izdotos likt savu mērķu kalpībā milzīgus ārējus spēkus. Turpretim par neizdevīgiem būtu jāsauc tādi ārēji apstākļi, kuŗos cilvēka gribas spēks neatrastu sev priekšā jau gatavas, snau-

žošanas ārēju spēku sistēmas. Tad dažreiz pat visvaronīgākā darbība varētu dot tikai niecīgu veikumu. Lai to lieku reizi paskaidrotu un līdz ar to parādītu cilvēku ārējās situācijas nevienādību, ņemsim vēl vienu piemēru. Iedomāsimies, ka būtu jānostāda līdzsvara stāvoklī svāri, kuŗu vienā kausā guļ 100 kilogrammu, bet otrs tukšs, un pie tam tas būtu jāveic ar atsvaru iekļaušanu sākumā tukšā kausā. Uzdevumu varētu atrisināt divējādi: vai nu tā, ka uzreiz ņemtu 100 kilogr. smagu atsvaru un ieceltu tukšā kausā, vai arī kļautu sākumā tukšā kausā mazākus atsvarus tikmēr, kamēr to kopsvars būtu 100 kilogr. un tā nostādītu svarus līdzsvara stāvoklī. Pirmā gadījumā būtu jāizlieto vislielākais spēks, otrā pietiktu ar daudz mazākiem, pat no bērna sagaidāmiem. Iedomāsimies tālāk, ka trim cilvēkiem būtu jāveic minēto svaru nostādīšana līdzsvara stāvoklī, bet viņu darbība norisinātos dažādi: pirmais ieceltu uzreiz 100 kilogrammu tukšā kausā, tā veikdams savu uzdevumu; otrais, kļaudams kilogrammus sākumā tukšā kausā, iekļautu jau 99 kilogrammus, bet simto kaut kādu apstākļu pēc vairs iekļaut nevarētu; trešais tad varētu rotaļādamies piesviest klāt iztrūkstošo vienu kilogrammu un tā veikt to, ko otrais nevarēja. Piemērs skaidri rāda, ka pirmais ar 100 kilogr. iekļaušanu ir panācis to pašu, ko trešais ar 1 kilogr., bet otrais pat ar 99 kilogr. nav varējis veikt to, ko trešais ar 1 kilogr. Tas liekas pārsteidzoši, un tomēr tā tas ir! Protams, nepareizi būtu teikt, ka otrais nekā nav veicis, lai gan nopūlējies 99 reizes vairāk par trešo: kautko viņš ir veicis, un tas ir: izdevīgo apstākļu sagatavoju trešajam. Un ja šis trešais nekad nerastos, tad arī minētais mērķis, neskatoties uz lielo pūļu patēriņu, paliktu nesasniegts. No tā kļūst saprotams vecais gudrības prasījums, lai katru pasākumu novestu līdz galam, jo citādi var gadīties, ka visas, lai arī cik lielas pūles, ir veltas. Par trešo cēlāju, protams, nevar teikt, ka viņš viens pats veicis savu uzdevumu: viņa pūlīni te nav bijuši pilns, bet tikai daļu cēlonis. Un kaut gan šis daļu cēlonis ir deviņdesmit deviņas reizes mazāks par otrā cēlēja veikumu, viņam tomēr ir bijusi loma, kā pēdējam papildināt iepriekšējo daļu cēloņu kompleksu līdz pilnam cēlonim un tā vest pie mērķa sasniegšanas. Trešais cēlētājs ir bijis visizdevīgākos ārējos apstākļos, pirmais neizdevīgos, jo tam pašam, bez kāda priekšsagatavojuma bijis jāveic viss. Tomēr līdz mērķim viņš ticis. Visneizdevīgākos, jā, pat nelaimīgos apstākļos ir bijis otrais, kas ar pirmam gandrīz līdzīgu spēka patēriņu mērķi nav sasniedzis.

Vēsture savu notikumu risinājumā it nebūt nav vienmērīga: te tās notikumi izvietojas plašā, līdzienā secības straumē, te it

kā kļaujas grandiozās grēdās, kas nes sevī vēsturisku lavīnu iespējamības. Tā saucamās „lielās dienas“ cilvēces gaitā tad arī nav nekas cits, kā brīži, kad notikumu sablīvējumi nes sevī milzīgu pārvērtību iespējamības, kas var izraisīties pēc niecīgākā ierosinājuma. „Gaišs“, kā mēdz teikt, ir smacējoša spiediena pilns un katru acumirkli draud izvērsties negaisā.

No tā kļūst saprotams, cik grūta ir tā saucamo lielo cilvēku problēma vēsturē. Par cilvēku lielumu parasti spriež pēc notikumu lieluma, kādus šie cilvēki sacēlušī. Ka tā var ļoti kļūdoties, varētu no augšējiem piemēriem būt skaidrs. Var taču gadīties, ka pats par sevi niecīgs cilvēciņš ir tanī brīdī un vietā, kur atrodas lielās vēsturisko spēku sistēmas iedarbinošais klotis, un tā ar smieklīgu spēku patēriņu var izraisīt apdullinošus notikumus, līdzīgi tam, kā trešais no augstāk minētiem smagumu cēlējiem, piemētot vienu vienīgu kilogrammu svaru kausā, sasniedz efektu, kas veicams tikai 100 kilogrammiem. Tāpat kāds pats par sevi nopietni neņemams cilvēks, uz vieglprātības spārniem lidodams ap vēsturisko notikumu grēdu augstumiem, var līdzīgi augstāk minētam putnam izraisīt veselas notikumu lavīnas. Bet var būt arī citādi: kāda pati par sevi varena personība, kas pie tam vēl attīstījusi tītānisku darbību, var palikt vēsturē neminēta, un neminēta tāpēc, ka tai nav izdevies novest savu lielo darbu līdz vēsturiski svarīgam galam, līdzīgi otram no augstāk minētiem svaru cēlējiem, kas ar 99 kilogrammu iekļaušanu nevarēja paveikt to, ko trešais ar vienu vienīgu kilogrammu. Pareizs vēstures darbinieku novērtējums vēl tāpēc ir sevišķi grūts, ka bieži vien kaut cik noteikti ir saglabājušies tikai dati par lieliem notikumiem, kamēr attiecīgo darbinieku drošam raksturojumam tiešu datu trūkst. Tad arī pārāk viegli var notikt, ka relatīvi tukšā personālā schēma tiek neapzināti piesātināta ar saturu, kas tīri konstruktīvs, t. i., kas neapzināti izveidots kā subjektīvais pretpols attiecīgiem vēsturiskiem notikumiem. Tā, piem., pēc kādas lieliski izdevušās kaujas mēdz spriest par kaŗa vadoņa ģeniālītāti, pēc neizdevības kaujā par vadoņa nespēju vai nodevību un taml., kas var būt pilnīgi nepareizi. Protams, ka nopietni vēsturnieki te cenšas izturēties visaugstākā mērā uzmanīgi un kritiski.

Pāriesim tagad pie gribas iekšējiem apstākļiem, t. i. pie tādiem pašā cilvēkā ieslēgtiem faktiem, kas cēloniski viņa gribu var ietekmēt. Te vispirms jāskatās i e d z i m t ī b a. Ka miesīgā un psihiskā iedzimtība var būt ļoti dažāda, nav ne mazāko šaubu. Protams, nepareizi ir iedomāties, ka cilvēks būtu jau no dzimšanas viscaur viennozīmīgi noteikts. Vispareizāk būs, ja iedzimtību izpratisim līdz ar Viljamu Šternu (William Stern)

kā daudznozīmīgas iedabas jeb potences, kas dzīves laikā tikai pakāpeniski, pateicoties ārpasaules kairekļiem, izstrādājas par viennozīmīgām īpašībām. Potences, kuŗām attiecīgu kairekļu trūkst, paliek novārtā un ar laiku atrofējas, kamēr tās, kam ir sevišķi izdevīgi tās ierosošie ārpasaules kairekļi, var koši izstrādāties. Pats Šterns aizrāda, ka potencu veidošana ar gribu vissekmīgāka tad, kad tās vēl daudznozīmīgas, t. i., kad tām vēl vairākas izrisinājuma iespējamības vaļā. Jo tuvāk attistības gaita virzās viennozīmīgām īpašībām, jo iedarbošašnās iespējamība uz potencēm mazāka. Tā tad, kā viņš formulē, „uz potencēm var iedarboties, ar īpašībām jā-rēķinās“. Tas nozīmē, ka visvairāk pats sevi ar savu gribu var veidot agrākos gados, kamēr vēlākos jau daudz lielākā mērā jā-rēķinās ar sevi kā ar dotu faktu. Kā zināms, tad vecumā cilvēkam parasti tik viennozīmīgas, tā sakot, standartizētas īpašības, kā pašpārveidošanas mēģinājumi pa lielākai daļai jau veltīgi. Turpretim ārējās pasaules pārveidojamībai vecuma posmi nekādas robežas nevelk. Taisni otrādi: dzīves pieredzē un mācīšanās ceļā iegūtās zināšanas dod iespēju arvien pavairot savu varu pār apkārtni. Tāpēc saprotams, ka tā saucamo veco cilvēku dzīves māksla nav vairs tik daudz māksla sevi pašu pārveidot un pieskaņot apkārtnēi, bet gan daudz vairāk spēja, rēķinoties ar sevi kā ar dofu un negrozāmu faktu, rast sev visizdevīgākos ārējos apstākļus un tur sevi iekārtot. Salīdzinot varētu teikt, ka vecs cilvēks tāpat sev mēģina atrast attiecīgu ārēju situāciju, kā, piem., cilvēks, kam kāds dārgs, trausls stikla trauks, nedomā vis par paša šī trauka pārveidošanu, bet gan par vietu, kur to varētu droši un ērti nolikt. — Protams, nepieļaujami būtu atsaukties uz sevis nemaināmību agrākos gados, kad plašas iespējamības vēl vaļā, lai gan to pārāk bieži dara, lai tā atbrīvotos no grūtā sevis pārveidošanas pienākuma: cilvēka dabā vienmēr ir liela tiesa slinkuma, un tas cenšas izlietot katru izdevīgu gadījumu, lai rastu sev attaisnojumu.

Bet lai cik daudznozīmīgas arī būtu cilvēka iedzimtās iedabas jeb potences, tās tomēr nav neaprobežoti daudznozīmīgas. Tāpēc gribot negribot jāatzīst, ka pilnīgi pāri savas iedzimtības robežām nevar lēkt neviens. Un tā kā cilvēka dzīves ceļš atkarājas no tā, kas ir cilvēks pats un kāda ir viņa apkārtnē (t. i., atkarājas no iekšējiem un ārējiem faktoriem), tad saprotams, ka jau līdz ar iedzimtību, t. i. vēl pirms cilvēka paša apzinātās gribas un tās mērķiem, cilvēka dzīves ceļš lielā mērā ir iekšēji priekšnoteikts. Iedzimtība tā tad ir viens no faktoriem cilvēka liktenī.

Taisni tāpēc kļūst saprotama tā saucamā eugenikas

višķīgo rekviemu. Beidzot Saliēri, kas nekad nevienu nav apskaudis, kriet skaudībā, un tas ir viņa lielais traģisms. Viņa skaudība nav vienkārši egoistiski mōtivēta. Noteicošais te ir arī netaisnības apziņa: „Ak debesis! kur taisnība, kad svētās balvas, nemirstīgais ģenijs nav sūtīti kā atmaksa par pašaizliedzi, mīlestību kvēlu, par darbu, citību un lūgsnu tirdi, bet apmirdz neprātuļa, slinka slaista galvu?..“ Un ja Saliēri nonāk līdz Mōcarta noindēšanai, tad šini viņa aktā izlaužas uz ārieni mocošu pārdzīvojumu komplekss, kas aptver skaudību, netaisnības apziņu un... Mōcarta dievināšanu, par kuŗa mūziku pats Saliēri izsakās: „Kāds dziļums! Kāda drosme un kāds plūdums! Tu, Mōcart, esi dievs un pats to nenojaud; es zinu, es!“

Saliēri piemērā traģismu rada lielā, kaislīgā griba, kuŗai varēšana, t. i., attiecīgās spējas, paliek tālu pakaļ, t. i. Saliēri traģisms ir gribēšanas un nevarēšanas traģisms. Un tā kā mākslinieciskās radīšanas spējas ir lielā mērā iedzimtības dāvana, tad traģisms te atvasinās kā gribas un tās iekšējo apstākļu, t. i. pašā cilvēkā rodamo cēlonību konflikts.

Lai nerastos pārpratums, tad jāievēro, ka griba nav tas pats, kas tieksmes uz kaut ko vai pret kaut ko. Gribā cilvēks ieņem stāvokli pret savām tieksmēm, vai nu tās atzīdams (t. i. teikdams jā!), vai neatzīdams (reagēdams uz tām ar nē!). Var gadīties, ka tieksmju spiediens ir tik liels, ka cilvēks, neskatoties uz savu veto, tiek aizskalots to virzienā, t. i., ka cilvēkam nav pietiekoša gribas spēka pārvaldīt savas tieksmes, un tās sāk pārvaldīt viņu pašu, laužot tā gribu. Tā cilvēka gribai var rasties ļoti bīstams šķērslis pašā cilvēkā. Sevišķi spilgti tas izceļas tā saucamos kārdināšanas gadījumos. Tikai tas var kārdināt, kas var izraisīt ļoti stipras pretim gribai raujošas tieksmes. Jo stiprākas šīs tieksmes un jo stiprāka griba tām nepadoties, jo augstāk tiek saskrūvēts kārdināšanas situācijas spraigums. Un vai nav piedzīvots, ka cilvēks var krist kārdināšanai par upuri arī tad, kad viņa griba vai līdz izmisumam pretī turas? Atcerēsīmiēs kaut vienu inkvizīcijas paņēmienu: ēdināt savu upuri ar stipri sālitu barību, nedodot dzert. Kad slāpju mokas jau tuvināja cilvēku ārprātam, tika piedāvāts putojošs dzēriena kauss, bet tikai par atzīšanās maksu. Tad visbiežāk arī gadījās, ka cilvēks pret savu gribu atzinās visos priekšā celtos pārkāpumos, lai tikai gūtu dzērienu, un arī tad atzinās, kad tāda atzīšanās nozīmēja drošu nāves sodu. Tā kā tieksmes pēc dzēriena nav atkarīgas no cilvēka gribas, bet ir dotas līdz ar viņa dabu, tad var teikt: gribas spēku te lauž tieksmju cēloniskais spiediens. Tā tad viens no vissmagākiem konfliktiem var ra-

sties tur, kur cilvēkā viņa paša tieksmes nonāk pretrunā ar viņa gribu, t. i., kur tieksmju cēloniskais spiediens virzās pret gribas mērķiem. Tāpēc nav jābrīnās, ka nereti vislielākās grūtības un vissmagākie šķēršļi cilvēka mērķiem ir viņā pašā, un ka uzvara pār sevi pašu var būt visgrūtākā, kā to ne vienu reizi vien ir apgalvojuši gudrajie. Pats cilvēks iekšēji tā tad var būt it kā skatuve, uz kuņas tiek nospēlētas vislielākās konflikta starp cēlonību un gribas mērķiem radītās drāmas un traģēdijas.

Gribas mērķi var vēl arī citādi nonākt cilvēkam iekšējā konfliktā ar cēlonību. Saliēri piemērā mēs redzējam lielu, kaislīgu mīlestību mākslai, bet attiecīgu spēju trūkumu, tā kā arī nekāda gribas disciplīna nevarēja palīdzēt, jo ar gribu vien spējas ieaudzēt nevar. Bet var būt gadījumi, kad liela, kaislīga mīlestība uz kaut ko ir saistīta ar lielām, varenām spējām, tikai citā virzienā. Tad rodas ļoti īpatnējs traģisms: cilvēkam te divi ceļi vaļā, bet abi nelaimīgi. Pirmkārt viņš var uzņemt savos gribas mērķos virzienu, kas ved uz viņa mīlestības objektu (piem., zinātni, mākslu u. t. t.), otrkārt var izvēlēties virzienu, kādā ved viņa lielās spējas. Pirmā gadījumā tam agri vai vēlū būs jāpārliccinās, ka neskatoties uz visu gribu, tas neko sevišķu panākt nevar un ka citi panāk daudz vairāk, kas var vest pie mocošas sevis niecīguma jeb mazvērtības apziņas. Otrā gadījumā gan panākumi var būt spīdoši un visu cildināti, bet pašam cilvēkam tie prieku nedara, jo viņa interese ir citā virzienā. Un tā kā ne savu spēju iedzīmtos pamatus, ne arī mīlestību uz kaut ko, cilvēks ar savu gribu radikāli grozīt nevar (Hollandes lielais psihologs Heimanss pareizi izsakās, ka visu ko var mākslot, tikai ne mīlestību), tad šeit atkal cilvēka griba atdužas uz tādiem pašam cilvēkam iekšējiem apstākļiem, kuņu priekšā tā ir nevarīga. Par tādām situācijām varētu arī teikt: grib, ko nevar; var, ko negrib.

Beidzot, lai būtu atļauts minēt vēl vienu gribas situāciju, un tieši tādu, kuņas pamatos ir nesakrīšana z i n ā š a n ā un v a r ē š a n ā, ciktāl tās abas ir no cilvēka gribas neatkarīgas. Tas sevišķi sakāms par zināšanas un varēšanas attīstību dzīves laikā. Jaunībā neapšaubāmi spēki ir vēl svaigi un tāpēc varēšana lielāka nekā vecumā, kad daudz no cilvēkā aprobežotā spēku krājuma jau izšķiests, daudz arī vienkārši dragāts. Bet jaunībā bieži trūkst zināšanu par to, kā šos spēkus laist darbā. Līdz vecumam nostaigājot parasti ir uzkrājis daudz tā saucamās dzīves gudribas un tās starpā arī zināšanas par to, kā savi spēki būtu jāizlieto. Bet — paši spēki te jau stiprā mērā izsmelti. Tā tad jāsaka: jaunībā griba nevar izlietot visas spējas, jo trūkst attiecīgu zināšanu; vecumā griba gan ir zinā-

šanām apskaidrota, bet trūkst spēku, ko tā varētu darbā laist. Un tā kā cilvēka attīstība no jaunības līdz vecumam nav viņa gribas prōduks, bet gan ārpus šīs gribas stāvošas dzīvības cēloniskās nepieciešamības izrisinājums, tad arī pēdējais no apskatītiem gadījumiem rāda konfliktu starp gribas mērķiem un ārpus gribas stāvošiem cēloniskiem apstākļiem. Šo konfliktu jau sen ir formulējis vecais, pazīstamais un skumju pilnais izteiciens: ja jaunība zinātu, ja vecums varētu! Bet jaunība vēl nezina, vecums vairs nevar...

Tagad, un tikai tagad varēsīm arī asi izprast, kas ir dzīves lutekļi un kas pabērņi, un ka tādi vienmēr būs. Sakarā ar gribas apstākļu iedalījumu cilvēkam ārējos un iekšējos, arī lutekļi un pabērņi skatāmi no šī viedokļa. Ārējo apstākļu luteklis būtu cilvēks, kam ir tā laime atrast jau priekšā sagatavotus, viņa mērķiem atbilstošus ārējus spēkus, ko ar mazu savu spēku patēriņu varētu iedarbināt (sal. ar augstāk minēto trešo svaru cēlēju). Ārējo apstākļu pabērnis būtu cilvēks, kas atrod savā apkārtnē tik neizdevīgus apstākļus, ka pat ar lielu savu spēku patēriņu nevar savus mērķus realizēt („pat varoņiem ir neiespējamais“; sal. ar augstāk minēto otro svaru cēlēju). Lielais iedzimtas spējas guvušais būs iekšējo apstākļu luteklis, kamēr iekšējo apstākļu pabērnis ir iemests dzīves burzmā ar nevarīgām spējām. Nepieciešamī dzimst te arī robežjēdziens par visaugstāko lutekli un vissāpīgāko pabērni, no kuņam ar pirmo ir domāts izdevīgo ārējo apstākļu apvienojums ar izdevīgiem iekšējiem, bet ar pēdējo — kā ārējo, tā iekšējo apstākļu bēdīgums. Un tā kā cilvēks nekad visus ārējos un iekšējos gribas apstākļus savai gribai galīgi pakļaut nevarēs, tad dzīves luteklība un pabērība arī nekad galīgi nebūs izslēdzamas.

Tā tad — „daudzi ir aicināti, maz izredzēti“. Dzīve ir it kā loterija, kuņā lielos vinnestus var gūt tikai daži. Un lai cik nogurstoši arī cīnītos par dzīves pabērņu skaita samazināšanu, līdz nullei to nekad novest nevarēs. Tā ir lielā un nepielūdzamā dzīves nopietnība, ko tik vienkārši izsaka krievu sakāmvārds: dzīvi nodzīvot nav — lauku pārstaigāt. Un tā mums atklājas tikai tad, ja ieskatām cilvēka gribas mērķa realizācijas iespējamības un robežas.

Nu drikstētu arī būt skaidrs, cik nepareizi ir abi šī raksta sākumā minētie vienpusīgie uzskati un pareizs tas, ka dažādos gadījumos cilvēka gribas mērķu sasniegšanas iespējamības ir ļoti dažādas, variējot no ļoti lielām līdz... nullei.

Vai būtu kāds pamats runāt arī par kādiem ārpus cilvēku gribas stāvošiem mērķiem un kādas būtu to realizācijas iespējamības un robežas, tas jautājums te paliek neapskatīts, jo šis

raksts, kā sākumā aizrādīts, ierobežojas tikai uz cilvēka gribā neapšaubāmi atrodamiem mērķiem.

Bet arī tāds šauri ierobežots apskatījums rāda, ka cilvēks it nebūt nav vienmēr tāds, ar Nicšes vārdiem runājot, „dzeļamnaudas mōrāles“ piekritējs vien, kas uzņemtos dzīves nastas tikai pret sasniegumu nodrošinājumu. Cilvēks bieži vien nebaidās uzņemties grūtības arī tad, ja nav drošs to iznākums, netirgojoties ar likteni dzeļamnaudas dēļ: ar lielu žestu viņš tad pašam liktenim sniedz dzeļamnaudu savu neatmaksāto pūliņu veidā.

Ciešanas

Neizdeldējamas ir cilvēka slāpes pēc dzīves saldmes, neizslikstoša viņa cerība uz laimi. Un kad brīžiem dzīve tam neliedz pieskarties laimes kausam — kādās dziļās, siltās trīsās tad iedrebas cilvēka būtne! Kā kāda iekšēja ziedoņa apsmaršots, kādas iekšējas gaismas caurstarots viņš tad vēlas, lai laiks it kā apstātos, lai sastingtu mūžībā laimē kūsājošie brīži.

Bet — tikpat neatvairāmi ir dzīves dzeloņi, tikpat neizbēgamas melnās sāpju naktis un ne mazāk mocošas ledainās vienaldzības un it kā iekšējas pamiršanas stundas. Ciešanu brīžiem ir sava īpatnēja intensitāte, tāpēc daži pesimisti varējuši izteikties, ka tūkstoši prieka brīžu nevarot atsvērt vienu vienīgu ciešanu mirkli.

Lai būtu kā būdams — veca, ļoti veca ir cilvēces skumju un grūtsirdības apdvestā dziesma par ciešanām, — tikpat veca, cik domājošā cilvēce. Asaru piesātināta ir seno austrumu gudriība. Pietiek nosaukt lielo ciešanu reliģiju — budismu. Vaidi un lāsti atskan no Bībeles. Ciešanu nomocītais Hiobs (Ījābs) kliedz: „Lai nolādēta diena, kas mani dzemdējusi; lai nolādēta nakts, kas teikusi: raugi, tur ir bērniņš.“ Un kur tad Jaunā Derība, kas viscaur centrēta Kristus ciešanu mistērijā! Tāpat dziļi traģisks ir sengrieķu dzejas un reliģijas pamatnoskaņojums. Viņu mīti un drāmas rāda traģiskus varoņus, cietējus. Lai atcerāmieš tikai tādus vārdus kā Odisejs, Hektōrs, Achillejs, Hēraklējs, Jāsōns, Mēdeja, Orests, Oidips, Tantals, Promētejs: visi šie varoņi ir līdz dibenam dzēruši ciešanu kausu.

Šopenhauers apzīmēja traģēdiju par pesimisma mākslu, un Nīčše tad secināja, ka sengrieķi, kas radījuši traģisko dzeju, esot bijuši savas dvēseles dziļākos pamatos pesimisti: prieka elementi viņu mākslās bijuši tikai dzīves mākslas paņēmieni, lai pārspētu neizravējamo pesimismu. Vai tāds Nīčšes uzskats pareizs, vai nē — neatkarīgi no tam neapšaubāms paliek augstāk izteiktais atzinums, ka sengrieķu dzīves uzskats ir dziļa traģisma piesātināts. „Nebūt dzimušam ir vislabākais. Bet ja tu dzīvo, tad turpmākais ir — ātri turp atgriezies, no kurienes tu nāc“ —

tā dzied Sofokls (Antigone, 1216.—19.), jo „nevaid pestīšanas no lemtām ciešanām“ (turp. 1298.).

Bet vai tad vēlākie, tā saucamie vidus- un jaunie laiki lai nenestu sevī nerimstošus sājpu akordus? — Arī šeit visdažādākos veidos un visdažādākās dzīves nozarēs atskan tā pati ciešanu dziesma, te dzīves lielo garu varenī formulēta, monumentāli skanoša un tāpēc daudziem dzirdama, te dzīves nevarīgo vientulībā dvesta, „pasaulei nesaredzamo asaru“ dzemdēta.

Un vai taisni mūsu dienās, kad cilvēce, pēc drausmīgā Pasaules kara asinspeldes, revolūciju un reakciju sabangota gāžas stindzinošā bezdarba ārprātā — vai taisni tagad ciešanu domas lai būtu novecojušas?

Tāpēc lai būtu atļauts arī mūsu dienās atkal reiz piegriezties ciešanu problēmai, iesākot ar to raksturojumu no dažiem svarīgākiem viedokļiem.

* *
* *

Jūtas vispār, un tā tad arī ciešanas kā vienu jūtu veidu, vispirms var raksturot no ilguma un stipruma (intensitātes) viedokļa. Stipruma un ilguma ziņā jūtu dzīvē ir sastopami visdažādākie veidojumi, sākot ar ļoti vieglām un īslaicīgām jūtu dvesmām, kas kā rožaini putekli vai vieglas ēnas pārlīd dzīves ceļam — cauri visdažādākām ilguma un stipruma pakāpēm un to kombinācijām — beidzot ar ļoti stiprām un ilgām jūtām, kuŗu spiediens dažreiz pat ļoti izturīgam cilvēkam vairs nav pa spēkam. Īsuma pēc lai būtu te atļauts aprobežoties tikai ar divu jūtu veidojumu tuvāku iztīrājumu, kam sevišķa loma cilvēka ciešanās: ar afektu un to jūtu apskatījumu, kas saistās ar tā saucamām kaislibām.

Ar a f e k t i e m saprot stipras, bet īslaicīgas jūtas, kas it kā negaiss ierauj cilvēku savā mutulī, nepielaižot prāta pārsprišanu. Afektiem ir ļoti raksturīga, acīs krītoša ķermeniska izteiksme, kas rodas sakarā ar straujām pārmaiņām asins riņķošanā (nobālēšana, nosarkšana), sirds darbībā (sirds spazmas, pārmērīgi kāpināta vai stipri aizturēta sirdsdarbība), elpošanā (elsas), muskuļu stāvoklī (pārmērīgs spraigums vai glēva bezdarbība), dziedzeŗu darbībā (piem. svišana), kuņģa un zarnu funkcijās (vemšana, strauja zarnu iztukšošanās) u. t. t. „u. t. t.“ Taisni tāpēc, ka afekti saistīti ar ļoti straujām un stiprām pārmaiņām miesas dzīvē, tie var novest pie piepešas nāves, kas nereti arī notiek kā prieku, tā bēdu afektos. Ja cilvēkam netikamie afekti netiek normālā veidā „noreagēti“ vai arī saprātīgā veidā

ar gribu apspiesti, bet vienkārši „izstumti“, tad var rasties divseliski sarežģījumi, kuŗu bīstamību sevišķi izceļ psihoanalīze.

Ar k a i s l ī b ā m (Leidenschaften) saprot stipras un ilgstošas dziņas, kas vai nu tikai ar grūtībām vai nemaz nepakļaujas prātam un tāpēc kā ilgstošs bezprāts tura cilvēku savā diktātūrā. Kaislibu apmierinājums parasti izraisa baudas afektu, tādēļ kaislibām arī tik labprāt nododas, bet neapmierinājums rada stipras ciešanas. Viens no vislielākiem filosofiem — Kants (1724—1804), kam pieder savā ziņā visspilgtākie afektu un kaislibu raksturojumi, savā „Antrpologijā“ (§ 74) izsakās par tiem starp citu sekojoši: „Afekts iedarbojas kā ūdens, kas grauj dambi; kaisliba — kā straume, kas arvien dziļāk ierokas savā gultnē. Afekts iedarbojas uz veselību kā trieka; kaisliba — kā dilonis jeb izdēdēšana. — Afekts ir kā reibonis, ko izguļ, lai gan tam seko galvas sāpes, bet kaisliba — kā norītas indes vai sakropļojuma radīta slimība, kam vajadzīgs āriģs un iekšķīģs ārsts, kas gan pa lielākai daļai nezina parakstīt rādīkālus līdzekļus, bet gandrīz vienmēr tikai palliātīvi-dziedējošus... Daģz pat vēlas, lai viņš varētu dusmoties, un Sōkrats bija šaubās, vai daģreiz nebūtu arī labi dusmoties, bet afektu tā savā varā turēt, lai aukstasinīģi varētu pārspriest, vai jādusmoģas vai nē, šķīet kaut kas pretrunīģs esam. — Kaislibu turpretim negrib neviens. Jo kas gan lai gribētu ļaut sevi iekalt vaģās, ja tas var brīvs būt?“

Jāpiemetīna, ka afekts var ieraut gultni kaislibai, kā, piemēram, dusmas — atriebības kārei, un kaisliba var eksplodēt afektā, kā, piem., jau minētā atriebības kāre var uzliesmot meģonīģā dusmu virpulī, liktenīģā brīdī sastopoties ar atriebības objektu.

Sevišķi svarīģi ir ievērot, kā iedarboģas atkārtojums uz afektiem un kaislibām. Afekti vispār, un tā tad arī cieģanu afekti, pie atkārtojuma notrulinās, kā, piem., notrulinās pie veciem jūrniekiem bailes no vētrām jūrā, kā arī pie pieredģējuģiem kaŗavīriem kauģas bailes, kas iesācēģus nereti noved ārprātā un pat nāvē. Lieliskus, savā reālistiskā vienkārģībā stīndzīnoģus rekrūtu tā sauc. „blīndāģu baiģu“ aprakstus snīedz Remarks savā slavenajā darbā „Rietumfrontē viss mierīģi“: tajā tēlots, kā piedzīvoģuģi kaŗavīri tomēr var izturēt tādos briesmu brīģos, kuŗos jauniesauktie ar neģēlīģiem paņēmīenīem jāģlāģbģ no ārprāta.

Kaislibas turpretī ar katru apmierināģumā atkārtojumu vēl tiek kāģpināģas un nostīprināģas. Tāģēc, ja pārdzīvoģumā stīprumu salīdzīnātu ar uģuns svelmī, tad varētu teikt, ka afektu

gadījumos atkārtojums uz to iedarbojas kā ūdens, kaislibu gadījumos — kā eļļa.

Tāpēc saprotams, ka dažādu ciešanu gadījumos arī izturas dažādi: no afektveidīgām ciešanām cilvēku mēģina nodrošināt ar atkārtojumu — lai tas notrulinātos; turpretim no ciešanām, kas saistītas ar kaislibām, viņu mēģina glābt tā, ka cenšas izsargāt to no ciešanas sacelošās kaislibas apmierinājuma atkārtojumiem, jo atkārtojums te parasti nostiprina nevis pašu cilvēku, bet gan viņa kaislibas un līdz ar to arī ciešanas. Tuvāk tas jāizprot tā. Kaisliba, kā stipra un ilgstoša dziņa, ietiepīgi prasa pēc apmierinājuma, mōobilizējot visus cilvēka spēkus savā kalpībā, lai šo apmierinājumu gūtu. (Interesanti atzīmēt, ka lai gan arī kaisliba, tāpat kā afekts, vai nu nemaz vai tikai ļoti grūti pakļaujas prātam, tās attiecība pret prātu tomēr ir vienā ziņā citādāka: kamēr afekts vienkārši izsit domāšanu no sliekšņa, kaisliba to vēl kāpina, bet tikai ļoti vienpusīgi — sava apmierinājuma virzienā). Bet katrs apmierinājums, kāpinādam kaislibu (kā uguni lieta eļļa — uguni), līdz ar to kāpina arī ciešanas no kaislibas neapmierinājuma un tā stumj vēl stiprāk uz jaunu apmierinājumu, kas savukārt iedarbojas tāpat u. t. t., u. t. t. Tai pašā laikā apmierinājuma izraisītais baudas afekts no atkārtojumiem notrulinās. Un kas beidzot iznāk? — Iznāk tas, ka cilvēks arvien mazāk bauda no kaislibas apmierinājuma, arvien vairāk cieš no kaislibas kāpinājuma, un beigu beigās noiet tik tālu, ka kaislibas apmierinājums vairs nekādas baudas nedod. Tad dzenas pēc apmierinājuma vairs tikai, lai gūtu mazu pārtraukumu ciešanās, bet par šo pārtraukumu jāsamaksā ar vēl lielākām ciešanām nākotnē. Tā velnišķīgā gaitā tālāk un tālāk maļ šis kaislibu aparāts: kas tanī iegrudis pirkstu, vēlāk tiek ierauts arī pats, ja vēl pie laika nav varonīgi mēģinājis glābties. Bet vienīgā glābšanās iespējamība no kaislibām vispār ir *atturība*, lai kā tā arī tiktu panākta, kaislibas dziest no ilgstošas atturības, it kā izdēdēdamas bada nāvē bez savas barības — bez apmierinājuma.

Postošo kaislibu starpā taisni mūsu dienās drausmīgu lomu spēlē kaislibas uz *narkotiskām* vielām. Vissāpīgākais pie tam ir tas, ka cilvēks šīs kaislibas pats brīvi sevī iedēsta. Pirms šo vielu lietošanas nekādas kaislibas uz tām vēl nav, cilvēks ir pilnīgi brīvs lietot tās vai nē, to nelietošana nekādas īpatnējas ciešanas nerada. Bet jau pēc pirmajiem lietošanas gadījumiem dziņas uz šīm vielām ārkārtīgi strauji pieaug, un zināmā brīdī kaisliba ir klāt un cilvēka brīvībai sākas beigu cēliens. Kaisliba, kas sākumā izlietoja apmierinājuma baudas pievilcību, lai cilvēku ie viņinātu savos tiklos, samērā ar to, ka

cilvēks vairāk un vairāk šinīs tiklos sapinas, atrauj tam arī baudu, un beidzot mēdz šaust to vairs tikai ar drausmīgu ciešanu rikstēm, lai kādreiz bijušo brīvo tagad kā visnozēlojamāko pašpārdevušos vergu triektu izmisuma un dvēseliski-miesīgas sairšanas bezdibēnā. Par briesmīgo risku, kas saistīts jau ar pašiem pirmiem narkotisko vielu lietojuma gadījumiem, derētu nopietni padomāt visiem, jo daudzi top narkomanijas upuri aiz vienkāršas vieglprātīgas ziņkāres — arī reiz „pamēģināt“, neapzinādamies draudošās briesmas, kas te daudz lielākas par vienkāršām nāves briesmām; pie nāves te nonāk gan neizbēgami, bet drausmīgas ciešanu pieauguma pakāpenības ceļā, un pēc tam, kad zaudēta jau cilvēka cieņa un dubļos iemīts viss, kas kādreiz bijis svēts...

Ciešanas var raksturot arī pēc to es-nozīmības, t. i. pēc tā, ciktāl tās aizķer cilvēka dvēselisko es, viņa dvēselisko centru. Pēc es-nozīmības pakāpes tad ciešanas apzīmējamās par vairāk vai mazāk centrālām, resp. perifēriskām. Šo ciešanu es-nozīmību nekādā ziņā nedrīkst sajaukt ar to intensitāti. Nav, piem., ne mazāko šaubu, ka var būt tādas zobu sāpes, kurās cilvēks jau ir tuvu tam, lai zaudētu dvēselisko līdzsvaru, kaut arī uz neilgu laiku. Un tomēr cilvēks no tām cieš kvālitātīvi pavisam citādi, nekā, piem., vieglu sirdsapziņas pārmetumu gadījumā: ar zobu sāpēm saistītās ciešanas neaizķer dvēselisko centru, kamēr sirdsapziņas pārmetumos cieš taisni pats šis centrs. Tāpat sāpīga kauna gadījumos mēs dažreiz esam tik centrāli aizkarti, ka vēlamies: „ak, zeme, atveries un ļauj man patverties!“

Jo augstāki ir izkopts cilvēkā viņa dvēseliskais centrs, jo lielāku lomu tas dzīvē spēlē, jo plašākas un dažādākas ir attiecīgo centrālo ciešanu iespējamības. Tāpēc cilvēkam būt nav tik viegli: līdz ar to ir jāuzņemas arī attiecīgs ciešanu smagums. Dzīvnieki, kas dzīvo stipri perifēriski, t. i. kuņu dzīvē es-nozīmība nespēlē cik necik noteicošu lomu, līdz ar to ir pasargāti arī no attiecīgām ciešanām (bet, neaizmirsīsim, arī no attiecīgām baudām!). Tāpēc saprotams, ka nereti, cilvēcīgi-centrālo ciešanu samalts, cilvēks sāk ideālizēt dzīvnieku stāvokli, kuņi „nekā nesaprot“, kam ciešanas gan var būt intensīvas, bet, tāpēc ka perifēriskas, tik sāpīgi neķer pašā dzīves centrā, neposta tā sakot pašu „sirdi“, neaizvaino līdz beidzamam. Viens no galveniem modernās psihoanalīzes nopelniem ir taisni tas, ka tā vērsusi sevišķu uzmanību uz tā sauc. psihiskām traumām, t. i. sāpīgiem dvēseliskiem ievainojumiem, kas radušies konfliktā starp apziņas es ar viņa normām un principiem, no vienas, un dabiskām dziņām, kas ne ar kādām

normām un principiem nerēķinās, no otras puses. Psichoanalītiķi ir parādījuši, ka šis konflikts var novest pie pilnīgas plaisas ap cilvēka dvēselisko centru, pie piemērošanās spēju zaudēšanas dzīvei, kā tā sauc. neurōzes gadījumā. Tāpēc saprotams arī, ka viens no psichoanalītiķiem — Hatingbergs — varēja izteikties par neurōzi kā par tādu parādību, kas cilvēku atšķir no dzīvnieka.

Cilvēka jūtas parādās vai nu tādā veidā, ka viņš priecājas un cieš pats sevī vien, vai arī tā, ka viņš savos priekos un ciešanās it kā pārceļas citos un priecājas no viņu priekiem, cieš no viņu ciešanās. Pēdējā gadījumā mēdz runāt par tā saucamo līdzjūtību, s i m p a t i j u, kurai tā tad ir divi veidi: līdzprieki un līdzcietība. Simpatijas faktam ir ārkārtīga nozīme cilvēku savstarpīgās attiecībās. Daži domātāji ir gājuši tik tālu, ka visu cilvēku sabiedrību mēģinājuši reducēt uz simpatijas pārdzīvojumiem. Šopenhauers, viens no vislielākiem pesimistiem, atzīst līdzcietību par vienīgo neegoistisko pārdzīvojumu, grib tajā redzēt vienīgo nesavtīgo tikumu, un, uzstādīdams to par augstāko ētisko principu, prasa tā sauc. līdzcietības mōrāli kā vienīgo īsto mōrāli.

Kaut gan simpatijai ārkārtīgi svarīga nozīme dzīvē, tās daba psiholoģijā it nebūt vēl nav pietiekoši noskaidrota. Tik daudz tomēr ir drošs, ka te viens cilvēks kaut kā ir tieši līdzdalīgs otra jūtu pārdzīvojumos, it kā sakūst ar otru kā jūtošu subjektu, lauzdams savas egoitātes robežas.

Neapšaubāms ir tas, ka simpatija ārkārtīgi paplašina cilvēka jūtu dzīvi, un paplašina kā gaišajā prieka dienaspusē, tā arī ciešanu tumšajā naktspusē. Pie tam svarīgi ir aizrādīt, ka simpatijas spējas attīstībā ļoti liela loma pieder arī atziņas faktoram. Tāpēc jāpiekrīt slavenajam dāņu filosofam Hefdingam, kas atziņas attīstībā redz augstākās simpatijas attīstības nepieciešamu priekšnosacījumu. „Lai varētu just līdz ar citiem, jābūt jau savām pieredzēm, jāzina pēc sevis, kas ir tiksmē un ciešanas, un kas rada šīs jūtas. Simpatijas apjomu tāpēc noteic atsevišķu īpatņu, tautību un gadsimteņu pieredzes. Kur, kā pie mežoņu tautām, apstākļi nostāda cilvēku tā, ka viņš spiests sevi norūdit un ne graša vērtības nepiešķirt savām ciešanās, tur neattīstās arī līdzjūtība citu ciešanās. Daudziem noziedzniekiem, kas attiecībā pret saviem upuriem izturas ar necilvēcisku nežēlību, pašiem piemīt tikai ļoti niecīga jūtība uz ciešanās, kāpēc top saprotams viņu dīvainais līdzjūtības trūkums... Viss (simpatijā) grozās ap to, lai būtu pieejams dzīviem iespaidiem un pietiekoša kustīguma spējīgs, lai varētu sevi fantāzijā nostādīt citu vietā... Ģimenes, cilts, ģints, konfe-

sijas jūta, katra par sevi, apstājas zināmā punktā un tādējādi iezīmē izšķirības, kuŗām nav pamata attiecību dabā. Bezpartējiskā atziņa atbrīvo ceļu visplašākai simpatijai, kaut arī nevar to radīt“ (sk. Hefdinga „Psicholoģiju“, VI. C, 6).

Taisni tāpēc, ka simpatija, kā jau teikts, ārkārtīgi paplašina jūtu apjomu, iestrāvodama tajā ne tikai jaunus, kailai egoitātei nezināmus priekus, bet arī jaunus, šai egoitātei svešas ciešanas, cilvēks dažreiz, simpatisko ciešanu nospiests, pašu simpatijas spēju sāk izjust kā smagu slogu, apskauzdams nedzīvos akmeņus, kam nav jāsadreb no citu ciešanām.

Dzīves ceļos cilvēkam būt, tā tad, nozīmē nest ne tikai savas ciešanas vien, bet arī vēl citu ciešanas līdzjūtības nastu uz saviem pleciem. Pie tam, protams, tiek prasīts, lai neapmierinātos ar pasīvu līdzcietību vien, bet arī aktīvi cīnītos līdzī par citu ciešanu remdēšanu. Kā vienmēr vairāk un vairāk redzams, nav viegls uzdevums būt cilvēkam: ciešanu nasta tam nesalīdzināmi smagāka kā dzīvniekam.

Ciešanas var tikt raksturotas arī no tā *vecuma posma* viedokļa, kuŗā cilvēks savā attīstībā atrodas. Katram vecumam piemīt savas īpatnējas ciešanu modifikācijas. Tā, piem., bailes bērībā, nerunājot jau par to, ka tās ļoti viegli var izcelties, ir sevišķi mocošas, kas vedams sakarā ar dažādiem cēloņiem. Pieredžu trūkums un zināšanu nabadzība te vēl nedod iespēju mazināt bailes ar labvēlīgo iespējamību apziņu, kā, piemēram, ar ceļa atrašanās iespējamību apziņu apmaldīšanās gadījumā. Pašsavaldīšanās trūkums arī te vēl nevar cik necik aizturēt baiļu iespaidu. Tāpat pieaugušo cilvēku mierinošās domas par visiem neizbēgamām dzīves grūtībām („tā jau dzīvē iet“, „varētu būt vēl sliktāk“ „vai es pirmais, vai pēdējais cietējs“ u. tml.) te vēl nedarbojas. Spilgta, nedisciplinēta fantazija un vēl vesela virkne citu cēloņu var novest bērnu pie tā, ka vēlāko gadu atmiņās tik jauki tēlojošās bērība īstenībā dažos brīžos ir pārdzīvota kā žņaudzošu moku pilna, ko vēlāk, bērību ideālizējot, tik viegli aizmirst. Šī raksta autors vēl tagad ļoti spilgti atceras to izmisumu, kas viņu kādreiz pārņēma bērībā, kad viņš būdams klusas lauku sētas bērns, bija aizvests pilsētā, trokšņa un burzmas pilnā izstādē, un tur, visādus brīnumus skatīdams, atrāvies no mātes rokas un apmaldījies: viņam likās, ka nu viss mūžs būs jāpavada svešu, nezināmu ļaužu burzmā, bez kādas cerības vēl kādreiz atrast savējos. Visi gaišie prieki par neredzētiem brīnumiem bija viņu acumirkli atstājuši un tai vietā iestājies melns, sirdi stindzinošs izmisums. Tāpat kādu citu reizi bērībā, mēģinādams izlīst no pagraba pa gaŗo, gandrīz horizontāli uz āru ejošo vēdināšanas lūku, autors bija iespie-

dies tās šaurā caurumā, nevarēdams vairs tikt uz priekšu. Viņam tad likās, ka vesela mūžība būs jāpavada tādā locekļus nospiežošā, elpu apgrūtinošā, tumšā un žņaudzošā spraugā, kuŗas ķieģeļi ar savu nedzīvumu kā drausmīgs lietuvēns spieda krūtīs... Un lai gan atpakaļtikšana bija drīza un ļoti vienkārša — lūkas iekšējais gals izrādījās plātāks par ārējo un atļāva diezgan vieglu atpakaļvilkšanos, — tomēr — dažu mocošā stāvokli pavadīto brīžu pēdas ir saglabājušās līdz tagadnei, cauri vairāk kā trīsdesmit gadiem, un liek sevi manīt: viens no mocošākiem sapņiem vēl vienmēr ir — redzēt sevi šaurā telpā iemūrētu, kādās apakšzemes ejās, slēgtās alās u. tml. iesprototu. Vēl nesen, apstaigājot kāda veca cietokšņa bastionus, autoram nācās konstatēt sevī drebuļus, kas no tiem tāliem, seniņiem laikiem pārvēlās tagadnē. Un kā svētlaimīga pestīšana likās nāve klajā laukā, zem neizmērojami plašām debesīm, salīdzinot to ar nāvi bastionu tumšās, akmeņu noslēgtās ejās...

Nemiera, nelīdzsvarotības un trauksmes pilnie pusaudžu un jaunības gadi tāpat ir apveltīti īpatnējām ciešanām. Strauji iedams no viena attīstības posma otrā, pārdzīvodams it kā viena dvēseles skeleta drupināšanu un otra varmācīgu iebīdīšanu, lai tas savukārt tāpat tiktu sadrupināts, dodams vietu citam, — visu to pārdzīvodams, un, galvenais, nesaprazdams sevi, nezinādam, ka tas ir attīstības nepieciešamība, cilvēks tanis laikmetos ļoti viegli var zaudēt līdzsvaru. Tāpēc nav jābrīnas par dažreiz tik smieklīgi necīgiem pašnāvību cēloņiem nepieaugušo starpā: pašam nesaprotamo dziņu nezināmos virzienos dzīts un bieži konfliktu plosīts, cilvēks var iedomāties vienīgo glābiņu no ciešanām esam vairs tikai dzīves likvidācijā.

Pieaugušos gados milzīgs vairums īpatnēju ciešanu saistās ar to, ka nu ir jānostājas patstāvīgi, visas dzīves naštas jāņem uz saviem pleciem, tāpat visa atbildība: nevar taču tās uzvelt nepilngadīgiem un veciem. Šī patstāvības un augstās atbildības apziņa, par kuŗas sasniegšanu tā sapņo jaunekļi, un kas, to sasniedzot, sākumā liekas tik cēla un pacilājoša, drīz vien sāk rādīt savu otru pusi: nospiežošo rūpju un smeldzošās nopietnības spiedienu. Te daudzi zaudē spēju vēl kādreiz īsti sirsnīgi priecāties... Un kas gan lai varētu uzskatīt visu to ciešanu vairumu un dažādību, kam, kā melniem burvju riņķiem, jālec cauri taisni pieaugušos gados?

Dzīves beigu akordā — vecumā — dvēseliskie un it sevišķi miesas spēki jau dziest, nav vairs tāda dzīvot spara, ko rada taisni šo spēku pārpilnība, sevīs izraisīšanu prasīdama, un kas viegli var pacelt pāri pat sāpīgākām dzīves šķautnēm. Tai vietā, ja cilvēks patiesībā ir aizsniedzis līdz tā saucamai „dzīves gu-

dribai“, nāk ilgās pieredzēs un mācībās uzkrātās zināšanas. Taisni šī kombinācija: dziestošā vitalitāte un apskaidrotais prāts rada to īpatnējo dzīves stilu, kuŗā atmirdz vecuma gadi.

Miesas spēkiem zūdot un dažādām indevēm dilstošo, izplēnējošo miesu sāpīgi plosot, cilvēks vecumā pat šīs ciešanas īpatnēji apauž ar savu dzīves gudribu: tām nav vairs kailā, vienkārši dzīvnieciskā ciešanu rakstura. Tāpat visas ciešanas, pat visaugstākās garīgās, dabū īpatnēju kolōritu vecuma ciešanu skālā.

Vienu no īpatnējākām vecuma ciešanām lai būtu atļauts sevišķi izcelt: nāves bailes.

Jaunība taisni tāpēc ir tik droša, tik pārgalvīga, taisni tāpēc tā var tik viegli mest izaicinājumu nāvei acīs, tik viegli izdarīt arī pašnāvību, ka viņa nezina, kas nāve ir: dzīves spēku pārpilnībā tā nespēj iedomāties dzīvības neesamību. Un ja viņu to tomēr mēģina iztēloties, tad dzejiskā aizrautībā dzemdētais nāves tēls ir īpatnēja dzīvīguma piesātināts.

Vecumā, dzīvības spēkiem zūdot, cilvēks arvien vairāk un vairāk tuvojas tā izpratnei, kas ir dzīvības neesamība. Brīžiem viņu jau it kā skaŗ auksta neesamības elpa. Kā svece pirms dzišanas vēl spilgti uzliesmo, tā arī vecā cilvēkā, dabiskam gaļam tuvojoties, dažreiz vēl sevišķi spilgti uzliesmo dzīvot kāre. Tad gan šķiet, ka nu reiz varētu īsti un pareizi dzīvot, bet — gudriba ir, spējas dzīvot vairs nav. Cik dziļas skumjas atskan pazīstamos vārdos: ja jaunība zinātu, ja vecums varētu*). Bet — starp zināšanu un varēšanu te jau ir nepārtiltojama plaisa.

Cik tālu ir pamatotas nāves bailes?

Cilvēka nāves bailes ir mōtivētas galvenām kārtām divējādi: nāves neizprotamībā, t. i. nezināšanā, kas ar nāvi būs. un gaidāmās nāves mokās. Protams, dažs labs var vēl arī tāpēc ļoti bīties no nāves, ka viņš stipri tic divām lietām: ka pēc nāves visus droši un noteikti gaida visu zinoša un taisnīga viņsaules tiesa, un ka viņš pats ir pietiekoši šai dzīvē pūlējies, lai aizdotu stipras dusmas šai tiesai.

Kas attiecas vispirms uz nāves ciešanām, tad tās, kā daudz nopietni pētnieki domā, it nebūt nav tik briesmīgas kā to parasti iedomājas, vismaz gadījumu vairumā nē. Salīdzinot ar daudzām slimībām vai dvēseliskiem konfliktiem, kuŗos cilvēks mēnešiem un gadiem ilgi deg kā elles ugunī, isās nāves ciešanas ir niecīgas. Tāpat ne bez pamata ir aizrādīts uz to, ka nereti tādas parādības agōnijā, kā, piem., krākšana, krampjvei-

*) Sk. augstāk, 90—91.

dīga raustišanās u. tml., ko mēs, dzīvi palikušie, parasti ar šausalām iztulkojam kā neizsakāmu moku izteiksmi, īstenībā notiek jau pēc apziņas dzišanas un tā tad ir tikai asinsriņķošana un galvas smadzeņu sairšanas sekas**).

Attiecībā uz nezināšanu par nāvi arī ir gluži pareizi izteiktas domas, ka taisni tāpēc, ka te ir nezināšana, baidīšanās būtu lieka, — aizrādīts uz to, ka cilvēki baidās no nāves tā, it kā droši zinātu, ka tā ir vislielākais ļaunums, kamēr īstenībā nemaz nav zināms, vai tā nav taisni augstākais labums.

Ja nu cilvēks nekādi nevar racionāli pietiekoši mōtīvēt savas nāves bailes, tad skaidrs, ka tām ir kāds irracionāls pamats. Un kā šķiet, vistuvāk patiesībai mēs būsim, ja teiksim, ka nāves bailes ir dzīves instinkta radījums. Tas jāsaprot tā.

Dzīves instinkta uzdevums ir katru dzīvu būtni neatturami stumt viņas pašas un viņas sugas saglabāšanas virzienā. To instinkts var panākt divējādi: pirmkārt — it kā kaisot rozes dzīves ceļā un ar to padarot dzīvi neatvairāmi pievilcīgu, otrkārt: pēc iespējas drausmīgi iztēlojot neesamību, lai dzīva būtne, šausmās no tās atstumdamās, dotos pretējā, t. i. vēlāmā dzīvības virzienā.

Jaunībā, kad vītālo spēku vēl daudz, tad arī dzīvo galvenām kārtām tāpēc, ka dzīves ceļš šķiet droši vedam uz neizsakāmi cēlām, gaišām un svētlaiemes pilnām tālēm. Vecumā, vītālo spēku izsīkumā, šī ticība ir zudusi. Un dzīvība izniktu, ja to neatturētu no iegāšanās neesamības bezdibēnā šī bezdibens drausmīgums. Citādi sakot: cilvēks neatturami kustas dzīves ceļā, jo spēku gados to pievelk šī ceļa tāles, vecumā baida atpakaļpalikšana.

Dzīves instinkts tā tad uzstājas, tāpat kā visi citi dabas piešķirtie instinkti, brīnišķīgi apbruņots: tā ricībā ir velkošie un stumjošie līdzekļi, lai dzīvu būtni atturētu no krišanas neesamībā.

Ja nu būtu pareizi, ka dzīves instinkts ir pēdējais, svarīgākais nāves baiļu cēlonis, tad skaidrs, ka tur, kur šis instinkts dziest, vajadzētu zust arī nāves bailēm. Tas bieži tā arī ir bijis. Cilvēki, kas nonākuši dzīves apatijas stāvoklī, it nebūt nebaidās no nāves: viņiem nāve liekas pat vēlāma, kā salda atdusa pēc noguruma un vienaldzības. Tāpat ja cilvēks ir istā nozīmē dabiski novecojies, tad viņā jābūt izdzisušam arī dzīves instinktam. Tādi cilvēki, kā pieredze to nereti rādījusi, tad arī uz nāvi saga-

**) Sk. zemāk, 140.

tavojušies ar nesatricināmu mieru, pat svētlaimi, kā uz dabisku atdusu pēc darbā patērēto spēku izsmelšanas.

Bet kamēr dzīves instinkts vēl nav galīgi dzisis, tas trauc cilvēku cīņā par savu dzīvību arī tur, kur visdrošākie prāta atzinumi runā pret mazāko iespējamību kaut ko panākt, — jā, pat vēl tur, kur tāda cīņa var vienīgi padarīt mocošāku neizbēgamo galu. Un ja nu cīņas spēku tomēr pietrūkst, arī tad instinkts nepadodas — tas vismaz vēl ir smagākais šķērslis pašnāvībai. Dzīves instinkta uzliesmojumus pēdējos, pilnīgas bezcerības brīžos lieliski tēlo Andrejs Upītis savās novellās „Jūra“ un „Traķietis Kilons“ (sk. viņa novellu krājumu „Kailā dzīvība“, „Kult. Balss“ izd., 1926.).

Ciešanas var rasties neatkarīgi no dažādās dziņās izteiktām cilvēka prasībām, kā, piem., ciešanas no slimībām, katastrofām u. tml. Bet viens no visgalvenākiem ciešanu avotiem ir un paliek prasību neapmierinājums. Visu prasību apmierinājumu Kants nosauc par svētlaimību.

Tā kā cilvēka rīcībā nekad nebūs pietiekoši līdzekļu, lai visas savas prasības apmierinātu, tad dzīve viņam neizbēgami laiku pa laikam liks pie lūpām rūkto ciešanu kausu. Lai ciešanas no neapmierinātām prasībām varētu novest līdz minimam, tad ne vienreiz vien ir nopietni ieteikts pašas prasības novest līdz minimam, ko, protams, relatīvi vieglāk apmierināt. Vistālāk prasību nesaudzīgā izskaušanā ir gājuši sengrieķu kinisma skolas mōrālfilosofi, kā, piemēram, visslavenākais no viņiem Diogēns no Sinopes.

Ja pievienosimies dziļi pareizām krievu filosofa Loska domām, ka dažādos cilvēkos par vadošām var būt dažādas tieksmju grupas: *jutekliskās* (jeb miesīgās), *personīgās* (jeb egocentriskās) un *pārpersonīgās*, no kurām pirmās centrē cilvēku viņa miesas dzīvē, otrās viņa egoitātes robežās, trešās pāri miesai un personībai stāvošos un tā tad pārpersonīgos mērķos (zinātnē, mākslā, tikumā u. t. t.), un ka sakarā ar to cilvēku raksturi jāiedala trijās pamatgrupās: *jutekliskos* (jeb zempersonīgos), *personīgos* (jeb egocentriskos) un *pārpersonīgos*, tad rodas sekojoša iespēja raksturot „cietējus“. Katram, protams visvairāk sāp tur, kur neapmierinātas paliek viņa galvenās, visu dzīvi noteicošās tieksmes. Tāpēc jutekliska rakstura cilvēkam viņa ciešanas un traģēdijas (bet tāpat arī svarīgākās baudas un liksmības) rodas sakarā ar miesīgām tieksmēm. Viņš ir nelaimīgs, ja nevar labi paēst, padzert, ziemā silti, vasarā viegli ģērbties, ja nevar pietiekoši izgulēties, pēc atpūtas izkustēties u. t. t., — t. i. viņš ir nelaimīgs un pat izmisis tur, kur viņa miesas dieviņš kaut kādi ir apdraudēts savu prasību apmierinājumā. Turpre-

tim tās tieksmes. kuņās izteicas viņa es prasības, kā, piem., slavas kāre, godkāriba, tendence izkopt savus dvēseles spēkus u. t. t., tāpat arī tieksmes, kuņās izteicas prasība pēc pārpersonīgiem patiesības, taisnības, skaistuma un taml. mērķiem, — visas šīs ārpus miesas centrējošās tieksmes jutekliskā tipa raksturā nespēlē kaut cik svarīgu lomu, un tāpēc viņš arī no šo tieksmju neapmierinātības sev traģēdijas netaisa. Viņam, tā sakot, no šo tieksmju neapmierinātības netop ne auksti, ne karsti. Pavisam citādi tas ir ar personīgo, jeb savā es centrēto („egocentrisko“) raksturu: viņa dieviņš ir viņa es, ar kuņu viņš joņo pa pasauli, visas un atkal visas dzīves problēmas centrēdams tikai ap savu es vien. Tāpēc saprotams, ka jutekliskās (miesīgās) tieksmes viņa dzīvē sevišķas lomas nespēlē, un viņu nepietiekošs apmierinājums traģēdijas nerada. Taisni otrādi: daudzi personīgā tipa cilvēki ne tikai var viegli atteikties no miesas dzīves komforta, bet viņiem ir pat sevišķs baudījums to darīt: askētiski apspiežot savas miesas prasības, novedot tās līdz minimumam, viņi sevišķi var izbaudīt sava es varenību. Tāpat arī pārpersonīgām patiesības, skaistuma, taisnības un taml. tieksmēm nav noteicošas lomas šo cilvēku dzīvē. Ja viņi arī dodas zinātnē, mākslā, sabiedriskā darbā u. t. t., tad nevis tādēļ, ka šīs darbības pašas par sevi viņus pievilktu, bet tikai lai arī te izbaudītu sava es prasību apmierinājumu, t. i. viņiem darbība pārpersonīgo mērķu virzienā vislabākā gadījumā ir tikai līdzeklis sava es prasību apmierinājumam. Taisni izcila darbība zinātnē, mākslā, sabiedriskās kustībās u. t. t. var sevišķi daudz dot haudas personīgam raksturam: vispārējā atzinība, plaša pazīstamība (populāritāte), goda stāvoklis u. t. t. var būt kā saldākais balsams egocentriķim. Ja nu tomēr viņa es savu apmierinātību neatrod, tad egocentriķim viņa dzīve pildās ciešanām. Viņš vienmēr ir staigājis kā burvju riņķī, sava es lokā ieslēgts, vienmēr ir tiecies pēc tā, lai visas dzīves situācijas šo es izceltu, respektētu. Bet tā kā dzīve un pasaule nav šūta pēc egocentriķa es „šnites“, tad arī viņam jāsaņem daudz „mōrālisku zilumu“. Tāpēc saprotams, ka egocentriskam cilvēkam neizdevīgos apstākļos var būt sevišķi sāpīgi dzīvot: it kā visa dzīve tad ir savvērestībā pret viņu. Un ja nu viņam vēl trūkst izcilu spēku, lai dzīves apstākļus ar varenu roku sev pakļautu, tad nepieciešamība pakļauties dzīves apstākļiem viņam ir tikpat, kā atteikšanās no sevis, t. i. no sava augstākā dieva. Kustība tādā dzīvē, kas ik uz soļa vienaldzīgi vai pat naidīgi izturas pret viņa dieviņu, nespēcīgam egocentriķim paliek par daudz nomocoša. Tamdēļ arī tāda tipa cilvēki nereti atraujas no dzīves, lai ārējās vientulības robežās jo brīvāk varētu sevī iekšēji konstruēt lie-

liskas illūziju pasaules, kas viscaur pakļautos viņu es prasībām, un tā rastu vismaz surrogātīvu apmierinājumu savam dzīvē tik apbēdinātam es.

Turpretim pārpersonīgais raksturs, ar viņā valdošām pārpersonīgām tieksmēm ārpus savas miesas un dvēseliskā es centrēts, un proti — viss kādā uz pārpersonīgiem mērķiem vedošā darbībā ierauts, relatīvi maz cieš, ja viņa es netiek dzīvē pietiekoši ievērots un izcelts, nerunājot jau par to, ka miesīgais komforts viņa dzīvē nevar būt problēma: Taisni tas, ka visā viņa dzīves ievirzē viņa paša miesa un es stāv kaut kur ārmaļā, perifērijā, atbrīvo viņu lielākā vai mazākā mērā arī no visām tām ciešanām, ar ko visvairāk mocās jutekliskie un personīgie cilvēki. Bet toties atkal viņu var ļoti sāpināt viņa pārpersonīgo tieksmju neapmierinātība — neiespējamība realizēt patiesības, skaistuma, taisnības un taml. mērķus. Viņš var būt ļoti nelaimīgs, pat līdz izmisumam nelaimīgs, ja tas, kas ir viņa augstāko vērtību centrs, nevar tikt realizēts, ja, piem., patiesības veltā valda maldi, skaistuma vietā nejaukums, taisnīgas sabiedriskas iekārtas vietā vieniem nepārtrauktas dzīves, kamēr citi stingst aukstuma un badā. Ja dzīves apstākļi pārpersonīgā cilvēka mērķiem nav izdevīgi, vai arī viņa spēki nepietiekoši, lai viņa upurim būtu kaut cik svarīga nozīme — viņu vairāk un vairāk ierauj sevī ciešanas, kuņās nesāp ne miesa, ne savs es, bet gan sāpes rada dzīves un pasaules likteņa apzināšanās (miesīgās un personīgās ciešanās tāda tipa cilvēki dažreiz pat atrod it kā savu pārpersonīgo ciešanu remdēšanu, kas psiholoģiski izskaidrojams tā, ka šīs miesīgās un personīgās ciešanas it kā izklaidē, neļaujot pārmērīgi piegriezties pārpersonīgo mērķu likteņiem, dod, tā sakot, aizmiršanas no tā, kas pārpersonīgo cilvēku visvairāk sāpina). Taisni pārpersonīgā tipa cilvēks var visvieglāk krist īpatnējās, tikai augsti attīstītas būtnes raksturojošās ciešanās, tā sauc. „pasaules skumjās“ jeb „pasaules sāpēs“ (Weltschmerz, мировая скорбь).

Tikko izvestā cietēju tipoloģija, kuņās pamatos likta Loska raksturu klasifikācija, vēl tādā ziņā ir izdevīga, ka tā dod ļoti vieglu iespēju iedalīt raksturojumam svarīgās grupās pašas ciešanas, neatkarīgi no tam, pie kāda cietēja tipa pieder to subjekts. (Neaizmirsim, ka katrā cilvēkā ir lielākā vai mazākā mērā sastopami visi ciešanu veidi.)

Visas ciešanas ir dvēseliski (psīchiski) prōcesi. Tomēr tajās novērojamas lielas izšķirības atkarībā no tā, kā cietējs cilvēks tanīs sevī izdzīvo. Un proti — katrā vairāk vai mazāk noteiktā ciešanas gadījumā cilvēks pārdzīvo kādu sāpīgu pieskaršanos vienai vai otrai viņa dzīves joslai. Atkarībā no tam, vai

ciešanas tiek pārdzīvotas kā sāpīga pieskaršanās miesas dzīvei, sava es dzīvei vai arī sevis lolotiem pārpersonīgiem mērķiem, var izšķirt miesīgās (citādi: jutekliskās, fiziskās) ciešanas no personīgām un abas grupas savukārt no pārpersonīgām. Tāpēc vēlreiz atkārtojot, ka visas bez izņēmuma ciešanas ir dvēseliski prōcesi, tomēr ir jāuzsver, ka ciešanas dažādi jāsauc, atkarībā no tam, kādā dzīves joslā ir ķēris to sāpīgais dūriens.

Tā tad neatkarīgi no tam, vai ciešanu dūriens ir radies tiek-smju neapmierinātības rezultātā, vai arī neatkarīgi no tieksmēm (kā par to bija jau runa augstāk), ir iespējams pašas ciešanas raksturot kā miesīgas vai garīgas, atkarībā no tam, vai to dūriens ķer miesas dzīvi vai immāteriālo joslu dzīvē. No sacītā skaidrs, ka personīgās un pārpersonīgās ciešanas ir jāiekārto garīgo ciešanu grupā. Kamēr miesīgās piemīt visiem dzīvniekiem, garīgās jau raksturo cilvēku, un šinīs garīgās atkal pārpersonīgo ciešanu grupa raksturo visaugstāk stādāmo joslu cilvēka dzīvē — to, kuŗā viņš, augdams no zempersonīgas būtnes, ir ne tikai pacēlies līdz personībai, bet arī jau var apzināties pāri savai miesai un personībai stāvošus mērķus un ciest no to aizkaršanas.

Ciešanu ziņā liela loma cilvēka dzīvē ir arī viņa temperāmentam, t. i. tam, kāds ir viņa jūtu reakcijas ātrums un stiprums. Te jāievēro plaši pazīstamā temperāmentu klasifikācija sangviniskos, cholēriskos, melancholiskos un flegmatiskos, no kuŗiem ciešanu ziņā citādi vienādos apstākļos visgrūtāk ir melancholiskiem, t. i. ar lēnu, bet stipru jūtu reakciju raksturotiem. Ļoti interesanti būtu arī tuvāk piegriezties tam, kādās attiecībās, resp. nomaiņās ciešanas stāv ar jautrības un prieka brīžiem: vai tās veido cilvēku ar valdošu sliktu pašsajūtu — diskolīķi, vai arī tādu, kuŗā tās nespēj sagraut cilvēka labsajūtas piesātināto pamatnoskaņojumu — eukolīķi. Arī dzimumu izšķirības ciešanās ir sen jau zinātniskās psiholoģijas problēma. Viens no visievērojamākiem sieviešu psihologiem — Hollandes domātājs Heimanss (Heymans) — apgalvo, ka sievietes daudz biežāk esot jautras un priecīgas; daudz biežāk drūmas un nospiestas, daudz biežāk kūsājot pretējo jūtu nomaiņā, un daudz retāk esot mierīgas un vienmērīgas nekā vīrieši. Īsuma dēļ te nav iespējams dziļāk ieiet šī tik interesantā ciešanu raksturojuma viedokļa apskatījumā, kā arī nav iespējams dažus, te neapskatītus, raksturojuma viedokļus pavisam aizķert. Lai būtu tik vēl atļauts aizrādīt uz tā saucamo „ciešanu svētlaimību“, kas pareizi izpelnījies ciešanu paradoksa nosaukumu.

Var notikt, ka ciešanas paliek it kā par dienišķu maizi, bez kā cilvēks vairs nevar iztikt. Dažos gadījumos var runāt pat par ciešanu sportu . . . Kā ir saprotams, ka ciešanas, pat mokas var pārvērsties par prasību?

Daudzi nopietni psihologi dod sekojošu atbildi. Katrs stībrāks dvēseles dzīves sakustinājums, katra intensīvāka psihiska rosība pati par sevi rada baudu, neatkarīgi no tam, kāds būtu tās kvālitatīvais sastāvs. Ja nu kāds ciešanas fakts tiktāl var sakustināt visu dvēseles dzīvi, ka minētā bauda rodas, un ja sakustinājums pie tam tik liels, ka šī bauda it kā apēno pašas izraisošās ciešanas, tad arī saprotams, ka cilvēks var gribēt ciest, lai . . . baudītu. Jau minētais Heimanss izsakās par tā saucamām hysteriskām indētājām, ka viņas ar nolūku sacēlot neienīstu, dažreiz pat milamu personu slimību, uzlabošanās un pasliktināšanās maiņu, un beidzot pat nāvi, lai tikai varētu šīm personām just līdz, viņas kopt un tā no viņu sāpēm baudā tvīkt . . .

Būtu grūti un arī neinteresanti uzskatīt visus tos, pa lielāvai daļai jau plaši pazīstamos, ciešanu remdēšanas līdzekļus, fiziskos un psihiskos, ko cilvēce tik neatlaidīgi meklējusi, un ko tik plašos apmēros arī lieto kā zinātnē, tā arī ārpus tās. Atzīmēt varētu tikai to, ka vēl tik nesen valdījušā pārliecība, ka ne tikai miesas, bet arī dvēseles ciešanas remdējamas vienīgi fiziiskiem līdzekļiem (kā dažādām zālēm, operācijām, sevišķiem barošanās veidiem u. t. t.), — ka šī pārliecība taisni pēdējos gadu desmitos galīgi sadrupusi. Arvienu retāk sastopami arī ārsti, kam cilvēks ir tikai ap skeletu avpilkta un dažādiem organiem piepildīta āda. Mūsu dienās ir spoži parādīts, ka ne tikai daudzas dvēseles slimības ir ārstējamas tīri psihiskiem līdzekļiem, bet ka pat daudzas miesas indeves padodas psihiskai ārstēšanai (tā sauc. psihoterapeijai). Šīni vietā atkal sevišķi nopelniem bagāta ir psihoanalītiskā metode, kas, ar visiem tās lieliem un brīžiem pat galīgi absurdiem pārspilējumiem, tomēr ļoti daudzos psihisko un pat dažos fizisko (miesīgo) ciešanu gadījumos varējusi rādīkālī palīdzēt. Hipnōzes un iedvēsmes (suģestijas) paņēmiēni arī ir jau iekarojuši sev neatņemamas pilsoņu tiesības. Tāpat ļoti daudzos mocošas mazvērtības apziņas gadījumos. Tāpat ļoti daudzos mocošas mazvērtības apziņas gadījumos ir varējusi palīdzēt individuālpshicholōģiskā metode, kam liela radniecība ar psihoanalīzi (nō šīs pēdējās tā arī attīstījusies).

Sakarā ar straujo ārstniecības attīstību daudziem ir liecies, ka galīga cilvēku ciešanu izskaušana vairs ir tik laika jautājums. Tāds uzskats tomēr neiztur kritikas, un daudz pareizāks ir pretējais, ka ciešanas, lielākos vai mazākos apmēros, ir neizbēgamas katram, un būs tādas vienmēr.

Likt cerības uz kultūru ar visiem tās sastāvdaļu prōgre-

siem (ko pašus mūsu dienās tik ļoti apšaubā!) ir veltīgi. Vispirms jau jāievēro tas, ka kultūra ved pie nervu sistēmas izsmalcinātības un pat pārsmlcinātības, kas rada jaunas ciešanu iespējām. Dzīvnieku nervu sistēma, būdama šai ziņā daudz mazāk izsmalcināta, pasargā arī dzīvniekus no pārmērīgi stiprām ciešanām. Fizioloģija, izejot no tā, ka dvēseles dzīves attīstība ir vismaz līdz zināmam mēram parallēla nervu sistēmas attīstībai, uzdrošinās apgalvot, ka, piem., zivīm un rūpuļiem, ievērojot to vēl relatīvi vienkāršo nervu sistēmu, arī sāpes nevar sniegties augstāk par tām, kādas cilvēkam rada blusas vai oda kodieni. Pat putnu sāpes, pēc fiziologu domām, nevar salīdzināt ar tām sāpēm, ko pārdzīvo cilvēks līdzīgu ievainojumu gadījumos. Protams, izsmalcinātākā nervu sistēma dod arī attiecīgu baudu kāpinājumam, un pirmā kārtā jau visu tā saucāmo garīgo baudu, ko sniedz zinātne, māksla u. c. kultūras nozares, un par ko zemāko dzīvnieku pasaulē nevar būt runa. Tomēr ciešanu pakāpes pieaugums līdz ar kultūru paliek nenoliedzams.

Kultūra panāk to, ka vairāk un vairāk izslēdz zemākās, fiziskās ciešanas, kā, piem., ciešanas no bada, aukstuma. Tā atrod jaunus līdzekļus neizslēdzamu ciešanu remdēšanai, kā, piem., narkotiskus līdzekļus smagāku operāciju pēc iespējas nesāpīgai izvešanai un, vispār, sāpju remdēšanai. Katram, kas lasa ķirurģijas vēsturi, mati saceļas stāvus no tiem drausmīgiem operāciju paņēmieniem, kādus lietoja agrāk, pirms narkozes atklāšanas. Mūsu dienās ar visādām izsmalcinātām narkozes metodēm pat vissmagākās operācijas izdara tā, ka tās sagādā tikai minimālu sāpju pakāpi. Tāpat drausmīgas bija ievainojumu un operāciju sekas, kamēr vēl nezināja dezinfekcijas paņēmienus un aseptiskos pārsējumus. Tāpēc ne bez pamata ir apgalvots, ka cilvēce ir nepateicīga savai pagātnei: tā gan atceras lielos asins izlējējus un lielos kaņavadoņus, bet neatceras tos, kas grūtā, nesaudzīgā darbā ir cīnījušies un milzīgi daudz darijuši, lai mazinātu asins un asaru plūdus. Viena paša chlōroforma atklāšana ir daudz vairāk mazinājusi cilvēku ciešanas nekā dažas plaši izkliegtas un visiem zināmas politiskas un sabiedriskas reformas. Bet cik ir cilvēku, kas zinātu chōroforma atklāšanas gadu, kas zinātu tāpat aseptiskā pārsējuma ieviešanas gadu? Mūsdienu cilvēks, grandiozās kultūrkrīzes sabangotā atmosfērā, sevišķi ir zaudējis pateicības spēju saviem lielajiem pagātnes labdariem. Viņam jau arī nav laika gremdēties pārdomās par visu to dzīves iespējamību radītājiem, kurās viņš tik bagātīgi izlieto. Pārspīlētā ātruma nelga, visvisādu pārmērīgu organizēšanās tiklu žņaugts, nepārredzami plašās un varenās masu kustībās ierauts, viņš jau arī no tagadnes maz ko redz, neapstā-

jošā steigā, modernos satiksmes un informācijas līdzekļus izlietodams, viņš gan „rij“ telpu un laiku, bet taisni tāpēc maz ko redz no tā, kas telpu un laiku piepilda. Šinī līdz eksplozīvajai saskrūvētā dzīves kņadā galvenām kārtām vairs tikai sporta (sevišķi tā rupjāko veidu — kājbumbas un boksa) varoņi, kā arī lielo tehnikas brīnumu un drausmīgo iznīcināšanas līdzekļu (nāvējošu gāzu, nāves staru u. taml.) izgudrotāji var saistīt cilvēka apdullinātās psīches uzmanību.

Ja nu kultūras rīcībā neapšaubāmi ir milzu iespējamības, ar zinātniskiem atklājumiem, visvisādiem izgudrojumiem, politiskām, sociālām, pedagogiskām un citām dzīves reformām mazināt cilvēku ciešanas, tad tomēr tā pati dzemdē arī jaunas, un ne tikai tādā ceļā, kā par to jau bija runāts, t. i. ne tikai izsmalcinādama un pārsmalcinādama nervu sistēmu, bet arī radīdama īpatnēju, tīri dvēselisku konfliktu iespējamības.

Kādas īpatnējas ciešanas var rasties, kādi konflikti cilvēku drumstālot arī tad, ja citādi viss ir labi, jau tāpēc vien, ka viņš dziļi ieaug kādā kultūras nozarē (mākslā, zinātnē, sabiedriskā darbā...)! Skatot cauri lielo kultūrvaroņu biografijas. mūs nereti pārsteidz un dziļi satricina pat viegls skats ciešanu svelmē, kuņā šie varoņi dzīvojuši. Ne par velti teikts, ka dzīvē nekas liels nedzimst bez lielām sāpēm, ne par velti visu lielo dzīves garu sejas dziļi rakstīti sāpju vaibsti. Nav taču gandrīz neviena kaut cik dziļa un nopietna cilvēka, kas būtu varējis saglabāt tādu vieglu optimismu, kādu atrodam garīgu mietpilsoņu dzīvē.

Bet ne tikai dziļa ieslēgšanās augstākās kultūrsfairās ved pie kultūrai īpatnējām ciešanām. Arī tie, kas paši nav „kultūras varoņi“, bet ir tikai plašās „kultūras masas“, tomēr ir pakļauti īpatnējām ciešanu iespējamībām, kas izprotams sekojoši.

Kultūra tikai tā ir iespējama, ka pāri dzīvnieciskām dziņām cilvēkā tiek nostādīti viņa apziņas principi un normas. Katra kultūra tā tad ir saistīta ar zināmu askēzi, t. i. dabisko dziņu ie robežojumu, kas notiek divējādā veidā: vai nu vienkāršā šo dziņu apspiešanā (psichoanalitiski runājot: izstumšanā), vai arī to enerģijas novadišanā kultūras principu un normu kalpībā (ko psichoanalīze sauc par dziņu sublimāciju). Tā jau no mazām dienām, kultūrapkārtņē uzaugot, pāri tiem dzenuliem un aizturēm, kas doti pašās dziņās uz kaut ko vai pret kaut ko, cilvēks ir spiests arvien vairāk un vairāk orientēties pēc kultūrprincipu un normu rēgulējošiem „tev būs“ un „tev nebūs“. Audzināšanas centrālā funkcija tad arī ir taisni tā, piemērot cilvēku kultūrdzīves apstākļiem, t. i. padarīt viņu spējīgu dzīvot tā, lai viņš slīdētu kultūras principu un normu prasītā virzienā.

Ši piemērošanās kultūrdzīves prasībām var divējādi aprau-

dēt cilvēka dvēselisko satversmi. Pirmkārt tā, ka pārmērīga dabisko dziņu apspiešana var radīt zemapziņā stiprus neapmierinātu dziņu kompleksus, kas ir it kā mūžīgi draudošs eksplōzīvs materiāls zem apzinātās dzīves virspuses. Otrkārt tā, ka apziņas principu un normu kalpībā žņaugtās dziņas ar laiku it kā izsīkst, atrofējas. Pirmajā gadījumā rodas tas augstāk minētais slimīgais konflikts starp apziņu un zemapziņu, ko psihoanalītiķi sauc par neurōzi un kas saistīts ar sevišķi mocošām ciešanām. Otrā gadījumā, samērā ar dzīvniecisko pamatu — dziņu joslu — izsīkšanu, zūd tas īpatnējais pirmatnējais siltums un tiešais dzīves prieks un spars, ko cilvēkam sniedz vienīgi stipru un neatrofētu dziņu tiešs vai sublimātīvs apmierinājums. Tā cilvēks, ar visiem visgrandiōzākiem kultūras sasniegumiem, var tomēr vairāk un vairāk krist it kā kādā drausmīgā iekšējā tukšumā. Tādas situācijas mokas var būt tik lielas, ka cilvēks glābjas pašnāvībā, atstādams tik raksturīgo mōtivāciju: „aiz dzīves apnikuma“ . . .

Protams, ka tur, kur kultūra nonāk lielā, visas viņas nozares aptvepošā krīzē, kā tas ir taisni mūsu dienās, ne tikai kāpinās visas parasti ar kultūru saistītās ciešanas, bet klāt nāk vēl arī īpatnējas. No kultūrcilvēka te it kā ar varu tiek izlauzts garīgais skelets, kas to līdz šim turējis, viņā sāk valdīt īpatnējs iekšējais sadrumstalotības un chaosa stāvoklis. Jaunās kultūrformas un līdz ar to jaunais garīgais skelets pašā cilvēkā izaug tikai pakāpeniski. Lielo garīgo pārejas laikmetu cilvēkiem ir sevišķi grūta dzīves cīņa: tie ir it kā kuģi „bez stūres un bez burām“, naktstumšā chaosa bangās svaidīti. Daudziem, ļoti daudziem tas nav pa spēkam, tie meklē aizmirsties, visvisādi sevi apreibinādami, un ja tas neizdodas, tad . . . laižas dibenā.

Visbeidzot lai būtu atļauts aizrādīt vēl uz vienu tīri cilvēcisku ciešanas veidu, tādā ziņā cilvēcisku, ka dzīvnieku pasaulē tas nav sastopams — uz ciešanām no dzīves bezjēdzības apziņas.

Ja dzīves apstākļi dod pietiekošu apmierinājumu dzīvnieka dziņām, tas ir laimīgs, ja liktenis lauž tam kaulus — tas gaudodams iet bojā. Bet tas neprasa pēc visa tā jēgas.

Cilvēks, tieši kā saprātīga būtne (homo sapiens) mēdz dzīvē visu arī apzinīgi vērtēt, un ne tikai vienkārši pārdzīvot. Nevērtēt cilvēks dzīvē nevar, arī tad, ja viņš to gribētu. Tā, vērtēdams, viņš neizbēgami nonāk pie jautājuma par to, kas ir visaugstākā vērtība, t. i. tā vērtība, kas visai viņa dzīvei var piešķirt jēgu. Problēma par dzīves jēgu ir problēma par dzīves visaugstāko vērtību, un šīs vērtības sasniegšana ir dzīves galējais mērķis.

Ja cilvēks dzīves jēgas jautājumu nevar kaut kā, piem., reliģiskais vai citādas ticības ceļā atrisināt, un ja viņš no šī jautājuma nevar arī vaļā tikt, tad viņam draud vienas no vislielākām ciešanām — dzīves bezjēdzības apziņā mōtīvētās ciešanas.

Ir cilvēki, kam spēku pārpilnība, kas nebaidās arī ne no kādiem upuriem, ja tikai var apzināties, ka visam tam ir kaut kāda jēga. Bet tie paši cilvēki var tikt dažreiz pilnīgi paralizēti un stumti izmisumā, ja viņiem nav tādas jēgas apziņas.

Cik nomocoša cilvēkam var būt bezjēdzības apziņa, to lieliski rāda paņēmiēni, kādus lietoja dažreiz agrāk cietumos, lietoja arī inkvizitori: cilvēku piespieda darīt kādu apzināti bezvērtīgu darbu, piem., liet ūdeni caurā mucā, pārkrāvāt malku no vienas vietas otrā, atkal atpakaļ u. t. t. Tā nereti varēja saberzt pat vizitūrīgākos, salauzt pat vislielāko pretestību. Daudzi no ilgāku laiku tā nodarbinātiem pat zaudēja prātu.

Cilvēks tā tad ne tik daudz baidās no dzīvesgrūtībām, cik no tās bezjēdzības. Un ja dzīve viņam šķiet bezjēdzīga esam — viņam pasaulē it kā apdziest saule, apstājas kustība, un iestājas tas, ko krievi asprātīgi sauc par „klusajām šausmām“.

*
*
*

Cilvēkam būt, tā tad, nozīmē — neizbēgami un neatvairāmi pieņemt arī ciešašņu kausu, pat tad vēl, ja viss būtu jau darīts, kas vien darāms ciešanu remdēšanā. Tā uzpeld viena no visvecākām, bet arī praktiski visnopietnākām problēmām — problēma par neizslēdzamo ciešanu attaisnojumu, kas, kā nepieciešams noslēgums, vaiņago vispārējo ciešanu problēmu.

Zināmu vairumu dzīvē neizslēdzamo ciešanu var mēģināt attaisnot bioloģiski, atsaucoties uz to svarīgo lomu dzīvības saglabāšanā un tās norises normālās gaitas uzturēšanā.

Jau sengrieķu filozofs Aristotelis, kas jāatzīst starp citu arī par zinātniskās psiholoģijas tēvu, izteica domas, ka tiksmes esot norādījums uz dzīvas būtnes normālu, izdevīgu darbību, netiksmes — norādījums uz pretējo. Šis uzskats, kas subjektīvos jūtu stāvokļos redz organisma procesa cēluma vai krituma simbolus, ir palicis valdošais līdz mūsu dienām. Angļu filozofs Spensers to formulēja tā: „Netiksmes jūta ir organismam kaitīga, bet tiksmes jūta — derīgo procesu korrelāts“.

Aristoteļa formulētā likuma atzinumu var pamatot ar milzīgu virkni nenoliedzamu konstatējumu. Tā, piem., organismu apdraudošie stiprie bada, slāpju, aukstuma, karstuma, gaisa trūkuma, ievainojumu, slimību stāvokļi parasti ir saistīti ar stipru

netiksmes pārdzīvojumu, kamēr vajadzīgās barības un dzērienu ieņemšana, atrašanās miesai piemērotā temperatūrā, svaigā gaisā, piemērotās kustībās — viss tas izraisa tiksmi.

Tā kā dzīvai būtnei arī tad ir dabīgi tiekties pēc tiksmes un izsargāties no netiksmes, ja viņa pati par jūtu simbolisko lomu nekā nezina, tad jūtu stāvokļi neapšaubāmi palīdz viņai, pašai to nezinot, piemēroties dzīves vajadzībām, stumdami viņu uz derīgo un atsargādami no kaitīgā. Jūtu stāvokļiem tā tad piemīt bioloģiska mērķpiemērotība un tie ir izskaidrojami teleoloģiski — no dzīvības saglabāšanas un turpināšanas mērķiem*). Tā, piem., attiecībā uz to jūtu bioloģisko nozīmi, kas saistās ar ožas pārdzīvojumiem, fiziologs Nāgels (W. Nagel) starp citu izsakās tā: „Cilvēka riebumam pret dzīvnieku un cilvēku ekskrementiem neapšaubāmi ir tāda vērtība, ka rodas tendence šādas vielas atstumt, tā tad, kopt aorganismam vajadzīgo tīrību. Ne bez savas intereses būtu uzdevums mēģināt teleoloģiski izskaidrot dažādu ožas iespaidu tiksmi, resp. netiksmi izraisošo iedarbību.“

Pret Aristoteļa domām varētu vērst galvenām kārtām divējādus iebildumus: pirmkārt, aizrādot, ka tiksmē dažreiz saistīta ar organismam kaitīgiem, netiksmē — ar tam derīgiem prēciesiem; otrkārt — izceļot dažreizējo samēra trūkumu starp tiksmes, resp. netiksmes pakāpi no vienas un derīguma, resp. kaitīguma lielumu no otras puses. Tā, piemēram, dažas ļoti derīgas barības vielas (lai atceramies tik dzīvinošo zivju eļļu!) un tāpat daudzas ļoti derīgas zāles (kas to nezina attiecībā uz rīcīeļļu!) izraisa pie to ieņemšanas stipru netiksmi, kamēr opijs, kokaīns, morfijs, hašis, lai gan organismam labklājību posta, tomēr taisni tāpēc atrod tik daudz piekritēju un pārvēršas par cilvēces nelaimi, ka to lietošana dod baudu. Minēto samēra trūkumu var spilgti ieskatīt sekojošā piemērā. Nagu noplēšana ir ārkārtīgi mocoša, lai gan ar to ne tikai nav apdraudēta visa organisma labklājība, bet nav pat nopietni kaitēts nagus zaudējušiem pirkstiem. Turpretim iegriezumi galvas smadzenēs un pat slāņu izgriešana no tām ir tikko manāma, kaut gan galvas smadzeņu loma cilvēka organisma dzīvē ir ārkārtīgi svarīga.

Lai šai tik svarīgā jautājumā tiktu tuvāk patiesībai, ir jāievēro sekojoši Aristoteļa teorijas vēlāki papildinājumi. Pirmkārt, labklājība, resp. apdraudējums, ko simbolizē jūtas, var attiekties ne tikai uz visu organismu, bet arī uz kādu tā daļu vien. Otrkārt, jūtas simbolizē tikai acumirkliģo un nevis tuvākā vai

*) Ar to nav teikts, ka dzīva būtne orientētos tikai pēc tiksmes vai netiksmes stāvokļiem. Kā taisni daži jaunākie pētījumi spiež atzīt, tad sākotnējā loma piemērošanās prēcēsā ir dziņām, ne jūtām. Bet nenoliedzami ļoti svarīga loma te ir arī jūtām.

tālākā nākotnē gaidāmo organisma stāvokli, ko Pejō (Payot) ļoti asprātīgi izteica tā, ka attiecībā uz organisma stāvokli jūtas esot tagadnes liecinieki un nevis nākotnes pravieši. Treškārt, mēdz pieņemt, ka Aristoteļa formulētā likumā izteiktais jūtu stāvokļu sakars ar organisma stāvokļiem ir evolūcijas produkts, kas iegūts sugas attīstības ceļā, un ko indivīds saņem kā kaut ko gatavu, noslēgtu. Bet sugas attīstības ceļā iegūtās gatavības ir aprēķinātas uz to, kas visbiežāk notiek, un tāpēc var izrādīties nepiemērotas kādai atsevišķai, samērā retai dzīves situācijai, vedot reizēm pie ļoti netikamiem un pat mocošiem pārdzīvojumiem.

Ievērojot visus minētos papildinājumus, var daudzus gadījumus, kas sākumā liekas esam nesamierināmā nesaskaņā ar Aristoteļa teoriju, tai vismaz līdz zināmam mēram tomēr pakļaut. Tā var, piem., gadīties, ka daži ļoti derīgi ēdieni vai zāles, sākumā darbotamies tīri vietēji tos ieņemošās ķermeņa daļās, t. i. mutes — deguna — kakla telpā, var sacelt vietēji nevēlamas parādības un sakarā ar to netiksmi, kamēr to turpmākā, uz tālākām organisma daļām izplatītā iedarbība var būt svētīga un vēlāk izraisīt arī tiksmi. Ja dažas indīgas vielas labi garšo, un taisni tāpēc tām bieži krīt par upuri, tad tas izskaidrojams ar šo vielu acumirkliģi un vietēji labvēlīgo iedarbību, kamēr vēlākā un plašākā iedarbība ir kaitīga un, sevi izrisinādama, noved arī pie attiecīgām ciešanām. Līdzīgi tas ir ar augstāk minētām narkotiskām vielām: sākumā tās parasti paceļ organisma darbību vai arī apmierinoši rēgulē tajā kādu satrauktību, kas tāpēc arī saistās ar tiksmes pārdzīvojumiem. Bet šis pozitīvais iespaids un tā korrelāts — tiksmē — ir neilgs un tiek pirktis par tādu organisma vērtību cenu, kas vēlāk organisma mājturībā rada satricinājuma stāvokli un līdz ar to arī attiecīgo, šo stāvokli simbolizējošo netiksmi (alkohola lietošanas gadījumos šis stāvoklis dabūjis pazīstamo nosaukumu „paģiras“). Salīdzinājumā varētu izteikties tā, ka bauda no stipriem norkotiskiem līdzekļiem ir līdzīga tāda cilvēka priekiem, kas uz nesamērīgi augstiem procentiem aizņemies naudu spožām dzīrēm, par ko vēlāk tam neizbēgami jānonāk ļoti grūtā un dažreiz pat bezizejas saimnieciskā stāvoklī. — Tālāk — tā ka galvas smadzenes cilvēkam ievietotas ļoti stiprā galvas kausā, tad to ievainojumi ir samērā ļoti reti notikums, kamēr nagi atrodas kāju vai roku pirkstu galos, kas ir ļoti kustīgas, ja ne viskustīgākās vietas ķermeņa ārpusē un tā tad visbiežāk padotas ievainojumu iespējām. Ja nu mērķpiemērotais jūtu un miesas prōcesu saistījums ir, kā augstāk minēts, sugas evolūcijas sasniegums, kas aprēķināts uz visbiežāk atkārtājošajām dzīves situācijām, tad līdz zināmam mēram (lai

gan ne pilnīgi) arī ciešanu samēra trūkumu nagu atplēšanas un galvas smadzeņu ievainošanas gadījumos var pakļaut Aristoteļa formulētam likumam.

Skaigdrs ir viens — ka būtne, kam būtu pretēja jūtu un organisma procesu koordinācija, t. i. kam kaitīgums saistīts ar tiksmi un derīgums ar netiksmi, — ka tāda būtne nevarētu pastāvēt. Tāpat nevarētu pastāvēt arī būtne, kam jūtu bioloģiskā signālizācija pilnīgi zudusi. Viņa gan varētu ar prātu lieliski zināt (pēc ārstniecības, higiainas vai citām tamlīdzīgām gudrību grāmatām), kā katrā dzīves gadījumā izturēties, bet zināšanas ir viena lieta un to pareiza un neiztrūkstoša lietošana katrā sīki konkrētā dzīves gadījumā — cita lieta. Ne vienreiz vien ir konstatēts, ka cilvēki, kas kaut kādu cēloņu dēļ zaudējuši mocošu sāpju iespējamību rokās vai kājās, vēlāk ir zaudējuši arī pašus šos orgānus tāpēc, ka nemanot ieģrūduši tos ugunī, vārošā ūdenī vai tamlīdzīgās apdraudošās vietās un nav bijuši spiesti uz vietas likvidēt šos stāvokļus mocošu sāpju pēc, kas normālos gadījumos spiež zibeņātri reaģēt. Arī tur dzīvai būtnei ir grūti, kur tāda jūtu reakcija gan ir, bet iestājas tikai tad, kad organismā notikušās kaitīgās pārmaiņas vairs tikai ar lielākām grūtībām vai pat pavisam nav likvidējamas. Tā tas ir, piem., vēža slimības gadījumā, kas, pēc statistiskiem datiem spriežot, ir viena no vispostošākām mūsu dienās, tūkstošus un atkal tūkstošus priekšlaicīgi gāzdama kapā. Šī slimība savā sākumā ir ķirurģiski relatīvi viegli likvidējama. Ja tas tomēr nenotiek, tad tikai tāpēc, ka sākumā tā nerada nekādas ciešanas, kas signālizētu par draudošām briesmām. Tikai vēlāk, kad slimība jau tiktāl laidusi saknes, ka pilnīgi likvidēt to izdodas tikai retos gadījumos, rodas arī ciešanas, kas tad neapturāmi prāgresē līdz ar pašu slimību. Par vēža slimību tā tad jāsaprot, ka cilvēki būtu daudz laimīgāki, ja viņi šīs slimības sākumā būtu . . . nelaimīgāki, t. i., ja ciešanas no tās būtu stipras jau pašā sākumā, jo tad vēlāko ciešanu un arī bojā ejas no šīs slimības nebūtu.

Lai ietu cik tālu iedami Aristoteļa teārijas papildinājumos, izrādās tomēr, ka vismaz pagaidām dažus gadījumus tajā iekļaut neizdodas. Attiecībā uz tiem atliek pieņemt, ka tos vai nu tikai tālākā zināšanu pieauguma gaitā izdosies ar šo teāriju saskaņot, vai arī vajadzēs vienkārši atzīt kā izņēmumus. Kādēļ, piemēram, sirds slimības parasti saistās ar nospiestu gara stāvokli, kamēr plaušu slimības bieži vien ar priecīgu un cerību pilnu noskaņojumu? Kādēļ barības trūkums pirmajās dienās, kad tas vēl relatīvi maz apdraud organisma eksistenci, ir ļoti mocošs, bet vēlāk, kad briesmas pieaug, paliek vieglāk paciešams?

Ja stingri nostājas uz attīstības viedokļa, ja katru jūtu bio-

loģiskās mērķpiemērotības gadījumu atzīst par attīstības rezultātu, tad arī visi tādas mērķpiemērotības trūkumi jāatzīst par attīstības nepilnībām, kas gan faktiski pastāv, bet tālākā attīstības gaitā principiāli varētu tikt izskaustas. Tas, protams, nenozīmē, ka attīstība visas tās kādreiz faktiski arī izskaudīs un it kā noslēgsies absolūtā pilnībā. Ja dzīve noved pie ļoti neparastām un ļoti retām situācijām, tad sugas attīstības ceļā iegūtās gatavības, kas, kā jau vairākkārt aizrādīts, aprēķinātas tikai uz visbiežāk sastopamiem apstākļiem, palīdzēt nevar, jā — tas pat var bīstami maldināt. Un ja pie tam vēl neparastās, savdabīgās situācijas ļoti ātri nomainās, tad arī evolūcijas ceļā jaunas piemērotības nepaspēj rasties. Pati attīstība te it kā pilnīgi apjūk.

Taisni tā tas ir tagadējā pārspilēti tehnizētā un mēchanizētā kultūras gaitā. Kaleidoskopiskā ātrumā nomainās vienas situācijas ar otrām. Tāpēc mēģināt šai dzīvē ar jūtām vien cik ne cik orientēties, nozīmētu iet pretī iznīcībai: te vairs var palīdzēt galvenām kārtām tikai tā saucamā tehniskā intelliģence. Jūtu mērķpiemērotības avots tagadnes ātruma neldzības laikā vairāk un vairāk zaudē savas gaišreģa spējas, izsīkst un saduļķojas. Tas starp citu ir viens no tagadnes dziļā kultūrtraģisma momentiem.

Jūtu bioloģiskās mērķpiemērotības princips tā tad attiecināms tikai uz tādu dzīvi, kam vēl stipri organiski pamati, un kas norisinās vēl relatīvi lielā vienkāršībā un tuvībā dabai. Pārspilēti mākslotos mēchanizētās un tehnizētās dzīves apstākļos, tās apdullinošā, trokšņa pilnā gaitā vienmēr mazāk un mazāk top sadzirdama „dabas balss“, t. i. taisni tā balss, kas mums atklājas veselīgās dziņās un jūtās: šīs dziņas un jūtas vairāk un vairāk pa daļai atrofējas, pa daļai nonāk ačģārnībās (perversijās), kā par to bija runa jau agrāk. Cilvēce gan te cenšas kompensēties ar zināšanām. Bet tā kā nekāds zināšanu piesavināšanās un izlie-tošanas prōcess nevar tikt līdz pārspilēti straujai dzīves situāciju maiņai, tad nav jābrīnas, ka cilvēks, ar visiem saviem tehnikas brīnumiem, nereti liekas esam tas dzīves piemērošanās nožēlojamais diletants, par kādu viņš ir ticis dēvēts mūsu dienās, salīdzinot viņu ar dzīves piemērošanās lielmeistaru — dzīvnieku, kas taisni tāpēc ir piemērošanās virtuōzs, ka viņā vēl nav izdzisusi organiskā piemērošanās spēja, un ka viņš dzīvo relatīvi vienkāršos apstākļos.

Varbūt pēdējā, stiprā jūtu mērķpiemērotības darbība vēl izskan taisni tanīs īpatnējās ciešanās, ar ko tik bagāta mūsdienu dzīve? Varbūt taisni ar tām daba it kā grib atturēt mūs no straujās tuvošanās iznīcības bezdibeņiem? Mūsu pārāk mā-

sloto dzīvi varētu salīdzināt ar tāda cilvēka stāvokli, kas redzēdams, ka ar mašīnām var daudz vairāk panākt nekā ar savām dabas dotām rokām un kājām, ir licis sev rokas un kājas nooperēt, un nu atrodas gan grandiozu mehānismu vidū, bet . . . nevar tos vairs pārvaldīt. Minēto īpatnējo tagadnes ciešašņu faktā varbūt vēl izskan it kā pēdējais dabas un dzīvības brīdinājums: apstāties dzīves mērķslotības un līdz ar to dabisko pamatu izskaušanas rekordomānijā, apstāties trauksmē, kas īstenībā ir Amoka skrējiens!

Tas nenozīmētu atsacīšanos no gara kultūras (kā daži to domā un arī grib): taisni otrādi — pati gara kultūra var zelt tikai veselīgā tuvumā ar dabu, un tagadnes pārāk mērķslotā dzīvē visvairāk ir apdraudēta. Tas nozīmētu pirmā kārtā tikai atjēgšanos no drausmīgās bezprāta steigas, kas visu dabīgi organisko atvieta ar mērķsloti mehānisko, kas visgroteiskākā veidā izteicas tagadnei tik raksturīgā „robotu“ psihozē.

Attiecībā uz mūsu šai apskatījumā interesējošo ciešašņu attaisnojuma problēmu no iepriekšējā izriet ļoti svarīgi atzinumi. Pat pieņemot, ka jūtu vispār (un tā tad arī ciešašņu) pārdzīvojumi bioloģiskās mērķpiemērotības tezei pakļaujas, t. i. nerunājot par tiem gadījumiem, kur tādas mērķpiemērotības nevar konstatēt, un nav arī pamata droši cerēt uz vēlāku iespēju to panākt, — pat pieņemot šo mērķpiemērotību ideālizēti pilnīgos apmēros, tomēr tiek sasniegts tikai relatīvs ciešašņu attaisnojums, t. i. to attaisnojums attiecībā uz faktiski pastāvošo lietu un notikumu kārtību pasaulē. Bet tā kā līdz ar to vēl pierādīts, ka dzīvības saglabāšanas un normālās norises mērķi nevarētu tikt sasniegti kaut kā nesāpīgāki, līdzīgi apmēram tam, kā tas notiek augu pasaulē, tad ar tādu relatīvu attaisnojumu problēma īstenībā ir tikai pārstumta no ciešašņu fakta līdz pasaules iekārtas faktam, kurā ciešašanām ir mērķpiemērota vieta. Bet neattaisnots paliek pats šis faktiskais pasaules iekārtas veids un tā tad pēdējā aprēķinā — arī tajā pastāvošās ciešašņas. Un ja kāds vispār gribētu nolādēt neattaisnotas ciešašņas, tad uz visiem aizrādījumiem, ka šīnī pasaules iekārtā tās ir nepieciešamas, viņš raidītu pie velna pašu šo pasauli. Tādi „pasaules neipeņemēji“ ir bijuši un būs.

Līdz ar to atkrit iebildums tādā nozīmē, ka nebioloģiskās ciešašņu attaisnojuma problēmas varējušas pastāvēt tikai tik ilgi, kamēr nav bijis daudz maz apmierinoša bioloģiska attaisnojuma, un ka tagadnes zinātnes stāvokli tām būtu jāizgaist kā pagātnes nakts miglai tagadnes apgaismības saulē. Var, protams, noraidīt katru dzīves parādību attaisnojuma meklējumu, mēģinot vienkārši dzīvot vien, līdzīgi dzīvniekiem, neapgrūtinot

sevi ar problēmām. Bet ja ciešanu attaisnojuma problēma reiz ir pielaista, tad arī jāatzīst, ka bioloģiski vien uz to nevar atbilstēt. Tādā veidā mēs nepieciešami esam piegriezti citu attaisnojuma mēģinājumu apskatījumam. Un te nu vistuvākā pāreja ir uz lielā vācu matēmatika un filosofa Leibnica (Leibniz, 1646—1716) domām, kas, pēc franču domātāja Didrō (Diderot) izteiciena, viens pats esot tikdaudz slavas sagādājis Vācijai, cik Platōns, Aristotelis un Archimēds kopā ņemti senajai Grieķijai.

Pēc Leibnica domām, visa īstenība (reālitate) ir pakļauta nelaužamiem iespējamību likumiem, jo tikai tas var īstenībā pastāvēt (t. i. būt reāls), kas ir iespējams. Cik nelaužami ir iespējamību likumi, to rāda matēmatika, kas ir zinātne nevis par īstenību, bet par neatkarīgi no katras īstenības apskatītām tīrām iespējamībām*). (Te lai būtu atļauts pieminēt, ka Leibnics ir bijis arī viens no vislielākiem matēmatiķiem: viņam un anglim Ņūtonam pieder mūžīgais gods par tā saucamās infīnitēzimālās metodes atklājējiem, ko viņi panākuši neatkarīgi viens no otra). Ja nu tikai iespējamais var pastāvēt, tad tas vēl nenozīmē, ka viss iespējamais jau arī faktiski pastāv: īstenība vienmēr ir tikai realizēts izgriezums no visas iespējamību valsts.

Faktiski pastāvošā pasaule arī ir tikai viena no daudzām iespējamām pasaulēm. Ļoti svarīgs tomēr ir Leibnica atzinums, ka bez zināmām nepilnībām (ļauņumiem, ciešanām) nekāda pasaule nav iespējama, tāpat, kā, piemēram, nav iespējama pasaule, kurā divreiz divi nebūtu četri. Un tāpat, kā Dievs nevar panākt, lai divreiz divi nebūtu četri, viņš nevar arī izslēgt nepilnības (ļauņumus, ciešanas) no pasaules. Viņa, kā pasaules radītāja, loma tā tad nav vis pasaules iespējamību noteikšanā (ar kuŗu absolūto likumību viņš pats saistīts), bet gan tikai izvēlē starp vairākām pasaules iespējamībām un izvēlētās iespējamības realizēšanā (t. i. pārvēršanā par īstenību). Dieva absolūti labā griba tā tad nav varējusi panākt pasauli bez nepilnībām, t. i. absolūti labu pasauli, bet gan tikai izvēlēties un realizēt vislabāko no iespējamām pasaulēm.

Leibnics, tā tad, mēģina attaisnot ļauņumus un ciešanas pasaulē ar to, ka viņu nepieciešamība tā iederas pasaules iespējamībā, ka pat Dieva absolūti labā griba te neko nevar grozīt. Cilvēkam par apmierinājumu te tiek likts padomāt, ka šī vēl ir „vislabākā no pasaulēm“, un citās būtu daudz sliktāk... Tāds apmierinājums, pats par sevi vien ņemts, būtu līdzīgs mierināju-

*) Leibnica domu, ka tīro iespējamību absolūtā likumā ir katras reālitates pamatos, mūsu dienās radikāli aizstāv vācu filosofs Huserls. Sal. žurn. „Daugava“ 1931., Nr. 3., lpp. 327.—328.

mam, kādu dotu uz karātavām vedamam notiesātam, ieteicot viņam justies laimīgam, jo varētu būt sliktāk, ja viņu, piemēram, būtu lemts izvārit eļļā, pamazām sakapāt gabalos, sadedzināt lēnā ugunī u. t. t. Tālākais noteicošais Leibnica pozīcijai ir tas, kādu viņš redz samēru starp Dieva radītās pasaules pilnībām un tās neizbēgamām nepilnībām. Un taisni te Leibnics izrādās par vienu no vislielākiem optimistiem: pasaules nepilnības viņam ir nesamērīgi niecīgas, salīdzinot tās ar pilnībām, kādas atmirdz no Dieva labā prāta realizētā vislabākajā no iespējamām pasaulēm.

Tāds optimisms, vien no visdziļākiem un visnopietnākiem domu vēsturē, tomēr iespējams tikai ar Dieva eksistences priekšnosacījumu, kā nodrošinājumam Leibnics konstruēja īpašu pierādījumu. Šis pierādījums gan, kā izrādījās, nevarēja izturēt kritiku. Vēlāk viens no vislielākiem filosofiem — Kants (1724—1804) — centās parādīt, ka Dieva eksistences jautājums stāv principiāli ārpus iespējamās atziņas robežām, ka visi pierādījumu mēģinājumi tāpēc ir nepieciešami kļūdaini, un tā tad atliek tik viens ceļš — ticība, ko Kants pats centās mōtīvēt mōrāliski, t. i. izejot no tikumības apziņas*). Ja Kanta domas attiecībā uz Dieva pierādījumu neiespējamību būtu pareizas, tad arī grandiozā Leibnica optimisma sistēma jāatzīst par vienīgi ticībā fundētu.

Leibnica atrisinājumam ir liela iekšēja radniecība ar antiķās filosofijas lielo sistēmu domām par ciešanām un ar sengrieķu sākotnējiem uzskatiem vispār. Nekādas vērtības ciešanās te neredz, t. i. tām nepiešķir nekādas jēgas. Ar visu to bezjēdzību, tās tomēr uzskata par nepieciešami pieņemamām. Citādi sakot: ciešanas te ir akla nepieciešamība, ar ko jāsamierinās. Arī sengrieķu traģiskie varoņi cieš bezjēdzīgi, bez vainas, bez mērķa, — cieš vienkārši tāpēc, ka tāda ir aklā likteņa nepieciešamība.

Tomēr jau senatnē radies uzskats, ka ciešanas mēģina attaisnot ar to jēgu, t. i. to vērtību, kā sasniegumam tās var kalpot. Pēc šīm domām ciešanas ir svētīgs augšāns un a u d z i n ā š ā n a s l i d z e k l i s, kas nepieciešams ne tikai atsevišķam indivīdam, bet arī visai cilvēces vēsturei. Te tiek aizrādīts, ka visas lielās dzīves vērtības dzimušas ciešanās, visas lielās dzīves gaitas ērkšķainas. Ciešanas te ir it kā šķīstīšanas uguns, kuŗas svelmē jāiedegas, jāpārdeg un jāpārdzimst, lai būtu dzīves lielo uzdevumu spējīgs. Tāpēc ciešanas tiek atzītas ne par akli un bezmērķīgi nepieciešamām, bet par nepieciešamiem līdzekļiem ceļā uz augstākām dzīves vērtībām, t. i. aklās (bez-

*) Par Kanta filosofiju sk. zemāk, rakstā „Kants un Dostojevskis“.

mērķu) nepieciešamības vietā te ciešanās tiek redzēta mērķpie-
mērotības nepieciešamība (teoloģiskā).

Tādu uzskatu atrodam, piemēram, jau senžīdu reliģijas vē-
lākos veidojumos, un sevišķi spilgti tas izceļas Jāzēpa legendā,
kas sākumā bijusi patstāvīgs dzejējums, ievērojama dzejnieka
individuāls darinājums. Jāzēps un viņa brāji dabū daudz ciest.
Bet ciešanās te citāda vieta nekā sengrieķu cietēju-varoņu dzīvē.
Kamēr sengrieķu varoņi jau pašā sākumā ir labi, un tiem atliek
tikai dzīves vētrās un ciešanās savas labās īpašības saglabāt un
darbā laist, Jāzēps, Jūda un Rubenis tikai caur ciešanās ir tikuši
par tādiem, kādi tie agrāk nav bijuši, un proti, tie izveidojušies
savās augstajās īpašībās ciešanu ugunī no sākumā iedomīgiem,
lielīgiem, sekliem un varmācīgiem jaunekļiem.

Domas, ka ciešanas var būt augšanas un audzināšanas li-
dzeklis, cilvēces vertību virzienā, — šīs domas attiecībā uz cieša-
nām būs vienmēr vienas no visatzītākām un praktiski nepiecie-
šamākām.

Ka pie tām turas attiecībā uz ciešanās, kas ir pašu cilvēku
rīcībā, t. i., kas tiek ar apzinātu gribas lēmumu ievadītas, to pie-
rāda s o d u pastāvēšana. Visplašākā nozīmē taču sods ir apzi-
nāta ciešanu uzlikšana kādai personībai par viņas pārkāpumiem
attiecībā pret kaut kādām normām. Kaut gan nereti ir atskanē-
jušas domas pret katru sodu vispār (kā, piemēram, Tolstoja mā-
cībā, pēc kuŗas pasaulē nav vainīgo, un tāpēc nedrīkst būt arī
sodu), tad tomēr cilvēce no sodu praktikas līdz šim vēl nav varē-
jusi atbrīvoties, un cik var paredzēt, pilnīgi nekad arī nevarēs
atbrīvoties, kaut gan sodu hūmānizācija ir nepieciešams prasī-
jums. Pašā sodu teorijā valda divi pamatuzskati, kam savu-
kārt pakļaujas tālāki domu izzarījumi. Pirmais no šiem pa-
matuzskatiem ir r e t r o spektīvi nostatīts, tas sodā redz atmaksu
par b i j u š o pārkāpumu („pūnītur, quia peccatum est“), otrā
nostatījums ir p r o spektīvs — te sodu izprot kā līdzekli pret
n ā k o t n e s pārkāpumiem („pūnītur, ne peccetur“). Taisni
starp šī otrā pamatuzskata izzarījumiem atrodama arī tā sau-
camā labošanās teorija, kas sodā redz normu pārkāpušās perso-
nības pāraudzināšanas līdzekli normu prasību virzienā. Tā tad
sodu te uzliek nevis lai atmaksātu par bijušo pārkāpumu, bet
lai cilvēku pāraudzinātu tā, ka viņš nākotnē pats vairs negribētu
pārkāpumus izdarīt.

Bet — lai cik interesantas un svarīgas ir sodu teorijas — to-
mēr mūsu temata domu sakarā tās neieiet, jo mūs te interesē ti-
kai dzīvē neizslēdzamo, t. i. cilvēku rīcībā nestāvošo ciešanu at-
taisnojuma iespējamības. Sodu jautājumu vajadzēja aizķert ti-
kai, lai parādītu, cik parastas jau ikdienas dzīves praktikā ir

domas par sodā uzliktām ciešanām kā cilvēka pāraudzināšanas līdzekļi.

Taisni tāpēc, ka dzīves praktikā tik bieži sastopamas ciešanas kā sods, cilvēkam ir dabīga tendence arī tās ciešanas, kas pašu cilvēku rīcībā nav, atzīt par sodu un aiz tām meklēt kādu pāri visai cilvēcei stāvošu soģi, kas tad savukārt var tikt iztulkots vai nu kā atriebējs par bijušiem pārkāpumiem, vai kā soģis audzinātājs, vai arī kā abu funkciju apvienotājs. Līdz ar to, protams, ciešanu problēma jau ir pārcelta reliģiskā plāksnē.

Bet ikdienas pieredze rāda audzinošās ciešanas ne tikai soda funkcijā vien, — tā rāda, ka arī tādas ciešanas, kas cilvēkam gadās bez viņa vainas, var būt ļoti audzinošas. Pārāk labi taču ir zināms, kas pa lielākai daļai iznāk no bērniem, ko vecāki ietin pārmērīga lutinājuma „rožainā vatē“: vēlāk tie ne tikai ir cietiem nederīgi, bet arī paši sevī dziļi nelaimīgi (ko, piemēram, lieliski ir izcēlis individuālpēsihologs Alfrēds Adlers savā nepareizi audzināto bērnu teorijā). Lutināšanu taisni tāpēc mēdz apzīmēt par „rožainā vatē“ tīstīšanu, ka no bērna dzīves te izslēdz visus cietumus un asumus, apvelkot viņu ar pārspilētu gādību tiktāl, ka no dzīves lielās nopietnības līdz viņam nekas nenonāk. „Mikstčaulis“ — lūk ikdienas vārds dzīves asumiem un ērkšķiem nepiemērotam cilvēkam. Bet tikpat labi ir arī zināms, ka cilvēki, kas no mazām dienām līdz ar dzīves prieku saldami dabūjuši pietiekoši dzert arī no ciešanu rūgtuma, kas, tā sakot, staigājuši „zilumos“, — ka tādi cilvēki pa lielākai daļai ir vēlākā dzīvē tie „uzvarētāji“, uz kuŗu pleciem pēdējā aprēķinā turas visa cilvēce līdz ar tās kultūru un arī... lutekļiem: ciešanas ir šos spēcīgos norūdijušas, liedamas it kā tēraudu viņu asinīs, ciešanas ir tos audzinājušas spēkā un vērtīgumā.

Ja sacīto ievērosim, t. i., ja atcerēsīmies, ka parastā dzīves pieredze mums rāda daudz jēgpilnu (mērķpiemērotu) ciešanu gadījumu, tad būs saprotams, ka arī tur, kur cilvēks atstāj šo pieredzi un paceļas tai pāri līdz Dievam, reliģiskā plāksnē pārnestā ciešanu problēma var būt analogiska ar parastās pieredzes plāksnē risināto. Tā, piem., elle ir ideja par ciešanu instanci, kuŗā ciešanas ir taisnīgās atmaksas lomā. Šķīstītīvā ciešanas jau ir radikālā pāraudzinātāja funkcijā. Un beidzot ar paradeizi tiek domāta vieta, kuŗā ieiet ne tikai sākotnēji pilnvērtīgie, bet arī tādi, kas līdz pilnvērtībai pacēlušies tikai ciešanu ceļā, kam ciešanas bijušas kā uguns, kuŗas svelmē no viņu dzīves tumšās rūdas izdalīts cilvēcīgās pilnvērtības spožais tīrmetalls, visām tumšām šlakām atkritot.

Cik liela ir ciešanu loma, piemēram, kristiānismā, to var redzēt no tā vien, ka tā centrā stāvošā ideja par Kristu kā pa-

saulē sūtīto Dieva Dēlu un cilvēces Pestītāju, ir ideja par Kristu-Cietēju: pasaules pestīšanu viņš panāk ne ar kādu ārēji grandiozu darbību, bet pieņemdam visgrūtāko ciešanu kausu.

Te katrā ziņā ļoti stingri jāievēro, ka atzinums par ciešanu audzinošo lomu ir pilnīgi neatkarīgs no tam, vai šī atzinuma pamatojumā atsaucas uz parasto dzīves pieredzi vien, vai iet tai pāri uz Dievu, kā ciešanu jēgpilnības ārpus parastās pieredzes stāvošo (tai transcendentu) pamatu. Citādi sakot: ciešanu audzinošo lomu var atzīt kā dziļi reliģiskie cilvēki, tā arī visrādikalākie ateisti. Tāpēc arī nav jābrīnās, ka ciešanu cildināšanā bieži sastopas visdažādāko uzskatu aizstāvji. Īsuma pēc te lai būtu aizrādīts tik uz Nīči, kas sarakstījis viskarstāko un asāko kristiānisma kritiku, bet tomēr... dzied slavas dziesmas ciešanām, kā līdzeklim uz augstāko attīstību, uz dvēseles lielumu.

Rādikāli jānoraida tendence ciešanās redzēt pašvērtību, t. i. ciešanas vērtēt viņu pašu dēļ. Pat lielākie ciešanu aizstāvji ir tanīs redzējuši tikai atbilstošus līdzekļus augstākiem mērķiem. Ciešanu pārvēršana par pašvērtību tādēļ jāatzīst par tādu pašu līdzekļa pārvēršanu par mērķi, kāda, piemēram, novērojama pie cilvēka, kas sākumā krāj naudu, lai ar to sasniegtu lielas dzīves iespējamības, bet vēlāk šo naudu pārvērš pašmērķi un beidzot mirst, kā visnožēlojamākais nelga, nabadzībā un badā uz savām zelta kaudzēm... Ja arī kristiānismā savā laikā bija drūmuma pilna tendence, pārmērīgi centrēties ciešanu idejā un ciešanas vai nu gandrīz, vai arī pilnīgi pacelt pašmērķa augstumā, tad vēlāk to pilnīgi pareizi noraidīja, aizrādot, ka Kristus mācība nav ciešanu un bēdu, bet „priecās mācība“. Tādā pārlicībā bij, piemēram, arī Dostojevskis, kuŗa domāšanā kristiānisms ir centrālā problēma. Sevišķi augsti vērtēdams ciešanas, viņš tanīs redz tomēr tikai iekšējās atdzimšanas un šķīstīšanas līdzekļus. Tādēļ, uzstādāmie pret ciešanu pilnu, bet par pašmērķi pārvērstu askēzi, viņš rādikāli aizstāv pārlicību, ka cilvēki radīti laimei, jo bez prieka nevarot dzīvot. Kristīgai dzīvei tādēļ jābūt nevis raudulīgai padevībai, bet lielam priekam, „garīgam priekam, ko iemanto tikai taisnīgais“, kas nevis sapņaino ilgu ceļā, bet gan nežēlīga un baiga darba gaitā pacēlies līdz Kristus aktīvās mīlestības prasību pildījumam*).

Ja nu neapšaubāms ir tas, ka daudz, ļoti daudz no dzīves ciešanām var tikt atzītas par jēgpilnām, uz augstākām vērtībām vedošām ciešanām, kuŗu vairumā ciešanas ar neieskatāmu jēgu it kā pazūd, tad tomēr ciešanu attaisnojuma problēmas grūtums

*) Sk. turpmāk, 185.—190.

vēl it nebūt nav pilnīgi veikts. Ja pat pieņem ideālgadījumu, ka visas dzīvē neizslēdzamās ciešanas būtu jēgpilnas, t. i. pašiem dzīves mērķiem atbilstošas, tad tomēr nav noraidāmi sekojošie jautājumi, kas ne vienreiz vien arī uzstādīti: 1) Ja ciešanas ir taisnīga atmaksa par pārkāpumiem, kādēļ tad tās pa lielākai daļai netaisnīgi ķeŗ nevainīgos? Ir taču veca patiesība, ka nevis tie visvaarāk cieš, kas būtu izdarījuši visvairāk pārkāpumu pret nepieciešamām dzīves normām, bet gan taisni otrādi: vislielākie vaininieki visbiežāk veikli tiek „sausī no ūdens ārā“. Nevar arī noklusēt vienu no viskliedzošākām netaisnībām sakarā ar iedzimtību: taisni iedzimtības ceļā vēlākās paaudzes visvairāk dabū ciest par tiem grēkiem, ko viņu priekšteči izdarījuši pret dzīves normām, nododamies pārmērīgām baudām. Vai tādi un tamlīdzīgi fakti, tā sakot, neklīdz pēc taisnības pret debesīm? 2) Ja ciešanas ir audzināšanas līdzeklis, tad kāpēc tik sāpīgs un nežēlīgs? Vai tie paši augstie mērķi nevarētu tikt sasniegti ar mazāku asaru un vaidu patēriņu? 3) Ja ciešanas ir audzināšanas līdzeklis, tad kāpēc tās bieži sasniedz pretējo? Ir ne reti gadījumi, kad ciešanas, izsmeldamas cilvēka spēku pēdējos atlikumus, noved viņu tādā ļaunumā, ka viņš nepārvaramā naidā cenšas atriekt savas mokas pie citiem, pārvērdamies šim nolūkam izdevīgos apstākļos par briesmoni, kas daudzus un atkal daudzus slacina asarās un asinīs. Te viņš ne tikai nav izlabots, bet, galīgi krizdams, aizrauj bezdibēnā līdz daudz citu, pilnīgi nevainīgu. Tāpat ir bieži gadījumi, kur nesamērīgās ciešanas nobendē un noved kapā taisni tos, kam labošanās vismazāk ir vajadzīga, kas nes sevī gandrīz neizmējamus pozitīvu spēku avotus, bet, ciešanu salauzti, izdziest.

Tādi un tamlīdzīgi iebildumi rāda, cik tālu jāpaliek no iespējas racionāli, t. i. kritiskas atziņas ceļā bez atlikuma attaisnot visas no dzīves neizslēdzamās ciešanas. Visaugstāk saskrūvētā zināšana te ir spiesta atzities . . . savā nezināšanā. Un ne tikai atzities tagadējā nezināšanā, bet tāpat atzities, ka nekad arī nezinās.

Ko tad nu teikt cilvēkam, kas, kā Dostojevskis pareizi izsakās, bez prieka nevar dzīvot? Kādu stāvokli viņam lai ieteic ieņemt pret neizslēdzamām ciešanām?

Tā kā atziņas ceļā droša un viennozīmīga atrisinājuma te nav, tad nevar arī secināt kādu visiem obligātorisku pozīciju. Lieta te jāatstāj cilvēka sirdsapziņas brīvībai, t. i. brīvai izvēlei no vairākām iespējamām pozīcijām. Šo iespējamību noskaidrošanai jāiziet no skaidra neizslēdzamo ciešanu veida ieskatījuma, kas pats par sevi secinās no iepriekšējiem apstākļiem. Neizslēdzamās ciešanās ir divi

pamatveidi: empeiriski-jēgpilnās un empeiriski-bezjēdzīgās ciešanas. Ar pirmajām jāsaprot tādas, kuŗu jēgpilnību (mērķpiemērotību) rāda jau pati dzīves pieredze. Šo empeiriski-jēgpilno ciešanu paveidi ir: bioloģiski (t. i. organisma dzīvei) un garīgi (dvēseles dzīves augšanai un labošanai) nepieciešamās ciešanas. Ar empeiriski-bezjēdzīgām /turpretim. jāsaprot ciešanas, kuŗu mērķpiemērotību nevar ieskatīt ne ar kādas pieredzes un uz tās dibinātas teorijas palīdzību. Lai cik mocošas arī būtu empeiriski-jēgpilnās ciešanas, tomēr izturēšanās pret tām vienmēr būs citāda nekā pret empeiriski-bezjēdzīgām, jo, kā augstāk jau teikt, cilvēku visvairāk moca bezjēdzība. Tamdēļ cilvēki gan cīnīsies par to, lai vismaz līdz zināmai pakāpei samazinātu jēgpilno ciešanu asumu, bet nekad neizjutīs to neizslēdzamību tik sāpīgi un aizvainojoši, kā bēzjēdzīgo ciešanu neizbēgamību. Viss problēmas asums tā tad pēdējā aprēķinā pārbīdās uz tām neizslēdzamām ciešanām, kas ir empeiriski-bezjēdzīgas. Tieši attiecībā pret šīm ciešanām iespējamas šādas četras pozīcijas:

I. Tāds metafiziskās jeb transcendentās ticības stāvoklis, kuŗā cenšas nostiprināt sevi pārliecību, ka empeiriski-bezjēdzīgās ciešanas īstenībā ir jēgpilnas, tikai to jēgpilnības pamats pieredzei nepieejams (tai transcendentā).

II. Tāds metafiziskās jeb transcendentās ticības noskaņojums, kas empeiriski-bezjēdzīgās ciešanas atzīst par absolūti bezjēdzīgām, un apmierinājumu rod tikai ticības apziņā, ka reiz pasaule līdz ar visu dzīvi tajā absolūti izbeigsies.

III. Empeiriskās jeb immanentās ticības stāvoklis, kas empeiriski-bezjēdzīgās ciešanas atzīst par niecīgām, salīdzinot ar dzīves jēgpilno ciešanu, bezsāpju un prieka brīžiem, un tāpēc katru neizslēdzamo ciešanu stāvokli mēģina ne attaisnot, bet vienkārši pārciest, saldinot to ar pagātnes gaišo brīžu atcerēm, bet, galvenais, ar cerību un ticību nākotnes gaišumiem tepat pieredzes pasaulē.

IV. Ar to raksturots stāvoklis, ka tagadnē pastāvošās empeiriski-bezjēdzīgās ciešanas necenšas pārspēt ar kautkādu pāri tagadnes pieredzei stāvošu principu, kam jātic, bet bezbailīgi skatās ciešanām acīs un vai nu ved varonīgu aktīvu cīņu ar to cēloņiem, vai arī cenšas stiprināt savus pasīvās izturības spēkus.

Lielisks pirmās pozīcijas piemērs ir kristiānisms. Tajā stāvošais kristīgais cenšas nostiprināt sevi stipru, kā klīns, ticību Dievam, kā visvarenam un vislabam pasaules radītājam un tās gaitas vadītājam. Ja tas izdodas, tad sekas ir — nesatricināma pārliecība, ka visa pasaule atdusas jēgā, t. i. ka visaugstākās jēgas pilns ir viss, kas pasaulē notiek, — ka „Dievs labi dar’, ko darīdams“ arī tad, kad cilvēkam no tā rodas cieša-

nas, kuŗu jēgas izpratne viņa aprobežotam prātam tāpat nav pa spēkam, kā bērns nevar ieskaitīt sāpīgās operācijas svētīgumu, uz ko viņu aiz tīras milestības un labvēlības piespiež vecāki vajadzības gadījumā. Ticīgajam tad vairs nekādi grūtumi nav nepārvarami, nekādas mokas nepārciešamas. Un tā kā kristīgais vēl tic arī dvēseles nemirstībai, tad pati nāve tam zaudē savu dzelonu: ticība nemirstībai redz parasti tik baigos un drausmīgos nāves tuvošanās simptomos jaunas, mūžīgas dzīves rīta sludinājumus. Ka tāda ticība spējīga „kalnus gāzt“ un pat visdrausmīgākās mokas uzņemt ar gavilēm, to sevišķi spilgti pierādīja pirmkristīgo laikmets ar saviem mocekļiem.

Bet — tāda ticība ne vienmēr ir viegli iegūstama arī tad, ja to kaislīgi gribētu. Un dažreiz taisni šinī gribēšanas un nevarēšanas ceļā rodas visspilgtākās traģēdijas. Nepārspējami to tēlo Dostojevskis savā rōmānā „Brāļi Karamāzovi“. Aļōša ir laimīgais nesatricināmās ticības īpašnieks, Ivans arī gribētu ticēt, bet tas viņam ir grūti, ārkārtīgi grūti. Un kamēr Aļōša ir spējīgs pat vissmagākos šaubu brīžos teikt: „es ticēju, ticu, un gribu ticēt, un ticēšu“, Ivans tāpēc nevar tikt pie tādas ticības, ka nevar atteikties no prasības, lai ticības sastāvs pakļautos prātam, kas, kā v i ņ š p a t s to formulē, ir „nozēlojamais zemes prāts, Eukleida prāts.“ Mintētā rōmānā V. grām. IV. un V. nodaļā risinās elpu aizraujošs dialogs, kuŗā Ivans ceļ priekšā viņu mocošos iebildumus pret Dieva radīto pasauli, nevis lai satricinātu Aļōšas ticības pamatus: pēc paša izteiciena, viņš meklē sev dziedinājumu jaunākā brāļa, Aļōšas, ticībā. Punkts, kam Ivans nekā nevar pāri tikt, ir nevainīgo ciešanas, „ar ko piesātināta visa zeme, no garozas līdz centram“, bet vissāpīgāk viņu moca nevainīgo bērniņu ciešanas. Ivans sniedz tādus, šo ciešanu tēlojumus, kas pat Aļōšu uz brīdi sagrīļo viņa pamatos, un kas varbūt ir visstiprākais, ko, dibinoties uz ciešanām, pret Dieva pasauli var vērst. Te lai būtu atļauts minēt tikai vienu no gadījumiem. Kāds ģenerālis, dzimtslaiku muižnieks, pārliecināts, ka viņam ir vara pār dzimtslaužu dzīvību un nāvi, liek sodīt tikai astoņus gadus vecu puisēnu par to, ka tas, rotaļājoties ar akmeni, nejauši sasitis ģenerāļa medību sunim kāju. Kā ar šķēpu sirdi šķeļ paša Ivana tēlojums: „Paņēma viņu, paņēma no mātes, visu nakti viņš nosēdēja krātiņā, bet no rīta, tikko gaisma, ģenerālis dodas medībās, kāpj sedlos, tam apkārt piedzīvotāji, suņi, suņu puisīši, medību pārziņi, visi zirgos. Apkārt nostatīti muižas ļaudis, lai redzētu un iegaumētu, bet visiem priekšā vainīgā puisēna māte. Puisēnu izved no krātiņa. Drūma, auksta, miglaina rudens diena, medībām lieliska. Ģenerālis pavēl puisēnu izgērbt, bērniņu izgērbt kailu, viņš dreb no aukstuma, baiļu

bezprāta apņemts, nedrīkst ne pikstēt... „Dzen viņu!“ komandē ģenerālis, „krej, skrej!“ uzkļiedz tam suņu puīši, puisēns skrien... „Atū viņu!“ bļauj ģenerālis un rīda viņam virsū medību suņu baru. Norīdija mātes acu priekšā, un suņi saplosīja bērnu gabalos!..“ Ivana mocošās domas iet vēl tālāk: „Ak, Aļoša, es nezaimoju Dievu! Es saprotu taču, kādam jābūt pasaules satricinājumam, kad debesīs un apakš zemes viss sakusis kopējā slavas dziesmā, un viss dzīvais un dzīvojušais sauks: „Tev pieder taisnība, Kungs, jo ir atklājušies Tavi ceļi!“ Kad māte apkampies ar mocītāju, kas saplosījis viņas dēlu, un visi trīs ar asarām teiks: „Tev pieder taisnība, Kungs,“ tad, protams, iestāsies atziņas vainagojums, un viss izskaidrosies. Bet, lūk, taisni te ir kommats, taisni to es nevaru pieņemt... Es, beidzot, negribu, lai māte apkamptos ar mocītāju, kas viņas dēlu ar suņiem saplosījis gabalos. Viņa nedrīkst tam piedot! Ja grib, tad lai piedod par sevi, lai piedod mocītājam savas neizmērojamās mātes ciešanas; bet sava saplosītā bērna ciešanas piedot viņai nav tiesību, viņa nedrīkst piedot mocītājam, kaut arī pats bērns būtu tam piedēvis... Vai ir visā pasaulē būtne, kas varētu, un kam būtu tiesība piedot?“ — Taisni tāpēc Ivans tā mocās, ka viņš grib ticēt, bet viņam tomēr trūkst spēka pieņemt bez „Eukleīda prāta“ noskaidrojuma principu, kas ir viens no vissvarīgākiem kristiānismā, proti, atzinumu, ka viens var ciest bez vainas par citiem, izpērkot viņu vainu, un Kristus var piedot visiem un par visu, tāpēc, ka pats ir atdevis savas nevainīgās asinis par visiem un visu. Taisni šo principu Aļoša arī ceļ Ivanam priekšā, kad Ivans pasludina, ka viņš atdod ieejas biļeti tādā debesu valstībā, kas pirka ar nevainīgu bērniņu neizpērkamām ciešanām.

Kā otras pozīcijas piemērs var derēt budisms. Bez mēra un apstājas te tiek pausts par dzīves ciešanām un atkal ciešanām. Lai kā iztulkotu budismu, galu galā vienmēr iznāk, ka visām šīm ciešanām nav nekādas jēgas. Pasaule un dzīve te ir tapšana, un taisni kā tapšanā tajā tiek redzēts pirmgrēks un pirmciešanas. Viss tas var izbeigties tikai tā, ka tapšana sevī it kā izdilst, atmirst, atgriežoties atpakaļ pirmsākumā — Nirvanā, kas nav neesamība, bet gan mūžīga, netopoša, aiz jutekliskās tapšanas plīvura slēpta absolūta realitāte. Tā kā atgriežoties Nirvanā, katra tapšana zūd bez atlikuma, tad nevar būt arī nekādu ieguvumu: visa pasaule un dzīve līdz ar tās ciešanām ir absolūti bezjēdzīga, par kuņu var vēlēties un censties panākt tikai vienu: šīs bezjēdzības absolūtu zušanu.

Ir izteiktas domas, ka reliģiju galvenā funkcija esot nevis izskaust ciešanas, t. i. nevis apdullināt cilvēku ar garīgas narkozes līdzekļiem, bet gan, it jo sevišķi ciešanu neizbēgamību un

līdz ar to lielo dzīves nopietnību izceļot, mēģinot ciešanas kaut kā padarīt vieglāk un pat liksmi pārdzīvojamas. Te nu asi atšķiras kristiānisms no budisma. Kristiānisms ar savu mācību par personīgo Dievu un personīgo nemirstību paceļ ciešanas absolūtā jēgpilnībā un tā, dodams iespēju ar liksmību uzņemties ciešanas, ir absolūta dzīves prieka un tā tad absolūta optimisma reliģija: tās gādībā viscaur stāv dzīve, kas no laicīgā un galīgā sāpīguma tiek pacelta mūžīgā un bezgalīgā svētlaimībā. Budismam nav personīga Dieva, nav personīgas nemirstības. Un spēks uzņemties ciešanas te jāsmējas vienīgi ticībā, ka kādreiz viss, viss beigsies, kas sastādījis pasauli, dzīvi, ciešanas. Citādi sakot: ja kristīgam spēku dzīvot dod ticība mūžīgai, uz absolūto jēgpilnību un svētlaimību stūrējošai dzīvei, tad budistu mierina ticība kādreizējam kapsētas mieram un absolūtai nāvei. Tāpēc budisms jāapzīmē par absolūta pesimisma reliģiju. Budisms jau arī ir dzimis kā vecas, miršanas stadijā atrodošās Austrumu kultūras reliģija. Tāpēc saprotams, ka tagadnes Vakar-Eurōpā, sakarā ar tās kultūrformu novecošanos, vairāk un vairāk sāk interesēties par budismu. Ļoti zīmīgi, ka vislielākais no jaunlaiku pesimistiem — vācu filosofs Šopenhauers (Schopenhauer, 1788—1860) — bija arī pirmais lielais budisma slavinatājs Vakar-Eurōpā.

Trešajā no augstāk minētām pozīcijām iekļaujas tie, kas tagadnes ciešanas mēģina pārspēt ar empeiriskās nākotnes ticību. Ja Heine kādreiz izteicās, ka lai cik gaiši arī spīd saule, tak kādreiz neizbēgams tās riets, tad šīs pozīcijas cilvēku noskaņojumu var raksturot ar Heines vārdu apgriezumu: lai cik tumšā nakts arī izliktos baiga, tak beidzot atnāks spožās saules lēksts. Šie cilvēki, tāpat kā kristīgie un budisti, arī iziet pāri tagadnei ar nākotnes ticību, bet šī ticība ir ticība nākotnei tepat, pieredzes robežās. Un ja dzīve reiz dabīgi izdzīvota, tad viņi grib mirt, dziestot kā izdegušas sveces. Kamēr kristīgais laicīgā nāvē dodas ar liksmu cerību uz mūžīgās dzīves ritu, kamēr budists mirst tai saltā iznīcības mierā, kas raksturo apziņu par trauksmes pilnās bezjēdzīgās spēles galīgu beigšanos, — šīs (trešās) pozīcijas cilvēki negrib ņemt kapā līdz ne savu pagātni, ne nākotni: tie atteicas no visa, atstājot nākotni dzīvajiem. Šāda pozīcija tomēr iespējama tikai pie harmoniskas dabas cilvēkiem un relatīvi labos dzīves apstākļos. Lielos dzīves satricinājumos tajā noturēties ir grūti.

Beidzot, ceturtā pozīcijā nostājoties, jābūt sevišķi stipram: te jāvar skatīties visdrausmīgākai tagadnei acīs, neaizplivurojot to ar nākotnes cerībām, nesaļimstot tās nereti stindzinoši baigās sejas priekšā. Te nu var iet divus augstāk minētos ceļus:

aktīvo vai pasīvo. Sengrieķu varoņi ir lielisks pirmā ceļa piemērs. Viņi neatsakās ne no kādām cīņu briesmām, nemierina sevi ne ar kādām nākotnes cerībām. Varoņīgi un lepni tie cīnās, un ja nav izejas, tad tikpat varoņīgi iet bojā. Spožs pasīvā ceļa piemērs ir stōiķi ar savu principu: atsakies un pacieties. Tie mēģina nevis vareni grābt pasaulē, cenšoties to pārveidot, bet varoņīgi cīnīties sevī, lai sevi tā pārveidotu, ka no visa varētu atsacīties. Nicše lieliski raksturoja stōiķi tā: „Stōiķis... vingrinās aprīt akmeņus un tārpus, stikla gabalus un skorpionus un nedabūt riebumu; viņa vēderam jābūt vienaldzīgam pret visu, ko eksistences gadījums tanī iekrata.“

Visas augstāk raksturotās pozīcijas ir ideālizēti tīras pozīcijas. Faktiski nereti vien sastopams sajaukums, sevišķi bieži pie tiem cilvēkiem, kas nemīl savus dzīves ceļus sevišķi konsekventi līdz galam izdomāt. Bieži vien arī cilvēks, dažreiz pats to apzinoties un negribot, svaidās mocošās pretrunās starp vairākām pozīcijām. Beidzot vēl jāievēro, ka katrā pozīcijā var būt savs „nelaimīgais“; viņa traģisms taisni ir nespēja tikt vaļā no pozīcijas, ko pilnīgi ieņemt tomēr nevar, kā to redzējām augstāk Ivana piemērā „Brāļos Karamāzovos“.

Katrā ziņā no mūsu apskatījuma drīkstētu viens būt skaidrs: ka dzīvot un konsekventi pacelt savu dzīvi apziņas gaismā un veidojumā nav nekādā ziņā viegli. Taisni dzīves problēmu grūtība pilnīgi atbaida no sevis vieglo un ērto gaitu meklētājus, kas tad nereti kā kādu pārsteidzošu atklāsmi sludina: ņemt dzīvi tādu, kāda tā ir, t. i. pieiet pie tās bez problēmām un uzdevumiem. Taisni mūsdienu kultūrkrizes un vispārīga garīgā paguruma laikā to dzird tik bieži, pārāk bieži. Bet vai aiz šīs spārotās formulas tik neslēpjas pagurums, slinkuma un glēvulības tendence sevi kaut kā attaisnot? Teiksim bezbailīgi: lai cik grūta arī ir domājošā dzīves gaita, tās atgriešana pie „dzīves, kāda tā ir“, nozīmētu tās atgriešanu pie dzīvnieciskā dzīves veida ar tās „teļu priekiem“ un „teļu bēdām“. Un vai tas lai būtu dzīves gudribas pēdējais vārds?

Psicholoģiskās pētīšanas priekšmets

XIX. gadsimtenis ir ne bez pamata apzīmēts par dabas zinātnisku, ievērojot milzīgo lomu, kādu dabas zinātnes šeit spēlējušas Vakar-Eurōpas dzīvē vispār un it sevišķi intelektuālās dzīves nozarēs. Attiecībā uz XX. gadsimteni ir izteiktas domas, ka tas būšot psiholoģisks.

Cik pēdējais uzskats pareizs vai nepareizs, par to spriest vēl agri, kur nodzīvots tik vēl drusku vairāk par XX. gadsimteņa ceturksni. Viens tomēr ir neapšaubāms: mūslaiku dzīvē, un tieši sākot ar laiku ap XX. gadsimteņa sākumu, psiholoģijai ir izcila vieta tās problēmu teorētiskā un praktiskā svarīguma pēc.

Sakarā ar to tad arī psiholoģiskās pētīšanas apgabals, šeit iegūtās atziņas un attiecīgā literatūra ir izvērtusies tādā plašumā, ka šinī zinātnē neizbēgami radusies dziļi ejoša speciālizācija: vienam zinātniekam tagad vairs nav iespējams kaut cik pamatīgi pārzināt visas psiholoģijas nozares un vēl jo mazāk iespējams tajās patstāvīgi darboties līdz.

Bet nevis šī psiholoģiskās sfairas neaptveramība ir galvenais grūtums, kas stāv ceļā ievadošam uzskatam šai zinātnē: arī citu zinātņu sfairas ir bezgalīgas, un tomēr tanīs ievadīt var daudz vieglāk. Vislielākā grūtība ir tā, ka psiholoģijā (un taisni pašos pēdējos gados it sevišķi) vēl ļoti daudz tiek diskutēti tās zinātniskie pamati: šinīs pamatprincipiālos jautājumos nereti tiek izteiktas pilnīgi pretējas domas. Tā kā pretējība pamatuzskatos atsaucas arī uz visa pētīšanas apgabala izpratni, tad dažreiz ir pat pilnīgi neiespējams salīdzināt pētījumu rezultātus, kas gūti, izejot no stipri dažādiem pamatuzskatiem. Arī terminoloģiskā puse nav nekādā ziņā niecīgs šķērslis: gandrīz katrai lielākai psiholoģijas skolai ir sava īpatnēja terminoloģija.

Viss tas padara uzdevumu, ievadīt psiholoģiskās pētīšanas priekšmeta izpratnē tik grūtu, ka īsta, vispusīgi laba atrisinājuma te nemaz nevar būt. Tomēr mēģināt vienkārši gaidīt, kamēr psiholoģisko uzskatu sfairā iestā-

sies zināma stabilitāte, nozīmētu to pašu, kā Horācija apdzejotam zemniekam stāvēt pie upes un gaidīt, kamēr ūdens noplūdis, nemeklējot citādas pārejas iespējamības.

Beidzot, katrā ziņā ne nēcīga grūtība ir nepieciešamība ievadošam uzskatam piešķirt pēc iespējas nelielu apmēru. Šai apmēra ierobežojumā tomēr nedrīkst iet pārāk tālu: pārmērīgi koncentrēts raksts nespeciālistam ir ļoti grūts, prasa viņa izpratnei daudz vairāk laika. Te jāatgādina arī filosofa Kanta citētais abata Terrasona izteiciens, ka, ja grāmatas lielumu nemēri pēc lapu skaita, bet gan pēc izlasīšanai nepieciešamā laika, tad par dažu labu grāmatu jāsaka: tā būtu daudz īsāka, ja nebūtu tik īsa.

Nerunājot par citām, mazāk svarīgām grūtībām, augstāk minētās ir tās, kas jāpatur acīs un no kuŗu viedokļa šeit domātais ievads psiholoģiskās pētīšanas priekšmeta izpratnē ir vērtējams. Speciālistam no tālākā būs tūliņ skaidrs, ka tur izteiktās domas vistuvāk piekļaujas tam psiholoģijas pamatzuskatam, uz kuŗa dibinātā psiholoģija parasti tiek kaukta par a k t u p s i c h o l o ģ i j u (Aktpsychologie).

I. Psihiskie prōcesi, psiholoģiskās zināšanas un zinātniskā psiholoģija.

Zinātniskā atziņa atšķiras no naivās jeb pirmzinātniskās ar to, ka tā ir pamatota un sistematizēta zināšana, t. i. visas to sastādošās atziņas ir, pirmkārt, nodrošinātas ar pietiekošu pamatojumu, otrkārt, savestas izsmelošā kopsakarā.

Zinātnes, kas pēti faktus, t. i. prōcesu laikā, un kas savos pamatojumos atsaucas uz faktu konstatējumiem, sauc par empiriskām zinātnēm.

Pēc tagadnē valdošiem uzskatiem psiholoģija ir empiriska zinātne, kas pēti psihiskos jeb dvēseles dzīves faktus.

Lai nekrīstu par upuri smagiem pārpratumiem, tad jāizšķir uz visasāko: 1) psihiskie fakti, 2) psiholoģiskās zināšanas, 3) zinātniskā psiholoģija.

Ar psihiskiem faktiem jāsaprot tādas visiem cik necik pazīstamas parādības, kā, piem., atcere, gaidīšana, ķermeniskās pasaules uztvere, fantazija, uzmanība, domāšana, šaubas, pārliecība, apmulsums, bailes, šausmas, satrūkšanās, bēdas, žēlabas, skumjas, izmisums, garlaicība, mokas, kautrība, kauns, bezkaunība, nožēlošana, sirdsapziņas pārmetumi, prieks, cerība, mīlestība, jautrība, sajūsma, gaviles, godbijība, godprātība, augst-

sirdība, lepnums, augstprātība, uzpūtība, padevība, pazemība, dusmas, niknums, ļaunprātība, skaišanās, pašapmierinātība, iedomība, nicināšana, neieredzēšana, labvēlība, skaudība, riebums, greizsirdība, cienīšana, uzticība, līdzjūtība, nežēlība, žēlsirdība, dziņa, pretdziņa, tieksme uz kaut ko vai pret kaut ko, vēlēšanās nevēlēšanās, savtīgums, gribēšana, negribēšana... u. t. t., u. t. t.

Šis saraksts nekādā ziņā nav domāts, lai izsmeltu psihisko prācesu veidus, kas pilnīgi neiespējams to istā nozīmē bezgalīgās daudzējādības pēc, bet tik lai dotu dažus piemērus tam, kādi fakti psiholoģijai jāpēta.

Te vispirms jāievēro, ka visdažādākos psihiskos prācesus var pārdzīvot vai nu pavisam par tiem nezinot, vai arī nepilnīgi zinot. Tā, p., cilvēks var būt ļoti skaudīgs, greizsirdīgs, nežēlīgs, pats par to nemaz nezinādams. Taisni, piem., mūsu rakstura pamatvilcieni, parasti paliek mums pašiem nezināmi. Un ja mēģina šeit nākt pie zināšanām, tad taisni attiecībā uz visintīmākiem pārdzīvojumiem bieži rodas visdīvainākie pašmaldi. Viens otrs ievērojams sabiedrisks darbinieks, piem., ne tikai iedvēš citiem ticību viņa nodomu nesavtībai, viņa mōtīvu cēlumam, bet tic tam arī pats. Bet ļoti bieži izrādās, ka tēvijas vai cilvēces labums ir tik toga, kuŗā drapējas viskailākā egoisma skelets, slēpdamies no citiem un arī no sevis paša. Cik bieži viens otrs mākslinieks, zinātnieks, mōrālists vai reliģijas pārstāvis domājas visu mūžu kalpojam tikai pārpersonīgām vērtībām, bet patiesībā viņu jāļ viņa paša slavas kāre, godkāriba, māteriālā izdevība vai taml.

Arī ļoti bieži tur, kur mēs domājam, ka rikojamies pēc pilnīgas iekšējās brīvības, var izrādīties, ka esam kādu uzbāztu tieksmju varā. Ar ļoti dziļu cilvēka saprašanu teic *M e f i s t o f e l i s* Ģētes „Faustā”: Tu domāgies stumjam, bet tieci stumts (Du glaubst zu schieben und wirst geschoben).

Beidzot, neaizķerot nemaz mūsu dvēseles dzīves svarīgākos momentus, bet ņemot viņu ikdienas parādībās, mēs redzam, ka parasti tiek zināts tikai tas, uz ko vērsti pārdzīvojums, bet nevis pārdzīvojums pats. Piem., iedams parastā gaitā pa ielu, cilvēks atrod pretimnācējus, vaļoņus, automobiļus, bet neapziņās to, ka viņš pārdzīvo uztveres aktus, ka viņā norisinās redzamo priekšmetu pazišanas un atkalpazišanas prācesi, ka uz vieniem priekšmetiem viņš ir uzmanīgs, uz citiem izklaidīgs u. t. t. Atrisinot matēmatisku uzdevumu, mēs iegremdējamies matēmatisko priekšmetu sfairā, nemaz nedomādami par to, kādi

prōcesi norisinās mūsu apziņā, un bez kā pati nodarbošanās ar matemātiku nav iespējama.

Visbeidzot, arī bērni un dzīvnieki nomoda stāvokli nepārtraukti pārdzīvo psihiskus prōcesus, bet ko viņi paši no tam zina?

Kas attiecas uz psiholoģiskām zināšanām, tad tādu mums dzīves pieredzē iekrājas jau pirms zinātniskās pētīšanas pietiekoši daudz. Dzīves cīņa piespiež līdz zināmam mēram zināt savus un arī citu pārdzīvojumus. Te nu dažādi cilvēki uzrāda ļoti dažādas spējas. Vieniem ir jau dabas piešķirtas tik lielas cilvēku pazīšanas spējas, ka samērā niecīga vingrinājuma dzīves pieredzē jau pietiek, lai sasniegtu lielu meistarību „dvēseļu lasīšanā“. Citi turpretim pat ļoti daudz vingrinādamies nevar sasniegt kaut cik apmierinošus rezultātus.

Sevišķi spilgti garīgās dzīves pazinēji ir sastopami starp liekiem māksliniekiem, kas savos darbos, it īpaši tā saucamos psiholoģiskos rōmānos un drāmās, dod dažreiz lieliskus, apzīlbinošus pārdzīvojumu tēlojumus, ne vienreiz vien ar ģeniālu dziļredzību tverdami visapslēptākās mōtivācijas. Pietiek nosaukt tādus cilvēces garus vien, kā, piem., Danti, Šekspīru, Dostojevski, Tolstoju, lai aizķertu jau patiesībā neizsmeļamas psiholoģisko zināšanu bagātības.

Visām ārpuszinātniskām zināšanām par psiholoģisko dzīvi, lai cik grandiozas tās būtu, tomēr piemīt sekojoši dēfekti: tām trūkst sistēmatiska iekārtojuma un pietiekoša nodrošinājuma ar pamatojumu.

Mākslinieks savos tēlojumos nav saistīts ar prasījumu attēlot īstenību tā, kā tā ir: viņš var ņemt pavisam nereālus momentus, piem., drāmā var ievest spokus un dievus, lai dotu zināmas aistētiskas vērtības. Bet arī tādos gadījumos, ja viņš grib būt, kā mēdz teikt, reālistisks, ja grib tēlot tik to, kas īstenībā ir, arī tad nav nekādas drošības, ka viņš īstenību ir pareizi ieskaatījis. Te dažreiz var notikt brīnišķīgas kļūdas.

Beidzot, ja arī ģeniālam māksliniekam izdotos pilnīgi pareizi attēlot, un tā sakot, atvāzt mūsu priekšā psihiskās dzīves dzelmes, ar to vēl viss nebūtu darīts. Daba arī stāv mūsu priekšā, bet pat vispilnīgākās dabas gleznas vēl nav dabas zinātne. Līdzīgi tam arī ar vienkāršu dvēseles dzīves prōcesu un vienu otru sakaru attēlošanu vēl nav dota psiholoģija kā zinātne. Pēdējam nolūkam nepieciešams novērojumu māteriālus jēdzieniski pārstrādāt, ietērt precīzā spriedumu formā un savest izsmēlošā kopsakarā (sistēmā).

Zinātniskai psiholoģijai tā tad vienmēr jāliekas vadīties no visstingrākās atbildības apziņas, t. i. tā drīkst

uzstādīt apgalvojumus vai noliegumus tikai tur, kur tai ir pietiekošs pamatojums. Un tā kā tādu pietiekošu pamatojumu ne visur viegli sasniegt, tad tai gribot negribot jāatteicas no spriešanas tur, kur mākslinieks, nesaistīts ne ar kādu atbildību pamatojumā, bet gan aistētiskās vērtības ziņā, var vētrainsi brāzties uz priekšu. Tāpēc arī zinātniskā psiholoģija nekad nevar būt tik aizgrābjoša, kā viens otrs mākslinieks dvēseles dzīves tēlojumos.

Attiecības starp zinātnisko psiholoģiju un psihiskās dzīves mākslinieciskiem tēlojumiem nedrīkst pārprast. Pēdējie var derēt pirmajiem vai nu kā ierosinājumiem pētījumiem vienā otrā virzienā, vai arī kā zināmas likumības illūstrējoši piemēri, bet nekādā ziņā ne kā pamatojumi. Lai cik aizraujošs arī būtu viens otrs mākslinieciskais tēlojums, tas var izrādīties pilnīgi fiktīvs, kamēr zinātniskai psiholoģijai vienmēr ar lielu, nesatricināmu nopietnību jāpēti psihiskās dzīves īstenība.

II. Zinātniskās psiholoģijas grūtības.

Ceļā uz zinātnisko psiholoģiju ir jāpārvar daudz grūtību. Aizķersim tik dažas no tām, un tieši tikai tās, kas saistītas ar psiholoģijas priekšmetu kā tādu, un kuŗu apskatījums var sekmet šīs zinātnes izpratni vispārīgi.

A. Psihiskās dzīves izpratnes pamatos zinātniskā psiholoģija liek stingras likumības jēdzienu. Citādi sakot, nevienā, pat vissvarīgākā šīs dzīves gadījumā nav atļauts atsaukties uz chaosu vai brīnumu, bet gan pie katra psihiska notikuma jāpieiet ar apziņu, ka tas padots stingrai likumībai. Cits jautājums ir ciktāl tādu likumību var izpētīt.

Pret šo tezi par psihisko prācesu stingro likumību nu vērsas vesela rinda dažādu aizspriedumu.

Ir ticis aizrādīts, ka šī teze apdraudot visus dzīves pamatus. Pieņemot, ka visas cilvēka darbības, kā labās, tā arī sliktās norisinās stingri likumīgi, neesot iespējams vairs runāt ne par sodu, ne atalgojumu. Tāpat audzināšana paliekot bez nozīmes, un taml.

Tā ne vienreiz vien pret psihiskās dzīves stingrās likumības tezi ir vērsušies iebildumi no politikas, mōrāles, reliģijas un paidagōģijas sfairām. Savā laikā pat bija izdevies pārliecināt Frīdrihu Vilhelmu I., ka šī teze apdraudot armijas pamatus, jo kareivji dezertēšot, atsaucoties uz to, ka viss notiek nepieciešami, un tā tad viņi neesot sodāmi.

Cik nepamatoti ir tādi un tamlīdzīgi iebildumi, var illūstrēt ar kādu anekdotu no antikās pasaules. Kāds vergs, ko viņa

kungs bija taisījies sist par izdarīto zādzību, bija norādījis uz to, ka viņš neesot sodāms, jo zādzība, kā viss cits, notikusi nepieciešami. Labi, atbildējis kungs: ja tu nevarēji nezagt, tad arī es nevaru tevi nesist.

B. Pilnīgi instinktīva tendence slēpt savus intīmos pārdzīvojumus arī nav mazs kavēklis psiholoģijas ceļā. Vispirms jau katram no mums ir tieksme pasargāt sevi no tam, lai citi mūs cauri skatītu un it kā grābtu saviem pirkstiem mūsu dvēselē. Bet arī paši no sevis mēs vienmēr zināmā mērā slēpjami. Vispār katra cilvēka psihiskā dzīve ir it kā gliemezis, kas cieši ievelkas savos vākos, tiklīdz to skaņ svešs vai sevis paša skats.

Ļoti raksturīgi, ka taisni mūsu psihikas cēlākās un zemākās puses vienādi sargājas no to pētījuma. Psiholoģiskā pētīšana šeit bieži vien uzdužas uz nepārvaramiem šķēršļiem.

C. Daži vērtējumi bieži vien ļoti traucē psiholoģisko pētīšanu.

Psiholoģija ir tīri teorētiskā zinātne, tā nedrīkst psihiskos procesus vērtēt, t. i. nedrīkst izteikt prēdikātus labs vai slikts. Tai jāskatās tikai uz to, kas psihiskā sfairā ir atrodams. Tādēļ ģenija apžilbinošās domas un ideota nožēlojamie domu kvēpi, pašai zlicība un egoisms, augstākā mōrālitate un daimoniska noziedzība u. t. t., visi šie pārdzīvojumi jāņem vienādi, cenšoties izslēgt savus vērtējumus, t. i. savas simpatijas vai antipatijas, cenšoties skatīt it kā ar tīri teorētisku, bezkaislīgu un bezpartējistu aci. Tas nu ir ļoti un ļoti grūti. Mūsu spriedumi psiholoģijā drīkstētu tikt dibināti tik uz mūsu bezpartējistiem ieskatījumiem, bet cik bieži te vērtējumi krīt nemanot svaru kausā, novirzidami tīri teorētisko apsvēršanu vērtējumu virzienā. Tā hūmānistiski un optimistiski noskaņotam cilvēkam vienmēr piemīt tendence ieskatīt cilvēkā galvenām kārtām gaišās puses, kamēr pesimists un mizantrōps bieži vien ar pārspilētu enerģiju rakņājas negatīvās psihes pusēs, nesamērīgi izceldams šeit pat niekus un pozitīvā pusē neredzēdams dažreiz pat lielas un neapšaubāmi svarīgas parādības.

Vispārīgi sakot, mēs uz katra dzīves soļa esam pieraduši vērtēt citus un arī paši sevi: pati dzīves nepieciešamība tādus vērtējumus pieprasa. Tāpēc daudzi vērtējumi ir jau no bērnu dienām iegājuši, kā mēdz teikt, miesā un asinīs. Izdarīt „vērtību pārvērtējumu“ tad nu ir vieglāk nekā atturēties no katra vērtējuma.

Kļūda, protams, nepastāv pašā vērtēšanā. Nevar taču dzīvē nevērtēt un piem, uz egoistiski mōtīvētu slepkā-

vību skātīties tāpat, kā uz pašai dziedzīgu sevis uzpurēšanos cita glābšanas gadījumā. Visa nelaime pastāv iekš tam, ka vērtējošais par vai pret tiek sajaukts ar teorētisko ir vai nav.

No psihologa tā tad nav jāprasa, lai viņš būtu nevērtējošs cilvēks, bet gan katēgoriski jāprasa, lai viņš teorētiskos ieskatījumus nesajauktu ar vērtējumiem.

D. Galvenais psiholoģisko pētījumu grūtības pamats tomēr ir pašā psihiskās dzīves īpatnībā.

Te mums nav nekādu paliekošu lietu, bet gan ir tikai ļoti mainīgi procesi. Vārda istā nozīmē viss šeit „tek un tek un nepastājas“. Mēdzam jau gan mēs runāt, p., par atkal pārdzīvotām „tām pašām“ jūtām, domām, dziņām u. t. t. Bet stingri ņemot, pārdzīvojums katrreiz ir jauns, tam var būt tik lielāka vai mazāka līdzība ar iepriekšējiem: „tie paši“ var būt tikai priekšmeti, uz kuriem mūsu pārdzīvojumi ir „intencionāli“ vērsti (par ko runa būs vēlāk).

Šie neaptverami savā plūdumā mainīgie psihiskie procesi bez tam vēl ir bezgalīgi sapīti cits ar citu: nav neviena, kas kaut kā stāvētu atsevišķi, bet gan visi samezgloti nekad galīgi neizdibnāmos sarežģījumos.

Psichisko procesu neapturamais plūdums un to neizsmeļamā sarežģītība tad arī rada grūtības, ar kādām nav darišana tanis zinātnēs, kas pēti nevis mūsu pārdzīvojumus, bet gan objektus.

Ir jau nenoliedzama patiesība, ka psiholoģija kā zinātne mūsu dienās vēl stāv tālu pakal tādām augsti attīstītām zinātnēm, kādas, piem., ir dabas zinātnes. Ir droši, ka nākotne šeit ļoti daudz vēl dos svarīgu atklājumu. Un tomēr vieglprātīgi ir domāt, ka psiholoģija kādreiz varētu būt tikpat noteikta kā dabas zinātne: tās priekšmeta īpatnības tādu noteiktību nekad nepielaidīs, tāpat kā nekāda dabaszinātniskā attīstība nevarēs novest pie tam, lai dabas zinātnes pēc savas stingrības un noteiktības pilnīgi pielīdzinātos matēmatikai.

III. Psihisko faktu īpašības.

Katrai zinātnei vajaga stingri vilkt savas pētišanas robežas, t. i. pēc iespējas skaidri un noteikti šķirt savu pētišanas priekšmetu no citu zinātņu priekšmetiem. Tas jādara arī psiholoģijai.

Psichiskie procesi, kas sastāda psiholoģijas pētišanas priekšmetu, sastopami divējādā veidā: pirmkārt kā tā saucamie **apziņas fakti** (Bewusstseinstatsachen), otrkārt kā **neap-**

zinātie psihiskie procesi. Tā kā pieredzē ir doti tikai apziņas fakti, kamēr neapzinātiem procesiem klāt tiek tikai slēdzieni ceļā, izejot no dotiem apziņas faktiem, pie kam šie slēdzieni te nekad nav pilnīgi droši, tad psihologijai jāsak ar apziņas faktu pētišanu, tikai vēlāk, ja tāda nepieciešamība rastos, ņemot palīgā arī hipotezes (pieņēmumus) par neapzinātiem faktiem, ko vēl citādi sauc par z e m a p z i ņ a s procesiem. Jautājums tā tad vispirms nostādāms tā: K ā d a s ir apziņas faktu īpašības?

Ar „faktu“ jeb „reālītāti“ vispār saprot tādu esamību, kas pastāv laikā, t. i. iekārtota laikā, piepilda laiku. Tādēļ, p., matemātiskos priekšmetus nevar saukt par faktiem, par reālītāti: tie ir bezlaicīgi, t. i. laiks neieiet uzbūvē, un tādēļ tie ir irreāli. Katrs, kas zina, piem., ģeometriju, zina, arī, ka ģeometriskie punkti, līnijas, virsmas, ķermeņi u. t. t. reāli nemaz nepastāv, t. i. nepastāv kā laikā atrodošās esamības.

Apziņas fakti arī ir procesi laikā. Viena no to pamatīpašībām ir tā, ka tie atrodas nepieciešamā es-attiecībā (Ich-Beziehung), t. i. ka tie ir kaut kāda es procesi. Tas saprotams tā:

Visur, kur ir kāds psihisks process, ir arī tas es, kas to pārdzīvo. Tā, piem., nevar būt atceres, fantazijas, domas u. t. t., ja viens neatceras, nefantazē, nedomā; nevar būt ciešanu vai baudu, bēdu vai prieku, kuņos neviens neciestu vai nebaudītu, nebēdātos vai nepriecātos; nevar būt gribas vai negribas bez tā es, kas grib vai negrib u. t. t. Citādi sakot: domas, ko neviens nedomā, jūtas un griba, ko neviens nepārdzīvo, īstenībā nemaz nepastāv, t. i. nepastāv kā reāli, laikā plūstoši notikumi.

Ja nu apziņas fakti ir nepieciešamā es-attiecībā (t. i. ārpus šīs attiecības nemaz nav iespējami, kā tikko par to bija runa), tad pilnīgi nepareizi būtu domāt, ka visi pasaulē notiekošie apziņas fakti ir iekārtoti vienā vienīgā es-attiecībā. Neapšaubāmi ir tas, ka tādu es ir neaprobežots vairums. Šos es sauc par psihiskiem subjektiem, citādi arī par psihiskiem indivīdiem. Apziņas faktus vēl citādi sauc par psihisko indivīdu pārdzīvojumiem (Erlebnisse), to kopību par pārdzīvojumu plūsmu (Erlebnisstrom), par apziņas plūsmu (Buwusstseinsstrom) vai arī vēl par indivīduālo pārdzīvojumu sakaru (individueller Erlebniszusammenhang). Tādēļ arī psihologiju dažī zinātnieki dēfinē kā zinātni par indivīduāliem pārdzīvojumu sakariem.

Katrs cilvēks (un tāpat arī katrs dzīvnieks) ir psihisks subjekts, t. i. viņš ir kāds es ar šī es-vienībā iekārtotu pārdzīvo-

jumu plūdumu. Kā tāds viņš stāv pretī citiem psihiskiem subjektiem, kuŗu vienībā ir iekārtoti viņu pārdzīvojumi. Pie tam visstingrāk jāievēro, ka ir absolūti neiespējams, ka kāds pārdzīvojums no vienas es-vienības tiktu reāli pārcelts otrā. Lai tas varētu notikt, būtu vajadzīgs pārdzīvojumu kaut uz acurmirkli izraut no tās es-attiecības, kuŗā tas atrodas, kas, kā jau zināms, ir pilnīgi neiespējams. Mēdz gan runāt par to, ka mēs, p., savas bēdas uzkrājam citiem u. taml., bet tas nenozīmē, ka mūsu bēdas, kā pārdzīvojums mūsu es-vienībā, kaut kā reāli pārietu citā es-vienībā. Tas īstenībā nozīmē tik, ka mūsos mūsu bēdas zūd, bet citā psihiskā subjektā rodas viņa paša bēdas par to pašu priekšmetu, par kuŗu mēs bēdājamies, u. t. t.

Tā tad: pārdzīvojumi var rasties, mainīties un zust tikai kādā es robežās. Par to pāriešanu no viena es citos nevar būt runa. Tāpēc arī saprotams, ka to kopību sauc par *indivīduālo pārdzīvojumu sakaru*: katram subjektam tas absolūti savs, kaut gan starp atsevišķu es pārdzīvojumiem var būt līdzība.

Ja visu to, kas var rasties, pastāvēt un zust tikai atsevišķā es-vienībā, t. i. *indivīduālā pārdzīvojumu sakarā*, sauksim par *subjektīvo*, tad dabūsim vissākotnējāko šī vārda nozīmi. Viss cits, kas kaut kā no *indivīduālā pārdzīvojumu sakara* ir neatkarīgs, tad sauksies par *objektīvo*. Visi fiziskie ķermeņi, piem., ir šīnī nozīmē objektīvi, jo pastāv neatkarīgi no *indivīduāliem pārdzīvojumu sakariem*. Tāpat arī zinātne, māksla, tikumība, jo, lai gan tās visas radušās no cilvēku pārdzīvojumiem, tomēr vēlāki kļuvušas līdz zināmam mēram no atsevišķiem pārdzīvojumu sakariem neatkarīgas un pat darbojas atpakaļ uz tiem, tos dziļi ietekmējot. Neviens taču nevarēs noliegt, ka, piem., zinātnes un mākslas var cilvēku stipri ietekmēt, viņu dažreiz pat dziļi psihiski pārveidojot. Tā kā minētās objektivitātes nekādā ziņā nav ķermeniskas, t. i. fiziskas (kaut gan tām nepieciešami ir zināma fiziska bāze), tad tās mēdz saukt arī par *objektīvo garu*, pretēji *indivīduālam pārdzīvojuma sakaram* (t. i. psihiskam subjektam), kuŗu tad sauc par *subjektīvo garu*. Vēl citādi mēdz apzīmēt arī tā: *indivīduālo pārdzīvojumu sakaru* sauc par *dvēseli*, resp. *dvēseles dzīvi*, arī *dvēselisko* (das Seelische), kamēr zinātni, mākslas u. c. augstāk nosauktās nefiziskās objektivitātes tad sauc vienkārši par *garīgo* (das Geistige). Par vienu vai otru cilvēku tad var, p., izteikties, ka viņš gan ļoti dvēselīgs, bez maz garīgs; tas tad nozīmē, ka šim cilvēkam gan ir spīlgti un intensīvi pārdzīvojumi, bet viņš ar tiem nav dziļi

ieslēdzies ne zinātnē, ne mākslā, ne citā kādā garīgā objektivitātē. Var arī būt gadījums, ka kādu cilvēku apzīmē par stipri garīgu, bet maz dvēselīgu. Ar to tad grib izteikt, ka šis cilvēks gan dziļi ieslēdzies zinātnē, mākslā, reliģijā vai citā kādā objektīvā gara sfairā, bet viņa individuālie pārdzīvojumi nav intensīvi un spilgti. Tā, piem., mēdz teikt, ka zinātnes izkaltējot cilvēka dvēseles dzīvi, u. taml.

Vēl jāaizrāda, ka empeiriskā (t. i. uz pieredzes dibinātā) psiholoģijā, runājot par *d v ē s e l i* (die Seele), nedrīkst domāt neko citu, kā tikai to, ko citādi apzīmē par individuālo pārdzīvojumu sakaru. Te šis vārds tā tad apzīmē tikai kaut ko tādu, kas krīt katra subjekta pieredzē, pretēji piem., reliģiskam jēdzienam par dvēseli, kur viņa var tikt domāta kā kaut kas tieši pieredzē nemaz neieejošs, bet gan kā pieredzē doto pārdzīvojumu esamības pamats, nemirstīgs, un tamlīdzīgi.

Taisni tāpēc, ka psiholoģiskā literatūrā sastopami dažādi termini (t. i. zinātniski nosaukumi), arī bija vajadzīgs, dot augstāk minētos paskaidrojumus, lai vismaz attiecībā uz dažiem biežāk lietojamiem vārdiem darītu lasītājus pietiekoši uzmanīgu jau pašā sākumā.

Ja psiholoģijas uzdevums ir pētīt individuālos pārdzīvojumu sakarus, bet šie sakari katram pilnīgi savi; ja tas, kas, tā sakot, pilnīgi izkūst atsevišķa es pārdzīvojumu sakaros un ārpus tā nemaz nav iespējams, ir subjektīvais šī vārda sākotnējākā nozīmē, — tad ir skaidrs, ka psiholoģijas priekšmets ir *tīri subjektīvais*. Ar to tā ļoti asi atšķiras no visām objektu zinātnēm, kuŗu uzdevums ir taisni pretējais: atsegt to, kas no katreizējiem subjekta pārdzīvojumiem neatkarīgs. Ja tas tā, tad mēs sapratīsim, kāpēc, caurmērā ņemot, cilvēki, kam ir izcilas spējas objektu pētīšanā, parasti ir nevarīgi psiholoģijā, un otrādi — cilvēki ar izcilām spējām objektu pārdzīvojumu tveršanā ir nevarīgi objektu tveršanā, kur taisni no pārdzīvojumu subjektivitātes jātiek vaļā. Tas sakāms arī par zinātniekiem. Protams, ideāli būtu, ja cilvēkam būtu vienādi dziļas spējas kā objektu, tā arī objektu tveršanā, bet tādi ideālgadījumi ir reti un ir sevišķi augsti vērtējama dabas dāvana.

Ja tā psihisko prācesu īpatnība, ka tie nepieciešami iekārtoti kādā es-vienībā, t. i. atrodas nepieciešami kādā es-attiecībā, mums jau pietiekoši pazīstama, tad ir laiks piegriezties citai ļoti svarīgai psihisko prācesu īpatnībai, un proti, ka tie tieši pieejami tikai tam, kas tos pārdzīvo, kamēr fiziskie prācesu pieejami visiem, kam ir attiecīgi jutekļi (redze, dzirde, oža u. t. t.) to uztveršanai. Citādi šo īpatnību var iz-

teikt arī tā: tikai tas es, kuŗa es-attiecībā psihiskie prōcesi pastāv, tos tieši var tvert. „Tieši“ te nozīmē: b e s k ā d a s s t a r p n i e c ī b a s.

Bet vai tas nerunā pretim mūsu ikdienas pieredzei? Mēs taču uz katra soļa dzirdam izteicienus, ka var redzēt cilvēku bēdas un priekus, ka ir grūti noslēpt savus pārdzīvojumus no citiem u. t. t. Šiem izteicieniem ir savs pamats, bet tie pareizi jāsaprot. Runājot par sveša es pārdzīvojumiem, mums ir darīšana ar tādu pat „redzēšanu“, ar kādu mēs, piem., „redzam“ vārdu „Rīga“, vai vispār „redzam“ burtus.

Stingri ņemot, ne vārdu, ne burtu redzēt nevar, bet gan var redzēt tikai zināma veida rakstītas vai iespiestas līnijas. Tikai tur, kur ar šīm līnijām mūsu pārdzīvojumā saistās skaņas, ir darīšana ar burtiem, — kur ar zināmu burtu vai skaņu kompleksu saistās arī zināma nozīme, tur ir darīšana ar vārdiem. Neapšaubāmi, ka dažiem dzīvniekiem redze pat labāka nekā cilvēkam, tāpat bērnam tā var būt labāka nekā pieaugušam, kas to varbūt stipri samaitājis ar pārmērīgu un nehigiainisku lasīšanas veidu. Tomēr ne bērns, ne dzīvnieks neredz burtus, bet gan redz tikai līnijas. Lasīt mācēšana nav redzēt mācēšana vien, bet pirmā kārtā vingrinājums zināma veida rakstītas vai iespiestas līnijas saistīt ar noteiktām skaņām. Ja nu mēs lasīt mākam, tad saistījums starp r e d z a m o līniju un d z i r d a m o skaņu mums tik ievingrināts un parasts, ka mēs parasti vairs nevaram no tā tikt vaļā. Bet — īstenībā — tas nozīmē tikai, ka mēs nevaram no zināma veida redzamām līnijām atdalīt skaņas, kas mūsu apziņā ar līnijām saistītas. Lai tikai cien. lasītājs pamēģina uzskatīt šo pašu lapas pusi un redzēt tikai līnijas: gribot negribot viņš „redzēs“ arī vārdus, sapratis, ko tie nozīmē u. t. t.

Kamēr bērns vēl lasīt nemāk, bet redzēt gan, viņam ir liels brīnums, kā pieaugušie visu to var atrast grāmatā, ko viņi no tās izlasa. Daudzi no mums atcerēsies no savas bērnības brīžus, kad, būdami aizrauti ar priekšā lasīto pasaku, uzreiz it kā zibeņa ķerti esam pārsteigti ar jautājumu, kur visu to var redzēt, un paklusām piezagušies pie lasītāja, lai paraudzītos, vai viņš visu to neredz grāmatā uzzīmētu. Bet te burvīgās pasakas pasaules vietā esam atraduši tik melnus ķeksišus uz balta papīra.

Tā tad vārds „redzēt“ ir divnozīmīgs: vienreiz tas nozīmē tā tveršanu, kas tieši r e d z a m s, otrureiz — tā tveršanu, kas pa daļai tieši redzams, pa daļai ar tieši redzamo saistīts. Burta redzēšanā tikai līnija tieši redzama, kamēr skaņu pienes mūsu atmiņā. Burta redzēšana tā tad īstenībā ir redzamo

zīmju iztulkošana. Un tāpēc, kas iztulkot nemāk, paliek tikai pie līnijām, līdz burtiem netiekot. Tā suns, kas skrien pa pilsētas ielu, taču nevar redzēt izkārtņu un reklāmu burtus, bet gan redz tikai krāsainās līnijas, kamēr viņa saimnieks varbūt aizraujas ar vilinošiem reklāmu solījumiem, vai arī labprāt gribētu jau daudzreiz līdz apnikumam lasīto nelasīt, bet — gribot negribot jālasa.

Tas pats, kas teikts par burtu redzēšanu, jāsaka arī par sveša es pārdzīvojumu redzēšanu. Tas, ko tieši redz, ir tikai cita cilvēka ķermeniskās kustības un pārmaiņas, piem., žesti, sejas pantu kustības, nosarkšana, nobālēšana; tas, ko tieši dzird, ir tikai skaņu kompleksi. Bet ar zināmām ķermeņa kustībām un zināmām skaņām (kā, piem., sāpju, prieka skaņām) mēs tīri instinktīvi un tā sakot zibeņa ātrumā saistām zināmus pārdzīvojumu veidus. Tā tad, līdzīgi tam, kā mēs no tintes zīmēm grāmatā nolasām to, kas šinīs zīmēs neieiet, tā arī mēs no otra cilvēka ķermeniskās izteiksmes nolasām viņa psihiskos pārdzīvojumus, kas paši nav tieši tverami. Starpība tikai tā, ka burtu lasīšana vienmēr iemācīta, bet sveša es dvēseles pārdzīvojumu lasīšana ļoti lielā mērā iedzimta.

Tāda spēja nolasīt sveša es dvēseles pārdzīvojumus, ir cilvēkam bioloģiski nepieciešama un tamdēļ arī instinktīva. Pārdzīvojumi taču noteic subjekta izturēšanās veidu. Un tā kā cilvēks tikai tiktāl var piemēroties dzīves apstākļiem, ciktāl viņš līdz zināmam mēram var tvert un paredzēt citu cilvēku izturēšanās veidu, tad cilvēks bez tādas citu dvēseles procesus tveršanas arī nevar eksistēt. Tāpēc jau arī vēl pavisam mazs bērns ļoti viegli, kā mēdz teikt, „iejūtas“ mātes gara stāvoklī.

Ja nu svešu dvēseles pārdzīvojumu lasīšanas spēja lielā mērā ir iedzimta, tad tas nenozīmē, ka tā viscaur tikai iedzimta, un ka vingrinājums un individuālpieredze te nekā nenozīmē. Taisni otrādi: šo spēju var lielā mērā arī attīstīt un papildināt, pie instinktivās lasīšanas pievienojot klāt iemācīto. Cilvēki, kam dzīvē ļoti bieži darišana ar citiem, ar laiku ļoti labi ievingrinās nolasīt no viņu ārējās izturēšanās tādus pārdzīvojumus, par kuriem cilvēkam bez attiecīgas iemācīšanās nav ne jausmas. Skaidrs, ka vislabākos rezultātus dod tie gadījumi, kur lielas iedzimitas dāvanas saistās ar lielu pieredzi un vingrinājumu: tur rodas lielie, apbrīnojamie „dvēseļu lasītāji“, lielie cilvēku pazinēji, par ko augstāk jau bija runa.

Ja nu mums būtu skaidrs, ka sveša es dvēseles dzīve nekad netiek tieši uztverta, bet tikai pēc tieši uztvertās ķermeniskās izteiksmes līdz zināmam mēram nolasīta, tad būtu arī saprotams, ka te var gadīties lielākie maldi un vilšanās. Piem., viltīgs

cilvēks jau ir taisni tāds, kas mūs tādā veidā apved ap stūri, ka spiež mūs redzēt viņā tādu iekšējas izturēšanās veidu, kāda īstenībā nav. Tāpat labs aktieris ne katrreiz visu to līdz pārdzīvo, ko viņš aizraujoši tēlo. Daži lieli aktieři pat izteikuši domas, ka vislabāk dažādas dzīves situācijas varot tēlot tas, kas pats tās līdz nepārdzīvo. Citi gan atkal prasījuši, lai aktierim būtu attiecīgs pārdzīvojums, jo citādi tēlojums iznākot nedzīvs, mākslots, nepārliciecināšs. Viens tomēr ir drošs: aktieris nekad nedrīkst tā aizmirsties kā skatītājs, aizrauts ar viņa spēli, jo citādi aktieris nevarētu noturēties skatuves apkārtnē, kas taču visa ir mākslota, butaforiska. Bet var ņemt vēl labākus piemērus, lai rādītu lielāko kļūdu iespējamību. Tā, p., ja pēc mirēja konvulsijām un krākšanas spriež par viņa briesmīgām nāves mokām, tad bieži vien ļoti maldās. Pie lēnas nāves iestāšanās ir iespējams, ka ciešanas izbeidzas jau pirms agonijas sākuma. Konvulsijas un krākšana tad ir tīri reflektōriskas kustības, ko rada asinsriņķošanas apstāšanās un galvas smadzeņu darbības pārtraukšana. Ir iespējams arī pretējais, un proti, ka lielākās nāves mokas var norisināties sakarā ar ļoti mierīgu ķermeņa stāvokli. Tā slavenais franču fiziologs Klōds Bernārs (Claude Bernard) raksta par indi kurāre (curāre), ar kuŗu Dienvidamerikas iedzimtie saindējuši bultas, ka šī inde vispirms pārtraucot sakaru starp kustību nervien un muskuļiem, tā ka pat pie vislielākām dvēseles mokām konvulsijas un krākšana nevarot rasties, un mirējs it kā pavadot pēdējos dzīves brīžus lielā, nesatricināmā mierā, kas, protams, varot būt vislielākā illūzija.

Cik grūti ietikt sveša es dvēseles dzīvē, ja šis es pāts to nevēlas, var spriest no situācijām dažos lielos kriminālprōcesos. Nereti te notiek aizraujoša cīņa starp apvainotājiem un aizstāvjiem, visa pasaule ar elpu aizraujošu interesi seko prōcesam, nepacietīgi gaididama atbildi: vainīgs vai nevainīgs apsūdzētais? Un bieži vien tādi prōcesi izbeidzas ar to, ka nevienam, izņemot pašu apsūdzēto, nav pilnīgas skaidrības par vainu vai nevainību. Pats apsūdzētais, protams, no lietas sākuma zina, vai viņš vainīgs vai nē, un ja gribētu padomāt, varētu dziļā izbrīnā apjaust divaino stāvokli, kur veseli sējumi pilni ar izmeklēšanas rezultātiem; kur apvainojuma raksts tāpat aptver vairākus sējumus; kur prōkūrori nāk ar spīdošām apvainošanas runām, ko aizstāvji tikpat spīdoši cenšas atspēkot; kur pūblika stundām ilgi pavada uzmanības stingumā, gaidot spriedumu: vainīgs vai nevainīgs, bet avīžu korrespondenti kāri uzver katru raksturīgāku mirkli, lai pa telefonu, tēlegrafu un radio ziņotu visai sensāciju kārai pasaulei; kur bieži vien pat

visspīdošākās zinātnes autōritātes nevar veikt savu ekspertīzes uzdevumu; kur galu galā viss sarežģītais tiesiskais mēchanisms un visa sabangotā sabiedrības interese vispirms grozās tik ap jautājumu, kas pašam apsūdzētam nekad nav bijis jautājums, un proti, vai viņš tādu un tādu noziegumu izdarījis vai nē. Ar kādu eirōniju nereti tāds apsūdzētais var skatīties uz visu tiesas spriedumu, neizslēdzot pat zinātnisko ekspertīzi: viss, kas te tiek darīts lielākās nopietnības vārdā, viņam var likties muļķīga kōmēdija, kuŗā viņš ir muļķotājs.

Un viss tas tikai tāpēc iespējams, ka to paša apsūdzētā cilvēka apziņā neapšaubāmi pārdzīvoto zināšanas prōcesu par savu vainīgumu, resp. nevainību citi tieši nevar konstatēt un tāpēc spiesti laist darbā vissarežģītāko izmeklēšanas, apvainošanas un aizstāvēšanas aparāturu un dažreiz pat isti geniālas hipotezes.

Bet — vēl vairāk. Ne tikai tur sveša es tveršana ir grūta, kur tas apzināti slēpjas. Arī tur, kur tas pats cenšas sevi rādīt, dažreiz pat līdz izmisumam gribēdams tikt vaļā no ieslēgtības sevī, bieži vien izrādās, ka nevar sevi pilnīgi atsegt citiem. Kā mēdz teikt, nekad nevar sevi padarīt citiem pilnīgi „saprota mu“. Te sakņojas tā lielā, bieži vien liktenīgā vientulība, par ko kāds ievērojams filozofs izteicās, ka mūsu dvēseles dzīvē mēs visi esot kā cietumnieki atsevišķās kamerās, kas pat vislabākās saprašanās izdevības gadījumā tomēr paliks viens otram tāli. Vai arī, kā to mēdz citādi teikt, cilvēki gan ļoti tālu var savā dvēseles dzīvē „sakust“ viens ar otru, bet kautkur tomēr paliek it kā stikla siena starp viņiem, kas ieslēdz cilvēkus nepārvaramā vientulībā. Taisni visnopietnākos dzīves brīžos cilvēks nereti sevišķi sāpīgi izjūt savu vientulību.

IV. Pārdzīvojumu plūduma pamatuzbūve.

Lai nemaldītos psiholoģisko jautājumu daudzumā, kas attiecas uz vienu vai otru pārdzīvojuma plūduma daļu, jācenšas iegūt pietiekoši skaidrs skats pārdzīvojumu plūduma pamatuzbūvē.

Mums jau bija runa par to, ka visi psiholoģiskie pētījumi jāiesāk ar to psihisko prōcesu pētīšanu, kas pieredzē doti kā tā saucamie apziņas fakti. Citādi sakot, jāiesāk ar pārdzīvojumu plūdumu (Erlebnisstrom), ciktāl tas ir apziņas plūdums (Bewusstseinsstrom). Kāda ir šī apziņas plūduma pamatuzbūve?

Mūsu apziņas plūdums tikai tā ir iespējams, ka tas ieslēdz sevī attiecību uz kaut ko, kas tiek apzināts.

Šo attiecību sauc par apzinātības attiecību vai arī *intencionālītāti*. Tas jāsaprot tā:

Mūsu uztveres pārdzīvojumos mēs kaut ko uztveram, mūsu atcerēs — kaut ko atceramies, fantazijās — par kaut ko fantazējam, domāšanā — par kaut ko domājam; priekos un bēdās par kaut ko priecājamies vai bēdājamies: gribas pārdzīvojumos — kaut ko gribam vai negribam u. t. t. Ja atmet šo kaut ko, t. i. to, uz ko pārdzīvojumi vērsti, kam tie piegriezti, tad neiespējami paliek arī paši pārdzīvojumi, jo nevar, piem., būt atceres, kuņā nekā neatceramies, domas, kuņās ne par ko nedomājam, prieku vai bēdu, kuņos ne par ko nepriecājamies vai nebēdājamies; tāpat nevar būt gribas, kuņā nekas netiktu gribēts, vai negribas, kuņā nekas netiktu negribēts. Nekā nepārdzīvojot nozīmē tikdaudz, kā nemaz nepārdzīvojot, t. i. tas nozīmē paša pārdzīvojuma neesamību. Mūsu apziņa būtiski ir apziņa par kaut ko (*Bewusstsein von Etwas*).

Tā tad visur, kur ir mūsu apziņas faktu plūdums, ir arī tas, uz ko šie pārdzīvojumi vērsti, kam tie piegriezti, bez kā tie nemaz nav iespējami. Citādi sakot, ir tas, par ko ir apziņa, kas tiek apzināts. To sauc par apziņas priekšmetu (*Bewusstseinsgegenstand*), vai arī citādi par *intencionālo priekšmetu* (*intentionaler Gegenstand*).

No iepriekšējā mums ir zināms, ka visur, kur ir apziņas fakti, ir arī tas es, kam tie pieder, t. i. tas es, kas pārdzīvo, kā esamībā pārdzīvojumi iekārtoti. To sauc par *apziņas-es* (*Bewusstseins-Ich*). Apziņas priekšmets un apziņas-es ir it kā divi pretēji poli apziņas plūdamā. Starp šiem poliēm vērpjas viss tas, ko visplašākā vārda nozīmē sauc par *apziņas saturiem* (*Bewusstseinsinhalte*). Saturi taisni ir tas, ar ko apziņa piegriežas kaut kam, t. i. savam priekšmetam. Kā palīgīdzekli varam izlietot sekojošu shēmu:

I.	II.	III.
Tas, kam ir apziņa = „apziņas - es“ jeb apziņas subjekts.	Apziņas vērstība uz kaut ko (intencionālītāte), piepildīta apziņas saturiem.	Tas, kas tiek apzināts = apziņas priekšmets.

Lai šo visai svarīgo pamatuzbūves ieskatījumu nostiprinātu un padziļinātu, piegriezīsimies pēc kārtas katrai atsevišķai pārdzīvojuma plūduma pusei.

1. *Apziņas priekšmets*. Ka reālas lietas var būt par apziņas priekšmetu, t. i. to, kas tiek apzināts, nav ne ma-

zāko šaubu. Es varu, piem., ar redzi uztvert šo te reālo galdu, atcerēties, kāds tas bijis agrāk, p., vakar; varu domāt par to, ka tas, reāla lieta, ir cēloniskās attiecībās ar citām lietām, varu redzēt pat šīs citu lietu cēloniskās iedarbības rezultātus uz galda — skrambas, svītras, tintes traipus u. t. t.; tāpat es varu priecāties par puķēm, kas pašlaik man priekšā uz galda, varu arī bēdāties par to likteni, jo tās vairs neaug zemē, bet atrodas nogrieztas vāzē; es varu vēlēties, lai šo puķu svaigums vēl ilgi nezustu; varu gribēt šīnī puķu svaiguma saglabāšanā pats darboties līdzī, lemjot, p., pārmainīt ūdeni u. t. t., u. t. t.

Visos minētos piemēros pārdzīvojumi (= apziņas fakti) attiecas uz kaut ko šīnī pašā acumirkli un šīnī telpas vietā reālu. Bet tikpat labi tie var attiekties arī uz nereālo, pat neiespējamo, pretjēdzīgo, bezjēdzīgo u. t. t.

Atrazdamies, piem., ģeometriskā domāšanā, es savā apziņā esmu piegriezts nevis reālām lietām, bet ģeometriskiem punktiem, līnijām, virsmām, figūrām un to kombinācijām, kas taču ir nereālas (irreālas). Es varu apzināties, p., arī neiespējamo, fantazējot par to, ka ir realizēts mūžīgais dzenulis (perpetuum mobile), ka zemes virsū realizēts mūžīgais miers, šķēpi pārkalni lemešos, valda savstarpīga labvēlība u. t. t., u. t. t. Varu fantazēt, ka realizēts tas, ap ko runa grozās anekdotiskā jautājumā un atbildē: Kā visvieglāk noķert lauvas? — Nu, ļoti vienkārši: izsijāt lielā sietā Sacharas smilšu tuksnesi, tad sietā paliks lauvas. Es varu izteikt spriedumu: apaļš četrstūris ir neiespējams, ir pretjēdzība (Widersinn). Lai tā varētu spriest, t. i. lai varētu pārdzīvot šo neapšaubāmi pareizo spriedumu, tad vajadzīgs apaļu četrstūri apzināties. Es varu arī teikt, un pie tam mans spriedums būs pilnīgi pareizs, ka, piem., abrakadabra ir bezjēdzība, t. i. kaut kas, kur jēgas pilnīgi trūkst (Sinnlosigkeit), tāpat kā izteikumā „koks ir bet“ u. taml.

Nosaukto piemēru piētieks, lai katrs, tā sakot, savām pašā acīm ieskatītu, ka par apziņas priekšmetu var būt viss un katrs bez izņēmuma, vienalga, vai tas reāls vai nereāls (irreāls), iespējams vai neiespējams, jēgpilns (sinnvoll) vai pretjēdzīgs (widersinnig) un pat bezjēdzīgs (sinnlos). Pieņem, ka tikai reāli priekšmeti var būt par apziņas priekšmetiem, nozīmētu ne vairāk, ne mazāk, kā visu to, ko cilvēki kādreiz savos pārdzīvojumos ir apzinājušies, t. i. uz ko viņi savos pārdzīvojumos vērsušies, uzskatīt par reālu, tā tad arī visus maldu, mānticību un tukšu vēlēšanos priekšmetus. Tāda atzinuma priekšā katram, kas kaut cik domāt spējīgs, radīsies drebuļi. Tāpēc atliek tikai viens: disciplinēt sevi tā, lai pie

vārdu „apziņas priekšmets“ (Bewusstseinsgegenstand) tūlīt jau nedomātu par reālām lietām, bet gan jautājumu par to, vai šis priekšmets reāls vai nereāls, iespējams vai neiespējams, jēgpilns, pretjēdzīgs vai pat bezjēdzīgs, atstātu atklātu. Atliek tā tad tik atzīt, ka visnereālākos un pat neiespējamākos priekšmetus tikpat labi var apzināties, kā visreālākos. Ar to lai būtu nobeigts apziņas priekšmetu apskatījums.

2. Apziņas-es jeb apziņas subjekts. Te ir jādama tas es, kurā vienībā pārdzīvojumi iekārtoti, — tas, kas ir pārdzīvojumi, kas pārdzīvo jeb apzinās. Kamēr kādā atsevišķā pārdzīvojumu sakarā šie pārdzīvojumi rodas, ilgst, zūd, neaptverami daudzējādā un dažādā burzmā, tas kas šie pārdzīvojumi pieder, kas pārdzīvo, paliek tas pats, būdams it kā idents punkts, uz ko visi neapturāmā strauēm plūstošie pārdzīvojumi attiecināti. Šis es tā tad nav arī miesīgais es, t. i. nav mūsu ķermenis, jo arī mūsu ķermenī viss neapturami plūst un mainās. Mūsu ķermenis mums tikai tiktāl zināms, ciktāl mēs to pārdzīvojam, t. i. ciktāl to uztveram, atceramies, par to domājam u. t. t. Visi tie pārdzīvojumi, ar ko mūsu ķermenis mums atklājas, paši ir, tā sakot, centrēti tanī pašā apziņas-es, par ko tikko bija runa.

Pilnīgi nepiedodami būtu šo apziņas-es uzskatīt par kaut kādu neiznikstošu, nemirstīgu dvēseli vai tamlīdzīgi. (Savā laikā slavenais filozofs Kantš spidoši parādīja, ka apziņas vienība ir kaut kas principiāli cits nekā dvēseles substance, un tāpēc visi slēdzieni no apziņas vienības uz dvēseles kā neiznikstošas esamības pastāvēšanu ir loģiski kļūdaini). Te nedrīkst iet ne soļa tālāk par to, kas ir dots pašā pieredzē, bet pieredzē ir dots tikai tas, ka viss neaprobežotais un savā daudzējādībā un dažādībā neizsmeļamais pārdzīvojumu plūdums ir vienā un tai pašā es-vienībā, un proti tā es vienībā, kas šos pārdzīvojumus atrod par saviem. Empīriskā (t. i. uz pieredzes dibinātā) psiholoģijā tā tad ar visu stingrību jāaiztur tendences paslidēt zem šī es kā vienkārša pārdzīvojumu identa izejas centra, jo šāda paslidēšana nozīmē arī izslidēšanu no psiholoģiskās zinātnes.

Vēl citādi apziņas-es būtību var noskaidrot arī tā. Es cenšos, piem., atcerēties pēc iespējas daudz no savas pagātnes pārdzīvojumiem, cenšos tvert arī tos pārdzīvojumus, kas noris manī acumirkli, un cenšos paredzēt savus pārdzīvojumus nākotnē. Tā rodas neizsakāmi raibs plūdums, kur katra daļa ir citāda nekā citas. Bet jā nu es prasu, kas visu to agrāk pārdzīvojis, pašlaik pārdzīvo vai nākotnē pārdzīvos, tad man jāatbild: es. Bet kāds es? Vienmēr cits vai tas pats? Atbilde var būt tikai

viena: tas pats. Bet tad arī izrādās, ka šinī es neieiet nekādi saturi, jo tie neapstājoties plūst un dažādojas. Tas ir tikai t i r i f o r m ā l s punkts, uz ko visi saturi attiecināti, kuŗā visi, tā sakot, centrēti. Šis es ir tikai forma, kuŗā bez apstājas plūst saturi, sākot ar agrākās bērnības pārdzīvojumiem un beidzot ar tiem, ar ko dzīest mūsu dzīve savā liktenīgā vakarā.

Attiecībā uz es jādara arī svarīgs terminoloģisks aizrādījums. Bieži vien psiholoģiskā literatūrā ar vārdu „es“ apzīmē ne tikai nupat apskatīto idento formālo centru pārdzīvojumos, bet arī visu pārdzīvojumu plūdumu. Tā, piem., tur, kur runā, ka mūsu es mums labāk vai sliktāk pazīstams nekā citu u. t. t. Tāds vārda lietojums dažos gadījumos ir ļoti parocīgs, un nav jāmēģina par katru cenu no tā izsargāties (svarīgi jau nav tas, kādu vārdu lieto, bet gan, ko ar šo vārdu saprot). Zināmu domu sakarā arī pats no sevis ir skaidrs, ko vārds „es“ apzīmē: vai visu pārdzīvojuma plūdumu vai tikai idento attiecinājuma punktu tajā. Tādos gadījumos, kur viegli varētu rasties pārpratumš, ieteicams apziņas idento es-punktu saukt par „apziņas-es“ (Bewusstseins-Ich), lai parādītu, ka tas neizsaka tik daudz, kā visu apziņas plūdumu, bet tikai pašu es-momentu šinī plūdumā.

3. A) Ne mazāk svarīgs kā iepriekšējie ieskatījumi ir skats, kas atsedz apziņas vēršības (intencionālītātes) būtību. Taisni šinī punktā ne tik grūti ir iegūt pareizos uzskatus, cik iznīcināt vecos, naīvos, kas zinātnisku kritiku nevar izturēt.

Problēma jāformulē tā: Kāda ir apziņas attiecība pret tās priekšmetu?

Naīvais, no bērnu kājām līdzī nestais uzskats, tas, kas mūsos paliek līdz vecumam, ja ar attiecīgu zinātnisku kritiku tas netop, tā sakot, izdedzināts, — šis uzskats apziņas attiecību pret tās priekšmetu saprot kā tēla attiecību pret to, kas attēlots. Apziņas priekšmeti tad ir attēlotais, apziņas saturs ir attēls, un apziņas attiecība pret savu priekšmetu ir attēlojums. Lieta liekas ārkārtīgi vienkārša un skaidra. Līdz ar to rodas tāds skats. Cilvēks dzīvo neizmērojamā telpā un laikā, kas pildīti neizskaitāmām lietām. Pats cilvēks nes sevī, un proti, savā „apziņā“ šo lietu attēlus. Ar vārdu sakot: bezgalīgā laika un telpas kastē, kas piekrāuta neskaitāmām lietām un saucas pasaule, mājā arī pats cilvēks, nesdams sevī brīnišķo apziņas kastīti ar lietu attēliem. Tāds skats, ko daži domātāji mēdz apzīmēt par attēlu teoriju (Bildtheorie) vai arī eirōniski par kastes uzskatu (Kastenauffassung), ir tikpat nevarīgs un viegli sabruk, cik tas sākumā liekas skaidrs un pats par sevi saprotams. Tā kā katrā cilvēkā, kas to ar zinātnisku kritiku vēļ sevī nav izskaudis, tas ietiepiģi triumfē tālāk, tad jāķeŗas pie

tā apskatījuma visā nopietnībā, lai, tā sakot, reiz uz visiem laikiem sevi dēzinficētu no psiholoģiskas bērnu slimības atliekām.

Par attēlu jeb kōpiju tikai tiktāl var runāt, ciktāl starp to, kas attēlots, un pašu attēlu pastāv līdzība. Attēlojuma attiecība tā tad ir līdzības attiecība. Bet vai starp apziņu un tās priekšmetu var būt līdzība? Var, tā sakot, ar vienu rāvienu pārādīt, ka apziņa nevar būt līdzīga, ar to, par ko tā ir apziņa, un proti, sekojoši: apziņa par trijstūri nav trijstūrainā, par kvadrātu — nav kantaina, par lodī — nav apaļa; apziņa par šķidrumsu nav šķidra, par ledu — nav auksta, par sprādzienu — nav sprāgstoša; apziņa par pagātni nav pati pagātnē, bet tagadnē, tāpat tagadnē ir apziņa par nākotni u. t. t., u. t. t. Tādu piemēru var minēt bezgalīgi daudz. Skaidrs tā tad, ka starp apziņu un tās priekšmetu nevar būt līdzības. Tāpēc atkrit arī naivā tēlu teorija, kas apziņā redz „kasti ar tēliem“. Apziņas vērstība uz tās priekšmetu ir tik īpatnēja attiecība, ka pilnīgi velti to mēģināt novest pie kādas citas attiecības: visā savā īpatnībā tā atsedzas tikai dziļākiem pētījumiem.

B) Tālāk ir ļoti svarīgi ieskatī, ka apziņas attiecība pret tās priekšmetu nav reāla attiecība. Tas saprotams sekojoši. Par reālu attiecību šī vārda istā nozīmē var būt runa tikai tur, kur paši attiecības locekļi, t. i. tas, kas ieiet attiecībā, ir reāli. Apziņas plūdums jau gan ir neapšaubāmi reāls, citādi sakot: noteikts laiku piepildošs fakts. Bet tas, uz ko viņš ir vērst, t. i. apziņas priekšmets, var būt arī irreāls, pilnīgi neiespējams. Mēs jau redzējām, ka uzskatīt visus apziņas priekšmetus par reāliem ir pilnīgi neiespējami (sk. augstāk IV, 1, apziņas priekšmeta apskatījuma beigās). Ja nu reāla attiecība var aptvert tikai reālus locekļus, bet apziņas attiecībā var ieiet arī nereāli un pat pilnīgi neiespējami priekšmeti (sk. turpat), tad skaidrs, ka apziņas attiecība pret tās priekšmetu ir pavisam īpatnēja attiecība, ko mēģināt novest pie reālattiecības ir veltīgi.

No šejienes lieku reizi redzams, ka apziņu nekādā ziņā nevar iztulkot kā kasti ar tanī iekrātiem tēliem. Pirmkārt jā-saka, ka kaste var aptvert sevī tikai to, kas reāls, kamēr apziņa var attiekties uz visu bez izņēmuma, pat visnereālāko un neiespējamāko (kā, piem., augstāk minētā spriedumā: „apaļš četrstūris ir neiespējams, ir pretjēdzība“), pat uz bezjēdzīgo (kā augstāk minētā spriedumā: „koks ir bet“). Ja apziņa būtu kaste, kā tad tā varētu aptvert visu to, ko cilvēki kādreiz apzinājušies savos maldos, mānīcībās, tukšās ilgās u. t. t., u. t. t.? Otrkārt jā-aizrāda, ka pašā realitātē, ciktāl tā ņemta neatkarīgi no apziņas attiecības, nekādu tēlu nemaz nav. Tas ieskatāms, p., seko-

joši. Šķirstidams illūstrētu Ģētes „Faustu“, es tajā atrodu Mefistofeļa tēlus. Šos tēlus es esmu spiests atšķirt no paša Mefistofeļa, jo tēlu ir daudz, bet visi viena un tā paša Mefistofeļa tēli; tēli ir iespiesti tipografijā pēc kāda mākslinieka zīmējuma, bet Mefistofelis tiek apzināts „Fausta“ traģēdijā kā varens jaunais gars u. t. t., u. t. t. Līdzīgi tam, ka ja nav lasīt mācētāja, tad arī grāmata neko citu reāli nesatur, kā tikai ar tipografisko krāsu izraibotās, saistītās papīra lapas, tā arī grāmatā, pašā par sevi ņemtā, nav nekādu Mefistofeļa kā jaunā gara attēlu, bet gan tikai ar tipografisko krāsu notriektas papīra lapas. Papīrs, protams, ir reāls, tāpat reālas ir krāsas tādā un tādā telpas formā. Bet — tas jau nav Mefistofeļa attēls! Tikai tur, kur kāda apziņa, šīs krāsas to īpatnējā telpas formā uztverdama, tās attiecina uz viņas apzinātu Mefistofeli, tikai tur šīs krāsas top par Mefistofeļa attēlu. Citādi tās, kā jau teikts, ir tikai krāsas un nekas cits. Tāpat ja, piem., manā priekšā ir mana drauga fotogrāfija, tad tikai tāpēc, ka šo te reālo papīru ar tādu un tādu krāsu kopojumu uz tā es apziņā attiecinu uz savu draugu. Starp fotogrāfiju un manu draugu nekādu reālu attiecību nav.

Skaidrs tā tad sekojošais: ja visur, kur darišana ar fiziskiem tēliem un attēlojumiem, no tiem izmet tiem apziņā piešķirto attiecinājumu uz to, kā tēli tie ir, tad šie tēli pārvēršas vienkāršos reālos priekšmetos (piem., krāsās uz papīra audekla; marmora gabalos, kā pie statujām u. t. t.), paši par sevi būdami tikai tādas un tādas fiziskas lietas, ar tādu un tādu ķīmisku saturu u. t. t., bet ne vairs tēli. Tēla esamība tā tad nav vairs tīri reāla, bet jau uzrāda savos pamatos apziņas attiecinājumu.

Tāpēc jāsaka: ir nejēdzīgi apziņas attiecību pret tās priekšmetu domāt kā attēla attiecību pret attēloto, t. i. nav iespējams novest apziņas intencionālītāti pie attēlojuma attiecības, jo īstībā lietas sastāvs ir taisni pretējs: attēlojuma attiecība ir dibināta apziņas attiecībā. Ja no attēliem izmetam apziņas attiecinājumu uz to, kā attēli tie ir, tad kā attēls, tā arī attēlotais (ja pēdējais vispār ir reāls) pārvēršas par vienkāršām lietām blakus citām.

Lai galīgi atrīvētos no naīviem un šīnī gadījumā pilnīgi nepareiziem uzskatiem par apziņas attiecību pret tās priekšmetu, nevajadzētu žēlot laiku, bet pēc iepriekšējo piemēru parauga ņemt tamlīdzīgus vēl un vēl, kamēr lieta pilnīgi skaidra, kamēr, p., galīgi skaidrs, ka no tīri reālā viedokļa vien skatoties gleznu un skulptūru galerijas, nesatur nekā mākslinieciska (aistētiska), bet gan tikai krāsainus audeklus un akmeņus u. taml.

Visu nupat veikto pilnīgi nepareizi būtu saprast tā, ka, ja

apziņas attiecība pret tās priekšmetu nav tēla attiecība pret attēloto, tad vispār apziņā nekādu tēlu nevar būt.

Apziņā neapšaubāmi ir sastopami tēli. Tādi, piem., ir atceres pārdzīvojums, tāpat fantazijās. Tie ir neapšaubāmi psihiski reāli un dažreiz varbūt tik spilgti, ka tos pat var sajaukt ar īstenību. Un tomēr paši par sevi tie tikpat maz ir tēli kā augstāk minētās krāsas, marmors u. t. t. Tikai apziņas attiecinājums tos pārvērš par tādiem tēliem. Tas tūlīt būs skaidrs no sekojošā.

Ja es, p., ļoti spilgti atceros kādu dārgu aizgājēju, ja viņš, kā mēdz teikt, kā dzīvs ir atkal manā priekšā, tad neapšaubāmi man ir zināma uzskatāmība atceres pārdzīvojumā, t. i. man „garā“ ir šī aizgājēja tēls priekšā. Bet kamēr šis tēls ir t a g a d, šinī acumirkli, manā priekšā, es to attiecinu uz cilvēku, kuŗa vairs nav starp dzīvajiem, kas gan kādreiz pats bijis manā priekšā. Ja šis, tagad klātesošais uzskatāmības attiecinājums uz tagad klāt neesošu priekšmetu netiek izdarīts, tad arī nav man minētā aizgājēja tēla, bet gan tikai ir zināma uzskatāmība, kas pati par sevi tikpat psihiski reāla, cik reālas ir krāsas uz reāla audekla pie sienas, vai reāls ir marmora gabals mūzējā. Tā tad līdzīgi tam, kā apziņas attiecinājums reālās krāsās, marmoru u. t. t. var pārvērst par tēlu, tā arī šis pats attiecinājums psihikā reālo, no atmiņas uzpeldējušo uzskatāmību var pārvērst par tēlu. Bet starpība: attēlotais — attēls vienmēr paliek (kā, p., minētā gadījumā: attēlotais cilvēks jau miris, bet viņa tēls — manā priekšā). Un šī attiecība iespējama, kā jau teikts, tik uz apziņas attiecinājuma (intencionālītātes) pamata.

Tā tad nav svarīgi, no kāda sastāva uzbūvēts tēls: no fiziska vai psihiska: attēlojuma attiecība pēc būtības paliek tā pati, un proti, tā dibināta apziņas attiecībā. Starpība tik tā, ka fiziskie tēli (piem., gleznas, statujas) v i s i e m pieejami, kamēr psihiskos tēlus (kā, piem., atmiņas un fantazijas tēlus) t i e š i skata tikai tas cilvēks, kā apziņā tie atrodas: nav iespējams tāds burvju paņēmiens, ar ko viens cilvēks tikpat tieši varētu ievest citus savā atmiņas tēlu galerijā, kā viņš gan tos var ievest fizisko tēlu galerijā, ja tāda pastāv.

C) Ja visu, kas nav ne apziņas priekšmets, ne arī apziņas-es, bet apziņas plūdumā tomēr ieiet, saucam vārda plašā nozīmē par apziņas saturiem (sk. augstāk, IV. nodaļā sākumu līdz 1), tad nu ir laiks ieskatīt, ka šie saturi ir divējādi: reāli un irreāli. Pie tam kā vienus, tā otrs var uzrādīt t i e š i m ū s u p i e r e d z ē.

Augstāk jau bija runa par to, ka par reālu zinātnē sauc visu to, kas pastāv kā notikums laikā, t. i. kā f a k t s. Taisni tāpēc,

ka fakts ir, tā sakot, iepilināts zināmā laika vietā, citā tas nevar būt. Tāpēc tas laikā ir vienreizējs, neatkārtojams: var gan nākt jauni, tam ļoti līdzīgi un pat no tā neizšķīrami fakti, bet tie, kā citā laikā iederīgi, ir jau citi, jauni. Tas visā pilnībā sakāms arī par apziņas faktiem. Arī tie rodas, veidojas, plūst un zūd, lai dotu vietu citiem u. t. t.

Pietiek tieši ieskatīties mūsu pārdzīvojumu plūdumā, lai redzētu, kā viss te neapturami tek un katru acumirkli ir cits. Visu to mūsu pārdzīvojumu plūdumā, kas eksistē kā laikā cieši saistīts ar zināmu laika momentu un tāpēc nevar pastāvēt vairākos gadījumos, kā tas pats, identais, — visu to var (kā to dara filozofs Huserls) saukt par apziņas reālo saturu. Tādi reāli saturi ir, piem., krāsu, skaņu, taustes, ožas u. t. t. momenti, kas mūsos reizē vai laika secībā plūst vieni pēc otriem. Tādas ir arī mūsu apziņas piegriezības priekšmetiem, t. i. mūsu i n t e n c i j a s, jo te mēs esam vērsti uz vieniem, te uz otriem priekšmetiem; varam ar savām apzinātības attiecībām atkal atgriezties pie agrākiem priekšmetiem. Mūsu apziņas vērstībām (intencijām) uz priekšmetiem tāpat ir savs sākums, ilgums un beigas laikā. Tāpēc tās jāatzīst tāpat par reāliem apziņas saturiem, kā minētie krāsas, garšas, ožas u. t. t. saturi, kas mūsos rodas, plūst un zūd neapturāmā straumē un vissarežģītākās kombinācijās.

D) Ar reāliem saturiem vien tomēr apziņas plūdums nekādā ziņā nav izsmelts. Tanī ieiet vēl arī tā saucamie irreālie saturi. Šo irreālo saturu pamatos stāv tā saucamā priekšmetiskā jēga (der gegenständliche Sinn), t. i. tas, kas pārdzīvojumā domāts (gemeint). Piem., kamēr es te apskatu manā priekšā atrodamo puķi, to ožu, aiztieku ar roku u. t. t., manī plūst krāsas, ožas, taustes u. t. t. momenti. Pie tam es šo puķi varu sākt apskatīt no vienas puses, tad no otras, tad varbūt atkal atgriezties pie jau apskatītā, lai to vēl reiz skatītu u. t. t., u. t. t. Reālie manu piedzīvojumu saturi te plūst un mainās nepārtraukti. Un tomēr es visu laiku domāju: tā pati puķe, un proti tā pati, kas tādās un tādās krāsās, tā un tā smaržo, ar tādu un tādu lapu un ziedu mīkstumu, samtainumu u. t. t. Es varu pēc tam šo puķi kādu laiku nemaz neapzināties (t. i. to nepārdzīvot), pēc tam, piem., pēc dienas, atkal to redzēt. Un ja tagad krāsas, ožas, taustes u. c. pārdzīvojumi jau ir citi, nekā vakarējie, es tomēr domāju: tā pati puķe. Tāpatība (identitāte) tā tad var iet cauri visdažādākiem laika momentiem un visdažādākiem reāliem apziņas saturiem: krāsas, ožas, taustes u. c. īpašības taču nav vienādas, bet pārdzīvojumā tās tiek attiecīnātas uz vienu un to pašu lietu: puķi.

Domu saturi vispār ir tādā ziņā irreāli, ka tie var saglabāt savu tāpatību (identitāti) visdažādākos pārdzīvojumu gadījumos. Citādi sakot: kamēr pārdzīvojošie subjekti, laiki un apstākļi dažādi, domu saturs var būt viens un tas pats. Tā, p., doma, ka divreiz divi ir četri, ir viena un tā pati, lai gan to var pārdzīvot visdažādākie subjekti un visdažādākos laikos un apstākļos.

Apgalvojot, ka apziņas plūdamā ieiet arī irreāli saturi, mēs it nebūt tā tad neiekrītam kādu mistisku faktoru vai tamlīdzīgu lietu atzinumā. Mēs vienkārši konstatējam to, kas ieiet katrā apziņas plūdamā: katrā tiek kaut kas domāts (gemeint), kas taisni tāpat var tikt domāts arī visdažādākos citos subjektos, laikos, apstākļos. Citādi sakot: kamēr tās pārdzīvojuma plūduma daļas, kas saistītas ar laika un subjekta robežām, aizplūst, katru acumirkli dodot vietu citām, jaunām, ir apziņā arī tādās daļas (kā domu saturi), kas var palikt tās pašas pāri reālā subjekta un laika robežām. Tā, piem., mēs XX. gadsimtenī domājam to pašu, izsakot Pitagora teorēmu, ko domājuši cilvēki jau priekš gadu tūkstošiem un domās arī nepārredzamā nākotnē, kamēr vēl vispār domās par ģeometriju: domu procesu te var būt bezgalīgs vairums, bet Pitagora teorēma ir tikai viena.

Irreālo saturu esamība apziņas plūdamā tā tad nenolie dzama.

V. Es-apkārtne un ķermeņa apkārtne.*)

Augstāk jau bija runa par to, ka pārdzīvojumu plūdums tā, kā tas dots mūsu pieredzē, ir saistīts ar zināmu dzīvniecisku organizāciju, t. i. ar pārdzīvojošā subjekta ķermeni (jeb miesu). Šis ķermenis, kā dabas sastāvdaļa, atrodas ar citām dabas sastāvdaļām savstarpīgā iedarbībā.

Cilvēka ķermenis var tikt divējādi apskatīts. Pirmkārt pēc tām tā īpašībām, kas tam kopējas ar visiem citiem ķermeņiem, arī neorganiskiem, t. i. pēc tā vispārfiziskām īpašībām, kas piemīt katrai telpu piepildošai reālītai; otrkārt — pēc tās orgāniskām (bioloģiskām) īpašībām, t. i. īpašībām, kas piemīt tikai dzīvai dabai. Sakarā ar to tad arī ķermeņa apkārtnes problēmā ir jāizšķir tā vispārfiziskā apkārtne no specifiski bioloģiskās. Cik tālu būtu jāvelk ķermeņa apkārtnes robežas un kāds izgriezums no tās būtu jāuzskata par speci-

*) Tuvāku šīs problēmas iztīrājumu sk. rakstā: Theodor C e l m s, Lebensumgebung und Lebensprojektion, Neue Münchener philosoph. Abhandlungen, herausg. von E. Heller u. F. Löw, Festschrift für A. Pfänder. Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1933.

fiski bioloģisko apkārtņi — tas ir jautājums pats par sevi, kas te paliek neatrisināts. Tiktāl varētu jau šeit aizrādīt, ka pie specifiski bioloģiskās ķermeņa apkārtnes varētu pieskaitīt tikai tās tā fiziskajā apkārtņē atrodamās reālītes, kas ķermeņa organiskajai dzīvei būtu pozitīvi vai negatīvi nozīmīgas.

Katrā ziņā viens ir neapšaubāms: ķermeņa apkārtņē var ieiet tikai reālais, t. i. tas, kas īstenībā pastāv. Tāpēc arī var teikt, ka ķermeņa apkārtne (kā vispārīgākā, tā arī specifiski bioloģiskā) ir reāla apkārtne.

Šo reālo apkārtņi pats cilvēks var arī nemaz nezināt. Pat vairāk: dabas zinātnes, ar visiem to apžīlinošiem sasniegumiem, tomēr vēl it nebūt nav devušas galīgu, izsmeļošu atbildi uz to, kāda ir tā dabas vide, kurā dzīvnieciskais organisms rodas, pastāv un zūd. Tāpat vēl nav arī pilnīgi izpētīti paši organismi, un tāpēc nav vēl arī iespējams galīgi zinātniski izprast, kā tie stāv savstarpīgā iedarbībā ar savu reālo apkārtņi. Šinī iedarbībā vienu no galvenām lomām spēlē nervu sistēma, bet tās izpratnē zinātnes vēl liek ļoti daudz ko vēlēties. Bet — lai būtu kā būdams ar reālās apkārtnes izpētīšanu, viens ir skaidrs un neapšaubāms: katram reālam pārdzīvojumu subjektam ir arī savs ķermenis, ar ko viņš iepilināts neizmērojami tālu ejošos, īstenībā nekad neizsmeļamos dabas sakaros, kurū tuvāko, ķermeni visciešāk aizķerošo joslu mēs saucam par ķermeņa apkārtņi.

Bet nu izrādās, ka jārūnā vēl par kādu citu apkārtņi, lai varētu pieiet pie mūsu dzīves tādas, kāda tā īstenībā noris. Šis apkārtnes jēdziens noskaidrojas sekojošā kārtā.

Augstāk (IV, 1) jau bija runa par to, ka cilvēks savā pārdzīvojumu plūdumā kaut ko apzinās, t. i. ka viņš ir vērst uz kaut kādiem priekšmetiem, kurus var saukt par intencionāliem priekšmetiem. Tas, ko cilvēks apzinās, var būt tāds, kas nav viņa pārdzīvojuma plūduma sastāvdaļa (kā, piem., koki, skaitļi, ķīmiskās reakcijas); bet var arī gadīties tāda apziņa, kurā cilvēks piegriezts sevis paša pārdzīvojumiem, kā, piem., gadījumos, kur cilvēks konstatē sevī domas, jūtas, tieksmes u. t. t. Tādu apziņas piegriezību sev pašai sauc par refleksiju, kas tā tad ir apziņa par pašu apziņu. Tos aktus, kurū vērsti uz pašu apziņu, t. i. kurus tiek izdarīta refleksija, sauc par reflektējošiem aktiem.

Ja nu mēs no visiem kāda cilvēka apziņas aktiem ņemsim tikai tos, kas nav reflektējoši, t. i. aktus, kurus cilvēks apzinās kaut ko tādu, kas viņa paša apziņas plūdumā neieiet kā sastāvdaļa, tad dabūsim tos apziņas priekšmetus, ko cilvēks nostāda sev pretim kā viņa nees. Šo priekšmetu kopību tad arī var

nosaukt par cilvēka es - a p k ā r t n i. Pēdējais nosaukums tāpēc ļoti raksturīgs, ka šī apkārtnē aptver priekšmetus, ko apziņas-es (sk. par to augstāk, IV, 2) atrod kā no sevis atšķirīgus, uz ko viņš gan vērsts, bet kas tomēr ir pils, pretējais es-polam pārdzīvojumu plūdamā.

Ka par tādu es-apkārtni (jeb intencionālo apkārtni) nepieciešami jārunā, to var spriest jau no tam, ka faktiski pirms katras psiholoģiskas zinātnes par to arī runā. Tā, piem., par kādu cilvēku, kas pilnīgi nodevies matēmatiskām studijām, tiktāl, ka it kā aizmīrsis savu reālo apkārtni, mēdz teikt, ka viņš dzīvo matēmatikas pasaulē un reālo pasauli pavisam zaudējis. Tas nozīmē istenībā tikai sekojošo: tāds cilvēks savā pārdzīvojumu plūdamā galvenām kārtām piegriezts matēmatiskiem priekšmetiem, t. i. viņa apziņas plūdums vērsts galvenām kārtām uz tiem. Tāpat par dažu labu senātnes pētnieku var teikt, ka viņš, pētīdams pagātni, tiktāl iegrimis tajā, ka zaudējis spēju orientēties tagadnē. Reāli, protams, nevar atrasties ne matēmatiskā pasaulē (kas vispār nav reāla), ne arī pagātnē (kas gan bijusi kādreiz reāla, bet vairs nav reāla). Ja nu par „iegrimšanu matēmatikas un senātnes pasaulēs tomēr var runāt, tad tas nevar nozīmēt citu, kā tikai to, ka apziņas-es ir iegrimis šo pasaulu pārdzīvojumos, būdams intencionāli vērsts uz tām.

Ja nu es-apkārtnē ir to apziņas priekšmetu (= intencionālo priekšmetu) kopība, kas neieiet paša es sastāvā, bet par apziņas priekšmetu var būt viss un katrs, neatkarīgi no tam, vai tas reāls vai nereāls, tad arī skaidra milzīgā starpība starp ķermeņa apkārtni un es-apkārtni cilvēka dzīvē. Kamēr ar savu ķermeni cilvēks var dzīvot tikai reālā apkārtņē, ar savu apziņu viņš var dzīvot starp priekšmetiem, kas ļoti tāli no katras reālītātes. To pašu domu var citādi formulēt tā: kamēr cilvēka ķermeņa apkārtņē var iieiet tikai tas, kas ir reāls, viņa es-apkārtņē var iieiet viss un katrs, neatkarīgi no tam, vai tas reāls vai nereāls. Tā, p., pirmatnējā cilvēka es-apkārtņē iieiet visi tie labie un ļaunie gari, kā pastāvēšanai viņš tic, un ko viņš tāpēc pielūdz vai ved ar tiem nereti izmisuma pilnu cīņu. Tāpat tāda cilvēka es-apkārtņē, kas slimo ar tā saucamo vajāšanas maniju, iieiet tie ienaidnieki, kas viņa dzīvi nereti pārvērs par tādu mocību virkni, ka viņš meklē glābiņu pašnāvībā. Lai piedomājam vienkārši pie tām apkārtņēm, pa kurām mēs izceļojamies mūsu sapņos, kur mēs bieži vien ne tikai sastopamies ar sen mirušiem, bet arī atrodam sevi pašus nomirušus, ņemam dalību sevis paša apmazgāšanā, apglabāšanā u. t. t., u. t. t.

Tā kā es-apkārtnē ir apziņas priekšmetu kopība, bet apziņas akti, kas uz šiem priekšmetiem vērsti, strauji nomaina viens

otru, tad īstenībā pastāv vesela es-apkārtnu virkne, kuŗā bieži vien nav nekāda objektīva sakara. Kas varētu tvert un aprakstīt visas tās es-apkārtnes, kuŗām cilvēks, te straujā tempā, te lēnākā gaitā, izbrauc cauri dienas nomoda laikā? Te reālie, priekšā atrodamie priekšmeti, te pagātnes ainas, te nākotnes tēli, te matēmatiskie skaitļi, te dažādas absurditātes u. t. t., u. t. t. Visiem zināms, cik neiespējami pat visnopietnākās koncentrācijas brīdī neaizslidēt no tiem priekšmetiem, ar kuŗiem jānodarbojas: uzmanības svārstības kā ar velnišķu roku kaut uz laiku nomaina mūsu es-apkārtnes dekorācijas arī tad, ja paši to nekādā ziņā negribētu.*) Ja būtu iespējams it kā nofilmēt mūsu es-apkārtnes virknes to jonojumā un pēc tam dēmonstrēt, tad mēs gan vai sastingu tu aiz brīnumiem par nesakarību virkni, kam mēs brāžamies cauri, un no kā tikai atsevišķus momentus var saistīt objektīvā sakarībā.

Katrs psihisks subjekts uzskata kādu noteiktu daļu no savas es-apkārtnes par to reālo apkārtni, kuŗā noris viņa dzīve. Citādi sakot: katrs apziņas subjekts iekārto sevi kādā par reālu atzītā pasaulē. Šo apziņveidīgo sevi iekārtošanu par reālu atzītā pasaulē var saukt par dzīves prōjekciju. Lai tāda varētu notikt, tad ir nepieciešams, lai būtu jau radies kaut kāds uzskats par reālo pasauli un tāpat kaut kāds uzskats par sevi pašu. Kā viens, tā otrs var izrādīties par dziļākiem maldiem, tomēr dzīves prōjekcija notiek nepieciešami. Tā, piem., tas skats, kas mums bērnībā bija par pasauli un par sevi pašu šinī pasaulē, taču pa lielākai daļai bija pilnīgi nepareizs. Savos toreizējos pārdzīvojumos mēs tomēr tikpat droši atradām sevi kādā mūs aptvepošā pasaulē, kā mēs to atrodam tagad, kur zināšanas par pasauli smelam pirmā kārtā no dabas zinātnēm, bet zināšanas par sevi no zinātniskās psiholoģijas.

To skatu uz sevi pašu un pasauli, ko katrs subjekts nepieciešami sevī nes, neatkarīgi no tam, vai šis skats pareizs vai nē, sauksim par dzīves iekšējo skatu. Te dzīve redzama tā, kā tā atspoguļojas paša cilvēka apziņā. To skatu par kādu cilvēku un viņa reālo apkārtni, ko sevī nes citi cilvēki, sauksim par dzīves ārējo skatu. Arī šis var būt pilnīgi nepareizs, jo kā var kļūdīties attiecībā uz savu dzīvi, tāpat arī attiecībā uz citu. „Iejusties“ kādā cilvēkā, nozīmē tvert viņa paša iekšējo dzīves skatu, it kā dzīvot ar viņa apziņas acīm. Tā mēs attiecībā pret savu bērnību izturāties dažādi: te tajā iejūtamies un it kā atkal to pārdzīvojam, te visu toreiz sevī un pasaulē re-

*) Sk. turpmāk, 185.—190.

dzēto izskaidrojam tā, ka pie tvertā bērnības iekšējā dzīves skata piebīdām tagadējo ārējo skatu un izskaidrojam bērnības pārdzīvojumus.

Sakarā ar aso izšķirību starp dzīves iekšējo un ārējo skatu rodas problēma par asu izšķirību starp *k a u z ā l i t ā t i* (= cēlonību) un *m ō t ī v ā c i j u*. Cēloniski darboties (= „kautēt“) var tikai tas, kas ir reāls, kamēr „mōtivēt“ var arī nereālais. Citādi sakot: kautēt var tikai reālais, un neatkarīgi no tam, vai tas tiek apzināts vai nē; mōtivēt var kaut kas tikai tiktāl, cik tas uzstājas kā apziņas priekšmets, neatkarīgi no tam, vai tas reāls vai nē. Ļoti labi starpību starp iekšējo un ārējo dzīves skatu, kā arī starpību starp kautāciju un mōtivāciju var illūstrēt ar piemēru par Don-Kichota cīņu ar vēja dzirnavām. Cīņa ar vēja dzirnavām notiek tikai Don-Kichota dzīves ārējā skatā, kamēr iekšējais skats rāda Don-Kichotu bezbailīgā cīņā ar vairāk demītiem milžu. T. i. Don-Kichots savā dzīvē atrada nevis vējdzirnavas, bet gan milžus: ja viņš būtu atradis vēja dzirnavas, tad pats uzskatītu to par nelgu, kas ar tām gribētu cīnīties. Tamdēļ mēs varam izteikties tā: Don-Kichotu mōtivēja doties cīņā nevis vēja dzirnavas, bet gan milži, kamēr *k a u z ē j a* nevis milži, bet gan vēja dzirnavas, kuŗu vēja grieztie spārnī Don-Kichota uzbudinātā fantāzijā radija milžu priekšstatus. Tikai ievērojot šo izšķirību, ir iespējams izprast, kā tas var būt, ka Don-Kichots mūsos rada reizē godbijības pilnu apbrīnu un žņaudzošus smieklus. Iekšējais viņa dzīves skats rāda bruņinieku, kam varonībā nav bijis līdzīga zemes virsū, kas ar savu roku visu pasauli gribējis pestīt no netaisnības. Turpretim ārējais skats rāda prātā jukušu fantastu, kas izdzīvojis sevi visgrote-skāko dēku virknē. Tāpēc viņa draugs arī izsakās viņa kapa uzrakstā, ka neesot skaidrs, vai Don-Kichots bijis gudrais vai nelga. Mēs teiksim: ir gan skaidrs. Don-Kichota iekšējā dzīves skatā redzams apbrīnojams gudrais, ārējā skatā — neapšaubāms nelga.

Šis piemērs arī lieku reizi rāda, cik uzmanīgi jāizturas cilvēku raksturojumos un novērtējumos.

Cilvēka uzmanība spējas

Uzmanības jeb vērības piegriešanas parādības ir sastopamas jau dzīvnieku valstī. Ir pareizi aizrādīts, ka uzmanībai esot ļoti svarīga loma tīri bioloģiskā cīņā par sevi pašu un savas sugas saglabāšanu, kā tā saucamajā uzglūnēšanas instinktā slēpjoties uzmanība tās sākotnējā veidā. Cilvēka spēju kopībā uzmanība ieņem vienu no viscentrālākām vietām.

Zinātne jau sen, bet mūsu dienās it sevišķi ir parādījusi, ka cilvēka dvēseles dzīvē ir divi pamatslāņi: *a p z i ņ a s* un *z e m a p z i ņ a s*. Apziņa ir īpatnējs dzīves stāvoklis, kurā cilvēks ir piegriezies vai nu tam, kas nav viņš pats, t. i. savai „ārpasaulei“, vai arī pats sev. Tā, piem., tādos dzīves faktos, kā putnu dziesmu klausīšanā, vakara blāzmas skatīšanā, ģeometriskas teorēmas domāšanā, priekos par jauko laiku, bēdās par kāda dārga tuvinieka nāvi cilvēks ir ievirzīts uz to, kas nepieder pie viņa „pats“, kamēr nemierā ar sevi, pārdomās par savas dzīves turpmākām gaitām, ticībā saviem spēkiem un taml. gadījumos viņš kautkā ir piegriezts sev pašam. Sevišķi sāpīgi cilvēks atrod sevi pašu tā saucamos sirdsapziņas pārmetumos, kas ir mōrāliska paštiesa. Var būt gadījumi, kad cilvēks tiktāl iegrimst ārpasaules ievirzē, ka pilnīgi zaudē sevi pašu no sava redzes aploka. Tas var notikt, piemēram, kādā nomierinošā skaistas dabas ainavas skatījumā, kad cilvēks it kā iziet no sevi, „izlīst“ dabā, tāpat kādā ļoti aizraujošā darbā, dažos aizraujošos jūtu uzplūdos u. t. t. Sevišķi augsti ciena cilvēka pašai zmiršanasos tikumības laukā (pašai zliedzība). Daudzos dzīves gadījumos tāda pašai zmiršanās, vai vismaz tās zināma pakāpe, stipri atvieglo cilvēka gaitas. Tā karavīram būtu ārkārtīgi grūti, ja cīņas laukā viņš nevarētu cik necik aizmirst sevi, bet visu laiku būtu pārdomās par to, kādi viņam var draudēt ievainojumi, kādas sāpes no tiem, kāda drausmīga nāve u. t. t. Un viņa stāvoklis ir nesalīdzināmi vieglāks, ja viņu, piemēram, aizrauj cīņas straujais temps, cīņas mērķis, cīņas tīri tehniskā izveduma veids u. t. t. Tāpēc saprotams, ka vismocošāka ir piespiesti bezdarbīga atrašanās draudošos apstākļos: bezdarbīgums neļauj cilvēkam aizmirsties un tam jāsmok savā briesmu apziņā. Pretēji

minētiem, vai nu uz ārpasauli vai sevi pašu ievirzītiem apziņas stāvokļiem, zemapziņas gadījumi ir tādi cilvēka dzīves brīži, kad viņš zaudē kā sevi, tā arī savu ārpasauli, t. i. zaudē visu un it kā krit neesamības bezdibēnā. Protams, tā ir tikai tīri subjektīva neesamība, jo īstenībā pastāv kā pats cilvēks, tā arī viņa ārpassaule, tikai cilvēks neatrod ne sevi, ne ārpasauli. Tādi stāvokļi ir, piemēram, dziļš ģibonis, bezsapņu miegs, dziļš narkozes stāvoklis u. c. taml., no kuņģiem iziedams, cilvēks it kā iznirst dienas gaismā no dziļa, tumša atvara, sākdam atkal redzēt pasauli un sevi pašu. Apziņa tā tad ir it kā īpatnēja garīga gaisma, kas brīžiem mūsos uzliesmo, brīžiem dzies. Un kamēr tīri objektīvi, t. i. neatkarīgi no mūsu apziņas ņemot, mēs mūsu ilgākā vai īsākā mūžā nepārtraukti pastāvam un nepārtraukti pastāv arī mūsu ārpassaule, mūsu apziņas gaisma uzliesmo pārtraukti, te vienus, te otru momentus no zemapziņas un no mums pašiem apstarodama, te atkal visu atstādama neizšķīramības tumsai.

Pēc tā saucamā apziņas šauruma principa katrā atsevišķā brīdī var apzināti pārdzīvot ļoti nedaudz. Tas ārkārtīgais pārdzīvojumu vairums, kas raksturo katru cilvēka dzīvi, ir iespējams tikai tā, ka vieni apziņas fakti lielākā vai mazākā straujumā nomaina otru un tā jau minētais pārdzīvojumu vairums, nevarēdams uzreiz ietilpināties šaurās apziņas robežās, plūst tām cauri laika secībā tāpat, kā cauri šaurām teātra durvīm var secības kārtībā ieplūst un izplūst neaprobežots vairums apmeklētāju. Tā tad, lai gan dažos brīžos (kā augstāk minētos pilnas „nesamaņas“ stāvokļos) viss dvēseles dzīves sastāvs ir gremdēts zemapziņā, nekad nevar būt brīži, kas visu viņu paceltu apziņā: katrreizēji apzinātais vienmēr ir tikai kā neliels spožs reflekss pāri neizsmeļamai tumsai dzelmei. Nedrīkst domāt, ka zemapziņa būtu absolūts chaoss, bez jebkādas kārtības un sakarības: taisni otrādi, zemapziņā, kā liekas, ir gremdēti visi galvenākie cilvēka dzīvi noteicošie spēki, viņa rakstura pamatatsperes, zemapziņas ceļā cilvēks bieži nonāk pie apziņai neveicamu uzdevumu atrisināšanas, zemapziņā sagatavojas un it kā pamatlīnijās jau atlejas visi lielie garīgās jaunradīšanas sasniegumi; tā ir arī it kā mantnīca, kuņģā saglabājas dzīves pieredzes ieguvumi. Zemapziņa tā tad ir it kā virspusē neredzamais, bet dziļais un auglīgais zemes apakšslānis, kuņģā dīgst brīnišķas sēklas, un no tām augošie stādi tikai vēlāk paceļas zemes virspusē, lai ziedētu, nestu augļus un, sabrūkot, atkal atgrieztos zemes tumšajā slānī, sekmējot citu dīgšanu. Zemapziņa ir īstais garīgās auglības klēpis. Un ja to sauc par chaosu, tad tikai lai asi izceltu, ka no apziņas viedokļa (un tā

tad relatīvi, ne absolūti) tā ir chaoss: visas tās izšķirības, kuŗu veidošanā pastāv apziņa, te atkal saplok, it kā sakūst neizšķirības tumsā. Tā, iemiegot, mēs nereti pārdzīvojam, ka noteiktā pasaulē, kuŗā mēs esam pavadījuši nomoda laiku, it kā atmiešķķē savās pamatlinijās un, pārvēršoties bezformīgā jūklī, beidzot grimst zūdības tumsā līdz ar mums pašiem. Līdzīgu grimšanu neizšķirāmībā ir pārdzīvojuši tie, kas krituši ģibonī, grimuši dziļā narkozes stāvoklī un taml. Tieši apziņas šauruma pēc, gaišā apziņas josla vienmēr ir tikai kā peldoša sala, ap ko skalojas zemapziņas viļņi un kas pati var katru acumirkli atkal nogrint zemapziņas straumēs. Grimšanu zemapziņas tumšajā stīchijā gleznaini tēlo krievu dzejnieks Tjutčevs (Тютчевъ):

Настанетъ ночь — и звучными волнами
Стихія бьеть о берегъ свой.

Приливъ растеть и быстро насъ уноситъ
Въ неизмѣримость темныхъ волнь.

Pašā apziņas joslā, neskatoties uz tās šaurumu, vēl ir viena svarīga izšķirība pēc apzinātības pakāpes. Katrā apziņas brīdī kautkas tiek apzināts tā, kā uz to apziņa ir pirmā kārtā ievirzīta, ka tas ir apzinātības centrā, kamēr cits tiek tikai it kā ceļā uz apziņas centru līdzpaņemts, „līdzapzināts“. T. i. apziņas apjoms uzrāda sevī izšķirību: centrālā visaugstākās apzinātības josla un mazākas apzinātības perifērija. Šo katrreizēji visaugstākās apzinātības joslu sauc par uzmanības apjomu. Uzmanība tā tad ir tāds apziņas dzīves modifikācija, kuŗā zināms saturu vairums tiek pārdzīvots ar visaugstāko apzinātības pakāpi, pretēji pārējiem, mazāk vai nemaz neapzinātiem saturiem. Skaidrs, ka uzmanībai piemīt vēl lielāks šaurums nekā apziņai, vispār, jo tās apjoms, kā redzējam, ir tikai visgaišākais izgriezums no apziņas apjoma. Saprāšanas atvieglošanai te var ņemt tādu salīdzinājumu. Iedomāsimies, ka tumšā naktī ar lāternu rokā staigājam pa lauku. Neliels vairums priekšmetu lāternas tuvumā būs visspilgtāk apgaismots. Tālāk no lāternas priekšmeti pamazām grimst tumsā un beidzot visapkārt būs tumša robeža, aiz kuŗas nekā vairs nesaredzēsim. Lai gan gaišuma pāreja pilnā tumsā (nesaskatāmībā) ir pakāpeniska, tomēr var izšķirt te divas robežas: pirmkārt robežu, aiz kuŗas priekšmeti sāk palikt manāmi tumšāki, un beidzot, robežu, kur galīgi izbeidzas saredzamība. Šinī salīdzinājumā visai saskatāmo priekšmetu joslai atbilst apziņas apjoms, visspilgtāk apgaismoto priekšmetu kopībai — uzmanības apjoms, nesaredza-

mības tumsai — zemapziņa, pirmai no minētām robežām — tā saucamais uzmanības sliekšnis (t. i. pāreja no visaugstākās apzinātības uz zemāko) un pēdējai — apziņas sliekšnis (pāreja no apziņas uz zemapziņu). Un līdzīgi tam, kā vieni priekšmeti iznirst no nesaredzamības un arvien vairāk ievirzīdamies lāternas gaismā, nonāk visgaišākajā joslā, kamēr citi no gaišākās izvīrās un beidzot nozūd nesaredzamībā, tā arī mūsu dvēseles dzīvē vieni satūri paceļas pār apziņas un uzmanības sliekšni, otri grimst. Un tā visā nomoda laikā, līdz beidzot viss var grimt zemapziņā (kā augstāk minētos pilnīgas zem-apziņas stāvokļos).

Apziņa vispār un uzmanība it sevišķi tā tad ir izlases (sēlekcijas) process: no visām zināmos apstākļos pastāvošām apziņas iespējamībām vienmēr tikai neliels vairums tiek realizēts (apziņas šaurums!) un no šī nelielā vairuma atkal tikai daļa ar visaugstāko apzinātību (uzmanības šaurums!). Piemēram, ja ejam pa ielu lielpilsētas burzmā, tad atsedzas milzīgi daudzas un dažādas redzes un dzirdes iespējamības. Bet no visas šīs kņadas tik nedaudz notiek mūsu apziņā un vēl mazāk uzmanības (ievērošanas) joslā. Te mūsu uzmanību saista kāda savdabīga seja, te kāds neparasts troksnis un taml. Daudz ko mēs uztveram tikai ar apziņas perifēriju, t. i. to gan uzņemdami, bet nemanīdami, piemēram kādu ielā izlikta radio skaļruņa dziesmiņu, kas tikai vēlāk, mums jau mājā esot, var atmiņā ievirzīties uzmanības laukā. Tā tad no visas burzmas tiek izlasīti tikai daži momenti un uzņemti vai nu tikai apziņas perifērijā, vai arī uzmanības laukā. Taisni tāpēc, ka viss, ko uztveram, nenonāk uzmanības laukā, ir saprotams, ka varam atcerēties vairāk, nekā agrāk esam ievērojuši, piemēram, ja mums uzstāda jautājumus, kas nereti „izmakšķerē“ no mūsu atmiņas taisni tos pārdzīvojumu saturus, kas savā laikā bijuši tikai apziņas nomalē.

Kas attiecas uz ār pasaules uztveršanas uzmanību, tad tās virziens gan parasti sakrīt ar attiecīga jutekļa (piem., acs, auss) virzienu, bet var tomēr būt gadījumi, kad cilvēks, piemēram, ir gan it kā pienaglojis savu skatu kādam priekšmetam, bet īstenībā nekā no acu priekšā esošā neredz, kā gadījumos, ja viņu ir aizrāvis kāds atmiņu vilnis. Tad parasti arī skats ir it kā tukšs, acis stiklainas. Pēc maza vingrinājuma katrs var panākt, ka, piem., ar acīm urbjoties grāmatā vai laikrakstā, visu uzmanību tomēr piegrež savam pretīmsēdētājam, kādai no tāluma atskanošai melodijai un taml. Tiklīdz tas izdodas, objektīvi tuvais aizvīrās apziņā tālu un objektīvi tālais nostājas pašā uzmanības centrā. Tā labs slepenpolicists var ar skatu urbties pavisam citur, lai neuzkrītoši novērotu kādu šaubīgu personu. Mēģinā-

dami kādam joku pēc „piešūt bārdū“, mēs arī ārēji izrādām it kā vienu uzmanības virzienu, kamēr īstenībā mums ir cits. Uzmanības tīri dvēseliskais (psīchiskais) virziens tā tad ne katrreiz sakrīt ar jutekļu fizioloģisko virzienu.

Lai dziļāk iespiestos uzmanības dabā, tā jāraksturo no tās 1) apjoma, 2) spraiguma (intensitātes), 3) izturības (tenācītātes) un, visbeidzot, no 4) modrības (vigilitātes) viedokļa. Par uzmanības apjomu slavenais psīchologs Šterns (W. Stern) asprātīgi izsakās tā, ka mūsu dvēseles dzīvē varot pastāvēt vai nu vairāk monarchisks stāvoklis, kad tikai kāds viens priekšmets cenšoties piepildīt visu uzmanības apjomu, vai vairāk rēpublikānisks, kad uzmanības spars tiek sadalīts uzreiz starp vairākiem priekšmetiem. Pirmajā gadījumā psīchologi runā par koncentrēto, otrā par sadalīto uzmanību. Kāds var būt uzmanības lielākais apjoms normālgadījumos, t. i. uz cik priekšmetiem to var sadalīt? Lielākais vairums eksperimentālo uzmanības pētnieku domā, ka ne lielāks par 5—6 vienkāršiem iespaidiem, t. i. ka tikai 5—6 vienkārši priekšmeti var uzreiz tikt uzmanīti. Grupējumu gadījumos šis skaits esot attiecīgi lielāks, kā daži domā, tad līdz 40.

Brniem uzmanības apjoms ir daudz šaurāks kā pieaugušiem. Ir novērots, ka 6 gadu veci bērni var uzreiz uzmanīt tikai 2—3 vienkāršus objektus, 12 gadus veci apm. 3—4. Vienu gadu vecs bērns parasti izlaiž rotaļu lietu no vienas rokas, ja tam otrā iedod citu. Tas nozīmē, ka viņš nevar savu uzmanību uzreiz sadalīt divām rotaļu lietām. Visas minētās robežas ir parastā cilvēku caurmēra robežas, no kuņģam atsevišķos gadījumos var būt diezgan lieli novirzījumi uz vienu vai otru pusi. Tomēr te ir ļoti grūti konstatēt, vai darišana ar īstu uzmanības sadalījuma novirzījumu no caurmēra, vai tikai ar parastā apjoma uzmanību, kas ļoti ātri pārslid no vieniem objektiem uz otriem un atkal atpakaļ, kā tā saucamo „brīnumgadījumos“, kur, piem., cilvēks it kā uzreiz var uzklaut vienu, rakstīt otru un diktēt trešo vēstuli un taml. Pie zināma vingrinājuma katrs var ietrenēt sevi lielākā, nekā parasts, uzmanības sadalījumā.

Tas tiek prasīts no virsniekiem, policistiem, arī šoferiem u. c. spec. darbiniekiem, kam uzreiz jāuzmana lielāks cilvēku vairums. Daudzās Vakar-Eurōpas policijas skolās tiek lietoti speciāli vingrinājumu paņēmieni. Tad izrādās, ka arī iedzimtībai tē liela nozīme, un visaugstākos rezultātus kā vispār, tā arī šeit gūst gadījumos, kur labām iedzimtām dāvanām pievienojas pamatīgs vingrinājums.

Nespēja uzmanību sadalīt sevišķi spilgti izceļas dažos anōmālos gadījumos, kā, piem., histerijas, iedvesmes, hipnōzes stā-

vokļos, kur viena no raksturīgākām pazīmēm ir pārmērīgs apziņas sašaurinājums. Tā, piem., ir konstatēta kāda histerijas slimniece, kas ar vienu cilvēku runādama, citus vairs nav varējusi redzēt, un kāda cita, kas nav varējusi līniju sadalīt divās vienādās daļās, jo tas prasa sadalītās līnijas gabalu salīdzinājumu, t. i. to vienlaicīgu uzmanīšanu. Kā dzimumu psiholoģija rāda, tad sievietēm, caurmērā ņemot, ir lielāks apziņas šaurums, nekā vīriešiem, tāpēc viņas arī vieglāk iedvesmējamas, vieglāk hipnōtizējamas un nesalīdzināmi biežāk slimo ar histeriju (pēc dažu ievērojamu psihiātru domām $\frac{2}{3}$ līdz $\frac{3}{4}$ no visa sieviešu skaita esot lielākā vai mazākā mērā histeriķes, kamēr vīriešu histerija ir rets gadījums).

Katrai uzmanībai neizbēgami iet līdz izklaidība, t. i. visa tā neievērošana, kas pašreizējos apstākļos varētu tikt ievērots, bet nav uzmanības virzienā. Un tā kā koncentrējošā uzmanībā apjoms vismazāks, tad arī izklaidība te vislielākā. Tāpēc par lieliem zinātniekiem, māksliniekiem u. c. koncentrētiem cilvēkiem stāsta tik daudz izklaidības anekdošu. Par kādu ģeniālu zinātnieku, piemēram, sekojošo: Viņš ticis lūgts uzvārit olu, kamēr viņa saimniece aiziet tirgū. Ar pulksteni rokā tas nostājies pie pavarda, lai visā nopietnībā ievērotu pareizo vārīšanas laiku. Kad saimniece, pēc ļoti ilgas kavēšanās, atgriezusies, tā redzējusi zinātnieku vēl vienmēr stāvēt pie pavarda un skatoties rokā, galīgi domās nogrimušu. Tikai rokā tas turējis olu, kamēr pulkstenis vārījies katliņā.

Caurmērā ņemot, bērniem ir daudz grūtāk koncentrēties, kā pieaugušiem. Bet atsevišķos gadījumos arī bērni var sasniegt apbrīnojami daudz. Tā, piem., psihologs un pēdējais Meimānis (Meumann) ir novērojis, ka bērni nereti „visstrokšņainākā ielā, sliktā gaismā un sliktā gaisā, citu bērnu un pat savu vecāku traucēti, pie sliktā galda, dažreiz pat tikai uz palodes, lielā koncentrācijā izpilda savus skolas darbus“.

Ja liela koncentrācija vienmēr saistīta ar lielu izklaidību, tad tomēr ne otrādi, t. i. ne katra liela izklaidība jau norāda uz koncentrāciju. Liela izklaidība var celties vienkārši no nespējas koncentrēties, kā, piem., lielā nogurumā, dažos dvēseles slimības gadījumos, pie ļoti nedisciplinētas uzmanības vispār u. t. t. Tā tad nepietiek būt izklaidīgam, lai kļūtu koncentrēts!

Ar uzmanības intensitāti jāsaprot tā apzinātības pakāpe, līdz kurai katreiz izdodas pacelties. Parasti notiek tā, ka uzmanības intensitāte iet līdztekus tās koncentrācijai un pretējā virzienā ar sadalījumu. Sadalījums gan dažos gadījumos var būt ļoti nomocošs un prasīt lielu cilvēka gribas spraigumu, kā, piem., kaujā cenšoties uzmanīt vairākus uzreiz un strauji uz-

brūkošus ienaidniekus. Bet šis gribas spraigums tomēr var dot tikai relatīvi zemu apzinātības pakāpi, ja sadalījums ir liels, t. i. relatīvi niecīgais uzmanības ieguvums te tiek pirktts par lielas piespiešanās cenu.

Uzmanības izturība (tenācītāte) ir tās spēja ilgstoši noturēties vienā virzienā, t. i. spēja turēties pretim dažādiem novirzošiem apstākļiem. Izturības pretstats ir novirzāmība. Dažādi cilvēki te ir dažādi stipri: kamēr vieni ļoti viegli ļaujas izsisties no viņu uzmanības virziena (vienalga, vai koncentrējošā vai sadalošā), otri ar lielu ietiepību mēģina to ieturēt. Kā pārāk viegla novirzāmība, tā pārāk liela ietiepība te ir vienādi nelādzīgas: pirmajā gadījumā cilvēks ir it kā no ass noskrējis ritenis, otrā viņš var nonākt pārāk lielā dvēseles dzīves vienpusībā un pat dvēseles slimībās (piem., tā saucamās uzbāzīgās idejas). Dvēseles higiainas labad jānotiek veselīgai nomaīņai starp ietiepību un novirzāmību, kas it kā izvēdina apziņu, turot to vajadzīgā svai gumā. Tikai tā var saglabāties veselīgai dvēseles dzīvei vajadzīgā elastība,

Uzmanības izturība tomēr nenozīmē, ka uzmanība absolūti nepārtraukti turas vienā virzienā. Kā jaunākie eksperimentālie pētījumi ir parādījuši, tad uzmanība var nepārtraukti uz vienu un to pašu objektu pastāvēt tikai 3—8 sekundes, pēc tam pārlēcot uz citu. Izturīgā uzmanība pēc tāda „lēciena sānis“ tad atkal atgriežas iepriekšējā virzienā, kamēr viegli novirzāmā lēkā tālāk prom no sākotnējā ceļa. Cik neiespējami ir absolūti nepārtraukti noturēt uzmanību vienā un tai pašā virzienā, rāda starp citu šāds anekdots par slaveno XII. g. s. mūku Sv. Bernāru no Klērvō. Kādreiz savās garīgajās darišanās jādams caur sādžu, viņš, sarunājoties ar kādu zemnieku, bija tam sūdzējies, ka nekā nevarot iemācīties īsti lūgt Dievu, t. i. lūgšanas laikā ne uz acumirkli nenovirzīties no lūgšanas satura. Kad zemnieks uz to bija atbildējis, ka šis gan lūgšanās esot nesatricināmi stiprs, Sv. Bernārs bija piesolījis tam savu zirgu, ja zemnieks uz vietas savu lūgšanas spēju pierādīšot, atgādinādams zemniekam, ka melošana ir grēks un ka neizdevības gadījumā tam vienkārši jāatzīstas savā neizdevībā. Zemnieks tad arī iesācis savu lūgšanu, bet pēc kāda laika apstājies un teicis, lai mūks jānot vien savā zirgā tālāk. Viņš, zemnieks, gan esot ļoti stingri turējies lūgšanas sākumā, bet kad nācis jau pie beigām, tad viņa lūgšanu cauršāvusi doma par to, vai mūks tam zirgu atdošot ar vai bez sedliem...

Svarīgs secinājums te ir tāds, ka pat visideālākais sargs savā postenī nav absolūti drošs, jo viņa uzmanības neizbēgamo lēcianu laiku ienaidnieks var izlietot savā labā. Protams, jo uz-

Atkarībā no tā, vai uzmanību noteic pati cilvēka griba vai arī kādi no gribas neatkarīgi un dažreiz pat tai pretēji apstākļi, uzmanību iedala brīvā, aktīvā jeb patvaļīgā no vienas un nebrīvā, pasīvā, jeb nevilšus uzmanībā no otras puses. Patvaļīgās uzmanības spējas attīstība un kāpinājums panākams vienīgi attiecīga gribas vingrinājuma ceļā. Tāpēc saprotams, ka cilvēki, kas daudz vingrinājušies šinī ziņā, vēlāk var lielā mērā pārvaldīt savu uzmanību pat daudzos uzmanībai ļoti neizdevīgos gadījumos, kur attiecīgi nevingrinātie nereti zaudē katru orientēšanās spēju, topot aizskaloti nebrīvās uzmanības gadījuma straumē. Ko cilvēkam var palīdzēt pat vislabākie apstākļi dzīvē un līdzekļi rokās, ja tas atbildīgos līdzekļus izlietotu? Cik bieži, pat pārāk bieži cilvēki aiziet bojā vienkārši tāpēc, ka draudošo briesmu apziņa uzbāzīgi piepilda visu uzmanības lauku un neļauj ievērot nereti pat ļoti vienkārši izlietojamas glābšanas iespējamības. Līdzīgi tam, kā dažas bīstamās čūskas ar savu īpatnēju, draudošu izturēšanos jau iztālēm mēģina neatvairāmi saistīt savu upuļa uzmanību un tas, it kā hipnōzē kritis, vairs nevar no briesmām novērsties un izlietāt glābšanās iespējamības, kas, čūskai vēl tālumā esot, nereti ir ļoti lielas, tā arī bīstamās dzīves situācijas ar savu drausmīgumu nereti jau iepriekš it kā hipnōtizē cilvēku, paralizējot viņā katru pretošanās spēju pat tad, kad pretošanās vēl varētu būt ļoti sekmīga. Viens no vissvarīgākiem momentiem tā saucamās pāniskās bailēs ir nespēja izsist no uzmanības lauku tāni iestrēgušos, smacējošās bailes izraisošos priekšstatus, lai dotu vietu glābšanās iespējamību apziņai. Izsist cilvēku no viņa uzmanības virziena nozīmē tik daudz, kā izsist no tā rokām visus līdzekļus, kas pie dotā uzmanības virziena būtu lietojami. Bet, kā mēdz teikt, arī varoņiem ir neiespējama. Un attiecībā uz uzmanību tas ir tādos gadījumos, kad brīvo uzmanību apdraudošie apstākļi ir parāki par šo uzmanību vadošo gribas spēku: apziņas plūdums tad tiek varmācīgi izrauts no gribas krastiem un tā virzienu sāk noteikt ārpus gribas stāvošo apstākļu patvarība, t. i. brīvās uzmanības vietā stājas nebrīvās diktatūra. Kas savukārt noteic šo nebrīvo jeb nevilšus uzmanību?

Nevilšus uzmanības cēloņiem pieskaitāms viss, kas neatkarīgi no gribas noteic uzmanību. Tādi cēloņi ir pa daļai ārēji, ārpus cilvēka stāvoši, pa daļai iekšēji, t. i. pašā cilvēkā rodami. Turpmākā uzmanības cēloņu raksturojumā stingri jāievēro sekojošais: 1) ka atsevišķie cēloņi te var ļoti dažādi sastapties, un vai nu tā, ka tie darbojas vienādā virzienā, vieni otru pastiprinot, vai arī tā, ka tie rauj uzmanību uz pretējām pusēm, vieni otru darbību novājinot un dažreiz pat pilnīgi neitralizē-

jot; 2) ka cēloņi, kas noteic uzmanības piegriešanas jeb vēr-
stību zināmā virzienā, nav sajaucami ar tiem, kas jau piegriezto
uzmanības virzienu uztur jeb saglabā; 3) ka runa par ārēji vai
iekšēji noteiktu nevilšus uzmanību ir saprotama tikai relatīvā
nozīmē, atkarībā no tā, kādi apstākļi — ārēji vai iekšēji —
ir pārsvarā.

Svarīgākie uzmanības piegriešanas cēloņi ir sekojoši:
1) Uz apziņu iedarbojošās kairekļa relatīva intensitāte,
t. i. tā stiprākums par citiem, arī uz apziņu iedarbojošamies
kairekļiem. Tāpēc, piem., klieziens klusumā, šāviens parastos
apstākļos, spilgta gaisma naktī u. t. t., kaut uz brīdi, piegriez sev
uzmanību, kamēr klieziens pūli, kur visi kliez, šāviens citu
šāvienu starpā (kā kaujas troksnī), elektriska gaisma dienā var
palikt arī neievērota. Tumšā naktī sērkokļa uguns, papirosa
kvēlošana jau ir relatīvi stipri gaismas kairekļi un var viegli pie-
griezt sev uzmanību, kamēr dienā tie parasti paliek pilnīgi neie-
vēroti, zināmā attālumā pat nemanāmi. Tāpēc saprotams, ka
mēģinot vai nu uzmanību sev piegriezt ar kairekļu intensitāti,
vai arī no tādas piegriešanas izsargāties, jāizturas dažādi, atka-
ribā no tā, kādi ir katrreizējie citu kairekļu apstākļi. Tāpēc
saprotams arī, ka izcīnīt ievēribas stāvokli sādžā vieglāk nekā
Romā, bet pazust, nemanītam kļūt, vieglāk pēdējā nekā pirmā.
Mūsu dienās ļoti bieži dzird par gadījumiem, kur zagļi un lau-
pītāji „uzstājas“ dienas laikā lielpilsētu centros: ārkārtīgās kņā-
das un trokšņu pilnos apstākļos tiem ir samērā viegli nozust un
arī vēlāk palikt nemanītiem. Uzmanības piegriešana ar kairekļa
relatīvo intensitāti ir viens no visparastākiem paņēmieniem, kas
jo bagātīgi tiek izlietots arī reklāmā (stiprie izsaučieni, spilgtās
krāsas, ugunīgie burti naktīs un taml.).

2) Kairekļa izraisītās jūtas un dziņas. Tās tāpēc var
apskatīt reizē, ka parasti, lai gan ne bez izņēmuma, tās pārdzi-
vojumā ir saistītas: neapmierinātas dziņas — ar netiksmi, dziņu
apmierinājums — ar tiksmi. Kaireklis, kā izraisītais iespaids
tikams vai netikams vai arī saistās ar dziņām, daudz vieglāk pie-
griež sev uzmanību, nekā jūtu un dziņu ziņā vienaldzīgais (ēmo-
cionāli un voluntāri neutrālais). Stipras dziņas izraisot, kaire-
klis ierosina it kā iekšēju, psihisku triecienu, pieraudams ar to
sev uzmanību. Kaislibas priekšmets, kā priekšstats saistīts ar
ļoti stiprām dziņām un jūtām, atkal un atkal ietiepīgi ievirzās
uzmanības laukā, bet tāpat tur var iestrēgt arī kāds ļoti netikams
un riebīgs (t. i. dziņas pret sevi izraisošs, atstumjošs) objekts.
Ciktāl uzmanība ir jūtu un dziņu noteikta, tās virziens ir ļoti
subjektīvs. Ja cilvēkā tāds uzmanības virziens ir dominējošs,
tad tam visa pasaule un dzīve atsedzas ļoti vienpusīgi. Ar kai-

rekļa jūtu toni un dziņu izraisījumu ir izskaidrojams, ka tanī pat laikā, kamēr intensīvais kaireklis kādu apstākļu (piem., noguruma) pēc paliek neievērots, niecīgas intensitātes, bet ar augstu jūtu toni vai stipru dziņu saistīts kaireklis var sev uzmanību piegriezt. Tā ir novērots, ka māte, slima bērna kopšanas nomocīta un pārgurusi, dažreiz neatmostas pat pie relatīvi stipriem kairekļiem (stipra sauciena, durvju zvaniņa uzbāzīgas skanēšanas un taml.), bet atmostas tūlī, tiklīdz slimais bērns saskustās. Tāpat novērots, ka ilgstošās kaujās pārgurušie un smagā miegā kritušie kareivji, kuņus citādi ļoti grūti vai pat neiespējami bijis uzmodināt, nereti tūlī atmodušies pie sauciena „tabaka“, ja tie bijuši smēķētāji, kas ilgāku laiku nomocījušies bez tabakas. Ar kairekļu jūtu toni ir izskaidrojama tā saucamā tīrās intereses loma uzmanībā: šinī interesē Ebbinghaus (Ebbinghaus) redz tiksmi, ko izraisa acumirkīgā iespaids harmoniskā saskaņā ar agrāk iegūtiem un pašreiz atveidinātiem priekšstatiem. — Arī reklāmā tiek mēģināts visvisādi spēlēt uz cilvēka jūtu un dziņu klaviatūras, lai tā piegrieztu ieteicamai precei uzmanību; paradeiziski solījumi vienmēr tik viegli cilvēka uzmanību iekaro. Ir ūrātōri, kas jau ar pirmiem vārdiem mēģina izraisīt klausītājos stipras jūtas un dziņas, lai tā saņemtu viņu uzmanību savā pavadā.

3) Jaunais, neparastais (kas, protams, ir tāds tikai attiecībā uz katrreizējo subjektu: kas vienam jauns un negaidīts, otram var būt sen pazīstams un parasts). To bagātīgi mēģina izlietot reklāmā, kas oriģinālu triku ziņā dažreiz vairs negrib ievērot nekādas robežas. Bet tos pašus ceļus nereti staigā arī ievēribas kārī cilvēki, kas ja ne citādi, tad vismaz ar savādībām un divainībām cenšas citiem acīs durties. Nemierīgu, kustīgu cilvēku barā viena mierīga cilvēka stāvs tūlī piesaista sev uzmanību, jo acs, novērodama daudzus kustīgos, pierod pie kustīguma un šinī vienā nekustīgā atrod ko neparastu, negaidītu. Turpretim mierīgu un nekustīgu stāvu starpā viens kustīgais tūlī duras acīs. Ja ierindas laikā daudzi kareivji pareizi izpilda vienu un to pašu uzdevumu, tad viena nepareizās kustības tūlī duras acīs. Tāpat parādes laikā, kur kustības ir liela vienādība, kļūdas kustībās ir sevišķi uzkrītošas. Šinī pat nevilšus uzmanību izraidošo cēloņu grupā iederas arī periodisku kairekļu pārtraukšanās: dzirnavnieka un mašīn vadītāja uzmanība tiek tūlī sacelta, ja pārtraucas tiem parastā klaboņa. Dzirnavnieks, kas, pieradis, var saldi un mierīgi gulēt vislielākās dzirnavu dārdoņas laikā, uzmostas kā no trieciena, tiklīdz dzirnavas apstājas. Tie, kas paraduši atrasties stipri tikšķoša pulksteņa tuvumā, vēlāk šo tikšķēšanu nemana, bet gan tūlī piegriež pulkstenim

vēribu, ja tikšķēšana apstājas. Kaujās bijušie karavīri sevišķi labi zina, kāds satraucošs iespaids var rasties, ja ilgāku laiku turpinātā un tā tad parastā apšaudišanās piepeši it kā notrūkst, negaidīti apklustot. Klusums, tā tad, psiholoģiski ņemot, var dažreiz būt ļoti „skaļš” un radīt bumbas sprādzienam līdzīgu efektu.

4) Reprōdukcijas, t. i. atveidinātie, no atmiņas apziņā iesauktie pagātnes pārdzīvojumi var ļoti sekmēt tāda iespaida ievirzišanos uzmanības laukā, kas šim reprōdukcijām līdzīgs. Tāpēc, piem., var gadīties, ka ilgāku laiku sēdot loga priekšā, var neievērot rūtis gleznojošās ledus puķes. Bet pietiek kaut kādu apstākļu pēc atcerēties ledus puķes, un piepeši tās tiek ievērotas arī logā. Ja ierodamies dzimtenē un esam bērības atmiņu sakustināti, tad acīs mums duļņas tas, kas atgādina mūsu bērības notikumus un kas tagadējiem mūsu bērības vietu apdzīvotājiem it nebūt neduļņas acīs, lai gan tie pastāvīgi turpat atrodas. Ja medinieks iziet medībās, tad no agrākiem līdzīgiem gājieniem atdzīvinātās atmiņas rāda tam dabā daudz ko tādu, ko parastā gaitā neievēro. Ar reprōdukciju lomu ir izskaidrojama arī tā saucamā profesionālā jeb aroda uzmanība. Ilgāku laiku darbojoties vienā un tanī pašā veidā, cilvēks iekrāj tik stipras atmiņas par to, ka vēlāk, šim atmiņām reprōducējoties, tās ar lielu noteiktību virza uzmanību vajadzīgā virzienā, ar laiku padarot to arī ļoti vienpusīgu. Tāpēc, piem., skroderis, frizieris, kurpnieks un ārsts ievēro cilvēka ārienē pavisam dažādas puses. Nereti pēc tā, kā cilvēki viens otru novēro, pat var spriest par novērotāja arodu. Lai pareizi saprastu reprōdukciju lomu uzmanībā, ir ļoti jāiegaumē, ka tikai to pārdzīvojumu reprōdukcijas var sekmēt uzmanību, kas savā laikā ar uzmanību pārdzīvoti. Ja, turpretim, kādi priekšmeti savā laikā bez uzmanības (t. i. ar apziņas periferiju) pārdzīvoti, tad tiem ir vieglāk palikt neuzmanītiem arī vēlāk. Tāpēc būs saprotams, kādu lomu uzmanībā spēlē vingrinājums. Mēģinot patvaļīgi (t. i. ar gribas palīdzību) vienus mōmentus uzmanīt un citus neuzmanīt un atkārtojot tādus vingrinājumus pietiekošā vairumā, ar laiku panāk to, ka vēlāk jau tīri nepatvaļīgi pirmie mōmenti arvien vieglāk tiek uzmanīti, otrie — neuzmanīti. Tikai tā top galīgi saprotama minētā profesionālā uzmanība. Sākumā ar gribas piespiešanos radot patvaļīgu uzmanību uz profesionāli svarīgiem mōmentiem un cenšoties neļauties sevi aizraut nesvarīgu mōmentu ievērošanā, vēlāk panāk to, ka uzmanība jau pati no sevis to izdara bez gribas vadišanas. Ja uzmanība vispār ir sēlekcijas (izlases) process apziņā, tad ar minētā

veida vingrinājumiem panāk to, ka vienam arodam vajadzīgā uzmanības izlase, t. i. uzmanības virziens uz svarīgo un prom no nesvarīgā, ar laiku tā tiek ievingrināts, ka vēlāk tas notiek pats no sevis. Tikai tā ir iespējams, ka tā saucamais „speciālists“ vēlāk, tā sakot ar vienu rāvienu, koncentrējas uz svarīgo un ir atbrīvots savā apziņā no visādu nesvarīgu sīkumu traucējumiem, varēdams tā visu apziņas enerģiju izlietot vajadzīgā virzienā. Bet ne tikai patvaļīgās gribas vadītā abstrahēšanās no zināmiem mōmentiem vēlāk šos mōmentus padara vieglāk neuzmanāmus: arī tas, kas gadījuma pēc palicis neuzmanīts, pēc atkārtotas neuzmanīšanas var lielā mērā it kā nosprostot uzmanības ceļu uz sevi. Tā mēs parasti atstājam neuzmanītus mūsu dzīvokļa sīkumus un vēlāk varam tanī nodzīvot gadus, tos neredzot. Reprōdukcijas tā tad, noteicot cilvēka uzmanības virzienu, ar laiku var cilvēku it kā iekapselēt, tā sakot iespiest futlārī, no kuŗa laukā tas redz ļoti vienmuļīgi un vienpusīgi. Bet — neko nevar darīt: visām labām lietām ir arī sava bīstamā otrā puse, kas liek sevi manīt pārspilējumu gadījumos un dažreiz var būt arī liktenīga.

It sevišķi reprōdukciju loma uzmanības piegriešanā parādās tā saucamās gaidīšanas gadījumos. Gaidīšana ir apziņa par kādu notikumu, ko attiecina nevis uz pagātni vai tagadni, bet uz jau topošo nākotni. Pie tam šī apziņa var būt ar ļoti dažādu nenoteiktību, sākot ar ļoti vispārīgu un nenoteiktu veidu: „ kaut kas notiks“ un beidzot ar gadījumiem, kur gaidāmais jau tagadnē tiek visos sīkumos apzināts. Gaidīšanas loma uzmanībā ir milzīga, tāpēc arī gadījumos, ja droši grib kam piegriezt uzmanību, jau iepriekš rada attiecīgu gaidīšanu. Bet tā kā gaidīšana vienmēr ir zināms spraigums, tā ātri var notrulināties. Eksperimentāli ir atrasts, ka visizdevīgākais gaidīšanas laiks ir $1\frac{1}{2}$ sekundes: isākā laikā apziņas piemērošanās gaidāmam vēl nav gatava, ilgākā — gaidīšanas intensitāte jau atslābst. Tāpēc, piem., daudzos svarīgos eksperimentos dod tā saucamo „priekšsignālu“, ieturot minēto visizdevīgākās gaidīšanas laiku.

Arī labs runātājs tā uzbūvē runu, ka klausītāji vienmēr ir gaidīšanas spraigumā: gaidīšanas apmierinājums vienā punktā jau dzemdē jaunu gaidīšanu u. t. t. līdz runas beigām.

Atceroties augstāk, 3. punktā teikto, ka uzmanību var izraisīt jaunais, neparastais, jāatzīst, ka reprōdukcijām uzmanības piegriešanā ir ļoti īpatnēja loma. Ja iespaids ir jauns, neparasts, t. i. ja tas apziņā neatrod priekšā attiecīgas, tam līdzīgas reprōdukcijas, tad tam ir šānses iekļūt uzmanības laukā. Tāpat tam ir šānses uz uzmanības piegriešanu, ja priekšā atrastās reprōdukcijas ir tādu pārdzīvojumu reprōdukcijas, kas agrāk jau ar

uzmanību pārdzīvoti. Un vislielākās ir šānses, ja iespaids tiek jau noteikti gaidīts, t. i. ja no reprōdukciju sastāva jau ir izbūvēts un uz nākotni attiecināts šī iespaids priekšstats. Bet iespaidam nav šānsu iekļūt uzmanības laukā, ja tas priekšā atrod tādu sev līdzīgu pārdzīvojumu reprōdukciju, kas savā laikā pārdzīvoti bez uzmanības. Īsi sakot, agrāk uzmanītais, gaidītais un neparastais ir uzmanības piegriešanai izdevīgos apstākļos, bet agrāk neuzmanītais — neizdevīgos. Nav nekādas pretrunas starp 3. un 4. punktu, kā varētu likties pie pirmā acu uzmetiena.

Jau piegrieztās nevilšus uzmanības saglabāšanā ne visiem tiem pašiem faktoriem ir vienāda loma, kas noteic uzmanības piegriešanu. Kairekļa intensitāte gan viegli uzmanību piegriež, bet ātri nogurdina. Tāpēc, piem., no asprātīgiem un spilgtiem, bet iekšēji nesakarīgiem aforismiem uzbūvēta lekcija gan strauji pierauj sev uzmanību, bet uzmanības saistišanas ilguma ziņā ne tuvu nevar konkurēt ar iekšēji saskanīgu, loģiski uzbūvētu priekšlasījumu. Tāpat pārāk stipri kliezieni, šāvieni un taml. stipri kairekļi ātri sev piegrieztu uzmanību arī notruļina. Līdzīgi ir ar kairekļa neparastumu, jaunumu: tas, tā sakot, stipri sit pa nerviem un strauji uzmanību sev pierauj, bet nogurdināta šī uzmanība tikpat ātri no tā atlēc. No minētiem piemēriem būtu jāieskata, ka lēti pirktie uzmanības efekti ir dārgi jāsamaksā ar vēlāko vienaldzību. Par svarīgākiem nevilšus uzmanības saglabāšanas faktoriem jāatzīst sekojošie četri: 1) Kairekļa vidējā intensitāte. 2) Uzņemta iespaids iekšējā sakarība. 3) Jūtu tonis un kairekļa izraisītās dziņas, kas palīdz kā uzmanību piegriezt, tā arī saglabāt. 4) Paradums zināma veida iespaidus uzmanīgi pārdzīvot. Kas grib citu cilvēku nevilšus uzmanību vadīt, tam labi jāpārzina kā nevilšus uzmanības piegriešanas, tā arī saglabāšanas nosacījumi.

Bet dzīvē nereti ir arī vajadzība no nevilšas uzmanības piegriešanas izsargāties un jau piegrieztu uzmanību izslēgt. Lai izsargātos, tad jāizsargājas no apstākļiem, kādos viens vai otrs no augstāk minētiem uzmanības piegriešanas cēloņiem var darboties. Vissvarīgāki te ir divi apstākļi: kairekļa rēlatīvā intensitāte un kairekļa jaunums, neparastība. Klusa izturēšanās, lēnas kustības tad arī ir paņēmieni, ko instinktivi lieto jau dzīvnieki, lai neradītu intensīvus kairinājumus. Pieskaņošanās apkārtnē ir otrs paņēmieni, lai neradītu jaunuma, neparastības efektu. Piem., skriešana skrejošo starpā, stāvēšana stāvošo vidū un taml. paņēmieni ir uz to aprēķināti. Sevišķi spilgts piemērs ir aizsargakrāsas, kas chamaileōna gadījumā sasniedz apbrīnojamu pil-

nību: chamaileōna krāsa mainās pēc vajadzības. Kāda loma ir aizsarga krāsām, maskošanai un taml. paņēmieniem militāros apstākļos, to sevišķi spilgti parādīja Pasaules karš. — Lai izslēgtu jau piegrieztās uzmanības saglabāšanu, visparastākais un arī visradikālākais līdzeklis ir — radīt kādu citu kairekli, kuŗa saceltais iespaids kā ķilis stumtos uzmanības laukā, un, šī lauka (jeb apjoma) šauruma pēc, izsistu no turienes to, kā uzmanišana ir nevēlama. Tādam kaireklīm jābūt, saskaņā ar augstāk teikto, vai nu relatīvi stiprākam, vai neparastam, vai ar stipru jūtu toni un dziņām saistītam, vai arī sev izdevīgas reprōdukcijas priekšā atrodošam. Protams, vēl drošāks ir efekts, ja kaireklis sevī apvieno vairākas no minētām īpašībām. Uzmanības novirzījuma paņēmienus lielā mērā izlieto dažādi „brīnumdarītāji”: vismaz uz īsu laiku aizvilkdami skatītāju uzmanību citur, tie ar pavisam dabiskiem paņēmieniem paspēj veikt to, kas vēlāk skatītājam šķiet kā no debesīm kritis brīnums. Tāpat uzmanības novirzījumu meistari ir kabatas zagļi, kas gaišā dienas laikā un dažreiz šķietami visdrošākos apstākļos iztukšo kabatas pat citādi ļoti uzmanīgiem un tramīgiem cilvēkiem. Labs piemērs ir arī fābula par lapsu un vārnu. Vārna, lapsas glaimojošo vārdu aizrauta, veŗ knābi, lai dziedātu, aizmīrsdama, ka knābi tā tur sieru. Tā siers tiek lapsas mutē. Lapsa te izlieto ar stipru jūtu toni saistītus kairekļus, lai vārnas uzmanību novirzītu no siera tās lnābī. Un veic to spīdoši.

* * *

Uzmanībai ir liela loma laimīgas dzīves mākslā. Jau sen grieķu stōiskās skolas filosofi šinī ziņā augsti vērtēja dzīves ļaunumu neievērošanas paņēmienus, t. i. abstrahēšanos no tiem. Franču ievērojamais fiziķis, matemātiķis un filosofs Paskāls, lai glābtos no briesmīgām zobu sāpēm, bija koncentrēti nodarbojies ar matematiku (ko tas pirms tam jau bija galīgi atmetis), un viņa zobu sāpju rezultātā cilvēce ieguva dažus svarīgus matemātiskus atklājumus. Vācu filosofs Kants ar koncentrētu filosofisku domāšanu varēja aizmirst lielās podagras sāpes. Lie-lās, svarīgās idejās un darbībā koncentrētie cilvēki vispār nemanā daudz no tā, kas iztāisa tā saucamos dzīves sīkumus un grabažas un kas cilvēku bez lielās koncentrācijas var pamazām, kā rūsa, saēst. Uzmanības disciplīna, tā tad neapšaubāmi, ir viens no mūsu subjektīvās laimes avotiem.

Kants un Dostojevskis

Paplašinātā veidā uzrakstīts pēc runas, kas turēta Dostojevskā 50. nāves dienas jubilejā L. Ū. Kanta biedrībā 1931. gadā.

Vai maz drīkst mēģināt salīdzināt domātājus, kas šķiet tik dažādi un nesalīdzināmi esam?

Viens no viņiem — lielais Vācijas filozofs Immanuēls Kants (1724.—1804.), kā piederība skotu, vācu vai leišu tautībai vēl galīgi nav noskaidrota, otrs — lielais Krievijas rakstnieks Fjodors Michailovičs Dostojevskis (1821.—1881.), ap kuŗa tautību strīdas krievi un leiši. Ļoti dažādas ir bijušas viņu personības, ļoti dažāda dzīve un tāpat ļoti dažādas arī kultūrnovares, kādās katrs no viņiem parādījis savu lielumu.

Kants savā personīgā dzīvē bijis visaugstākā mērā pašsavaldīgs un nosvērts, īsts stōiķis jaunos laikos, kamēr Dostojevskis iekšēji līdz dvēseliskam noasiņojumam saplosīts, svaidīgs, kritamās kaites lēkmēm padots. Kants visu savu ilgo mūžu pavadījis ļoti tālu no dzīves kņadas, tīrā atziņu pasaulē, ierakstīdams savu vārdu nemirstīgo sarakstā ne tikai filozofijā, kur viņš ir viens no visapžīlbinošākiem cilvēces domu kalngaliem, bet arī dabas zinātnē, kur tas tāpat, kā viņa laika biedrs, lielais franču astronoms un matemātiķis Laplass (1749.—1827.), nonācis pie mācības par debesu ķermeņu sistēmu veidošanos tīri mēchaniskā ceļā, kāda mācība tad arī abiem, neatkarīgi vienam no otra pie tās nonākušiem domātājiem par godu nosaukta par Kanta-Laplasa hipotezi. Dostojevskis ir dedzis pašā dzīves svelmē, personīgi saņēmis tās visnežēlīgākos triecienus: uz nāvi notiesāts, jau novests nošaušanai soda laukumā, pašā pēdējā brīdī „apžēlots“ un nāves soda vietā uz ilgāku laiku mests tālās Sibīrijas katorgas cietumā. Kants neapšaubāmi ir viens no vislielākiem sistēmatiķiem: ar nepielūdzamu stingrību visas viņa domas, kā teorētiskā filozofijā, tā arī ētikā, aistētikā un reliģijas filozofijā iederīgās, ir sakļautas izsmelošā kopsakarā, tā sakot, it kā no viena gabala lietas. Dostojevskā rakstos turpretim ir veltīgi meklēt kādu sistēmu: vietām pārmērīgi stieptas, vietām līdz eksplōzijai koncentrētas; te sikumos izplūstošās, te tītāniskās grēdās kraujošās domas un mākslinieciskie tēlojumi

ir daudzus atbaidījuši no Dostojevskā lasīšanas un radijuši pilnīgi ačgārnu viņa novērtējumam.

Kanta un Dostojevskā kontrastējumā varētu iet ļoti tālu — viņu dažādība to viegli vien atļautu. Un tomēr ir iespējams tos arī salīdzināt viņu mōrāles un reliģijas filosofijas uzskatos, kas ietver sevī cilvēka dzīves mācību. Taisni te ir tas brīnums, ka Kants, no zinātniskā logosa kalngāliem nolaizdamies, nonāk pie pārliecības, kas daudzējādā ziņā tik ļoti ir līdzīga Dostojevskā uzskatiem, lai gan Dostojevskis līdz savai dzīves mācībai pacēlies no pašu dzīves padibeņu skatījuma, un pie tam ar pārsteidzošu gaišredzību, pilnīgi paredzēdams modernās kultūras Babilōnes torņa iebrukumu.

Cilvēka dzīves mācība tad arī būs viedoklis, no kāda Kants un Dostojevskis te tiks salīdzināti. Smaguma punktam saprotamā veidā jābūt Dostojevskā, kā jūbilāra, pusē. Par izejas punktu tiks ņemts vienīgi Dostojevskā vislielākais romāns „Brāļi Karamāzovi“, kas vispilnīgāk ietver Dostojevskā pasaules uzskatu. Norādījumos un citējumos būs atzīmētas lappuses no „Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского, томъ 12, издание А. Ф. Маркса, СПб., 1895.“ — Tās personas minētā rōmānā, kas vispilnīgāk izteic paša Dostojevskā domas, ir Aļōša Karamāzovs un stārecs Zosīma*).

Vai ir Dievs un vai ir nemirstība, tie jautājumi, saka Dostojevskis, istiem krieviem ir pirmie (277). Arī Kants nonāk pie tiem, tikai tie tam nav pirmie, bet pēdējie, tā sakot, it kā mirdzošie torņa gali, kuņos noslēdzas dzīves problēmatika. Brīnišķīga ir abu domātāju pilnīga saskaņa tezē, ka teorētiskais, t. i. atziņas un tā tad zinātni veidojošais prāts dvēseles nemirstības un Dieva eksistences jautājumos ir nevarīgs, tāpēc nevarīgs, ka šie jautājumi stāv pāri atziņas principiālām robežām un visi teorētiskā prāta apgalvojumi un noliegumi šeit tā tad nenozīmīgi.

Tikai tiktāl, tā māca Kants savā teorētiskā filosofijā, snie-

*) Krievu vārdu „stārec“ latviski nemaz nevar pārtulkot. Viņa nozīme arī krievu valodā ir tik neparasta, ka Dostojevskis tās noskaidrošanai „Brāļos Karamāzovos“ veltī veselu nodaļu. Stāreci bija atrodamī tikai dažos Krievijas klosteros, un par tādiem varēja kļūt tikai ilgu mōrālisku un reliģisku nopelnu ceļā. Pats Dostojevskis īsumā izsakās tā: „Tā tad, kas ir stārecs? — Stārecs ņem jūsu dvēseli, jūsu gribu savā dvēselē un savā gribā! Izvēloties stārecu, jūs atsakāties no savas gribas un atdodat to viņam pilnā paklausībā, ar pilnu pašatteikšanos. Šo pārbaudi, šo briesmīgo dzīves skolu sev viņai lemjošais uzņemas labprātīgi, cerībā pēc ilgas pārbaudes uzvarēt sevi, saņemt sevi tiktāl rokās, lai varētu, beidzot, panākt, ar paklausību visā dzīvē, jau pilnīgu brīvību, t. i. brīvību no sevis paša, izbēgt to liktenim, kas visu dzīvi nodzīvojuši, bet sevi nav atraduši. Šis izgudrojums, t. i. stāreci, — nav teorētisks, bet Austrumos panākts praktikā, kas mūsu dienās jau ir tūkstošgadīga“ (33).

dzas atziņa, ciktāl izzināmā esamība krīt cilvēka uzņemtspējā jeb juteklībā, kā uzskatāms dotības materiāls, un ciktāl šis dotības materiāls tiek pārstrādāts prāta domāšanas neuzskatāmās formās. Domāšana vien, bez uzskatāmības, ir tukša, uzskatāmība bez domāšanas sapratnes akla. Kā juteklībai, tā arī domāšanai piemīt zināmas nepieciešamas formas, bez kuņām nekas nevar tikt ne uzskatāmi uzņemts, ne arī neuzskatāmi domāts, un ko atziņas spēja, kas tā tad sastāv no uzskatāmības un domāšanas spējām, no sevis pašas pienes uzskatāmības materiālam klāt kā uzskatāmās un neuzskatāmās formas jeb iekārtojums. Tādas atziņas spējai pašai pirms patras pieredzes (ā priōri) piemitošas formas ir: juteklībā — uzskatāmā līdzesamības kārtībā, saukta telpa, un uzskatāmā secības kārtība, saukta laiks; bet domāšanā — lietas, cēlonības, savstarpīgās iedarbības u. c. neuzskatāmas formas, ko Kants sauc par teorētiskā prāta kategorijām. Tā sauc, pieredzes pasaule, t. i. parādību (fainomenu) pasaules laikā un telpā, kā lietu, cēlonības un savstarpīgo iedarbību pasaule, tā tad, ir atziņas pašas veidojums. Kā stāv ar „lietām sevi“, t. i. ar lietām to no atziņas formām neatkarīgā esamībā, tas tā tad ir absolūti neizzināms. Viss, ko izzināt var, tā tad, ir vai nu pēc pašas atziņas formām veidotā fainomenu pasaule, vai arī pašas atziņas formas; pēdējās pēta tā sauc. atziņas teorija jeb gnōzeoloģija.

Kants asi izšķir ārējo un iekšējo juteklību. Ārējās juteklības saturi ir laikā un telpā formēti, t. i. tie piepilda laiku un telpu un tā tad sastāda fizisko parādību pasauli. Iekšējā juteklībā iederas fainomeni, kas tikai laikā formēti, t. i. kas telpu nepiepilda, un tādi ir psihiskie jeb dvēseles dzīves prōcesi. Tā kā laiks, kā jau teikts, pēc Kanta ir tikai atziņas spējas forma, tad skaidrs, ka arī iekšējā juteklība neatsedz lietas sevi, bet gan tikai juteklības pašas formā (laikā) veidotas parādības. Cilvēks tā tad arī sevi pašu nevar izzināt tā, kā tas stāv neatkarīgi no atziņas kā lieta sevi: viņš atrod sevi tikai kā savā atziņā formētu fainomenu. Tā Kants nonāk pie sava absolūtā, uz iekšējo un ārējo pieredzi izplatītā fainomenālisma.

Tas, protams, nenožīmē zinātnes nicināšanu. Kants ir bijis viens no viskarstākiem zinātnes cienītājiem, arī pats būdams pirmā kārtā zinātnieks. Bet taisni šī cienība ir spiedusi to glābt zinātni no skandāla, kāds pēc viņa domām neizbēgami rodas, ja zinātnē pārkāpj savas robežas un tad ar saviem apgalvojumiem krīt „dogmatiskās blēņās“.

Arī Dostojevskis nenicina istu zinātni, t. i. zinātni, kas nopietni un atbildīgi turas savu iespējamību robežās. Dostojev-

skis, protams, nemēģina dot tik grandiozu atziņas mācību, kā Kants, bet aprobežojas ar atzinumu, ka „zinātnē ir tikai tas, kas pakļauts jutekļiem“ (372), ka arī filosofi mācījuši par lietu īsto būtību neizzināmību zemes virsū (381), pie kam ar šo „zemes virsū“ viņš taisni domā pieredzes jeb juteklības pasauli. Un ja viņš zinātnisko prātu sauc par „nespēcīgu un mazu, kā atoms, cilvēcisku Eukleida prātu“, tad tikai tiktāl, cik šis prāts mēģina pārkāpt savas robežas, mēģinot spriest nevis par to, kas ietilpst trīs dimensijās un pilnīgi stāv tā kompetencē, bet par to, kas paceļas pāri šīm dimensijām, kā Dieva eksistences un dvēseles nemirstības idejas. Tā tad tikai attiecībā uz augstākām dzīves problēmām šis prāts ir „nožēlojamais zemes prāts“ (31, 278—280, 289).

Laī atrastu attaisnojumu teorētiski nepamatojamām Dieva un nemirstības idejām, abi domātāji piegriežas mōrāliskai sfairai.

Kanta mōrāles filosofijas centrā stāv katēgoriskā imperātīva jēdziens, tāpēc viņa ētika arī nosaukta par katēgoriskā imperātīvā ētiku. Ar šo imperātīvu Kants saprot mōrāliskā jeb praktiskā prātā rodamo mōrālisko likumu, kas prasa tā pildījumu nevis ar zināmiem nosacījumiem, t. i. hipotētiski, bet gan bez jebkādiem nosacījumiem, un tā tad katēgoriski. Citādi sakot, šis likums nevienā gadījumā neatbrīvo no prasības to pildīt. Tikai tāpēc, ka cilvēks brīvi un nesavtīgi, t. i. nevis kādu savu aprēķinu dēļ, bet aiz tīras cieņas pret šo likumu, sevi tā katēgoriskai prasībai pakļauj, cilvēkam piemīt cieņa (Würde), pretēji lietām, kam vislabākā gadījumā var piemist tikai cena (Preis). „Divas lietas pilda garu ar vienmēr jaunu un pieaugošu apbrīnošanu un godbijību, jo biežāk un pastāvīgāk pārdomas ar tām nodarbojas: zvaigžņotā debess pārmani un mōrāliskais likums mani“ — tā Kants raksturo katēgoriskā imperātīva cēlumu. Un tomēr viņš pats atzīst, ka pamatot šo imperātīvu nekādi nevar, t. i. nevar nekā parādīt, kāpēc tas ar savu prasījumu saista, kāpēc tas ir mōrāliski nepieciešams. Var tā tad vienkārši tikai konstatēt tā atrodamību pašā mōrāliskā jeb praktiskā prātā. Tāpēc Kants katēgoriskā imperātīva apziņu nosauc par prāta faktu un piemētina, ka tas neesot empeiriskais, bet gan vienīgais tīrā prāta fakts. „Un tā mēs gan neizprotam mōrāliskā imperātīva absolūto praktisko nepieciešamību, bet mēs izprotam taču tā neizprotamību, kas ir viss, ko taisnīgi var prasīt no filosofijas, kuŗa principos tiecas līdz cilvēka prāta robežām“. Katēgoriskā imperātīva nozīmības atzinums tā tad ir mōrāliskā prāta ticība.

Bet ticēt mōrāliska likuma nozīmībai nozīmē ticēt arī tam, kas šo nozīmību padara iespējamu, t. i., kā izslēgšana to padara bezjēdzīgu. Mōrāliskā likuma nozīmības iespējamības nosacījumus Kants sauc par tirā praktiskā prāta postulātiem un tādu viņam ir trīs: gribas brīvība, dvēseles nemirstība, Dievs.

Katēgoriskais imperatīvs top bezjēdzīgs, ja gribai, uz ko tas adresējas, nav brīvības tā prasījumu neaprobežoti pildīt. Bet tā kā pieredzes sfairā viss ir iežņaugts nežēlīgos cēlonības žņaugos, un nekādas brīvības te tā tad nav, tad brīvība ir iespējama tikai ārpus pieredzes stāvošā pasaulē, ko Kants sauc par intelligiblo. Brīvības postulāts tā tad prasa atzīt cilvēku par divu dažādu pasaļu būtņi uzreiz, t. i. izšķirt viņā empeirisko un intelligiblo raksturu: ar pēdējo cilvēks pastāv kā „lieta sevī“, kas uz laika un telpas pasauli ierobežotai cēlonībai nav pakļauta; ar empeirisko raksturu, turpretim, cilvēks ir dots nevis kā lieta sevī, bet gan kā šīs lietas parādība laika formā un tāpēc, kā domā Kants, ja pietiekoši labi varētu zināt cilvēka empeiriskā rakstura likumības, tad tikpat labi varētu aprēķināt viņa izturēšanos pieredzes pasaulē, kā astronomijā var aprēķināt debesu spīdekļu aptumšošanas. Tā kā lietas sevī pēc Kanta mācības neizzināmas, jo atziņa ierobežota tikai uz parādību pasauli subjektīvās laika un telpas formās, tad arī brīvība, kā intelligiblās pasaules mōments, nav teorētiski izzināma, bet gan tikai, kā redzējām, mōrāliski postulējama un tā tad mōrāliskās ticības priekšmets. Intelligiblā rakstura balss, pēc Kanta domām, sadzirdama empeiriskā raksturā kā tā saucamā sirdsapziņa.

Bet brīvība nav vienīgais katēgoriskā imperatīva nozīmības iespējamības nosacījums. Tas, ko šis imperatīvs prasa, ir bezierunu pakļaušanās tam, kā mōrāliskam likumam. Bet cilvēkā, bez viņa mōrāliskās apziņas, ir vēl arī neizravējama dabiskā tendence uz svētlaimību, ar ko Kants saprot visu prasību apmierinājumu. Tā kā dabiskās prasības uzpeld neatkarīgi no praktiskā jeb mōrāliskā prāta atzinuma vai neatzinuma, tad nav saskaņas starp mōrālītāti un svētlaimību. Taisni otrādi — mōrālēs prasību pildījums nozīmē nesaudzīgu cīņu ar savu empeirisko dabu un tā tad ar svētlaimības tendencēm. Tāpēc tikumu Kants apzīmē par „mōrālītāti cīņā“ un cilvēku redz nostādītu krustceļā: vai nu uz mōrālītāti, un tad bez svētlaimības, tā sakot, ar ērkšķu vaiņagu galvā; vai arī uz svētlaimību, un tad bez mōrālītātes. Savas dabas divātības dēļ — mōrāliskā prāta un dabisko prasību nesaskaņas dēļ — pat visstiprākais cilvēks nevar pilnīgi noturēties mōrālītātes augstumos, vislabākā gadījumā

tikai tuvodamies mōrāliskā likumā prasītai pilnībai. Tā tad katēgoriskais imperātīvs prasītu neiespējamo, t. i. tā nozīmība kļūtu absurda, bezjēdzīga, ja nepieņemtu kādu citu, pēc galīgās dzīves pieredzes, t. i. pēc tā saucamās zemes dzīves nākošu dzīvi, kas varētu turpināties bezgalībā un tā atbilstu mōrāliskā likumā prasītai bezgalīgai pilnībai. Bet vēl arī viens cits domu gājiens noved Kantu pie nemirstības postulēšanas. Pēc viņa domām „bezzpartējiska prāta spriedums“ nevar noliegt, ka mōrālītāte ir svētlaimības cienīga. Un tāpēc, lai gan mōrālītātes nesēja — labā griba, t. i. vienīgi no mōrāliskā likuma vadošās griba, pati par sevi jau ir visaugstākais labums, tā tomēr vēl nav visaugstākais un pilnīgais labums, jo te vēl trūkst svētlaimības, kuŗas tā nenoliedzami ir cienīga. Bet tā kā zemes dzīvē cilvēks par savu labo gribu saņem nevis svētlaimību, bet ciešanas, tad visaugstākā un pilnīgā labuma iespējamība prasa kādu citu, pēc zemes dzīves nākošu dzīvi, kuŗā šī labuma sasniegšana būtu iespējama, t. i. prasa nemirstību.

Tomēr nemirstība pati par sevi vien, kā pāri zemes dzīves robežām turpināta eksistence, nevar garantēt visaugstākā un pilnīgā labuma sasniegšanu. Te jāpostulē vēl mōrāliskā pasaules kārtība, kas pati par sevi varētu novest mōrālītāti līdz svētlaimībai, t. i. tāda kārtība, kas garantētu pieredzes pasaulē nopelnītās, bet nesasniegtās svētlaimības iegūšanu viņsaulē. Tādas kārtības princips varētu būt tikai visu varenā intelligence, t. i. Dievs.

Tā Kanta mōrāles filosofija noslēdzas mōrāles teoloģijā. Kas tic mōrāliskam tikumam, tam jātic arī tā nozīmības iespējamības nosacījumiem, t. i. gribas brīvībai, dvēseles nemirstībai, Dieva eksistencei. T. i. mōrāliskā ticība katēgoriskam imperātīvam, konsekventi līdz galam izdomāta, noslēdzas reliģiskā sfairā. Tā saprotams Kanta „Kopernikāniskais apvērsums“ mōrāles un reliģijas filosofijā: nevis reliģija noteic mōrāli, kā parasti domā (un kā domā arī, kā redzēsīm, Dostojevskis), bet gan mōrāle noteic reliģijas saturu un robežas.

Tādā ļoti smagā augstspraiguma domāšanas ceļā Kants aizstūrē līdz Dievam. Šis ceļš gan nav teorētiskā prāta ceļš, bet tomēr ir tīrā prāta, t. i. tīrās domāšanas ceļš, kaut arī praktiskā jeb mōrāliskā prāta. Un tādā ceļā Kantam tāpēc jāiet, ka viņš nepazīst nekādu pieredzi, kas varētu vest pie Dieva, t. i. nezina nekādu iespēju tieši sevī uzņemt ietekmes „no augšienes“: visa pieredze, t. i. ietekmju uzņemšanas sfaira viņam ir ierobežota uz parādībām telpā un laikā. „Debesu ietekmes sevī uztvert gribēt ir ārprāta veids... kas vienmēr paliek reliģijai kaitīgi pašmaldi“ — apgalvo Kants. Tāpēc arī

ņas ceļu var apzīmēt par aktīvās mistikas ceļu. Ar mistisko atziņu jau saprot tādu, kuņā notiek atziņas subjekta saplūšana ar atziņas objektu, izkūstot tajā. Tā saucamā pasīvā mistikā tiek mēģināts to panākt nesatricināma skatījuma mierā, tāpēc šo mistiku arī mēdz saukt par kontemplatīvo. Bet Dostojevskis, kā redzējam, atrod tikai aktīvās mistikas ceļu par iespējamu un ļoti asi to norobežo no sapaņainās mīlestības. Stārecs Zosīma tā par to izsakās: „...Aktīvā mīlestība, salīdzinot ar sapaņaino, ir nežēlīgs un baigs darbs. Sapaņainā mīlestība alkst ātra, strauji apmierināma varoņdarba, un lai visi to skatītu. Tur, patiesībā, noiet tiktāl, ka pat dzīvību atdod, lai tik neturpinātos ilgi, bet piepildītos drīzāk, it kā uz skatuves, un lai visi skatītos un uzslavētu. Turpretim, darbīgā mīlestība ir darbs un izturība, bet dažiem pat vesela zinātne. Bet jau iepriekš pasaku, ka tanī pat minūtē, kad jūs ar šausmām redzēsīt, ka neskatoties uz visām jūsu pūlēm, jūs ne tikai neesat mērķim tuvojušies, bet pat it kā no tā attālinājušies, — tanī pat minūtē, to iepriekš jums pasaku, jūs piepeši arī sasniegsīt mērķi un skaidri ieraudzīsīt pār sevi tā Kunga, kas visu laiku jūs milējis un noslēpumaini vadījis, brīnumdarītāju spēku“ (70).

Darbīgā mīlestība starp citu arī tāpēc ir tik grūta, ka tā prasa vistuvāko tuvumu atsevišķam, konkrētam cilvēkam. Šis tuvums ir grūts pirmkārt tāpēc, ka tas apspiež un ierobežo mūsu patmīlību un brīvību, otrkārt, tāpēc, ka cilvēks, pie kā jāiet, ne katrreiz ir pievilcīgs. Kas attiecas uz pirmo, tad stārecs Zosīma tēlo kādu „jau piedzīvojušu un neapstrīdami gudru“ ārstu, kas skumji atzīstas, ka jo vairāk viņš mīl cilvēci vispār, apzinādamies, ka vajadzības gadījumā varbūt pat uzpurētu tai dzīvību, jo mazāk atsevišķus cilvēkus, nevarēdams ne ar vienu pat divas dienas vienā istabā dzīvot un būdams spējīgs pat vienas dienas laikā iekarst naidā pret vislabāko cilvēku, pret vienu par to, ka tas ilgi ēd pusdienas, pret otru — ka tam ir iesnas un tas nepārtraukti šņauc degunu, un pie visa tā katrreiz konstatēdams, ka jo vairāk viņš ienīst atsevišķus cilvēkus, jo dedzīgāka top mīlestība pret cilvēci vispār (68—69).

Spilgtāk parādīt no tāluma mīlošas, tā sakot, abstraktas mīlestības nevarību nav iespējams. Lai ieskatītu grūtības, kas saakarā ar cilvēka ne katrreiz pievilcīgo dabu, mēģināsim atsegt Dostojevskā uzskatus par cilvēka dabu, salīdzinot tos ar Kanta uzskatiem.

Kants atrod cilvēka dabā rādīkālu ļaunumu. Lai to izprastu, cilvēks jānostāda vidū starp svēto un velnu, kas īstenībā nemaz nepastāv, bet ir tikai mōrāliskās apziņas idejas. Svētā ideja ir ideja par būtni, kā griba tiktāl būtu pie-

mērota mōrāliskam likumam, ka tai nekāda mōrāliska pavēle, t. i. nekāds imperatīvs, vairs nebūtu vajadzīgs: šī griba darītu tikai labi. Tāds stāvoklis, kā jau teikts, ir tirā ideja, ko cilvēkam zemes virsū nekad nesasniegt, bet kā virzienā tam jāiet. Velna ideja ir ideja par būtni, kas principā saceltos pret mōrālisko likumu, t. i., kas savas gribas mōtīvos uzņemtu tiro ļaunumu. Cilvēks, pat tas visu sliktākais, neuzstājas pret mōrālisko likumu principiāli, kā velns, bet arī nedara vienmēr saskaņā ar to, kā svētais. Savas dabas divātņības pēc viņš uzņem savas gribas mērķos kā mōrālisko likumu, tā arī savas dabas prasību apmierinājumu, t. i. svētlaimību. Un kamēr īstenībā mōrāliskā likuma pildījumu vajadzētu bez ierunām nostādīt par svētlaimības nosacījumu, viņš to attiecību apgriež un svētlaimību nostāda par mōrāliskā likuma pildīšanas nosacījumu, t. i. padara mōrāliskā likuma pildījumu atkarīgu no tā, cik tas ved pie svētlaimības. Cilvēka rādikalais ļaunums tā tad, kā Kants saka, nav vis principiāls ļaunums, bet tikai sirds ačgārnība, dabiskos svētlaimības mōtīvus nostādīt augstāk par mōrāliskiem, t. i. cilvēka nevarība viņa pašatzītā mōrāliskā likuma pildījumā būt pietiekoši stipram un neļaut aizrauties ar dabiskām dziņām. Šis ļaunums saucams rādikāls tāpēc, ka tas, pirmkārt, visu cilvēka mērķu kārtību sabojā; otrkārt — nav galīgi izraievējams, bet gan tikai ar labiem darbiem pārsvejams. Cilvēka nostāšanās tādā dzīves ceļā, kur viņš tiektos pēc pareizās mērķu kārtības, t. i. visaugstāk nostādītu katēgorisko imperatīvu, ir cilvēka sirds maiņa un nozīmē mōrāliskās atdzimšanas ceļa sākumu, kas katram pieejams.

Tā tad arī pēc Kanta cilvēks savos visdziļākos pamatos (savā intelligiblā raksturā) ir labs, un viņa ļaunums, kā redzējam, ir tikai nespēja turēties pretim savai svētlaimības virzienā aicinošai dabai.

Līdzīgi Kantam arī Dostojevskis stāv tālu vieglprātīgai cilvēka dabas ideālizēšanai. Jāsaka pat, ka viņš stipri pārspēj Kantu cilvēka ļaunuma tēlošanā. Sarunā ar Aļošu viņa brālis Ivans izsaucas: „Es domāju, ka ja velna nav un, tā tad, radījis viņu cilvēks, tad radījis viņš to pēc sava veida un līdzības“ (283). Tas pats Ivans protestē pret izteicienu: cilvēka „zvēriskā“ nežēlība, un protestē tāpēc, ka pēc viņa domām „tas ir briesmīgi ne-taisnīgi un zvēriem apvainojoši: zvērs nekad nevar būt tik nežēlīgs, kā cilvēks, tik artistiski, tik mākslinieciski nežēlīgs“ (282). Rōmāna „Brāļi Karamāzovi“ V. grāmatas IV. nodaļa ar virsrakstu „Dumpis“ laikam gan ir viskļiedzošākais apvainojums cilvēka nežēlībai*). Veselā neaizmirstamu, satricinošu piemēru virknē

*) Sk. augstāk, 124—125.

Ivans te mēģina parādīt, ka cilvēka artistiskā, mākslinieciskā nežēlība taisni nevainīgu bērniņu mocīšanā atrod vislielāko apmierinājumu: „Taisni te šo radību neaizsargātība tad arī kārdina mocītājus; eņģeliskā uzticība bērņā, kam nav kur tverties, nav pie kā iet, — lūk, tas tad visvairāk arī iekarsē mocītāja riebigās asinis. Katrā cilvēkā, protams, slēpjas zvērs, dusmības zvērs, zvērs, kas iedegas saldkaislē no mocītā upuŗa kļiedzieniem, bez aiztures no vaŗām atlaistā zvērs, izvirtībā iegūto slimību, podagru, slimo nieŗu u. t. t. zvērs“ (286—287). Tādas pārdomas arī izraisa Ivanā viņam pašam tik sāpīgo atzinumu: „Pēc manām domām, Kristus mīlestība pret cilvēkiem ir savā ziņā zemes virsū neiespējams brīnums. Taisnība, Viņš bija Dievs. Bet mēs taŗu neesam dievi“ (281).

Nākamā nodaļā, ar virsrakstu „Lielais Inkvīzitors“, tiek tēlots cilvēka dabas zemskums vispār. Lielais Inkvīzitors, no Reformācijas triecieniem jau drebošās katoliskās teokratijas ideologs, kas pēc piecpadsmit gadu simteņiem atkal reiz zemes virsū, Spānijas pilsētā Seviljā, ieradušos Kristu ieslodzījis cietumā, lai otrā dienā to sadedzinātu sārtā, ierodas naktī viņa cietumā un te tad risinās dialogs, nē, pareizāki monologs, jo Kristus nevienu vārdu neatbild, — risinās scēna, kam pēc domu dziļuma un drāmatiskā spraiguma gan laikam arī nebūs līdzīgas. Galvenais, ko Lielais Inkvīzitors Kristum pārmet, ir tas, ka Kristus esot pārāk augsti vērtējis cilvēkus un devis tiem mācību, no kuŗas līdz tai neizaugušie cilvēki topot tikai nelaimīgi. Un proti, Kristus tiem esot sludinājis debesu maizi un brīvību, saucot tos nerūpēties par zemes maizi. Bet — tas esot nežēlīgi. Atteikties no zemes maizes un sekot debesu maizei varot lielākais tie tūkstoši un desmit tūkstoši lielo un stipro, un pārējie miljoni, jonu to nekad nevarēŗot. Ue vai tad Kristum esot dārgi tikai tie tūkstoši un desmit tūkstoši lielo un stipro, un pārējie miljoni, daudzskaitlīgi kā smiltis jūrmalā, nespēcīgo, bet Viņu mīloŗo, lai būtu tikai māteriāls lieliem un stipriem? Arī Kristus sludinātā brīvība esot tikai nelaime cilvēkiem, kas pēc savas dabas nevarot brīvi būt. Kā atsevišķā cilvēkā, tā visā cilvēcē valdot mūŗīgas ilgas pēc tā, kā priekšā varētu ceļus locīt. „Nav cilvēkam nepārtrauktāku un mocoŗāku rūpju, kā tās, brīvam tikuŗam, uzmeŗlēt ātrāk to, kā priekšā ceļus locīt. Bet meŗlē cilvēks tā priekšā ceļus locīt, kas ir neapstrīdams, tik neapstrīdams, lai visi cilvēki uzreiz būtu ar mieru kopīgi tā priekšā ceļus locīt. Jo ņo noŗēlojamo radību rūpes nav tikai tās, lai atrastu, kā priekšā man vai kādam citam ceļus locīt, bet gan lai atrastu kaut ko tādu, kam visi varētu ticēt un viņa priekšā ceļus locīt, un katrā ziņā visi kopā. Lūk, ņi kopības prasība

ceļu locīšanā arī ir galvenās moka katram atsevišķam cilvēkam un visai cilvēcei no mūža gala. Kopīgas ceļu locīšanas labad viņi šķēpiem ir viens otru iznīcinājuši. Tie ir darinājuši dievus un uzsaukuši viens otram: „Atmetiet jūsu dievus un nākat pielūgt mūsējos. Citādi nāve jums un jūsu dieviem!“ Un tā būs līdz pasaules galam, pat tad, kad izzudīs pasaulē dievi: vienalga, kritis ceļos elku priekšā... Nav cilvēkam nekas vilinošāks, kā sirdsapziņas brīvība, bet nav arī nekas mocošāks... Tu iekāroji cilvēka brīvo mīlestību, lai viņš brīvi Tev sekotu, Tevis aizrauts un valdzināts. Senā cietā likuma vietā cilvēkam turpmāk nu pašam bija jālemj, kas ir labs un kas ļauns, vadoties tikai no Tava tēla savā priekšā, — bet vai Tu neapdomāji, ka viņš atmetīs, beidzot, un apstrīdēs pat Tavu tēlu un Tavu patiesību, ja viņu apspiedīs ar tādu šausmīgu nastu, kā izvēles brīvību?“ (301—303). Nebūdamš pēc savas dabas brīvības spējīgs, cilvēks, brīvībā palaists, izvēršoties dumpiniekā, un tas nesot viņam pašam lielāko nelaimi. „Kāds no tā labums, ka viņš tagad visur dumpo pret mūsu varu un lepojas ar to, ka dumpo? Tas ir bērns un skolēns lepnums. Tie ir mazi bērni, kas klasē sadumpojušies un izdzinuši skolotāju. Bet pienāks gals arī bērnu gavilēm, tās dārgi viņiem izmaksās. Tie sagraus tempļus un asinīm pārplūdinās zemi... Tā tad nemiers, apjukums un nelaime — tas ir tagadējais cilvēku liktenis pēc tam, kad Tu tik daudz esi izcietis par viņu brīvību“ (304). Brīvība vēl arī citādi esot bīstama cilvēkiem, kas bez zemes maizes nevar dzīvot: „Nekāda zinātne tiem nedos maizes, kamēr tie paliks brīvi, bet izbeigsies ar to, ka savu brīvību tie atnesīs pie mūsu kājām un teiks mums: „labāk padariet mūs par vergiem, bet paēdināt mūs.“ Saprātis beidzot, paši, ka brīvība un zemes maize katram pietiekošā vairumā kopā nav domājami, jo nekad, nekad tie nemācēs savā starpā sadalīties. Pārliecināties arī, ka nekad nevar būt arī brīvi, tāpēc, ka ir nespēcīgi, izvīrtīgi,niecīgi un dumpinieki“ (300—301). Tāpat Lielais Inkvizitors pārmet Kristum arī brīnumu atmešanu: „... Tu cerēji, ka palikdams ar Dievu, cilvēks neprasis pēc brīnuma. Bet tu nezināji, ka tikko cilvēks atmetīs brīnumu, tā tūlīt atmetīs arī Dievu, jo cilvēks meklē ne tik daudz Dievu, cik brīnumus. Un tā kā cilvēks bez brīnuma palikt nespēj, tad saradīs sev jaunus brīnumus, jau sevis paša, un pielūgs pestītošu brīnumus, bābu burvības, lai arī tas simts reizi būtu dumpinieks, ķeceris un bezdievis... Tu slāpi brīvas mīlestības, bet ne verga gaviļu varenības priekšā, kas tam reiz uz visiem laikiem šausmas iedzinusi... Apskaties un padomā, lūk, pagājuši piecpadsmit gadu simteņu, ej un paskaties uz tiem: ko Tu līdz sevim esi pacēlis? Es zvēru, cilvēks

ir vājāks un zemāk radīts, nekā Tu par viņu esi domājis... Viņš ir nespēcīgs un negēlis“ (303—304). „Tu atbildēji (savam kārdinātājam), ka cilvēks nedzīvo no maizes vien, bet vai Tu zini, ka šis pašas zemes maizes vārdā arī sacelsies pret Tevi zemes gars un cīnīsies ar Tevi un uzvarēs Tevi un visi staigās tam pakal, saucot: „Kas var līdzināties šim zvēram, viņš mums ir devis uguni no debesīm!..“ Tava tempļa vietā pacelsies jauna celtnē, pacelsies no jauna briesmīgs Babilōnes tornis, un lai gan arī tas netiks pabeigts, kā agrāk, Tu tomēr varētu izsargāties no šī jaunā torņa un par gadu tūkstoti saīsināt cilvēku ciešanas, — jo pie mums taču tie atnāks, tūkstots gadu nomocījušies ar savu torni. Viņi tad atkal mūs uzmeklēs pazemē, katakombās slēpušos (jo mēs atkal tiksim vajāti un mocīti), atradis mūs un gaudos: „Paēdināt mūs, jo tie, kas mums apsoliya uguni no debesīm, to nav devuši.“ Un tad mēs arī pabeigsim izbūvēt viņu torni, jo izbūvēs tas, kas paēdinās, bet paēdināsim tikai mēs, Tavā vārdā, un samelosim, ka Tavā vārdā. Ak, nekad bez mūsu palīdzības tie nevarēs sevi paēdināt“ (300).

Mōtīvēdams savu lēmumu Kristu ieslodzīt, lai nākamā dienā to sadedzinātu sārtā, Lielais Inkvizitors izsaka tālākas augstākā mērā raksturīgas domas: „Mēs izlabojām Tavu darbu un dibinājām to brīnumā, noslēpumā un autōritātē. Un cilvēki kļuva priecīgi, ka viņus atkal veda kā ganāmpulku, un ka no viņu sirdīm, beidzot, ir novelta dāvana, kas bijusi tik mocoša. Vai mēs pareizi darijām, mācīdami un darīdami tā, saki? Vai tad mēs neesam milējuši cilvēci, tik pazemīgi apzinādamies viņas bezspēcību, ar mīlestību sirdī, atvieglōjuši viņas nastu un atļaujot viņas bezspēcīgai dabai kaut arī grēku, bet ar mūsu ziņu? Kamdēļ Tu tagad esi ieradies mūs traucēt?.. Jo kam gan valdīt pār cilvēkiem, ja ne tiem, kas pārvalda viņu sirdaspiņu un kā rokās ir viņu maizes klaipi... Ak, paies vēl brīvā prāta, viņu zinātnes un antrōpofagijas*) trakošanas gadu simteņi, tāpēc ka, iesākuši celt Babilōnes torni bez mums, tie beigs ar antrōpofagiju“ (305, 306). „Brīvība, brīvais prāts un zinātne ievēdis viņus tādā biezoknī un nostādīs tādu brīnumu un neatrisināmu noslēpumu priekšā, ka vieni no viņiem, nepadevīgie un asinskārie, iznīcinās paši sevi, citi nepadevīgie, bet nespēcīgie, iznīcinās viens otru, bet trešie atlikušie, nespēcīgie un nelaimīgie, pierāpsies pie mūsu kājām un uzgaudos mums: „Jā, jums bija taisnība, jums vieniem bijusi Viņa patiesība, un mēs atgriezījamies pie jums, glābjat mūs no mums pašiem“ (306—307). „Savas sirdsapziņas vismocošākos noslēpumus, —

*) Antrōpofagija = cilvēkēšana.

visu, visu tie nesis mums, un mēs visu izlemsim, un viņi ticēs mūsu lēmumam ar prieku, tāpēc, ka tas viņus glābs no viņu lielajām rūpēm un briesmīgajām tagadējām personīgā un brīvā lēmuma mokām. Un visi būs laimīgi, visi miljoni būtņu, izņemot to simtu tūkstošu, kas pār viņiem valdīs. Jo tikai mēs, mēs, noslēpuma glabātāji, tikai mēs būsīm nelaimīgi. Būs tūkstoši miljonu laimīgu mazbērnu un simts tūkstošu cietēju, kas ņemuši uz sevi laba un ļauna atziņas lāstu“ (308).

Situācija, kādā risinās Lielā Inkvizitora monologs, ir drāmatiska līdz eksplozijai. Tumša, karsta, bez mazākās gaisa kustības Seviljas nakts. Maza, nospiežošā un drūma telpa velvētā cietumā, Lielā Inkvizitora ienestās lampiņas nabadzīgi apgaismota. Lielais Inkvizitors, kas vēl iepriekšējā dienā, svīnīgā un apžilbinošā kardināla tērpā gērbts, bija noskatījies, kā uz viņa pavēli tika sadedzināts gandrīz vesels simts ķeceru „karaļa, galma, bruņinieku, kardinālu un visburvīgāko galma dāmu, kā arī visas Seviljas daudzo iedzīvotāju klātbūtnē“, šis vecis, tuvu deviņdesmit gadiem, gaŗš un taisns, ar izkaltušu seju, dziļi iekritušām acīm, no kuŗām vēl atspīd ugunīgas dzirksteles, tagad savā ikdienas tērpā, vecā, rupjā mūka sūtanā, stāv Kristus priekšā, un uz ārieni laužas viņa dvēseles mokas. Arī viņš ir bijis tuksnesī, ēdis siseņus un saknes, lai pārspētu savu miesu, gūtu brīvību un staigātu pakaļ Kristum, bet, visu mūžu cilvēkmīlestības vadīts, piepeši palicis redzīgs un ieskatījies, runājot Ivana vārdiem, „ka nav liela tikumīga svētīlaimība sasniegt gribas pilnību, lai tai pat laikā pārliecinātos, ka miljoni citu Dieva būtņu ir palikuši veidoti tikai izsmieklam, ka nekad tie nespēs tikt galā ar savu brīvību, ka no nožēlojamiem dumpiniekiem nekad neiznāks milži torņa pabeigšanai, ka ne tādu zosu dēļ lielais ideālists ir sapņojis par savu harmoniju“ (310). Lielais vecis, kas uzņēmis uz sevi melus un viltu, lai kaut cik laimīgas darītu šis „izsmieklam radītās mēģinājuma būtnes“ (311), — šis vecis, tēlots kā skumju un cilvēces mīlestības veidots cietējs (310), tā nobeidz savu monologu: „Atgādinu Tev: jau rīt Tu redzēsi paklausīgo ganāmpulku, kas uz pirmo manu mājīnu metīsies piegrābt karstas ogles Tavam sārtam, kuŗā sadedzināšu Tevi par to, ka esi atnācis mūs traucēt. Un ja ir kāds bijis, kas visvairāk nopelnījis mūsu sārtu, tad Tu tas esi. Rīt Tevi sadedzināšu. Dixi“ (309).

Kāda nozīme Dostojevska uzskatu izpratnē būtu piedēvējama ar Ivana Karamāzova muti izteiktiem cilvēka raksturojumiem? Kāpēc abām augstāk apskatītām rōmāna „Brāļi Karamāzovi“ nodaļām, un pēdējai, par Lielo Inkvizitoru it sevišķi, bija jāpiegriež tik liela vērība?

Cilvēka dabas tēlojumi nodaļā „Dumpis“ paceļas līdz šausminošai formulai: artistiska, mākslinieciska nežēlība, kas iedegas saldkaislē no mocāmā upuļa kļedzieniem un kuŗas apzīmējums par „zvērisku“ ir apvainojums... zvēriem! Nodaļa „Lielais Inkvizitors“ noved pie baigā apzīmējuma: „līdz gala m neizveidotas mēģinājuma būtnes, radītas izsmieklam“ (311); un šinī pašā nodaļā groteskā Lielā Inkvizitora figūra, kas dziļas, pašai ziedzīgas cilvēku mīlestības vadīts laiž grandiozoz apmēros darbā drausmīgo cilvēces gaļas mašīnu — inkvizīciju...

Paceļot cilvēka dabas ļaunumu un zemiskumu visaugstākā pakāpē, Dostojevskis, tā sakot, pārtrumpā visus cilvēka zaimotājus, lai ar to reiz uz visiem laikiem nodrošinātu savu dievcilvēcības ideālu pret pārmetumiem vieglprātīgā cilvēka ideālizēšanā. Bez tam — lai jo sevišķi parādītu tā spēkā virvarenību, kas cilvēku, neskatoties uz visu viņa ellīšķīgumu, var pacelt līdz dievcilvēcībai. Lielais Inkvizitors ir visaugstākās varas simbols, un ne tikai ārējās, bet arī iekšējās, kas paņem savā izlemšanā pat cilvēka sirdsapziņu. Lielais Inkvizitors ir ideālizēts līdz pēdējai iespējamībai, t. i. tiktāl, cik vispār absolūts varas princips, kas konsekventi sevi mēģina piepildīt, var tikt ideālizēts. Un tas tiek darīts, lai parādītu, ka pat tāda vara, kas neapstājas nekādu, pat visdrausmīgāko līdzekļu priekšā, nevar tikt galā ar cilvēka dabu, nevar garantēt „torņa uzbūvēšanu“.

Kas tad vēl atliek? — Tas spēks, ar ko bezgala pazemīgais vīrs no Nacaretēs ir uzvarējis pasauli, t. i. Kristus pazemīgās mīlestības spēks: līdz ar to titānisko Lielā Inkvizitora tēlu apēno pazemīgā cilvēku mīlētāja stāreca Zosimas tēls. „Milošā pazemība ir briesmīgs spēks, no visiem visstiprākais, kam nekā līdzīga nemaz arī nav“ — tā pamāca stāreca Zosīma (380). Visaugstākā mērā zīmīga šai ziņā ir arī beigu scēna Sevīļjas inkvizīcijas cietumā. Kristus pazemības priekšā lūst pat Lielā Inkvizitora dzelzs griba. „Kad inkvizitors aplūsa, tad kādu laiku gaida, ko Gūsteknis tam atbildēs. Tam ir smaga Viņa klusēšana. Tas redzēja, ka Ieslodzītais visu laiku klausījās, dziļi un klusi raugoties tam acīs, un acīmredzot neko negribēdams atbildēt. Vecim gribētos, lai Tas viņam ko teiktu, kaut arī rūgtu, briesmīgu. Bet Viņš piepeši klusēdams tuvojas vecim un klusu skūpstā viņu uz viņa bezasiņu deviņdesmitgadīgām lūpām. Lūk, arī visa atbilde. Vecis sadrebas. Kaut kas iekustējās viņa lūpu kaktos, viņš iet pie durvīm, atver tās un saka Viņam: ej un nenāc vairs... nenāc nemaz... nekad, nekad! Un izlaiž Viņu „tumšās pilsētas ailēs“. Gūsteknis aiziet“ (312).

Kanta mācībā ir dažādi: ceļš, kā nonākt pie Dieva idejas, un

ceļš, kā praktiski tuvojas Dievam. Pirmais Kantam ir mōrālisko postulātu ceļš, otrs — labās jeb mōrāliskās dzīves veids. Dostojevskam abi ceļi sakrīt vienā: aktīvā mīlestība ir uzreiz Dieva izzināšanas ceļš un arī tuvošanās ceļš Dievam. Bet kā Kants prasa mōrāliskā likuma pildīšanu iet rādīkālī līdz beigām, tā arī Dostojevskis prasa, lai darbīgā mīlestībā ietu līdz galam. Un tas nozīmē, lai ietu tiktāl, cik vien var. Kants aizrāda, ka tikai tas, kas visu viņa spēkā stāvošo ir darījis, lai mōrālisko likumu pildītu, drikst cerēt, ka tas, kas viņa spēkā nestāv, kaut kādā veidā tiks no augšienes klāt piedots, t. i. ka tikai tad cilvēks drikst cerēt uz *žēlastības* palīdzību no augšienes, ja viņš nesaudzīgi ir pielicis visus savus spēkus. Arī Dostojevskis domā, ka tikai ilgā un izturīgā mīlestība var nodrošināt pārliecību par Dieva eksistenci un praktiski tuvināt Dievam: „Brāļi, mīlestība ir skolotāja, bet ir jāmek tā iegūt, jo tā grūti tiek iegūta, dārgi tiek pirkti, ar ilgu darbu un ilgu laiku, jo jāmil nevis gadījuma acumirkli, bet uz visu laiku. Bet gadījuma pēc jau katrs var iemilēt, arī ļaundaris iemilēs“ — tā pamāca stārecs Zosīma (380). Tā tad, lai tiktu pie augstāk minētās, un pēc Dostojevskā domām vissvarīgākās patiesības par Dieva eksistenci, nepietiek uz acumirkli būt tuvāku mīlestībā un tūlī kā samaksu saņemt Dieva eksistences nodrošinājumu. Bet — kā lai iztur smago un grūto aktīvās mīlestības ceļu tikmēr, kamēr šis nodrošinājums vēl nav nācis? Te augstākā mērā ir raksturīgas Dostojevskā domas, ka bez Dieva ilgi nevar izturēt (373). Bet tā kā tikai ilgas izturēšanās rezultātā var nonākt pie viņa eksistences nodrošinājuma, tad sākumā Dievam vienkārši jātic. Augstāk minētais Dostojevskā ceļš uz pārliecību par Dieva eksistenci tā tad aptver visā pilnībā sekojošās pakāpes: 1) *ticību* Dievam, bez kādas ilgo un baigi smago aktīvo mīlestības gaitu nemaz nevar izturēt; 2) pašu šo aktīvo mīlestības gaitu; 3) tās rezultātu — Dieva eksistences nodrošinājumu. Tā tad — ticība Dievam ir priekšnosacījums, un tajā jāiet līdz galam: „Tici līdz galam!“ — tā pamāca stārecs Zosīma (382).

Atcerēsimies, ka arī Kantam katēgoriskā imperātīva nozīmība nav nekā pamatojama. Arī Kants te prasa ticību, kas viņam ir mōrāliskā prāta ticība. Bet kā ir ar Dieva eksistenci (un pat ar gribas brīvību un dvēseles nemirstību), ja cilvēks jau ilgu laiku grūti un pašreizēji mōrāliskam likumam kalpo? — Te agrākie Kanta interpreti visi bija tanīs domās, ka Kanta mācība jāsaprot tā, ka pat visideālākā mōrāliskā likuma pildīšana neko vairāk par mōrālisko postulātu ticības vērtību nevar dot. Tādā gadījumā te Kants un Dostojevskis stipri at-

šķirtos. Tikai pašā pēdējā laikā Gerhards Krügers savā grāmatā „Philosophie und Moral in der Kantschen Kritik“ mēģina parādīt, ka Kantam, bez mōrālisko postulātu ceļa esot arī citāds domu gājiens, un ka taisni šis citāda esot tas galvenais. Saskaņā ar to Kants pieņemot, ka ja cilvēks absolūti paklausīgi pildot mōrālisko likumu, tad pats šis likums tādā aktīvā pildījumā tieši atklājoties kā iekšēji pārvaldoša Dieva likumība. Ka tāds domu gājiens Kantam nav svešs, Krügers, šķiet, ir parādījis. Tik nepareizi ir to turēt par galveno Kanta filosofijā. Katrā ziņā iedams par šo otro, no postulēšanas atšķirīgo ceļu, Kants ļoti tuvu atrodas Dostojevskas darbīgās mīlestības ceļam.

Kā jau teikts, tad Dostojevskim vienīgais ceļš uz drošu pārliecību par Dieva eksistenci un dvēseles nemirstību ir darbīgās mīlestības ceļš: rādikāli un pašai dziedīgi to staigājot katrs, pat visniecīgākais, agri vai vēl šo pārliecību iegūs. Turpretim e k s t a z e pēc Zosimas vārdiem jau ir „Dieva dāvana, liela un ne katram dota, bet izredzētiem“ šī ceļa staigātājiem (383). Šī ekstāze nav slimīgs murgojums, kas dvēseli atstāj nevarības stāvoklī. Dostojevskis tā apraksta Aļošas ekstāzi, kas brīnišķīgā zvaigžņainā rudens naktī pieplacis zemei, gavilēdams to skūpstā un zvēr mūžīgi mūžam mīlēt: „It kā pavedieni no visām šīm neskaitāmām Dieva pasaulēm uzreiz sanāca viņa dvēselē, un tā trīcēja, „pieskaņoties citām pasaulēm“... Bet ar katru mirkli viņš skaidri un it kā taustāmi jūta, ka kaut kas ciets un nesatricināms, kā šī debesu velve, nokāpa viņa dvēselē. Kāda it kā ideja kļuva par valdnieci viņa prātā — un jau uz visu dzīvi un uz mūžu mūžiem. Viņš nokrita zemē kā nevarīgs jauneklīs, bet piecēlās kā uz visu mūžu stiprs cīnītājs, un apzinājās un izjuta to piepeši, tanī pat savu gaviļu mirkli. Un nekad, nekad savā mūžā Aļoša nevarēja vēlāk aizmirst to brīdi. „Kāds apmeklēja manu dvēseli tanī stundā“, mēdza viņš pēc tam teikt, stiprā ticībā saviem vārdiem...“ (430—431).

Sakarā ar darbīgās mīlestības uzdevumu neizbēgami uzpeld jautājums par a s k ē z i. Arī tā atrisinājumā Dostojevskas un Kanta uzskati ir tuvi.

Kants rādikāli noraida askēzi kā pašmērķi, redzēdams tajā tikai līdzekli cilvēka mōrāliskam uzdevumam. No vienas puses askēzei jābūt īpatnējai diaītai, lai saglābtu mōrālisko veselību, un te tās princips jāņem no stōiķiem: „pieradinies dzīves gadījuma nelaiemes paciest un no tikpat liekām izpriecām atteikties“; no otras — tai jābūt „ē t i s k a i ģ i m n a s t i k a i“, t. i. tai jāievēgrina spēja tiktāl ierobežot dabiskās dziņas, lai gadījumā, kad tās apdraudētu mōrālītāti, tās varētu savaldīt. Turpretim mūku askētikai, kas pastāv pašmocišanā

un savas miesas krustā sišanā, mōrāliskas vērtības nav: tā noved pie drūma bezprieku īgnuma, paša tikuma ienišanas un tā piekritēju atbaidīšanas.

Dostojevskā uzskati te visspilgtāk izpaužas stārecā Zosīmas tēlojumos. Šis stārecs, kas darbīgā mīlestībā redz „neželīgu un baīgu“ uzdevumu, tomēr nav tā piekritējs, ko Kants sauc par mūku askētiku. Aļošu pārsteidz, ka stārecs nemaz nav stingrs, bet gandrīz vienmēr jautrs savā satiksmē ar cilvēkiem (35). Viņš pat prot mīli pajokot (70). Viņa miesas nevarība tam nav princips, bet gan slimības un tā pārmērīgā mīlestības darba sekas, ko tas veic (35, 36). Arī Dostojevskim, tāpat kā Kantam, askēze ir tikai līdzeklis sasniegt brīvību, t. i. brīvību no sevis paša, lai vajadzības gadījumā varētu bez iekšējās pretošanās uzpurēties (33, 372; sk. arī augstāk, piezīmi 171. lappusē). Mūku paklausībā, gavēšanā, lūgšanā Zosīma redz īsto ceļu, kādā cilvēks var atbrīvoties no „lietu un ieradumu tirannijas“, bet pašā mūku institūcijā — nevis tādu sevis glābšanu, kas aizmirstu kalpot cilvēcei, bet gan tuvākmīlestības skolu, no kurienes radušies un radīsies lielie gavētāji un klusētāji, kas celsies un ies tuvākmīlestības darbā (374). — Kantam lūgšana ir nevis līdzeklis gūt Dieva žēlastību, bet vislabākā gadījumā tikai līdzeklis tā noskaņojuma atkārtotai atdzīvināšanai, kas izteic „lūgšanas garu“ un ir sirsnīga vēlēšanās visās mūsu domās un darbos patīkt Dievam, t. i. pildīt mōrāliskos likumus tā, it kā tie būtu Dieva doti. Taisni tāpēc, ka lūgšana ir tikai līdzeklis, tā ne katram ir obligātoriska, un mōrāliskā noskaņojuma „šķīstišanās“ tā jānoved tiktāl, lai lūgšanas gars vien paliktu dzīvs, bet tās burts pilnīgi atkristu. Kā Kantam, tā arī Dostojevskim lūgšana tā tad ir audzināšana (378).

Ja askēze savu īsto mērķi — cilvēka tuvināšanu mōrālei un Dievam — zaudē, tad tā vislabākā gadījumā ir bezjēdzīga un lieka, bet siltākā var kļūt arī stipri negatīva. Var notikt, ka tā noved cilvēku nevis mōrāliskā atdzimšanā no verdzības brīvībā un tā tad pazemībā un galīgā pašsavaldīšanā, bet gan vissātaniskākā lepnībā un tā tad važas (34). Lielisku negatīvās askēzes piemēru Dostojevskis sniedz mūka Teraponta tēlojumā (196—200, 395—399). Teraponst ir lielais gavētājs un klusētājs; staigā pilnīgi kailām kājām, nēsādams zem nodriskātā mūka tērpā nežēlīgas, līdz trīsdesmit mārciņām smagas važas; rupjo, nonēsāto kreklu nemaina mēnešiem. Gandrīz vai analfabets, tas lepojas ar sava gara tumsību. Dzeļ viņš tikai ūdeni, bet nedēļas barība tam ir četras mārciņas maizes sešām darba dienām un profora svētdienai. Ar laiku tas cer iztikt vienīgi ar sēnēm. Nereti tas visu dienu pavada lūgšanā, ceļos kritis, nepaceldamies

un pat neapskatīdamies. Bet ko viņš ar savu nesaudzīgo askēzi panāk? Nejēdzīgā askēze ir to novedusi nevaldāmā īgnumā un ļaunumā pret visiem un visu. Visfānātiskāk tas ienīst stārecu Zosīmu, kas ar savas neaprobežotās mīlestības siltumu radijs ap sevi veselu mīlestības pasauli. Teraponts Zosīmam pārmet kā nepiedodamus grēkus tējas dzeršanu un konfekšu ēšanu! Sevišķi drausmīga un smacējoša ir Teraponta mānīcība, saistīta ar tumsoniskām hallunācijām: visur tas redz velnus un lepojas ar to, ka vienam velnam durvīs asti iemiedzis! Lielāku pretstatu, kā Zosīmas un Teraponta askēzi, grūti iedomāties.

Tā kā Kantam visaugstākais labums ir labā griba, bet griba ir laba tikai tiktāl, cik tā savā mērķī uzņem mōrālisko likumu nevis jūtu spiediena dzīta, bet aiz tīras cienības pret šo likumu, tad jūtām vispār mōrāliskas pašvērtības nevar būt. Tāpēc arī ciešanām vai nu nekādas mōrāliskas vērtības nav vai arī, vislabākā gadījumā, tikai līdzekļa vērtība, un proti, ciktāl tās var ierosināt cilvēkā nopietnas pārdomas par savu dzīvi un ar to viņa gribas brīvo lēmumu, staigāt mōrāliskā likuma ceļus aiz tīras cienības pret šo likumu. Arī Dostojevskis neredz ciešanās, pašās par sevi ņemtās, vērtības, t. i. neredz tajā pašvērtības. Bet kā līdzekli cilvēka mōrāliskai atdzimšanai Dostojevskis tās vērtē sevišķi augsti. Vecākais no brāļiem Karamāzoviem, Dimītrijs, kam jāuzņemas lielas ciešanas, jo to nepatiesi apvaino tēva slepkavībā, tā apliecina ciešanu jēgu: „... Visi mēs esam nežēligi, visi mēs briesmoņi, kas piespiež raudāt cilvēkus, mātes un zīdaiņus, bet no visiem — un lai jau tagad tā būtu nolemts — no visiem es esmu visnegēlīgākais riebklis. Lai! Katru dienu savā dzīvē es, pie krūtīm sīzdams, solījos laboties un katru dienu dariju tās pašas negēlības. Tagad es saprotu, ka tādiem, kā es, vajadzīgs sitiens, likteņa sitiens, lai to satvertu kā cilpā un sažņaugtu ar ārēju spēku. Nekad, nekad es nebūtu pacēlies saviem spēkiem. Bet pērkons nodārdēja. Pieņemu apvainojuma un mana negoda visas tautas priekšā mokas, gribu ciest un ar ciešanām šķīstīties“ (604). Un vēlāk, jau cietumā, tas pats Dimītrijs brālim Aļošam atkal apliecina: „Brāli, šinīs divos pēdējos mēnešos esmu sevī sajūtījis jaunu cilvēku, manī ir atdzimis jauns cilvēks! Tas atradās manī, bet nekad nebūtu parādījies, ja nebūtu šī pārkoņa“ (699). Un Dimītrijs ar gavilēm saņem šīs ciešanas, paredzēdams katorgas mokas kalnraktuvēs: „Nu, jā, mēs būsīm važās un nebūs brīvības, bet tad, mūsu lielās bēdās, mēs no jauna atdzimsīm priekā, bez kā cilvēks nevar dzīvot, bet Dievam jābūt, jo Dievs dod prieku, un tā Viņa privilēģija, lielā... Un tad mēs, apakšzemes cilvēki, no zemes dzelmēm dziedāsim traģisko himnu Dievam,

kam pieder prieks! Lai dzīvo Dievs un Viņa prieks! Milu To!“ (700).

Ciešanu problēmai Dostojevskā domāšanā vispār ir ļoti centrāla vieta. Augstāk minētā nodaļā „Dumpis“ ir atrodams nesalīdzināms Ivana Karamāzova dvēseles moku tēlojums. Ivans ar savu „Eukleida prātu“ nevar pieņemt nevainīgo ciešanas vispār, un nevainīgi nomocīto bērniņu ciešanu tēlojumi ir stindziņoši un varbūt augstāk protestā pret nevainīgo ciešanu piesātināto Dieva pasauli nemaz nevar kāpt. Ivans, Dievu nenoliegdams, savās dvēseles mokās nevar citādi, kā atteikties no ieejas biļetes tādā debesu valstībā, kuŗas labad būtu nomocīts kaut viens vienīgs nevainīgs bērniņš.

Arī ciešanu tēlojumos, tāpat kā augstāk aprakstītos cilvēka ļaunās dabas tēlojumos, Dostojevskis grib sasniegt visaugstāko robežu, t. i. panākt, lai tos vairs nevarētu pārspēt. Un tad pārādīt, ka arī tas nesatricina Dieva pasaules jēgpilnību. Ivans mocās tāpēc, ka tas dzīves pēdējās problēmas grib atrisināt ar savu „nožēlojamo zemes prātu, Eukleida prātu“. Aļoša, turpretim, izsaka paša Dostojevskā domas, nostādāmies kristiānisma pamatpozīcijā, ka viens var ciest bez vainas par citiem, ar to izpērkot viņu vainu, un ka Kristus, kas savas nevainīgās asinis atdevis par visiem un visu, var arī piedot visiem un visu. Kristiānisms arī šeit, kā vienmēr, ir Dostojevskā problēmās pēdējais, visu samierinošais atrisinājums.

Ka mōrāliskā darbība tikai tiktāl ir mōrāliska, cik tās mōtīvs nav bijis atalgojums, tur Kants un Dostojevskis ir pilnīgi vienādās domās. Kants jau cilvēka rādīkālō ļaunumu iztulkoja tikai tā, ka principā mōrālisko likumu atzīdams, cilvēks to grib pildīt ar atalgojuma (svētlaimības) nosacījumu. (Sk. augstāk, 178). Nepielūdzamā bardzībā Kants prasa, lai šis likums tiktu pildīts aiz tīras cienības pret to un par ideālu, ko gan nevar sasniegt, uzskata cilvēka sirdsprātu, kas mōrālisko likumu varētu pildīt jau aiz tīras mīlestības vien pret to. Un ja Kants, kā augstāk par to bija runa, arī postulē svētlaimību viņa pasaulē, kā atalgojumu par nesaudzīgu pienākumu pildīšanu šajā, tad to nedrīkst saprast tā, ka Kants šo svētlaimību būtu uzstādījis kā mōtīvu. Taisni otrādi: pēc Kanta domām, tikai tas ir atalgojuma cienīgs, kā gribas mōtīvos šī atalgojuma nav bijis, bet kas atalgojumu uzstādījis par mōtīvu, tas svētlaimības viņā pasaulē nedrīkst prasīt. Tā tad ar šo atalgojumu ir it kā ar ēnu: kas to ķer, no tā ēna bēg, un kas no ēnas bēg, tam tā skrien pakal. Kants tā tad it nebūt nenonāk ar savu nemirstības postulātu tanī pašā eudaimonī-

s ma jeb svētlaimības mōrālē, kādu viņš pats apkaņo. Pārmetumi te dibināti pārpratumā.

Ne mazāk asi pret atalgojuma mōtīvu uzstājas Dostojevskis. Kāda dāma tā žēlojas stārecam Zosīmam: „Es esmu strādniece par maksu, es prasu tūliņ maksu, t. i. uzslavu sev un mīlestības atmaksu ar mīlestību. Citādi nevienu nevaru milēt“ (68). Tāpat kā atmaksu šīnī pasaulē, nedrīkst prasīt arī atmaksu viņā pasaulē (108). T. i. mōrāliskai darbībai, kas pēc Dostojevskā ir darbīgā mīlestība, jābūt pilnīgi pašaiizliedzīgai.

Bet ka tāda atalgojumu neprasoša, t. i. pašaiizliedzīga mīlestība taisni savas pašaiizliedzības pēc tiks atalgota, un jau zemes virsū, tas ir Dostojevskā nesatricināmā pārliecība, kā tas zemāk tiks aprādīts.

Te lai būtu atļauts aizrādīt, ka arī Nīcše ļoti nosodīja atalgojumu gaidošu mōrāli, nosaukdams to nicinoši par „dzeramnaudas mōrāli“ (Trinkgeldmoral). Tai vietā tas prasīja sevi atdāvinošu tikumu (schenkende Tugend).

Rādīkāla izšķirība Dostojevskā un Kanta mācībās ir mōrālītātes un dzīves laimes attiecību izpratnē. Kants bija pārliecināts, ka nesaudzīgas mōrāliskā likuma pildīšanas ceļš nekādā ziņā nesakrīt ar svētlaimību, ar kuņu viņš kā jau aizrādīts, saprata visu dabas prasību apmierinājumu ceļu. Šai dzīvē tā tad mōrāles ceļš ir grūta pienākuma ceļš, un šai dzīvē visvairāk svētlaimības gūst tie, kas mōrāles šauros, ērkšķainos ceļus nestaigā. Mōrālītāte un svētlaimība tā tad pēc Kanta šai dzīvē nesakrīt. Tāpēc jāsaprot, ka viņa prasītais pienākumu ceļš ir cēlas, bet silta prieka neapdvestas un tā tad aukstas un drūmas varonības ceļš. Atliek tikai cerība uz nākamo dzīvi, bet tā, kā redzējām, nedrīkst būt par darbības mōtīvu.

Pavisam citādi tas ir Dostojevskim. Viņš ir nesatricināmi pārliecināts, ka pareizi dzīves ceļu staigājot, cilvēks jau šai dzīvē iemanto istu laimi.

Šis pareizais ceļš ir darbīgās mīlestības ceļš, un to staigājot iegūtā svētlaimība ir garīgs prieks, ko šīnī ceļā panāk katrs: „Atalgojumu nekad nemeklē, jo arī bez tā tev ir liels atalgojums šīs zmes virsū: tavs garīgais prieks, ko manto tikai taisnīgais“ — tā pamāca stārecs Zosīma (383). Un cik raksturīgi kāda mirēja vārdi (371): „Zinu, ka mirstu, bet jūtu prieku un mieru pēc tik daudziem gadiem pirmo reizi. Pēkšņi sajutu savā dvēselē para-deizi, tikko izpildīju, ko vajadzēja“.

Kamēr Kants šai dzīvē redz grūtu, drūmu pienākuma pildīšanu, Dostojevskis iziet no pamatatzinuma, ka dzīvot bez prieka nevar (700). Kas mīl cilvēkus, mīl viņu priekus (428). Kristū Dostojevskis redz lielās, garīgās dzīves priecas sludinātāju un ne-

sēju pasaulē, un nevis drūmu, nomocošu ciešanu simbolu (428). Dievs, kas aiz milestības radījis cilvēkus, ir milējis arī cilvēku priekus: „Jo laimei ir radīti cilvēki, un kas ir pilnīgi laimīgs, tas taisni ir pagodināts teikt sev: „Es esmu pildījis Dieva uzdevumu šīs zemes virsū“. Visi taisnīgie, visi svētie, visi svētie mocekļi ir bijuši visi laimīgi“ — tā runā stārecs Zosīma (66). Un viņš pats ieteic: „Mani draugi, lūdziet no Dieva jautribu. Esiet jautri kā bērni, kā putniņi debesīs... Bēgat, bērni no šī īgnuma“ (380), jo dzīve ir liels prieks un nevis raudulīga pazemība“ (395), dzīve ir paradeize (343, 356, 360), pareizi dzīvota, tā pāriet liksmībā (347). Ieteikdams Aļošam iet pasaulē, Zosīma tam pareģo: „Daudz tev būs pretinieku, bet arī paši pretinieki tevi mīlēs. Daudz nelaimju sagādās tev dzīve, bet taisni ar tām tu būsi laimīgs un dzīvi svētīsi, un citus piespiedīsi to svētīt, — kas ir vis-svarīgākais“ (339).

Vēl vienā ziņā starp Kantu un Dostojevski ir liels, rādīkāls pretstats. Kants izdara apvērsumu, ko viņš pats nosauc par Kopernikānisko, arī reliģijas un mōrāles attiecību izpratnē un atvasina reliģisko apziņu no mōrāliskās, mōrālītāti viscaur atstādams arī par vienīgo reliģiskās sfairas kritēriju, t. i. reliģiskā apziņa tam rodas postulātu ceļā, izejot no mōrāliskās, kā augstāk jau parādīts. Dostojevskis, turpretim, iet parasto ceļu un visu mōrālītāti atvasina no reliģijas. Kantam bez tikumības nav reliģijas, Dostojevskim bez reliģijas nav tikumības. Tik baigā formā izsakās Smerģakovs: „... Ja bezgalīgā Dieva nav, tad nav arī nekāda tikuma, un tad viņa pavisam arī nevajaga“ (748). Bet tad nav arī netikuma, nav nozieguma (375). Tad, kā saka pats Smerģakovs, „viss ir atļauts“ (748). Tādam cilvēkam, kas, lai gan „bez Dieva“, tomēr neietu visus tad atļautos ceļus, bet mēģinātu turēties mōrāles virzienā, nevar būt izturības: „uz ātru darbību varbūt, bet ilgi neizturēs“ — saka stārecs Zosīma un pastāsta par kādu „idejas cīnītāju“, kas pats atzinies, ka neskatoties uz visu savu mērķi cīnīties par cilvēci, tikko nedevis savu „ideju“, kad cietumā tam atņēmuši tabaku (373). Kas tā par izturību, ko var apdraudēt tabakas atņemšana?

* * *

Atstājot pie malas visu pārējo abās tik dziļās un plašās mācībās, lai tuvojamiem noslēgumam.

Abu — Kanta un Dostojevskā — mācības par cilvēka dzīvi kā milzu torņi sniedzas no zemes debesīs un atmirdz visaugstākā mērā caurstarota un caurgarota kristiānisma spožumā. Kants mēģina parādīt, ka no praktiskā, t. i. mōrāliskā prāta dzimstošā,

tīri mōrāliskā ticībā pamatotā reliģija, kā absolūti labās grības reliģija, ir īstā kristiānisma būtība. Kristiānismā tāpēc Kants redz dabisku reliģiju, t. i. tādu, kas dzimst un aug dabiski katrā saprātīgā būtnē, kas būtiski ierakstīta arī katra cilvēka sirdī un tā tad nevis no kādiem ārējiem faktiem atvasināma, bet no visintimākās cilvēka iekšienes — no viņa mōrāliskās apziņas — izrisināma. Dabiskā reliģija nesatur nekā cita, kā vienīgi to, ko pats mōrāliskais prāts atklāj kā mōrālisku nepieciešamību, — tā ir „pilnīga reliģija, kas visiem cilvēkiem ar viņu pašu prātu ir tverama“. Tāpēc arī, kā augstāk jau tika aizrādīts, Kants par vienīgo dievkalpojumu atzīst tikai mōrālisko darbību: „Viss, ko cilvēks vēl ārpus labā dzīves veida domā varēt, lai Dievam patiktu, ir tukši reliģiski māņi un ačgārnais dievkalpojums“. Tāda dabiska, no mōrāliska prāta augoša reliģija var būt tikai viena. Turpēsim tās reliģijas, kas sevi no mōrāliskā prāta vien nevar atvasināt, var būt dažādas un ir spiestas, lai varētu sevi pamatot, atsaukties uz kādu atklāsmi, un tāpēc saucamas *statūtārās* reliģijas, kas prasa nevis mōrālisko, bet statūtāro ticību. Šo ticību turēt par dievkalpojumam nepieciešamu ir minētie reliģiskie māņi un to piekopšana — ačgārnais dievkalpojums. Kailu statūtārismu Kants redz *žīdu* reliģijā un aizrāda, ka tā īstenībā neesot „nemaz reliģija, bet tikai cilvēku vairuma apvienība, kas, piederēdami atsevišķai ciltij, veidojuši sevi par kopību tikai zem politiskiem likumiem un tā tad ne par baznīcu“.

Tā tad vienīgais reliģijas avots Kantam ir mōrāliskā ticība. Kam vajadzīgi vēl *brīnumi*, tas, pēc Kanta domām, pierāda savu mōrālisko neticību un tam ne ar kādiem ārpus mōrāles stāvošiem brīnumlīdzekļiem nevar palīdzēt.

Dostojevskā uzskati arī te pieiet tuvu Kanta uzskatiem tik tāl, cik arī Dostojevskis reliģijā neatsaucas pirmā kārtā uz kādiem statūtāriem momentiem, bet uz pašu cilvēku. Bet kamēr Kantam, kā teikts, no statūtāriem momentiem neatkarīgā dabiskā reliģija verd no mōrāliskā prāta, Dostojevskim reliģija atsedzas darbīgā mīlestībā. „Cenšaties mīlēt savus tuvākos darbīgi un nenogurstoši. Līdz ar to, ka gūsiet panākumus mīlestībā, pārliecināsities arī par Dieva eksistenci un jūsu dvēseles nemirstību. Bet ja aiziesiet līdz pilnai pašaieliedzībai tuvāk mīlestībā, tad jau neapšaubāmi sāksit ticēt un nekādas šaubas pat nespēs ieiet jūsu dvēselē. Tas ir pārbaudīts, tas ir noteikti“ — tā pamāca stārecs Zosīma (67). Arī Dostojevskis prasībā pēc brīnumiem redz neticības izpausmi un aizrāda, ka īsti ticīgajā ne ticība no brīnumiem rodas, bet brīnumi no ticības (30).

Pilnīgi caurgarota ir arī *elles un debesu* izpratne abu

domātāju mācībās. Kantam elle ir tikai simboliska mōrāliska ideja un nevis kāda reāli pastāvoša vieta pēcnāves inkvizīcijai. Bet Dostojevskā domas izsaka stārecs Zosīma, uz jautājumu „kas ir elle?“ atbildēdams tā: „Ciešanas no tā, ka jau vairs nevar milēt“ (383). Arī debesis Dostojevskim nav kaut kur astronomiskās telpas tālumos meklējamas, bet gan atklājas pašā cilvēkā: „pieskāšanās citām pasaulēm“, par ko bija runa augstāk, ir tīri iekšējs ceļš. Kants min evaņģelija vārdus: „Dieva valstība nenāk redzamā veidā. Nevarēs arī teikt: raugi, tā ir tur vai te. Jo, raugāt, Dieva valstība ir iekšēji jūsos!“ (Lūk. 17, 21 līdz 22; paša Kanta pasvitrojums).

Sakarā ar tādu dziļi iekšēju dzīves izpratni, kā viens, tā otrs netic, ka dzīvi varētu pārveidot tīri ārējiem līdzekļiem vien. Īstu, noteicošu pagriezīenu dzīvē Kants saprot kā mōrālisku atdzimšanu, ko cilvēks tikai pats sevī var izcīnīt, un tāpat domā arī Dostojevskis: „Lai pārtaisītu pasauli pa jaunam, ir vajadzīgs, lai cilvēki paši psihiski pagrieztos uz citu ceļu. Agrāk, kamēr pats sevī netapsi katram brālis, brālība neiestāsies“ (360—361).

Dziļi nepareizs ir uzskats, kas Dostojevskā varoņos redz cilvēkus bez kādas aktivitātes: tie gan bez gala daudz prātojot, bet īstenībā nekā nepadara. Ārējās, t. i. fiziskā ār pasaulē vērstās aktivitātes tiem ir gan ļoti maz, tas tiesa, bet par to tie sevī, dziļi iekšēji ir ļoti aktīvi, un tādi, kā stārecs Zosīma un Aļōša, ar šo aktivitāti arī ārkārtīgi daudz panāk: ar to viņi gūst vislielākās uzvaras sevī un pār sevi. Šis uzvaras tikai tādām vērotājam šķiet nekā esam, kas katru sasniegumu domā kā sasniegumu ķermeniskā pasaulē, ko tikpat labi vai vēl labāk, nekā cilvēks, varētu veikt arī mašīna.

Cik divaini: Kants, kas savā personīgā dzīvē ir dzīves cīņām un ciešanās ļoti tālu stāvējis, nonāk saltas un drūmas pienākuma mōrāles sludināšanā, bet Dostojevskis, pats dzīves padībenēs smacis un tās ciešanu ceļus izstaigājis, nobeidz gaiša un paradeiziska prieka pilnā kristiānisma formā, kas sevišķi spilgti izceļ kristiānisma, kā absolūtā dzīves prieka un absolūtā optimisma reliģijas, pretstatu budismam.*) Dievs Dostojevskim ir sākotnējā dzīves visuma vienība, pie tam dziļā iekšējā pieredzē pieejama (ar „pieskāšanos citām pasaulēm“). Viņš — visas dzīvības Dzīvība, un katra atsevišķa dzīvība tikai no viņa žēlastības.

Nekādas pašas ciešanas, nekāds visdrausmīgāko ciešanu skatījums citos cilvēkos, nekādas visatbaidošākās cilvēka dabas iz-

*) Sk. augstāk, 126.

pausmes nav varējušas satricināt Dostojevskā, kā kristīgā, optimismu. Visas viņa problēmas griežas ap Dievu un visi viņa atrisinājumi ir ekstatiska himna Dievam un cilvēka dzīvei kā dievcilvēcībai.

Nezin, vai vēl kāds ir tik asi, brīžiem stindzinoši baigi uzstādījis dzīves un pasaules jēgas problēmu, kā Dostojevskis? Un to atbildējis ar tikpat nesatricināmu un mūžīgu „Jā!“, kā Dostojevskis?

Pasaules uzskats

Ar pasauli (vai, grieķu un latīņu vārdus lietojot, ar universu, kosmu) jāsaprot visa esošā kopība (das All des Seienden). Pie tam vārds „esošais“ te jāņem visplašākā nozīmē, tā, ka lai tas aptvertu kā reālo (t. i. laiku un eventuāli arī telpu piepildošo) esošo, tā arī irreālo (t. i. bezlaicīgo); kā tā saucamo „kailo“ esošo, tā arī vērtības, — t. i. vārds „esošais“ te jāņem tik plaši, lai tas aptvertu kā fiziskās un psihiskās realitātes; tā arī irreālās (kā p. matēmatiskās) priekšmetības; kā „kailās“ lietas (die „bloßen“ Sachen), tā arī vērtības un sevī vērtības nesošās lietas (tā saucamos „labumus“, „Güter“). Sakarā ar to tad pasaule domājama ne tikai kā „kailās“ esamības, bet arī kā vērtību un labumu pasaule.

Ar pasaules uzskatu (Weltanschauung) jāsaprot atzinumu vienība, kas attiecas uz pasauli kā veselo, t. i. tāda atzinumu sistēma, kas adresējas nevis uz kādu atsevišķu pasaules daļu, bet gan uz pasaules visumu (tōtālītāti). Atkarībā no tam, vai lieta pie tam grozās ap tīras esamības, vai vērtību atziniem, jāšķir teorētiskais un praktiskais pasaules uzskats. Vispirms piegriezīsimies tikai teorētiskā pasaules uzskata problēmai.

Kāds būtu avots, resp. avoti, no kurienes varētu smelties teorētisko pasaules uzskatu?

Vispirms: vai zinātne, parastā nozīmē saprasta, šo pasaules uzskatu varētu dot? Parastā nozīmē saprastā zinātne attiecas ne uz pasauli kā veselo, bet tikai uz vienu atsevišķu pasaules daļu. No tam saprotams, kādēļ tādai zinātnei, piem., vācu valodā doti nosaukumi: atsevišķā zinātne (Einzelwissenschaft) un speciālā zinātne (Fachwissenschaft). Šāda zinātne būtiski ir saistīta ar speciālizāciju: tā dzimst tikai tā, ka no visas universa neapņemamības abstrakti izceļ vienu atsevišķu sfairu un no citām pēc iespējas asi norobežo. Šī atsevišķā sfaira tad arī ir attiecīgās zinātnes „priekšmets“, t. i. tas, ko pati tā pēti. Tā, piem., botāniķis noraida visas citas problēmas un izceļ tikai tās, kas attiecas uz stādu valsti, zooloģis piegriežas tikai tām, kas attiecas uz dzīvnieku valsti. Ja viņi abi arī aizķer fizikas un ķi-

mijas problēmas, tad tikai tik tālu, cik fizikas un ķīmijas likumības aizķer stādu vai dzīvnieku sfairu. Ja botaniķis vai zoologs gribētu apskatīt fizikas vai ķīmijas problēmas kā tādas, tad viņš izkristu no savas istās lomas, t. i. izkristu arī no sava speciāla pētīšanas aploka.

Ja nu katra zinātne pēti tikai vienu, no citām atšķirīgu sfairu pasaulē, tad tomēr nepareizi būtu iedomāties, ka šīs sfairas tā atsevišķi arī īstenībā pastāv, kā zinātne tās norobežo. Tā, piem., nav tādas pašas par sevi reāli norobežotas stādu vai dzīvnieku sfairas: stādi un dzīvnieki reāli ir izsvaidīti starp citām pasaules daļām un tikai tādā izsvaidītībā var pastāvēt. Tā tad katra speciālzinātne dzimst, pateicoties loģiskās abstrakcijas aktam, kas vienu universa sfairu tikai domās izolē no otras. Citādi sakot: pasaules veselo, kas vienīgi ir īsta, konkrēta vienība, abstrakcijā loģiski prēparē un no tā izceļ atsevišķu daļu, līdzīgi tam, kā, piem., anatoms prēparē veselu organismu, izceļot no tā atsevišķas, tikai šī organisma veselā vienībā reāli pastāvošās daļas. Starpība tā, ka kamēr anatoms prēparē reāli, t. i. faktiski atdala daļas no veselā organisma, nostāda ārpus šī organisma u. t. t., zinātnieks nekādi nevar visu savu speciālo pētīšanas sfairu reāli izcelt no pasaules veselā un nostādīt ārpus tā. Anatoma reāli prēparācijai te stāv pretim ideālā, t. i. tikai abstraktā domu ceļā izvestā prēparācija.

Tādas ideālas prēparācijas ceļā speciālzinātnes arī jau ir vairāk vai mazāk skaidri izcēlušas tās atsevišķās pasaules sfairas, kas izveido šo zinātņu pētīšanas priekšmetus (kā, p., stādu valsti — botanikā, dzīvnieku valsti — zooloģijā, psihiskos faktus — psiholoģijā, skaitļus — aritmētikā, telpas veidojumus — ģeometrijā u. t. t., u. t. t.). Savā laikā cilvēcei bija tik grūti nonākt pie zinātnes starp citu arī tāpēc, ka vēl nemācēja pietiekoši asi šķirt vienu esošā sfairu no otras: radās mēģinājumi, kas bija „loģiskas mikstūras“. Tie nevarēja sevi attaisnot, tiem bija neizbēgami jāiet bojā. Tikai tad, kad to neskaidrā sastāvā radās skaidra diferenciacija un pasaules sfairas domās atdalījās cita no citas, bija dots sākums zinātnei parastā nozīmē, t. i. kā atsevišķai jeb speciālziātnei.

Nepareizi būtu domāt, ka mūsu dienās jau izveidojušās visas zinātnes, kādas vien iespējamās. Nav ne mazāko šaubu, ka, piem., tā saucamās gara zinātnēs vēl vienā otrā gadījumā tur sastopamās grūtības ceļas tāpēc, ka vēl nevar asi norobežot pētīšanas joslas: loģiskas skaidrības vietā tad neizbēgami valda sarežģītība un sapinums, t. i. te vēl nereti ir sastopamas augstāk minētās „loģiskās mikstūras“.

Ja nu zinātne, kā speciālzinātne, pēti pasauli ne tās veselumā, bet tikai pēc tās atsevišķām, loģiskā abstrakcijā izolētām sfairām (skaitļiem, stādiem, dzīvniekiem, minerāliem u. t. t.), tad arī neatvairāmi jāatzīst, ka pasaules uzskatu speciālzinātne dot nevar. Bet varbūt to var dot speciālzinātņu kopība? Arī nē, un tāpēc nē, ka speciālzinātniskās pētīšanas rezultātā mēs gan zinām, kādas ir pasaules abstrakti izolētās atsevišķās sfairas, bet nezinām, kāda ir tā visuma forma jeb pasaules struktūra, kādā atsevišķās pasaules daļas saslēdzas vienā veselā: katra speciālzinātne taču iesāk ar to, ka no visuma un visuma formas abstrahējas, un tāpēc nekāda speciālzinātnisko rezultātu summācija nevar šo visuma formu vairs dot.

No iepriekšējā būs skaidrs, ka cilvēks var sevī apvienot speciālzinātnisko dziļumu un pasaules uzskata aklumu, t. i. viņš var lidzināties tādām, kas aiz kokiem vairs neredz mežu.

Taisni jaunos laikos, kas speciālzinātnes lomu ir ārkārtīgi izcēlušī, ir radušies arī daudzi mēģinājumi no speciālzinātnes kaut kā izburt pasaules uzskatu. Kā tas var tikt mēģināts?

Speciālzinātnieks tad jau īstenībā atstāj savu speciālo sfairu un sāk „filosofēt“, t. i. viņš vairs neaprobežojas ar speciālām interesēm vien, bet sāk apskatīt visu universu tā veselumā, uzstādīdams jautājumu, kādā kopsakarā ir universa atsevišķās sfairas. Tā kā viņam, kā speciālzinātniekam, vislabāk pazīstama tikai sava šaurā sfaira, tad viņam arī dabiski ir tendence šo savu sfairu uzskatīt par galveno, visa universa pamatos gulošo un citas par tādām, kas pie šīs pamatsfaires novedamas (uz to „redūcējamas“). Augstāk minētais, speciālzinātnē kā tādā neietilpstošais pasaules veseluma aspekts nu ir iegūts: ar to, ka kādu vienu esošā sfairu nostāda visu citu pamatos, kā to „īsto būtību“, šīs pamatsfaires likumi ir, pēdējā aprēķinā ņemot, arī visa universa likumi. Universa veselo tā tad uzbūvē pēc kādas speciālsfaires tipa, universa kā veselā vienību atvasina no šīs speciālsfaires vienības.

No tādas „filosofēšanas“ tad arī ir radušies tie dažādie matemāticismi, natūrālisti (ar apakšveidiem — fizicistiem un bioloģistiem), psiholoģismi, historismi, socioloģismi u. c., ar kuriem tik bagāta jaunlaiku „zinātnisko“ pasaules uzskatu galerija.*) Velti runāt, ka dažreiz, liela speciālzinātnieka konstruēti, tie var būt grandiozi un aizraujoši, ievilkdami savā suģestijas

*) Šie atziņu veidojumi, kā īpatnēji pasaules uzskata veidi, ir stingri šķījami no tāda pat nosaukuma uzskatiem kādā speciālā sfairā, kā, piem., no natūrālistisma, psiholoģisma, historisma sabiedriskās zinātnes.

lokā ne tikai attiecīgās sfairas speciālzinātniekus, bet arī citus, un sevišķi tās plašās masas, kas vismazāk ir kritiskas, bet gan var speciāli simpatizēt vienai vai otrai zinātņu nozarei.

Bet lai būtu cik monumentāli būdami tādi no speciālzinātnes izsūkti pasaules uzskati, visiem tiem piemīt kopēja pamatkļūda: visi tie, ar visu citādi lielo iekšējo atšķirību, ir un paliek veltīgi mēģinājumi universa visumu izkausēt vienā tā atsevišķā daļā. Vai arī, citādi sakot, tie ir mēģinājumi pie pasaules visuma piemērot tos uzskatus, kas pilnīgi attaisnojami ir radušies vienas šauras pasaules daļas izpratnē. Tā kā katru mēģinājumu plašo pasauli mērot ar tiem šaurā stūrīša nojēgumiem, kas mums dabiski radušies, šauri un nodalīti dzīvojot, sauc par prōvinciālismu, tad jāsaka: no atsevišķas zinātnes izbūvētiem uzskatiem piemīt tās pašas kļūdas, kas katram prōvinciālismam; šie pasaules uzskati arī ir tādi filozofiski prōvinciālismi. Tajos atdusēties bieži vien ir ērti, ļoti ērti, taisni to šauruma pēc, — tikpat ērti kā Gōgoļa „vecpasaules muižnieku“ mājās, kur, kā pats autors saka, neviena vēlēšanās neaizlido pāri sētai. Tomēr, kā katrs prōvinciālisms, arī tie ir tikai illūzijas, kam agri vai vēli jāsabruk lielās pasaules notikumu priekšā, kas it nebūt nav uzbūvēta tā, lai viscaur rēķinātos ar atsevišķā stūrīša interesēm. Tāpēc saprotams: cik pasaules uzskatu galerijā atrodam prōvinciālisma triumfus, tikpat arī neizbēgamas katastrofas.

Bet ja no speciālzinātnes nevar dabūt pasaules uzskatu, kas būtu brīvs no prōvinciālisma kļūdām, no kurienes tad?

Visvieglāk tiek cauri tas cilvēks, kas sevi nedomā ar pasaules uzskata problēmām, bet paļaujas jau uz gataviem, pirms viņa izstrādātiem uzskatiem, ko tam pieskalo trādicija. Tādu cilvēku ir vairums.

Tā tad līdzīgi tam, kā katrs cilvēks pats neizgudro apģērbu formas, ko viņš nēsā, neizgudro valodu, ko viņš runā u. t. t., viņš arī pats nekaļ sev pasaules uzskatu, bet saņem to kā trādicijas dāvanu.

Visstiprāk darbojas trādicijas agrā jaunībā, pat bērnībā, jo tad tām padotam cilvēkam vēl nav pietiekoša kritiska pretspēka. Tāpēc saprotams, ka tie, kas zināmu pasaules uzskatu grib iedzīt ar varu, arī adresējas jau uz pirmiem dzīves gadiem, it nebūt neatstādāmi to lietu vēlākai, brīvai izvēlei. Cilvēki, kas izauguši ģimenē, arī pirmos pasaules uzskata sākumus saņem līdz ar citām no ģimenes trādicijām saņemtām dāvanām. Un ja ģimenē valdošās trādicijas spaidu pasaules uzskata piekritējiem nav vēlamas, tad viņi neapstājas pat ģimenes graušanas priekšā, lai tikai sev garantētu pietiekoši agru pieeju cilvēka pasaules uzskata veidošanai.

Pie bērnībā un jaunībā saņemtām tradīcijas dāvanām vēlāk pievienojas plašākas sabiedrības iespaidi, kurā cilvēks „grozās“. Tādā veidā tad cilvēkā, kā degpunktā, sanāk kopā dažādo, nereti pat sāpīgi pretrunīgo tradīciju iespaidi. Ja nekādas instances nebūtu, kas pasaules uzskatus kaut cik apstrādātu un atbrīvotu no iekšējām pretrunām, tad ne tikai tie būtu ļoti pretrunu pilni, bet arī ļoti dažādi, atkarībā no cilvēka iedzimtības, viņa audzināšanas, sabiedriskās apkārtnes u. t. t., kas dažādiem cilvēkiem nekad nav pilnīgi vienādas. Valdītu pasaules uzskatu iekšējs (katrā no tiem) un ārējs (to savstarpējās attiecībās) chaos. Īstenībā tomēr tik galīga chaosa nav, un tas tāpēc, ka pastāv zināmas instances, kas pasaules uzskatus cik necik apstrādā, noapaļo, atbrīvo no pretrunām un citādi padara plašām masām pieņemamus.

Tur, kur zinātnei un filosofijai vēl noteicošās lomas nav, kā divas galvenās kaut cik apstrādātus pasaules uzskatus dodošas instances ir — mītoloģiskā un reliģiskā tradīcija. Lai būtu cik vienkārši un naīvi būdami vienas tautas mīti un tās reliģija — visur tajos ir runa par pasauli kā veselo. Šinīs tradīcijās dotie pasaules uzskati tad arī ir tas it kā „dzelzs kapitāls“, ko no paaudžu paaudzēm pārņem, un kas dod iespēju caurmēra cilvēkam kaut cik tikt vaļā no viena no visbriesmīgākiem chaosiem — no pasaules uzskatu chaosa.

No šiem diviem galvenajiem avotiem, no kuriem gadu simtepus un tūkstošus ir smelta pasaules uzskatu dzīvinošā valgme, kultūras attīstībā vispirms izsīkst mīti: to prōdukcija izbeidzas, un vēlāk izbeidzas arī piekrišana veciem, jau sen prōducētiem mītiem. Reliģijas turpretim nesalīdzināmi ilgāk turas, iekšēji vairāk un vairāk sevi izstrādādamas un līdz ar to dodamas arī vairāk un vairāk izstilizētus pasaules uzskatus. Bet lai no šī pasaules uzskata varētu baudīt, ir jābūt pildītam vienam priekšnosacījumam — jābūt ticībai, jo ne zināšanas, bet tikai ticības ceļā reliģiskais pasaules uzskats sevi var uzturēt. Tāpēc tā likteņi ir reliģiskās ticības likteņi vispār, un ar šīs ticības sabrukumu cilvēks izkrīt arī, un gribot negribot izkrīt, no reliģijas veidotā pasaules uzskata. No kurienes tad nu caurmēra cilvēks, kas izkritis no reliģijas, lai smeltos pasaules uzskatu?

Mītoloģiskās un reliģiskās tradīcijas vietā nu nāk tādas, kas stāv ārpus abiem minētiem avotiem, un tās ir zināmu filosofisku pasaules uzskatu tradīcijas, kas, protams, ne citādi, kā stipri vulgārizētā formā, pāriet plašākās masās, zaudēdamas savu kritiskās uzbūves veidu un pārvērdamās dogmās, ko nereti tādas pašas ticības ceļā pārņem, kādā savā laikā pārņēma mītu un reliģijas pasaules uzskatus. Bet par to — vēlāk. Tagad esam

nonākuši pie jautājuma: kas tad ir filosofiskais pasaules uzskats?*)

Starp mītoloģisko un reliģisko pasaules uzskatu no vienas un filosofisko no otras puses idejā pastāv principiāla starpība. Te tikai jāievēro, ka ideālās jeb būtiskās starpības asi jāatšķir no faktiskiem reāliem stāvokļiem: tur, kur ideālās starpības ir ļoti asas, reāli bieži vien gadās lieli saplūdami. Tā, piem., ģeometrija māca, ka riņķa līnijai (aplocei) un taisnei vislielākais kopējo punktu skaits var būt tikai divi (gadījumā, kad taisne šķēr riņķi, ir tā saucamā „sekante“). Ņemot turpretim reālos riņķus un reālās taisnes, lai tie būtu cik lieliski izveidoti būdami, vienmēr varēs konstatēt, ka tiem var būt veselas grēdas kopēju punktu. Tas pats sakāms par mītiem un reliģiju no vienas un filosofiju no otras puses: idejā tie ļoti asi atšķiras, faktiski dažreiz vienā vai otrā punktā saplūst, kas sevišķi sakāms par seno laiku filosofiju. Kas ir filosofiskā pasaulēs uzskata ideja?

Tā ir ideja par tādu pasaules uzskatu, kas izbūvēts kritiskās atziņas ceļā, nevis gara jaunības rožaino putekļu apdvestā naivitatē (kā mitos) vai ticībā (kā reliģijā). Kritiskā ceļā, tas nozīmē, vienmēr un visur prasot pēc pietiekoša pamatojuma un paliekot modrā gatavībā, pie pirmās nepareizības atklāšanas, to izkorrigēt. Īstā kritiskā ceļā ejot, lieto tā saucamo metodisko skepticizmu, t. i. mēģina vienmēr un visur visus ieguvumus atkal apšaubīt, un nevis tādēļ, lai nodotos kādam šaubu sportam, kā pašmērķim, bet gan tādēļ, lai nekad neiemigtu kritiskā gatavībā atteikties no atzinumiem, kas izrādījušies par maldiem, un nenogurstoši meklētu jaunus, patiesus. Tikai to, kas var izturēt metodisko šaubu uguni, var atzīt par kritisku atziņas sasniegumu, un arī tikai tik ilgi, kamēr tas šo uguni var izturēt. Kritiskā atziņa tā tad prasa mūžīgu „vērtību pārvērtēšanu“, cenšamās izskaust katru „dogmatisku snaudu“. Pie tam tas instrūments, ar ko tā kā iekaro savus rezultātus, tā arī atkal un atkal tos pārbauda, ir tā saucamā atziņas „dabiskā raizma“ (lūmen nātūrāle), t. i. tā atziņas spēja, kas katram cilvēkam piemīt dabiskā ceļā, ir dota kā viņa dabas sastāvdaļa un tā tad nav jālūdz kā žēlastība no ārpus cilvēka stāvošām instancēm.

Pavisam citādi tas ir reliģijās. Ja prasa, no kurienes tās iegūst savus pamatuzskatus, tad parastā atbilde ir: pārdabiskās iedvesmes (inspirācijas) ceļā, kas ved pie tam, ka cilvēkā ne ar

*) Jāatgādina, ka pagaidām runa tikai par teorētisko pasaules uzskatu. Sīkāk par filosofijas būtību sk. rakstā: Theodor Celms. Vom Wesen der Philosophie. Sonderheft aus der „Philosophia perennis“, Festschrift für Joseph Geysler, Verlag Josef Habel, Regensburg 1930.

viņa paša spēkiem, bet gan no „augšienes“ ievadīta notiek zināmu patiesību „atklāsmē“ (Offenbarung). Sevišķi raksturīgi tas ir formulēts katoļiem. Vatikāna koncils apzīmē ticību kā „pārdabisku tikumu, ar ko mēs ar Dieva žēlastības klātbūtni un palīdzību visu Dieva atklāsmes saturu atzīstam par pareizu, nevis tāpēc, ka mēs ar dabiskā prāta gaismu tā iekšējo patiesību cauri skatītu, bet gan Dieva autāritātes pēc, kas šo atklāsmi devis un kas nevar ne maldities, ne maldināt“ (sk., p., Messer, Die Philosophie der Gegenwart, 5. Aufl., 1924. lpp. 1—2).

Tā kā atklāsmē ir gaisma, kas pēc reliģijas uzskatiem tikai ārkārtīgi retos, Dieva sevišķas žēlastības gadījumos uzliesmo, kamēr atziņas dabiskā gaisma vienmēr mūsu rīcībā, tad arī reliģija prasa pret šīs atklāsmes rezultātiem pavisam citādi izturēties nekā pret dabiskās prāta gaismas sasniegumiem, un proti: reliģija prasa nesatricināmi ticēt un ne par kādu cenu nepieļaut šaubām aizķert šo atklāsmes saturu. Kam nav vairs ticības, tas jau iet bojā (kā tas lieliski ir tēlots leģendā par gadījumu, kur Kristus staigā pa ūdens virsu, bet viņa apustulis tāpēc grimst, ka tam nav ticības). No tam arī saprotams izteiciens: ticī, un tu tapsi glābts! kamēr kritiskais ceļš prasa nekam nekad neticēt un visu vienmēr apšaubīt, lai atzītu tikai to, ko nekādi nevar apšaubīt. Skaidrs tā tad, ka savā idejā filosofija un reliģija to pasaules uzskatos ir principiāli citādās pozīcijās.

Kas attiecas uz mītiem, tad tie ir, kā jau teikts, dzimuši gara jaunības rožaino putekļu apdvestā naivitātē, tādā dzejiskās fantāzijas naivitātē, kas vēl neprasa pēc pamatiem, bet jaunradīšanas spēku pārpilnībā tikai rada, pati aizraudamās un pielūgdama savus veidojumus. Tāpēc varētu arī teikt, ka mītu prōdukcija ir vēl pirmskritiska.

Savelkot iepriekš teikto kopā, varētu formulēt tā: kā mītos, tā arī reliģijās un filosofijās ir atrodami pasaules uzskati, t. i. atzinumu sistēmas, kas attiecas uz pasauli kā veselo. Bet kamēr mītos un reliģijā tiem nav pietiekoša pamatojuma un tie ir dogmatiski, filosofijā tiem jābūt principiāli kritiskiem (augstāk aprādītā nozīmē).

Ciktāl cilvēkam ir ļoti grūti vienmēr un visur būt stingri kritiskam, viņa domās šad un tad, ar visu kritisko modrību, var iezāgties arī tādi atzinumi, kas nav pietiekoši pamatoti, t. i. dogmatiski atzinumi. Ievērojot cilvēka neizlabojamās vājības, arī sapratīsim, ka līdzīgi tam, kā pat visģeniālāko matemātiķu domās gadās kļūdas, tā arī viskritiskāki domātās filosofiskās sistēmās gadās dogmatiski atzinumi. Un taisni tie tad nu izrādās par tādiem, kas var būt iekļuvuši starp citu arī reliģiskas un mītoloģiskas aizrautības pēc. Protams, kritiskā filosofijā tos nekad

neatzīs par vēlamiem, tos uzskatīs par it kā loģisku kontra-
bandu, kas pretēji visiem likumiem tomēr tiek ievazāta, bet kas
nežēlīgi izsekojama un apkarojama.

Filosofijas sasniegumi var būt kritiskā gaismā tikai tam,
kas pats ir spējīgs filosofēt, tāpat kā, piem., ģeometrijas teorē-
mas var tikt pamatotas tikai tam, kas spēj saprast ģeometriskos
pierādījumus. Bet līdzīgi tam, kā var ļoti labi zināt vienu ģeō-
metrisku patiesību un to lieliski praktiski lietot (piem., mērnīe-
cībā) arī tad, ja tās pierādījums vai nu aizmirsies vai arī ne-
kad nav zināts, tā var arī piesavināties kritiskās filosofijas izbū-
vētos pasaules uzskatus dogmatiskā ceļā. Lai tas neizliktos dī-
vaini, tad aizrādāms uz to, ka tāda zinātnes kritisko rezultātu
pārņemšana notiek arī speciālzinātnēs, vēl vairāk — starp pār-
ņēmējiem ir atrodamī ne tikai cilvēki, kas paši stāv ārpus katras
zinātnes, bet arī lielākie zinātnieki, kas paši ir speciālisti citā
sfairā, nekā tā, kuŗas rezultātus viņi pārņem.

Vai mūsu dienās, pie apdullinoši straujā zinātņu prōgresa,
pie to neapturāmās izplešanās dziļumā un plašumā, vēl ir iespē-
jams kāds reāls cilvēks, kas varētu kritiski izsekot visu zi-
nātņu pētījumiem? Vislabākā gadījumā viņš var būt speciālists,
t. i. kritisks domātājs tikai savā šaurā aplokā, bet citu zinātņu
rezultātus (ciktāl viņš vispār tos vēl zina) viņš ir spiests pieņemt,
pa lielākai daļai, bez kritiska nārbaudījuma, t. i. vienkārši ticot
to zinātnieku autōritātei, kas šos rezultātus it kā kritiski sa-
snieguši. Pat vēl vairāk: vislabākais speciālists nevar katrreiz
visus savu sasniegumus tā cauri skatīt, lai līdz ar to redzētu
arī visus tos pamatojumus, kas vajadzīgi, lai šos sasniegumus
padarītu par drošiem. Arī attiecībā pret sevis paša zinātnisko
pagātņi viņš izturēsies tāpat kā pret citu zinātņu sasniegumiem,
t. i. pieņems to arī bez acumirkļīgās kritiskās gaismas, ticot šo-
reiz savai atmiņai, ka agrāk tāda kritiska gaisma bijusi, un ka to
vajadzības gadījumā atkal varētu iegūt.

Ja nu pat vislabākais speciālists zinātnē nevar iztikt bez
kritisko rezultātu dogmatiskas pārņemšanas, tad tas jau aug-
stākā mērā sakāms par caurmēra cilvēku, kas no zinātnes pēti-
šanas ciņām vispār dzīvo tālu, un līdz kuŗam tikai šad un tad,
līdzīgi tāla pārkoņa atbalsij, nonāk dažī novājināti zinātnes
rezultāti.

Zinātnes rezultātus, pa lielākai daļai, tikai dogmatiski pār-
ņemdams, caurmēra cilvēks, protams, tikai to var pārņemt, kas
vispār tādu pārņemšanu pieļauj. Tāpēc, piem., no speciālzināt-
nēm te vispēdējā vietā būs matēmatika, kuŗas rezultātus tikai
tas var pārņemt (kaut arī dogmatiski), kas jau vispār māc matē-
matiski domāt, kamēr vienā no pirmajām vietām būs tādas zi-

nātnes, kā, piem., vēsture, arhailogija, ģeografija, ģeoloģija, botanika, zooloģija un tml. Pie tam caurmēra cilvēks pret dogmatiski pārņemtiem zinātņu rezultātiem it nebūt neizturas ar pietiekoši stingru saglabšanas prasījumu: viņa rīcībā nākuši, tie pa daļai zem citu iespaidu spiediena, pa daļai subjekta paša jūtu un vēlēšanos direkcijā ar laiku nereti ļoti novirzās no sava sākotnējā veida. Tā ir saprotama to daudzo īpatnējo „leģendu“ rašanās, kuŗu sākumi kādreiz bijuši zinātnē.

It sevišķi grūti plašām masām ir pārņemt nopietnāko filosofiju rezultātus, tāpēc ne tikai senatnē Platōns, bet arī jaunos laikos Kants, paši ģeniāli filosofi būdami, bija tomēr spiesti atzīt, ka filosofija vienmēr palikšot tikai šaurāku aprindu zinātnē, vai, kā pats Kants to formulēja, „skolu zinātnē“ (Schulwissenschaft). Šinī izteikumā jāuzsver vārds „zinātnē“, kas apzīmē kritisku atziņu vienību. Ka filosofijas rezultātus var dogmatiski (t. i. nezinātniski) pārņemt arī tie, kas stāv ārpus filosofijas kā zinātnes, un vismaz līdz zināmam mēram pārņemt, to neapšaubija ne Platōns, ne Kants.

Ar visām grūtībām filosofisko uzskatu pārņemšanā, tendence tos pārņemt, vai, kā saka, tendence „filosofēt“, tomēr var būt ļoti liela. Un tas ir saprotams. Nekad nedrīkst aizmirst vienu no svarīgākām patiesībām: ka bez sava pasaules uzskata, lai tas būtu cik nevarīgs būdams, neiztiek neviens. Un kas vairs nevar apmierināties ar mitoloģiskās un reliģiskās trādicijas pieškalotiem uzskatiem, bet gan grib „kritiskus“, tas gribot negribot būs spiests vērst savas acis uz filosofiju. Sabiedrībā tad arī, starp citām domām, plaši cirkulē dažu filosofiju domas, pie tam nereti augstāk minēto „leģendu“ veidā. Vienā vai otrā no tām vai arī kādā to kombinācijā, tad arī ieslēdzas tas caurmēra cilvēks, kam mitoloģiskie un reliģiskie avoti jau izsīkuši. Populārās filosofēmas — tā varētu saukt šādus pasaulē uzskatus. Viena no vispopulārākām filosofēmām ir teorētiskais māteriālisms. Tas populārs nevis tāpēc, ka būtu filosofiski tik drošs, bet gan tāpēc, ka uzstāda filosofiski visminimālākās prasības saviem piekritējiem. Un tā kā tas ir radikālākā pretrunā ar reliģijām, tad tas saprotamā kārtā top par revolūcionārā caurmēra cilvēka filosofēmu. Pašā filosofijā tomēr nospiežošais filosofu vairums ir bijuši māteriālisma pretinieki, tāpēc, ka to kritiski izdomāt ir tik grūti, kā gandrīz nevienu citu filosofiju. Tāpēc saprotams, ka arī dabas zinātnieku starpā tam arvien mazāk un mazāk piekritēju: kaut cik noasināta doma tūlī atklāj tā vājās puses.

Nekad nedrīkst aizmirst, ka caurmēra cilvēks, iekļaudamies vienā populārā filosofēmā, orientēties ne tikai pēc tā, cik tā var

apmierināt viņa teorētiskās (t. i. atziņas) prasības, bet arī, cik tā var būt vairāk vai mazāk droša bāze viņa jūtu un gribas dzīvei, viņa vērtējumam vispār. Un ja mēdz teikt, ka pat zinātnēs vieni zinātnieki piegriežas vienām zinātņu nozarēm, citi otrām, lielā mērā atkarībā no sava rakstura, tad jo vairāk tas sakāms par to caurmēra cilvēku, kas piegriezīsies vienai populārai filosofēmai un ne otrai: viņš droši vien izmeklēs tādu, kas izgriezta pēc viņa paša „šnites“.

Atstājot mitoloģiskā, reliģiskā un filosofiskā pasaules uzskata dažādības, piegriezīsimies tagad tam, kas tiem ir kopējs, t. i. tam, ka visi tie ir pasaules uzskati, un prasisim: kā tie top par pasaules uzskatiem, vai citādi: kā var uzbūvēties atziņu vienība, kas attiecas uz pasauli kā veselu? Atbilde: tikai tā, ka šīs atziņas adresējas nevis uz vienu vai otru pasaules sfairu (kā to dara, piem., speciālzinātnes), bet gan uz pasaules pēdējiem nosacījumiem, t. i. uz tās pēdējiem principiem. Tie ir tādi nosacījumi, no kā visi citi nosacījumi pasaulē ir atkarīgi, t. i. tādi pamati, uz ko turas viss ūniverss. Speciālzinātnes nekad nepētī pēdējos nosacījumus, bet vairāk vai mazāk apzināti tos vienkārši pieņem un pētī tās esošā sfairas, kas uz šiem nosacījumiem dibinātas. Tā, piem., bioloģija atsakās pētīt telpu un laiku, bet gan grib pētīt telpā un laikā norisošos dzīvības procesus. Tāpat fiziķis nevar atrisināt telpas un laika problēmas, bet pēta to, kas piepilda telpu un laiku, un tieši pēc šīm vispārējām telpas un laika piepildījuma īpašībām. Arī psihologs kratās vaļā no jautājuma, kas ir telpa un laiks kā tādi, interesēdamies tikai par to, kā telpa un laiks tiek apjausti subjekta pārdzīvojuma plūdumā. Vēsturnieks apskata pagātņi, bet arī viņš neapskata pašu laiku, kuŗā šī pagātne ir kā viens no laika horizontiem. Un visbeidzot — tīrā matēmatika, pētidama tīrās telpas un tīrā laika likumības, nedod atbildi uz to, kas tad ir telpas un laika pēdējā būtība, un ko nozīmē, pēdējā aprēķinā ņemot, visas tās likumības, ko te atsedz. Mācība par telpu un laiku to pēdējā būtībā iederas tikai pasaules uzskatu mācībās, un tāpēc par tiem arī runā visas bez izņēmuma filosofijas. Līdzīgi tas ir ar lietu, īpašību, attiecību vispārīgiem jēdzieniem. Par kaut kādām lietām, to īpašībām un attiecībām runā kā fizika, tā arī ķīmija, astronomija, bioloģija u. c. zinātnes, bet katra no tām runā tikai par lietu, to īpašību un attiecību speciāliem, ne vispārīgiem veidiem, t. i. katra no tām, kā speciālzinātne, interesējas tikai par to, ar ko vienas sfairas lietas, to īpašības un attiecības ir atšķirīgas no citu sfairu lietām, īpašībām, attiecībām. Bet kas ir lieta vispār, īpašība vispār, attiecība vispār — no tādiem jautājumiem katra speciālzinātne kratās vaļā, un tai

tas jādara, jo tās rīcībā esošie pētišanas līdzekļi ir piemēroti tikai tās speciālai sfairai, bet neder attiecībā uz katru bez izņēmuma sfairu. Līdzīgi tas ir ar cēlonības (kauzālītātes), mērķpiemērotības (teoloģijas jeb finālītātes) un daudziem citiem jēdzieniem, bez kā speciālzinātniskā pētišana iztikt nevar, bet pietiekoši noskaidrot tos arī nevar.

Tā tad katras speciālzinātnes pamatos ir zināms vairums nojēgumu, bez kā tā iztikt nevar, bet ko tā pati arī pietiekoši noskaidrot nevar: tie taisni ir nojēgumi par ūniversa pēdējiem nosacījumiem. Šinī nozīmē katra speciālzinātne ir dogmatiska, t. i. tā pieņem kaut ko bez pietiekošas kritikas (kā augstāk minētos piemēros par telpu, laiku, lietu, īpašībām, attiecībām, cēlonību u. t. t.). Te nu dzimst ideja par tādu zinātni, kas tādā pat kritiskās atziņas ceļā, kādā speciālzinātne meklē atziņas par kādu atsevišķu ūniversa sfairu, meklētu atziņas pār ūniversa pēdējiem principiem. Tāda zinātne būtu filosofija.

No šejienes redzams, ka tam, kas grib kritisko atziņu vispār, nepietiek gribēt speciālzinātni vien, jo šīs speciālzinātnes pamatos ir likti kritiski nenoskaidroti atzinumi: tam jāgrib arī filosofija, kas pašus ūniversa pēdējos principus, kuŗu jēdzienus speciālzinātne vienkārši pieņem un izlieto, cenšas pacelt kritiskas atziņas gaismā. Līdz ar to filosofija, taisni kā k r i t i s k a mācība par pēdējiem principiem, asi atšķiras no mitoloģiskām un reliģiskām mācībām. Visām tām kopējs tas, ka runādams par pasaules pēdējiem nosacījumiem, tās nav speciālas, kas attiektos tikai uz vienu vai otru ūniversa sfairu, bet gan ir absolūti ūniversālas, t. i. tādas, kas attiecas uz visu bez izņēmuma, jo tas, kas attiecas uz pasaules pēdējiem nosacījumiem (= pēdējiem principiem), attiecas arī uz visu to, kas uz šiem nosacījumiem dibināts, t. i. uz visu bez izņēmuma pasaules sastāvu. Tāpēc arī mēdz teikt, ka nav nekā tāda, kas nekristu filosofijas sfairā. Tas tad nenozīmē, ka filosofijai būtu jāpēti stādi, dzīvnieki, ķīmiskās reakcijas u. t. t. — to jau dara speciālzinātnes, un filosofija te ir pilnīgi nevarīga. Bet gan tas nozīmē, ka filosofijai jāpēti tie pēdējie pamati, uz kuŗiem turas viss, kas atrodams ūniversā, t. i. tai jāpēti jau agrāk minētie pēdējie nosacījumi jeb pēdējie principi. Savu absolūto ūniversālītāti viņa tā tad iegūst nevis lidojot p ā r i visām speciālsfairām un tās cik necik tikai no virusus aizķerot, kas būtu visnožēlojamākais diletantisms, bet gan dziļi rokoties z e m visa esošā, meklējot tā pēdējos pamatus, vai kā senie grieķi teica, v i s a e s o š ā s a k n e s.

Tagad lai atgriežamies vēl pie tā, kas bija teikts pašā sākumā, un proti, ka pasaule, kā esošā visums, aptver ne tikai no

vērtībām tiro, „kailo“ esamību, bet arī vērtības un šīm vērtībām apveltītās lietas jeb „labumus“.

Neatkarīgi no tam, vai mēs atzīstam tā saucamās „absolūtās“, t. i. pilnīgi neatkarīgi no cilvēka, „pašas par sevi“ (an sich) pastāvošās vērtības, vai nē — uz vērtībām mēs mūsu dzīvē uzdūramies tur, kur ir darišana ar cilvēku un viņa vēsturi: viss cilvēka dzīves gājums noris vērtējumu atmosfērā. Tāpēc nekādā ziņā nebūtu pilnīgs teorētisks pasaules uzskats tas, kas par vērtībām nemaz nerunātu*): cilvēka dzīve ar visām tajā figūrējošām vērtībām taču ir pasaules daļa un arī teorētiskā pasaules uzskatā nedrīkst tikt noklusēta. Tādēļ pilnam, t. i. pilnīgi komponētam teorētiskam pasaules uzskatam jādod atbilde uz sekojošiem trim pamatjautājumiem, kas kopā arī ir visa teorētiskā pasaules uzskata problēmatika: 1) Kas ir pasaule kā visu aptverošs ūniverss? 2) Kas ir cilvēks šinī ūniversā? 3) Kas ir šī cilvēka vēsture? Īsi sakot: pilnā teorētiskā pasaules uzskatā iederas problēmas: pasaule, cilvēks, vēsture (Welt, Mensch, Geschichte).

Kā jau bija teikts, visa cilvēka dzīve noris vērtējumu atmosfērā: pat vairāk — sākumā cilvēkam nemaz tā saucamās „kailās“, t. i. no vērtējumiem tīrās pasaules nav — tā atklājas tikai jau augsti disciplinētas teorētiskas domāšanas ceļā, kas vienīgi spēj it kā noplēst no pasaules cilvēka vērtējumu „iesaiņojumu“ un parādīt pasauli tādu, kāda tā ir neatkarīgi no cilvēka vērtējumiem. Šinī tik svarīgā vietā vajadzīgi tuvāki paskaidrojumi.

Kā jaunākie pētījumi dzīvnieku psiholoģijā (= zōopsiholoģijā) ar lielu varbūtību ir parādījuši, tad dzīvnieks savos dzīlākos pamatos ir dziņu būtne (Triebwesen). Šīs dziņas viņu vai nu stumj uz to, kas tam derīgs, vai arī atstumj no tā, kas tam kaitīgs. Tāda dziņu aparāta ceļā tad arī notiek vissākotnējākā piemērošanās dzīves apstākļiem. Apziņas dzirkstis izšķīlas tikai tur, kur šis dabiskais dziņu aparāts uzdužas uz kādiem šķēršļiem savā piepildījumā, citādi sakot — tur, kur rodas konflikts starp dzīvnieka dabiskām dziņām un ār pasauli, vai nu tā, ka kādu nepieciešamu derīgumu nevar sasniegt, vai arī tā, ka no kāda kaitīguma nevar izsargāties. Apziņa te ved pie mēģinājuma, vingrinājuma, un vismaz pie augstākiem dzīvniekiem — šimpanzēm (to parādījuši V. Kēlera pētījumi) — arī pie tā saucamās „techniskās intelliģences“ darbībām. Un ja tādas darbības jau pietiekoši ievingrinātas — tās var notikt pašas no sevis, bez apziņas — apziņa atkal izslēdzas. Tāpēc saprotams

*) Drošības labad te vēl reiz būtu atgādināts, ka pagaidām apspriests tiek tikai teorētiskais pasaules uzskats.

arī psihologa V. Šterna izteiciens, ka apziņā atspoguļojas sākotnēji tikai dzīves cīņas puse (die Kampfseite des Lebens).

Skaids tā tad, ka dzīvniekam pasaule viņa apziņā atklājas tikai tā, kā to tam atsedz viņa dziņas, kas ir viņa derīguma kalpībā, t. i. viņa dzīves jeb vitālo vērtību kalpībā. Tāpēc tam arī nemaz nav tiro „dabas lietu“ (Naturdinge), bet gan ir tikai „lietojuma lietas“ (Gebrauchsdinge): tirās dabas lietas, kā redzējam, apziņā nemaz nepaceļas, pasaule bez vērtējumu iesaiņojuma nerādās.

Arī tās zināšanas, ko cilvēce savā attīstībā iegūst vispirms, vēl ir viscaur derīguma kalpībā: arī tās nerāda vis pasaules objektīvo sastāvu, bet tikai atsevišķus, dzīves cīņām vajadzīgus izgriezumus, un arī tos vērtējumu iesaiņojumos. Tikai daudz vēlāk, kad cilvēces tehniskā attīstība jau tik tālu gājusi, ka ne visa enerģeija tiek izšķiesta derīguma kalpībā, rodas enerģijas atlikums, ko var ziedot arī tīrai, bezkaisligai pasaules skatīšanai, rodas priekšnosacījumi tīri teorētiskās zinātnes dzimšanai. Senie grieķi starp citu taisni ar to būs mūžīgi ievērojami, ka viņi pirmo reizi visā asumā nojēguši tirās teorijas būtību. Tirās teorijas uzdevums esot, kā kāds liels sengrieķu filozofs formulēja, par esošo izteikt to, ka tas ir, par neesošo — ka tā nav, un vairāk nekā: visi vērtējumi tīrai teorijai te aizliegti. Tai, tā tad, jābūt nevis cīnītājai par un pret dzīves labumiem un sliktumiem, bet tikai bezkaisligai skatītājai. Paši sengrieķi ir devuši arī lielisku salīdzinājumu, kas nepārspējamā vienkāršībā tēlo tirās teorijas būtību. Viņi salīdzināja tiro teorētiku ar cilvēku, kas gan stāv pašā tirgus burzmā, bet nevis lai pirktu vai pārdotu, bet tikai lai skatītu. Tirgus burzma te ir tas notikumu vairums, kuŗu kņadā noris mūsu dzīve pasaulē; pircēji un pārdevēji — tie ir cilvēki, kas vērtē un cīnās par vērtībām; tirgus burzmā stāvošais bezkaislīgais skatītājs ir teorija, kuŗai gan viss bez izņēmuma jāredz (t. i. tai jāstāv notikumu burzmā), bet pati tā nedrīkst ne vērtēt, ne par vērtībām cīnīties, bet gan tikai skatīt . . .

Tādam bezkaisligam skatītājam, protams, dzīves tirgus burzmā atklājas daudz kas tāds, ko pircēji un pārdevēji savu cīņu karstumā par vērtībām nemaz neredz, t. i. kamēr pircēju un pārdevēju redzes aploks ir vērtējumu stingri ierobežots, tirās skatītājs grimst neaprobežotās esošā dzelmēs.

Viens no tagadnes ievērojamākiem filozofiem, Huserļa skolnieks un vietnieks Freiburgas universitātē (Vācijā), Heidegers (Heidegger), ievēd ļoti izdevīgu terminoloģiju — attiecībā uz lietojuma priekšmetiem, runādams par to „pierocību“ (Zuhandenheit), bet attiecībā uz no vērtējumiem izģērbtiem priekšme-

tiem par to „priekšā esamību“ (Vorhandenheit). Visu augšā izteikto tad varētu formulēt arī tā: dzīvniekam, un sākumā arī cilvēkam, ir tikai „pierocības“ pasaule. Vēlāk, kā teorētiskās prēparācijas rezultāts, cilvēkam ir arī „priekšā esamības“ pasaule.

Skaidrs, ka lai tādu sasniegtu, cilvēkam ir jau vajadzīga milzīga disciplīna un cīņa sevī pašā: pārvarēt savu vērtējumu spēku, ļaut nokrist vērtējumu zviņām no acīm un atvērties tīram, bezkaislīgam pasaules, sevis paša un savas vēstures skatījumam. Tas ir viens no svarīgākiem momentiem tā saucamā teorētiskās domāšanas disciplīnā.

Augstāk teiktais ir tādā ziņā ļoti svarīgs, ka tas dod iespēju dziļāk izprast teorētiskā pasaules uzskata būtību. Jo teorētiskais pasaules uzskats, kā pilns, t. i. pilnīgi komponēts, aptver, kā jau augstāk norādīts, arī cilvēku un cilvēka vēsturi, tad tomēr tam, kā teorētiskam, jāaprobežojas ar vienkāršu pasaules, cilvēka tajā un šī cilvēka vēstures skatīšanu. Ja skatot cilvēku un cilvēku vēsturi, te arī atklājas tā tīrgus burzma, par ko runāja sengrieķi, — burzma, kas pilna cīņas karstuma par un pret vērtībām, tad tomēr teorētiskais pasaules uzskats pats vērtēt nedrīkst: tam jābūt tīram skatījumam. Nekad un nekādos apstākļos nedrīkst sajaukt: cīņas par un pret teorētiskiem pasaules uzskatiem ar pašiem uzskatiem, par kuņiem vai pret kuņiem cīnās, tāpat kā, piemēram, nedrīkst sajaukt pārdošanas vai pirkšanas cīņu ar kādu tēleskopu ar to, kas tēleskopā redzams. Pasaules uzskatam, ciktāl tas ir tīri teorētisks, jābūt it kā tādām grandiozām tēleskopām, kas rāda to, ko rāda, un proti — pasauli, cilvēku tajā un šī cilvēka vēsturi, neatkarīgi no tam, vai viss tas cilvēkam pašam patīk, vai nepatīk, vai tas tam derīgs, vai nederīgs.

Ar to uzskatīsim teorētiskā pasaules uzskata būtību par pietiekoši noskaidrotu. Vai jābūt vēl kādam citam pasaules uzskatam?

Neapšaubāmi ir tas, ka cilvēks nekad neapmierināsies ar vienkāršu, bezkaislīgu pasaules, sevis paša pasaulē un savas vēstures skatījumu vien. Ticis reiz vajā no tiem dzīves nepieciešamības uzbāztiem vērtējumiem, kuņū žņaugos atrodas jau dzīvnieki, viņš grib vērtēt visu no jauna, vērtēt, tā sakot, ne vairs no vitālā derīguma viedokļa vien, bet no citiem augstākiem cilvēkiem viedokļiem, kā, piem., no mōrāliskā, aistētiskā un tml. Un ja viņš ko būs atradis par pozitīvi vērtīgu, bet īstenībā nepastāvošu, kaut gan viņa spēkos esošu, tad viņš grib uzlikt sev pienākumu to reālīzēt, tāpat kā, ja viņš ko atrod par nevērtīgu, kaut gan īstenībā pastāvošu, un apzinās, ka viņš to varētu padarīt

par neesošu, tad viņš sev uzliks par pienākumu pret šo nevērtīgo eksistenci cīnīties. Īsi sakot, var formulēt tā: cilvēks, un tieši no sava „cilvēciskā augstuma“ viedokļa, neizbēgami vērtēs (pozitīvi un negatīvi), un tur, kur vērtējumu realizācija būs viņa iespējamības robežās, viņš uzliks sev prasības censties pēc šo vērtējumu (pozitīvas vai negatīvas) realizācijas, t. i. viņš uzliks sev jābūtības prasījumus jeb normas. Sakarā ar to tad arī pasaule, cilvēks tajā un šī cilvēka vēsture atmirdzēs īpatnējā vērtējumu un jābūtības gaismā. Vērtējošo un jābūtības atzinumu vienība, kas attieksies uz pasauli kā veselo, t. i. uz pasauli, cilvēku tajā un šī cilvēka vēsturi, arī būs tas, ko var apzīmēt par praktisko pasaules uzskatu.

Šis praktiskais pasaules uzskats tāpat atšķirsies no atsevišķām dzīves vērtēšanas un normēšanas sfairām (piem., mōrāliskās, jūrīdīskās, tehnīskās u. t. t.), kā teōrētīskais pasaules uzskats atšķīras no teōrētīskās speciālīzinātnēs atsegtā skata uz pasaules daļām. Un kā teōrētīskais pasaules uzskats tikai tā ir iespējams, kā apskata pasaules tīrās esamības pēdējos nosacījūmus, tā arī praktīskais pasaules uzskats tik tā varēs sevi rēalīzēt, ka tas apskatīs vērtējūmu un jābūtības pēdējos principus. Te vajadzīgi tuvāki paskaidrojūmi.

Kā cilvēks var būt ļoti nekonsēkvēnts tur, kur viņš domā par „kailo“ esamību, t. i. teōrētīskā domāšanā, tāpat viņš var būt arī ļoti nekonsēkvēnts savos vērtējūmos un normējūmos (piemēram, ja viņš savos vērtējūmos un prasību uzstādījūmos ir untumains, t. i. dībīnās uz acūmīrkļa iegribām un jūtu stāvokļiem). Ja vērtējūmi ir saskanoši, tad tie galu galā saslēdzās vērtējūmu vienībā, kuŗas pamatos ir savi pamatvērtējūmi. Ja zināmi pamatvērtējūmi atzīti, tad no tiem jau izriet tādas un ne citādas vērtēšanas iespējāmības. Tā, piem., ja mēs līdz ar krīstīgo ētīku atzīsim, ka tīkumīskās darbības augstākā vērtība ir cilvēka gribas iekšējā mōtīvā un nevis tās ārējā rezultātā, tad mēs vairs nevaram teikt, ka bagātīnieka dāvana nozīmē vairāk nekā nabaga atraitnes artava: tas jau būtu pretrunā ar pieņemto pamatvērtējūmu, jo bagātīnieka lielā dāvana tikai tad būtu labāka par nabaga atraitnes artavu, ja mēs atzītu kā pamatu mūsu vērtējūmiem to, ka svarīgs ir nevis gribas iekšējais mōtīvs, bet gan tās ārējais sasniegūms. Bet tad atkal būtu konsēkvēnti jāatzīst, ka vienā otrā gadījūmā mašīnai, kas dod lielīsku ārēju efektu, var būt mōrālīski lielāka nozīme nekā dzīvai cilvēka gribai.

Zināma pamatvērtējūma robežās var būt ļoti stingra diskusija, jo, kā teikts, kāda pamatvērtējūma pieņemšana vai nepie-

ņemšana velk ļoti stingras robežas visiem citiem vērtējumiem, kas no šī pamatvērtējuma atkarīgi. Jā, turpretim, jau nonāk pie pašiem pamatvērtējumiem, tad, kā šķiet, nav vairs iespējams tikpat stingri mōtivēt pamatvērtējumus, kā tīrās esamības, t. i. tīrās teōrijas sfairā var pamatot pēdējos teōrētiskos atzinumus. Ar visiem cilvēces mēģinājumiem atrast tādas vispārnozīmīgas pamatvērtības, kas būtu paralēlas vispārnozīmīgiem teōrētiskiem pamatatzinumiem (tā saucamām atziņas aksiōmām), tas līdz šim nav izdevies, un laikam arī neizdosies nekad. Tāpēc tanīs laikos, kad augstā cieņā tiek turēts pats cilvēks, t. i. hūmānisma laikmetos, augsti cienī arī cilvēka brīvību un pēdējos vērtējumos prasa atstāt katram tā saucamo sirdsapziņas brīvību, protams, tikai tiktāl, cik viena sirdsapziņas brīvība neapdraud citu sirdsapziņas brīvību (jo, kā viens liels filsofs teica, cilvēku brīvību vispār drīkst ierobežot tikai pašas brīvības labad, t. i. tikai tā, lai viena cilvēka brīvība neapdraudētu citu brīvību).

No tam saprotams, ka nevar būt tādas vispārnozīmīgas vērtības uzstādošas zinātnes, kā ir vispārnozīmīgas esamību uzstādošas, t. i. teōrētiskas zinātnes. No tam saprotams arī, ka tā filosofijas daļa, kas kritiski apskata pēdējos vērtējumus, un ne tikai bezkaislīgi (t. i. tīri teōrētiski) prasa, kā faktiski cilvēki vērtē vai nevērtē, — ka tā filosofijas daļa, kam jādod arī praktiskais pasaules uzskats, uz visasāko jāšķir no tīri teōrētiskās. Te nedrīkstētu aizmirst Makša Vēbera (Max Weber) izteicienu, ka vērtējumus uzstādīt nav nekādā ziņā zinātnes, bet gan dzīves un pravietošanas uzdevums. Ciktāl filosofija pēdējos vērtējumus tomēr apskata, uzstādāmās par vai pret tiem, tā principiāli vairs nevar būt stingri zinātniska: tā nostājas jau pravietošanas lomā.

Zinātniska, t. i. stingrā kritiskā vispārnozīmībā tērpta var būt tikai tīri teōrētiskā filosofija, t. i. tā, kas dod augstāk apskatīto tīri teōrētisko pasaules uzskatu. Attiecībā uz vērtībām var tikai stingri vispārnozīmīgi parādīt, kādas konsekvences izriet no tādiem vai citādiem pamatvērtējumiem, bet nekādi nevar viennozīmīgi pamatot vienus pamatvērtējumus pretēji otriem. Pamatvērtējumi tā tad, stingri ņemot, ir tā saucamās vērtību ticības (Wertglaube) lieta, un filosofijas uzdevums attiecībā uz tiem var pastāvēt nevis to viennozīmīgā pamatojumā, bet gan skaidrā un noteiktā iztirzājumā un secinājumu vilkšanā.

Cilvēka praktiskais pasaules uzskats tā tad ir ar savām pēdējām saknēm cilvēka dzīves vērtējumos, un tas arī vajadzīgs, lai varētu dzīvot. Tāpēc saprotams, ka to bieži sauc par dzīves uzskatu (Lebensanschauung), pretēji pasaules uz-

s k a t a m (Weltanschauung), ar kuŗu tad saprot tikai teorētisko pasaules uzskatu. Bet — svarīga jau nav vārdu lietošana, bet gan tās būtiskās izšķirības, par ko bija runa agrāk, un kas asi norobežo teorētisko pasaules uzskatu no praktiskā.

Ja nu cilvēks, kaut kādu iekšēju un ārēju apstākļu dēļ, tomēr ir izšķīries par vieniem vai otriem pamatvērtējumiem, tad pasaule, cilvēks šinī pasaulē un šī cilvēka vēsture, kas tiri teorētiskā pasaules uzskatā bija priekšā tikai bezkaislīgā skatījumā, tagad uzliesmo vērtību apstarojumā: pasaule ir pamatvērtējumiem vairāk vai mazāk atbilstoša, vērtību ciņu vai nu sekmejoša, vai tā šķēršļus ceļā liekoša: cilvēka dzīve un tāpat viņa vēsture vai nu pamatvērtējumu realizācijai tuvinoša, jēgpilna (sinnvoll), vai arī pie šīs realizācijas netiekoša un tā tad ārpus jēgas paliekoša, bezjēdzīga (sinnlos). Jēgpilnība, resp. jēgas tukšums te tā tad tiek mērīts ar tuvināšanās iespējamību, resp. neiespējamību vērtību realizācijai. Taisni šeit uzpeld dramatiskākie cilvēka pārdzīvojumi. Tā, piem., Hamleta jautājums: būt vai nebūt? jau nenozīmē neko citu, kā: ir dzīvei vērtība vai nav? Šeit rodas baigā ideja par stīhisko, neapreķināmo dzīvē, kaili „liktenīgo“, kas nerēķinās ne ar kādām vērtībām. Taisni e s a m ī b a s un vērtīgās j ā b ū t ī b a s pretstatā (antinomijā), kuŗu cilvēks var tikai konstatēt, bet nekādā ziņā ne izprast, pēc dažu filosofu, kā, piem., vācu filosofa Vindelbanda (Windelband), domām esot reliģijas dziļākā sakne.

Lai nu tas būtu kā būdams, viens ir skaidrs: ar savu tiri teorētisko dabu vien pasaules uzskats vēl nav pilnīgs: tajā katrā ziņā jāieiet arī praktiskai jeb vērtību un jābūtības pusei. Tikai tad ir dabūts skats uz p i l n u pasauli, ja atbildētas pirmkārt teorētiskās pasaules uzskata problēmas: kāda ir pasaules, cilvēka tajā un šī cilvēka vēstures tirā e s a m ī b a? otrkārt — praktiskās: kāda ir pasaules, cilvēka tajā un šī cilvēka vēstures v ē r t ī b a un j ā b ū t ī b a? T. i. pāri pasaules esamības skatam (Seinsanschauung) klājas tās vērtības un jābūtības skats (Wert- und Sollensanschauung). Līdzīgi tam, kā cik necik izstrādātu, noapaļotu teorētisku pasaules uzskatu var iegūt kādā no četrējādiem avotiem: mītos, reliģijās, populārās filosofēmās un kritiskā filosofijā, tā arī cik necik izstrādātu praktisko var piestūrēt naīvi dzejiskās mitoloģiskās fantazijas tradīcija, reliģiskā ticība, populārās filosofēmas un kritiskās filosofijas. Tik te vēl reiz jāatkārto, ka savā praktiskā daļā filosofija vairs nav stingrā nozīmē kritiska, bet gan tuvojas apgaismotai pravietošanai. Tāpat vēl jāaizrāda arī, ka praktiskā dzīves uzskatā cilvēks daudz biežāk paļaujas uz savu individuālo „dzīves gudrību“ nekā teorētiskā, un tāpēc arī mazāk prasa pēc izstrādātiem, noslīpētiem un

standartizētiem uzskatiem, nereti labprāt atzīdams, ka te galīgas gudrības nav nevienam. Rezultātā ir tas, ka neizstrādātos uzskatus, kas tā tad nav nākuši no kādas tos apstrādājošas un standartizējošas instances, daudz biežāk sastopam pasaules uzskatu praktiskā nekā teorētiskā pusē.

Un nu vēl pēdējais jautājums: kādās attiecībās ir teorētiskais un praktiskais aspekts pasaules uzskatā? Te atkal jāizšķir ideāli domātās attiecības no faktiskām.

Ideāli ņemot, tīri teorētiskais pasaules uzskats nedrīkstētu sevi ļaut ietekmēt ne no kādiem vērtējumiem, jo lieta te grozās, kā augstāk jau pamatīgi apskatīts, tikai ap to, kas pasaulē ir, neatkarīgi no tam, vai tas vērtīgs, vai nevērtīgs. T. i. ideāli ņemot teorētiskais pasaules uzskats ir absolūti neatkarīgs no praktiskā. Faktiski tomēr brīžos, kad atslābst teorētiskās domāšanas censūra, vērtējumi var nemanot iesprausties (jau agrāk minētās „kontrabandas“ veidā) un tā bojāt tīro teoriju, tāpat kā kļūdas var iespieties pat viseksaktākos zinātniskos aprēķinos. Ar to jāreķinās, un tādēļ kritiska modrība te nekad nav nevietā.

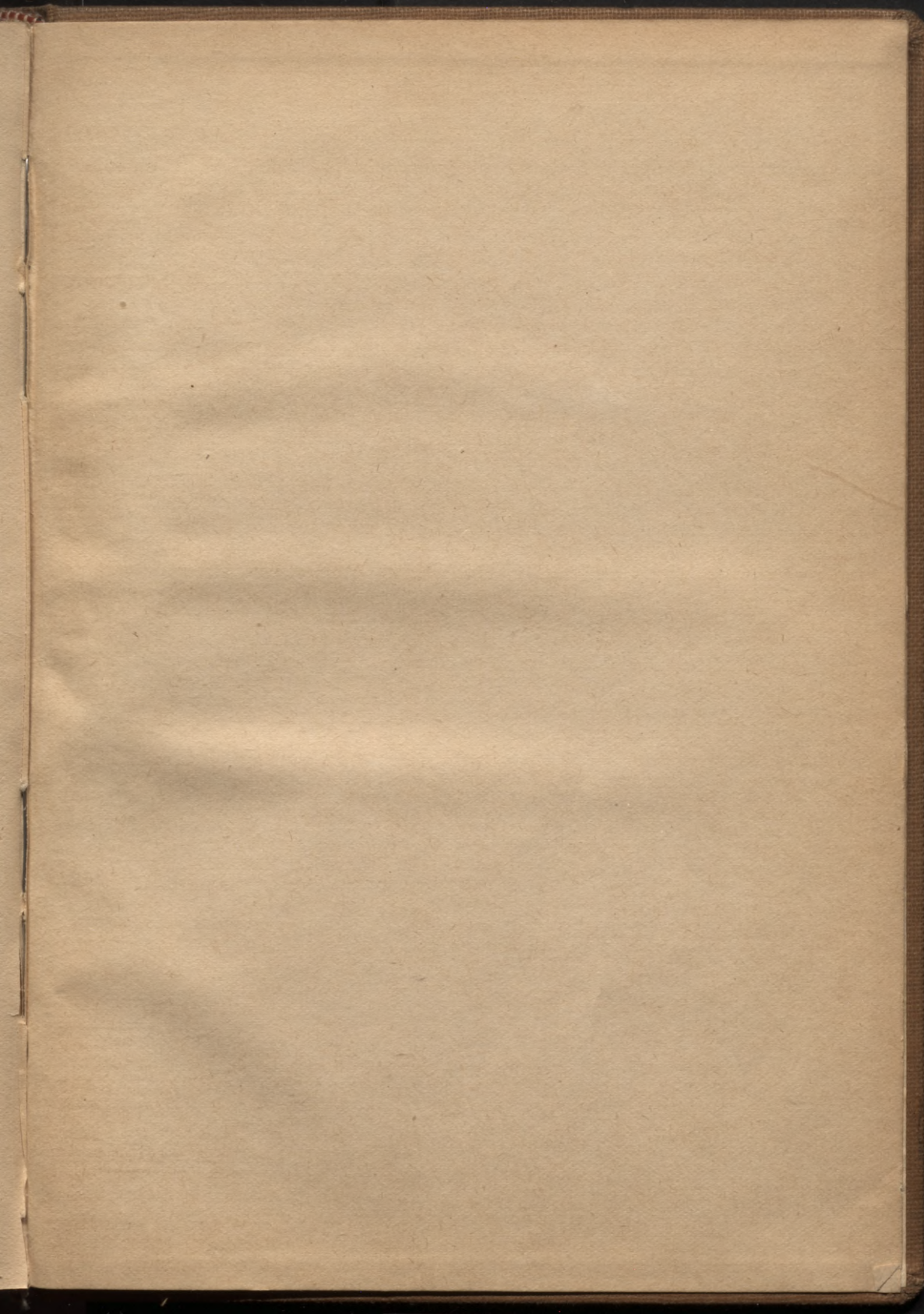
Mūsu dienās, vispārējā kultūras un tā tad arī zinātņu krīzes laikmetā, daži ir mēģinājuši apgalvot, ka tīrā teorija arī idejā neesot iespējama (līdzīgi, teiksim, riņķa kvadrātūrai). Šāds apgalvojums neiztur nopietnas kritikas un jāatzīst tikai par krīzes laikā saprotamu zinātniskās pašapziņas izmisuma izpausmi. Ir jāpaliek tā tad pie klasiskā grieķu tīrās teorijas ideāla un jācenšas mōbilizēt zinātnē visa enerģeija šī tīri teorētiskā skata saņiegšanai.

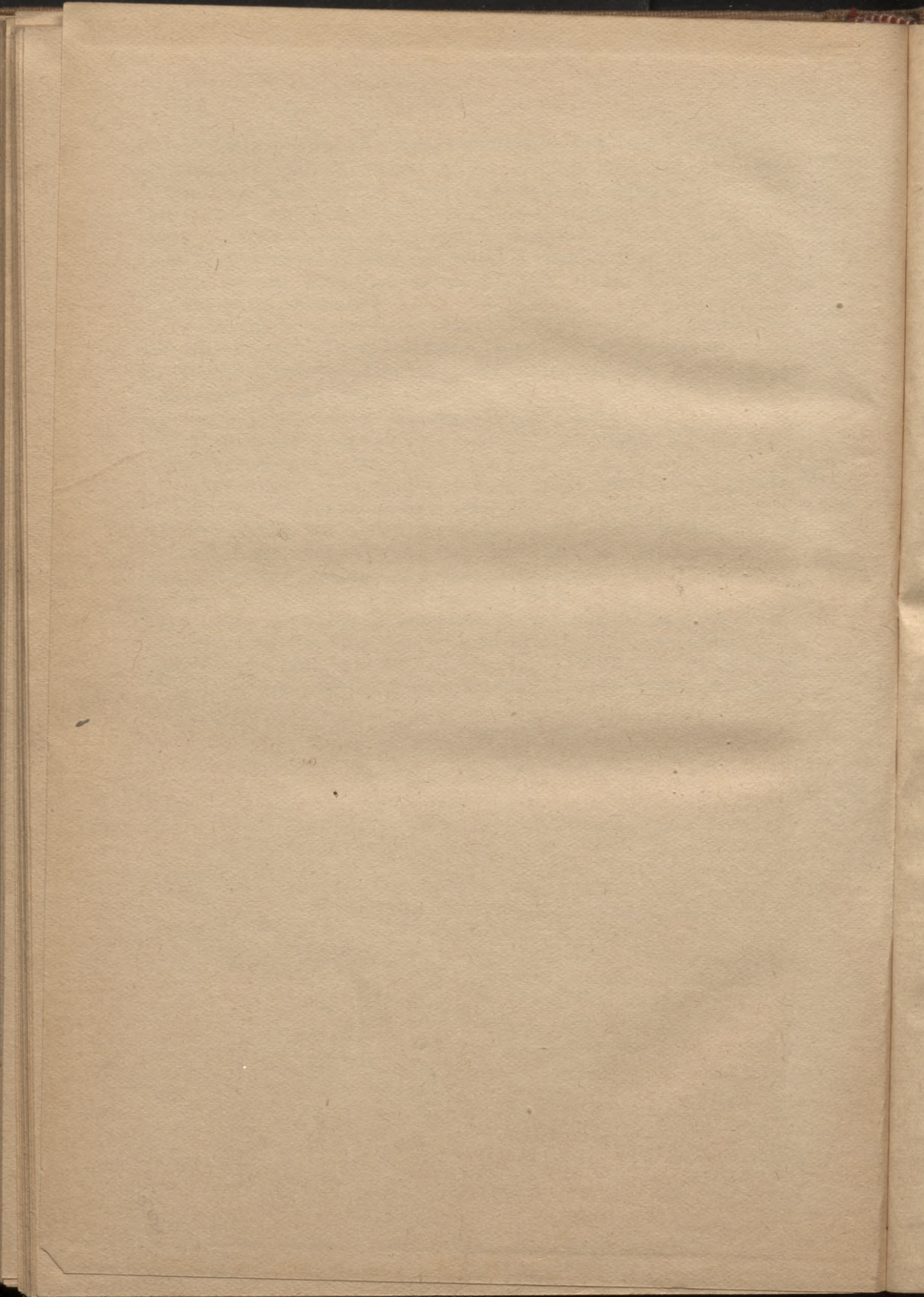
Praktiskā pasaules uzskata pusē jāatšķir vērtējumi no jābūtības uzstādījumiem, t. i. normējumiem. Tā kā vērtēt var visu, neatkarīgi no tam, vai tas pastāv, vai nepastāv, vai iespējams, vai neiespējams, tad skaidrs, ka vērtējumi no esamības ir neatkarīgi, un tā tad arī praktiskais pasaules uzskats savā tīro vērtējumu daļā no teorētiskā neatkarīgs. Bet normēt, t. i. uzstādīt kaut ko kā jābūtību, var tikai tad, ja tas, ko kā (pozitīvu vai negatīvu) jābūtību prasa, jau pirmkārt nepastāv, un otrkārt — ir iespējams. Tāpēc, piem., var gan augstāk vērtēt tādu pasauli, kurā cilvēkiem būtu mūžīga, nenovistoša jaunība un nemirstība, bet faktiski dotā pasaulē nevar uzstādīt cilvēkam normatīvus prasījumus, lai viņš būtu mūžīgi jauns un nemirstīgs. Tā tad normatīvā pusē ir atkarīga no teorētiskās, jo te jāreķinās, kā redzējam, ar faktisko pastāvēšanu, resp. nepastāvēšanu un faktiskām iespējamībām, resp. neiespējībām. Kopsavilkumā par praktiskās pasaules uzskata daļas atkarību, resp. neatkarību no teorētiskās, jāsaka tā: savos vērtējumos cilvēks

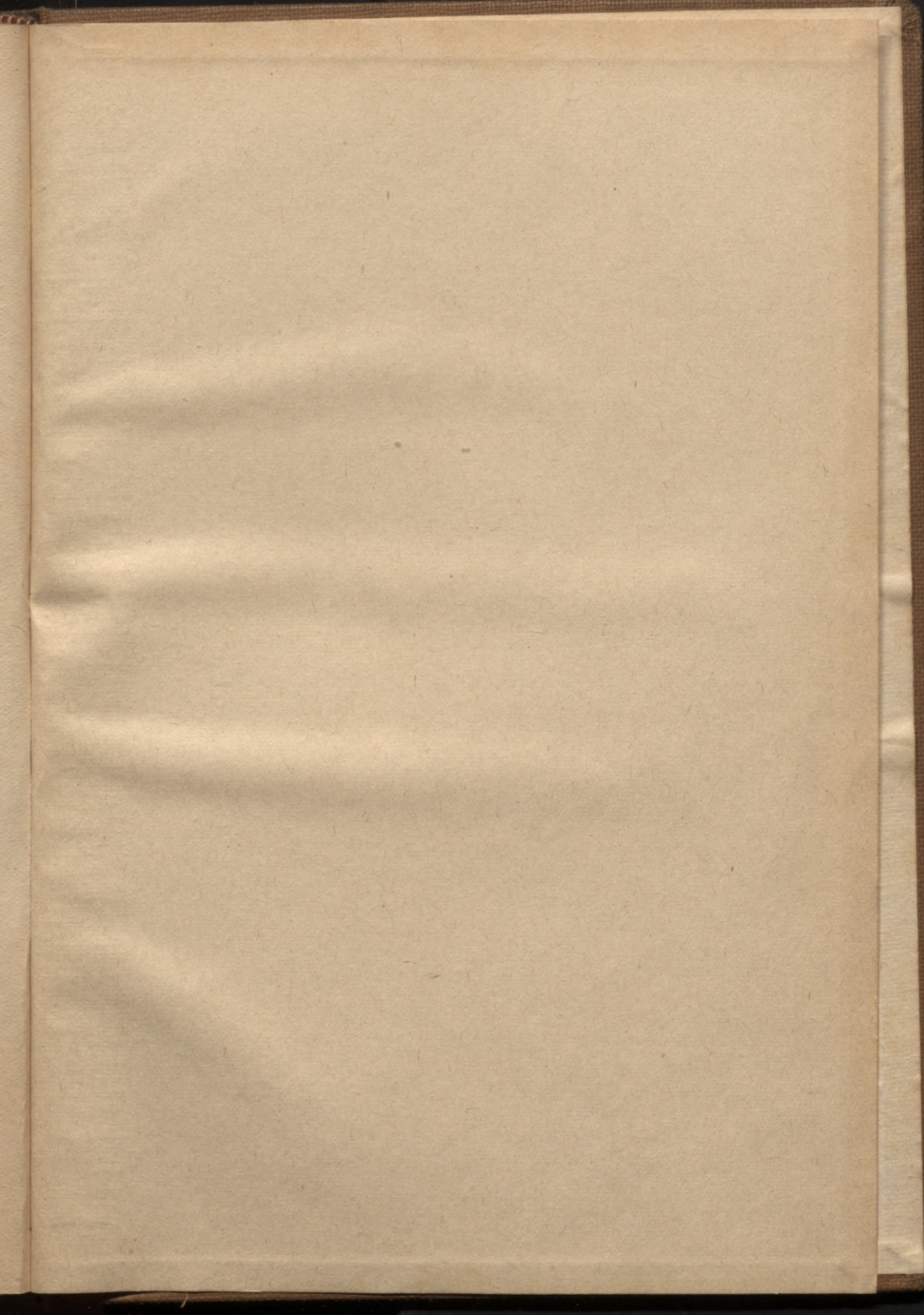
it nebūt nav saistīts ar faktiski pastāvošo, teorētiskā uzskatā atklāto pasauli, viņš var to pat pilnīgi noraidīt, kā, piem., pesimisti to dara, vai tā saucamie pasaules noliedzēji vispār. Bet ja cilvēks tomēr nonāk līdz kādu jābūtību uzstādīšanai, tad ar faktisko pasaules stāvokli neizbēgami jārēķinās. Tāpēc arī ar saviem vērtējumiem cilvēks var aizlidot visnereālāko illūziju sfairās, ar saviem jābūtības uzstādījumiem viņam jāadresējas uz faktiski pastāvošo esošo.

Ar to lai būtu noslēgts šis populārais pasaules uzskata būtības iztīrājums. Vienu lai būtu atļauts vēl arī beigās atkārtot: ka bez sava, kaut arī ļoti tumša un sadrumstalota, pasaules uzskata neiztiek neviens cilvēks. Un kas to nevar gūt no kādas instances, kas pasaules uzskatu apstrādā, izslīpē un standartizē, tam jāapmierinās ar to, ko viņam dod laimīgais gadījums un paša niecīgie spēki vien.

Kas notiek, ja cilvēkam nav cik necik pietiekoša pasaules uzskata? — Viņam tad it kā trūkst garīga skeleta, viņš ir iekšēji bīstami trausls un nedrošs. Tāpēc lieku reizi sapratīsim, ka mūsdienu grandiozā kultūrkrīze, kur cilvēkos tiktāl zudusi saskaņa pasaules uzskatos, ka daži domātāji ne par velti ir runājuši par moderno sajukumu pie Babilōnes torņa, — ka šinīs laikos cilvēks ir iekšēji tik nevarīgs, trausls un pie mazākā dzīves trieciena iet bojā, viņā ir it kā sadrupis līdzšinējais pasaules uzskata skelets, bet jauns vēl nav ieaudzis. Tāpēc arī viņš tik baigi jūtas mūsdienu lielās dzīves pārvērtībās, bieži vien zaudēdams katru gribu dzīvot.







2.50 -

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0307095166

