

1500

Latv. Nod

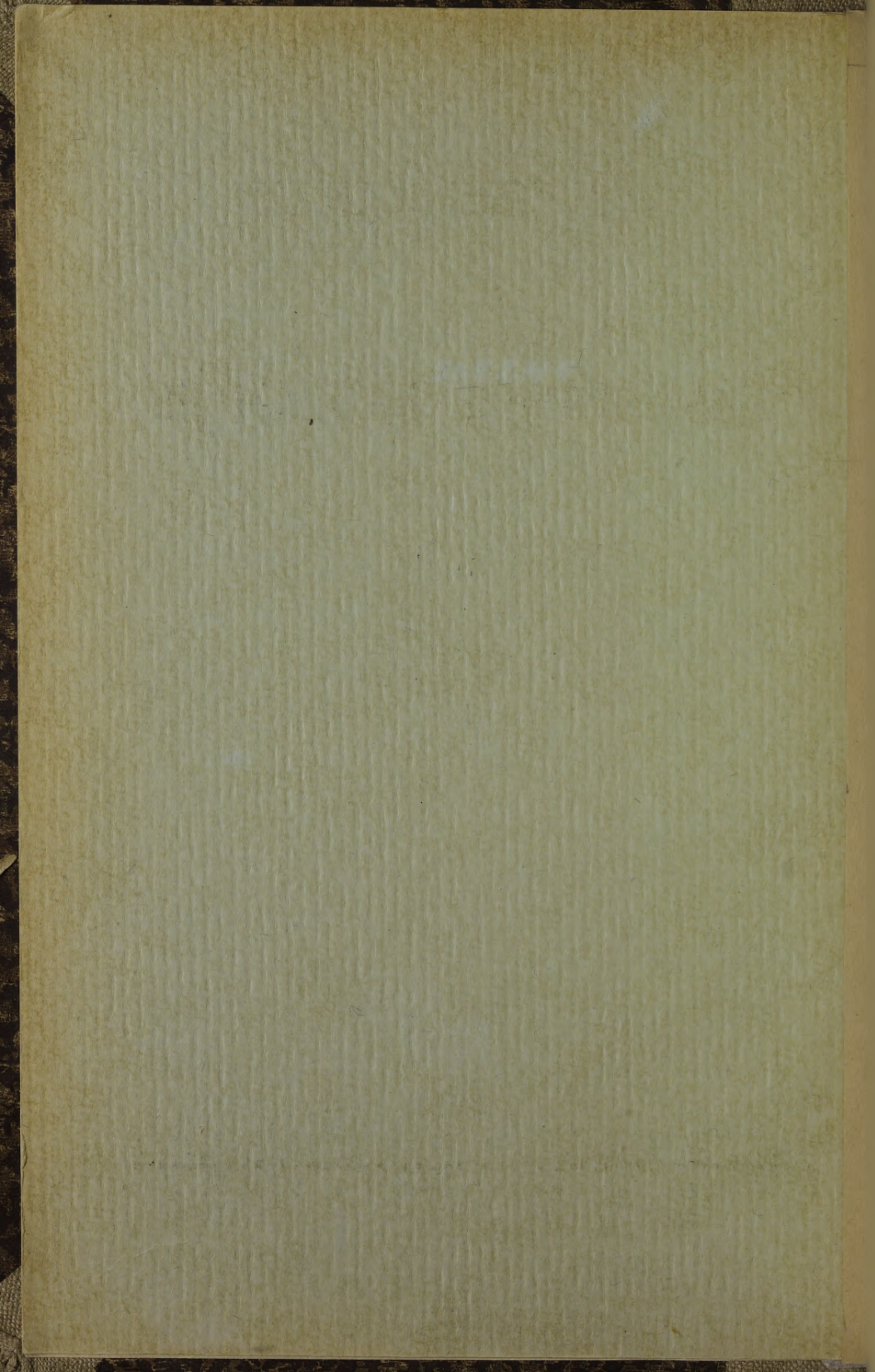
Prof. Dr. AUGUSTS MESERS

Tagadnes filozofija

Vācijā

Tulkojis
cand. phil. A. Rolavs

F i l o z o f i j a s v ē s t u r e V.
„L o g a“ a p g ā d s, 1 9 3 6.



$\frac{1}{168}$

m/ē

Latv. Med.

Prof. Dr. AUGUSTS MESERS

Tagadnes filozofija

Vācijā

Tulkojis

cand. phil. A. ROLAVS

[I. daļa]

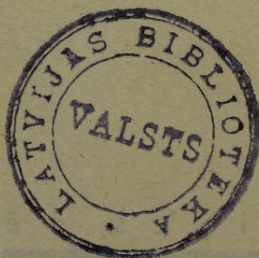
F i l o z o f i j a s v ē s t u r e V.

„L o g a“ a p g ā d s, 1 9 3 6

0309061439

L. 2
308249 ✓

~~sf - 7328K~~



S a t u r s .

1. nodalījums. Reliģiōzā un baznīcas filozofija.

1. nodaļa.

Katoļu filozofija.

	Lpp.
1. §. Ticības un zināšanas attiecība pēc katoļu mācības	5
2. §. Jaunscholastiskā filozofija	8
3. §. «Modernistiskā» filozofija	10
4. §. Hermans Šells un modernisms Vācijā	12

2. nodaļa.

Protestantiskā filozofija.

1. §. Ticības un zināšanas attiecība pēc protestantiskā uztvēruma	14
2. §. Modernie protestantiskie teologi viņu attiecībā pret filozofiju	16
3. §. Rūdolfs Eikens	21

2. nodalījums. Racionālistiskā (zinātniskā) filozofija.

3. nodaļa.

Dabas zinātnēs orientētā filozofija.

1. §. Nāturālistiskās strāvas	26
2. §. Osvalds Špenglers	29

4. nodaļa.

Kultūras zinātnēs orientētā filozofija.

1. §. Vilhelms Vindelbands	35
2. §. Heinrichs Rikerts	35

5. nodaļa.

Gnōzeoloģiski orientētā filozofija.

1. §. Pozitīvisms (Machs un Faihingers)	45
2. §. Prāgmatisms	50
3. §. Kritiskais ideālisms <i>Machunka, 20. 2000</i>	52
4. §. Edmunda Huserla «fainomenoloģiskā» filozofija	60
5. §. Kritiskais reālisms	65

3. nodalījums. Irracionālistiskā filozofija.

6. nodaļa.

Dzīves, intuícijas un rosmes filozofija.

1. §. Jaunromantiskās, irracionālistiskās strāvas	76
2. §. Anrijs Bergsons	84
3. §. J. Millers, V. Ratenaus, grāfs Keizerlings, O. Špenglers.	90
4. §. Teozofija un tai radniecīgie virzieni.	94
5. §. Ērihs Jēnšs	105
6. §. Pasaules uzskata problēmas A. Hitlera grāmatā «Mana cīņa»	109
Personu rādītājs	113

1. nodaļums.

Reliģiozā un baznīcas filozofija.

Pirmā nodaļa.

1. §. Ticības un zināšanas attiecība pēc katoļu mācības.

Filozofijas vēstures attēlojumos 19. gadsimtenī bija daudzkārt parasts katoļu filozofiju vai nu vienkārši noklusēt vai arī ātri tikt galā ar to kā «novecojušu», veltījot tai dažas īsas piezīmes. Tomēr kā pati katoļu baznīca, tā arī viņas atzītais un veicinātais filozofiskais virziens ir dzīvs spēks mūsu gara dzīvē. Ja neņemam viņu vērā, tad tagadnes filozofijas attēlojums būtu trūcīgs. Nepārtrauktā sakarībā līdz pat Akvīnas Tomam, Augustīnam, Aristotelim un Platōnam ejošā tradīcija pasargājusi šās «mūžīgās» filozofijas (philosophia perennis) pārstāvjus no dažām asām vienpusībām un dziļiem maldiem, kādos nonākusī «modernā» domāšana.

Lai pareizi novērtētu katoļu filozofiju, vispirms jānoskaidro, kāda pēc katoļu mācības ir viņas attiecība pret ticību. «Ticība» pēc vatikāna koncila izskaidrojuma ir «pārdabisks ticums, ar kuŗu mēs ar Dieva žēlastības atbalstu un palīdzību uzskatām par patiesu visu no Dieva atklāto, nevis tāpēc, ka mēs ar dabiskā prāta gaismu saskatām tā iekšējo patiesību, bet gan Dieva autoritātes dēļ, kas to atklājis un kas nevar nedz maldīties, nedz vest pie maldiem».

Bet no kā gan izzināms, kas pieder pie dievišķās atklāsmes? Taču ne no sv. rakstiem vien, kā to pieņem protestantisms. Jo pastāv domu starpības, zīmējoties uz to, kas pieder pie Dieva inspirētajiem rakstiem, un kā iztulkojamas daudzas vietas šais rakstos. Tāpēc katoļu ticības rēgula nosaka, ka katolim jātic visam, ko kā atklātu patiesību ar augstāko autoritāti māca ar Kristu iestādītā baznīcas mācība, gan nevis tāpēc, ka to māca baznīca, bet tāpēc, ka Dievs, mūžīgā patiesība, ir to atklājis;

baznīcas autoritāte dod viņam vienīgi drošo apliecinājumu, ka kaut kas pieder pie dievišķās atklāsmes.

Tādējādi gan ticība tiek izrādīta Dievam tikai netieši, bet tieši — baznīcai. Baznīca tomēr it konsekventi atzīst principā, ka iekams tā var šo ticību prasīt, tai jāpierāda sevi par dievišķās atklāsmes nesēju. Un proti, tā solās sniegt šo pierādījumu dabiskā prāta tiesas priekšā. Fundamentālajai teoloģijai (apoloģētikai) jāattīsta šie pierādījumi (*praeambula fidei*), kas ved pie ticības un nodibina tās racionālos pamatus. Gan ticība satur dažu ko tādu, kas sniedzas pāri cilvēka aprobežotajai prāta atskārtai — lai minam, piem., Dieva «trīsvienību», pārdabisko dzemdēšanu, Kristus augšāmcelšanos un debesbraukšanu, viņa klātbūtni sv. sakramentā —, bet ticēt tam uz baznīcas liecības pamata nav neprātīgi, jo tā pārlicinoši pierādījusi šo faktu ticamību. Baznīca, proti, mēģina to izdarīt filozofiskā un vēsturiskā ceļā.

Filozofiskā novadā jāatspēko ateisms un panteisms, kā arī jāsniedz pierādījums, ka pasauli radījis personīgs Dievs, un ka viņš cilvēkus pēc nāves taisnīgi atalgo un soda. Vēsturiski pierādījumā jāsniedz tam, ka Dievs atklājies «Vecajā derībā» un pēc tam daudz pilnīgāki Kristū; ka Kristus dibinājis katoļu baznīcu un ar savu līdzdalību padarījis to spējīgu, uzglabāt laiku mainā dievišķo atklāsmi tās tīrībā un nodot to pasaules tautām.

Mēs šeit neapsriedsim, vai un cik tālu katoļu apoloģētika sniegusi šos filozofiskos un vēsturiskos pierādījumus objektīvi pietiekamā veidā; jāatzīst tomēr, ka nav dibinātu iebildumu pret principiālo attiecības noteikšanu starp «racionālo» ticības pamatu un «pārracionālo» ticību. Gan praktiskie secinājumi no šā pamatlikuma tiek izdarīti tikai zīmējoties uz nekatoļiem. Pret katoļiem baznīcas iestādes, ciktāl man zināms, praksē pieturas pie uzskata, ka jau savvaļīgas ticības šaubas un vēl jo vairāk, protams, atkrišana no ticības ir «grēks», tā tad ne tikai kaut kas objektīvi pelāms, bet reizē «subjektīva» vaina. Ar to grēcīguma traips nomāc dziņu pēc patiesības, un tiek aizkavēta kritiskās domāšanas attīstība pasaules uzskata jautājumos. Katolīm atļautās «metodiskās šaubas» nav pietiekošs atvietojums, jo šeit jau pašā sākumā ir jāpieņem, ka šaubu un iebildumu pret ticību pārbaudīšana var novest tikai pie ticības apstiprināšanas; šīs šaubas tā tad nevar būt patiesi nopietnas šaubas.

Šeit mēs arī redzam, ka ir dibināts pamats uzskatam, ka «katoļu» zinātne un filozofija nav brīva no aizspriedumiem. Savi «pieņēmumi» gan ir ikvienai pētniecībai, bet ja tā grib patiesām būt bez aizspriedumiem un patiesi kritiska, tad tai jābūt apveltītai ar tiesību, dibinoties uz savām atziņām mainīt sākumā pamatā liktos pieņēmumus, ciktāl to prasa lietas

apstākļi. Tikai viens pieņēmums paliek nemainīgs brīvajai zinātniskajai un — savā būtībā tai līdzīgai — filozofiskajai domāšanai, proti — ka objektīvi nozīmīga atziņa vispār ir sasniedzama; jo bez tās visi centieni pēc patiesības būtu bez jēgas.

Pētniecības un mācības brīvības ierobežojumi, kas lietišķi nav ataisnojami, redzami arī, ja mēs savu apceri vēršam no ticības šķietamās pamatošanas ar prātu uz plašāku jautājumu par attiecību starp ticību un zinātni (t. i. prāta atskārtu). Sai jautājumā baznīca māca: nedz ticība, nedz zinātne nekad nevar runāt viena otrai pretim. Zinātnē (ieskaitot filozofiju) cilvēks izziņa Dieva «dabisko» atklāšanos, t. i. viņa radīto pasauli, bet ticībā — viņa «pārdabisko» atklāšanos. Ja ir tā tad konstatēts, ka Dievs atklājis mums kādu nolikumu, tad ir neapšaubāmi, ka ikviens šam nolikumam pretimrunājošs rezultāts, pie kāda šķietami noved zinātniskā pētniecība, ir aplams. Otrādi: ja prāts no seviš kaut ko izzinājis ar pilnīgu skaidrību un drošību, tā ka ir izslēgta maldīšanās iespēja (kā piem. elementārās matemātikas nolikumos), tad baznīca nevar uzstādīt kā Dieva atklātu kaut ko tādu, kas tam neapšaubāmi runātu pretim. Šķietamas pretrunas starp ticību un zināšanu rodas it īpaši tad, ja dogmas izprotam citādā nozīmē, nekā baznīca, vai ja tīras nojausmas (hipotezes) uzskata par zinātnes drošiem sasniegumiem.

Zinātnei ticība ir tikai negatīva, nevis pozitīva norma; tā dažā ziņā rāda, kas ir neapšaubāmi aplams. Zinātne turpretim nedrīkst uzstādīt par savu nevienu nolikumu, ko tā nespētu attaisnot ar saviem pamatlikumiem un sāvām metodēm. Ticība nekaitē zinātnei, Zinātnes augstākais mērķis un likums nav vis brīvība, bet patiesība. Ticība ierobežo zināšanu «brīvību» vienīgi tai nozīmē, ka tā spēj krist arī maldos. Šī brīvība ir trūkums, nevis priekšroka.

Nenoliedzami tomēr, ka baznīca, uzdodot prātam ticības filozofisku pamatošanu, prasa no tā zināmuš pakalpojumu un tiktāl piešķir tam ne tikai negatīvas, bet arī pozitīvas normas. Vatikāns, piem., paskaidro, «ka Dievu, vienu un patieso, mūsu Radītāju un Kungu, var ar pilnu drošību izzināt¹», tālāk: «lai mūsu ticības darbs atbilstu prātam, Dievs gribējis saistīt ar sv. gara iekšējām iedarbībām arī ārējus atklāsmes pierādījumus, proti, dievišķīgus darbus, un it īpaši brīnumus un pareģojumus, kas pilnīgi droši un skaidri pierāda viņa visvarenību un viszinību, un kas ir katra saprašānai piemērotas dievišķās atklāsmes zīmes.»

Ar to atziņas teorijai un metafizikai tiek dotas zināmas pozitīvas normas; jo no pirmās tiek prasīts, lai tā atzītu metafizikas iespēju un pat personīga Dieva un tāpat arī «brīnumu» un to pierādīšanas spēka drošo izzināšanu. Metafizikai pēc tam pašaj jāsniedz pierādījumi Dieva esamībai (tāpat arī cilvēka dvēseles nemirstībai un brīvībai). Baznīcas morāles mācības tāpat norāda arī filozofiskajai ētikai gluži noteiktas virziena līnijas.

¹ Certo cognosci. Zvērasts pret modernistiem (1910. g.) vēl piemēta: atque demonstrari («un pierādīt»).

Mēs šeit neiztīrāsīm, cik tālu tamlīdzīgs stāvoklis vērojams arī attiecībā uz valsts un tiesību filozofiju, vēstures un dabas zinātnēm un filozofiskajām disciplinām, kas uz tām dibinās; minētie piemēri jau pierāda, ka «prāts», t. i. domāšana, kas prasa pēc pamatojuma un atbildības, nevar apmierināties ar to brīvību, kādu pielaiž katoļu baznīca.

Visi tie ir vienīgi objektīvi konstatējumi, no kuriem nav tomēr jāsecina, it kā ticīgie katoļi pieturas pie savas ticības vienīgi aklas autoritāšu godināšanas vai paraduma dēļ, un ka katoļu zinātnieki un filozofi aizstāvētu savu viedokli pretēji savai dziļākajai pārliecībai. Visos filozofiskajos iztīrājumos kā pati par sevi saprotama jāpieņem pretnieku subjektīvā patiesības mīlestība un godīgums. Pie tam šo īpašību prēzence šai gadījumā ir psiholoģiski ļoti saprotama. Cilvēki tak lielāko tiesu pievēršas praktiskai nodarbei; tā arī katoļu lielākajai daļai ticība nav viskritiskas, filozofiskas pārdomas priekšmets, bet tā sniedz mierinājumu un atbalstu dzīves un nāves likstās un gribas un darbības pamatu dzīves veidošanai. Pat katoļu pētnieki savā lielā daļā nodarbināti ar tādiem jautājumiem, kur pretruna starp ticību un zināšanu nav domājama. Bet arī, kur tāda iespējama, zinātniski un filozofiski uzskati un pierādījumi, kas ir saskaņoti ar ticību, ticīgajā cilvēkā gūs jo pārliecinošāku spēku, nekā «neticīgajā». Līdz ar to ir arī saprotams, ka ticīgie katoļi ar īgnumu noraida šāduš uzskatus un pierādījumus, kas grib tos «apgaismot» vai atbrīvot no «garīgās kalpināšanas». Viņi izjūt to kā gluži nepielaižamu iejaukšanos viņu pašu darišanās. Katoļiem, kas savas baznīcas dzīvē atrod daudz ko pārdzīvotu un atmetamu dogmās un rituālā, jāļauj pašiem censties pēc tālākas attīstības vai arī pašiem izstāties no tās, ja tie uzskata par izslēgtu katru progresu attiecībā uz baznīcas autoritātes pārsvaru un tās vienpusīgi konservatīvo rīcību.

Taisni pēdējie gadu desmiti bieži vien aizkustinošā veidā rādījuši iekšējo cīņu, kādu katoļu baznīcas dzīvē veduši uz priekšu tiecīšies spēki pret konservatīvajām varām, kā arī pēdējo uzvaru.

2. §. Jaunscholastiskā filozofija.

Pāvests Leo XII. savā «Aeterni patris» enciklikā (1879. g.) iecēlis lielo scholastiķi A k v ī n a s T o m u (1225.—1274. g.) par zinātnu un pētītāju patrōnu un viņa darbu studēšanu padarījis par visnopietnāko pienākumu visām teologu mācības iestādēm. Mēs spriestu pavirši, ja šai autoritātīvajā priekšrakstā, kas ieteic 13. gadsimtenī radušos filozofisko un teoloģisko sistēmu, saskatītu vienkārši nedziedināma retrōgradisma zīmi. Toma filozofijā — mēs te varam nejemt vērā viņa teoloģiju — viduslaiku scholastika izpaudusi savu ievērojamāko sasniegumu, un arī vēl mūsu dienās savās svarīgākajās sastāvdaļās tā nav no-

vecojusies (sldz. šās filozofijas vēstures I. sēj.). Pie tam ar pāvesta ieteikumu minētā sistēma netika padarīta par saistošu normu visos savos sikumos. Gar tās tālāku attīstīšanu — protams, galvenā kārtā konservatīvā garā — strādājuši jaunscholastiķi kopš gadu simteniem, un šo darbu varēja izmantot un turpināt.

Kā jauntomisma pārstāvji tagadnē minami G. Hāgemans (1832.—1905.), K. Gutberlets (1837.—1928.), O. Vilmans (1839.—1920.), G. Hertlings (1843.—1919.), V. Katreins (Cathrein, dz. 1845.), E. L. Fišers (1845.—1923.), K. Beumkers (Cl. Bäumker, 1853.—1924.), R. Štelcle (Stölzle, 1856.—1921.), J. Mausbachs (1861.—1931.), A. Dirofs (Dyroff), J. Geizers (Geyser), J. Frēbess (Fröbes) u. c. Jauntomisma filozofija pelna īstenībā lielāku uzmanību nekā tai tiek parādīta. Savā literāriskajā izpausmē tā gan sniedz daudzkārt visai maz pievilcīgu lasāmu vielu, pa daļai sausās, scholastiskās formas dēļ, pa daļai un vēl jo vairāk bieži vien nepiemērotās polemikas toņa dēļ pret moderno filozofiju. Jāatzīst tomēr, ka šī kritika satur daudz lietīšķi pareizu norādījumu, un ka arī pašas jauntomistiskās mācības savos pamatos ir daudzkārt svarīgas, vismaz tās ir nopietni iztirzājamas.

Īstenības izziņu jauntomisti it pareizi pamato uz (ārējās un iekšējās) pieredzes kopdarbības ar racionālo domāšanu, kas iztulkodama un izskaidrodama pārstrādā pieredzes vielu. Šās īstenības izziņas priekšmets tiek pie tam uztverts kritiskā reālisma izpratnē kā no izzinātājiem subjektiem un viņu atziņu saturiem neatkarīgi eksistējoša (reāla) pasaule. Saskaņā ar to jauntomisti aizstāv arī metafizikas iespēju un tiesību, kas uz atsevišķo zinātņu pamata ar zinātniskām metodēm mēģina dibināt pasaules uzskatu. Pēc mana ieskata gan tiek pārāk augsti vērtēta tā drošība, ar kādu prāts spēj atrisināt metafiziskos jautājumus par Dieva esamību un būtību, kā arī nemirstības un brīvības problēmu; jauntomisti pārāk bīstas arī atzīt moderno attīstības mācību, vismaz zīmējoties uz cilvēka izcelšanos no dzīvnieka.

Vērtību, sevišķi tikumisko vērtību filozofijā jauntomisms ar veselīgu instinktu allaž atbalstījis vērtību objektīvās nozīmības domu. Nevis gars rada vispirmāk vērtības, bet tam viņas jāatzīst. Viņu nozīmībai tomēr nepieciešams metafi-

zisks nodrošinājums. Pēc jauntomistu pārliecības bez Dieva īstenība un dzīve zaudētu katru vērtību un jēgu, kļūtu svārstīga ikviena tikumiska un tiesiska norma. Tāpat tie aizstāv arī gribas brīvību indēterministiskā nozīmē, gan pielaižot pa daļai dēterminismu, proti tai ziņā, ka arī cilvēka raksturam un motīviem pienākas zināms iespaids uz gribas lēmumiem. Savu mācību saturā jauntomistiskā ētika ir dažādā ziņā apstrīdama, it īpaši nevaram piekrist tam, ka viņa neatzīst nobriedušā individa iekšējās patstāvības un «autonomijas» (Kanta nozīmē) ideālu. Arī no attīstītākā cilvēka tā prasa «teonomiju», pazemīgu padošanos Dieva un viņa vietnieces, baznīcas, autoritātei. Jauntomisma ētikai tomēr nevar vienkārši pārņemt savtīgumu un yairīšanos no pasaules, tā apmierina caurmēra cilvēka dabisko patmīlību, bet tā mēģina arī vest pie tīras, nesavtīgas tikumības augstākas pakāpes, kur labais tiek darīts aiz pieklāvīgas mīlestības pret Dievu un tuvāku. Šās tikumu mācības normu lielāko daļu atzīst arī nekatoļi. Pat tas, kurš uzskata par iespējamu bezreligiōzu tikumību, varēs tomēr piekrist, ka no reliģijas tikumiskai gribai nāk kļāt stipri palīgspēki. Pret dažiem moderniem pārspīlēta individuālisma, subjektīvisma un relatīvisma virzieniem, kā arī pret cešanos pēc sabiedriskās un politiskās iekārtas radikālas pārveidošanas jauntomisms ar savu kopības gara objektīvi nozīmīgā, autoritātes un trādicijas vienpusīgo vērtējumu izveido spēcīgu pretsvaru, kurā nozīmi var atzīt arī tas, kas starp minētiem ekstrēmiem meklē vidusceļu. Savu garīgo ietekmi uz ticīgo masām katoļu baznīca nostiprināja ar to, ka viņa tā sauc. kultūras cīņas laikā (1871.—1887.), neraugoties uz spaidu no valsts varas puses, paturēja savu patstāvību.

3. §. «Modernistiskā» filozofija.

Par «modernismu» apzīmētā kustība bija sākusies pāvesta Leo XIII. laikā. Gan pēdējais savās enciklikās un uzrunās vērsās pret modernā laika «aplamo» kultūru un «šķietamo» zinātni, bet viņam tomēr piedēvēja zināmu slepenu simpatiju modernai gara dzīvei, un tadā kārtā viņa pontifikāta pēdējā posmā un vēl viņa pēcnācēja Pija X. (1905.—1914.) pirmajos valdīšanas laikos Francijā, Anglijā, Italiijā un Vācijā parādījās virzieni un tendences, kas izpaua Kanta filozofijas, metafizikai naidīga pozitīvisma un progresīvi-protestantiskas (Šleiermachera, Ričla, Harnaka, Sabatiē) teoloģijas dziļu ietekmi uz dažiem katoļu garīdzniecības locekļiem. Vairs neuz-

ticējās tradicionālajiem metafiziskajiem Dieva esamības «pierādījumiem», nedz arī šķietamu pareģojumu un brīnumu pārliecinošajam spēkam, izteica domas, ka katolicisms var parādīties modernajam cilvēkam kā dievišķa atklāsmē tikai ar savas harmonijas, skaistuma un tikumiskā spēka emocionālo iespaidu.

Plašajā enciklikā «Pascendi Dominici gregis», ko Pījs X. izlaida 1907. gada 8. septembrī, visi šie, ļoti dažādie virzieni mākslīgi sakopoti vienā «modernisma» «sistēmā» un nopelti. Šās sistēmas būtiskais saturs tiek attēlots apm. šādā veidā:

Pēc modernisma uzskata mūsu izziņa aprobežojas ar ār- un iekš-pasaules «p a r ā d ī b ā m»; intelektuāla iespīšanās esamības būtībā un kārtībā (tā tad metafizika), Dieva izziņa no radījumiem, dievišķās atklāsmes izziņa no viņas pazīmēm ir cilvēkam liegta. (Ticības filozofiska pamatošana tiek tā tad atmesta.) Dvēseles «zemapziņā» tomēr mīt prasība, tuvojoties augstākajam neizzināmajam; no zemapziņas, atkarībā no iekšējā stāvokļa, dispozīcijas un ierosinājuma no ārienes, apziņā paceļas reliģiozas jūtas, ar kurām mēs «piedzam», «pārdzīvojam» Dievu. Šīs jūtas ir arī vienīgā Dieva atklāšanās forma. Līdz ar to atkrīt būtiskā izšķirība starp dabisko un pārdabisko atklāšanos; praviešu un apustuļu, kā arī pestītāja, priekšrocība, salīdzinot ar citiem ticīgajiem, mīt vienīgi viņu pārdzīvojuma kāpinātā spēkā un oriģinālītātē, ar kādu viņi to domās tvēruši un izteikuši. Prīmārā sirds ticība satur nediferencētā veidā dievišķo un cilvēcisko; prāta uzdevums ir kritiski apgaismot reliģiāzo pārdzīvojumu un pārveidot to atziņā. Tā rodas domas un jēdzieni par dievišķo. Pēdējiem, zīmējoties uz viņu priekšmetu, neizzināmo, piemīt vienīgi zīmes un simbola vērtība; «patiesi» īstā nozīmē tie ir tikai kā individuālā dzīves procesa atveidojums vai ciktāl tie kāpina šās iekšējās dzīves spēku. Dziļāka gara dzīvē šie jēdzieni iegūst filozofisku, metafizisku kalumu, baznīcas autoritātivajā nostādījumā — «dogmu» raksturu.

Bet reliģijas būtiskais novads allaž paliek personīgā pieredze, jo viņā tieši parādās Dieva īstenība; dogmām ir tikai sekundāra un nosacīta nozīmība, proti, ciktāl personīgā domāšana padara tās par savām. Kristus mācībai un dzīvei piemita visstiprākais ierosinātais un priekšzīmīgais spēks personīgās dzīves modināšanai. No viņa izejošais sajūsmas vilnis plūst tālāk baznīcā, rada tur attīstības gaitu, kas gūst aizvien jaunus pieaugumus, nes ziedus un augļus. Nav nemainīgas Kristus mācības, nav arī dogmatisku domu vai žēlastības līdzekļu un pilnvaru cieši fiksēta kodola; baznīcas dogmas ir tikai mēģinājumi, ar domu palīdzību tvert pulsējošo dzīvi, tām nav dēfinitīva rakstura, bet tās nobirst kā novītuši pumpuri, kad gara vēsmā modina jaunās dzījas, kad reliģiāzie indivīdi vairs neatrod senajās formulās garīgu barību. Tāpēc pamudinājums uz progresu lielāko tiesu iziet no domātājiem un lajiem, kamēr garīgā autoritāte iedarbojas konservējoši un kavējoši. —

Gluži modernā protestantisma garā šeit intelektuālais moments, kam līdz šim katolicismā piekrita vadošā loma ticības metafiziskajā

pamatošanā un formulēšanā («dogmās»), tiek nobidīts pie malas, izceļot tā vietā jūtas, sirdi un tās «pieredzes», un tanī pašā laikā plašāks darbības lauks tiek ierādīts attīstības principam.

4. §. Hermans Šells un modernisms Vācijā.

«Modernismam» tai radikālajā formā, kādā tas raksturots un nopelts «Pascendi» enciklikā, ārzemēs, it īpaši Francijā, bija savi piekritēji (Loisy u. c.), bet tam bija ļoti mazs iespaids Vācijā. Vīri, kas šeit pūlējās iekļaut moderno gara dzīvi katoļu pasaules uzskatā un baznīcas mācības sistēmā, negribēja saraut saites ar pagātni un rūpējās par baznīcas mācību tālāktīstīšanu konservatīvā garā.

Tas it īpaši sakāms par filozofiskā ziņā ievērojamāko no šiem vācu «modernistiem» Hermani Šellu (Schell, 1850.—1906.), apoloģētikas profesoru Virsburgā. Viņš bija dziļdomīgā filozofs un psihologs Franča Brentāno (1838.—1917.) skolnieks, kurš jau 1873. g. novēršas no baznīcas mācības, un kuŗa stiprs iespaids manāms vēl mūsu dienās. Plašākās aprindās Šella vārds kļuva pazīstams ar viņa brošūru «Katolicisms kā progresā princips» (1897.). Tanī viņš apkaŗoja katoļu aprindās vēl izplatīto brīnumu kāri, garīdzniecības pārmērīgo aizbildniecību pār pasaulniekiem, romāniski-jezuitiskā elementa pārsvaru baznīcā, īpaši kultā, konfesionālo pretešķību paasināšanu, ar ko katolicisms kļūst par vienkāršu antiprotestantismu, vienpusīgi autoritātīvu, centrālistisku, ūniformējošu, konservatīvu. Faktiski pastāvošam katolicismam ar tā trūkumiem, tā retrogradismu izglītībā un augstākos kultūrālos sasniegumos (salīdzinot ar protestantismu) viņš stāda pretim ideālu katolicismu, kam jābūt progresā principam, kas stāvētu pāri vienpusībai un neiecietībai, kas neprasītu, «lai visš reliģijā kļūtu romānisks vai viduslaicīgs, bet lai katra tauta kļūtu kristīga, un proti, ar savu īpatnējo garīgo būtību.»

Šis raksts no vienas puses izsauca dzīvu piekrišanu, bet no otras puses radīja autoram sīvus pretiniekus. Šellu apsūdzēja pie pāvesta krēsla, un 1899. gadā viņa brošūru ievēda aizliegto grāmatu sarakstā («Indekā»), tāpat arī abus viņa galvenos darbus («Dogmatika» un apoloģētisko darbu «Dievs un gars»), pret kuŗiem līdz tam nebija celti protesti.

Pamatīgā un cildeni-lietišķā domu izmaiņā ar modernās gara dzīves ievērojamākiem pārstāvjiem, Šells mēģina savā rakstā rādīt, ka katoļu pasaules uzskats ir pietiekoši plašs un attīstības spējīgs, lai uzjēmtu sevi patiesi vērtīgās modernās idejas; ka katolicismam it īpaši netaisni pārmet Dieva un pasaules asu dualistisku šķiršanu. Dievs nav jāsaprot kā substancīāli-lietīga būte, bet gan kā tīra darbība, tīra dzīvība, un tas nepaliek nekustīgs dižā pār pasaulībā, bet aužas cauri radībai un dvēselēm; viņš, bezgalīgā personība, stājas jo ciešā un auglīgā savstarpējā attieksmē ar galīgajām personībām.

Šells, tāpat kā Eikens (ar kuŗu to saista garīgas radniecības saites), atgādina Fichti (sk. III. sēj.). Viņa darbu valoda ir sparīga un aizraujoša,

lai gan tā pārliecina mazāk, jo jēdzieniem un pierādījumiem bieži vien trūkst skaidrības un asuma.

Kā vācu modernisma pārstāvji šeit vēl minami politiskā ultrāmōntānisma apkarotājs, baznīcas un mākslas vēsturnieks F. K. Krauss (1840.—1901.), baznīcas vēstures profesors Freiburgā, kas sarakstījis spožas «Esejas» (2. sēj., 1891., 1901.); asprātīgais un dziļais kultūras pētnieks Jozefs Millers (dz. 1855.), kuŗa raksts par reformēto katolicismu arī tika ieviests aizliegto grāmatu sarakstā; baznīcas vēstures profesors A. Frhards (dz. 1862.), kuŗš iestājas par katolicisma — kas nav identifi-cējams ar iezuitismu — samierināšanu ar moderno gara dzīvi; skaidrais un patstāvīgais domātājs K. Jenčs (1833.—1914.). — Zināmā nozīmē modernistiem pieskaitāmi arī tādi vīri, kā: M. Šēlers (Scheler) un Fr. V. Fersters (Förster). Iziedami no modernās gara dzīves, tie patstāvīgi tuvinājušies lielā mērā baznīcai, viņi abi personīgi baudījuši to iekšējās attīstības brīvību un autonomiju, kas liegta dzimušiem katoliem, un viņi nav pazinuši tos iekšējos kavēkļus, ar kādiem nākas sadurties jaunajam katolim, kurmēr tas sāk nodoties filozofiskai pārdomai. Dziļu ieskatu šais kavēkļos sniedz A. Mesera grāmata «Ticība un zināšana» (1919.), kuŗā autors sniedz pārskatu par savu iekšējo attīstību. Tālāk šeit minami Fr. Heilers, sākumā katolu teologs, tagad protestants un reliģijas zinātnes profesors Marburgā, J. M. Ferveiens (Verweyen) un J. A. Pirštīngs (Pyrsting).

Mēģinājumu panākt saprašanas, zīmējoties uz reliģijas un tūkumības attiecību un Kanta autonomijas jēdzienu, rāda mana domu izmaiņa ar jezuitu Maksi Pribillu mūsu kopīgi sarakstītā grāmata «Katoliskā un modernā domāšana».

Kāda nozīme var būt arī tagadnes augsti izglītotam un zinātniski skolotam cilvēkam piederība pie baznīcas, zīmīgā attēlojumā rāda teoloģijas profesora K. Ādama grāmata «Katolicisma būtība» (1924.), kā arī jezuitu pātera P. Liperta «Katolicisma pasaules uzskats» (1926.). Scholastikai cieši pieslejas Otmars Španns (dz. 1878. g.) savā metafiziskajā sistēmā, kā arī P. Vusts (Wust). Dažas kritiskas domas par tagadnes katolu garīgo dzīvi sniedz R. K. Levina saistoši sarakstītā grāmata («Apostatenbriefe», 1928.), tālāk E. Rozenštoka un J. Vitiga (Rosenstock u. Wittig) darbs «Das Alter der Kirche» (1927.). Vitigs (dz. 1879.) bija teoloģijas profesors Breslavā, viņa raksti protestantiskās tendences dēļ tika aizliegti un viņš pats ekskomunicēts. Viņa daudz lasītās, atkārtoti izdotās grāmatas, ciktāl tās ir filozofiska satura, rāda jaunromantiski-irracionālistiskā gara virziena pazīmes (sldz. VI. nod.).

Otrā nodaļa.

Protestantiskā filozofija.**1. §. Ticības un zināšanas attiecību pēc protestantiskā uztvēruma.**

Protestantismā kontakts ar moderno ārpus baznīcas norītošo garīgo dzīvi un filozofiju ir daudz ciešāks nekā katolicismā. Jemot vērā protestantisma daudzveidību, ir saprotams, ka viņā mēs sastopam arī ļoti dažādus uzskatus par ticības un zināšanas, reliģiōzā un filozofiskā pasaules uzskata attiecībām. Mēs šeit vispirms aplūkosim tā sauc. «līberālo» protestantismu, jo tas visnoteikāki atšķiras no katolicisma, un viņa aprindās sakars ar jaunlaiku filozofiju un visu garīgo dzīvi un kultūru ir visciešākais.

Šis «līberālais» protestantisms ceļas no 18. g. s. apgaismo-tāju laikmeta, kas ir arī politiskā un saimnieciskā līberālisma avots. «Līberālisma» nosaukumu tomēr daudzi šā virziena pārstāvji neatzīst par visai dibinātu, jo viņu uzskati savā attīstībā gājuši daudz tālāk par apgaismotāju uzskatiem. Šis protestantisms sarāvis visas saites ar katolisko garu, kas vēl turpina izpausties protestantu baznīcās, augstāk par visu stādot autoritāti un jemot aizbildniecībā zinātni un filozofiju; viņš grib atļaut pilnīgu rīcības brīvību modernajai vēstures pētniecībai arī zīmējoties uz bībeli un baznīcas vēsturi, tāpat arī dabaszinātniskajam pasaules aplūkojumam un attīstības domai; viņš beidzot izveidojis šaipasaulei un tās uzdevumiem pievērstu ētiku, kurai cauri aužas spēka un progresa noskaņojums. Gan ortodoksi un pietisti pārmet šim virzienam, ka tas padarot tukšu un izgaisinot kristietību.

Bet šis modernais protestantisms var atsaukties uz tādiem vīriem, kā Kants un Fichte, Šillers un Šleiermachers, Kārlails un Bismarks, Treičke un Lagards. Progresīvi noskaņotā protestantisma stiprākais atbalsts ir vēstures pētniecība. Jūl. Vellhauzens mums vispirumā rādījis senāko izraēlisko reliģiju, un Ad. Harnaks (1851.—1930.) vispirumā noteikti attiecinājis attīstības domu uz kristīgajām mācībām. Jaunākā tā sauc. «reliģijas vēstures skola», ko nodibinājuši Herm. Gunkels un Vilh. Buse (Bousset), atsakās no agrāk parastā jūdu un kristī-

gās reliģijas atsevišķā nostādījuma un nonāk pie salīdzināmās reliģijas vēstures, kas brīva no aizspriedumiem. Tā mēģina dziļi jo dziļi iespieties reliģijas sākotnē un izpētīt tās izveidošanos, pie kam tā nebaidās aizrādīt uz pasakainajiem motīviem vecajā testamentā. Kā «līberālas» (labāki sakot «vēsturiski-kritiskās») teoloģijas pārstāvis šeit minams arī H. Ve in e l s (Weinel) Jēnā.

Mūsu šeit aplūkojamā laika posma sākumā par līberālā, vēsturiski domājošā protestantisma programmatisku izpaudumu uzskatāma Ād ol f a H a r n a k a grāmata «Kristietības būtība». Jēzus reliģiju, kas māca meklēt Dievā nevis stingro soģi, bet gan mīlošo tēvu, viņš šķir no kristiešu draudzes reliģijas, kas — helēnistiskā kulta ietekmē — padara pašu Jēzu par Dievu, kā to jau rāda sv. Pāvila vēstules. «Nevis Dēls, bet Tēvs (pēc Harnaka domām) iederaš evaņģelijā, kā to sludinājis Jēzus.»

Mēs šeit neiedziļināsimies jautājumā, vai taisnība ir ortodokso vai tā sauc. līberālo pusē viņu uzskatos par to, kas ir pats būtiskākais kristietībā, bet aizrādīsim uz veidu, kādā tie sev un citiem attaisno kristīgā pasaulesuzskata patiesīgumu; jo arī ortodoksi-pozitīvie teologi atzīst, ka vienkāršs piejēmums, dībināts uz baznīcas autoritātes, nav pietiekošs.

Stipri manāma arī tieksme šķirt reliģiōzo «tīcību» kā praktiski veidotu, un tiktāl irracionālu, no teorētiskās «zināšanas». Tas it īpaši vērojams pie Getingas teologa Albrechta Rič la (Ritschl, 1822.—1889.) piekritējiem, kurš savukārt šai ziņā seko Kantam. Tas deva iespēju paturēt tradicionālo ētiski-optimistisko pasaules uzskatu, ja arī zinātniskais pasaules uzskats nedeva tam pietiekamu atbalstu, bet gan nonāca pretrunā ar to.

Iespaidīgs šā virziena organs bija Marburgas teoloģijas profesora Mār ti ņ a R ā d e s 1886. g. nodibinātais žurnāls «Kristīgā pasaule», kur sākumā noteicošā bija Rič la un Harnaka ietekme, vēlāk arī Trelča. Līdzās Rādem šeit vēl minami J. Kaftans, Z. Eks, H. Š t e f a n s, Fr. Traubs un it īpaši V. H e r r m a n s (1848.—1922.), kas no 1879.—1918. g. bija teoloģijas profesors Marburgā. Savā daudz lasītajā grāmatā: «Kristieša satiksme ar Dievu» (1886.) viņš izteic domu, ka reliģijas nozīmības pierādījums nevar būt vēsturiska vai filozofiska atziņa, bet gan no-

gremdēšanās Jēzus iekšējā dzīvē ir izšķirošais pārdzīvojums, kurā atsevišķais cilvēks atrod Dievu.

Mūsdienu protestantismā mēs daudzkārt sastopam uzskatu, ka reliģijas un sevišķi kristietības patiesība izprotama tikai ar dievišķīgās vadības, apgaismošanas, palīdzības un citu žēlastības parādījumu *indivīduāl-subjektīvu* «pārdzīvošanu» un «pieredzēšanu». Tā var būt arī gluži pietiekoša galvenokārt uz kristīgu dzīvi un darbību vērsto ticīgo iekšējam patiesīgumam. Attiecoties uz lietas kodolu, pie tam tomēr paliek atklāts jautājums, vai pieturēšanās pie tā sauc. kristīgā pasaules un dzīves uzskata — vismaz zināmā pakāpē — nebūtu attaisnojama arī *objektīvi*, t. i. tādā veidā, kas pārliecinātu ikvienu spriešanas spējīgu cilvēku. Pat ja uz šo jautājumu atbild noliedzoši, tad būtu tomēr ar lietišķu pamatojumu jāpierāda, kādēļ zinātniski-filozofiskā atziņa nav kompetenta atrisināt šās augstākās problēmas, un kādēļ tās jāatstāj vienīgi *subjektīvajam pārdzīvojumam*. Tādējādi būtu jāsniedz attiecīgs reliģijas filozofijas iztirzājums, kā mēs to atrodam piem. pie Heinricha Šolca (Scholz). Tāpat jānoskaidro arī ticības un zināšanas savstarpējās attiecības, ja — tāpat kā katolicismā — ticībā saskata prāta izziņas kronējumu, kā tas piem. vērojams Aug. Dornera uzskatos, vai ja uz «pārdzīvojumu» dibinātu ticības pārliecību visumā vai zināmos pamatvilcienos mēģina attaisnot «racionāli». Kā šā pēdējā uzskata pārstāvji tagadnē pieminami G. Vobermīns (Wobbermin), K. Heims un īpaši E. Trēlčs (Trölsch).

Visam šim gara virzienam, kas cenšas pārņemt tiltu starp prātu un kultūru no vienas puses un evaņģelisko ticību no otras puses un tādējādi plašā sintezē radīt kultūras protestantismu, jaunākā laikā radies ātri nostiprinājies pretinieks, proti, Bārta un Gogartena irracionālistiskais virziens, kas ar vienpusīgu asumu uzsver taisni nepārejamo plaisu starp bezgalīgo un galīgo, debešķīgo un pasaulīgo, ticību un katru kultūru un kas cilvēka spējas izskaidro par gaužam niecīgām.

2. §. Modernie protestantiskie teologi viņu attiecībā pret filozofiju.

Augusts Dorners (dz. 1846. g., kopš 1889. g. teoloģijas profesors Karalaučos) it īpaši uzsvēris reliģijas kā īpatnējas atziņas struktūru. Pēc

viņa uzskata tā ir metafizika tautai, bet izglītotiem tā aizvien jo vairāk izraisās filozofijā. Dorners ir galvenokārt filozofs, un plašos un dziļos pētījumos apcerējis visas pasaules uzskata galvenās problēmas. — Ar sistematisku pamatību un nesaudzīgu vaļsirdību filozofijas un teoloģijas attiecības iztīrījis Heinrichs Šolcs (Scholz, dz. 1884.) savā «Reliģijas filozofijā» (2. izd. 1923.). Viņš dēfinē reliģiju kā dzīves izjūtas noteiktību no Dieva apziņas, pie kam šī noteiktība dibinās uz akosmistiskiem (pārpasaulīgiem) iespaidiem, kuriem piemīt intensīvs jūtu tonis. Reliģijas patiesību nevar ar saistošu spēku pierādīt. Ticība balstās pirmā kārtā uz garīgi augsti stāvošu cilvēku (mistiskām) pieredzēm. Uzticēties tiem ir savā ziņā pārdrošība. Līdzīgā kārtā kā ticību Dievam Šolcs mēģina gan ne pierādīt, bet attaisnot ticību dvēseles nemirstībai. «Nemirstības doma kā filozofiska problēma» (1920.) pēc viņa uzskata ir uz augsti stāvošu cilvēku atziņām un spekulācijām dibināta ticība gara mūžībai, jebšu mēs nevaram pēdējo iedomāties un nespējam iziet ārpus nojausmu loka.

Reliģijas būtības uztvērumā Šolcs daudzkārt saskaras ar Rūdolfu Otto (teoloģijas profesoru Marburgā). Savā darbā «Kanta un Frīsa reliģijas filozofija» (1919.) Otto pēc būtības diezgan tuvu pieslēpies Frīsam un savā grāmatā «Svētais» («Das Heilige») sniedzis reliģiozās apziņas un tās priekšmeta dziļi tverošu analīzi. Viņš atrodas jo ciešā kontaktā ar moderno filozofiju (it īpaši jaunfrīsisma virzienu) un moderno psiholoģiju. — Šai sakarā pieminams arī H. Hartmana darbs «Jēzus; daimoniskais un ētiskā», 1923., kas saistoši raksturo reliģijas īpatnējo būtību, lai gan pienācīgi nenovērtē ētiskā jēgu un vērtību. — Georgs Vobermins (Wobbermin, dz. 1869., teoloģijas profesors Heidelbergā) savā darbā «Kristīgā dievticība tās attiecībā pret tagadnes filozofiju un dabas zinātni» (1902.), izejot no modernās domāšanas bāzes, mēģina tuvāki noteikt kristīgo Dieva jēdzienu. Reliģijai viņš līdz ar to grib dot metafizisku pamatojumu. Dievs viņam ir «garīgi-ētiskās personīgās dzīves sākotnējā forma un vienējā visība». Savā sistematiskajā teoloģijā viņš aizstāv psiholoģisko metodi reliģijā. — Kārlis Heims (dz. 1874.) ar gnōzeoloģisku apsvērumu palīdzību (kas rāda Avenārija ietekmi) mēģina attaisnot ticību Dievam kā vienīgo glābiņu no teorētiski pamatotā relatīvisma, kas dzen izmisumā.

Ernsts Trelčs (Trölsch, 1865.—1923.) savas reliģijas filozofijas uzskatos ir it īpaši Kanta un Šleiermachera ietekmēts; viņš aizstāv ideālismu, kas ir radniecīgs Bādenes filozofu skolas viedoklim (sk. IV. nod.). Pēc viņa domām ne tikai īstenība ir pamatota garā, bet garš ir apgādāts ar kvalitatīvi radītājiem spēkiem specifiski garīgu vērtību radīšanai. Viena no šām vērtībām, kurai pienākas ilgstoša nozīme kultūrai, ir reliģija. Reliģijas filozofija jāizveido kā zinātnisks pētījums par reliģiozās apziņas faktu pasauli, t. i. vēsturiskajā un psihiskajā īstenībā sastopamām reliģiozajām parādībām. Bet starp lielajām reliģijām kristietība jāvērtē kā «spēcīgākā un koncentrētākā reliģiozā spēka atklāsme». Pat vēl vairāk. Tā iejem gluži savdabīgu stāvokli, jo tā radikāli norobežojusi augstāko un zemāko pasauli, bet beigu beigās šo visur izjūtamo plaisu iznīcina un

sniedz atpestīšanu, vienojot pasaulē un vainā iesaistītās dvēseles ar žēlīgo un aizkustinošo Dieva mīlestību.

Protams, šādi vērtējumi izauguši no personīgās pārlicības, kas iegūta no pārdzīvojumiem, salīdzinājumiem un apsvērumiem, un tiktāl tie ir «subjektīvi». Ka kristietība ir reliģijas pēdējais augstums, tas nav stingri pierādāms, tomēr vēl augstāka pakāpe nav paticama, un tādējādi naivā ticība, kas redz viņā absolūti augstāko — katra naivā domāšana grib absolūto! — nav aplama ticība. Gan mēs varam vienīgi sacīt: mums, eiropiešiem, kristietības nozīmība ir iekšēji pieredzama, bet «vienīgi viņas nozīmība mums». «Tas ir mums pievērsta Dieva vaigs.» Citām cilvēces grupām šis vaigs var notēloties citādi.

Šā kultūras protestantisma (kas radīts no isti kristīga mīlestības gara un skaidra filozofiska gara) teicams apliecinājums ir arī melnājo hērōiskā drauga Alberta Šveicera (Schweitzer) «Kultūras filozofija» (2. sēj., 1923.—25.). — Labu ieskatu modernā protestantisma mēģinājumos, noteikt ticības un zināšanas attiecību, sniedz Bāzeles teoloģijas profesora P. Vernles (Wernle) «Ievadījums teoloģiskajās studijās» (3. izd. 1921.), darbs, kas vispār rāda modernā protestantisma rosīgās gara dzīves un zinātnisko centienu saistošu ainu.* Bīstamāko reliģijas pretnieku Vernle saskata nāturalistiskās reliģijas psiholoģijas (kopš Feierbacha) pasāktajā reliģijas illūzionistiskajā izskaidrošanā, proti, ka tā esot instinktīvi radošas iztēles izdomājums. Tīri zinātniski pēc viņa domām nav iespējams to atspēkot.

Skaidri izteiktu reliģiozu individuālismu aizstāv Kristaps Šrempfs (Schrempf, dz. 1880.). Viņš veltījis rakstus Lesingam, Gētem, Kirkegoram; savā grāmatā «Cilvēku liktenis» (3. izd. 1921.) viņš iztirzā vainas un likteņa attiecības, un savā darbā «Par dzīves atklāto noslēpumu» (2. izd. 1925.) apcerē pretstatiem bagāto, paradokso īstenības raksturu. Tā ir «daimoniska» (Gētes nozīmē), atklāsme un noslēpums. Šrempfs domā, ka pastāv paties Dieva vārds, kas allaž zīmējas uz individa īsteno dzīvi un var vest pie dzīves drosmes, bet ko nekad nevar pilnīgi ietvert vispārīgos nolikumos un izpaust citiem. — Šrempfs ir tikpat sākotnējs un patstāvīgs savā reliģiozajā dzīvē un savā domāšanā, cik oriģināls kā rakstnieks (viņa kopoti raksti izdoti 1930. g.).

Brīvdomīgā, modernā protestantiskā teoloģija evaņģeliskajās aprindās pati atdūrusies uz lielu protestību. Reliģiozā apziņa tak mēdz būt ļoti konservatīva; tā pa lielākai daļai sīkstī turas pie parastā un tradicionālā. Kamēr liberālie ir gatavi uzskatīt par mītus veidotājas fantāzijas rāžojumiem dažas baznīcas dogmas (kā piem. Jēzu piedzimšanu no jaunavas, viņa nokāpšanu ellē, viņa miesas augšāmcelšanos un debesbraukšanu un pat viņa «dievišķīgumu»), pozitīvie teologi saskata tajās uz sv. rak-

* Aizrādīsim šeit uz Šīles un Čarnaka (Schiele u. Zscharnack) izdoto rokas grāmatu piecos sējumos «Reliģija vēsturē un tagadnē».

stiem dibinātās kristīgās ticības nepieciešamas sastāvdaļas. Pie tam tie lielāko tiesu atrada atbalstu baznīcas iestādēs un ortodoksajos teologos.

Starp tiem it īpaši pieminams Hermans **Krēmers** (Cremer, 1834.—1903.), kas nodibināja tā sauc. Greifsvaldes skolu un stipri ietekmējis baznīcas vadību, kā arī teoloģisko fakultāšu sastādīšanu. No viņa skolniekiem minams E. Šēders (Schaefer, «Teocentriskā teoloģija», 2. izd. 1916.). Arī ortodoksajā jeb (kā tā sevi labprātāk sauc) pozitīvajā evaņģēliskajā teoloģijā pēdējos gados izveidojies virziens, kas sevi apzīmē par «modernu». Kā šā virziena pārstāvji minami: T. Kaftans (dz. 1847.), R. Zēbergs (dz. 1859., teoloģijas profesors Berlīnē), K. Bēts (Beth, dz. 1872., teoloģijas profesors Vinē), R. Gricmachers (Grützmacher, dz. 1876.), L. Imelss (Ihmels, dz. 1858.). Sldz. M. Šiana grāmatu par šo virzienu («Zur Beurteilung der mod. positiv. Theol. 1907.»). Šie «moderni»-pozitīvie teologi cenšas pēc iespējas paturēt negrozītu seno ticības saturu, bet mēģina tuvināt to moderniem cilvēkiem jaunos formulējumos, kas atbilst viņu dvēseles prasībām un garīgajiem uzskatiem. Viņi grib tanī pašā laikā pierādīt tā nozīmību, gan principiāli atzīstot modernās reliģijas vēstures un reliģijas psiholoģijas pētniecības un reliģijas filozofijas tiesības. Jautājumam, ko mēs šeit it īpaši ņemam vērā, proti, ticības un zināšanas problēmai, minētā Imelss grāmata ir visai pamācoša. Lai gan viņā tiek atzīts ticības drošības irracionālais raksturs un tiek pieņemts, ka arī teorētiski izglītotajam paliek pāri neatrisinātas problēmas, ko tas mēģina pārvarēt ar ticības «tomēr!», taču šai ticībai tiek piedēvēta ne tikai tīri subjektīva, bet arī vispārīga nozīmība. Imelss pat apgalvo, ka «drošības vispārnozīmība dibinās galu galā uz tā, ka pieredzē, kas viņu pamato, un tās nosacītajā padevībā Dievam cilvēka būte kā tāda vispirmāk nāk pie pilnības, un tāpēc visiem, kas grib, lai tos ved pie šās pilnības, tā vienādi jāpilda.» «Kristīgās drošības noliegšana var notikt tikai tādējādi, ka cilvēks stājas pretrunā ar šavas personības likumu.» (Ja tas būtu pareizi, tad no tā izrietētu, ka kristīgās ticības noraidīšana ir tikumiska vaina.)

Vēl jo asāki, nekā nupat minētie ortodoksi, ticības irracionālo momentu (un līdz ar to tā pretrunu katrai prāta atziņai) uzsver kāds jaunākā laikā spēcīgi izpaudies virziens, par kura vadoniem uzskatāmi Kārlis **Bārts** un Frīdrihs **Gogartens**. Visā kristietības vēsturē var novērot divu reliģiozu tipu pretstatību: viens no tiem izjūt un izteic galvenā kārtā pasaules attieksmi uz Dievu, bet otrs — viņu dziļo izšķirību. Šos divus tipus apzīmē par «svaidīšanas» reliģiju un «novēršanas» reliģiju. Pirmā no laika gala ir bijusi valdošais virziens katolicismā, tā izpaužas arī luterismā, cik tāl tas svēti pasaulīgo nodarbību, tāpat arī vācu ideālisma un «līberālā», resp. «modernā» kultūrprotestantisma reliģiozitatē. «Novēršanās» reliģija novedusi pie askētiskās mūku kārtas un tā var atsaukties uz Tertullianu, Augustīnu, jauno Luteru, Paskalu, Tolstoju, Dostojevski. Šo reliģiozitates un teoloģijas formu stipri veicināja pasaules kara kultūras katastrofa un stiprās antiintelektuālistiskās, irracionalistiskās laika strāvas, it īpaši mūšu

jaunatnē. Tā jo sevišķi pieslējās dāņu teologam S. Kirkegoram (Kierkegaard, 1813.—1855.), Hēgela pretniekam. «Ja man ir sistēma,» saka kādā vietā Bārts, «tad tā pastāv iekš tam, ka es it īpaši neatlaidīgi paturu acīs to, ko Kirkegors sauca par bezgalīgo kvālitātīvo izšķirību starp laiku un mūžību, tā negatīvajā un pozitīvajā nozīmē.» «Dievs ir debesis un tu virs zemes.»

Kanta ideālisma garā tāds teologs kā Trelčs aizstāv aizvien atjauno-tāju radītāju sintezi, kas «piešķir absolūtajam acumirkli iespējamo veidolu un tomēr nes sevī tīras tuvošanās izjūtu patiesajām, pēdējām, vispārnozīmīgajām vērtībām.» Šādu sintezi kā «romantiku» noraida Gogartens, kura izjūtu un domu pasaule ir caurcaurēm antitetiska; absolūtais stāv pilnīgā pretstatā visam relatīvajam (tā tad visam laicīgajam, pasaulīgajam, cilvēcīgajam). Ir aplama doma, ka attiecībā pret absolūto varētu notikt «tuvošanās».

Tāpat viņš (pilnīgā pretstatā Kantam) noliedz ikvienu reliģijas (t. i. attieksmes pret mūžīgo, nenosacīto) atvasināšanu no tikumības, kā arī uzskatu, it kā no tikumības kaut kādi vestu ceļš pie Dieva. Uzcelt tiltu pār plaisu starp dievišķīgo un cilvēcīgo nekad nevar cilvēks, bet tikai Dievs (ar savu žēlastību). Katra cilvēka darbība, ja arī to vada sirdsapziņa, ir grēks, ja to mērījam ar dievišķās taisnības mēru. Nevis tikumiskā darbība noteic ticību, bet ticība darbību. Šis reliģijas ņēmums, salīdzinot ar tikumību, pieder pie reformātoriskās kristietības principiālajiem un ēvidentajiem pamatiem, un to nedrīkst aptumšot racionālistiski-ideālistisku domu ietekme. Pozitīvo dalības jēšanu kultūras darbā, vadoties no reliģioziem impulsiem un domājot ar to kalpot Dievam, šis virziens uzskata gandrīz vaj par «Bābeles torņa celšanu», par «elka dievību»; laicīgo varu dievināšanas briesmas piepildās šeit viņu smalkākā, bet arī nelāgākā, grūti atklājamā formā. Cilvēka dabiskā pamatgriba ir velnišķīga, ciktāl tā ir nesalauzta, un tiktāl viņa darbi, arī augstākie kultūras sasniegumi ir tikai «Dieva dusmu un lāstu izpaudumi». Visš tas kļūst, protams, citādi, ja šī griba tiek salauzta, ja tā, Dieva žēlastības izvēlēta, stājas zem krusta un uzjemas to uz sevis. Taču radības samaitāšana ar apgrēcību un tās sekas paliek. Bet ja griba, kas novadīja radību uz neceliem, nes krustu, tad arī tās apspiešana kļūst par atpestīšanu, un taisni radības nepilnība un tās it kā pretdievišķīgums norāda uz tās dievišķīgumu. (Pie šādiem paradoksiem nonāk šis virziens, tajos izpaužas viņa tā sauc. «dialektika».) Visa cilvēka rosme nestāv vairs zem brīvības un autonomijas zīmes, bet to saista Jēzus Kristus.

No ētiska ideālisma viedokļa, ko aizstāv šās grāmatas autors, piesloties Kantam, par augšā raksturotā virziena nopelni jāatzīst tas, ka viņš iespaidīgi aizstāv idejas prasību tās skaidrumā, ka tas tādējādi allaž tura modru mūsu apziņu par mūsu nepilnību un aprobežotību, un ka līdz ar to tas ir spēcīgs aizsarglīdzeklis pret varzeismu un pašapmierinātu kultūras mietpilsoniskumu.

No otras puses zināmā mērā jāatzīst šā virziena reliģiozā izjūtu un domāšanas veida lielās vienpusības briesmas. Nenosacītā idejā šis virziens redz tikai negatīvo: tiesu par mūsu nepietiekamību, bet nevis pozitīvo, paskubinājumu uz nemitīgu cenšanos. Neatzīdams kultūras darba reliģiozo svaidīšanu, tas var iznīcināt katru prieku par šādu darbu, pat radīt neuzticību tam un pamudināt novērsties no tā: jo kas gan gribēs ilgstoši nodoties darbam, kuram atjemta vērtība un svētums? Pie tam nemaz netiek jemts vērā, ka kultūrai veltītais darbs neizriet vienīgi no cilvēka cenšanās pielīdzināties Dievam — ko nelābvēlīgais iztulkojums varētu nostādīt kā «augstprātību» —, bet gan nodošanās kultūras uzdevumiem viņu tīrākā formā ceļas no mīlestības pret citu cilvēku un cilvēku kopībām. Minētā virzienā, bez šaubām, izpaužas ticība ar lielu jo lielu spēku un patiesi apbrīnojami naivu nesalaužamību, bet daudz mazākā mērā viņu cīņas karstumā redzams kristīgais mīlestības gars. Un ja minētie teologi arī negrib pilnā mērā aizstāvēt ortodoksiju un baznīcas autoritātes virskundzību, viņu cīņa pret prātu un autonomiju vedīs tomēr pie šo varu pastiprināšanas un zinātnes vērtības pamazināšanas; vēsturiski-kritisku bībeles pētniecību viņi, piem., atstāj pilnīgi bez ievēribas. Ar autonomiju stāv un krit arī ticības iekšējais patiesīgums. Bet pēdējam jābūt neajzkartam tādā reliģijā, kas Dievā godina patiesības garu. Īpašu vietu starp dialektiskajiem teologiem ieņem Rūd. Bultmans (dz. 1884, prof. Marburgā), ciktāl viņš atzīst racionālo momentu modernās, kritiskās bībeles pētniecības veidā; tālāk viņā redzama stipra Heidegera ietekme (sk. zemāk). — Luteram pieklāvīgā tendence, šķirt reliģiju un teoloģiju no filozofijas, it īpaši ideālistiskās (Kanta, Šleiermachera u. c.), kas tik stipri bija ietekmējusi moderno teoloģiju, starp citu redzama jau tādu teologu mācībās, kā piem. E. Šēders (Schaefer), V. Litgerts (Lütgert) un it īpaši Fr. K. Šūmans (Schumann), kas arī vēl Kārļa Bārta darbos atrod pārāk daudz ideālistisku uzskatu. (Augšā minēto teologu darbu kritiskus iztirzājumus sniedzis prof. A. Mesera vadītais žurnāls «Filozofija un dzīve», F. Meinera izdevumā.)

3. §. Rūdolfs Eikens.

Rūdolfs Eikens (Eucken, 1846.—1926.) ir filozofiski ievērojamākais un iespaidīgākais ideālistiskās metafizikas pārstāvis, kas caurcaurēm atspoguļo modernā protestantisma garu, pilnīgā neatkarībā no baznīcas un droši vēršot kritiku pret pēdējo. Kopš 80-ajiem gadiem viņš apkarojis nāturālistisko monismu un iestājies par duālistisku gara filozofiju. Ilgu laiku viņš tika maz ievērots, īpaši tāpēc, ka viņa galvenais darbs «Gara dzīves vienība cilvēces apziņā un darbā» (1888., 2. izd. tikai 1925.) bija sarakstīts grūti izprotamā valodā. Kopš 20. g. s.

sākuma viņa rakstiem, kas savas pamatdomas izteica aizvien skaidrākā formā, radās arvien lielāks lasītāju skaits, un tie daudzkārt tikuši tulkoti svešās valodās. 1920. gadā tika dibināta arī «Eikena savienība», kas izdod žurnālu «Die Tatwelt».

Eikens nenoliedz dabaszinātniskā aplūkojuma tiesību, zīmējoties uz ārējo pasauli, viņš pielaiž arī tā izplatīšanu uz zinātniem dvēseles dzīves novadiem. Taču īstā gara dzīve pēc viņa domām izdibināma tikai ar metodi, ko viņš nosaucis par «nooloģisko». Atšķirībā no psiholoģiskās metodes, kas atzīst tikai atsevišķos subjektus kā garīgās morises nesējus, nooloģiskā metode dibinās uz pārsubjektīvas augstākās garīgās pasaules (metafiziskā) pieņēmuma. Bez šā pieņēmuma cilvēka esamība un rosme ir gluži bez jēgas, tā būtu vienīgi egoistiska dzišanās pēc pašlabuma un ērtības. Šās «gara» dzīves iezīmes ir personas iekšēja vienējība un spontāna brīva darbība. Šī personības momenta uzsvēršana atšķir Eikenu no ikkatras panteistiski - spīrituālistiskas metafizikas, kas — kā piem. Hēgela metafizika — es'ā saskata vienīgi relatīvi vienaldzīgu garīga pasaules procesa cauriešanas punktu. Tas, ko cilvēks rada sev kā savu garīgu patību, jemot vērā tā «mūžības» saturu, nedrīkst pēc Eikena domām izgaist un iznīkt.

Nododamies lietišķi un ar visu sirdi cilvēku kultūras dzīves uzdevumiem, mēs panākam to, ka savas dabīgās individuālītes pārveidojam par apgrotām personībām. Ar smalku izpratni Eikens raksturo īstas, tīras gara dzīves savdabību visos kultūras novados. Viņš rāda arī, ka tai pastāvīgi draud briesmas, zaudēt savu patiesīgumu un tīrību, jo dabīgi-egoistiskie, maziskie centieni tīko sajemt to savā kalpībā. Katra īstenā kultūra tādējādi dibinās uz allaž no jauna izcīnāmās uzvaras pār dabu, pretējā gadījumā tā nosligst «kultūras komēdijā». «Gara dzīve» līdz ar to mūsos nekad nav gatavs ieguvums, noslēgts fakts, bet pastāvīgs uzdevums. Mums jāklūst garīgām būtēm, «personībām», un mums ir apziņa, ka tā sasniegšana atkarās vienīgi no mums un mūsu brīvā lēmuma, bet mēs jo ļoti jāpalielam arī dabas būtes; dabīgas tieksmes, pretestības no ārienes un iekšienes bez mitēšanās apdraud mūsu gara dzīvi, sacelot tanī jūkas, viltojojot un nokaujot to. Lai šī dzīve ar savām vērtībām nekļūtu mums par illūziju, lai mēs viņā nenomaldītos un neizsamiestu, tad mūsos jāvalda pārlicēbai, ka gara dzīve nav vienīgi

šās zemes un cilvēku lieta, ka tai drīzāk ir pasaules nozīme, ka mūsu dvēseles dzīvē ietiecas kāda augstāka, dievišķīgā gara īstenība. Tur, kur cilvēkos rosīgā dzīve padodas pretestību iespaidam, šī sākotnējā dievišķīgā dzīve ar savu pārāko, pārlaicīgo varu dara sevi tai zināmu, lai palīdzētu tai gūt uzvaru. Tomēr arī minētai pretestībai, pretdievišķīgajam pasaulē, ir sava pēdējā sakne Dievā. Daba ar tās elementu aklo konglomerāciju un trulo savīrknējumu ir (tāpat kā to mācīja Bēme un Šellings) «tumšais pamats» Dievā, kas jāceļ gaismas apskaidrībā.

Pie tam tomēr vajadzīga cilvēka līdzdarbība. Jebšu mēs šeit uzmācošos mīklu nevaram pienācīgi noskaidrot teoretiski, taču mums nevar būt šaubu par to, kā mums tā jāatrisina praktiski: mums jāapkaņo viss, ko mēs izjūtam kā pretdievišķīgu, un brīvā padevībā uzpurējoties un sīvā ciniņā jāmēģina realizēt tas, ko mēs vērtējam kā «dievišķīgu». Iekšējais stiprums šai cīņai, ar kuru mēs paceļamies no laicīgā un iznīcīgā pārlaicīgā un mūžīgā valstībā, izaug mums vienīgi no ticības Dievam kā visa patiesi garīgā un visu objektīvo vērtību pirmavota un nesēja.

Savu augstāko pakāpi Eikena metafizika tādējādi sasniedz reliģijas filozofijā. Lai gan viņš tanī noliedz noteiktu dogmu un kultūras formu saistības, viņš tomēr ir vienis prātis ar kristietības pamatdomām un pamattendencēm. Eikens uzskata par vienpusīgu un ārīgu kristietības būtības uztvērumu, it kā tā vestu pie pesimistiskas dzīves noliegšanas un vārgulīgas bēgšanas no pasaules (kā piem. domāja Nīče, sldz. IV. sēj). Patiesībā kristietības ieteiktā bēgšana no pasaules ieriet centienos pēc pasaules atjaunošanas. Tie dod cilvēkam spēku dzīves apstiprināšanai, neraugoties uz visām ciešanām un nevērtību, jo tie atklāj viņam pārdabisku kārtību, ko viņš ticībā un cerībā uztver kā drošāko īstenību, un kas no iekšienes aužas cauri un apgāro visu viņa dzīves veidojumu. Kristietība apmierina arī tagadnes prasību pēc brīvības pretstatā dabas nepieciešamībai, pēc koncentrācijas pretstatā sadrumstalotībai, pēc vērtīga satūra un dziļuma pretstatā kailai spēka izpaušmei, pēc objektīvi nozīmīgā un mūžīgā pretstatā vēsturiskajam relatīvismam, kas laiku maiņā neatzīst nekā paliekoša. —

Eikena ietekmēti ir Jūl. Goldšteins (kuŗu reizē ierosinājis arī Bergsons), M. Šēlers (kas savos vēlākos rakstos tuvinājis arī Huserlam), O. Brauns, V. Kēlers u. c. Tāpat kā Eikens, arī Herm. Švarcs (dz. 1867.) pieslejas Fichtem (sldz. VI nod., 4. §.).

Tas, ka kopš gadsimteŗu maiņas Eikena filozofija sāka iegūt lielāku iespaidu, sakrīt ar novēršanos no nāturalisma, kuŗš apmierinās ar pieredzē izzināmo pasauli, reliģiōzo strāvu pastiprināšanos un uz idealistisku darbību vērstām tendencēm; jo Eikena filozofijai piemīt caurcaurēm reliģiōzistikumisks raksturs; tā atspoguļo garīgi plašu un bagātu, tikumiski skaidrinātu un caurcaurēm aktīvu reliģiōzu apziņu. Eikena (tāpat kā Hēgela) pasaules uzskata centrā stāv nevis daba, bet gara dzīve tās vēsturiskajā attīstībā. Viņš nemēģina izprast to par kaut ko gatavu, bet uzskata to galvenā kārtā par kaut ko tādu, kas vēl tikai jāpiepilda, par uzdevumu, kam viņš grib pievērst cilvēkus un sajūsmināt tos, — šai ziņā Eikena filozofijai piemīt Fichtes ētiski-reliģiōzais spars. Viņš grib panākt pirmā kārtā nevis domāšanas pārmaiņu, bet gan dzīves pārmaiņu: subjekta paša pārdzīvojumos jāapstiprinās viņa filozofijai; šeit tai jāsniedz gara un spēka pierādījums. Eikena darbi rāda, ka viņš nav vēss, piesardzīgs un rūpīgs argūmentētājs domātājs, bet gan sajūsmināts pravietis un sludinātājs. Tāpēc arī saprotams, ka toŗ ar piekrišanu uzjēma teologi un reliģiōzi noskaņotās dvēseles.

Nopietnākā pārbaudījumā mēs tomēr pamanīsim, ka Eikena metafizikai trūkst pietiekoŗa gnōzeoloģiska pamatojuma. Šādu pamatojumu tai mēģina dot Eikena skolnieks Veidenbachs. Ievērojams arī, ka šī metafizika mazāk dibinās uz zinātuniski-filozofiskiem pierādījumiem, bet gan vairāk uz reliģiōzas ticības, un ka vairākus svarīgus jautājumus tā atstāj nenoskaidrotus. Kā gan noteikti norobežojama «dabīgā dvēseles» norise tās cēloniskajā nosacītībā no istās «garīgās» dzīves ar tās brīvību? Faktiski Eikens ņo noŗķiršanu izdara, dažādi novērtējot ņās norises. Egoistisko gribēšanu un darbību viņš, piemēram, pieskaita — kā tikumiskā ziņā mazvērtīgu — dabiski dvēseliskā novadam, bet altruistisku vai sociālu — kā tikumiski vērtīgu — garīgā novadam. Tomēr mūsu novērtējumu izšķirības nav pietiekoŗas ņādai norobežoŗanai (jo ņādi vērtējumi tiek izdarīti arī paŗā «dabiskā», kā arī «garīgā» novadā); vēl jo mazāk drūkstam iztulkot vērtību izšķirības, kas dibinās uz mūsu personīgā vērtējuma, bez tālāka pamatojuma par īstenības izšķirībām. Eikens to tomēr dara, pieskaitādam dabiski-«dvēselisko» norisi pieredzes īstenībai, bet «garīgo» — pārempīriskai, pārlaicīgai, dieviŗķīgai īstenībai. Bet vārds «garīgs» savā būtībā nav nekas cits, kā novērtējuma izteiksme. Mēs tā apzīmējam dvēseliskos procesus, ciktāl mēs toŗ novērtējam viņu nozīmībā mūsu kultūras vērtību — reliģijas, tikumības, tiesību, mākslas, zinātnes realizēŗanai.

Tikumiska griba un darbība iespējama (Eikens gan to neatzīst) arī tādos indivīdos, kas aiz intelektuāla godīguma nav spējīgi pievienoties reliģiōzai ticībai. Pamats ņādai no reliģijas brīvai tikumībai ir tas, ka

individu pilda zināmas vērtību pārliecības un no tām radošies tikumiskie ideāli. —

Ka Eikena filozofijas pamatā ir kristīgā ticība, to apstiprina viņa atzišanās («Dzīves atmiņas», 1921., 21. lpp.): «Mani nevienu acumirkli nebija atstājusi ticība, ka kāda augstāka vara valda par cilvēci vispār un arī mani pašu.»

No filozofiem, kas noskaņoti protestantisma garā, vēl minami P. Hēberlins (Häberlin, sldz. VI, nod., 3. §.), E. A. Emge, P. Tilichs, K. Lēze (Leese), E. Dēnerts, H. Dūms, D. Bafinks, H. Hofmans.

II. nodaļums.

Racionālistiskā (zinātniskā) filozofija.

Trešā nodaļa.

Dabaszinātniski orientētā filozofija.

1. § Nāturālistiskās strāvas.

Devinpadsmitā gadsimtena otrajā pusē nāturālistiskais pasaules uzskats, ar kuŗu jau Kants un Fichte bija sekmīgi cīnījušies, pēc Hēgeļa sistēmas garīgās kundzības straujā sabrukuma bija atkal spēcīgi nostiprinājies. Ludviga Bīchnera un Kārļa Fogta materiālismā, Hekeļa un Ostvalda monismā tas bija atradis iespaidīgus un spēcīgus izveidojumus. 19. gadsimtena pēdējos gadu desmitos «izglītotās un turīgās» pilsonības aprindās šis pasaules uzskats tika turēts par vienīgi «moderno» un laika garam piemēroto; tikai ar šo uzskatu, tā domāja, saskan zinātnes rezultāti, un, iztrūkstot gnōzeoloģiskam skolojumam un pārdomai, pats šis uzskats tika turēts par stingri pierādītu «zinātnes» rezultātu. Jo tā zinātne, kuŗu vienīgi augsti vērtēja un kuŗu daudzkārt uzskatīja par vienīgi īsto zinātni, bija dabas zinātne ar tās atomistiski mēchanistisko domāšanas veidu. Kopš jauno laiku sākuma tā bija pacēlusies kopā ar pilsonību, kas centās uz augšu, un bija devusi pēdējai dabas pārvaldīšanas un modernās darba kultūras tehniku. Tāpēc arī dabas zinātne uzskatīja par galvojumu «progresam» bezgalībā, kuŗam ticēja.

Tādējādi progresīvi noskaņotās pilsonības aprindās ikviens varēja viegli tikt uzskatīts par garīgi aprobežotu un atpakaļpalikušu vai «reakcionāri» resp. «ultrāmōntāni» noskaņotu, ja tas pieturējās pie teistiska pasaules uzskata vai aizstāvēja grības brīvību (indēterministiskā nozīmē) vai izteica šaubas par uzskatu, ka Darvins pierādījis cilvēka izcelšanos no pērtiķa.

It īpašu sparū šis nāturālistiskais virziens ieguva vispirmā kārtā ar to, ka tas sniedza liberālajai, brīvdomīgajai pilsonībai

garīgus ieročus tās cīņā pret baznīcas aizbildniecību un visu to, kas tika uzskatīts par politiski reakcionāru.

Sociāldemokratijas nostiprināšanās atstāja agrāk progresīvi noskaņoto liberālo pilsonību aizvien vairāk pa «labi» un pamudināja to uz konservatīvāku izturēšanos. Jau Bismarka spožie politiskie panākumi bija pamudinājuši lielu pilsonības daļu panākt sintezi starp nacionālismu un liberālismu un pašai iejemt valdības partijas vietu. Nacionālie noskaņojumi izpaudās kā pretstats sociālistu internacionālajiem centieniem.

Ja tādējādi pilsonība aizvien vairāk samierinājās ar pastāvošiem politiskiem apstākļiem un valsts apsargāto un atbalstīto baznīcu, tad bija saprotams, ka tā pamazām atkal sadraudzējās ar reliģiozi ideālistisko pasaules uzskatu, kuŗu atbalstīja «tronis un altārs».

Naturālistiski materiālistiskā pasaules uzskata karogu ar jo lielāku enerģiju pacēla proletāriāta kustības celmlauži un reizē pasludināja to par «zinātnes» un patiesā progresā karogu cīņā pret «kapitālistiem» un «baznīckungiem». Iztēlojot baznīcu par instrumentu, ar kuŗa palīdzību «kapitālistiskā» valsts valda par tautu, un ceļot aizdomas pret garīdzniekiem kā «melno policiju», vadoņiem izdevās it īpaši evaņģeliskajos novados atraut strādnieku masas baznīcas ietekmei. — Ja materiālisms un monisms centās uztvert pasauli kā lielu mēchanismu un līdz ar to visus notikumus, ieskaitot «brīvās» cilvēka gribas rosības, racionāli apgaismot un ar intelekta palīdzību izskaidrot viņu cēloniskajā nepieciešamībā, tad kultūras dzīves praksē tam atbilda aizvien pieaugošā racionālizācija, mēchanizācija, sapratnīgi, lietderīgi aplēsta organizācija, kas ātri sāka nostiprināties visos novados. Tādējādi jaunatnes kustībai, kas ar sašutumu vērsās pret šo visas kultūras pārlietišķošanu un bezdvēselību, visai nesimpatisks likās arī aiz tās stāvošais pasaules uzskats. Šās kustības aprindās drīzāk jo augsti tiek vērtēts irracionālais un noslēpumainais, mērķbrīvais un nevajadzīgais, atskan dedzīgas balsis pret «intellektuālizēšanu» un «cilvēka» pakļaušanu «lietai». Īsi sakot, visas tās garīgās tendences, kas noveda pie šās grāmatas pēdējā nodaļā raksturotās «irracionālistiskās filozofijas» un vācu atjaunošanas kustības, satricināja materiālisma un naturālisma garīgo varu un pamudināja garīgi rosīgo jaunatni

raudzīties uz šiem uzskatiem kā uz kaut ko pārvarētu un izbeigtu.

Gan šāda lielāka vai mazāka labvēlība, kāda tiek parādīta zināmam pasaules uzskatam plašākās aprindās, piekrišana vai noraidīšana, ko tam izrāda, nav, protams, izšķirošais moments, kas nosaka to vērtību un patiesības satvaru, kādu mēs tam atzīstam.

Natūralistisko pasaules uzskatu principiāli jau bija pārvarējis Kants. Taču neraugoties uz to, piecdesmit gadus pēc Kanta nāves tas vispirmāk uzsāka savu uzvaras gaitu vācu garīgajā dzīvē. Kas gan var sacīt, ka tas atkal kādreiz te neiegūs spēku (kā Krievijā)? Vienīgi ja mūsu tā sauc. «izglīto» aprindu filozofiskais skolojums būtu pamatīgāks, ja it īpaši šā skolojuma kodolā liktu ievadījumu Kanta «kritiskajā» domāšanā, tad būtu panākta zināma drošība pret šādu recidīvu parādīšanos. Vienīgi arī vērtīga kritika var aizkavēt to, lai natūralisma noraidīšana nepārsniegtu savas robežas un lai tā nekaitētu dabaszinātniskā aplūkojuma un pētniecības metodes dibinātām prētensijām. Arī šai ziņā Kants var noderēt par priekšzīmi.

Katrā ziņā jau tagad mēs varam sacīt, ka mēchanistiskais dabas uzskats arī pašā dabas zinātnē šķiet galīgi pārvarēts; tā piemēram Einšteina relatīvitātes teorija* satricināja uzskatu, ka pasaule būtu it kā «materiju sala» kādā bezgalīgā «absolūtā» telpā un laikā. Tālāk kvantu teorija satricināja līdz šim dabas zinātnē valdošo cēlonības jēdzienu (sekmējot tā sakušanu ar finalitātes jēdzienu), un seno mēchanisko «dabas likuma» jēdzienu un pat cēlonības un enerģijas uzglabāšanās principu mēģina atvietot ar statistiskajām metodēm. (Sk. Aloys Wenzl, Das naturwiss. Weltbild der Gegenwart, 1929., un Hugo Bergmann, Der Kampf um d. Kausalges. in d. jüngsten Physik, 1932).

Šis jaunākās pārgrozības dabas zinātnē, it īpaši arī bioloģijā, mēģina filozofiski apjaust un populārizēt Rauls H. Fransē (Raoul H. Francé, dz. 1874. g.), īpaši savā galvenā darbā Bios, Die Gesetze der Welt, 2 izd. 1922.

* Plašāko, arī «izglīto» aprindu kritikas un filozofiskas izglītības trūkums ir īpaši skaidri redzams no tam, ka no «relatīvitātes teorijas» (kurā izprašanai nepieciešams jo pamatīgs matēmatiskais, dabaszinātnisks un filozofisks skolojums) mēģināja iztaisīt sensāciju tautai, un ka tās jēgu saskatīja tezē: «Visi ir relatīvi», t. i. tam trūkst objektīvas nozīmes un tas it kā pakļauts atsevišķo indivīdu patvalai. Patiesībā šās teorijas jēga pastāv iekš tam, ka tendenci pēc objektīvi nozīmīgā («invariantā», t. i. ar atsevišķiem subjektiem nevariejošā), kas valda modernās dabas zinātnes domāšanā, tā grib pildīt vēl jo pilnīgākā mērā, nekā «klasiskā» (Nūtona garā piekoptā) fizika to šim spējusi. «Vēl jo plašākā mērā, nekā tur pasaules aina jāatbrīvo no koordinācijas sistēmu nejausības, uz kurām mēs attiecinām savus telpas un laika mērījumus» (E. Jēnšs).

Filozofiskā ziņā daudz ievērojamāks ir H. Dingers, tālāk H. Hellmunds, kas savā plašajā darbā «Pasaules būtība» (3 sēj., 2. izd. 1928.) aizstāv jo cildenu un idealismam tuvu nāturalistiskā pasaules un dzīves uzskata izveidojumu.

2. §. Osvalds Špenglers.

Cik stipri arī tagadnē mūsu gara dzīvē parādās nāturalistiska ievirze — jebšu bieži vien paslēptākā veidā —, tas redzams piem. no ietekmes, kāda bija divām teorijām, kuŗas politiski saimnieciskajā laukā lielāko tiesu reprezentēja divas pretējas partijas, bet kuŗas abas īstenībā cēlušās no nāturalistiska pamatuzskata. Tas bija «vēsturiskais materiālisms» un «rašu teorija», pirmo sevišķi aizstāvēja «kreisie», otro — «labie», bet kā vieni tā otri uztvēra cilvēku tā garīgajā būtībā kā dabas produktu, ko viennozīmīgi noteic pirmajā gadījumā saimnieciskās attiecības, otrajā — asinis, tā tad materiāli faktori. Abiem ir sava tiesa patiesības, taču bieži vien tā bez jebkādas kritikas tiek pārspilēta. (Rases problēmas noskaidrošanai salīdz. VI. nod. 5. §. E. Jēnšs).

Cik maz taisni plašākās izglītoto aprindas patiešām bija iekšēji pārvarējušas nāturalismu, par to visai skaidru liecību dod lielie panākumi, kādi bija Osvalda Špenglera lielajam darbam «Vakarzemes bojā eja» (1918.). Ja arī šinī darbā saskatāma tās irracionālistiskās filozofijas plaša ietekme, kuŗas pārstāvji lielāko tiesu uzskata sevi par nāturalisma pretiniekiem (sldz. zemāk VI. nod.), taču Špenglera dziļākie pamatuzskati ir caurcaurēm nāturalistiski.

Špenglers dzimis 1880. gadā, bijis agrāk virsskolotājs Hamburgā un kopš ilgāka laika kā privātzinātnieks apmeties uz dzīvi Minchenē; miris 1936. gadā. Darbs, kuŗa nosaukums tik teicami saskanē ar vācu tautas bojā ejas noskaņojumu pēc zaudētā kara un revolūcijas, un kas valdzināja lasītājus ar attēlojuma mākslu un asprātīgo valodu, drīz vien kļuva par sensāciju. Līdz 1922. gada maijam I. sēj. bija iespiests 53.000 eksemplāros, II. sēj. iznāca jau pašā sākumā, 50.000 eksemplāros. 1927. g. pirmais sējums bija iznācis 108.000, bet otrais — 86.000 eksemplāros. Šis darbs izsauca arī pārrunu un pretrakstu plūdus. Tas pelnīja šādu ievēribu, jo tas ar plaši aptverošu filo-

zofisku domu palīdzību kritiski iztīrā un savdabīgi iztulko bagātīgu vēsturisku vielu.

Kultūras Špengleram ir augstākas pakāpes dzīves būtes, tās izaug «cildenā bezmērķībā» kā augi un dzīvnieki. Vēsture ir iespējamās kultūras realizējums. Tās tapšanā mēs varam viņu vienīgi pārdzīvot, skatīt, «ar dziļu bezvārdisku saprašanu izjust», jo visa ārējā īstenība ir tikai garīgā simbols. «Izzināt», t. i. eksakti skaitliski noteikt topošo mēs nekad nevaram (tāpēc mēs nevaram šādējādi izzināt mūsu dvēseli), bet gan tikai tapušo, gatavo. Pēdējais nostājas mūsu priekšā kā daba (pretstatā vēsturei). Izziņas orgāns, kas mums no dotā rada «dabu», ir sapratne ar tās jēdzieniem. Tā «nogalina» savu priekšmetu. Tā padara izzināto par sastingušu objektu, kuru mēs varam mērīt, dalīt un aplēst. Taj pretim stādāma vēsturnieka apgarotāja «skatīšana», kas ir dzejnieciskas dabas. Šai dzīves vēstures «skatītājā» aplūkošanā Špenglers ir it īpaši Ģētes un Nīčes ietekmēts (viņš ir rada arī Bergsonam, daudz vairāk nekā viņš pats to atzīst).

Dabas augstākais likums ir cēlonība. Vēsturē tai atbilst «liktenis, dzīves nepieciešamība», izjūsta kā iekšējs «virziens», bet nevis saprātīgi domāta kā «mērķis». Cēlonība ir tapušais, no organisma atņemtais un līdz ar to mēchanizētais liktenis, kas ir itkā sastindzis sapratnes formā. Dēterminisms un materiālistiskais vēstures uztvērums dibinās uz (saprātnei dabiskās) likteņa un cēlonības samainīšanas. Brīvības un dēterministiskās nepieciešamības konflikts ir pretruna starp dvēseli, kas mums ir, kuru mēs izjūtam, pārdzīvojam, un dvēseli, kuru mēs saprātīgi apzināmies.

Ikvienu «kultūra» ir dvēselības dzīva miesa, bet katra «civilizācija» tikai tās mūmija. Ikvienai kultūrai (tāpat kā ikvienai dzīvai būtei) ir sava jaunība, savs ziedu laiks, savs sabrukums. Saskaņā ar šo morfoloģiska likumu var pravietot arī nākotni Kopš apmēram 1800. g. mēs atrodamies sabrukuma, dekadences (Nīčše), kailas «civilizācijas» periodā. Šo faktu nevaram grozīt. Savs liktenis tomēr jāmīlē (Nīčšes amor fati) vai arī jāizsamist dzīvē. «Ja šās grāmatas iespaidā jaunās paaudzes cilvēki liriskas vietā nododas teknikai, glezniecības vietā — jūrniecībai, atziņas kritikas vietā — politikai, tad tie dara to, ko es vēlos.»

Mūsu sevī noslēgtās, savās iespējās izsmeltās, anorganiskajam pakļaujamās dvēselības nepieciešama izteiksme ir ateisms. Sociālisms, kuŗa radniecību ar prūšu garu Špenglers uzsver īpašā rakstā (1920.), ir mūsu vakareiropeiskās «faustiskās» kultūras irreligiōza kļuvusē dzīves izjūta, tā tad vecuma un sabrukuma parādība.

Tā kā visas kultūras ir īpatnējas dzīvas būtes, tad pastāv tik daudz reliģijas, morāles, mākslas un arī — pēc Šp. domām — tik daudz loģikas, matemātikas, dabas zinātnes (un līdz ar to «dabas») veidu cilvēkam, cik ir kultūru. «Vispārnozīmīgais (āpriōrais), kas stāvētu pāri katrai kultūrai», ir pēc viņa domām «illūzija». Viņš sevī nosauc par «vēsturiski-psicholoģiska skepticisma» pārstāvi, saskatot šai skepticismā «pēdējo Vakarēiropas filozofijas veidu». Viņš paskaidro: «Nav citu priekšstatu kā vienīgi antrōpomorfie, nav arī nekādas patiesības.» —

Bet vai Špenglers patiešām neprētendētu itin ne uz kādu «patiesību» savās vēstures un kultūras filozofijas apcerēs?! Špenglers tādējādi nonāk katra skeptika iekšējā pretrunā, kas izskaidro objektīvu patiesības izziņu par neiespējamu un tomēr uzstāda apgalvojumus kā patiesus.

Špenglera darba loģiskais pamatojums ir tā tad vājš, tāpat apstrīdama ir arī viņa metafizika. Viņa pasaules uzskats ir gluži nāturalistisks; bet uztvert garīgo attīstību kā dabas procesu, nozīmē nepazīt tās būtību. Viņa nāturalisms nav tomēr mēchanistisks, kā Hekela nāturalisms, bet gan vītālistisks. Bet līdz ar Hekeli viņš aizstāv paralizējošo dēterminismu, kas nepieciešami noved pie pesimisma (ko Špenglers kādā īpašā rakstā «Pesimisms» 1921. veltīgi mēģina noliegt). Ar to izskaidrojams arī tas, ka grāmatas ētiskais iespaids ir maz iepriecinošs, it īpaši tāpēc, ka viņš savam skepticismam par labu upurē tikumisko ideālu un likumu objektīvo nozīmību.*

Tāpat kā no filozofiskā viedokļa, pret Špenglera darbu ceļami stipri iebildumi, tā arī iebildumi no speciālo zinātņu puses rādījuši, ka viņš bieži vien nepietiekoši pārzina vēsturisko vielu, vai arī izvaro to savai teorijai par labu.

Špenglera grāmatas sensacionālais iespaids no vienas puses izskaidrojams ar tā mākslinieciskajām vērtībām, bet no otras puses ar faktu, ka tas vienā degpunktā savācis daudzas mūsu laikmeta spēcīgas tendences. Lai cik nepietiekošs filozofiskā ziņā būtu šis visdažādāko domu un tendenču mudžeklis, tam tomēr bijis jo spēcīgs iespaids. Vācu atjaunošanas kustība ar savu jauneklīgi svaigo tapšanu un rosni darbos atspēkojusi

* Savā darbā «Cilvēks un tehnika, Apcere dzīves filozofijai» 1931. (latviskais izdevums iznācis 1933. g.) Šp. izsaka dažas viņam raksturīgas atziņas: «Cilvēks ir plēsonis», «ideāli ir bailība».

Špenglera bezdvēselisko nāturalismu un viņa gurdeni pesimistisko «bojā ejas» mācību. Viņa pēdējā grāmata («Jahre der Entscheidung», 1933.) rāda, ka viņš nav atradis iekšēju saklāju ar nacionālsociālismu, bet īsti sociālās izpratnes trūkuma dēļ aizstāv saimnieciski reakcionāras tendences. —

Filozofiskā ziņā nozīmīgāki par Špenglera darbu ir Teodora **Lesinga** (1872.—1933.) sasniegumi vēstures filozofijā. Viņa grāmata «Geschichte als Sinngabung des Sinnlosen» (1919., 4. izd. 1927.) mēģina pierādīt, ka visi pieņēmumi par vēsturiskās norises «jēgu» ir vienīgi subjektīvi, no dvēseles prasībām cēlušies darinājumi. Kādā citā grāmatā «Untergang der Erde am Geist» (1924.) autors pēti apziņas lomu pasaules procesā un nāk pie slēdziena, ka tās sekas bijusi tikai klūme un nelaime. (Līdzīgas domas sastopam arī Klāgesa darbos, sk. zemāk.)

Ideālistisku vēstures filozofiju turpretim aizstāv Bāzeles filozofs Kārlis **Joels** (1864.—1934.) savā darbā Wandlungen der Weltanschauung» (1928.—34.), kur viņš pēti attiecību starp pasaules uzskatu un pasaules vēsturi. Kopš apgaismības un Hēgela vispāratzīto domu par pastāvīgu «progresu» viņš papildina ar «periodicitātes» domu. «Laikmetu vilņi šūpojas augšup un lejup, un vēstures lielā elpa iedvašo gadu tūkstoti pēc gadu tūkstoša, lai cilvēka būtei aizvien vairāk pildītu krūtis ar nobriedušāku kultūras apziņu». Šī «apziņa turpina dzīvot tikai virzienu maiņā un pieaug tikai ar aizvien jaunu pārspēšanu; jo katrs īsts progress garīgi un galu galā ir pašpārspēšana». Apziņas «progress» pie tam kļūst pazīstams ar to, ka «augstākā dzīve attīsta arvien augstākus pretstatus arvien dziļākam izlīdzinājumam. Augstākais garš kā katras iras attīstības, katras vēstures ideāls būtu visu pretstatu izlīdzinājums.

Monumentālu vēstures filozofijas darbu Ničses garā sacerējis Kurts **Breizigs** (Breysig, dz. 1866., prof. Berlīnē): «Vom geschichtlichen Werden», 3 sēj., 1925.—28. D. Gesch. d. Seele im Werdeg. d. Menschheit, 1931., Naturgeschichte und Menschh.-gesch. 1933.

19. gadsimteņa nāturalistiskajā domāšanā ieaudzis arī Rūd. M. **Holcāpels**, bet viņš to, vismaz reliģiōzi, pārvar. Dzimis 1864. gadā kā augsti izglītota austriešu ārsta dēls, viņš jau 16 gadu vecumā devās uz Āfriku un gadiem ilgi dzīvoja nabadzībā un trūkumā. Tā no paša rūgtajiem piedzīvojumiem viņam izauga garīgo spēku glābšanas un veicināšanas lielā problēma cilvēku sabiedrībā un atsevišķajā cilvēkā. Studējis ilguš gadus Ārihē, un uzturējies Londonā un Dienvidkrievijā, viņš sarakstīja savu darbu «Panideāls» (1. izd. 1901., 2. izd. 2 sēj. 1923.). Pēdējā laikā dzīvojis Šveicē un mīris 1930. g. — 19. gadsimteņa «levirze» redzama Holcāpela ticībā kultūrai; nāturalistiskā noskaņa it īpaši izpaužas uzskatā, ka ar psiholoģisku faktu izpētīšanu iespējams pamatot ideāla nozīmību. Viņa darbs «Welterlebnis» (2 sēj. 1928.) rāda H. tālāko novirzīšanos uz reliģiōza misticisma pusi, kas aizved prom no filozofijas lauka, bet dara arī saprotamu to, ka H. atradis jaunatnē, it īpaši Šveicē, dedzīgus mācekļus. Ievērojams arī, ka Dievu viņš uzskata vienīgi par žēlīgu, izpalīdzīgu garu,

nevis par radītāju un «visspēcīgu». Līdz ar to Dievs ir atbrīvots no atbildības par pasauli un ir novērsts «teodicejas» neatrisināmais uzdevums (atgaisnot Dievu, zīmējoties uz postu un ļaunumu).

Ceturrtā nodaļa.

Kultūras zinātnēs orientētā filozofija.

1. §. Vilhelms Vindelbands.

Pilnīgā pretstatā nāturālistiskajam monismam stāv tas filozofiskais virziens, kas savu pasaules un dzīves uzskatu izveidojis, orientējot to kultūrā tās vēsturiskajā attīstībā. Šī virziena galvenā pārstāve ir tā sauc. «Bādenes filozofu skola» par kuŗas vadītājiem uzskatāmi Vindelbands un Rikerts.

Vilhelms Vindelbands (1848.—1915., profesors Strāsburgā un Heidelbergā) savu slavu nodibināja kā filozofijas vēstures sacerētājs, bet arī kā sistematīķis viņš sasniedzis ievērojamus panākumus. Tā Vindelbands no vienas puses augsti vērtē vēsturisko attīstību, bet no otras puses viņš meklē paliekošo laiku maiņā, pārvēsturisko, absolūti nozīmīgo, kas vienīgi var pasargāt no nogrimšanas historismā un relatīvismā. Kā jaunkantietis viņš to nemeklē kādā «trascendentā», «patiesā pasaulē», drīzāk gan viņš noraida metafiziku kā «izdomājumu». Pārļaicisko (saskaņā ar savu skolotāju Hermani Loci, 1807.—1841.) viņš saskata «mūžīgi nozīmīgajās» patiesā, daiļā, labā un svētā vērtībās. Šīs vērtības ir ideālais mērķis, norma un mērogs katrai kultūras darbībai. Ikvienā kultūras darbā cilvēki instinktīvi pieņem šo ideju nozīmību, viņu jēgu un svarīgumu. (V. tomēr neuztver tās par reālu pārpasauli, kā to darīja Eikens.)

Kanta sistēmas atjaunošanā Vindelbanda īpašais nopelns ir tas, ka vienpusīgajā nodarbībā ar Kanta atziņas kritiku viņš saskatīja jaunkantisma iekšējas panīkšanas briesmas. Viņš it pareizi uzsvēra, ka Kants nav pētījis vienīgi zinātniskās atziņas iekšējo struktūru, bet arī tikumības, tiesību, mākslas un reliģijas struktūru; viņa sistēma tā tad būs pilnīgi novērtēta vienīgi tad, ja tanī ieraudzīsim nevis tikai atziņas kritiku, bet ap-

tverošu kultūras filozofiju. Vindelbands tomēr neaprobežojas vienīgi ar Kanta sistēmas atmodināšanu un iztirzāšanu saskaņā ar laikmeta prasībām. Viņa programma bija: «Saprast Kantu nozīmē pacelties viņam pāri.»

Vindelbands ievērojami pavirzīja tālāk jaunkantismu ar to, ka viņš deva pamudinājumu, izplatīt gnōzeoloģisko refleksiju Kanta garā no matēmatiski - dabaszinātniskajām uz vēsturiskajām zinātnēm un apzināties viņu īpatnību. Savas celmlauža domas šai jautājumā viņš izteicis savā slavenajā Strāsburgas rektorāta runā 1894. gadā par «Vēsturi un dabaszinātni.» Abas šīs zinātnes ir pieredzes zinātnes, bet tās principiāli atšķiras empīrisko faktu izlietāšanā atzīnai. Dabas pētnieks saskata atsevišķajā novērojuma objektā vienīgi zināma likuma speciālu gadījumu, pašu par sevi vienaldzīgu sugas eksemplāru; jo atsevišķā un īpašā konstatējums viņam noder tikai par līdzekli viņa īstā atziņas mērķa sasniegšanai, proti, vispārīgu attiecību izprašanai un likumību atskāršanai. Vēsturnieks turpretim paliek pie īpatnējā, vienreizīgā, uzskatāmā; par savu uzdevumu viņš sprauž, no jauna atdzīvināt ideālā klātesamībā pagātnes tēlus visā viņu individuālajā kaldinājumā. Dabas zinātnieks mēģina abstrahēties no uzskatāmi dotajām atsevišķajām jutekliskajām lietām, kas rodas un iznīkst, lai izprastu likumus, kas valda visā notiekošajā, viņu bezlaicīgajā negrozāmībā. Kā lietu «patieso būtību» viņš konstruē «atomu pasauli, bezkrāsainu un neskanīgu, bez visām juteklisko kvālitāšu zemes smaršām». Vēsturnieks turpretim ar mīlestību nodziļinās konkrētajā un laiciskajā, un tas, ko viņš sniedz, ir «cilvēku un cilvēku dzīves ainas visā viņu savdabīgo izveidojumu bagātībā, uzglabātas viņu pilnajā individuālajā dzīvē».

Dabaszinātņu metode tā tad nav vienīgā «zinātniskā» metode, līdzās tai stāv savā būtībā no tās atšķirīga un tomēr līdzvērtīga vēstures zinātnes metode. Ar šādu atzinumu Vindelbands nostājas asā pretstatā nāturālismam gnōzeoloģiskajā laukā. Izejot no tā, viņš atmet pieredzes zinātņu tradicionālo iedalīšanu «dabas» un «gara» zinātnēs. Jo kur gan mēs lai ierindojam psiholoģiju, par kuŗas priekšmetu tak tiek uzskatīts garīgais? Ciktāl tā, proti, mēģina uzstādīt psihiskās dzīves vispārīgos likumus, tā pēc sava mērķa un metodes ir dabaszinātne, tāpat kā, piem., fizioloģija. Bet tā kā vadošais mērķ-

statījums un ar viņu nosacītā metode nosaka, kas katrā gadījumā no dotās pieredzes vielas kļūst par «priekšmetu» zinātnēi, tad noteicējam faktoram zinātņu iedalīšanai jābūt nevis priekšzinātniskajai ķermeņa un gara, kā divu par sevi dažādu objektu izšķiršanai, bet gan šo iedalījumu noteic ikreizējais atziņas mērķis un līdz ar to zinātņu loģiskā struktūra. Bet tā kā zinātņu mērķis ir vai nu konstanto, vienādo likumu vai mainīgo notikumu izzināšana, tad Vindelbands proponē iedalīt zinātnes «likumu» un «notikumu» zinātnēs («nomotetiskajās» un «idiografiskajās»).

Kants vēl nebija nācis pie vēstures vērtības skaidras izziņas filozofijai (jo viņš tikai pamazām atbrīvojās no apgaismotāju laikmeta nevēsturiskā domāšanas veida), šai ziņā jāatzīst Hēgeļa lielā nozīme, kas jau izsacīja domu, ka bezlaicīgi nozīmīgais, t. i. viņa valodā runājot: «ideja», «prāts» realizējas vēsturē. (Šis «prāts», kas rosās laikā, saucas «gars».) Vindelbands tāpēc redzēja laika garam piemērotā hēgeliānismsa atjaunošanā lietišķi nepieciešamu jaunkantisma papildinājumu. Savā «Ievadā filozofijā» (1914., 2. izd. 1921.) viņš sniedzis arī vēl mūsu dienās ievēribas cienīgu savas sistēmas attēlojumu.

2. §. Heinrichs Rikerts.

Naturālismu varam jo noteiktāki pārvarēt tad, ja varam pierādīt, ka dabas zinātne nav vienīgā zinātne, ka ir arī vēl citāda veida atziņas, kas tikpat labi var pretendēt uz zinātnes godu. Šo uzdevumu atrisināt uzņēmās, brīvi pieslejšoties Vindelbandam, Heinrichs Rikerts (Rickert, dz. 1863. g., kopš 1896. g. profesors Freiburgā, bet kopš 1906. g. — Heidelbergā). — Viņš un viņa mācekļi (līdzās «Marburgas skolai») ir ievērojamākie kritiskā ideālisma pārstāvji tagadnē (sldz. V. nod., 3. §.). Savas filozofēšanas centrā tie nostādījuši galvenā kārtā vērtības domu.

Rikerts rāda, ka arī ideāli pilnīgajā dabaszinātniskajā izziņā daudzi svarīgi jautājumi, kurus vispār atzīst par zinātniski nozīmīgām problēmām, paliktu gluži neatrisināti. — Kas ir dabas zinātnes augstākais mērķis? Īstenība sniedz mums uzskatāmi dotā pilnību, kas savā daudzumā un kādībā nav mums

nemaz izsmeljams. Dabas zinātne mēģina ietvert šo sarežģīto daudzējādību pilnīgi pārskatāmā jēdzienu sistēmā un tādējādi «izzināt» to. Bet šis mērķis ir sasniedzams tikai tad, ja šie jēdzieni ir derīgi nevis atsevišķā pieredzes nejaušajam aplokam, bet ja tiem ir nenosacīti vispārīga nozīme, t. i. ja tie satur «dabas likumus». Bet likuma jēdzieni ir jēdzieni par likumīgajām attieksmēm, t. i. relācijām.

Bet taisni tad, kad šo jēdzienu veidošanu iedomājamies reālizētu ideālā pilnībā, atklājas tās nepārejamā robeža; tā īgnorē uzskatāmo, kvalitatīvi dažādo, vienreizīgo, individuālo; bet mūsu prasība pēc izziņas sniedzas arī uz šo pēdējo. Šī izziņas dziņa netiek tomēr apmierināta, ja mēs visu pieredzes īstenību izprotam dabaszinātniskā veidā. Tāpēc paliek spēkā prasība pēc būtiski citāda izziņas veida. Šo prasību apmierina vēsturiskā jēdzienu veidošana. Pēdējā nav pietiekoši raksturota ar to, ka viņu nosauc par «idiografisku». Vēsture nekad nav aprobežojusies ar atstāstīšanu, «kā tas īstenībā bijis». Visas pasaules norises, kā arī tikai cilvēces vēstures vien, vienreizējās gaitas aprakstīšana, ievērojot nepārskatāmi plašo vielu, nebūtu iespējama. Vajadzīgs kāds vadošs viedoklis, lai izvēlētos «būtisko» no «nebūtiskā» masas. Šādu viedokli mēs iegūstam, ja mēs vēstures vielu aplūkojam tās attieksmē pret vispār atzītajām kultūras vērtībām (saimniecību, zinātni, mākslu, tiesībām, tikumību, reliģiju). Šī attieksme ir tīri teorētiska. Tā dara iespējamu vēsturniekam atrast individuālās personas, kopības un notikumus, kam bijusi svarīga nozīme kultūras attīstībā. Viņam tāpēc nav tie pašam pozitīvi vai negatīvi jānovērtē. Luters piem., ir vienlīdz svarīgs kā protestantiskajam tā katoliskajam vēsturniekam, lai no cīk dažādiem viedokļiem tie viņu apspriestu (ja tie vispār nododas vēsturiskās vielas vērtēšanai). Arī pagātnes uzskatāmā attēlošana, atdzīvināšana nav vēsturnieka pirmais uzdevums, bet gan sekundārs uzdevums. Būtiski svarīgi turpretim ir, lai viņš neizolētu individuālo, bet iekārtotu to viņa vispārīgajā sakarā. Pēdējais tomēr nav vispārīga suga, bet pats tas ir individuāls, jebšu arī tas ir veselais, kam indivīdi pieder kā daļas.

Vēsturnieks pieņem sakaru arī tiktāl, ciktāl viņš pieņem cēlonisku attiecību starp faktiem. Cēloniski nosacītās dabas

pretstatīšana «bezčeloniskajai» vēsturiskajai norisei ir aplama.

Gan jāizšķir individuālie čeloniskie sakari, t. i. īstenības norises rindas viņu vie nreizējā faktiskumā, un čeloniskie likumi, t. i. dabas likumi, kurus mēs ar abstrakcijas palīdzību iegūstam no šiem individuālajiem čeloniskajiem sakariem. Pēdējos veice allaž satur kaut ko jaunu — un taisni tas interesē vēsturnieku —; dabas zinātne var šo jauno neņemt vērā un sacīt: *causa aequat effectum* (čelonis ir vienlīdzīgs veicei).

Visu empīrisko īstenību gan var aplūkot kā dabaszinātniski tā vēsturiski, bet jau norādījums uz kultūras vērtībām kā viedokļiem būtiskā izvēlē rāda, ka tai zinātnei, ko mēs parasti saucam par vēsturi, «garīgā» īstenība ir nozīmīgāka par materiālo. «Garīgais» pie tam, protams, nav pielīdzināms «dvēseliskajam» jeb «psīhiskajam». Dvēseles dzīve pelna «gara» dzīves nosaukumu tikai tiktāl, ciktāl tā ieņem stāvokli pret kultūras vērtībām. Tikai ar to tā kļūst jēgas nesēja, un to var «izprast» vēsturnieks (kamēr dabas norisi — pirmā kārtā kustību — gan var «izskaidrot» pēc vispārīgiem likumiem, bet tā kā tai trūkst «jēgas», tad tā mums paliek neizprotama). Ja — pieslejoties Hēgelim — šādējādi uztver gara jēdzienu, tad vēsturi var, protams, apzīmēt par gara zinātni. Bet ievērojot mūsu dienās lietājamo valodas izteiksmi un vēsturiskās vietas paplašināto jēdzienu, priekšroku pelnītu vēstures kā individuālizētājas kultūras zinātnes apzīmējums.

Dabas likumu izziņas zinātniskai objektivitātei vajadzīgs tikai formālais pieņēmums, ka kaut kādi nenosacīti vispārīgi spriedumi ir absolūti nozīmīgi. Tādai pašai vēstures objektivitātei tāpat vajadzīgs tikai viens priekšnosacījums: ka kaut kādas vērtības ir absolūti nozīmīgas. Satura piepildījums abās disciplīnās jemams no pieredzes.

Ar to ir pierādīts, ka vēsturei ir tāda paša tiesība uz objektīvu nozīmību, t. i. šeit uz zinātnību, kā dabas zinātnei. Līdz ar to ir atbrīvots ceļš filozofijai, kas atmet dabaszinātniskos aizspriedumus un vienpusības un kas prot augsti vērtēt arī vēsturisko dzīvi pasaules uzskata problēmām. Tai tāpēc nebūt nav jānonāk «historismā», nedz arī «nātūrālismā». Vērtības, kas vēstures gaitā faktiski sasniegušas vispārīgu atzīšanu, tāpēc vēl nav objektīvi nozīmīgās vērtības. Ja gribam izvairīties no

historisma un relatīvisma, tad filozofijā jāpatur spēkā pārvēsturiski nozīmīgās vērtības doma. —

Līdz šim mūs nodarbināja jautājums, ko nozīmē filozofijai no vienas puses dabas zinātne, no otras puses — vēstures zinātne. Tas ved mūs pie tālākas problēmas: kāds gan ir filozofijas jēdziens un uzdevums. Arī Rikerts ir tais domās, ka tai jācenšas panākt zinātniski pamatots pasaules uzskats. Bet ciktāl mēs ar «pasauli» saprotam īstenību, mums raugoties uz atsevišķo zinātņu attīstību būtu tagad jāatzīst, ka filozofijai nav vairs palikusi pāri neviena tīra īstenības problēma. Visu šo problēmu atrisināšanu — ar pilnu tiesību — uzjēmušās atsevišķās zinātnes. (Mēs turpretim aizstāvam kritiskā reālisma uzskatu par induktīvas metafizikas tiesībām, sldz. zemāk V. nod. 5. §.)

Bet pasaules uzskats tanī pašā laikā nozīmē arī «vērtības uzskatu». Filozofijas darbības lauks ir vērtību problēmas. Viņa pie tam atstāj psiholoģijai zinātniski apcerēt vērtēšanas procesus, t. i. faktiskos vērtību pārdzīvojumus subjektos. Bet šādu vērtību psiholoģija nekad nevar būt reizē vērtību filozofija. Tāpat kā psiholoģija vispār tā pieder pie īstenības zinātnēm un neko neizsaka par vērtību nozīmi. Viņa arī nevar būt vērtību filozofijas pamats, jo «no vērtējošā subjekta vispārīgās dabas un viņa vērtību pārdzīvojumiem nav iespējams atvasināt, kādas gan ir satura ziņā dažādās vērtības, un kādā kārtībā tās stāv viena attiecībā pret otru — tie ir jautājumi, kas mums jāatrisina, ja gribam nonākt pie pasaules uzskata, t. i. dzīves jēgas iztulkkošanas».

Protams, vērtības viņu daudzējādībā un satura noteiktībā atrodamas tikai īstenības novados. Ja mēs pie tam meklējam vērtības, kas pretendē uz objektīvu nozīmību, tad mēs atrodam tās realizētas kultūras dzīvē. Kultūras labumos vērtību daudzējādība ieguvusi īstenību, un proti tas noticis vēsturiskās attīstības gaitā. Tādējādi apstiprinās ieskats, ka vēstures zinātnei jābūt par pamatu filozofijai kā vērtību filozofijai, citādi mēs nonāktu psiholoģiskas vērtību (pareizāki: vērtēšanas) mācības medibinātā subjektīvismā. «Teorētiskā filozofija jeb tas, ko sauc par loģiku, atziņas teoriju u. t. t., saistās ar zinātnes kultūras labumu. Vēstures gaitā viņā iemiesojušās patiesības teorētiskās vērtības, un tikai viņā mēs varam tās atrast. Ētika

pieturas pie sociālās dzīves vēsturiski tapušiem labumiem, laulības, ģimenes, valsts, tautas u. t. t. Aistētika raugās uz mākslu tās vēsturiskajā daudzējādībā.» Filozofija saistās arī ar vēsturiskajām reliģijām. Bet tāpat kā reliģija pēc savas būtības paceļas pāri katrai kultūrai un katrai vēsturei, tā arī filozofija centīsies pēc pārvēsturiskā un transcendentā, bet ceļš uz pārvēsturisko var vest tikai cauri vēsturiskajam. Tas sakāms pat par to filozofisko disciplīnu, kurā cenšanās pēc pārvēsturiskā ir visstiprākā, proti, reliģijas filozofiju. Tās pamatā mīt pieņēmums, ka nenosacīti nozīmīgajām vērtībām piemīt objektīva vara, kas dara iespējamu viņu realizēšanu. Šās dievišķās pasaules varas satura noteikšana smelama vienīgi no vēsturē zināmajām reliģijām. Tādējādi zinātniskais pasaules uzskats var noslēgties tikai ar ticību, kas orientēta vēsturiski izaugušajā reliģijā.

Pārliecība, ka filozofijas priekšmets meklējams kultūras vērtībās, satur reizē modernā uzskata noliegumu, it kā dzīve kā tāda būtu augstākā vērtība, un ka kultūras labumiem pienāktos vērtība tikai tiktāl, ciktāl tie kalpotu dzīves «kāpināšanai» (sldz. zemāk VI. nod.).

Spriedums, ka dzīvē ir kā tādai ir vērtība un pat augstākā vērtība, nebūt nav acīm redzams. Vai mēs vērtējam piem. visu dzīvo, salīdzinot ar nedzīvo, augstāk? Lai padomājam par «žurkām, blaktīm, utīm». Un vai mēs piem. uzskatām katru cilvēka «veģetēšanas» veidu par vērtīgu? Vērtēšana tā tad atkarās no dzīves veida. Bet kāds veids ir augsti vērtējams, pati dzīve nevar mums to pateikt.

Veģetēšana var iegūt vērtību ar tiksmi; bet tādā gadījumā tiek vērtēta pēdējā un nevis dzīve kā tāda. Tiksmes vērtēšana neved mūs tomēr tālāk par tīri subjektīviem vērtējumiem. Jo veidi, kā īpatņi atrod savu tiksmi, savu laimi, ir individuāli dažādi.

Bet ja viss dzīvais kā tāds vērtības ziņā ir indiferents, tad tīri kvantitatīvu dzīves «kāpināšanu» — ja nepievienojas kāds jauns faktors — nevar kvalificēt par objektīvi nozīmīgu vērtību. Nav tā tad vērtību, kas būtu tikai «dzīves vērtības». Sacīt ka «dzīves jēga ir pati dzīvošana», nozīmē izteikt nenozīmīgu frazi.

Ja dzīvei pašai par sevi nav nekādas pašvērtības, tad tai tomēr pienākas atvasināta vērtība, ciktāl tā ir priekšnosacījums kultūras labumu realizēšanai. Tāpēc Tolstoja prasība pēc absolūtas šķīstības runā pretim vērtības jēdzienam, jo tā ir naidīga kultūrai. Pie kultūras labumiem piešķaitāma arī zinātne.

Zināms «tālums no dzīves» piederas teorētiskā cilvēka un zinātnes būtībai. Viss, ko mēs gribam izzināt, mums jāobjektīvē, t. i. jāstāda mums

pretim un līdz ar to jāizceļ no mūsu tiešā pārdzīvojuma. Gan tālums no dzīves dažādās zinātnēs ir dažāds. Vislielāks tas ir matemātikā, mazāks fizikā, ķīmijā vai pat bioloģijā. Bet arī pēdējā ar tās vispārīgajiem jēdzieniem stāv vēl visai tālu no savā dzīvē allaž individuālās dzīvības izpausmes. Un ja vēsture mēģina cik dzīvi vien iespējams attēlot vai nu atsevišķā īpatnā vai masas individuālo veidojumu, tad arī tai jāstrādā ar jēdzieniem un tāpēc jānokauj «dzīvā dzīve».

Ja dzīvi tās tiešumā grib «izzināt» kā metafizisku pasaules principu — kā to dara piem. Bergsons —, tad rodas iekšēja pretruna. Katra izziņa ir izzināmā atvēršanās no pārdzīvojuma. «Dzīvi pašu kā tiešo var tikai atpazīt. Kā tiešs pārdzīvojums tā zobojas par katru izziņas mēģinājumu.» Jau ar to, ka mēs tieši pārdzīvoto saucam par «dzīvi» vai «reālītāti», mēs to tveram ar jēdzieniem. «Dzīves tīrā pārdzīvošana ir mēma un nekad nevar rast valodu.» Tīrā intuīcija bez jēdziena, kas tulkotu uzskatīto, nedod nekādu «izziņu». «Kas grib pārdzīvot dzīvo dzīvi un vienīgi šai pārdzīvojumā atrod pasaules «būtību», vai arī viņš to kā citādi nosauktu, tam jāatmet zinātne un pasaule jāizskaidro par neizzināmu. Bet gluži tāpat kā bioloģiskā izziņas teorija tā būtu atkrīšana tai stadijā, kad teorētiskais cilvēks vēl neeksistēja un kad pasauli vienīgi pārdzīvoja.»

Rikerts tādējādi nostājas pret stiprām modernām strāvām, kuŗas mēs apskatām VI. nodaļā. Viņš tām veltījis īpašu grāmatu «Dzīves filozofija. Mūsaiķu filozofisko strāvu attēlojums un kritika» (1920.). Līdzās asai kritikai viņš tomēr cenšas arī pozitīvi novērtēt to dibināto, kas sastopams modernajos centienos, pienācīgi novērtēt dzīvi un intuīciju.

Tuvāki par zinātni dzīvei stāv māksla, jo tā tēlo nevis ar jēdzieniem, bet uzskatāmi. Bet ka arī šeit paliek atstatums, redzams it īpaši no tam, ka aistētiski smalkjūtīgais cilvēks izjūt kā nepanesamu, kad izgaist robeža starp mākslinieciski attēloto un dzīvo īstenību. Nāturālistiskā teorija, kas grib atmest šo robežu, ir «ne tikai aplama aistētiska teorija, bet tā vispār nav aistētiska». «Ja arī mākslinieks ieliek savos mākslas darbos visu savu dzīvo dvēseli, un ja tie tāpēc izstaro visu viņa jūtu siltumu, tad tomēr šam «dzīvējumam» nav nekā kopēja ar tās dzīves dzīvē, kuŗā mēs dzīvojam īstenībā»; tas drīzāk pieder kādai «ideālākai» sfairai. Tīrā nevaldāmā dzīves trauksme — «dionisiskais» Nicšes vārdiem runājot — nav pati par sevi jau aistētiska. Saistīt to važās, ir katra patiesi mākslinieciska veidojuma nepieciešamais uzdevums.

Uz pirmo acu uzmetienu pilnīgi dzīvei piederam šķiet tik un mīksti gribā, jo tā pazaudētu savu kultūras vērtības no-

zīmi, ja tā negribētu aktīvi izpausties dzīvās dzīves pasaulē. Un tomēr tā tikai reti ļauj dzīvei ritēt savu tīri dabisko gaitu. Tā bieži jutisies aicināta — sevī vai citos cilvēkos, par kuriem tā šķiet esam atbildīga — aktīvi iejaukties un ētisko normu nozīmē veidot dzīvo (kas pats par sevi tikumiski ir indierents vērtību ziņā). Dabiski dzīvais ir tikumiski censīgai personībai vienmēr «tās pienākuma uzskatāmi dotais materiāls» (lietājot Fichtes izteicienu). Un taisni tikumiskās gribēšanas lielā tuvuma dēļ dzīvei sasprindzinātība starp dzīvi un kultūru sasniedz šeit daudzkārt visai augstu pakāpi.

Dzīves tuvuma augstāko mēru kultūras cilvēks sasniedz reliģiozajā noīvadā, ciktāl reliģija tiecas austies cauri visai dzīvajai dzīvei. Bet viņš pie tam neatņem tomēr dzīvajai dzīvei patiesās reliģiozās vērtības. Jo tiro dzīvošanu kā tādu viņš uzskata par ārpusi, «šopusi», kurai nepieciešami staro cauri vērtība, kas nāk no viņpusējā, dievišķā. Tādējādi paliek duālisms starp dzīvi un dievību. «Viņu savienošanai, reliģioza dzīvuma monisma nozīmē ticēs vienīgi tie, kas aprobežojas ar sapņošanu un jūsmām». Tam var būt dibināts pamats, bet ar filozofiju tam vairs nav nekā kopēja. Un vispārīgi jāsaka arī, ka monisms reliģiozi vērtē nevis katru dzīvi kā tādu, bet gan dzīvi, kurai aužas cauri «mūžības satvars» t. i. tieši kultūras vērtībām vēltītu dzīvi. Tādējādi arī par reliģiozo, tāpat kā tikumisko, dzīvi jāsaka, «ka dabiskais stāvoklis, kurā brīvi rosās vienīgi dzīvības dziņas un dzīve tiek netraucēti izdzīvota, tiek visur pretīm stādīts kultūras stāvoklim.» No dzīves pašas tomēr nekad nevaram smelt pašvērtības, tā var pati tikai saturēt vērtības — tāpat kā katra tīra tehnika — kā priekšnosacījumu citu labumu realizēšanai, kurū vērtības ir nozīmīgas viņu pašu dēļ. «Nevis kultūra stāv dzīves kalpībā, bet dzīvei jāstāv kultūras kalpībā.»

Līdzās un pāri negatīvajam uzdevumam, atmāskot pseudo vērtības, kā piem. tā sauc. «dzīves vērtības», filozofijai ir pozitīvs uzdevums — noskaidrot kultūras vērtības sistēmātikā refleksijā. Vispirms jānodibina vērtību sistēma. Tā kā mēs savas zināšanas par vērtībām smējam no vēsturiski izauģušajiem kultūras labumiem, tad sistēmai jāņem vērā, ka vēsturiskā tapšana nav noslēgta, un tāpēc tai nav jābūt sastingušai un gatavai, bet gan «a t k l ā t a i». Tas ir iespējams, ja sistē-

matisko iedalījumu izdarām, vadoties no tādiem viedokļiem, kas sniedzas pāri katrai vēsturei. Tādējāds ir iedalījums labumos (personas, lietas) un mūsu rīcībā attiecībā pret tiem (kas var būt darbīga vai aplūkotāja, kontemplatīva); tālāk — zīmējoties uz labumu realizēšanu laikā — tagadnes, nākotnes un mūžības vērtību izšķiršana. Tādā kārtā noskaidrojas seši vērtību novadi: māksla, zinātne un panteistiski-mistiskā reliģija, ko raksturo šādi momenti: lietišķība, kontemplācija un kas diferencējas kā tagadnes, nākotnes*) un mūžības vērtība; tālāk — raksturojot ar darbību — personīgā tagadnes dzīve, uz sociāli-ētiskiem nākotnes labumiem vērsta cenšanās, teistiska reliģiozītāte, kas palīdz celt «mūžīgo Dieva valstību virs zemes».

Bet filozofijas jēdziens nav izsmelts ar tiro vērtību sistēmu. Pasaules uzskata nodibināšanai ir nepieciešami no vēsturiskajiem kultūras labumiem atraisītās un sistematizētās vērtības atkal saistīt ar īsteno dzīvi un tāpēc meklēt pēc kādas «trešās valsts», kas reprezentē vērtības un īstenības vienību. Pēc tās centusies pa laikam arī tā saucamā metafizika. Par priekšzīmi tai bijusi Platona ideju mācība. Tanī vērtības tiek padarītas par «patieso īstenību». Bet ir aplami, ja vērtību objektīvo nozīmību u g r i b nodrošināt ar to, ka tās iztulko kā lietas, un ja tās bez tam pārceļ kādā viņpasaulē, tādā gadījumā tās gaužam maz derīgas, lai piešķirtu nozīmi mūsu šās pasaules dzīvei.

Vērtības un īstenības savienojums gan atrodams līdz šim sasniegtajos kultūras labumos, bet tas parādās viņos kā kaut kas sastindzis un ciešs. Lai atrastu meklējamo trešo valsti, mums jāiet atpakaļ pie šo labumu tapšanas, tā tad pie vērtības, t. i. pie pētišanas, mākslinieciskās radīšanas, tikumiskās darbības u. t. t. kultūras nodarbībām, no kurām ceļas vērtības, «labumi», t. i. realizētas vērtības. Ar to mēs esam atklājuši «trešo valsti». To varam apzīmēt par jēgas valsti. «Vērtības» mēs «saprotam», «īstenību» mēs «izskaidrojam», «jēgu» mēs «tulkojam».

It dibināti dzīves filozofijā tiek apkarota tieksme pielīdzināt «pasauli» sapratnīgi uztveramu «objektu» kopumam un pat materiālo lietu summai t. i. pielīdzināt pasauli objektu īstenībai. Aptverošā pasaules uzskatā nedrīkst iztrūkt pret vērtībām stā-

* Jemot vērā zinātnisko problēmu neizsmelamo bagātību.

vokli iejemošā, aktivā, gribošā «s u b j e k t a» jēdziens. Bet jāņem vērā, ka subjekta jēdziens paliek pilnīgi tukšs, ciktāl viņa stāvokļa ieņemšanas jēga netiek iztulkota no satura ziņā noteiktām vērtībām. Tā tad tikai uz vērtību mācības pamata iespējams tāds pasaules uzskats, kas dod vairāk nekā pasaules izskaidrojumu. Mums jāizprot kultūras vērtība tās vēsturiskajā daudzējādībā; arī mūsu dzīves jēga var mums atklāties vienīgi tad, ja to iztulkojam no vērtību viedokļa. Tad vispirmāk iespējams atbildēt uz jautājumiem: uz kuriem gan mēs traucamies? Kāds ir mūsu esamības mērķis? Kas mums jādara? Tad mēs iegūstam virzienu un mērķi arī mūsu gribēšanai un darbībai. Bet tas ir augstākais, ko mēs varam prasīt no pasaules uzskata.

Minētās domas, ko Rikerts publicējis dažādos rakstos žurnālā «Logos» (kopš 1910.) un «Kanta-studijās» (1910.—14.), ir arī viņa lielās «Filozofijas sistēmas» vadītāji motīvi, kurās I. daļa «Filozofijas vispārīgs pamatojums» («Allgemeine Grundlegung der Philosophie») parādījās 1921. gadā. Autors pats piezīmē, ka šis sējums «rezultātu» ziņā nesniedz daudz «jauna». Viņš it pareizi uzsver, ka filozofijā, kuru viņš formulē kā «zinātni par pasaules veselo» svarīgāks par visu ir sistēmas sakars, kādā prezentējas pārdomas rezultāti. «Sistēma mūs reizē atpestī no relatīvisma niecības, ko vientiesīgas dvēseles mūsu dienās pa laikam apbrīno kā šķietami vispusīga uztvēruma gudrību, un ļauj mums... daudzo pasaules elementu savstarpējā attieksmē skatīt sevī noslēgto veselo.» Bet lai dotu sev pamatojumu, sistēmai vajadzīga jēdzieniskā domāšana. «Bezgalīgā pasaule tās tātālītātē nav pieejama nevienā uzskatē. Teorētiskā intuīcija tāpat kā nesistēmatiskā domāšana aprobežojas ar daļām. Zinātniska pasaules uzskata tiktāl tā tad nemaz nav. Veselais teorētiski pieejams tikai diskursīvajam jēdzienam. Bet domāšana nav tik ērta kā skatīšana. Tā prasa darbu.»

Tādējādi Rikerts noteikti noraida tagadnes antiintelektualistiskās tendences, ķengāšanos par sapratni un «nedzīvajiem» jēdzieniem. Arī viņa filozofija grib būt dzīves filozofija. Bet tāpēc dzīvi nedrīkst absolutēt, padarīt to par «vienu un visu». Ja dzīvei jāsasniedz piepildījums, tad tā jāstāda attieksmē pret kaut ko, kas no tās nav atkarīgs, kas tai piešķir virzienu un

jēdzīgu saturu. Bet tās ir vērtības, kurām pienākas nozīme vai «vērtīgums», kas nav atkarīgs no kailās dzīves un vērtējamiem subjektiem. Tādējādi Rikerta filozofija ir tiklab īsta dzīves filozofija, kā arī īsta vērtību filozofija. «Vērtībās, kuŗas ir nozīmīgas, tai jāuztver bezlaicīgais jeb mūžīgais un tanī pašā laikā tas jāizprot, tverot to viņa attiecībā pret laicīgo.»

Rikerta «Filozofijas pamatojums» pieder pie ļoti nedaudzajiem pirmās šķiras filozofiskajiem darbiem, kādi parādījušies pēdējos divdesmit līdz trīsdesmit gados. Necelot pārmērīgā godā vēsturiski pagājušo, Rikerts pieslējas Kantam, bet iet tālāk par pēdējo; šai darbā dzīvo vācu filozofijas ziedu laika (no Kanta līdz Hēgelim) gars. — Rikerta jaunākie darbi: «Prēdikāta loģika un ontoloģijas problēma», 1930., «Gētes Fausts», 1932., «Filozofijas pamatproblēmas», 1934.

Bādenes filozofu skolai pieskaitāmi: Emils Laskss (1875.—1915.), kas tuvojās kritiskajam reālismam, Br. Bauchs (dz. 1877., prof. Jēnā), Rich. Krōners un G. Mēliss (Mehlis). Šai skolai tuvu stāv J. Kōns (Cohn, dz. 1869.), no kuŗa darbiem it sevišķi izceļama viņa grāmata «Tagadnes kultūras jēga» (1914.), tālāk minama viņa grāmata «Audzināšanas gars» (1919.). — Savos pamatuzskatos Vindelbandam un Rikertam tuvu stāvēja arī ievērojamais tautsaimnieks, sociologs un politiķis Maksis Vēbers (1864.—1921.). Filozofiskā ziņā starp tagadnes socioloģiem ievērojams ir Ferd. Tenniēss (dz. 1855.), Alfr. Fīrkants (Vierkandt, profesors Berlīnē), Rob. Vilbrants (Wilbrandt).

Bādenes filozofu skola, kas apkaŗo nāturalismu un noskaidro gara zinātņu patstāvību, daudzējādā ziņā atgādina Vilhelmu Dilteju (Dilthey, 1833.—1911., kopš 1882. g. prof. Berlīnē). Viņa pamattendence vērsās uz to, lai cilvēka gara dzīvi tās vēsturiskajā attīstībā nevis nāturalistiskā garā «izskaidrotu», bet gan iejūtīgi «saprastu» tās vēsturiskajā attīstībā un darbības sakarā. Diltejs bija zinātnieks, bet tanī pašā laikā apdāvināts ar māksliniecisku intuīciju, spējīgs dziļi jo dziļi iespieties tais formās, kādās atsevišķie laikmeti pārdzīvojuši pasauli (nāturalistisku, apziņas procesus analizētāju psiholoģiju viņš it pareizi uzskata par nepiemērotu šam nolūkam). Vēsture Dilteja uztvērumā ir straume, no kuŗas lēnām paceļas pasaule, kuŗas saturs un likumīgā uzbūve mums jāaskata no dokumentiem, pieminekļiem, literāriskajiem darbiem — pasaule, kas reizē tiecas pretim mūžīgi transcendentam, pašai dievībai, un zināmos augstākos punktos pat šķiet ieplūstam sai dievībā. Dilteja skolai varam pieskaitīt: G. Mišu (dz. 1878.), H. Nōlu, M. Frišeizenu-Kēleru, Ed. Šprangeru (dz. 1882.), V. Šmīdu-Kovarčiku. Tiem tuvu stāv T. Lits (profesors Leipciģā). Diltejam un Šprangeram pieslējas H. Leizegangs savā darbā «Domāšanas formas» 1928. (mācība par pasaules

uzskata tiem). — To pašu problēmu no gnōzeoloģiskā viedokļa apcerē L. Fišers, kā arī H. Gompercs.

Ar Vindelbandu un Rikertu saskārās Hūgo Minsterbergs (1863.—1916., kopš 1892. g. psiholoģijas profesors Hāveda universitātē Kēmbriđzā, Mesečūsetas štātā, Amerikā). Viņš centās panākt sintezi starp Fichtes ētisko ideālismu un mūslaiku fizioloģisko psiholoģiju. Savos «Psiholoģijas pamatvilcienos» (I. sēj. 1900., 2. izd. 1918.) viņš asprātīgā veidā mēģinājis dot psiholoģijas gnōzeoloģisku pamatojumu, bet savā «Vērtību filozofijā» (1908., 2. izd. 1921.) M. pārdroši-konstruktīvā veidā darinājis vērtību sistēmu. Viņa grāmatas «Psiholoģija un saimnieciskā dzīve» un «Psichotehnikas pamatvilcieni» rāda saistošu ainu par eksperimentālās psiholoģijas izlietāšanas iespējām praktiskajā dzīvē.

Rikerta un Minsterberga (kā arī M. Šelera un V. Šterna) vērtību mācības sīkāku attēlojumu sk. A. Mesera darbā «Tagadnes vācu vērtību filozofija» (1926.). Aizrādīsim šeit arī uz vērtību mācības pamatjēdzienu un pamatjautājumu vērīgu iztirzājumu J. E. Heides darbā «Vērtība» (1926.) un uz A. Mesera «Tagadnes vērtību filozofiju» (1930.).

Piektā nodaļa.

Gnōzeoloģiski orientētā filozofija.*

1. §. Pozitīvisms. (Machs un Faihingers.)

Kad 19. gadsimtena pēdējā trešdaļā vācu filozofi «arodnieki» sāka galvenā kārtā atkal atgriezties pie Kanta, tad ilgāku laiku likās, ka visa universitāšu filozofija (ciklāl tā nenodarbojās ar vēsturiskiem uzdevumiem) pilnā mērā izplūdis gnōzeoloģijā. 20. gadsimtenim sākoties, šis stāvoklis bija pārvarēts. Nebūtu tomēr labi, ja «metafiziskā» dziņa, kas no jauna pastiprinājusies, neapdomīgi nobīdītu pie malas šo cilvēka atziņas dziļo un asprātīgo pētījumu rezultātus. Jo vairāk irracionālie un nekontrolējamie spēki, kā «jūtas», «pārdzīvojums», «intuīcija», filozofijas novadā grib pārņemt varu savās rokās, jo svarīgāki būs uzturēt modru kritisko apdomību, atgādājoties atziņas lielās problēmas, it īpaši tāpēc, ka tās vēl līdz šai dienai nav guvušas vispārīgi atzītu atrisinājumu.

*) Tā kā šeit apcerētie filozofiskie virzieni it īpaši saistās ar Kantu, tad aizrādīsim šeit uz «Kanta-biedrību» (žurnāls: «Kanta-studijas»), kuŗas darbvedis prof. Līberts visai sekmējis tās iespaida paplašināšanos (kopš 1933. g. L. darbojas Belgradēs universitātē).

Ar Alberta Einšteina relativitātes teoriju vispārējā interese tika pievērsta problēmām, kas, ja neņemam vērā viņu principiāli fizikālo nozīmi, ir gaužam svarīgas arī atziņas teorijai.

Mēs sāksim ar to gnōzeoloģisko virzienu, kas ir visasākais pretstats mūsdienās atkal priekšgalā izvirzītām reliģiōzi-metafiziskajām strāvām, proti, pozitīvistiskō. Pozitīvismam, kuŗa nodibinātājiem pieskaitāmi Berklijs (1665.—1735), Hjūms (1711.—1776.) un Konts (1798.—1857.), jau 19. g. s. pēdējos gadu desmitos Vācijā radās apdāvināti celmlauži, kā piem. Eižens Dīrings (Dühring, 1833.—1921.), Ernsts Lāss (Laas, 1837.—1885.), Rich. Avenarijs (Avenarius 1843.—1896), kuŗš savu viedokli apzīmēja par «empīriokriticismu». — Tuvu radniecīga šam pozitīvismam ir Vilh. Šupes (Schuppe, 1836.—1913), Rich. fon Šubert-Zolderna (dz. 1852.) u. c. nodibinātā «immanences filozofija»; tālāk — Rich. Vāles (Wahle, dz. 1857.), Teod. Ciena (Ziehen, dz. 1862.) H. Kornēlija (Cornelius, dz. 1863.) u. E. fon Astera atziņas teorija. Johanness Rēmkē (1848.—1930.), kuŗu parasti pieskaita immanences filozofiem, savā «pamatzinātnē» atšķīras no viņiem ar to, ka viņš neapzīmē visus domāšanas priekšmetus par tīriem apziņas saturiem. — Par pazīstamāko un sekmīgāko pozitīvistiskā virziena pārstāvi apzīmējams Ernsts Machs (1838.—1916., fizikas un filozofijas profesors Vīnē).

Lai gan atsevišķos jautājumos minēto pozitīvistu domas viena no otras šķīras, tomēr kopīgs tiem ir metafiziskais naidīgais virziens. Viņos dominē zināms pretīgums pret metafiziku kā pret kaut ko fantastisku, nesolidu, krāpīgu. Viņu intelektuālā sirdsapziņa prasa tiem turēties savos izziņas centienos pie «pozitīvajiem» faktiem, «tīrās pieredzes», tieši un nepārprotami «dotā», tā, kas saturas apziņā (kas ir tai «immanents»).

Uz jautājumu, kas gan ir šis «pozitīvais» un līdz ar to «īsternais», Machs (ar kuŗu mēs šeit kā tipisku šā virziena pārstāvi aprobežosimies) atbild: sastopamās «krāsas, skaņas, spiedieni, siltuma sajūtas, smaršas, telpas, laiki u. t. t.» Viņš apzīmē šos datus par «elementiem», ciktāl tie dotajā acūmirklī nav tālāk analizējami (izkausējami). Šie «elementi» (pie kuŗiem pieskaitāmas kā sekundārās tā primārās kvalitātes; sk. II. sēj. nodalā

par Loku) izrādās par atkarīgiem no apstākļiem kā ārpus manas miesas tā tās iekšienē. Pēdējā gadījumā šie elementi saucas «sajutas». Arī «atceres, priekšstati, jūtas, griba, jēdzieni veidojas no tām pēdām, kādas atstājušas sajutas».

«Visa iepriekšējā sajūtu dzīve, ciktāl tā uzglabāta atcerēs, līdzdarbojas katrā jaunā sajutas pārdzīvojumā. Domes nams, kuŗam es eju gaŗām, būtu man tikai krāsainu plankumu sarindojums telpā, ja es jau nebūtu redzējis daudzas celtnes, izstaigājis to ejas, izkāpaļājis to kāpnes. Daudzējādu sajūtu atceres saauŗas ņeit ar optisko sajūtu par daudz bagātākji izveidotu kompleksu, uztveri, no kuŗas mēs tikai ar pūlēm ņķīram tīro momentāno sajūtu. Ja vairākām personām sniegts viens un tas pats optiskais redzes lauks, tad ikvienas personas «uzmanība» tiek ierosināta īpaŗā virzienā, t. i. tās psihiskā dzīve tiek īpatnēji iekustināta ar individuālām stiprām atcerēm. Vecāks kungs, inŗenieris, sava 18 g. vecā dēla un 5 g. veca zēna pavadībā dodas pastaigā pa Vīnes ielu. Viņu acis uztvērūŗas tās paŗas ainas. Bet inŗenieris piegriezis vērību gandrīz vai vienīgi ielu dzelzceļam, jauneklis it īpaŗi glītām meitenēm, un zēns varbūt vienīgi rotāļlietām mēchanīķu skatlogos.»

Atšķirīgas no sajūtām pirmā acumirkļi liekas jūtas, afekti, noskaņās: mīlestība, naidis, nospīstība, bēdas, ļautrība u. t. t. «Bet ja mēs tuvāki aplūkojam ņos stāvokļus, tad mēs atrodam mazāk analizētas sajutas, kas mūsu miesā saistītas ar mazāk noteiktiem, difūziem, neasi lokālizētiem telpas elementiem, un kas raksturo zināmu, no pieredzes pazīstamu mūsu miesas reakcijas noskaņojumu ar zināmu virzīenu, kas, ja tas ir pienācīgi stiprs, izpauŗas īstenībā uzbrukuma vai bēŗšanas kustībā.» «Ja reakcijas noskaņojums izpauŗas ar sajūtu kompleksu noteiktā apzinātā uzbrukuma vai atgaiņāŗšanās kustībā, kuŗai ir iepriekŗ noteikts mērķis, tad mēs runājam par «gribas aktu». «Arī pāreja no visnoteiktākās iutekliskās priekŗstatiŗšanas (t. i. sajūtām) caur vulgāro domāŗanu pie abstraktākās zinātniskās domāŗanas ir gluŗi kontinuitātiwa.»

Ar to Machs nostājas psiholoŗiska «sensuāļisma» pusē, saŗķaņā ar kuŗu sajutas ir katras psihiskās dzīves vienīgie pamatelementi (uzskats, ko atspēkojusi modernā zinātniskā psiholoŗija; sldz. manu «Psiholoŗiju», 5. izd., 1934.).

Bet ne tikai psihiskajā novadā tiek noliegtaŗ visas būtiskās izšķirības, vienkāŗŗoŗana iet vēl tāļāk. Toŗ paŗus «elementus» (kā piem. sarkans, zaļŗ, silts, aukstŗ u. t. t.), kuŗus mēs viņu atkarībā no stāvokļiem mūsu miesā saucam par psihiskiem, viņu atkarībā no ārējiem stāvokļiem mēs saucam par fiziskiem. «ņeit mums reizē doti reāļas pasaules elementi un es'a elementi.» «ŗai vienkāŗŗajā situācijā ļautājumis par ņķietamību un īstenību pazaudējis savu jēgu. Vienīgais, kas mūs vēl var interesēt, ir ņo elementu savstarpējā funkcionāļā atkarība (matēmātikajā nozīmē).» ņo elementu sakaru var tomēr nosaukt par lietu. Bet tā nav nekāda neizzināma «lieta par sevi». «Ar katru

jaunu novērojumu, ar katru dabaszinātnisku nolikumu lietas izzināšana virzās uz priekšu.»

Tāpat kā «neizdibināmās lietas» (lietas par sevi) problēma, tā arī «neizpētāmā» es'a problēma Macham liekas māņu problēma. Jo ārējā un iekšējā pasaule — psiholoģiski runājot — pastāv vienīgi no sajūtām. «Lietu par sevi» pieņemšana, kuŗas stāvētu aiz sajūtām, ir gluži lieka. «Lieta un es ir provīzorisks fikcijas». Pie šās pārliecības Machs, pēc viņa izteicieniem, nācis jau 17 g. vecumā. «Es pēkšņi izpratu nevajadzīgo lomu, kādu spēlē lieta par sevi. Kādā jaukā vasaras dienā brīvā dabā pasaule līdz ar manu es man pēkšņi parādījās kā sakarīga sajutu masa, tikai es'ā šis sakars ir stiprāks.»

Mūsu pārdzīvojumu analīze līdz pat īsteni «pozitīvajam» tajos, t. i. «elementiem», nav lemta tā sauc. 7 «pasaules mīklu» atrisināšanai, bet viņa atmāsko tās kā — māņu problēmas. Vienīgais, kas jāizpētī, ir «elementu daudzējādīgā, vispusīgā savstarpējā atkarība». Šī izpētīšana ir speciālo zinātņu uzdevums. Viņu būtība pastāv pozitīvo faktu, t. i. elementu un viņu atkarību atveidošanā domās. Ja dabas pētnieks uzstāda nolikumu: svārstekļa svārstīšanās ilgums ir atkarīgs no svārstīšanās plašuma, tad šai nolikumā sakopots liels skaits novērojumu, t. i. sajutu kompleksu. Tas satur tā tad nevis tikai atveidojumu, bet reizē faktu vienkāršojumu. Šādi nolikumi palīdz tādējādi cilvēkiem tikt galā ar sajutu mudžekli, tie nozīmē atvieglinājumu, spēka ietaupījumu garam, tie kalpo «domāšanas oikonomijas» principam. Viņi to panāk, visīsākā veidā sajemdami kopā agrāko pieredžu masu un dodami norādījumus, kā mums nākamībā izturēties (pie kam nav vajadzīgs aizvien atjaunot novērojumus). Šai domu pielāgošanā faktiem (kā arī vienas domas pielāgošanā otrai), viņu domāšanas oikonomijā un viņu auglīgumā mūsu darbībai pastāv arī viņu patiesīgums. Pēdējais nepastāv iekš tam, ka mūsu domas attiecas uz kādu no mūsu apziņas saturiem (sajūtām) atšķirīgu reālu pasauli. Šādas pasaules nemaz nav; runāt par «lietām» un «es'iem» nozīmē jau piekopt «metafiziku», neatļauti divkāršot fakticitāti. «Lieta par sevi un transcendentā lauks ir man apslēpts. Un ja es bez tam vēl atklāti atzīstos, ka tā apdzīvotāji nebūt nespēj iekairināt manu ziņkāri, tad varam apsvērt dziļo plaisu, kāda pastāv starp daudziem filozofiem un mani.» —

Vieglī atskāršams, ka pozitīvismā lieta grozās nevis vienīgi ap kādu noteiktu uzskatu, zīmējoties uz cilvēka atziņas būtību, bet ka tam ir svarīga nozīme, attiecoties uz visu pasaules un dzīves uztvērumu un tā noskaņojuma saturu. Aprobežošanās ar jutekļiem tieši do to šopasaulei Macham nenozīmēja izmisušu atteikšanos no neatrisināmām pasaules mīklām. Ar pārākuma smaidu viņš tās atstumj pie malas kā māņu problēmas. Es viņam ir vienīgi sajutu un priekšstatu kompleks. Tas izveidojas, kļūst bagātāks no allaž klātnākošiem iespaidiem, reaģē uz tiem ar savām darbībām un darinājumiem, un atkal izgaist. No viņa paliek pāri vienīgi atmiņas, ko tas atstāj tāpat iznīcīgu citu subjektu apziņā. Bet šo atteikšanos no substancīala es'a un personīgas nemirstības nepavada pasaules sāpju ap-

dvestas romantiskas ilgas pēc izgaišanas nebūtībā. Machs netiecas pēc izgaišanas nirvānā, bet grib nodoties lietišķam pētniecības darbam (šā darba vērtība nav viņam īpaša problēma). Smagi piemeklētais vīrs (1901. gadā viņa ķermeņa labo pusi ķēra trieka) pats bijis daudziem palīgs un iepriecinātais, un vēl savā testamentā viņš lūdzis visus, «kas viņu atceras, pieminēt viņu ar draudzību un jautribu sirdī.» —

Avenārija un Macha ietekmēti ir H. Gompercs (dz. 1873., profesors Vīnē) un H. Kleinpēters. Macha ietekmi redzam arī Fr. Mautnera (1849.—1923.) darbos, kurš no vienas puses ir radikālpozitivistisks kritiķis, bet no otras puses sapņotājs mistiķis. Viņa «valodas kritika» pēc būtības ir atziņas teorija; viņš tanī grib iznīcināt ikvienu metafiziku, viņš pat nonāk līdz skeptiskam apgalvojumam, ka zinātne kā īstenības izziņa nav iespējama, jo tā — būdama saistīta ar vārdu — paliek atkarīga no vārda. Bet vārdi ir tikai atmiņas zīmes mūsu jutekļu maldinātājiem iespaidiem. — Savos filozofiskajos darbos Mautners nav ticis tālāk par feletonistisku rakstīšanas veidu. Viņš bieži svārstās savos jēdzienos un pieņēmumos, un bieži runā pats sev pretim.

Savās pamatdomās vienis prātis ar Machu ir (jau 80-ajos gados uzrakstītā, bet tikai 1911. gadā publicētā) «It-kā filozofija» («Philosophie des Als-Ob» 8. izd. 1922.), kuras autors ir ievērojamais Kanta pētnieks H. Faihingers (Vaihinger, 1852.—1933., ilgus gadus viņš bija zaudējis acu gaismu). Pievienojoties jaunkantietim Albertam Langem, viņš tāpat kā Machs aizstāv sensuālismu: pozitīvais, objektīvi dotais pēc viņa domām ir vienīgi sajutas un viņu sakars. «Es's» ir tāpat «fikcija» (t. i. apzināti aplams pieņēmums) kā «lieta ar īpašībām» un «cēlonība». Pēdējā tāpat kā citas katēgorijas «nav nekas cits kā ērti palīglīdzekļi, lai tiktu galā ar sajutu masām: tālāk tām sākotnēji nav nekāda mērķa. Tās radušās no šīs praktiskās vajadzības, un viņu skaitu un speciālos veidus noteikušas dažādās esošā izpausmes formas, kam psihe ar šīm formām pielāgojusies.» Ar daudzu piemēru palīdzību Faihingers pierādījis fikciju lielo metodoloģisko nozīmi atsevišķajām zinātnēm (matēmatikai, mēchanikai, fizikai, ķīmijai, tautsaimniecībai u. t. t.). Bet ja no šās bagātās fikciju izlietošanas iespējas tas secina viņu universālo nozīmi, piem. ja viņš izskaidro par fikcijām arī (Kanta) katēgorijas, tad tas nav atzīstams.

Faihingers atšķiras no Macha ar to, ka viņš pa laikam pieņem «esošo», «par sevi eksistējošu» reālītāti. Bet praktiski šai atšķirībai nav nozīmes, jo viņš uzskata šo reālītāti par neizzināmu. (Bet ja objektīvi-nozīmīga atziņa nepastāv, kā gan mēs

vispār varētu izzināt fikcijas kā tādas — kā a p l a m u s piejē-
mumus?) Ka mēs ar katēgorijām netveram reālītāti, tas neat-
ņem viņām vērtību. Mēs varam mierīgi tālāk domāt un runāt
un mums arī tā jādomā un jārunā, «it kā» pastāvētu lietas un
dvēseles, jo šās fikcijas ir bioloģiski noderīgas. Un vai šis attais-
nojums nezīmējas arī uz citām fikcijām? Ja metafiziski un reli-
ģiozi nolikumi nav pierādāmi, vai ar to tie jau būtu atmetami pie
malas? Vai tie tomēr nevarētu būt vērtīgi cilvēkiem, palīdzēdami
tiem panest dzīves grūtības un, kā ētiski ideāli, dodot tiem spēku
un palāvību tikumiskai darbībai? Faihingers tāpēc arī apzīmē
savu viedokli par «ideālistisko pozitīvismu». Vēl jo lielākā
mērā nekā Faihingers no «īstenības» pozitivistiskas ierobežoša-
nas ar apziņas immanenci atsakās Roberts Reiningers
(profesors Vinē). Savā ievērojamā, ilgu laiku pienācīgi neat-
zītā un nenovērtētā darbā «Psicholoģiskā problēma» (1916.,
2. izd., 1930.) Reiningers ļoti asprātīgā veidā apcerē psichiskā
un fiziskā būtību un viņu savstarpējo attieksmi pozitīvisma garā.
Psichiskā jēdzienu viņš attiecina uz (subjektīvo) «pārdzīvo-
šanu», fiziskā jēdzienu — uz «priekšstatīšanu», ko viņš raksturo
kā objektīvu. Pēc Reiningera domām abi tie — daždažādās sa-
jaukuma attiecībās — doti allaž kopā; zinātniskajai izziņai pie-
ejamo īstenību viņš tāpēc uzskata par psichofizisku. Metafi-
ziku viņš tomēr uzskata par iespējamu, lai gan tā nav īsti zināt-
niski pierādāma. Viņš (tāpat kā Fichte, Šopenhauers, Vunts
u. c.) tiecas izprast absolūto pēc līdzības ar psichisko un at-
vasināt no tā fizisko. Tādējādi arī Reiningera doma, it īpaši
viņa «Īstenības metafizika» (1931.), rāda, cik stipri metafiziskās
tendences izpaužas pat pozitīvistu aprindās.

2. §. Prāgmatisms.

Jau Niče izteicis paradoksālos vārdus, ka «sprieduma aplamība vēl
nav iegansts pret spriedumu; jautājums grozās ap to, cik tāl tas veicina
dzīvi, uztura dzīvi, sugu, pat varbūt audzina sugu.» Lielāko tiesu gan,
protams, izvairās no tik atklātas atteikšanās no patiesības, jo spriedumi,
«pārliecības» palīdz dzīvot un darboties tikai tiem, kas tos tura par pa-
tiesiem. Bet tā kā «plašākās izglītoto aprindas» uzskata objektīvi-zinātnisku
metafiziku par neiespējamu, tad domā, ka pasaules uzskata jautājumos
izlēmējs ir nevis «prāts» (t. i. šeit: teorētiskā patiesības izmaņa), bet gan
iedaba, sirds, un ka pasaules uzskats ir patiesss tad, ja tas — nerunājot at-

klāti pretim mūsu prātam — «apmierina» mūs, palīdz mums gūt iepriecinājumu un pacilājumu, palīdz pārvarēt likteni un sekmē tikumisko darbību.

Līdz ar to ir pasākts patiesības jēdziena savdabīgas iztulkošanas un sadulķošanas ceļš, kas vēl taustāmāki parādās tā sauc. «prāgmatismā». «Prāgmatisks» domāšanas virziens drīz pēc 20. g. s. sākuma no Amerikas — Djūi (J. Dewey) un Džēms (W. James) — un Anglijas (C. F. S. Šillers) pārnācis uz Vāciju. Šis virziens cēlies no tās modernās gara un kultūras dzīves tendences, kas tiecas pēc zinātnes, it īpaši dabas zinātnes, dabas pārvaldīšanas un praktisko veicību dēļ (grieķu sakne «p r a g» nozīmē darišanu, veikšanu). Prāgmatisms ir arī taisnība tai ziņā, ka cenšanās pēc izdares (Leistung) jo plašā mērā ir mūsu pētniecības un mūsu zināšanas priekšmetu izvēles princips: cilvēks interesējas tikai par zināšanām, ar kuŗām var «kaut ko iesākt». Džēms tādējādi piesavinās fiziķa V. Frenklina tezi, ka «fizika ir zinātne par līdzekļiem, kā dabūt lietas mūsu varā un likt tām kustēties.»

Prāgmatisks virziens atrada Vācijā jo dzīvu ievēribu un pa laikam atzīšanu tāpēc, ka Vācijā šis virziens sastapa to pašu spēcīgo tendenci pēc «izdares», kā arī radniecīgus uzskatus un noskaņas. Tas nepārprotami jau redzams Georga Zimmela (Simmel, 1858.—1918.) rakstā žurnālā «Sistem. filozofijas arhīvs» (1895.). Pēc viņa domām patiesie priekšstati cēlušies «izlases» ceļā: patiesi ir tas, kas izrādīties par lietderīgu sugai. Stingrā formulējumā prāgmatisma pamatdoma ir šāda: patiesi ir tas, kas izrādās par derīgu praktiski, kas ietekmē un vada cilvēka darbību dzīvības uzturēšanas un veicināšanas nozīmē. Piem. spriedums: alkohols ir inde, ir paties, ciktāl tas mūs pamāca izvairīties no šās indes un ciktāl tas sekmē mūsu veselību. Reliģiozās pārliecības ir patiesas, ciktāl tās mūs iepriecina, stiprina mūsu dzīves drosmi un darbošanās spēku. (Vēlākā laikā Zimmels attālinājies no šā relatīvistiski-skeptiskā viedokļa, atzīstot objektīvi «nozīmīgo» Loces un Bādenes filozofu skolas izpratnē. Nodoties tam, ir dzīves jēga, kā to Z. tēlo savās «Filozofijas pamatproblēmās», 1910., 3. izd. 1911.).

Ja prāgmatisms tāpat kā pozitīvisms iznīcina izšķirību starp izzinātāju apziņu un izzināto īstenību kā nevajadzīgu dubultojuumu, tad līdz ar to tas atmet pie malas arī parasto patiesības jēdzienu, saskaņā ar kuŗu domaš ir patiesas tad, ja tās atbilst saviem priekšmetiem (precīzāki: lietu stāvokliem, kādus mēs domājam). Pozitīvisms tomēr nevar iztikt bez patiesā un aplamā izšķiršanas; arī viņam dažas no domām jāatzīst, citas jāatmet. Pēc kādas pazīmes gan lai viņš to izdara? Šeit rodas pamudinājums sacīt (it sevišķi mūsu laikā, kad bioloģiskā interese ir valdošā): patiesi ir bioloģiski noderīgais, tālāk: tas, kas izrādās par derīgu, t. i. kam ir panākumi. Prāgmatisma pamatdomu sastopam arī Macha mācībā: «Atziņa (t. i. patiesi spriedums) ir vienmēr mums tieši vai netieši bioloģiski derīgs psihisks pārdzīvojums. Ja turpretim spriedums neizrādās par derīgu, tad mēs to nosaucam par maldu.»

Viegli atskāršams, ka «patiesā» un «bioloģiski derīgā» identificēšana iznīcina mums visiem ļabi pazīstamo un nepieciešamo patiesības jēdzienu. Tas, kas atsevišķām dzīvām būtēm ir bioloģiskā ziņā noderīgs, atkarībā no šo būšu organizācijas, ir visai dažāds. Viena un tā pati doma tā tad varētu būt vienam derīga, bet otram kaitīga, un līdz ar to «patiesa» un «aplama»! Tāpat kā derīgumam, tā arī patiesībai būtu jābūt dažādi gra-
du ētai, un līdzīgi tam kā mainās derīgums, tam, kas šodien ir «paties», rītu būtu jābūt «aplamam». Un beidzot: prāgmatiskā pamatmācība, ka bioloģiski derīgais ir patiesais, būtu pati apzīmējama nevis par «patiesu» (parastajā nozīmē), bet par — «bioloģiski derīgu».

Bet ja mēs noraidām šo «derīgā» un «patiesā» sajaukšanu kā nesavienojamu ar mūsu patiesības izpratni, tad pret to, protams, nevar vērst argumentu, ka patiesības izziņa tak parasti izrādās par derīgu, jo jēdzieni «paties» un «derīgs» pie tam ir pieņemti kā atšķirīgi viens no otra, un ar to netiek arī noliegts, ka ir tādi gadījumi, kur patiesības zināšana ir kaitīga. Kara laikā, piem., bija taču vērojama cenšanās, apspiest patiesību un izplatīt aplamības, jo taisni no tam bieži vien sagaidīja labumu (derīgumu). Kārtula katrā ziņā paliek, ka uz izdari mērķtiecīga zināšana izrādās par derīgu tikai tad, ja tā ir patiesa.

Kāda ir prāgmatisma nozīme reliģiōzajā laukā? Ticības pārliecības savu bioloģisko (un tikumisko) vērtību izraisīs tikai taiš cilvēkos, kas tās tura par «patiesām» (šā vārda parastajā nozīmē). Bet ja ar kritiskiem apsvērumiem ticība sākusī svārstīties vai ir sabrukusi, tad neviens nevarēs to no jauna uzcelt sevī vai citos cilvēkos, morādot uz tās derīgumu dzīvēs drosmei un tikumiskajiem centieniem. Ko es esmu atzinis par «fikciju», tam es taču vairs «neticu»; un lkas darbojas tā, «it kā» pastāvētu Dievs un nemirstība, tas vismaz nav droši pārliecināts par viņu eksistenci. Bet ja šādas fikcijas tiek atbalstītas kā sociāli derīgas konvencijas, ja iedvešam citiem un sev, ka viņu derīgums garantē, pat nozīmē viņu patiesību, tad tas neatvairāmi ved pie tā, lko angļiski apzīmē par «c a n t» (t. i. svētulību jeb liekulību).

«It kā» teōriju a i s t ē t i s k a j ā novadā patstāvīgi izstrādājis Tibingas profesors Konrads L a n g e (1855.—1921.), apzīmējot par mākslas būtību illūziju, apzinātu pašapmānīšanu un par tās mērķi — atrīvošanās izjūtu no īstenības. Stīprā Nicšes ietekmē prāgmatismam tuvu stāv Rich. Millers - F r e i e n f e l s s (tagad profesors pavidagōģiskajā akadēmijā Štetīnā) savos darbos «Mākslas psiholoģija», 2 sēj., «Indivīduālītes filozofija», «Irracionālisms» (atziņas mācība), «Irracionālā metafizika» (dynamistisks individualisms) u. c. — Uz prāgmatisma pusi tiecas arī R. H. F r a n s ē (Francē) savā atziņas teōrijā («Pasaule kā pārdzīvojums», 1923.);

3. § Kritiskais ideālisms.

«Marburgas filozofu skola s» kritiskais ideālisms ir vienis prātis ar Macha pozitīvismu tai ziņā, lka arī tas

noraida atziņas un priekšmeta, apziņas un «par sevi» eksistējošas reālas pasaules («parādības» un «lietas par sevi») divību kā nepielaižamu apgalvojumu. Taisni tāpēc šī skola atzīst, ka metafizika nav iespējama. Bet kamēr Machs (saskaņā ar Hjūma sensuālismu) atziņai būtiskos elementus saskata uzskatāmajos apziņas saturos, sajūtās, kritiskie ideālisti, pieslejšoties Kantam, kuŗu tie godina kā savu skolotāju, pievērš galveno uzmanību neuzskatāmajiem apziņas saturiem, jēdzieniem un spriedumiem, īši sakot, domām.* Kamēr Macham patiesā īstenība pastāv sajūtās, ideālismam tā mīt zinātnes domās. Mūsu domāšana vispirmāk rada izšķirību starp īstenību un parādību, objektu un subjektu u. t. t. Tas, kas dots bez domāšanas, pirms apstrādāšanas domāšanā, nav vis «īstenība», bet vienīgi — problēma.

Par Marburgas skolas galvu uzskatāms Hermans Kohens (Cohen, 1842.—1917., kopš 1876. g. profesors Marburgā). Īpašos darbos Kohens vispirms attēlojis Kanta atziņas teoriju, ētiku un aistētiku. Līdzās galvenajam nolūkam — izprast vēsturiski doto Kanta sistēmu, tajos jau stipri izpaužas tendence — izveidot tālāk Kanta sistēmu, pie kam šī tendence nav skaidri nošķirta no minētā galvenā nolūka. Dibinādamies uz Kanta sistēmas, Kohens vēlāk izveidojis pats savu sistēmu. Arī viņam, tāpat kā Macham, ieņemtai pozīcijai atziņas problēmā bijusi izšķiroša nozīme, zīmējoties uz visu pasaules un dzīves uzskatu. Trijos lielajos kultūras novados — zinātnē, tīkumībā, mākslā, viņš ierauga trīs «apziņas radīšanas veidus», pie kam apziņa arī visos šajos virzienos saglabā un izpauž savu iekšējo vienību. Savu filozofisko sistēmu Kohens tādējādi iedalā loģikā (kas sastāda visu viņa atziņas mācību), ētikā, aistētikā un psiholoģijā (pēdējo viņš pie tam izprot kā «mācību par cilvēku tā kultūras apziņas vienībā»).

Loģikas uzdevums, pēc Kohena domām, ir — noteikt konstituētājus, «radītājus», «fundamentālos» tīrās domāšanas momentus; citādi izsakoties: izpētīt zinātniskās priekšmetīgās ap-

* Ja viņi pa laikam runā par «domāšanu», tad tas var viegli maldināt; patiesībā viņi ņem vērā nevis domāšanas procesus individos, ko viņi sauc par «priekšstatiem» — tos izpētīt ir psiholoģijas uzdevums, — bet gan zinātniskās domas vienīgi pēc to satura.

ziņas likumību, iekšējo struktūru, t. i. uzrādīt jēdzienus, ar kuriem palīdzību mēs domājam ikreizējos zināšanas priekšmetus. Par visas zinātniskās apziņas pamatu, tā tad pārējo atsevišķo zinātņu fundamentu Kohens, proti, uzskata matemātiku un matemātisko dabas zinātņi.* Tā, pirmkārt, telpa un laiks ir priekšmeta, «dabas» nepieciešamas katēgorijas, t. i. konstruktīvi nosacījumi, jo mēs domājam dabu kā kaut ko telpā un laikā. Tālāk, pie augstākiem jēdzieniem (katēgorijām), kas mums nepieciešami dabas zinātniskaj domāšanai, pieder: bezgalīgi mazā (infinitēzimālā), skaitļa, kustības, uzglabāšanās (substances), cēlonības u. t. t. jēdziens. Filozofiskā metode, kas to izdibina, paceļot ar refleksiju skaidrā apziņas gaismā sastopamo atsevišķo zinātņu augstākos priekšnosacījumus un rīcības veidus, ir — Kanta nodibinātā — «transcendentālā» metode. Tā noskaidro arī, ka visas šīs katēgorijas kas atvasinātas no pieredzes (kā to pieņem, piem., pozitīvisms vai vienpusīgs empīrisms). Jo tās nekad nav pieredzes priekšmets, kā piem. atsevišķas konkrētas lietas vai procesi. Tās drīzāk ir pieredzes priekšnosacījumi; šie jēdzieni ir zināmā mērā viedokļi, no kādiem mēs vispirmāk varam veikt pieredzes noteiktos virzienos. Viņiem tiktāl ir nozīme neatkarīgi no pieredzes («a priori») un tie sākotnēji noteic, kas vispār kļūst par attiecīgās pētīšanas «priekšmetu» (ja kāds, piem., pēti zināmu novadu no t e l p i s k ā izveidojuma viedokļa,

* Šai ziņā Kohens ievērojami atšķiras no citādi daudzējā ziņā viņam radniecīgās Bādenes filozofu skolas, no kam varam secināt stiprāku n ā t u r ā l i s t i s k a domāšanas veida ietekmi Kohena sistēmā. Rikertam un viņam tuvu stāvošajiem domātājiem v ē s t u r e s (nevis dabas zinātnes) transcendentālā teorija ir fundamentālais, kas noteic atsevišķo problēmu apceri. Marburgas skolas filozofi ir arī vienpusīgi racionālistiski noskaņoti, ciktāl tie grib atvasināt visu saturīgo no formas, negrib atzīt nekā alogiska, bet gan visu tiecas radīt no domāšanas. «Bādenieši» uzsver (šai ziņā tie tuvinās «reālismam»), ka atziņa nerada priekšmetus no sevis, bet atzīst tos tā, kā tie tiek objektīvi prasīti. Atzišanas akts, bet nevis tā nozīmība, pie-skaitāms subjektam. Rikerts, pretstatā pozitīvismam un «immanentajai» filozofijai, ir pārliecināts, ka «jabūt kaut kam (kādaļ sevī mītošai kārtībai), kas no izzinātāja subjekta nav atkarīga tai ziņā, ka izzināja var piemēroties tam, lai kļūtu patiesa jeb objektīva.» Taču šim transcendentajam nav jābūt realitātei, bet «jābūtībai», «vērtībai». «Rikerts padara teorētisko prātu par praktiskā prāta formāciju, jo viņš pielīdzina lietu «iru» viņu atzišanas tirāļai «prasībai» (ideālajai iras jābūtībai), ko izteic sprieduma akts.»

tam tādas kvalitātes kā krāsas, toņi, labā un ļaunā ētiskās izšķirības vai sabiedriskās attiecības nebūs «priekšmets»). Transcendentālā metode «vērificē» katēgorijas, t. i. tā noskaidro viņu nozīmību, pierādīdama, ka visas tās ir nepieciešamas zinātnes uzdevumiem, ikreizējā priekšmeta domāšanai un tiktāl tās dara priekšmetus «iespējamus». — Loģika, pretēji Kanta uzskatam, nevar visiem laikiem nozīmīgā veidā uzskaitīt visas iespējamās katēgorijas. Jaunu problēmu atrisināšanai rasi būs nepieciešami jauni domāšanas līdzekļi, tā tad jaunas katēgorijas.

Pēc savas dziļākās būtības domāšana (kā to jau saskatījis Platons) ir «hypothesis», t. i. «pamatojums», «radišana». «Hypothesis» pie tam nenozīmē vienkāršu nojausmu (ko parasti apzīmē ar vārdu «hipoteze»), bet pamatā mītošu domu, kas vispirms dara iespējamu zināmu zinātniskās jautājumu uzstādīšanas un pētīšanas virzienu. Piem., lai izpētītu krišanas likumu, Galilejam nācās «tīri» (t. i. a priori jeb neatkarīgi no pieredzes) radīt vienmērīgi paātrinātas kustības jēdzienu. Bet visam, kam ir nozīme kā pamatjēdzienam (katēgorijai) un pamatlikumam (principam) zinātnes noteiktam stāvoklim, tiek prasīts—saskaņā ar ideju — tālāks pamatojums, dziļāks attaisnojums. Jāiet aizvien tālāk atpakaļ virzienā uz loģisko «sākotni». Tas notiek, piem., tad, ja kā loģisks pamatojums (mums parastajai) Euklida ģeometrijai tiek pieņemta kāda tā sauc. metaģeometrija (citādām «telpām»), kas uzņem sevī mūsu ģeometriju kā speciālu gadījumu un dara to atvasināmu no sevis, vai ja tā sauc. relatīvitatētes teorija meklē mūsu laika jēdzieniem fundamentālus priekšnosacījumus citos jēdzienos.

Katēgorijas atbilst domāšanas pamatvirzieniem, spriedumu veidiem. Un pēc Kohena domām domāšanas pamatvirzieni (pamatformas) reizē sedzas ar esamības pamatvirzieniem. Neatkarīgi no izzinātājas apziņas eksistējošas pasaules ar absolūti («par sevi») eksistējošiem priekšmetiem nemaz nav. Nav arī — no loģiskas atšķirīgas — metafizikas, kā šādas pasaules izziņas. Domāšana rada atziņā un ar atziņu priekšmetu. Priekšmetu esamība ir viņu — priekšmetu — esamība. Domāšana (domas satura nozīmē) un esamība (domas priekšmeta nozīmē) ir identiskas; t. i. domu saturī, kam mēs piedēvējam objektīvu nozīmību, nevis atveido esamību, bet tie ir esamība. (Pēdējai tā tad piemīt caurcaurēm loģisks rak-

sturs.) Viss, kas mīt «ārpus», «viņpus» domāšanas, viss «transcendentais» tiek uzskatīts par aplamu domu, bet «lieta par sevi» — par «spoku».

Ar šo domāšanas un esamības identificēšanu netiek apstrīdēta «ārpasaules reālitate»; ar to netiek apgalvots, ka es kā domātājs individuālu radu pasauli. Šādus subjektīvā ideālisma (vai pat solipsisma) apgalvojumus Kohens un viņa piekritēji noraida kā absurdus. Viņi nenoliedz, ka pastāv izzinātāji individuāli subjekti, kas mēģina izprast no viņiem atšķirīgu reālu pasauli; viņi tomēr nesaskata tanī loģisku, bet vienīgi psiholoģisku problēmu. Loģika neapcerē jautājumu, kas izzina, bet vienīgi: ar ko izziņa tiek panākta? Par šādiem izziņas līdzekļiem loģika atzīst jēdzienu un spriedumu sistēmu, ko var apzīmēt par «zinātnisko apziņu». Visiem priekšmetiem un priekšmetīgajiem noteikumiem jābūt ietveramiem šai sistēmā. Ārpus un neatkarīgi no šās sistēmas pastāvošas esamības piejēmušs būtu piejēmušs par kaut ko ārpus katras domājamības, taš būtu tā tad aplamības piejēmušs.

Bet kā ir ar sajūtām? Vai tām nav itin nekādas nozīmes atziņai? Mācībai par domāšanu (loģikai) Kants savā «Tīrā prāta kritikā» priekšgalā nostādījis mācību par jutēklību (aistētiku); pēc viņa uztvēruma domāšanai papriekšu iet uzskate. Savs sākums domāšanai tā tad ir iekš kaut kā ārpus tās. Šeit Kohens saskata vāju punktu Kanta koncepcijā. «Mēs sākam ar domāšanu, saka Kohens. Domāšanai nedrīkst būt nekādas sākotnes ārpus viņas pašas, ja citādi viņas tīrībai jābūt neierobežotai un neskārtai. Tīrai domāšanai sevi pašā un vienīgi viņai jārada tīrās atziņas. Līdz ar to domāšanas mācībai jāklūst par atziņas mācību. Kā šādu mācību par domāšanu, kas pati par sevi ir mācība par atziņu, mēs šeit gribam izveidot loģiku.»

Bet ja Kohens un viņa piekritēji arī neatzīst sajutu (uzskati) pēc Kanta priekšzīmes par domāšanai līdzvērtīgu faktoru, tad tomēr viņi negrib atmest sajutu vienkārši pie malas. Sajutas ir domāšanai zināmā mērā «jautāšanas zīmes»; tās uzstāda zināmus «prasījumus»; un visa domāšanas un tās tīro darinājumu jēga pastāv šo jautājumu atrisināšanā un šo prasījumu apmierināšanā. Pati no sevis sajuta nav uz to spējīga, jo sajutas kā apziņas saturus pārdzīvo tikai individi; savā uzskatāmajā saturā, savā tiešajā pārdzīvojumā tās nav nošķiramas no subjekta un objektīvējamas kā valodiski formulēti domu saturi. Ko es īstēni pārdzīvoju, ja noteikti kairinājumi skar manus jutēklus, par to man var būt gan zināma palāvība, ka citi to tāpat pārdzīvo, bet es nedz varu to darīt tieši uztveram; citiem, nedz darīt to nepārprotami zināmu citiem, ja neieņu palīgā valodu un līdz ar to jēdzienisko domāšanu. — Sajuta pat nevar sniegt mums ziņu par visu to, ko mēs zinātniskajā domāšanā atzīstam par «īstēnu». Lai padomājam par kairinājumiem un kairinājumu izšķirībām, kuŗas mēs nespējam pamanīt un kuŗas mēs uztveram domās, bet nevis tieši sajūtam, piem. skānas, kas mūsu dzirdei ir par vājām, vai skaņu izšķirības, kas ir par smalkām; lai iegau-

mējam arī, ka, piem., elektrībai un magnētismam neatbilst nekādas specifiskas sajutas.

Bet nebūtu tomēr pareizi, nejemt vērā sajutas prētensiju, jo tā nav pilnīgi nosakāma un bieži vien ir grūti noteicama. Tīrās domāšanas loks nav gluži immanents; tā formulē un atrisina problēmas, kas uzstādītas sajūtām līdzdarbojoties. Bet līdzekļi, ar kuriem domāšana to veic, ir viņas tīrie «darinājumi» («Erzeugungen»), kategorijas. Pašas tās nav sajutas, arī ne no sajutas dotas domāšanai, bet gan tīri ražojumi, tomēr visās viņās ir iemta vērā arī sajuta. Tā, visam, ko mēs apspriežam kā «īstenu», ir attieksme uz sajutu, bet mēs to noteicam ar jēdzienu palīdzību. Kritiskais (ieb «objektīvais») ideālisms nenoliedz īstenību, reālo pasauli, bet tas nosaka, ka nevis sajuta mums to garantē, bet domāšana. Ideālisms tiktāl (pēc Marburgas skolas mācības) ir patiesais, ar sevi skaidrībā tikušais reālisms. Viņš, protams, noliedz naivo reālismu, kas domā, ka visa lietu pasaule mums gatavā veidā «dota», un ka atziņa pastāv iekš tam, ka mēs šo īstenību vienkārši garā «atveidojam». Lietas tomēr nav domāšanai «dotas», bet gan «uzdotas»; taš, kas mums «dots» neatkarīgi no domāšanas, ir sajutu nesakarīgā drūzma, tas, kas vēl tikai jānoteic, proti, nenoteiktais X. Zinātniskā domāšana ir tas, kas bezgalīgajā attīstībā no šā sajutu chaosa vispirmāk rada sakārtotu īstenības sakaru, pasauli ar tās likumiem, kosmu. Atsevišķie konkrētie priekšmeti, ko naivais cilvēks pieņem par tieši un vispirmāk doto, savā konkrētajā bagātībā un individuālitātē izsmejami vienīgi bezgalīgā domāšanas noteikumu rindā; tie tiktāl sastāda pēdējos, nekad nesasniedzamos domāšanas mērķpunktus. Taču individuālais tāpēc neattiecas vienīgi — kā to domā Bādenes skola — uz vēstures zinātni, bet gan arī uz dabas zinātnēm, nekaitējot tās centieniem, izveidot dabu kā norises vispārīgas likumības sistēmu. — (Kohena atziņas mācības kritiskai apspriešanai sldz. zemāk V nod., 15. §. un VI nod., 5. §.)

Asi uzsverot domāšanas aktīvo, «radošo» raksturu, zinātne Kohena sistēmā tiek uztverta par tieši analogisku citiem kultūras apziņas galvenajiem virzieniem — tikumībai (ieskaitot tiesības un reliģiju) un mākslai. Līdzās loģikai tādējādi nostājas ētika un aistētika. Ētika ir mācība par jābūtību; arī tā nav atkarīga no pieredzes: «jo ar pieredzi vienīgi var izzināt, kas ir, nevis, kam jābūt.» Gribēšana ir morāliska («tīra») tad, ja tā izraisās vienīgi pienākuma dēļ. Šai ziņā Kohens ir vienās domās ar Kantu. Tuvāki iztīrējot ētiku (kuru viņš orientē tiesību zinātnēs), Kohens vairāk uzsver sociālo momentu, taču viņš noraida sociāldemokratijas materiālistiskās, eudaimonistiskās, ateistiskās un revolūcionārās tendences. Valsti viņš neatzīst par pašmērķi, bet vērtē to vienīgi kā organizāciju individu tikumiskās dzīves veicināšanai. Augsti vērtējot nacionālo momentu,

Kohens aizstāv arī humāni-kosmopolītisku ideālu, pieslejoties vācu klasiskajam laikmetam.

Tāpat kā Kants Kohens aizstāv arī tīru morālītātes reliģiju. Visus «mītoloģiskos» momentus viņš noraida. Dieva jēdziens viņam nozīmē pilnīgās tikumības ideju. Apgalvojums, ka Dievs eksistē, pārsniedz cilvēka izziņas robežas.

Patstāvīgāks nekā ētikā un reliģijas filozofijā Kohens ir aistētikā. Par mākslas organu Kohens apzīmē jūtas, un proti «tīro» jūtu. Ar to viņš saprot «mīlestību pret cilvēku viņa būtes, kas ietver sevī arī dzīvnieciskus momentus, tötālītātē.» —

Pauls Nātorps (1854.—1924., kopš 1881. g. privātdocents, bet kopš 1893. g. profesors Marburgā) savos pamatuzskatos ir vienis prātis ar Kohenu, lai gan viņš ir tomēr caurcaurēm patstāvīgs domātājs. Daži viņa raksti (it īpaši: «Filozofija, viņas problēma un viņas problēmas», 1911., un «Kants un Marburgas skola», 1912.) ir gaužam piemēroti ievadījumam kritiskajā ideālismā, jo tie ir daudz skaidrāki sarakstīti, nekā Kohena darbi, kuŗi gan pauž spēcīgu oriģinālītāti, bet bieži vien visai grūti izprotami. —

It īpaši ievērojamas Nātorpa grāmatas: «Sociālā paidagoģija», «Plātōna ideju mācība», «Filozofija un paidagoģija», «Vispārīgā psiholoģija», «Sociālideālisms», «Priekšlasījumi par praktisko filozofiju» u. c.

Pie «Marburgas skolas» tālāk pieder Aug. Štadlers (1850.—1910., prof. Cīrihē), K. Fōrlenders (1860.—1930.), kas galvenokārt apcerējis sociālās problēmas Kanta ētikas garā, Valt. Kinkels (dz. 1871.), E. Kasīrers (dz. 1874.), N. Hartmans (Nātorpa pēcnācējs Marburgā, vēlāk profesors Ķelnē un Berlinē, atsacījies no ideālistiskās atziņas teorijas*), Alb. Gerlands, Art. Buchenaus, Joh. Paulsens, Art. Līberts.

Marburgas skolai tuvu stāvēja Kurds Lasvics (1848.—1910.), kuŗa rakstī sacerēti cildeni populārā stilā. Samērā pastāvīgu Kanta filozofijas tālākizveidojumu mēģinājis savos darbos sniegt V. Kopelmans (1860.—1934.). Tādu pašu brīvu stāvokli pret kriticismu ieņem Osv. Veie-

* Savos «Atziņas metafizikas pamatvilcienos» (2. izd. 1925.) H., dibinādamies uz fainomenoloģiska pamatojuma, asi jo asi kritizē ideālismu un faktiski atzīst mūsu aizstāvamo kritisko ideālismu. Savā visai ievērojamā «Ētikā» (1926.) H., saskaņā ar Ščleru, novēršas no subjektīvisma, atzīstot objektīvas vērtības un viņu nozīmību. Tās sastāda paliekošo katrā cilvēku subjektīvo vērtējumu relatīvitātē un svārstībās, un no viņām Kanta pareizi atzītā «forma» (proti: ētiskā vērtējuma apsolūtība) vispirms iegūst savu (materiālo) saturu.

denbachs, kas aizstāv brīvības ideālismu un «par sevi eksistējošu» pasauli, bet noliedz sevī noslēgtu dievību, kā nesavienojamu ar brīvību. Dzīvums ir pārāks par visu sistematisko.

Starp Marburgas un Bādenes filozofu skolām pastāv dzīla saskaņa filozofijas uztvērumā. Noliecot «lietu sevi» metafiziku, abi virzieni (Hēgela garā) redz filozofijas centrālo uzdevumu kultūras apjēgšanā. Kultūras pasaule un tās atsevišķās «pasaules»: zinātne, tikumība, reliģija, tiesības, māksla jāizprot viņu likumīgajā izveidojumā kā gara, «prāta» (logos, ratio) darinājumus.

Gara «radītāja» rakstura izcelšana vieno abus šos no Kanta ideālisma izejošos virzienus ar spēcīgām — pa daļai gan vēl diezgan nenoskaidrotām — tagadnes tendencēm, kas cenšas pēc aktivitātes filozofijas. No šās filozofijas jūtu pārmērīguma un mistikas, tāpat visa «romantiskā» marburdiešu atšķir viņu filozofijas asi izteiktais loģiski-rationālistiskais raksturs.

1918. gadā nodibinātā «Vācu filozofiskā biedrība» cenšas atdzīvināt vācu ideālisma (Kanta un viņa pēcteču) filozofiju, kas lai sekmētu tautas atdzimšanu. Šai garā līdzās Brūno Bauchaam (Jēnā), Maksim Vuntam (Tībingā) darbojas arī D. Mānke (Marburgā), kuŗa filozofijā reizē manāma Huserla ietekme. No jauna atmodinātās metafiziskās prasības ietekmē vairāki domātāji, kā piem. Heimzēts (Heimsoeth), Herriģels, Heideģers, visai stipri uzsver metafizisko momentu Kanta filozofijā.

Jāsaka tomēr, ka arī ideālistisko jaunkantiešu aprindās — pat Nātorpa un Hartmaņa darbos — no jauna sāk izpausties metafiziska tendence. Manāma arī Hēgela spekulācijas atjaunošana. Tā, Nātorps savā pēdējā darbā «Praktiskā filozofija» (1925.) rāda šo «pagriezienu pret Hēgeli»; tālāk Eikena skolnieks E. Grīzebachs (dz. 1880.) savā darbā «Patiesība un īstenība» (1919.) devis metafiziskas sistēmas uzmetumu. Savā ētikā viņš, atteikdamies no metafizikas, pievēršas jūtu un reliģiozitātes novadam. Tālāk šeit minams Ričarda Krōnera lielais vēsturiskais attēlojums «No Kanta līdz Hēgelim» (2 sēj., 1921.—24.) un viņa sistēmatisks darbs «Gara pašpiepildīšanās» («Die Selbstverwirklichung des Geistes», 1929), kā arī H. Freiera, L. Hēringa, H. Gloknera, K. Šillinga-Vollnija un S. Marka darbi. (1930. g. tika nodibināta Hēgela pētniecībai veltītā asociācija.). — Vācu valodā tulkti arī ievērojamā hēgelieša Benedeto Kročes (dz. 1866., profesors Neapolē) kopoti raksti (7 sēj., 1931.). — Hēgela (un tamlīdz Dilteja) stipras ietekmes patstāvīgi pārstrādā Nikolajs Hartmans savā visai ievērojamajā darbā «Garīgās iras problēma» (1933.). Izslēdzot metafizisko, viņš pieslejas tam, ko Hēgelis atzinis par gara dzīves tieši uztveramo būtību, un ar dziļas un īpatnējas metodes palīdzību ceļ gaismā šo būtību.

4. Š. Edmunda Huserla «fainomenoloģiskā» filozofija.

Macha pozitīvismam, kā redzējām, gnōzeoloģiskās refleksijas centrā stāv sajuta, tā tad uzskatāmais, bet «marburdziesiem» — domāšana, tā tad neuzskatāmais jēdziens, «fainomenoloģiskā filozofija» turpretim tiecas atrast ciešu savstarpēju attieksmi starp uzskati un jēdzienu.

«Fainomenoloģijas» nodibinātājs ir Edmunds Huserls (dz. 1859. g., profesors Getingā, kopš 1916. g. Freiburgā). Savos dziļajos «Loģiskajos pētījumos» (2 sēj.) viņš ar panākumiem apkarojis «psicholoģismu», t. i. uztvērumu, ka psiholoģija ir filozofijas pamatdisciplīna, un norādījis, ka arī tādi cienījami loģiķi, kā Kristofs Zīgvarts (1830.—1904.) un Benno Erdmans (1851.—1921.), ieslīgdami psiholoģiskajās apcerēs, radījuši sajukumu loģikā. Huserls pats aplūko loģiku kā āpriori nozīmīgu zinātņi gluži neatkarīgi no psiholoģijas, kas pati ir tikai empīriskā zinātne. Par loģikas uzdevumu — plašāki, nekā līdz šim parasts — viņš sprauž, attēlot būtību un vispārīgās formas, kādas nepieciešami piemīt katrai teorētiskajai zināšanai. Savās apcerēs viņš ar sekmēm daudzkārt saskaras ar katoļu filozofu Bernhardu Bolcāno (1781.—1848.), it īpaši tā «Zinātnes mācību» (4 sēj. 1837.) un līdz ar to arī ar katolisko tradīciju, kurai Huserlu tuvinājis arī viņa skolotājs Francis Brentāno. Huserla pētījumi daudzējādā ziņā pieskaras priekšmetības teorijai, ko dibinājis cits Brentāno skolnieks — A. f. Meinongs (1852.—1920., kopš 1882. g. profesors Prāgā.).

Savās «Tīras fainomenoloģijas un fainomenoloģiskas filozofijas idejās» (1913., 3. izd. 1928.) Huserls mēģinājis radīt jaunu filozofijas pamatzinātņi, ar kuru tā vispirmāk paceļama stingras zinātnes pakāpē. — Ar šo darbu H. atklāja savu «Gada grāmatu filozofijai un fainomenoloģiskai pētniecībai»; IX. sēj. parādījās M. Heidegera izdoti Huserla «Priekšlasījumi par laika apziņas fainomenoloģiju» (1928.). No H. darbiem vēl minama «Formālā un transcendentālā loģika» (1929.).

Fainomenoloģija grib skaidrināt jēdzienus uz uzskatāmi dotā, «fainomenu» pamata. Tā mēģina noskaidrot jēdzienu saturu un pārbaudīt to viņa nozīmībā, atvedinot jēdzienus uz viņiem sākotnēji pamatā mītošām «oriģinārām» uzskatēm (šai ziņā Huserls saskarojas ar Hjūmu un pozitīvismu). Ar tām jākonfrontē

jēdzieni, paceloties no uzskatē dotā atsevišķā (īpatīgā) līdz viņa vispārīgās «būtības» «skatei». Šī «būtības skate» — ar ko nav jāsaprot nekas mistisks — veicama uz ikvienas uztveres pamata. Es dzirdu, piem., skaņu. Pārstajā ievirzē es to piejemu par kaut ko individuālu, vienreizēju, par «šo te!» Bet šādā skaņas uztverē es varu noskaidrot, kas pieder pie «skaņas» būtības — atšķirībā, piem., no «krāsas», «lietas», vai «jūtas» u. t. t. Ar to mēs pacelamies līdz «būtības skatei». Mēs pie tam abstrahējamies no visiem empīriski-faktiskajiem apstākļiem, kādos tagad un šeit zināmais tonis ir dots, un pat no viņa īstenās esamības (mēs ieslēdzam to it kā «iekavās»). Bet ja mēs reiz esam skatījuši šā toņa būtību, mēs varam neatkarīgi no pieredzes («a priori») konstatēt visu, kas attiecas uz šo toni, kad un kur vien tas empīriskajā īstenībā sastopams. Būtības (t. i. priekšmetu lietišķais satvars) nav nedz vispārīgas, nedz individuālas; tās ir pēdēji dotais, ko nevaram nedz pierādīt, nedz arī tam pierādījums vajadzīgs, mēs varam tās vienīgi uzrādīt, ēvidenti skatīt. Visi mēģinājumi tās dēfinēt, nevar izklūt no apļa. Bet «būtības skatišanā» pastāv «fainomenoloģijas» (kā to saprot Huserls) jaunā metode. Tās princips ir: visu, kas mums «oriģināri» (t. i. kā sākotnējs sastāvs) prēzentējas intucijā, vienkārši piejemt tā, kā tas prēzentējies.

Ar šo metodi mēs varam skaidrināt visus jēdzienus. Mums vienīgi jāpacel iespējami uzskatāmi apziņā ar viņiem apzīmētie priekšmeti (jeb lietu sastāvi) — vai nu ārējā vai iekšējā uztverē, vai arī tīrā fantāzijas priekšstatā, šai izšķirībai nav principiālas nozīmes.

Ja mums ir «dabiskā ievirze» uz īsteno, un ja pašu individuālitate «iekļauta iekavās» (t. i. izslēgta), tad paliek pāri — ne īsteno — «absolūtā jeb transcendentālā apziņa». Fainomenoloģijai jāizpēti tanī sastopamie «immanentie apziņas veidojumi» resp. ievirzes pēc viņu būtības. Tādējādi fainomenoloģijai pēc savas būtības jāprētendē «būt par pirmo filozofiju un sniegt līdzekļus katrai paveicamai prāta kritikai». Viņa tādējādi prasa pilnīgu neatkarību no visiem priekšnosacījumiem un skaidrību par tās pašas būtību un metodi. Pie tam viņa nav aprobežota ar nopietnuma pārdzīvojumiem (kā piem. uztverēm, apcerēm, apspriedumiem u. t. t.), bet tā jē vērā arī fantāzijas, fikcijas u. tml. pārdzīvojumus.

Fainomenoloģiskā metode raksturīga «būtības zinātnēm» atšķirībā no visām «faktu zinātnēm». Tas, ka man, piem., pašlaik uzlūkojot šo grāmatu, ir «uztvere» par šo grāmatu, ir atsevišķs fakts; lai to apzīmētu par «uztveri», man (vismaz apmēram) jāzina, ko nozīmē izteiciens «uztvere», tā tad — kas ir uztveres būtība. Faktu zinātnes dibinās uz (induktīvās) pieredzes, t. i. tās ir empīriskas, tās nolikumi ir a posteriori nozīmīgi. Tās attiecas uz individuālo esamību, kurai piemīt nejaušības raksturs (ciktāl viņu pēc tās būtības varētu domāt arī citādi). Faktu zinātņu atziņas ir tā tad *vérités de fait* (Leibnica nozīmē). Pie tām pieder tiklab kultūras, kā arī dabas zinātnes; jo arī dabas likumi jāuzskata par «faktisku» kārtīgumu (likumību), kas varētu būt arī citāds.

Būtības zinātnes ir a priori nozīmīgas. Ja mēs arī viņu nolikumus iegūstam ar empīrisku uzskāšu palīdzību, tad pēc savas nozīmības tās tomēr nedibinās uz (induktīvās) pieredzes. Ja mēs kādas lietas (piem. traģiskā) būtību mēģinām noskaidrot ar viena vai vairāku piemēru (atsevišķu traģēdiju) palīdzību, tad to gan var nosaukt arī par «pieredzi», taču atšķirībā no parastās uz fakticitāti vērstās (tā sauc. induktīvās) pieredzes tā jāapzīmē par «fainomenoloģisko». Tā noder vienīgi «būtības zinātnēm», bet tās neietver sevī nekādus individuālas esamības statījumus, nekādus fakticitātes apgalvojumus; tās neattiecas uz esamību, *existentia* (scholastiski runājot), bet gan uz *essentia* (būtību). Ja apgalvo: visi ķermeņi ir izplatīti, vai: veselais ir lielāks par daļu, tad šie apgalvojumi ir apriēri nozīmīgi, gluži neatkarīgi no tam, vai faktiski pastāv ķermeņi vai veselie vai daļas (par ko minētajos nolikumos nekas netiek izsacīts). Šeit mums tā tad ir darīšana ar «nepieciešamām» patiesībām (ar *vérités de raison* Leibnica izpratnē).

Ja arī viss apziņai transcendentais (tā tad arī viss reāli eksistējošais) kā tāds tiek «iekļauts iekavās» un ar to no fainomenoloģiskā aplūkojuma izslēgts, tad tomēr tas paliek tās objekts, ciktāl tas piemēroti apziņai kļūst par dotību. Ja tā tad, piem., fiziskā daba kā reāli eksistējošais ir izslēdzama, tad tomēr pastāv ne tikai dabaszinātniskās apziņas fainomenoloģija dabaszinātniskās pieredzes un domāšanas virzienā, bet arī pašas dabas kā dabaszinātniskās apziņas korrelāta fainomenoloģija. Tāpat arī, lai gan izslēgšana attiecas arī uz psiholoģiju un gara zinātņi (kā

reālinātnēm), pastāv cilvēka fainomenoloģija, viņa personības, viņa personīgo īpašību un viņa (cilvēciskās) apziņas norises fainomenoloģija; tālāk sociālā gara, sabiedrisko veidojumu, kultūras darinājumu u. t. t. fainomenoloģija.

No šiem piemēriem mēs redzam, ka, neraugoties uz nepieciešamo savstarpējo attieksmi, vienmēr jāizšķir: «pārdzīvojuma veida tīri subjektīvais moments un pārējais, tā sakot no es'a nošķirtais pārdzīvojuma satvars». Tam atbilst «n o e s i s» (kā domāšanas pārdzīvojums) un «n o e m a» kā tā «jēga», priekšmets (piem. uztvertais kā tāds).^{*} Bet šie n o e t i s k i e elementi sastāda vienīgi «intencionālo», t. i. uz priekšmetiem vērsto pārdzīvojumu d o m ā š a n a s elementus. No viņiem jāatšķir «hiletiskie», vielas elementi, t. i. viss ar sajūtām uzskatāmi dotais, kas ar domāšanu iegūst savu «jēgu», savu iztulkojumu. (Šai domāšanas atzišanā Huserls atšķiras no Hjūma sensuālisma un piedrojas kritiskajam ideālismam, kā arī reālismam.).

Būtības patiesības mums lielāko tiesu šķiet «pašsaprotamas», «triviālas». Lai atgādājamies vien tādus nolikumus, kā piem.: no diviem kvālītīvi dažādiem topiem (pieņemot vienādu skaņas nokrāsu) viens ir augstāks, otrs zemāks; «uztvere ir vienmēr kaut kā uztvere»; «spriedums nav krāsains.» Bet taisnī šī «pašsaprotamība» apliecina, ka mēs ar pilnīgu atskārtas skaidrību («ēvidenci») izprotam šādu nolikumu patiesību (nozīmību). Arī būtības atskārtas saturs nav it visur triviāls, jo tīrās matēmatiskās disciplīnas, tīrā loģika, tīrā laika un kustības mācība, visas pieder pie būtības zinātnēm. Pēdējās nestāv arī bez attieksmes līdzās faktu zinātnēm. Drīzāk gan būtības atskārtas attiecināmas uz visu individuālo un faktisko, kam ir līdzdalība attiecīgajā būtībā. Kas piem. konstatēts par «kopības» būtību, tas attiecināms uz visām īstenām kopībām. Tiktāl ikviens fakts ietver sevī būtības sastāvus, bet nevis otrādi. «Būtības» un «būtības lietu stāvokļi» paši nav fakti, tie nav nedz fiziskas, nedz psihiskas reālītātes, tie drīzāk pieder — kā Platōna idejas — kādai trešai valstībai, proti «nozīmības», ideālo priekšmetu valstībai (kurus tomēr nedrīkstam aplami iztulkot par transcendentām «lietām sevī», «metafiziskām» eksistencēm).

No vecākiem domātājiem savos pēdējos darbos Huserla ietekmi uzrāda Teodors L i p s s (1851.—1914), kuram ir lielī sasniegumi arī psīcho-

^{*} No kā vēl jāatšķir tas, kas stāv viņpus apziņas («lieta par sevi»)!

loģijas, ētikas un aistētikas laukā, tālāk — Maksis Šēlers (1874.—1928.), kam par izejas punktu noderējusi Eikena koncepcija. Literāriski izcēlušies arī jaunāki Huserla skolnieki vai piekritēji, kā piem. A. Reinachs (kritis karā 1917. g.). Huserla un Šēlera ietekmēti ir Ģertrūde Kucnicka, V. Reiers, R. Cochers, Illemans, A. Meggers. Huserlam tuvu stāv arī Brentāno skolnieks Emils Utics (dz. 1883.). Savā laikā uzmanību uz sevi vērta Huserla skolnieka un pēcnācēja Freiburgā Mārtiņa Heidegera (dz. 1889.) darbs «Ira un laiks» (1927., 3. izd. 1931.), kurā redzama arī stipra Kirkegora (Kierkegaard) ietekme. Kamēr Huserls par savas būtības skates fainomenoloģiskās metodes uzdevumu sprauž, vienkārši pieņem visu, kas mums prezentējas, tā dotībā, Heidegers nodibina «hermeneutisko» (iztulkotāju) fainomenoloģiju. Tai jāatklāj, kas parādībā sākumā ir apslēpts vai aizsegts. Tādējādi jāizšķir «parādība» (kurā izpaužas tas, iekš kā tā fundēta) un «fainomens», proti, «fainomens», kas vispirmāk jāuzrāda (kas tā tad attiecas pret «parādību» kā kaut kas «par sevi»!). Heidegers īpatnējā veidā ķeras pie sensenā jautājuma par cilvēka būtību, tā tad filozofiskās antrōpoloģijas problēmas. Viņš grib fainomenoloģiski izprast sākotnējo «rūpēs» (cura) izpaudošos dzīvi kā cilvēka esamības pamatsastāvu, no kurā vispirmāk izdiferencējas teorētiskā, ētiskā, aistētiskā u. t. t. izturēšanās. Heidegera darbs diemžēl uzrakstīts ļoti grūti saprotamā valodā — kas ievērojami sekmējis viņa slavu. Pie tam viņu stipri ietekmējis dānis Kirkegors, kas ar dialektisko teoloģiju bija atkal kļuvis moderns. Kā agrāk no Kohena un Einšteina, tā tagad no Heidegera padarīja sensāciju, un nepārzinot, ko īsti slēpj sevi viņa filozofiskā kamera-obskūra, daži gribēja viņu pat proklamēt par «trešās valsts» filozofu.

Pie tam tomēr noskaidrojās nenoliedzama pretruna: bija jāatzīst, ka tiklab Kirkegora, tā arī Heidegera mācībā ēmōcionālā attieksme pret pasauli un dzīvi savā būtībā ir gluži radniecīga vācu tautas «bojā ejas» noskaņojumam laikā no 1918.—1932., jo Kirkegors cenšas rādīt cilvēku Dieva priekšā visā viņa niecīgumā un nožēlojamībā. Viņš tēlo cilvēku viņa sadrumstalotībā, sabrukumā un tukšībā, kas minētajos gados daudzkārt bija novērojams īstenībā. «Kirkegora «eksistences filozofijas»* lielās briesmas ir tās, ka tā nevis kritiski nostājas pret šo stāvokli un stāda tam pretim citu (spēka pilnu) cilvēcības formu, bet uzskata visu to par negrozāmu, ar cilvēka paliekošo būtību dotu īpatnību un paceļ to tādējādi par normu» (Jēnšs).

J. C. Fišers apzīmē Kirkegora svārstīšanos starp dažādiem viedokļiem, kas viņam neuzliek par pienākumu iestāties par vienu vai otru no

* Hēgela filozofija cenšas izprast īstenības vispārīgo «būtību» (essentia), Kirkegors kā Hēgela pretnieks uzsver esamību (existētia) tās vienreizīgumā, it īpaši cilvēka vienreizīgumu tā vienīgumā (attiecībā pret Dievu), kas viņu izceļ no bara. Kirkegora ietekme veicināja intereseš pievērsšanu jautājumam par cilvēka būtību, t. i. filozofiskai antrōpoloģijai.

tiem, ar paša Kirkegora darinātu vārdu par «nulles punkta eksistenci». «Viņa eksistence palika tīri iedomāta un literāriska, un savos dziļākos pamatos tā bija bezcerīga, mūžīgi problēmatizējoša dekadenta eksistence, kas bistas no izšķiršanās un atbildības, un kuŗā gauŗam nelaimīgā kārtā izpaudās tēva un mātes iedzimtība.»

Nav tomēr jāizlaiŗ no acīm, kā to uzsver Reiners, ka «Heidegera «a p j e m i b a s» jēdzienā [tāpat kā Nicŗes mācībā] izpauŗas griŗa, atsacīties no katra glābiŗa aiz dzīves raizēm un trūkuma ar reliŗijas līdzekļiem [tā tad ar ticību kādai viŗpasauŗei] un droŗsirdīgā vīriŗķībā pievērst cilvēku sev pašam.»

Kirkegora mācības vērtīgajam kodolam piesleijas Kārļa Jaspersa (dz. 1883. g.) «eksistences filozofija», kuŗš sava plaŗā 3 sējumu darba «Filozofija» (1932.) otro sējumu veltījis «eksistences apŗaismoŗanai». Visai ievērojami arī viŗa darbi «Laikmeta garīgā situācija» (1931. g.) un «Pasauleskatu psiholoŗija» (3. izd. 1925.). — Pieslēdamies eksistences filozofijai, H. Reiners aplūko reliŗiozās ticības metafizisko satvaru savā darbā «Ticības fainomens» (1934.).

Huserla «fainomenoloŗijā» it īpaŗi vērtīga ir stiprā cenŗšanās stādīt abstraktoŗ jēdzienus savstarpējā sakarā ar dzīvības pilniem vērojumiem un līdz ar to nodibināt auglīgu saskari starp «domāŗanu» un «dzīvi». Kritiskajiem iztirzājumiem vēl nāksies noskaidrot, vai viŗa metode ir tik gluŗi jauna un droŗa, kā viŗš domā.

Huserla priekŗstecis viŗa «būtības skatē» — gan visai aprobeŗotā no vadā — bija (Kanta ietekmētais) Oto Veiningers (1880.—1903.), kuŗa dzimumu izšķirību būtības raksturojums modināja stipru ievēriību. Ģeniālais jauneklis drīz pēc sava galvenā darba «Dzimums un raksturs» (1903.) pabeŗģanas padarīja pats sev galu. Šā darba 22. izdevums iznāca 1921. g.

5. §. Kritiskais reālisms.

Starp gnōzeoloŗiskajiem virzieniem reālisms ir tas virziens, kas visvairāŗ atbilst «veselajam cilvēka prātam», t. i. vispārējai cilvēku pārliecībai. Daŗi filozofi gan ir tais domāŗ, ka tas runā reālismam nevis par labu, bet par ļaunu. Bet jāņem vērā, ka atziņas teorijai nav vispirmāŗ jāizgudro atziņa, bet jāizprot tā viŗas faktiskajā būtībā. Ja nu mēs pacelam apziņā (pēc Huserla fainomenoloŗiskās metodes) atziņas būtību, kā mēs to faktiski izpauŗam praktiskajā dzīvē un dabas un vēstures zinātnēs, tad ņeŗ ietveras pārliecība, ka mums pie tam ir darīŗana ar «reālu» pasauli. Kas ar «reālītāti» ir domāts, izskaidrojams tādējādi, ka ņi pasaule eksistē neatkarīgi tiklāb no izzinātajiem indivīdiem, kā arī no atziņas; ka viŗa tā tad pastāy, ja arī tā netiek vai tiek nepietiekoŗi un aplami uztverta; un ka —

pat ja pieņemam pilnīgas izziņas iespēju — tās saturs jāatšķir no viņā izzinātās priekšmetīgās realitātes. (Šai ziņā realisms ir pretstats ideālismam, ciktāl pēdējais nešķir domāšanas saturu no priekšmeta). — Metodiski pareizi būtu no šās realistiskās pamatpārlicības, kas apstiprinās kā ikdienas izziņā tā atsevišķajās zinātnēs, atteikties tikai tādā gadījumā, ja patiešām mūs uz to spiestu dibināti iemesli.

Kā galvenais iebildums pret realismu tiek aizvien minēts, ka izzinātāja apziņa taču nevar iziet ārpus sevis, un ka ārpus tās eksistējoša reālā tāte esot aplama doma. Šis iebildums tomēr pamatojas uz nedibinātas pašas apziņas pārtelpināšanas, it kā tā būtu visapkārt ieslēgta telpa, kurā ieslodzīts subjekts. Tālāk, šis arguments, stingri ņemot, noved pie solipsisma, t. i. apgalvojuma, ka eksistēju vienīgi es, izzinātājs individuālais subjekts, un visa pasaule ir vienīgi mans apziņas saturs. Tomēr pat pozitīvisisti, kā arī ideālisti noraida solipsismu kā absurdu. Bet ja pēdējie uzsver, ka taču visam, ko mēs varam izteikt par realitāti, jātiek «domātam» un tam jābūt tiktāl immanentam apziņai, tad pret to jāiebilst: protams, izziņā realitāte tiek domāta, bet tāpēc tā nav «tikai» domāta. Ja es, piem. domāju par sauli, tad ar to tā kļūst arī domas saturs, bet tā taču nekļūst vienīgi par domātu sauli. Taisni tāpēc mēs varam atšķirt un mums jāatšķir atziņas saturu (arī vispilnīgākie zinātniskie, kādus mēs esam sasnieguši) no realitātēm, kas ar tiem domātas; daba kā realitāte ir kaut kas cits, nekā dabas zinātnes saturs, tiklab bijušās un tagadējās, kā arī bezgalīgā nākotnē piepildāmās.

Mūsu atziņa tomēr nerada reālos priekšmetus, bet tai jāpiemērojas šiem priekšmetiem (kas tā sakot dzīvi un tieši notēlojas mūsu jutekliskajai uztverei). Tas it īpaši skaidri redzams tā sauc. «konstanču» nepieciešamajā atziņā. Tā piem. dzīvsudraba specifiskais svars ir 13,6, vārišanās punkts pie 357 grādiem. Citiem ķermeņiem ir citi specifiski svāri un vārišanās punkti. Tas pats sakāms par kausēšanas punktiem un kausēšanas siltumiem, elektrības vadīšanas spēju. «Konstante» ir arī gaismas ātrums un krišanas paātrinājums (tukšā telpā), elektrona elektriskais lādiņš u. t. t. Domāšana nerada šādas konstantes, bet gan atrod tās savā priekšā; tās tā tad liecina par kādu no domāšanas neatkarīgu reālu «kaut ko», ko var apzīmēt arī par «lietu sevi». Tas nenozīmē kādu ikvienai domāšanai paslēptu kaut ko, bet gan tās reālo priekšmetu. Kā gan lai «zinātniskā domāšana» (Kohena nozīmē) lai radītu pasauli, ja pati tā nav nekas īstens, bet gan ir ideāls jeb fikcija?!

Pašā atziņā realisms tomēr neredz — kā to mēģina apgalvot o t r s i e b i l d u m s — vienkāršu, pasīvu īstenības uztveršanu, realitātes «notēlošanu». Šādu uzskatu, ko var apzīmēt par «naivo» realismu, var rasi paust cilvēks, kas pirmo reizi sāk pārdomāt savus izziņas pārdzīvojumus. Ikviens noteiktāka izziņas izpētīšana rāda, ka arī no realistiskā viedokļa jāatzīst aktīvais, radītājs moments ikvienā izziņā. Mums pašiem jā-

uzstāda jautājumi īstenībai, mums tā jāizpētī no gluži noteiktiem viedokļiem, «perspektīvām», t. i. ar noteiktiem jēdzieniem un domām, kas vada mūsu uzmanību, jāizdara novērojumi un jāiztulko novērojumu materiāls, un rezultāti mums pēc tam jāteikāro mūsu līdz šim iegūtajās zināšanās. Tā kā šeit atkal paceļas aizvien jauni un jauni jautājumi, tad arī reālisms var atzīt izziņas uzdevuma praktisko bezgalību. Izziņai nevis jānotēlo reālitate, bet jānoteic tā ar mūsu domāšanu aizvien precīzākā un pilnīgākā veidā. Par kādu «notēlošanu» («Abbildung») nevar būt runa jau tāpēc, ka šādā gadījumā būtu jābūt uzskatāmiem dotiem un salīdzināmiem notēlojumiem un oriģinālam. Taču, ciktāl mēs iedomājamies reālitatei tās īpatnībā, ne atkarīgi no individiem un viņu jutekļiem, mēs nemaz nevaram reālitatei uzskatāmi priekšstaft, jo visi tās uzskatāmie elementi: krāsas, skaņas, smaršas, temperatūras u. t. t. vispirmāk statuējas ar reālitates iedarbību uz mūsu jutekļu orgāniem. Jutekliski uztveramā pasaule tās uzskatāmajā īpatnībā, ciktāl mēs zinām, eksistē tikai attieksmē pret mūsu jutekļiem; bet jēdzieniskajā domāšanā mēs no tās izlobām to, ko mēs domājam kā absolūti «par sevi» eksistējošu reālitatei. Bez tam nav arī nebūt visiem izziņas nolūkiem nepieciešams, lai mēs abstrahētos no reālitates attieksmes pret mūsu juteklisko uztveri; tiklab vēstures zinātnē, kā aprakstītajās dabas zinātnēs mēs varam uzlūkot uzskatāmiem do pasauli par reālo pasauli, kā to mēs arī darām praktiskajā dzīvē. Un mēs to arī drīkstam darīt, jo cilvēku jutekli visumā ir vienādi un tāpēc tie nosaka saskanīgas uzskatāmas reālās pasaules parādības (izjēmums šeit, protams, ir ar krāsu akltību slimie un tml.).

No reālistiskā viedokļa šķiet principiāli iespējama arī metafizika kā zinātniska rakstura filozofiska disciplīna (arī šai ziņā reālisms ir pretstats ideālismam). Tāpat kā atziņas teōrijai jāstrādā visciešākā saziņā ar atsevišķajām zinātnēm, lai dibinoties uz tām noskaidrotu atziņas būtību, nozīmību, normas, tā arī metafizikai, dibinoties uz atsevišķajām zinātnēm, kā dabas, tā vēstures zinātnēm, jāvēģina izveidot pasaules uzskatu, vienēju reālās īstenības uztvērumu tās tōtālitate. Šāda metafizika nenodarbotos ar āpriōrām konstrukcijām, bet tai piemistu induktīvs raksturs, tāpat kā atsevišķajām reālajām zinātnēm, kuŗu rezultātus tā izlietā un aptveroši iztulko; savās tezēs, vēl jo lielākā mērā nekā pēdējās, tā būtu hipotetiska; tai būtu tā tad jāapmierinās ar patīcamībām, nojausmām un tām būtu allaž jābūt saskaņā ar atsevišķo zinātņu sasniegumiem.

Šo reālismu (kuŗu mēs varam apzīmēt par «kritisko», lai atšķirtu to no «naivā» reālisma) mēs sastopam gandrīz visā priekšskanta filozofijā; tagadnes filozofijā mēs to sastopam ne tikai pie katolu jaunscholastiķiem, bet arī pie Ed. f. Hartmana, Vunta, Paulsena, J. Folkelta (1848.—1930.), Osvalda Kilpes (1862.—1915.), kas to it īpaši plaši pamatojis savā galvenajā

darbā «Die Realisierung» (3 sēj., 1912.—22., abus pēdējos sējumus izdevis A. Mesers no autora atstātajiem rakstiem), Fr. Erharta (1864.—1930.), G. Šterringa (dz. 1860.), E. Dirra (Dürr, 1878.—1913.), Kīlpes skolnieka, M. Frišeizena-Kēlera (1878.—1923.), E. Bechera (1882.—1929.), L. Nelsona (1882.—1929.), T. L. Hēringa (dz. 1884.), M. Šlika (prof. Vīnē), kas meistariski kritizējis immanences filozofiju. Beidzot pieminami vēl G. Jakobijs, A. Baumgartens, A. Mesers, E. Jēnšs (sldz. VI nod. 5. š.).

Jaunākā laikā kāds no ideālistiskās «Marburgas skolas» ievērojamākiem pārstāvjiem Nik. Hartmans nostāties uz kritiskā reālisma pamata — vismaz faktiski; viņš pats gan savieno ar «reālismu» citādu nozīmi, nekā šeit aprādīto. Ideālismā viņš, proti, redz mēģinājumu, atvasināt objektīvo no subjektīvā, bet reālismā — pretējo: mēģinājumu atvasināt subjektu no objekta. Augšā minētie kritiskā reālisma pārstāvji, pie kuriem pieskaitāms arī šās grāmatas autors, neaizstāv šādu objekta pārkārtošanu.

Vidusceļu starp reālismu un ideālismu iet viens no vācu asprātīgākajiem filozofiem Aloiss Rīls (Riehl, 1844.—1924.), ciktāl viņš atzīst «lietu par sevi», bet noraida metafiziku, jo «lieta par sevi» neesot izzināma. — Visai apdomīgs un pamatīgs kritiski-reālistiskās atziņas teorijas un induktīvās metafizikas pārstāvis psihiskā monisma nozīmē ir Groningas filozofijas profesors Gustavs Heimanss (Heymans, 1857.—1930.). — Kā ļoti ievērojami darbi uz kritiskā reālisma pamata šeit mināmi vēl Viljama Šterna (dz. 1871.) «Persona un lieta» (2 sēj.), «Vērtību filozofija» (1924.) un H. Drīša (1867.) «Īstenības mācība» (1917.). Šterns uzsver, ka pamatjautājums, ap kuru kopš trijiem gadu simteņiem grozījušies visi pasaules uzskata veidojumi, bijis psihofiziskais jautājums: kādā attiecībā garīgais moments stāv pret vielas momentu pasaulē? Pēc Šterna uzskata dziļāks tomēr ir personas un lietas pretstatījums. Viņš dēfinē: «Persona ir tāda eksistence, kas, neraugoties uz daļu daudzību, nodibina reālu, savdabīgu un pašvērtīgu vienību un kā tāda, neraugoties uz daļu funkciju daudzību, veic vienēju mērķtiecīgu pašdarbību.» Lieta ir tā pretrunīgais pretstats: persona ir veselais, lieta — agregāts, persona ir īpatnēja, nesalīdzināma, individuālitate un kvālitate; lieta — salīdzināma, kvantitate; persona ir aktīva un spontāna, lieta ir pasīva un receptīva. Personu sfairā ir iekšēja kauzālitate (t. i. veselā iedarbība uz daļām); lietas sfairā ir tikai ārēja cēlonība (viena elementa attiecība pret citu); personas darbība ir mērķtiecīga, teleoloģiska, lieta — mēchaniska; persona ir pašvērtīga, t. i. tā pastāv sevis pašas dēļ un nav bez atlikuma atvietojama, tai piemīt «ciepa», lieta turpretim ir vērtības ziņā par sevi indiferenta, tā pilnā mērā atvietojama ar citu, tai ir tikai «cena».

Personas jēdziens Šterna izpratnē ir daudz plašāks, nekā mums parastais garīgo aktu nesēja vai cilvēka individa jēdziens, tas aptver visas dzīvās būtēs, vispār ikvienu reālu veselumu ar vienēju mērķtiecīgu darbību (viena alga, vai tā ir apzināta vai neapzināta); tas ir tiktāl psihofiziski

neitrāls. Tas pats sakāms par lietas jēdzienu: jo arī psihisko norisi, kā to māca nāturālistiskā psiholoģija, var uztvert par mēchanisku.

Katrš pasaulesuzskats sākas ar «naivu» personālismu. Tā galvenais trūkums ir, ka viņš piedēvē mērķtiecīgo, vērtīgo un lietderīgo īpašiem faktoriem (kā piem. dvēsele, Dievs), nostādot tos pretstatā mēchaniskajam, līdz ar to nokļūstot nedibinātā duālismā. Tādējādi viņš nonāk pie aplamām personifikācijām un mērķu iztulkošanas no cilvēka viedokļa (viss pasaulē eksistē cilvēka labā).

Ar zināmu pamatotību šo uzskatu kritizē impersonālistiskais filozofiskais virziens, kas visu uzlūko par «lietu», kā to mēs redzam materiālismā un nāturālistismā. Kompleksās vienības tas sadala agregātos, īpatnīgās kvalitātes salīdzināmās kvantitātēs, iekšējo rosmi ārējā nosacītībā, mērķtiecību — aklā likumā. Neraugoties uz saviem lielajiem zinātniskajiem sasniegumiem, šis impersonālistiski-mēchanistiskais pasaules uzskats nespēj tomēr atrisināt pašas svarīgākās problēmas, it īpaši organiskās, garīgās un kultūrālās esamības problēmas.

Tādējādi tas jāpārvar un jāatvieto ar kādu augstāku «kritisku» personālismu, kas līdz ar maivo personālismu tic, «ka pasaule nav vienaaldzīgu elementu konglomerāts un aklū likumu mēchanisms, bet gan pašdarbīgu un mērķtiecīgu būšu un hierarchiski sakārtotu vērtību jēgas pilna sistēma». Šis kritiskais personālisms, kā to rādījis Loce, spēj iekļaut mēchanistiski-kauzālā uzskata relatīvo patiesīgumu savā teleoloģiskajā pasaules uzskatā. Jo viss, kas eksistē, ir reizē vienbūtīgs un daudzējāds. «Personas ir veselumi, kam, neraugoties uz viņu individuālo veselo vienību un rosību, ir daļas un daļu funkcijas.» Tāpēc visam, kas personās ir un notiek, nepieciešams divkārs aplūkojums, kuŗa rezultāts ir šāds: tas, kas raugoties no augšas, t. i. no veselā viedokļa, ir personīgs un mērķa pilns, tas no apakšas, no daļu viedokļa raugoties, ir lietišķs, mēchaniskš (teleomēchanistiskais paralēlisms).

Tālāk, pasaule nav tikai fakts, bet tajā ir arī jēga (arī šai ziņā Šterns ir vienādās domās ar Loci). Šī mērķpilnā un vērtīgā jēga nav identificējama ar racionālītāti. Pēdējā nozīmē, proti, atvasināmību no vispārijiem jēdzieniem. Bet mērķi, kas valda pasaulē, tāpat kā personas, no kuŗām tā pastāv, ir caurcaurēm konkrēti individuāli, nevis loģiski dēducējami, līdz ar to tie ir irracionāli. Tā kā pastāv bezgalīga savstarpēji ierobežotu mērķvienību («personu») daudzība, kas visas sākumā vērstas tikai uz pašvērtībām, tad iespējami traucējumi un konflikti, un līdz ar to daudz kas bezmērķīgs un mērķim pretīgs. Atmetams tāpēc ir tiklab racionālais optimisms, kas izskaidro visu īsteno par prātīgu (Hēgelis), kā arī antrōpocentriskais optimisms, (kuŗu atbalsta baznīcas pasaulesuzskats). Šterns turpretim aizstāv funkcionāli «kosmisku» optimismu, kas domā, ka visu pasaulē rosīgo aktivitāti noteic teleoloģiskas iekšējās tendences, un ka tās tiecas nevis tikai pēc pašmērķu uzturēšanas, bet to pastāvīgas, nekad nebeidzamaš kāpināšanas un attīstīšanas. — Šterns arī attēlojis secinājumus, kādi izriet no šām pamatdomām, zīmējoties uz cilvēka personību un dzīves

veidošanu. Viņa darbs sniedz dzīves apstiprināšanas un celšanas filozofiju. — Stiprā Šterna ietekmē sarakstīta ev. teologa H. Adolfa (Adolph) grāmata «Personālistiskā filozofija» (1931.), kā arī Fr. Kainca darbs «Pers. aistētika» (1932.).

Hanss **Drīss**, neovitalisma vadonis, vispirms savā «Kārtības mācībā» (2. izd. 1923.) — oriģināli izveidotajā loģikā — attīstījis «filozofijas nemetafiziskās daļas sistēmu» un ciešā sakarā ar to radījis savu «Istenības mācību» (3. izd. 1930.) kā «metafizisku mēģinājumu». Šī metafizika grib būt induktīva «zinātne», nevis jēdzienu dzeja, — viņa tomēr apmierinās ar to, ka atzīst sevi par «nojausmu». Savu ceļu tā uzņem cauri zinātnēm, nevis tām garām. Tās metode ir refleksijas metode, kuŗa no tieši dotās pieredzes atvedina istenību, kas tanī «parādās». Šo metodi viņš lietā ar piesardzību un apdomību, kas ļoti patikami atšķiras no dažu intuicionistisko filozofu pārspilējumiem. Gan centrā Drīss nostāda naves problēmu, un līdz ar to viņa darbam piemīt savdabīgs raksturs, vēŗot mūs prom no pasaules. Vēŗtību pārliecībām, kas mīt darba pamatā, eŗ tomēr nevaru piekrist, tāpat arī pamatpieņemumam, ka nekas, kas eksistē laikā un tāpēc «beidzas», nevar realizēt istu vēŗtību. Tādēŗjādi visa mūsu laicīgā pasaule tiek uztverta par patiesās istenības vienkārŗu attīstības pakāpi, un šai istenībai tiek pieŗķirta «bezlaicīga tapŗana» (ŗis jēdziens man ŗķiet iekŗŗji pretrunīgs).

Kādas lielas pārdomas modina jaunākie metafiziskie mēģinājumi, apsprieŗot tos no reālistiskās atziņas mācības viedokļa, rāda D. H. Kerlera († 1921.) asprātīgā grāmata «Die auferstandene Metaphysik» (1921.). Viņŗ nāk pie slēdziena, ka visas viņpusēŗjās pasaules var būt ŗķķai nojausmas, uz nesatricināma pamata dibinās vienīgi vēŗtību (garīgo prasījumu) pasaulē orientētais dzīves uzskats. Pārdzīvot mīlestību pret vēŗtībām, nozīmē izpaust garu. Garīgais cilvēks nepazīŗ neviena cita mēŗķa, kā viņam ēvidento vēŗtību nesavtīgu realizēŗanu. Viņŗ negrib nekā sev un viņŗ negrib nekā no dzīves. — Mazāk nekā ŗŗ vēŗtību filozofija mūs pārliecina Kerlera metafiziskais uzskats, ka psihiskais no jauna rodas «no nekā».

Moderno metafizisko virzienu apsprieŗšanai svarīga ir arī Art. Liberta grāmata «Dialektikas gars un būtība» (I sēŗ., 1929.), kuŗa autors apcerē metafizikas priekŗnosacījumus, būtību, pamat- un uzbūves formas. Tās vadītāja ideja ir «visu domu pretstatu dialektiskā vienība». Par pamatformām viņŗ uzŗkata dogmatismu un kriticismu. Œiem tiŗiem atbilstot divas reliģijas pamatformas. Pirmajai, kas uzŗver laimes momentu, Dievs ir reāla esamība, droŗi sasniedzams īpaŗums; otrajai, kuŗu raksturo nemītīga ciniŗanās, Dievs atklājas kā mūŗīgs mēŗķis, norma, postulāts, uzdotība.

Drīŗa filozofiskā doma ietekmēŗuji Ludv. Freundu («Am Ende der Philosophie», 1930.).

Noslēŗumā, piezīmēŗim vēŗ, ka kritiskais reālistis var plaŗā apmēŗā atzīt dibināto un vēŗtīgo citos gnōzeoloģiskajos

virzienos. Tas vispirms sakāms par Huserla fainomenoloģisko metodi. Reālisms var to izlietāt savai pašattaisnošanai, tāpat viņš var apsveikt tās sasniegumus jēdzienu skaidrināšanā.

Arī reālisms piekritīs pozitīvisma centieniem pēc «faktiskā», «pozitīvi dotā» precīzas konstatēšanas. Viņam pie tam tomēr nav katrā ziņā jāatzīst, ka «dotais» pastāv vienīgi sajūtās. Šāds viedoklis nav pareizs pat psiholoģijā, jo arī pēdējā, analizējot individuālos apziņas saturus, bez sajūtām konstatēs vēl citus pārdzīvotumus (domāšanas aktus, jūtas, gribas aktus, vērtējumus), kas nav bez atlikuma atvedināmi uz sajūtām. Turklāt konstatējami arī zināmi doti elementu kompleksi, kā to pierādījusi it īpaši modernā tā saucamā «veseluma psiholoģija», ko aizstāv Vunta pēctecis Leipciģā F. K r i g e r s (Krueger) un viņa līdzstrādnieks Fr. Z a n d e r s, tālāk «veidolu psiholoģija», ko reprezentē M. V ē r t h e i m e r s, V. K ē l e r s, K. K o f k a u. c. Vēl jo mazāk ārējā daba izprotama kā vienkārša sajutu «drūzma». Astronomi, piem., nekad neuzskatīs zvaigžņu ainavas vienīgi par sajutu kompleksiem.

Ar reālismu ir savienojams uzskats, ka domāšanas mērķi var sasniegt vairāk vai mazāk vienkāršā («oikonomiskā») veidā, tāpat tas atzīs arī, ka atziņu varam vērtēt arī kā dzīves funkciju un tās bioloģiskajā derīgumā. Bet līdz ar to reālisms var tomēr noraidīt pozitīvisma uzskatu, ka domāšanas oikonomija ir patiesības svarīgākā būtiskā pazīme, vai prāgmatisma domu, ka patiesības jēdziena jēga pastāv viņa bioloģiskajā derīgumā. Patiesības jēdzienu reālisms, kā to dara parasti, drīzāk dēfinēs kā mūsu domu saskaņu ar priekšmetiem jeb lietu sastāviem, uz kuriem tās attiecas. Tiktāl tas atšķirsies arī no kritiskā idealisma, kas nediferencē zinātnisko domu un tās priekšmetu, un tāpēc tam «patiesība» jādēfinē vienīgi kā domu savstarpēja saskaņa vienējā sistēmā.

Sajūtās reālists nesaskatīs vienīgi «jautājuma zīmes», bet viņš uzsvērs, ka tās mums noder arī kontrolei un atbilžu apstiprināšanai, ar kādām domāšana atbild uz «sajutu» jautājumiem, iztulkvojot uzskatāmi doto «sajutu materiālu» par reālu priekšmetu parādību.

Ka domāšana «rada» šos priekšmetus, tam reālists piekritīs vienīgi ar ierobežojumu, ka šāds izteiksmes veids domāts tikai līdzībā un tam jāpiemetina: «mums». Jo patiešām, «mums»

reālās lietas nav nebūt vienkārši dotas gatavā veidā, ledomāsimies, piem., mazu bērnu, ka m šī mūsu pasaule vēl nebūt nepastāv, un kam tā vispirmāk sev pamazām jārada. Bet tā nav brīva radīšana no nekā, bet tā sākot pēcradīšana, orientēšanās reālajā pasaulē. «Radīts» tiek tā tad dabas zinātnes saturs, bet nevis daba, nedz tās vēsture; mūsu atziņa, piem., par saules sistēmu tās attīstībā paliek gluži atšķirīga no pašas šās sistēmas vēstures. Bet ka vēstures zinātne savus priekšmetus (piem. Aleksandru Lielo vai Bismarku, Romas valsti vai katoļu baznīcu) nevis rada, bet atrod savā priekšā, tas nav jāpierāda.

Lielākā mērā mēs varam atzīt ideālistisko apgalvojumu par priekšmetu «radīšanu», zīmējoties uz «ideālajām» (jeb «formālajām») zinātnēm, kā piem. tiro matemātiku un ētiku. Ja mēs arī matemātiskos priekšmetus (piem. skaitļus, ģeometriskās figūras u. t. t.), tāpat arī mūsu tikumiskos ideālus tāpat neradām «no nekā», bet gan piekļaujoties pieredzei, tad mēs tajos saskatām tomēr nevis «reālus», bet vienīgi domātus (t. i. «ideālus») priekšmetus, kas tieši tādā veidā, kā mēs tos domājam, pieredzē arī nav sastopami. Bet to, kas ir pareizs, zīmējoties uz ideālajām zinātnēm, mēs nedrīkstam tūdaļ pārnest arī uz reālajām (dabas un vēstures) zinātnēm (kas ir ideālisma pamatklūda).

Reālisms var tomēr izlietāt arī savā mācībā Kanta un ideālisma «transcendentālo» metodi, un viņš var (lietājot šo metodi) sastrādāt ar ideālismu atsevišķo zinātņu āpriēro elementu, t. i. viņu augstāko jēdzienu un pieņēmumu konstatēšanā, viņu jautājumu uzstādījumā un «perspektīvu» izdibināšanā, ar kādām tās ikreiz aplūko reālo pasauli no dažādām pusēm jeb viedokļiem. («Perspektīvisms» arī Nīčes mācībā!)

Pie kāda metafiziska pasaulesuzskata nonākām, ja atziņu izprotam kritiskā reālisma garā, tas ar šo gnōzeoloģisko iztīrājumu vēl nav pats par sevi izšķirts. Vēl jo proļām paliek atklāts ceļš uz teismu, panteismu vai ateismu, metafizisku monismu vai duālismu u. t. t., kā arī dabas vai vēstures zinātņu nozīmes augstāku novērtēšanu pasaulesuzskatam (ko, protams, nedrīkstam sašaurināt līdz tīri dabaszinātniskam pasaulesuzskatam). Tikai, raugoties no šā viedokļa, nepieciešami jāuzsver, ka arī metafiziskā, tāpat kā vispār filozofiskā domāšana ir «zinātniska». Tas nozīmē, ka tā ir «prātīga», «racionāla», un tas

savukārt nozīmē, ka tā dod atbildību par saviem apgalvojumiem un neapgalvo ar lielāku drošību v a i r āk nekā tā var pamatot.

Tas nozīmē, ka šāda filozofiska domāšana principiāli saglabā savu patstāvību pret ārējām (baznīcas vai valsts) autoritātēm tāpat arī pret iekšējiem reliģiozajiem «pārdzīvojumiem» un mistiska veida «pieredzēm». Ja filozofs vispār nostāties pozitīvi pret baznīcas atziņām vai reliģiju vispār, viņš pie tam izpaudīsies kā filozofs tikai tiktāl, ciktāl viņš rūpēsies par to, lai dotu atbildību sev un citiem par savu ieņemto stāvokli, darot to ar pilnīgu «intellektuālu godīgumu», bez jebkādiem upuriem no intelekta puses (sacrificio dell' intelletto). Bet kas atzīst par labāku būt «ticīgais» un nevis «filozofs», tas to bez vārda runas var darīt. Cilvēks var tomēr būt tiklab viens, kā otrs.

Cik maz šeit aizstāvāmais metafizikas reālistiski-zinātniskais uztvērumš principiāli izslēdz pozitīvu stāvokļa ieņemšanu pret reliģiju, tikpat maz tas apgalvo, ka reālajai pasaulei jābūt mums pilnīgi izzināmai («racionālizējamai») vai ka tā savā svarīgākā sastāvā ir jau izzināta. — Zīmējoties uz viņu, izteiciens par «seklo racionālismu» nav tā tad vietā, tāpat arī izteiciens par «auksto, sauso» sapratni.

Jūtu nosacītas jausmas un ģeniālas «intuīcijas» (uz kuŗām vienpusīgi atsaucas «irracionālistiskas», «anti-intellektuālistiskas» filozofijas pravieši) augsti vērtēs arī zinātniskās filozofijas pārstāvis, viņš bez tiem nemaz nevarēs iztikt, sevišķi metafiziskajā pasaules uztvērumā, bet viņš nesaskatīs tanīs īpašu — no zinātniskās pētniecības būtiski atšķirīgu — ceļu pretim patiesībai. Viņš pieturēsies pie kritiska (gnōzeoloģiska) monisma tai nozīmē, ka par visu domu un nolikumu, kas grib būt reālās pasaules atziņas, augstāko (āpriōro) priekšnosacījumu uzskatīs to, ka visām tām jābūt iekļaujamām v i e n ā sistēmātikā sakarā. Līdz ar to ir skaidrs, ka arī visam tam, kas īstenības izzīņas no vadā parādās kā «jūta», «jausma», «intuīcija», jāpadodas zinātniskās domāšanas, t. i. «saprātnes» pārbaudei. Šai pārbaudē ir svarīgi pacelt jautājumu, vai to, ko mēs augsti vērtējam un pēc kā ilgojamies, mēs nemanot nesākam uzskatīt par īstenu.

Bet tāpēc ne mazākā mērā netiek sašaurinātas jūtu un vērtību pārdzīvojumu kā arī gribas tiesības. Vērtējumi un no tiem rodošies ideāli n a v sapratnīgi radāmi, nedz viņu nozīmībā un saistīgumā tīri loģiski pierādāmi. Tie sakņojas mūsu dziņu

un jūtu dzīvē, tā tad priekšintellektuālajā sfairā; tos tanī pašā laikā nosaka un veido rase un tauta. Šai ziņā arī kritiskais reālists, kas zīmēties uz reālās eksistences izziņu stingri aizstāv sapratnes (intellekta) tiesības, var ar prieku piekrist «jūtu», «pārdzīvojumu», «skatīšanas» un «rosmes» aizstāvjiem. Tie pārprot paši sevi, domādami, ka tie «filozofē» tad, kad tie mēģina iegūt piekritējus saviem vērtējumiem un paskubināt cilvēkus uz ideālu darbību. Vēl jo biežāki mēs redzam, ka «jūtu» vai «rosmes» cilvēki noliedz katru «filozofiju», taču viņi paši nevis vienkārši klusē un aktīvi darbojas, bet nododas problēmu iztirzāšanai, kam ir filozofisks raksturs, lai gan šī viņu filozofēšana lielāko tiesu ir naiva vai vienpusīga.

Ja mēs filozofējam, mūsu rīcība ir teorētiska, zinātniska, un mēs lietājam mūsu sapratni (un visu, kas intuitīvajā pasaules iztulkojumā iztur sapratnes kritiku, mēs pieskaitām tās sasniegumiem). Bet vai mums tāpēc jāklūst par tīri «sapatnes-cilvēkiem»? Taisni viens no mūsu filozofēšanas galvenajiem pānākumiem varētu būt tas, ka cilvēka gara dzīves tālākattīstība daudz lielākā mērā nekā no teorētiski-filozofiskās izturēšanās atkarājas no objektīvo «vērtību» emocionāli siltas izvērtēšanas un no brīvas un izturīgas gribas, kalpojot šādu vērtību un ideālu realizēšanai un kopībām, kas ir vērtību un ideālu nesēji. Kurš gan filozofs, kam stāv tuvu pie sirds savas tautas un tās kultūras dzīves veselīga attīstība, vēlētos, lai cilvēki būtu tikai filozofi?!

Mūsu dienās bieži parastie uzbrukumi tam, ko sauc par «intellektualismu» (pārāk lielu paļaušanos uz sapratni), pa laikam diezgan pamatoti vēršas pret mūsu kultūras patiesajiem trūkumiem un ēnas pusēm, bet intelektuālisma apkarotāji daudzkārt maldās savos jēdzieniskos formulējumos un bieži vien nonāk bezmērīgos pārspilējumos, kas dažkārt izklausās kā pašas sapratnes (intellekta) nosodišana. Par sapratnes cilvēkiem pie tam apzīmē lielāko tiesu — psiholoģiski nedibināti — rafinēti gudros egoistus, kas savu labumu stāda augstāk par kopības labumu un tiecas pēc tā, neņemot vērā citus cilvēkus un kopību. Šādu cilvēku kļūdainā rīcība tomēr nedibinās uz sapratnes pārsvara, bet gan jūtu trūkuma attiecībā pret citiem cilvēkiem un kopību, kā arī viņu interesēm un vērtībām. Launums, ko — it taisnīgi — apkaņo, nemīt tā tad «galvā», bet gan «sirdī».

Sapratnes izlietošana var, protams, iet pāri mēram, un intelekta darbība pa laikam var būt nevietā, piem., ja mācības stundā sīki jo sīki tiek analizētas dzejas, kurām galvenā kārtā jāiedarbojas uz sirdi un dvēseli, un ar to it kā iznīcina viņu emocionālo iedarbību, vai ja intimi - personīgas attiecības, kas vislabāki pārdzīvojamās klusībā, ar intelekta palīdzību sadala viņu elementos un paceļ apziņā; vai ja antipatijas, naida vai pesimisma vadīti, mēs nelietīgi lietājam savu sapratni tikai negatīvai, pašājošai, dragājošai kritikai.

Bet šāda sapratnes nelietīga lietāšana neko nepierāda pret tās īsteno vērtību. Ar intelektu mēs izzinām īstenību un tās likumus, un tas dara mums iespējamu dabas tehnisku pārvaldīšanu. K ā d a m n o l ū k a m mums šās zināšanas un dabas pārvaldīšana jāizlietā, to sapratne kā tāda nevar mums vispār pateikt. Tādējādi — stingri ņemot — psiholoģiski nav iespējams, ka sapratne (un līdz ar to «zinātne») «valdītu» cilvēkā vai zināmā laikmetā. Kā labajā, tā ļaunajā darbībā vadošais motīvs allaž ceļas no s i r d s un tās vērtējumiem, no šo vērtējumu pamatā mītošām dziņām un no ideāliem un mērķstatījumiem, kas rodas no šiem vērtējumiem.

III. nodalījums.

Irracionālistiskā filozofija.

Sestā nodaļa.

Dzīves, intuīcijas un rosmes filozofija.

1. §. Jaunromantiskās, irracionālistiskās strāvas.

Kopš 90-ajiem gadiem un vēl jo stiprāki kopš gadsimteņu maiņas vairojas pazīmes, kas liecina par gara dzīves atmodu, kas it īpaši tai radniecīgo baznīcas un reliģijas pasaulsuzskatu novadā neatrod pietiekoši daudz gaisa un gaismas brīvam, spēcīgam uzplaukumam, bet tā izjūt arī savu pretstatu zinātniskajai filozofijai, sevišķi nāturālistiskā virziena filozofijai.

Savā rakstā «Par vēstures derīgumu un kaitīgumu dzīvei» Nīčše pacel jautājumu: «Vai dzīvei jāvalda par zinātnei vai atzīnai par dzīvi?» Ar lielu sparū Nīčše izšķiras par dzīves pārkumu. Šī izšķiršanās augstākās vērtības izvēlē ir tipiska šeit attēlojamai garīgai strāvai.

Par vērtīgāko tiek uzskatīta nevis esamības un pagātnē par īstenību kļuvušā zinātniska izziņāšana, bet gan dzīve iekšējo spēku augstākattīstības un pilnīgas izpausmes nozīmē, kalpojot ideāliem. Kļūst redzams arī noskaņojums, ka eksaktajai, uz mēra un skaitļa dibinātajai dabas zinātnei, stingrajai «darba un darījumu zinātnei», jebšu arī tā iznes uz saviem pleciem visu civilizāciju, tehniku un rūpniecību, zināšanas novadā nevar tomēr piemist neaprobežota nozīmība, pēc kādas tā tīko, ka it īpaši filozofiskajai zinātnei jābūt citāda veida zināšanai. Filozofēšana izraisās no tiešo pārdzīvojumu bagātības. Izskan doma, ka pārdzīvojumā atklājas radošā, tapšanas, pašas dzīves dziļākā daba. Mēs gluži aplami iztulkojam «dzīvi», ja — kā to mēģina darīt nāturālists — uztveram to vienīgi par mēchanisku procesu kopumu (ja arī «parallēli» tiem noris psihiski procesi). Dzīve ir «pirmfainomens», tā tad kaut kas pilnīgi savdabīgs,

neatvasināms, atšķirīgs no visa mēchaniskā, mašīnveidīgā, tā risina sevī apbrīnojamu sasniegumu pilnību, kas tālu pārsniedz visu to, kas sasniedzams mašīnu teknikai, un kas daudzkārt norāda uz pāri indivīdiem stāvošu visuma dzīvi.

Nevis sapratnei ar tās abstraktajiem jēdzieniem jāvada dzīve un rosība, bet sirdij, jūtām, instinktam, intūicijai, kas tieši skata konkrēto. Manāmas ilgas pēc cieša pamata, ko kritika nespētu satricināt, stipras ticības, ko negrauztu šaubas, pēc objektīvām un absolūtām vērtībām, lai paglābtos no subjektīvisma un relatīvisma; atdevīgi piekļaujoties īstaj kopībai, cilvēks grib glābties no individuālisma vientulības. Atskan žēlošanās, ka vēsā, piesardzīgā līdz skepsei, kritiski analizētāja līdz pat visa dzīvā sadalīšanai sapratnīgā domāšana beidzas neauglībā, negatīvajā, sastingumā.

Tādējādi izpaužas kontrasts tam cilvēka tipam, ko apzīmē par «saprattnes (intellekta) cilvēku», «intelligentu, kam trūkst dziļāku sakņu dzīvē», «asfalta cilvēku». Egoismā, pārsātinātībā, skepticismā un pasivitātē saskata nevis jūtu un gribas trūkumus, bet vainu uzkrāj intelektam (kas psiholoģiski ir aplami). Netiek ievērota sapratnes kritikas nozīme centieniem pēc patiesības un apdomīgai darbībai; viņā bieži vien saskata tikai paralizējošu, nāvējošu principu.

Šie modernisti negrib novērsties no īstenības, viņi augsti cildina iekšējo dzīves aktivitāti un tās izpausmi. Dzīvi uztura un veicina vienīgi radītāja, sintetiski - organizētāja r o s m e, kas izriet no neapzinātā, instinktīvā, un ko nes palāvīga ticība dzīves un visas īstenības vērtībai un jēgai. No filozofa sagaida netikvien tīri teorētisku atskārtu, īstenības un vērtību jautājumu noskaidrošanu, bet arī lai viņš (kā to prasīja Nicše) radītu «jaunas vērtību tabulas», lai viņš grimstošas un panīkstošas kultūras laikmetā radītu jaunus mērķus, radītu ceļus jaunatnes un nākamības alcēju nedroši meklējošai aktivitātei un tādējādi kļūtu par vadoni jaunam uzplaukumam. Šādā nozīmē Rūdolfs P a n n v i c s, kas uzstājas kā Nicšes mācības mantinieks un turpinātājs, un kam ir daudz sajūsminātu piekritēju, uztver savu filozofēšanu galvenokārt no audzināšanas viedokļa. «Mana darba pādidogiskā jēga ir cilvēks pats. Visas vērtības un pasaules, kas no viņa izrietušas un kļuvušas patstāvīgas, viņam atkal jāievelk sevī kā savus augstākos kāpinājumus. Tas nozīmē:

katrai kultūrai jāklūst par augstāku dabu un katrai debesij jāklūst atkal par zemi.» — Tādā pašā garā kā Pannvics audzinātāji austākai cilvēcībai ir Villijs Šlīters (Schlüter) un Fricis Klatts (Klatt), kurš sevišķu vērību piegriezis jaunatnes kustībai.

Šā virziena pārstāvji žēlojas, ka sapratne un zinātne griebjušas visu noskaidrot un padarīt caurredzamu, atrisināt visas pasaules mīklas, visu izveidot prātīgi un praktiski. Bet līdz ar to tās laupijušas īstenībai visu burvigumu, padarījušas to ikdienišķu, seklu un apdomīgu. Dzīvei, kas pati ir kaut kas irracionāls un ko sapratne nekad nedrīkst izprast kā mēchanismu, vajadzīgs irracionālais, noslēpumainais, tiekšanās bezgalībā kā atmosfaira un spēka iekšējais avots. Sapratnes valdīšana novedot pie cilvēka dzīves mēchanizēšanas, tā padarot mūs par tīri tehniskas kultūras un bezdvēselīgas naudas saimniecības vergiem. Tā kā sapratnes cilvēks orientējas tikai līdzekļu, tīri derīgā robežās, tad augstākās vērtības vietā tam pa lielākai daļai stājas «laime un labklājība» egoistiskas, filistriskas patīkamības vai bezprātīgas baudkāres nozīmē. Pat marksistu aprindās atausa atziņa, ka vēsturiskais materiālisms novedis pie oikonomiskā elementa pārmērīgas un gluži vienpusīgas izcelšanas un veicinājis «tīri tautsaimnieciskas domāšanas» attīstību. Sāka atskārst, ka vienīgi gars ir tas, kas arī oikonomiju dara dzīvu. Ar to izskaidroja arī vācu 1918. gada revolūcijas negarīgumu. Tai trūka jaunu ideju dvēseliskā spara un pāri plūstošās bagātības, kas raksturoja 1789. g. lielo franču revolūciju. Vienpusīgā novirzīšanās uz saimniecisko, materiālo pārvērta to par lielu cīņu dēļ darba algas. Tāpēc bija atkal jāmēģina atvērt sirdis tām vērtībām, kas nav vērtējamas naudā, kas nav vienīgi «derīgas», bet kas nes savu vērtību sevī un prasa no īpatņa pašai izlēdzīgu, atdevīgu kalpošanu. Vērtīgā izziņas organs it pareizi tiek saskatīts nevis sapratnē, racionālajā domāšanā, bet gan jūtās, sirdī, «dvēselē». Ar viņu mēs intuitīvi atskāršam vērtības un to pakāpes. Nevis loģiski ir pierādāms, ka kaut kas ir vērtīgs, vai ka viens ir vērtīgāks par otru, bet šādai atskārtai ēvidenti jāataust mūsu jūtām (ja vien mēs vispār varam to apjēgt). Intellektuāla vērtību zināšana neiekustina mūsu gribu, bet to ietekmē jūtu apdvēstā vērtību izziņa un noved pie tā, ka mēs mēģinām realizēt vērtību idejas, galvenā kārtā kalpojot tautas kopībai.

Intellekta vadītam aplūkojumam (tā apgalvo) trūkstot rašu un nāciju konkrētās īpatnības izpratnes, kas nekad nav izraisāma vispārīgos jēdzienos, un viņu noslēpumu pilnās nozīmes izmaņas cilvēka pārdzīvojumos un radišanā. Tas redzot tikai atsevišķos cilvēkus un atsevišķo cilvēku kopumu, tā sauc cilvēcību; valstīs un valstu savstarpējo attiecību starptautiskā rēgulēšanā tas pēc būtības redz tikai līdzekli individu labklājībai, tas nepazīst nacionālās valsts un viņas tautas kultūras augsto cieņu un neatvietojamu pašvērtību*; ar saviem pacifistiskajiem centieniem tas nepazīst arī lielo tautu un rašu cīņu noslēpumaino nepieciešamību, — šīs cīņas pasargājušas cilvēci no nogrimšanas praktiskajā materiālismā un no garīgi - tikumiska pagrimuma; tās izraisījušas apslēptākos un pēdējos spēkus no cilvēku krūtīm, tās esot drošākais pierādījums tautu īstajai vērtībai un vienīgais ceļš uz cilvēces augstākām organizācijas formām, kuŗas varētu radīt nevis ar sapratgu, labprātīgu vienošanos, bet vienīgi ar varas palīdzību. Tādējādi izpaužas noskaņojums pret ikkatru politisku, saimniecisku un ētiski-religiōzu «liberālismu» un tā pamattendenci — atbrīvot individus no važām un pievērst tos sev pašiem; liberālismā redz vienīgi sabrukuma principu, kas postoši iedarbojas uz nāciju, valstu, baznīcu organiskiem veidojumiem un viņu garīgās vērtības pakļauj abstrakti - tukšajam nedzīvajam «civīcības» ideālam. Tāpēc arī tiek apkarots internacionālisms, ciktāl tas neņem vērā vai pārāk zemu novērtē tautu spēcīgās, organiski izaugušās gara un kultūras dažādības. «Kopš gadu desmitiem (tā spriež Trelčs 1916. g.) mēs visā Vakarzemē atrodamies mūsu ētiskās jūtu un jēdzienu pasaules pilnīgas iekšējas pārmaiņas procesā. Izzūd hūmānais, internacionālais, zinātnes un mākslas piesātinātais, reizē kapitalistiskais un brīvirdznieciskais laikmets. Nākamībā mums tuvojas bargs, dzelžains laikmets, kas visās lietās ieslēdz tautas pašas sevī un jo stipri uzsver viņu kultūras izšķirības.»

Tautas patstāvīgā kultūra, kuŗas nepieciešams priekšnosācījums ir varas iegūšana, izteicas (saskaņā ar šeit raksturoto pamatzskatu) daudz dziļāki mākslā nekā zinātnē un teknikā. Filistrietim intelekta cilvēkam māksla gan ir tikai viens no li-

* Sldz. Max W u n d t, Deutsche Weltanschauung, Grundzüge völkischen Denkens, 1926.

dzekļiem, kā padarīt sev dzīvi ērtu un omulīgu, tā ir priecīga un patīkama «spēle». Patiesam mākslas izpratējam un ar mākslas gaumi apveltītam cilvēkam tā turpretim nozīmē visdziļāko, svēto nopietnību: mākslinieciskās idejas un ideāli, noslēpumaini izrisdami no mākslinieka dabas zemapziņas dziļumiem, uzstāda jo stingras prasības, kuŗas varam apmierināt tikai ar pašai dziedīgu nodošanos. Bet pasaule, kas rodas no mākslinieciskās radīšanas, ir vērtīgāka un šai nozīmē «īstenāka» nekā ar dabas zinātņi sasniegtie mūsu materiālās kultūras «techniskie ieguvumi»; mākslai jāaužas cauri šai kultūrai un jādod tai istā svaidīšana un aistētiskā apskaidrošana. Atgādāsimies šeit dzejņieku Štefanu Georgi (George, 1868.—1933.) un viņa piekritēju pulciņu.

Tāpat kā impresionisms mākslā bija dzimis no nāturalisma gara, tā stiprā pretkustība pret nāturalismu izpaužas ekspresionismā. Nāturalismā redzam pašai dziedīgu piekļaušanos jutekļiem dotajai īstenībai un tās uzticīgu atdarināšanu, izslēdzot katru piemetinājumu, kas nāktu no cilvēka gara, ekspresionismā turpretim redzam cenšanos izteikt dvēseles iekšējo būtību un bezgalīgo, dievišķīgo, ko sevi izjūtam; viss ārējais ir tikai līdzekļš šam mērķim, ar kuŗu rīkojamies suverēni, nesaistot sevi ar dabas uzticīgu atdarināšanu, līdzības meklēšanu ar oriģinālu un vispār ar ne-es'u, priekšmetiem.

Cilvēka dvēseles un gara dzīves patieso augstāko izpauzumu saskata reliģijā. Nepareizs ir uzskats, ka tā būtu piemērota tikai primitīvākajiem laikmetiem, kamēr mūsu laikmetam tā jau būtu pārvarēta un atmetama. Gan dažkārt novecojušas ir sastopamās baznīcas mācības un tās iestādījumi, tomēr viss tas ir tikai istās reliģiozās dzīves laika un vēstures nosacīts nogulums un ir attaisnojams vienīgi tiktāl, ciktāl tas kalpo šai dzīvei, modinot to, aizsargājot to un rādot tai ceļu. Bet istai, spēcīgai un radītājai dzīvei reliģija ir nepieciešama; jo pretēji visai esamības bezvērtībai tā tomēr nozīmē dzīves vērtības pēdējo apstiprinājumu, kas savu nodrošinājumu atrod metafiziskā ticībā visas īstenības absolūtai vērtībai. Un tikai ar šādu ticību ir iespējams, neraugoties uz visām ciešanām un šķietamo bezvērtīgumu, uzturēt drosmes garu eksistencei un dzimumu turpināšanai, nostādīt iespaidu un rosmju, nodomu un lēmumu lielo

bagātību vērtīgu uzdevumu kalpībā un tādējādi piešķirt dzīvei un darbībai vienēju jēgu.

Reliģija nav tomēr tikai «privāta lieta»; katra personīga reliģija var būt tikai ceļš, lai no sastingušām, par aplamām kļuvušām baznīcas saitēm ar intelektuālu atbildību nonāktu pie sociālas reliģijas jaunizveidošanas. Jo reliģija ir stiprākais sociāli - organizētājs spēks. Tāpat kā viņa dara iespējamu individam ienest vienību tā pārdzīvojumos un darbībā, tā viņa ar augstāko vērtību pārliecību kopīgumu saista tautas locekļus savā starpā un ar Dievu. Taisni tāpēc reliģija, īpaši ja pati tā ir tautiska, ir arī stiprākais ierocis tautu savstarpējā sacencībā.

Protams, viņa ir tāda tikai tad, ja tā ved cilvēku nevis pie kvietistiski - mistiskas kontemplācijas vai pat bezdarbīgi - bailīgas bēgšanas no pasaules, bet ja tā pilda cilvēku ar pārliecību, ka Dievu mēs varam pieredzēt vienīgi darbīgi - radītājā dzīvē, un ka katra patiesa Dieva godināšana pastāv iekš tam, ka mēs mēģinām realizēt dievišķo, t. i. augstākās nojaušamās vērtības. Reliģijas raksturam jābūt nevis pasīvam, bet aktīvam. — Bet pie tam cilvēkam nepieciešami aužas cauri ticība savai brīvībai, savam radītājam spēkam, savai neatkarībai no visa pagājušā un visa «gatavā».

Teorētiski - zinātniskais gars, kas mēģina izskaidrēt visu nākošo vienīgi par bijušā un esošā veici, noslāpē darbu liksmību, spēcīgo cenšanos pēc jaunā, vēl nekad nepiedzīvotā. Viņa determinisms viegli noved pie fātālisma, kas paralizē gribu. Bet ikviens ideāls, ikviena norma ir atsacīšanās no pieredzē dotās īstenības. Enerģiska griba realizēt vēl neesošās vērtības, piepildīt ideālās normas var sekmēties vienīgi uz brīvas gribas pamata, jebšu arī tā radītu īgnumu sapratnei un paliktu noslēpums zinātniskajai domāšanai.

Laikmeta reliģiozajām tendencēm pastiprinoties, daudzkārt tika sajauktas ticības un filozofijas robežas. Šādā pašā virzienā izpaužas nievāšana, kādu mūsu «jūtu filozofi» izrāda pret prātu. zinātni un nosvērti - pamatīgu domāšanas darbu. Ar dībinātām bažām Drīšs konstatē, ka «mēs dzīvojam pieaugošas filozofiskas intereses un uzleju slīdoša filozofiska apzinīguma laikmetā» («Philos. Forschungswege», 1930.).

Šeit (viņas vadītājās idejās) raksturotā kustība kļūva ievērojama vācu tautas un kultūras nākamībai it īpaši tāpēc, ka tā

jo spēcīgi izpaudās taisni ja un a t n ē, galvenokārt «Gāiputnos», «Brīvvācu kustībā», kas 1913. g. oktobrī manifestējās savdabīgajos jaunatnes svētkos un vēlāk nodibinātajās daudzajās ja un a t n e s s a v i e n ī b ā s. Tanis spilgti izpaudās arī cenšanās pēc dzīves reformas, it īpaši alkoholisma apkaņošanas. Daudzi izcili pedagogi mēģinājuši savās mācībās apjaust jaunās tendences, tā piem. Georgs Keršensšteiners prasa «mācīšanas» un «grāmatu» skolas vietā «darba» skolu, Hermans Līcs (Lietz, † 1919. g.) un Pauls Gehebs (Geheeb) propagandēuši lauku audzināšanas iestādes, un tāds «intellektuālisma» pārstāvis, kā piem. Gustavs Vinekens (Wyneken) uzstādījis prasību pēc «brīvas skolas sadraudzes» un īpašas «jaunatnes kultūras». Tālāk pieminami centieni audzināt jaunatni valsts pilsoņu garā, likt skolai kalpot dzīvei un zināšanai kalpot praktiskajam darbam. Beidzot, pedagogiskos centienus, kurus pauda «Biedrība radikālai skolas reformai», apgāroja tas jaunais gars, kas rosījās arī filozofijā.

Visu šo kustību, ciktāl tanī pārsvaru jē m jūtas un instinkts, fantazija un ticība, tieksme uz irracionālo un noslēpumaino un pretīgums intelektuālismam un filistrismam, varētu apzīmēt par r o m a n t i s k u. Šis apzīmējums gan nav piemērots, ja romantikas būtiskās iezīmes saskata ilgās pēc absolūtā, skeptiski - pesimistiskā vai fātālistiskā bezdarbībā. Ka arī šāda veida romantiskas noskaņas nav svešas mūsu laikmetam, to rāda Tolstoja un Dostojevskā kults, Māterlinka un Klodēla augstā vērtēšana, no vācu rakstniekiem tiem pieskaitāmi H. fon Hofmanštāls, R. M. Rilke, G. Hauptmanis (it īpaši ar savu Emanuēlu Kvintu). Bet visumā kustība, par kuru mēs runājam, raugās uz dzīvi pozitīvi un ar darba prieku; tā nemēģina pieņemt īstenību par racionālu un pilnīgu, bet tā negrib novērsties no viņas pasaulssāpēs vai pārsātinātībā, bet strādāt tās labā, ticīgi un palāvīgi uztvertu ideālu gaismā. — Skaidri izteikts irracionālistisks raksturs piemīt arī spāņu filozofam Migelam de Unamuno (dz. 1846.), kas savā galvenajā darbā «Dzīves traģiskā izjūta» saskata dzīves traģiku galvenā kārtā šķietami neatrisināmā pretrunā starp ticību un zinātņi, pie kam Unamuno nostājas irracionālās ticības pusē. Svarīgākā ticības pārliecība viņam ir pārliecība par personīgo nemirstību.

Daudz lielākā mērā nekā Novaliss, Bairens, Šopenhauers jaunromantiku ietekmējis Ničšes (kas gan allaž cīnījies ar romantiku sevi). Jaunromantiku tomēr cenšas pārvarēt Ničšes individuālismu par labu sociālajam un nacionālajam. Pie tam bieži atsaucas uz Fichti. Tā, ar «Fichtes biedrības» nosaukumu 1914. gadā nodibinājās savienība, kas Fichtes filozofijā redz vāciski - nacionālas uzskatu kopības un dzīves veidošanas pamatu. Ciešā sakarā ar to stāv 1918. gadā dibinātā «Vācu filozofiskā biedrība». Tāpat ierosinājumi nākuši no Paula de Lagarda (1827.—1891.), kas tāpat kā jaunākā laikā Arturs Bonuss un Gogartens centās izveidot vāciski - nacionālu reliģiju. Kustības nacionālistiskajām (tautiskajām) tendencēm svarīga nozīme ir rašu teorētiskim un kultūras filozofam H. S. Čemberlenam (Houston Stewart Chamberlain, 1855. — 1926., «Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts», 2 sēj., 14. izd. 1922.).

Radniecīgas idejas sastopamas Jūla Langbēna (1851. — 1907.) grāmatā «Rembrants kā audzinātājs» (kas nupat izdota 72.—76. izdevumā; Langbēns vēlāk pārgājis pie katoļu baznīcas), Bāzeles filozofa K. Joela mācībā, kas grib pārvarēt mēchanistisko monismu ar kritiski fundētu indēterminismu, zviedru sociologa G. F. Steffena darbos, kas cenšas pēc nacionāla sociālisma ar aristokratisku organizāciju, arī pie brāļiem Ernsta un Augusta Horeferiem, kas sajēmuši stiprus ierosinājumus no Ničšes un antīkās pasaules un tiecas pēc reliģiozītātes, kas tiklab dara iespējamu tās atzinēju personīgo patiesīgumu, kā arī ļauj izpausties stipram jo stipram sabiedriski un nacionāli organizētajam spēkam, piekopjot iekšēji vienēju ticību dzīves un pasaules jēgai un cilvēka uzdevumam. Šās ticības attaisnošanai Ernsts H. uzstāda prasību pēc (intuitīvas) metafizikas Platona garā. Šeit varam minēt arī Emīlu Hammaču, kas filozofēja Hēgeļa garā un tiecās uz mistiku un rezignāciju. Pretstatā katrai kvietistiskai metafizikai tā saucamie «aktīvistī» (Kurts Hilersu. c.) iestājās par «darbīgu garu» (apm. Fichtes izpratnē), pienācīgi pie tam novērtējot racionālistismu. J. Millera, V. Ratenau'a, H. Keizerlinga uzskatus mēs apcerēsīm zemāk.

Šeit vēl aizrādīsim uz Ludvigu Klāgesu (dz. 1872. g., privātzinātnieks Kilehbergā pie Cīriches ezera), kas savu īpašo pētniecības novadu grafoloģiju paplašinājis līdz metafizi-

z i k a i; kā rakstā, tā visā pasaules veselajā viņš mēģina intuitīvi uztvert vienas dzīves, viena dvēseliskā satvara izteiksmi. Klāgesa galvenā darba («Der Geist als Widersacher der Seele, 3 sēj., 1929./32.) pamatdoma ir šāda: «Miesa un dvēsele ir nešķīrāmi sakarīgi dzīvības šūniņas poli, kuŗā no ā r i e n e s i t kā ķīlis iespraužas gars, cenzdamies atskaldīt tos vienu no otra, t. i. laupīt miesai dvēseli un dvēselei miesu un tādējādi nokaut katru šādā vai tādā ceļā viņam sasniedzamo dzīvību.»

Šī pesimistiskā, tīri subjektīvā, gluži nepierādāmā metafizika dibinās vispirmā kārtā uz zināmiem mūsu modernās kultūras dzīves trūkumiem, kas doti ar tās bieži vien pārāk tālu ejošu racionālizāciju un mēchanizāciju, bet to saknes galvenokārt meklējamās necildenajās, brutāli egoistiskajās dziņās pēc īpašuma, baudas, varas, iespaida, kuŗu kalpotājs ir vienīgi aplēsējs intelekts. Tā kā šās dziņas pieder pie pašas dzīves, tad jāatzīst par nepamatotu to, ka Klāgess «garā» saskata jauno principu, kam viņš uzbrūk. «Gara» jēdzienu, ar kuŗu, saskaņā ar vispārīgo terminoloģiju, jāsaprot augstākie, kultūru radītāji dvēseliski spēki, viņš pie tam sašaurina par vienkāršas «saprattnes» jēdzienu (ciktāl to vada savtīga griba). — Šāds «gara» pamatjēdziena sakropļojums, kā arī nekritiskas vienpusības un bezmērīgi pārspilējumi piešķir tomēr Klāgesa darbam, neraugoties uz daudziem asprātīgiem un ierosinātājiem iztirzājumiem, pa daļai diletantisma un patvaļīgi - varmācīgu konstrukciju raksturu. Īstenībā viss tas augstais, par ko mēs sajūsmināmies, tāpat kā tā pretstats ceļas no «d z ī v e s», dabiskām dziņām, kas ir mūsu dvēseles dzīves irracionālais kodols un pamats. Ciktāl mēs ar tīkumisku gribu un skaidru atziņu izrādāmies spējīgi apvaldīt bieži vien aklo un bezmērīgo dziņu daimoniju un spējam pievērst viņās rosošos spēku vērtīgiem mērķiem, mēs pierādām sevi par «garīgām» būtēm (šā vārda patiesajā nozīmē). Pierādījumu tam sniedz nevis skaļas runas, bet klusēšanas spēja, atsacīšanās spēja un pienākumam atbilstoša darbība. — Līdzīgu nedibināti pārspilētu polemiku pret «garu» veda Klāgesam tuvu stāvošais Teodors L e s i n g s (sk. III nod. 2. §.).

2. §. Anrijs Bergsons.

No raksturotām garīgām strāvām un tendencēm mēs varam saprast, ka Vācijā priekš 1914. gada ar sajūsmu tika uzņemta Parīzes profesora

Anrija Bergsona (dz. 1859. g.) intuitīvā filozofija.* Bergsons nostājas asā opozīcijā materiālismam un nāturalistiskajam monismam. Viņš tomēr neaprobežojas vienīgi ar to, ka noraida dabas zinātnes metodes nepamatotu pacelšanu par zinātnisko un filozofisko metodi vispār, viņš konstatē, ka vispār zinātniskā, t. i. jēdzieniskā, sapratniskā domāšana nav spējīga izprast dzīvi un garu, īstenības patieso kodolu. Intellektam piemērots priekšmets ir vienīgi anorganiskais, sastingušais, jo tas skaidri rāda tikai diskontinuitātīvo; tāni pašā laikā intelekts ir spēja, izgatavot mākslīgus priekšmetus, īpaši rīkus un līdz bezgalībai padarīt tos dažādākus. Ja sapratne grib iedomāties kustību, tā konstruē viņu no rindā saliktiem nekustamiem elementiem. [Iebildums: infinītezmāla kustība nav tomēr nekustamība!] Sapratne tādējādi pārvērš arī organisko par neorganisko; dzīvo tā nepieciešami aplūko kā nedzīvo. Tai dabiski trūkst dzīvā izpratnes. Izprast dzīvo spēj tikai «intuīcija», t. i. mākslinieciski-mistiska iejušanās absolūtajā; filozofiskajam pasaulesuzskatam, metafiziskai tā tad jādibinās uz intuīcijas. Viņa norobežojas no mākslinieciskās skates ar to, ka pēdējā apstājas pie individuālā, kamēr intuīcija (tāpat kā sapratne) tiecas izprast vispārīgo.

Bergsona atziņas teorija tā tad izraida zinātniski-jēdzienisko izzīņu no filozofijas un ierāda tai vienīgi pakārtotu vietu. Pēc viņa domām tā aplūkojot priekšmetus vienīgi no noteiktiem viedokļiem, kas atrodas ārpus tiem; tā it kā grozās apkārt ap saviem objektiem, un tā nevar atvietot priekšmetu intuitīvu uztveršanu, tāpat kā kādas pilsētas fotografiski uzņēmumi nevar atvietot uzturēšamos šai pilsētā. Zinātne izzina ar analīzi un sintezi. Ar to tā izrok zem īstenības dziļu tuneli vai pārmet tai pārī varenu tiltu, taču lietu dzīvā straume slīd caur šām mākslīgām celtnēm, neskarot tās. Zinātniskie jēdzieni līdzinās izplestam tīklam, starp kuŗa cilpām aizvien no jauna izslīd cauri absolūtā īstenība; tie ir svina svari, kas gara lidojumu rauj allaž lejup pie telpu piepildošās materijas; jo sapratne var izprast tikai telpisko. Tā pasaules aina, ko šī sapratne rada — (Bergsons pie tam domā mēchanistiskā pasaules aplūkojuma ainu) — tikai izķēmotā veidā atspoguļo īstenību, kā mēs to tieši pārdzīvojam; tiešām, sapratne mākslīgi ieneš savu jēdzienu asos, sastingušos norobežojumus it visur nemītīgā kustībā esošajā īstenībā, un tās viņas raksturīgās īpatnības, kas nesaskan ar jēdzienu īpašībām, tā vienkārši atmet pie malas. Zinātnes nozīmi mēs pareizi novērtēsim tikai tad, ja ievērosim, ka tai jākalpo un tā var kalpot vienīgi dzīves un darbības interesēm, nevis teorētiskās patiesības izzīņas uzdevumam. Lai varētu darboties un pie tam izlietāt īstenību mūsu mērķiem, mums tā mākslīgi domās jāpārvērš par mēchanismu. Zi-

* No Bergsona darbiem mināmi: *Essai sur les Données immédiates de la Conscience*, 1889., *Matière et Mémoire*, 1896., *Le Rire*, 1900., *Introduction à la Métaphysique*, 1903., *L'Évolution créatrice*, 1907., *L'énergie spirituelle*, 1919., u. c.

nātniskās atziņas bioloģiskais derīgums ir tās patiesība — šai ziņā Bergson's saskaras ar prāgmatismu (Sk. 5. nod., 2. §.).

Bet viņš atšķiras no prāgmatisma, kā arī pozitīvisma, ciktāl viņš uzskata metafiziku par iespējamu. Izziņas orgāns, kas mums dara pieejamu mūsu pašu es'u tā dzīlākā būtībā un līdz ar to reizē pasaules būtību, ir intuīcija. Ar intuīcijas palīdzību vispirma kārtā jāpārlabo tā neīstā, viltotā aina, kādu par psihisko dzīvi sniegusi valdošā «zinātniskā» psiholoģija. Tā, proti, aplami pārnes jēdzienus, kas der vienīgi telpiskajam, uz apziņas norisēm. Tas sakāms par intensitātes jēdzieni — dvēseles dzīvē pastāv vienīgi kvalitatīvas izšķirības —; tas sakāms vispirma kārtā par apziņas procesu «noritēšanu laikā», pie kam laika daļas tiek uzskatītas par līdzīgiem ārēji savstarpēji sarindotiem momentiem. Patiesībā šeit garīgais tiek pārtelpināts, materiālizēts. «Laiks» mēchanikas līdzojums ir tukšs, kā telpa, it kā kāda ceturtā telpas dimensija; pašā lietā sastāvā nekas nemainītos, ja dabas mēchanisma kustības procesus domātu desmit vai simtreiz ātrāk vai lēnāk; pie tam tiek konstatēts tikai telpiskais, īstenā tapšana paliek netverama. Cik nenozīmīgs pēc būtības šeit ir laiks, redzams arī no tam, ka viņā īsteni nekas jauns nenotiek, ka visi šie (stingri cēloniski dēterminētie) mēchaniskie procesi jādoma kā atkārtojami un apgriežami (kā smilšu krišana smilšu pulksteni). Psihiskajā norisē laikam ir gluži cita nozīme. Mūsu apziņai raksturīga ir nemitīgā tapšana. Neskaitāmi, bezgalīgi smalki kvalitatīvi atšķirīgi, savstarpēji savijušies, viens ar otru saistīti momenti pastāvīgi rada kaut ko jaunu. Es tādējādi kļūst aizvien citāds, viņa pagātne nav gājusi zudumā, bet tā bez apstājas turpina tālākdarboties tagadnē, un arī nākotne viņā ieskanas. Šeit risinās nevis mēchanikas tukšais «homogenais» (vienveidīgais) laiks, bet gan konkrētā, īstenā, «heterogenā» (dažādīgā) ilgšana (durée réelle), subjekta vienībā un viens otram sekojošu stāvokļu daudzībā, bet intuīcija Es'a īstā būtība ir šī ilgšana. Jēdzieniskās domāšanas analīze gan nav spējīga izprast dzīvo es'u tā «konkrētajā jeb reālajā» ilgšanā. Tā sadala viņu tver es'u bez analīzes viņa absolūtajā esamībā, šinī durée réelle, kas ir kaut kas nesalīdzināmi vairāk nekā vienība un daudzība, bet vienība un daudzība no tās ir atvasināmas.

Tas, ko intuīcija tver kā es'a būtību, nav formulējams abstraktos jēdzienos, to varam uzskatāmi priekšstatīt tikai tēlos, un arī tajos patiesībā nepietiekami.

«Tā ir, ja tā gribam izteikties, spēles attīšana; jo nav nevienas dzīvas būtes, kas nesajustu, kā tā pamazām nonāk pie sava tīstokļa gala; dzīvošana pastāv iekš tam, ka cilvēks pamazām kļūst vecs. Bet tikpat labi tā ir arī nepārtraukta uztīšana, kā piem. pavediena uztīšana kamolā; jo mūsu pagātne mums seko, vienmēr palielinās par tagadnes tiesu, ko tā savā ceļā uzņem, un apziņa nozīmē atmiņu.

Patiesībā tā nav nedz uztīšanās, nedz attīšanās, jo abi šie tēli izsauc līniju un virsņu priekšstatu, kurā daļas ir homogenas viena otrai un var

segties. Vienā un tanī pašā apzinīgā būtē nav tomēr divu identisku acumirkļu.

Bez šaubām, neviens tēlains priekšstats neatdarinās sākotnējo izjūtu, kāda man ir par manis paša norisi... bet tēlam ir vismaz tā priekšroka, ka tas mūs tura konkrētajā. Neviens tēls neatvietoš ilgšanas intuīciju, bet daudzi dažādi tēli, kas patapināti no gluži dažādām faktu rindām, varēs ar savu veīcu konverģenci vērst apziņu tieši uz to punktu, uz kuŗa sasniedzama noteikta intuīcija.» —

Visi šie apsvērumi, kas rāda, ko Bergsons domā ar «intuīciju» un kā tas mēģina izteikt viņas izziņas, nepieciešami pierāda, cik lielā mērā psihiskais tiek viltots, pārnesot uz viņu dabas zinātnes laika jēdzienu.

Tikpat maz (pēc Bergsona domām) uz garīgo norisi, it īpaši gribu attiecināms dabiskās cēlonības jēdziens. Protams, ja dvēsele ir mēchanizēta un tās allaž mainīgā tapšana un dzīve pārvērsta par izolētu, identiski pastāvošu, viens uz otru iedarbojošos, pēc likumiem vienādi norītošu elementu kustību, tad nepieciešami jāatzīst arī dēterminisms, un visas darbības principiāli jāuzskata par iepriekš aplēšamām. Bet dēterminisms ir aplams taisnī tātēc, ka tas cieši saistīts ar psihiskā materiālizēšanu. Bet ne mazāk aplams ir arī indēterminisms, kad tas mēģina ietvert sapratnes jēdzienā to noslēpumaino neaplēšamo veidu, kādā es radu no sevis darbību. «Es dzīvo savās šaubās un svārstībās, kamēr padarītais darbs nokrīt no viņa kā nobriedis auglis no koka; mēs varam tikai gaidīt ražas ievākšanas dienu.» «Par brīvību sauc attieksmī pret konkrēto darbību, kas to piepilda. Šī attieksme nav dēfinējama, taisnī tātēc, ka mēs esam brīvi, jo mēs varam gan analizēt zināmu lietu, bet nevis attīstību, mēs varam analizēt izplatību, bet nevis ilgumu. Bet ja mēs tomēr pastāvam uz analīzi, tad mēs neapzināti pārvēršam attīstību par lietu, un ilgumu par izplatību. Jau ar to vien, ka konkrēto laiku mēģina sadalīt daļās, viņa momenti tiek izrisināti homogenā telpā: notiekošās darbības vietā liek notīkušo faktu.» Sapratne tātēc nevar pareģot nākotnī, bet kad tā iestājusies, sapratne prētendē izskaidrot to, izejot no tā, kas tai gājis papriekšu.

Beidzot, jēdzieniskā domāšana (un līdz ar to arī zinātniskā psiholoģija) nevar pienācīgi izprast dvēseles dzīvi tātēc, ka jēdzienos tiek domāts tikai vispārīgais, un tātēc, ka identitāte ir sapratnes pamatlikums. Bet katra dvēseliskā norise ir individuāla, personīga, un nekas viņā identiski neatkārtojas, bet viss atrodas nemitīgā maiņā. Kur paliktu mūsu atceŗu smarša un nokrāsa, ja tās būtu tikai jau reiz bijušu elementu atkārtojums? Sapratnīgai izziņai piemērotais objekts ir mēchanizētā materiija. Viņai laiks pāiet bez pēdām gaŗām, tā eksistē mūžīgā tagadnē. Tikai dzīve novecojas, tikai tai ir tātēc arī vēsture un atmiņa patiesā nozīmē, t. i. atcere.

Bergsons, proti, izšķir divus atmiņas veidus: «atkārtojošo» un «priekšstatošo». Pirmā saistīta ar miesu; tas ir kustības mēchanisms, kas izveidojies ar vienas un tās pašas nodarbes atkārtošanos, kā tas redzams

visās ievingrinātās izmanības kustībās (kā piem. iešana, runāšana, rakstīšana, klavieru spēle, peldēšana u. t. t.). Priekšstatošā atmiņa nav atkarīga no miesas, tā ir gara priekšroka, kas spēj atcerēties savu pagātņi. «Vienīgi atcerē konkrētais, aizpildītais laiks iegūst savu īstenību, atcere uzglabā bijušo kā bijušu, neatkārtojamo, kamēr paradums liek atgriezties allaž tam pašam kā tagadējam.» Ja mums nebūtu atcerēšanās spējas, tad mēs būtu tikai lietas telpā, bez pagātnes, bez nākotnes. Patiesībā mēs sevi aplami izprotam, ja mēs iedomājamies sevi tikai kā vispārīgu likumu krustojšanās punktu; atcere padara mūs par vēsturiskām, brīvām būtēm, «parasti gan mēs neesam nekas cits, kā tikai no ārienes bīdīti, cēloniski nosacīti ķermeņi telpā, vienīgi sugas eksemplāri, kas padoti mūsu prasību ikdienišķajai nepieciešamībai. Tikai reti mēs esam brīvas būtes, tikai īsajās stundās, kad mēs iegūstam it kā paši sevi un (ar intuīcijas palīdzību) nostādām sevi konkrētajā laika īstenībā.»

Bet intuīcija ir arī tā, kas ļauj mums tieši skatīt tiklab es'a būtību, kā arī universa būtību. Pašuzskate tādējādi kļūst (kā Šopenhauera mācībā) par pasaules uzskata, metafizikas vārtiem. Pats universs dzīvo, aug vienreizējā radītājā attīstībā un brīvi attīstās saskaņā ar tam piemītošo dzīves trauksmi (élan vital). Šopenhauers izprata pasauli kā «priekšstatu un gribu», Bergsons iztulko to kā «atmiņu» un «dzīves sparū».

Sākotnēji nedalītais dzīves spars ir kā bezgalīgās esamības pilnības pirmavots — Dievs. Dievs ir centrs, no kura nemītīgi izraisās pasaules kā milzīga uguns sārta raķetes, allaž pieņemot, ka šis centrs nav jāiedomājas kā kāda lieta, bet gan kā šās izraisīšanās kontinuitāte. Šādi dēfinētam Dievam nav nekā noslēgta, viņš ir nepārtraukta dzīve, darbība, brīvība. (Līdzīgu uzskatu pauž arī Šells, Eikens un Veidenbachs, sk. augstāk.)

Élan vital ir tādējādi it kā «lieta sevī» Bergsona mācībā, tādā pašā nozīmē kā substance Spinōzas sistēmā. Pretēji savam nolūkam, pārvarēt nāturālismu, Bergsons pats tomēr nonāk pie nāturālistiskas lietu-filozofijas, ko Fichte jau bija principiāli pārvarējis ar savu es'a-filozofiju (sk. III. sēj.).

Ar Šellinga dabas filozofiju Bergsons ir vienis prātis pamatuzskatā, ka neviņš organiskais izprotams no neorganiskā, dzīvais no nedzīvā, bet otrādi: nedzīvais, materiālais nozīmē vienīgi radītāja dzīves spēka «krišanas», «atslābumu», «iznikšanu», kurš savā attīstībā sadalās divos galvenajos virzienos: instinktā (dzīvnieku pasaulē) un inteliģencē (cilvēkā). Instinkts ir organisku rīku izlietāšanas un veidošanas spēja, bet intelekts — neorganisku rīku lietāšanas un veidošanas spēja. Ciktāl élan vital ir paguris, ciktāl kustība augšup apstājusies, rodas materiija un tās mehānisms. Bet materiija nekad nav pilnīgi atdalāma no élan vital, tajā piemīt tiktāl vienīgi tendence uz mehānismu. Nāturālisma pamatmaldī ir šās tieksmes pēc materiijas un pat visas īstenības patiesās esamības aplama iztulkošana, dzīvības dzirksteles, kas kvēl arī materiijā, aplāpēšana un praktiskās, derīgās dabzinātniskās jēdzieniskās izziņas uzdošana par «filozofiju». Dzīves mehānistiskā uztvēruma (kāds vērojams kopš Dekarta) saknes ir

tās, ka cilvēks (kas pats kā dzīva būte jau atradis savu galīgo formu) uztver dzīvības procesu ar jēdzienu un tēlu palīdzību, kas iemti no tās metodes, kā viņš apstrādā nedzīvo vielu. Šeit sapratne ir vietā, bet nevis filozofijā. Ista filozofija ceļas no intuīcijas, kas ar skatīšanu pārdzīvo īstenības pamatu un būtību.

Kas dzīvo intuīcijā, tas dzīvo reizē brīvi, radoši, Dievam līdzīgi. Tāpēc mums jādzīvo intuīcijā, mums jāgroza sava griba. Mums jāatbrīvojas no vajadzību aklās nepieciešamības un tās verga, intelekta; brīvību mēs iegūstam tikai ar savu gribas darbību. Darbība saļauž dotā aploku, gribas aktā mēs spējam atbrīvoties no intelekta važām. Tādējādi Bergsona filozofija, tāpat kā Kanta un Fichtes filozofija savu augstāko pakāpi sasniedz imperatīvā — aicinājumā uz aktīvu darbu. —

Apspriežot Bergsona filozofiju, jāņem vērā tas, ko esam sacījuši par intuīciju augstāk. Ka Bergsons, tāpat kā to darījis jau Šellings, noraida organiskā «mēchanistisko» uztvērumu un spilgti izpauž domu par dzīves īpatnību un specifisko būtību, tam mēs varam bez iebildumiem pievienoties. Bergsons tomēr, neraugoties uz jūsmīgiem vārdiem par dzīves radītāju attīstību, nekur nedod saviem lasītājiem paskaidrojumu par to, uz kurieni tad šai attīstībai īstenībā jāvirzās, un kas ir tas, kas dara dzīvi par dzīvošanas vērtīgu. Bet kas pats nav skaidrībā par vērtības pilnajiem mērķiem, tas nevar būt ceļa rādītājs citiem.

Tiktāl Bergsona filozofijai, tāpat kā daudzkārt modernajai «dzīves filozofijai» piemīt nāturālistisks raksturs; tai, proti, trūkst ētikas. Kā Šveicers kādreiz zīmīgi izteicies, Bergsons «ļauj norises vilņiem plūst mums garām, it kā mēs sēdētu uz salas straumē, kaut gan īstenībā mums jānopūlas viņā kā peldētājiem... Viņš nekā nedara, lai apmierinātu laimēta alkas pēc ētikas. Viņš nespēj sniegt pasaules uzskatu, kas ietvertu sevī dzīves uzskatu. Bergsona filozofiju pārjēmis kvietistisks, skeptisks noskaņojums.»

Augstākā vērtība Bergsonam ir dzīve (élan vital), bet dzīve rāda tiklab to, kas pacilā, kā arī to, kas rada riebumu, «dzīves spars» apgaro tiklab nelieti, kā varoni un samarieti. Ikviens noziedznieks, ciktāl viņš jūtas šā élan pamudināts, var izjust tādā gadījumā savu darbību par attaisnotu. Tādējādi šī filozofija nespēj ierobežot nedz īpatņa brutālo varaskāri, nedz nācijas varaskāri. Viņš pārvarējis racionālisma vienpusības, bet vienīgi lai tā vietā liktu tikpat vienpusīgu irracionālismu. «Intuīcijai» ir vajadzīga daudz nozāķātā intelekta kontrole, bet «dzīves sparam» nepieciešams normējums, kas nāk no sirdsapziņas. —

Romantisku dabas filozofiju Bergsona (un Šopenhauera) garā aizstāv Minchenes palaiontologs Edgars Dakē (Dacqué). Savos darbos viņš pretēji mēchanistiskajam dabas aplūkojumam uztver visu dabu kā apgarotu. Tās dziļumi atklājas «intuīcijai». «Sapratne» tiek nopelta, kā tas mūsu dienās ir parasts. Dakē darbi gan veicina apdomīgu un godbijīgu īstenības pārdzīvošanu un reliģiozu gara pacilāšanu, taču tas tiek panākts, upurējot jēdzienu skaidrību. Šai sakarā pieminams arī cita Minchenes universitātes

profesora K. E. R a n k e s († 1926.) lielais darbs («Dzīvā katēgōrijas», 1928.), kas savu augstāko pakāpi sasniedz reliģiozajā ticības apliecināšanā, tālāk G. V o l f a darbs «Dzīve un atziņa» (bioloģiska filozofija), 1933. — Bergsona ierosinājumi manāmi arī Fr. K o t t i e s (Kottije) darbos («Izziņa un istenība», 1926. un «Zinātnes illūzijas», 1931.).

3. §. J. Millers, V. Ratenaus, grāfs Keizerlings, O. Špenglers.

Johanness Millers (Müller, dz. 1864.), sākotnēji teologs, ir Ničses ietekmēts, kopš 1898. g. izdod žurnālu «Blätter zur Pflege persönlichen Lebens» un darbojas, noturot priekšlasījumus; kopš 1906. g. viņš pulcina ap sevi Mainbergas pili (Lejasfrankonijā), bet kopš 1914. g. Elmau'as pili (Augšbavārijā) visus tos, kas meklē pie viņa personīgus ierosinājumus. Millers dažkārt nosaukts par «Dieva valstības praktiķi». Kā filozofu viņu mēģinājis kritiski novērtēt A. Mesers savā žurnālā «Filozofija un dzīve» (II. sēj., 1926.). Millers grib samierināt Jēzu ar Ničsi, un līdz ar to viņš cinaš arī par uzticību sev pašam un personīgās dzīves izpausmi. Viņš ir it kā «reliģijas Rusō» ar sauciemu «atpakaļ pie dabas». «Par savu dižo ietekmi Johannesam Mülleram jāpateicas agrai atskārtaj par pilsētnieku posta dzīvi un nepieciešamību atgriezties pie dabiskās dzīves.» (Friks).

Millers uzsver, ka «pats svarīgākais nav tas, ka mēs piepildām a p z i ņ u ar reliģiozām domām un jūtām, un pamudinām cilvēkus atzīt un izkopt tās..., bet gan tas, ka mēs aizkustinām cilvēka i e k š ē j o b ū t i b u, lai viņš mostos un sāktu dzīvot.» «Vispirmāk tā tad dzīve, pēc tam izziņa, jemot palīgā dzīvi, nevis mācību.» Tādā gadījumā katra izziņa dibinās uz pieredzes, un viņu apstiprina pieredze.

Arī līdzšinējā kristīgā prakse ir «gluži intelektuālistiski izveidota». Grieķiskais uztvērums «intelektuālistiski saindējis» «tīrj cilvēcīgo», «paliekošo» evaņģēlija patiesību. Vācu baznīca var kļūt par tautas baznīcu tikai tad, ja Jēzus atklāto un iemiesoto patiesību tā vācisko tīri un pilnīgi, tā ka nekas nepaliek vairs pāri nedz no jūdu (likumnoteiktā), nedz grieķu (intelektuālā) formulējuma. (Līdzīgus centienus novērojam tā sauc. «vācu kristīgo» kustībā.)

«Visā tani, ko mēs pārdzīvojam, izpaužas Dieva tuvošanās mums un viņa atklāšanās. Ikvienu dzīves prētensija ir gluži noteikta Dieva gribas izpausme. Ikviens likteņa sitiens ir uzticības pierādījums, kas uzliek mums zināmu uzdevumu. Ikvienu grūtība ir izaicinājums mūsu dvēselei, attīstīt viņas spējas un pierādīt viņas pilnvaru.»

Millers uzsver, ka tam, ko viņš māca, jāapauglo nevis domāšana, bet dzīve, un tam jāiedarbojas nevis pasaules uzskatos, bet gan dzīves veidošanā un personības attīstībā. Jaunais dzīves veids, kam Millers sniedz norādījumus savā mācībā, rodas zemapziņā, tas nav reflektēts, bet gan izriet tieši, nav gribēts un taisīts, bet gan pats no sevis rosina, skaidrina, rada, un proti, nevis izejot no cilvēka atsevišķās eksistences, bet no kopības ar visu, kas ir ap viņu. Šis jaunais dzīves veids atklājies viņam 1904.

gada janvārī Jēzus kalna sprediķī. «Ar viņa atziņām es raudzījos šai veiksmīgajā, piepildošajā, radošajā dzīvē, kas mums atklāj visus mūsu esamības brīnumus un noslēpumus.» «Ja kas ir drošs, tad tas ir tas, ka Jēzus ir visu cilvēku pestītājs, un ikviens, arī vislielākais grēcinieks, var tikt šai savā tagadējā dzīvē atpestīts un viņš var atdzimt, ka Dieva žēlastība skar bez ierunas un bez izņēmuma ikvienu, kas atver savu sirdi, un ved viņu pie dzīvās kopības ar Tēvu.» Bet tas ir arī pats svarīgākais, nevis ticība dogmām.

Lai gan Millers izslēdz intelektuālo momentu no reliģiozitātes, viņš tomēr nepiekrīt tam, ka viņu apzīmē par mistiķi. Viss dievišķais nekad neatklājas par sevi kā tāds, bet vienīgi parādībās un ar parādībām un norisēm; tāpēc viņš uzskata bezveidīgas dievišķas atklāsmes mistiskos pārdzīvojumus par «mānīgām jūtu sensācijām». Arī ikvienu «mēchanisku un maģisku Dieva atklāsmi» viņš uzskata par neiespējamu. Tāpēc viņš, piem., asi noraida teozofiju; pēdējā māca atpestīšanu ar šķīstīšanas un atmaksas procesu, kas norisinās ar šķīstīšanās telpām nodalītu daudzu pasaļu dzīvju secībā un pakāpenībā. Johanness Millers turpretim atzīst tikai šīs pasaules, tieši tveramo atpestīšanu: «Dieva valstību», kurai mēs varam jau šeit piederēt. «Tikai individuāli nosacītā un subjektīvi veidotā Dieva meklēšana un skatīšana bezgalīgajā norisē» viņam liekas esam piemērota īstenībai. Viņš interesējas vienīgi par to viņpasauli, kas tiecas izpausties šaipasaulē, un visu, kas mīt pirms un pēc mūsu tagadējās laicīgās dzīves, viņš uzskata par noslēpumu, ko atklāt cilvēkam nav lemts.

Tas, ko Johanness Millers saka par kalna sprediķa iespaidu un jauno dzīvi, kādu tas viņā modinājis, pierāda, ka mīlestības un atdevības piepildītas dzīves vērtība var tieši aizraut cilvēku un pamudināt uz sekošanu; tāpat arī, ka vērtējumi, kas mums patiešām liekas gluži skaidri un kas pārņem mūsu jūtas un gribu, ir pietiekami dzīves problēmu praktiskai atrisināšanai, pie kam nav nepieciešams noteikts pasaules uzskats, it īpaši «viņpasaulīgu» lietu izzīņa vai atklāšanās. —

It īpaši iespaidīgs intuicionistiskās filozofijas pārstāvis Vācijā bija Valters **Ratenaus** (1867.—1922.). Viņš gan nav tīri teorētiski-reflektētājs domātājs (kā J. Millers), bet filozofs Romas ķeizaru laikmeta kiniski-stoisko morāles sludinātāju nozīmē; pie tam Ratenaus, tāpat kā Millers, sludina Jēzus mīlestības ētiku. Savā grāmatā «Par gara mēchaniku» (21. izd., 1913.) viņš sistēmatiskā formā sniedzis savus pamatuzskatus īstenības un vērtību jautājumos, attīstot uz «intuīcijas» pamata spīrituālistisku metafiziku*. Saskaņā ar pēdējo viss, arī tas, kas mums liekas par materiālu

* Spīrituālistisku metafiziku evaņģelisko kristīgo garā aizstāv arī Pauls Heberlīns (Häberlin, dz. 1878. g., prof. Bernē, kopš 1922. g. Bāzelē). Par filozofijas pamajautājumu viņš uzskata jautājumu «par jābūtīgās izturēšanās universālo plānu». Normu nozīmība nav pierādāma tīri zinātniskā ceļā; filozofs uzlūko tās par absolūtā izteiksmi. Padevība tām ir dievbijība.

pasauli, savā būtībā ir gars, un šis gars ir «dalāms», «kombinējams», un viņa elementi iedarbojas viens uz otru (kas piem. redzams no cilvēku savstarpējās, uz «iejūtas» dibinātās saprašanās un it īpaši mīlestības). Līdz ar to iespējama arī gara «mēchanika», ja ar mēchaniku plašākā nozīmē saprotam «veselā, viņa daļu un to sadarbības aprakstu». (Bet ja visi garīgie pasaules elementi tiecas uz garu, vai tad labāk nebūtu lietāt «organisma» apzīmējumu, jo ar «mēchanismu mēs pa laikam saistām izolēti pastāvošā, fragmentārā un tiktāl bezjēdzīgā nozīmi?)

Ratenaу'a uzskati var pamudināt uz intelekta un līdz ar to zinātnes un izglītības nicināšanu, kad viņš, proti, par «intelektuālistu» apzīmē egoistu, kas raizējas un bažījas par savu labklājību un saviem panākumiem, kuŗa vērtējumi vēŗšas vienīgi uz paša drošību, ērtībām, īpašumu un varu, un kad viņš šim egoistam stāda pretim kā «dvēselīgu» tādu cilvēku, ko iekšēji saista pārgoistiskas, lietišķas vērtības — patiesības izziņa, daiļais un cēlais, bet jo sevišķi atdevīgā mīlestība.

Šādas «dvēselīgas» dzīves veidošanas novērtēšanā mēs, tāpat kā visi kristīgie esam ar viņu vienis prātis. Ir taisni apbrīnojami, kā Ratenaus prot no jauna atdzīvināt šo senseno vērtējumu un jo auglīgi izlietāt to mūsu laikmeta kritikai un «nākamo lietu» mērķu uzstādīšanai.

Lai gan Ratenaus prasa plašu saimnieciskās dzīves sociālizēšanu, viņš tomēr noraida sociāldēmokratijas garu. Dogmatiskais sociālisms izaug no materiālas gribas; tā centrā stāv laicīgo labumu vērtēšana, tā mērķis ir valstiski-saimnieciska kārtība... Tie, kas viņu izcēla, ticēja zinātnes nemaldībai, vēl vairāk, tie ticēja tās mērķspraudējam spēkam.

«Bet tagad pat zinātnē sāk atzīt, ka vispilnīgākais viņas darinājums nevar būt gribai nekas cits, kā celotājam krietna ģeogrāfiska karte... Bet par kādu taktu man jāiet..., to šāda karte man nevar pateikt. Zinātne mēŗi un sver, apraksta un izskaidro, bet viņa nevērtē... Bet bez vērtēšanas un izvēles nav mērķa, un tā kā ikviena sapratīga darbība tiecas pēc mērķiem un poliem, tad aizvien no jauna jākonstatē, ka visu cilvēka dzīves norisi nosaka sirds... Mērķu spraušana nozīmē ticību... Ista ticība ceļas no sirds radītāja spēka, no mīlestības fantazijas; tā rada gara noskaņojumu, un tam bez gribas seko norise.»

Ratenaus pienācīgi novērtē intelekta lielos sasniegumus — jaunlaiku zinātņi, dabas spēku pievarēšanu, valsts un saimnieciskās dzīves racionālu izveidošanu; viņš atklāti atzīst cilvēka dzīves «racionālizēšanu» un «mēchanizēšanu» par neizbēgamu, kā arī augstj vērtē reformu nozīmi šais novados. It īpaši jāpalīdz pacelties augšup krietnākajiem no zemākiem slāņiem, plašiem mantošanas tiesību ierobežojumiem jāpasargā, lai manta, vara, bauda nenāktu to rokās, kas to nepelna.

Bet līdzās un pāŗi intelektam stādāma it īpaši «sirds», «dvēsele». Garīgajai vērtībai jāiegūst pienācīgā vieta pāŗi materiālajai vērtībai. Jānovēŗ mēchanisma kundzības briesmas. Politiskās, saimnieciskās un sociālās lietas ņemamas nopietņi, bet dvēseles aplūkojumā tās pieder pie «parādību» pasaules, kas ir tikai «līdzība», tās izveido skatuvi, uz kuŗas

mēs esam nostādīti, lai saskaņā ar Dieva gribu pārdzīvotu un darinātu likteni.

Ratenaus ticēja «vācu misijai zemes virsū». «Tā nav militarisma misija, tā nav arī mēchanizācijas un tehnikas misija, lai gan tā nenopel šos derīgos iestādījumus, vismazāk tā ir pasaules kundzības misija. Tā ir misija, kāda tā vienmēr bijusi un būs, proti — tīrā, nepiekukulojamā, nesatricināmā un nepielūdzamā gara misija.» Šie vārdi jemti no kāda Ratenau'a raksta («An Deutschlands Jugend»), kas uzrakstīts 1918. gada jūlijā, un pieder pie dziļākiem un personīgākiem viņa darbiem. — Patiešām, šis vīrs (kam ir nopelni arī Vācijas apgādāšanā kara laikā) filozofiski spēcīgi izteicis daudzus tos centienus, pēc kuriem toreiz tiecās vācu jaunatnes cildenākā daļa, un tādējādi darbojies tanī pašā garā kā jaunatnes kustība. Par divdesmito gadu vācu gara dzīves klūmīgā sajukuma un saplaisājuma traģisku simbolu uzskatāms tas, ka daži patriētiski noskaņoti jaunieši iedomājās pakalpot savai tautai ar to, ka viņi 1922. g. jūnijā nogalināja Ratenau'u, kas toreiz iejēma ārlietu ministra posteni. —

Līdzās Ratenau'am pieminams vēl kāds cits ar lielu garīgu spēku apveltīts filozofisks diletants, kuŗa rakstiem bijuši lieli panākumi, proti, chirurģs K. L. Šleichs (1859.—1922.), kas atklājis metodi, kā padarīt nejutīgas pret sāpēm atsevišķās miesas daļas («Lokālā anaistēzija»). Viņa grāmatas («Vom Schaltwerk d. Gedanken», «Von d. Seele» u. c.) piedzīvojušas daudzus izdevumus.

Grāfs Herm. Keizerlings (dz. 1880.), iziedams no Kanta, bet līdz ar to stiprā Bergsona ietekmē, jau savos pirmajos darbos uzsvēris pasaules irracionālo raksturu, pie kam viņš tiecās uz prāgmatiski-relatīvistisku patiesības izpratni. Savā darbā: «Filozofa ceļojuma dienas grāmata», kas pirmā izdevumā iznāca 1918. g. (7. izd. 1922. g.) un kam bija liela piekrišana, viņš parādījis neparastu virtuozitāti, iejusties dažāzādajās kultūrās, it īpaši indiešu, ķīniešu, japāņu. Agrākā Hesenes lielhercoga Ernsta Ludviga atbalstīts, viņš 1920. gadā nodibināja «Gudrības skolu», un tās uzturēšanai nodibināja «Biedrību brīvai filozofijai».

Ar skolotāja personības suģestīvo spēku jāatbrīvo un aktīvi jāizpauž audzēkņa iekšējais spēks Nicšes izteiciena garā: topi, kas tu esi. Keizerlings negrib dibināt skolu jeb sektu, bet vest cilvēkus pie brīvības, pašnoteikšanās un individuāli jēdzīgas dzīves veidošanas.

Viņš ir pārliecināts, ka tas, ko īpatnis dara, pats par sevi ir gluži vienaldzīgs. galvenais ir tas, kādā gara noskaņojumā viņš to dara. Kas allaž rīkojas piemērojoties savai dziļākai būtībai, tas nepieciešami rīkojas pareizi, vienalga kādu iespaidu viņa darbība atstās uz citiem.» «Dievs var manifestēties ar ikvienu būti, bet vienīgi, ciktāl pēdējā dzīvo piemēroti sev pašai.» Keizerlinga personīgais ideāls pastāv rietumzemju darbības vērtējuma sintezē ar austrumniecisko mierīgo nodziļināšanos katras esamības un darbības jēgā. Tā viņš savā Gudrības skolā ļāvis izteikties arī indiešu gudrajām un dzeiniekam Rābindranātam Tagore'm. —

Pieminama vēl kopš 1920. g. K. vadībā izdodamā Gada grāmata jeb «Lukturis» pasaules uzskata un dzīves veidošanai.

Kā intuitīvās filozofijas ievērojamākais sasniegums izceļas Osvalda Špenglera darbs «Rietumzemes bojā eia» (1. izd. 1918. g.), bet ievērojot tā naturālistiskos pamatzskatus, mēs to apcerējam jau III. nodaļā.

4. §. Teozofija un tai radniecīgie virzieni.

Radniecīga kristīgās ticības ietekmētiem metafiziskiem virzieniem («jūtu» un «intuīcijas» filozofijai) ir modernā teozofija, kas ierosmi smel ne tikai no kristīgajām, bet vēl jo vairāk no austrumnieciskajām, īpaši indiešu mācībām, un tanī pašā laikā atsaucas uz «augstāku», «garīgu skati» kā izzīņas avotu. Šā virziena ievērojamākie pārstāvji ir anglizētā krieviete Helēna Blavacka (Blavatzky, 1831.—1891.), tās līdzstrādnieks amerikāņu pulkvedis Olkots (Olcott) un tās skolniece Ennija Bizente (Annie Besant, 1847.—1933.). Pēdējā vadīja teozofisku biedrību, kas kopš 1900. g. darbojas Benaresā (Indijā) un ir hinduisma garīgais centrs. E. Bizenti 1918. g. ievēlēja par indiešu nacionālkongresa prezidenti. Līdzās viņai pieminams tās skolnieks Līdbīters (W. Leadbeater), kas sākumā bija angļu garīdznieks.

Kādu jaunu indieti Krišnamurti tā bija proklamējusi par jaunu Budu un nostādījusi 1911. g. dibinātā un visu pasauli aptverošā Zvaigžņu ordeņa priekšgalā. 1929. g. viņš tomēr izbeidza šā ordeņa darbību paskaidrodams, ka «ticība ir tīri personīga lieta, un to nevar un nedrīkst organizēt. Ja to dara, tā panīkst un sastingst». Dievs un reliģijas esot bez vērtības, kavēkļi, kruķi. «Es negribu, lai jūs man sekotu. Mans nolūks ir padarīt cilvēkus neaprobežoti brīvus». Katru vasaru tomēr tūkstošiem ļaužu no visām tautām un kārtām pulcējās uz Krišnamurti priekšlasījumiem telšu nometnē Ommenā (Holandē).

Tāpat kā pārējās kultūras zemēs, arī Vācijā pastāv teozofiskas apvienības, kas dažā ziņā atšķiras viena no otras. Viens vācu teozofijas centrs ir Teozofiskā biedrība Leipcigā (dibināta 1897. g.). Tā ir internacionālās teozofiskās brālības nozarojums, kas par savu galveno mērķi uzskata — «izveidot vispārējās, visu cilvēci garīgi aptverošas sabrāļošanās kodolu, nešķirot cilvēkus pēc rases, tautības, ticības, stāvokļa un dzimuma,

ap ko kristalizējas teorētiski jau atzītās idejas par vispārējo cilvēku mīlestību un cilvēku brālību un ap kuŗu var realizēties cilvēcības augstākie ideāli». Šis virziens it īpaši augsti stāda agrākā ārsta Franča Hartmāna († 1912. g.) darbus, kuŗš pavadījis ilgu laiku Indijā kopā ar H. Blavacku.

Otra grupa ir 1884. g. nodibinātā «Teozofiskā biedrība» Vācijā, kuŗas vadonis bija Rūdolfs Šteiners (1861.—1924.). Tai bija apm. 2000 biedru, kad tā Šteineru ietekmē kā «Vācu sekcija» pieslējās kādai centrālei Adiarā (Indijā). Īsi priekš kuŗa (1913. g.) Šteiners izstājās no «Vācu sekcijas» un nodibināja «Antropozofisko biedrību», kuŗaj 1918. gadā bija daudzi locekļi Vācijā, Holandē, Skandināvijā, un kuŗas galvenie mitekļi bija Štutgartē, Berlīnē, Minchenē. Šteiners pieslejas it īpaši Ģētem un romantikai un saskata kristietībā pozitīva dzīves uzplaukuma un spēkpilnas dzīves veidošanas avotu. Viņš grib piešķirt, ģermāniski-kristīgajai mistikai modernu formu, kas spētu saturēt arī zinātniskās domāšanas kritiku. Viņa virziens apkuŗo nāturālistiskā monisma piekritēju optimistisko progresu un zinātnes ticību. Šteineru mācībā iezīmējas tagadnes kultūras katastrofas iespāids. Glābiņu vairs negaida no zinātniskās izziņas, «intelektuālistismā» drīzāk saskata postu galveno avotu. Sava nespēka izjūtā cilvēki sāk ilgoties pēc apguāismošanas un palīdzības no «augstākām pasaulēm». Karstus piekritējus Šteiners atrādis arī starp evāņģeliskajiem garīdzniekiem; no tiem mināmi Krist. Geiers (Nirnbergā) un Fr. Ritelmeiers (Berlīnē). Dažu saimniecisku pasākumu savienības atbalstīta Šteineru kustība (kas tiecās arī pēc sociālā organisma trijēdalījuma) plaši izplatījās. Taču jau priekš Šteineru nāves tā sāka atslābt, jo bija satricināta arī minētā saimnieciskā bāze.

Tagad galvenos vilcienos attēlosim Šteineru mācības saturu, vispirms viņu uzkuŗus par «augstāko» atziņu. Pastāv «garīga skate», ar kuŗu augstākās pasaules uztveramas tāpat tieši, kā materiālās lietas ar jutekļu organiem. Ikvienā cilvēkā mīt dziļi šādu garīgu skatīšanai. Plašas zināšanas un zinātniska izglītība nav nepieciešams priekšnosacījums šū «augstākā jutekļa» atklāšanai. Mūslietu «zinātne» pat drīzāk aizsprosto šim juteklim ceļu, jo viņu pāruāk bieži par «īstenu» uzkuŗa tikai to, «kas pieejams parastajiem jutekļiem». Turpretim «slepeno skolu» «slepenzinātniskās» jeb «okultās» mācības rāda pareizo ceļu. Lai uzņemtu šo pareizo ceļu, jāieaudzina sevī it īpaši godāšanas (devocijas) jūtas. Pie gara

augstumiem mēs varam nonākt tikai caur pazemības vārtiem. Mūsu laikā valdošā vienpusīgā kritizēšanas un nopelšanas tieksme ir apkarojama, tāpat arī tieksme pēc zināšanu «izsvaidīšanas» un vairošanas, jo tās paliek neauglīgas cilvēku pakrietināšanai. Vislielākā nozīme turpretim piešķirama tikumiskai pašaudzināšanai. It īpaši cilvēkam jāvalda par sevi, vingrinoties pacietībā, lēnībā, miermilībā, un reizē piekopjot vērīgu pārdomu, «meditāciju». Bet tas nenozīmē nodoties jūsmām, bet gan tiekties pēc skaidrām domām. «Mistiskās», «gnōstiskās» un mūslaiku «teozofiskās» literatūras studijas sniedz pie tam pamācījumus meditācijai, kas ir «pārjutekliskas izzīņas līdzeklis» un ceļš «mūsu mūžīgā, neiznīcināmā būtības kodoļa vērošanai».

Šā ceļa trīs nodalījumi, «slepenā skolojuma trīs pakāpes» ir: 1. «Sagatavošana» («Tā attīsta garīgās maņas»), 2. «Apgaismošana» («Tā iedzina garīgo gaismu»), 3. «Iesvētīšana» («Tā atver mums satiksmi ar gara augstākajām būtībām»).

«Sagatavošana» pastāv noteiktā jūtu un domu dzīves izkopšanā, ar ko tiek attīstīti «augstākie jutekļu rīki un darbības organi». Iejūtīgi aplūkojot dzīvās būtes, mums pamazām «sāk ataut dvēseliskā pasaule, tā sauc. astrālais plāns», piem. «ziedoša puķe uzbuŗ mūsu dvēseles acu priekšā gluži noteiktu līniju, tāpat kā piem. augošs dzīvnieks vai nokalstošs koks». Šo «garīgo līniju un figūru» (par kuŗām iepriekš nebija jausmas) uztveres ir stingri likumīgas un pie dažādiem antrōposofiem savā starpā saskanīgas, tāpat kā ķermenisko lietu jutekliskās uztveres.

«Garīgajai skatīšanai» piebiedrojas «garīga dzirdēšana»: «Visa daba ar savām skaņām sāk čukstēt cilvēkam noslēpumus. Kas priekš tam viņa dvēselei likās nesaprotama skaņa, tas tagad kļūst par jēdzīgu dabas valodu». Antrōposofam arī jāvingrinās sadzirdēt citu cilvēku vārdus «gluži bez savtības», t. i. «pilnīgi izslēdzot savu paša personu, tās uzskatus un izjūtas». Ar to viņš izaudzina sevi «iekšējā vārda» uztveršanai. «Pakāpeniski no garu pasaules viņam atklājas patiesības. Viņš dzird runājam uz sevi gara valodu.»

Otrajā, «apgaismošanas» pakāpē mēs — tāpat domām un izjūtām bagātajā kristallū, augu, dzīvnieku aplūkošanā — sastopamies ar «iekšēju gaismas parādību» uztverēm. No izjūtām un domām aplūkošanā izveidojas, proti, «gaišredzības organi», «gara acis», ar kuŗām mēs mācāmies «skatīt dvēselīgās (astrālās) un garīgās (mentālās) krāsas». Tādējādi mēs nonākam arī pie citu cilvēku dvēseles stāvokļu «garīgas vērošanas». Ja piem. cilvēku pārīemusi iekāre, tad parādīsies mirdzošs, liesmai līdzīgs notēls, kā šās iekāres «astrāls iemiesojums». «Vidū tas būs dzeltēnisarkans un malās iesarkanizils vai violets.» «Garīgajām acīm» uztveramie krāsu iespaidi, kas ietin fizisko cilvēku «kā mākonis» (apm. olas veidā), saucas cilvēka aura. Dažādiem cilvēkiem tā ir dažāda, taču «caurmērā jemot, mēs varam iedomāties, ka viss cilvēks ir divtik garš un četrkārt tik plats kā fiziskais». Aurā viņo visdažādākie krāsu toņi, kas ir

iekšējās dzīves pareizs attēls, tiklab pēc viņas konstantajām īpašībām, kā viņas mainīgajām norisēm. «Neintelligentu cilvēku aurām aužas cauri lielāko tiesu brūni sarkani vai pat tumši asinssarkani strāvojumi.» «Domātāju aurām piemīt patikams zaļš pamattonis.» «Zīle krāsu tonī parādās pie pašaieliedzīgiem cilvēkiem.» Pēkšņi uzliesmojošs stiprs ignums rada sarkanās plūsmas; aizkartas goda jūtas parādās «tumši zaļos mākoņos».

«Iesvētīšana ir slepenības skolas augstākā pakāpe, par kuru atklātā rakstā var dot tikai netiešus aizrādījumus» (kā vispār visi šie paziņojumi ir tikai norādījumi) uz «vēl daudz dziļāku, intimāku mācību»: «slepenības tradīciju!». «Zināšanu un spēju, kāda tiek piešķirta kādam cilvēkam ar iesvētīšanu, viņš bez tās varētu iegūt tikai daudz tālākā nākotnē — pēc daudzajiem iemiesojumiem — gluži citādā formā.» Kamēr uz iepriekšējām pakāpēm slepenības skolnieks tā sakot tikai burtoja, tagad viņš sāk augstākā pasaulē it kā lasīt un izprast dziļākās sakarības.

Tādējādi mēs nonākam pie Šteinerā metafizikas. Tā ir spirītuālistiska. Materiālās pasaules lietas ir vienīgi «sabiezīnāti gara un dvēseles veidojumi». Bet cilvēks kā mikrokosmos (pasaule mazumā) savienos sevī makrokosma (pasaule lielumā) trīs pakāpes. Viņš ir fizisks ķermenis, dvēsele un gars. [Dvēseles] un «gara» izšķiršana ir diezgan parasta. Ar «dvēseli» domā funkcijas, kādas cilvēkam ir kopējas ar dzīvnieku, bet ar «garu» — tās funkcijas, kas viņu raksturo kā «prāta būti» un dara to spējīgu kultūras veidošanai. Šo trīskāršo būtību gaišregis skaidri izmana cilvēka «aurā». Gars ir mūžīgā daļa cilvēkā. Tas ne tikai pārdzīvo nāvi, tas eksistējis jau priekš dzimšanas un radišanas. «Dzīvē cilvēka gars parādās kā sevī paša atkārtojums ar savu bijušo pārdzīvojumu augļiem iepriekšējās dzīves gaitās.» «Miesa padota iedzimtības likumam, dvēsele padota pašradītajam liktenim (karmai). Gars pakļauts atkalmiesošānās (reinkarnācijas) likumam.» Vērotājam ar atvērtu «garīgu aci» iepriekšējās dzīves prezentējas līdzīgi atvērtai grāmatai kā pārdzīvojums. Pēc nāves «gars» paliek saistīts ar «dvēseli», un proti, tik ilgi, kamēr dvēsele nokratījusi savas tieksmes pēc fiziskās eksistences.

Par «dvēseļu pasaules» dažādajiem novadiem, kuŗos šī šķīstīšana notiek, Šteiners uzstāda gluži noteiktas teorijas. Gars nonāk «garu zemē», «mentālā» pasaulē. Šeit ar «garīgu» skati un dzirdi viņš uztver «pirmtēlus», «radītājas būtības», visa tā radītājas, kas rodas fiziskajā un psihiskajā pasaulē. Tāpat kā dvēseļu pasaule, arī «garu zeme» iedalās septiņos novados, kuŗus Št. sīki raksturo. Gars paliek tur, līdz kamēr tas nobriedis jaunai miesiskajai eksistencei. —

Sā teozofiskā virziena novērtēšanai ievērojams īpaši tas, ka tās pamattendence nevēršas prom no pasaules un nav naidīga dzīvei. Allāž tiek uzsvērts, ka «slepenības māceklis» nedrīkst atsvešināties no ikdienišķo pienākumu loka. Viņam jāzina, ka «to, ko viņš strādā, ko viņš izcieš, to viņš strādā un izcieš lielu garīgu pasaulssakarību dēļ,» kuŗās tas saskata savas dzīves un savas strādāšanas dziļāko jēgu. «No meditācijas izriet nevis gurdenums, bet spēks dzīvei.»

Steinera uzstādītās ētiskās maksimas pauž cildenu, tikumisku garu; atbildības izjūta pret vispārējiem, nacionāliem un hūmāniem uzdevumiem atiem mūsu rūpēm par atpestīšanos ikkatru šauri egoistisku nokrāsu. Bet tā kā cilvēka dzīve tiek iekļauta lielās pasaulsakarībās, tad viņas nozīme jo spēcīgi pieaug to acīs, kas nākuši pie minētajām metafiziskajām pārliecībām.

Bet vai šīs pārliecības ir dibinātas? Šis jautājums paliek atklāts t a m, kas vēl nav nonācis pie «garīgās» skatīšanas. Ja arī šādu pārdzīvojamu fakts būtu pierādīts, tad tomēr vēl paliktu atklāts jautājums, vai minēto parādību iz t u l k o j u m s (piem, mācībā par cilvēka «auru») ir uzturams spēkā. Šeit paceļas it īpaši iebildums, ka dvēseliskais un garīgais pie tam tiek patiesībā atkal m a t e r i ā l i z ē t s un darīts pieejams ārējiem jutekļiem. Šo iebildumu nevar arī novērst apgalvojums, ka lieta pie tam grozoties ap «pārjuteklisku» skatīšanu un dzirdēšanu. Tāpat arī aizvien atkārtotais aicinājums uz patstāvīgu, apsvērtu pārdomu nevar novērst mūsu aizdomas, ka patiesībā «slepenības zinātne» tomēr sekmē nekritisku ticīgumu un neaprobežotu metafizisku fantastiku. Augstāk sacītais mums jau pietiekoši to parādījis. Sausā, nosvērtā tonī Šteiners pauž saviem piekritējiem vēl jo fantastiskākus uzskatus par to, kas noticis priekš gadu miljoniem un kas notiks pēc mūsu nāvēs. — Es pakavējos pie Steinera mācībām sīkākī tāpēc, lai vērīgais lasītājs pats varētu nākt pie atziņas, kurp noved tāda filozofēšana, kas ar nievāšanu novēršas no zinātniskās domāšanas un palaižas vienīgi uz augstāku «skatīšanu». Šeit aizrādīsim uz kritiku, ko pret Steineru un citiem tagadnes metafizikiem vērš Joh. Millers (žurnāla «Grüne Blätter» 20. sēj., 1918.) un D. H. Kerlers (Der Denker, 1920., «Die auferstandene Metaphysik», 1921.).

Sai sakarā pieminams arī, ka — it īpaši Šopenhauera ietekmē — arī **budisms** atradis piekritēju Vācijā. Pastāv budistiskas biedrības (Breslavā un Leipcigā) un žurnāli («Buddhistische Warte» un «B. Welt» u. c.) Ar dedzību tiek piekopta budisma zinātniska pētīšana, un populārā literatūra cenšas pievilkt plašākas aprindas. Jāsaka tomēr, ka indiešu pasaules un es'a noliegšana, kā arī pasivitātes miers nav saskaņojams ar kaislo mīlestības kvēli un cenšanos pēc vērtību pilnas pasaules izveidošanas, kas mājo rietumzemju dvēseles izcilākajos pārstāvjos. — Cik liela pievilcība divdesmitajos gados Vācijā bija austrumiem un aziātu, it īpaši indiešu gudrībai, to gaiši rāda lielā interese, kādu bija iemantojuši Rabindranāta Tagores raksti, un uzmanība, kāda tam tika parādīta, uzturoties Vācijā. —

Spiritisms, kas jau 90-ajos gados bija modinājis jo dzīvu interesi, par jaunu sāk saistīt pie seviš pat nopietnu zinātnisku un filozofisku domātāju (Ostvalds, Bergsons, Drišs) uzmanību.

Vēl jo svarīgāki ir atzīmēt, ka vācu zinātnieki pamazām sāk sekot angļu un amerikāņu pētnieku paraugam, un sāk pievērst uzmanību un pētniecības darbu tā sauc. **okultajām** (t. i. mums sākumā neizskaidrojamām) parādībām, kā tēlepatijai, gaiš- un tālredzībai, tēlekinezijai (tālkustībai),

materiālizācijai u. tml. Pārāk ilgu laiku zinātnieku aprindās uz visu to raudzījās kā uz «blēdībām», dziļāki neizpētījot to būtību. Nav noliedzams, ka krāpšanas ir notikušas un notiek, taču ņemot vērā aizvien pieaugošo ticamu liecinieku skaitu, zinātņu pārstāvju pienākums ir — vispirms ar stingru eksaktību konstatēt, kādi ir sastopamie «okultie fakti, t. i. tādi, kas nav izskaidrojami pēc mums zināmajiem dabas likumiem; tālāk — eksperimentāli izpētīt, ar kādām hipotēzēm (dabaš zinātņu nozīmē) tie būtu darāmi saprotami. Pie tam jāņem vērā, ka «s p i r i t i s m s», mācība par mirušo cilvēku dvēseļu iedarbību, vispirms ir tikai hipotēze. Tai pretim stādāms «a n i m i s m s», t. i. pieņēmums, ka okultais rodas no mediiju zemapziņas spēkiem.

Vācijā it īpaši Minchenes nervu ārsts Alberts fon Šrenks-Nocings (Schrenck-Notzing, 1862. — 1929.) iestājies par to, ka «okultās» parādības ņemamas nopietni un tās ir ievērojams zinātniskās pētīšanas darba novads (pa laikam to apzīmē ar «parapsīcholoģijas» nosaukumu). Viņam jāpateicas par to, ka tagad arī vācu zinātnieku pasaulē principiāli mainījusies attiecība pret okultajām parādībām. Arī Konstantīns Ēsterreīchs (Oesterreich) veltījis vairākus darbus okultismam un parapsīcholoģijai, ar sekmēm aizstāvēt pie tam uzskatu, ka zinātnes pārstāvji nedrīkst vairs turpmāk aiz diženības vai skepses ignorēt attiecīgos fainomenus. Tādā pašā garā izsacījās Hanss Drīšs, filozofs un zinātnieks ar pasaules slavu. Orientējošu pārskatu šai jautājumā sniedz A. Mesers savā grāmatā «Zinātniskais okultisms» (1927.). —

1924. gadā tika nodibināta arī kāda «Akadēmiska sabiedrība astroloģiskajai pētniecībai». —

Vīnes psihiatra S. Freida (dz. 1856. g.) un viņa skolas **psīchanalze** cenšas iespiesties zemapziņas dvēseles dzīves noslēpumainākos dziļumos, pie kam tā vienpusīgi uzsvērdzimuma dzīņas nozīmi un it īpaši sapņu iztulkošanā uzstāda nedibinātas hipotēzes. Citu «dziļuma psīcholoģijas» veidu (kas vismaz pādidagōģiskā ziņā ir vērtīgāks) aizstāv Vīnes ārsts Alfrēds Ādlers (dz. 1870., tagad Ņujorkā). Savā «individuālpsīcholoģijā» viņš (saskaņā ar Nicšes mācību par «gribu pēc varas») saskata cilvēka pamatdziņu tā centienos pēc sociāli nozīmīgas darbības. «Individuālpsīcholoģijas» nosaukums norāda, ka visas atsevišķās psīchiskās morises Ādlers grib iztulkot, izejot no individa veselā, viņa «dzīves plāna», ko viņš pats lielāko tiesu neapzinās. Ādlers nav tomēr individuālists, viņš drīzāk aizstāv uzskatu, ka pilnīga iekļaušanās kopībā ir augstākais audzināšanas uzdevums (kas tomēr viegli var veicināt «bara un masas cilvēka» izaudzināšanu).

Cīrihes psihoanalītiskās skolas vadonis C. G. Jungs (dz. 1875. g.) mēģinājis metafiziski fundēt «dziļuma psīcholoģiju», pieņemot pārdividuālu neapzināto, kas it kā nes individuālās dvēseles. Jungs lielā mērā veicinājis arī mūsu dienās dzīvi piekopto tipu pētīšanu un karakteroloģiju, uzskatāmi tēlojot divus plaši izplatītus cilvēku tipus: «ekstravertēto» (pasaulei pievērsto) un «introvertēto» (uz iekšu vērsto). —

Beidzot, Vācijā, it īpaši lielpilsētās piekritējus guvusi no Amerikas ievestā **kristīgā zinātnē (Christian Science)**. To dibinājusī E d d i j a kundze (Mary Baker G. Eddy, 1820.—1910.), kas 1875. g. publicējusi savu galveno darbu «Science and Health» (pārstrādāts 1904. g.). Tanī attīstīta spīrituālistiskas metafizikas mācība, kas par savu pamatu apzīmē bībeli un to «garīgi» iztulko. Teozofija un okultisms tiek noraidīts.

Šās mācības būtiskais saturs ir šāds: Dievs ir viss visā, it īpaši katras darbības, katras dzīvības avots. Līdz ar to arī viss īstenais ir garīgs, jo Dievs ir gars. Nav materijas, kas būtu no gara atšķirīga. Viss ķermeniskais ir tikai jutekļu maldinājums. Cilvēks ir Dieva līdzība un līdz ar to tīri garīga būte. Cilvēka pamatklūda ir viņa ticība materiālam. Viņa atpestīšana atkarājas no šo māņu pārvarēšanas, viņam jāiegūst nesatricināma pārliecība par sava būtības tīri garīgo, dievišķo dabu. Ar to tiek pārvarētas arī ciešanas, slimība un nāve. Pašatbrīvošanās no šiem launumiem (kas tiek panākta ar ciešo pārliecību par viņu neeksistenci un ar tikumisku pašaudzināšanu) ir reizē praktiskais pierādījums mācības patiesīgamam.

Kas vēl nav sasniedzis spēju patš sevi dziedināt, tas lai griežas pie tiem mācekļiem, kas guvuši labākus panākumus. Tie ir «practitioners», scientistu ārsti, kas ar savām lūgšanām un iepriecinājumiem mēģina pārliecināt slimos, ka viņu ciešanas ir tikai maldīšanās, hallūcinācija, jo Dievs radījis pasauli un cilvēku garīgu, pilnīgu un harmonisku.

Medicīnās zinātne jau sen atzinusi, ka cieša griba izveseloties un stipra ticība tās iespējai ir spēcīgs dziedniecības faktors neurožu, histerijas un citu nervu sistēmas traucējumu gadījumos. To it īpaši radījis stiprais iespaids, kādu atstājis Nansijas aptiekārs un psihoterapeuts Emīls K u ē (Coué, 1887.—1926. g., «La Maîtrise de Soi-Même par l'Autosuggestion consciente»). Filozofiskā ziņā ievērojamāka ir «Dabiskās maģijas teorija» (1924.), ko sarakstījis Kanta pētnieks Ernsts M a r k u s s (Marcus, † 1928.), kas mēģinājis pierādīt slepenus gribas ietekmējumus uz miesu.

Nemaz nerunājot par suģestīvo varu, kāda ir ikvienam nesatricināmi ticīgajam pār citiem cilvēkiem, arī daudzie patiesie izdziedēšanās gadījumi ar lūgšanām panākuši to, ka «kristīgā zinātnē» guvusi daudzus piekritējus ne tikai Amerikā, bet arī Anglijā, Vācijā un citur. Bet no otras puses dažiem šādiem gadījumiem bijušas nāvīgas sekas, kas prasījis tiesas iejaukšanos, — tas pierāda, ka arī šam virzienam jāpieiet ar apdomīgu kritiku. —

Tādējādi visa šī antiintelektualistiskā, romantiskā strāva (kas kara un tā seku dēļ bija vēl jo spēcīgāki pieaugusi) satur līdzās dziļiem un vērtīgiem elementiem dažus visai apšaubāmus un kultūrai pat naidīgus elementus. Taisni tāpēc arī tagad zinātniskās filozofijas pārstāvju pienākums ir nevis izrādīt atturību (ērtības vai aplama diženuma dēļ) un rakstīt tikai tādas lietas, kas ir interesantas un saprotamas viņu amata biedriem, bet gan ar kritiku un pozitīviem sasniegumiem rūpēties par to, lai ar baznīcas mācībām saistītie, diletanti un sapņotāji nelaupītu istajai filozofijai tās ietekmi uz tautas gara dzīvi. Mūsu dienās ir neatlaidīga va-

jadzība pēc labā nozīmē «populāras», proti, «elementāras» un «dzīvei tuvas» filozofijas.

Ir jo svarīgs uzdevums, izprast vērtīgos un dzīvotspējīgos elementus laikmeta reliģiozajās ilgās un filozofiskajās cīņās, kā arī palīdzēt tiem nākt pie iekšējās skaidrības un drošības, bet tanī pašā laikā mums pieticīgi un godbijīgi jāuzņem jauni gara izpaudumi vērtību pārdzīvojumos un radošajā dzīves un pasaules veidošanā. Nav noliedzams, ka laikmeta dziņās un trauksmēs valda veselīgs instinkts, kas tiecas pāri tīri intelektuālajai izglītībai, teknikai un ārējai «civilizācijai» pretim īstai «kultūrai», kurā izpaužas tas, ko cilvēki sevī pārdzīvo kā augstākās vērtības un ideālus, un pēc kā tie ilgojas. Laikmeta nedrošība un neziņa tiks pārvarēta, ja būs radīta vispārēja skaidrība par to, ka minētās vērtības un ideāli nav tikai subjektīvi statījumi, kaut kas relatīvs un mainīgs, bet tāpat kā īstenības izziņā, tā arī vērtību izziņā jācenšas tvert objektīvi nozīmīgo, un cilvēku situāciju un vēsturisko stāvokļu maiņā realizēt «mūžīgi», t. i. pārlaicīgi vērtīgo. Te vadonis var it īpaši būt **vērtību ētika**. Šās ētikas pamati meklējami Platona, Aristoteļa un scholastiskās filozofijas mācībās, un tā apvieno Kanta un Nīčes ētiskos pamatuzskatus.

Vērtību ētiku metafiziski pamatot mēģinājis Hermans Švārcs. Uz kritiski-realistiskas atziņas teorijas pamata viņš dibina metafizisku vācu mistikas garā. Pasaules procesa jēga ir Dieva un līdz ar to visa vērtīgā pašrealizēšanās — pie kam mums ar savu brīvību jādarbojas līdz. Līdz ar to «ceļas tautas kultūras jēdziens, bet universālās kultūras cilvēciņas jēdziens turpretim nobāl». «Dievības dzīvība grib izpausties taisni dvēseļu (un it īpaši tautu) dabiskajās attiecībās, dabiskajās saskarēs.» Bet pie tam nav vajadzīgi brīnumi. «Mūsu reliģiozās ilgas meklē Dievu, kas dzemdina sevi vienīgi dvēselē un nevis dabas kārtības griežos. Dievišķās dzīves lielākais brīnums ir tas, ka tā nāk ar garīgu varu, kas pati ar sevi saista mūs.» [Pašvērtības, proti, pašas kā tādas ēvidenti notēlojas mums!]

Starp vecākiem vācu filozofiem Hermans Švārcs (dz. 1867. g.) ir rasi viens no tiem domātājiem, kuŗa metafizika sniedz svarīgus motīvus nacionālsociālistiskā dzīves un pasaules uzskata filozofiskai pamatošanai; starp jaunākiem filozofiem šai ziņā līdzās Berlīnes profesoram Alfredam Beumleram (Bäumler) atzīmējams it īpaši Erichs Jēnšs (Jaensch). —

Vērtību ētika arī aicināta, piešķirt īsto jēgu un saturu jaunai reliģijai (tas būtu gluži Kanta reliģijas filozofijas garā, kas tikumiski labā realizēšanā saskata vienīgo vērtīgo dievkalpojumu).

Karš un pēckara laikmets stiprā mērā spēcinājis ilgas pēc šādas aktīvas reliģiozītātes, kas nesaista mūsu prātu ar kādu noteiktu Dieva jēdzienu; drausmīgie pārdzīvojumi dziļi jo dziļi satricināja dvēseli, un likās nostādām to tieši bezgalības priekšā; tie prasīja tanī pašā laikā drošu un uzpurētīes gatavu darbošanos. Dažs labs tomēr nevarēja saskaņot karu, un visas tās ciešanas un ļaunumu, ko tas radīja (tāpat kā jaunākā laika briesmīgās dabas katastrofas) ar tradicionālo kristīgo priekšstatu par vis-

vareno un viszēlīgo Dievu. Vai karš ceļas no cilvēku launuma un Dievs to vienīgi «pielaidis»; kāpēc gan Dievs pielaiž šādas briesmīgas lietas, ko tas ar savu visvarenību būtu varējis viegli novērst? Bet ja karu sūtījis Dievs, lai cilvēkus sodītu vai šķīstītu: vai šī rikste bieži vien neskar nevainīgos, un vai nežēlīgā pedagogika ir viszēlīgā Dieva cienīga? Tas, kas tic baznīcas garā, atradīs mierinājumu arī šais grūtībās, norādot uz «neizdibināmajiem Dieva ceļiem» vai Dieva bezgalību un cilvēka niecīgumu.

Bet cilvēks, kas nevarēja atrast mierinājumu šai norādījumā un kas tomēr nevarēja iztikt bez dievticības, piegriezās kādai mistiskākai dievbijībai, kas — atraidot jēdzieniskus formulējumus — izjūt visā pasaulesnorisē kāda radoša «dievišķīga» elementa spēku, kas cīnās ar pretdievišķīgo un cenšas izcīnīt augstāku piepildījumu, izprotot pie tam šo «dievišķīgo» patiesi vērtīgā nozīmē. Arī šķietami pretracionālais un bezjēdzīgais, kas īt plaši novērojams pasaules gaitā, iegūst tādējādi jēgu, ciktāl viņa pārādīšanās priekš tā pārvarēšanas tiek pieņemta par noslēpumainu nepieciešamību, cenšoties nemitīgā cīņā ar viņu izcīnīt mūžīgi vērtīgo. Un dievbijība iegūst aktīvu, radītāju raksturu, ciktāl ticīgais apzinās sevi apžēlotu un aicinātu, aktīvi līdzdarboties dievišķā realizēšanā, jebšu arī viņš nekad nevar jēdzieniski izzināt tā ceļus un mērķus, bet labākā gadījumā var tos ar godbijības izjūtu nojaust un simboliski apzīmēt.

Līdzās Švarcam un citiem iekšēju sakaru ar vērtību idejām un to realizēšanu, kas caurcaurēm tiek izjūta kā jauna reliģiozitate, it īpaši aktīvi pauž savos darbos filozofiskais rakstnieks Leopolds Ciglers (Ziegler; dz. 1881. g.). Savā autobiografijā viņš uzsver, ka jauns viņa «ateismā» ir apgalvojums, ka ateisms var būt reliģija, un pat vēl vairāk — tas var būt reliģija stingrākā nozīmē, nekā līdzšinējais «teisms, panteisms un deisms». Ciglers piekrīt L. G. Junga domai, ka «jautājums par Dieva eksistenci pieder pie nedibinātākiem jautājumiem, kādus vien var uzstādīt.» Bet šis jautājums ir īstenībā līdzšinējo Eiropas reliģiju patiesīguma pamatjautājums. Tā jēga ir: vai varam uzrādīt kaut ko īstenu, eksistējošu, kas pats par sevi atbilstu Dieva iztēlojumam jeb jēdzienam? Šāds jautājums ir mulķīgs, jo Dievs pie tam tiek iedomāts kā kaut kuŗa cita īstena lieta un vienkārši ierindots citu personu un lietu virknē. Un tāpat kā par visām tām, cilvēki atļaujas arī izteikties par Dievu. Bet pirmais apgalvojums, ko iedrošinās izteikt, skan: viņš ir!

Ciglers turpretim nostājas vācu viduslaiku mistiķu pārliecības un viņu «negatīvās teoloģijas» pusē, kas atzīst, ka Dievu nevar dēfinēt. Viņš atsaucas arī uz vācu idealistiem, starp kuŗiem jau jaunais Šellings atzinis, ka «Dievs ir vienīgi, ja eksistence ir tas, kas notēlojas objektīvajā pasaulē.» «Dieva jēdziena vēsture ir sublimēts fetišisms.» «Dievs, kas stāv ārpus visām dēfinīcijām..., pāri katrai metafizikai un teoloģijai, visām skolām un baznīcām, Dievs, kas netiek domāts, izzināts, priekšstatīts, apzināts, secināts..., viņš ir dievu veidmaiņas pēdējās fazes «theos-atheos»; viņš ir bezdievju Dievs, savas jaunākās pārvēršanās Dievs.» — Ciglers tādējādi piebiedrojas Fichtes, Šopenhauera, Feiebaha, Šellija, Multatulija, Rich.

Vāgnera, G. Kellera, Ničšes ateismam. Starp saviem laika biedriem viņš par saviem «ieroču brāļiem» min Oto Flāki, R. Milleru-Freienfelsu, Paulu Feldkelleru.

Bet ja vārdam «Dievs» neatbilst nekas tāds, ko varētu uzrādīt kā dotu, īstenībā parādāmu, tad kāda ir šā vārda pozitīvā jēga? Viņš ir uzdotais, kas notēlojas mums vērtību ideju formā kā tas, kas jārealizē. Dievs, kas nekad un nekur nav kaut kas īstens, var panākt un tam jāpanāk sava piepildīšana (realizēšana), tomēr tikai tiktāl, ciktāl mēs nododamies kalpošanai vērtību idejām. Ar to cilvēku pleciem gan tiek uzvelta jauna milzīga atbildība, atbildība par dievišķā, t. i. visa patiesj vērtīgā, realizēšanu zemes virsū, atbildība par to, lai «Dieva valstība» atnāktu. Bet plaši izplatījusies taisni bēgšana no atbildības. Tā nenozīmē neko citu, kā «bēgšanu no Dieva, viņa vienīgā un pēdējā veidojumā, kādu mēs tam šodien vispār vēl varam piešķirt.» Šās dievticības vai, pareizāki sakot, šās ateistiskās pasaulesrelīģijas nozīmību nevar teorētiski pierādīt, bet vienīgi paša praktiskajā rosībā un darbībā ar «faktisko pierādījumu» var to pārbaudīt un pierādīt.

Monarķijai pastāvot, ārējie attīstības apstākļi šādai reliģijai bija ļoti nelabvēlīgi, jo toreiz pastāvēja «savienība starp troni un altāru», un kristīgā jēdziena noliegšana par personīgu Dievu tika pielīdzināta «bezdievībai» un tikumu samaitātibai. Tāpēc tie, kas reliģijas jautājumos pauda brīvus uzskatus, jutās atbīdīti pa kreisi. Tagad apstākļi kļuvuši gluži citādi, it īpaši tāpēc, ka nacionālsociālistiskās kustības vadošās aprindās izprot un izrāda simpatiju jaunai reliģiozītātei, sevišķi ciktāl tā, būdama radniecīgi noskaņota vācu mistikai, aplicina, ka tā sakņojas vācu tautas dvēselē.

5. §. Erichs Jēnšs.

«Dzīves filozofijai», kas patiesi pelnītu šo nosaukumu, būtu no vienas puses jāizskaidro esamības parādības viņu dažādībā, un no otras puses jārāda ceļš dzīves izpētīšanai, labošanai un pacelšanai. Šādai dzīves filozofijai licis pamatus Erichs Jēnšs (Jaensch, dz. 1883. g., kopš 1913. gada profesors Marburgā) savā psiholoģiskajā antropoloģijā (kurā izkopšanai viņš radījis Marburgā īpašu institūtu).

Kā ikviena organiska būte, tā arī cilvēks ir «veselums» un līdz ar to — lietājot Kanta izteicienu — «daudzējādības vienība». Ir konstatējamas divas tipiskas pamata izšķirības atkarībā no tā, vai pārsvarā ir vienēji - veselais un līdz ar to noslēgtība, vai arī stiprāki izpaužas daļu un atsevišķo funkciju daudzējādība, no kam rodas zināma nevienējība, un cilvēks ir it kā saskaldīts. Ar to mums ir dots pamats uzstādīt divus pamattipus —

«integrēto» un «dezintegrēto», kas sadalās daudzās apakšgrupās, atkarībā no vienējības vai nevienējības dažādajām formām.

Kamēr psihiatrs Ernests Krečmers («Miesas būve un raksturs», 10. izd. 1931.) savu pazīstamo iedalījumu «cikloidā» un «schizoidā» tipā dībinājis uz miesas būves dažādībām, Jēnss mēģina pierādīt, ka ciešākā sakarā ar psiholoģisko struktūru stāv nevis ar miesas izmērīšanu (tā tad «antrōpometriski») tveramās īpatnības, bet gan audu funkciju īpatnības.

«Integrāciju» raksturo škirto funkciju (arī psihisko un fizisko) vienota, nedalīta sadarbība. Šam pamattipam ir ciešs iekšējs sākars arī ar pasauli (apkārtni un vidi); viņš ar atklātu sirdi un mīlestību nododas tai.

Daudzos I-tipa apakšveidus nosaka tas, ka no šā I₁-tipa, kas uzrāda integrāciju visstiprākā un ilgstošākā pakāpē, pie kam tā aužas cauri visiem dvēseles novadiem, nošķiras citi tipi, kas aizvien vairāk tuvojas dezintegrācijai. Bērnības lielāko daļu, tāpat arī sieviešu dzimumu raksturo I₁-struktūra. Tāpēc tirā I₁-tipa vīriešiem piemīt maigs raksturs, kas mums liekas «sievšķs», it īpaši pārsvarā te ir jūtu dzīve, stipra uzbudināmība, kas drīz atkal rimstas, pašīva piekļaušanās pasaulei. Šai tipā bieži stipri attīstīti «eidētiskie» uzskates tēli (t. i. ļoti dzīvi atmiņas priekšstati, kam piemīt sajutu raksturs, un tāpēc tie vārda pilnā nozīmē ir redzami). Mīlestības pilnā nodošanās pasaulei vienojas ar uzticības pilno izturēšanos pret cilvēkiem. I₁-tipa miesas iezīme ir spožās, apgarotās, lielās acis un lielāko tiesu tumšā matu krāsa.

I₂-tips jau mazliet tuvojas dezintegrācijai. Viņa dvēseliskās pamatfunkcijas rosās zināmā neatkarībā viena no otras vai pat viena otrai preti; tikai kāpinātā dzīves procesā tās ciešāki saistītas savā starpā. Šis tips nav, kā I₁, katrā gadījumā saistīts ar apkārtējo pasauli, bet tikai nosacīti, tikai tad, ja tā atbilst viņa iekšējās dzīves «kodolam», vispirmā kārtā viņa ideāliem un vērtībām. Ideālu un īstenību viņš izjūt kā pretstatus. Viņa ilgās pēc ideāla bieži vien vēršas bezgalībā («tālicnes ideālisms»), un viņš augsti vērtē hērōisku ideāla aizstāvēšanu.

Par I₁-tipa paraugiem Jēnss min katolisko domāšanas veidu un Ģēti, bet I₂-tipa — protestantismu un Šilleru.

Par I₁ [vēlāk I₃] tipu Jēnss apzīmē tādu tipu, kuŗa integrācija vērsta vienīgi uz iekšieni; šis tips uzrāda iekšējās pasaules saturu ciešu saistījumu, «stingru iekšēju līniju», it īpaši elementāri-dvēselīgaļos slāņos. Iekšēji instinktīvi vērtējumi dod tam «stingro iekšējo līniju», pastāvību, palāvību; viņš turpretim nav atklāts pret ārieni, drīzāk viņš tiecas ieturēt atstatumu un palikt vientulībā; taču šī tieksme nenozīmē bēgšanu no pasaules; viņš stingrām kājām stāv pasaulē, grib tanī darboties un aktīvi to izveidot. Viņš neuziem viegli ārējos iespaidus, lēnām tos pārkausējot sevi.

Tāpēc svarīgie lēmumi tikai lēnām nobriest viņā. Bet viņš siksti turas pie tiem kā savām pārliecībām.

Kā I₂ un I₃ «sakausējumu» (pie kam pārsvarā var būt tiklab viena, kā otra struktūra) Jēnšs raksturo vācu kustības «ziemeļniecisko» tipu. I₂-tips ar to jātuvina vairāk dzīves īstenībai, viņa «tāienes ideālisms» jāpārvērš par «tuvuma ideālismu»; ar zemi cieši saistītais, dabiskais I₃-tips ar to jāpaceļ augstāk, viņa neapzinātie instinkti un dziņas jāizveido par apzinātiem ideāliem.

Visasākā pretstatā I₃-tipam stāv S-tips, kas no I₁-tipa nozarojas it kā citā virzienā, nekā tipi I₂ un I₃. S-struktūra savu nosaukumu guvusi no «sinaistēzijas», t. i. tādas psihiskas īpatnības, ka kairinot vienu jutekļu organu, piem. dzirdot skaņas, tiek pārdzīvotas citas sajutas, piem. krāsu sajutas, kaut gan attiecīgie kairinājumi nav iedarbojušies, t. i. patiesībā krāsas acij nav bijušas dotas. Tādējādi jau juteklisko pārdzīvojumu laikā mēs redzam to, kas šo tipu raksturo arī augstākos dvēseliski-garīgajos novados, proti, projekciju, iekšējā, subjektīvā izstārošanu uz ārieni. S-struktūras cilvēkam pasaule ir vairāk projicēta, izejot no priekšstatījuma, fantāzijas un ideoloģijas, bet nevis dota (kāda tā ir I-tipam). Tālāk S ir lābils (svārstīgs), bez iekšēja līdzsvara un stingrības, kamēr I-tipiem, it īpaši I₃ un ziemeļnieciskajam, stipri instinkti nosaka iekšējo līdzsvaru un virzienu. S-tips, ciktāl tas ir «litisks» (t. i. tiecas uz sabrukumu, sadalīšanos), ietver sevī tuberkuložu apakšgrupu «Sit», tāpat arī apakšgrupas «schizoformo S₁» un «histeriformo S₁». Litiskajiem tipiem ir sakars ar tām litiskajām slimībām, no kurām pirmā iznīcina miesu, bet abas pēdējās dragā garu. Sava es valīguma, it īpaši lābilitātes dēļ S-tips tiecas pēc dzīves visdažādākās «lomās», tā ka viņu var tieši apzīmēt par «aktiera arodtipu».

Augstākā attīstītajā S-tipā, ko Jēnšs apzīmē ar S₂, pāri elementārās dvēseles dzīves lābilajam slānim nogūlas it kā virsbūve, proti, tā ir racionāla, un tai jāatvieto iztrūkstošā iekšējā stabilitāte. Tā, piem., kur trūkst spēcīgu un pastāvīgu instinktu, tur vadīšanai tiek pieņemti «saprātīgi» pamatlikumi. Šim tipam tāpat ir arī tieksme un dāvanas uz matēmatiku, ciktāl tai ir darīšana ar p a š d a r i n ā t i e m, racionāli-sastingušiem domu veidojumiem; it īpaši tas tiecas pēc tā, lai visus esamības novadus apcerētu un uzbūvētu pēc matēmatikas parauga, it kā «matētiski».

No S-struktūras sakara ar zināmām slimību formām nav tomēr nekādā ziņā jāsecina, ka šis tips allaž ir slimīgs. Tas skaidri redzams no šāda fakta: stiprs rašu (un proti, ļoti dažādīgu rašu) sajaukums ļoti lielā mērā disponē uz S-struktūru, lai gan veselība medicīniskā jeb psihiatriskā ziņā nebūt netiek ar to kaitēta. Jēnšs izpētījis daudzus ekstrēmus asiņu jeb rašu sajaukumus ar ārkārtīgi stipri izteiktu S-struktūru un atradis gadījumus, kur šas struktūras pārstāvju veselība bijusi gluži bez vainas, pat robusta un ārkārtīgi pretstīga, ko arī psihiatrs nekādā ziņā neatzītu par slimīgu, un savai struktūrai piemērotā darbības laukā tie varējuši uzrādīt teicamas sekmes. S-struktūras pārstāvji uzrāda caurmērā labu ve-

selību īpaši tais zemēs, kur šis tips ir bijis pārsvarā no sākta gala, kā piem. jo sevišķi Dienvidfrancijā un Spānijā. Šā tipa sakars ar slimīgām parādībām skaidri novērojams tur, kur tas sastopams vairāk atsevišķi, kā piem. Vācijā.

Kamēr S-tipu Vācijā veicina rašu sajaukumi, I- (resp. I₃-) tips, kas ir asākais pretstats S-tipam, sastopams tieši tur, kur rase ir homogēna: it īpaši skaidri tas izteikts un plaši izplatīts nesajauktajos, tīri vāciski zemnieciskajos apvidos, proti, ziemeļos un ziemeļrietumos. —

Psicholoģiskā antropoloģija pēc būtības ietver sevi mācību par rasēm un spēj izlobīt tās pareizo kodolu. Tā rāda, ka tautas un tautas gara vienība nedrīkst būt tikai uz pamatā mītošās rases stingrās vienības, bet uz cilvēka pamatformas (tipa) vienības, kas viņā izpaužas (vai arī uz divām pamatformām, kas atrodas ilgstošā sprieguma stāvoklī un zināmos apstākļos apaugļo dzīvi un padara to bagātāku, kā tas ir spilgti redzams Francijā, bez tam arī Anglijā un mazākā mērā Vācijā). Lai realizētos šāda vērtīga cilvēku pamatforma, vairāku tuvāki radniecīgu rašu saplūšana pārmantošanas masā var būt svarīgs priekšnosacījums.

Pamatstruktūras noteic cilvēku pasaules uzskatu, vispār to viedokli, no kura tie visu aplūko, viņu pasaules perspektīvu. Ar šo domu Jēns negrib aizstāvēt subjektīvismu un relatīvismu, bet gan «reālistisku perspektīvismu», kas noteikti atzīst objektīvi nozīmīgu atziņu. Tāpat kā (lietājot Leibnīca izteicienu) ceļiniekiem, kas ieiet kādā pilsētā no dažādām pusēm, tā noteļojas tiem dažādās perspektīvās, tā arī cilvēki redz reālo a priori dažādos perspektīvos izskatos. Šās perspektīvas nav tomēr allaž līdzvērtīgas. Noteiktas dvēseliskas pamatstruktūras uztver adekvāti un pareizi vienmēr tikai noteiktas reālā struktūras un novadus, bet citas turpretim nemaz neuztver vai arī uztver aplami, t. i. tās tiecas uz noteiktiem īstenības maldinājumiem.

Kanta kriticismis ar to tiek virzīts tālāk. Ir kāds a priori, kas kā atbalsts mīt visai empīriskajai «pasaulei» pamatā. Bet šo a priori pašu nevar izziņāt «āprioristiski», t. i. neatkarīgi no pieredzes, bet tikai empīriski, proti, ar psiholoģiskās antropoloģijas pētījumiem. Šis a priori pastāv cilvēka esamības un apziņas pamatformās, kas pamatlīnijās noteic visu pasaulesainu, kā arī vispār esamību. Āpriorais tāpēc nav, kā to piejēma kantisms, kaut kas vienējs un līdzīgs visiem cilvēkiem, bet gan daudzējāds un dažāds. Šī perspektīvu dažādība tomēr neizslēdz objektivitāti, tieši tāpēc, ka tās ir viena un tā paša reālā perspektīvas. Taisni otrādi — perspektīvu un viņu dažādības ievērošana nodrošina kritiskās objektivitātes augstāko pakāpi, kāda vispār sasniedzama, jo tā pacel apziņā neizbēgamo subjektivitāti, aizkavē tās neapzināto, nekritisko rikošanos un, ciktāl iespējams, padara nekaitīgas ar viņu saistītos īstenības maldinājumus. Dažādās apziņas struktūras, ievērojot, ka tās ceļas no reālā, ir vienādas dabas (radniecīgas) ar reālā dažādajām struktūrām. Dažādās apziņas struktūras uztver dažādās reālā pusēs, un proti, apziņas struktūras ikreiz uztver tām radniecīgās reālā struktūras. Arī

strīdi par zinātņu pamatiem atrisinājami tādējādi, ka atsevišķie zinātņu novadi atklāj dažādas reālā perspektīvas, ja arī tās ne visur vienādi dziļi ietiecas īstenībā. Svarīgākās katēgoriālās formas arī šeit ir integrētās un dezintegrētās struktūras formas, kas no vienas puses piemērotas (radniecīgas) organiskajai, no otras puses neorganiskajai īstenības daļai un tāpēc katēgoriju mācības sakarā tās tiek apzīmētas (paceloties pāri apziņas- un reālstruktūrai) arī par «organiformo» resp. «fizikoformo» struktūru. Ikviena no šām struktūrām izgriež no neaprobežotā reālītautes lauka it kā «sektoru» un spēj to, bet arī tikai to, adekvāti izprast. Arī vērtību lauks un tāpat dievišķā novads dots dažādajām struktūrām aizvien tikai perspektīvos izskatos. Tā kā dažādās tautās valda dažādas struktūras, tad no šejienes arī nāk tautiskās domas dziļākais attaisnojums arī pašos dziļākajos zinātnes, filozofijas un kultūras novados.

Psicholoģiskā antropolģija ar to ceļ arī tiltu starp esamību un vērtību, ciktāl tā mēģina noskaidrot esamības pamatus mūsu vērtējumiem un tēnieniem pēc vērtību ideju realizēšanas. Pastāv cieši sakari starp noteiktām pamatstruktūrām un noteiktām vērtību sistēmām (arī vērtību maldiem); tālāk starp noteiktiem kopības un sabiedrības dzīves veidiem un valsts uztvērumu.

Atsevišķo tautu un viņu kultūru raksturu noteic valdošās pamatformas (resp. pamatformu) būtība. Liela kultūras maiņa norisinās tad, kad kultūras vadība no vienas formas nonāk otras formas rokās.

Tagadnē mēs pārdzīvojam novēršanos no pārāk kāpinātā liberālisma, kas valdīja tagad jau pagātnē nogrīmušajā kultūras laikmetā. «Pārspīlēts liberālisms nav tikai politisks, bet daudz plašāks, bioloģiski-psicholoģisks fakts; tagadējā spēcīgā vācu kustība savā dziļākā pamatā ir bioloģiski-psicholoģiska kustība, tā cenšas atvietot zināmas cilvēcības formas, kas līdz šim bija vadošās un noteicošās kultūrā — ,prettipiskās' — ar citām cilvēciskās eksistences formām». «Pretīpam» (t. i. vācu atjaunošanas kustības ienaidniekam un pretniekam) raksturīga ir nespēja veikt jebkuŗus saistījumus, kā zīmējoties uz cilvēkiem, tā arī lietām un īstenības saturiem vispār. Šī nespēja ir ekstrēmais liberālisms visplašākā nozīmē. Politiskais liberālisms ir tikai viens tā atsevišķs veidojums; cits veidojums ir, piem., izziņas-liberālisms, kam vairs nav nekādu saistījumu un saišu ar izziņas priekšmetiem un īstenības saturiem, un kas izpaužas vienīgi metožu vadītā, bieži it kā rotalīgā domāšanā vai arī kādā irreālistiskā («ideālistiskā») filozofēšanā, kas stāv talu no īstenības, vai arī noslīgst mūžīgā «problēmatika» skeptiskumā, kas vairs neprasa nekādas atbildes. Vispār sakot, S-kultūra, tāpat kā S-struktūru lielākā daļa, bija invirenta. Vācu kultūras kustība, kas grib atvietot S-kultūru ar I- (īpaši I₂/I₃-) kultūru, ir tāpēc virences un atveseļošanās kustības ceļa gatavotāja un kultūras maiņas celmlauze. Audzināšanā ekstrēmi-liberālais garš izpaudās tāpat kā toreiz valdošajā un kultūru veidojošajā S₂-tipā, proti — dvēseles elementārajiem slāņiem (instinktam, dzi-

pām, jūtām) tika reorganiski uzspiests intelekts; intelekts atradās it kā pretstatā šiem dvēseles slāņiem. Topošā I-kultūra turpretim prasa audzināšanā it visur organisku attīstību, piem. pamazītnēju pacelšanos no uzskatāmā līdz abstraktajam, vispār intelekta iesakņošanu un viņa saistīšanu ar dvēseles elementārajiem slāņiem.

Uz pamatformu S, it īpaši tās visstiprāki «prettipisko» apakšformu — litisko S-tipu, disponē daudzi ķermeņa slimīgie stāvokļi, bet visstiprāki ekstrēmais un heterogēnais rašu sajaukums, beidzot — specifiski modernā kultūra, mūsdienu tā saucamie asfalta cilvēki («pie kam S-forma vienā daļā tiek izkopta tieši tīri psihiskā ceļā, bet no otras puses to veicina ķermeņa nelabvēlīgā ietekmēšana, kas stāv sakarā ar šo kultūras sistēmu, pie kam ķermenis saslimst vai kļūst bioloģiski mazvērtīgāks, kas ir par cēloni litiskā S-tipa īpatnībām»). S-struktūra visvairāk sastopama žīdos, Parīzes frančos, kā arī vispār lielpilsētu iedzīvotājos; īstais, ar savu zemi saistītais franču tips stāv vācu dominējošam tipam daudzās attiecībās tuvāk. Franču (Parīzes) ietekmes un lielpilsētu kultūras pieaugšanas dēļ tās kultūras sistēmas, kas valdīja Vācijā kopš 18. g. simteņa, dvēseliskais izveidojums bija S₂-struktūra. «Tagadējās 'vācu kustības' (kas tomēr nav tikai vācu kustība vien, bet ir reizē arī visas pasaules lieta un Eiropas kustības priekšpulkis) dziļākā jēga ir — 'organisko', pēc 'cilvēka-esamības' tiecīgo I-struktūru cīņa pret neorganisko S₂-struktūru un S₂-kultūru. Šī I-struktūru cīņa vēršas vienīgi pret neorganisko 'racionālās virsbūves' uzspiešanu, bet nevis pret sapratni un intelektu, kas I-grupā pat uzrāda it īpaši veselīgu attīstību. Salīdzinot ar S₂-grupu, I-grupas intelekts organiski izaug no elementārajiem, dziļi bioloģiski fundētiem personības slāņiem — dvēseles dzīves, kas cieši saistīta ar uzskatāmību ('priekšmetīgās domāšanas' Gētes izpratnē), tāpat arī instinktiem, dziņām un dziļām jūtām. S₂-struktūra turpretim ir neorganiska, tāpat kā ikviens no viņas būtiskajiem kultūras izpaušumiem. Tās būtība pastāv iekš tam, ka sākotnēji vājā, bezvirziena 'cilvēka-esamība' un 'pašesamība' iegūst savas dzīves un darbības nepieciešamās direktīvas vispirmāk ar to, ka tai tiek uzspiesta 'racionāla virsbūve', kuru radījis intelekts un kurai nav iekšēja sakara ar cilvēka esamības un pašesamības dziļākajiem slāņiem. Kultūras pārvērtība un pārgrupēšanās cilvēkos un tautās risinās tādējādi, ka I-struktūras* iekšēji tuvinās un nostājas pretstatā prettipiskajai, kultūras sistēmai, reizē cenšoties atvītot līdz šim valdošo S₂-struktūru ar I-kultūrām».

Uzsverot šādas kultūras maiņas principiālo nepieciešamību, Jēnšs tomēr izvairās no pārāk asās vienpusības. «Prettipiskais» domu un uzskatu veids nav vienkārši jāiznīcina, jo ar tā palīdzību ir iegūtas un aizvien iegūstamas svarīgas atskārtas. Vispār vācu gara īpatnība un stiprums izpaušies tai ziņā, ka tas allaž pievienojis sev citveidīgo, bijis atklāts pret

* I₁ dominē Itālijā, I₂ Vācijā, I₃ ziemeļģermāniskajās zemēs, ieskaitot galvenokārt anglo-saksisko (ne ķeltisko) Lielbritānijas daļu.

svešo, asimilējis to un radītājā sintezē darinājis no tā savai būtībai piemērotas jaunas vērtības. Neviens negribēs pasludināt Ģēti, Leibnicu vai V. f. Humboltu par sliktiem vāciešiem tādēļ, ka tie jo tīri izpaušuši tautas tieksmi uzjēmt sevī svešo. Jēnšs tāpēc raugās arī pozitīvi uz kristietību. Viņš, protams, prasa turpināt un tālākveidot reformācijas iesākto darbu, izejot no vācu struktūras perspektīvām, it īpaši atvītot kristietības «slimīgās» izpausmes formas, uz kuŗām aizrādījis Nicše, un uz kuŗām tas dibinājis savu kritiku, ar veselīgajām formām, virences kultūras kustības nozīmē. Arī šeit ir vietā perspektivisms. «Pie Dieva ved dažādi ceļi.»

Arī «vācu filozofam savā darbā nav jo sevišķi jāuzsver savs vāciskais gara noskaņojums, bet gan viņam vienmēr jācenšas tikai pēc patiesības. Ja viņš ir īsts vācietis, tad viņa sasniegumi paši no sevis paudīs vācu garu». Šo domu mēs tieši varam attiecināt arī uz speciālo zinātņu pārstāvjiem, un pēc būtības tā tāpat attiecināma uz māksliniecisko radīšanu un reliģiozajiem meklējumiem.

Filozofijas, kā arī attiecīgo speciālo zinātņu svarīgais uzdevums, kalpojot vācu atjaunošanas kustībai, ir — palīdzēt sākumā instinktīvi radītajiem atveseļošanās un jaunveidošanas spēkiem nākt pie skaidrības par to, ko tie īsteni grib, un kādi ceļi ved pie mērķa. Šam nolūkam vajadzīgas nobriedušas vadoņu personības, kas — dziļi pārzinādami vācu kultūru un tās līdzšinējo vēsturisko attīstību — ar atklātu skatu raugās uz visu jauno un, mīlot savu tautu, ir gatavi strādāt līdzī, lai realizētu to, ko tagadne un nākotne prasa no vācu gara. Viena no šādām vadoņu personībām, kas dziļi apzinās savu atbildību, ir Erichs Jēnšs.

6. §. Ādolfs Hitlers.

Lai raksturotu nacionālsociālistisko pasaules un dzīves uzskatu, minēsim šeit dažas svarīgākās domas no Ādolfa Hitlera grāmatas «Mana cīņa», kas izplatījusies jau pāri par 2 miljoni eksemplāros. «Dziļākais un pēdējais pamats, kāpēc gāja bojā agrākā valsts, bija tas, ka nebija pienācīgi atzīta rašu problēma un tās nozīme tautu vēsturiskajā attīstībā. Jo visi notikumi tautu dzīvē nav vis gadijuma izpaudumi, bet gan sugas un rases pašuzturēšanās un vairošanās dzīvas procesi, kas padoti dabas likumiem, kaut arī cilvēki nespēj apzināties savas darbības iekšējo pamatu» (310. lpp.). Krustojumi starp būtēm, kas atrodas uz zemāka un augstāka līmeņa, runā pretī dabas gribai, kas tiecas pēc aizvien augstākas attīstības pakāpes. Jāvaida stiprākajam. «Cīņā par dienišķo maizi viss vājais un slimīgais, mazāk apjēmīgais tiek uzvarēts, kamēr tēviņu cīņa mātītes dēļ dod tikai veselīgākiem dzemdinašanas tiesību vai tās iespēju. Bet

cīņa allaž ir līdzeklis sugas veselības un pretošanās spēka veicināšanai un līdz ar to viņas augstākas attīstības sasniegšanas cēlonis.» (312. n.)

«Ka šai pasaulei turpmāk būs jāizcīna vēl sīvas jo sīvas cīņas cilvēces eksistences dēļ, par to nevienam nevar būt nekādu šaubu. Galu galā vienmēr uzvar tikai pašuzturēšanās dzīve. Zem viņas izkūst tā saucamā hūmānitāte (kā apzīmējums muļķības, bailības un iedomātas labākzināšanas sajaukumam) līdzīgi sniegam marta saulē. Mūžīgā cīņā cilvēce kļuvusi liela — mūžīgā mierā tā iet bojā» (148. n.). Neviena cita tauta nekad nav lielākā mērā kritusi par upuri šai pret dabīgai un neprātīgai aplamībai (pācīfismam) kā vācu tauta. «Patiesām, pācīfistiski - hūmānā ideja ir rasi gluži laba tad, kad visaugstāki stāvošais cilvēks iepriekš iekarojis un pakļāvis sev pasauli tādā apmērā, ka tas ir kļuvis par šās zemes vienīgo valdnieku... Vispirms tā tad cīņa un pēc tam, varbūt, pācīfisms. Pretējā gadījumā cilvēce ir pārsniegusi savas attīstības augstāko punktu, un gala iznākums ir nevis kādas ētiskas idejas valdīšana, bet gan barbarisms un līdz ar to chaos». Cilvēki nedrīkst aizmirst, ka par savu drošo eksistenci tiem jāpateicas nevis dažu neprātīgu ideologu idejām, bet atziņai par dzelžainiem dabas likumiem un to nesaudzīgai izlietāšanai (315. n.) Mēģinādams sacelties pret dabas dzelžaino loģiku, viņš uzsāk cīņu ar tiem pamatlikumiem, kuriem viņam pašam kā cilvēkam jāpateicas par savu eksistenci. Rīkošanās pret dabu noved cilvēku pašu pie bojāejas. Pret to atskanējis īsti žīdiski bezkaunīgais, bet tikpat muļķīgais moderno pācīfistu iebildums, ka cilvēks tak pārvarot dabu! Cilvēks tomēr vēl nevienā lietā nav pārvarējis dabu, bet labākā gadījumā mēģinājis pacelt vienu vai otru stūrīti tās milzīgajam plīvuram, kas sedz viņas mūžīgās mīklas un noslēpumus; cilvēks nevalda par dabu, bet vienīgi dibinādamies uz atsevišķo dabas likumu un noslēpumu pārzināšanu, viņš kļuvis par valdnieku tām citām dzīvajām būtēm, kurām šādu zināšanu trūkst, — nemaz nerunājot par visu to, ideja nevar p a r v a r ē t priekšnosacījumu cilvēces tapšanai un esamībai, jo ideja taču pati ir atkarīga vienīgi no cilvēkiem. Bez cilvēkiem nav nevienas cilvēcīgas idejas uz šās pasaules, līdz ar to ideju kā tādu allaž nosaka cilvēku eksistence un līdz ar to arī visu to likumu esamība, kas radījuši priekšnosacījumu šai eksistencei (314. n.).

«Viss, ko mēs tagad uz zemes apbrīnojam — zinātne un māksla, tehnika un izgudrojumi — ir tikai nedaudzu tautu un varbūt sākotnēji vienas (āriešu) rases darinājums. No šīm tautām arī atkarājas visas šās kultūras satvars. Ja tās iet bojā, tad tiek aprakts arī viss šās zemes skaistums» (316. lpp.). «Asiņu sajaukšana un ar viņu nosacītā rases līmeņa pazemināšana ir vienīgais visu kultūru panīkšanas cēlonis; jo cilvēki ne tik daudz iet bojā zaudētos karos, kā zaudējot pretošanās spēku, kāds piemīt vienīgi tīrām asinīm» (324. lpp.).

«Ārieša kultūrveidotāju un radītāju spēju cēlonis nav jāmeklē viņa intelektuālajā gara dāvanās.» «Ārieša diženums nav meklējams viņa garīgajās īpašībās kā tādās, bet viņa lielajā gatavībā veltīt visas savas spējas kalpošanai kopībai. Pašuzturēšanās dziņa sasniegusi viņā pašu cildenāko formu, jo viņš labprātīgi pakārto paša es kopības dzīvei un, ja stunda to prasa, ir ar mieru upurēt sevi» (326. lpp.)

«Lielākais pretstats ārietim ir žīds» (329. lpp.). «Tiešām, ja arī žīdu tautas pašuzturēšanās dziņa nav mazāka, bet drīzāk gan lielāka nekā citām tautām, ja arī šās tautas garīgās spējas viegli var modināt iespaidu, ka tās intelektuālā apdāvinātība ir līdzvērtīga pārējām rasēm, taču tai pilnīgi trūkst visbūtiskākā priekšnosacījuma kultūras tautai, proti — ideālistiskā gara noskaņojuma. Uzpurēšanās griba žīdu tautā nepārsniedz atsevišķa tās locekļa kailo pašuzturēšanās dziņu. Žīdu šķietami lielā kopsaderības dziņa dibināta ļoti primitīvā bara instinktā» — kā to novērojam piem. vilku barā (336. lpp.). «Ja arī dažas intelektuālas dāvanas žīdu tautā nebūtu noliedzamas, tad tomēr žīdu tautai trūkst jebkādas patiesas kultūras, it īpaši tai trūkst s a v a s kultūras. Jo tā šķietamā kultūra, kāda ir žīdiem mūsu dienās lielāko tiesu ir viņu rokās samaitātā citu tautu kultūra» (331. lpp.).

«Marksisms ir žīdu mēģinājums visos cilvēka dzīves novados izslēgt personības izcilo nozīmi un atvietot to ar masas skaitu. Tam atbilst parlamentāriskā valdīšanas forma, kuŗas postīgās sekas mēs novērojam, sākot ar pagasta mazajām šūniņām līdz pat visas valsts augstākai vadībai.» «Ar to āriešu organizātoriskā principa vietā stājas žīdu destruktīvais princips. Tādējādi tas kļūst par ‚dekompozīcijas fermentu‘ tautām un rasēm, un plašākā nozīmē par kultūras iznīcināšanas faktoru» (498. lpp.).

«Cilvēka kultūras satvara postīšana ar tās nesēja [āriešu rases] iznīcināšanu tautiskā pasaules uzskata acīs šķiet visnosodāmākais noziegums. Kas uzdrošinās pacelt roku pret tā Kunga līdzību, tas noziedzas pret šā brīnuma žēlīgo radītāju un sekmē padzīšanu no paradīzes. Tautiskais pasaulesuzskats līdz ar to atbilst visdziļākai dabas gribai, jo tā izraisa spēku brīvo rotaļu, kas nepieciešami ved pie augstāka attīstības līmeņa sasnieg-

šanas, līdz beidzot pašai labākai cilvēcībai, ar iegūto šās zemes piederumu, atklājas brīvs ceļš nodarbībai; novados, kas pa daļai atrodas pāri, pa daļai ārpus tās robežām» (421. n.). —

Ja šo pasaules uzskatu mēs gribētu raksturot kā «nāturālistisku», tad jāņem pie tam vērā, ka Hitlera lietātais «dabas» jēdziens nav dabzinātņēs lietājamais dabas jēdziens; jo ar pēdējo īstenība tiek domāta kā brīva no vērtības un iēgas, proti, kā tāda, kas padota vispārīgiem likumiem, vispēdīgi cēlonības likumam. Hitlers, turpretim, uztver dabu antrōpomorfistiski, ciktāl viņš piešķir tai jēdzīgu gribu, ar cīņas palīdzību kāpināt rašu vērtību, un vērtīgāko rasi padarīt par zemes valdnieku.

Uz šā dabas jēdziena, kas ietver sevī tā tad ne tikai esošo (kā to dara dabas zinātne), bet arī to, kam jābūt, Hitlers veido savu pasaules uzskatu, un līdz ar to arī ētiku, pedagogiku un mācību par valsti. «Mēs, ārieši, ar valsti varam iedomāties tikai zināmas tautas dzīvo organismu, kas ne tikai nodrošina šās tautas uzturēšanu, bet arī ar tās garīgo un ideālo spēju tālākizveidošanu ved to pie augstākās brīvības» (434. lpp.).

Tā kā «dabas griba» tiek galu galā pielīdzināta dabas radītāja gribai, tad dabas gribai atbilstošā tikumiskā, audzināšanas un politiskā darbība — arī cīņa pret žīdiem un marksismu — iegūst reizē reliģiozu svaidījumu. «Ja par šās pasaules tautām uzvar žīds ar savu marksistisko ticības apliecinājumu, tad viņa kronis būs cilvēces kapu vainags, tad šī planēta atkal tāpat kā kopš gadu miljoniem trauksies cauri aītēram tūkša un neapdzīvota. Mūžīgā daba nepielūdzami atriebjas par tās likumu pārkāpšanu. Tādējādi es domāju rīkojamies visvarenā radītāja garā: aizstāvieties pret žīdu, es cīnos par Dieva darbu» (69. n.). — Šāds reliģiozs pamatnoskaņojums novērojams arī Hitlera līdzstrādniekos. Tā piem., Hitlera vietnieks Rūdofls Hess savā radio-runā Ķelnē (1934. g. 24. jūn.) uzsvēris, ka vadonim vienmēr ir bijusi taisnība un būs taisnība, tāpēc viņa pavēles bez vārda runas izpildāmas un nav kritizējamas. «Mēs ticam, saka Hess, ka vadonis seko augstākam aicinājumam vācu likteņa veidošanai. Šo ticību nevar satricināt nekāda kritika».

Personu rādītājs.

- | | | |
|----------------------------|--|------------------------------------|
| Adams 13 | Djūi 51 | Gloknern 59 |
| Adlers 99 | Dorners 16 | Gogartens 16, 19, 20 |
| Adolfs 70 | Dostojevskis 19, 82 | Goldšteins 24 |
| Akvinas Toms 5, 8 | Drišs 68, 70, 81, 98, 99 | Gompercs 45, 49 |
| Aristotelis 5, 101 | Dūms 25 | Gricmachers 19 |
| Asters 46 | Džēms 51 | Grīzebachs 59 |
| Augustīns 19 | | Gunkels 14 |
| Avenārijs 17, 46 | | Gutberlets 9 |
| | Edija 100 | |
| Bafinks (Bavink) 25 | Eikens 12, 21—25, 35, 88 | Hāgemans 9 |
| Bairens 85 | Einšteins 28, 46 64 | Harnaks 10, 14, 15 |
| Bārts 16, 19, 20 | Eks 15 | Hartmans, E. 67 |
| Bauchs 44, 59 | Emge 25 | Hartmans, F. 95 |
| Baumgartens 68 | Erdmans 60 | Hartmans H. 17. |
| Bechers 68 | Erharts 68 | Hartmans, N. 58, 59, 68 |
| Bēme 25 | Erhards 13 | Hauptmans 82 |
| Bergmans 28 | Ēsterreichs 99 | Heberlins 25, 91 |
| Bergsons 24, 30, 84—89, 98 | | Hēgelis 24, 26, 32, 37, 64, 69, 85 |
| Berklijs 46 | Faihingers 45, 49—50 | Heidegers 21, 59, 60, 64, 65 |
| Bets 19 | Feierbachs 18 | Heilers 13 |
| Beumkers 9 | Feldkellers 105 | Heimanns 68 |
| Beumlers 101 | Ferstern 15 | Heims 16, 17 |
| Bichners 26 | Ferveiens 13 | Heimzēts 59 |
| Bismarks 14, 27 | Fichte 12, 14, 24, 26 41, 50, 83, 88, 89 | Hekels 26, 31 |
| Bizente 94 | Firkants 44 | Hellmunds 29 |
| Blavacka 94, 95 | Fišers E. 9 | Hērings 59, 68 |
| Boļcāno 60 | Fišers, L. 45 | Herrigels 59 |
| Brauns 24 | Fogts 25 | Herrmans 15 |
| Breizīgs 32 | Folkelts 67 | Hertlings 9 |
| Brentāno 12, 60 | Fōrlenders 58 | Hess 112 |
| Buchenaus 58 | Fransē 28, 52 | Hillers 85 |
| Bultmans 21 | Frēbess 9 | Hitlers 109—112 |
| Busē 14 | Freids 99 | Hjūms 46, 60, 65 |
| | Freiers 59 | Hofmanštāls 82 |
| Ciēns 46 | Freinds 70 | Holcapfels 32 |
| Cochers 64 | Frenklins 51 | Hornefers, A. 85 |
| Ciglers 102 | Friks 90 | Hornefers, E. 85 |
| Čarnaks 18 | Frīšeizens-Kēlers 44, 68 | Humbolts 109 |
| Čemberlens 83 | | Huserls 24, 60—65, 71 |
| | Galilejs 55 | |
| Dakē 89 | Gehēbs 82 | Illemans 64 |
| Darvins 26 | Geiērs 95 | Imelss 19 |
| Dekarts 88 | Geizers 9 | |
| Dennerts 25 | George 80 | Jakobijs 68 |
| Diltejs 44, 59 | Gerlands 58 | Jaspers 65 |
| Dinglers 29 | Ģēte 18, 30, 95, 104, 108, 109 | Jenčs 13 |
| Dirings 46 | | Jēnšs 28, 64, 68, 101, 105—109 |
| Dirofs 9 | | |

- Jēzus Kristus 6, 15, 18
 20, 90, 91
 Joels 52, 83
 Jungš 99

 Kaftans I. 15.
 Kaftans, J. 15.
 Kaincs 70
 Kants 10, 14, 15, 17,
 20, 21, 26, 28, 55, 54,
 44, 45, 56, 59, 72, 89,
 101, 106
 Kārlails 14
 Kasirers 58
 Katreins 9
 Keizerlings 95—94
 Kēlers (Köhler) 24, 71
 Kerlers 70, 98
 Keršenšteiners 82
 Kilpe 67, 68
 Kinkels 58
 Kirkegors 20, 64
 Klāgess 52, 83, 84
 Klats 78
 Kleinpēters 49
 Klodēls (Claudel) 82
 Kofka 71
 Kohens 55—59, 64
 Kōns 44
 Konts 46
 Kopelmans 58
 Kornēlijs 46
 Kotje 90
 Kraus 15
 Krečmers 104
 Kremers 19
 Krigers 71
 Krišnamurti 94
 Kroče 59
 Krōners 44, 59
 Kucnicka 64
 Kuē 100

 Lagards 14, 83
 Langbēns 83
 Lange, K. 52
 Laskš 44
 Lāss 46
 Lasvics 58
 Leibnics 62, 106, 109
 Leizegangs 44
 Leo XIII. 8, 10
 Lesings 52, 84
 Levins 15
 Lēze 25
 Liberts 45, 58, 70
 Lics 82
 Lidbīters 94
 Liperts 15

 Lipss 65
 Lits 44
 Litgerts 21
 Loce 53, 51, 69
 Luazī (Loisy) 12
 Luters 19, 21, 56

 Machs 45, 46—49, 51,
 52, 53, 60
 Mānke 59
 Marks 59
 Markuss 100
 Māterlinks 82
 Mausbachs 9
 Mautners 49
 Megers 64
 Meinongs 60
 Mēliss 44
 Mesers 15, 45, 68, 90
 Millers, Joh. 90—91,
 98
 Millers Joz. 15
 Millers-Freienfelss 52,
 105
 Minsterbergs 45
 Mišš 44

 Nātorps 58, 59
 Nelsons 68
 Nicše 25, 30, 65, 72,
 76, 77, 83, 90, 93, 99,
 101, 109
 Nōls 44
 Novaliss 83
 Nūtons 28

 Olkots 94
 Ostvalds 26, 98
 Oto 17

 Pannvics 77, 78
 Paulsens, Fr. 67
 Paulsens Joh. 58
 Pijs X 10, 11
 Pīrštings 13
 Platōns 5, 42 55, 63,
 83, 101
 Pribilla 15

 Ranke 90
 Ratenaus 91—93
 Reiers 64
 Reinachs 64
 Reiners 65
 Reiningers 50
 Rēmke 46
 Riēls 10, 15
 Rikerts 33, 35—45, 54

- Rilke 82
 Rils 68
 Rittelmeiers 95
 Rozenštoks 15
 Rusō 90

 Sabatjē 10
 Spinōza 88
 Steffens 83
 Šēders 19, 21
 Šēlers 13, 24, 58, 64
 Šellings 23, 88, 89
 Šells 12, 13, 88
 Šians 19
 Šile 18
 Šillers F. C. 51
 Šillers Fr. 14, 104
 Šillings-Volnījs 59
 Šleichs 93
 Šleiermachers 10, 14
 Šliks 68
 Šliters 78
 Šmīds-Kovarčīks 44
 Šolcs 16, 17
 Šopenhauers 50, 83,
 88, 98
 Špans 15
 Špenglers 29—33, 94
 Šprangers 44
 Šrempfs 18
 Šrenks-Nocings 99
 Štadlers 58
 Štefans 15
 Šteiners 95—98
 Štelele 9
 Šterns 68—70
 Šterrings 68
 Šuberts-Zolderns 46
 Šūmans 21
 Šupe 46
 Švares 24, 101
 Šveicers 18, 89

 Tagore 94, 98
 Tenniēs 44
 Tillichs 25
 Tolstojs 19, 82
 Traubs 15
 Treičke 14
 Trelčs 15, 16, 17, 20,
 79

 Unamuno 82
 Utics 64

 Vāle 44
 Vēbers 44
 Veidenbachs 24, 58,
 59, 88

Veinels 15	Villmans 9	Vunts, V. 50, 67
Veingers 65	Vindelbands 35—35, 45	Vusts 15
Velhauzens 14	Vinekens 82	Zanders 71
Vencs 28	Vitigs 13	Zēbergs 19
Vernle 18	Vobermins 16, 17	Zigvarts 60
Vērtheimers 71	Volfs 90	Zimmels 51
Vilbrands 44	Vunts, M. 59	

„Loga“ apgādā iznākušas grāmatas:

Prof. Dr. A. Mesers. Filozofijas vēsture. I.—V. à Ls 1,80.

«Ar sevišķu prieku paņemam rokā pazīstamā Gīsenas filozofa un paidagoga A. Mesera «Filozofijas vēstures» tulkojumu latviešu valodā. — Mesers ar lielu ērudīciju filozofiskos jautājumus, koncentrētā veidā, skaidrā un vienkāršā tēlojumā un objektīvā interpretācijā tēlo filozofisko domu attīstību, sākot ar seniem grieķiem un beidzot ar visjaunākiem laikiem, raksturojot nevien atsevišķos filozofus, bet arī laikmeta kultūrālo stāvokli. Izlasot Mesera darbu, iegūstam skaidras līnijas filozofisko ideju attīstībā un par filozofisko zinātņu novirzieniem, tāpat arī bagātīgu faktu krājumu zināšanai.»

Doc. Dr. theol. Alb. Freijss («Brīvā Zeme»).

Prof. Dr. R. Millers-Freienfels. Tagadnes psiholoģijas galvenie virzieni. Ls 1,60.

«Tulkotājs ir taisījis labu izvēli, jo minētais darbs patiesi ieteicams katram, kam darišana ar psiholoģiju un viņas problēmām un virzieniem, un kas grib iegūt īsu un sistematisku pārskatu par tagadnes psiholoģijas attīstības stāvokli un viņas daudziem un dažādiem virzieniem un novirzieniem.»

Prof. Dr. P. Dāle («Burtnieks»).

I. Kants. Tīrā prāta kritika. I/II. à Ls 4,—.

«Ši darba latviskojums ir izcils notikums mūsu intelektuālajā kultūrā.»

Prof. P. Dāle («Daugava»).

A. Rolavs. Sistematisks rādītājs Kanta «Tīrā prāta kritikai». Ls 1,50.

Osv. Špenglers. Cilvēks un tehnika. Ls 1,30.

Č. K. Ogdens. Pamata angļu valoda (Beisik-angļu valoda). Vispārīgs ievads, likumi, gramatika. Ls 1,60.

«Pamata angļu valoda» ir visādā ziņā ieteicama ikkatram, kas vairāk vai mazāk interesējas par angļu valodas mācīšanu un mācīšanos.»

Priv.-doc. Dr. phil. V. Metjūss
(«Izglīt. Ministrijas Mēnešraksts»).

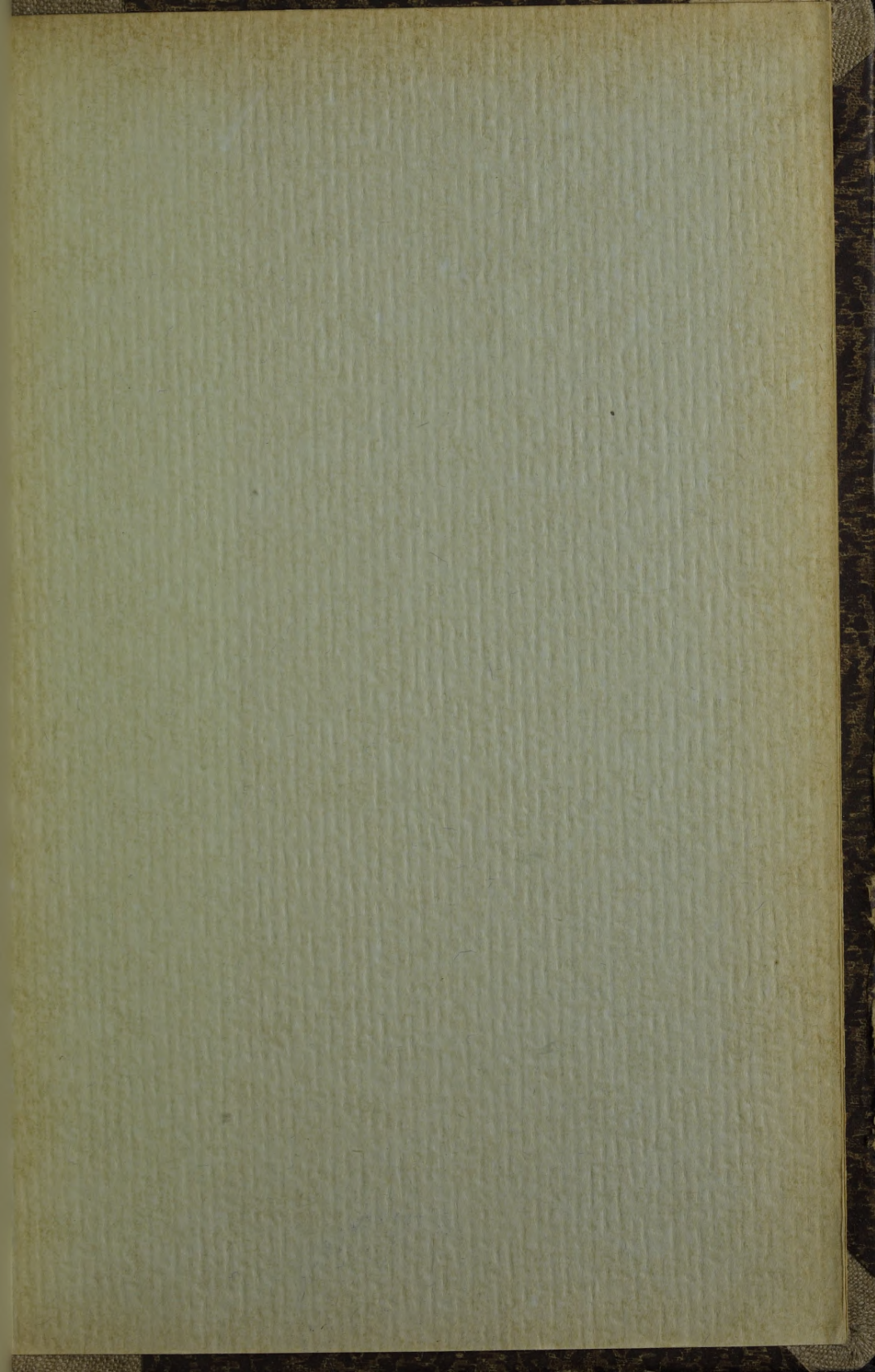
Angļu-latvju frazeoloģiska vārdnīca (Beisik-vārdi). Sakārtojuši E. un A. Rolavi. Ls 1,60.

Šī grāmata ir iepriekšējās papildinājums. Tanī sniegts visu beisik-vārdu dažādo nozīmju latviskojums, kā arī ar piemēriem illūstrēti viņu lietāšanas dažādie veidi sarunas valodā.

Dabūjamās lielākos grāmatu veikalos. Iemaksājot grāmatu cenu «Loga» tek. pasta kontā Nr. 11565, grāmatas izsūta pa pastu.

La 266



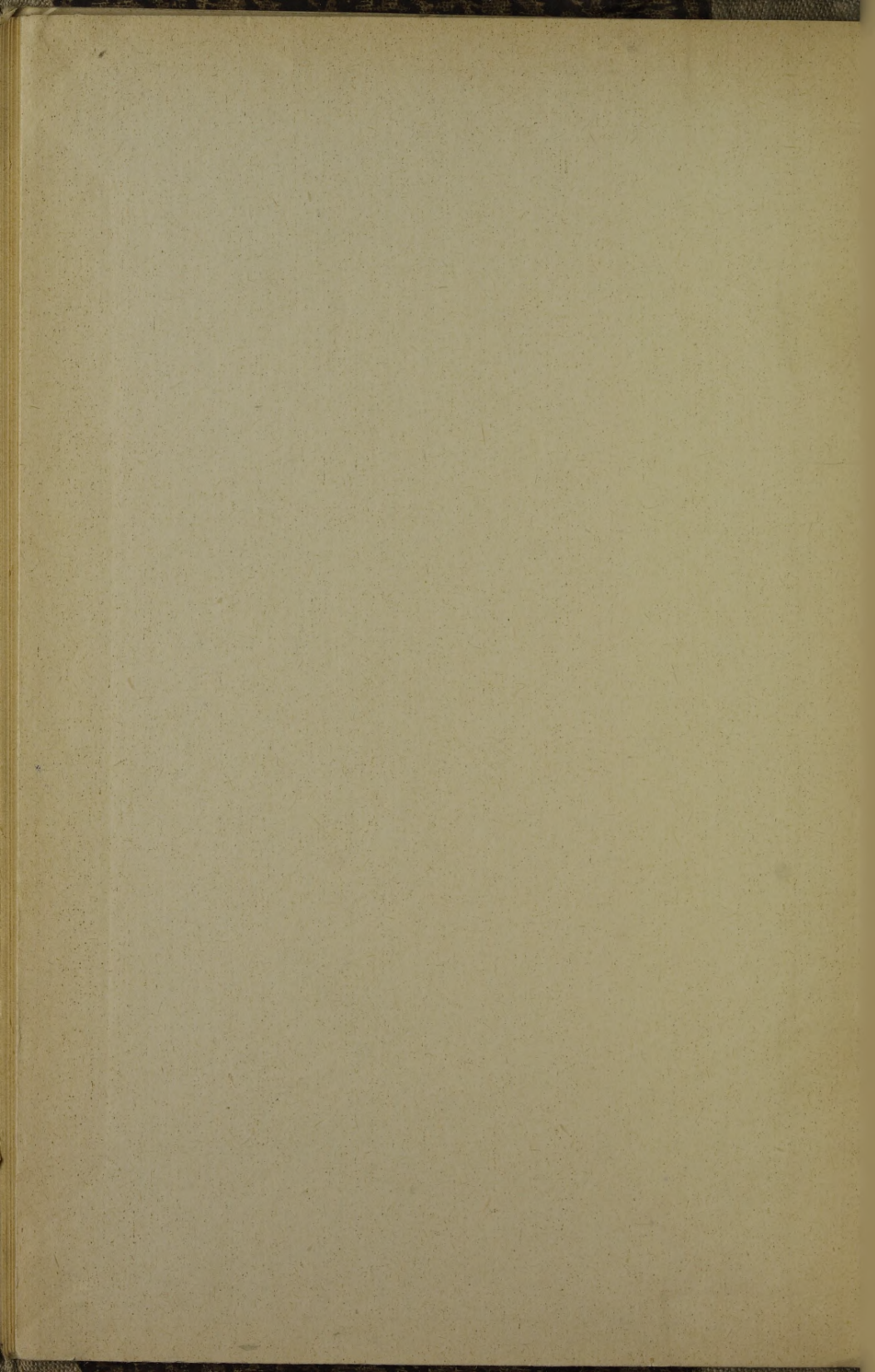


Faint, illegible text or markings at the top of the page, possibly bleed-through from the reverse side.

La 264

13 JUL 1970

13 JUL 1936



-50

LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0309061439

121-1

Lat. 5