

1
L 168 II

Prof. Dr. Augusts Mesers

Filozofijas vēsture

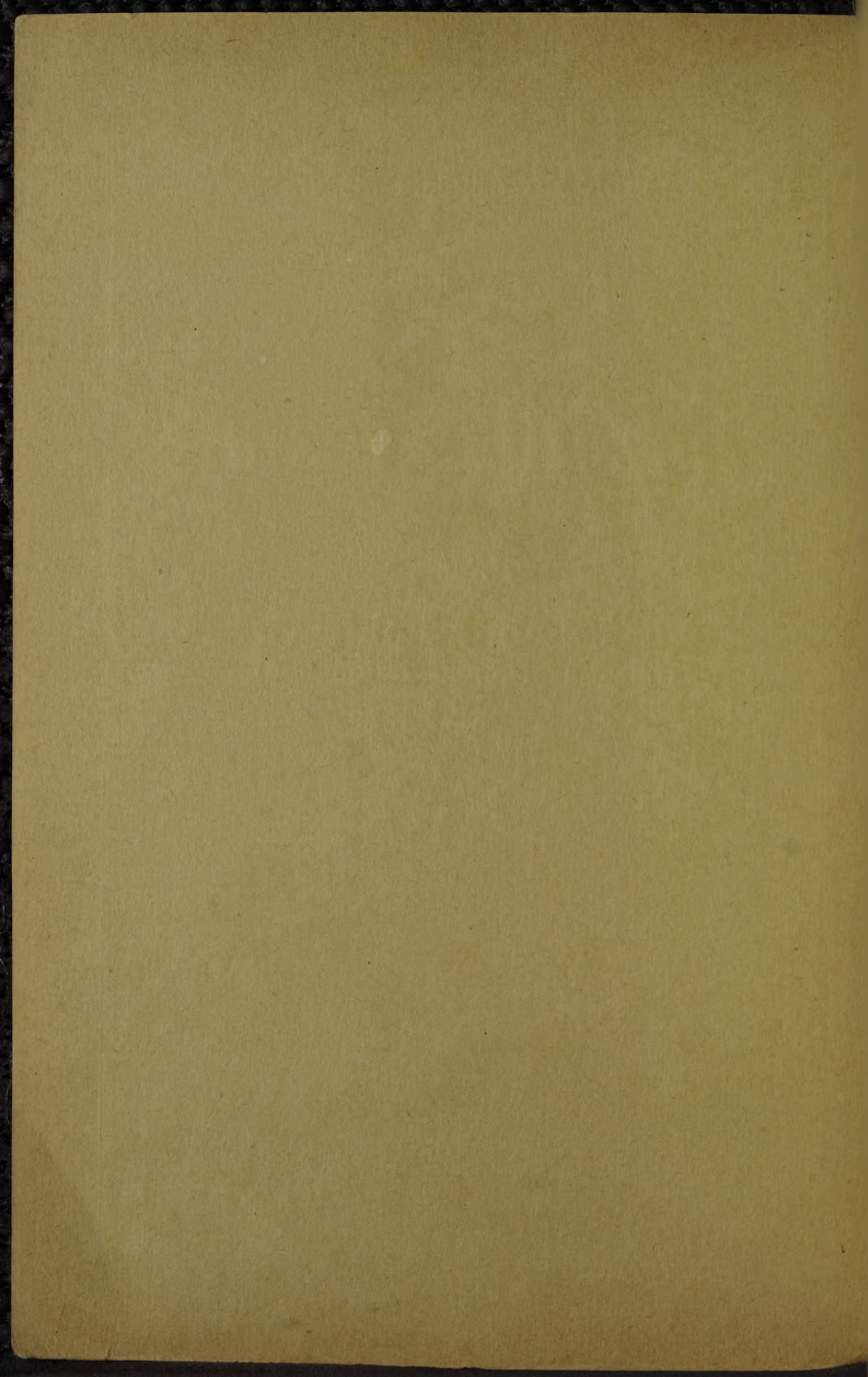
II. daļa

Jaunie laiki

(līdz apgaismības laikmetam)

Tulkojis
cand. phil. A. Rolavs

R Ī G Ā, 1 9 3 1. G A D Ā



168

*R. Maris
theolo
lett.*

Prof. Dr. Augusts Mesers

LAIVAS NACIONĀLA
BIBLIOTĒKA

Filozofijas vēsture

II. daļa

Jaunie laiki

(līdz apgaismības laikmetam)

Tulkojis
cand. phil. A. Rolavs

R Ī G Ā, 1 9 3 1. G A D Ā

030 9061444

LATVIJAS NACIONĀLĀ
BIBLIOTĒKA

~~243.536~~ /dubl./

Grāmatu spiestuves kooperatīvs „Grāmatrūpnieks“, Rīgā, L. Pils ielā 14

Saturs.

Pirmā nodaļa.

Renesanses filozofija.

1. §.	Jaunlaiku filozofijas raksturs un tās attīstības nosacījumi	5
2. §.	Italiešu renesanses filozofija:	
1.	Jaunplatōniķi. 2. Jaunaristoteliķi (Pomponaci). 3. Džordāno Brūno. 4. Kampanella	8
3. §.	Franču renesanses filozofija: Montēns	13
4. §.	Vācu renesanses filozofija:	
1.	Agripa no Netesheimes. 2. Teofrasts Paracelzs. 3. Jēkabs Bēme. 4. Hūgo Grocijs	16

Otrā nodaļa.

Modernās dabas zinātnes nodibināšana.

5. §.	Keplers	21
6. §.	Galilejs	23
7. §.	Nūtons	27

Trešā nodaļa.

Jaunākā angļu filozofija līdz 17. g. s. otrajai pusei.

8. §.	Frensiss Bēkons	29
9. §.	Hobss	33
10. §.	Herberts Čerberijs	38

Ceturtnā nodaļa.

Dekarta filozofija un tās tālākā attīstība.

11. §.	Dekarta dzīve, darbi un personība	39
12. §.	Dekarta atziņas mācība:	
1.	Cogito, ergo sum. 2. Patiesības kritērijs. 3. „Iedzimtās idejas“ un tīri kvantitatīvā dabas apcere. 4. Uz- tveres analīze	41
13. §.	Dekarta metafizika un ētika:	
1.	Dvēsele. 2. Dievs. 3. Substances un modi. 4. Dabas fi- lozofija. 5. Antrōpologija. 6. Ētika. 7. Dekarta iespaids	46
14. §.	Gēlinkss:	
1.	Okāzionālisms. 2. Atziņas mācība	53

15. §.	Malbranšs:	
	1. Atziņas mācība. 2. Mācība par Dievu. 3. Ētika . . .	55
16. §.	Skeptiķi:	
	1. Paskals. 2. Beils	58
17. §.	Spinoza:	
	1. Dzīve, personība un raksti. 2. Atziņas metode. 3. Metafizika. 4. Mācība par dvēseli. 5. Ētika. 6. Mācība par valsti. 7. Spinozas vēlākais iespaids. 8. Novērtējums .	62

Piektā nodaļa.

Loks un 18. g. s. angļu filozofija.

18. §.	Loks:	
	1. Dzīve un darbi. 2. Ideju izcelšanās un šķiras. 3. Atziņas mācība. 4. Ētika. 5. Mācība par valsti. 6. Vēlākais iespaids	72
19. §.	Angļu deisti	84
20. §.	Angļu morāles filozofi:	
	1. Kamberlends. 2. Kedvorts un Klārks. 3. Šaftsberijs. 4. Mendevills	85
21. §.	Berklijs:	
	1. Abstrakto priekšstatu noliegšana. 2. Materija. 3. Metafizika	90
22. §.	Jūms:	
	1. Dzīve un darbi. 2. Gnōzeoloģijas pamatdomas. 3. Secinājumi. 4. Substances jēdziena kritika. 5. Dvēseles jēdziena kritika. 6. Cēlonības jēdziena kritika. 7. Jūma tā sauc. skepticisms. 8. Reliģijas filozofija. 9. Ētika .	95

Sestā nodaļa.

Leibnics un apgaismības filozofija.

23. §.	Leibnics:	
	1. Atziņas mācība. 2. Dabas mācība. 3. Metafizika (monādu mācība). 4. Teodiceja. 5. Mācība par dvēseli. 6. Ētika. 7. Novērtējums.	109
24. §.	Franču apgaismības filozofija:	
	1. Helvecijs. 2. Materiālisti. 3. Rusō	119
25. §.	Vācu apgaismības filozofija:	
	1. Tomāzijs. 2. Volfs u. c. 3. Populārie filozofi. 4. Lesings un Herders. 5. Apgaismības novērtējums	123

Iespieduma kļūdas.

	iespiests:	Jābūt:
53. 6./7.	salaust	salauzt
108. 31.	skaistuma	skaistumu
108. 32.	skaistumu	nepamana

Pirmā nodaļa.

Renesanses filozofija.

1. §. Jaunlaiku filozofijas raksturs un tās attīstības nosacījumi.

Viduslaikos garīgo dzīvi pārvaldīja baznīca, baznīcas mācība bija arī noteicēja filozofiskajai domai. Ja mūsu laikos kristīgo kultūras nāciju plašās aprindas veido savu pasaulē un dzīves uzskatu neatkarīgi no baznīcas autoritātes, tad šo garīgo atsvabināšanu izkarojusi galvenā kārtā jaunlaiku filozofija.

Ar šo autoritātes atmešanu cieši saistās otra raksturīga jaunlaiku filozofijas iezīme: tā mēģina nodibināt ciešus sakarus ar zinātnēm; it sevišķi matēmatiskā dabas zinātne, kas tagad arvienu vairāk sāk attīstīties, iegūst gaužam lielu nozīmi filozofijai.

Bet sakarā ar to minama trešā iezīme. Tāpat kā zinātnes priekšmets ir ap mums esošā pieredzes pasaule, tā arī filozofija no spekulācijas par ticības noslēpumiem un transcendentiem jautājumiem arvienu vairāk pievēršas šai pasaulei, un pamazām tieši cilvēka gara pētīšana nostājas filozofēšanas centrā.

Jaunākās filozofijas attīstību veicināja pirmām kārtām tā 14. gadu simtenī sākusies garīgā kustība, ko apzīmē par humānismu jeb renesansi. Arī viduslaiku garīgajā dzīvē vēl joprojām savu iespaidu atstāja antīkā literatūra un kultūra, tomēr kristiānizētā veidā, vienpusīgā izvēlē un iztukojumā, piemēroti valdošajām teoloģiskajām interesēm un uzskatiem. Tikai tagad sāk atkal izprast pagānisko senatni: antīkās pasaules cilvēkus vairs neuzskata vienīgi par „akliem, nešķīstiem pagāniem“, bet sāk vērtēt tos par īpat-

nējas augstas kultūras nesējiem un sāk atkal pieradināties pie šās kultūras tīri optimistiski naturālistiskā un dzīves priecīgā gara. To veicināja saimnieciskās dzīves un visas pasaulīgās kultūras uzplaukšana, kas 14. un 15. gadu simtenī norisinājās sākumā Itālijā, bet pakāpeniski arī pārējās kristīgajās rietumzemēs. Ja līdz tam laikam augstākās garīgās izglītības nesēji vispār bija tikai garīdznieki, tad tagad tā kļūst arvienu vairāk pieejama arī pasaulīgiem cilvēkiem, un līdz ar to šās izglītības saturs tika padarīts arvienu laicīgāks.

Ja, beidzot, viduslaikos visu dzīvi autoritātīvi pārvaldīja korporācijas, sākot ar baznīcas varas kopu un lēņu sistēmu līdz pat amatnieku cunftēm un brālībām, tad tagad sāka mosties, vispirmā kārtā humānistu aprindās, stipra tieksme pēc *individualisma*, spēcīga prasība pēc brīvas, tīri personīgas attīstības un dzīves veidošanas. Protams, jau viduslaiku mistika centās nodziļināties dvēseles individuālajos stāvokļos, tomēr tagad šī interese par paša es'u un nodarbe ar paša īpatņa dvēseles pārdzīvojumiem raisās vaļā no reliģiozi-teoloģiskās sfairas. Šai laikā izceļas impozantas personības, kā piem. Leonardo da Vinči († 1517. g.), Mikelandželo († 1564. g.) un varas vīrs Cēzars Bordžia († 1507. g.).

Kā indivīds raisās vaļā no viduslaiku nebrīvības, redzams pirmā kārtā saimnieciskajā laukā. Sāk mosties kapitālisma gars, vispirms Itālijā. Cunftu važas tiek sarautas. Tiek atmests viduslaikos valdošais uzskats, ka saimnieciskās darbības vienīgais nolūks — darīt cilvēkam iespējamu „kārtai piederīgu“ dzīves veidu; bez mēra sāk censties pēc veikalu un peļņas paplašināšanas; visgarām valda nesaudzīga konkurence.

Šai attīstībai gaužam pamācīgajās florentiniešu tirgotāja, architekta un dzejnieka Leona Batistas Alberti (1404. līdz 1472. g.) dzimtsgrāmatās stiprā mērā izpaužas antīkais iespaids, it sevišķi Cicerona un viņa (staiķu) ētikas iespaids: par augstāko paraugu viņam noder staiķu individuālisms, viņu „saprātīgā“ dzīves veidojuma augstais vērtējums.

Cenšanās pēc iespējas racionāli un oikonomiski izveidot saimniecisko darbību un pat visu dzīvi, noved arī pie izkoptākas aplēšanas (viduslaiku tirgotāju lēsumu grāmatas ir gaužām trūcīgas šai ziņā), un lietu vērtēšana vienīgi pēc naudas vērtības veicina kvantitatīvā momenta izcelšanu, salīdzinot ar kvalitatīvo. Šāda vienpusīga vērtēšana uz kvantitatīvo un tā eksakti-skaitlisku noteikšanu novērojama jaunajā dabas zinātņu domāšanas veidā.

Vēl jo dziļāku nozīmi nekā humānisms jaunlaiku filozofijai ieguva modernā dabas zinātne. Šeit pietiks, ja aizrādīsim, ka Koperniks (1473.—1543. g.) atjaunoja mācību par zemes griešanos ap sauli, Keplers (1571.—1630. g.) atklāja planēšu kustību likumus, un Galilejs (1564.—1641. g.) nodibināja moderno fiziku.

Aristoteļa autoritāte dabas zinātnes laukā līdz ar to ir sagrauta; nevis vairs ar antīko rakstu studēšanu, bet ar patstāvīgiem pētījumiem un eksperimentēšanu mēģina iepazīties ar dabu, un arī pats cilvēks jūtas ieausts tās likumā.

Tanī pašā laikā atklājumu ceļojumi paplašina zināšanas par zemes lodi un kāpina interesi par laicīgām lietām. Grāmatu iespēšanas mākslas atrašana atvieglina jauno ideju izplatīšanos un izrādās par vērtīgu līdzekli garīgā darba kopības un tā attīstības pastāvības ražēnai veicināšanai.

Reformācija gan novērsa katoļu baznīcas un līdz ar to scholastiskās filozofijas garīgo kundzību plašos novados, tomēr būtu maldīgi pieņemt, ka tā būtu tieši atnesusi moderno garīgo brīvību. Spēcīgā reliģiozā kustība, no kuŗas tā radās, stāvēja drīzāk dziļā pretstatā pasaulīgi-priecīgajam un racionālistiskajam humānisma garam. Arī protestantiskajos novados vēl uz ilgu laiku baznīcas autoritātes pārvaldīja reliģiozo un vispār garīgo dzīvi; un arī protestantiskajās augstskolās valdīja vēl joprojām Aristotelis; tiešam, Melanchtons, kā grāmatas pa lielum lielai daļai lika filozofiskās mācības pamatā, bija pilnīgi pieslēgts Aristotelim. Vēl tikai 18. gadu simteni apgaismības laikmets atnesa „filozofēšanas brīvību“.

2. §. Renesanses filozofija Itālijā.

1. Jaunplatōņiki. Itālijā humānisms parādās visagrāki (jau ap 1400. g.) un visspēcīgāki. Šeit tam bija arī nacionāls pamats: tā bija atgriešanās pie pašu zemes lielās pagātnes. Valsts sadrumstalotība sekmēja spēcīgu individuālītāšu attīstību. Amatniecības un tirdzniecības (it īpaši ar austrumiem) uzplaukšana sniedza materiālo pamatu augstākai kultūrai, un atsevišķās pilsētas sacentās tās izkopšanā; daudzas pilsētu universitātes veicināja zinātnes un izglītības izplatīšanos. Beidzot, pastāvēja dzīvi sakari ar Bizantijas valsti un tās kultūru; itaļu humānisti varēja pateikties tiem par iepazīstināšanu ar grieķu literātūru.

Humānistu filozofisko uzskatu izkopšanā ievērojama loma piekrita pirmā kārtā no jauna uzsāktai Platōna rakstu studēšanai. Cīņa, kādu humānisti veda pret scholastiku, rāda, ka tie nostājās pret Aristoteli, scholastiķu noteicēju filozofu, un savukārt cēla godā Platōnu. Platōns arī daudz lielākā mērā apmierināja aistētisko un literārisko interesi, kas viņu mācībās bija pārsvarā. Neapmierinātās, jausmu pilnās Platōna ilgas arī atbilda daudz lielākā mērā šā rūgstošā un progresa gara pārjēmtā laikmeta pamatnoskaņai nekā Aristoteļa gatavi-gudrā sistēma, kurā gandrīz nemaz nav jaušams tās autora temperāments. Šās platōnisma atjaunošanas centrs bija pie Kozimo Mediči galma Florencē 1458. gadā nodibinātā tā sauc. Platōna akadēmija, sajūsminātu Platōna cienītāju apvienība. Ievērojamākie starp tiem ir bizantietis Gemists Pletōns (*Gemisthos Plethon*, † 1450. g.), kardināls Besarions (*Bessarion*, † 1472. g.), Marsilijs Ficīns (*Marsilius Ficinus*, † 1499. g.), firsts Piko Mirandola (*Pico v. Mirandola*, † 1494. g.). Viņi tomēr vairāk tiecās uz jaunplatōnisma pusi un iztulkoja Platōna rakstus jaunplatōnisma garā.

2. Jaunaristoteliķi. Bet arī starp Aristoteļa piekritējiem humānisma iespaids izrādījās visai spēcīgs; jauniegūtā antīkās kultūras izpratne veicināja Aristoteļa domu dziļāku uztversmi.

Pretēji arābu un scholastiķu komentātoriem (tā sauc. a verroistiem, sk. šās filozofijas vēstures I. daļu) sāka atgriezties pie Aristoteļa antikā iztulkotāja Aleksandra no Afrodīsijas, kas dzīvoja ap 200. gadu pēc Kr. Atēnās (aleksandristi). Ja pirmie piejēma, ka dvēseles „saprātīgā daļa“ pēc nāves atgriežas pasaules dvēselē un tiktāl ir nemirstīga, aleksandristi mācīja, ka dvēsele kā miesas dzīvības princips rodas un iznīkst līdz ar miesu. Pjetro Pomponaci (*Pietro Pomponazzi*, † 1524. g.), aleksandristu garīgais vadonis, atvieto ticību individa nemirstībai ar cilvēces neaprobežotās attīstības ideju. Viņpasaules atmaksa neesot vajadzīga, lai piešķirtu tikumiskajam likumam pienākuma spēku: jo šis likums jāuzskata nevis par svešu, no ārienes mums klātnākušu pavēli, bet mūsu pašu būtes prasījumu.

Viņa mācībā jau skaidri izteikta „autonomijas“ (t. i. tikumiskās pašlikumdošanas) doma, kas it sevišķi Kanta mācībā nostājas modernās ētikas pamatā. Gan arī Pomponaci domā, ka baznīcas mācība par nemirstību ir laba masas savaldīšanai. Teologam kaut kas var būt „paties“, kas filozofam nav paties.

3. Džordāno Brūno. It sevišķi rosīgi tika piekopta dabas filozofija. Arī ar savu mocekļa nāvi pazīstamā Džordāno Brūno (*Giordano Bruno*) galvenie sasniegumi meklējami šai laikā.

Viņš dzimis 1548. g., jau agri iestājās dominikāņu ordenī, bet atstāja to, jo tika apvainots hairešijā, pēc tam dzīvoja trauksmainu dzīvi, kas viņu aizveda arī uz Franciju, Angliju un Vāciju, beidzot atpakaļ uz Itāliju. 1592. g. inkvizīcija viņu šeit ieslodzīja cietumā un 1600. g. sadedzināja uz sārta, jo viņš savu mācību neatsauca. Dž. Brūno ir tiklab romantisks dzejnieks, kā filozofs; bieži mistisks un fantastisks un daudzkārt svārstīgs savās mācībās, bet pie tam viņš ģeniālā vērojumā anticipē daudzas vēlāka laikmeta atskārtas, tā piem., ka stārvzvaigznes pašas ir saules ar planētām, ka vielas ziņā pastāv vienlīdzība starp debess un zemes ķermeņiem, un pasaule tā tad savā būtībā ir vienēja (šo domu varēja zinātniski pierādīt vēl tikai 1860. g. ar spektrālanalīzes palīdzību).

Tāpat kā Nikolajs Kuzāns, kas tiecās uz misticismu, Brūno iedomājas Dievu par bezgalīgu vienību, kas aptver visu esošo un ieslēdz sevī visas pretešķības; mēs nespējam izziņāt Dievu, jo katra izziņa ir galīgas dabas un noris pretešķībās. Dievs ir forma un viela, bezgalīgs un galīgs, viņš pat ir reizē arī pasaule; jo pasaule ir dievišķīgās būtnes atīstīšanās un pašattēlošanās. Šo arī Kuzāna mācībā sastopamo domu Brūno izveido tālāk līdz pilnīgam panteismam, t. i. Dieva un pasaules identificēšanai. Dievs ir klātesošs ikvienā lietā un attēlojas ikvienā lietā savdabīgā veidā (tāpēc nav divu pilnīgi līdzīgu lietu), tomēr nav no pasaules atšķirīga Dieva, kas būtu tās radītājs vai „pirmais kustinātājs“, drīzāk gan pati pasaule ir mūžīga, bezgalīga un apgarota.

Džordāno Brūno pārņem no Aristoteļa jēdzienus forma un materiāla kā pamatjēdzienus īstenības izprašanai. Tā kā vielu viņš iedomājas par pasīvo substrātu, bet formu par veidotāju, aktīvo principu, tad saprotams, ka Brūno mācībā spēka jēdziens nostājas formas jēdziena vietā. Tani pašā laikā viņš uzskata formu (resp. spēku) nevis par kaut ko, kas svešs vielai kā tādai, bet par tendenci, kas piemīt vielai un cenšas uz arvienu jauniem veidojumiem. Dž. Brūno nav arī vēl nošķīris dvēseles jēdzienu no spēka jēdziena. Viņš domā, ka visas darbības starp atsevišķajām lietām var izskaidrot tikai ar vienu, visumu pārvaldītāju garīgu principu (t. i. „animistiski“). Tādējādi antrōpomorfistiskā veidā (t. i. cilvēciskojot viņš uzlūko tieksmi un prettieksmi, simpatiju un antipatiju par pamatspēkiem. Viņš pieturas arī pie mācības par debess ķermeņu apgarotību. Viņš pie tam domā, ka tie ir apdzīvoti, ka tur, proti, dzīvo pilnīgāki radījumi nekā cilvēki. Pasaule kā veselais ir viņam visaugstākā un cienījamākā dzīvā būte. Bet apgarotas ir vēl arī viņas vismazākās daļas, „monādes“.

Ar visu savas dzejnieciskās fantāzijas kvēli viņš pieķeras Kopernika mācībai; viņu sajūsmīna un apskurbina ūniversa vienība un bezgalība, ko atklājusi Kopernika mācība. Šās mācības nozīme vispār viduslaiku reliģiōzo uzskatu satricināšanā vērtējama ļoti augstu. Pēc viduslaiku

uzskatiem pasaules norises un dievišķīgās rosmes centrā stāvēja zeme un cilvēkdzimuma liktenis, un šam uztvērūmam atbilda debess un zemes parādība, kas atklājas jutekļiem. Ši jutekļu šķietamība tagad tiek atzīta par krāpīgu, un zeme tiek padarīta par mazu saules pavadoni, kuŗa ir viena no bezgalīgi daudzām saulēm, tāpat arī tiek pārvarēta viduslaikos iedomātā dziļā plaisa starp pasaulīgām un debess lietām.

Ar reliģiōzu dievināšanu Brūno aplūko neizmērijamo dabu un kosmu, kas mūžīgā maiņā veidojas pēc paša likumiem. Tiktāl viņš ir modernā naturālistiskā monisma pirmais pārstāvis. Jaunais pasaules uztvērums Brūno mācībā neatstāj nospiedošu iespaidu uz pašapziņu. Džordāno Brūno, kas kā augstāko vērtību cienī cenšanos pēc patiesības, pasaules bezgalībā saskata un cildina pirmā kārtā tās neizsmelamo bagātību atziņas uzdevumu ziņā. Viņa hērōiskai dabai, kas allaž traucas uz priekšu, ceļš uz mērķi ir vērtīgāks par pašu mērķi. — Brūno iespaids sniedz tas tālu jo tālu. Viņš ietekmējis Spinozu un Leibnicu. Spinoza piekrit Brūno panteistiskajai vienības mācībai, bet Leibnics pārjēmis monādes jēdzienu. Filozofi romantīki (kā piem. Šellings) vērtējuši Brūno ļoti augstu. Jaunākā laikā viņu sevišķi cildināja kā domāšanas brīvības mocekli.

4. Kampanella. Kamēr Brūno ir vairāk ierosinātājs gars, Toms Kampanella (*Thomas Campanella*) uzlūkojams vairāk par sistematisku domātāju. Viņam gan nav izdevies iekšēji saskaņot pretrunīgās domas. Kampanella dzīvoja no 1568. līdz 1639. gadam. Gandrīz 30 gadus viņš pavadījis cietumā, arī Romas inkvizīcijas cietumā. Viņš bija uzticīgs kristietis, bet tomēr scholastikas pretnieks un Kopernika sistēmas piekritējs un tāpēc tika turēts aizdomās par hairešiju.

Savā atziņas mācībā Kampanella no vienas puses tiecas uz sensuālismu. Ārpasaules izziņu viņš pie tam uzskata par ārējo lietu iedarbību uz jutekļiem, pie kam netiek izšķirts, kas ceļas no lietām, un kas no izzinātāja subjekta. „Ikvienam ir sava filozofija, atkarībā no tā, kā viņu jutekliski noteic lietas.“

Turpretim pašizziņu viņš neuzskata par pasīvu, subjektīvi neskaidru uztversmi, šeit izziņas akts un priekšmets ir identiski. Te Kampanella atrod arī (tāpat kā Augustīns un Dekarts) ikkatras drošības pamatu. „Mēs gan spējam domāt, ka nav nekādu lietu, bet nevis, ka mēs paši neeksistējam, jo kā gan mēs lai spētum domāt, ja neeksistētum?“

Arī Kampanella (tāpat kā agrāk Anselms un vēlāk Dekarts) domā, ka no pašizziņas mēs varam nonākt tieši pie Dievizziņas. Ka Dievs eksistē, tas izriet no mūsu domas par Dievu; jo tā ir tik liela, ka tā nevar mums būt pašiem no sevi. Ikvienu atsevišķā būte jem dažādā mērā dalību trijos dievišķīgās būtes pamatnoteikumos: gudrībā (t. i. atziņā), mīlestībā (t. i. tieksmē) un varā (t. i. spēkā). Radītā izziņa ir sakausēšanās ar dievišķīgo prātu, „lietu skatīšana Dievā“, ciktāl mēs jēmam dalību lietu radītājos pirmtēlos (idejās) dievišķīgajā garā. Izejot no tā, ārējās lietas izliekas tikai atgadījumi izziņas nodarbei, bet nevis vairs mums iedvestas atziņas īstenie cēloņi (kā viņa sensuālistiskajā domu gaitā).

Savā morāles filozofijā Kampanella uzskata pašuzturu par mūsu darbības augstāko mērķi. Tas sakāms arī par kopību. Cilvēku kopības ideālo stāvokli viņš ierauga teokratiskā valdniecībā ar pāvestu priekšgalā, kas izplatās pa visu zemi, pie kam Spānijas karaļa uzdevums ir pakļaut baznīcai vēl nekristītās tautas, un „viskristīgākā“ Francijas karaļa pienākums ir apspiest hairetiķus Eiropā.

Šai ziņā viņa domas ir gluži līdzīgas viduslaiku uzskatiem. Īpašu polemisku rakstu viņš vērsis arī pret Nikolo Makjavelli (*Nicolo Macchiavelli*, 1469.—1527. g.), kas savā „Valdniekā“ („*Principe*“, 1514. g.) taisni aizstāvēja no baznīcas aizbildniecības brīvas nacionālas valsts ideju, kā arī amorālisku varas politiku, un apkaŗoja internacionālo baznīcu kā kavēkli šās idejas piepildīšanai.

Nesamierināmā pretstatā šai domai par teokratisku ūniversālu monarchiju tomēr stāv kopības ideāls, ko Kampanella radījis savā (vēlāk sacerētā) „Saules valstī“ („*Civitas solis*“), un kam daudzējādā ziņā piemīt sociālistisks raksturs.

Šai valstī jāvalda nevis dižciltīgajiem, bet tiem, kas baudījuši labāko teorētisko (it īpaši dabas zinātņu nozarēs) un praktisko izglītību. Taču ne mazāka vērība piegriezta arī amatniekiem; augstprātību uzskata par visjaunāko netikumu. Ikvienam tiek ierādīta viņa spējām vislabāk piemērotā nodarbe, un no darba kopējā ienākuma ikviens dabū to, kas viņam vajadzīgs un ko tas pelnījis. Tā, Kampanella kādā vietā piezīmē: „Neapoles pilsētā pašlaik dzīvo 70.000 cilvēku. No tiem strādā tikko 10.000 vai 15.000, un tie pūlas vaigu sviedros pārmērīgā darbā, kamēr pārējie slinko vai nododas skopulībai, izbaudei un kārībām, vai arī tos pārjēmis gara trulums. Turpretim saules valstī, kur visi jēn dalību darbā, ikvienam jāstrādā ne vairāk kā četras stundas dienā, pārējo laiku katrs var izlietot zināšanu iegūšanai patīkamā veidā, vai gara un miesas priecīgai vingrināšanai.“

Saules valstī nav vairs privātīpašuma, tāpat nav arī nošķirtu dzīvokļu un ģimenes dzīves, jo ar pēdējo tiek izaudzināts egoisms un mazināta tēvzemes mīlestība. Valdībai jā-rēgulē laulības pēc fizioloģiskiem principiem, lai piedzimtu veselīgi, labām īpašībām apbalvoti bērni.

Savā sociālismā Kampanella ir rada (neskaitot Platōna „Valstī“) anglim Tomam Moram (*Thomas Morus*, 1480. līdz 1535. g.), kas ar savu rakstu „*Utopia*“ (1518. g.) devis nosaukumu visai šai literatūras nozarei.

3. §. Franču renesanses filozofija.

Asā pretstatā abiem itaļu atdzimšanas laikmeta filozofiem minams francis Mišels de Montēņš (*Michel de Montaigne*, 1533.—1592. g.). Abu pirmo mācībās novērojama tieksme pēc dižuma un varenuma, kaislīga cīņa ar pasaules problēmām, bet Montēņa mācībā — smalkjūtīga, asprātīga īpatņa dzīves māksla; pirmie mēģināja radīt jaunu pasaules ainu, jaunu valsts un sabiedrības iekārtu, kamēr Montēņš tiecas ar gudru prātu piemēroties pastāvošajai iekārtai, bet viņš cenšas arī iekšēji atbrīvot individu no valdošo varu spaidiem un palīdzēt tam sasniegt savu personīgo dzīves laimi.

Zimējoties uz reliģiju, Montēns mēģina atspēkot šķietamos Dieva esamības un lietderīgās pasaules valdīšanas pierādījumus. No savas skeptiskās kritikas iecirkņa viņš izslēdz pašas reliģiskās dogmas, uzskatot līdz ar to vienīgi „atklāsmi“ (nevis vairs „prātu“) par šo dogmu pamatu. Šīs dogmas pēc viņa domām pieder pie ierīkojumu un tradīciju konvencionālā sastāva, un īpatnis zināmā mērā respektēs tās — protams, vienīgi aiz gudrības motīva.

Savā vienpusīgajā individuālismā viņš tomēr neapmierina dzīvās formas, kurās kultūras kopības tieši izpauž savas gara dzīves vērtīgos saturus. Viņš ierauga tanīs tikai, tā sakot, patvaļīgas spēles kārtulas, kam īpatnis var padoties — ērtības vai piesardzības labad.

Montēns apcer arī jautājumu, kāda gan ir pazīme atklāsmes istā satura atšķiršanai no cilvēka patvaļīgajiem piemetinājumiem. Viņš to atrod vienīgi reliģijas tikumiskajā iedarbībā uz tās atzinējiem. „Visas pārējās pazīmes — cerība un pašārvība, cēremonijas un grēku nožēlošana, brīnumu vēstījumi un mocekļi ir kopīgi visām reliģijām: mūsu patiesības īpašam liecinājumam būtu jābūt mūsu tikumam, jo tas ir reizē dievišķīgākais un grūtākais.“ Taču īstenībā mēs atrodam, ka nevis ticība veido cilvēku pēc savas līdzības, bet gan otrādi — tā pieņem visus tos veidus, kādus tai uzspiež mūsu personīgās vēlēšanās un kaislības.

Nepiegrīzot vērību reliģijas patiesīgumam, Montēns mēģina novērtēt vienīgi tās vērtību (pēc viņas tikumiskās ietekmes), — Montēnu arī vispār nodarbina it īpaši vērtības problēma. Viņš domā, ka tā ir tikai šķietamība, ja vērtību uzskata par kaut ko objektīvu, pašos priekšmetos iemītošu. „Par vērtību lietās mēs saucam nevis to, kas mīt pašās lietās, bet gan to, ko mēs tanīs ieliekam.“ Arī cilvēka kā radības vērtīgākā locekļa un tās īstenā mērķa augsto vērtējumu, ko kristīgais cilvēks uzskatīja par pašsaprotamu, Montēns apzīmē par subjektīvu.

„Kas gan cilvēkam mācījis, ka spīdekļu, kuŗi griežas virs viņa galvas, mūžīgā gaisma eksistē viņa ērtības labad un viņa kalpībai? Vai ir kas smieklīgāks par to, ka šīs vār-

gais un nabadzīgais radījums, kas pat nevar pats sevi valdīt, iedomājas, ka viņš ir aicināts par universa valdnieku, jebšu viņš nav spējīgs izziņāt kaut necīgāko šā universa daļu, kur nu vēl valdīt pār to!" „Ja vīnkoki ciemā cietuši no sala, mans mācītājs pierāda ar to Dieva dusmas, kas nākušas pār cilvēka dzimumu. Mūsu pilsoņu karu novērotāji bieži vien sauc, ka pasaules ēka sagrūst un pastara tiesa nāk pār mums, nemaz neapdomādami, ka notikušas vēl jaunākas lietas, un pasaules pārējās daļas, neraugoties uz to, jo spirtīgi pastāv tālāk... Ja ieceramies mūsu dabas mātes lielo ainu visā tās cēlumā, un ne tikai sevi pašu, bet arī veselu valstību viņā ieraugām kā necīgu, sīku punktu, vienīgi tad mēs mērijam lietas pēc viņu patiesā lieluma.

Ar allaž jauniem pajēmieniem viņš aizstāv bioloģisko un garīgo būtisko līdzību starp cilvēku un dzīvnieku. No šā teorētiskā uzskata izrietēja jauns novērtējums un jauna vienības izjūta, kas tam saistīja visu dzīvo — augus, dzīvniekus un cilvēkus. Atsvabinādamies tādējādi no cilvēka kristīgā novērtējuma, viņš nepiekrīt arī, ka kristīgā morāle ir vienīgi pareizā un vērtīgā. Montēns norāda uz morālisko un reliģiāzo pārliecību lielajām dažādībām un izsaucas: „Kas tas ir par tikumisku labumu, kas vakar tika turēts cienā un godā, bet šodien vairs ne, un kas citādos apstākļos kļūst par noziegumu? Kas gan tā ir par patiesību, ko ierobežo nosacījumu kalni, un kas viņpus tiem kļūst par meliem!“

Kādreizējai konvencijai un vispārējam ieskatam jābūt tādējādi mūsu vadonim. „Likumu cienīšana nāk nevis no tam, ka tie ir taisnīgi, bet no tam, ka tie ir likumi; vienīgi tas ir viņu autoritātes mistiskais pamats, cita pamata tiem nav.“

Lai gan tādējādi skeptiskas šaubas laupa visām autoritātīvām normām viņu mistisko sākotni un prētensiju uz absolūtu nozīmību, taču dzīves gudrība dod viņam padomu, padoties pastāvošam likumam un paradumam. Bet iekšējā brīvība ir izcīnīta un līdz ar to arī dvēseles miers (ataraksija), ko viņš uzskata par augstāko vērtību. Aiz šā iemesla arī lielās problēmas zaudē tam savu nospiedošo smagumu, un esamība viņam pārvēršas par jautru, atjautīgu spēli.

Montēns tādējādi pievērsa savu kritiku visiem tiem jautājumiem, kas pamudināja sapratīgus cilvēkus uz kritiskām pārdomām; viņš pie tam daiļrunīgi izteicis plašā sabiedrībā izplatītas noskaņas un ar to atstājis spēcīgu iespaidu. Viņa ietekme manāma kā Bēkona un Šekspīra, Loka un Monteskjē, tā arī Paskala un Rusō mācībā.

4. §. Vācu renesanses filozofija.

1. Agripa no Netesheimes. Vācijā renesanses filozofijai piemīt galvenā kārtā mistisks, fantastisks raksturs. Scholastiskā filozofija un zinātne ir apnikusi, un nevaldāmā dziņā pēc atziņas domātāji sāk nodoties tumšām jausmām un sapņojumiem. Šā laika uzskatāmu attēlu sniedz mums Gētes „Fausts“. Ar filozofiju tolaik jaucās kopā pītagoriešu skaitļu spekulācijas, astroloģija, alķīmija, maģija un kabalas (t. i. jūdu viduslaiku mistiskās reliģijas filozofijas) ietekme.

Šā virziena pārstāvis ir Agripa no Netesheimes (*Agrippa von Nettesheim*, 1487.—1535. g.). Viņš raksta „par visu zinātņuniecību“ un nododas maģijai (ar to stāv saskaņā viņa dēkainā dzīve). Tāpat kā Brūno viņš aizstāv animistisku dabas uztversmi un tic pasaules dvēselei, „kas visu piepilda un aužas visam cauri, visu satur sevī un saista“. „Tāpat kā cilvēka miesā viena locekļa kustība izsauc otra locekļa kustību, un tāpat kā aizkarot vienu kokles stīgu, sāk trīcēt visas pārējās, tā ikkatra vienas pasaules daļas kustība tiek sajusta visās pārējās.“ — Šai domā var saskatīt cēloniskā sakara nojausmu, kas saista visus notikumus.

Pat maģijas uztvērumā viņa mācībā novērojama, vismaz dīglī, jauna izpratne. Simbolu un burvības vārdu maģijas vietā pie gadījuma stājas „dabiska“ maģija, kas domā valdīt pār lietām nevis vairs ar noslēpumainu zīmju un vārdu burvīgo spēku, bet pārvaldot to likumīgās īpašības.

2. Teofrasts Paracelzs. Vēl slavenāks nekā Agripa bija Šveices ārsts, alķīmists un filozofs Teofrasts Bombastus no Hohenheimas (*Theophrastus Bombastus*, pēc grieķu

parauga saukts *Paracelsus*, 1493.—1541. g.), kas daudz atziņu aizjēmieš no jaunplatōņikiem un kabalas.

Viņa mācības pamatā ir cilvēka un pasaules, mikro- un makrokosma salīdzināmā apcere. Viņš pie tam pieņem, ka cilvēks, kas ir it kā pasaules spogulis un reprezentants, satur sevī visas tās vielas un spēkus, un ka tāpēc viņa analīze ir reizē pasaules analīze. Ar to viņš arī pārvar laicīgās un debesu pasaules scholastisko pretstatu. Abās šais pasaulēs viņš atrod trīs īstenības pamatsastāvdaļas: 1. „elementāro“, no kā pastāv miesa; 2. „sīderisko“, no kā izveidotas zvaigznes, kā arī dzīvības gari; beidzot 3. „dealisko“, t. i. sapratīgo dvēseli, kas ceļas no Dieva (*deus*).

Miesā (tāpat kā visos ķermeņos) viņš izšķir savukārt: merkuriju (dzīvīdrabu, t. i. šķidro un gaistīgo), sulfuru (sēru, t. i. dedzināmo) un sāli (t. i. cieto un nesadedzināmo). Šie elementi reizē tiek pielīdzināti trijvienībai, pie kam šie izpaužas neprātīga analogiju spēle.

Ikvienā dzīvā būtē jābūt vēl īpašam dzīvības spēkam, „arhejam“. Ārsta mākslas uzdevums pēc viņa domām ir atbalstīt „arheju“ cīņā pret kaitīgajiem elementārgariem („gnōmiem“ jeb „pīgmajiem“ zemē, „salamandrām“ ugunī, „undīnēm“ ūdenī, „silfidēm“ gaisā).

Neraugoties uz šīm fantastiskajām mācībām, arī Paracelza uzskatos tomēr atrodam zināmus patiesi zinātniskas dabas izziņas sākumus. Viņš grib balstīties uz pieredzi (kur darbojas kopīgi juteklī un sapratne) un eksperimentu; alkīmiju viņš pamazām pārveido par ķīmiju. Viņš negrib vairs sniegties pēc fantastiskiem mērķiem ar burvju mākslu palīdzību, bet mēģina atklāt materiālo pārmaiņu dabiskos cēloņus, lai pēc tam izlietātu dabas spēkus vērtīgām veicēm. „Tas, kas ierāda pareizo, no dabas nolemto vietu visam tam, ko daba audzē cilvēka labā, ir alkīmists“, piem., maiznieks, cepdams maizi, vīndārznieks, tecinādams vīnu.

Paracelzs nepiešķir vairs nekādu nozīmi arī astroloģijai (pret kuŗu jau Piko Mirandola un Agripa no Netesheimes cēla kritiskus iebildumus). „Zvaigznēm nav nekādas varas mū-

sos, tām nav nekāda iespaids, tās nav mums piemērīgas, tās nenosaka mūsu tieksmes: tās ir brīvas pašas par sevi, un mēs esam brīvi paši par sevi.“

Savam uzturam un attīstībai cilvēkam kā ikvienai organiskai būtei gan vajadzīgi zināmi kosmiski nosacījumi, bet to galvenais pamats mīt viņa īpatnībā. „Sēkla, kas izsēta tīrumā, atnes savus augļus pati no sevis, jo viņā ir *ens seminis* (t. i. sēklas būtība). Tomēr, ja nebūtu saules, tā neizaugtu.“ Tā, arī slimības nepiemetas mums, tā sakot, no ārienes, bet kaitīgās ietekmes iedarbojas vienīgi, ja tās sastop patoloģisku iekšēju stāvokli.

3. Jēkabs Bēme. Tālaika vācu filozofijas dziļdomīgākais pārstāvis bija mistiķis Jēkabs Bēme, Gerlicas kurpnieks (*Jacob Böhme*, 1575.—1624. g.).

Bēme bija tomēr diezgan izglītots vīrs: viņš atzīst Kopernika sistēmu, viņam pazīstami Paracelza un, kā domājams, arī Nikolaja Kuzāna raksti; būdams dievbijīgs kristietis, viņš labi pārzin bībeli un Lutera rakstus. Ilgu laiku šis lēnprātīgais, sirsnīgais, jūsmīgais cilvēks cīnījies ar reliģiskām šaubām; bet 25 gadu vecumā viņš piedzīvoja iekšēju apskaidrošanos, viņam likās „it kā nāves vidū viņš būtu piedzimis dzīvei“.

Savas problēmas Bēme smēl no saviem paša pārdzīvojumiem un pārdomām, un risina tās ar garīgu brīvību, spēku un sirsnību, tā ka viņa raksti ir vērtīgi vēl šodien. Viņš daudzkārt atgādina Meistaru Ekehartu (salīdz. I. daļu, 51. §.).

Bēmi nodarbina galvenā kārtā divi reliģiōzi jautājumi. Viņš kļuvis „gaužam grūtsirdīgs un gluži noskumis“ pārdomājot, cik niecīgu vietu ieņem cilvēks pasaulē, un kā daba iet savu gaitu, nepiegiežot vērības cilvēkam.

Arī Montēna mācībā mēs sastopamies ar šo domu, bet kamēr skeptiķi Montēnu tā pamudina vienīgi uz cilvēka pašapziņas izsmiešanu, Bēmes mācībā tā ir dziļdomīgu reliģiōzu apceru izejas punkts. Visur, kā debess ķermeņos, tā mūsos pašos, valda Dieva spēks un būtība. Dievs nav šķirts no dabas, bet viņš attiecas pret to, kā dvēsele pret miesu. „De-

bess“ nav augšā gaisa zilgmē, tā ir tava paša iekšienē, kur rosās dievišķīgā dzīvība. Dievs nav tālumā; tu dzīvo Dievā un Dievs tevī; un ja tu esi tīrs un svēts, tu esi Dievs; uguns, gaiss, ūdens, zeme — viss ir Dievs. Uzlūkodams zvaigznes un zemi un dziļās dzelmes, tu skati Dievu un tu dzīvo un esi tanī pašā Dievā. Debess ķermeņos, elementos un dabas norisēs Dievs, protams, ir apslēpts, bet cilvēka garā viņš atklājas. Mums nav nekādas saprašanas par Dievu, kurmēr dvēsele tiek šķirta no viņa, it kā tā būtu kāda īpaša būte.

Tādējādi pāri cilvēka mazumam un vientulībai dabā viņu iepriecina mistisks panteisms. Tomēr no Bēmes panteistiskā pamatuzskata paceļas jauna grūti atrisināma problēma: ja viss ir Dievs, no kurienes tad nāk ļaunais?

Bēme mēģina atrisināt šo problēmu ar domu (ko mēs sastapām jau Nikolaja Kuzāna mācībā), ka Dievs ir pretešķību vienība (*coincidentia oppositorum*). Tāpat kā gaisma izceļas tikai uz tumša pamata, tā Dieva labums var parādīties tikai savā pretējībā, ļaunumā. Neviena lieta nevar atklāties bez „pretībām“, t. i. bez sava pretstata. Tā, savā mitoloģiskā valodā viņš runā par „Dieva dusmām un elles pamatu“, lai apzīmētu šo pretdievišķīgo Dievā; viņš arī atēlo Dieva būtē bezlaicīgi mītošās pretešķības kā notikšanu laikā („materiālā veidā lasītāja neprātības dēļ“): Dievs ir visu būšu pirmamats, mūžīgais klusums, nekam neatklāts, pat ne sev pašam. Bet šajā dievišķīgajā nebūtībā mostas „esības“ (kautkā!) kāre. Šī pirmā, sākotnējā griba (Dievs Tēvs) rada mūžīgajā pašdzemdēšanā „aptveramo“ gribu („Dēlu“) ar sv. Garu. Dēls ir acs, ar ko Tēvs uzlūko sevi, Dēla izcelšanās no pirmamata ir sv. Gars. „Redzamā“ Dieva pretstatā tumšajam pirmamatam pirmais ir trīsvienība (kā personas ir būtība, spēks un darbība), bet otrais — kārība jeb „daba Dievā“. No Dieva tālāk rodas septiņas mūžīgas kvālitātes: „sūrais“, no kā izceļas cietums un karstums, „saldais“, kas parādās ūdenī; rūgtā kvālitāte jeb „baigu mokas“, jūtības princips; bailes jeb zibens (maiņas punkts, kur no tumsas rodas gaisma, Dieva dusmām — viņa milestība), gaisma jeb siltā dzīves uguns, kas apgaro; skaņa un tonis

(iekšējās apgarotības un saprašas principi), miesīgums. Visā tanī attēlojas dievišķīgās pirmbūtes bezlaicīgi-mūžīgais satvars. Īsteno pasauli tās laicībā un vienreizībā nosacijusi lūciferā grēkos krišana. Tomēr beidzot tā atkal atmetis savu grēcīgo materiālītāti un atgriezies pie Dieva.

Ļaunais saturās dievišķīgajā pirmprincipā tikai iespējas ziņā, cilvēks (tāpat kā pirms viņa lūcifers) reālīzē to ar savu brīvo gribu. Atkarībā no mūsu brīvās apņemšanās mēs varam padarīt sevi vai nu par eņģeļiem vai velniem. Bēme noteikti apkaņo mācību par prēdēstināciju. Ja arī par to būtu rakstījuši Pāvils vai Pēteris, viņš tomēr tam neticētu. Dievs negrib ļaunā, bet nav arī to iepriekš zinājis. Ikviens ar centīgu darbu var nokļūt caur Dieva „dusmām“ pie Dieva „mīlestības“. Žīdi, turki, pagāni, kas nekā nezina par Kristu, var tomēr līdzināties kristīgajiem. „Kam sirds pilna mīlestības, un kas dzīvo žēlsirdīgu un lēnprātīgu dzīvi un cīnās pret ļaunprātību un caur Dieva dusmām pūlas nākt pie gaismas, tas dzīvo ar Dievu un ir viens gars ar Dievu; jo Dievam nevajaga nekādas citas kalpības.“ Debess un elle nav viņā pasaulē, bet ir vienu, ir otru mēs piedzīvojam šai pasaulē. Cilvēkā, kurā griba atmet katru savtību, darbojas Dievs; bet cilvēkā, kas „nododas patībai“, darbojas sātāns. — Ir saprotams, kāpēc baznīcas kalpi ienāda Bēmi.

4. Hūgo Grocijs. Arī atdzimšanas laikmeta filozofijā daudzkārt apcerēja jau stoiķu un scholastiskās filozofijas nodibināto mācību par tā sauc. dabiskajām tiesībām, t. i. tiesību filozofiju, kādām tām būtu jābūt, atšķirībā no pastāvošām pozitīvām tiesībām. Šeit pietiks, ja minēsim holandieti Hūgo Grociju (*Hugo Grotius*, 1583.—1645. g.). Pēc viņa domām dabiskās tiesības izprotamas ar prātu. Tās tā tad šķiramas no „dievišķīgajām“ tiesībām, kas mums zināmas tikai caur atklāšanos. Gan arī dabiskajām tiesībām, tāpat kā pašai cilvēka dabai, ir savs pamats Dievā, tomēr Dievs nevar tās pārgrozīt; tās būtu spēkā, ja arī nebūtu Dieva. No tā izriet, ka tiesībām ir nozīme neatkarīgi no reliģijas, tāpat kā (piem. Montēņa mācībā) tikumībai. Tiesības, proti, rodas no cilvēku pamatdzinulja, dabiskās sabie-

driskuma dziņas, kas skubina tos uz kārtīgu kopības dzīvi. Ko saskaņā ar mūsu prāta spriedumu prasa šis dabiskais aicinājums, tas tieši ir dabisko tiesību saturs. Šeit pirmā kārtā tiek prasīts, lai tiktu ievēroti līgumi un solījumi (ar ko tiek nodibināta iekšēja un ārēja kopība cilvēku starpā). Tā, arī valsts dibinās uz (klusu ciešot atzītu) atsevišķo individu līgumu, kuŗu tiesības tai allaž jāievēro, jo valsts uzdevums pēc Grocija tīri individuālistiskā uztvēruma — ir vienīgi kalpot īpatņu interesēm, it sevišķi viņu dzīvības un īpašuma aizsardzībai, jo neviens taču nenoslēgtu līgumu, ja viņš pie tam neiegūtu savu peļņu.

Kamēr „dabiskajā stāvoklī“ ikvienam ir tiesība atriebties par piedzīvoto netaisnību, valstiskajā stāvoklī atriebības vietā stājas valsts varas uzliktais sods: tā mērķim jābūt — **a t b a i d ī t** no netaisnības un labot noziedznieku; dot taisnīgu **a t m a k s u** spēj vienīgi Dievs.

Grocijš apcerējis arī **t a u t u t i e s ī b a s**. Viņš uzskata par atļautu kuŗu nevis iekarošanas mērķiem, bet vienīgi, ja ir aizkartas zināmas dabiskas vai dievišķīgas tiesības. Arī kuŗā jāvadās no humāniem principiem. Savā rakstā „*Mare liberum*“ (t. i. „Brīvā jūra“) viņš aizstāvējis tirdzniecības brīvību un uzstādījis ideālu, kuŗa realizēšanu uz vairāk gadu simteņiem aizkavējusi angļu jūras valdniecība.

Otrā nodaļa.

Modernās dabas zinātnes nodibināšana.

Scholastikas pārvarēšanai un jaunās filozofijas attīstībai jo sevišķi svarīga bija jaunās dabas zinātnes nodibināšana, ko paveica Keplers un Galilejs, kuŗiem ir lieli sasniegumi ne tikai kā dabas zinātniekiem, bet arī kā filozofiem.

5. §. Keplers.

Johanam Kepleram (*Johann Kepler*, 1571.—1630. g.) nācās izcīnīt sīvas cīņas ar protestantisko un katolisko ortodoksiju. Viņa galvenais darbs ir „Jaunā astronomija jeb

debess fizika Marsa kustības izskaidrojumos“ (1609. g.). Savos astronomiskajos pētījumos viņš izgāja no reliģiozi-aistētiskā pieņēmuma, ka pasaules harmoniskajās lielumu attiecībās izpaužas dievišķīgais gars, pie kam viņš pieslejas pītagoriešu uzskatiem (salīdz. I. daļu, 3. §). Pūloties ar precīziem novērojumiem pierādīt šo vispārīgo pieņēmumu atsevišķos gadījumos, 14 gadu ilgā nenogurstošā darbā viņam izdodas uzstādīt savus trīs planēšu kustības likumus, vienīgi ar kuriem bija iespējams matemātiski pareizi izprast Kopernika atklājumu. Šie likumi bija šādi: 1. Planēšu ceļi ir ellīpses; vienā šo ellīpšu degpunktā atrodas saule. 2. Vienas planētas radijvektors vienlīdzīgos laikos pāriet vienlīdzīgus laukumus. 3. Divu planēšu apgriešanās laiki attiecas viens pret otru kā viņu (vidējo) saules attālumu kubī. Keplers pie tam pārvarēja aizspriedumu, kas valdīja agrāko astronomu un sākumā arī viņa paša uzskatos, ka debess ķermeņiem jākustas aplos (jo aplis ir vispilnīgākā figūra!).

Viņš atsvabinājās arī no līdzšinējās antrōpomorfistiskās (jeb animistiskās) dabas uztversmes. „Agrāk es domāju“, tā viņš raksta savā galvenā darbā, „ka spēks, kas kustina planētas, ir īstenībā dvēsele. Bet kad es apsvēru, ka šis kustinātājs spēks pie lielāka attāluma pamazinās, es nācu pie slēdziena, ka šim spēkam jābūt materiālam.“ Tādējādi zvaigžņu dvēseļu antrōpomorfistiskā jēdziena vietā viņš liek likumīgi darbīgu fizikālu spēku jēdzienu.

Keplers atmet arī dabas procesu izskaidrošanu ar pieņemtiem dievišķīgiem mērķiem; par zinātnisku izskaidrojumu viņš uzskata tikai šo procesu atvasināšanu no noteicējiem cēloņiem. Pie tam precīzi noteicamas kvantitatīvās attiecības. „Kur ir matērija, tur ir ģeometrija.“ „Cilvēks var pilnīgi izziņāt tikai kvantitātes vai ar kvantitātēm.“ Ar pilnu apziņu viņš mēģina atvietot Aristoteļa kvalitātīvo pasaules apceri ar kvantitatīvo. Kamēr aristoteliski-scholastiskajā filozofijā pasauli uztvēra kā dzīvu, kvalitātīvu dažu, mērķpiemēriģi darbīgu būšu (enteleģiju, substantiālu formu, salīdz. I. daļu 22. un 24. §) valstību, Keplers un līdz ar viņu visa jaunlaiku dabas zinātne atsakās no fantas-

tiskām animistiskām spekulācijām un prātaļojumiem par to, „kāds ir pasaules iekšējais satvars“ (pēc kā tiecās arī vēl atdzimšanas laikmeta dabas filozofi); ar gudru prātu aprobežojot savas prētensijas, Keplers apmierinās ar parādību likumu matēmatisko izpratni.

Bez šaubām, kvantitatīvo attiecību izpētīšana (abstrahējot kvalitatīvās izšķirības) ir vērtīga, jo tikai kvantitatīvais ir matēmatiski izprotams un līdz ar to eksakti izzināms. Tādēļ arī mēģina, cik vien iespējams, atvedināt kvalitatīvās izšķirības uz kvantitatīvajām; vai tas vienmēr iespējams, ir cits jautājums. Katrā ziņā jāatzīst tomēr, ka kvantitatīvā apcere ir vienpusīga.

6. §. Galilejs.

Uz tāda paša pamatvērējuma viedokļa stāv arī itālietis Galileo Galilejs (*Galileo Galilei*, 1564.—1642. g.).

Tikai pēc ilgākas vilcināšanās Galilejs pieslējās kopernikāniskajam uztvērumam: kad viņš ar paša konstruēta tālskata palīdzību bija atklājis Jupitera pavadoņus (1610. g.), tikai tad viņš iestājās par Kopernika mācību, jo to apstiprināja tālākie teleskopiskie novērojumi (piem. saules plankumi, Veneras fazes). Šādas mācības dēļ inkvizīcija ieslodzīja Galileju cietumā, kāpēc viņam nācās noliegt savu mācību (1635. g.). (1616. g. Kopernika darbu ieveda indekā, t. i. aizliegto grāmatu sarakstā, kur tas palika līdz pat 1835. g.).

Ir svarīgi, ka jaunās dabas zinātnes metodi Galilejs mēģinājis attaisnot ar gnōzeoloģiskām apcerēm. Viņš atzīst jutekliskās uztveres lielo nozīmi; tūkstots dialektisku prātojumu ir nedroši, salīdzinot ar vienu novērojumu. Tomēr jutekliskā uztvere vien vēl nenodibina dabas izziņu, šam nolūkam nepieciešama domāšanas līdzdarbība un kontrole; jau jutekliskajam novērojumam jānorāda virziens ar iepriekš uzstādītiem jautājumiem un pieņēmumiem (tā tad domāšanas operācijām). Saprātne, sniegdamās pāri jutekliskajai šķietamībai, tiecas noteikt reālītāti, kas at-

tēlojas parādībās. To vislabāki pierādījis — jutekliskajai šķietamībai gaužam pretrunīgais — Kopernika atklājums. To pašu pierādīja pats Galilejs, atklādamas krišanas likumu, t. i. faktu, ka visi ķermeņi — neievērojot kustības kavēkļus, kā piem. gaisa pretestību — krīt vienlīdz ātri. Aristotelis un līdz ar viņu scholastiskā zinātne mācīja, sekojot jutekliskajai uztverei, ka ķermenis krīt jo ātrāki, jo smagāks tas ir.

Norobežojis tādējādi itin pareizi jutekļu un sapratnes līdzdalību ārējās pasaules izziņā, Galilejs no jauna nonāk pie (jau atomistu atrastās) juteklisko kvālitāšu subjektivitātes atskārtas. Saskaņā ar pēdējo krāsas, smarža, garša u. t. t. nav absolūtas, bez attieksmes pret sajūtēju būti lietām piekritīgas īpašības; šādas īpašības ir tikai figūra, lielums, skaits, kustība un miers.

Par aristoteliski-scholastisko loģiku Galilejs pareizi spriež, ka tā ir gan visai derīga dotā domu gājiēna pārbaudīšanai un pareizai sakārtošanai, bet tā nav līdzeklis jaunu patiesību atklāšanai. Viņš toties ieteic savienot analītisko un sintētisko metodi (indukciju un dēdukciju, *metodo risolutivo* un *componendo*). Pirmā sadala dotus konkrētus dabas procesus to atsevišķos momentos, elementos un no tam iegūst noteiktus pieņēmumus zīmējoties uz reālītātes valdošo likumību. Tā, svārstekļa kustībā viņš izšķir svārstekļa garumu, svārstīšanās ilgumu un tālumu un izpēta to pašu par sevi un pēc tam izdibina viņu savstarpīgās attiecības. Dēdukcija izrietina no šiem (sākumā hipotētiski pieņemtajiem) likumiem secinājumus citām parādībām un ar novērojumu palīdzību noteic, vai tie ir pareizi. (Tā piem., ar mēģinājumiem uz slīpas plāksnes Galilejs pierādīja, ka viņš it pareizi bija pieņēmis, ka zvaigžņu ceļi, ko tās noiet ar vienmērīgi pieaugošu ātrumu, attiecas viens pret otru kā laiku kvadrāti.) Nepieciešamības gadījumā pieņēmumi jāpārgroza. Visā šai pajēmienā jāievēro, ka analītiskā metode rada attiecību mākslīgu vienkāršojumu. Tā, tikai absolūti tukšā telpā visi ķermeņi kristu ar vienu un to pašu ātrumu, krišanas likumam būtu tā tad īsta nozīme tikai zīmējoties uz šo gadījumu. Ja konkrētās parādības jāpārtaiko likumiem un ar to palīdzību „jāizskaidro“, tad visvairāk

jemami vērā un kombinējami daudzi likumīgi darbīgi faktori. Izzināt dabas procesus, pēc Galileja domām, nozīmē sadalīt tos izmērijamos faktoros un matēmatiski noteikt atkarības attiecības, kādas pastāv starp tiem.

Bet tikai ar kvantitatīvu noteikšanu ir iespējams konstatēt, ciktāl parādības saskan ar mūsu pieņēmumiem. Tāpēc Galilejs uzstāda principu — mērīt visu mērījamo un to, kas nav tieši mērījams, padarīt par mērījamu. Šī skaitļu izlietošana mērīšanai atšķir matēmatisko dabas izziņu no katras skaitļu mistikas. „Dabas grāmata rakstīta matēmatiskā valodā, un rakstu zīmes ir trijstūri, apli un citas ģeometriskas figūras, bez kuŗu palīdzības nav iespējams saprast kaut vienu vienīgu vārdu.“ Galilejs plaši iztirzājis cēloņa jēdzienu. Populārā, nenoteiktā cēloņa jēdziena vietā viņš liek matēmatiskās funkcijas jēdzienu, t. i. likumīgās atkarības jēdzienu starp dabas notikuma izmērijamiem un mainīgajiem elementiem. Arī šeit ir saskatāma matēmatikas izlietājamība, ciktāl elementāro cēloņu noteiktām pārmaiņām jāatbilst noteiktām veiču pārmaiņām (un otrādi).

Galilejs noraida teoloģisko un animistisko (salīdz. augšā 2. un 3. §) dabas izskaidrojumu. Atsaukšanās uz Dievu neizskaidro, jo tā vienlīdz labi izskaidro visu. Izskaidrot lietu savstarpīgo iedarbību (piem. magnētu pievilksmi) ar „simpatiju“, nozīmē mēģināt atrisināt problēmu ar skanīga vārda palīdzību. Tā, arī „smagumspēks“ ir tikai vārds. Tas, kas mīt viņpus kvantitatīvās noteicamības (kā tā, piem., dara iespējamu krišanas likumu), tā sauc. spēka „būtība“ paliek neizzināma. Galilejs nejautā: kāpēc ķermeņi krīt, bet kā tie krīt, pēc kādas likumības?

Lai pareizi novērtētu Galileja darba sasniegumus, atgādāsimies, ka senatnes pētnieki bija radījuši pēc būtības tikai vienu mēchanikas (mācības par spēkiem) daļu, proti, statīku, mācību par spēku līdzsvaru (svirās, ritināšanā). Dibinādāties uz novērojumu, ka katra kustība beidzot — visbiežāki pat pēc īsa laiciņa — apstājas, viņi secināja slēdzienu, ka šī pāreja miera stāvoklī mīt kustības „būtībā“. Galilejs īstenībā vispirmāk nodibināja mēchanikas otro daļu, mācību par kustību (dinamīku).

Polemika, kāda pacēlās pret Galileju, rāda, ka līdz tam valdošā dabas apcere līdz ar tās tieksmi izprast lietu būtību, viņu „iekšējo dabu“, novedusi pie tukšas vārdu zināšanas. Kāds jezuīts (Šeiners, *Scheiner*), gribēdams uzturēt spēkā parasto uzskatu par debess negrozāmību, noliedz, piem., ka saules plankumu sākotne un mitekļis varētu būt pašā saulē. Šādu domu viņš pamato ar to, ka saule pēc savas dabas ir visspīdošākais ķermenis, kādēļ tā nespēj radīt iz sevis savu pretstatu, tumšumu. — Jaunlaiku dabas zinātne pēta tomēr nevis lietu „iekšējo“ dabu, bet gan to likumīgās attiecības, un tāpēc tās centrā nostājas nevis substances jēdziens, bet attiecības (relācijas) jēdziens.

Galilejs pievienojas arī atomistiskajai hipotezei, ko tolaik atjaunoja francis Pēteris Gasendi (*Petrus Gassendi*, 1592.—1632. g.). Galilejs ir viens no galveniem tā sauc. „mēchanistiskās“ dabas uztversmes nodibinātājiem. Viņš uzstādījis mēchanikas (kustības mācības) fundamentālos likumus: inerces likumu, vienmērīgi paātrinātās kustības likumus, spēku parallelogramma (jeb kustību salikšanas) likumu un līdz ar to sviestu ķermeņu kustības likumus, kā arī svārstekļa likumus. Visa daba parādās kā vienīgi kvantitatīvi noteicamu atomu un atomu kompleksu sistēma, kuri kustas pēc noteiktiem likumiem; katru dabas notikumu viņš mēģina uztvert kā kustību (vietas pārmaiņu un līdz ar to ķermeņu un to daļu jeb daļiņu kustinājumu, šķiršanu, sastatīšanu, svārstīšanos). No fizikas mācības grāmatām pamazām izzūd aristoteliski-scholastiskie dabas jēdzieni: mērķpiemērīgi darbīgas „substanciālas formas“ (entelechijas), „apslēptas kvālitātes“ (*qualitates occultae*), „kvālitātīvas pārmaiņas“ un tml.

Savos pētījumos Galilejs vadās no zināmiem vispārīgiem pieņēmumiem, zīmējoties uz dabu: 1. Vienkāršības principa. Tā piem., visvienkāršākais ir, ka ķermenis turpina pastāvēt savā (miera vai kustības) stāvoklī, ja neiestājas apstākļu pārmaiņa. Arī kopernikāniskā sistēma izrādās par dērīgu jau savas vienkāršības dēļ, salīdzinot ar sarežģītajiem pieņēmumiem, kādi bija nepieciešami debess ķermeņu kustību

aplēšanai Ptolemāja sistēmā. 2. Mērķprieņēmības principa. Katrs notikums dabā norisinās kāda mērķa dēļ, un nekas nenotiek veltīgi un bez mērķa. Šis teleoloģiskais pieņēmums gan lāgā nesaskan ar mēchanistiskās dabas uztversmes tīri kauzālo un kvantitatīvo apceri. Taču ar to šai uztversmei netiek kaitēts, jo Galilejs uzskata šos abus pieņēmumus nevis par cieši noteiktiem faktiem, bet tikai par vadošiem pieņēmumiem (pētniecības „rēgulatīvām idejām“ Kanta izpratnē); tālāk viņš ir pārliecināts, ka pati „dabas mērķprieņēmība“ prasa visu notikumu nepārtrauktu kauzālu sakarību. Beidzot, viņš neuztver šos mērķus šauri antrōpomorfistiskā nozīmē; viņš tos neidentificē ar to, kas ir derīgs cilvēkiem, un pieņem arī, ka tie var būt mums daudzkārt nezināmi. Viņa teleoloģiskais pieņēmums tā tad neiejaucas traucējoši atsevišķo konkrēto parādību cēloniskajā izskaidrojumā.

Tikpat ievērojams, kā Galilejs fizikā (resp. tās pamatdisciplinā: mēchanikā), ir (Gasendija pamudinātais) anglis Roberts Boils (*Robert Boyle*, 1626.—1691. g.) ķīmijā. Boils radījis ķīmiju no alkīmijas, spraužot par savu pētījumu mērķi — izzināt ķermeņu vielisko sastāvu, nevis atrast „dzīvības eliksirus“ vai „zelta taisīšanas mākslu“. Viņš atmet arī aristoteliski-scholastisko mācību par četriem elementiem (uguni, ūdeni, gaisu un zemi), tāpat arī Paracelza dabas filozofijas dvēseliskos spēkus. Eksakti izpildītu ķīmisko elementu mācību gan vispirmāk nodibinājis Lavuazjē (*Lavoisier*, † 1794. g.), kas sāka lietot svarus kā ķīmisku mērīšanas instrumentu un arī izskaidroja degšanas būtību (kā oksidāciju, t. i. savienošanos ar skābekli).

7. §. Nūtons.

Starp jaunlaiku dabas zinātnes nodibinātājiem šeit vēl pieminams pats ievērojamākais — Aizeks Nūtons (*Isaak Newton*, 1642.—1727. g.). Viņa galvenais darbs saucās: „*Naturalis philosophiae principia mathematica*“, („Dabas filozofijas matēmatiskie principi“, 1687. g.). Nūtons vēl tālāk izvei-

dojis dabas izziņas instrumentu, matēmatiku, atklādams diferenciāllēsumus (ko viņš nosauca par „fluksiju“ lēsumiem), ar kuru palīdzību iespējams aplēst bezgalīgi mazās pārmaiņas, kādas notiek zināmā laika momentā izplatījumā vai ātrumos. Viņš tālāk radījis modernās dabas zinātnes pamatjēdzienu sistēmu, dēfinēdams tās nolūkos šādus jēdzienus, kā piem., masa, cēlonis, spēks, inerce, telpa, laiks, kustība. Šos jēdzienus un zināmus pamatlikumus viņš domāja smelt nevis no tīrā prāta, bet „atvasināt no parādībām un vispārināt ar indukciju“. Viņš reizē atklāja arī gravitācijas likumu. Ņūtons atzina, ka smagumspēks, ko Galilejs vēl bija uzlūkojis par konstantu, mainās atkarībā no ķermeņu attāluma, kas pievelk viens otru (un proti, pretēji proporcionāli attāluma kvadrātam). Ar to kļuva iespējams tuvāki izskaidrot Keplera un Galileja astronomiskos uzskatus par planēšu kustībām. Ņūtons arī atzina, ka tas pats spēks, kas liek akmenim krist uz zemi, iespaido arī debess ķermeņu kustības, kā arī paisyumu un bēgumu, un ka debess un zeme padoti tā tad vieniem un tiem pašiem likumiem (ar ko tiek izrauts ar visām saknēm senais aizspriedums par „debess“ un „sublūnārā“, t. i. zem mēness esošā, novada izšķirību vērtības ziņā, kā arī aizspriedums par ķermeņu tiekšanos pēc viņu „dabiskās“ vietas; salīdz. I. daļu, 24. §).

Ņūtona g n o z e o l o ģ i s k i e uzskati pēc būtības saskan ar Galileja uzskatiem. Arī viņam vēl nācās cīnīties pret scholastisko dabas uztversmi. Tā, savu galveno darbu Ņūtons iesāk ar vārdiem: „Atstājiet pie malas substanciālās formas un aplēptās īpašības un atvediniet dabas parādības uz matēmatiskiem likumiem. Mūsu nolūks ir izkopt matēmatiku, ciktāl tā attiecas uz dabas zinātni.“

Personīgi viņš pie tam ir ticīgs kristietis. Taisni varenajā dabas mēchanismā, šajā „pasaules mašīnā“, Ņūtons redz inteliģenta pasaules radītāja eksistences pārliecinošu pierādījumu, pie kam šis radītājs seko saviem noteiktiem mērķiem. Tomēr šādas metafiziskas pārliecības Ņūtons stingri nošķir no fizikāliem izskaidrojumiem, kas aprobežojas ar dotajām parādībām.

Galileja, Nūtona u. c. nodibinātā, tā sauc „klasiskā“ mēchanika sasniedza savu relatīvo pilnību ar to, ka tā principiāli atsacījās uzskatīt zināmas īstenības puses par visu pasaulīgo kustību galīgo izsīkumu. Visas kustības tā uzskata principiāli par apgrīžāmām, kamēr par īstenajām pasaulīgajām kustībām to nevar sacīt. Izlaistais moments (proti, „derīgās enerģijas“ pamazināšanās) gan nespēlē astronomiskajās norisēs nekādu ievērojamu lomu, tā ka uz šās mēchanikas pamata varēja debess parādības matēmatiski eksakti izskaidrot. Tas piešķīra astronomijai iespaidīgu cienu, rādīja to (līdzās matēmatikai) kā zinātnes vispār paraugu un veicināja mēchanistiski-materiālistisku pasaules izpratni.

Kamēr 17. gadu simteņa dabas zinātne (salīdz. zemāk Dekarta mācību, 13. §, 4.) gribēja atvedināt visas dabas norises uz spiedienu un grūdienu, t. i. uz ķermeņu tiešu pieskari, Nūtons atzina spēkus, kas iedarbojas caur tukšo telpu tālumā. No tam radās plašāka mēchanikas izpratne. Par mēchanistiskām tagad var saukt visas teōrijas, kas pieņem vienīgi spēkus, kuŗu lielums atkarās tikai no materiālo daļu masas un atstatuma. Tā sauc. „enerģētiskais“ uztvērumš turpretīm pieņem par vienlīdz sākotnējiem dažādus enerģijas veidus, līdzās mēchaniskajai vēl ķīmisko, magnētisko un elektrisko (siltuma un gaismas enerģiju). Bez tam arī tīri enerģētiskais dabas uztvērumš — tāpat kā mēchanistiskais — pārvērš īstenību par vienaldzīgu un bezjēdzīgu enerģijas apmaiņu kopumu. Dabas zinātnē attaisnojāmā vienpusība kļūst neattaisnojama, ja to pārvērš par tā sauc. „naturālistisko“ pasaules uzskatu filozofijā.

Trešā nodaļa.

Jaunākā angļu filozofija līdz 17. gadu simteņa otrajai pusei.

8. §. Frensiss Bēkons.

Frensisu Bēkonu (*Francis Bacon*, 1561.—1626. g.) 1618. gadā iecēla par lordkancleru un Verulamas baronu, bet

drīz pēc tam viņu apvairoja kukuļjemšanā un atcēla no amatiem, pēc kam viņš dzīvoja lauku vientulībā, pilnīgi nodevies saviem zinātniskiem darbiem. Viņa nozīmi agrāk vērtēja pārāk augstu, un viņu cildināja par jaunlaiku filozofijas (jeb vismaz tās empīristiskā virziena) nodibinātāju; Bēkonam tomēr piekrit nopeln, ka viņš dzīvi izjutis scholastiskās zinātnes nepietiekamību un ar spēcīgu valodu attēlojis jauno ideālu: no aizspriedumiem brīvu dabas izziņu dabas pārvaldīšanas nolūkā. No Bēkona cēlušies daudz citētie nolikumi: *scientia est potentia*, zināšana ir vara, un *natura parendo vincitur*, „mēs valdām par dabu ar to, ka paklausām tai“. Līdz ar to notiek ievērojama pārvērtēšana, ciktāl atziņu vairs neuzskata vienīgi par pašvērtību, bet to augsti vērtē tās derīguma dēļ cilvēka varai. Arī Bēkona izskaidrojumi, zīmējoties uz šā mērķa sasniegšanas veidu, ir daudzkārt visai ierosinoši, bet pa daļai tie vēl atrodas pilnīgi scholastisko uzskatu valgos. Bēkona galvenais trūkums ir, ka viņš pats dabas pētniecībā ir un paliek diletants. Viņš neatzina Kopernika sistēmu, viņam palika arī sveša Keplera un Galileja nodibinātās dabas zinātnes matēmatiskā metode, it īpaši dabas procesu sadalīšana to elementos.

Empīristisko viedokli atziņas teorijā viņš aizstāvējis nevis tanī šaurajā nozīmē, ka viņš „pieredzi“ pielīdzina nejaūšai, pasīvai jutekliskai uztverei, viņš drīzāk grib nodibināt „likumīgu laulību“ starp juteklisko pieredzi un sapratni. Novērojums jāatbalsta ar metodisku pārdomu un eksperimentiem. Savā spēcīgajā attēlojumā viņš salīdzina (kailos) empīriķus ar skudrām, kas vienīgi sanes kopā materiālu, bet metafiziķus, kas savus domu pavedienus izrisina no sevis, ar zirnekļiem; turpretim patiesajam filozofam jālīdzinās bitei, kas krāj, bet sakrāto sagremo un pārstrādā. Bēkons mēģināja atvasināt visus sapratnes jēdzienus no jutekliskās pieredzes, iedzimus jēdzienus viņš noliedz; „vārdiem“ pēc viņa domām ir nozīme tikai tad, ja varam uzrādīt uztverē faktus, uz kuriem tie attiecas.

Pirmā atziņas prasība pēc Bēkona domām ir, lai pētnieks atsvabinājas no visiem aizspriedumiem vai vis-

maz izmana tos. Viņš izšķir četrus šo māņu tēlu (jeb elku, „eidōlu“) veidus: 1. *Idola tribus* (t. i. tādi maldu priekšstati, kas piemīt cilvēku sugai kā tādai). Pie tiem pieder jutekļu mānījumi, tieksme pēc antrōpomorfistiskas (it īpaši teleoloģiskas) dabas uztversmes, kārtīguma un vienlīdzības pārāk augsta vērtēšana dabā; 2. *Idola specus* (t. i. „alas“ eidōli, saskaņā ar zināmo salīdzinājumu Platōna „Valsts“ septītajā grāmatā, kur cilvēki tiek salīdzināti ar alas iedzīvotājiem, kas redz vienīgi lietu ēnas). Tie ir individuāli dažādie aizspriedumi, kas rodas no cilvēka iedabas vai audzināšanas, piem. tendence pamanīt vairāk līdzības vai vairāk izšķirības starp priekšmetiem; sevišķa mīlestība uz senatni vai jaunajiem laikiem; tieksme piešķirt pazīstamus jēdzienus objektiem, kas tiem sveši. 3. *Idola fori* (t. i. tirgus eidōli). Tie rodas no cilvēku satiksmes, vispirmā kārtā ievērojot valodu, kas daudzkārt apzīmē ar vienu un to pašu vārdu dažādus priekšmetus. Tā, loģiskajos slēdzienos (sillogismos) lietā bez kritikas pieņemtus jēdzienus un neapdomīgi vispārina virsteikumus. 4. *Idola theatri* (skatuves eidōli). Tie ir visbīstamākie, jo uz dzīves skatuves valda slaveni vārdi un autoritātes (piem. Aristotelis); autoritātes bieži jo bieži tiek stādītas augstāk par patstāvīgiem un atklātiem pašu lietu pētījumiem.

Metodi, kādu Bēkons ieteic šiem pētījumiem, viņš sauc par „indukciju“. Pēc šās metodes vispirms jāsakopo un jāsaprupē fakti un pēc tam ar abstrakciju jāizraisa viņu kopējās pazīmes. Ar to Bēkons cer atklāt lietu būtību (viņš to sauc par „likumu“ jeb „formu“).

Tā piem., lai izdibinātu siltuma būtību, jāsavāc kopā visi gadījumi, kur tas sastopams (pie kam līdzās saules stariem viņš min vitrioleļļu, svaigus zirgāboļus u. tml.), un pēc tam gadījumi, kur tā trūkst (mēness stari, „auksti“ zibens spērieni, Elmas uguns u. t. t.); beidzot tiek uzskaitītas parādības, kuru pieņemšanās un samazināšanās noris paralēli siltumam. No šīs faktu kuplības tad nu jāabstrahē siltuma forma.

(Bekona metode ir tā tad pretēja dēduktīvajai metodei, ko mēs atrodam ļoti daudzu kontinenta domātāju mācībās pēc Dekarta un Spinozas priekšzīmes).

Šās Bēkona indukcijas galvenie trūkumi ir šie: 1. „faktu“ krāšanā viņš rīkojas pārāk nenoteikti un daudz ko pieņem bez pārbaudījuma, palaižoties uz svešu autoritāti (tāpat kā viņš arī bez kritikas pieslejas ikdienišķās dzīves jēdzienu darinājumiem); 2. viņa indukciju nepavada skaidra apziņa par to, kas tad īsti ir uzmeklējams, kā to panāk Galilejs, metodiski sadalot notikumus to elementos (ar savu *metodo risolutivo*); 3. Bēkons iziet no (vēl pilnīgi scholastiskā) pieņēmuma, ka lietu „formas“ esot lietišķi (substanciāli) faktori, kas sastopami dažādā mērā un kas izpaukušies te skaidrāki, te mazāk skaidri. Tādējādi viņa pētījums vērsts uz lietu paliekošām pamatkvālitātēm. Viņš pie tam pieņem, it kā parādības, nelūkojoties uz visu viņu daudzveidību, būtu veidotas no nedaudzām šādām pamatkvālitātēm („vienkāršām dabām“) ar mainīgu kombināciju palīdzību, piem., no siltā, aukstā, sarkanā, smagā, vecuma, nāves dabas u. t. t.

Mēchanistiskā dabas zinātne turpretim neprasa pēc lietu būtības, bet notikumu nosacījumiem (piem., kādos nosacījumos rodas siltums); tā vaicā nevis par kvālitāti, bet gan kvantitāti; tāpēc arī tā neizkausē šķietami absolūtos kvālitāšu pretstatus dažādo faktoru „vairākumā un mazākumā“. Bēkons turpretim uzskata „siltu“ un „aukstu“, „mitru“ un „sausu“ par patstāvīgām būtēm — viņš šeit pats iekrīt valodas maldos (*idolon fori*). Un kamēr mēchanika dēfinē savu pamatjēdzienu, kustību, vienīgi kā (relatīvu) vietas maiņu un noteic to matēmatiski, Bēkons (vēl pilnīgi tādā pašā garā kā Aristotelis un scholastika) ierauga kustībā lietu iekšēju absolūtu īpašību un liek pārvaldīt to — gluži antrōpomorfistiski — no antipatijas un simpatijas kvālitātīvajiem pretstatiem. Attiecoties uz debess ķermeņiem, Bēkons piezīmē: „Kas atrodas savā istā vietā, tas kustas, ciktāl tam ir kustībā sava patika, aplī, jo vienīgi tā ir mūžīga un bezgalīga kustība.“ Viss tas rāda, cik maz Bēkonam pašam izdevies piepildīt savu prasību — atsvabināties no visāda veida aizspriedumiem (eidōliem).

9. §. Hobss.

Bēkonu var uzskatīt par daudzpusīgu, dzīvu, aforistisku garu, turpretim T o m s H o b s s (*Thomas Hobbes*, 1588. līdz 1679. g.), kas dažus gadus bija viņa sekretārs, ir sistematisks domātājs, stingri konsekvents, jebšu mazliet vienpusīgs. Uzturēdamies vairākus lāgus Parīzē, viņš iepazinās ar Gassendiju un Dekartu, pie kam, atšķirībā no Bēkona, kļuva, Galileja ietekmēts, par matēmatiskās dabas zinātnes piekritēju. Hobsa nozīme ir sevišķi tā, ka viņš mēģina pārnest Galileja metodi no materiālās dabas zinātnes uz zinātnēm par cilvēku — psiholoģiju, antrpologiju un valsts mācību, un darina tādējādi naturālistiski-mēchanistiska monisma sistēmu, kas noteikti noraida katru no cilvēka mērķiem izejošu antrpocentrisku pasaules iztulkojumu. Bet pie tam tomēr Hobsam, kā arī citiem angļu filozofiem, atšķirībā no kontinenta filozofiem, dominējošā ir interese par cilvēciskām lietām, kā arī zināma praktiska tendence.

I z z i n ā arī Hobss izšķir jutekliskās sajūtas un domāšanas līdzdalību. Sajūta pēc viņa ieskata rodas, kad zināma ārēja kustība dara iespaidu uz jutekļa organu, kas turpinājas līdz sirdij (ko viņš uzskata par centrālo organu), un kad no sirds sākas reakcija, ar ko arī jāizskaidro sajūtu projecēšana ārpus mums. Sajūtas neatveido ārējo kairinājumu, bet ir gluži subjektīvas. Atsevišķai sajūtai par sevi nebūtu nekādas nozīmes, t. i. viņa kā tāda netiktu jemta vērā. Ikkatrā īstenā uztverē jau saturas domāšanas akts, kas savstarpēji attiecina un izšķir sajūtas vai to vēlākos iespaidus. „Pieredze“, t. i. atmiņā paturēto uztveru kopums, kļūst par zinātnisku atziņu, ja tā sakļaujas ar vispārējo paredzējumu, ka nākamais būs līdzīgs pagājušam.

Istā domāšana un līdz ar to zinātniskā atziņa ir saistīta ar valodu. Šai ziņā Hobss (laikam gan pateicoties savai scholastiskai izglītībai, ko viņš baudīja Oksfordā) ir gluži vienās domās ar nōminālismu (salīdz. I. daļu, 42. §). Vispārīgie jēdzieni neeksistē nedz garā (jo tie ir tikai konkrēti atsevišķi priekšstati), nedz neatkarīgi no gara. Jēdzieni ir vienīgi vārdi (tā tad patvaļīgas zīmes), kas attiecināti uz lietām; tie jē-

dzieni, ko mēs attiecinām uz daudzām vienādām vai līdzīgām lietām, ir šķietamie vispārīgie jēdzieni. Domāšana ir operēšana („aplēšana“) ar vārdiem. Tā ir patiesa tad, kad tā atbilst pastāvošam valodas lietājumam. Šī valodas lietājuma radītāji bija brīvi; viņi varēja rīkoties patvalji, zīmējoties uz vārdu lietāšanu, tā tad varēja radīt pamata dēfinīcijas. Vēlākā laikmetā pēdējās tiek uzskatītas par domāšanas augstākiem pamatlikumiem; vienīgi tad, ja tiek ievēroti šie augstākie pamatlikumi, iespējama saprašanās starp cilvēkiem. Ikvienai stingrai zinātnei jāsakas ar šādām pamata nōmināldēfinīcijām.

Pareizais šais domās ir, ka vispār nav lietišķi nepieciešamas attieksmes starp nosaukumiem (to vārdu skaņas ziņā) un viņu nozīmēm (t. i. jēdzieniem) ,un ka katram īpatnim, lai viņa runa būtu saprotama, jāpiemērojas pastāvošam valodas lietājumam. Bet tā kā Hobss, būdams nōminālistiskos uzskatos, nepiegrīž vērības pašiem jēdzieniem (atšķirībā no to nosaukumiem un priekšmetiem), tad viņš arī nepamana, ka (vismaz reālajās zinātnēs) jēdziena satura izteiksme (dēfinīcija) neatkarājas no patvaļas, bet gan no attiecīgo priekšmetu izpētīšanas.

Šāds dēfinīcijas vērtējums saskan arī ar viņa atziņas ideālu: patiesi apmierinoša atziņa pēc Hobsa domām iegūstama tikai ar stingru un viennozīmīgu dēdukciju no augstākiem nolikumiem pēc ģeometrijas parauga. Vienkāršā empīriskā faktu zināšana bez ieskata to nepieciešamā sakarā neatbilst šam ideālam, un tādēļ pēc Hobsa uzskata tā īstenībā neietilpst filozofijas un zinātnes jēdzienā. Par paraugu viņam tāpēc noder matēmatika, kas pati konstruē savus veidojumus; mēs esam sapratuši tikai to, ko esam paši radījuši.

Dabas zinātnei Hobss gan atzīst par pareizu gnōzeoloģisko empīrismu un reālismu. Šeit mums ir darišana ar reālu pasauli, kas eksistē neatkarīgi no mums un kas ir arī mūsu sajutu un uztveru cēlonis. Par izšķīrošu mūsu uzskatu patiesībai viņš uzlūko to apstākli, ka tie izrādās par patiesiem dotajā īstenībā. Kamēr sākumā viņš kā naivais reālists neredzēja nekādas izšķīribas starp reālo lietu un apziņas saturu

(lietas uztverē), vēlāk viņš tomēr, Dekarta ietekmēts, šķīra vienu no otra. Par zinātnes uzdevumu viņš tagad sprauž — doto apziņas saturu (fainomenu) izskaidrošanu no to reāliem (t. i. īstenajiem) cēloņiem. Šis īstenības satvars tā tad jānoteic hipotētiski, lai no šiem hipotētiskajiem uzstādījumiem izskaidrotu uztverē dotās parādības. Par pamata hipotezi Hobss pie tam uzskata materiālistisko pieņēmumu, proti, ka viss īstenais piepilda telpu, ka tas tā tad ir materiālas dabas, un ka ikkatrs notikums ir cēloniski nepieciešams un pastāv kustībā. Līdz ar to izrādās par iespējamu matemātikas izlietājums. Hobsam notēlojas ideāls, padarīt visu zinātni, sākot ar ģeometriju līdz pat antrpologijai un sociologijai, par dēduktīvu, no dēfinīcijām atkarīgu sistēmu; viņš tomēr atzīst, ka šādai sistēmai, attiecinātai uz īstenību, būtu tikai hipotētiska nozīme.

Hobsa metafiziskais materiālisms stāv visciešākā sakarā ar viņa (matemātiksko) atziņas ideālu. Galileja mēchanistisko dabas uztversmi viņš mēģina konsekventi attiecināt arī uz psihiskā lauku. Tas, ko mēs saucam par garu vai dvēseli, ir pēc Hobsa domām matērija (kas tomēr ir par smalku jutekliskajai uztverei), vai (kā viņš izskaidro kādā citā vietā) kustība organiskās miesas zināmās daļās.

Materiālisms šādā radikālā formā ir, protams, nedibināts. Psihiskais (un līdz ar to katra apziņa) šķiet likumīgi saistīts ar zināmām miesas daļām un kustību procesiem tajās, bet pēc mūsu tiešās pašuztveres liecinājuma tas nav nedz miesa, nedz kustība.

Savā psiholoģijā Hobss mēģina konstruēt sarežģītākos psihiskos procesus no elementārajiem. Pēdējie ir sajutas un tīksmes un netīksmes jūtas. Sajuta ir zināmā mērā teorētiskā, bet jūtas — praktiskā reakcija uz ārējiem iespaidiem, un šo reakciju viņš izprot materiālistiski kā „dzīvības garu“ (sk. 13. §, 5.) kustību. Tīksmē un netīksmē mēs tieši pārliecinājamies, vai zināms iespaids veicina vai kavē mūsu darbību. No tam izriet tiekšanās un novēršanās, bet attieksmē pret nākamo — iekārošana un bailes. Viņš tādējādi mēģina izskaidrot arī pārējos afektus, pie kam parāda lielu

cilvēku pazišanu. Par sevišķi spēcīgu Hobss uzskata tiekšanos pēc varas un goda; pašu godu viņš uzskata tikai par pārākas varas atzišanu. Drāstiski viņš iztēlo arī afektu un kaislību ietekmi uz atziņu. „Ja nolikums, ka trijstūra leņķu summa līdzinās diviem taisniem leņķiem, būtu pretējs šā nolikuma nesēju interesei, tad tie būtu mēģinājuši izskaust to, sadedzinot ģeometrijas grāmatas.“ Bailes pēc Hobsa uzskata ir arī mānticības un visu maldīgo reliģiju avots. Bet bailes ir cilvēkiem tur, kur tie nespēj izziņāt parādību cēloņus. Noslēpumainā tumšā vara, uz ko bailes tiek atvedinātas, ir, proti, dievība. Piemēroti savam pamatpieņemumam, ka katrs notikums ir cēloniski nepieciešams, mācībā par gribu Hobss ir stingrs *determinists* (tāpat kā Spinoza, skat. 17. §). Pārdoma ir zināmu iekārojumu mainīgā parādīšanās. Pēdējais uzvarētājs iekārojums, kam atbilst darbība, saucas griba. Griba ir tā tad nepieciešama un tiktāl nebrīva: bet darbību var saukt par brīvu, ciktāl tā atbilst gribai (brīvības apziņa — it īpaši atcerē un fantāzijā — var mums būt arī kā pārliecība par to, ka mēs varējām vai būtu varējuši rīkoties arī citādi). Bet arī gribas aktu pašu par sevi var saukt par brīvu, ja tas atbilst gribētāja valdošām tendencēm un pārliecībām un ir tiktāl viņa personības izteiksme, ja tas tā tad netiek izspiests personībai ar īpašiem apstākļiem (piem. draudiem, slimīgiem afektiem).

Ko mēs iekārojam, tas tiek uzskatīts par *labumu* (vērtību), bet ko mēs nīcinām, tas tiek uzskatīts par *ļaunumu*. „Par sevi“ nekas nav nedz labs, nedz ļauns, bet tikai attiecībā pret noteiktām personām un apstākļiem. Nav tā tad nekādas absolūtas (jeb objektīvas) vērtības, arī tikumības laukā nav nekādas absolūtas vērtības. Stingras tikumiskas normas (un līdz ar to, tā sakot, „objektīvas“ vērtības) rodas vispirmāk pateicoties valstij.

Hobsa valsts mācība ir viņa oriģinālākais un reizē paradoksālākais sasniegums. Lai dēdūcētu valsts nepieciešamību un nozīmi, viņš iziet no (pirms valsts pastāvoša) dabiska stāvokļa fikcijas. Aristotelis un Grocijs atvedināja valsts izveidošanu uz cilvēku sākotnējū sociālu dzīvi, Hobss turpretim uzskata cilvēku par nesabiedrisku un patmīlīgu.

Ikviens kāro to, kas tam patīkams vai derīgs, nepiegriežot vērības citiem. No tam ceļas „visu karš pret visiem“ (*bellum omnium contra omnes*). Tā kā no šī kara stāvokļa galu galā visiem rodas sliktas sekas, tad „prāts“ (šeit tas nozīmē: pašuzturas dziņa un atskārta par tās nepieciešamiem līdzekļiem) pavēl meklēt mieru un šam nolūkam dibināt kārtīgu kopdzīves veidu, valsti. Ikvienam pie tam ir sava „dabiska tiesība“ atsacīties no visa, lai par to viņam tiktu nodrošināts miers un aizsardzība. Taču raudzīdamies pesimistiski uz cilvēka dabu, viņš domā, ka miers nodrošināms tikai tad, ja valstij tiek nodota visa vara. (Tomēr šo pesimistisko vērtējumu nevar uzskatīt par vienīgi pareizo. Tāpēc arī no tā izrietinātie secinājumi, zīmējoties uz valsts absolūto varu, nav piespiesti. Hobss laikam nācis pie tiem angļu revolūcijas ietekmēts.) Atsevišķā pilsoņa absolūtā padošanās valstij nav atceļama. Valsts ir, tā sakot, Leviatans, kas aprij individuus. (Tā saucas Hobsa darbs par valsts mācību, kas iznācis 1651. g.). Pašas absolūtās valsts gribas nesējs var būt sapulce vai kāda persona. Pēdējā gadījumā šās gribas vienība ir nodrošināta vispilnīgākā mērā. Absolūtā monarchija Hobssam liekas tāpēc vislabākā valsts forma. Tādējādi Hobss uzskata valsti par individu ražojumu, tomēr viņš nonāk pie tādas valsts visvarenības atzišanas, kas ir dziļā pretstatā individuālismam.

Valsts visvarenība sniedzas ne tikai uz politisko lauku, bet arī uz tikumību un reliģiju. Nevis īpatņa sirdsapziņa, bet valsts likums noteic, kas ir labs un kas ļauns, un kam jātic. Ikvienu reliģija, ko nav atzinusi valsts, ir „mānītība“. Ar likumu pavēlētās dogmas nav jātiecas izpētīt un saprast, bet tās jānorij, kā mēs norijam bez sagremošanas rūgtas pilulas.

Hobss, tāpat kā Spinozu, asi apkaņoja viņa ateisma un brīvdomības dēļ, tomēr viņš dziļi ietekmējis ievērojamākos angļu un franču domātājus, kas darbojās 17. g. s. beigās un 18. g. s. Arī Leibnics jo augsti vērtē Hobsa mācību, un arī vēl K o n t s (*Comte*, † 1857. g.), kas savā socioloģijā gluži tāpat noteikti aizstāv autoritāti, nepārprotami pieslejas Hobssam.

10. §. Herberts Čerberijs.

Kā Hobsa tā arī jau Bēkona mācībā ir manāma tendence, skaidri nošķirt filozofiju no teoloģijas un baznīcas ticības mācības. Viņi vairs nekādi nejutās iekšēji saistīti ar pēdējo, kauču ārēji viņi respektē to vai vismaz neuzbrūk tai. Citādi izturas Herberts Čerberijs (*Herbert Cherbury*, 1581. līdz 1648. g.). Pretstatā baznīcas ticībai, kas it kā atgriežas pie dievišķīgās atklāsmes, viņš aizstāv „dabisku reliģiju“, par kuŗas pamatu viņš uzskata nevis baznīcas autoritāti, bet gan visos cilvēkos vienlīdzīgo prātu. Šis prāts parādās kā instinkts, kas cilvēkiem piemīt no dabas un kas droši vada tos, pateicoties kam zināmi pamatlikumi (it īpaši reliģiozie un morāliskie) kļūst visiem cilvēkiem jo skaidri un tieši saprotami. Un šī vispārējā piekrišana liecina, proti, par viņu patiesību un nozīmību.

Dabiskās reliģijas saturs pastāv no pieciem nolikumiem: 1. Eksistē augstākā būte. 2. Mums jātur šī būte godā. 3. Šās godā turēšanas vērtīgākais veids ir tikumība (savienota ar dievbijību). 4. Cilvēkam jānožēlo savi grēki. 5. No Dieva žēlastības un taisnības jāsaņem alga un sods kā šinī tā arī nākamā dzīvē.

Herberts ir pārliecināts, ka neviena tauta nevar iztikt bez šiem pamatlikumiem. Ja patiešām būtu ateisti, tad tie būtu pielīdzināmi vājpātīgiem.

Tas, ko pozitīvās reliģijas satur ārpus šiem nolikumiem, radies pa lielāku daļu priesteru maldu mācību dēļ, pa daļu arī ar dzejnieku un filozofu izgudrojumiem. Sākotnējā kristietībā šī „dabas reliģija“ izpaudusies samērā tīrā veidā.

Kritiski apspriežot šo mācību, jāpiezīmē, ka mēs neatrodam vispārēju piekrišanu šiem pieciem nolikumiem; šāda piekrišana turklāt nebūtu arī nekāds viņu patiesīguma kritērijs. Arī Herberta uzskati par pozitīvajām reliģijām, tuvāki izpētot to vēsturi, nav apstiprinājušies. Herberta „dabiskās reliģijas“ saturs nav nekas instinktīvi radies, bet gan vēlāku kritisku refleksiju produkts, kamēr *īstena* dabas reliģijas sa-

tur daudz vairāk konkrētu elementu dievu priekšstatījumos, pavēlēs, kulta formās, un pie tam galvenā kārtā irracionālus elementus, kurus tikai vēlāk, kultūrai attīstoties, „prāts“ pa daļai kritizē, pa daļai iztulko citādi.

Ceturtais nodaļa.

Dekarta filozofija un tās tālākā attīstība.

11. §. Dekarta dzīve, darbi un personība.

Jaunās filozofijas racionālistiskā virziena nodibinātājs ir Renē Dekarts (*René Descartes*, latīnizētā formā *Kartezijs*, *Cartesius*). Dekarts dzimis 1596. g. *La Haye* pilsētīnā, Turenā, miris 1650. g. Stokholmā. Viņš piederēja pie kādas turīgas dižciltīgas dzimtas, apmeklēja Laflēšas jezuītu skolu, kur sasniedza teicamus panākumus, taču viņu saistīja pie sevis tikai matēmatika un tās stingrā metode; vienīgi matēmatika pēc viņa domām ir sasniegusi drošas atziņas stāvokli. Pēc tam kad Dekarts kādu laiku bija nodevies sabiedriskai dzīvei Parīzē, viņš pievērsās pilnīgi savām studijām. Lai iepazītos ar pasauli, viņš iestājās 1617. g. holandiešu, pēc tam bavāriešu kara dienestā (Tillija vadībā). 1619./20. g. ziemā, ko viņš pavadīja nometnē Neuburgā pie Donavas, viņš jo sevišķi sparīgi nodarbojās ar savām filozofiskām problēmām. Viņš zvērēja jaunavai Marijai, ka dosies svētceļojumā uz Loreto, ja tā palīdzēs viņam atrisināt tā šaubas. Dekarts stāsta, ka 1619. g. 10. novembrī viņš nācis pie iekšējas skaidrības (kā domājams, zīmējoties uz viņa atklāto analītisko ģeometriju un savas filozofēšanas matēmatisko metodi). Viņš vēl piedalās Bohēmijas karaģājenā (kauja pie Prāgas, 1620. g.), bet pēc tam dodas ceļojumā, pie kam viņš apmeklē arī Loreto un sākot ar 1625. g. atkal dzīvo dažus gadus Parīzē. Bet tā kā viņu šeit pārāk traucēja studijas, un arī baidīdamies, ka viņu nesāk vajāt filozofisko uzskatu dēļ — vēl 1624. g. Parīzes parlaments (t. i. augstākā tiesa), piedraudot ar nāves sodu, bija aizliedzis atomistisku mācību izplatīšanu —, viņš no 1629.—1649. g. uzturas pilnīgā vien-

tulībā Holandē, dzīvodams dažādās vietās, nodarbināts ar savas filozofijas izveidošanu. Jau pirms 1629. g. viņš sarakstījis darbu: „*Regulae ad directionem ingenii*“ („Kārtulas gara vadišanai“), kas pirmo reiz iznāca 1701. g. no viņa atstātiem rakstiem. Šis darbs rāda jo skaidri, ka matemātiku un tās metodi Dekarts uzskata par paraugu arī filozofijai. No Holandes Dekarts publicēja savus svarīgākos rakstus. 1637. g. parādījās viņa „*Discours de la methode*“ („Apcerējums par metodi“) kopā ar apcerējumiem par dioptriku (t. i. mācību par gaismas staru laušanu), meteoroloģiju un analitisko ģeometriju (kurās nodibinātājs viņš ir) ar nosaukumu: „*Essais philosophique*“, („Filozofiski apcerējumi“); 1641. g. iznāca „*Meditationes de prima philosophia*“, 1644. g. „*Principia philosophiae*“, 1650. g. „*Traité des passions de l'âme*“. Viņa plašo sarakstīšanos ar citiem zinātniekiem un filozofiem (kā piem., Gasendiju, Hobsu u. c.) publicējis lielāko tiesu paters Mersens (*Mersenne*). 1649. gadā Dekarts, sekodams ķēniņienes Kristīnes lūgumam, aizceļoja uz Stokholmu, taču nepierastais klīmats atstāja ļaunu iespaidu uz viņa vārīgo miesu, un viņš drīz šeit nomira.

Personīgi Dekarts bija ļoti pieticīgs, laipns un labsirdīgs. Viņa valdošā tieksme bija dziņa pēc atziņas pašas atziņas dēļ. Viņš izvairījās no visām ārišķībām kā cilvēks, kas iekšēji pacēlies tām pāri. Viņš mīlēja mieru un klusumu; kā materiāli nodrošināts aristokrāts viņš dzīvoja netraucēts, nododamies savām pārdomām un studijām. Viņš bija patstāvīgs domātājs, kas prata visai skaidri un gaiši attēlot arī savu domu attīstības gaitu. Taču viņš necentās pēc tā, lai atstātu iespaidu uz citiem cilvēkiem. Dekarts nebija arī nekāds cīnītājs pēc savas dabas; viņu nācās gandrīz vai spiešus spiest publicēt savus raktus; tie sacerēti arī ļoti uzmanīgā tonī. Tomēr viņam nepagāja secen katoļu un protestantu ortodoksu uzbrukumi; 1663. g. viņa rakstus izsludināja aizliegto grāmatu indekā.

Tomēr personīgi Dekarts dzīvoja kā ticīgs katolis un vēl uz miršanas gultas piejēma sakrāmentus. Savu gnōzeoloģisko principu, ka mums jāpiekrīt tikai t a m, ko esam

skaidri atskārtuši, viņš negrib attiecināt uz katoļu ticības mācībām. Viņa izpratnē (piemēroti katoļu mācībai) nav iedomājams, ka dogmas runā pretim prāta dabiskajai gaismai. Tās var gan sniegties pāri cilvēka atskārtai; bet tādā gadījumā pamats, kāpēc mēs tām ticam, ir mums skaidri izziņāms: proti, dievišķīgā atklāsme. (Pie tam Dekarts tomēr neievēro, ka tās īstenība zinātniskajai atziņai ir problēmatiska.)

Neraugoties uz savu piekērību katoļu ticībai un scholastiskās izglītības stipro iespaidu, ko viņš bija baudījis jaunībā, Dekarts tomēr ir noskaņots pret scholastiku, taču viņš izvairās izteikt to atklāti; viņš arī cenšas iegūt jezuītu labvēlību saviem filozofiskiem uzskatiem.

12. §. Dekarta atziņas mācība.

1. *Cogito, ergo sum.* Psihisko stāvokli, no kā Dekarts iziet savās gnōzeoloģiskās apcerēs, var pārdzīvot ikviens (un īstenībā tas būtu jāpārdzīvo ikkatram), kas tiecas pēc garīgas patstāvības. Dekarts atzīmē, ka daudz kas, ko viņš savās jaunības dienās turējis par patiesu, un pat par pašsaprotamu, vēlāk izrādījies par aplamu vai apšaubāmu. Tādējādi viņš neredz nevienu citu līdzekli, lai atsvabinātos no dažnedažādiem aizspriedumiem un nokļūtu pie nemaldīgas un drošas atziņas, kā šaubīties par visu, attiecībā uz ko ir kaut vismazākās šaubas tā drošības ziņā. Bet šīs šaubas vēršas arī uz to, ko līdz šim uzskatīja par visdrošāko, proti, tiešo juteklisko uztveri. Viņam, protams, gan nav ne mazāko šaubu par to, ka, piem., „es esmu šeit, sēžu ziemas svārkos pie kamīna, skaņu ar roku šo papīru u. t. t.“ Bet arī sapnī es piedzīvoju tamlīdzīgus stāvokļus, kamēr mana pārējā izturēšanās ir savādāka. „Pārdomājot to uzmanīgāki, es ievēroju, ka nomodu nevar atšķirt no sapņa ne ar kādu drošu kritēriju“ (kas, protams, ir apstrīdams). Un ne tikai uztvere, bet arī matēmatiskā atziņa tiek apšaubīta; pat matēmatikā gadās, ka šķietami pilnīgi droši nolikumi vēlāk izrādās par aplamiem; varētu pat eksistēt kāda varena būte, kas mani viņ šai laukā.

„Ja nu mēs tādējādi atraidām itin visu, kas vien kaut kādā ziņā būtu apšaubāms, tad mēs viegli varam pieņemt, ka nav nedz Dieva, nedz debess, nedz ķermeņa; ka mums pašiem nav nedz roku, nedz kāju, nedz vispār miesas“, bet ka mēs visu to tā tikai iedomājamies. Bet no šīs šaubu jūras paceļas tomēr kāda absolūtas drošības klints. „Uzlūkodams visu par neīstu, es drīz vien pamanu, ka man pašam, kas visu šo domāja, jābūt kaut kam, un es atradu, ka patiesība: es domāju, tā tad es esmu, ir tik neapšaubāma un droša, ka pat vispārspilētākie skeptiķu pieņēmumi nevar to satricināt.“ „Ja arī mani mānītu kāds varens viltnieks, es nešaubāmi eksistēju arī tad, ja viņš mani māna.“

Šis *cogito, ergo sum* (*je pense, donc je suis*) nav loģisks slēdziens, bet tieša, iekšēji nojaušama (intuitīva) drošība, „patiesība, kas uzmācas dvēselei bez vispārīga nolikuma palīdzības un bez loģiskas atvasināšanas.“ Es varu apšaubīt visu priekšmetīgo tā eksistences ziņā, bet ka es esmu, tā ir droša patiesība. (Arī Augustīna un Kampanellas mācībā mēs sastopamies ar šo pašu domu, lai gan viņi nenostādīja to centrālā vietā. Salīdz. I. daļas 40. § un augšā 2. §.)

2. Patiesības kritērijs. Bet no minētā pirmā drošā nolikuma izriet vēl arī vispārīgs patiesības kritērijs. Jo kas raksturoja šo drošību, salīdzinot to ar ikvienu citu drošību? Ka tā ir pilnīgi „skaidra un saprotama“. Dekarts to paskaidro šādi: „Skaidra ir atziņa, kas ir klātesoša un acīm redzama vērotājam dvēselei, tāpat kā mēs saucam par skaidru to, kas ir klātesošs skatītāja acij un pietiekoši spēcīgi ierosina to. (Dekarts tā tad domā izzinātā tiešo dotību.) Bet par „saprotamu“ es saucu atziņu, kas savā skaidrībā ir atdalīta un nošķirta no visām citām atziņām, un kurā arī priekšmeta daļas (elementi) tiek atšķirtas, kā piem. skaitļos. Tā tad visu, ko es šādā kārtā izzinu skaidri un saprotami, es varu atzīt par patiesu.“ — Pie tā būtu tomēr jāpiezīmē, ka dažs labs no tā, ko Dekarts iedomājās esam izzinājis „skaidri un saprotami“, rūpīgākā pārbaudē izrādījās par aplamu vai apšaubāmu. Tas rāda, ka zināmos gadījumos arī „skaidrā un saprotamā atziņa“ ir pārveidojama. Pro-

tams, šādai korrēktūrai ir vajadzīgi dibināti pamatojumi. „Skaidrā un saprotamā“ atskārta (tā sauc. „evidence“) ir tiktāl tikai iepriekšēja, tomēr praktiski pa lielākai daļai pietiekama patiesības piederuma pazīme. —

Vēl svarīgāks nekā šī patiesības kritērija formulējums bija tas, ka Dekarts skaidri atzina izziņas teorijas principiālo nozīmi katrai zinātnei un filozofijai un veicināja šās disciplīnas attīstību.

„Lai mēs nebūtu pastāvīgā neziņā par to, ko gars spēj, un lai mēs nepūlētos neauglīgi un veltīgi, iekams stājamies pie lietu pamatīgākas izziņāšanas, mums vajadzīgs reiz dzīvē rūpīgi noskaidrot jautājumu, uz kādām atziņām cilvēka prāts vispār ir spējīgs.“ „Pie tam mēs atradīsim, ka neko nevar izziņāt agrāk par pašu sapratni, jo no tās atkarājas visa pārējā izziņa un nevis otrādi.“

3. Iedzimtās idejas. Kā atziņas pamatus mēs atklājam sapratnē zināmus priekšstatus (kā piem. substances jēdzienu) un ēvidentus nolikumus (kā piem. kauzālītes likumu), kas nav uzņemti ar jutekļiem, bet ir mums „iedzimti“ (*ideae innatae*). Tas nenozīmē (kā to Dekarts noteikti paskaidro), it kā tie jau būtu gatavi bērna apziņā, bet ka mums ir no Dieva mūsos iedzemdīnāta spēja, attīstīt šos priekšstatus. Tie izceļas garā no viņa paša darbības, pie kam ārējie iespaidi sniedz tikai ierosinājumu. Šie priekšstati atšķiras no šādu iespaidu nosacītajiem uztveres priekšstatiem (*adventiciae*, no ārienes nākušiem) un no mūsu pašu darinātajiem fantāzijas priekšstatiem (*a me ipso factae*).

Ikviena atziņa, kas nav piepildījies ar vienkāršu intuitīvu aktu (kā piem. augšā minētais nolikums: *cogito, ergo sum*), tiek sasniegta ar divu vai vairāku saturu salīdzināšanu. Bet eksaktā veidā salīdzināšana iespējama tikai tur, kur salīdzināmais uzrāda lielāku vai mazāku pakāpi, tā tad kur tas pakļauts lieluma jēdzienam. Gan arī zīmējoties uz jutekliskajām kvālītātēm, kā piem., silts — auksts, gaišs — tumšs, mēs runājam par vairāk vai mazāk lielām izšķirībām, bet ja mēs gribam eksakti (matēmatiski) noteikt šīs izšķirības, tad

mums jāpārnes tās uz kādu telpisku skālu (kā piem., termometrs), vai jāattiecina tās uz kustībām. Lai tā tad priekšmetus eksakti salīdzinātu un ar to izzinātu, mums tie jāuztver par telpiskiem lielumiem. Līdz ar to Dekarts gnōzeoloģiski izskaidrojis un attaisnojis jaunlaiku dabas zinātnei raksturīgo tīri kvantitatīvo apceri.

Ja par savu mērķi spraužam atziņas iegūšanu par ārpasauli, kas drošības un noteiktības ziņā sasniegtu vispilnīgākās, proti, matēmatiskās atziņas pakāpi, tad līdz ar to no pašā sākuma (*a priori*) ir dots, ka, zīmējoties uz īstenību, krit svarā tikai kvantitatīvā puse. Tā arī saprotama Dekarta fizikas pamatdoma, ka fizikālais ķermenis nav nekas cits, kā telpisku attiecību kopums. Pret Dekarta uzskatu jau izteikuši šaubas, ka tādā gadījumā ķermenis un tikpat liela tukša telpa būtu viens un tas pats. Dekarts uz to atbildēja, ka tukšas telpas nav. Izplatījums ir īpašība (akcidence): jābūt tā tad kaut kam (kādai substancei), kam ir izplatījums. Būtu pretrunīgi, ka nekam ir izplatījums. Patiesais ķermeņu izplatījums ir tādas dabas, ka tas izslēdz ikvienu daļu cauraušanos.

Substances jēdzienā Dekarts tā tad domā necaurlaidības īpašību. Jautājumu, vai faktiski pastāv tukša telpa, nevar tomēr atrisināt šādā scholastiskā veidā ar tīri jēdzienisku argūmentāciju. Tā kā Dekarts uzskata par „iedzīmtiem“ tādus jēdzienus, kā ira, skaitlis, telpa, figūra, kustība, tad arī kļūst saprotams viņa uzskats, ka ķermeniskā pasaule tiek izzināta nevis ar jutekļiem, bet ar tīro sapratni (*a priori*). (Tādējādi Dekarts izrāda savu piekrišanu „racionālismam“, t. i. vienusējīgam prāta-, resp. sapratnes atziņas un dēduktīvās metodes cildinājumam.) Satverdami un eksakti noteikdami ar saviem pašdarinātiem matēmatiskiem ideālējēdzieniem empīriski doto uztveres materiālu, mēs radām to dabas jēdzienu, ko zinātne liek savu atziņu pamatā.

Ar to ir, protams, nosacīts, ka šai pētījumā empīriski dotā īstenība tiek uztverta tikai no viena pilnīgi noteikta viedokļa, proti, lieluma viedokļa. *A priori* tomēr nevar sacīt, ka ar to šī īstenība tiek izzināta visā pilnībā. Taču kamēr scholastiskā zinātne gribēja pilnīgi izdibināt lietu ab-

solūto būtību, bet pie tam rīkojās bez skaidri noteiktas metodes un nespēja atrasties no animistiskiem pieņēmumiem, modernās dabas zinātnes raksturīgā iezīme ir tā, ka viņa ierobežojas ar parādību kvantitatīvo noteikšanu. Kas ir, piem., gaisma pēc sava pilnīgās būtības, vai tā patiešām ir tikai kustība, šis jautājums paliek neatrisināts; dabas zinātne apmierinājas ar to, ka pieņēmums: gaisma ir kustība, ir pietiekams, lai gaismas faktiskās parādības pakļautu likumiem un tādējādi „izskaidrotu“ tās (salīdz. 6. §).

Par „racionālisma“ nopelnu jāatzīst, ka tas noskaidrojis augstāko viedokļu un jautājumu uzstādījumu, kā arī principiālo pieņēmumu nozīmi, ar kuriem mēs pieejam pieredzei. Tie konstituē tieši atsevišķās zinātnes; tie no paša sākuma (*a priori*) nosaka, kas vispār var būt vienas vai otras zinātnes priekšmets, un kādi pamatnoteikumi priekšmetam jāuzrāda, lai to varētu pieskaitīt vienai vai otrai atziņas objektu klasei. Kas izgājis mežā sēnot, tam ogas vai stirnas nav ievēribas priekšmeti; ir *a priori* droši zināms, ka viņa intereses un viņa lasīšanas objekts ir tikai sēnes — bet, protams, nav *a priori* droši zināms, ka viņš sēnes arī patiešām atradīs.

Tādējādi mēs varam sacīt, ka minētās āprioristiskās domas par objektu pamatiezīmēm ir pašas par sevi tikai pieņēmumi un hipotezes. Jānāk klāt vēl kādam kritērijam, kas mums galvotu, ka šiem pieņēmumiem atbilst arī reāli objekti.

Dekarts tomēr nav vienpusīgs racionālists tanī nozīmē, ka viņš to nebūtu atzinis. Arī pēc Dekarta uzskata reālās pasaules izziņa rodas ar domāšanas un jutekliskās uzskates sadarbību. Viņš pat izzobo tos filozofus, kas atstāj pie malas novērojumu un eksperimentu un iedomājas, ka patiesība rāsies bez to palīdzības no paša smadzenēm kā Minerva no Jupitera galvas. Pieredzi Dekarts atzīst par katras zinātniskas hipotezes pārbaudījumu. Mūsu āprioristisko pieņēmumu apstiprinājumu ar pieredzi var, protams, sagaidīt tikai tad, ja šos pieņēmumus neesam izdarījuši patvaļīgi un bez noteikta mērķa, bet ja pati līdzšinējā pieredze izvirzījusi

tos. Līdz ar to tie parādās mums tikai relatīvi āpriōri. To racionālisms bieži vien neievēro.

4. **Uztvere.** Sīki analizējot juteklisko uztveri, Dekarts rāda, ka šī uztvere nav tīri jutekliskas dabas (t. i. ka tā nepastāv vienīgi no sajūtām), bet ka tanī darbojas līdz „saprātne“ (ka tā satur tā tad arī jēdzienisku domāšanu). Jo viss, ko jutekļi uztver kādā ķermenī, piem., vasku gabalā — krāsu, smaršu, cietumu, mīkstumu, arī veidu, lielumu —, var mainīties, tomēr mēs esam tai pārliecībā, ka mums ir darišana ar to pašu vasku gabalu. Šī lietas identitāte nav nekas tāds, ko varētu uztvert jutekļi vai jutekliskā fantāzija. Šī uztveršana drīzāk notiek ar „saprātņi“ jeb (kā Dekarts arī izsakās) „vienīgi ar dvēseli“, „dvēseles skati“, „spriešanas spēju“. Ar to ir izteikts, ka jau ikvienā uztverē ir ietverts spriešanas akts, kas attiecina daudzējādos jutekliskos iespaidus uz identisko priekšmetu un līdz ar to liek vispirmāk rasties uztveramai „lietai“ mūsu apziņai. Nevis sajutas kā tādas, bet tikai spriedums, kas tās attiecina uz priekšmetiem, var būt „paties“ vai „aplams“.

Saskaņā ar mēchanistisko fiziku, Dekarts (tāpat kā Galilejs) šķir „primārās“ kvālitātes no „sekundārajām“. Arī no šā viedokļa vecā uztveres „attēlu teorija“ izrādās par maldīgu. Nevis lietām līdzīgie attēli nākdami no tām, iespēžas jutekļos: starp uztveres saturu un lietu nepastāv vismateriāla saskaņa, bet uztvere un lieta funkcionāli nosaka viena otru, tādējādi, ka ikvienai lietas pārmaiņai atbilst uztveres pārmaiņa.

13. §. Dekarta metafizika.

1. **Dvēsele.** Pēc šā pārskata par Dekarta atziņas teoriju mēs atgriezīsimies pie augšā minētā absolūti drošā pamatnolikuma: *cogito, ergo sum* un apcerēsim, kādā kārtā Dekarts atrod pāreju no šā nolikuma pie šāvas mācības par īstenības dziļāko satvaru, tā tad savas metafizikas. Tikai metafizikā Dekarts domā arī dot galīgo noslēgumu savai atziņas teorijai.

Dekarts vispirms konstatē, ka ar minēto pirmo drošo nolikumu (ka es esmu) cieši saistīts vēl otrs nolikums, kas man saka, ka es esmu. Es varu iedomāties, ka man nav miesas, bet ka es domāju, par to es nevaru šaubīties: jo šauboties es domāju. Es tā tad esmu domātāja būte (dvēsele, gars, prāts). Es neesmu mana miesa, es neesmu arī smalks aītērs, kas tanī izplatīts; jo es piejēmu, ka viss tas neeksistē. Es drīzāk esmu kaut kas pēdīgs, vienkāršs, no cita neatvasināms, īstens, substance, kuŗas daba (būtība) pastāv domāšanā un kuŗas sastāvam nav vajadzīga nedz vieta, nedz miesa; pat ja miesa neeksistētu, dvēsele nemītētos būt tas, kas viņa ir.

Ar „domāšanu“ Dekarts saprot visas apziņas norises, tā tad ne tikai domāšanu šaurākā nozīmē, bet arī uztveršanu, gribēšanu u. t. t. Dekarts, protams, lieto jēdzienus „domāšana“ un „dvēsele“ reizēm arī šaurākā nozīmē, tā piem., piezīmējot, ka viņš paturējis no Aristoteļa dvēseles jēdziena tikai sapratīgo dvēseli, un noliedzot dzīvniekiem „dvēseli“, kamēr uztveršanas spēju viņš tomēr tiem piešķir.

Ar substanciālītāti Dekarts apgalvo kaut ko, kas neizriet no tiešās pašapziņas. Tālāk, no tam, ka miesiskais un apziņa ir pilnīgi dažādas lietas, un ka es varu domāt „domāšanas“ (resp. dvēseles) jēdzienu bez miesas jēdziena, vēl neizriet, ka domātājas būtes faktiski eksistē bez miesas.

Atziņa, ko es līdz šim esmu ieguvis, ir tomēr vēl ļoti aprobežota: es zinu tikai savu eksistenci un savu īpatnību. Es gan atrodu sevī daždažādus priekšstatus par ārējām lietām, par citiem cilvēkiem u. t. t., bet vai tiem atbilst kaut kas reāls, tā es nezinu; tie varētu būt „kaili“ priekšstati. Es tad būtu nostājies uz „subjektīvā ideālisma“ (jeb „solipsisma“) viedokļa, pēc kuŗa vienīgi es eksistēju.

2. **Dievs.** Lai izvairītos no šās aprobežošanās ar paša apziņu vien, Dekarts pārlūko visus mūsu priekšstatus. Starp tiem viņš atrod tikai vienu, kas pēc viņa domām nevar rasties no mums pašiem, kas tā tad spaidu kārtā dod zināmu norādījumu pāri mūsu apziņai, šāds priekšstats, proti, ir Dieva priekšstats (jeb „ideja“). Dekarts pie tam pieņem

kā „skaidru un saprotamu“ (un tāpēc „patiesu“) pamatlīkumu — cēlonības principu. Viņš to formulē šādi: no nekā nevar nekas rasties. No tā viņš secina slēdzienu, ka cēlonis nedrīkst saturēt mazāk reālītātes vai pilnības kā veice. Es atrodu sevī Dieva kā bezgalīgi pilnīgas būtes ideju. Es pats esmu galīgs, es nevaru radīt šo ideju; tā var celties tikai no būtes, kas patiešām satur visu to pilnību, ko es tanī iedomājos, t. i. Dievam jāeksistē.

Dekarta uzskatu kritizējot, jāpiezīmē: a) Ja „reālītātei“ jānozīmē tikpat daudz kā esošais, tad būtu aizrādāms, ka ir neprātīgi runāt par eksistences dažādām pakāpēm; kaut kas nevar eksistēt „vairāk“ („intensīvāk“) nekā cits; tas vai nu eksistē, vai neeksistē. b) Ja „reālītāte“ nozīmē to pašu ko pilnība, tad cēlonības attiecībā, kas zīmējas vienīgi uz eksistējošo (īsteno) kā tādu, nepielaižamā kārtā tiek ienests vērtības jēdziens. Ļoti tomēr iespējams, ka zināmu veici mēs novērtējam augstāki (uzskatām to par „pilnīgāku“) nekā tās cēloni.

Šis „Dieva pierādījums“ nav tas pats, kas Kenterberijas Anselma „ontoloģiskais“ pierādījums. Šai pēdējā pierādījumā vienīgi no Dieva jēdziena satura tika secināts slēdziens par Dieva eksistenci; Dekarta mācībā slēdziena izejas punkts ir fakts, ka es un manī Dieva jēdziens eksistē. Bet arī Dekarts nesniedz īstenu pierādījumu. Bez jau minētiem kritiskiem iebildumiem, būtu arī jāvaicā, kāpēc gan lai mēs paši nebūtu radījuši vispilnīgākās būtes jēdzienu? proti, noliedzot visu to, kas modina mūsos netīksmi un pretestību, un kāpinot līdz bezgalībai to, ko mēs augsti cienām un pēc kā kārojam? „Noliegšanas“ domāšanas akts, kā arī tas fakts, ka mēs varam līdz bezgalībai atkārtot domāšanas operācijas (kā vienību statīšanu skaitīšanā vai līnijas turpināšanu) un no tam darināt bezgalīgā jēdzienu, pierāda, ka mēs paši esam spējīgi uz to. Bezgalīgi pilnīgas būtes eksistence tā tad nav vajadzīga, lai izskaidrotu Dieva idejas iru mūsos.

Pārjemdams vienkārši Dieva jēdzienu no kristīgās teoloģijas, Dekarts izlieto Dievam piešķirto absolūtā patiesīguma īpašību, lai sniegtu piepildījumu savai atziņas teorijai.

Dieva patiesīgums mums nepieciešami dod pilnīgu uzticību mūsu prātam. Viņš radījis loģikas likumus, kā arī mūsu prātu, mūsu jutekliskie uztveres priekšstati tā tad ceļas no īstenām lietām. Ja Dievs būtu devis mums prātu, kas arī „skaidrā un saprotamā“ atziņā tomēr maldinātu mūs, tad viņš nebūtu patiesais Dievs. Ka mēs maldāmies, tā ir mūsu vaina; mēs, proti, bieži apstiprinām vai noliedzam arī tad, kad vēl nav iegūta „skaidra un saprotama“ atskārta.

Dieva patiesīgums dod mums arī drošību, ka īstenās pasaules priekšstats, kas mums ir, nav nekāda illūzija.

Šeit novērojams „aplis“ Dekarta argūmentācijā. No nolikuma, ka „skaidrā un saprotamā“ atziņa (un līdz ar to arī cēlonības nolikums) ir patiesa, jāpierāda patiesīgā Dieva eksistence un ar pēdējo atkal jāpierāda „skaidrās un saprotamās“ atziņas drošība (ticamība).

3. Substance un mods. Īstenajā (t. i. reālajā) pasaulē Dekarts izšķir „substances“ un „īpašības“. „Substanci“ Dekarts dēfinē šādi: tā ir priekšmets, kas eksistē tādējādi, ka tam savai eksistencei nav vajadzīgs nekas cits. Dekarts atzīst, ka stingri ņemot tikai Dievs ir substance. Plašākā nozīmē viņš sauc par substanci visu, kam savai eksistencei vajadzīga vienīgi dievišķā līdzdalība. Bez dievības radītāja un uzturētāja spēka galīgās substances pēc Dekarta domām neeksistētu resp. kļūtu par neko. (Pie kam ir pieņemts, ka ne tikai norisei, bet arī esamībai nepieciešami ir cēlonis).

Substance tiek izzināta ar savām īpašībām. Tā pamatīpašība, kas izteic priekšmeta „būtību“ (jeb „dabu“), un ko var izprast pašu no sevis (bez citu īpašību piejēmuma), saucas „atribūts“.

Dekarts izšķir Dievu kā bezgalīgo substanci un divus galīgos substanču veidus, garu un miesu. Gara atribūts ir domāšana (apziņa). Tanī izpaužas viņa būtība; viņš tāpēc nav nekad bez domāšanas. Ar šo šauro dvēseles kā apziņas principa uztvērumu Dekarts atšķiras no aristoteliski-scholastiskās filozofijas, kas dvēselē reizē redzēja dzīvības principu.

Par dziļāko un svarīgāko pretstatu filozofijā līdz šim uzskatīja pretstatu starp dzīvo (organisko) un nedzīvo (anorganisko); Dekarta mācībā ievērojamākais ir pretstats starp apziņu un pasauli kā šīs apziņas priekšmetu.

Miesas (ķermeņa) atribūts, t. i. tas, kas nodibina miesas būtību, ir izplatība. Bez tās ķermenis nav domājams. Pārējās substanču īpašības, ko var domāt tikai pieņemot minēto pamatīpašību, Dekarts sauc par modiēm jeb akcīdencēm. Tās ir mainīgais pastāvīgajā substancē un reizē attiecīgā atribūta īpatnējāki izveidojumi, pie kam atribūts reprezentē abstrakto, salīdzinot ar konkrētajiem modiēm. Tā, jušana, gribēšana, iekārošana, priekšstatīšana, spriešana ir „domāšanas modi“ (t. i. apziņas modifikācijas); telpas veidojumi, stāvoklis, kustības turpretim ir izplatījuma modi. Abi substanču veidi ir pēc Dekarta domām pilnīgi šķirti viens no otra un eksistē gluži neatkarīgi viens no otra. Dekarts tādējādi noteikti aizstāv metafizisko „duālismu“, t. i. miesiskā un garīgā būtisko dažādību. Ievērojamākais Dekarta sasniegumos ir tas, ka viņš pirmais sāka izskaidrot mēchaniski (t. i. dibinoties uz tīri cēloniski nosacītām, likumīgām kustības norisēm) visu materiālās īstenības kopību, debesi un zemi, nedzīvo un dzīvo.

4. Dabas filozofija. Savas dabas filozofijas pamatdomu, ka telpa ir ķermeņa būtība, Dekarts mēģinājis aizstāvēt pret varbūtējiem iebildumiem. Izplatījuma šķietamā palielināšanās un pamazināšanās, ko novērojam ķermeņiem satievinoties un sabiezinoties, viņš izskaidro ar poru piejēmumu ķermeņos, kas pa daļai nav jutekliski uztveramas. Poras vai nu palielinās vai pamazinās, un runa tā tad ir vienīgi par ķermeņu veida pārmaiņu, kamēr telpa paliek tā pati.

Pret tālāko iebildumu, ka mēs tak atšķiram vienkāršu izplatījumu (telpu) no ķermeņa (kā piepildītas telpas), Dekarts aizrāda, ka tā ir tikai jēdzieniska, bet nevis reāla izšķirība. Par telpu mēs apzīmējam izplatījumu gluži vispārīgā veidā, bet par ķermeni — atsevišķu noteiktu izplatījumu. — (Acīm redzams, šāds paskaidrojums nav apmierinošs, jo telpas jēdziena saturs ir šaurāks par ķermeņa jēdziena saturu). —

Izplatījuma un ķermeņa identificēšana pamudina Dekartu uz secinājumu, ka nav tukšas telpas. Tādēļ viņš arī noraida atomistisko hipotēzi; jo ja nav tukšas telpas, tad ķermeniskais (materija) galu galā nevar pastāvēt no vismazākām daļiņām, kas šķirtas viena no otras ar tukšām starptelpām, bet tam jābūt gluži tāpat vienmērīgam kā pašai telpai, ko tas piepilda vismaz kā aitērs.

Tāpat kā materiālā ir izplatījums, tā materiālā norise ir kustība. Tā kā nevar būt tukšas telpas, tad kustību var domāt tikai kā ķermeņu savstarpīgu izspiešanu. Dievs piešķīris ķermeņiem zināmu kustības mēru, un šai kustības kvantitātei pēc Dekarta domām jāpaliek vienmēr nemainīgai pasaules veselā. (Šeit Dekarts nepilnīgā veidā anticipē nolikumu, ka enerģijas summa paliek konstanta). Visas kustības viņš mēģina atvedināt uz spiedienu un grūdienu, viņš noliedz ikvienu iedarbību tālumā. (Citādi uz to skatījās vēlāk Ņūtons; salīdz. augšā 7. §.).

Mēs šeit neiztirzāsim tuvāk Dekarta mācību par kustību un viņa fiziku vispār. Viņa metode (pretēji Galileja induktīvajai metodei, kas iziet no atsevišķiem faktiem) ir deduktīva, tā tad saskanīga ar matēmatisko metodi. Viņš grib visu atvasināt no pirmcēloņiem, kurus viņš pielīdzina vienkāršajiem, tālāk neatvedināmiem īstenības elementiem. Kā īpaši ievērojams vēl jāatzīmē tas, ka mēchanistisko uzskatu Dekarts liek arī organiskās materijas izskaidrošanas pamatā. Viņš pie tam nebaidās no dīvainā secinājuma, izskaidrodams dzīvniekus par vienkāršiem mēchanismiem (mašīnām).

5. Antrōpologija. Tikai cilvēkā dvēsele savienota ar miesu, tomēr ne dvēsele nosaka tās dzīvību, dzīvībai drīzāk jau bija jāeksistē, iekams dvēsele savienojās ar miesu, un dzīvībai jāiznīkst, kad dvēsele atstāj miesu. Bet šī dzīvība izskaidrojama tīri mēchaniski ar kustību un siltumu (kas pats savukārt atvedināms uz kustību). Dzīvības centrālorģans ir sirds. Dekarts pie tam ņem vērā Harveja atklājumu (1628. g.) par asins riņķošanu. No asinīm atdalās gaužam smalkas, ugunīgas un kustīgas daļiņas. Tās saucas „dzīvības gari“ (*spiritus animales*) un ir, tā sakot, starploceklis starp miesu

un dvēseli. Tie, proti, paceļas kā smalka dvēsma līdz smadzeņu dobumam un nokļūst tādējādi arī līdz smadzeņu dziedzerim. Šo dziedzeri (*glandula pinealis*) kā smadzeņu nepāra orgānu Dekarts jo sevišķi apzīmē par „dvēseles mitekli“ un tās darbības viefu. (Dažkārt viņš tomēr arī izsakās, ka dvēsele saistīta ar visu miesu). Dzīvības garī izplata iespaidus no jutekļu orgāniem līdz dvēselei (pie kam rodas sajutas), un tie ziņo tālāk par dvēseles gribas aktiem muskuļiem (pie kam dvēselei savukārt jāierosina zināma smadzeņu dziedzeļa kustība).

Ar dzīvības garu iedarbību uz smadzeņu dziedzeri un viņu atgriezenisko iedarbību uz miesu rodas ka i s l ī b a s (*passiones*). Dekarts izšķir sešus elementārus afektus: 1. izbrīna, 2. mīlestība, 3. naids, 4. iekāre (kas ar cerībām vai bailēm vēršas pret nākamību), 5. prieks, 6. bēdas. Izbrīnu, kas ietver sevī cienīšanu un nicināšanu, viņš uzskata par visvairāk teorētisko afektu, kas ir vistuvāka rada prātam. Tā var kāpināt sevi līdz Dieva intelektuālai mīlestībai, visaugstākajam afektam.

6. **Ētika.** Jautājums, kā gribai jāizturas pret afektiem, noved pie ē t i k a s. Dekarts nav veidojis ētiku sistematiski, vienīgi viņa vēstulēs atrodam viņa ētisko uzskatu izpausmi. Šie uzskati liecina par stoīķu, Senēkas un Epiktēta, ietekmi. Līdz ar viņiem Dekarts jo sevišķi augstu stāda gribu, kas valda par afektiem. Gribai viņš piedēvē (indeterministisku) brīvību. Tādēļ arī cilvēks var kļūt valdnieks par afektiem. Viņš gan nevar iznīcināt tos ar vienkāršu gribas aktu, taču savās darbībās viņam nav jāļaujas aizrauties no afektiem. Starpbrīžos starp afektu brāzmām, cilvēks var stāties ceļā afektu ietekmei. It īpaši viņš mēģinās ar skaidru un saprotamu atziņu izlabot aplamos, afektu ietekmētos vērtējumus un izveidot patiesi nozīmīgus tikumiskus pamatlikumus. Tikumiskajiem likumiem jādibinās uz Dieva tīro patvaļu. Dievs nepavēl, kas ir (sevi) labs, bet labs ir tas, ko viņš (bez tālāka pamatojuma) pavēl.

Tā kā arī spriešanā (apstiprināšanā jeb atzīšanā un noliegšanā jeb atraidīšanā) Dekarts saskata gribas rosmi, bet maldus izskaidro ar pārsteidzīgu spriedumu un tamlīdz atve-

dina tos uz klūdainu gribas aktu, tad arī atziņa Dekarta mācībā tiek uzskatīta par tikumiski ievērojamu nodarbi.

7. **Dekarta iespaids.** Ar savu dzīvo un skaidro rakstības veidu un savu darbu filozofisko saturu Dekarts atstājis ārkārtīgu ierosinātāju iespaidu uz saviem laika biedriem un daudziem vēlāka laikmeta filozofiem. Viņš gan nespēja salauzt scholastikas valdniecību universitātēs, taču brīvdomātāji gari jo bieži pieslēgās viņa mācībai, vai nu piekriždami tai, vai tālāk attīstīdami to. Ārpus Francijas karteziānisms izplatījās it īpaši Holandē un Vācijā. Līdz ar to uz kontinenta galveno lomu sāka spēlēt „racionālistiskais“ filozofēšanas veids, matēmatiskā metode, kamēr Anglijā — kā to mēs vēlāk redzēsim — pārsvarā bija „empīrisms“.

14. §. Gēlinkss.

1. **Okāzionālisms.** Problēma, kas vispirmāk pamudināja uz Dekarta sistēmas pārveidošanu, bija jautājums par ķermeņa (miesas) un gara attiecību. Pēc Dekarta domām, kā viens, tā otrs ir „substance“, līdz ar to tie ir pilnīgi neatkarīgi viens no otra; bet no otras puses tiem tomēr savstarpēji jāiedarbojas, kas norāda uz daļēju abpusēju atkarību. Bez tam likās arī nesaprotami, kādējādi gars kā pilnīgi neizplatīta, tā tad arī telpiskai kustībai nepieejama būte var tomēr iedarbināt dzīvības garus un sajemt no tiem iespaidus. Beidzot kustības, ko dvēsele (pēc Dekarta domām) piešķir smadzeņu dziedzerim un tālāk dzīvības gariem, ja arī tās iedomājamies par vismazākām, tomēr, kā šķiet, salauž dabas kauzālītāti; jo kustību summai materiālajā pasaulē jābūt taču pastāvīgai (konstantai). Tādējādi **Arnolds Gēlinkss** (*Arnold Geulincx*, 1625.—1669. g., mācīja Lēvenē un Leidenē) atmeta pieņēmumu par miesas un dvēseles savstarpējo iedarbību un aizstāvēja tā sauc. „okāzionālismu“. Nevis miesa un dvēsele iedarbojas viens otrā, bet gan Dievs, kustību „gadījumā“ (*occasio*), rada jutekļu organos sajutas un gribas aktu gadījumā rada muskuļu kustības.

Savu uzskatu Gēlinkss pamato ar (gan ļoti apstrīdamo) nolikumu: par ko mēs nezinām, kā tas notiek, to nevar uz-

skatīt par cēloni. Tā kā man nav nekādas apziņas par to, kā, piem., mana dvēsele sāk kustināt locekļus, tad tai nevar piedēvēt šās kustības cēloni. (Tas būtu pareizi tikai tad, ja, kā to dara Dekarts, visas psihiskās norises uzlūkotum par apzinātām. Un pat tad var jautāt: vai cēloniskās attiecības pieņemšanai nepietiek likumīgā sakara, arī neieskatot tuvāki tā cēloni?) Bet Gēlinkss noliedz ne tikai šo savstarpējo iedarbību, bet vispār ķermeņu iedarbības spēju (tie var vienīgi pārnest kustību, bet nevis radīt to). Ikvienai īstai rosmīgai darbībai pasaulē jāiziet no Dieva. Gēlinkss salīdzina dvēseles attiecību pret Dievu ar vienas telpas daļas (t. i. ķermeņa) attiecību pret telpu vispār. Ja mēs domās atbrīvojam mūsu garu no visiem ierobežojumiem, tad mēs domājam Dievu. Gēlinkss tādējādi lielā mērā tuvojas panteismam.

2. **Atziņas mācība.** Gēlinksa sasniegumi atziņas teorijā ir ievērojami; viņu šai nozarē var pat apzīmēt par Kanta priekšteci. No Dekarta viņš pārjēmis uzskatu, ka tā saucamās sekundārās kvālitātes ir subjekta piemetinājums. Viņš pie tam tomēr izsakās, ka „īstenā“ pasaule, kādu to uztver mēchanistiskā dabas zinātne, ir gan īstā [?], bet nabadzīgākā; kamēr tā pasaule, ko Dievs — šās „īstenības“ „pamudināts“ — radījis mūsu garā līdz ar tās krāsām, skaņām, smaršām u. t. t. reprezentē skaistāko un Dieva cienīgāko pasauli. Gēlinkss tomēr iet vēl tālāk nekā Dekarts. Ka subjekta un prēdikāta, substances un akcidence, veselā un daļas, sugas un veida u. tml. izšķirības mēs uzlūkojam par dotām pašās lietās un līdz ar lietām, to viņš izskaidro par naivu aizspriedumu; mēs paši ieliekam tās lietās un bez šīm likumīgajām funkcijām mēs vispār nevaram uztvert vai vismaz vārdos apzīmēt lietas (par kuŗu reālo eksistenci un izziņāmību viņš ir droši pārliecināts). Ka mēs raksturojam garu un miesu kā grammatiskus subjektus, bet to modus kā grammatiskus prēdikātus, tas piedēvējams nevis lietām par sevi, bet mūsu sapratnes organizācijai. Gēlinkss pie tam it pamatoti pārmet Aristotelim, ka šo domāšanas funkciju (no kuŗām izceļas un kam atbilst katēgorijas) atklāšanā viņš pārāk lielā mērā vadījies no valodas, pareizāki sakot: grammatiskajām katēgorijām.

Uz metafizisko nolikumu, ka gars spēj darboties materiālajā pasaulē, Gēlinkss dibina savas ētikas vadošo domu. Kur nekas nav iespējams, tur arī nekas nav jāgrib (*ubi nihil vales, ibi nihil velis*). Mūsu darbības mērķi mums nav tā tad jāmeklē ārējā pasaulē; drīzāk mums, atsakoties no pasaules, jānogremdējas sevī pašā un pacietīgi jāpaliek norādītajā vietā. Dievs raugās uz gara noskaņojumu (sirdsprātu), nevis panākumiem. Augstākais tikums ir pazemība (uz pašizziņas pamata) un līdz ar to padošanās dievišķīgajai pasaules kārtībai. Par jaunā sakni viņš uzlūko patmīlību. Tādēļ arī viņa ētika (tāpat kā Kanta ētika) ir pretstatā ikkatram eudaimonismam. Tikumiskās darbības mērķis ir labais pašā labā dēļ, nevis laime. Ja tikumiskajam cilvēkam tiek piešķirta laime, tad tā ir viņa tikumības roka, blakus panākums, nevis tas, kas nodibina tās vērtību. Gēlinksa mācībā atrodam arī psiholoģiski dziļi patieso domu, ka laime ir līdzīga ēnai: tā bēg no tevis, ja tu dzenies tai pakal, tā seko tev, ja tu bēdz no tās. Tāpat kā Kants viņš beidzot izceļ arī tikumisko pavēļu nenosacīto („katēgorisko“) raksturu.

15. §. Malbranšs.

1. **Atziņas mācība.** Ja savstarpējā iedarbība starp materiālo un garīgo tiek noliegta, tad no tam nepieciešami rodas svarīgas sekas cilvēka atziņas izpratnē. Franču priesteris Nikolaja Malbranša (*Nicolas Malebranche*, 1638.—1715. g.) nopelns ir, ka viņš izpētījis šos jautājumus savā galvenā darbā *De la recherche de la vérité* (1675. g.). Jau Dekarts (kā augšā rādīts) savu pētījumu sākumā nostājas uz subjektīvā ideālisma viedokļa; bet viņš to drīz atstāj (jemdams palīgā Dieva ideju). Malbranšs sparīgāki un nopietnāki apsvēris šo subjektīvo ideālismu un izsekojis tam tā konsekvences. Viņš mēģina pierādīt, ka minētais materiālās pasaules esamības „pierādījums“ nav iespējams, un ka mūsu priekšstats par pasauli paliktu gluži tāds pats, ja arī pati reālā pasaule iznīktu. — Viņš tomēr pieturas pie instinktīvās „ticības“ reālītai. Malbranšs ir kritiskāks nekā Dekarts arī tai ziņā, ka viņš nepieņem bez kritikas, kā to darīja Dekarts,

ka pašapziņa mums dod ne tikai drošu pārliecību par mūsu es'ā eksistenci, bet arī pārliecību par tā substanciālo dabu un tā īpatnību. „Ja es saprotu, ka $2 \times 2 = 4$, tad es uztveru šo patiesību ar pilnīgu skaidrību, bet es neizzinu skaidri to kaut ko manī, kas šo patiesību saprot.“ Malbranšs nepārņem arī Dekarta mācību par iedzimtām idejām; tik pat maz viņš piekrit arī organiskās dabas tīri mēchanistiskai uztversmei. Tās mērķpiemēribai jāpamatojas uz dievišķīgo radītāja darbību, kas iepriekš noteikusi katru attīstību.

Pie tā, kas ir labāki izzināms nekā psihiskais kā tāds, viņš pieskaita ne tikai matemātiskās patiesības, bet arī materiālo pasauli, jo — saskaņā ar matemātisko dabas zinātņi — viņš ir tais domās, ka mēs zinātņiski izzinām ķermeņus un materiālās pasaules norises, noteikdami tās no to kvantitatīvās puses un pārvērdami kvālitātīvās izšķirības, kas rodas sajūtās, lielumu izšķirībās. Sajutas kā subjektīvas norises, tāpat kā vispār psihiskus saturus, nevar „mērīt“ šā vārda istā nozīmē. Lidz ar to pašizziņa nestāv uz vienādas pakāpes ar pasaules izziņu (kā to domāja Dekarts), jo tikai pēdējai piekrit matemātiska noteiktība, un šo eksaktību mēs varam sasniegt psiholoģijā tikai tad, ja likumīgi piekārtojam psihisko ārējām norisēm („kairinājumiem“) un fizioloģiskiem procesiem. Jautājums par dvēseles substanci paliek pie tam ārpus zinātņiskās apceres loka, tāpat kā jautājums, vai aiz izplatījuma slēpjas vēl kāds substanciāls kaut kas. Tādējādi Malbranšs nonāk pie — modernai zinātņei vispār raksturīgā — viedokļa, ka jāierobežojas ar psihisko un fizisko fainomenū (t. i. doto parādību) un to likumības izpētīšanu. Šo tīri „fainomenālistisko“ apceres veidu viņš piemēro arī savam cēlonības jēdzienam. Anticipēdams Jūma domas (sk. 22. §., 6.), viņš pierāda, ka nedz ārējo norišu cēloniskajā saistījumā (piem. viena ķermeņa kustībā ar otra ķermeņa grūdienu), nedz psihiski nosacītā kustībā (piem. rokas pacelšanā, kas seko gribas aktam) mēs nevaram atklāt kaut ko līdzīgu kādam spēkam, kas pārplūst no cēloņa uz veici. Arī to, ka viens ķermenis var piešķirt kustību otram ķermenim (kā Gēlinkss mācīja) Malbranšs noliedz. Tādējādi viņš pilnīgi pārvar kauzālitātes naivo uztvērumu un

noteic tās jēgu vienīgi ar to, ka tā ir konstanta likumīga attiecība starp norisēm (kā to vēlāk mācīja arī Kants, sk. šās Filozofijas vēstures III. daļu).

2. **Mācība par Dievu.** Malbranšs tomēr nepaliek pie šās kritiskās atturības savos slēdzienos. Viņš noliedz mūsu pieredzes pasaules parādībām spēku tikai tāpēc, lai piešķirtu to Dievam. Dievs ir vienīgi darbīgais; viņš arī reiz par visām reizēm tā iekārtojis parādību likumus pēc sava nemainīgā gribas lēmuma, ka noteiktu fizisku norišu „gadījumā“ iestājas noteiktas psihiskas norises un otrādi. Dievs ir arī tas, kas mums vispār dara iespējamu ikvienu atziņu, it īpaši arī materiālās pasaules atziņu. Mēs jau sākumā redzējām, ka par savas atziņas teorijas izejas punktu Malbranšs izvēlas subjektīvo ideālismu, pēc kuŗa eksistē tikai es ar savām apziņas rosmēm. No šī aprobežojuma ar paša es'u viņš izklūst laukā apsverot, ka īstena atziņa iespējama tikai ar noteikti fiksetiem, pastāvīgiem jēdzieniem, kuŗos var ņemt daļību individu neierobežots daudzums. Bet šie jēdzieni tomēr jāatšķir no atsevišķo individu mūžīgi mainīgajiem un individuāli dažādajiem domāšanas procesiem. Neatzīdams domu, ka šie jēdzieni rodas no individuālās domāšanas (jo pie pēdējās tiem taču jāpieder, ja šai domāšanai jābūt „saturīgai“ jeb „jēdzīgai“), un ka viņu pārindividuālais veidojums un nozīmīgums tiek darīts iespējams ar valodas satiksmi, Malbranšs griežas pie metafiziska izskaidrojuma. Šie jēdzieni (idejas) ir Dievā. Viņu mēs izzinām ar skatīšanu. Tā kā mēs domājam minētos jēdzienus — jau ikvienā uztveres aktā ir ietverts jēdziens —, tad viņš secina slēdzienu, „ka mēs skatām visas lietas Dievā“. Mums nav Dieva, kā bezgalīgā, idejas, bet mūsu apziņa ietverta bezgalīgajā apziņā, Dieva garā. Dievs ir garu vieta, tāpat kā telpa ir ķermeņu vieta. (Līdzīgas domas jau aizstāvējis, jaunplatōnisma ietekmēts, Augustīns, ko Malbranšs vērtēja jo sevišķi augstu; tālāk arī Marsilijs Ficīns un Kampanella; salīdz. 2. §., 4.). Materiālo pasauli mēs nezinām tieši — Malbranšs, pieturēdamies pie sava „okāzionalisma“, noliedz ikvienu savstarpēju attiecību starp šo pasauli un izzinātāju apziņu —, bet izzinām to ar ideju palīdzību, kas ir Dievā (tāpat kā arī pats mūsu gars ir viņā), un kuŗas dvē-

sele tikai pasīvi uzņem. Skaitļa un izplatījuma ideju viņš pie tam apzīmē par tādu, kas mīt katras drošas zinātniskās atziņas pamatā, kā priekšmets ir tā tad vienīgi materiālā daba. Tādējādi jēdzienus Malbranšs uzskata nevis par garīgu funkciju darinājumiem, kas spēj papildināties (un tas būtu pareizais uzskats), bet par sastingušu objektu viņpasaulīgu valstību, kas iet ikvienai cilvēcisķai atziņai papriekšu un jau no mūžības pastāv Dievā. Viņš pie tam tomēr neapgalvo, ka šīs „idejas“ un „mūžīgās patiesības“ (kas pastāv šo ideju attiecībās) cēlušās no Dieva patvaļas (kā to darīja Dekarts). Dieva griba pēc viņa domām ir drīzāk padota dievišķīgajam prātam; Dievs pat tiek taisni pielīdzināts prātam.

3. **Ētika.** Dievs Malbranšam, ticīgam katolim, ir reizē augstākais labums, katras cenšanās īstais mērķis. Uz atsevišķiem labumiem vērstās tieksmes ir tikai šās pamattieksmes, kas vērsta uz Dievu, ierobežojumi, un šī tiekšanās ceļas nevis no pašas dvēseles, bet Dievs iedēstījis to dvēselē, jo Dievs ir katras aktivitātes vienīgais avots. Uz (okāzionalistiski izprasto) dvēseles savienojumu ar miesu dibinās kā maldu, tā grēka iespējamība. Maldi rodas tad, kad jutekliskie tēli padara neskaidrus prāta jēdzienus; grēks rodas tad, ja tīri garīgajām tieksmēm piebiedrojas jutekliskas kaislības. Juteklisko kaislību parādīšanās vēl nenozīmē grēku, bet gan piekrišana tām rada grēku. Bet šī piekrišana ir cilvēka brīvības lieta. Doma par brīvību, kā arī turēšanās pie ieskats, ka Dievs radījis pasauli, atšķir Malbranša sistēmu no Spinozas panteisma, kam viņš tuvojās, it īpaši ar savu mācību, ka idejas, tāpat kā atsevišķās dvēseles, ir Dievā, un ka Dievs ir visas rosības nesējs, pat arīdzan materiālajā pasaulē.

16. §. Skeptiķi.

1. **Paskals.** Šai sakarībā minams Blēzs Paskals (*Blaise Pascal*, 1625.—1662. g.), nevis kā jaunās filozofijas tālākattīstītājs, bet kā tās skeptisks kritiķis. Viņš ir tipisks to gara darbinieku pārstāvis, kuriem ir dziņa un spēja uz patstāvīgu domu un garīgu brīvību, bet kuņi, cilvēkam sasniedza-

mās atziņas neapmierināti, metas tomēr mistikas vai baznīcas autoritātes apkampienos.

Paskalu dziļi ietekmējuši tādi brīvdomātāji, kā Montēns un Dekarts. Dekarta uzstādītais tīri racionālās atziņas ideāls pēc matēmatikas parauga sajūsmina arī Paskalu. Par patiesās metodes prasību viņš apzīmē, ka nedrīkst piejemt nevienu jēdzienu, kas nav iepriekš dēfinēts, nedrīkst atzīt nevienu nolikumu, kas nav atvasināts no šīm dēfinīcijām. Viņš gan piezīmē, ka matēmatikas un matēmatiskās dabas zinātnes pirmprincipus nevar atvedināt uz vēl vienkāršākiem elementiem, tomēr viņš ir pārliecināts, ka ar to netiek satricināta matēmatikas iekšējā pašdrošība. Savos agrākos rakstos viņam bija tāda pati uzticība cilvēka prātam un tā atziņas spējai kā Dekartam. Pat viņa vēlākajā, pazīstamākajā darbā, „Domās“ („*Pensées*“), atrodami, piem., šādi izteicieni: „Visa mūsu ciena pastāv domās.“ „Visa materiālā pasaule, debesu izplatījums, zvaigznes, zeme un tās valstis neatsver pašu mazāko no gariem, jo gars izzina visu to un arī sevi pašu, kurpretim ķermeņi nezina no tam nekā.“ Paskalu sākumā vēl nenomāc doma, ka cilvēka atziņa nekad nerasniedz pilnības; pastāvīgajā neaprobežotajā attīstībā viņš redz taisni cilvēka gara raksturīgo pārakumu, salīdzinot to ar dzīvnieka instinktu, kas vienmēr paliek uz tās pašas pakāpes. („Bišu šūnas bija pirms tūkstoš gadiem tikpat stingri nomērītas, kā šodien!“) Bet taisni šai ziņā Paskala „Domās“ rāda citu novirzienu: attīstības bezgalības lepno apziņu šeit nomāc nospīdība un izmisums, raugoties uz absolūtas, pilnīgas zināšanas nerasniedzamību. Reizē ar to arvienu vairāk mazinājas teorētiskās atziņas vērtējums, un Paskals pilnīgi nogremdējas ētiskajās un reliģiskajās problēmās. Šeit viņš, zināmā pašiznīcināšanas kārē, izceļ cilvēka dabas pretrunu pilno raksturu. „Mēs vēlamies patiesību un atrodam sevī tikai nedrošību. Mēs meklējam laimi un atrodam tikai postu un nāvi. Mēs nespējam atsacīties no patiesības un laimes un nespējam atrast drošību un laimi.“ Bet taisni tas, ka viņš, būdams iekšējā nesaskaņā un ar vāju gribu, nevar atsacīties no nerasniedzamiem mērķiem, liek viņam meklēt pieturas punktu citur, nekā paša atziņā un gribā — viņš domā, ka mūsu dabas pretrunas var atrisināt tikai ar

iedzimtā grēka dogmu. Viņš nespēj panest mūsu esamības neizprotamību; jāatrod vismaz šķietams atrisinājums ar cita neizprotamā palīdzību.

Jansenija (*Jansenius*) darba „Augustīns“ (1640. g.) ietekmēts, Paskals arvienu ciešāki sāk pieslieties uzskatam, ka kopš iedzimtā grēka cilvēka daba ir gluži nespējīga uz labo. Saskaņā ar šādu uzskatu (indeterministiskā) brīvība bija cilvēkam tikai viņa nevainības stāvoklī. Kopš grēkos krišanas pašnoteikšanās spēja ir iznīcināta. Ikviens tikumiska trauksme ir vienīgi dievišķās žēlastības dāvana, ko Dievs piešķir pēc brīva apsvēruma. Jāaplūst ikvienam cilvēka jautājumam, vai tas ir arī taisnīgi. Dievišķīgās rīcības un Dieva atklāsmes neizprotamība tādējādi izliekas par dievišķīgā rakstura tiešu pierādījumu. Visos šais Paskala apspriedumos valda pamattendence — pazemot cilvēku Dieva priekšā, uzskatīt to par mazu un niecīgu, kas arī beidzot noved viņu pie pilnīgas cilvēka atziņas un zinātnes nonīcināšanas. Ar šaubām Paskals raugās pat uz ēvidentajiem matēmatiskajiem pamatlīkumiem. Par pēdējo izeju viņš uzskata padošanos baznīcas autoritātei un baznīcas pavēlēto cēremoniju un dievkalpojumu akurātu izpildīšanu. Jo, tiešām, cilvēkam pašam nav spēka savas iekšējās dzīves tikumiskai izkopšanai, un vienīgā noteicēja te ir Dieva žēlastība.

2. **Beils.** Psiholoģiski grūti izprotamu reliģiozas ticības un skeptiskas šaubības savienojumu sniedz Dekarta un Malbranša ietekmētais Pjers Beils (*Pierre Bayle*, 1647.—1705. g.), profesors Sedanā un Roterdamā. Viņa galvenais darbs: *Dictionnaire historique et critique*, 1695./97. g. Beils asi kritizē un pierāda par veltīgām visas pūles samierināt ticību un zinātņi. Dogmas, kā piem. trīsvienības, Kristus klātbūtnes altāra sakrāmētā, iedzimtā grēka u. tml., nav nedz ar prātu saprotamas, nedz arī tās stāv pāri prātam, bet tās ir tieši pretējas prāta atziņai. Teodicejas problēma nav atrisināma. Taču pēc Beila domām no tam neizriet, ka šīs dogmas ir aplamas, bet ka prāts ir niecīgs, un nepieciešama „atklāšanās“. Pretrunīgais, noslēpumainais ir tieši tas, kas padara dogmas tik pievilcīgas ļaužu vairumam un dara padošanos tām par godājamu. „Kas grib izgudrot filozofisku reliģiju, tam

jāatbrīvo tā no visiem grūti saprotamiem nolikumiem, bet arī jāatmet veltīgās iedomas, ka tam jebkad sekos pūlis.“

Ar mazcienību raudzīdamies uz cilvēka teorētisko prātu, Beils tomēr domā, ka cilvēka tikumiskā prāta tiesība ir neaizkarāma. Cilvēks gan nespēj izziņāt lietas viņpasaulē, bet spēj izziņāt savas darbības morāliskos likumus. Cilvēkam pie tam nav vajadzīga atklāsme, drīzāk gan visām šķietami dievišķīgām pavēlēm jāpierāda vispirms savas tiesības mūsu sirdsapziņas priekšā. Beils tomēr ir ļoti pesimistiskās domās par šās tikumiskās prāta atskārtas darbīgo spēku, par tās ietekmi uz cilvēka gribu un darbību. Viņš pie tam tomēr nenoliedz indeterministisko brīvību (kauču atzīst to par neizprotamu). Dēterminisms rādītu Dievu kā visu, arī ļauno, cilvēka darbību radītāju, ko Beils uzskata par nepielaižamu. Protams, arī viņš nevar izprast, kā „svētais, labais“ Dievs varējis radīt tik ļaunus un nelaimīgus radījumus, kādi ir cilvēki.

Viņš arī nebūt nedomā uzskatīt reliģiju par tikumības balstu. Reliģijas vara līdz šim izpaudusies galvenā kārtā cītīcībnieku vajāšanā. Ja kristīgā ticība satur morāliskās pavēles vistīrākā veidā, tad taču arī pagāni un ateisti var izprast tās un sekot tām, jo tās ir ikvienam iedzimtās. Tikumība pat tiek padarīta svārstīga, ja to dibina uz vienas vienīgas personas, piem. reliģijas nodibinātāja, autoritāti. Nevis kāda vēsturiska persona, bet tikai bezlaicīgā (mūžīgā) labā ideja drīkst būt morālisko pavēļu absolūtais mērogs.

Saskaņā ar šo pamatuzskatu, Beils tur par iespējamu arī bezdievju valsti un prasa visās valstīs visstingrāko toleranci, arī pret ateistiem (ko tolaik uzskatīja par pārmērīgu prasību).

Viegli tāpēc saprotams, ka Beils, šis neparastais „tīcīgais“, ar savu dziļo kritiku deva apgaismības laikmeta pārstāvjiem, kā piem. Voltēram, asus ieročus rokās cīņai pret baznīcu.

Ar Dekartu Beils ir vienis prātnis tai ziņā, ka krāsas, skaņas, siltuma sajutas, smaršas (ko Loks vēlāk sauca par „sekundārām kvālitātēm“) ir vienīgi apziņas saturi, tā tad subjektīvas īpašības. Bet viņš iet tālāk par Dekartu un izrādās par Kanta priekštecī, mācīdams, ka arī telpas un telpiski

noteiktas materijas priekšstats ir vienkārša ideja. Pasaule tādējādi pārvēršas viņa uztvērumā par neizzināmu „lietu sevī“.

17. §. Spinoza.

1. **Dzīve, personība un raksti.** Baruch de Spinoza (*Baruch de Spinoza*) piedzimis Amsterdamā 1632. g., cēlies no žīdu ģimenes, kas (tāpat kā daudzas citas) reliģisko vajāšanu dēļ bija izceļojusi no Spānijas uz Holandi. Brīvdomīgo uzskatu dēļ Spinozu 1656. g. izslēdza no žīdu draudzes. Viņš pēc tam dzīvoja dažādās vietās Holandē, pēdējos gadus Hāgā. Līdzekļus uzturam viņš pelnīja ar optisku stiklu slīpēšanu. Viņš noraidīja (1663. g.) aicinājumu uz Heidelbergas universitāti, jo viņam netika garantēta pilnīga mācības brīvība. Jau 1677. gadā, vēl nesusniedzis 45. mūža gadu, viņš mira.

Līdzās Spinozas rakstiem iespaidīga ir viņa personība, un pie tam lielākā mērā nekā mēs to novērojam pie citiem filozofiem.

Spinoza vieno sevī ārkārtīgu domas spēku un stipru gribas enerģiju ar bērnišķīgu labsirdību, pašvērtības skaidru apziņu ar vislielāko pieticību. Intellekts ir valdītāja vara viņā, bet tomēr tīri teoretiskā atziņa nav viņam pēdējais mērķis, jo tai, taisnību sakot, jāatrodas tikumības kalpībā.

Spinoza asi kritizējis pastāvošos uzskatus un autoritātes; tomēr viņa galvenais mērķis nav vis negatīvs, tas drīzāk vērst uz stingri racionāla pasaules uzskata un dzīves veida nodibināšanu. Viņu netaisni zaimoja par nekrietnu, tikumus maitātāju Dieva noliedzēju. Par augstāko viņš jo drīzāk uzskatīja nodošanos bezgalīgajai dievišķīgajai būtei, kas viņa uztvērumā pilnīgi saplūst ar pasauli. Spinozas reliģiozitāte stāv pie tam tālu no ikvienas pašmocītājas askēzes. Viņš dzīvoja visnabadzīgākos apstākļos, atsacidamies no daudz kā, tomēr viņš nebija nevainīgu juteklisku baudu naidnieks. Viņš personīgi gan netiecas pēc tām, bet viņš arī nenosoda tās. Augstāki viņš stāda atziņas priekus. Spinoza nenovēršas pesimistiski no dzīves, bet droši izsaka savu piekrišanu tai, pilnā dievbijīgā pazemībā un dvēseles mierā padodoties lietu mūžīgajai nepieciešamībai.

Dažādas ietekmes iedarbojušās uz Spinozu. Sākumā viņš studēja jūdu teoloģiju (talmūdu) un reliģijas filozofiju savas draudzes skolā. Šeit viņš varēja rast savas sistēmas pamatdomu, ka dievziņņa ir augstākā nodarbe. Viņš iepazīstas arī ar jaunāko scholastiku (Suarecu, salīdz. I. d. 53. §.); no tās viņš aizjemas dažus jēdzienus un terminus. Tālāk viņš jo pamatīgi nodarbojas ar matemātiku un dabas zinātņi, ar italiešu dabas filozofiju (Džordāno Brūno), Hobsu un galvenā kārtā ar Dekarta sistēmu (par kuŗu viņš publicē arī kādu rakstu). No antikajiem filozofiem uz viņu atstājuši iespaidu, kā liekas, tikai stoīķi ar savu „apatijas“ ideālu (sk. I. d., 33. §.).

Bez jau minētā raksta par Dekarta filozofiskajiem principiem (*Principia philosophiae*) viņš pats izdevis vēl tikai „Teoloģiski-polītisko traktātu“ (*Tractatus theologico-politicus*), kas aizstāv domāšanas brīvību un bībeles kritikas tiesības. Pārējie raksti parādījās vispirmāk tikai pēc viņa nāves: tā, 1677. g. viņa atziņas teōrijai svarīgais „Traktāts par intelekta papildinājumu“ (*De intellectus emendatione*) un galvenais darbs, „Ētika, apcerēta pēc ģeometriskās metodes“ (*Etica ordine geometrico demonstrata*). Šis darbs pastāv no piecām daļām, kas apskata 1. Dievu, 2. gara būtību un sākotņi, 3. afektus, 4. cilvēka verdzību (jeb kaislību varu), 5. cilvēka brīvību (jeb prāta varu).

2. Atziņas metode. Matemātiku ar tās dēduktīvo metodi Spinoza (tāpat kā Dekarts) uzskatīja par cilvēka zinātnes vispār ideālu. Tā, arī savā galvenā darbā viņš izlietājis „ģeometrisko metodi“: t. i. viņš sāk ar dēfinīcijām un aksiōmām, dibina uz tām tezes (*propositiones*) ar to pierādījumiem un piemetinā vēl secinājumus (*korollaria*) un tuvākus paskaidrojumus (*scholia*), pēdējie pieder pie vērtīgākām „Ētikas“ daļām, jo šais paskaidrojums attēlojums risinās visbrīvāki.

Dēfinīcijas Spinoza izprot ģenetiski, t. i. tām nav jāuzmeklē dotam objektam tā pazīmes, bet tām jāparāda objekta rašanās un līdz ar to reizē tām jāatklāj objekta veidošanas likums. Lode, piem., būtu dēfinējama kā veidojums, kas rodas pusaplīm griežoties ap savu caurmēru kā asi. Tāpat kā ģeometrijā

no šīm dēfīnīcijām rodas vesels atsevišķo veidojumu pulks (piem. dažāda lieluma trijstūri, apli u. t. t.), kuriem šais dēfīnīcijās ir tā sakot savs radītājs likums, tā arī metafizikai jāatvasina lietu pilnestība stingri loģiskā kārtībā no viņu pēdējo pamatu dēfīnīcijām un aksiomām (t. i. nolikumiem, kas skaidri izriet no dēfīnītiem jēdzieniem). Spinoza pie tam bez tuvāka paskaidrojuma pieņem, ka domāšanas kārtībai atbilst iras kārtība. Jēdzienu skaidrā un saprotamā dēfīnīcija un saistījums apstiprina viņam arī attiecīgo priekšmetu īstenību. Attēlot vai izteikt reālos priekšmetus — tas pēc viņa domām ir jēdziena būtiskais uzdevums. Domu loģiskā secība atspoguļo viņam lietu reālās rašanās procesu. Pilnīgā cēloņu izziņa ietver sevī pēc viņa domām arī veīču izziņu. Pieredze nav vajadzīga. Jo drīzāk sistēmas noslēgtībai jāpierāda tās patiesība. Maldīgi pēc būtības iespējami tikai kā nepilnīga atziņa. Tādējādi priekšgalā Spinoza izvirza vienpusīgo „racionālismu“. Īstenības kārtību un sakaru viņš uzskata par identisku ar jēdzienu kārtību un sakaru (ko apzīmē par „gnōzeoloģisko parallēlismu“).

Zināšanas augstākā pakāpē pēc viņa uzskata sasniegta tad, ja atsevišķais ir intuitīvi uztverts kopā ar tam pārkārtoto (un tā radītāju) vispārīgo; atsevišķais, nejaušais, mainīgais tad tiek skatīts „mūžības gaismā“, „*sub specie aeterni*“, — šai ziņā Spinozas uzskati saskan ar mistikas uzskatiem, pie kam arī viņš, tāpat kā mistiķi, tiecas pēc pārjēdzieniskas, tīri vērotājas (intuitīvas) Dieva izziņas. Katra īstena atziņa ir tādējādi dēduktīva, tā ir āpriōra, t. i. (saskaņā ar šā termina sakotnējo jēgu:) atziņa no cēloņiem, un pašā augšā — no visaugstākā cēloņa, seviš cēloņa (*causa sui*) un visa cēloņa, proti, Dieva. Tomēr visu atsevišķo lietu saskatīšana un atvasināšana to neizsmelamajā daudzumā un raibajā dažādībā sniedzas pāri cilvēka atziņas jaudai. Pietiek, ja mēs to izprotam kā pakārtotu iras pamatveidiem, kuŗos pirmira atdara sava satūra pilnestību, un no kuŗiem mums ir zināmi tikai divi: domāšana un izplatība. Izprazdami viņu būtību, viņu likumību, mēs izzinām arī paliekošo, „mūžīgo“ visos laikā noritošos domāšanas un kustības procesos.

3. **Metafizika.** Līdz ar šās racionālistiskās atziņas teorijas pamatdomām ir doti arī metafizikas pamatvīlcieni, kā tie attēloti „Ētikas“ abās pirmajās grāmatās. Izejas punkts ir „substances“ dēfinīcija. Substance pēc Spinozas domām ir tas, „kas eksistē sevī un kas tiek izprasts (vienīgi) ar sevi.“ Tas nozīmē: substance pēc savas eksistences ir absolūti patstāvīga un neatkarīga, un arī tās jēdzienu nevar atvasināt no kāda cita jēdziena. Ar substance absolūto patstāvību ir arī sacīts, ka tā nav radīta no kaut kā cita (tā ir sevis pašas cēlonis, *causa sui*) un nav ierobežota ne ar ko citu (tā ir viena un bezgalīga). Spinoza sauc to arī par „dabu“ jeb „Dievu“ (ar ko viņš, protams, negrib uztvert to kā personīgu būti). Viņš drīzāk aizstāv visnoteiktāko natūrālismu, kas stingri atraida ikkatru Dieva un pasaules antrōpomorfistisku uztvērumu.

Substance ir visu lietu „immanētais cēlonis“ („*causa immanens*“). Ar to nav teikts, ka substance ir būte, kas atšķirīga no lietām (kuŗas laika ziņā eksistētu jau pirms tām); tāpat to nevar uzskatīt par lietu radītāju un valdītāju pamatspēku vai beidzot par lietu vienkāršu summu. Savā pirmajā rakstā, proti, „Īsajā traktātā par Dievu, cilvēku un tā laimi“ (kas nāca pazīstams tikai 19. g. s. vidū), Spinoza pēc atdzimšanas laikmeta dabas filozofijas parauga gan domāja dabu kā principu, kas savā spēka pārpilnībā rada atsevišķās lietas un to maiņu, un kas ir visuma mērķpiemērīgi darbīgā iekšējā dzīvība. Bet „Ētikā“ Dieva attiecība pret lietām ir tīri loģiska. Dievs attiecas pret lietām kā ģeometriskas figūras īpašības attiecas pret savu jēdzienu, kā secinājumi pret pamatlikumu. Dieva „darbība“ nenozīmē neko citu, kā nemainīgo likuma kārtību, kā vārdā lietas eksistē un noteic viena otru savā secībā... „Spinozas Dievs nelīdzinājas Ģētes zemes garam, kas mutuļodams brāzmo dzīves straumēs un rosmes vētrā: viņš paliek dziļā mierā līdzīgi matēmatiskai formulai,“ saka Kasīrers (*Cassirer*).

Dievs ir visa brīvais cēlonis, ir pēc tā būtības, ir tā esamības; tas tomēr neizslēdz, ka viss esošais ir nepieciešamības pēc tā, kā tas ir. Nebrīvs ir tikai tas, kas tiek piespiests no cita; bet kas turpretim padots vienīgi savas paša

dabas nepieciešamībai, tas ir brīvs. — Dievam tomēr nevar piedēvēt mērķpiemērīgu darbību, kā arī vispār Dievu nevar cilvēciskot. Spinozam pat šķiet vispār neiespējami noteikt Dievu tuvāki, jo ikvienā noteikšanā viņš ierauga noliegšanu (*omnis determinatio negatio est*), kamēr Dievā viss ir pozitīvs, un ārpus tā nav nekādas iras.

Visam jāizriet no dievišķīgās būtes ar stingru nepieciešamību (vai, pareizāki sakot, visam jāsaturas viņā).

Bet aiz šā sistēmas šķietamā mēchanisma, kas tiecas izslēgt visu mērķpiemērīgo, tomēr slēpjas teleoloģiska pamatdoma: jo arī Spinozam, tāpat kā jaunplatōnismam un Džordāno Brūno, visu lietu un visu notikumu vienējais sakars ir dievišķīgā spēka izpausme, kuŗu tiktāl tomēr, kauču klusu ciešot, iedomājas par sapratīgi (tā tad mērķpiemērīgi) darbīgu, un uz šo dievišķīgo spēku atvedina ikvienu ūniversa pilnību.

Otrais pamatjēdziens Spinozas sistēmā ir „atribūta“ jēdziens. Atribūts Spinozas dēfinējumā ir „tas, ko sapratne uztver substancē kā to, kas nodibina tās būtību“. Substancei kā bezgalīgi reālai būtei (scholastikas *ens realissimum*) ir bezgalīgi daudz atribūtu. No šiem atribūtiem cilvēka gars spēj izzināt tikai divus: domāšanu un izplatību, dvēselisko un miesisko. Šie atribūti nav jāiedomājas par tīri subjektīviem uztvērumiem, tā ka substance būtu nevis pati „domātāja“ un „izplatīta“, bet tā tikai cilvēkam šādējādi parādītos (jo izzinātājs gars pēc Spinozas domām nespēj neko radīt, bet tikai atdarināt to, kas sastopams īstenībā); atribūti ir reālas īpašības (kas gadījumā parādās arī kā „spēki“), kuŗās ikviens attēlo substances būtību pilnīgi (adekvāti), proti, kā vienēju, visuaptverošu kārtību. Līdz ar to ir dots, ka abu mums izzināmo atribūtu saturs uzrāda pilnīgu paralēlismu. Telpas veidojumu attiecībai, kas izteikta, piem., kādā ģeometriskā teorēmā, līdztekus iet domu attiecība, kuŗas nodibina šo teorēmu. Abos gadījumos kārtība ir viena un tā pati, un substance tieši pastāv šai kārtībā. Ikvienu mijdarbība starp psihisko un materiālo ir izslēgta.

Atsevišķās lietas Spinoza apzīmē par substances „modiem“ (t. i. īpašiem iztēlojumiem, modifikācijām). Viss, kas

ir, ir vai nu sevī (t. i. substance) vai citā (mods). Visus modos var apskatīt no abu atribūtu viedokļa (tā tad kā no domāšanās tā izplatības viedokļa). Tāpēc arī šeit der nolikums, ka „ideju kārtība ir tāda pati, kā lietu kārtība“, t. i. visam garīgam atbilst materiālais un otrādi. Šis „psicho-fiziskā paralelisma princips“, protams, izslēdz ikvienu savstarpējas iedarbības pieņēmumu starp miesu un dvēseli. Dvēsele ir miesas priekšstats (apziņa, *idea corporis*); pašapziņa (*idea ideae corporis*) ir dota tieši ar apziņu. (Par šo jautājumu var būt dažādās domās; daudzas dvēseles parādības norisinās, jebšu mēs tās „neievērojam“ jeb nereflektējam par tām). Bet pati apziņa tak sastādās no atsevišķo ideju (apziņas saturu) daudzības, kas atspoguļo atsevišķos procesus mūsu miesā. Gars izzina pats sevi tikai tiktāl, cik tas uztver šo „miesas afekciju“ idejas, kuŗas ceļas no citiem ķermeņiem. Pašizzina tāpēc ir gaužam pastarpināta un nepilnīga. Tā nav, kā to novērojām Dekarta sistēmā, ikvienas drošības pamats; tikpat maz tā, protams, ir *substanciālais* dvēseles apziņa, jo pats gars ir tikai ideju agregāts, priekšstatu komplekss.

4. Mācība par dvēseli. No Spinozas psiholoģiskajiem uzskatiem pieminams, ka viņš piedēvē dvēselei divkāršu izziņas spēju. Ar *imaginatio* („tēlaino“, t. i. juteklisko priekšstatīšanas spēju) viņš saprot juteklisko uztveru un to reprodukciju (ko viņš reiz nosauc par „mēmiem attēlojumiem“), kā arī no tām atvasināto jēdzienu kopumu. Imāginācija sniedz tikai neskaidras idejas un tāpēc nepietiekamu (inadekvātu) atziņu. Spēju darināt adekvātas idejas Spinoza sauc par *prātu* (*ratio*). Tā, mūsu idejas par Dievu un „izplatības“, kā arī „domāšanas“ atribūtu ir adekvātas; adekvāta ir arī ikviena atsevišķa priekšmeta ideja, ciktāl mēs viņu izprotam kā vienas substances modifikāciju un līdz ar to visuaptverošajā mūžīgajā pasaules sakarā (*sub specie aeterni*). Ikviena patiesa atziņa apliecina pati sevi ar to ēvidenci, kas viņu pavada. Citādi viņš uzskata visus spēju jēdzienus, tā tad arī piem., gribu — tāpat kā vispārīgos jēdzienus vispār — par tīri subjektīviem veidojumiem. Dvēsele viņam gan nav substance, bet vienīgi apziņas procesu norīse (pie kam visus

šos procesus Spinoza tiecas — intelektuālistiski — uztvert par „idejām“).

Zīmējoties uz cilvēka jūtām un centieniem, Spinoza izšķir trīs „primārus“ afektus. Ikvienas būtes pamattieksme (*cupiditas*, griba jeb cenšanās) vērsta uz pašuzturu. Viņš pie tam arī uzsver (tāpat kā Hobss), ka ar vēlēšanos lietas vispirmāk iegūst mums vērtību. Mēs saucam kaut ko par labu, jo mēs to vēlamies, bet nevis vēlamies to, jo turam to par labu. Ja kas paceļ miesas varu, tad šī kaut kā ideja paceļ dvēseles varu, un tas tiek labprāt priekšstatīts: *laetitia* (prieks); turpretim ar varas pamazināšanos iestājas *tristitia* (skumjas). No šiem trijiem elementārafektiem Spinoza mēģina atvasināt pārējos. Tā, piem. mīlestība ir „prieks, savienots ar tā ārējā cēloņa priekšstatu“; naidis ir „skumjas, ko pavada to cēloņa ideja“. (Salīdz. Dekarta mācību par afektiem, 13. §., 5. u. 6.).

Ievērojama ir Spinozas tīri teorētiskā, dabaszinātniskā metode, kādu viņš izlietā savā psiholoģijā: kārības un no tām izrietošās darbības viņš negrib nedz izsmiet, nedz nonicināt, bet gan — saprast, un proti, ar tādu vienaldzību un vēsumu, it kā runa būtu par līnijām, plāksnēm un ķermeņiem. Nav arī taču nekā, kas neizrietētu ar nenosacītu nepieciešamību no vienējās absolūtās substances. Mums šķiet, ka mēs darbojamies brīvi, jo mēs gan apzināmies mūsu gribu un, varbūt, tās tiešos motīvus, bet neapzināmies tās dziļāki slēptos cēloņus. Tā, izslāpis bērns domā labprātīgi prasām pienu, bailīgais — labprātīgi bēgam. Ja krītošam akmenim būtu apziņa, tad arī viņš iedomātos krītam labprātīgi.

5. Ētika. Saskaņā ar šo stingro Spinozas dēterminismu visam, ko mēs saucam par labu un ļaunu, nepieciešami jāizriet no absolūtās substances, Dieva. Spinoza rauga tikt galā ar šādu secinājumu, mācīdams, ka labais un ļaunais, pilnīgais un nepilnīgais nav īpašības, kas pienākas lietām pašām par sevi, bet gan mēs piešķiram tās priekšmetiem (piem. cilvēka darbībām), sekodami zināmiem iespaidiem un noskaņojumiem. Tām ir tā tad tikai relatīva nozīme (mums), bet nevis absolūta; tām nav nekādas darīšanas ar substanciālo pasaules pamatu; tas nav nedz tikumisks, nedz netikumisks. Šāda doma

bija, protams, visasākā pretstatā valdošajai ticībai „svētajam“ Dievam un nepieciešami radija niknus pretniekus; šāda doma, likās, padara neiespējamu tikumību. Bet savu augstāko pakāpi Spinozas sistēma sasniedz taisni ētikā, un proti, individuālistiskajā ētikā, un arī pats Spinoza ir visnotaļ ētiski noskaņota personība.

Tikumis (tikumība) pēc viņa domām ir „cilvēka vara, kas atrod savu izskaidrojumu vienīgi ar cilvēka būtību.“ Tas nozīmē: ciktāl cilvēks, neraugoties uz to, ka tas ir ieausts vispārīgajā dabas sakarībā, tomēr piemēroti savai dabi veido savu gribu un darbību, viņš ir tikumīgs (un līdz ar to arī „patiesi brīvs“; salīdz. zemāk 18. §., 4.). Bet ciktāl cilvēku notic no ārienes pārāk spēcīgas ietekmes, viņš ir ļauns un nebrīvs. Pie šīm ārējām ietekmēm Spinoza pieskaita it īpaši jutekliskās iekāres pasīvos afektus, ko ierosina nīcīgie objekti. Tie pastāv no neskaidrām (sajauktām) idejām. Tos skaidri izzinādami, mēs līdz ar to varam pilnīgi pārvaldīt tos. Tas notiek tad, kad mēs uztveram objektus nevis to atsevišķībā, bet viņu sakarībā ar visuaptverošo substanci. Bet uz šo atziņu vēršas pats („darbīgais“) afekts (un vienīgi tāds var pārspēt citus afektus). Tā kā sapratīgā domāšana (adekvātās idejās) ir vienīgais, kas ar iekšēju nepieciešamību izriet no gara būtības, tad mūsu dabas pamatdziņu pilnīgi apmierina tikai lietu kā dievišķīgās būtes modifikāciju sapratīgā izziņa. Šādā nozīmē saprotami Spinozas vārdi: „Tikums nav nekas cits, kā darbošanās saskaņā ar paša dabas likumiem.“ Dievizziņā mēs vairs neesam cietēji, bet gan gluži aktīvi, un no tam izrietošais prieks, Dieva idejas pavadīts, ir „intellektuāla mīlestība“ uz Dievu. Šī mīlestība ir augstākais tikums un reizē augstākā laime. Jo „svētlaimība nav vis tikumības alga, bet pati tikumība“. Uz to attiecināmi šādi panti no Gētes „Fausta“: „Jau krūtīs kaislais nemiers rima ar saviem cīņu negaisiem, un maiga mīlestība dzima uz Dievu un uz cilvēkiem“ (Raīņa tulkojums). Tie ļoti labi raksturo to „miera dvēsmu“, kas ļaūšama visā Spinozas ētikā.

6. Mācība par valsti. Savā mācībā par valsti Spinoza ir Hobsa ietekmēts, bet taņī pašā laikā arī Hobsa pretnieki atstājuši savu iespaidu uz viņu. Arī Spinoza iziet no

domas par bezvalstisku „dabisku stāvokli“, kur atsevišķie indivīdi, savu juteklisko kārību vadīti, dzīvoja mūžīgā nesa-
ticībā. Valsts nodibina mieru un aizstāv atsevišķo indivīdu
intereses, bet tai jākalpo arī prāta attīstībai. Tikai valstī ie-
spējama patiesa tikumība un brīvība. Valsts vara tomēr ne-
drīkst būt absolūta un nedrīkst kalpināt indivīdu (kā to
gribēja Hobss), bet tai jābūt demokrātiskai, tā ka ik-
viens paklausa pašu dotajam likumam. „Valsts mērķis ir
brīvība.“ Tā Spinoza izsakās savā „Teoloģiski-politiskajā
traktātā“ (1670. g.), kas aizstāv arī reliģiozo iecietību, domā-
šanas brīvību un bībeles kritiku. Savā vēlākajā „Politiskajā
traktātā“ Spinoza vairāk tiecās uz aristokrātisku
satversmi.

7. Spinozas vēlākais iespaids. Tāpat kā Džordāno
Brūno, arī Spinoza ir antrōpocentriskās pasaules apceres vis-
noteiktākais pretnieks (ši apcere uzlūkoja visu par radītu vie-
nīgi cilvēkam) un tāpēc arī pretnieks katrai Dieva
cilvēciskošanai. Ja apsveram, cik lielā mērā šis naivais teleo-
loģiskais pasaules iztulkojums un antrōpomorfistiskais Dieva
uztvērums pildīja pat vēl „apgaismības laikmeta“ domu līdz
pat 18. g. s. beigām, tad saprotams, cik „moderni“ liekas šādi
Spinozas uzskati, un kādas šausmas un riebumu tie radīja
viņa laika biedros. Neraugoties uz visstingrāko apkaņošanu,
Spinozas mācībai radās tomēr daudzi vairāk vai ma-
zāk apslēpti piekritēji, vispirms Holandē (kur reliģiōzais
spinozisms savienojās ar Bēmes ietekmi), bet pēc tam arī
Francijā un Vācijā. Tomēr sākot ar apm. 1720. gadu literā-
riskais strīds ap Spinozas mācību apklust; vispārējo interesi
tagad saista Leibnica un Volfa mācība. Tikai 18. g. s. pēdējā
ceturksnī Fridrihs Heinrichs Jakobijs (*Jacobi*) rosīgi
vācis piekritējus Spinozas mācībai, starp tiem bija arī Gēte,
kas apzīmē sevi kādā vietā par Spinozas „kaislīgu skolnieku,
pat visnoteiktāko cienītāju“. Arī Herders vērtē Spinozu
augstu. Spinozas ietekme manāma tālāk Šleiermachersa,
Šellinga, Hegela, Fechnera, Paulsena mācībā
un vispār tagadnes monistiskajā un naturālistiskajā filozofijā,
piem. Hekeļa (*Haeckel*) mācībā.

Šo Spinozas sistēmas dziļo vēsturisko iespaidu dēļ mums jāsniedz šās sistēmas sīkaks kritisks novērtējums.

8. Novērtējums. Spinozas sistēmas galvenais trūkums meklējams tanī, iekš kam pats viņas autors saskatīja tās galveno pārakumu, proti, „ģeometriskajā metodē“. Ar to viņš nepielaižamā kārtā sajauc matēmatiku un metafiziku. Pirmā ir ideālzinātne, kas nodarbojas vienīgi ar domātiem veidojumiem, bet otrā ir reālzinātne, kas tiecas iespējami plašāki un dziļāki izdibināt īsteno pasauli. Matēmatikā ir atļauts dēfinēt jēdzienus un izlietāt tos nolikumos un pierādījumos, nejaudājot, vai priekšmeti, kas atbilst šiem jēdzieniem, eksistē īstenībā. Ja turpretim metafizika jādibina uz substances jēdziena dēfinīciju, tad jautājums paliek neizšķirts, vai kaut kas reāls, kas atbilst šai dēfinīcijai, arī eksistē. No tam, ka Spinoza nemaz neievēro šo jautājumu, redzams, ka viņš rīkojas bez gnōzeoloģiski-kritiskas pārdomas (t. i. „dogmatiski“). Šeit novērojams, ka Spinoza, jebšu viņa metafizika liekas tik „moderna“, savā atziņas teorijā spēris soli atpakaļ, salīdzinot ar Dekartu. Sajaukdams ideālās zinātnes ar reālajām, viņš arī neatšķir pamata un seku (bezlaicīgo) loģisko attiecību no cēloņa un veices (laicīgās) reālās attiecības. Tā piem. substances un moda attiecībā Spinoza nav nošķīris vienu no otras lietas un īpašības, cēloņa un veices, loģiskā pamata un seku, bezgalīgā un galīgā, abstraktā un konkrētā attiecības.

Spinoza nav devis loģisku (matēmatiskajam pielīdzināmu) atvasinājumu no vienas substances jēdziena. Abi atribūti „domāšana“ un „izplatība“ ir klusu ciešot pārjēmti no pieredzes. Vēl jo mazākā mērā „atvasinātas“ ir konkrētās atsevišķās lietas. Empīriski īsteno nevar, proti, tīri loģiski-matēmatiski „dēducēt“.

Dvēseliski-garīgo Spinoza uztver pilnīgi pielīdzinot to materiālajam. Viņa sistēma ir tikai lietu filozofija. (Kā tās pretstatu mēs vēlāk sastapsim Fichtes filozofiju, kas iziet no e's'a; sk. šās „Filozofijas vēstures“ III. daļu.)

Spinozas psiho-fiziskais parallēlisms ir neskaidrs, jo tas ir divējādi sāpotsams. Pēc viena iespējamā iztulkojuma parallēli ir ideja un priekšmets, piem. uztvertā lieta kā fiziskais un uz to vērsta uztveres priekšstats kā psihiskais

(gnōzeoloģiskais parallēlisms). Pēc otra iztulkojuma šim psihiskajam uztveres aktam drīzāk atbilst fizioloģisks process smadzenēs, kas to pavada (psīcho-fiziskais parallēlisms).

Pārdomas modina arī Spinozas ē t i k a s intelektuālisms: vairāk vai mazāk skaidrajai atziņai jābūt vienīgajai noteicējai gribai. Bet pieredze to neapstiprina. Jāpiemin arī, ka Spinoza bez dziļāka pamatojuma vispārina personīgo momentu, uzlūkodams intelektuālo milestību par visstiprāko afektu un saskatīdams Dievizziņā pašu vērtīgāko un visvairāk aplaimotāju nodarbi.

It īpaši skaidri Spinozas mācībā parādās katras naturālistiskas ētikas pamattrūkums. Ja visus psihiskos procesus vispār un tamlīdz arī visus gribas aktus un darbības aplūko par kauzāli dēterminētām vienīgi psihologa-dabas zinātnieka iekšējā ievirzē, lai visus šos procesus izskaidrotu viņu faktiskajā norisē, tad līdz ar to tiek ignōrētas vērtības — tā tad arī tikumiskās vērtības un no tām izrietošās normas; tikpat viegli paliek neievērota (indēterministiskās) brīvības apziņas praktiskā nozīme cīņai par tikumisku pilnību.

Piektā nodaļa.

Loks un 18. g. s. angļu filozofija.

18. §. Loks.

1. Dzīve un darbi. Džons Loks (*John Locke*, 1632.—1704. g.) studēja Oksfordā filozofiju, dabas zinātnes un medicīnu. Viņš vēlāk ļoti nelabvēlīgi izteicies par scholastisko mācības metodi. Turpretim viņu jo dzīvi saistīja pie sevis Dekarta un Bēkona raksti, tāpat kā Roberta Boila (*Robert Boyle*, (1626.—1691. g.) eksperimentālie ķīmiskie pētījumi; ievēzdamš ķīmijā atoma jēdzienu, Boils atbrīvoja to vispirmāk no aristoteliskiem un alkīmistiskiem aizspriedumiem. Matēmatika tomēr bija Lokam visu mūžu samērā sveša. Viņš iejēma cienījamu vietu grāfa Šaftsberija namā kā ārsts, dēla audzinātājs un tuvs draugs. Loks vairākkārt ilgāku laiku uzturējies Holandē un Francijā.

Loka galvenais darbs „Pētījums par cilvēka sapratni“ („*Essai concerning human understanding*“), četrās grāmatās, parādījās 1690. gadā. Nevis scholastisko mācības grāmatu sausajā izteiksmē, bet eseja saistošā, viegli plūstošā valodā viņš (tāpat kā Dekarts) iztīrījis šeit filozofiskas problēmas, un tam droši vien bija liela nozīme darba popularizēšanai. Vēl jo lielākā mērā pētījuma saturs liecināja par jaunām un oriģinālām domām. Kamēr vispārējā interese bija vēl visgarām pievērsta metafiziskiem, it īpaši dabas filozofijas jautājumiem, šeit (vēl jo spilgtāki nekā Dekarta mācībā) centrā nostādīta gnōzeoloģiska problēma, proti, jautājums par atziņas izcelšanos, drošību un apmēriem. (Tiktāl Loka pētījums ir Kanta „Tīrā prāta kritikas“ priekštecis.). Jautājums par ideju izcelšanos ir arī psiholoģijas jautājums, tomēr Loks domā līdz ar to reizē atrisināt gnōzeoloģisko jautājumu par ideju vērtību atziņā (t. i. viņu objektīvo nozīmi). Loks vēl nav skaidri nošķīris psiholoģisko no gnōzeoloģiskā. Loks sekmīgi turpinājis un tālāk izkopis jau Bēkona aizstāvēto filozofijas empīristisko virzienu.

2. Ideju izcelšanās un šķiras. Par gnōzeoloģijas pamatproblēmu Loks uzskata jautājumu, no kurienes gan ceļas „idejas“ (priekšstati), ar kurām sapratne rikojas atziņā. Ideju viņš dēfīnē šādi: „Visu, ko gars uztver pats sevī, vai kas ir uztveres, domāšanas jeb sapratnes tiešais objekts, es saucu par ideju.“ Tā atbilst tā tad nevis piem. Platōna idejai, bet Dekarta *cogitatio*, izprotot to plašā nozīmē kā apziņas saturu (vai „pārdzīvojumu“). Sajukuma un veltīgas prātaļošanas galvenais avots ir tādu vārdu lietošana, kuriem neatbilst noteikta „ideja“ (nozīme). Sava pētījumu pirmajā grāmatā Loks sniedz negatīvu atbildi uz jautājumu par ideju izcelšanos, proti, ka mums nav iedzīmtu ideju, un ka dvēsele sākotnēji līdzinās neapprakstītai lapai (*tabula rasa*). Ar pārlicinošu spēku Loks pierāda: ja eksistētu iedzīmti jēdzieni un no tiem darināti pamatlikumi, tad tos nepieciešami apzinātos jau arī bērni, mežoni, neizglītoti cilvēki. Taču raugoties uz pašiem vispārīgākiem jēdzieniem, kā piem. identitāte, dažādība, iespēja un neiespēja — taisni šādus jēdzienus turēja par iedzīmtiem

— tas tā nebūt nav (kā to viegli var parādīt); tikpat maz par iedzīmtiem var uzskatīt arī tādus pamatlikumus, kā piem. identitātes un pretrunas likumu. Pat Dieva priekšstats nav iedzīmts; jo mēs to neatrodam visās tautās un visos cilvēkos, un pie tam šis priekšstats ir ļoti dažāds. Bet ka tas ir plaši izplatīts, viegli izskaidrojams: dievišķās gudrības un varenības pēdas skaidri redzamas radībā ikvienam sapratīgam cilvēkam. Arī praktiskie (morāliskie) pamatlikumi nav iedzīmti. Tie netiek vispār atzīti, un arī viņu pamatojums ir gaužam dažāds. Iedzīmta praktiskā laukā ir vienīgi prasība pēc svētlaimības un riebums pret nelaimi. Pieredzei nu vajadzētu norādīt uz noteiktiem rīcības veidiem, kas būtu derīgi īpatņa un sabiedrības laimei. Ar to, kā arī ar audzināšanas un ierašu iespaidu izskaidrojama zināmo morālisko pamatnolikumu samērā plašā izplatīšanās.

Polemika pret ideju iedzīmtību (kas mums šķiet pat pilnīgi lieka) tika tolaik uzņemta no jaunās puses. Pat Nūtons atzina, ka Loks esot „hobists“, kas skāris morāli pašā saknē. Pret ko īsteni vērsās Loka polemika, vai nu pret Dekartu (kā to agrāk vispār piejēma), vai pret angļu filozofiem, kā piem. Herbertu vai Kedvortu (*Cudworth*) un Klārku (*Clarke*), nav droši nosakāms.

Pozitīvo papildinājumu pirmās grāmatas kritikai sniedz otrā grāmata. Tā mēģina pierādīt, ka visas „idejas“ ceļas no pieredzes, un proti, visi vispārīgie jēdzieni un spriedumi ir darināti ar konkrētu un individuālu saturu abstrahēšanu un vispārināšanu. Pieredze pamatojas vai nu uz ārējo priekšmetu uztveri ar jutekļiem („*sensation*“) vai psihisko norišu uztveri mūsu dvēsēlē („*reflexion*“). Pēdējā attīstās tikai uz pirmās pamata. Loks iedala idejas divās lielās šķirās: A. vienkāršās idejas (*simple ideas*, kur sapratne izturas tīri pasīvi, receptīvi), un B. saliktās idejas (*complexed ideas*, ko sapratne aktīvi darina, kombinējot vienkāršās).

A. Vienkāršās idejas ceļas:

1. no viena jutekļa, kā piem. krāsu, skaņu, smaršu u. c. sajutas;

2. no vairākiem jutekļiem, kā piem. priekšstats par izplatību, veidu, kustību, mieru (kas ceļas no redzes un taustes jutekļa);
3. no „refleksijas“, kā piem. domāšanas vai priekšstatišanas (un tās paveidu: spriešanas, zināšanas, ticēšanas, atcerēšanās), gribēšanas un iekāres jēdziens;
4. no sajūšanas (*sensation*) un refleksijas (*reflexion*), kā piem. tīksmes un netīksmes, esamības, spēka, secības u. tml. priekšstats.

Raugoties uz šo vienkāršo ideju gnōzeoloģisko vērtību, Loks izšķir šeit tādas idejas, kas precīzi atbilst izziņātam priekšmetam, kas tā tad ir objektīvi nozīmīgas, un tādas, kam ir tikai subjektīva nozīme. Pie pirmajām viņš pieskaita visas refleksijas idejas (tā tad uz pašuztverti dibinātos psiholoģiskos jēdzienus), tālāk izplatības, kustības, miera, skaitļa, figūras un soliditātes priekšstatu. Šis (tā saucamās „primārās“) kvālitātes pēc Loka domām ir „pilnīgi neatdalāmas no ķermeņa, lai tas atrastos kādā stāvoklī atrazdamies“. Viņš pie tam it pamatoti uzsver, vērsdamies pret Dekartu, ka kailā izplatība nav ķermeņa būtība, un ka šeit jānāk klāt soliditātei (salīdz. 15. §., 4.). (Viņš atšķir no tās cietumu, kuņu viņš izskaidro par solida ķermeņa grūdienu iespaidu). Turpretim „sekundārās“ kvālitātes (kā krāsas, skaņas, smaršas, garšas, cietumu, mīkstumu, siltumu, aukstumu) viņš it pareizi apzīmē par vienkāršām sajūtām uztvērējos subjektos. Lietās tām atbilst primārās īpašības, īpaši kustības procesi, kas iespaido jutekļus.

Jāpiezīmē, ka jau antīkie atomisti, tālāk Galilejs, Hobss un Dekarts šķīra „primārās“ kvālitātes no „sekundārajām“, un Loks vienkārši pārjēmis šo izšķirību. (Salīdz. augšā 6., 9. un 12. §.).

Sapratne nevar radīt jaunas vienkāršas idejas, tā var apzīmēt vārdā ar uztverti uzjēmtās un ar atmiņas palīdzību uzglabātās idejas, dažādi kombinēt tās, salīdzināt un ar abstrakciju un vispārīnāšanu darināt vispārīgus jēdzienus. No tam rodas:

B. Saliktās idejas.

Saliktās idejas iespējamās ar to, ka idejas pēc to uzņemšanas neizzūd bez pēdām, bet tiek paturētas. Atmiņa ir tā tad priekšnosacījums sapratnes darbībai, kas pastāv salīdzināšanā un izšķiršanā, savienošanā un atdalīšanā (abstrahēšanā) un nosaukumu došanā. Sapratnes darbības produktus, „kompleksās idejas“, Loks iedala trijās grupās. To saturs ir:

1. **Modi**, t. i. lietu un procesu stāvokļi un īpašības. „Vienkāršie“ modi pastāv tikai no vienlīdzīgiem elementiem (piem. ducis), „jauktie“ — no nevienlīdzīgiem (piem. skaistums, t. i. „zināma krāsa un tēla kombinācija, ar ko skatītājs tiek sajūsmināts,“ zādzība, uzņemšanās, dzērums, meli u. t. t.).

2. **Substances**, t. i. „tādas vienkāršo ideju kombinācijas, kas tiek uzskatītas par lietu pārstāvēm“. Pie tām pieder „hipotētiskā jeb neskaidrā substances ideja“; tā nozīmē to par sevi pastāvošo „mums nezināmo kaut ko“, kas ir modu nesējs. (Lai atgādājamies, kādu pašsaprotamu nozīmi un vērtību substances jēdzienam piešķīra Dekarts, sk. 13. §.). Šeit tas kļuvis par problēmu, bet tas tiek paturēts, kauču mēs substances vārdam nevaram uzrādīt apziņā nevienu piederīgu ideju. Tālāk šeit piederas visu lietu priekšstati (cilvēks, sviņs u. tml.), arī kolektīvu priekšstati, kā piem. karaspēks, pasaule.

3. **Relācijas** (attiecības, samērības). Gars iegūst tās nevis (kā abu pārējo grupu idejas) aplūkojot lietas tā, „kā tās eksistē pašas par sevi“, bet salīdzinot tās ar citām. Šeit pieder līdzība, dažādība, lielumu attiecība u. t. t. Arī tādi jēdzieni, kā laulāts draugs, tēvs, draugs, kalpotājs u. tml. satur relācijas.

Loks ļoti plaši apcerējis šo triju grupu svarīgākās idejas, — iekš tam arī pastāv šā pētījuma galvenā vērtība. Tā, viņš iztīrā (starp modiem) telpas, laika, skaitļa, bezgalības, spēka priekšstatus un ar tiem saistītos jēdzienus. Pie tam arī noskaidrojas, ka Loka modu dēfīnīcija (kā visas „kompleksās idejas“ tie esot dvēseles aktīvi darināti) nav piemērojama vienkāršajiem modiem; Loks drīzāk runā par modiem kā vienkāršām idejām (*simple ideas*), kas tiek pasīvi uzņemtas. Tāpēc viņš iztīrā šeit arī vienkāršo ideju, kā piem., krāsu,

skaņas, garšas, domāšanas, tiksmes, sāpju „modifikācijas“. Ar spēka jēdziena apceri viņš saista ļoti plašu brīvības problēmas apceri. Pie s u b s t a n č u idejām pieder arī Dieva priekšstats. Asā, bet tomēr dibinātā pretstatā Dekartam (13. §., 2.) Loks rāda, ka mēs paši darinām šo priekšstatu, domās līdz bezgalībai kāpinādami vienkāršās idejas, kā piem. esamības un ilguma, zināšanas un spēka, laimes u. c. idejas, nevarēdami tomēr šeit istenībā piepildīt bezgalības domu, kā tas iespējams zīmējoties, piemēram, uz skaitļiem, telpām un laika sprīžiem. Materiālo un nemateriālo substanču apzīmējumu vietā viņš ieteic domātāju un nedomātāju substanču nosaukumus, jo radītājam iespējams piešķirt arī materiālajām būtēm domāšanas spēju. Kā pirmo starp relācijām Loks min cēlonību. Pēc Loka domām mēs to iegūstam no uztveres, ka dažas atsevišķas īpašības un substances, proti, sāk eksistēt, un ka tām par šo savu esamību jāpateicas kādas citas būtes iespaidam. Cēloniskā attiecība šeit tā tad vēl nav (kā Kanta mācībā) ierobežota ar norisēm, bet arī „substances“ tiek uzskatītas par cēloniski nosacītām; tālāk Loks pieņem, ka cēloņa darbība ir u z t v e r e m a (salīdz. 14. §., 1.). Identitātes iztirzājumā atrodam piezīmi, ka *principium individuationis* (individuālītātes pamats) ir tā eksistences īpatnība, „ar ko ikviena būte tiek noteikta zināmā veidā uz zināmu laiku un zināmā vietā“; tālāk, ka personas jeb es'a identitāte noteikti jāatšķir no substances identitātes; jo ir domājams, ka substanču maiņā turpina pastāvēt tā pati pašapziņa. Dekarta mācībā sastopamo es'a (apziņas) pielīdzināšanu dvēseles substancei (13. §., 1.) Loks līdz ar to atzīst par nepielaižamu. Starp attiecībām Loks apskata arī „morāliskās“ attiecības. Tās pastāv „patvaļīgo darbību saskaņā vai nesaskaņā ar kārtulu, uz kuru tās tiek attiecinātas.“ (Salīdz. zemāk 4. Ētiku.).

Iekams pāriet pie jautājuma, „kā sapratne izlietā dažādos ideju veidus, un kādu atziņu mēs ar tiem panākam“, trešajā grāmatā Loks (ievērojot ideju un vārdu ciešo sakaru) apskata „v a l o d a s dabu, lietājumu un nozīmi“.

3. Atziņas mācība. Filozofijai (it īpaši atziņas teorijai) ievērojamāka ir ceturrtā grāmata, kur ir runa par „zināšanu“, „paticāmību“, „ticību“ un „maldiem“.

Šeit ir Loka pētījumu smagumpunkts; jo jautājums par mūsu priekšstatu izcelšanos 1. un 2. grāmatā ir pacelts vienīgi, lai noskaidrotu viņu gnōzeoloģisko vērtību un viņu nozīmes apjomu. Savu iztirzājumu Loks iesāk ar šādu domu: tā kā garam „nav neviena cita tieša objekta, kā tikai savas paša idejas, tad ir saprotams, ka mūsu zināšanai ir darišana tikai ar šām idejām“. „Atziņu“ Loks tāpēc dēfīnē par „divu ideju saskaņas uztveri“. Tas izklausās, it kā subjekts savā izziņā būtu ierobežots ar paša apziņas saturu uztveri. Īstenībā tomēr Loks drīz vien atmet šo „subjektīvā ideālisma“, apziņas-immanences viedokli (salīdz. 13. §., 1). Loks, proti, izšķir četrus šās „ideju saskaņas“ veidus. 1. „Identitāte un daļā dība“. „Gars, saka Loks, skaidri un nemaldīgi uztver, ka ikviena ideja saskan ar sevi pašu un ir līdzīga pati sev, un ka visas noteiktās idejas, atšķiras viena no otras, t. i. viena nav otra.“

2. „Attiecība“ („relācija“). Tā kā visas idejas atšķiras viena no otras, „tad vispār nemaz nebūtu iespējama pozitīva zināšana, ja mēs nevarētu uztvert itin nekādas attiecības starp mūsu idejām.“ Zināšana un relācija ir, piem., matemātiskais nolikums, kam reizē ir „demonstratīvas“ drošības raksturs.

3. Koeksistence (pastāvēšana kopā) vai nekoeksistence vienā un tanī pašā objektā, — „tā ir kaut kas substancēm īpatnīgi piederīgs“. Tā piem., zeltā savienots zināma veida dzeltānums, smagums, kausējamība, nesadedzināmība u. t. t. Šeit pieder as empīriskā zināšana par dabu.

4. Reālā esamība. „Ceturtais veids ir, proti, faktiskās un reālās eksistences saskaņa ar kādu ideju.“ Ar to, protams, ir atmesta ierobežošana ar individuālā es'a apziņu, un pēkšņi atkal jo skaidri sāk izpausties viss Loka reālistiskais pamatuzskats, veselajai cilvēka sapratnei pašsaprotamā pārliecība, ka mēs izziņām reālu pasauli viņpus apziņas. Tā kādā vietā (II. grām., 32. nod., 19. §) Loks saka: „Patiesība pastāv iekš tam, ka idejas jeb vārdi tiek saistīti vai šķirti tā, kā pašas viņu pārstāvamās lietas saskan vai nesaskan.“ Loks nešaubās par īstenības (reālītātes), kas pastāv neatkarīgi no iz-

zinātāja subjekta, eksistenci. Ārējā pasaule telpā ir tikpat īstena, kā mūsu apziņas procesu iekšējā pasaule. Sajaušanas un refleksijas „vienkāršās idejas“ „visas ir reālas, visas saskan ar lietu realitāti, jebšu ne tieši tai nozīmē, ka visas tās būtu faktiskās iras adekvāti attēli“ (ko, kā zināms, nevar sacīt par „sekundāro“ kvālitāšu idejām).

Mūsu zināšanā par esamību Loks izšķir trīs pakāpes. Zināšana par mūsu pašu eksistenci ir „intuitīva“, t. i. „tik skaidra un droša, ka tai nav vajadzīgs pierādījums, nedz arī šādu pierādījumu varam sniegt“ (šai zinā Loks ir vienis prātis ar Dekartu). Zināšana par Dieva esamību ir „demonstratīva“, t. i. šī esamība tiek „ar prātu skaidri pierādīta“. Galvenais Loka lietātais argūments ir tā saucamais kosmoloģiskais pierādījums; tā atbalstīšanai viņš lieto arī fiziko-teoloģisko pierādījumu. Šo pierādījumu kritiku sniedzis Kants (sk. III. daļu).

Par citu reālu būšu esamību mēs iegūstam zināšanu tikai ar juteklisku uztveri. Ja tā arī nedod pilnīgi tādu pašu drošību, kā „intuīcija“ un „dēdukcija“ (t. i. „demonstrācija“), „tad tomēr tā var saukties par zināšanu un pierāda lietu esamību ārpus mums“. Protams, šī („sensitīvā“) zināšana nesniedzas tālāk par tieši klātesošo juteklisko uztveri. Atmiņa, ciktāl tā ir uzticama, „sniedz mums drošas zināšanas tikai par to, kā agrāk reiz eksistēja lietas, kas iedarbināja mūsu jutekļus.“

Tādējādi mūsu „zināšana“ par īsteno ir patiesībā ļoti aprobežota, un tāpēc mums citādi jāapmierinās ar „paticamību“. Šeit ir tomēr zināma pakāpenība, sākot ar tiešo drošību un pierādījumu līdz pat nedrošībai un neticamībai.

Atzīdams, ka „paticamā“ atziņa arī pelna atziņas nosaukumu un praktiski tai ir ļoti liela nozīme, Loks paceļas pāri racionālistiskajā filozofijā (un pat vēl Kanta mācībā) parastajam ieskatam, kas nonicina katru atziņu, kurai nav tā iekšējās nepieciešamības un stingrās vispārnozīmības rakstura, kā matēmatiskajai atziņai. Īstenībā mēs, proti, visās reālajās zinātnēs netiekam laukā no „paticamās atziņas“ loka, kas, bez šaubām, bieži vien tuvojas drošajai atziņai tik lielā mērā, ka praktiski tā nav šķīrāma no pēdējās.

Loks ir, protams, arī empīrists, bet viņš stāv tālu no Bēkona optimisma, kas sagaida no pieredzes, „zinātnes mātes“, atbildi uz visiem cilvēces jautājumiem, arī lietu „iekšējās būtības“ atklāšanu. Viņš pat taisni izsakās, ka nav nekādas īstenas „zinātnes“ par materiālo pasauli. Par galveno motīvu viņš min to, ka „neredzamie ķermeņi (t. i. atomi), kas sastāda materijas aktīvo daļu un ir dabas lielie darba rīki,“ paliek mums apslēpti. Īstena „zināšana“ par ķermeņiem mums būtu vēl tikai tad, ja mēs pazītu viņu iekšējo būtību tā, ka no paša sākuma varētu atvasināt no tās viņu īpašības un darbības.

Zināšanas ideāls, kas notēlojas Lokam, kā tas no sacītā skaidri nojaušams, sniedzas daudz tālāk par lietu zināšanu, kas mums „dota“ sajušanas un refleksijas idejās; savos pamatos tas ir matemātiskās atziņas ideāls (tāpat kā racionālistu mācībā). Tā, kādā vietā (III. gr. 11. nod., 23. §.) Loks piezīmē: „Nav šaubu, ka augstākas kārtas gariem nekā ķermeņi mītošiem var būt tikpat skaidras idejas par substāncu pamatsastāvu, kā mūsu ideja par trijstūri, un tādējādi tie var noģist, kā no tā izriet visas to īpašības un darbības“. — Arī te redzams, ka nejaušā skeptiskā piezīme par substances jēdzienu, augšā minētais „mums nezināmais kaut kas“ nekavē viņu piejemt par zināšanas īsteno mērķi ķermeņu iekšējo substānci, kā arī substānciālu garu eksistenci.

Loka atziņas teōrijas galvenais trūkums ir, ka viņš par sava pētījuma problēmu nav uzstādījis sapratnes funkcijas (ar kuŗām mēs paceļamies pāri jutekliskajiem iespaidiem un noteicam reālītāti, kas mums ar tiem kļūst zināma, un tās likumus). Gan atšķirdams pīmārās kvālītātes no sekundārajām, Loks atzīst, ka pieredze nav ierobežota tikai ar tiešo juteklisko iespaidu, taču sapratnes funkcijās viņš vispārīgi spēj konstatēt tikai vienkāršo ideju vairāk vai mazāk patvaļīgu savienošanu un šķiršanu. Tā kā pie tam Lokam nav pietiekamas izpratnes par matemātikas izlietāšanu dabas zinātnē, tad ir saprotams, ka šis „empīrists“ vērtē gaužam zemu tās zināšanas, ko empīriskā zinātne var īstenībā sniegt par dabu; jo kur tā eksakti uzstādījusi attiecīgos likumus, tur tā patiesībā var iepriekš noteikt sekas ar praktiski pietiekamu drošību (ko

Loks apšaubu). Uz viņa svārstišanos starp subjektīvo ideālismu un reālismu mēs jau aizrādījām.

Bet no otras puses par Loka atziņas mācības p ā r ā k u m u jāuzskata tas, ka viņš (pretēji Spinozam) skaidri atzīst izšķirību starp dabas zinātņi un metafiziku kā reālzinātņu atšķirību no ideālzinātņēm (piem., matemātikas un ētikas). Matemātikajiem un morāliskajiem jēdzieniem nav nebūt jābūt „īsteni esošu lietu attēliem“, bet pašiem pirmtēliem un paraugiem. Ja man, piem., ir kādas trijsānu figūras ideja, kurā izveidoti trīs leņķi, tad man ir pilnīga ideja, un es neprasu no tās neko vairāk, lai padarītu to pilnīgu. Tāpat arī ētisks nolikums, kā piem.: „Nevienā valstī pilsonis nebauda neaprobežotu brīvību“, (t. i. piederība pie valsts un absolūta brīvība nav savienojami jēdzieni), ir tik pat drošs kā ģeometrijas teorēma; tāpat arī ētiskām normām, piem.: noziegums pelna sodu, ir nozīme, ja arī neviens noziegums nekad netiktu izdarīts. Vārdu sakot, tirajā matemātikā un ētikā (ieskaitot tiesību filozofiju) mēs neesam ierobežoti ar reālītātes, kas atšķirīga no izzinātāja gara, izzināšanu, bet gars šeit iedarbojas ar paša darinātiem veidojumiem („būtībām“), kuŗu saturu un attieksmes viņš izzina tik skaidri, ka pie tam iespējamās atziņas augstākās pakāpes, „intuitīvā“ un „demonstratīvā“ zināšana. — Neviens racionālists nevarētu spilgtāki izteikt šās atziņas vispārnozīmību. Būtu tā tad vienpusīgi, ja Loka „empīriskā“ vēlējumies atrast konsekventu un noteiktu pretstatu racionālismam.

4. Ētika. Praktiskās filozofijas laukam pieder plašais un ne viscaur gluži skaidrais iztīrājums, ko Loks sava pētījuma 2. grāmatā veltījis brīvības problēmai. Viņš pie tam tiecas uz dēterminismu, bet tomēr nepilda to konsekventi. Mūsu vēlēšanās noteic neapmierinātība ar tagadējo stāvokli, tāpat arī apjēšanos noteic pārdoma un darbību — apjēšanās. Bet lai izšķirtu, vai mēs padodamies pārdomai, vai apjēmamiem neapdomīgi, Loks, kā liekas, pielaiž zināmā mērā indēterministisku brīvību. Viņa iztīrājums cieš arī no tā, ka ar brīvības kā kailas indiferences jēdzienu, izšķirties tā vai citādi, viņš sajauc „patiesās“ (tikumiski vērtīgās) brīvības jēdzienu, t. i. spējas, gribēt un darboties allaž piemēroti

tikumiskajam likumam. Tāpēc Loks arī vienmēr uzsver: brīvība jāpiedēvē nevis gribai (ciktāl to izprot kā aklu spēju), bet gan cilvēkam. Savā paidagōģiskajā apcerējumā „Domas par audzināšanu“ Loks skaidri raksturojis šo „patieso“ brīvību kā „ideālu“. No gribas dēterminētības dabiskā stāvokļa ar netiksmi un no tās rodošos iekāri audzināšanai jāvada pie patiesās brīvības, kuŗas būtība ir — paklausīt prātam (t. i. šeit sirdsapziņai, tikumiskiem vērtējumiem), arī pretēji tieksmēm.

Vai darbība ir laba, par to mēs spriežam pēc tās saskaņas ar zināmu normu. Loks pie tam izšķir trejādas normas. Proti, dievišķīgo likumu, pilsonisko (jeb valsts) likumu un sabiedriskās domas likumu. Viņš it pareizi uzsver, kāds spēcīgs atbalsts ir tikumiskām normām mūsu darbības atzīšanā vai neatzīšanā no citu cilvēku puses, un ka ļoti retam cilvēkam ir iekšējs spēks, turēties pretim šai atklātības domai.

Raugoties uz tikumības attieksmi pret reliģiju, Loks principā gan atzīst labā pašvērtību (un līdz ar to morāles patstāvību). „Gudrajam“ pēc viņa domām tikumība liekas vēlama „pati par sevi“. Loks tomēr domā, ka (kristīgā) reliģija sniedz morālei svarīgus jo svarīgus pakalpojumus. Tā dod cilvēkam pamācības par viņa pienākumiem, ko viņš bez atklāsmes palīdzības vienīgi ar prātu nebūtu tik ātri atzinis; reliģija piešķir labajam, atvedinot to uz Dieva pavēli, augstāku saistības spēku; tā kāpina dziņu pēc tikumiskas darbības, dodot cerību uz atmaksu viņpasaulē. „Pūlis“ tiek iegūts tikumībai tikai ar to, ka tas atskārš, ka tikumība ir „labākā padarišana“.

Savu reliģijas filozofiju Loks izteicis rakstos: „Kristietības sapratīgums“ un „Vēstules par toleranci“. Tajos izpaužas doma, ka „ticībai“ jāattaisnojas prāta priekšā, tomēr tā nav īsti konsekventi izpildīta. Prātam gan jāizšķir jautājums, vai ir notikusi dievišķīga atklāšanās, un kāda ir sv. rakstu jēga: prāts var arī noraidīt ticības mācības, kas ir acīm redzams aplamas; tomēr Loks (līdz ar scholastiku) pielaiž tā sauc. „prātam pāri stāvošas“ atklāsmes mācības, kā piem., mācību par vienas eņģeļu daļas atkrišanu no Dieva, miroņu augšāmcelšanos, bet galvenā kārtā par Dieva brīnišķīgo iejaukšanos parastajā dabas norismē. Loks prasa arī baznīcas

šķiršanu no valsts, tāpat arī reliģisku brīvību un konfesiju savstarpēju iecietību, bet viņš nepiekrīt valsts iecietībai pret ateistiem (jo tie nevarētu zvērēt) un tāpat uzstājas arī pret neiecietīgām reliģiskām sabiedrībām.

5. Mācība par valsti. Savā valsts mācībā Loks, atšķirībā no Hobsa, neuzskata „dabisko stāvokli“, kāds pastāvēja pirms valsts rašanās, par kara stāvokli; viņš domā arī, ka cilvēka tiesība, lai ar viņu apietos kā ar sapratīgu būti, nerodas vispirmāk ar valsti. Bet valsts ir tomēr nepieciešama, galvenā kārtā lai novērstu ķildas. Valsts jādomā par dibinātu uz (klusu ciešot panāktu) brīvu vienošanos. (Loks tā tad aizstāv individuālistisku valsts teoriju). „Dabiskās“ tiesības valsts nevar iznīcināt. Tas sakāms, piem., par īpašuma tiesībām (kas tiek pamatotas ar darbu). Vispārējai labklājībai jābūt valsts varas mērķim un tās rikojumu augstākai mērķaī. Valsts uzdevums ir tā tad tīri pasaulīgs; jāievēro, ka reliģisko karu laikmets, kad „tīrās mācības“ uzturēšana likās valdnieku augstākais pienākums, izbeidzas. Valdība nedrīkst būt nedz tiranniska (jo tas būtu tikpat ļauni, kā dabiskais stāvoklis), nedz patriarhāliska, jo pavalstnieki nav padoti valsts varai kā nepilngadīgie padoti aizbildņiem; tautai jāklausa vienīgi likumam, ko tā pati sev devusi (ar vairākuma lēmumu) (salīdz. 17. §., 6.). Paklausība šam likumam ir patiesā politiskā brīvība. No „likumdevējas“ varas, kā augstākās, jāatšķir abas „izpildītājas“ varas: „eksekūtīvā“ (t. i. pārvalde un tiesas spriešana) un „federatīvā“ (t. i. pārstāvība un aizstāvība uz ārieni). Abas varas vislabāki uzticamas vienam valdniekam. Bet pēdējais padots likumam; ja viņš pārkāpj to, tad suverēnitātes tiesības pāriet atpakaļ uz viņu sākotnējo nesēju, tautu; tautai ir revolūcijas tiesības. Valdnieks ir tā tad nevis „no Dieva“, bet „tautas žēlastības“.

6. Loka vēlākais iespaids. Loks nav tik spilgti vienpusīgs un savā vienpusībā iespaidīgs domātājs kā Hobss vai Spinoza, bet taisni ar savu uzskatu mērenību un skaidro saprotamību viņš atstājis ārkārtīgi dziļu iespaidu, lai gan arī viņam nācās izciest scholastiski izglītoto teologu uzbrukumus. Bēkons bija devis tikai ierosinājumus, Hobss tika nopelts: tādējādi nākamie angļu filozofi pieslējās galvenā kārtā Lokam. Pie tam

jau Berklijs un Jūms mēģināja vispirmā kārtā izcelt tirāki un konsekventāki Loka mācības empīristiskās tendences. Loks ir liberālās valsts mācības nodibinātājs, kas uzskata valsti par dibinātu uz līguma, līdzīgi, piem., kādai tirdzniecības sabiedrībai, un gluži individuālistiskā garā meklē valsts mērķi atsevišķā pilsoņa tiesību un interešu aizstāvēšanā. Doma, ka darbs nodibina oikonomisko vērtību, un ka strādniekam vienīgi ir tiesība uz sava darba augļiem, kļuvusi visai ievērojama vēlākiem tautsaimniekiem, kā piem. A. Smitam (*Smith*, 1723.—1790. g.) un tā piekritējam Rikardo (*Ricardo*, 1772.—1823. g.).

Bet Loka ietekme neaprobežojās tikai ar Angliju. Vācijā Leibnics veltījis Loka pētījumam īpašu pretrakstu, un vēl līdz pat 19. g. s. empīristiski noskaņotie domātāji (kā piem. B. Benekē) augsti vērtējuši un izlietājuši Loka pētījumu. Arī mūsu dienās it pamatoti lieto to, līdzīgi dažiem Dekarta apcerējumiem, ievadījumam filozofijā.

Vēl jo stiprāka bija Loka ietekme Francijā. Franču apgaismības laikmeta filozofija ir atkarīga no Loka: Voltērs (*Voltaire*, 1694.—1778. g.) prata ar savu asprātīgo valodu padarīt populāras Loka idejas. Monteskjē (*Montesquieu*, 1689.—1755. g.), piesliedamies Lokam, sludina savu mācību par konstitucionālu valsti un valsts varu sadalīšanu, Rusō (*Rousseau*, 1712.—1778. g.) kā savā mācībā par valsti, tā savā pedagogijā ir Loka ietekmēts. Loka valsts ideāls darījis savu iespaidu arī uz amerikāņu neatkarības pasludināšanu (1776. g.) un satversmi (1787. g.), kā arī iespaidojis franču cilvēku tiesību deklarāciju (1789. g.) un satversmi (1793. g.). Loka ierosināts, Kondijaks (*Condillac*, 1715.—1786. g.) nododas savām psiholoģiski-ģenētiskām apcerēm. Pielīdzinādams savā iedomā dvēseles dzīvi statujai, kas pakāpeniski iegūst atsevišķos juteklus, viņš mēģina atvasināt visu psihisko dzīvi no sajūtām. Lokā it pareizi ierauga „apgaismības” un „liberālisma” iespaidīgāko garīgo ierosinātāju.

19. §. Angļu deisti.

Ar savu mācību, ka reliģija var saturēt arī „pārracionālus” nolikumus, Loks bija izteicis svarīgu atziņu par labu „atklāsmes reliģijas” baznīcas pārstāvjiem, tomēr vēlākie

angļu reliģijas filozofi, tā sauc. „deisti“ vairs nepiekrita Loka uzskatam. Ar „deismu“ saprot mācību, ka eksistē personisks Dievs, kas radījis pasauli, bet viņš to atstājis tās likumīgai gaitai, neiejaukdamies ar brīnumiem tanī. („Teisms“ turpretim apgalvo, ka Dievs turpina valdīt pasauli, par ko liecina arī pārdabiskā iedarbošanās — atklāsme, žēlastība, brīnumi.).

Deisti pieturējās konsekventāki pie Herberta Čerberija uzskata, ka reliģija dibināma vienīgi uz prāta atzinumiem, un mēģināja arī kristietību atbrīvot no visa tā, kas runā prātam pretim un stāv „pāri“ tam. Par šā virziena pārstāvjiem šeit minēsim vienīgi Džonu Tolendu (*John Toland*, 1670.—1722. g.) un Matisu Tindlu (*Matthews Tindal*, 1656.—1733. g.). Tindla galvenais darbs saucas: „*Cristianity as old as creation*“ („Kristietība ir tikpat veca cik radība“); Tolenda darbs saucas: „*Cristianity not mysterious*“ („Kristietībā nav mistēriju“). Viņi iziet no (protams, gaužam nevēsturiska) pieņēmuma, ka prāta reliģija (kā to piem. bija formulējis Herberts Čerberijs) bijusi sastopama jau sirmajā senatnē tīrā veidā, un vēlāk Kristus (ko viņi uzskata vienīgi par cilvēku) to atkal atjaunojis tās apskaidrībā. Bet aizvien no jauna to sagrozījuši valdīšanas kārie priesteri, kas ar nesaprotamām mācībām un noslēpumainām cēremonijām gribējuši turēt tautu garīgā atkarībā. Mums šī reliģija jāskaidrina atkal un jāatzīst, ka tās būtiskais saturs ir — ticēt Dievam un pildīt tā pienākumu. — Vērtīga ir doma, ka tikumiskā darbība ir labākais dievkalpojums, tomēr psiholoģiski nepareizi ir ievērot reliģijā tikai intelektuālo pusi un atvedināt visus pozitīvās reliģijas irracionālos momentus uz viltīgu un varas kāriņu priesteru tīšiem, sapratnīgiem izgudrojumiem.

20. §. Angļu morāles filozofi.

1. **Kamberlends.** Tāpat kā angļu deisti mēģināja pamatot reliģiskās apziņas neatkarību no baznīcas autoritātes, tā arī angļu filozofi ievērojamā mērā sekmējuši no teoloģijas neatkarīgas ētikas attīstību. Tas sakāms arī par angļu bīskapa Ričarda Kamberlenda (*Richard Cumberland*,

1622.—1718. g.), Loka vecākā laika biedra, ētiskajiem apcerējumiem. Pretēji Hobsam cilvēka pamatdziņu viņš ierauga sabiedriskuma dziņā. Pēc viņa uzskata tā tad „dabiskais stāvoklis“ nebūtu kara stāvoklis, bet miera un savstarpējas labvēlības stāvoklis. Jo labdarība no dabas savienota ar patīkamām jūtām, kamēr kaitēšana citiem saistīta ar naida un skaudības nepatīkamajām jūtām, bez tam ikviens, kas dara citiem cilvēkiem ļaunu, dodas cīņās un ar pēdējo saistītā ļaunuma briesmās.

Uz šādu, bez šaubām, vienpusīgi optimistisku, empīrisku atziņu par cilvēka dabu un cilvēka darbību labajām un kaitīgajām sekām Kamberlands domā pamatot, kā vispārīgu tikumības principu, nolikumu: labs ir tas, kas veicina kopības labklājību. Viņa ētikai ir tā tad sociāls un eudaimonistisks raksturs.

Viņš grib sniegt tai arī metafizisku pamatojumu: pieredzes fakts, ka dabas instinkts pamudina cilvēku uz sociālu sadzīvi, un ka labdarība aplaimo, norāda uz to, ka Dievs, kas radījis cilvēka dabu, prasa no cilvēka vispārējā labuma veicināšanu. Šo dievišķo pavēli it īpaši sankcionē tas, ka cilvēks, kas tai paklausa, līdz ar to vislabāki veicina arī savu paša labklājību. Pret iespējamo iebildumu, ka taču bieži vien, kā to redzam pieredzē, tas tā nav, Kamberlends aizrāda, ka atsevišķās novēlīgās darbības nedrīkstam izvērtēt izolēti, bet jāņem vērā novēlības caurmēra sekas. Kamberlends tomēr paceļas pāri tikumiskā likuma teoloģiskajai pamatošanai un tikumiskās darbības egoistiskajai motivēšanai ar domu, ka cilvēka daba un līdz ar to arī tikumiskais likums un tā nozīme ir neatkarīga no Dieva patvaļas, un ka egoistiski pamatota likuma pildīšana nav tikumiski vērtīgākā.

2. Kedvorts un Klārks. Pret Hobsu uzstājas arī cita angļu morālistu grupa, kas grib pamatot tikumisko likumu nevis uz pieredzi (kā Kamberlends), bet uz āpriōru prāta atskārtu. Par tās pārstāvjiem minami Ralfs K e d v o r t s (*Ralph Cudworth*, 1617.—1688. g.) un Semuels K l ā r k s (*Samuel Clarke*, 1675.—1729. g.). Ar Kamberlendu viņi ir vienis prātis tai ziņā, ka tikumiskais likums ir dots Dieva radītājā lietu dabā un līdz ar šo dabu; tāpat arī ka šis likums neatkarājas no Dieva patvaļas; tā izziņai nav tā tad nepieciešama arī īpaša dievišķīga

atklāsme. Tomēr viņi neatvedināja šo izziņu, kā to darija Kamberlends, uz pieredzi, bet uz iedzimtām prāta dāvanām, kuŗu dēļ mēs tieši un skaidri saprotam mūsu darbības piemērotību vai nepiemērotību apstākļiem, personām un lietām, uz kuŗām tā attiecas. Tā piem., dzīvnieku mocīšana ir „nepiemērota“, jo ar to dzīvnieks tiek uzskatīts par kaut ko, kas viņš nav, proti, par nejūtīgu būti. Klārks pat māca, ka katra tīša ļaunprātība ir tas pats, kā kad kāds gribētu pārgrozīt matēmatisku figūru īpašības vai darināt no gaismas tumsu. (Še skaidri novērojams šo tikumības filozofu „intellektuālisms“: netikumiskais tiem šķiet pamatots lietu dabas un tai „piemērotā“ aplamajā uztvērumā). Bet šai „piemērotībā“ pastāv tikumiskais labums. Mēs izzinām to intuitīvi, t. i. ar tādu tieši uzskatāmu ēvidenci (neatkarīgi no pieredzes, tā tad *a priori*), kā matēmatiskās aksiomas. Tāpēc šo ētisko viedokli sauc arī par intuicionismu. Ētiskām normām tādēļ ir arī tāda pati objektīva nozīme kā matēmatiskiem nolikumiem. Viņu nozīme nedibinās vispirmāk uz konvenciju vai kādu citu cilvēku ierīkojumu (piem valsti, kā Hobss piejēma). Līdz ar šo ēvidento normu atskārtu ir tieši dota arī pienākuma izjūta pret šīm normām. Pienākums nedibinās vispirmāk uz īpašu dievišķīgu sankciju (t. i. atlīdzinājumu un sodu). — Klārks tomēr atzīst, ka parasti šās pienākuma izjūtas nepietiek, lai pārvāvētu villnājumu uz ļaunu, un ka tāpēc jāņem vērā atmaksa viņpasaulē.

Šie mēģinājumi „pamatot“ tikumiskās normas uz cilvēka un lietu dabu — vai nu šās dabas izziņu uzlūkotu par empīrisku vai āpriēru —, pietiekoši neizceļ principiālo izšķirību starp īstenību un vērtību, esamību un to, kam jābūt. Lai arī, piem., atzītu sociālo dziņu par tikpat drošu, kā iesaknotu cilvēka dabā, tomēr nav vienkāršs loģisks secinājums sacīt, ka ir labi, dibināt kopdzīvi un veicināt tās labklājību. Ar to, taisnību sakot, ir izteikts vērtību spriedums (kas atšķiras no teorētiskā sprieduma par cilvēka dabu).

Tālāk „intuicionistiskās ētikas“ pārstāvji noraida ētisko normu nozīmes (un saistošā spēka) dibināšanu uz pieredzi par zināmu uzvedības veidu sekām vai arī uz cilvēcisku (vai dievišķīgu) nolikumu. Pie tam viņu mācībā izpaužas pareizais atskārtums, ka augstāko tikumisko normu vērtība ir tikpat

„ēvidenta“, kā matēmatisko normu nozīme, ka mēs tās nevaram tā tad nedz pierādīt, nedz arī tām vajadzīgs pierādījums. Tāpēc, ka veselīgas tikumiskas apziņas („sirdsapziņas“) attēlojums, ētisko intuicionistu izskaidrojumi ir vērtīgi. Tas tomēr nebūt neizslēdz, ka citā problēmā, — proti jautājumā par šās tikumiskās apziņas izcelsanos cilvēku kopdzīvē — empīristiskie un eudaimonistiskie ētiķi itin pareizi apzīmē par tikumisko normu avotiem pieredzējumus par zināmu uzvedības veidu derīgajām un kaitīgajām sekām un uz tam dibinātajiem cilvēku kopību prasījumiem un nolikumiem (likumiem, audzināšanas principiem u. t. t.).

3. Šaftsberijs. Neatkarīgi no intuicionistu intelektuālisma attīsta savu mācību ievērojamākais un iespaidīgākais angļu morāles filozofs lords Šaftsberijs (*Shaftesbury*, 1671.—1713. g.). Viņa audzināšanu vadīja Džons Loks, kas viņa vectēva, Anglijas lielkanclera, mājā bija medicīnas padomdevējs un politisks sekretārs. Savas kopotās esejas Šaftsberijs izdeva ar nosaukumu „Raksturojumi“. Viņš atzina tikumiskā sprieduma, kā vērtības sprieduma, īpatnību (atšķirībā no teorētiskā sprieduma par esošo), tā tad sirds ēvidenci (blakus prāta ēvidencei).

Tikumiskā apsprieduma (un pašaudzināšanas) priekšmets pēc viņa domām ir tieksmes (dziņas, kaislības, afekti); Šaftsberijs izšķir trīs tieksmju veidus: 1. „nedabiskās“, kas neveicina nedz paša, nedz citu labklājību, kā ļaunprātība, skaudība, nežēlība; 2. „saviesīgās“ (jeb „dabiskās“), un 3. „egoistiskās“.

Šīs tieksmes kā tādas kļūst par priekšstatu un otras afektu grupas („refleksijas afektu“) objektu, ar kuriem tieksmēm stājas pretim vērtību izjūtas un vērtību spriedumi. Šajos patikas un nepatikas (iedzimtajos) „refleksiju afektos“ ir dots ētisko apspriedumu avots (kuru tuvā radniecība ar aistētiskajiem apspriedumiem ir pati par sevi saprotama). Tikumiskā patika ierosinās mūsu iekšējo stāvokli tad, ja tiks apspiestas „nedabiskās“ tieksmes, un „egoistiskās“ tieksmes tiks pakārtotas „sociālajām“. Šis stāvoklis kā pareizā harmoniskā tieksmju attiecība tieši pamodina mūsu vērtējumus.

Šaftsberijs ar viņam piemītošo māksliniecisko izpratni tuvāk apcerējis šo „dailās dvēseles“ (lietojot Gētes izteicienu) iekšējo harmoniju un pie tam uzzīmējis cilvēka pilnīgo tēlu, kur grieķu cēlās cilvēcības ideāls sakausēts ar 17. gadsimteņa iznesīgā cilvēka (*galant homme*), t. i. sabiedriski izveicīgā galmnieka, ideālu, kas arī zinātnes un mākslas lietās ir mācīts un ar gaumi apveltīts dilletants. Šai „virtuoza“ ideālā Šaftsberijs it īpaši uzsver smalko tikumisko izjūtu un „entūziasmu“, pasaules un cilvēku jūtīgo un sajūsmīgo apceri. Sakarā ar to, viņš arī pārāk optimistiski un bez tālākiem iebildumiem saista ar tikumību patieso svētlaimību un ar mierīgu prātu uzticas cilvēka iedzīmtajai labajai dabai, gluži pretēji daudz drūmākam baznīcas uzskatam, kas cilvēka būtībā ierauga tikumisku vājību, pat ļaunumu. Tikumību Šaftsberijs tādējādi uzskatīja par kaut ko dibinātu pašā cilvēkā. Vienkārša pieradināšana ar bailēm vai cerībām ir tikumiski bezvērtīga. Tāpēc viņš arī spriež ļoti kritiski par reliģijas tikumisko nozīmi. Reliģiskais fānātisms var ļoti viegli kaitēt tikumībai. Reliģija arī nevar būt tikumības pamats; jo mēs zinām daudz noteiktāki, kas ir tikumiski labais, nekā kas ir dievība. Padarīt „labu“ un „ļaunu“ par atkarīgu vienkārši no Dieva gribas, nozīmē iznīcināt šos jēdzienus. Mūsu tikumiskajai apziņai tā tad jādod norma mūsu Dieva jēdziena izveidošanai (doma, ko mēs vēlāk sastapsim Kanta mācībā). Bet ticība dievišķīgai būtei pēc Šaftsberija domām ir tomēr derīgāka mūsu tikumībai nekā ateisms. Kas uzlūko ūniversu par nekārtotu, neprātīgu vielas daudzumu, no kā gaidāms tikai ļaunums, tas viegli tiks sarūgtināts, un viņā vājināsies tikumiskā pamatdzīņa, dabiskā labvēlība. Harmonija, lietderība un skaistums, ko mēs novērojam mums pieejamā pasaules sektorā, ļauj tomēr — kā viņš (mazliet optimistiski) spriež — secināt slēdzienu par līdzīgu veselā īpatnību un dievišķīga gara esamību kā šīs pasaules harmonijas un pasaules košuma avotu (šais savos pamatuzskatos Šaftsberijs ir vienis prātis ar jaunplatōnismu un Džordāno Brūno). Viss ļaunums un visas nepilnības jāizskaidro par nepieciešamām veselā pilnībai. Tamlīdzīgus „teodicejas“ (t. i. Dieva attaisnošanas) mēģinājumus, kas filozofijai nav nekad īsti izdevušies, mēs sastapsim Leibnīca mācībā (salīdz. 23. §., 4.).

Šaftsberija tiešais un netiešais iespaids ir ļoti ievērojams. Viņš ietekmējis ne tikai angļu filozofus, kā piem. morālistus *Hutchisonu* (*Hutcheson*, † 1747. g.) un *Jūmu* (*Hume*), bet arī frančus, kā piem. *Diderot* (*Diderot*) un jo sevišķi vācu klasiskā literatūras laikmeta vadītājus garus, kā piem. *Herderu*, *Vilandu*, *Gēti* un *Šilleru*.

4. Mendevills. Noteiktā pretstatā Šaftsberija mācībai nostājas *Bernars de Mendevills* (*Bernard de Mandeville*, 1670.—1733. g.), Londonas ārsts, ar saviem rakstiem „Sanošais strops jeb netikuma attaisnošana“ un „Pasaka par bitēm jeb privātā netikuma derīgums vispārīgajai labklājībai.“ Viņš noliedz, ka cilvēkam piemīt dabiska labvēlība pret citiem cilvēkiem. Ikkatra darbība, arī tā saucamā tikumiskā, ceļas no egoisma un lepnības. Uz kopību cilvēku pamudina nevis nesavtīgas, bet egoistiskas tieksmes, it īpaši bailes. Gudri likumdevēji pratuši novest cilvēkus pie savu kaislību noslēpšanas vai aprobežošanas. Šam nolūkam vispirmā kārtā kalpoja mākslīgu kaislību, dziņas pēc sociāla goda un baiļu no negoda, modināšana. Tās pamudina cilvēkus uz šķietami nesavtīgiem un uzupurēšanās pilnām darbībām, kas faktiski tomēr notiek tikai aiz egoistiskiem motīviem.

Mendevills nostājas arī pret Šaftsberija apgalvojumu, ka tikumi veicinot cilvēku sabiedrību laimi. Viņš jo drīzāk mēģina rādīt, ka netikumi, piem. mantkārība, izšķērdība, skaudība, godkārība kā iegūšanas dzinulis un darbības dziņu saknes daudz vairāk sekmē vispārīgo labklājību.

Lai cik vienpusīgi pārspilēti ir šie apgalvojumi, tie tomēr satur dažas dibinātas psiholoģiskas atskārtas.

21. §. Berklijs.

1. Abstrakto priekšstatu noliegšana. Pirmo ievērojamo Loka atziņas teorijas tālākās attīstības mēģinājumu sniedzis *Džordžs Berklijs* (*George Berkeley*, 1685.—1753. g.). Kopš 1734. g. viņš bija bīskaps *Cloyne'ā* (Īrijas dienvidos). Viņš bija cēla, laipna rakstura cilvēks un izcils rakstnieks. Asa filozofiska kritika viņa personā vienojas ar nesatricināmu

religiōzu ticību, kurā arī galu galā sariet viņa filozofijas galvenie rezultāti.

Jau Loks vērsa savu pētījumu nevis uz lietām, bet mūsu priekšstatiem („idejām“), to izcelšanos un veidiem, tāpat arī Berklijs no paša sākuma nostājas uz viedokļa, ka izziņā mums nav darišanas ar lietām, kurās mēs it kā „notēlotum“, bet gan vienīgi ar mūsu priekšstatiem. Berklijs grib tomēr noteikt precīzāki viņu sastāvu nekā to darījis Loks. Ja pēdējais apmierinājās, parādījis, ka mēs iegūstam triju izmērijumu telpas ideju ar redzes un taustes jutekli, Berklijs mēģina savā pirmajā rakstā („Jauna redzes teorija,“ 1709. g.) pierādīt, ka trešais izmērijums, dziļums, un līdz ar to objektu atstatums nav tieši jutekliski sajūtams (šai ziņā viņš iet par tālu).

Loks mācīja, ka visas īstenās lietas ir individuālas, t. i. konkrētas, bet ka tās sakārtojas pēc vienādības un līdzības sugās un veidos. Šādas sugas un veidus mēs apzīmējam ar vārdiem; lai vārdiem būtu mums „jēga“, tiem jāatbilst kādai „vispārīgai idejai“, kurās dēļ vārds attiecas uz priekšmetu šķiru, kas ar viņu apzīmēta. Šās vispārīgās idejas mēs iegūstam ar abstrakcijas spēju. Pretēji šādam ieskatam Berklijs aizstāv viduslaiku „nōminālisma“ viedokli (salīdz. I. daļu, 42. §.). Savā darbā „Par cilvēka atziņas principiem“ (1710. g.) viņš noliedz, ka vispār ir abstraktas idejas. Viņš pie tam atsaucas uz pašzūtveri. Tā rāda, ka mēs nevaram iedomāties, piem., nevienu trijstūri vispār (kā to prasa abstraktie jēdzieni); priekšstatītais trijstūris ir allaž atsevišķs konkrēts, tā tad ar noteikta lieluma sāniem un leņķiem, vai nu taisnleņķa vai asu leņķu trijstūris. Noteikts trijstūris var tomēr reprezentēt daudzus trijstūrus, ja vien ņem vērā pazīmes, kādas tam ir kopējas ar citiem trijstūriem.

Īstenībā tomēr jaunākie psiholoģiskie pētījumi rāda, ka pat uzskatāmie priekšstati var būt tik nenoteikti, ka nav nosakāms, vai priekšstatītais trijstūris ir taisniem vai asiem leņķiem. Vēl jo mazāk ir pamatotas Berklija šaubas par neuzskatāmo priekšstatīšanu, t. i. „domāšanu“ šā vārda īstajā nozīmē. Šai ziņā Berklijs spriež aplami, jo viņš, būdams sensuālistiskā aizsprieduma varā, ir tais domās, ka pastāv tikai uzskatāmie priekšstati. Viņš tāpēc izsakās, ka ģeometris-

kais pierādījums attiecas uz trijstūri, kas zīmēts uz papīra vai tāfeles, kamēr šis trijstūris tomēr ir tikai uzskatāms atbalsta punkts īstenībā domātā ideālā trijstūra jēdzieniskajai domāšanai (kurš reizē rāda vispārnozīmīgo kārtulu, pēc kuŗas ģeometriskus veidojumus izzinām tieši kā trijstūrus).

Berklija kritika dibinās uz aplamā pieņēmuma, ka mums var būt tikai *uzskatāmas* idejas (priekšstati). Patiesībā mēs tomēr varam „domāt” vispārīgo (piem. trijstūri, t. i. tā veidošanas likumu) neuzskatāmi, t. i. tīri jēdzieniski, un izteikt par to nozīmīgus spriedumus.

2. Materija. Tāpat kā abstraktās idejas vispār, piem. telpas un laika ideju, Berklijs izskaidro par nepiepildāmu arī *materijas* ideju. Materiāla substance pēc viņa domām ir vārds bez nozīmes, pārliecība par materiālu ārpusauli, pie kuŗas pieturējās Loks, ir tukša illūzija. Loks jau mācīja, ka sekundārās kvālitātes ir subjektīvas, bet Berklijs mēģina pierādīt, ka tas pats sakāms par primārajām kvālitātēm. Arī soliditāte, izplatība, ārējais veids u. t. t. ir tikai apjautas saturi, „idejas”. Tā sauc. materiālās lietas nav nekas vairāk kā šādu uzskatāmu ideju kompleksi; ābols piem. ir zināma veida, cietuma, krāsas, zināmas garšas un smaršas kopums. Ja es atjemu šās īpašības, kas ir subjektīvi apziņas saturi, tad pāri nepaliek nekāds „nesējs”, „substance” jeb „materija”. Bet visi tie ir abstrakti jēdzieni, tā tad tukši vārdi. Tā sauc. substance, šis bezkvālitātīvais kaut kas (ko jau Loks reiz apzīmēja par „kaut ko, ko mēs nezinām, kas tas ir”) patiesībā nav nekas.

Ja visas „idejas” ir *uzskatāmas*, tad mums, protams, nav nekādas idejas par substanci, resp. materiju; tādā gadījumā tie ir vārdi bez jēgas. Bet tā kā dabas zinātnei šis jēdziens nepieciešami vajadzīgs kā domāšanas līdzeklis, tad arī šai materiālās ārpusaules priekšstata noliegšanā redzama Berklija sensuālisma nepietiekamība, jo šis sensuālisms neizprot jēdzieniskās (neuzskatāmās) domāšanas īpatnību. Tas redzams arī no tam, ka Berklijs neatzīst bezgalīgi mazā jēdzienu un līdz ar to (dabas zinātnei ļoti svarīgos) bezgalīgi mazo lēsumus, jo viņš neatrod bezgalīgi mazā uzskatāmu ideju.

Tādējādi visa materiālā pasaule pēc Berklija domām ir tikai „mans priekšstats“, tikai manas apziņas saturs. Tomēr viņš no tam nescina slēdzienu, ka taisnība ir subjektīvā ideālisma (jeb solipsisma, salīdz. 13. §., 1.) pusē, un ka priekšstats par īstenību ir tikai illūzija. Viņš, protams, var izvairīties no šā secinājuma tikai arvienu lielākā mērā atsakoties no sava sensuālistiskā pamatuzskata. Viņš šo uzskatu noliedz jau zīmējoties uz pašapziņu. Par es'u mums (pēc Berklija domām) nav nekādas „idejas“, bet tieša intuitīva droša apziņa, kas mums (kā jau Dekarts mācīja) ne tikai apstiprina, ka mēs eksistējam, bet arī, ka mēs esam nemateriālas, neizplatītas, darbīgas būtes (kamēr idejas viņš uzskata tikai par pasīviem saturiem, ko mēs uzņemam). Ar to psihiskajā laukā tiek patiesībā izlietāts substances jēdziens.

Šās idejas mēs neesam radījuši patvaļīgi, bet, parādoties un izzūdot, tās uzrāda objektīvu likumību, kas mums ļauj atšķirt īstenību no sapņa vai iedomas. Berklijs tā tad negrib noliegt jutekliskās pasaules eksistenci, bet viņš grib noskaidrot, ko tas nozīmē, ka tā „eksistē“. Tas nenozīmē no ikviena izzinātāja subjekta neatkarīgu esamību, „absolūtu“ iru, tās ir drīzāk ir tās iespējamā uztversme (*esse = percipi*, t. i. būt nozīmē tikt uztvertam). Piem., krāsu un skaņu eksistence ir viņu redzēšanas un dzirdēšanas iespēja. Pie tam īstens nav tikai tas, kas ir manas tieši tagadējās uztveres saturs, bet arī tas, kas allaž pēc pieredzes likumiem ir ar to sakarā, kā uztveršana ir tā tad iespējama. „Koki atrodas dārzā, vai es to gribu vai ne, vai es to priekšstatu vai ne; bet tas nozīmē tikai, ka man vienīgi jāpieiet tiem klāt un jāatver acis, lai tos nepieciešami ieraudzītu.“ (Bet lai domātu šādas ilgstošas „uztversmes iespējas“, mums vajadzīgs — substances jēdziens!) Tādējādi arī Berklijs, tāpat kā naivais reālists, domā spējam sacīt, ka lietas eksistē. Viņš atzīst arī zinātni par šīm lietām, t. i. dabas zinātni. Tai pēc viņa domām jāapraksta, protams, tikai uzskatāmās idejas (mēs varam sacīt: „parādības“) to kārtīgajā kopābūšanā un to secībā, bet nevis jāizpēta to substanciālais pirmamats. Šādu likumsakarību atziņas vadīti mēs varam paredzēt un risināt mūsu darbību piemēroti mērķiem. „Kauzālītātes“ jeb „darbīgu

spēku "starp parādībām nav. Šādiem vārdiem īstenībā atbilst tikai kārtīgums „ideju“ norisē. Tādējādi Berklijs nonāk pie tīri fainomenālistiskas fizikas, kā to mēs novērojam moderno pozitīvistu (Macha, Korneliusa, Aстера) mācībās.

Zinātnei tā tad tiek piešķirts uzdevums, noteikt objektīvos likumīgos sakarus starp idejām (parādībām), bet līdz ar to tiek atzīts, ka tas fakts vien, ka mums ir uzskatāmas idejas, vēl nenodibina dabas izziņu, bet ka jānāk klāt domu rosmēm, kas noteic likumīgās attiecības. Šo domātāja subjekta aktivitāti Berklijs vēl jo stiprāki uzsvēris savā pēdējā rakstā „*Siris*“: „Tāpat kā sapratne neuztver, t. i. nedzird, neredz un netausta, tā arī juteklis nevar izziņāt... Jo kā Platons pareizi piezīmē Teaitētā: zināšana nepastāv pasīvās uztverēs, bet tā vispirmāk rodas, apstrādājot uztveres ar prātu.“

3. Metafizika. Atsacīšanās no sensuālistiskā un solip-sistiskā viedokļa vēl jo skaidrāki izpaužas Berklija metafizikā, kas laikam aiz reliģioziem motīviem viņam stāvēja ļoti tuvu, un kuņas pamatošanai noder viņa gnōzeoloģiskie pētījumi.

Viņš pie tam sāk ar fakta konstatēšanu, ka mēs paši neradām idejas, bet vienīgi uzņemam tās, atrodam priekšā. Tās nevar celties no pasīvas, kūtras „materijas“. Tikai gari (kā mēs to tieši zinām no pašu pārdzīvojuma) ir darbīgas būtes, tikai tie var iedarboties uz gariem. Bet ideju un viņu likumību kopums, kas mums konstituē dabu, var celties tikai no dievišķīga gara. (Ievērojams, ka Berklijs šeit izlieto cēloņa jēdzienu, kas taču arī nav „uzskatāma“ ideja, un bez tālāka pamatojuma pieņem cēloņa jēdziena nozīmību.). Tāpat kā mēs saprotam ideju grupu, ko mēs apzīmējam par „citiem cilvēkiem“, kustības un valodas skaņas kā viņu gara izpausmi, tā arī dabu un tās likumus mēs saprotam kā Dieva izpausmi. Nav tā tad materiālas pasaules, bet Dievs rada mūsu garā jutekliskās idejas noteiktā kārtībā un secībā un tādējādi darina mūsos priekšstatu par materiālo pasauli. Tās likumība dibinās uz pastāvīgo Dieva gribu.

Berklija mācību tā tad patiesi raksturo bībeles vārdi: „Dievā mēs dzīvojam, darbojamies un pastāvam.“ No seci-

nājuma, ka arī viss ļaunais nāk no Dieva, viņš var izvairīties tikai ar indeterministiskās gribas brīvības apgalvošanu. Berklijs nav pārvarējis nevienu no „teodicejas“ grūtībām.

Religiōzi-tikumisku motīvu vadīts, Berklijs tiecas pierādīt par māņu tēlu naturālistiski-mēchanistisko pasaules ainu, kādu to ar nesaudzīgu konsekvenci bija izveidojis it īpaši Hobss. Reālajai īstenībai, kurai laupītas tās „sekundārās kvālītātes“, t. i. tās gaisma, krāsas, smaršas (un reizē mazināta arī tās pilnība), kā to, izejot no tieši dotā, konstruē dabas zinātne jēdzieniskajā domāšanā (uz novērojuma un eksperimenta pamata), Berklijs stāda pretim šo uzskatāmi doto pasauli kā „patieso“ (tāpat kā vēlāk F e c h n e r s naturālisma „nakts vērojumam“ stāda pretim savu „dienas vērojumu“). Patiesībā dabaszinātniskais apceres veids ir vienpusīgs (ciktāl tanī trūkst vērtības jēdziena un ciktāl šī apcere vadās vienīgi no kvantitātes, substances un cēlonības viedokļa). Bet šai savā vienpusībā minētajam apceres veidam ir savs pamats. Tas, protams, nevar prētendēt uz to, ka vienīgi viņš atklāj „patieso“ pasauli, tas nedrīkst pārvērst uzskatāmi pārdzīvojamo īstenību (kurās parādību norise tam, proti, jāizskaidro) par vienkāršu šķietamību; vārdu sakot, dabaszinātniskais apceres veids nedrīkst pārvērsties par vienpusīgi naturālistisku pasaulesvērojumu.

22. §. Jūms.

1. Dzīve un raksti. 18. gadu simteņa angļu filozofija savu augstāko pakāpi sasniedza Dēvida Jūma (*David Hume*, 1711.—1776. g.) mācībā. Jūms dzimis Ēdinburgā, kāda skotu lauku muižnieka ģimenē; viņam bija jāstudē tieslietas, bet viņš nodevās filozofijai. No 23. līdz 26. mūža gadam Jūms dzīvoja Francijā, pilnīgi atrāvies no pasaules, nodevies savām studijām. Šeit viņš sacerēja savu galveno darbu, „Traktātu par cilvēka dabu“ (*Treatise upon human nature*), kas izdots trijos sējumos Londonā, 1738.—1740. g. (šim darbam pieslejas mūsu attēlojums, ciktāl nav citādi atzīmēts). Tomēr „Traktāts“ atrada maz ievēribas. Tāpēc Jūms vēlāk pārstrādāja to: no pirmās daļas radās viņa „Pētījums par

cilvēka sapratni“ („*Enquiry concerning the human understanding*“, 1748. g.), otrās — „Apcerējums par cilvēka kaislībām“, trešās — „Pētījums par morāles principiem“. Šiem rakstiem bija liela piekrišana, tā ka Jūmu cildināja par sava laika ievērojamāko filozofu. Kad viņš sakarā ar miera noslēgšanu Versaļā (1763. g.) uzturējās Parīzē kā angļu sūtniecības sekretārs, viņu spīdoši uzjēma visā sabiedrībā; Jūms tolaik satikās arī ar Ruso un enciklopedistiem. Vēlāk viņš kādu laiku bija valsts apakšsekretārs; pēdējos gadus viņš pavadīja kā privātcilvēks dzīvā satiksmē ar saviem draugiem. Ilgāka slimošana nevarēja tam laupīt viņas dvēseles mieru un gara modrību. Pēc viņa nāves vēl iznāca viņa „Dialogi par dabisko reliģiju“.

2. Gnōzeoloģijas pamatdomas. Jūms pārņem no Loka „priekšstatu“ iedalīšanu jutekļu uztvērumu priekšstatos un paš-uztveres priekšstatos (*sensation* un *reflexion*). „Priekšstatu“ (plašā nozīmē kā „apziņas saturu“ vispār) apzīmēšanai viņš nelietā izteicienu „idejas“ (*ideas*), bet „percepcijas“ (*perceptions*), un viņš papildina Loka iedalījumu ar apziņas saturu iedalījumu primārajos un sekundārajos (jeb reproducētos) (*impressions* un *ideas*). Sajutuma (*sensation*) „impresijas“ (iespaidi) ir, piem., redzes, dzirdes, taustes sajutas; refleksijas impresijas: tiksmes, iekāres, naida u. tml. pārdzīvojumi, kas ir tieši (pirmatnēji) manī (nevis atveidnāti atmiņā; pēdējā gadījumā tās ir „idejas“).

Šo impresiju „piederumu“ resp. pārdzīvošanu Jūms apzīmē ar vārdu *to feel* (burtiski: „izjust“). Šeit tas nozīmē, ka subjektam ir zināms pārdzīvojums, un viņš to arī apzinās (tā piem., uztver paziņu uz ielas un — kā kuŗu reizi — vai nu priecājas par to, vai novēršas).

Abiem impresiju veidiem atbilst „idejas“ (t. i. priekšstati šaurākā reproducēto apziņas saturu nozīmē). Ideju piemēri: krāsas, skaņas u. t. t., ko es nevis tieši uztveru, bet tikai iekšēji stādu sev priekšā; vai gribas rosmes un jūtas, ko es acumirkli gan nepārdzīvoju, bet vienīgi „iedomājos“. „Idejas“ Jūma mācībā tā tad nozīmē atceres un fantazijas priekšstatus.

Jūms nepēta tālāk „iespaidu“ izcelšanos. Refleksijas iespaidi (kā jau minēts) dibinās „pa lielākai daļai uz mūsu priekšstatiem“, sajušanas iespaidi (sajutas) „ceļas no nezināmiem cēloņiem.“

Ja arī „priekšstati“ („idejas“) „atdarina“, „attēlo“ „iespaidus“ („impresijas“), tie tomēr noteikti atšķiras viens no otra „stipruma“ un „dzīvuma“ (sparīguma), skaidrības, pastāvības ziņā. Pats dzīvākais priekšstats neaizsniedz tomēr vājāko iespaidu, izjūtas ziņā tas tiek pārdzīvots citādi (*it feels differently*). Jūms ir pārliecināts, ka gars nevar radīt nevienu vienkāršu „ideju“ (bet var tikai citādā veidā saistīt tās savā starpā) un ka nav iedzimtu ideju. Viņš tādējādi uzstāda nolikumu: „Visi mūsu vienkāršie priekšstati (*ideas*), tiem pirmatnēji parādoties, ceļas no vienkāršiem iespaidiem (*impressions*), kas tiem atbilst, un ko tie precīzi atdarina.“

Šis nolikums ir principiāli svarīgs Jūma atziņas teorijai. Viņš tam noder par kritēriju visu „ideju“ objektīvās nozīmes pārbaudīšanai. Ikvienai idejai (vai — zīmējoties uz saliktām idejām — ikvienai tās sastāvdaļai) jāuzrāda atbilstošā impresija, t. i. tieši pārdzivojamā (tā sauc. fainomenālā) laukā jāparāda kaut kas uzskatāms, no kā ceļas ideja (piem. jēdziens) un uz ko tā attiecas. Kur tas nav iespējams, tur nevar būt runas par objektīvi pamatotiem priekšstatiem, bet gan nenozīmīgiem vārdiem.

Tā kā „iespaidi“ (impresijas) ir konkrētas, uzskatāmas dabas, tad tas pats jāsaprot arī par „idejām“, kurām tie „tieši jāatdarina“. No tā ir saprotams, ka Jūms pieņem Berklija mācību par sugas „reprezentēšanu“ ar atsevišķu ideju (21. §., 1.). Viņš to papildina, norādīdams uz vārdu vispārīgu lietošanu. Vārds trijstūris, piem., ir asociēts ar visiem trijstūru veidiem. Nākdams apziņā, tas neļauj uzskatīt par vispārīgiem spriedumus, kam ir nozīme tikai reprezentētajam tēlam.

3. Secinājumi. No sava (bez jebkāda pierādījuma uzstādītā) sensuālistiskā pamatlikuma, ka ikvienai nozīmīgai idejai jābūt savs pamats kādā uzskatāmā impresijā, un ka tāpēc arī nevar būt nekādu neuzskatāmu abstraktu jēdzienu, Jūms izrietinājis visai svarīgus un ievērojamus secinājumus.

Vispirms viņš no tam secina, ka (tukšās) telpas un (tukšā) laika jēdziens ir bez nozīmes. Jo, ja mēs meklējam pēc telpas un laika priekšstatam atbilstošām impresijām, tad mēs pirmajam atrodam krāsainu un taustāmu punktu kopas, otrajam — ārēju un iekšēju uztveru secības. „Ja uz fleites spēlē piecus toņus, tad tie dod mums laika impresiju un ideju; bet laiks tomēr nav kāda sestā impresija, kas būtu dota dzirdei vai citam juteklī,“ tāpat kā telpas idejai nav nekādas īpašas impresijas līdzās krāsainu un taustāmu punktu impresijām. Abās (telpas un laika) idejās mēs apzināmies veidu un kārtību, kā mums tiek dotas impresijas. (Šeit jau redzama Jūma sensuālistiskā pamatlikuma nepietiekamība; jo priekšstats par impresiju kārtību, viņu koeksistenci un secību ir tomēr arī kaut kas: tas nav nenozīmīgs vārds, kādam tam pēc Jūma domām īstenībā būtu jābūt.). Pēc tam, kad apziņa sadalīta atsevišķo saturu summā, kā domāšanas mērķis paliek vienīgi attiecību atrašana.

Tālākais secinājums ir, ka bez galīgi mazā jēdziens tiek izskaidrots par tādu, kam nav jēgas. Mēs varam uztvert tikai noteikta lieluma gabalu. Ja mēs to domājam tālāk samazinātu, tad izzūd „impresija“ un līdz ar to pamats mūsu domas nozīmei. Tāpat arī Jūms secina, ka ģeometrijas (ne tikai lietātās, bet arī tīrās) nolikumiem nav caurcaurēm eksaktas nozīmes, bet tiem bieži vien ir tikai aptuvena nozīme. Nolikums, piem., ka divi līnijas, kas šķērsojas, nesakrīt nevienu gabalu viena ar otru, pierādāms par nozīmīgu (jutekliskajā uztverē) tikai tad, ja taisnes savā starpā sastāda diezgan lielu leņķi, ja šis leņķis ir ļoti mazs, tad impresija drīzāk norāda uz to, ka taisnes kādu gabalu sakrīt viena ar otru.

Jūmam būtu taisnība, ja ģeometrijai patiešām būtu darīšana ar mūsu uzskatāmiem telpas priekšstatiem un jutekliski uztveramiem telpas veidojumiem; bet patiesībā tās objekts ir tikai jēdzieniski domājami, ideāli veidojumi (kurus Jūms uzskata par vienkāršām tukšām fikcijām). Viņš tomēr gluži pareizi izpratis tīrās matemātikas kā ideālzinātnes raksturu atšķirībā no reālzinātnes. Viņa „Pētījumā“ (*Enquiry*) atrodam šādu gaužam vērtīgu domu: „Visi cilvēka prāta un pētniecības priekšmeti iedalāmi divos veidos: priekšstatu attiecībās un faktos. Pie pirmā veida pieder tādas zinātnes

kā ģeometrija, alģebra un aritmētika, kā arī, īsi sakot, ikviens intuitīvi un dēmonstratīvi drošs apgalvojums. Ka hipotenūzas kvadrāts līdzinās abu sānu kvadrātiem, ir nolikums, kas izteic attiecību starp šām figūrām. Nolikums, ka $3 \times 5 = 30 : 2$, izteic attiecību starp šiem skaitļiem. Šāda veida nolikumi atklājami ar domāšanas tiro darbību, un tie nav atkarīgi ne no kādas esamības reālajā pasaulē. Ja arī nekad nebūtu bijis trijstūris, tomēr Eukleida pierādītās patiesības paturētu uz visiem laikiem savu drošību un ēvidenci.“

Cilvēciskās atziņas un zināšanas priekšmetu (un līdz ar to zinātņu) iedalījums, kādu šeit sniedzis Jūms, pēc būtības sakrīt ar Leibnica iedalījumu (sk. 23. §., 1.), kas izšķir *p r ā t a* patiesības (*vérités de raison*) un *f a k t a* patiesības (*vérités de fait*), un ar mūsu dienās parasto iedalījumu *b ū t ī b a s* zinātnēs un *f a k t u* zinātnēs. „Attiecības“ tiek noteiktas ar (priekšstatīto objektu) ideju salīdzināmu analīzi. Par šo objektu īstenību nav pie tam runas. Spriedumiem, pie kuriem šī analīze noved, ir stingri nepieciešama un vispārīga nozīme, bet vispirmā kārtā tikai domātiem (ideāliem) objektiem. Bet tā kā idejas ir impresiju notēlojumi, tad sacītais par pirmām jāattiecinā arī uz pēdējām. (Lai atgādājamies loģiku, tiro matemātiku, ētiku, vispār ideālzinātnes! „Kas kontinenta filozofiem nozīmē *d o m ā š a n a s* neiespējamību, tas Jūmam nozīmē uzskatāmas priekšstatīšanas neiespējamību.“) Pretstatā stāv reālo zinātņu „*f a k t u*“ (*matters of fact*) jeb pieredzes zināšana, ko mēs iegūstam ar impresiju palīdzību. Šo zinātņu spriedumiem nav vis apodeiktiska („tam tā jābūt“), bet asertoriska nozīme („tā ir“), un tie attiecas uz esošo (īsteno) un individuālo, ja tie grib šeit noteikt arī pa daļai vispārīgus likumus.

4. Substances jēdziena kritika. Arī zīmējoties uz *s u b s t a n c e s* jēdzienu Jūms jautā: kāda ir „impresija“, uz kuŗas balstās šā jēdziena saturs un nozīme? Jutekliskā uztvere sniedz mums krāsu, skaņu, garšu u. tml. iespaidus, paš- uztvere sniedz mums jūtu un afektu iespaidus, bet neviena uztvere nesniedz mums substances iespaidu. „Tādējādi mums nav neviena priekšstata par substanci, kas būtu kaut kas cits,

nekā zināmu īpašību kopuma priekšstats. Parasti gan šās īpašības attiecina uz kādu nezināmu kaut ko, ar ko tās (kā mēs domājam) ir saistītas.“ Bet tā kā ikvienu īpašību var iedomāties kā eksistējošu par sevi, tad tā var eksistēt arī par sevi, tā tad „bez tās netveramās chimairas, ko apzīmē par substanci“.

Patiesībā šāds substances jēdziens, kas uzskata substanci (t. i. īsto lietu) par tās īpašību „nesēju“, kas ir atšķirīgs no šām īpašībām, ir nedibināts. Jaunlaiku dabas zinātne redz lietā īpašību (kvālitašu) savienojumu, kas saistītas pēc noteiktiem likumiem. Šai substances jēdziena kritikai tuvu pieskaņas Jūma „e s a m ī b a s“ jēdziena kritika, jo arī šim jēdzienam viņš nevar atrast nevienu impresiju. Izšķirība, kādu mēs taisām starp esošo, īsteno un vienkārši iedomāto, pēc Jūma domām nedibinās uz īpašu ideju, bet uz mūsu pārdzīvojuma dažādo veidu. Ticība (*belief*) īstenībai nav nekas cits, kā savdabīgs dzīvums (*vivacity*), kas piemīt mūsu jutekliskajiem iespaidiem un atceres priekšstatiem un kas tos atšķir no iztēles priekšstatiem. Ar šo „dzīvumu“, ko viņš apzīmē arī par lielāku „enerģiju“, „pretestības spēju“, „tvirtību“ jeb „pastāvību“, Jūms domā objektivitātes, reālītātes raksturu, kas piemīt zināmiem apziņas saturiem, un pateicoties kam tie parādās kā kaut kas no mums neatkarīgs, ko mēs pasīvi uzņemam. Viņš pie tam nešķir impresijas (un vispār apziņas saturus, „percepcijas“) no lietām: „Šis galds te, kas pašlaik ir manā acu priekšā, ir tikai percepcija, un visas tā īpašības ir percepciju īpašības.“

Tā kā visas percepcijas ir individuālā subjekta apziņas saturi, Jūms savā „substances“, „esamības“ un „kauzālītātes“ jēdziena kritiskajā iztirzājumā nostājas uz subjektīvā ideālisma (13. §., 1.) viedokļa. Raugoties no šā viedokļa, viņš neatzīst materiālu pasauli, kas atšķirtos no mūsu apziņas saturiem. Pēc Jūma uzskata problēma formulējama vienīgi šādi: no kurienes ceļas šis priekšstats (t. i. „substanciālo“, „esošo“ lietu priekšstats)? Tas neceļas no jutekļiem; jo pēdējie sniedz tikai percepcijas, t. i. pārejošus apziņas saturus. Tas nerodas arī no prāta: jo visi prāta slēdzieni noris pēc identitātes likuma, kamēr mums šeit jānonāk pie iras, kas

atšķiras no percepciju satura. Tas rodas tā tad no iztēles. Zināmu iespaidu (*impressions*) relatīvā pastāvība un sakars pamudina iztēli darināt priekšstatu par substanciālu īstenību, kas no mums neatkarīga; šo iespaidu dzīvums, viņu reālītātes raksturs tiek pēc tam pārnests uz atbilstošiem priekšstatiem (*ideas*).

5. Dvēseles jēdziena kritika. Kamēr Berklijs vērsa savu kritiku vienīgi pret materiālās substances jēdzienu, Jūms vērs to arī pret garīgo substanci. Viņš neatzīst to filozofu ieskatus (minēsim piem. Dekartu, Berkliju u. c.), „kas iedomājas, ka mēs ikkatru acumirkli tieši apzināties to, ko mēs saucam par es'u; mēs it kā izjutot tā eksistenci un ilgumu; mēs esot tieši droši pārliecināti par tā pilnīgo identitāti un vienkāršību“. Bet par šādu es'u mums nav nevienas impresijas. Šim es'am drīzāk jābūt tam, uz ko attiecas mūsu dažādie iespaidi un priekšstati. „Ja es atskaitu dažus metafiziskus, kas iedomājas, ka viņiem ir vienkāršs un vienmēr paštāvīgs es's, par visiem pārējiem cilvēkiem es uzdrošinos apgalvot, ka tie nav nekas cits, kā dažādu percepciju, t. i. apziņas saturu saišķis vai sakopojums (*bundle or collection*), kas seko viens otram ar neizprotamu ātrumu,“, saka Jūms. Ja man percepciju nav (kā piem. dziļā miegā), tad arī „es“ neesmu; un ja percepcijas izbeidzas (kā piem. nāvē), tad „es“ esmu iznīcināts.

Arī es'a priekšstata (un līdz ar to garīgas substances jēdziena) izcelšanos Jūms piedēvē „iztēlei“. Pēdēja rada šo priekšstatu, dibinoties uz vieglo pāreju no priekšstata uz priekšstatu. Bet vieglo pāreju starp priekšstatiem (pēc viņa domām) nosaka trīs priekšstatu asociācijas principi: tiešais sakars telpā un laikā, līdzība un cēlonība. It īpaši pēdējo (kopā ar atmiņu) Jūms uzskata par visai svarīgu pie es' priekšstata izcelšanās. „Mums ir pareizs priekšstats par cilvēka garu tikai tad, ja mēs uzlūkojam to par dažādu percepciju vai dažādu eksistenču sistēmu, kas savirknētas savā starpā ar cēloniskajām attiecībām un savstarpējī rada, iznīcina, ietekmē un pārgroza.“ Pēc Jūma uzskata tā tad es un ne-es (reālā pasaule) nav substanciālas būtības, bet zināmu apziņas rosmju aplami iztulkojumi.

Jūma sensuālisma trūcīgums parādās arī es'a jēdziena kritikā. It pareizi tiek aizrādīts, ka Jūms meklē savu es'u starp šā es'a apziņas saturiem. Nav tāpēc jābrīnās, ka viņš to neatrod. Viņš, meklētājs, pats ir šis es's (apziņas subjekts).

Jūma iztīrājuma nopelns ir, ka viņš iznīcina izplatīto (it īpaši Dekarta mācībā skaidri izteikto) uzskatu, ka mēs tieši apzināmies substanciālu es'u, kas pastāv pāri miegam un nāvei. Protams, paliek vēl nenoskaidrots jautājums, vai daži fakti neļauj secināt zināmus slēdzienus par šādu es'u.

6. Cēlonības jēdziena kritika. Jūma es'a kritika tādējādi noved pie cēlonības jēdziena un cēlonības likuma kritikas, kas ir sevišķi slavēta un kurai pieslēgās arī Kants. Jūms jo sparīgi izcēlis cēlonības jēdziena lielo svarīgumu. Tiklīdz mēs kautkādi gribam iziet ārpus „īstenības“, ciktāl tā mums dota uztverē vai atcerē, nepieciešama cēloņa attieksme pret veici. Piejemsim, mēs atrodam uz vientuļas salas pulksteni, vai dzirdam sarunu tumsā: tikai ar cēlonības palīdzību mēs varam secināt slēdzienu par cilvēkiem kā tieši uztvertā cēloni. Tanī pašā laikā mēs sagaidām, ka visur tur, kur mēs pieņemam cēlonisku sakaru, nākamībā notikumi risināsies tādā pašā kārtībā (cēlonības un indukcijas problēma tā tad ir ciešā sakarā).

Par cēlonības domas saturu mēs nedomājam vienkārši, ka veice laika ziņā seko cēlonim, bet ka tā izriet no cēloņa, rodas no tā; cēloniskais sakars ir nepieciešama saistījuma attiecība.

Bet no kurienes ceļas jēdziens: „nepieciešamais saistījums“? — Tā ir Jūma pētījumu istā problēma. Viņš atbild: 1. tas naceļas no „prāta“. Prāta slēdzieni norisinās pēc identitātes un (izslēgtās) pretrunas likuma. Bet nav nekādas pretrunas, ja es domāju cēloni un veici šķirti; tiem tā tad arī jāeksistē šķirti. Ir domājams, ka viena lieta sāk eksistēt, lai gan tā netiek radīta, jeb ka iestājas cēloniski nenosacīts notikums (tā tad pastāv indeterministiska brīvība). Jūms pie tam it pareizi uzsver, ka tas sakāms ne tikai par vispārīgo cēlonības likumu, bet ka

arī nevienā atsevišķā cēloniskā attiecībā nav sastopama domāšanas nepieciešamība. Nevienā faktā nav nekā, kas ar nepieciešamību norādītu uz kaut ko ārpus tā. No ūdens uztveres es *a priori* nevaru secināt slēdzienu, ka es tanī noslāpšu, vai no maizes uztveres, ka tā ir piemērots barības līdzeklis cilvēkam, bet nevis lauvai un tīģerim.

Ja cēlonības jēdziens neceļas no tīrās domāšanas, tad jāizpēta, vai tas 2. nerodas no pieredzes. Kāda ir „impresija“, kurai mēs varam pateikties par „nepieciešamā saistījuma“ (resp. „spēka“) priekšstatu? Vai mēs tieši uztveram šo saistījumu?

Šādu impresiju mēs neatrodam a) „juteklisko sajutum“ (*sensation*) laukā. Vienas biljarda balles grūdiens ir sekojis otras balles kustībai: jutekliskā uztvere mums nerāda nepieciešamu iekšēju saistību, nedz šai, nedz ikvienā citā gadījumā.

b) Arī „refleksija“ nesniedz mums nevienu tamlīdzīgu impresiju. Mēs gan pārdzīvojam piespiešanās sajutas, aktivitātes, tiekšanās un pretošanās jūtas (uz ko, piem., Berklijs parasti atvedina „kauzālītātes“ un „spēka“ priekšstatu), bet tās ir impresijas par sevi, nevis citu impresiju nepieciešamā saistījuma iespaidi. Mums šķiet, ka mēs tieši uztveram arī mūsu gribas „ietekmi“, „iespaidu“ uz mūsu kustībām, mūsu domām un jūtām, tomēr rūpigāks novērojums rāda, ka mums pašiem šeit uztverē dota tikai secība, nevis iekšējs sakars. „Ja mēs ar apslēptu vēlējumu spētum pārvietot kalnus, vai apturēt planētas viņu aplveidīgajās kustībās, šī lielā vara nebūtu ne par matu neparastāka, nedz arī stāvētu tālāku no visa tā, ko mēs varam izprast.“

Ja mēs tādējādi nedz starp sajušanas impresijām, nedz refleksijas impresijām nevaram atrast nevienu, kas mīt cēlonības priekšstata pamatā, tad paliek vēl iespēja, ka

c) šis priekšstats rodas no impresiju secības. Pieredze patiešām rāda, ka līdzīgām papriekšu ejošām parādībām seko līdzīgas parādības. Šī vienmērīgā secība gan noder mums par kritēriju cēloniskā sakara atrašanai pieredzē, bet tā nav identiska ar šo sakaru. Tāpēc arī „prāts“ nevar no kārtīgās secības atvasināt „nepieciešamo saistījumu“. Atcere vienīgi rāda, ka dabas norise līdz šim bijusi tāda un tāda;

loģiski no tam tomēr neizriet, ka arī nākamībā būs tāpat. Nav nepieciešami jādodomā, ka saule rītu uzlēks.

Tomēr impresiju kārtīgā secība dara iespaidu uz cēlonības priekšstata izcelšanos, iedarbodamās gan nevis uz „prātu“, bet iztēli.

„Man liekas, ka pēc biežas atkārtošānās, parādotes vienam priekšmetam, paradums spiež garu iedomāties priekšmetu, kas parasti pavadījis pirmo priekšmetu, un proti tā, ka ar šo attieksmi pret pirmo priekšmetu viņš šķiet labāki saprotams“ (t. i. iegūst „dzīvumu“, „objektivitātes raksturu“; es nevis vienkārši „domāju“ par šo otro priekšmetu, bet turu to par „īstenu“, resp. sagaidu tā iestāšanos). „Šis iespaids vai šī piespiešana ir tas faktors, kas sniedz man nepieciešamības (t. i. saistījuma) priekšstatu.“

Vienveidīgiem gadījumiem atkārtojoties, gars aiz paraduma tiek pamudināts, parādotes vienam notikumam, sagaidīt tā parasto pavadoni un domāt, ka tas sāk eksistēt. Šis saistījums tā tad, ko mēs sajūtam garā, šī parastā pāreja no viena priekšmeta pie viņa parastā pavadoņa ir izjūta vai iespaids (*impression*), saskaņā ar kuŗu mēs darinām spēka vai nepieciešamā saistījuma priekšstatu. Te nekas vairāk neslēpjas.

Jūms ne tikai pamatojis kauzālītātes priekšstatu (un kauzālītātes likumu, ko viņš īpaši neatšķir no tā) uz paraduma; jāievēro tomēr, ka viņš mēģina izskaidrot arī pašu objektīvo kārtīgumu dabas norisēs. Viņa iztirzājumā objektīvā sakara vietā (kas pēc viņa uzskata paliek neizskaidrojams) nostājas tomēr pilnīgi subjektīvais faktors, proti, paraduma nosacītā subjektīvā nepieciešamība (piespiešana), pāriet no viena fakta uztveres pie cita (biežāki ar pirmo saistītā) fakta priekšstata.

Mēs nevaram sacīt, ka cēlonības priekšstata izcelšanās ir ar to pietiekamā mērā psiholoģiski „izskaidrota“. — Jūms pie tam nemaz nepieskaŗas (gnōzeoloģiskajam) jautājumam, vai un cik tālu cēlonības likumam ir objektīva nozīme. Šo jautājumu sava pētījuma centrā vispirmāk nostādīja Kants. Jūms pats vienkārši pieņem cēloniskās attiecības objektīvo nozīmi (ko pēc viņa domām nevar „pierādīt“),

ciktāl viņš cēlonības priekšstata izcelšanos izskaidro, izejot no paraduma (cēloniskās!) rosības.

Jūms neņem vērā substances uzglabāšanos cēloniskajā attiecībā. Pieņemtā cēloņa un veices lielumu vienlīdzība vispirmāk dara iespējamu dabas notikumu matēmatisko mērišanu.

7. Jūma tā sauc. skepticisms. Lai pareizi izprastu un novērtētu Jūma substances un cēlonības jēdziena kritisko iztirzājumu, jāievēro, ka viņam ir cieša „ticība“ substantiālas ārparaules īstenībai un cēlonības objektīvajai nozīmībai, kas tomēr ļoti mazā mērā saskan ar viņa subjektīvā ideālisma viedokli, uz kuŗa viņš nostājas savā kritikā).

Tā, viņš paskaidro: arī „skeptiķis nevar nepiekrīst nolikumam, ka ķermeņi eksistē, lai gan viņš nevar apgalvot, ka spēj pierādīt tā pareizību ar filozofiskiem pamatojumiem. Daba šai ziņā nav devusi mums nekādas izvēles; viņa uzskatījusi, bez šaubām, šo punktu par pārāk svarīgu, lai tā izlemšanu atstātu mūsu nedrošajiem secinājumiem un spekulācijām. Mēs gan varam jautāt: kādi iemesli pamudina mūs ticēt ķermeņu eksistencei? Būtu turpretim vērtīgi jautāt, vai ķermeņi eksistē vai ne. Ķermeņu eksistence ir noteikums, kas mums negrozāmi jāpieņem visās mūsu pārdomās.“ Tāpat Jūms cieši pārliecināts par cēloniskā sakara īstenību (un līdz ar to arī par induktīvo slēdzienu nozīmi): „Par dabas veismēm es pielaižu, ka tās ir neatkarīgas no mūsu priekšstatiem.“

Jūms tā tad nebūt nav radikāls skeptiķis: viņš atzīst zināmas „dabiskas pārliecības“. Bet viņš raugās skeptiski, vai vismaz kritiski, uz mūsu prātu. Ar „prātu“ pēc viņa uzskata šīs „pārliecības“ nevar nedz pierādīt, nedz atspēkot: tās sakņojas instinktā. „Daba spiež mūs ar neatvairāmu nepieciešamību izsacīt spriedumus, tāpat kā tā mūs spiež elpot un sajūst.“ „Ticība (īstenībai) pēc savas dziļākās būtības ir mūsu dabas jūtējas, nevis domātājas daļas akts.“ Daba noteikusi mūs darbībai, nevis tīri teorētiskai izziņai vai dialektiskai prātaļošanai un disputēšanai. Ar šām pamatdomām Jūms ir modernā „prāgmatisma“ (t. i. derīgā darba, darbības filozofijas) priekštecis, kamēr viņa cenšanās atvedināt visus

jēdzienus uz „impresijām“, t. i. uzskatāmi doto, „tīro pieredzi“, „fainomenālo“, atbilst pozitīvisma un arī E. Huserļa „fainomenoloģiskajai“ filozofijai. „Prāta“ (un līdz ar to teorētiskās izziņas tieksmes) stādīšanā aiz „instinktīvā“ (un līdz ar to praktiskā un bioloģiski derīgā) varbūt saskatāma tās aprobežotās patiesības mīlestības izpausme, kas noved arī pie tikumiski-religiskas liekulības, tā sauc. „cant“. Šis *cant* parādās jau Bēkona un Loka mācībā, ciktāl viņi vērtē reliģiju nevis tās patiesības satura dēļ, bet tās sociāli-ētiskā derīguma dēļ. Jūmam pat ticība ār pasaulei, es'am, substancei un cēlonībai pamatojas tikai uz „apziņas bioloģiski-mērķpiemērīgo *cant*“ (kā Šelers izsakās).

Arī Anglijā pret Berklija „ideālismu“ un Jūma „skepticismu“ parādījās pretdarbība no veselās cilvēka saprašanas (*common sense*) puses „skotu skolā“ (Tomess Rīds, *Thomas Reid* † 1796. g., Džēmss Bītijs, *James Beattie* u. c.). Šie domātāji nepievēršas paša apziņai un tās saturiem (kur sakņojas ideālisms, arī Dekarta mācībā), bet pretēji tam aizstāv dabisko, reālistisko pārliecību par uztveri un atziņu. Uztvere nav vis apziņas saturu („ideju“) dotība, bet no apziņas neatkarīgu reālu priekšmetu samana. Saturi, proti sajutas, bez šaubām, jāpārdzīvo, bet cietums, temperātūra, forma u. t. t. nav sajutas, bet reālu lietu reālas īpašības, un kā tādas tās tiek domātas. (Ar savu atziņas fainomenoloģisko aprakstīšanu Rīds ir Huserļa modernās „fainomenoloģijas“ priekštecis, sk. V. daļu). Arī es nav ideju saišķis, kuŗas it kā brīvi lidinās gaisā, kā to māca Jūma atomistiskā psiholoģija, bet kaut kas reāli eksistējošs, kas pārdzīvo idejas.

8. Jūma reliģijas filozofija. Arī savā reliģijas filozofijā Jūms, saskaņā ar savu instinktīvā un bioloģiski derīgā augsto vērtējumu, pretēji deistu mācībām (it pareizi) pierāda, ka reliģija neceļas no „prāta“, bet no mūsu būtes praktiskās puses: bailēm un cerībām, vajadzībām un rūpēm, kas savienojas ar dabas lietu un dabas spēku kā personīgu būšu nevilšu uztversmi. Sākotnējā reliģija ir politeisms; no tā rodas monoteisms, pie kam pašu nācījas aizsargātājs Dievs aiz bailēm un glaimiem tiek pārvērsts par pasaules valdnieku. Ne gluži visās attiecībās monoteismam dodama priekšroka,

salīdzinot ar politeismu: monoteisms padara savus piekritējus neiecietīgākus un rada nesaprotamas dogmas. Arī monoteismam valdot priekšroka tiek dota nevis tikumiskajam dzīves veidam, bet neprātīgām cēremonijām un mistērijām tāpat kā politeismā.

Ar šām psiholoģiski-ģenetiskajām apcerēm Jūms īstenībā uzskatāms par modernās reliģijas zinātnes nodibinātāju. Jūms (it pareizi) apšaubā, ka būtu patiešām iespējams pierādīt Dieva esamību. Pasaule gan daudzkārt uzrāda kārtību un lietderību, bet tā uzrāda arī postīgo un ļauno, tā ka no tās nevar secināt slēdzienu par kādu viszinātāju, visžēlīgu un visspēcīgu radītāju.

9. Jūma ētika. Arī ētikas laukā Jūms atjēmis „prātam“ tā izcilo stāvokli: no prāta nerodas nedz mūsu tikumiski vērtīgās darbības, nedz arī ar prātu varam izziņāt, kas labs, kas ļauns. Nevis priekšstati, kā arī vispār intelektuāli procesi, ir mūsu darbības motīvi, bet gan jūtas un kaislības. To avoti ir tīksme un netīksme (no kam rodas arī mūsu priekšstati par labumiem un ļaunumiem). Tieši no šīm jūtām attīstās: vēlēšanās un riebums, prieks un bēdas, bailes un cerība. Ja jūtu ierosinātāji momenti saistīti ar manu personu, tad rodas lepnums vai mazdūšība; ja tie saistās ar citām personām, tad rodas mīlestība un naidis (kā arī cienīšana un nicināšana).

No mūsu vērtību spriedumiem, dziņām un kaislībām rodas mūsu darbības mērķi, kas (kā „mērķa motīvi“) noteic mūsu gribu. Pie tam Jūms it pareizi uzstājas pret apgalvojumu, ka cilvēki nepieciešami ir „egoisti“ tai nozīmē, ka katras tiekšanās mērķis var būt tikai paša tīksme (vai izvairīšanās no netīksmes). Mūsu tieksmes vēršas uz visdažādākiem mērķiem (visāda veida nodarbēm, tālāk varu, godu, citu cilvēku labklājības veicināšanu, izziņu u. t. t.). Kad iekāre tuvojas savam mērķim vai sasniedz to, rāsies tīksme, un šo tad arī pašu var jemt par mērķi, bet tas nav nebūt nepieciešami. Egoisms katrā ziņā ir tikai sekundāra dziņa, kas rodas uz refleksijas pamata.

„Prāts“ (šeit teorētiskās atskārtas, tā tad „saprātnes“ nozīmē) nevar noteikt mērķus, bet tikai noskaidrot mums mūsu darbības līdzekļus un sekas. Ja „prātu“ kā motivētāju spēku stāda pa laikam pretim kaislībām, tad tas nav psiholoģiski pareizi; patiesībā lieta te grozās ap pretstatu starp mierīgākām un straujākām kaislībām. Zināmos apstākļos pirmās var būt stiprākas nekā otrās.

Šie mūsu darbības motīvu izskaidrojumi galvenajā jau-tājumā liekas tikpat dibināti, kā mūsu tikumiskās atziņas sākotnes izskaidrojumi. Būdam vienis prāts ar Šaftsberiju, Jūms pieņem, ka šī atziņa ceļas no neieinteresētām piekrišanas vai nepiekrišanas jūtām; tā ir tā tad tiešs (t. i. psiholoģiski ne uz ko tālāk neatvedināms) garšas spriedums. Mums, piem., patīk visas īpašības, kas patīkamas vai derīgas mūsu pašu personai vai citiem.

It īpaši vērtīgs ir arī Jūma aizrādījums uz „simpatiju“, nevis vienkāršas sliecības, bet spējas nozīmē. „Iejusties“ citos cilvēkos, pārdzīvot līdz ar tiem viņu priekus un bēdas, viņu jūtas un vērtējumus. Tādējādi mēs pieradinā-mies, instinktīvi izprast un morāliski apspriest citu cilvēku motīvus, tāpat izjust viņu spriedumus par mums. Tas arī pa-vedina mūs apspriest mūsu gribu un darbību no citu cilvēku redzes stāvokļa. Uz tā pamatojas „sirdsapziņa“, kā arī goda jūtas un slavas vērtējums.

Garīgi nobriedušam cilvēkam pēc Jūma domām nav vajadzīgi reliģiozi motīvi, lai darbotos tikumiski. Ciktāl reliģioziem motīviem vispār ir vērtība, tie sakrīt ar tikumiskajiem motīviem.

Vēl atzīmēsim, ka Jūms ir stingrs dēterminists. Viņš uzsver: tikuma un netikuma nepieciešamība neizslēdz, ka mēs tos slavējam un pelam (kā piem. skaistuma un talantu vai to pretstatus). Pie tam Jūms tomēr skaistumu tikumiskā vērtējuma īpatnību, ciktāl šai vērtējumā tiek pie-jemta citādas rīcības iespēja jeb varbūtība. Skaistumu un da-žādas spējas mēs varam vērtēt arī dzīvniekos, taču vis-pār jemot mēs nevērtējam tos no „tikumiskā“ viedokļa.

Sestā nodaļa.

Leibnics un apgaismības filozofija.

23. § Leibnics.

1. **Atziņas mācība.** Dekarta ievadītais racionālistiskais virziens kontinentālajā filozofijā sasniedza savu augstāko pakāpi Loka jaunākā laikabiedra Gotfrīda Vilhelma Leibnica (*Gottfried Wilhelm Leibniz*, 1646.—1716.) mācībā.

Viņš cēlies no protestantiskas jūristu dzimtas Leipcigā un studēja tieslietas, filozofiju un matemātiku. 1670. gadā viņš iestājās Maincas kūrfirsta dienestā; diplomātiskā uzdevumā viņš devās uz Parīzi, kur uzturējās no 1672.—1676. g. Viņš tur pamatīgi iepazīnās ar Dekarta darbiem, arī viņa atstātiem manuskriptiem. Satiksme ar turienes zinātniekiem, īpaši matemātiķi un dabas pētnieku Heigensu (*Huygens*), bija viņam visai auglīga. Šai laikā viņš arī (neatkarīgi no Ņūtona) atrada bezgalīgi mazo lēsumus. 1676. g. Leibnicu iecel par galma padomnieku un bibliotēkāru Hannoverā. Kā Braunšveigas nama historiografam viņam nācās daudz ceļot, pie kam viņš nodibināja sakarus ar daudziem zinātniekiem. 1700. g. Leibnicu iecēla par pirmo uz viņa ierosinājuma nodibinātās Berlīnes zinātņu akadēmijas prezidentu. Viņš rosīgi darbojās, lai panāktu vienošanos kristīgo konfesiju starpā, bet bez panākumiem. Viņa galvenie filozofiskie raksti ir: „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*“ (vērstas pret Loku, publicēts tikai 1765. g. no atstātiem darbiem); „*Théodicée*“ un „*Monadologie*“ (sacerēts princim Eižēnam). Bez šiem rakstiem minami vēl ļoti daudzi mazāki apcerējumi un viņa korespondence. — Leibnica gara un zināšanu daudzpusība ir taisni apbrīnojama. Viņa filozofijā, kas caurcaurēm sakņojas reliģiozitatē, turpina darboties Ekharta, Kuzāna, Bēmes mistika un teozofija, kā arī Agripas un Paracelza vītalistiskā dabas filozofija. Leibnica reliģiozais ideālisms ir pilnīgā pretstatā naturālismam, kas valda Hobsa un Spinozas mācībā un redzami izpaužas Dekarta sistēmā.

Starp cilvēka atziņām Leibnics izšķir divas pamatgrupas — prāta atziņas un fakta atziņas: *vérités de raison* un *vérités de fait*. (Salīdz. augšā 22. §., 3.).

Prāta atziņām piemīt iekšējas nepieciešamības raksturs; domāt pretējo liekas neiespējami. Šīm atziņām ir nozīme neatkarīgi no pieredzes (*a priori*) saskaņā ar identitātes likumu. Pie tām pieder visi matēmatiskie nolikumi. Pamata nozīme šeit ir reāldēfinīcijām, kas uzrāda, kā konstruējams jēdziens resp. priekšmets, un kurās domāšana izpaužas kā radītāja funkcija. (Salīdz. augšā 17. §., 8.).

Nolikumi, kas attiecas uz faktiem, ir derīgi, ja tiem ir „pietiekams pamats“; pēdējo mēs gan nekad nevaram izprast pilnīgi, jo šim nolūkam būtu vajadzīga pilnīga īstenošanas izzīņa. Bet šāda izzīņa ir bezgalīgs uzdevums. Faktu atziņai jutekļu sajutumi ir tikai izejas punkts, paši par sevi tie ir „sajauktais“, nenoteiktais, problēmātiskais. Katrs noteikums rodas no domāšanas (t. i. prāta, *ratio*). Leibnica gnōzeoloģisko darbu galvenais nopelns ir, ka viņš mēģina uzrādīt domāšanas elementus (jēdzienus) svarīgākajā faktu zinātnē, matēmatiskajā dabas zinātnē, un noskaidrot to attiecības. Kamēr sajutu klases kā tādas (krāsas, skaņas u. t. t.) liekas šķirtas viena no otras ar nepārejamu plaisu dažādības ziņā, ar domāšanu ir iespējams nodibināt attiecības, savstarpēju piekārtošanos. Svarīgākie kārtības principi ir skaits, laiks, telpa. Laiks un telpa nav tā tad „lietas“, bet laiks ir secīgi esošā, t. i. tā, kas sevi savstarpēji iznīcina, kārtība, telpa — vienlaicīgi esošā, t. i. tā, kas sevi savstarpēji neiznīcina, (koeksistences) kārtība.

Jēdzieni, ar kuriem mēs noteicam īsteno, attiecas uz objektīvu reālītāti, bet tiem nav šī reālītāte jākopē. Atziņas patiesība nepastāv iekš tam, ka tā atveido savu priekšmetu; bet tai jāstāv ciešā attiecībā pret to kā zīmei (simbolam) pret apzīmēto.

Bet ka jēdzieniskā domāšana, neraugoties uz jutekliski dotā dažādību un nesakarību, var tomēr apvienot to, dibinās pirmām kārtām uz jēdzienu kontinuitātes principa. Miers un kustība, piem., sākumā izliekas par absolūtiem pretstatiem. Bet vidniecība starp tiem iespējama ar ātruma jēdzienu: miers tādā gadījumā liekas par bezgalīgi maza ātruma kustību, tā tad tikai relatīvi atšķirīgu no tās. Tāpat arī līdzību var izprast kā bezgalīgi mazu dažādību,

taisni — kā apli ar bezgalīgi lielu radiju, punktu — kā apli ar bezgalīgi mazu radiju. Vārdu sakot, lai jēdzieni būtu cik dažādi būdami, jāpieņem tomēr, ka starp tiem ir nodibināma kopība, tā ka vienu var pastāvīgā (vienmērīgā) loģiskā attīstībā izrisināt no otra. Šis kontinuitātes princips jāuzskata arī par piemērojamu īstenībai, katra rosme tāpēc uzskatāma par vienmērīgu procesu. Šis princips nozīmē arī iespējami lielāko vienību dažādībā, likumu (un līdz ar to „līdzekļu“) lielāko vienkāršību un vienveidību, pastāvot vislielākai veiksmju (un līdz ar to „mērķu“) bagātībai dabā. Ar to nosacītā apvienošana ir prāta dziļākā prasība. „Bet viss padots prāta valdībai, jo citādi nebūtu nedz zinātnes, nedz kārtulas.“

Nepieciešams līdzeklis kontinuitātes nodibināšanai ir bezgalīgi mazo lielumu lēsumi. Šais lēsumos dažādie veidojumi netiek vis salīdzināti tā, kā tie doti jutekliskajai uztverei, bet tie tiek atvedināti uz likumu, pēc kuŗa mēs domājam viņu rašanos. Šis likums nezaudē savu jēgu un nozīmi arī tad, ja mēs šos veidojumus, kas konstruēti piemēroti viņam, iedomājamies mazus jo mazus, pat tik mazus, ka tie izzūd mūsu jutekliskajai uzskatei. Veidojumos, kas uzskatei ir tik nevienlīdzīgi kā taisnes un liknes, parasto lielumu salīdzināšanu ar tiešās mērīšanas palīdzību nevar izdarīt; bezgalīgi mazo lielumu lēsumi ļauj arī šeit izdarīt eksaktu noteikšanu, tie ir tā tad nepieciešams dabas zinātnes palīga līdzeklis.

2. Leibnica dabas mācība. Tās izlietājumā Leibnics iet tālāk nekā Dekarts (līdz ar pēdējo viņš pieņem, vismaz par izejas punktu, mēchanistisko dabas uztversmi). Viņš arī gluži pareizi apšaubā ķermeņa pielīdzināšanu izplatījumam, telpai. Pēdējā pieder ķermeņa būtībai, bet tā nav gluži tas pats kas ķermenis. Tā ir „koeksistences (t. i. kopā iras) vienmērīgā kārtība“, kas tomēr nav „reālais“, fiziskā ķermeņa saturs. „Izplatījums“ ir abstrakts jēdziens, kas pieņem kaut ko „izplatītu“. Izplatītā, t. i. ķermeņu būtība (pēc Leibnica domām) pastāv spēkā, resp. spēka veiksmes likumos. Izplatība jau tāpēc vien nevar būt šī būtība, ka tā ir kaut kas vienveidīgs (homogens), līdz ar to tā neizskaidro īsteno ķermeņu

dažādos veidus, bet vienīgi it kā rāda viņu eksistences „iespēju“.

Lai padarītu saprotamu ķermeņu dažādo izturēšanos grūdienā, Leibnics ieved „masas“ jēdzienu, ko viņš apzīmē arī par „pasīvu“ spēku. Tā ir proporcionāla pretestībai, kādu ķermenis parāda kustības grūdieniem. Bet ikvienam ķermenim ir arī „aktīvs“ spēks, t. i. tendence, iedarboties uz citu ķermeņu kustības stāvokli. Spēka jēdziens vispār spēlē Leibnica dabas uztversmē galveno lomu; šī uztversme ir caurcaurēm dinamiska, t. i. tā atvedina materiālo (ķermenisko) uz spēku. Noslēgtas ķermeņa sistēmas spēks ir konstants un ir norises substance. Dekarts mācīja, ka kustības kvantums paliek konstants, bet Leibnics atzīst, ka lieta grozās ap spēka uzglabāšanu. Arī kustību viņš neuzskata par gatavi dotu lielumu, bet likums, kas viņu pārvalda, un līdz ar to, tā sakot, tās īpatnības sākotne tiek domāta „spēka“ jēdzienā. Šo spēku Leibnics pie tam neuztver par kaut kādu noslēpuma mainu rosmi, kas nāk klāt lietām no ārienes, bet par „pašu tagadējo stāvokli, ciktāl tas... iepriekš ietver sevī nākamam stāvokli“, t. i. satur gluži noteiktā, matemātiski tveramā formā tā iestāšanās nosacījumus. Cēloņa un veices vienlīdzība, ko mēs pie tam pieņemam, nav — tāpat kā kontinuitātes princips — uztveres rezultāts, bet pieņēmums, ar kuru mēs stājamies pie uztveramā, lai to eksakti noteiktu. Tā kā visdažādākiem dabas procesiem to aktīvā darbībā, t. i. viņu veiktajā darbā, ir kopējs mērs, tad ar spēka un tam atbilstoša darba jēdzienu ir savukārt dots vienējs viedoklis, no kura mēs varam izprast dabas procesu sakaru („kontinuitāti“), neraugoties uz viņu sarežģīto dažādību. Paši šie procesi, atsevišķi jemti, jāizskaidro tīri mēchaniski, bet pēdējos pamata likumus, ko mēchanika pieņem, Leibnics grib pamatot teleoloģiski.

3. Leibnica metafizika (monādu mācība). Spēka jēdzienu, kā viņš to izlietā dabas zinātnē, Leibnics sauc par „dērivātīvo“ (atvasināto). Tas, kā mēs redzējām, apzīmē norises atsevišķu stāvokli, ciktāl tas iepriekš ietver sevī citu stāvokli. Ja nu mēs piegriežam vērību šādas attīstības rindas kopībai, tad mēs nonākam pie „primitīvā“ (sākotnējā)

spēka jēdziena. Tas satur reizē likumu, pēc kuŗa visā rindā notiek pāreja no viena locekļa pie otra. Šie primitīvie spēki ir „m o n ā d e s“; viņu kopība ir īstenības metafiziskais pamatsastāvs. Atsevišķos procesos valdošais attīstības likums ir stingri individuāls; viņš parādās tikai vienā, nevis vairākos eksemplāros. Pēc Leibnīca pieņēmuma daba izvairās ne tikai no visiem robiem, bet arī no visa liekā. Līdzās kontinuitātes principam Leibnīcs uzstāda otru principu — *prīncipiūm identitatis indiscernibilium*, t. i. pieņēmumu, ka pilnīgi vienveidīgais („neizšķirojamais“) būtu identisks. (Patiesībā tas sakāms tikai par „jēdzieniem“. Objektī, kā lietas, norises, stāvokļi, arī būdami pilnīgi vienādi, var tomēr atšķirties viens no otra ar telpas un laika noteikumiem.).

Bet šīs monādes līdz ar viņu īpatnējo attīstības pakāpju secību neeksistē tomēr bez savstarpējām attiecībām viena blakus otrai, bet radītājs visas tās sakārtojis pēc aptveroša plāna vienā vienīgā veselā; starp monādēm pastāv prēstabilēta (iepriekšnoteikta) h a r m o n i j a.

Atomistiskā un mēchanistiskā dabas izpratne šķiet vēl tikai pagaidu uztvērumš. „Materiālās lietas nav nekas cits, kā parādības, kas, bez šaubām, ir labi pamatotas un savstarpēji saistītas.“ Izplatītais nav (kā to Dekarts domāja) substance, bet vienkārša parādība, kuŗā pēdējo tīri intensīvo (nevis ekstensīvo) spēka, resp. psihisko vienību iekšējā sakarība izpaužas uz ārieni un it kā izklāstās. Pat atomi nav šīs pēdējās vienības, tās drīzāk ir monādes, „vienīgi patiesās substances“. Tās ir absolūti nedalāmas, ņo viņas nav izplatītas un materiālas, tāpat kā Dievs tās radījis, tā arī tikai viņš tās var iznīcināt. Tās nav it kā pasīvas substances, bet gan darbīgi spēki. Tā kā viņu stāvokļi attīstās likumīgi cits no cita, tad viņu būtība ir nevis mēchaniska, bet o r g a n i s k a. Organiskā (dzīvā) īpatnība pastāv iekš tam, ka tā attīstības pakāpes seko viena otrai pēc vienēja likuma. Ar to dotā attīstības „mērķtiecība“ ierāda tāpēc vietu arī teleoloģiskajam apceres veidam, ko Leibnīcs stāda augstāk par mēchanisko.

Monādu nodarbi viņš izprot kā „priekšstatišanu“, kas sastopama visdažādākās skaidrības pakāpēs. Zemākajām monādēm (kas mīt materiālo parādību pamatā) ir tikai neap-

zināti priekšstati: *petites* (jeb *insensibles*) *perceptions*. Arī cilvēka dvēseles dzīvē Leibnics atrod šādus neapzinātus priekšstatus. Viņš, piem., norāda uz jūras krākšanu. Tā sastādās no daudzajiem atsevišķo viļņu trokšņiem, pie kam ikvienam vilnim tomēr jāizraisa kāda (nemanāma) sajuta, jo citādi tie visā savā kopībā nevarētu arī izraisīt nekādu (manāmu, apzināmu) sajutu.

Ja priekšstati ir apzināti (*apperception*) un atmiņas pavadīti, tad monādes varam apzīmēt par „*d v e s e l ē m*“. Šādas dvēseles darbojas arī dzīvniekos. Ja dvēsele beidzot paceļas līdz pašapziņai un prātam, t. i. vispārīgu un nepieciešamu patiesību atziņai (kā tas notiek cilvēkā), tad tā saucas „gars“. Bet ikviena pakāpe aptver arī zemākās. Arī cilvēka garā tapēc sastopami (dažādā mērā) tumši priekšstati. Tie nav nekas cits, kā aizturēta priekšstatišanas darbība. Relatīvi zemākie, sajauktie priekšstati ir arī jutekliskās sajutas un materiālās ār pasaules uztveres, kas uz tām dibinās. Neaizkavētā, skaidrā priekšstatišanā mēs uztveram šo pasauli tādu, kāda tā ir par sevi, kā nemateriālu būšu, proti, monādu kopumu. Bet visaugstākajā monādē, dievišķīgajā būtē, ir tikai tīra, netraucēta darbība (*actus purus*); tai tapēc nav arī nekādas materiālas pasaules. Pasaules un tās norises saturs nav atvasināms no formas (likuma). Tapēc „mūžīgo patiesību“ sākotni Leibnics redz dievišķīgajā *s a p r a t n ē*, bet faktu patiesību sākotni — dievišķīgajā *g r i b ā*.

Bet ikviena monāde priekšstata ūniversu savdabīgi, katra no sava viedokļa un dažādā skaidrības un saprotamības pakāpē. Bet šī priekšstatišana nedibinās tomēr uz ārējiem iespaidiem; „monādēm nav logu“; tās jo drīzāk attīsta visus priekšstatus no iekšējās spontānitātes. „Prēstabilētās harmonijas“ princips parādās tanī, ka šīs neskaitāmās priekšstatu rindas, kas ir monāžu būtība, ir piemērotas viena otrai. Šai principā tā tad mīt sistēmas doma. Atsevišķām monādēm jābūt patstāvīgām, un tomēr visām tām jābūt sakārtotām kopā vienā vienējā veselā: pats „vienējais“ ūniverss nav nekas cits, kā šo priekšstatu rindu likumīgais sakars.

4. Leibnica reliģijas filozofija. Šai prēstabilētajā harmonijā Leibnics saskata reizē arī pārliecinošāko Dieva pierā-

dijumu; tāpat tā ir arī viņa optimistiskā pasaules uztvēruma pamats (un no otras puses — izteiksme); pēc šā uztvēruma ūniverss parādās kā vienējs mērķpiemērīgi iekārtots vesels Pasaule pat ir taisni Dieva atspulga. Lietu būtība un mērķis (jēga) ir Dieva gara iepriekšnoteikts. Dievs kā personīgs gars ir katras jēgas avots un pasaules radītājs. Dievs būtu varējis radīt arī citas pasaules; pietiekamais pamats, ka viņš radija šo pasauli, bija tas, ka tā ir labākā no iespējamām pasaulēm (*principe du meilleur*). Protams, pirmām kārtām tam ir tikai loģiski-matēmatiska jēga: radīta tika tā pasaule, kurā realizējās iespējamo lietu iespējami lielākais skaits. Bet Leibnica intelektuālismam šī intelektu apmierinošā pasaules īpatnība, tās racionalizējamība, kļūst par absolūtu pilnību. Kā, neraugoties uz sastopamo ļaunumu, šis optimisms uzturams spēkā, Leibnics mēģina rādīt savā „Teodicejā“ (*„Théodicée“*). Tanī viņš iedala ļaunumu trijās šķirās: **M e t a f i z i s k a i s** ļaunums pastāv iekš tam, ka šī pasaule un pasaules lietas ir nepieciešami g a l i g a s un tiktāl aprobežotas, nepilnīgas. Vienīgi Dievs ir bezgalīgā un absolūti pilnīga būte. **F i z i s k i e** ļaunumi pastāv zināmu augstāku vērtību dēļ (piem. kaņi kā izdevība parādīt drosmi, sajūsmu, gatavību ziedoties). Šie ļaunumi nav tomēr jānovērtē pārāk augstu; pa lielākai daļai dzīve ir gluži paciešama un sagādā vairāk tīksmes nekā netīksmes. Daudz kas ir arī vērtīgs, jebšu tas nesagādā nekādu manāmu prieku, un tā zaudējumu mēs izjustu sāpīgi. Beidzot, cilvēku laime nav jāuzlūko par visas pasaules īsteno mērķi. **M o r ā l i s k a i s** posts (ļaunais) pamatojas uz visa galīgā nepilnību; tas patiesībā nav nekas īstens, bet ir tikai trūkums. Kas sliktā darbībā ir īstens, spēks, kas tanī izpaužas, ir labs; bet sliktais, prāta skaidribas un gribas spēka trūkums, ir tikai kaut kas negatīvs. Dievs nav gribējis šos morāliskos ļaunumus, bet tikai pielaidis tos, tie ir zināmā mērā tumšais pamats, uz kura jo spilgtāki izceļas labais. Tie tādējādi sekmē pasaules pilnību; tie līdzinās disonancēm mūzikas gabalā, ēnām gleznojumā.

5. Leibnica mācība par dvēseli. Izlietājot savu prēstabilētās harmonijas principu, Leibnics sniedz jaunu atbildi uz

jautājumu par miesas attiecību pret dvēseli. Pēc šā principa savstarpējā iedarbe ir izslēgta, arī okāzionālistiskā hipoteze par nemitīgu Dieva pastarpinātāju darbību tiek atvietota ar domu, ka Dievs no sākta gala iekārtojās savstarpēju saskaņu, kā starp visām monādēm, tā it īpaši starp dvēseles monādēm un viņām piekārtotiem monādu kompleksiem, kas parādās kā miesa. Visas monādes pastāv kopš vispār pastāv radītā pasaule. Radīšana un nāve ir tikai pārejas uz jaunām eksistenču formām. Bet dvēseles monādes pēc nāves ne tikai turpina eksistēt, bet tām ir arī atcere un savas personības apziņa.

Tā kā visi priekšstati ceļas no monāžu iekšējās nodarbes, tad Leibnics apgalvo (asā pretstatā Lokam), ka visi tie — virtuāli, dīgli — ir iedzimti. Tādā gadījumā arī, protams, jutekliskās sajutas neatšķiras būtiski no domāšanas, bet tās ir sajauktas, nenoskaidrotas domas. (Sajaukts, piem., ir priekšstats par zobriteni, kas griežas tik ātri, ka zobī un pastarpes netiek uztvertas atšķirti.) Viņu „pasīvais” raksturs (viņu „dotība”) izteic vienīgi, ka viņu pamatā mīt aizturēta darbība, kas pēc tam pilnīgā skaidrībā attīstās vispārīgo jēdzienu, prāta patiesību apziņā un pašapziņā. Ražīgā aktivitātē dvēsele rada visus savus priekšstatus (kamēr pēc Malbranša domām tā izturas vienīgi pasīvi kontemplātīvi). Empīristiskajam pamatlikumam: „Sapratnē nav nekā, kas nav bijis iepriekš jutekli” Leibnics piebilda: „izņemot pašu sapratni” (*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu — nisi intellectus ipse*). Pie tam „patī sapratne” nozīmē monādi kā priekšstatu pamatu un viņas domāšanas likumu. Domāšana tomēr nav vis kā Kanta teorijā priekšstata vielas saistīšana, formējot to, bet gan sākumā sajaukti priekšstatītā analītiska noskaidrošana.

Arī jūtas pēc Leibnica uzskata ir tikai neskaidri priekšstati. Prieks par mūziku, piem., dibinās pēc viņa domām uz toņu harmonisko un ritmisko attiecību neapzinātu skaitīšanu un mērīšanu; aistētiskais prieks vispār, pat jutekliskā tīksme, pastāv kārtības, harmonijas, pilnības sajauktā uztversmē.

Intellektuālistisks beidzot ir arī tīksmes iztulkojums: tā ir tendence, pāriet no viena priekšstata pie citiem. „Dziņa” ir topošs priekšstats. Kur priekšstati ir apzināti, sapratīgi, tur ir īstenā „gribēšana”. Ir saprotams, kādējādi uz šās intelektuālistiskās psiholoģijas pamata „apgaismošana”

nepieciešami likās par visas dvēseles dzīves būtiskāko sekmetāju līdzekli, un ka viņā 18. gadsimteņa apgaismības cēnieni varēja meklēt savu teorētisko attaisnojumu.

6. Leibnica ētika. Zīmējoties uz brīvības problēmu, Leibnics domā deterministiski; tas atbilst viņa pamatpieņēmumam, ka visa iekšējā norise monādē notiek stingri likumīgi, un ja mums būtu pilnīga atziņa, tā būtu iepriekš aplēšama. Ja mums liekas, ka ne visi lēmumi ir determinēti ar mērķa priekšstatiem, tad jāņem vērā, ka arī neapzināti priekšstati var darboties kā motīvi. Lai gan visi gribas akti ir determinēti, tomēr cilvēkam var piešķirt brīvību, jo aizvien paliek domājams („metafiziski iespējams“) citāds lēmums; tālāk arī tāpēc, ka gribu determinē nevis ārējās ietekmes, bet pašā daba. (Protams, viņa nolikums, ka motīvi tikai pievērš gribu zināmam mērķim, nevis piespiež — *inclinant, non necessitant* — ja to ņemam stingri burtiskā nozīmē, pierāda, ka Leibnics zināmā mērā atzīst indeterminismu.) Arī Leibnica iztirzājumos savu lomu tomēr spēlē arī vēl otrs brīvības jēdziens, proti „tikumiskās“ jeb „patiesās“ brīvības jēdziens (salīdz. 17. §., 5). Saskaņā ar to lēmums liekas jo brīvāks, jo vairāk to noteic skaidri (prātīgi) priekšstati, un jo mazāk tas ir sajauktu priekšstatu (t. i. afektu, kaislību) ietekmēts.

Kā pati griba, tā arī gribas mērķis, labais, tiek uzvertts intelektuālistiski. Ikviena būte tiecas pēc pilnīgākas darbības, t. i. skaidrākas priekšstatišanas. Šī augošā papildināšanās ir reizē svētlaimība. Skaidrā atskārta par pasaules harmoniju, visu būšu sakaru, liek mums veicināt ne tikai mūsu pašu pilnību un svētlaimību, bet arī citu cilvēku pilnību un svētlaimību, lai tādējādi līdzdarbotos pasaules harmonijā un līdz ar to Dieva mērķu piepildīšanā.

Visciešākā sakarā ar tikumību Leibnics nostāda reliģiju. Cerība uz nākamā dzīvi ar tikumības un laimes harmoniju (kurās šai pasaulē bieži trūkst) viņam liekas par tikumisko motīvu vērtīgu papildinājumu. Dievziņā un tikumībā viņš saskata reliģijas būtiskās sastāvdaļas; dogma un kults ir blakus lieta. Tāpēc arī daudz svarīgāki Leibnicam šķiet tie elementi starp reliģijām, kas tās vieno („dabiskā“ reliģija),

nevis tie, kas tās šķir vienu no otras. Šī dabiskā reliģija atradusi kristietībā vispilnīgāko izteiksmi, bet tādēļ tomēr arī pagāni un žīdi nav izslēgti no svētlaimes, jo pēdējā atkarājas no tikumīgas darbības. Līdz ar Loku (un scholastiku) Leibnics pieturas pie uzskata, ka kristīgās dogmas stāv pāri prātam, bet nerunā tam pretī.

7. Novērtējums. Kā matēmatiskajā dabas zinātnē, tā arī gara zinātnēs Leibnics izrādījies par lietpratēju un dziļu pētnieku. Tādējādi saprotams, ka arī viņa filozofiskajiem uzskatiem piemīt ļoti vispusīgs raksturs un tie atstājuši visai spēcīgu iespaidu. Leibnica ūniversālistiskais gars bija gaužām svarīgs, lai atkal pievienotu Vāciju Eiropas kopīgajai garīgajai kustībai, no kurās 30 gadējā karā smagi piemeklētā vācu tauta bija gandrīz atšķirta. Ļoti vērtīgi ir Leibnica gnōzeoloģiskie iztirzājumi. Pretēji monistiskajai tendencei metafizikā, kā tā parādās jau Dekarta mācībā, un kas kļūst vienīgā noteicēja Dekarta pēcteču, it īpaši Spinozas, mācībās, Leibnics aizstāv metafizisku plūrālismu. Par pasaules sākotnējo būtisko raksturu viņš uzskata nevis vienību, bet daudzību. Istenība pastāv no atsevišķu, viens no otra pilnīgi šķirtu („diskrētu“) būšu bezgalīga daudzuma. Viss pastāvīgais, vienmērīgais ir tikai jutekliska šķietamība („fainomenāli“ dots). Monāžu sakars ir konstruēts tikai papildam. Katrā ziņā pasaule Leibnica uztvērumā ir visbagātākās daudzējādības vienība. Monādes paraugs ir vienskaitlis. Kā Spinozas metafizikas raudzeklis ir ģeometrija, tā Leibnica metafizikas paraugs ir aritmētika.

Monādes patiesībā domātas kā kvalitatīvi noteikti spēku centri, pēc dvēseles parauga. Šās plūrālistiskās metafizikas pamats mīt kalvinisma reliģiozajā pārlicībā. „Dieva priekšā vientulīga“ ir arī dvēselei līdzīgā monāde. Bet tāpat kā atsevišķā monāde ar „prēstabilēto harmoniju“ tiek ierindota kā locēklis monāžu kopībā, tā arī individam jāpadodas pasaulīgās un Dieva valsts saistībām. Šī mācība par prēstabilēto harmoniju sakņojas tā tad Kalvina prēdēstinācijas mācībā, tomēr tai nav puritāniski-drūmā rakstura, bet tā ieriet palāvības svētlaimīgajā drošībā, kas atrod savu reliģiozo izteiksmi Leibnica optimismā un viņa teodicejā.

Šai spīrituālistiskajai metafizikai gan trūkst saistīga pierādīšanas spēka. Lai aptvertu arī zemākās monādes, psihiskā jēdziens tiek izstiepts tādā mērā, ka tas sakrīt ar spēka jēdzienu. Mēs tālāk nemaz nedabūjam zināt, kāds gan īstenībā ir tas dzīvais saturs, kas piemīt monādēm. Visām viņām „jaatspoguļo“ pasaule, bet pasaule tak nevar pastāvēt vienīgi no „spoguļiem“. Leibnica sistēma ievēro tālaika intelektuālistiskās, kā arī individuālistiskās tendences, bet pēc būtības tā tomēr neapmierina individuālītātes prētensiju — būt kaut kam īpatnējam, savdabīgam. Jo monādēm, tā tad arī cilvēku dvēselēm, nav patstāvīgas iras, kas atšķirtu tās vienu no otras. Tās domātas vairāk lietīškā, nevis personiskā nozīmē. Vienīgais, kas tās atšķir vienu no otras, ir lielāka vai mazāka skaidrība (visām vienādā) pasaules satura atspoguļošanā. Arī šajā pēc būtības kvantitatīvajā izšķiršanā izpaužas dabaszinātniskās domāšanas gars, kas jo spēcīgi ietekmējusi jaunlaiku filozofiju.

Apstrīdama tālāk ir Leibnica pilnīgi intelektuālistiskā psiholoģija — cilvēki pirmām kārtām ir „priekšstatītājas“, tā tad teorētiskas būtes — kā arī viņa optimistiskais pasaules uztvērumums un viņa teodicija. Pasauli, kā tā dota, nevar pierādīt par absolūti vērtīgu; un vēl jo mazāk — par „iespējami labāko“: jo ar ko gan mēs lai viņu salīdzinām? Labākā gadījumā palāvība, ka mēs varam aizvien jo lielākā mērā pārvarēt postu un ļaunumu, ļauj „attaisnot dzīvi“ kā kaut ko tikumiski vērtīgu. Bet Leibnica „pilnīgā“ jēdziens ir par plašu, lai atdarinātu tikumiski labā jēdzienu; arī ļaunumā cilvēks var būt pilnīgs. Tāpat arī ļaunā kā vienkārša trūkuma izskaidrojums maz atbilst tikumiskā palājuma nopietnībai.

24. §. Franču apgaismības filozofija.

1. **Helvecijs.** Iekams mēs piegriežamies vēsturiskajam sakaram, kāds pastāv starp vācu apgaismības filozofiju un Leibnicu, apskatīsim vēl franču apgaismību, jo tā atstājusi spēcīgu iespaidu arī Vācijā.

Mēs jau redzējām (18. §., 6.), ka Monteskjē, Voltērs, Kondijaks lielā mērā atkarīgi no Loka. Pie tam redzama iz-

šķirība starp droši uz priekšu tiecošos franču domāšanas veidu un uzmanīgāko un konservatīvāko angļu domāšanas veidu. Arī tālākie franču apgaismības pārstāvji pa lielākai daļai ar savu radikālismu atstājuši revolūcionējošu iespaidu uz garīgo pasauli. Helvecijs (*Helvetius*, 1715.—1771. g.) aizstāv uzskatu, ka cilvēki ir nepieciešami egoisti; vienīgi tiekšanās pēc tiksmes ir mūsu vērtējumu mērogs un visu grietas aktu un darbību, arī tuvāku mīlestības un taisnības, dzinulis. Šis apgalvojums ir tikpat vienpusīgs kā tālākais apgalvojums, ka visi cilvēki pēc dabas ir līdzīgi; viņu dažādība ceļoties vienīgi no viņu dzīves apstākļiem, it īpaši audzināšanas. Šādas pārliecības saknes meklējamas Helvecija sensuālistiskajā psiholoģijā (*Dans l'homme tout se réduit à sentir*). Dvēselei nav raksturīgas un aktīvas īpatnīgas dzīves, bet tā visu saņem no ārienes ar jutekļiem. Viņš tāpēc pārāk augstu vērtē arī audzināšanas nozīmi. Par svarīgiem audzināšanas līdzekļiem viņš uzskata valsts likumus, ciktāl tie ar sodiem vai atalgojumiem liek cilvēka egoismam kalpot sabiedrības labklājībai.

2. Materiālisti. Materiālismu aizstāv ārsts Lametri (*La Mettrie*, 1709.—1751. g.): 1748. g. viņš publicēja savu galveno darbu „*L'homme machine*“. Viņš augsti vērtē materiālismu it īpaši tāpēc, ka tas atsvabinot cilvēkus no reliģiozajām bailēm; ateistu valsts ir ne tikai iespējama, bet tā būtu vislaimīgākā. Materiālisma garā noskaņota ir arī (1770. g. anōnīmi iznaksē) „Dabas sistēma“ („*Système de la nature*“). Šis darbs cēlies no brīvdomātāju pulciņa, kura centrā stāvēja (vācu) barons fon Holbachs (*Holbach*, † 1789. g.). Jau sausais un smagnējais attēlojuma veids, bez raksturīgā franču *esprit*, norāda uz to, ka šā darba lielāko daļu sacerējis Holbachs. Ticība Dievam, brīvībai un nemirstībai tiek šai darbā apkarota kā kļūmīgi maldi. No dabas atšķirīga dievība neeksistē; materijs un kustība ir mūžīga. Reliģija ir tikumības kavēklis, jo tā padara cilvēkus fānātiskus un rada ķildas viņu starpā. Nemateriālas dvēseles nav. Nemirstību cilvēks var atrast tikai nākamo paaudžu atmiņā. Visas cilvēka darbības rodas no patmīlības un ir cēloniski nepieciešamas. „Ikvienā

savas esamības acumirkli cilvēks ir pasīvs ierocis nepieciešamības rokās.“ Labie un ļaunie cilvēki atšķiras viens no otra ar savu organizāciju, pateicoties kurai tie dažādos darbības veidos atrod savu laimi, t. i. apmierina savu patmīlību. „Derīgumam jābūt vienīgajai kārtulai un vienīgajam mērogam spriedumiem, ko mēs izsakām par intelligentu būšu uzskatiem, ierīkojumiem, sistēmām un darbībām.“ Cilvēku pienākumi ir vienīgi līdzekļi augstākā labuma, iespējami ilgstošākas kopības laimes sasniegšanai. — Materiālismam beidzot piegriezās arī Denī Didrō (*Denis Diderot*, 1713.—1784. g.), kas bija milzīgās (35 sējumus aptverošās) zinātņu, mākslu un amatu „Enciklopaīdijas“ īstais vadītājs, kura iznāca no 1750. līdz 1780. g. Šās apgaismības laikmeta konversācijas vārdnīcas izdošanai bija apvienojušies gandrīz visi Francijas brīvdomātāju aprindu vadoni (tā sauc. „enciklopaīdisti“, — ievērojamākais starp tiem bija d'Alambērs, *d'Alembert*). Šis darbs sniedza bagātīgā mērā ieročus cīņai pret valdošām autoritātēm, it īpaši reliģijas un baznīcas laukā.

3. Rusō. Šo cīņu veda arī Žans Žaks Rusō (*Jean Jacques Rousseau*, 1712.—1778. g.), tomēr nostājoties uz cita viedokļa, nekā enciklopaīdisti. Pretstatā apgaismo-tāju lielākās daļas intelektuālismam un prāta cildināšanai viņš iestājas par jūtu, sirds tiesībām. Tāpat kā Jūms viņš augsti vērtē instinktīvo un irracionālo cilvēka dabā. Tās pamatiezīmi viņš ierauga nevis egoismā, bet labvēlībā. Viņš nepiekrita kultūras augstajam vērtējumam, kas apgaismības laikmetam likās pats par sevi saprotams. Rusō drīzāk ir pārliecināts, ka ar kailo intelektuālo kultūru gara dzīve kļūst nabadzīgāka, ka ar kultūras attīstību cilvēka sākotnējā labā daba tikusi samaitāta; viņā izaudzināta tieksme uz patvaļas valdību un izsmalcinātu greznību, skaudību un nepatiesību, īsi sakot visiem netikumiem. Tāpēc Rusō paceļ saucienu: „Atgriezīsimies atpakaļ pie dabas!“ Tomēr viegli saskatāma divējādā nozīme, kādu Rusō piešķir „dabai“. Daba kā faktiskais sākotnējais cilvēku stāvoklis ir noteicama tikai ar vēsturiskiem un antrpologiskiem pētījumiem; tie rāda pavisam citādu „dabu“, nekā tā, par kādu sapņo Rusō. Bet dabas

jēdziens viņam nozīmē reizē vienkāršā, patiesīgā, labvēlīgā, no aplamas izglītības nesamaitātā cilvēka ideālu.

Savā darbā „Sabiedriskais līgums“ („*Contrat social*“, 1762. g.) Rusō grib uzstādīt cilvēka dabas mūžīgās tiesības atsevišķiem indivīdiem pretstatā valstij. Viņa ideāls tāpēc ir tirā dēmokrati ja. Rusō atmet mācību par politisko varu dališanu („likumdevēja“, „izpildu“ un „tiesu“ vara), jo tanī viņš saskata kavēkli parlamentāriskajai valdībai un vairākuma absolūtajai kundzībai. (Viņš pie tam tomēr neievēroja, ka dēmokratija var būt arī gaužam illiberāla, it īpaši tad, ja vairākums pastrādā varas darbus, vai kad likumdošana augstākā mērā sašaurina atsevišķo indivīdu brīvību.) Suverēnitātei jāpaliek visas tautas piederumā. Tautai jānorobežo valdības vara, tā var pārraudzīt valdības nesējus un vajadzības gadījumā jemt tiem varu no rokām. Arī Rusō audzināšanas mācībā („*Émile*“, 1762. g.) izpaužas pamatdoma, lai tiktu dots gandarījums jaunatnes dabai un lai audzinātājs sekmētu iespējami brīvāku, nesakropļotāku jaunatnes attīstību. Savā („*Émile*“ piemētinātājā) „Savojiešu vikāra ticības apliecinājumā“ Rusō, atšķirībā no deistiem, uzskata reliģiju nevis par prāta, bet jūtu lietu. Dabiskā izjūta padara nevajadzīgu arī pārdabisku atklāšanos; tā iedveš mums pārliecību par Dievu, brīvību un nemirstību; tā ir, beidzot, mūsu tikumisko vērtības spriedumu avots.

Rusō raksti ar savu kaislīgo daiļrunību atstājuši ļoti spēcīgu iespaidu. Rusō gars dzīvo franču revolūcijas lozungos: *liberté, égalité, fraternité* (brīvība, vienlīdzība, brālība). Viņa „Sabiedriskā līguma“ garā Robespjers sacerēja 1793. gada satversmi. Saimnieciskajā laukā „fiziokrāti“, kā piem. *Kenē (Quesnay)*, *Tirgō (Turgot)* u. c., pretstatā valdošā merkantīlisma mākslīgajiem ierobežojumiem, mēģināja nodibināt brīvas satiksmes „dabisko“ stāvokli. Savā parolē: *laissez aller, laissez passer!* (lai vis iet savu dabisko gaitu) viņi bija vienās domās ar *A. Smītu (Adam Smith)*. Ar Rusō mācību stāv sakarā arī sociālisma sākumi. Beidzot, arī uz Vāciju Rusō atstājis spēcīgu ietekmi; lai atceramies vācu literātūras „vētras un dziņu laikmetu“. Rusō un franču apgaismotāju

iespāids šeit savienojas ar Leibnica un viņa piekritēju un citu radniecīgu garu iespāidu. Garīgā kustība Vācijā pie tam ieguva gan piesardzīgāku, solidāku, bet arī mietpilsoniskāku raksturu nekā Francijā.

25. §. Vācu apgaismības filozofija.

1. Tomāzijs. Vācijā jau jūristu Kristjāni Tomāziju (*Christian Thomasius*, 1655.—1728. g.) var apzīmēt par „apgaismotāju“. Viņš vispirmāk uzdrošinājās noturēt priekšlasījumus Leipcigas universitātē vācu valodā. Padzīts no Leipcigas, viņš iejēma tiesību profesora vietu jaundibinātajā Halles universitātē (1694. g.). Tomāzijs nodarbojās arī ar tiesību filozofiju un ētiku un cīnījās pie tam pret filozofijas atkarību no teoloģijas, pret scholastisko, pedantisko akadēmisko zinātniecību, pret spīdzināšanām, „raganu“ vajāšanām un reliģiōzo neiecietību. Filozofiskajos jautājumos viņš aizstāv cilvēka „veselās sapratnes“ viedokli. Ētiku viņš apzīmē par mākslu, „ar prātu un tikumu nākt pie svētlaimīgas, godprātīgas un liksmas dzīves“.

2. Volfs u. c. Kristjānim Volfam (*Christian Wolff*, 1679.—1754. g.) ir vislielākie nopelni scholastiskās filozofijas izspiešanā, kuŗa aizvien vēl valdīja (protestantiskajās) universitātēs. Kopš 1706. g. viņš lasīja par visām filozofiskām disciplīnām Hallē. Pietistu uzkūdīts, Fridrichs Vilhelms I. 1723. gadā viņu no turienes padzina, pēc kam viņš ieguva profesūru Marburgā. Fridrichs II. drīz pēc savas uzkāpšanas tronī (1740. g.) aicināja viņu atpakaļ uz Halli — „apgaismības“ uzvaras zīme. Volfs sarakstījis ļoti daudzus darbus vācu un latīņu valodā. Pirmo nosaukumi gandrīz visi sākas ar vārdiem „Sapratīgas domas“ (piem., „par Dievu, pasauli un cilvēka dvēseli, arī visām lietām vispār“, 1719. g.). Viņam ir lieli nopelni vācu filozofiskās terminoloģijas izstrādāšanā. Viņš nebija oriģināls, radītājs domātājs, savu sistēmu viņš izveidoja, pamatojoties galvenā kārtā uz Leibnica uzskatiem (ko

viņš daudzkārt padara rupjākus), savā pedantiskā pamatībā bieži nonākot seklibās, taču viņš rīkojas allaž godīgi un pēc labākās apziņas. Pieslejšoties Leibnīca šķirojumam prāta un faktu patiesībās, Volfs stāda vienu otrai pretī racionālās un empīriskās disciplīnas. Filozofija viņam ir: zinātne par „iespējamo“, t. i. nepretrunīgo („kā un kad tas iespējams“). Tās augstākais princips: identitātes nolikums; tās metode: jēdzienu analīze un demonstrācija jeb dēdukcija. Savā, bez kritikas piejēmtajā, ticībā prāta nemaldībai, domu loģiskā sakara saskaņai ar reālo esamības sakaru viņš ir pilnīgs „dogmatīķis“ tāpat kā Spinoza Teorētisko filozofiju („metafiziku“) viņš iedala vispārīgajā mācībā par esošo (ontoloģija) un zinātnē par pasauli, dvēseli, Dievu (racionālā kosmoloģija, psiholoģija, teoloģija). Šīm disciplīnām, kurām savas atziņas jāiegūst neatkarīgi no pieredzes (t. i. *a priori*); atbilst empīriskās disciplīnas, kurām jāapstiprina racionālo disciplīnu tezes pieredzē.

Starp viņa daudzajiem skolniekiem minēsim tikai Aleksandru Baumgartenu (*Alexander Baumgarten*, 1714.—1762. g.). Dibinoties uz Leibnīca pamatdomu, ka neskaidrās jutekliskās sajutas pilnīgais (das Vollkommene) parādās kā skaistais, viņš pirmais Vācijā mēģināja radīt aistētikas sistēmu (*Aesthetica*, 1750. g.).

Zināmā mērā patstāvīgākus ceļus, salīdzinot ar Volfa un viņa skolnieku racionālistisko domāšanas veidu, iet Krūzijs (*Crusius*, 1712.—1776. g.) un Lamberts (*Lambert*, 1728. līdz 1777. g.), kas piešķir lielāku svaru pieredzei un atšķir atziņas formālos elementus no satura (materiālajiem) elementiem, — šī atšķiršana iegūst jo lielu nozīmi Kanta mācībā. Krūzijs kritizē Volfa dēterminismu un tā mēģinājumu, atvedināt pamatojuma likumu uz pretrunas likumu; viņš izšķir arī atziņas pamatu un reālo pamatu (loģisko un reāli-kauzālo sakaru). Empīriskās psiholoģijas (kurai minētā laikmetā bija pievērsta vislielākā interese) ievērojamākais pārstāvis ir Ķīles profesors Nikolajs Tētenss (*Nikolaus Tetens*, 1736.—1785. g.). Tētensu, tāpat kā Lambertu,

augsti cienīja Kants. Viņa galvenais darbs ir „Filozofiskie pētījumi par cilvēka dabu“ (1776./77. g.). Šai darbā viņš papildināja Aristoteļa un Volfa divdalījumu atziņas un vēlēšanās spējā, piejemdams vēl īpašu jūtu spēju.

3. Populārie filozofi. Starp tālaiku, daudzajiem „populārfilozofiem“ minami Getingas profesors Feders (*Feder*), tolaik ļoti iemīļots rakstnieks, pazīstamais Nikolai (*Nikolai*), „Vispārīgās vācu bibliotēkas“ izdevējs, un it īpaši cēlais Mozs Mendelsons (*Moses Mendelssohn*, 1729.—1786. g.). Par katras filozofēšanas mērķi viņš uzskata svētlaimību. Savās „Rīta stundās“ viņš mēģina pierādīt Dieva eksistenci, „Faidonā“ — dvēseles nemirstību. Zamuels Reimars (*Samuel Reimar*, ģimnazijas profesors Hamburgā 1694. līdz 1768. g.) aizstāv deistisko viedokli un no šā viedokļa asi kritizē atklāsmes ticību. Lesings kādā savā darbā („Wolfenbüttler Fragmente“) publicējis dažas daļas no Reimara plašā „Aizstāvēšanās raksta sapratīgajiem Dieva cienītājiem“, kas vērsa uz sevi vispārēju uzmanību un ievilkā viņu asās cīņās.

4. Lesings un Herders. Gotholds Efraims Lesings (*Gotthold Ephraim Lessing*, 1729.—1781. g.) ir garīgā ziņā visievērojamākais apgaismības pārstāvis. Viņa dižo nopelnu novērtēšana ir vairāk literatūras vēstures nekā filozofijas vēstures uzdevums. Lielākā mērā nekā pārējo apgaismotāju vairums viņš parāda vēsturisku izpratni: cilvēces vēsturi viņš izprot kā audzināšanu prātam. Nemītīgo tiekšanos pēc patiesības viņš nosauc par vērtīgāku nekā mierīgu patiesības piederumu, ar to izteikdams modernās domas īpatnību.

Lesings augsti ciena Spinozu un tiecas uz panteismu, — šai ziņā viņam radniecīgs gars ir Herders (*Herder*, 1744. līdz 1803. g.), lai gan pēdējais bija Veimaras ģenerālsuperintendents; Herders ir vienis prāti ar Lesingu arī lietu vēsturiskajā uztveršanā. Cilvēku kā visu dzīvo būšu vēsturē viņš it īpaši ievēro lielo sacensību, kas ved pie visu cilvēku īpatnības iespējami pilnīgākas izkopšanas un līdz ar to „abso-

lūtā harmoniskas ēvolūcijas“. Kā jūtu filozofijas pārstāvis Herders ieņem tikpat patstāvīgu stāvokli līdzās vācu apgaismībai, kā Rusō — franču apgaismībai. Taču viņš spriež daudz optimistiskāki nekā Rusō par cilvēces attīstības vēsturisko norisi. Tā viņam nenozīmē visā panīkumu, bet dabiskā procesa nemitīgu turpināšanu un piepildīšanu ar cilvēka brīvību. Viena liela organiska attīstība aužas cauri visam universam. Savās „Idejās cilvēces vēstures filozofijai“ („Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, 4 daļās, 1784.—1791. g.) Herders visur cenšas uzrādīt vēsturiskās attīstības dabiskos nosacījumus. Lai izskaidrotu tautu likteņus un kultūras autors jēmu palīgā cilvēka smalko smadzeņu struktūru, tā taisno gaitu, viņa roku brīnišķo uzbūvi, klimatu, zemes īpašības, augu un dzīvnieku pasauli, īsi sakot visus dabas faktorus. Valodu un kultūrālo darbību sākumus Herders neuzlūko, kā to darīja apgaismība, par tišiem izgudrojumiem, bet par instinktīviem darinājumiem. Cilvēci var uzskatīt par lielu individu, kas cauri bērnībai (austrumi), zēna gadiem (Ēģipte, Foinīķija), jaunekļa laikmetam (Griekija), vīra gadiem (Roma) savā attīstībā sasniedzis sirmo vecumu (kristietība). Ja arī Herders pie tam uzsver, ka neviena pakāpe nav vienkārši līdzeklis, bet katra ir reizē mērķis, tomēr visas viņa simpātijas pieder kristietībai, par kuru viņš domā, līdzīgi jaunhūmānistiem, piem. Vinkelmanim, Heinem, Volfam, V. Humboltam u. c., ka taņi vispilnīgāki piepildījusies humānitātes ideja, visu cilvēka iedzimto dāvanu harmoniskā attīstība.

Pret Kanta „Tīrā prāta kritiku“ un „Spriešanas jaudas kritiku“ Herders daudzkārt netaisni polemizējis savā „Metakritikā“ (1799. g.) un „Kalligonē“ (1800. g.). Pretēji Kanta uzskatam viņš tomēr pareizi uzsvēra, ka aistētiskā patika neatietiecas tikai uz formu, bet arī uz mākslas darba nozīmi, iekšējo satvaru. Skaistumam jābūt iekšēja dzīvuma izpausmei; tas dibinās uz pilnību vai mērķpiemērību.

5. Apgaismības novērtējums. Apgaismības filozofijas panākumi gan nav bijuši diezcik ievērojami filozofiskās atziņas veicināšanai, bet taisni šis laikmets gaiši rāda, kāda nozīme var būt filozofijai vispārējā kultūras attīstībā. To, ko

savās atskārtās par pasauli un dzīvi bija līdz šim sasnieguši atsevišķie patstāvīgie domātāji neatkarīgi no baznīcas autoritātes, tagad ienes plašākās sabiedrības aprindās, un ar to laikmeta garīgai dzīvei un pat visai kultūrai tiek piešķirts jauns (galvenā kārtā pasaulīgāks, laicīgāks) izskats. Tika pacelta prasība, lai valsts kā tāda kalpotu tikai pasaulīgiem mērķiem un nevis arī baznīcas mērķiem; baznīcai, tāpat kā dažām citām sabiedrībām, jāpilda ārpus valsts stāvoši uzdevumi, lai gan arī valsts un tās likumu rāmjos. Apgaismība sāk cīņu pret reliģisko fānātismu un neiecietību, pret ticību neizprotamām dogmām un brīnumiem. Pie tam tomēr tiek pa laikam paturēta „saprātīgā“ ticība Dievam, brīvībai un nemirstībai. Tikumisko darbību uzlūko par vienīgi pareizo dievkalpojumu. Pasauli un dzīvi aplūko ar liksmu optimismu, un prāti tiek pacilāti ar pilnību un mērķpiemēriību, kas šķiet novērojama it visur dabā. Optimistiskais pamatnoskaņojums tomēr nepavedina nodoties omulībai un mieram, bet tas piešķir iekšēju sparū rosīgam darbam, par kura mērķi apgaismotāji uzstāda cilvēces aplaimošanu. Laikmeta intelektuālistiskais domāšanas veids par spēcīgāko līdzekli šai ziņā uzskata „saprātīgu“ (racionālu) atskārtu izplatīšanu, „mānticības“ un ikkatru aizspriedumu apkarošānu, vārdu sakot — „apgaismošanu“. „Saprātīgās“ domas, kādas tolaik tika izteiktas par visām lietām vispār, bija, bez šaubām, pa daļai gaužam paviršas. It īpaši aplami tika izprasta cilvēka gara dzīves un cilvēku kopību (kā piem. valsts) organiskā daba un vēsturiski tapušā nozīme. Ar jēdzieniem, kas piemēroti mēchaniskajam un sapratnīgi darinātajam, domāja apmierināties arī attiecībā uz organiski topošo un augošo, instinktīvo, dziņveidīgo un irracionālo cilvēka vēsturiskajā dzīvē. „Blēžu valstī“ redzēja tikai nepieciešamu ļaunumu, pret kuru individam tā kultūras darbībā jāizturas ar vislielāko atturību. „Liberālisma“, kā sākumi meklējami apgaismībā, valsts uztversme ir individuālistiska, un tai ilgu laiku trūka valsts kultūrālās un tikumiskās nozīmes izpratnes.

Bet neraugoties uz visu to, mēs darītu vēsturiskā ziņā netaisni, ja mēģinātu noliegt visa šā laikmeta nozīmi, nosaucot to par „seklo apgaismību“. Mums tomēr jāievēro, cik

daudz tolaik tika panākts sapratīgākā un humānākā attiecību izveidošanā valstī un izglītības lietās, tiesībās un saimniecībā, ģērbā un veselības kopšanā, aizgādībā par slimiem, kropliem, akliem u. t. t., vārdu sakot gandrīz visos kultūras novados. Beidzot jāņem arī vērā, ka savu augstāko pakāpi apgaismība sasniedz vēl tikai Kanta filozofijā.

Literatūras rādītājs.

- Fr. Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. III. Teil. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 12. Aufl. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog. 1928.
- Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe in 10 Bänden. 1908—1923.
- W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bände. 7./8. Aufl. 1922.
- V. Delbos — Etudes d'histoire de la philosophie.
- R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 9. Aufl. 1927.
- E. Boutroux Etudes d'histoire de la philosophie 3e éd.
- E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 3. Bände. 3. Aufl. 1922 f.
- R. Eucken, Die Lebensanschauung der grossen Denker. 18. Aufl. 1923
- E. v. Aster, Grosse Denker. 2 Bände. 2. Aufl. 1923. Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel). 1921.
- O. Ewald, Französische Aufklärungsphilosophie. 1924.
- K. Vorländer, Französische Philosophie. 1923.
- E. v. Aster, Geschichte der englischen Philosophie. 1927.
- E. Wentscher, Englische Philosophie. 1924.
- C. v. Brockdorff, Englische Aufklärungsphilosophie. 1924.
- G. Lyon. L'idéalisme en Angleterre au XVIII. siècle. Paris, 1888.

No rakstiem, kas veltīti atsevišķiem filozofiem, minami šādi:

- K. Fischer, Fr. Bacon und seine Schule. 3. Aufl. 1904.

- F. Tönnies, Th. Hobbes, der Mann und der Denker. 1912.
 R. Höningwald. Hobbes und die Staatsphilosophie 1922.
 H. Moser, Thomas Hobbes. 1923.
 C. Güttler, Herbert von Cherbury. 1897.
 A. Hoffmann, René Descartes. 2. Aufl. 1922.
 J. Chevalier. Descartes. Paris, 1921.
 L. Liard, Descartes.
 C. v. Brockdorff, Descartes und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre. 1925.
 L. Ollé-Laprune, La philosophie de Malebranche.
 A. Köster, Die Ethik Pascals. 1907.
 P. Boutroux, Pascal. 1900.
 J. Freudenthal, Das Leben Spinozas. 1904.
 F. Ehrhardt, Die Philosophie Spinozas im Lichte der Kritik. 1908.
 Léon Brunschwig. Spinoza, sa philosophie. 2e éd.
 B. Alexander, Spinoza. 1923.
 E. Fechtner, John Locke. 1898.
 Fox Burne, Life of Locke. London, 1876.
 G. v. Hertling, Locke und die Schule von Cambridge. 1892.
 J. Gibson, Lockes theory of knowledge and its historical relations. 1917.
 A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. 2. Aufl. 1908. (Par Loku, Jümu un Kantu.)
 G. v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys. 1876.
 A. Meinong, Hume-Studien. 1878—82.
 R. Höningwald, Die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge. 1904.
 Burton, Life and correspondence of David Hume. 1846.
 G. v. Gizycki, Die Ethik D. Humes. 1878.
 R. Reininger, Locke, Berkeley, Hume. 1922.
 E. Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre 1891.
 L. Couturat, La logique de Leibniz.
 E. Cassirer, Leibniz' System. 1902.
 B. Russel, La philosophie de Leibniz.
 B. Jansen, Leibniz erkenntnistheoretischer Realist. 1920.
 H. Schmalenbach, Leibniz. 1922.
 H. Höffding, Rousseau und seine Philosophie, 3. Aufl. 1909.
 P. Hensel, Rousseau. 1907.
 L. Geiger, Rousseau. 1907.
 Espinas, La philosophie sociale au XVIIIe siècle et la Revolution.
 Chr. Schrenpf, Lessing als Philosoph. 1906. 2. Aufl. 1921.



Apcerēto filozofu rādītājs.

- Agripa no Netesheimes 16, 17, 109.
 Alambērs (d'Alembert) 121.
 Alberti 6.
 Aleksandristi 9.
 Averroisti 9.
 Baumgartens 124.
 Bēkons, Frensiss 16, 29—32, 33, 38,
 72, 73, 80, 106.
 Beils (Bayle) 60—62.
 Berklijs 84, 90—95, 101.
 Bēme (Böhme) 18—20, 70, 109.
 Besarions 8.
 Bītijs (Beattie) 106.
 Boils (Boyle) 27, 72.
 Brūno, Džordāno 9—11, 63, 66, 70, 89.
 Deisti 84—85.
 Dekarts (Descartes) 12, 29, 32, 33, 35,
 39—53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 63, 67,
 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 93, 101,
 102, 109, 111, 112, 113, 118.
 Didrō (Diderot) 90, 121.
 Enciklopaidisti 121.
 Feders 125.
 Fiziokrāti 122.
 Galilejs 7, 21, 23—27, 28, 30, 32, 35,
 51, 75.
 Gasendi 26, 27, 33, 40.
 Gemists Pletōns 8.
 Gēlinkss (Geulinx) 53—55, 56.
 Grocijs (Grotius) 20—21, 36.
 Hačisons (Hutcheson) 90.
 Helvecijs 119—120.
 Herberts Čerberijs 38—39, 74, 85.
 Herders 70, 125—126.
 Hobss (Hobbes) 33—37, 38, 40, 63, 68,
 69, 70, 75, 83, 86, 95, 109.
 Humānisti 6, 8.
 Holbachs 120.
 Jakobi 70.
 Jansenijs 60.
 Jūms (Hume) 56, 84, 90, 95—108, 121
 Jaunaristotelīki 8.
 Jaunhumānisti 126.
 Jaunplatōnīki 8, 17.
 Kampanella (Campanella) 11—13, 42,
 57.
 Kamberlends (Cumberland) 85—86,
 87.
 Kenē (Quesnay) 122.
 Keplers 7, 21—23, 28, 30.
 Kedvorts (Cudworth) 74, 86—88.
 Klārks (Clarke) 74, 86—88.
 Kondijaks (Condillac) 84, 119.
 Koperniks 7, 10, 11, 18, 22, 23, 30.
 Krūzijs (Crusius) 124.
 Lamberts 124.
 Lametri (La Mettrie) 120.
 Leibnics 11, 37, 70, 84, 89, 99, 109—
 123, 124.
 Lesings 125.
 Leonardo da Vinči 6.
 Loks (Locke) 16, 61, 72—84, 88, 91,
 92, 106, 118, 119.
 Makiavelli (Macchiavelli) 12.
 Malbranšs (Malebranche) 55—58,
 116.
 Materiālisti 120—121.
 Marsilijs Ficīns 8, 57.
 Melanchtons 7.
 Mendelsons 125.
 Mendevills (Mandeville) 90.
 Montēns (Montaigne) 13—16, 18, 20,
 59.
 Monteskjē (Montesquieu) 16, 84, 119.
 Mors, Toms 13.
 Nikolai (Nicolai) 125.
 Nūtons (Newton) 27—29, 51, 74.
 Paracelzs, sk. Teofrasts Paracelzs.
 Paskals 16, 58—60.
 Piko Mirandola 8, 17.
 Platōna akadēmija 8.
 Pompanaci 9.
 Rids (Reid) 106.
 Reimars 125.
 Rusō (Rousseau) 16, 84, 121—123
 126.
 Skotu skola 106.
 Smits, Adams (Smith, Adam) 122.
 Spinoza 11, 32, 36, 37, 58, 62—72, 80,
 83, 109, 118, 124.
 Šaftsbērijs (Shaftesbury) 88—90, 108.
 Šeinērs (Scheiner) 26.
 Tētēns 124.
 Teofrasts Paracelzs 16—18, 27, 109.
 Tindls (Tindal) 85.
 Tirgō (Turgot) 122.
 Tolēnds (Toland) 85.
 Tomāzijs (Thomasius) 123.
 Volfs (Wolff, Christian) 70, 123—124,
 125.
 Voltērs (Voltaire) 61, 84, 119.

Filozofisko termiņu rādītājs.

- Abstrakts 50, 71, 91, 92, 93.
 Adekvāts 66, 67, 69.
 Afekts 52, 68, 69, 72, 88.
 Akcidence 44, 50.
 Alķīmija 16, 17, 27.
 Analītisks 24.
 Animistisks 10, 16, 22.
 Antrōpomorfistisks 10, 22, 27, 32, 70.
 Apercepcija 114.
 A priori 44, 45, 46, 64, 87, 103, 110, 124.
 Archējs 17.
 Asociācijas principi 101.
 Ataraksija 15.
 Atklāsmē, atklāšanās 38, 41, 60, 61, 84, 85.
 Atribūts 49, 50, 66, 67, 71.
 Attēlu teorija 46.
 Autonomija 9.
 Atziņa, izziņa 25, 30, 42, 43, 45, 53, 56, 57, 59, 64, 78, 79, 91, 109, 110.
 Belief 100.
 Bezgalīgi mazo lēsumi 92, 109, 111.
 Būtība 45, 49, 50, 81.
 Cēlonība 102, 103, 104, 105.
 Cogito, ergo sum 41—42, 46.
 Coincidentia oppositorum 19.
 Daba 44, 87, 94, 105, 121.
 Dabiskā reliģija 38, 117, 118.
 Dabiskās tiesības 20, 83.
 Dabiskais stāvoklis 21, 122.
 Dēdukcija 24, 32, 34, 44, 51, 71, 79.
 Deisms 85, 125.
 Dēmonstratīvs 79, 81.
 Dēterminisms 36, 61, 68, 108, 117, 124.
 Dogmas 41, 60, 117.
 Dogmatisks 71, 124.
 Domāšana 47, 49, 50, 57, 64, 69, 99, 110, 116.
 Drošība 42, 44, 49, 79.
 Duālisms 50.
 Dvēsele 47, 49, 51, 53, 67, 114, 116, 120.
 Dzīvības gari 17, 35, 51, 52, 53.
 Eidōli (idoli) 31, 32.
 Empīrisms 30, 34, 53, 73, 80, 81.
 Enerģētisks 29.
 Ens realissimum 66.
 Evidence 43, 67, 87, 88.
 Fairnessnālisms 56, 94, 106.
 Filozofija 5, 11, 43, 50, 124, 126.
 Forma 10, 31, 32, 114, 124.
 Griba 52, 114, 116, 117.
 Geometriskā metode 63.
 Ideālisms, sk. subjektīvais ideālisms.
 Ideālzinātne 71, 81, 98, 99.
 Ideja 12, 47, 57, 58, 68, 73, 74, 75, 76, 91, 92, 96, 97.
 Idoli, sk. eidōli.
 Imaginatio 67.
 Impresija 96, 97, 103.
 Indēterminisms 52, 60, 61, 117.
 Indukcija 24, 31, 32, 51.
 Intellektuālisms 72, 87, 115, 116, 117, 119, 121, 127.
 Intuicionisms 87, 88.
 Intuitīvs 42, 43, 64, 79, 81, 87.
 Izskaidrot 25, 45, 104.
 Iedzimtās idejas 30, 43—46, 73, 74.
 Kabala 16, 17.
 Kaislības 52.
 Kauzālitate, sk. cēlonība.
 Koeksistence 78.
 Kontinuitāte 119, 111, 112.
 Kvantitatīvais viedoklis 22, 23, 44, 45, 56.
 Laiks 98, 110.
 Liberālisms 84, 127.
 Lielums 43, 44.
 Maģija 16.
 Makrokosms 17.
 Materija 35, 51, 92, 94, 120, 124.
 Mēchanistisks 29, 32.
 Metafizika 46, 71, 94, 118.
 Metafizisks 35, 117.
 Mikrokosms 17.
 Mods 49, 50, 54, 66, 67, 76.
 Monāde 10, 11, 113, 114, 116, 118, 119.
 Monistisks 118.
 Naturālistisks 29, 65, 72.
 Nōminālisms 33.
 Okāzionālisms 53, 57, 58, 116.
 Optimisms 115.
 Panteisms 10, 19, 54, 58, 125.
 Parallelisms 64, 66, 67, 71, 72.
 Pasaules dvēsele 16.
 Paties, patiesības kritērijs 38, 42—43, 46, 48, 49, 78.
 Percepcija 96, 100, 101.
 Petites perceptions 114.
 Pieredze 45, 124.
 Plūralisms 118.
 Prāgmatisms 105.
 Prāts 38, 39, 60, 61, 67, 82, 102, 105, 107, 108, 110.

- Prēstabilētā harmonija 113, 114, 115, 118.
 Primārās kvālītātes 46, 75, 92.
 Qualitates occultae 26.
 Racionalisms 39, 44, 45, 46, 53, 64, 80, 81, 109.
 Reālitate 48, 55, 78, 101.
 Reālzinātne 71, 81, 98, 99.
 Refleksija 74, 75, 79, 96, 97, 103.
 Rēgulatīvs 27.
 Relācija 26, 76, 77, 78.
 Sajūšana (sensation) 74, 75, 79, 96, 97, 103.
 Salīdzināšana 43, 44.
 Sapratne 23, 43, 44, 46, 54, 75, 76, 114, 116.
 Sekundārās kvālītātes 46, 54, 61, 75, 79, 92, 95.
 Sensuālisms 11, 92, 97, 120.
 Simpatija 108.
 „Skaidra un saprotama“ atziņa 42, 43, 48, 49.
 Skepticisms 15, 58, 105, 106.
 Sensitīvs 79.
 Solipsisms 47.
 Subjektīvais ideālisms 47, 55, 57, 78, 100, 105.
 Substance 26, 44, 47, 49, 53, 56, 65, 67, 76, 77, 80, 92, 99.
 Šaubas 41, 42, 60.
 Tabula rasa 73.
 Teisms 85.
 Telpa 44, 50, 51, 98, 110, 111.
 Teodiceja 60, 89, 115, 119.
 Ūniverss 115.
 Uztvere 23, 41, 44, 46, 57, 78, 79, 93, 103, 106.
 Uztveres priekšstati 43.
 Vērtība 14, 15, 28, 36, 48, 55, 68, 72, 75, 95.
 Vērtību spriedums 87, 88, 107, 122.

Iespieduma kļūdas.

I. daļā: Senatne un viduslaiki.

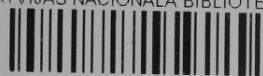
Iespīests:

Jābūt:

Lpp. rindā

27.	12.	412. g.	462. g.
38., 40. un	108. lpp.	Elisas	Elidas
48.	30.	esošais	esošais
48.	36.	optimisma	optimisma
52.	27.	maiņījumiem	maiņījumiem
53.	15.	tikumsikās	tikumiskās
55.	36.	Platōnu	Platōna
59.	34.	nozīmē	apzīmē
60.	36.	jūtekliskais jāsaprot	jutekliskais ir
65.	28.	domjama	domājama
71.	11.	beži	bieži
81.	2.	vadītāju	radītāju
89.	29.	individuālajai	individuālajai
107.	18.	laimīgāku	laimīgāku
121.	8.	mirs	miris
137.	20.	aizjēmis	aizjēmis
149.	7.	kā	ka
155.	10.	gadu	gadus
155.	18.	tendenci	tendencei
157.	5.	pejemt	piejemt
158.	pēd.	ciešat	ciešot
160.	21./22.	izskaidrošanai	izskaušanai
162.	u. c.	Kuzānas Nikolajs	Nikolajs no Kuzas (Kues)


LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0309061444

Prof. Dr. A. Mesers

Filozofijas vēsture

- 
- I. Senatne un viduslaiki**
 - II. Jaunie laiki**
(līdz apgaismības laikmetam)
 - III. No Kanta līdz Hegelim**
 - IV. 19. gadu simtenis**
 - V. Tagadnes filozofija**