

2000

Latv. Noa

Prof. Dr. Teodors Celms

PATIESĪBA UN ŠĶĪTUMS

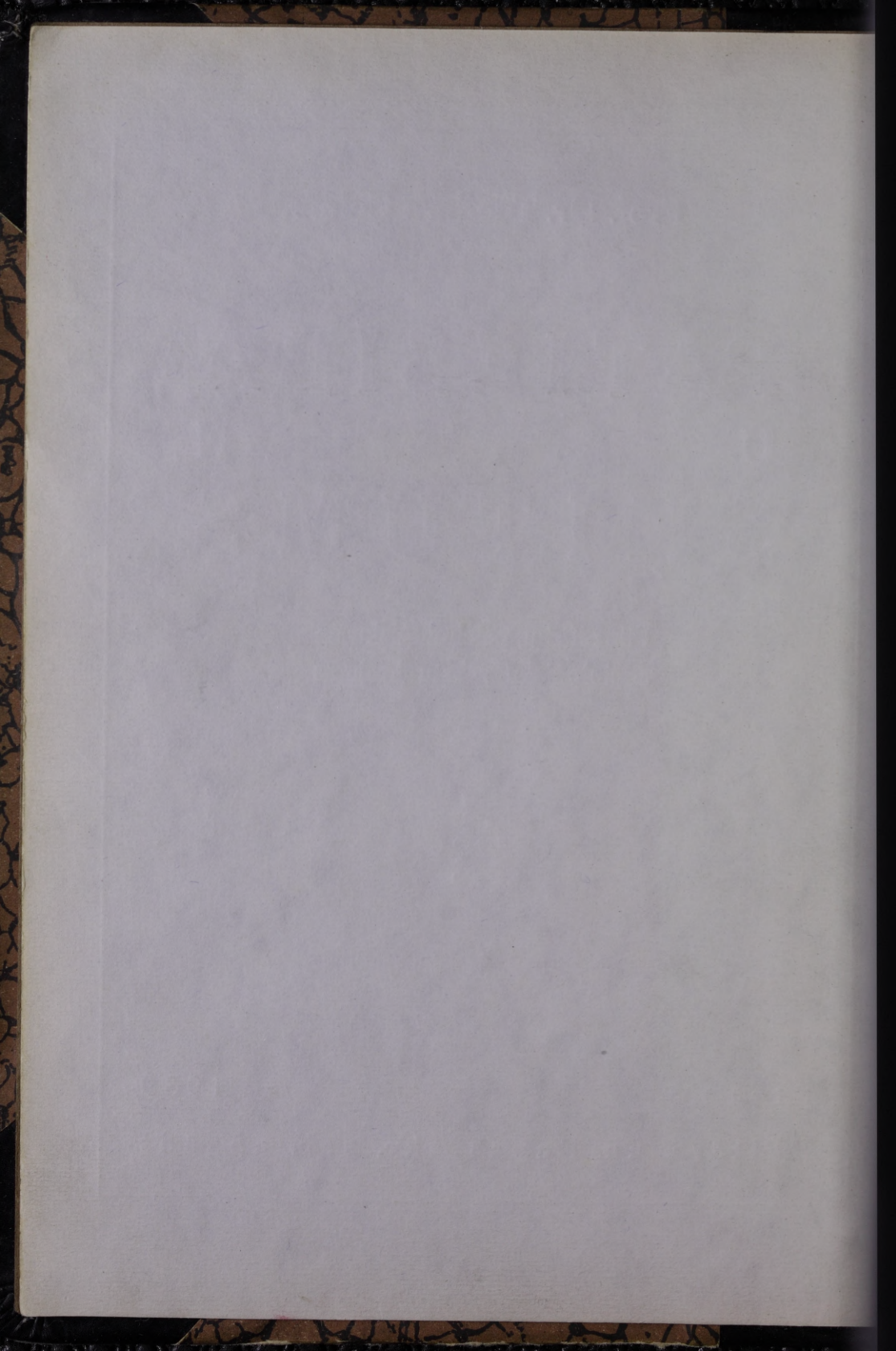
Filozofisku, psiholoģisku un
socioloģisku rakstu krājums



Rīgā

1939

Valtera un Rapas akc. sab. apgāds



63/4
308

Latv. Nod.

Prof. Dr. Teodors Celms

Patiesība un šķitums

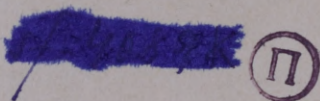
Filozofisku, psiholoģisku un
socioloģisku rakstu krājums

Rīgā, 1939

Valtera un Rapas akc. sab. apgāds

0302015273

L. V. B.
№ ~~356803~~



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



Priekšvārdi

Cik kaislīgi tiek meklēta patiesība un cik bieži tās vietā gūst tikai šķītumu kā to, kas nav patiesība, kaut šķiet tāda esam! Neskatoties uz visiem lai cik brīnišķīgi izveidotiem un arvien papildinamiem paņēmieniem patiesības izzināšanai, visos gadījumos līdz galīgai drošībai par tās tvērumu nav varēts tikt un nekad arī nevarēs tikt, jo maldīties ir cilvēkam neizbēgams liktenis. Ar to nav teikts, ka būtu jāpiekrīt galējam skepticismam un, atsakoties no patiesības meklēšanas, jātiecas vairs tikai pēc nesatricinama vienaldzības miera; bet gan ir teikts, ka pret katru atziņas darinājumu jāizturas ar kritisku uzmanību.

Tādu izturēšanos autors izlūdzas arī pret saviem šai krājumā ievietotiem rakstiem.

Pēc savām problemām tie iederas trijās nozarēs: filozofijā, psiholoģijā un socioloģijā; pēc iztīrājuma veida tie domāti kā populāri, t. i. kā plašākām lasītāju aprindām saprotami. — Filozofiskie raksti radušies kā atsevišķu temu iztīrājumi, bez iepriekšēja nodoma sakļaut tos vienībā. Visvairāk uzmanības tajos veltīts patiesības, atziņas vispār un it sevišķi zinātniskās atziņas problemām. Tā kā atziņas mērķis ir izsargāties no šķītuma un drošā vai vismaz varbūtīgā (paticamā) veidā tikt pie patiesības, tad visam rakstu krājumam dotais virsraksts vēl īpatnējā nozīmē der attiecībā uz filozofiskiem rakstiem. No pārdomām par šo rakstu īpatnībām tas arī dzimis. — Psiholoģiskie raksti aptver divas temas, kas tiešā sakarā nestāv. — Socioloģiskie, turpretim, sniedz līdz veselumam noapaļotu ciklu, kura uzdevums — ievadīt sabiedrības vispār un it sevišķi tagadnes sabiedrisko notikumu izpratnē. Dažu desmitu lappušu ri-

sinājumā skarot sabiedrisko dzīvi, sākot ar tās liniām dzīvnieku valstī un beidzot ar moderno situāciju, tāds cikls, protams, var būt tikai ļoti schematisks. Bet taisni tāds arī visizdevīgāks gadījumā, ja grib iezīmēt tikai monumentalās pamatproblemas, neļaujot lasītāja acij izsvaidīties sīkumos un variantos. Tādam nolūkam veidotos rakstos jāizpaliek arī sīkākiem norādījumiem uz to, cik tāl autora domas ir atkarībā, saskaņā vai pretstatā ar citu autoru domām, t. i. jāizpaliek norādījumiem, kuru trūkums tīri pētnieciskos rakstos būtu sāpīgi sajūtams.

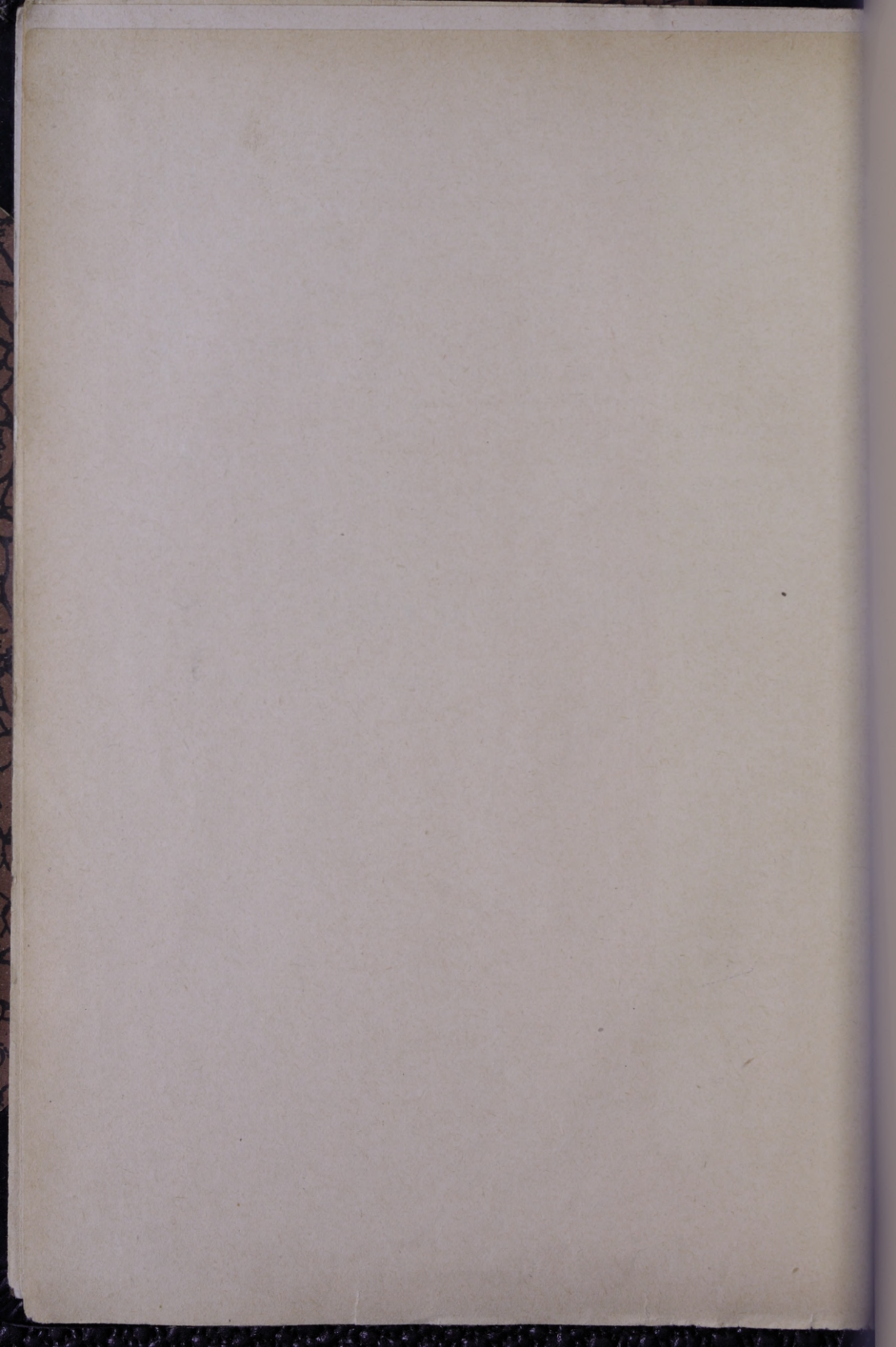
Izņemot socioloģiskās grupas pirmos trīs nelielos rakstus, visi citi šai krājumā ievietotie ir tikuši jau agrāk publicēti dažādos žurnālos. Kādos un kad — tas aprādīts krājuma beigās. Vietām šis un tas grozīts un papildināts, it sevišķi, cik tas bijis vajadzīgs tādu rakstu apvienojumam, kas skar radniecīgas temas.

Autors gribētu palikt cerībā, ka viņa raksti spēs modināt auglīgas pārdomas arī tad, ja daudz kas tajos izrādītos... tikai šķitums.

Rīgā, 1939. g. februārī.

I

Filozofiskie raksti



Kas ir patiesība?

Ar daudzām lietām ir tā: kamēr par tām neprāto, tās šķiet esam pazīstamas un izprotamas, bet kolīdz sāk par tām prāt, tās izrādas tītas neizprotamības tumsā. Sv. Augustīns, piem., kādreiz izteicās, ka kamēr viņam neprasot, kas ir laiks un telpa, viņš zinot, kas tie ir, bet kolīdz prasot — vairs nezino. Līdzīgi izteicās Toms Akvīnāts par Dievu; naivam, daudz nedomātājam cilvēkam Dievs liekoties vienkārši saprotams un it kā pazīstamais Dievs (Deus notus), bet jo dziļāk to mēģinot izprast, jo it kā tālāk tas aizslīdot, kļūstot it kā nepazīstamais Dievs (Deus tamquam ignotus).

Kā saprotama tāda sākumā šķietamas skaidrības no-
maiņa ar vēlāku neskaidrību? Vai tas nenozīmē, ka katra atziņas meklēšana gaismas vietā dod tumsu, ka vislabāk būtu palikt pie „veselā prāta“, kas izstrādājies ikdienas gaitās, atsakoties no speciāliem atziņas mērķiem?

Lietu praktiskai pazīstamībai, kas tik nepieciešama dzīves gaitās un tāpēc lielākā vai mazākā mērā arī izveidojas jau sen pirms lietu teoretiskas izziņātības, — tādai praktiskai pazīstamībai bieži vien pietiek ar dažām ārējām, ļoti virspusējām pazīmēm, kamēr atziņas uzdevums ir gremdēties lietu dziļumā. Piem., tik svarīgā dzīves nozarē, kā noziedzību apkarošanā, nereti pilnīgi pietiek ar noziedznieka pirkstu nospiedumu zināšanu vien, lai viņu notvertu un nodotu tiesas rīcībā, bet ko tāda pirkstu nospiedumu pazīšana var dot, lai atrisinātu jautājumu: kas par cilvēku ir šis noziedznieks? Īsi sakot: praktiski labi pazīstamas lietas var būt teoretiski pavisam maz zinamas. Tāpēc nav jābrīnas, ka viens otrs lielisks dzīves

praktiķis, būdams tikai praktiķis, var būt tikpat nevarīgs dzīves izpratnē, cik nevarīgs var būt cilvēka anatomijā un fizioloģijā kāds cirkus akrobats, kas rāda ķermenisko kustību brīnumus. Var būt arī otrādi: ka lielisks cilvēka anatomijas un fizioloģijas zinātnājs pats pavisam nevarīgs ķermeniskās vingrībās. Tā kā cilvēka spējas un viņa eksistences ilgums ir aprobežoti, tad parasti stiprums kādā vienā virzienā ir saistīts ar nevarību kādā citā, līdzīgi tam, kā pie aprobežota budžeta izšķērdīga saimniekošana vienā nozarē nozīmē līdzekļu nosūkšanu kādā citā.

Viss teiktais pilnā mērā attiecinams arī uz patiesību.

Jau bērni savas dzīves lai cik aprobežotā, bet tomēr ļoti intensīvā praktikā lieto izšķirību starp patiesību un aplamību — tā šķiet viņiem esam arī tik vienkārša un pazīstama. Lielākais vairums cilvēku (kas nepaceļas līdz patiesības problēmai) nodzīvo visu dzīvi ar tādu jau bērniībā nodibinātu un praktiski labi lietojamu izšķirību. Bet kolīdz mēģina izzināt, kas ir pati patiesība, t. i. kolīdz sāk meklēt patiesību par pašu patiesību, tā uzreiz kļūst viena no vissmagākām problēmām — tik smaga, ka ir pat apgalvots, ka patiesība esot viens no „lieliem nezināmiem“ blakus pārējiem lieliem nezināmiem — skaistumam un labumam. (Tādu uzskatu pauda arī ievērojamais krievu filozofs Vladimirs Solovjovs.)

Popularā rakstā, kāds te domāts, runa var būt tikai par patiesības problēmas iztīrījuma skicējumu, lai lieku reizi plašākām domātāju lasītāju aprindām dotu arī jēgu par to, cik niecīga ir dzīves praktiskās pazīstamības gaisma, salīdzinot to ar lielās problēmās atsedzošos tumsu, kādā segta pasaule un pats cilvēks šai pasaulē. Liela grūtība tādām orientētājam rakstam ir tā, ka vārds „patiesība“ tiek lietots dažādās stipri atšķirīgās nozīmēs, no kurām tikai viena ir īstā, tā sakot specifiskā, kādā šo vārdu vienīgi vajadzētu lietot.

Tāpēc, lai tiktu pie mūs šeit interesētājas problēmas ieskatījuma visā tās smagumā, iepriekš jānoskaidro un,

tā sakot, jānoliek pie malas vārda „patiesība” nespecifiskās nozīmes.

A. Vārda „patiesība” nespecifiskās nozīmes.

Nespecifiskā lietojumā vārdam „patiesība” ir vairākas nozīmes.

1. Ontoloģiskā (t. i. uz esošo attiecinātā) nozīmē šis vārds apzīmē pašu īsti esošo, pretēji tam, kas tikai šķiet esam. Piem., materialistu apgalvojums, ka viela, spiritualistu — ka gars esot patiesība, īstenībā nozīmē tikai to, ka materialisti redz vielā, spiritualisti — garā vienīgo īsti esošo, bet visu pārējo uzskata par tādu, kas tikai šķiet esam, bet īstenībā nemaz nav tā, kā tas šķiet. Ontoloģiskais vārda „patiesība” lietojums rodas tā, ka atziņas joslai tik svarīgo izšķirību starp īsto atziņu, t. i. atziņu, kas satur sevī patiesību, un šķitumu, kas patiesību sevī nesatur, bet nepareizi tiek uzskatīts par īstu atziņu, — ka šo gnozeoloģisko izšķirību sajauc ar izšķirību starp īstās atziņas priekšmetu un šķituma priekšmetu, t. i. ka gnozeoloģisko izšķirību sajauc ar pilnīgi paralelo ontoloģisko. Tikai tādas sajauktības rezultātā to, kas ir īstās atziņas priekšmets, t. i. par ko ir patiesība, var pašu apzīmēt kā patiesību. Skaidrs, ka no tāda vārda lietojuma vajadzētu pēc iespējas izsargāties.

2. Aksioloģiskā (t. i. uz vērtībām attiecinātā) lietojumā vārdam „patiesība” savukārt ir divas dažādas nozīmes: a) Pirmkārt ar to mēdz apzīmēt visaugstāko jeb pēdējo vērtību, kas kādai eksistencei piešķir jēgu. Tādi izteicieni, kā, piem., „skaistums ir dzīves patiesība”, „tuvākmīlestība ir patiesība”, „bauda ir vienīgā patiesība” nozīmē, ka vai nu skaistumā, vai tuvākmīlestībā, vai baudā saskata pēdējo jeb augstāko vērtību, kuras dēļ ir vērts eksistēt un kuru izslēdzot gan neizslēgtu pašu eksistenci, bet izslēgtu tās jēgpilnību, pārvēršot to jēgas tukšā pastāvēšanā, kā mēdz teikt — „kailā veģetēšanā”. Ja kāds dziļi

religiōzs saka „Dievs ir viāugstākā patiesība“, tad ar to parasti ir domātas abas minētās nozīmes (ontoloģiskā un gnozeoloģiskā) reizē, t. i. domāts, ka Dievs ir vienīgais īsti esošais un visa pārējā esošā pēdējais pamats un arī pēdējā vērtība, kas visam pārējam esošam piešķir jēgu. b) Otrkārt ar patiesību aksioloģiskā nozīmē mēdz apzīmēt arī nevis pašu minēto vērtību, bet kādas eksistences saskaņu ar noteiktas vērtību joslas principiem, un tā tad šīs eksistences pozitīvo vērtīgumu, jēgpilnību. Patiesības pretstats — aplamība — tad šai vārda lietojumā nozīmē pretrunu ar minētiem principiem. Mēdz, piem., runāt par kāda mākslas darba estetisko, par kādas gribas darbības moralisko patiesību, kas īsti nozīmē tikai to, ka mākslas darbā saskata saskaņu ar estetiskiem, gribas darbā — ar moraliskiem principiem. (Tāpat var un arī mēdz runāt par estetisko un moralisko aplamību.) Kā labs piemērs tādām vārda lietojumam var derēt Vindelbanda (Windelband) mācība par patiesību. Iziedams no tā, ka faktiskā notikumu straume (kas viņam saucas empiriskā apziņa) tikai tiktāl atmirdz teoretiskā, estetiskā vai moraliskā nozīmībā, cik tas saskan ar mūžīgām loģiskām, estetiskām vai moraliskām normām (kuru kopība viņam saucas normalā apziņa), Vindelbands nonāk pie formulējuma, ka patiesība vispār ir apziņas „normalitate“, un ka tā var būt kā teoretiska (t. i. kā saskaņa ar loģiskām normām), tā arī estetiska (kā saskaņa ar estetiskām) un moraliska (kā saskaņa ar moraliskām normām).

Tik plašs vārda „patiesība“ lietojums, kā Vindelbandam, gan nav ieteicams. Paralelizējot teoretisko, estetisko un moralisko joslu tik lielā mērā, kā to dara viņš, nepieciešami jāzaudē specifiskais moments, kas asi atšķir teoretisko joslu no estetiskās un moraliskās. Raksturīgi, ka arī pats Vindelbands pie tik plaša vārda lietojuma parasti neturas, bet vārdu „patiesība“ attiecina tikai uz atziņas joslu, runājot par pretstatiem: patiesība — skaistums — labums. Estetiskās un moraliskās patiesības vietā visiz-

devīgāk un arī visprecizāk ir runāt par estetisko un morālo pareizību.

3. Patiesība formāli-loģiskā nozīmē, saukta arī formālā patiesība jeb visieteicamāk — domu pareizība, ir domu saskaņa ar tā sauc. loģiskiem domāšanas likumiem un tā tad arī saskaņa savā starpā. Tāda formāla pareizība gan ir nepieciešams, bet nav pietiekošs priekšnosacījums domu patiesībai specifiskā jeb materiālā nozīmē, kā domu saskaņai ar esošo, jo savstarpēji vissaskanīgākie domu veidojumi var nesaskanēt ar esošo, ja tiem ir materiāli aplami pamati; citādi sakot: materiālā domu pareizība gan ieslēdz sevī arī formālo, t. i. materiāli pareizas domas ir reizē arī formāli pareizas, bet formālā domu pareizība var saistīties ar vislielāko materiālo aplamību (kā, piem., formāli nevainojamā, bet materiāli absurdā slēdzienā: visi cilvēki ir gizes, bet visas gizes ir ģeometriskas figūras, tā tad visi cilvēki ir ģeometriskas figūras). Tā kā ar loģiku visparastākā nozīmē saprot formālo loģiku, kas iztīrī tikai domu formālo, ne materiālo pareizību, tad arī „loģisms“ vārda parastākā nozīmē ir domu formālā pareizība. Sakarā ar tādu vārda lietojumu ir jāsaprot, ka katrs materiāli pareizs domātājs gan nepieciešami ir arī loģisks, bet ne katrs loģisks domātājs jau ietver savos domu darinājumos materiālo patiesību: proti, ir iespējams, ka viņa lai cik žilbinošās formāli-loģiskās konstrukcijas ir materiāli pilnīgi tukšas, t. i. bez kādas saskaņas ar esošo. — Ievērojot minēto tik principiālo izšķirību starp domu formālo un materiālo pareizību, — izšķirību, kuras nepietiekošas ievērošanas dēļ ir radušās dažas aplamas filozofiskas mācības, pat veselas sistēmas, nebūs lieki vēl reiz atgādināt, ka vārds „patiesība“ ir vietā tikai attiecībā uz domu materiālo pareizību, pretēji kurai jārunā nevis par formālo patiesību, bet tikai par formālo pareizību.

Izētot no augstāk minētām izšķirībām, var ieskatīt, ka domu darinājumi var būt trejādi: 1) materiāli pareizie, kas reizē ir arī formāli pareizi; 2) tikai formāli pareizie;

3) formali nepareizie, kas reizē ir arī materiāli nepareizi. No atziņas viedokļa, kura taču meklē patiesību par esošo, šie trejādie veidojumi atestējami tā: pirmie ieiet atziņas uzdevumā, otrie ir materialas patiesības tukša rotaļa, līdzīgi, teiksim, šacha spēlei, bet trešie vienkāršā domu nelaime.

Vārda „patiesība” nespecifiskā lietojuma iztīrājums, gribētos cerēt, būs parādījis, ka visos tā gadījumos var pilnīgi iztikt bez šī vārda, un ka ne tikai var, bet arī vajadzētu iztikt, jo mūsu rīcībā te ir citi, daudz drošāki apzīmējumi, kamēr šī vārda lietojums var radīt lielu sajukumu. Bet tāpat šis iztīrājums būs parādījis, ka arī tajos domu sakaros, kādos ievēd nespecifiskais lietojums, ir darīšana ar monumentalām problemām. Tikai šīs problēmas nav tās, kas būtu diskutējamas zem patiesības problēmu virsraksta. Visā godbijībā noliecoties šo, no mūs šeit interesējošā viedokļa par nespecifiskām apzīmējamo problēmu priekšā, atkāpsimies tagad no tām, lai meklētu pieeju problēmām, kam vienīgi īsti derētu šim rakstam dotais virsraksts.

B. Vārda „patiesība” specifiskā nozīme un ar to saistītās problēmas.

Jau sengrieķu filozofs Aristotelis liek pamatus uzskatam, kas patiesības izpratnē ir bijis valdītājs visā Vakarēiropas domu vēsturē un, visumā ņemot, valda vēl arī šodien. Saskaņā ar to patiesība un tās pretstats aplamība var būt tikai apgalvojumā vai noliegumā, t. i. tikai spriedumā. Priekšstati un jēdzieni, paši par sevi ņemti, nav ne patiesi ne aplami, jo tie vēl neko ne apgalvo, ne noliedz. Patiesība un aplamība tomēr nav atrodamas spriedumā vien, ciktāl tas pats par sevi ņemts, t. i. ņemts tikai kā jēgas vienība, bet gan sprieduma attiecībā pret esošo kā šī sprieduma priekšmetu, t. i. apgalvojuma vai nolieguma attiecībā pret esošo, par ko kaut kas tiek apgalvots vai noliegts. Citādi sakot: patiesība un aplamība meklējamas tikai at-

tiecībā, kas pārtver spriedumu no vienas, esošo no otras puses. Augstāk izteiktais un parasti lietojamais patiesības formulējums tā tad īsti ir saīsinājums. Pilnīgs formulējums būtu tāds, ka patiesība un aplamība meklējamās sprieduma attiecībā pret esošo. — Bet ar ko patiesība atšķiras no aplamības, citādi sakot: kā sprieduma attiecība pret esošo var būt divējāda — tāda, kas ietver patiesību, un tāda, kas ietver sevī aplamību?

Patiesība ir sprieduma saskaņa ar esošo kā šī sprieduma priekšmetu. (Tas arī ir izteikts tradicionālajā latīņu formulējumā: *veritas est adaequatio intellectus et rei.*) Aplamība turpretim — sprieduma nesaskaņa ar to, par ko tiek spriests. Kā viena, tā otra tomēr nedrīkst tikt saprasta kā līdzība resp. nelīdzība starp spriedumu un esošo, t. i. nevar tikt saprastas kā attēla attiecība pret to, kas ir attēlots, t. i. ne kā kopijas attiecība pret oriģinālu. Attēls vienmēr ir kāds uzskatams veidojums, kamēr spriedumi ir neuzskatamas jēgas vienības, kuru saskaņa resp. nesaskaņa ar esošo jāsaprot sekojoši: spriedums saskan ar savu priekšmetu, un tā tad ir patiess, ja spriedumā apgalvotais tā priekšmetā ir atrodams resp. noliegtais — nav atrodams; spriedums nesaskan ar savu priekšmetu, un tā tad ir aplams, ja spriedumā apgalvotais tā priekšmetā nav atrodams resp. noliegtais — ir atrodams. Sprieduma saskaņa resp. nesaskaņa ar esošo tā tad nav vis attēla līdzība resp. nelīdzība tam, ko mēģināts attēlot, bet gan apgalvojuma vai nolieguma saskaņa resp. nesaskaņa ar to, par ko apgalvots vai noliegts.

Ir ticis mēģināts, it sevišķi modernā filozofijā, apgalvot, ka patiesība varot būt arī ārpus un pirms katra sprieduma. Tagadnes ievērojamākais tā sauc. eksistences filozofijas pārstāvis Heidegers (Heidegger), piem., izprot patiesību kā īpatnēju esošā atklāsmi, atsegību, kas varot realizēties jau pirms katras spriešanas tā sauc. eksistencialās noskaņās. Līdz ar to patiesības un tā tad arī atziņas problema tiek atraisīta no nepieciešamas saistības ar

loģikas problemām, kļūst daudz sākotnējāka par šīm problemām. (Ar to Heidegers īpatnējā veidā nostājas moderno „dzīves filozofijas“ pārstāvju vidū, kuri logosu grib izsist no filozofēšanas centra.) Bet ja arī ir nepareizi, ka patiesība (un tās pretstats — aplamība) var būt tikai eksplīcētā, t. i. skaidri izteiktā spriedumā, tad tomēr tāpat nepareizi šķiet esam, ka patiesība var būt pilnīgi ārpus sprieduma, t. i. ārpus katra apgalvojuma vai nolieguma. Būtei, kas nekādā ziņā nevarētu pārdzīvot „ir“ un „nav“, t. i. apgalvojumu un noliegumu, nebūtu arī izšķirības starp patiesību un maldiem: viņa stāvētu vēl šaipus atziņas un ticības kā trula skatītāja, it kā trula dotību rijēja. Tāpēc augstāk minēto, jau Aristoteļa dibināto uzskatu gan laikam nevarēs satricināt, ja to ietērps sekojošā uzmanīgā formulējumā: patiesība (un tās pretstats aplamība) var būt tikai spriedumā, lai cik neskaidri un nenoteikti šo spriedumu arī pārdzīvotu un vārdos izteiktu. Pat mistiķis, kas Dieva atziņu meklē sevis sakušanā ar Dievu, tikai tad ir atziņas stāvoklī, ja viņš var izsaukties ar pazīstamajiem vārdiem: Tat twam asi! (Tas esi tu!). Bet tas jau ir apgalvojums, lai cik neizteikti to arī pārdzīvotu.

Lai gan katrs spriedums nepieciešami ir vai patiess, vai aplams un trešā, tā sakot, neitrālā iespējamība te būtiski izslēgta, savas patiesības resp. aplamības kritēriju neviens spriedums pats sevī saturēt nevar, un tāpēc nevar, ka, kā jau teikts, patiesība un aplamība nepastāv pašā spriedumā vien, bet gan sprieduma attiecībā pret esošo; citādi sakot, tāpēc nē, ka patiesība un aplamība nav sprieduma, kā jēgas vienības, imanenti raksturi, bet gan meklējamas tikai attiecībā, kas transcendē pašu spriedumu virzienā uz tam ārējo esošo. (Atsevišķā gadījumā, kā, piem., mūsu pašreizējā iztirzājumā, var arī būt, ka ir darīšana ar spriedumu par pašu spriedumu, tā sakot ar loģiskā ziņā reflektīvu spriedumu, jo spriedums pats arī ir īpatnējs esošais. Bet arī tad spriedums nesakrīt ar savu priekšmetu,

bet gan viens spriedums — reflektētais — ir par priekšmetu otram — reflektīvam jeb, pareizāki, reflektētājam. Ka reflektētais spriedums nekad nesakrīt ar reflektētāju spriedumu, to viegli var ieskatīt arī no tā, ka viens no tiem var būt pareizs, kamēr otrs ir aplams. Piem., aiz izteiciena „Pitagora teoremu var nospēlēt uz vijoles“ slēpjas spriedums par spriedumu, jo pati Pitagora teorema jau ir spriedums, proti, ka taisnleņķa trijstūra katetu kvadrātu suma ir vienlīdzīga hipotenuzas kvadrātam. Pie tam spriedums, par ko spriež — Pitagora teorema — te ir paties, kamēr spriedums, kas spriež — apgalvojums, ka Pitagora teoremu var nospēlēt uz vijoles — ir aplams. Var būt arī otrādi, kā, piem., spriedumā, kas slēpjas aiz izteiciena: „Ir nepareizi, ka valzivs ir zīdītājs dzīvnieks.“ Var būt vēl sarežģītākas komplikācijas, piem., izteicienos: „Ir absurds, ka Pitagora teoremu var nospēlēt uz vijoles,“ „Ir patiesība, ka ir absurds, ka Pitagora teoremu var nospēlēt uz vijoles“ u. t. t. Tādas komplikācijas var iet bezgalībā. Pie tam vienmēr skaidri būtu saskatams, ka reflektētais spriedums nesakrīt ar reflektētāju, jo — lai būtu atļauts to arī tādā vienkāršā veidā formulēt: par patiesu spriedumu var aplami spriest, par aplamu — patiesi.)

Tā kā atziņas uzdevums ir nonākt pie tādiem patiesiem spriedumiem, kuru patiesums būtu nodrošināts vai vismaz padarīts varbūtīgāks (paticamāks) par aplamību, tad arī saprotams, cik daudz uzmanības atziņu vēsturiskā attīstībā ir piegriezts un vēl arvien tiek un tiks piegriezts patiesības kriterija problemai. (Ievērosim, ka katrs patiesības kriterijs ir reizē arī aplamības kriterijs, un otrādi. Tas tāpēc, ka saskaņā ar tā sauc. trešā izslēgtā likumu vienu un to pašu predikatu P var tikai vai nu apgalvot, vai noliegt par vienu un to pašu subjektu S, t. i. ka starp diviem spriedumiem „S ir P“ un „S nav P“ trešā iespējamība ir izslēgta, kamēr saskaņā ar tā sauc. pretrunas likumu S nevar reizē būt un nebūt P, jo viena iespējamība te izslēdz otru; tā tad, kolīdz ir nodrošināta sprieduma

„S ir P“ patiesība, līdz ar to ir nodrošināta arī tā pretprieduma „S nav P“ aplamība, un otrādi: ar sprieduma „S ir P“ aplamības nodrošinājumu ir nodrošināta arī tā pretprieduma „S nav P“ patiesība. Tā kā atziņu tieši interesē tikai patiesība, bet aplamība tikai tiktāl, lai patiesības labad no tās izsargātos, tad arī saprotams, ka jautājums par sprieduma patiesības un aplamības kritēriju tiek diskutēts zem patiesības kritērija virsraksta.)

Savā idejā ņemot patiesības kritērijs būtu tāds līdzeklis, ar ko pilnīgi droši, ne tikai patiecamī varētu atšķirt patiesu spriedumu no aplama. Tāds tad arī ir kaislīgi meklēts gadu tūkstošu gaitās. Racionalistiski noskaņotie gari ir svērušies uz to, lai tādu kritēriju sagaidītu tikai no domāšanas, ne no uzskates, piem., apgalvojuši, ka par tādu varot būt tikai domāšanas skaidrība un noteiktība. Intuitivistiski ievirzītie, t. i. uzskati augstāk stādītāji pētnieki, turpretim, aizrādījuši, ka lai cik skaidri un noteikti kādu spriedumu arī varētu domāt, tas vēl neesot ne mazākā garantija tam, ka šis spriedums saskan ar esošo; skaidrība un noteiktība vislabākā gadījumā varot derēt tik par domāšanas formalās, bet nekādā ziņā par tās materiālās pareizības kritēriju. Vieni no intuitivistiem savukārt izcēlušī tikai pieredzes uzskati, otri — aprioro, tādu, ar kādu, piem., ir darīšana ģeometriskās aksiomās. Tā sauc. kriticisma pārstāvji savukārt ir mēģinājuši apgalvot, ka ne uzskates, ne domāšanas ceļā vien pārliecināties par patiesību nevar, bet gan jāņem palīgā kā uzskates, tā domāšanas dati; ka spriedumu tikai tiktāl var uzskatīt par patiesu, cik to var ieskaņot visu uzskates un domāšanas datu bezpretrunīgā kopsakarā. Citādi sakot: par patiesības kritēriju te ir tikusi uzstādīta visu atziņas datu (kā uzskatamo, tā neuzskatamo) izsmēlēja saskaņotība. Pret to savukārt ir iebilsts, ka uzskates un domāšanas datu daudzējādība nav vis kāda noslēgta josla, bet principiāli nenoslēdzamā bezgalībā ejošs process; ka katra saskaņotība tāpēc ir tikai pagaidu saskaņotība, kas vēlāk, pie jau-

niem uzskates un domāšanas datiem, var, tā sakot, eksplodēt, t. i. nonākt ar šiem jauniem datiem pretrunā, un tā tad izrādīties nesaskaņojamība; ka tas īstenībā nozīmē, ka droša patiesības kriterija nemaz nav. Ar minētiem uzskatiem visas atrisinājuma iespējamības nav izsmeltas, bet gan tie derēja tikai kā piemēri.

Šis populārais raksts nekādā ziņā nav vieta, kurā varētu kaut cik izsmeloši iztīrīt tik grūto patiesības kriterija problēmu. Kā jau sākumā teikts, te varēja uzstādīt par mērķi tikai ar patiesību saistīto problēmu skicējumu. Bet jau ar to būs pietiekoši parādīts, ka šķietami tik vienkāršā lieta, pārbaudīt spriedumus, it nebūt nav tik vienkārša. Taisni otrādi: tā pat ir radījusi un laiku pa laikam atkal radīs skeptiskos apgalvojumus, ka var gan veidot spriedumus, kas nepieciešami ir patiesi vai aplami, bet nav nekādas iespējas pārliecināties par to, kuri spriedumi pareizi, kuri aplami; citādi sakot — ka patiesības kriterija vispār nevar būt. Jau antīkie skeptiķi tad vilka arī attiecīgas konsekvences, prasdami pilnīgu atsacīšanos no spriešanas. Tāds patiesības kriterija skepticisms, kas jāatšķir no vēlāk (lpp. 31) iztīrājamā pašas patiesības skepticisma, iznīcina pats sevi, jo ja vispār nevar atšķirt patiesu spriedumu no aplama, tad nevar arī uzturēt spēkā pašu skeptisko apgalvojumu, ko skeptiķi uzskata par patiesu, un bez kura spēkā uzturējuma nav paša skepticisma. Šī skepticisma iekšējo, pašu sevi iznīcinātāju pretrunu var izteikt arī tā: ja skeptiska teze ir pareiza, tad iznāk, ka nevar zināt, vai tā ir pareiza vai nē.

Spriežot pēc tā, ko ir devusi līdzšinējā patiesības kriterija problēmas iztīrāšana vēstures gaitā un ko rāda faktiskā zinātņu un filozofijas attīstība vispār, vispareizāk gan būs apgalvot sekojošo. Ir nepareizi, ka nevienu spriedumu nevar droši pārbaudīt, ir arī nepareizi, ka visus var droši pārbaudīt. Pareizi te būs teikt tā: neapšaubami, ka ir spriedumi, kuru patiesība vai aplamība droši ieskatama, bet ir arī tādi, kuru patiesība vai aplamība ieskatama ti-

kai ar zinamu varbūtību, un beidzot ir tādi, kas vispār jāatstāj zem jautājuma zīmes, t. i. kur nevar pat uzstādīt lielāku varbūtību kā nevarbūtību. Galējās tezes te, tā tad, nevietā. Tālāk: ir nepareizi meklēt visiem spriedumiem viena un tā paša veida kritēriju, jo, piem., aprioro zinātņu spriedumi (teiksim, ģeometrijā) pārbaudami pavisam citādi nekā spriedumi pieredzes zinātnēs (teiksim, zooloģijā). Savā attīstības gaitā zinātnes tad arī ir izstrādājušas dažādus spriedumu pārbaudīšanas paņēmienus. Filozofiskai zinātņu kritikai atliek tos pacelt no faktiskās lietojamības teoretiskās izpratnes skaidrībā un arī attiecīgi novērtēt. Īsumā to, ko zinātnes faktiski dara attiecībā pret saviem spriedumiem un kas tām īstenībā arī jādara, var raksturot sekojoši.

Ir spriedumi, ko var pārbaudīt tieši, t. i. bez citu spriedumu palīdzības. Viens no tādiem tiešas pārbaudes veidiem, kas visplašāk pazīstams (par pārējiem šeit nerunājot), ir sprieduma saskaņas resp. nesaskaņas ieskaļjums ar tā priekšmetu vienkārša faktu konstatējuma ceļā. Tādā veidā, piem., ir pārbaudams spriedums: „Starp Latvijas universitates veco ēku un Nacionalo operu atrodas kanalis.“ (Ka visi uz pieredzi attiecīgie spriedumi savā jēgā ietver arī sava priekšmeta laika robežu pazīmes, ka tie, tā sakot, ir „datēti“, par to būs runa vēlāk, iztīrzājot „pushistorisma“ uzskatu.) Bet tāds kaila fakta konstatējuma paņēmiens nevar būt universals. Pirmkārt tas neder apriorās zinātnēs (piem., ģeometrijā, jo nekādus ģeometriskus punktus bez lieluma, līnijas bez resnuma, plāksnes bez biezuma, ķermeņus bez necaurīaidības konstatēt nevar — reali, t. i. laikā plūstošo faktu joslā tādus nemaz nevar atrast); otrkārt ar šo paņēmienu nevar attaisnot nevienu īsti vispārīgu empirisku spriedumu (piem., nevar konstatēt, ka visi bez izņēmuma materialie ķermeņi padoti gravitacijai, jo pie faktiem konstatēt vienmēr var tikai aprobežotu, lai cik lielu gravitācijas gadījumu vairumu; uz kaila faktu konstatējumu pamata varētu teikt tikai: cik

līdz šim novērots, tad materialie ķermeņi bijuši pakļauti gravitacijai). Skaidrs tā tad, par ko bija runa augstāk, ka universāla, visiem spriedumiem vienāda pārbaudes veida resp. visiem vienāda kriterija nevar būt.

Netiešais spriedumu pārbaudes veids nozīmē, ka vienu spriedumu mēģina pārbaudīt ar citu spriedumu palīdzību, t. i. ar citu pastarpību, lietojot loģiskās slēdzienu formas (t. i. vienu spriedumu atvasinājuma formas no citiem). Tādā pārbaudē pamatos jāliek jau agrāk pārbaudīti un par patiesiem atzīti spriedumi, kas savukārt tiekuši vai nu slēdzienu ceļā atvasināti no citiem, vai arī tieši pārbaudīti. Ja tā sauc. apagoģisko pierādījumu gadījumā arī iziet no kāda apzināti nepareiza sprieduma, tad tomēr bez šī apzināti nepareizā sprieduma pamatos katrā ziņā tiek likti arī jau pārbaudīti patiesi spriedumi, jo no kailas aplamības vien, neņemot palīgā nekādas patiesības, nevar secināt nekādas patiesības. Tāpēc var teikt, ka katrs sprieduma pārbaudījums slēdzienu ceļā, t. i. katrs netiešs pārbaudījums, pēdējā aprēķinā dibinas uz tieši pārbaudamiem patiesiem spriedumiem, kāpēc tiešā pārbaudījuma problēma ir visgalvenākā šai sakarā.

Sprieduma pārbaudes rezultāti var būt trejādi: 1) ka spriedums izrādas paties, 2) ka tas izrādas aplams, 3) ka nevar ieskatīt ne patiesību, ne aplamību. Atziņas (ne ticības) gadījumā izturēšanās pret šiem trejāda veida rezultātiem ir principiāli dažāda: pirmā veida spriedumus pieņem, ieslēdzot tos atziņas sastāvā; otrā veida — noraida; trešā veida — atstāj zem jautājuma zīmes, t. i. atstāj vēl neatrisinātu problēmu veidā. Par patiesiem atzītie spriedumi saucas pamatoti, par aplamiem — apgāzti. Protams, atziņu tieši interesē tikai pamatojuma uzdevums, jo tās mērķis jau ir nodrošināts patiesības ieguvums. Apgāšanas uzdevumam ir tikai papildu loma — atbrīvojot ceļu no aplamībām. Tāpēc arī, runājot par atziņu, spriedumu pārbaudes paņēmienus parasti diskutē zem pamatojuma problēmas virsraksta.

Spriedumu pārbaudījuma uzdevums, t. i. patiesības resp. aplamības ieskatījums reizēm ir ļoti grūts vai pat pilnīgi neiespējams. Tāpēc var notikt, ka kritiskās modrības vājuma brīdī nepietiekošs ieskatījums tiek pieņemts par pietiekošu, un tā par patiesu pieņemts spriedums, kas var būt arī aplams, bet par aplamu atzīts tāds, kas var izrādīties paties. (Jau paviršs skats zinātņu vēsturē rāda, cik daudzi kādreiz par droši patiesiem uzskatītie spriedumi vēlāk izrādījušies aplami, cik daudzi sākumā kā aplami noraidītie vēlāk tikuši vienbalsīgi atzīti!). Sakarā ar to atziņu faktiskā attīstībā var uzpeldēt pretrunas, kuru spiedienu var kļūt tik mocošs, ka rodas skeptiskās mācības (sīkāk par šīm pretrunām, par skepticismu un tā pašiznīcināšanu sk. zemāk rakstā „Pretrunas zinātnē un filozofijā“).

Kā visiem cilvēka darinājumiem, tā arī faktiski iespējamai cilvēka atziņai nedrīkst uzstādīt pārāk augstas prasības — tādas gan jāiemontē katru kulturas darbību vadošā idealā, kas kā mūžīgi nesasniedzama ceļa zvaigzne rāda faktiski attīstībai virzienu, bez kāda tā viegli varētu nomaldīties. Proti: nedrīkst prasīt, lai faktiskā atziņa apmierinātos tikai ar tādiem spriedumiem, kuru patiesība absolūti droši ieskatīta. Tāds prasījums nozīmētu sašaurināt atziņas faktiskās iespējamības līdž niecībai, izslēdzot, piem., gandrīz vai visu pieredzes atziņu, kas savos spriedumos reti kad tiek pāri vienkāršai varbūtībai (patīcāmībai). Tāpēc ar prasībām te gribot negribot jābūt daudz kautrīgākiem, ar rezultātiem — daudz pieticīgākiem un ar atziņu jāsaprot katra tādā veidā pietiekoši pamatota sprieduma atzinums, ka šī sprieduma patiesība ieskatīta kā droša vai vismaz varbūtīgāka par aplamību. Varētu teikt arī tā, ka jāapmierinas arī ar tādiem kritērijiem, kas nedod absolūtu drošību, bet tikai varbūtību, tā sakot ar novājinātiem kritērijiem. Pretēji atziņai, kā tādā veidā pamatota sprieduma atzinumam, ticība šī vārda visplašākā (ne tikai speciali reliģiskā vien) nozīmē tad būtu kāda sprieduma atzinums bez pietiekoša pamatojuma. Atziņas

ceļi pirmkārt jau tāpēc tik grūti, ka tai par katru atzītu spriedumu jādod norēķins pietiekoša pamatojuma veidā, un kur tāds pamatojums nav iespējams, jāatsakas arī no atzinuma, deklarējot nezināšanu. Ticībai, turpretim, tādu saistību nav. Arī tā negrib krist aplamību varā, t. i. negrib tapt mānīcība, bet tai nav jādod skaidrā apziņā pacelts norēķins par saviem atzinumiem, tai ir atļauts apmierināties ar apziņā nekontrolējamām nojautām, izjūtām un taml. zemapziņā sakņojošamies pamatiem. Ja kāda ticība vēlāk skaidrā apziņā paceltu norēķinu var dot, tā jau pārstāj būt ticība, pārvēršoties atziņā. Otrkārt atziņas ceļi vēl grūti ar to, ka cilvēka vērtību apziņa — viņa „karstā sirds” — neatvairami uzbur arī tādus atzinumus, ko viņa „ledainais prāts” nespēj pietiekoši pamatot, un kuru gaviļu pilnā trauksmē viņš tāpēc spiests pazemīgi (un arī skumji!) atzīties savā nezināšanā... Mazāk disciplinēts prāts te viegli var krist vērtējumos dibinātas ticības varā (sk. par to zemāk, lpp. 76).

Sprieduma patiesības resp. aplamības ieskatījums nekā nemaina pašā spriedumā un tā attiecībā pret esošo, jo paties, bet vēl nepamatots spriedums izsaka tikai to pašu, ko paties un pamatots (kā, piem., Pitagora teorema pirms un pēc tās pierādījuma izsaka vienu un to pašu), tāpat kā aplams, bet vēl neapgāzts spriedums izsaka tikai to pašu, ko aplams un jau apgāzts. Turpretim teoretiskajā, t. i. atziņas meklētājā subjektā gan sprieduma patiesības resp. aplamības ieskatījums kaut ko svarīgi maina, proti, maina šī subjekta attiecību pret spriedumu, radot subjektā drošības vai vismaz varbūtības apziņu par sprieduma patiesību vai aplamību. Citādi sakot: sprieduma patiesība resp. aplamība ir absolūti neatkarīga no tā, vai tā ieskatīta vai nē, jo patiesība resp. aplamība pastāv sprieduma saskaņas resp. nesaskaņas attiecībā pret esošo, kamēr drošības un varbūtības apziņa pastāv atziņas subjekta attiecībā pret pašu spriedumu. No tā izriet augstākā mērā svarīgs atzinums: ka ticības ceļā, t. i. bez pietiekoša pamatojuma

pieņemts spriedums var izrādīties patiess, atziņas ceļā pieņemtais spriedums var izrādīties aplams, ja tā pietiekošais pamatojums ir bijis tikai šķietami pietiekošs vai arī devis tikai varbūtību. (Ievērosim: varbūtība — pretēji drošībai — nekad nevar galīgi izslēgt pretstatu tam, kas izteikts spriedumā.) Atziņa un ticība tā tad atšķiras nevis tā, ka atziņā patiesība būtu vienmēr, ticībā — nekad, bet gan ar to, ka atziņa viscaur stāv zem pietiekošā pamatojuma nesaudzīga prasījuma, kamēr ticība tam nav pakļauta. Citādi sakot: atziņas un patiesības robežas nekādā ziņā nesakrīt, jo atziņā var faktiski iezagties arī aplami spriedumi, kamēr tie patiesie spriedumi, kas nav pietiekoši pamatojami, spiesti palikt ārpus atziņas robežām, un proti tā, ka tie vai nu nemaz netiek atzīti, vai arī tiek iemontēti ticības atzinumos.

Tā tad — ja uz ticības spārnēm lido pāri atziņas, t. i. spriedumu pietiekošas pamatojamības robežām, tas vēl nenozīmē, ka jau atrodas aplamības joslā, bet gan — ka vairs nav nekādas iespējamības noteikt, vai skar patiesību vai aplamību. Viens gan ir varbūtīgs — ka taisni tās problēmas, kas cilvēka dzīvē vissvarīgākas (par dzīves un pasaules jēgu u. tml.), tīras atziņas ceļā vairs atrisināt nevar: atziņas dati te tiek papildināti ar ticības veidojumiem. Var būt, ka tādā ceļā mēs pie īstas patiesības arī tiekam, bet tāpat var būt, ka krītam aplamībās. To nezinām un arī nekad nezināsim... Atliek tikai ticības risks. Pareizāk sakot, te gan laikam nav liela riska, jo risks ir iespējams tikai tiktāl, cik ir izvēles brīvība. Ticības pēdējie pamati, turpretim, ir tik dziļi zem mūsu brīvās gribas, ka gribas ceļā gan laikam tos radikāli mainīt nevarēs. Tāpēc nav bez sava pamata pazīstamais apgalvojums, ka reliģisko ticību ar paša spēkiem vien iegūt nevar, bet tā vai nu jau ir kā Dieva dāvana saņemta, vai jālūdz kā Dieva žēlastības dāvana. Tāpēc nav arī jābrīnās, ka daudzi, kas ar savu apziņu grib reliģisko ticību dziļi apkarot, nereti ar savu lai cik nesaudzīgo apkarošānu tikai pierāda savu

nesatricinamo ticību, tāpat kā daudzi, kas ar apziņas palīdzību lai kā grib būt un paši sev arī šķiet ticīgi esam, īstenībā ir šaubu varā. Visu laikmetu novērojumi, bet jo sevišķi modernās psiholoģijas dati ir spilgti parādījuši, ka nevar vis pārāk paļauties uz cilvēka apziņu: šī apziņa gan nekādā ziņā ne vienmēr, bet dažreiz noteikti ir zem-apziņas maska. Kāds ievērojams politiķis (ja atmiņa autoru nemaldina, tad laikam Taleirans) kādreiz bija teicis, ka valodai esot divējāda loma: parastiem mirstīgiem tā dota, lai savas domas izteiktu, diplomātiem — lai tās noslēptu. Parafrazējot šo asprātīgo izteicienu, varētu teikt, ka apziņai arī var būt divējāda loma: viena — lai kaut ko apgaismotu, otra — lai noslēptu. Nedrīkst tomēr arī pārāk zemu vērtēt apziņu, kā tas nereti notiek modernos iracionalisma virzienos. Lai cik nedroša arī būtu apziņa, tā tomēr ir vienīgais kritiskas kontroles aparats. Ja šai aparatā nepieciešams saskatīt trūkumus, tad nevis lai to pilnīgi atvestu, bet lai pie lietojuma ievērotu trūkumu radīto kļūdu iespējamības un tiektos pēc attiecīgām korekturām. Apziņas diženums nepastāv vis tās nemaldībā, bet gan spējā nesaudzīgi sevi kritizēt un korigēt.

Droši aplams ir tā sauc. pragmatisms patiesības teorijā, kas patiesību vienkārši identificē ar derīgumu. Patiesība jau tāpēc vien nevar būt pilnīgi tas pats, kas derīgums, ka var būt kā derīgas, tā arī kaitīgas patiesības; ka maldi dažreiz ir praktiski derīgāki kā patiesības, kāpēc dzīves praktikā tik bieži mēdz melot citiem un baidas arī paši skatīties patiesībai acīs; ka viena un tā pati patiesība var būt vienā ziņā derīga, otrā kaitīga, piem., zināšana par ļoti bīstamo veselības stāvokli pašam slimniekam un tā ārstam. Derīgums vienmēr ir saskaņā ar kāda subjekta praktiskām vajadzībām, kas ne tikai dažādiem subjektiem var būt dažādas, bet var būt dažādas arī vienam un tam pašam subjektam dažādos laikos un dažādos apstākļos, kamēr patiesība, kā sprieduma saskaņa ar esošo, visdažādākiem subjektiem un arī vienam un tam pašam

subjektam visdažādākos laikos un apstākļos ir viena un tā pati (piem., Pitagora teoremas patiesība). Patiesības derīgums resp. kaitīgums turpretim var ļoti mainīties sakarā ar laika apstākļu un subjektu dažādību. Kā tas redzams jau no minētiem piemēriem, nerunājot par dziļāku kritiku, pragmatismu patiesības problemā var aizstāvēt tikai tiktāl, cik šī problema vai nu pavisam vēl nav saskatīta, vai arī tai viegli slīd pa virspusi. Kaut cik dziļāks skats tūliņ atsedz šī uzskata neapšaubamo absurditāti. Tā kā nevar būt derīgums pats par sevi, bet gan tikai — kā jau teikts — derīgums attiecībā pret kāda subjekta prasībām, tad patiesības identificējums ar derīgumu nozīmē tās relativēšanu uz atsevišķo subjektu atsevišķām prasībām. Tāpēc bez visiem defektiem pragmatismam piemīt vēl relativisma defekts, par ko runa būs vēlāk.

Pavisam cita lieta ir mēģinājums apgalvot, ka viens vai otrs patiesības meklējuma ceļš faktiski ir novedis nevis pie patiesības, bet tikai pie derīguma, t. i. ka meklēta patiesība, bet atrasts derīgums. Tāds apgalvojums patiesību nevis identificē ar derīgumu, bet ļoti asi no tā šķir. Citāki sakot, tāds viedoklis patiesības izpratnē ir pilnīgs pretstats pragmatismam. Var, piem., teikt (kā to dara tā sauc. fenomenālisma, ne substancialisma aizstāvji fizikā un ķīmijā), ka atomu mācība neatsedz vis ķermenisiskās pasaules realitāti tās īstā dabā, jo tajā tādu atomu nemaz nav, bet dod tikai schemas, pēc kādām šīs pasaules norises kā teoretiskiem, tā praktiskiem nolūkiem var aprēķināt, līdzīgi, piem., tam, kā mācībai par zemes lodes meridianiem un paralelēm nav patiesības sastāva (jo tādu paraleļu un meridianu uz pašas zemes lodes nemaz nav), bet gan meridianu un paraleļu schemas ir prāta konstrukcijas, kas, pastāvēdamas tikai zinātnēs, dod lieliskas orientācijas iespējamības uz zemes lodes kā teoretiskām, tā praktiskām vajadzībām. Var pat iet vēl tālāk un apgalvot, ka prāta ceļā konstruētām zinātnēm vispār nav patiesības sastāva, ka tās tikai tāpēc tik augsti cie-

nītas un kultivētas, ka dod lieliskas praktiskas orientācijas iespējamības pasaulē, t. i. ka šīs zinātnes ir raksturīgas ar augstu derīgumu, kas nepareizi pieņemts par pašu patiesību. Tā, piem., Bergsons, izejot no pārlicības, ka vienīgais īsti esošais ir nepārtrauktā, neapturamā, arvien jaunus veidojumus radošā ilgšana, kas viņam saucas radošā evolūcija (*l'évolution créatrice*), nāk pie atzinuma, ka prāta konstruētās zinātnēs patiesības par šo īsto esošo nemaz nevar būt, un tāpēc nē, ka šīs zinātnes laiž darbā nekustīgā identitatē sastindzinātus jēdzienus, ar ko nemaz nevar tvert šo dzīvo plūdumu, kas katru acumirkli ir citāds, kas — Aspazijas vārdiem runājot — „tek un tek un neapstājas“. Spēju tvert tādu īstu esošo Bergsons piedēvē tikai tam, ko viņš sauc intuīciju un kas viņa izpratnē ir atziņas subjekta sakušana ar pašu izzinamo realitāti, kāpēc viņš šo savu intuīciju zīmīgi sauc arī par intelektuālo simpatiju. — Patiesība un derīgums tā tad Bergsona mācībā nav vis identificēti, bet atšķirti tik asi, cik vien iespējams. Tāpēc nevar būt runa par to, ka Bergsons būtu pragmatists patiesības problemā. Ja Bergsonu tomēr kaut kādā citā ziņā grib saukt par pragmatistu, tad tikai attiecībā uz zinātnisko atziņu un tikai tādā ziņā, ka viņš nevis zinātnes patiesību identificē ar derīgumu, bet gan zinātnēm patiesību noliedz, piedēvēdams tām tikai derīgumu. No uzskata, ka zinātnēm derīgums ir, patiesības nav, tikai ļoti sekla saprašana var secināt, ka patiesība tajā tiek identificēta ar derīgumu. (Pārpratumu izslēgšanai vēl sekojošo piezīmi. Bergsons neapgalvo, ka zinātnes būtu katras patiesības tukšas. Ciktāl pats īsti esošais var būt, tā sakot, depotencēta sastinguma stāvoklī, zinātnes tam ar saviem sastingušiem jēdzieniem arī tiek klāt. Tikai tāda atziņa nav atziņa par esošo tā īstenībā, t. i. neapturamā straumē, bet gan par esošo tā degradētā, tā sakot pagrimšanas stāvoklī, un tāpēc arī tādas atziņas patiesība ir, tā sakot, depotencēta patiesība par depotencētu esošo.)

Noteikti nepareizs ir arī psiholoģisms patiesības teorijā, kas patiesību identificē ar patiesības psihisko pārdzīvojumu. Psiholoģisma kļūdas viegli ieskatīt no sekojošā. Patiesības pārdzīvojumu var būt neaprobežoti daudz, kā neaprobežoti daudzus subjektos, tā arī vienā un tai pašā subjektā dažādos laikos, kamēr patiesība paliek viena un tā pati, skaitliski nevairojama, t. i. numeriski identa. Piem., Pitagora teoremas patiesība ir nevainojami viena un tā pati visiem subjektiem un visiem laikiem. Mēs gan varam absolūti precīzi formulēt šo patiesību un tāpat arī to pierādīt, bet kas var uzrādīt visus tos šīs patiesības pārdzīvojuma gadījumus, kādi pasaulē jau notikuši un kādi vēl notiks? Vai pēc tādiem ieskatījumiem vēl var teikt, ka patiesība un tās pārdzīvojums ir viens un tas pats? Tā kā psihiskie pārdzīvojumi katram savi, t. i. neatdalami ieslēgti atsevišķa subjekta pārdzīvojumu sakarā, tad psiholoģisma neizbēgamā konsekvence ir arī patiesības ieslēgšana atsevišķa es robežās, t. i. patiesības relativēšana, par kuras absurditāti būs runa vēlāk.

Par historismu patiesības problemā saucams uzskats, saskaņā ar ko patiesības nozīmība tiek ieslēgta zināmās laika robežās, un tā tad apgalvots, ka spriedums, kas vienā noteiktā laikā ir patiess, citā var izrādīties arī aplams. Historisms tā tad gremdē patiesību laika straumē un līdz ar to pakļauj to arī maiņas likumībai. Trafaretā formula: dažādiem laikmetiem ir dažādas patiesības par vienu un to pašu lietu, arī patiesības tā tad nav mūžīgas, bet rodas un zūd vēstures viļņos.

Tāda uzskata nepareizību vispirms var asi parādīt attiecībā uz patiesībām, kas ir patiesības par bezlaicīgo esošo, kā, piem., attiecībā uz matemātiskām. Ja ģeometriskās figuras un aritmetiskie skaitļi ir bezlaicīgi, nemainīgi (jo, piem., skaitlis divi nevar mainīties, t. i. nevar kļūt citāds, kļūt lielāks vai mazāks par divi); ja matemātiskās patiesības ir matemātisko spriedumu saskaņa ar šīm bezlaicīgām, nemainīgām priekšmetībām, tad skaidrs, ka pašas šīs

patiesības ir nemainīgas, tā tad visdažādākiem laikiem vienas un tās pašas un šai ziņā mūžīgas.

Ar patiesībām, kas attiecas uz laikā mainīgo realitāti, tas sākumā šķiet esam citādi. Jo ja — augstāk minēto piemēru lietojot — pašreiz arī ir patiesība, ka starp Latvijas universitātes veco ēku un Nacionālo operu atrodas kanāls, tad vēlāk tas varētu būt citādi, piem., ja universitātes ēka nodegtu, ja kanāli aizbērtu u. taml., un kādreiz agrāk nav bijis ne Latvijas universitātes, ne latviešu Nacionālās operas, pat ne Latvijas tādā nozīmē, kā to saprot tagad — kā suverenas valsts pārējo tagadējo Eiropas valstu starpā, nav bijis minēto celtnu tīri fiziskā nozīmē. Tāpēc, šķiet, ir pareizi teikt, ka uz mainīgo realitāti attiecīgās patiesības pašas ir mainīgas. Tādu uzskatu arī pāuda, piem., vācu filozofs Leibnics (Leibniz, 1646—1716), iedalīdams patiesības mūžīgās un faktiskās (vérités éternelles — verités de fait). Tāds uzskats, protams, nav vairs historisms pilnā mērā, bet historisms tikai attiecībā uz empiriskās joslas patiesībām.

Tomēr arī tāds, tā sakot, pushistorisms nevar izturēt kritikas, kaut gan tas nekrīt tajā pašiznīcināšanās kļūdā, kāda piemīt pilnam historismam un par kuru, kā par specialu pilnā relativisma veidu, būs runa vēlāk. Šis pushistorisms nesaskata to, ka empiriskie spriedumi ir datēti, t. i. ka to pilnā jēgā nepieciešami ieiet pazīmes par laika robežām, kādās šo spriedumu priekšmets — reāli esošais — tiek domāts, kaut gan — un tas ir ļoti svarīgi, lai saprastu pushistorisma rašanās iespējamību, — šie norādījumi uz laika robežām var palikt vārdos neizteikti un arī sprieduma psihiskā pārdzīvojumā apziņas skaidrībā nepacelti, un tāpēc nē, ka tie šķiet paši par sevi saprotami. Neaizmirsīsim, ka viss mūsu pārdzīvojumu un tāpat valodas aparāts ir lielā mērā iekārtots pēc enerģijas ietaupījuma principa: viss, kas pats par sevi saprotams, netiek ne vārdos izteikts, ne arī skaidri apzināts. Tāpēc, piem., faktiskais domāšanas psihiskais process neiet pilnīgi paraleli loģiskā uzstā-

dītām domu formām, tāpēc arī faktiskā runāšana un rakstīšana nerīkojas pēc katreiz pilnīgi apzinātām gramatiskām regulām. Tiklīdz — atgriežoties pie augstāk minētā piemēra — sprieduma izteicējam jautātu, ko viņš ar Latvijas universitātes veco ēku domā, viņš tūlī, atbildi kaut cik precizēdams, būtu spiests runāt arī par laika pazīmēm; tāpat attiecībā uz Nacionalo operu un kanāli, par ko runā. Citādi sakot: viņš būtu spiests savu spriedumu attiecīgi datēt. Ja to datētu, piem., tā, ka 1937. gada 10. sept. starp Latvijas universitātes veco ēku un Nacionalo operu atradās kanālis, tad tā datēts spriedums gan attiektos uz ļoti niecīgām laika robežām (kā mēdz teikt: kas ir diena mūžības priekšā!), bet patiesība par šo ļoti laicisko situāciju tomēr būtu bezlaicīgi nozīmīga. Un tāpēc, ka ja kaut reizi minētais spriedums ir bijis paties, nekādi vēlāki laiki un notikumi tā patiesību vairs nevar atcelt. Arī pēc gadu tūkstošiem, kad no minētām celtņiem vairs nebūtu palicis ne pēdas, bet minētais spriedums par tām tomēr tiktu izteikts, tas tāpat būtu paties, t. i. nevarētu būt aplamība, ka tad un tad, tur un tur bijušas tādas un tādas celtnes tādā un tādā stāvoklī viena pret otru. Bet arī otrādi; ja jau pirms gadu tūkstošiem kāds būtu izteicis spriedumu, ka 1937. gada 10. sept. pēc Kr. būs tādas un tādas celtnes tādās un tādās vietās un attiecībās, tad viņš jau toreiz būtu izteicis patiesību, t. i. šis spriedums jau toreiz būtu bijis tāpat paties kā tagad un kā „mūžīgi mūžam“. Visi pārpratumi attiecībā uz empirisko spriedumu patiesību tā tad rodas sakarā ar to, ka — kā jau teikts — šajos spriedumos parasti nav pietiekoši izteikti paši par sevi saprotamie laika dati, t. i. ka šie spriedumi nav pietiekoši datēti.

Tāpēc jāsaka: nav mūžīgu patiesību pretēji pārejošām patiesībām, bet gan patiesības, visas bezlaicības ziņā „mūžīgas“ būdamas, atšķiras ar to, ka vienas ir patiesības par mūžīgi esošo, otras — par pārejošo. Tāpēc katra būtne, kas pacēlusies kaut līdz vienai vienīgai patiesībai, ir jau

kaut uz brīdi bijusi mūžīgas nozīmības joslā, ir, tā sakot, kaut uz brīdi ieelpojusi mūžības gaisu *).

Skaidrs tā tad, ka historisma mēģinājums gremdēt patiesību laikā (gr. chrónos, lat. tempus), t. i. mēģinājums to chronizēt jeb temporizēt, var būt tikai neizdevīgs. Pavisam citādi tas ir ar augstāk jau iztīrātiem psihiskiem patiesības pārdzīvojuma faktiem: tie, būdami psihiskās realitātes, tieši lokalizētas noteiktos laikos un noteiktos psihiskos subjektos, bet netieši — caur šo subjektu ķermeņiem — arī noteiktās telpas vietās, var rasties, pastāvēt, zust, skaitā vairoties, skaitā samazināties u. taml. Citādi sakot: tie gan viscaur ir pakļauti vēsturiskās maiņas nežēlīgai likumībai. Vēsture tad arī rāda, ka dažādos laikmetos cilvēki ir piegriezušies dažādām patiesībām, bet tas, kā tagad sapratīsim, nenozīmē, ka pašas patiesības dažādos laikos būtu bijušas dažādas.

Ar socioloģismu patiesības problemā jāapzīmē uzskats, kas patiesības nozīmību mēģina iztulkot kā atkarīgu no sabiedriskiem grupējumiem, citādi sakot, kas apgalvo, ka patiesības, kas nozīmīgas vienas grupas pārstāvjiem, var izrādīties nenozīmīgas, t. i. būt aplamības citas grupas robežās. Tāds socioloģisms izpaužas arī pazīstamajā mācībā par „šķiru patiesībām“. Ka tāds uzskats nepareizs, tas viegli parādams pie kuras katras patiesības, piem., kaut pie augstāk jau minētās Pitagora teoremas un pie patiesības spriedumā, ka 1937. g. 10. sept. starp Latvijas universitātes veco ēku un Nacionalo operu atradās kanālis. Nevar taču būt neviena lai cik arī mistiskas šķiras pārstāvja, kas šīs patiesības varētu padarīt par aplamībām, kam tās nebūtu nozīmīgas. Ja socioloģisma uzskati patiesības izpratnē tomēr

*) Te ir ļoti vietā aizrādījums, ka vārds „mūžība“ resp. „mūžīgs“ ir ar divējādu nozīmi: vienreiz tas nozīmē mūžību kā bezgalīgu eksistenci laikā, otrreiz — kā bezlaicību. Patiesības, līdzīgi matemātiskām priekšmetībām, ir mūžīgas bezlaicības nozīmē, kamēr, piem., atomus agrāk domāja kā bezgalīgi laikā eksistējošus. Starpība principiāla.

varējuši plašās masās spēlēt zinamu lomu, tad tām ir savi saprotami cēloņi. Šie uzskati visvairāk izplatījās jau minētā veidā — kā mācība par „šķiru patiesībām”, un izplatījās tai laikā, kad sabiedrisko grupu starpā sāka rasties augstsprieguma cīņas un pat pilsoņu kari. Katrā cīņas atmosferā priekšplanā atrodas vērtētāji, nevis teoretiskie (t. i., uz vērtībām, nevis uz esošo attiecīgie) spriedumi — teoretiskos te izlieto tikai kā līdzekļus zinamu vērtību realizācijai. Un tā kā pretējas sabiedriskas grupas izgāja cīņā ar pretējiem vērtējumiem (sabiedriskās „šķiras” jau izprata galvenām kārtām kā tādas, kas atrodas saimniecisko interešu pretstatā vienas ar otrām), tad arī — sajaucot vērtību uzskatus ar teoretiskiem uzskatiem — jo viegli varēja rasties un gūt milzīgus panākumus (gan tikai ārfilozofiskās aprindās) „šķiru patiesības” mācība. Bez šī — tikai noteiktā vēsturiskā situācijā sevišķi darbīgā — cēloņa par labu socioloģisma uzpeldēšanai plašās aprindās darbojas vēl otrs cēlonis, kas vienmēr darbīgs, proti: patiesības sajaukums ar tās pārdzīvojumiem. Šie patiesības pārdzīvojumi, protams, ne tikai katrā sabiedriskā grupā savi, bet savi katram šīs grupas pārstāvim un pat dažādi vienam un tam pašam subjektam dažādos laikos. Patiesības pārdzīvojumi, būdami psihiskas realitātes, ir viscaur iekļauti realās norises sakarībās un maiņās, ir ne tikai psiholoģisku, vēsturisku u. c., bet neapšaubami arī augstākā mērā tīri socioloģisku apstākļu noteikti. Bet viss tas neattiecas uz pašu patiesību kā sprieduma saskaņu ar priekšmetu, kas vai nu ir — un tad visiem tā pati, vai arī nav — tad nav nevienam, t. i., tad patiesības vietā jau ir aplamība.

Vispēdējā laikā ir šad tad atskanējuši uzskati, kuri būtu jāapzīmē par nacionalismu, etatismu un rasismu patiesības problemā un no kuriem pirmais grib patiesības nozīmībai vilkt nacionalas, otrs valstiskas (etatiskas — no franču état = valsts), trešais — rasiskas robežas, citādi sakot, no kuriem pirmais domā, ka dažādām tautām, otrais — ka dažādām valstīm, trešais — ka dažādām rasēm

var būt dažādas patiesības. Šiem uzskatiem ir tā pati nelaime, kas socioloģismam: pamatos te guļ vērtību spriedumu sajaukums ar spriedumiem par esošo, kā arī patiesības sajaukums ar tās pārdzīvojumiem. Līdzība pie tām tāda, ka kamēr socioloģisma uzskatus galvenokārt sekmēja sabiedrisko šķiru cīņas, nacionalismu, etatismu un rasismu patiesības problemā radīja tautu, valstu un rasu lielais spriegums tagadnē. Kā pirmā, tā arī pēdējos trīs gadījumos patiesības nozīmību mēģina iztulkot kā atkarīgu no zināma aprobežota cilvēku vairuma. Atšķirība tikai tā, ka šis cilvēku vairums ir te atsevišķa sabiedriska šķira, te tauta, te valsts, te vesela rase. Tāpēc arī speciala kritika pēdējiem trim uzskatiem ir lieka.

Visbeidzot patiesības nozīmības problemā minēsim vēl vienu nepieņemamu uzskatu, kurš ir visradikalākais no visiem vispār domājamiem, bet kura absurditate arī visvienkāršākā veidā parādama. Tas ir skepticisms, kas atšķirīgs no augstāk (lpp. 17) iztīrītā patiesības kriterija skepticisma un var tikt apzīmēts kā pašas patiesības skepticisms. Kamēr pirmais noliedz patiesības (kā sprieduma saskaņas ar tā priekšmetu) iespējamību, bet noliedz tikai kriterija iespējamību, ar kādu patieso spriedumu varētu izšķirt no aplamā, pēdējais iet daudz tālāk un noliedz pašas patiesības iespējamību. Līdz ar to tas noliedz arī patiesības nozīmību, jo ja patiesība vispār nav iespējama, tad nav iespējama arī tās nozīmība, un otrādi: ja patiesība nekādā ziņā (ne absolūti, ne relatīvi) nevar būt nozīmīga, tad tā nevar būt arī patiesība. Pašas patiesības skepticisms tā tad ir reizē patiesības iespējamības un patiesības nozīmības skepticisms un tāpēc, pašreiz skarts patiesības nozīmības problemā, tiks vēlāk skarts vēl arī patiesības iespējamības iztīrījumā (lpp. 36).

Tā kā patiesības neiespējamība nozīmē arī atziņas neiespējamību (bet ne otrādi, sk. lpp. 20—21), tad abiem — kā patiesības kriterija, tā arī pašas patiesības skepticismam — ir kopējs atziņas iespējamības noliegums, kāpēc tie uz-

skatami par radikalā-gnozeoloģiskā skepticisma paveidiem. (Sīkāk tāds skepticisms iztirzāts rakstā „Pretrunas zinātnē un filozofijā“, sk. zemāk, lpp. 50—61).

Pašas patiesības skepticisms atsedz savu iekšējo pret-runu daudz žilbinošākā veidā nekā kriterija skepticisms, kura iekšējā pretruna aprādīta jau augstāk. Proti: ja patiesība vispār nav iespējama, tad arī pati patiesības skepticisma teze ir patiesības ziņā absolūti tukša, bez kaut kāda patiesības sastāva. Ja par kriterija skepticismu var glez-naini teikt, ka tas nozāgē zaru, uz kura pats sēd, un tāpēc krīt, tad par pašas patiesības skepticismu jāsaka, ka sēdē-dams uz zara, viņš rada eksploziju, kurā pilnīgi izgaist viss koks līdz ar pašu kokā sēdētāju.

Esam iztirzājuši sekojošus droši nepieņemamus uzskat-us patiesības problemā: pragmatismu, psiholoģismu, histo-rismu, socioloģismu un tam tik radniecīgos nacionalismu *), etatismu, rasismu; esam apskatījuši arī abus skepticisma veidus patiesības problemā. Pie tam ir ticis mēģināts par-rādīt katra uzskata īpatnību un tam īpatnējās nelaimes. Ta-gad mēģināsim ieskatīt, kas tiem ir kopējs un kādas to ko-pējās nelaimes.

Izņemot skepticismu, visi pārējie no minētiem uzskat-tiem attiecībā uz patiesību neko nēnoliedz galīgi, bez atli-kuma (kā gan skepticisms noliedz pavisam vai nu tikai patiesības kriterija vai arī pašas patiesības iespējamību). Tie tikai ierobežo patiesības nozīmību attiecībā uz kādu empi-riski aprobežotu joslu (pragmatisms un psiholoģisms — uz subjektiem, historisms — uz vēsturisko laikmetu, sociolo-ģisms — uz atsevišķām socialām grupām u. t. t.). Citādi sakot, visi tie ir relativisma veidi patiesības problemā, kas relatīvē patiesības nozīmību uz zinamu šauru pieredzes joslu

*) Šai rakstā, protams, ir runa ne par nacionalismu vispār, bet par nacionalismu tikai vienā ļoti specialā nozīmē, proti par mēģinā-jumu apgalvot, ka patiesības esot nacionāli relatīvas. Ja tāds uz-skats nepieņemams, tas vēl nenozīmē, ka nacionalisms citādā izpratnē nevarētu būt arī svētīgs.

un tā tad apgalvo, ka tas, kas vienā joslā ir patiesība, otrā var būt aplams; vēl citādi formulējot: ka par vienu un to pašu esošo dažādās joslās var būt pretrunīgas patiesības. Psihologisms gan parasti šo relativismu atklāti neizsaka, pat apzināti tā ietvertību savā tezē nesaskata, bet — kā jau augstāk aprādīts — arī psihologisms neizbēgami ir relativisms, vai pats to grib vai nē — arī tad, ja pret relativismu cīnas.

Visi minētie uzskati — kā skeptiskie, tā relativistiskie — sadrūp iekšējā pretrunā, t. i., pretrunā ar sevi pašu. Tā ir viņu kopējā nelaime. Skeptiskos šī pretruna vairāk duras acīs, bet arī relativistiskos tā ir tikpat neapšaubama. Tā kā skeptisko iekšējā pretruna jau aprādīta, atliek to atsegt pie relativistiskiem.

Relativisma aizstāvi, kas uzstāda tezi, ka visas patiesības ir relatīvas, citādi sakot — ka nav patiesību, kas būtu vispārnozīmīgas, t. i., visiem subjektiem, vēsturiskiem laikmetiem, sabiedriskām grupām u. t. t. vienādas, — šo relativisma aizstāvi pietiek nostādīt sekojošā nenoraidamā jau tājuma priekšā, lai viņš jau neglābjami būtu slazdos: Kāda nozīmība ir viņa paša tezei? — Atbilde var būt tikai divējāda: 1) relativisma teze ir vispārnozīmīga, 2) relativisma teze pati ir relatīva. Ja relativists dod pirmo atbildi, tad ir pretrunā pats ar sevi, jo taisni vispārnozīmību viņa teze noliedz. Ja dod otro — arī nav labāk. Proti: ja relativisma teze pati relatīva, tad tā nozīmīga tikai tai joslā, no kurienes tā nāk (vienā atsevišķā subjektā vai atsevišķā vēsturiskā laikmetā u. t. t.). Tā tad kādā citā joslā tā nav nozīmīga, t. i. tajā var būt nozīmīgs šīs tezes pretstats, proti, ka patiesības nav relatīvas. Ar šo punktu nu, tā sakot, vispārnozīmības velns, ko tik cieši gribēja turēt relativisma pudelē, ir no šīs pudeles laukā, un izgaisušas arī visas cerības to vēl reiz iedabūt atpakaļ, jo: ja kaut vienā joslā patiesības nav relatīvas, tas nozīmē, ka tās ir nozīmīgas pāri šīs joslas robežām arī visās citās joslās, arī tajā, kurā stāv pats relativists. Citādi sakot: patiesības nav relatīvas.

Tā tad neizbēgama pretruna vienādi vai otrādi. Relativisms, nostādīts minēto divu neatvairamo jautājumu priekšā, ir kā ceļinieks pasakā, kuram gan priekšā divi ceļi, bet, pa vienu ejot, viņš pats tiks iznīcināts, pa otru — tam nocirtīs galvu... Veltīgi tā tad meklēt glābiņu no grūtām patiesības problemām šķietami tik vienkāršā relativismā.

Minēto nelaimju vien jau pietiek, lai relativismu noraidītu, nerunājot jau par īpatnējiem iebildumiem, kas pret tā atsevišķiem veidiem tika vērsti augstāk, un kas arī it nebūt vēl nebija visi iespējamie. Iekšējā pretruna visos relativisma un skepticisma veidos ir tik iznīcinoša, ka visi tie, tā sakot, mirst no loģiskas pašnāvības. Tie ir it kā mironi, kas paši sevi aprok, un tāpēc dzīvie, t. i., vispārnozīmīgas patiesības atzinēji, var mierīgi staigāt tālāk savus ceļus.

Augstāk, iztīrējot historismu, tika skarts arī „pushistorisms“. Tā kā pats historisms ir viens no relativisma veidiem, tad min. pushistorisms ir, tā sakot, viens no „pusrelativisma“ veidiem. Līdzīgi pushistorismam, kas tika skarts tāpēc, ka pie tā bija turējies tāds ievērojams domātājs kā Leibnics, var būt arī citi pusrelativisma veidi, piem., pussubjektīvisms, pussocioloģisms u. t. t., kas nozīmē, ka blakus vispārnozīmīgām patiesībām tiek atzītas arī tādas, kas nozīmīgas vienīgi atsevišķam subjektam vai atsevišķai sabiedriskai šķīrai vai taml. Neviens no pusrelativisma veidiem iekšējā pretrunā nekrīt (kā tas speciāli jau tika aprādīts par pushistorismu), un tāpēc nē, ka savu tezi tas var mierīgi iekārtot vispārnozīmīgo patiesību joslā, kādu tas nenoliedz (kā to gan dara pilnais relativisms), bet tikai nostāda tai blakus arī relativās nozīmības joslu. Tāpēc pie tāda, sevišķi pie pussubjektīvisma, turas daudzi domātāji. Un tomēr arī pusrelativisms nav pareizs.

Vispārīgi tā tezi var formulēt sekojoši: Ir kā vispārnozīmīgas, tā arī tikai relatīvi nozīmīgas patiesības. (Ievērosim: nevis tikai vienas vai tikai otras, bet — kā vienas, tā arī otras!). Kā teikts, vispopulārākais pusrelativisma veids

ir pussubjektīvisms. Tā aizstāvji mēdz argumentēt apmēram tādiem piemēriem. Jā kāds izsaka spriedumu „dzīvsudrabs no sasilšanas izplešas“, tāds spriedums ir ne tikai paties, bet arī visiem paties, t. i. vispārnozīmīgs, jo dzīvsudraba izplešanos no sasilšanas var redzēt kurš katrs, un gluži tāpat redzēt kā visi citi. Tāpēc neviens šo spriedumu nevar neatzīt. Ja turpretim kāds dzērums drudzī triec ar dūri vīna glāzē, kliegdams: „uz glāzes malas sēd velniņš“, tad tāds spriedums gan arī ir paties, jo saskan ar redzēto; bet tā kā velniņu redz tikai dzērājs vien, tad arī spriedums paties tikai viņam, t. i., tikai subjektīvi nozīmīgs.

Tāda argumentācija šķiet esam ļoti pārliecinoša, un tomēr tā ir nepareiza. Tās kļūda: patiesības sajaukums ar patiesības priekšmetu. Ir neapšaubami, ka normalie velniņu uz glāzes malas redzēt nevar, ka šis velniņš ir esošais, kas pastāv tikai dzērāja halucinācijā. Bet patiesība ir kaut kas pavisam cits, proti, sprieduma saskaņa ar šo halucinācijā redzēto velniņu. Un dzērāja sprieduma saskaņu ar to nevar noliegt arī tie, kas velniņu paši redzēt nevar. Ne-laime šeit tā, ka parastie mūsu formulējumi vārdos un arī domāšanas pārdzīvojumi apziņā ir saīsināti, nepilnīgi (par to bija runa augstāk, pushistorisma iztirzājumā). Pilnīgs formulējums augšminētā gadījumā būtu tāds: „es redzu, ka uz glāzes malas sēd velniņš“. Ka minētais dzērājs velniņu redz — to nevarēs noliegt neviens. Citādi sakot: lai gan šī sprieduma priekšmets ir tikai subjektīvs, tikai viena subjekta robežās pastāvošs un ārpus tām — nekas, tomēr pats spriedums ir vispārnozīmīgi paties.

Tiklīdz minēto patiesības un patiesības priekšmeta sajaukuma kļūdu uzrāda, pusrelatīvisma aizstāvji parasti arī tūlīn atsakās no saviem uzskatiem.

Pēc visa, kas iepriekš teikts attiecībā uz specifiskā nozīmē saprastu patiesību, atliek skart vēl patiesības iespējamības problemu. Tā kā patiesība ir tikai spriedumā, bet ar sprieduma uzbūvi būtiski nav saistīta, jo neapšaubami

var būt arī aplami spriedumi, tad šo problēmu var precīzi formulēt tā: Kā spriedums var saskanēt ar esošo kā savu priekšmetu? Šī problēma skar nevis patiesības pārdzīvojumu iespējamību, bet, kā teikts, saskaņas iespējamību ar esošo. Jautājums par to, kāpēc ir uzpeldējuši tādi un tādi patiesības pārdzīvojumi tādos un tādos subjektos un laikos, ir tīri faktiskas dabas, kamēr augstāk minētais — būtiskas jeb principālas.

Arī šīs problēmas robežās var pacelt savu balsi skepticisms un teikt: atbilde uz patiesības iespējamības problēmu var būt tikai negatīva — ka patiesība nemaz nav iespējama. Tāds patiesības iespējamības skepticisms, būdams reizē, kā augstāk aprādīts, arī patiesības nozīmības skepticisms, tika augstāk — patiesības nozīmības iztīrījumā — arī jau apskatīts, tika pretēji patiesības kritērija skepticismam nosaukts par pašas patiesības skepticismu un arī atsegts visā viņa pašiznīcinošā iekšējā pretrunībā (lpp. 31 līdz 32). Kaut kāda pozitīva atbilde, tā tad, tomēr jāmeklē. Pie tam šeit, kā filozofiska jautājuma iztīrījumā, nevar būt runa par vienkāršu ticību, bet gan katrs atrisinājums jā-mēģina pietiekoši pamatot (t. i., parādīt, ka tas ir drošs vai vismaz varbūtīgs). Šim atrisinājumam gan jāattiecas arī uz patiesības iespējamību ticībā (jo arī ticība, kā augstāk aprādīts, var saturēt sevī patiesību), tikai pats šis atrisinājums nedrīkst būt kaila ticība.

Filozofisku atrisinājumu šai jautājumā var būt trīs: realisms, idealisms, misticisms. Tikai šie nosaukumi te jā-saprot specialā, proti, uz patiesības iespējamību attiecīgā nozīmē. Tāpēc, piem., šie ismi nav tas pats, kas realisms, idealisms un misticisms atziņas teorijā (gnozeoloģijā). Ja pārpratumus te arī terminoloģiski droši grib izslēgt, tad, ievērojot, ka sengrieķu valodā patiesība saucās alētheia (ar akcentu tādā veidā: alétheia), minētos atrisinājumus var apzīmēt kā aletiolōģisko idealismu, realismu, misticismu. Tā kā patiesības problēma pati ir visciešākā sakarā ar atziņas problēmu, tad arī šie ismi ir visciešākā sakarā ar tāpat sau-

camiem gnozeoloģiskiem ismiem, kaut gan, kā jau teikts, šis visciešākais sakars tomēr nav tāpatība. (Autoram nav zināms, vai šie jautājumi tik asā izšķirībā, kā šeit, kādreiz jau diskutēti.)

Realisms (aetioloģiskais) dod tādu atbildi: Spriedumi un esošais nav kaut kas tāds, kas viens otru nevarētu izteikt, līdzīgi, teiksim, tam, kā gan labsirdību nevar izteikt ģeometriskās formulās. Taisni otrādi, spriedumi neizbēgami ir vai patiesi, vai aplami, t. i. tā uzbūvēti, ka tie var saskanēt vai nesaskanēt ar esošo, bet nemaz nevar tam garām tikt (jo trešā attiecība — ārpus saskaņas vai nesaskaņas — nemaz nav iespējama). Neapšaubami tā tad, ka starp spriedumu joslu un esošā joslu ir zināma formu pieskaņotība, konformitate. Tā arī ir patiesības iespējamības pēdējais pamats, tā sakot, Archimeda punkts.

Idealisms aizrāda uz to, ka spriedums ir īpatnējs veidojums, kas vienmēr iemontēts kādā atziņas subjektā blakus citiem atziņas veidojumiem (kā sajūtām, to reprodukcijām, uzskatamiem priekšstatiem u. tml.). Subjekts no šiem atziņas veidojumiem nemaz nevar ārā tikt, tas arī pašu esošo zin tikai kā ar saviem priekšstatiem priekšstatītu. Īstenībā viņš tā tad nemaz nevar salīdzināt spriedumu ar esošo tā, kā šis esošais ir neatkarīgi no sprieduma. Ja kāds, piem., saka, ka spriedumu „Rīgas pils ir Daugavas krastā“ var pārbaudīt tā, ka aiziet pie pašas pils un tieši redz to atrodamies Daugavas krastā, tad īstenībā viņš nesalīdzina vis spriedumu ar pašu pili Daugavas krastā, bet gan šo spriedumu ar citiem spriedumiem, jo atrazdamies pils priekšā un redzēdams arī Daugavu, viņš īstenībā pārdzīvo tādus spriedumus, kā: „šī te celtnē ir pils“, „šī upe ir Daugava“, „šī pils atrodas šīs upes krastā“ u. tml. Īsi sakot: viņš salīdzina spriedumus ar spriedumiem, skaidrāk — vienus spriedumus ar otriem. Viņš arī orientējas pēc spriedumu saskaņas, tikai ne pēc saskaņas ar ārpus spriedumiem stāvošu esošo, bet pēc spriedumu savstarpīgas saskaņas. — Var teikt, ka šie spriedumi ne tikai saskan vien

ar otriem, bet arī ar esošo, kas no tiem pilnīgi neatkarīgs, t. i. var jau turēties pie augstāk minētās konformitātes tezes. Bet tā kā līdz esošam sevī (ar Kanta vārdiem runājot: līdz „lietām sevī“) notikt nevar, tad arī tādu tezi nevar ne pamatot, ne apgāzt. Turoties pie tādas, tā tad vairs nestāv atziņas, bet jau ticības joslā. Radikalākie idealisti ir pat apgalvojuši, ka tāda teze pilnīgi nepareiza, jo lietas sevī esot vienkārši neiespējamas, ne tikai neizzinamas.

Bet vai līdz ar to tāds idealisms nenonāk galīgā absurdā, esošo pavisam noliedzams un visur redzēdams vairs tikai spriedumus? Vai — salīdzinādam spriedumus ar spriedumiem — viņš nepaliek tikai pie formālas pareizības, netikdams vairs līdz materialai? It nebūt nē! Idealists nenoliedz pašu esošo, bet apgalvo tikai to, ka esošais, par ko kaut cik pietiekoši pamatoti var spriest, nav vis esošais sevī, bet esošais, kas jau uzbūvēts pēc spriedumā ietvertām formām, citādi sakot — esošais, attiecībā pret kuru spriedumi ir nevis atspoguļotājas kopijas, bet radītāji principi. Tāda uzskata grandioza pamatlikšana ir notikusi Kanta filozofijā. Tās spriedumiem imanentās formas, pēc kurām izzināmā esošā pasaule tiek konstruēta, viņam saucas prāta tīrie, nevis no pieredzes smeltie, bet jau prāta strukturā iebūvētie jēdzieni jeb kategorijas. Un tā kā šie jēdzieni visiem empiriskiem subjektiem ir vieni un tie paši (kā, piem., lieta, cēlonība), pretēji šo jēdzienu psihiskiem pārdzīvojumiem, kas gan katram subjektam un pat katrā gadījumā savi, tad cauri visiem empiriski tik neaprobežoti daudzajiem subjektiem tomēr tiek uzbūvēta tikai viena vienīga priekšmetiska pasaule. Savā naivitātē šie subjekti domā, ka šī pasaule ir viņiem priekšā, bet īstenībā tā ir izbūvēta pateicoties kategorijām, kas visus empiriskos subjektus cauri auž, tā sakot, no aizmugures. Gleznainā salīdzinājumā: sēdot kino zālē, skatītāji parasti aizraujas ar tās priekšmetiskās pasaules norisēm, kas tēlotas uz ekrana, aizmirdami, ka visa ekrana pasaule viņiem priekšā tikai tāpēc, ka aiz viņiem stāv kino aparats, kurā pašā nav ne kustošos cilvēku, ne skrejošo

zirgu, ne taml., bet tikai zinamā veidā formēti gaišāki un tumšāki plankumi uz aparatā grieztās filmas.

To visiem empiriskiem subjektiem vienādo formu kopību, kas tajos, pateicoties tīriem jēdzieniem un spriedumiem, veido vienu un to pašu priekšmetu pasauli, Kants nosauca par tīro jeb transcendentālo subjektu. Tas viņam nebija vis kāda mistiska realitate, bet visiem noskaidrojamu formu kompleks.

Kā jau teikts, mērenākie šī idealisma pārstāvji — un pirmā kārtā pats Kants — nenoliedza, ka varētu arī pastāvēt no tīrā subjekta neatkarīgas lietas sevī, bet tikai noliedza iespēju kaut ko zināt par tām, noliedza pat iespēju izšķirties par to, vai tās ir vai nav. Tāpēc Kantam viss esošais sadalījās divās joslās: esošais, kas gan izzinams, bet ir tikai pēc tīrā subjekta formām uzbūvēts „fenomens“, un esošais, kas varētu pastāvēt arī neatkarīgi no subjekta kā „lieta sevī“ (Ding an sich), bet kas ir absolūti neizzinams — tik absolūti, ka pat nevar zināt, vai tāds vispār ir vai nav. Kants to atstāja ticības joslai (ieraidīdams tajā, piem., tādas idejas kā Dievs, dvēseles nemirstība, gribas brīvība). Kanta lielie pēcteči — Fichte, Šellings un Hēgelis — noliedza lietu sevī iespējamību vispār, un tā tad arī uzskatīja realismam raksturīgo konformitates tezi nevis par ticības lietu, bet par vienkāršu neiespējamību, lepni deklarēdami idealismu par vienīgi iespējamo (un tā tad arī drošo) uzskatu.

Paša Kanta nodibinātais idealistiskais atrisinājums tomēr noveda pie tādām grūtībām, sevišķi viņu radikālo pēcnācēju vienpusībās, ka idealisma teze patiesības problemā, ko var saukt arī par konstruktīvas patiesības tezi, gan nevarēs tikt uzskatīta varbūtīgāka par realisma tezi, ko var apzīmēt arī kā konformitates tezi. Tāpēc tagadnes filozofijā vairums domātāju atkal vairs nav kantianisma piekritēji — viņa nodibinātā idealisma nozīmē. Viens no radikālākiem un spējīgākiem idealisma apkarotājiem pašreiz ir Nikolajs Hartmanis (Berlīnes profesors). Viņš mēģina pie-

rādīt, ka Kanta mācībā ir ļoti daudz neatsveramu ieguvumu, kas paliek spēkā arī tad, ja atmet viņa idealismu.

Jāpiezīmē vēl, ka ir nepareizs bieži dzirdamais izteiciens, ka idealisms nemaz nevarot lietot pazīstamo formulu: patiesība ir sprieduma saskaņa ar esošo. Ja šo esošo saprot tikai kā esošo sevī, tad gan — nē. Bet pašā formulā tas nemaz nav teikts. Ļoti zīmīgi, ka pats Kants turas pie formulējuma, ko viņš vairākkārt atkārtoti savā Tīrā prāta kritikā, ka patiesība ir atziņas saskaņa ar tās priekšmetu. Tā kā atziņa viņam ir tikai spriedumā, tad viņa formula īstenībā ir tā pati parastā: patiesība ir sprieduma saskaņa ar tā priekšmetu. Šo esošo (priekšmetu) Kants iztulko divējādi: kā esošo sevī (neizzināmo) un kā esošo fenomenā (izzināmo, bet tikai pašā subjekta uzbūvēto). Īsi sakot: minētā formula ir universāla — tā pieļauj kā realistisko, tā idealistisko interpretāciju, t. i. tā aptver kā tā sauc. transcendentās (= realistiski izprastās), tā arī imanentās (= idealistiski izprastās) patiesības iespējamības. Tāpēc, ka realistiskā patiesības iespējamības izpratne spiesta iziet no konformitātes principa, bet idealistiskā spiesta mācīt par patiesības priekšmeta konstrukciju subjektā, ir izdevīgi runāt arī par konformatīvo un konstruktīvo patiesības jēdzieniem.

Misticisms (aletioloģiskais) patiesības iespējamību izprot tā, ka patiesības uzbūvei nepieciešamā saskaņa ar esošo rodas atziņas subjektam sakūstot ar atziņas priekšmetu. Ja tāda sakusuma gadījumā subjekts vēl spēj — kaut visneizteiktākā veidā — pārdzīvot „ir“, tad viņam ir spriedums, kas nevar nesaskanēt ar esošo. Protams, jautājums te tāds, vai minētais atziņas subjekta un atziņas objekta sakusums, ko, piem., Vindelbands pilnīgi pareizi apzīmē par katras mistikas gnozeoloģisko priekšnosacījumu, — vai tāds sakusums pats ir iespējams vai nē. Speciāli reliģiskā misticisma gadījumā objekts te ir pats Dievs, un sakusums ar viņu — sakusums ar Dievu. (Par attiecīgo formulējumu — tat twam asi — bija runa jau augstāk.)

Minētos trīs uzskatus var piesaistīt tādiem vispār pazīstamiem vārdiem kā Aristotelis (realists), Kants (idealists), Bergsons (mistiķis), nenosaucot veselu virkni citu tāpat ievērojamu vārdu. Kā lieku reiži atkal redzams, tad patiesību par pašu patiesību it nebūt nav tik viegli izzināt. Daudz vieglāk gan tīras ticības ceļā pieslieties kādam no minētiem uzskatiem. Paši šie uzskati tomēr nav vienkārši ticības darinājumi — tie pielaiž ļoti asu diskusiju, kā tas kaut mazliet jau būs ieskatams no to augstāk dotā raksturojuma.

N o s l ē g u m s.

Šis raksts daudzus atstās lielā neapmierinātībā. Tie būs gaidījuši, ka pašās beigās reiz taču nonāks pie galīgi drošiem un vienkāršiem atzinumiem. Tai vietā — vispēdējā iztirzātā patiesības iespējamības problemā — viss atkal it kā grimst neizzināmības tumsā, kurā savus pakalpojumus sāk piedāvāt ticības spoki.

Vilšanās jau cilvēkam, kā garīgai būtei, nekad netiks pilnīgi aiztaupīta. Un jo sevišķi vilšanās cerībās reiz dabūt izsmeļošu un absolūti drošu patiesību pēdējās un dziļākās problemās. Tāpēc savu vilšanos minētie neapmierinātie nedrīkstētu likt pilnīgi uz šī raksta un viņa autora lēses vien. Jādomā, ka pēc tam, kad būs pārskrējis pirmais vilšanās uzplūdums, sāks rasties arī zinama apmierinātības izjūta sakarā ar plašumu un dziļumu, kādā patiesības problēma ievēd cilvēku, kas tik bieži smok šauru dogmu sprostos.

Tāpēc lai atļauts noslēgumā dot schematisku kopsavilkumu, it kā koordinātu sistemu, kas lielā mērā atvieglos orientēšanos rakstā klāstītā problematikā tiem, kuri pie šīs problematikas vēl gribēs atgriezties. Saprota gan, ka tāds kopsavilkums skars tikai patiesību specifiskā nozīmē.

Viss iepriekš teiktais iekļaujas četrās dažādās problemās, kas ir patiesības problēmas sastāvdaļas: problemā par patiesības uzbūvi, par kritēriju, par nozīmību un, beidzot, par patiesības iespējamību.

Pirmajā atbilde bija tāda, ka patiesība var būt tikai spriedumā, kā sprieduma saskaņa ar esošo. Iebildumi pret šo atrisinājumu parasti rodas tāpēc, ka ar spriedumu saprot vairāk vai mazāk asi apzinātu un vārdos izteiktu spriedumu. Ja turpretim ar spriedumu saprot kuru katru izšķiršanos starp „ir“ vai „nav“, kaut arī tik neeksplicētu, kāda ieiet mistiskā pārdzīvojumā, minētie iebildumi sakrīt. Cits jautājums ir par to, vai pašu stipri sastingušo un lielā mērā „kanonizēto“ spriedumu mācību arī nevajadzētu revīdēt tagadnes filozofijas sasniegumu gaismā. Katrā ziņā autors uztur spēkā uzskatu, ka patiesība ir iebūvēta attiecībā starp spriedumu un esošo. Uzskatu, ka patiesība var būt tikai spriedumā, daži (piem., arī Nikolajs Hartmanis) mēdz apzīmēt par loģicismu patiesības problemā. Bet tā kā patiesība nepastāv spriedumā vien, bet sprieduma attiecībā pret esošos, tad precizāk jau varētu runāt par loģiko-ontoloģismu. Autors tomēr domā, ka vēl ir jautājums, vai nav arī, tā sakot, pirmsloģiski spriedumi, spriedumi, kas vēl nav loģizēti līdzīgi, teiksim, tam, kā pieredzē var būt lielumu konstatējumi, kas vēl nav matematizēti, vēl nav izteikti matematisks formulās. Tāpēc autors gribētu viņa aizstāvam uzskatu vislabāk apzīmēt vienkārši par spriedumu teoriju patiesības uzbūvē, vai arī — ja jau par katru cenu grib kādu svešvārdu no grieķu valodas — par apofantismu.

Patiesības kriterija problemā tika aprādīts, ka patiesība, kā sprieduma saskaņa ar esošo, ir absolūti neatkarīga no tā, vai attiecīgs kriterijs ir vai nav, t. i. vai saskaņa ieskaitīta vai nē. Starpība tikai tā, ka kriterija esamības gadījumā patiesība var ieiet atziņā, trūkuma gadījumā — tikai ticībā, kaut gan kā atziņa, tā arī ticība gan ne savā ideālā, bet faktiskā papildījumā (un ticība jo sevišķi viegli) var ietvert sevī aplamību. Tāpat tika aprādīts, ka absolūti universāla, visiem spriedumiem vienāda kriterija nav, ka tas, piem., matematisko spriedumu gadījumā ir citāds nekā empiriskās zinātnēs. Beidzot — tika aprādīts, ka kriterijs ne katrreiz pilnā mērā iegūstams, un tāpēc jāapmierinas arī ar

novājinātu kriteriju, t. i. par kriteriju jāatzīst viss, ar ko kāda sprieduma patiesību var parādīt kā drošu vai vismaz varbūtīgāku (patīcamāku) par aplamību, citādi sakot — viss, ar ko spriedumu var šai ziņā pietiekoši pamatot. Noraidot skepticizmu, kas radikāli noliedz katru patiesības kriteriju, vajadzēja noraidīt arī pārmērīgu optimismu, ka katru spriedumu var pietiekoši pārbaudīt, t. i. vai nu pietiekoši pamatot, vai pietiekoši apgāzt: blakus absolūti drošiem spriedumiem bija jāskatās tādi, kas tikai varbūtīgi, un, beidzot, kas pavisam zem jautājuma zīmes, t. i. attiecībā uz kuriem var būt vai nu savas nezināšanas deklarēšana (atziņā), vai arī — vienkārša ticība.

Patiesības nozīmības iztīrījumā bija gribot negribot jānonāk pie atzinuma, ka ne relativismu, ne pat „pusrelativismu“ nevar aizstāvēt, ka tā tad atliek tikai viens — atzīt, ka visas patiesības vispārnozīmīgas. Vispareizāk te — pretēji relativismam — būtu runāt par patiesību absolūtismu, bet autors to ar nolūku nav darijis, jo tiklīdz sāka runāt par absolūtām patiesībām, daudziem šķiet, ka lido pāri katrām atziņas robežām. Tāda reakcija pret citādi tik precīzo terminu „absolūtās patiesības“ rodas tikai tāpēc, ka te spokojas divi sajaukumi un to savienojums. Pirmkārt: patiesības absolūtisms tiek sajaukts ar atziņas absolūtismu, tāpat kā patiesība ar atziņu vispār. Sakarā ar to izteicienu, ka visas patiesības ir absolūtas, saprot kā apgalvojumu, ka visas atziņas ir absolūtas, un tad — pilnīgi pareizā veidā — pret pēdējo atzinumu asi uzstājas. Bet ja māk patiesību atšķirt no atziņas, ja saprot, ka arī ticībā var būt patiesība, bet faktiskā atziņā tās var arī nebūt, tad gan izteiciens „absolūtā patiesība“ vairs nav tas pats, kas „absolūtā atziņa“. Otrkārt, patiesību sajauc ar patiesības priekšmetu, t. i. ar to esošo, par kuru ir patiesība. Izteicienu „absolūtā patiesība“ tad saprot tā, ka tas nozīmē: „patiesība par absolūto esošo“, kas ir pilnīgi patvarīga interpretācija. Absolūtā patiesība nozīmē tikai pretstatu relatīvai patiesībai, un, kā teikts, katra patiesība ir tādā ziņā vienādi absolūta — kā

patiesība par visniecīgāko puteklīti, tā arī par absoluto esošo. Treškārt, jāsaprot, ka faktiski notiek vēl sliktāk: abus minētos pārpratumus nepārdzīvo vis alternatīvi (t. i. vai vienu vai otru), bet konjunktīvi, t. i. apvieno tos. Tad iznāk pārpratoms, tā sakot, augsta sabiezējuma pakāpē: ar „absolutām patiesībām“ tad saprot „absoluti drošu atziņu par absoluto esošo“. Un tā kā tieši jautājumos, kas attiecas uz absoluto esošo, absolūti drošas atziņas gan laikam nav, kā autors to arī augstāk jau aprādījis, tad tādā veidā pārprastu patiesību absolutismu arī visvieglāk noraidīt. Un tāds pārpratoms arī jānoraida. — Lūk kāpēc autors, kā jau teikts, apzināti izsargājies no apzīmējumā „patiesību absolutisms“, jo tāds radījies jucekli pat vienā otrā nopietnā filozofā.

Noraidītā (un neizbēgami noraidamā) relativisma ietiepīgās pastāvēšanas cēloņi, sevišķi nefilozofu masās, ir galvenām kārtām divi sajaukumi: 1) teoretisko (t. i. uz esošo attiecīgo) spriedumu sajaukums ar vērtību spriedumiem (t. i. spriedumiem par to, kas vērtīgs resp. nevērtīgs); 2) patiesības sajaukums ar psihiskiem patiesības pārdzīvojumiem. Lai pie kādas vērtību teorijas arī turētos, vienmēr jāatzīst, ka ir vismaz dažas relatīvas vērtības, kas ne tikai var būt dažādas dažādiem vēsturiskiem laikiem, dažādām sabiedriskām šķirām, dažādiem subjektiem u. t. t., bet pat — dažādas vienam un tam pašam subjektam dažādos gadījumos, kā, piem., viņa mainīgi-untumaino iegribu iedvesmētājas. Ja vērtību spriedumus sajauc ar teoretiskiem (citādi sakot: vērtības ar esošo), tad vērtību relativisms viegli var pārvērsties patiesību relativismā. — Neviens patiesība nepastāv absolūti pati par sevi, it kā savā patstāvīgā, no realitātes pilnīgi neatkarīgā valstībā (kā to gan ir mācījis, piem., Bolcano), t. i. patiesības nepastāv it kā tādas mūžīgas debesu dūjas, kas tikai laiku pa laikam nolaižas tik nepastāvīgā, arvien mainīgā pieredzes pasaulē. Taisni otrādi: tās var pastāvēt tikai sakarā ar kādu reālu eksistenci — ar psihiskām būtēm, kas spējīgas spriedumus

pārdzīvot. Bet šī patiesības sakarā stāvēšana ar realitāti nav identitāte ar šo realitāti, nav tas pats, kas realie patiesības pārdzīvojumi, līdzīgi, teiksim, tam, kā krāsu neizslēdzamā izplatība telpā vēl nenozīmē, ka krāsas būtu tas pats, kas telpa. Patiesības pārdzīvojums, būdams patiesības realizācija atsevišķā konkrētā gadījumā, pats ir ļoti relatīvs esošais tādā ziņā, ka ne tikai katrai sabiedriskai šķīrai, katram vēsturiskam laikmetam, katram subjektam u. t. t. ir savi patiesības pārdzīvojumi, bet pat vienam un tam pašam subjektam dažādos laikos ir dažādi patiesības pārdzīvojumi. Tomēr cauri visai šai neapturamai, neviena nekad pilnīgi nezinātai un principā neaprobežotai daudzējādībai (piem., Pitagora teoremas pārdzīvojumu daudzējādībai) iet pati patiesība (piem., pati Pitagora teorema) kā absolūti viena un tā pati, principiāli nevairojama, un — pretēji tās ļoti relatīviem subjektīvo, vēsturisko, socioloģisko, nacionālo un daudz citu reālo apstākļu noteiktiem pārdzīvojumiem — arvien būdama absolūti vispārnozīmīga, t. i. visiem vienādi patiesa, nevienam aplama. Pietiek relativisma tezē patiesības vietā ierakstīt patiesības pārdzīvojumu (kuru, kā teikts, plašās aprindās parasti sajauc ar patiesību pašu), un mēs dabūsim tezi, zem kuras visi var parakstīties, proti: ka visi patiesības pārdzīvojumi ir relatīvi (uz subjektiem, vēsturiskiem laikmetiem u. t. t.). — Jādomā, pietiks šo paskaidrojumu, lai redzētu, ka relativisma protests pret absolutismu ir bijis pareizs, tikai virzīts nepareizi: proti — virzīts ne pret patiesības pārdzīvojuma absolutismu (kurš noteikti ir absurds), bet pret pašas patiesības absolutismu (kura noliegums — caur relativismu — noved pašiznīcinošās pretrunās).

Visbeidzot — patiesības iespējamības problemā dabūjam redzēt sekojošus uzskatus: skepticismu, realismu, idealismu, misticismu (atgādināsim: visur īpatnējā aetioloģiskā nozīmē saprotamus). Kamēr skepticisms arī šeit, kā visur citur, sadrūp pašiznīcinošā pretrunā, pārējie uzskati, it jo sevišķi realisms un idealisms, var tikt ļoti sīki

kritiski diskutēti. Tikai galīgi gan laikam par tiem var izšķirties vienīgi ticības ceļā, kamēr filozofijas joslā tie paliek tikai kā augstākas vai zemākas pakāpes varbūtības. Idealismam tāpēc bija jāveltī vairāk vietas, salīdzinot ar pārējiem, ka tā izpratne ir sevišķi grūta. Arī tāds relatīvi pamatīgāks iztirzājums tomēr vēl ir tikai visrupjāko pamatliniju skicējums.

Visbeidzot daži vārdi par zinātņi (sīkāk par to sk. rakstā „Zinātņi filozofijas problema“). Zinātņes ideāls ir — patiesu un pietiekoši pamatotu spriedumu sistēma. Zinātņei nevar būt savu īpatņēju patiesību, kas citiem, ārpus zinātņes stāvošiem subjektiem, vairs nebūtu patiesības, jo tas jau nozīmētu turēties pie īpatņēja patiesības relativisma. Bet gan zinātņei ir savi īpatņēji, līdz augstākai katrreizējai faktiskai iespējamībai izslīpēti spriedumu pamatojuma veidi un tāpat to sakārtojuma paņēmieni. Lai gan katrā zinātņe tiecas, kā pēc ideāla, pēc tikai patiesu, tikai pietiekoši pamatotu un tikai izsmēlošā kopsakarā savestu spriedumu valstības, tomēr faktiskā zinātņe, kā nepilnīgā cilvēka sasniegums ceļā uz minēto pilnības ideālu, bieži vien ietver sevī aplamus spriedumus, tās dotie pamatojumi bieži vien vēlāk izrādas tikai šķietami pietiekoši, tās sistematiskais sakars tikai matemātiskās zinātņēs ir jau pietiekoši lielā pilnībā, realzinātņēs — daudz mazāks un no realzinātņēm visnepilnīgāks gara zinātņēs. Gan ne tāpēc vien, ka te vēl daudz kas nebūtu panākts no kādreiz panākamā, bet arī tāpēc, ka pati realā pasaule — un jo sevišķi tās garīgā josla — ir ārkārtīgi sarežģītā, reali nesadalāmā sapinumā, kamēr matemātiskis, piem., var absolūtā izolācijā iztirzāt savus punktus, līnijas, skaitļus u. t. t. Veltīgi tāpat cerēt, ka realzinātņes kādreiz sasniegs tādu pat pilnību, kā, piem., matemātika. Neaizmirsīsim loģikas nodibinātāja Aristoteļa izteicienu, ka no katras zinātņes var prasīt tikai to pilnības pakāpi, kādu pieļauj tās īpatņējais priekšmets.

Savu faktisko neizbēgamo nepilnību zinātņe labi zin, un tāpēc — pretēji ticībai, kas tiecas savus pamatus pēc iespē-

jas pasargāt no šaubu satricinājumiem — zinātne arvien atkal un atkal ir gatava pārbaudīt savus pat šķietami visdrošākos atzinumus.

Atsevišķu zinātņu norobežotās sistēmas savukārt iederas visu zinātņu sistēmā, kas tā tad jau ir zinātnisko atziņu sistēmu sistēma. Savā ideālā tāda ietver visas atsevišķās zinātnes ar visiem to spriedumiem, pamatojumiem, sistēmām, — ietver un izsmēlējā vienībā pārtver visu aptvērējā zinātniskā gara sistēmā, kā šī gara atsevišķus, nepastāvīgus akordus, — sistēmā, kurā pasaule tiek apzināta nevis ticības ceļā vien, bet atsedzas skatā, par kura patiesuma drošību vai vismaz varbūtību katrā acumirkli var dot kritisku norēķinu.

Ar to šai popularā rakstā lai pietiek, jo problēmu iztirzājums dabīgi noapaļojies un noslēdzies. Visu iepriekšējo traktējumu tomēr skatīsim no neapstrīdamās patiesības viedokļa, ka maldities ir cilvēcīgi, jā — ka ir cilvēcīgi maldīties pat... meklējot patiesību par pašu patiesību.

Pretrunas zinātnē un filozofijā*)

Zinātne un filozofija plašām masām stāv daudz tālāk nekā māksla vai kāda cita kultūras nozare, un jau tāpēc vien, ka ir vajadzīgs ilgš, ļoti nopietns un pat smags „mācīšanās” darbs, lai zinātnes un filozofijas sasniegumus varētu uzņemt vien, nemaz jau nerunājot par iespēju tajās radoši darboties līdz. Tāpēc nav jābrīnas, ka plašās masās par tām reti kad ir kaut cik pareizs uzskats: parasti te valda vai nu lētticīgs to lomas pārspīlējums, vai arī tikpat lētticīgs, t. i. pietiekoši nepārbaudīts, nekritisks to nozīmes noliegums.

Jāsaka tomēr, ka arī stāvot iekšā pašā zinātnes un filozofijas dzīvē risinājumā, it nebūt nav viegli saskatīt to īsto dabu un sakarā ar to ieņemt pareizo stāvokli pret tām, kāpēc arī attiecīgo specialistu uzskati par viņu pašu pārstāvamām nozarēm bieži vien ir dažādi.

Punkts, kas sevišķi svarīgs pareizai stāvokļa ieņemšanai un kā nepietiekoša izpratne radījusi tik daudzas un dažreiz liktenīgas kļūdas, ir pretrunas zinātnē un filozofijā. Tām lai būtu veltīts šis raksts.

Skatot zinātnes un filozofijas attīstības gaitu, tā sakot, gargriezumā, t. i. dažādo laikmetu sēcībā, gribot negribot jāatzīst, ka daudz kas tāds, kam vienā laikmetā ir ticēts kā drošam atziņas sasniegumam, vēlāk ir ticis atzīts par tukšu maldīšanos, nomainīts ar citu šķietami drošu atzinumu, kuram bijis tāds pat liktenis u. t. t. Bet arī skatījums šķērs-

*) Pareizai šī raksta izpratnei nepieciešams ievērot, ka pretrunas te domātas plašākā nozīmē — kā katra nesaskaņa spriedumos, t. i. kā katra spriedumu nesavienojamība.

griezumā rāda lielas un smagas pretrunas viena un tā paša laikmeta zinātniskos un filozofiskos virzienos. Katrā virzienā, savukārt, lielākās vai mazākās uzskatu dažādībās atrodas šī virziena pārstāvji. Pat vēl vairāk: nevar atrast nevienu atziņu dzīves pārstāvi, kas nebūtu zināmās nesaskaņās pats ar sevi, t. i., kura paša domas būtu absolūti bezpretrunīgas. Šīs pretrunas gan, virspusīgi skatoties, bieži vien nav saredzamas, bet atsedzas, ja katru kāda autora domu izdomā līdz tās secinājumu galam, t. i. līdz pēdējām konsekvencēm.

Tā tad — pretrunas starp atziņu attīstības dažādiem laikmetiem, pretrunas starp viena un tā paša laikmeta dažādiem virzieniem, pretrunas starp viena un tā paša virziena dažādiem pārstāvjiem, pretrunas starp viena un tā paša pārstāvja personīgām uzskatu svārstībām. Vai te nav jāsaka: cik galvu, tik prātu, — nē, pat stiprāk: vairāk prātu nekā galvu, jo, kā teikts, viena un tā pati galva nes sevī pretrunīgus uzskatus.

Bet — varbūt tāds raksturojums attiecinams tikai uz vēsturiski jau grimušo pagātņi? Vai tagadnes tā sauc. „kultūras augstumos“ nav jau reiz uz visiem laikiem visas atziņas pretrunu sāpes izsāpētas, šo sāpju asaras izraudātas; vai neatliek vairs tikai bezpretrunības prieku priecāšana?

Kas stāv kaut cik tuvu tagadnes atziņu dzīvei, ir spiests atzīt pretējo: tagadnes atziņu josla ir raksturota ar sevišķi smagu krīzi, ar tā sauc. „pamatu krīzi“, t. i. ar pēdējo balstu izlodziņumu. Un veltīgi būtu domāt, ka tas skar tikai nozares, kas mazāk eksaktas, kā, piem., filozofiju un gara zinātnes: arī tās disciplīnas, kas nereti ir uzskatītas par katras atziņas paraugu — matematika un fizika — mūsu dienās pārdzīvo savu līdzšinējo pamatu izlodziņumu. Īsuma dēļ lai minētu tikai sekojošo: matematikā pašreiz ir ļoti pretrunīgi uzskati par matematisma pamatiem, kā to rāda vēl ne tuvu nenoslēgtā diskusija starp tā sauc. intuitivismu un formalismu; fizikā, un specialī mehanikas joslā, pietiek ieskatīties tādās mācībās vien kā relativitātes teorija,

kvantu mehanika, viļņu mehanika, lai atrastos vēl ne tuvu neizlīdzinātā uzskatu dažādībā, nerunājot jau par to, ka visi šie uzskati ir radikālā pretrunā ar tā sauc. klasiskās mehanikas uzskatiem.

Tā tad arī pašlaik nevar būt ne runa par minēto bezpretrunības prieku priecāšanu. Un tādas iespējamības nekad arī nebūs. Absoluta bezpretrunība ir gan nepieciešams ideāls, kas vada atziņu attīstības procesu, bet šis ideāls mirstīgajam vienmēr paliks tikai ideāls. Kāpēc faktiskā atziņā vienmēr būs pretrunas — par to šī raksta turpmākā gaitā.

Ja pretrunas atziņu dzīvē ir bijušas, ir un būs, un ja pie tam, saskaņā ar tā sauc. pretrunas principu (principium contradictionis) bezpretrunība ir prasība, kam nepieciešami padota katra atziņa un atziņu attiecība, vai tad nav pareizāk līdz ar Nīčī „uzteikt ticību patiesībai“ („der Wahrheit den Glauben kündigen“)? Vai ar visu atziņu dzīvi nav tā, kā Hēgelis to kādreiz formulēja attiecībā uz filozofiju: „Filozofijas vēsture tās visumā ir pagātnē grimušu, ne tikai miesīgi mirušu individu, bet arī apgāztu, garīgi mirušu sistemu valstība, no kurām katra ir nonāvējusi un aprakusi citu. Tā ir kaujas lauks, tikai noklāts ar mironu kauliem?“

Vai nav jānonāk pie radikālā gnozeoloģiskā skepticisma, t. i. pie pārliecības, ka atziņa, kā patiesības izziņa, vispār nav iespējama, un ka, tā tad, teoretiski veltīgi ir arī visi lai cik grandiozie zinātnes un filozofijas darinājumi. No tādas pārliecības viedokļa visa tik cildinātā atziņu vēsture ir tikai nesekmīgu patiesības meklējumu vēsture, it kā tādu salmu kulšana, no kuriem nav izbiris (un principiāli arī nevar izbirt!) neviens atziņas graudiņš, lai cik arī liela būtu šo meklējumu praktiskā nozīme.

Tikko minētā pārliecība tika apzīmēta kā radikālais un kā gnozeoloģiskais skepticisms, un tas ar nolūku novērst pārpratumus. Parasti ar vārdu „skepticismš“ gan saprot atziņas iespējamības noliegumu, t. i. gnozeoloģisko skepti-

cismu, un tādā nozīmē šis vārds arī ir uzpeldējis filozofijas vēsturē jau senā Grieķijā. Bet plašākā vārdu lietojumā ar skepticismu mēdz apzīmēt katru apšaubīšanu un arī katru neizdošanās pārliecību, runājot, piem., par moralisko, reliģisko skepticismu. Šai plašākā nozīmē vārds „scepticismus“ sastopams arī ikdienas apgrozībā, piem., izteicienos par skeptisku skatīšanos uz kāda gada ražu, uz kāda cilvēka spējām u. t. t. „Skeptiķis“ vārda plašā lietojumā tā tad ir „apšaubītājs“ vai arī, stiprākā gadījumā, „iespējamības noliedzējs“ vispār, vienalga, vai tāda stāvokļa ieņemšana attiecās uz zinātņi, mākslu, morali, reliģiju vai uz spēju piešūt notrūkumu pogu. Gnozeoloģiskais skepticisms, savukārt, var arī nebūt radikals, t. i. var noliegt tikai vienu vai otru atziņas nozari (piem., filozofiju, gara zinātnes u. tml.), nenoliedzot atziņas iespējamību vispār, t. i. neejot atziņas noliegšanā līdz galējai iespējamībai. Tāds tikai vienu vai otru atziņas veidu noliedzējs skepticisms tiek saukts arī par parciālo jeb mēreno, jeb nerādikālo. Katras atziņas iespējamības noliegšana tad, pretēji tam, tiek apzīmēta kā totalais jeb radikālais gnozeoloģiskais skepticisms. Tieši šis skepticisma veids ir svarīgs šai rakstā.

Lai pārpratumu izslēgšanā ietu vēl tālāk, jāpiemetina, ka gnozeoloģiskais skepticisms asi jāatšķir vēl arī no tā sauc. metodiskā skepticisma. Kamēr gnozeoloģiskais skepticisms, kā jau aprādīts, noliedz (vairāk vai mazāk radikāli) atziņas iespējamību, metodiskais ir paņēmiens jeb metode, kā uzdevums kalpot atziņas iegūšanai. Citādi sakot: kamēr pirmā veida skepticisms atziņas iespējamību noliedz, pēdējais tieši dibinājas atziņas iespējamības atzinumā un iziet, kā tehnisks paņēmiens, taisni uz to, lai jo drošāk pie atziņas tiktu. Bet kā skepticisms te var palīdzēt?

Iziet šī metode ne tikai no principāla atziņas iespējamības atzinuma, kā par to jau bija runa, bet vēl arī no atzinuma, ka kļūdīties ir cilvēcīgi (*errare humanum est*), un ka tāpēc bieži vien atziņu vietā ir darīšana ar maldiem. Tāpēc tiek prasīta radikāla „avju šķiršana no āžiem“ at-

ziņu laukā un proti tā, lai visi atziņas sasniegumi, lai cik tie droši arī liktos, atkal un atkal tiktu apšaubīti, pārbaudīti, un tikai tie atkal godā celti, kas šo pārbaudi šaubu svelmē var izturēt. Tā ir jāsaprot metodiskā skepticisma nodibinātāja, lielā franču matemātiķa, fiziķa un filozofa Dekarta (Descartes 1596—1650), latinizētā veidā saukta arī Kartezija (Cartesius) prasījums: „par visu jāšaubas!“ („de omnibus dubitandum est!“). Šis tā sauc. karteziskās šaubas tā tad nenozīmē atziņas principālu noliegumu, bet gan, lietojot Nīčes izteicienu, „vērtību pārvērtēšanu“ atziņu joslā, — pārvērtēšanu, kuras uzdevums nevis vērtības noliegt, bet gan atšķirt īstās vērtības no šķietamām.

Atgriežoties pie gnozeoloģiskā skepticisma, jāsaka, ka lai gan tas vienmēr ir atziņas iespējamības vairāk vai mazāk tālu ejošs noliegums, pamati tam tomēr var būt kā teoretiski, t. i. pašā atziņas joslā smelti, tā arī ārteoretiski, t. i. citās dzīves joslās meklējami. Tāpēc paša gnozeoloģiskā skepticisma joslā ir ne tikai jāizšķir starp mēreno un ekstremo (radikālo) veidu (kā augstāk jau aizrādīts), bet arī starp teoretiski un ārteoretiski motivēto. Minētie jēdzieniskie pretstati: 1) mērenais — ekstremais un 2) teoretiski motivētais — ārteoretiski motivētais te krustojas, t. i. kā mērenais, tā arī ekstremais (radikālais) skepticisms var būt teoretiski un ārteoretiski motivēts.

Vēlāk tiks aprādīts, ka var būt arī gadījumi, kur gnozeoloģiskais skepticisms ir reizē abējādi, t. i. teoretiski un ārteoretiski motivēts (sk. lpp. 57).

Atziņu joslā (un tā tad arī šai rakstā) svarīgs ir tikai teoretiski motivētais gnozeoloģiskā skepticisma veids. Bet lai to jo asāk varētu ieskatīt, ir lietderīgi iepazīties arī ar šī skepticisma ārteoretiski motivēto veidu iespējamībām. Ar to arī lai sākam.

Slinkā prāta (ignava ratio) skepticisma pamatos ir nevis atziņas spējas nevarība, bet gan kūtrība uzņemties pūles, lai atziņas „ērķšķaino ceļu“ staigātu. Labākie cilvēka

dabas pazinēji vai visi ir apgalvojuši, ka cilvēks pēc savas dabas esot slinks. Bet tikai retais cilvēks arī atzīstas savā slinkumā, kamēr vairums mēģina maldināt citus un bieži vien sevi tā, ka slinkuma dēļ nepildīto darbību aprāda kā tādu, ko nav bijis nozīmes pildīt. Ja patiesības izziņa neiespējama, tad skaidrs, ka atziņas rūpes ir veltīgas. Tādā veidā slinkais prāts, atziņu par neiespējamu pasludinādams, tā sakot, ar vienu rāvienu tiek vaļā no grūtā atziņu meklēšanas uzdevuma. Gnozeoloģiskā skepticisma tezes uzstādīšanas motīvs te — attaisnot savu slinkumu. Nevarīgā prāta skepticisms rodas tā, ka kāds cilvēks (neapdāvinātības vai citu apstākļu dēļ), neskatoties uz visām savām pūlēm, ne tikai nevar līdz atziņas augstumiem nokļūt, bet nevar arī ar savu nevarību samierināties. Lai dzesētu savas nevarības apziņas sāpes, viņš mēģina apgalvot atziņas neiespējamību līdzīgi tam, kā pazīstamajā fabulā lapsa, kas ilgi un veltīgi bija nopūlējusies sasniegt savā briedumā tik kārdinošos vīnogu ķekarus, sāpīgā bezspēcībā sevi mierināja ar to, ka šie ķekari vēl esot pavisam zaļi un nederīgi. Skeptiskā teze te ir saprotama nevis no tieksmes attaisnot savu slinkumu, bet gan — savu, lai cik arī lielo, pūliņu nevarību. Pozas skepticisms ir izprotams no nostāšanās īpatnējā pozā. Nostāties pozā vispār nozīmē izturēties tā, lai sevi rādītu, visbiežāk gan citiem, kaut gan var ieņemt pozu arī sevis paša priekšā. Tomēr ne katra sevis rādīšana jau ir poza, bet gan tikai tāda, kur sevi rāda nevis savā īstībā, bet sevis paša izveidotā tēlā. Tāpēc, piem., sevis rādīšana ārstam parasti nav poza, bet sevis rādīšana fotografam gan parasti ir poza. Pozai tā tad vienmēr piemīt kaut kas teatrāls. Pozētājs ir cilvēks, kas mīl spēlēt sevi pašu sevis paša izdomātās lomās, vienalga, vai tas spēlē citu vai sevis paša priekšā. Varētu, varbūt, teikt vēl arī tā, ka pozas cilvēks ir luga, režisors un aktieris reizē. Bet kādā ziņā tieksme pozēt var novest pie skepticisma? — Gan tādā, ka nevis īstenībā ir skeptiķis, bet gan tādu tēlo. Bet kādam nolū-

kam? — Lai sevi rādītu tālu pāri „dudzajiem“, tādā reibinošā augstumā, no kura it kā atsedzas viss atziņas niecīgums, tās pašas atziņas, kuras priekšā „dudzajie“ tik bieži godbijībā loka ceļus. Skeptiskās tezes uzstādīšanas motivs te — tieksme gūt pārākumu par citiem, tikai ne savas īstības, bet gan sevis tēlošanas ceļā. Tas nozīmē, ka pamatos tomēr ir sava nevarība. No iepriekšējā veida (t. i. no nevarības skepticisma) pozas skepticisms atšķiras ar to, ka šeit nemēģina vis attaisnot savu nevarību, bet pilnīgi to maskot, cenšoties to pārklāt ar nospēlēta pārākuma togu. Pozas skepticisms ir specials gadījums pozēšanai ar tā sauc. vilšanos, jo pozas skeptiķis tēlo tādu vilšanos attiecībā uz atziņu. Vilušās cilvēka (razočarovannij čelovek) poza savā laikā bija ļoti modē krievu jaunatnē, kā tas tēlots arī krievu literatūrā, piem., Puškina „Jevģeņijā Oņeginā“ (Oņegins), Ļermontova „Mūsu laiku varoņos“ (Pečorins).

Estetiski motivētais skepticisms ir bieži sastopams pie vienaspusīgi estētiski strukturētiem cilvēkiem, t. i. pie tādiem, kuru „vērtību tabulā“ estētiskās vērtības tiktāl ir centralas un valdonīgas, ka visas pārējās ir stipri nostumtas nomalē, konkurences nespējīgas. Tādas strukturas cilvēks necieš „citus dievus“ blakus savam estētisma dievam, un tāpēc ļoti viegli var uzskatīt atziņu kā katras nozīmes tukšu. Viņš tad noliedz atziņas iespējamību nevis tāpēc, ka būtu tās pamatus dziļi pārbaudījis, bet vienkārši tāpēc, ka neatrod tur to, ko visur meklē, t. i. kalpojumu estētismam. Līdzīgi ir uzbūvēts moraliski motivētais skepticisms, ar to starpību, ka centralā un valdonīgā vērtība šeit ir moraliskā, piem., mīlestība. Tāda veida cilvēki var, piem., teikt, ka vienīgā īstā patiesība ir mīlestība, un viss pārējais tukši māņi un maldi. Arī šeit, tā tad, atziņas iespējamību noliedz, tā sakot, „no ārienes“, t. i. stāvot kādā ārteoretiskā vietā, un tieši šai gadījumā — moraliskā. Motivi atziņas iespējamības noliegšanai var rasties arī reliģijā, novedot pie reliģiski motivētā gnozeoloģiskā skepticisma. Jāsaka pat, ka

religiskā joslā tādām skepticīsmam ir sevišķi auglīga zeme. Katras reliģijas atzinumu pamatos ir ticība, bet ticība var attiekties tikai uz „nezinamo“, jo pilnīgi droši izzinātais jau ir atsegts atziņas ceļā un ticība te lieka. Tāpēc saprotams, ka lai gan pašas reliģijas būtībā it nemaz nav tendences samazināt atziņas lomu, bet gan atziņas ceļā atsegtam dot īpatnēju, „absolutu“ izskaidrojumu, izejot no ticības atzinumiem, vienpusīgi reliģiski strukturētos cilvēkos, un tieši to cilvēciskā šauruma dēļ, var rasties saprotama tendence ierobežot vai pat pilnīgi izslēgt atziņas iespējamību, lai tā atbrīvotu jo lielāku lauku ticībai.

Iztirzātie ārteoretiski motivētā gnozeoloģiskā skepticisma veidi it nebūt nav visi iespējamie, bet, kā piemēru, to lai pietiek, jo svarīgi te bija rādīt tikai tādu skepticisma veidu iespējamību.

* * *

Lai cik grandiozi arī būtu uzbūvēts radikālais gnozeoloģiskais skepticisms, zinātne un filozofija varētu to pilnīgi ignorēt un mierīgi kalpot saviem patiesības izziņas uzdevumiem, ja šis skepticisms paceltos kādā no ārpus atziņas stāvošām joslām, t. i. ja tas būtu ārteoretiski motivēts. Pavisam citādi ir ar tādu radikālu gnozeoloģisku skepticīsmu, kas var rasties pašā atziņas joslā un kas atziņas iespējamību noliedz nevis izejot no kādiem ārteoretiskās gaitās gūtiem pamatiem, bet gan dibinoties uz grūtībām, kas atsegtas pašos atziņas meklējumos. Teoretiski motivēts gnozeoloģisks skepticisms apdraud zinātņi un filozofiju no iekšienes.

Šai rakstā mūs interesē tikai šis teoretiski motivētais un radikālais gnozeoloģiskais skepticisms. Pārējo skepticisma veidu iztirzājums bija tikai līdzeklis pārpratumu izslēgšanai, kā uz to jau norādīts. Raksta turpmākā gaitā gan īsuma dēļ lietots vienkārši vārds „skepticiisms“, bet ar to būs jāsaprot nevis skepticisms šī vārda visplašākā no-

zīmē, bet gan tikai radikalā gnozeoloģiskā skepticisma teoretiski motivētais veids. Visparastāk šo vārdu tā arī saprot.

Tāds skepticisms ne tikai uzpeld jau sengrieķu filozofijā, bet tajā pat sengrieķu filozofijā ir jau arī mēģināts pēc iespējas asi uzrādīt tam tīri teoretiskus pamatus, tā ievadot uzskatus, kas laiku pa laikam uzpeld atziņu dzīves (zinātnes un filozofijas) virspusē un kā baigs rēgs traucē dogmatisko lētīcības mieru.

Ja skepticisms uzvarētu, tas nozīmētu atziņas dzīves pilnīgu apstāšanos, jo meklēt neiespējamo atziņu būtu tikpat neldziski, cik meklēt apaļu kvadrātu, koka dzelzi vai taml. neiespējamības. Konsekventie antikie skeptiķi tāpēc arī prasīja atteikšanos no katras spriešanas, apzīmējot tādu atteikšanos sengrieķu valodā ar vārdu *ἐποχή* (epoché). (Šis vārds tad arī ir kļuvis, tā sakot, klasisks apzīmējums atturēšanai no spriešanas un tādā nozīmē, kaut gan it nepavisam ne skeptiskiem nolūkiem, kas tiek lietots arī Husserla fenomenoloģiskā filozofijā.) Antikie skeptiķi gāja vēl tālāk un vilka no skepticisma konsekvences arī virzienā uz dzīves praktisko izturēšanos. Viņu domu gājumu var izteikt apm. sekojoši. Ja nekas nav zinams, tad nav zinams arī, kas ir vērtīgs vai pretvērtīgs. Bet tad atkrīt darbība, kas kalpo pozitīvo vērtību sasniegšanai vai cīņai pret negatīvām vērtībām (= pretvērtībām). Tā līdzīgi tam, kā atziņu joslā vienīgi pareizā pozīcija var būt atteikšanās no spriešanas, praktiskā dzīvē vienīgi pareizā izturēšanās var būt — atteikšanās no darbības un nesatricinama miera stāvoklis. Nesatricinamais miers, ataraksija (*ἀταραξία*, ataraxía) tā tad ir praktiskā paralele epoché, t. i. teoretiskai atturēšanai no spriešanas.

No sacītā skaidrs, kāpēc varēja rasties spārnotais izteiciens: skepse ir sepse, t. i. skepticisms ir puvums.

Uzvarēt tomēr skepticisms līdz šim nav varējis un nekad arī nevarēs, jo, kā zemāk tiks parādīts, katrs radikāls skepticisms pats sevi iznīcina, uz ko enerģiski norādīja

tāda skepticisma pretinieki jau antīkos laikos un ko tāpat ir atkārtājuši tā pretinieki cauri visai atziņu vēsturei. Ja uzvarētāja lomas (kas, saskaņā ar augstāk minēto, būtu nāvējoša) skepticismam nekad nav bijis, tad liela loma atziņu vēsturē tam tomēr ir bijusi un arī būs. Nepareizi tāpēc iztulkot to kā atziņu dzīves noguruma izpausmi vien vai pat iet vēl tālāk un līdz ar špengleru redzēt tajā kādas kulturas bojā ejas laikmeta simptomu. Ir jau pareizi, ka nogurušam cilvēkam ir dabīgi noraidīt katru darbību, prasot pēc miera un tikai miera. Tāpēc var notikt, un faktiski arī ir noticis, ka atziņu meklējumos pārgurušie indivīdi un pat veseli laikmeti ir sevišķi uzņēmīgi pret skepticismu, jo tas it kā atbrīvo no pārgurumu radijušiem uzdevumiem, solot atziņas trauksmes vietā mieru. Bet tā nav vienīgā loma, kādā skepticisms ir uzstājies vēsturē. Bez tam jāsaprot, ka tādā gadījumā skepticisms jau vairs nav tīri teoretiski motivēts, bet vismaz pa daļai arī ārteoretiski, jo nosvēršanās par labu tam nenotiek vairs tikai uz tā sauc. skeptisko argumentu (t. i. skeptisko pamatojumu) spiediena, bet lielā mērā arī vadoties no motīva gūt atpūtu no pārpūlētājas atziņu darbības. Var teikt arī tā, ka šeit svāra kausā līdz ar teoretiskiem motīviem krīt arī tikko minētais praktiskais — tieksme gūt atpūtas mieru. Ja, turpretim, būtu darīšana ar tādu nosvēršanos par labu gnozeoloģiskam skepticismam, kurā teoretiskie motīvi nemaz lomu nespēlētu, bet noteicējas būtu tikai atpūtas miera slāpes, tāds skepticisms varētu tikt saukts noguruma skepticisms un būtu viens no tā ārteoretiski motivētā gnozeoloģiskā skepticisma veidiem, kura citi piemēri jau iztīrāti augstāk.

Var, tā tad, būt arī jauktas motivācijas skepticismi, t. i. reizē teoretiski un ārteoretiski motivēti. Ja runā par to, ka teoretiski motivētais skepticisms var būt izpausme atziņu darbības nogurumam, tad jau darīšana ir ne vairs ar tīri teoretiski, bet kā teoretiski, tā arī ārteoretiski mo-

tivētu skepticismu. Tādā lomā, patiesi, skepticisms, kā jau aprādīts, uzpeldēt var.

Bet — tāda loma nav pozitīva. Un tomēr skepticismam ir arī kāda ļoti svētīga loma, kā nozīmi nemēdz noliegt pat lielākie skepticisma pretinieki: skepticisms, pats uzvarēt nevarēdams, var gan jo sevišķi ierosināt augstāk jau iztīrāto metodisko skepticismu, tādā veidā ļoti kāpinādams atziņas kritisko stingrību un uzvedinādams uz problemām, kas pie mazāk stipras šaubu svelmes nemaz nebūtu saskatamas. Tā tad, lai cik paradoksali tas arī izklausītos, principialais atziņu noliedzējs skepticisms var būt ļoti svētīgs atziņu auglībai. Tāpēc būs saprotams, ja teiksim, ka skepticismam piemīt arī pozitīvā loma atziņu vēsturē: tas ir it kā nepielūdzamā atziņas sirdsapziņa, kas laiku pa laikam satricina dogmatiskās snaudas mieru. Un lai gan tā ir savdabīga sirdsapziņa, kas soda pārmērīgi un pati pozitīvus norādījumus pareizai darbībai nemaz nedod tāpēc, ka katru atziņas darbību uzskata par veltīgu, tomēr pēc šī nesaudzīgā soģa nāk jau piekāpīgākais soģis skeptiskās metodes veidā un palīdz izdarīt nevis visu atziņas vērtību graušanu, bet augstāk jau aprakstīto svētīgo „vērtību pārvērtēšanu“. Tāpēc saprotams, ka tikai mazos garus skepticisma bargums var galīgi satricināt un it kā paralizēt. Lieļajos turpretim pēc tādas „šķīstīšanas“ no dogmatisma rodas vēl stiprāki atziņas impulsi. Atziņu dzīves „lielajo“ biografijas tāpēc ne par velti rāda, kādās šaubu ugunīs tie ir deguši, bet... nesadeguši. Gleznaini varētu teikt, ka skeptiskās šaubas atziņu dzīvē ir tas pats, kas domnas krāsns uguns metalurģijā: tās atdala atziņu tīrmetalu no dogmatisko šlaku piejaukumiem; vai arī vēl citādi: ka istās atziņas tāpat atdzimst pēc šķietamā dragājuma skepticismā, kā burvju putns Foiniks atdzimst jaunai dzīvei no pelniem, kas rodas viņam laiku pa laikam sadegot.

Kā teoretiskie pamati skepticismam, t. i. kā tā sauc. skeptiskie argumenti, ir savā laikā tikuši uzrādīti daudzi un dažādi. Piem., sengrieķi Ainesidems (I g. s. priekš

Kr.) uzstādīja pat veselus desmit. Pie tam raksturīgi, ka daudzi no kādreiz uzstādītiem skeptiskiem argumentiem ar laiku ir zaudējuši savu skeptisko nozīmi un, mirdami kā skeptiski argumenti, ir vairāk vai mazāk sekmējuši veselās svētīgas pētniecības nozares. Piemēra dēļ lai minētu tikai tos, kas izgāja no jutekļu dažādības un no perspektīvas dažādībām: tagad ir vesela jutekļu fizioloģija un tāpat perspektīvas mācība tēlotājā ģeometrijā, kas nodarbinātas ar problemām, ko visā asumā uzraka jau antīkie skeptiķi.

Viens no skeptiskiem argumentiem, kas visvairāk atkārtojas, ir norādījums uz atziņu neizbēgamo pretrunību. Lūk kādēļ šai rakstā, kura uzdevums iztirzāt pretrunas zinātnē un filozofijā, skepticisma jautājums bija jāskar nepieciešami.

Radikālais gnozeoloģiskais skepticisms ļoti asi saskata grūtības, kādas ir atziņai ceļā, un tas, kā aprādīts, ir viens no tā lielākiem nopelniem, jo tādu grūtību ieskatījums dzemdē jaunas problēmas un tā stumj atziņu uz priekšu. Bet izlietodams šīs grūtības kā izejas punktus sevis pamatošanai, skepticisms pārspīlē šo grūtību nozīmi, uzskatīdams tās par absolūtām, t. i. nekādā ziņā nepārspējamām. Turpretim šis skepticisms ir pilnīgi akls tās grūtības priekšā, kas neizbēgami saistītas ar viņa paša pozīciju un kas patiesībā ir absolūti nepārspējamas. Tās tad arī, kā tūliņ tiks rādīts, iznīcina pašu skepticismu, tā sakot, no iekšienes. Izlietojot pazīstamo bībeles izteicienu par skabargas redzēšanu otra acī un baļķa neredzēšanu savā, varētu teikt tā: redzēdams grūti izvelkamo, bet tomēr izvelkamo skabargu atziņas acī, skepticisms to iztulko kā neizvelkamu baļķi, kas absolūti noslēdz katru gaismu šai acij, bet tas pats skepticisms nesaskata taisni tādu baļķi sevis paša acī, kur tas patiesi atrodas un kur to ļoti asi ir saskatījuši jau antīkie un tāpat arī vēlākie skepticisma pretinieki.

Radikalā gnozeoloģiskā skepticisma teze var tikt for-

mulēta tā: atziņa kā patiesības izziņa ir neiespējama*). Tāpēc arī skeptiķi prasīja jau minēto atturēšanos no spriešanas (epoché).

Uz to skepticisma pretinieki jau senatnē pilnīgi pareizi aizrādīja, ka atziņas iespējamības noliegšana iznīcina pašu skepticismu, jo ja atziņa vispār neiespējama, tad neiespējama arī atziņa par to, ka atziņa neiespējama, t. i. tad neiespējams arī pats skepticisms. Citādi to pašu skepticisma pamatgrūtību var izteikt sekojoši: prasīdams radikālu atteikšanos no spriešanas (epoché), skepticisms iznīcina arī savu tezi, kura taču ir noteikta satura spriedums. Vai vēl īsāk? skepticisms ir spiests spriedams nespriest vai nespriedams spriest.

Visi minētie formulējumi atsedz vienu un to pašu skepticisma iekšējo, pašu skepticismu iznīcinošo pretrunu, tā sakot, viņa loģisko pašnāvību. Šī iekšējā pretruna ir minētais balķis paša skepticisma acī.

Saprotams, ka šī pretruna skar tikai radikālo (galējo, ekstremo) skepticismu, kas noliedz katras atziņas iespējamību un par kādu visu laiku bija un arī turpmāk būs runa. Mērenais, kas noliedz atziņas iespējamību tikai zināmos gadījumos (kā to dara, piem., Kants attiecībā uz Dievu, dvēseles nemirstību un gribas brīvību), nekādā iekšējā pretrunā ar sevi nenonāk. Tāpēc ir gan jau pašiznīcinoša pretruna teikt: es zinu, ka es absolūti nekā nezinu, bet nav tādas pretrunas izteicienā: es zinu, ka es šo un to nezinu.

Lai no pašiznīcināšanas iekšējā pretrunā glābtos, skeptiķi bija izmēģinājuši pozīciju, ko ar pilnu pamatu var saukt par gnozeoloģisko nihilismu un kas ir visgalējākā

*) Sakarā ar to, ka atziņa var būt neiespējama vai nu tikai patiesības kriterija neiespējamības vai arī pašas patiesības neiespējamības dēļ, rakstā „Kas ir patiesība?” tika izšķirts (lpp. 31—32) starp patiesības kriterija skepticismu no vienas un pašas patiesības skepticismu no otras puses, kā starp radikālā gnozeoloģiskā skepticisma paveidiem.

iespējamība, līdz kādai var nonākt skeptiskā tendence. Atziņas iespējamības noteikta nolieguma vai, kas ir tas pats, atziņas neiespējamības noteikta apgalvojuma vietā viņi mēģināja ieņemt nenoteiktu pozīciju un teica: atziņa varbūt ir iespējama, varbūt nav. Bet glābšanās no iekšējās pretrunas šeit ir tikai šķietama, jo pati gnozeoloģiskā nihilisma pozīcija ir tikai šķietami nenoteikta: arī šeit tiek noteikti uzturēts spēkā viens atzinums, proti spriedums, ka nevar izšķirties par atziņas iespējamību vai neiespējamību. Citādi sakot: šīs izšķiršanās nenoteiktības atzinums pats tomēr ir ļoti noteikts. Vai vēl citādi: atteikšanās no spriešanas (epoché) arī šeit nav absolūta, jo tiek uzstādīts vismaz viens spriedums — par izšķiršanās neiespējamību starp atziņas jā un nē. Šis spriedums ir gnozeoloģiska nihilisma teze, un nevar nostāties gnozeoloģiskā nihilisma pozīcijā citādi, kā ar šīs tezes apgalvojumu.

Tā tad — nav skepticismam glābiņa no pašiznīcības iekšējā pretrunā. Tas ir kā čūska, kas ar savu asti (secinājumiem) nolauž pati sev galvu (savu tezi). Vai arī citādi: sākumā šķietami tik pārlicinošais skepticisms ir kā dzīvs mironis, kas tikmēr kustas, kamēr vienkārši tie viņa dzīvībai, bet sabirst pīšļos, tiklīdz tuvāk tajā ieskatās. (Par radikālā gnozeoloģiskā skepticisma pašiznīcināšanu sk. arī augstāk, lpp. 31—32.)

Veltīgas tā tad arī cerības ar skepticisma palīdzību reiz uz visiem laikiem tikt vaļā no grūtā atziņu pienākuma. Atziņu krusts, līdzīgi citiem dzīves krustiem, nav noveļams no cilvēces pleciem. Atliek censties nest to pēc iespējas labāk, lai šī nešana dotu arī prieku.

Kā tādā gadījumā samierināt sekojošus trīs nenoraidamus atzinumus: ka faktiskās, t. i. ne tikai ideālā vajadzē priekšstatītās, bet arī realizētās zinātnes un filozofijas bez pretrunām nav bijušas, nav tagad un nekad arī nebūs; ka bezpretrunība atziņās un to attiecībās ir nepieciešama loģiska prasība; ka atziņu uzdevumu nevar arī tā noraidīt,

kā to veltīgi mēģinājis darīt radikālais gnozeoloģiskais skepticisms, t. i. pasludinot atziņu par neiespējamu.

Atbilde varēs būt tikai tāda, ka neskatoties uz visām savām nereti lai cik mocošām pretrunām, zinātnes un filozofijas, kaut arī grūtā, bieži vien smagu maldu traucētā un pat uz laiku aizturētā gājienā, tomēr kaut tuvinājuma veidā var vest uz katras atziņas ideālo gala mērķi — uz saskaņotu, bezpretrunīgu atziņu valsti. Citādi sakot, ka neskatoties uz visām lai cik grandiozām „teoretiskām nelaimēm“, par kādām pretrunas nepieciešami jāatzīst, šīs nelaimes atziņu iespējamību tomēr galīgi neizslēdz.

Lai minēto samierināšanas uzdevumu varētu veikt, jāieskatas pēc iespējas dziļi pretrunu faktiskās nepieciešamības pamatos, lai redzētu, ka šī faktiskā, dzīves risinājumā neizbēgamā atziņu pretrunība tomēr nav tik ļaundabīga, lai pretrunības pretstats — bezpretrunība — būtu galīgi izslēgta.

Viena no ļoti svarīgām atziņas teorijas problemām ir jautājums par to, vai sprieduma (t. i. apgalvojuma resp. nolieguma) forma atziņai ir būtiska, vai nē. Kamēr jau no loģikas nodibinātāja Aritoteļa (IV g. s. pr. Kr.) laikiem visumā ir valdījusi pārliecība, ka ārpus sprieduma formas ne patiesības, ne maldu nevar būt (t. i. ka patiesība vai maldi var būt tikai tur, kur kaut ko apgalvo vai noliedz), mūsu dienās šo uzskatu atkal reiz, un pie tam radikāli, mēģina satricināt daži filozofijas virzieni, it sevišķi tā sauc. eksistences filozofija. Minētai problēmai šai rakstā var paiet garām, un tāpēc, ka pilnīgi neatkarīgi no tās atrisinājuma vienā vai otrā virzienā, ir jāatzīst, ka filozofija un zinātne, kā kritiski iztīrājamās atziņas vienības, nepieciešami ietērptas spriedumos. (Ka atziņa, ne tikai kritiski iztīrājamā vien, ietver sevī spriedumu, par to sk. iepriekšējā rakstā, lpp. 12—14, 42.)

Kur spriest, t. i. veidot apgalvojumus un noliegumus drīkst bez kādas atbildības par to patiesību vai aplamību, t. i. par šo spriedumu saskaņu vai nesaskaņu ar to priekš-

metiem, tur pretrunu iespējamība viegli saprotama. Bet filozofija un zinātne, tieši kā kritiski diskutablas atziņu vienības, stāv viscaur zem pietiekoša atziņas pamata principa*). Ar atziņas pietiekošo pamatu jāsaprot viss, kas sprieduma patiesību padara ieskatamu, t. i. drošu vai vismaz varbūtīgāku (paticamāku) par tā aplamību. Tāda pamata ieguvums saucas sprieduma pamatojums, un tikai pamatota sprieduma atzinums ir īstā nozīmē atziņa, kamēr nepamatota sprieduma atzinums ir ticība šī vārda visplašākā (ne tikai reliģiskā vien) nozīmē (kā, piem., ticība saviem spēkiem, kas var neatbilst īstenībai un vest pie smagas vilšanās u. taml.). Atziņas pietiekošo pamatu var iegūt (t. i. kādu spriedumu pamatot) vai nu neatkarīgi no kāda cita sprieduma, piem., tieša faktu konstatējuma ceļā, vai arī jau dibinoties uz kādu citu resp. citiem spriedumiem. Pirmais pamatojuma veids saucas tiešais pamatojums, otrais — netiešais. Un tā kā pēdējā gadījumā viena sprieduma (tā, kas jāpamato) patiesību ieskata izejot no kāda cita resp. citiem, kas jau iepriekš pamatoti, tad tāds netiešais pamatojums iet tā sauc. loģisko slēdzienu ceļu un saucas pierādījums. Tā, piem., izejot no jau agrāk pamatotiem spriedumiem, ka visi metali vada elektrību un ka dzelzs ir metāls, var tīrā slēdziena ceļā pamatot (un tikai tāds slēdziena ceļā veikts pamatojums, kā teikts, saucas pierādījums!) spriedumu, ka dzelzs vada elektrību.

Pietiekošā atziņas pamata princips ir prasība, lai atzītu tikai pietiekoši pamatotus (un tā tad savā patiesībā nodrošinātus vai vismaz varbūtīgus) spriedumus, bet visos pietiekošā pamata trūkuma gadījumos radikāli atteiktos no spriešanas, t. i. deklarētu savu nezināšanu vai, vēl citādāk

*) Šis princips ir atsevišķs, un proti gnozeoloģiskais, paveids vispārīgam pietiekošā pamata principam (principium rationis sufficientis), kura pārējie paveidi ir — ontoloģiskais un loģiskais (pie tam ontoloģiskais kā pietiekošais iras, loģiskais — kā pietiekošais patiesības pamata princips; sīkāk par to sk., piem., Pfänder, Logik, 1921, lapp. 231—249).

sakot, ieņemtū augstāk aprakstīto epoché pozīciju. Tikai tāds domāšanas veids, kas viscaur stāv zem minētās prasības, pelna nosaukumu „kritisks“. Kritika te nav spriedumu noraidījums, nav tas, ko ikdienas valodā sauc „nokritizēšana“, bet ir tikai nesaudzīga atziņas tiesa, kuras priekšā katram spriedumam jāvar sevi attaisnot ar pietiekošu pamatu. Pretējā gadījumā tam draud tā teoretisko tiesību neatzinums.

Patiesi spriedumi nevar būt pretrunā viens ar otru, bet gan var būt pretrunā patiesi spriedumi ar aplamiem un — aplami ar aplamiem. Tas nozīmē, ka jo lielāka aplamu spriedumu iespējamība zinātnē un filozofijā, jo lielāka tajās arī pretrunu iespējamība. Bet kā aplami spriedumi zinātnē un filozofijā var ieviesties, ja abas tās pakļautas pietiekoša pamatojuma prasījumam?

Ja šis prasījums tiktu ideāli pildīts, t. i. ja domāšana vienmēr viscaur būtu stingri kritiska, tas nozīmētu, ka atziņu joslā pieņemtu tikai tādus spriedumus, kuru patiesība ieskatama kā droša vai vismaz varbūtīgāka par aplamību, bet visus pārējos atstātu zem jautājuma zīmes, t. i. pāri pietiekošā pamatojuma robežām atteiktos no spriešanas (izdarītu epoché). Pretrunas tad varētu rasties tikai sakarā ar varbūtīgiem spriedumiem, un tāpēc, ka to aplamība nav galīgi izslēgta. Bet tā kā ideālā gadījumā, par kādu pašreiz runa, varbūtīgi spriedumi tiktu pieņemti tikai kā varbūtīgi, t. i. ar apziņu, ka to aplamība nav izslēgta, tad iespējamā pretrunība ar tādu aplamības iespējamības paredzējumu būtu jau lielā mērā mīkstināta.

Pretēji tikko iztīrītajam ideālam gadījumam jāatzīst, ka faktiskā atziņu gaitā pietiekošā pamatojuma prasījums bieži paliek nepildīts, un nevis tamdēļ, ka to negribētu pildīt (un kas atziņu joslā būtu absurdi), bet cēloņu dēļ, kas tiks iztīrīti vēlāk. Tas nozīmē, ka nereti par drošiem tiek atzīti spriedumi, kas nav droši, un par varbūtīgiem tādi, kas nav varbūtīgi. Tā kā tādi spriedumi visvieglāk var izrādīties aplami, tad ne tikai pretrunu iespējamība zinātnēs

un filozofijas faktiskā gaitā ir daudz plašāka nekā iztīrātā idealā gadījumā, bet arī pati pretrunība daudz smagāka kā aprādītā „mīkstinātā“ pretrunība, un tāpēc daudz smagāka un reizēm mocoša, ka aplami spriedumi var saistīties ar nesatricinamas drošības apziņu.

No iepriekšējā iztek divi secinājumi, ļoti svarīgi šī raksta problemai.

Pirmkārt, ka pretrunu iespējamība kādā atziņu joslā atkarīga starp citu arī no tā, cik tāl tajā jāpieņem spriedumi, kas tikai varbūtīgi. Tāpēc pieredzes zinātnēs, kas savos spriedumos reti kad tiek pāri varbūtībai (sk. par to arī augstāk, lpp. 20), pretrunū iespējamība nesalīdzināmi lielāka nekā matematikā, kā to apstiprina arī zinātņu vēsture. Tāpēc vienpusīga aizraušanās ar pilnīgi drošas atziņas ideālu neizbēgami noved pie pieredzes atziņas degradēšanas vai pat pie tās iespējamības pilnīgas noliegšanas, kā tas noticis vienpusīgi racionalistiskās filozofijas sistēmās. Tāpēc, beidzot, saprotams, cik bieži matematikā redzēts katras atziņas paraugs.

Otrkārt, svarīgākie pretrunu cēloņi zinātnē un filozofijā meklējami tanīs apstākļos, kas traucē pietiekošā atziņas pamata prasības pildīšanu. Tāpēc iztīrājot veidus, kādos šīs prasības neievērošana zinātnē var notikt, dažādās atziņas dzīves situācijas, kādās tas var notikt, kā arī attiecīgo situāciju uzlabojuma iespējamības, gūsim sistematisku pārskatu par svarīgākiem pretrunu cēloņiem minētās atziņu nozarēs un arī par iespēju noteikt šo pretrunu lomu tajās.

Zinātnē un filozofijā pietiekošā atziņas pamata prasījums var palikt nepildīts divējādā veidā:

A. Pirmkārt tā, ka neskatoties uz visu lai cik stipro kritiskās apziņas spriegumu tās prasījumā pēc pietiekošā spriešanas pamata resp. pēc atturēšanās no spriešanas pamata trūkuma gadījumā, faktiski tādu pamatu nevar iegūt vai arī rīcībā esošās pamatojuma iespējamības ir tik nenoteiktas, ka atziņas subjekts it kā balansē uz naža asmeņa

starp spriešanu vai atteikšanos no tās. Pašam nemanot tad jo viegli var notikt, ka kādi apstākļi, kas nevar derēt par atziņas pamatu, piem., dažādi aizspriedumi, cerības, gādījuma jūtās un dziņās dibināti vērtējumi un taml. momenti noved pie izšķiršanās nevis atturēšanās virzienā, bet gan spriešanas, t. i. apgalvojuma vai nolieguma virzienā. Līdz ar to iet pretim aplamu spriedumu iespējamībai, un tā tad arī pretrunu iespējamībai. Stāvokli uzlabot te var kā individualās, tā arī vēsturiskās situācijas maiņa. Piem., vēlāka iespēja nokļūst vietā, no kurienes zinamus novērojumus vislabāk var izdarīt. Šo iespējamību bieži izlieto astronomi, debesu spīdekļu novērošanas labāka izejas punkta dēļ ceļojot dažreiz pat uz ļoti tālām zemes lodes vietām. Vēsturiskā atziņas dzīves attīstība spilgti rāda, ka vēlāko laikmetu rīcībā ir tādi atziņas pietiekošā pamata iegūšanas līdzekļi, par kādiem agrāk nevarēja ne sapņot, kā, piem., mikroskopi, teleskopi, stingri izstrādātas pētniecības metodes un taml. Vai šai ziņā nav pārsteidzošs, piem., sen grieķu astronomijas un medicīnas apstākļu salīdzinājums ar tagadējiem?

B. Otrkārt tā, ka lai gan attiecīgās pietiekošā pamata ieguvuma iespējamības pastāv, bet kritiskās atziņas disciplīnas atslābuma dēļ (piem., steigā, neuzmanībā, nogurumā, šīs apziņas prasības aizmiršanas gadījumā zem jūtu un dziņu spiediena un taml.) šīs pamatojuma iespējamības neizlieto, spriež bez teoretiski (t. i. atziņai) pietiekoša pamata, kāpinot aplamu spriedumu iespējamību, un tā tad arī pretrunu iespējamību. Uzlabojums šai ziņā savukārt sagaidāms kā no vēsturiskās situācijas maiņas (piem., no dzīves vispārējas nomierināšanās, no teoretiskās izglītības kāpinājuma), tā arī no maiņas individualā situācijā (piem., no attiecīgas sevis disciplinēšanas tā sauc. „intelektuālā godīguma“ ziņā un taml.).

Pēc tādiem plašākiem formulējumiem starpību veidos A un B varētu arī ietērt sekojošās, to īsuma dēļ izdevīgās, formulās. Veids A: kritiskā apziņa ir, pietiekošais pamats

neiegūstams. Veids B: pietiekošais pamats iegūstams, kritiskās apziņas nav.

Ar cilvēka atziņu dzīves, t. i. patiesības meklēšanas pamatsituāciju var apzīmēt to, ka cilvēks kā aprobežota, galīga būtne atrodas neaprobežotā, bezgalīgā pasaulē. Savu galīgumu viņš nekad nevarēs pārspēt, tāpat nevarēs arī pārveidot pasauli. (Visi tie mēģinājumi, ko zobgalīgi mēdz apzīmēt kā „pasaules lāpīšanas“ tieksmes, kaut cik efektīvi, t. i. ar kaut cik manamiem panākumiem var attiekties tikai uz to nesamērīgi niecīgo izgriezumu no pasaules, ko mēdz apzīmēt kā dzīves „apkārtni“).

No teiktā skaidrs, ka cilvēks savā citādi neiespējamā būtībā, un nevis tikai „pagaidām“, ir „teoretiski šaurs“. Tāpēc saprotams arī Kuzmas Prutkova izteiciens „Muļķi, nevar aptvert neaptveramo!“

Līdz ar minēto pamatsituāciju ir reiz uz visiem laikiem dots arī zināms problēmu sastāvs, ko cilvēki tāpat nevar mainīt, kā nevar mainīt pasauli un savu — ar Heidegera izdevīgo apzīmējumu runājot — „iesviestību pasaulē“ (Geworfenheit in die Welt). No šī mūžīgā, liktenīgā „problēmu sastāva“ (Problemgehalt) Nik. Hartmanis asi atšķir mainīgo „problēmu uzstādījumu“ (Problemstellung), t. i. faktisko piegriešanos kādai resp. kādām no mūžīgām problēmām, — piegriešanos, kas dažādos vēsturiskos laikos un dažādos indivīdos var būt dažāda. Šai sakarā lai būtu atļauts citēt paša Hartmaņa tik raksturīgos izteicienus: „Vienmēr tiek domāts, ka problēmas taču esot cilvēka darinājums, ka esot cilvēka varā tās uzstādīt vai neuzstādīt. Pēc kā netiek jautāts, par to nerūpējas; ar ko netiek tālāk, to tad arī atmet. Tas skan sakarīgi un skaidri. Tomēr pavisam citu māca filozofiskās domāšanas pieredze savā vēsturiskā gaitā. Jautājumi uzbāžas pilnīgi neatkarīgi no atrisināmības vai neatrisināmības. Ja tos noraida, tie atgriežas citā veidā. Tie neļauj cilvēkam miera. Viņš nevar patvaļīgi no tiem atkauties. Tas ir tāpat kā ar akmeni tīrumā, ko milzis veltīgi sviež debesīs, lai tas ne-

gulētu zemes virsū, — tas krīt atpakaļ, ir vienmēr atkal turpat... Miklainība nav cilvēka radīta un nevar tikt viņa izskausta. Viņš nevar pasauli, kāda tā ir, pārradīt, viņam tā jāpieņem, kāda tā sevi sniedz. Un ko tā viņam kā mīklu uzdod, ar to tam jārēķinas. Viņš var, protams, šīs mīklas ignorēt, var tām garām dzīvot; ne katram taču jābūt filozofam. Bet viņš nevar tās mainīt, ja reiz tās ir ievērojās. Tāda ir Kanta vārdu jēga par neatvairamiem, bet arī neatbildamiem jautājumiem. Tādi jautājumi ir cilvēka liktenis, tāpat kā pati viņa ievietotība šai pasaulē. Un proti, tie ir ilgstošais cilvēka liktenis, kas sniedzas cauri vēsturei. Kamēr cilvēks paliks piesaistīts šai pasaulei, paliks piesaistītas šiem mūžīgiem mīklu jautājumiem arī viņa filozofiskās pārdomas un meklējumi, vai nu viņš šos jautājumus varēs atrisināt vai nē" (sk. Nic. Hartmann, Systematische Selbstdarstellung, 1933, S. 289—290). Tiktāl Nik. Hartmanis.

Tomēr ar to vien, ka cilvēka skats pasaulē ir nepieciešami nepilnīgs, vēl nav teikts, ka atsevišķu cilvēku skatījumiem jābūt pretrunā. Taisni otrādi: ir domājams, ka šie atsevišķie skatījumi saslēdzas saskanošā veselā tāpēc, ka pats universs ir saskanoša, bezpretrunīga vienība. Cilvēka teoretisko šaurumu raksturo ne tikai viņa, kā aprobežotas esamības, nesamērība ar universa neaprobežotību, bet vēl arī tas, ka cilvēks parasti šo savu aprobežotību neapzinās, ka tam ir tieksme viņa redzēto uzskatīt par visu pasauli, t. i. noliegt neredzamo. Cilvēkam — tā varētu to arī teikt, lietojot asprātīgo krievu izteicienu — piemīt tieksme, redzēt „debesis aītādas platumā" (ņebo s ovčinku) un noliegt visu, kas iet pāri šīs aītādas robežām. Ļoti zīmīgi izteicās arī viens no vislielākiem domātājiem — Leibnics (1646. līdz 1716.), ka cilvēks vairāk kļūdoties savos noliegumos nekā apgalvojumos. Taisni neredzēto pasaules aspektu noliegumos arī visbiežāk rodas pretrunas ar tiem, kas šinīs aspektos kaut cik redz vai arī atturas no spriešanas par neredzamo.

Civēka teoretisko šaurumu tā tad raksturo divi pavisam dažādas dabas komponenti: pirmkārt teoretiskā aprobežotība neaprobežotā pasaulē, otrkārt — šīs aprobežotības nezināšana. Pirmais komponents ir dots ar nemainamo pamatsituāciju un tāpēc arī neizslēdzams. Bet tas, pats par sevi ņemts, nosaka tikai cilvēka atziņas aprobežotību, nevis pretrunību, kā tas jau tika aprādīts. Tas nozīmē, ka šis moments, atsevišķi ņemts, novestu tikai pie tā, ka cilvēkam, neskatoties uz lai cik jau lieliem atziņas ieguvumiem, vienmēr vēl būtu jāatsakas no izsmelošas spriešanas par visumu, t. i. līdz ar visu savu zināšanas deklarāciju vienmēr vēl būtu jādeklarē arī nezināšana. Otrais komponents, t. i. savas aprobežotības nezināšana un tāpēc neredzamā noliegums, būtu nekaitīgs bezgalīgai, t. i. nekādā ziņā neaprobežotai atziņas būtnei, jo tad patiesi tas, ko šī būtne neredzētu, arī nepastāvētu un tās aprobežotības nezināšana nebūtu kļūda, jo šī būtne jau būtu neaprobežota. Turpretim iemontēts cilvēka galīgumā, šis neredzamā noliegums, kā jau aprādīts, var vest pie pretrunām ar to spriedumiem, kas te vai nu kaut ko redz, vai arī atsakas no spriešanas. Cilvēka lielā laime, viņa, tā sakot, teoretiskā laime ir tā, ka šo otro komponentu ar pietiekošas kritiskas disciplīnas palīdzību principā varētu izskaust un līdz zināmām robežām arī faktiski izskauž. Kritiskās disciplīnas mērķis šai virzienā nav vis tāds, lai visu neredzamo noliegtu vai apgalvotu (to var veikt tikai ticība!), bet gan lai atturētos no teoretiskās spriešanas par to. (Parastie novirzījumi te ir divējādi: vai nu noliedz neredzamo, vai arī bez pamata tic tā esamībai.)

Ciktāl cilvēka atziņu dzīves risinājums tās personīgā un vēsturiskā situācijā var sekmēt kritiskās apziņas attīstību, cilvēka teoretiskā šauruma otrais komponents var neaprobežoti samazināties. Ja tas pilnīgi izzustu, tas nozīmētu, ka atsevišķs domātājs, vai nu spriedams tikai uz pietiekoša atziņas pamata, vai arī atturēdamies no spriešanas, būtu pakļauts vismazākai maldu — un tā tad arī

pretrunu — iespējamībai (sk. lpp. 64), t. i. ka viņš būtu augstā mērā konsekvents. Ja tik labas konsekvences tomēr nav pat pie vislielākiem domātājiem, tas nozīmē, ka arī viņi dažreiz iet pāri pietiekošā pamata robežām, t. i. ka arī teoretiskiem milžiem ir savas cilvēcīgas vājības. „Maldīties ir cilvēcīgi“ (errare humanum est). Bet maldīties var visvieglāk tā, ka spriež bez pietiekoša pamata. (Atteikšanās no spriešanas pamata trūkuma gadījumā nav maldi.)

Ar atziņu dzīves vēsturisko situāciju var apzīmēt atziņas meklējošā cilvēka iesviestību zināmā viņa paša nedarinātā, bet jau priekšā atrastā vēsturiskā laikmetā, kas visiem kopējs, kas ar savām laikmetiskām īpatnībām apņem cilvēku kā taustekļiem, formēdams to jau no mazotnes, un attiecībā pret kuru individiem gan ir zinamas ietekmes iespējamības, bet tikai relatīvi nedaudziem un arī samērā niecīgas.

Dažādi laikmeti var būt teoretiskam uzdevumam, t. i. patiesības meklēšanai, dažādā mērā izdevīgi. Par pašreizējo laikmetu, t. i. par mūsu vēsturisko situāciju, jāsaka, ka tā teoretiskai ievirzei ir ļoti neizdevīga, ko var paskaidrot ar sekojošiem aprādījumiem (tie gan nekādā ziņā neizsmēļ visus tagadnei raksturīgos un teorijai neizdevīgos apstākļus).

Tagadnes dzīve ir raksturota ar ārkārtīgu satrauktību, reizēm jau vai žņaudzošu nemieru, kamēr īstās teoretiskās ievirzes nodibinātāji — sengrieķu filozofi — jau toreiz pilnīgi pareizi aprādīja, ka teorijai nepieciešams miers, nomierinājums no dzīves trauksmes (σχολή). Teorijai taču jābūt esošā skatījumam, bet jo tālāk un dziļāk jāskatās, jo mierīgākā stāvoklī jābūt pašam skatītājam. Tāpēc, piem., arī ir tik svarīga problēma par to instrumentu novietošanu, ar kā palīdzību sevišķi tālu jākonstatē (piem., teleskopu, seismografu). Pat dzīvnieks, kas spiests nopietni novērot, instinktīvi apstājas.

Ja tagadne aizrauj, aizskalo cilvēkus neapturamā burzmā un trauksmē, tad skaidrs, ka nopietnu skatījumu ie-

spējamība tāpat apdraudēta, kā apdraudēta skatīšanās caur teleskopu, ja tas novietots uz ejoša vilciena platformas. Tāpēc mums reti kad vairs ir īsti skatījumi, bet gan, pa lielākai daļai, tik tādi trauksmes steigā līdzpaķerti iespaidi, nepilnīgi, neskaidri. Modernais cilvēks gan izgudro attiecīgus instrumentus, lai trauksmes ātrums skatījumus nebojātu, bet visumā tas maz ko līdz. Neapturamā ģirbēšanā nepilnīgi saskatītais viegli vien ved pie pretrunīgiem spriedumiem. Pie iepriekšējā klāt vēl nāk tas, ka mēs visi jau esam, runājot Heidegera vārdiem, „ātruma nelgas“, kas tomēr galīgā laika trūkumā, pat laika badā. Ātrums neļauj pietiekoši nogaidīt ar spriedumu veidošanu. Tā tad — uz nepilnīgi, tā sakot garām joprojot saskatīto datu pamata, steidzami jāveido noteikti spriedumi. Kāds brīnums, ka tajos tik daudz pretrunu! Brīnums gan būtu, ja tie iesakņotos izsmeļošā saskaņā.

Mūsu dienas ir raksturotas arī ar milzīgu dzīves masifikāciju, tās ir, tā sakot „pūļa lakmets“ (sīkāk par to sk. T. Celms, Tagadnes problēmas 1., 2. vai 3. izd., lapp. 9—13). Bet pūļa situācijā, kā to vienbalsīgi aprāda visi pūļa psihologi, visvairāk cieš tieši intelekta darbība: teorijai nepieciešamā kritiskā atbildības apziņa par katru atzītu spriedumu te iet zudumā, bet tai vietā stājas kolektīvās iedvesmas ceļā ienaglotie spriedumi, kas dažādu pūļa vienību robežās var būt ļoti dažādi. Galēju pretrunu uzliesmojums tad neatvairams. Ne mazāk svarīgs arī tas, ka mūsu laikmets ir dažādu socialī-politisku uzskatu un tāpat dažādu tautu grandiozu cīņu laikmets. Cīņa prasa ātru darbību, ātru izšķiršanos, riska drošību, t. i. prasa arī spriedumu veidojumu, tā sakot, nezināmības vai vismaz ļoti nepilnīgas zināmības tumsā. Tāpēc arī šeit pretrunas var viegli rasties, var pat uzziedēt visā košumā. Ja cilvēcei kādreiz vēl būs lemts piedzīvot mierīgākus laikus, tad šo nākamo laiku teoretiski droši vien brīnīsies par to, kā mūsu dienās vispār vēl ir varēts nodoties atziņām. Bet neaizmirsīsim to sengrieķu domātāju, kas pašā cīņas

burzmā, ienaidnieku aplenkta pilsētā, bija mierīgi zīmējis savas figuras smiltīs, nododamies ģeometrijas problemām, un uzrunājis ienaidnieka karavīru, kas ar šķēpu meties viņam virsū, tik zīmīgiem vārdiem: ļauj man skatīt! Jau šis domātais parādīja, ka pat vislielākā dzīves kņadā var nodoties patiesības problemām, bet, protams, to var tikai nedaudzi, un arī viņu sasniegumi nav tādi, kādi būtu izdevīgos apstākļos.

Ar vēsturiskās situācijas neizdevīgumu teoretiskai darbībai, kā redzams no iepriekšējā, jāsaprot individiem kopējie apstākļi, kas traucē novērojumus un traucē pārdomas par tiem. Pats par sevi saprotams, ka viena un tā paša laikmeta robežās dažādiem individiem resp. individu grupām vēl var būt izšķirības izdevīguma resp. neizdevīguma ziņā, kas, tā sakot, šķērso laikmetisko līmeni. Tā sauc. laikmeta seja jau ir tikai raksturojums visumā.

Un nu jāsaka, ka neskatoties uz dažreiz lai cik neizdevīgiem teoretiskās darbības apstākļiem, pati vēsture sevī nes arī momentus, kas spiež gribot negribot lauzt vēsturiskā laikmeta šaurumu ar... pāreju uz jauniem laikmetiem.

Mūsu dienās ir kļuvis jau triviāls atzinums, ka vēsturē nekas nestāv uz vietas, ka tā ir neapturama dinamika, ka tajā, runājot Herakleita vārdiem, „viss tek“. Tāpēc ar laiku neizbēgami aiztek arī paši vēsturisko laikmetu ierobežojumi, un pāreja uz jaunu laikmetu nozīmē to, ka individi šeit tiek stumti iekšā citās, šim jaunam laikmetam raksturīgās skatījuma perspektīvās. Bet šis jaunais laikmets savukārt ir raksturots ar īpatnēju, laikmetisku šaurumu, kāpēc tas parasti pārspilēti asi nostājas pret iepriekšējo laikmetu, noliedzams pat tā vērtīgos ieguvumus. Tā rodas augstāk jau aprādītās pretrunas starp dažādiem laikmetiem. Un tomēr — pārmērīgi noliedzams iepriekšējā laikmeta linijas un atzīdams tikai savējās, šis jaunais laikmets savukārt nonāk galējās vienpusībās, dzemdēdams pretrunas, kas vēlāk viņu pašu nostumj pie malas, u. t. t. Ti-

kai tad, kad pret iepriekšējiem laikmetiem iegūts jau zinams neitralizējošs attālums, kad no to žņaugiem jau lielākā vai mazākā mērā ir vaļā, mēdz objektīvāk ieskatīties to ieguvumos un atsedz, ka daudz kas tāds, ko vēlākie laikmeti nereti pārmērīgā niknumā nolieguši, ir bijis ar „mūžīgu vērtību“, bet daudz no tā, ko vēlākie laikmeti uzskatījuši kā mūžīgi vērtīgu, izrādījies par laikmetisku ūdensburbuli. Tāpēc nevar teikt, ka vēsturiskā attīstība, kas svaidas laikmetiskās vienpusībās, būtu tikai bezjēdzīga raustīšanās no viena akluma otrā: daudz kas no šīm vienpusībām ieiet sintetiskajā veselā, kas ietver atsevišķo laikmetu pozitīvos sasniegumos un tādā veidā aug savā pārpretrunībā, neskatoties uz tā stūmēju — atsevišķo vēsturisko laikmetu — pretrunību. No šejienes kļūst saprotami svētīgie momenti Hēgeļa daudzējādā ziņā tik pārspilētā mācība par gara dialektisko attīstību. Varētu teikt arī tā: vēsturisko laikmetu pretrunība, novezdama sevi līdz pārspilētbai, stumj arvien tālāk uz minēto pārpretrunību, kā savu bieži vien nemaz neapzināto veseluma mērķi. Ja reiz šo veselumu varētu sasniegt, tad arī visām pretrunām būtu gals. Bet — vēsturiskais atziņu process, lai cik ilgu to arī domātu, attiecībā pret kosma bezgalību tomēr vienmēr būs par īsu, un tā tad arī šauru. Tāpat jāsaka, ka arī tad, ja vēsture savu atziņas laikmetu secībā varētu izsmelt vai visu kosma bagātību, tas tomēr nepalīdzētu pilnīgi, jo indivīds, kas ir vienīgais vēsturiskās apziņas nesējs, nevarētu daudzo un dažādo laikmetu pozitīvos sasniegumus sevi uzņemt. Vai nevar pat jau tagad novērot, ka milzīgs vairums no atziņām, kas iekrātas zinātņu vēsturē un izrādījušās pietiekoši drošas, paliek bez pilnīga kopslēguma vienā vienīgā apziņā, iemērcoties tikai pa daļām atsevišķu specialistu apziņās?

Tā tad — lai gan vēsturiskā attīstība pati ar savu laikmetu dinamisko nomaiņu koriģē savas vienpusības, t. i. lauž savu katreizējo laikmeta šaurumu, stumjot atziņas universa plašuma vizrienā, šo plašumu tai pilnīgi tomēr ne-

kad nerasniegt. Tāpēc jāsaka: cilvēka dzīve ir raksturota kā ar vēsturisku, tā arī ar vēl lielāku individuālu šaurumu. Abi šaurumi ir doti jau līdz ar cilvēka dzīves pamatsituāciju. Tieši tāpēc, ka personīgā un vēsturiskā situācijas nav sākotnējas, bet sakņojas pamatsituācijā, pēdējā arī pelna savu nosaukumu pamatsituācija.

No cilvēka teoretiskā šauruma jāizprot arī problēmu uzstādīšanas svaidības vēsturē. Nevarēdams reizē piegriezties visām nenoraidāmām problēmām, cilvēks dažādos laikos piegriežas tikai kādai šo problēmu daļai. Un ja viņš, sava šauruma dēļ, vēl noliedz to, ko pats nespēj aptvert, tad pretrunas ar citiem laikmetiem ir neizbēgamas. Tāpat no cilvēka teoretiskā šauruma attiecībā pret universu ir saprotams, ka līdz šim nav gandrīz nevienas filozofijas, kas būtu pietiekoši plaša, tā sakot, teoretiski pietiekoši „atvāzta“ kā dabai, tā garam: parasti ar dabas problematiku iesākušās filozofijas vairs netiek galā ar gara problēmām, un otrādi: no gara problematikas izgājušās nespēj noiet līdz dabas problematikas tikpat pietiekošam iztirzājumam. Citādi sakot: līdzšinējās filozofijas parasti klibo vai nu dabas vai gara pusē.

Ar individuālo jeb personīgo atziņas situāciju jāsaprot atziņas subjekta iesaistījums zināmā psicho-fiziskā subjektā, kura jūtu, dziņu un ķermenisko īpatnību „iekšējā apkārtne“ atziņu dzīvei jārisinas, un kura dabas, sabiedrības un gara kultūras apkārtne, kas atsevišķiem individiem tik dažāda, jāapzīmē par atziņas subjekta „ārējo apkārtni“.

Cilvēka, tāpat kā jau dzīvnieka, apziņa ir raksturota ar „centralo pozicionalitāti“, t. i. ar sevis atrašanu pasaules viduspunktā, attiecībā pret ko šī pasaule ir tikai „apkārtne“. Tādu sākotnēju apziņas īpatnību var pārspēt tikai vēlāk, pateicoties tām pieredzēm un domu veidiem, kas, tā sakot, ar varu izsit cilvēku no apzinātās pasaules centra, ierādot tam ļoti kautrīgu vietni kādā pasaules stūrītī. Bet — tiklīdz minēto pieredzi un domāšanas rezultātu ietekme atslābst, cilvēks atkal atkrīt primitīvās centralitā-

tes pozīcijā (kas, kā teikts, raksturo jau dzīvnieku apziņu). Minēto tieksmi redzēt sevi pasaules un dzīves centrā raksturo jau pirms katras zinātnes veidotais izteiciens, ka cilvēkam esot dabīgi mērot visu ar savu olekti. Un tā kā šis olektis dažādiem indivīdiem pēc viņu iedzīmtām un arī apkārtnes iedēstītām spējām var būt ļoti dažādas, tad pretrunas te atkal lielākā vai mazākā mērā neizbēgamas.

Nepareizi būtu domāt, ka šai gadījumā darīšana ar kādu sevišķu „uzpūtību“ vai taml. Var, turpretim, notikt, ka cilvēks ar visu labo gribu netiek, tā sakot, no savas personīgās situācijas ādas laukā. Lai atceramies tikai kaut tā sauc. „personīgo nolīdzinājumu“ astronomijā, t. i. to korektīvu, kā nepieciešamību astronomiskos novērojumos atklāja sakarā ar to, ka dažādi novērotāji viena un tā paša spīdekļa pāreju par meridianu konstatēja mazliet dažādā laikā atkarībā no viņu iespaidu uzņemšanas ātruma, kura psicho-fizioloģiskie nosacījumi, kā izrādījās, visiem indivīdiem nav pilnīgi vienādi.

Augstāk (punktā B) tika aprādīts, ka kritiskā apziņa var tikt aplāpēta, un tādā ceļā zinātnē un filozofijā var ieplūst spriedumi bez pietiekoša pamatojuma, t. i. spriedumi, kas sevišķi viegli var izrādīties maldīgi un tāpēc nonākt pretrunā ar citiem. Bija jau arī runa, ka tieši šai ziņā vēsturiskā situācija var būt dažādi izdevīga atziņu dzīvei. Tagad sīkāk jāparāda, ka arī individualā situācija te spēlē milzīgu lomu, t. i. lomu tieši atsevišķa indivīda kritiskās apziņas vājināšanā. Jau senatnē lielie atziņas meistari pareizi aprādīja, ka ne katri ārējie apstākļi, ne katrs raksturs un tāpat ne katrs iekšējs noskaņojums atziņai izdevīgi, taisni otrādi, — reizēm tie var stipri apdraudēt atziņas gaitu. Kritiskās apziņas atslābuma brīžos tad, pašam subjektam nemanot, dažādi aizspriedumi vai arī jūtu un dziņu diktētie vērtējumi spiež viņu izteikt spriedumu tur, kur pietiekoša pamata nav, un kur vienīgi pareizā teoretiskā pozīcija būtu — atteikšanās no spriešanas. Cik bieži, pārāk bieži pat labi disciplinētā domātājā „karstā sirds“

nonāk konfliktā ar „ledaino prātu“, t. i. jūtu un dziņu vērtējumi ar prāta atzinumiem tādā ziņā, ka vai nu jūtas un dziņas stumj pieņemt spriedumus tur, kur tādai pieņemšanai nav pietiekoša pamata un prāts diktē atteikšanos no spriešanas, vai arī — ka jūtas un griba dzen uzstāties pret spriedumiem, uz kuru pieņemšanu prātu spiež pietiekošais atziņas pamats. Labi disciplinētā atziņas subjektā pēc ilgākas vai īsākas cīņas tomēr uzvar „ledainais prāts“, maz disciplinētā turpretim bieži vien „karstā sirds“. Tāpēc lieku reizi kļūst saprotamas tās jūtu un dziņu klusināšanas un pat apspiešanas prasības, kādas izteikuši senatnes domātāji. Atziņai bīstams, protams, nav vis pats par sevi jūtu un dziņu spiediena fakts, bet gan gadījums, kad tas apslāpē kritisko apziņu, t. i. apziņu par nepieciešamību vadīties tikai no pietiekošā pamata. Atziņu vēsture rāda, ka lielo atziņas darbinieku skaitā ir bijuši daudzi pat ar vulkanisku jūtu un dziņu dzīvi un tomēr guvuši milzīgus sasniegumus, jo tie ar kritiskās apziņas spēku vajadzības gadījumā varējuši „iegrozot“ lai cik varenos ārteoretiskos dzenuļus. Un vēsture rāda arī, ka cilvēki ar ļoti vāju jūtu un dziņu dzīvi it nebūt nav bijuši tie labākie atziņas darbinieki, bet gan bieži vien — nekustīgas, rosīguma tukšas, it kā izplēnējušas dabas. Lielais teoretīķis savas lai cik varenās jūtas un dziņas nevis apspiež, bet disciplinē tā, ka neļauj to enerģijai iztērēties patiesības ieguvumus (t. i. atziņas) apdraudošā virzienā, bet gan iejūdz tās patiesības kalpībā. Tāpēc prasīt pilnīgu jūtu un dziņu izskaušanu atziņas dzīvē būtu tas pats, kas atteikties no stipriem, vareniem zirgiem tāpēc vien, ka nemākulīga braucēja vadībā tie ratus var iegāzt grāvī. Atteikšanās no tādiem zirgiem nozīmētu... braukšanu ar kleperi vai pat iešanu kājām, kas gan būtu daudz drošāk, bet arī maz ko varētu solīt sasnieguma ziņā. Hēgelis tāpēc pareizi aizrādīja, ka bez lielas kaislības, ko prāts „viltīgi“ liek savā kalpībā, dzīvē neko daudz nevar panākt, arī atziņu dzīvē nē.

Protams, ja pie stipra ārteoretisko dvēseles joslu spiediena kritiskās apziņas spēks tikai nedaudz ir pārāks, tad tam iet tāpat kā valdībai, kam visu laiku jāapkaro spēcīgi dumpinieki un tāpēc istā valsts uzbūvē maz ko var veikt. Priekšnosacījums te tā tad ir, lai kritiskās apziņas vadītā gribas spēja būtu daudz stiprāka par jūtām un dziņām.

Jautājums par individualās atziņas situācijas uzlabošanu ir jautājums par to, ciktāl šai individualai situācijai raksturīgie ārējie un iekšējie apstākļi var tikt mainīti atziņai vēlamā virzienā.

Ārējos apstākļus var mainīt, piem., tādā ziņā, ka izsargas no tīri fiziski traucējošas vides, tāpat no nekritiski spriedošu cilvēku ietekmes: ka, turpretim, mēģina nākt (vai nu personīgā vai ar iespiestiem rakstiem pastarpinātā) sakarā ar lieliem kritiskās domāšanas meistariem, kā tas iespējams attiecīgas zinātniskas izglītības un pašizglītības ceļā. — Protams, pēdējo vārdu arī te, kā vienmēr, teiks iedzimtās dāvanas, bet pie vienādas iedzimtības dažādas pakāpes vingrinājumi tomēr dos stipri dažādus rezultātus. Varens līdzeklis ir spēja personīgi nomierināties atbildīgos teoretiskas izšķiršanas brīžos, lai tad pēc tam atkal varētu arī spriegumā strādāt, līdzīgi tam, kā ar vareniem zirgiem braucot tomēr jāapstājas tad, ja ceļu labi nevar saredzēt, bet ja zināmā tālumā tas saskatīts, var atkal arī „piespiest“. Mēs sen jau zinām, ka visi lielie reliģiju nodibinātāji ir gājuši tuksnesī, lai tur, tālumā no dzīves kņadas, varētu sevī nomierināties un kļūt lielo reliģisko skatījumu spējīgi. Tādu pat „iešanu tuksnesī“ izdara lielie teoretiķi, pēc iespējas izsargādamies no traucējošās dzīves burzmas un, ja ne citādi, tad ar savu vareno koncentrācijas spēju izslēgdami no uzmanības lauka visu, kas varētu traucēt to skatījumus. Tā ir, tā sakot, iešana iekšējā tuksnesī, tuksneša radīšana un nēsāšana sevī, nevis lai tur skumtu vai pat panīktu, bet gan ievāktu jo bagātāku atziņas ražu. Tāda nomierināšanās ārkārtīgi kāpina kritisko apziņu, un tā tad darbojas pretrunībai pretējā virzienā.

Protams, arī te katrai individualai sekmībai ir savas robežas.

Vēsture rāda, ka daži indivīdi ir bijuši, tā sakot, „universāli gari“, spējīgi ietvert savā redzes aplokā un saskaņot milzīgus domu apvārsņus. Tādi bijuši, piem., Aristotelis, Leibnics, Hēgelis. Pēdējais pat izbūvēja tik grandiozu sistemu, kas visas, pat vispretrunīgākās atziņas sistēmas gribēja uzņemt sevī kā vienas un tās pašas dialektiskās, t. i. caur pretrunām sevī attīstošās patiesības momentus. Bet vēsture rāda arī garus, kas stingri fanatiskā šaurumā, neskatoties uz visām citādi lai cik lielām spējām, un pāri šim šaurumam neredzot, daudz un nesaudzīgi nolieguši. Nemaz nenoliedzot vingrinājuma nozīmi, jāatzīst tomēr arī šeit, ka gara plašums ir īpatnēja dāvana, ko cilvēks saņem jau no dzimšanas, un kas vienam jau no sākuma liek slāpt pēc kosma apvārsņiem, citam turpretim meklēt kurmja alas. (Ārteoretiskās joslās tāds gara plašums var izvērsties, piem., nespējā dzīvot vienā un tai pašā vietā, nepieciešamībā joņot pa visu zemes lodi un nekad neapmierināties un taml.)

Personīgās situācijas uzlabošana tā tad var iet ārējo apstākļu maiņas un sevis paša disciplinēšanas virzienā, bet visur te ir robežas. Beidzot neaizmirsīsim arī, ka katra paplašināšanās atziņu joslā prasa lielu un dziļu atziņu joslas izmērijumu. Un te ir viens no visliktenīgākiem punktiem. Atziņas veidojumi nepāriet iedzimtības ceļā, tie jāiekaro katram pašam, bet tas prasa ne tikai daudz spēku, bet arī laika. Citādi sakot: katram jāmacas no jauna, kamēr personīgā dzīve ir īsa (*vita brevis est!*). Līdz cilvēks kaut cik īsti nobriest atziņu joslā, vitalais dzīves plūdums jau ir pāri savam augstākam punktam. Īstais, radošais atziņu periods tā tad jānostaigā ar vitali jau rietošiem spēkiem. Psiholoģiski pētījumi rāda, ka taisni tajās atziņu joslās, kas prasa lielu garīgā apvārsņa plašumu, cilvēks nobriest tikai uz vecuma pusi. Te ir vietā Hēgeļa izteiciens, ka Minervas pūce (kas simbolizē gudrību) sāk savu lido-

jumu tikai krēslā (t. i. jau vitalo spēku gurdumā). Tāds ir cilvēka liktenis, un te principā neko grozīt nevar. Ar to jāsamierinas. Dzīves īsums un patstāvīgas mācīšanās, nevis vienkāršas mantošanas, nepieciešamība ir visstiprākie šķēršļi individualas atziņu situācijas radikālai uzlabošanai.

* *
*

Pamatsituācijā fundētās vēsturiskā un individualā situācijas tā tad nekad nebūs tā pārveidojamas, lai faktiski nevarētu rasties pretrunas atziņu gaitā (kaut principā tāda bezpretrunība domājama un ir regulatīvs — atziņu risinājumu vadītājs — mērķis).

Citādi sakot: pretrunība ir faktiski neizravējams ļaunums cilvēka dabā, tā sakot, radikāls teoretisks ļaunums. Un tomēr — ne tāds ļaunums, kas pilnīgi izslēgtu ceļu uz patiesības pusi.

Skatot cauri zinātņu un filozofiju pretrunas, jāatzīst, ka pamatos te galvenām kārtām ir perspektīvu dažādība, kādās atsedzas viens un tas pats neaptveramais universs vēsturiski un individuali „šauram” cilvēkam. T. i. aiz pretrunu daudzējādības slēpjas cilvēka sašaurinājumā redzēto universa aspektu daudzējādība. Un ja kāds ir spējīgs pietiekoši teoretiski „atvāzties”, tas neredz pretrunas vien, bet aiz tām kosma bezpretrunīgo vienību, izejot no kuras pati pretrunu daudzējādība kļūst saprotama un līdz ar to iekļaujas kosma procesualitātes vienībā. Tāpēc jāsaaka tā: sekli skatoties zinātņu un filozofiju vēsturē, redzot tikai izteiksmju virspusi, bet nevis cilvēka situāciju dziļumus, kuros dzimst atziņu veidojumi, var likties, ka atziņu vēsture ir tikai maldu vēsture. Dziļš skats rāda pretējo: ka cauri visreibinošākām pretrunām tomēr laiku pa laikam atmirdz visuma saskanošā vienība, kuras rēģus tik kaislīgi meklē teoretiķa acs. Noslīdot pietiekošā dziļumā, var saredzēt, ka visdažādāko vēsturisko laikmetu un personīgo perspektīvu izejas punktus stāvējušie gari tomēr visā savā proble-

matikā griežas ap vienu un to pašu augstāk jau raksturoto mūžīgo problemu sastāvu, ka visu viņu problematika sa-
slēdzas uzstādījumū un arī atrisinājūmū vienībā, līdzīgi
tam, ka, neskatoties lai uz cik dažādiem stikla lēcu formē-
juma veidiem un katrreizējās stikla masas staru laušanas
koeficientiem, caur šīm lēcām skatītais viens un tas pats
priekšmets tomēr atsedzas kā vienība visos saskatītos vei-
dojumos. Pie tam šo veidojūmū nesaskaņas top saprotamas,
ja iziet no skatītā priekšmeta vienības un arī staru laušanas
likumības vienības.

Tāpēc nekādas pretrunas neatbaidīs īstus teoretiskus,
bet gan jo vairāk ierosinās meklēt bezpretrunīgos universā
vienības pamatus, no kuriem pašas pretrunas kļūtu izpro-
tamas, — tāpat kā nekādi ļaunuma fakti nenomāks īstu mo-
rales cilvēku, bet vēl vairāk stimulēs to cīņai ar ļaunumu.
Cik zīmīgi dzied Poruks (savās „Neticīgā Toma dziesmās“):

Mūžīgi augstā kalnā
raugas cilvēka acs;
mūžīgi dziļā lejā
nogrimst cilvēks pats.

Nogrimst, — jā gan, bet — lai atkal un atkal celtos
un raudzītos vēl augstāk.

Zinātņu filozofijas problēma

Ar pasauli saprot visa tā kopību, kas kaut kādā veidā ir, pretēji tam, kas nekādā ziņā nav, citādi sakot — ar to saprot esošā jeb iras visumu. Būtiski neaprobežotā un galīgam cilvēkam nekad pilnīgi neizsmeļamā pasaules visumā izceļas atšķirīgas iras joslas, kā, piem., skaitļu, telpas veidojumu, necaur laidīgo ķermeņu, dvēselisko procesu josla u. t. t. Par katru no šīm joslām ir iespējama atsevišķa zinātne, kas tāpēc saucas specialzinātne, ka tās uzdevums — pētīt tikai kādu vienu joslu visā tās atšķirībā no pārējām. Tāpēc zinātņu starpā arī atrodamas tādas specialzinātnes kā aritmetika — par skaitļiem, ģeometrija — par telpas veidojumiem, dabas zinātne — par necaur laidīgiem ķermeņiem, psiholoģija — par dvēseliskām norisēm u. t. t.

Lai cik liela arī būtu atsevišķu joslu izšķirība, tā tomēr nenozīmē šo joslu atdalītību: pasaule kā veselais ir nedalāma, atsevišķo tās joslu izcelšana tāpēc notiek nevis pašā irā, bet tikai atziņā par šo iru. Piem., ja zinātne arī atrod kardinalu atšķirību starp dvēseliskām un ķermeniskām norisēm pasaulē, tā pati zinātne ir spiesta atzīt, ka pieredzes joslā dvēseliskās norises bez ķermeniskām nav sastopamas: dvēseliskās norises vienmēr piesaistītas kādam dzīvnieciskam organismam, atrodamas sakarā ar tā sauc. „miesu“. (Tikai reliģiskai ticībai, kurai atļauts iet pāri katras iespējamās pieredzes robežām, ir atļauts arī atzīt dvēseles dzīvi, kas būtu jau atraisīta no katras ķermeniskas vienības.)

Atsevišķu iras joslu izcelšana tā tad nenotiek pašas iras preparācijas ceļā, bet tikai ar izolētājas abstrakcijas palīdzību.

Lai cik tālu kāda specialzinātne tiktu savas īpatnējās joslas atsegšanā, pati sevi, kā zinātni, tā tomēr līdz ar to vēl neatsedz, līdzīgi, teiksim, tam, kā pat vislabākais starmetis, apkārtne apžilbinošu gaismu iestārodams, pats savu iekšējo uzbūvi tomēr neapstaro, vai arī kā acs, lai cik labi priekšmetus ārpus sevis redzēdama, pati savu iekšējo uzbūvi līdz ar to vēl nesaredz. Pat tad, ja visas atsevišķās iras joslas būtu atsevišķās specialzinātnēs ideālā pilnībā izpētītas, specialzinātnes pašas līdz ar to vēl nebūtu izpētītas.

Tas nozīmē, ka pat visaugstākā mērā kāpinātās specialzinātniskās iespējamības tomēr ir bezspēcīgas izskaust visu neizzinātības tumsu jau tādēļ vien (nerunājot nemaz par pārējiem pamatiem!), ka specialzinātnes, sev vien atstātas, pašas paliek tumsā.

Tāpēc ar nepieciešamību dzimst ideja par tādu zinātni, kas pašas specialzinātnes paceltu zinātniskās izpratnes gaismā. Tāda zinātne vairs nestāvētu blakus citām specialzinātnēm, bet gan pašas šīs specialzinātnes padarītu par savu pētniecības objektu, topot tādā veidā zinātne par pašu zinātni, t. i. ir topot it kā otrā stāva zinātne.

Tikko teiktais ieskatams vēl arī sekojoši.

Ar to, ka dzimst zinātnes par atsevišķām pasaules joslām, dzimst tāda irā, kādas neizzinātā pasaulē vēl nav, t. i. pie pasaules iras nāk klāt jauna, agrāk nebijusi irā — pašu specialzinātņu irā. Tā nestāv kaut kā ārpus pasaules, bet gan dzimst kā savdabīga irā pašā pasaulē, — kā tāda, ar ko vismaz līdz zināšanai mēram izzinātā pasaule ir bagātāka par vēl nemaz neizzinātu. Šī savdabīgā josla — specialzinātņu sfera — vairs nestāv blakus pārējām pasaules joslām, t. i. nestāv blakus skaitļiem, ķermeņiem, dvēseliskiem procesiem u. t. t., bet gan attiecas pret visām šīm joslām kā pret saviem pētīšanas objektiem. Bet tāpat arī pati šī specialzinātņu josla — un tieši visā savā īpatnībā — var kļūt par pētniecības objektu zinātņu filozofijai, kura savukārt vairs nestāv blakus specialzinātnēm, bet gan attiecas pret tām kā pret savu īpatnējo pētniecības objektu.

Kamēr katra specialzinātne ir ievirzīta uz tādu iru, kas pati nav zinātne, bet gan vienkārši — pasaules sastāvdaļa, zinātņu filozofija neiet vairs tieši uz pašu pasauli, bet liec savu interesi no pasaules atpakaļ uz zinātnēm par pasauli. Tāpēc jāsaka, ka zinātņu filozofija ir reflektīva zinātne. Arī psiholoģija, ciktāl tā lieto tā sauc. pašnovērošanas metodi, ir reflektīva, tomēr pavisam citā nozīmē nekā zinātņu filozofija. Psiholoģiskā refleksija iet no apziņas priekšmetiem atpakaļ uz pašu apziņas subjektu. Tāds subjekts tomēr nav zinātne, bet gan īpatnēja — proti, psihiska — ira. Psiholoģiskā refleksija, tā tad, ir virzīta uz iru, kas nav zinātne, kamēr zinātņu filozofijas refleksija — uz iru, kas pati ir zinātne. Atšķirībā no psiholoģiskās refleksijas, zinātņu filozofijai raksturīgo refleksiju varētu saukt par gnozeoloģisko refleksiju, jo zinātņu filozofija pati ir specials atziņas teorijas jeb gnozeoloģijas veids, proti, tā ir zinātniskās atziņas teorija.

Bet vai ar tādu refleksiju nav atklāts ceļš, tā sakot, „sliktā bezgalībā“, jo arī zinātņu filozofiju var padarīt par zinātniska iztīrējuma objektu, tādējādi radītu iztīrējumu — savukārt par jaunas pakāpes iztīrējuma objektu u. t. t.?

Protams gan, ka katru refleksiju var padarīt par objektu nākamās, augstākas pakāpes refleksijā, un tā līdz bezgalībai. Tikai tāda bezgalība nekādā ziņā nav „slikta“, t. i. tāda, kas jautājumu neatrisinātu, bet vienmēr tikai pārstumtu tālāk. Un tāpēc nav slikta, ka, lai cik tālu refleksiju uzslāņojumā arī ietu, katru sasniegto refleksiju savukārt padarot par objektu jaunā refleksijā, visas šīs tālākās pēc savas būtības būtu tādas pat kā pirmās pakāpes refleksija, t. i. tādas pat kā zinātņu filozofijai īpatnējā refleksija, un proti, visas tās būtu... zinātniska atziņa par zinātnisko atziņu. Turpretim pāreja no specialzinātnēm uz zinātņu filozofiju gan nozīmē principiālu ievirzes struktūras maiņu: no zinātnēm par iru, kura pati nav zinātne, te pāriet uz zinātni par pašu zinātni. Līdz ar to kļūst saprotams, ka zinātniskā nolūkā neviens aprādīto, principiāli iespējamo

refleksijas bezgalības ceļu nemaz nemēģinās staigāt, jo atziņai tas nekā jauna nevar dot, un tā tad būtu tukša rotaļa.

Lietderīgi virzoties, tā tad, ir nozīme iet tālāk par pirmās pakāpes refleksiju tikai par tik, cik tas nepieciešams pašas zinātņu filozofijas problēmas noskaidrošanai (kam velti arī šis raksts). Pēc tāda uzdevuma veikšanas zinātņu filozofijai jāstrādā pirmās pakāpes refleksijā, t. i. jāadresējas ne vairs uz sevi pašu, bet uz zinātnēm par tādu iru, kas pati nav zinātne.

Ar to vien, ka zinātņu filozofija aprādīta kā zinātne par pašu zinātņi, tās pētnieciskā īpatnība vēl nav pietiekoši nostiprināta, jo arī zinātņu vēsture ir zinātne par pašu zinātņi. Citādi sakot: spriedums, ka zinātņu filozofija ir zinātne par pašu zinātņi, ir gan patiess kā spriedums, bet nav pareizs kā definējums. — Definējuma funkcijā ņemts tas ir par plašu. Tāpēc jāmeklē atšķirība starp zinātņu filozofiju un zinātņu vēsturi.

Katru faktiski pastāvošu un nevis tikai ilgās konstruētu zinātņi var iztīrīt principāli divējādi. Vienreiz — skatoties tikai pēc tā, cik tāl šī zinātne ir pietiekoši pamatotu atziņu sistema, neatkarīgi no tā, kādos vēsturiskos apstākļos līdz tai nonākts. Citādi sakot: skatoties tikai pēc tā, cik tāl tā ir pietiekoši pamatotu spriedumu sistema, bet neinteresējoties par to, kādos vēsturiskos apstākļos zinātnes spriedumi darināti, pamatoti, sistematizēti. Tādu iztīrājumu mēdz saukt par sistematisku, kritisku, arī loģisku. Otrreiz — apskatot zinātņi taisni kā īpatnēju kultūras faktu vēsturē, kas pastāv un attīstas blakus un sakarā ar citiem kultūras faktiem, kā viena un tā paša vēsturiskā procesa atsevišķām līnijām. Tādu atziņu iztīrājumu mēdz saukt par ģenetisku jeb vēsturisku. Ka minētie iztīrājuma veidi nekādā ziņā nesakrīt, var ieskatīt jau no tā vien, ka zinātņu loģiskās attiecības, t. i. to loģiskā kārtība nekādā ziņā nesakrīt ar zinātņu ģenetiskām attiecībām, t. i. ar to ģenetisko kārtību. Piem., ģeometrija, kā telpas zinātne, vēsturiski ir attīstījusies no praktiskās mērniecības (uz ko no-

rāda jau pats vārds „ģeometrija“, kas sengrieķu valodā nozīmē „zemes mērniecība“), kamēr tas, ko tagad sauc par ģeometriju, ir mērniecības zinātnes pamatos tādā ziņā, ka mērniecības zinātnei jādibinās starp citu arī uz ģeometriskām atziņām. Īsi sakot: kamēr mērniecība bijusi ģeometrijas ģenetiskais pamats, ģeometrija tagad ir mērniecības sistematiskais jeb loģiskais pamats.

Pareizi definējot, tāpēc jāsaka, ka zinātņu filozofija ir kritiska, ne ģenetiska zinātne par pašu zinātņi.

Visu augstāk aprādīto var ietvert sekojošā viegli pārskatamā schemā:

Pasaules kā iras visuma joslas, kas nav zinātnes	← Zinātnes par šīm joslām (specialzinātnes)	← Zinātnes par zinātnēm (1. pakāpes refleksija)	← Zinātniski iztirzājumi attiecībā uz pašām zinātnēm par zinātnēm (augstākās pakāpes refleksija)
Nedzīvie ķermeņi	← Neorg. dabas zinātnes	} Kritiskā zinātne par zinātnēm = zinātņu filozofija	← Zinātņu filozofijas problēmas iztirzājums
Dzīvie ķermeņi	← Org. dabas zinātnes		
Dvēseliskās norises	← Psiholoģija		
Sabiedriskā dzīve	← Sociālzinātne		
Skaitļi	← Aritmetika		
Telpas veidojumi	← Ģeometrija	} Ģenetiskā zinātne par zinātnēm = zinātņu vēsture	← Zinātņu vēstures problēmas iztirzājums
u. t. t.	u. t. t.		

Iepriekšējos iztirzājumos zinātne tika saprasta šaurākā un specifiskā nozīmē, proti, kā specialzinātne, t. i. kā tāda atziņa, kuras mērķis nonākt pie patiesu un pietiekoši pamatotu spriedumu sistēmas par kādu atsevišķu no tādām iras joslām, kas pašas nav zinātnes. Sakarā ar to arī zinātņu filozofija noskaidrojās kā kritiska, ne ģenetiska zinātne par specialzinātnēm. Tā zinātņu filozofiju arī saprot šī nosaukuma parastā, šaurākā un specifiskā nozīmē.

Bet vārdam „zinātne“ ir arī otra, plašāka nozīme, kādā tas aptver ne tikai specialzinātnes, bet arī — zinātnisko filozofiju, t. i. kādā tas aptver visu tādu atziņas joslu, kuru mērķis — nonākt pie patiesu un pietiekoši pamatotu spriedumu sistēmas, vienalga, vai šie spriedumi attiecas uz atsevišķām iras joslām visā to īpatnībā, vai arī uz šo atsevišķo joslu principiem un to atkarību no pēdējiem principiem, kādi guļ pasaules kā visuma pamatos. Citādi sakot: zinātne šī vārda plašākā nozīmē aptver katru pēc patiesu un pietiekoši pamatotu spriedumu sistēmas tiecošos atziņu, — kā tādu, kas attiecas uz atsevišķu iras joslu veidojumiem, tā arī tādu, kas adresējas uz šo iras joslu principiem un, pēdējā aprēķinā, uz pēdējiem principiem vai, kā to sengrieķi mēdza teikt, uz „visu lietu saknēm“. Sakarā ar tādu plašāku zinātnes izpratni arī zinātņu filozofija saprotama plašāki kā kritiska, ne ģenetiska zinātne ne tikai par specialzinātnisko, bet arī par filozofisko atziņu.

Bet vienalga, vai zinātni saprot šaurākā vai plašākā nozīmē, vienmēr ar to saprot vismaz specialzinātņu joslu. Tāpēc arī zinātņu filozofija vienmēr ir kritiska zinātne vismaz par specialzinātnēm.

Būdamā kritiska, ne ģenetiska zinātne par zinātni, zinātņu filozofija tomēr nav tas pats, kas tā sauc. zinātniskā kritika, kāda mēdz izpausties disputu, recensiju, polemisku rakstu u. taml. veidā. Un pirmkārt jau tāpēc nē, ka tāda kritika skar ne pašu zinātni kā veselo, bet tikai atsevišķus faktiskus sasniegumus tajā; otrkārt — tāpēc, ka tāda kritika pati neizveido veselu zinātni, kamēr zinātņu filozofija pati ir vesela zinātne, lai arī cik īpatnēja savas augstāk aprakstītās reflektīvās ievirzes dēļ.

Ja zinātņu filozofiju apzīmē kā kritisku zinātni par zinātni, tad ar nolūku atšķirt to no ģenetiskās zinātnes par zinātni, t. i. no zinātņu vēstures. Zinātņu filozofijas īpatnējā, pretstatā pret ģenetisko uzdevumu izprastā, „kritiskā“ uzdevumā ieiet sekojoši trīs momenti: 1) būtības, būtisko robežu un šais robežās būtiski iespējamo rezultātu

teoretiskās vērtības ieskatijums attiecībā uz zinātnisko atziņu vispār; 2) tas pats — attiecībā uz atsevišķiem zinātniskās atziņas veidiem, t. i. attiecībā uz atsevišķām zinātnēm; 3) zinātņu savstarpējo loģisko, ne ģenetisko attiecību ieskatijums visu zinātņu sistemā, citādi sakot, zinātņu klasifikacija. Paskaidrojumam sekojoši piemēri.

Uz jautājumu par zinātņu vispārīgo būtību var dot atbildi, kāda dota jau augstāk: ka zinātnes ir kulturas funkcijas, kuru uzdevums — sasniegt patiesu un pietiekoši pamatotu spriedumu sistemu vai nu par kādu atsevišķu iras joslu, kā specialzinātnēs, vai arī par iras speciāliem (atsevišķo joslu) un pēdējiem (visas pasaules) principiem, kā zinātniskā filozofijā. Ar pietiekoši pamatotiem spriedumiem pie tam jāsaprot tādi, kuru patiesība ieskatīta kā droša vai vismaz kā varbūtīgāka (paticamāka) par to aplamību. Zinātniskās atziņas būtiskās robežas nesakrīt vis ar patiesības robežām (jo patiesība var atgadīties arī ticējumos), bet gan — ar robežām, aiz kurām vairs nevar spriedumus pietiekoši pamatot un sakārtot sistemā. Kants, piem., domāja, ka tādi jautājumi kā Dievs, dvēseles nemirstība un gribas brīvība jāizraido no zinātnes ticībā, jo nevienu spriedumu par šiem objektiem nevarot kontrolēt, t. i. nevarot ne ar drošību, ne ar varbūtību ieskatīt, ka tie būtu patiesi vai aplami, — un tāpēc nē, ka katrs tāda veida ieskatijums varot notikt tikai iespējamās pieredzes robežās, kamēr minētie objekti stāvot ārpus katras iespējamās pieredzes.

Tagadnes filozofs Bergsons ir pārliecinoši parādījis, ka nekāda zinātniska atziņa nevar tvert iru tās nepārveidotā individualitatē, un tāpēc nē, ka tāda ira, būdama vienreizēja, neatkārtojama, katrā acumirkli jau ir cita, t. i. neapturami plūstoša, mainīga, kamēr zinātne operē ar vispārnozīmīgiem, savā identitatē sastindzinātiem domu darinājumiem — ar jēdzieniem. Pie tādiem pat rezultātiem ir nonācis viens no vislielākiem tagadnes meistariem zinātņu filozofijā — nesen mirušais Rikerts, izejot no tā, ka individualā ira ir dota kā tā sauc. heterogenā kontinuitate, kas

intensivi un ekstensivi bezgalīga, kamēr jēdzieni vienmēr galīgi un bez kontinuitates. Arī tā zinātne, kuras uzdevums pētīt tieši individualo, vienreizējo — vēsture, pēc viņa domām, neatspoguļo vis individualo iru tā, kā tā sevī bijusi, bet gan dod tās pārstrādājumu pēc tā sauc. metodoloģiskām domāšanas formām.

Tā tad, pēc Rikerta domām, katra zinātne dod tikai pārformētu, loģizētu īstenību, kamēr realā eksistence tā, kā tā pastāv visā savā heterogenā kontinuitatē, t. i. kā nepārformēta, ir atrodamā tikai pārdzīvojumā, ne vairs zinātnē.

Tīri individualais, pats sevī ņemts, stāv pāri katrai zinātniskās atziņas iespējamībai, t. i. stāv pāri zinātnes robežām, — tāds ir minēto autoru atzinums par zinātnes būtiskām, nekad nepārkāpjāmām robežām. Attiecībā uz nākamo no augstāk aprādītiem zinātņu filozofijas uzdevumiem — uz iespējamo zinātnisko sasniegumu teoretisko novērtēšanu — Bergsona un Rikerta domas ir dažādas. Bergsons, izejot no tā, ka vienīgā īstā irā ir mūžīgi neapturamā ilgšana, nāk pie atzinuma, ka pēc loģiskām formām konstruētās zinātnes īsti esošo nemaz nevar atsegt, ka tās tāpēc ir teoretiski tukšas, t. i. bez patiesības sastāva, kaut gan ar milzīgu praktisku nozīmi. Rikerts, turpretim, apgalvo, ka zinātnēs ir patiesības sastāvs, t. i. ka zinātnēm ir teoretiskā nozīme. Tikai patiesība viņam nav realās iras atsegtība tā, kā šī irā pastāv pati sevī, bet ir vērtība, kuras virzienā iras pārformēšanai domāšanā jānotiek. Citādi sakot: patiesība viņam ir no atziņas neatkarīgs princips, kas nosaka, ciktāl realitātes pārformēšana vispārnozīmīga. Tikai naivā, vēl šaipus filozofiskās kritikas stāvošā domāšana mēdzot pieņemt, ka atziņas patiesībā realā irā atsedzas tā, kā tā ir pati sevī, t. i. ka atziņa nevis pārformē, bet vienkārši atsedz.

Ir vispār zināma patiesība, ka lielu un vislielāko sasniegumu gūšanai sportā it nebūt nav vajadzīgs būt specialistam cilvēka anatomijā un fizioloģijā. Bet ja grib sporta

sasniegumus dziļi izprast, ieskatīt to iespējamības robežas un tāpat ieskatīt viena sporta veida attiecības pret citiem, tad gan jāņem palīgā cilvēka anatomija un fizioloģija. Līdzīgi tas ir ar darbu specialzinātnēs. Tīri specialzinātnisko uzdevumu veikšanā vien atrodoties, pietiek ar zinamu tīri tehnisku vingrību attiecīgās nozarēs, negriežoties pēc palīdzības pie zinātņu filozofijas. Bet ja grib ne tikai specialzinātniski darboties, bet arī — izprast, ko īsti dara, cik tāl to principiāli var darīt, kāda ir sasniegumu teoretiskā vērtība un kādās attiecībās tie stāv pret citu specialzinātnisko joslu sasniegumiem, tad zinātņu filozofija nepieciešama.

Var gadīties, ka kādam specialzinātniekam reizē ir arī zināšanas zinātņu filozofijā. No tāda specialzinātnes un zinātņu filozofijas apvienojuma viērā personā tomēr tikpat maz var secināt, ka minētās pētniecības nozares viena bez otras nevar pastāvēt, cik maz no tā, ja kāds ķīmiķis ir reizē arī labs komponists, var secināt, ka ķīmija ir neatdalami saistīta ar muzikalās komponēšanas mākslu.

Ja specialzinātniekam viņa tīri specialzinātniskā darbā arī nav vajadzīga zinātņu filozofija kā vesela zinātne, savs minimums no tās, kaut arī ļoti niecīgs, tam tomēr vajadzīgs, proti, ciktāl savas zinātnes sākumā viņš spiests definēt savu zinātni. Tāds definējums jau ir spriedums par pašu zinātni, t. i. gnozeoloģiskā ziņā reflektīvs spriedums un iederas zinātņu filozofijā.

Kādi ir priekšnosacījumi sekmīgai darbībai pašā zinātņu filozofijā?

Zinātniskā atziņa ir specials atziņas veids. Tas nozīmē, ka tās izpratnei zinātņu filozofijai vispirms nepieciešams tas, ko par atziņu vispār māca vispārīgā loģika un atziņas teorija (jeb gnozeoloģija). Ka tas tā, var paskaidrot vēl arī sekojoši. Kamēr atsevišķu pētniecības joslu izšķirības var būt ļoti lielas, tajās atrodami veidojumi pēc savas uzbūves ļoti tāli, pat nesalīdzināmi (lai padomājam tikai par matematisko trijstūri un... labsirdību!), pašas

zinātnes ietver sevī kā uzskates elementus, tā arī tādus domāšanas veidojumus kā jēdzienus, spriedumus, slēdzienus, teorijas, hipotezes u. t. t. Ķīmisko reakciju, fizioloģisko procesu, atomaro strukturu, dvēselisko pārdzīvojumu, telpas veidojumu u. t. t. izpratne ir kaut kas pavisam cits nekā spēja orientēties uzskates un domāšanas elementos un to apvienojumos atziņas veseluma vienībā. Bez loģikas un atziņas teorijas palīdzības var gan saskatīt, un pat meistariski saskatīt, kādas specialzinātnes joslu, bet nevar saskatīt pašu specialzinātni kā patiesu un pietiekoši pamatotu spriedumu sistemu. Lai cik ģeniāls arī būtu, piem., kāds ķīmiķis savu ķīmisko reakciju pētīšanā, pašu ķīmiju kā zinātni tas ķīmiskā retortē pētīt nevar — tādām uzdevumam vajadzīgas vispirms, tā sakot, loģikas un atziņas teorijas retortes, ko var aizņemt tikai no filozofijas.

Atziņa nekādā ziņā nav tāds esošais, kas būtu sevī absolūti noslēgts, no katra cita esošā neatkarīgs un, tā sakot, absolūti pašpietiecīgs. Taisni otrādi: atziņa vienmēr ir atziņa par kādu esošo, tās uzbūve stāv visciešākā sakarā ar šo esošo. Tas nozīmē, ka bez esošā pamatuzbūves ieskatījuma nevar iztikt nekāda atziņas teorija. Un tā kā filozofisko mācību par esošā pamatuzbūvi, tā sakot, par esošā satversmi, parasti sauc par ontoloģiju, tad jāsaka, ka atziņas teorija atrodas visciešākā sakarā ar ontoloģiju un bez tās nemaz nav iespējama. Ontoloģija savukārt tikai tiktāl ir kritiska, cik tā sevi var atziņas teorijas priekšā attaisnot, t. i. parādīt, kā tā esošā satversmi var iznīcināt. Atkarība starp atziņas teoriju un ontoloģiju tā tad abpusēja.

Katrā ziņā jāsaka, ka katra bez izņēmuma atziņas teorija — apzināti vai neapzināti — ietver sevī noteiktus ontoloģiskus uzskatus. Ja tomēr runā par atziņas teoriju un ontoloģiju kā par divām dažādām teoretiskās filozofijas nozarēm, tas nozīmē, ka vienreiz pētnieciskās intereses centrā stāv atziņa par esošo, otrreiz — pats esošais.

Lai cik nepieciešamas zinātņu filozofijai vispārīgā loģika un atziņas teorija arī būtu, abas tās tomēr ir tikai ne-

pieciešamas, bet nav pietiekošs nosacījums zinātņu filozofijas iespējamībai. Īpatnības atsevišķu zinātņu uzbūvē stāv visciešākā sakarā ar to esošā joslu īpatnībām, uz kādām šīs zinātnes attiecīnātas, kuras ir šo zinātņu objekts. Tas nozīmē, ka zinātņu uzbūve nemaz nav ieskatama, ja nepazīst attiecīgās esošā joslas. Bet vai ar to nav prasīts, lai zinātņu filozofijas pārstāvis pats būtu arī specialists visās zinātņu nozarēs, kāds prasījums pie tagadējā zinātņu plašuma vairs nekādā ziņā nav pildams un, tā tad, nozīmētu pašas zinātņu filozofijas faktisku neiespējamību?

Augstāk jau aprādīts, ka zinātņu filozofija nav tas pats, kas tā sauc. zinātniskā kritika. Tas nozīmē, ka zinātņu filozofijas pārstāvim it nebūt nav vajadzīgs būt spējīgam uzstāties visos specialzinātniskos disputos, viņam nav jābūt spējīgam rakstīt recenzijas par visiem specialzinātniskiem publicējumiem u. taml., kas, protams, būt neiespējami. Lai varētu pienācīgi kalpot augstāk aprādītam zinātņu filozofijas uzdevumam, pietiek ar specialzinātņu pārzināšanu to pamatlinijās, kas gan arī ir ļoti grūti, bet tomēr nav pilnīgi neiespējami.

Lai paskaidrotu, kā zinātņu filozofijas pārstāvis var iegūt viņam nepieciešamās zināšanas specialzinātņu pamatlinijās, var lietot sekojošu salīdzinājumu. Ir zināms, ka var lieliski pārzināt kādu atsevišķu celtni lielpilsētā, nesajēdzot šīs lielpilsētas vispārējo planu, un arī otrādi: ka var ļoti labi orientēties tādā vispārējā planā, nepazīstot pilnībā atsevišķas celtnes. Zinātņu filozofijai pietiek ar tādu vispārēju planu katrā specialzinātņu lielpilsētā, tā sakot, — ar specialzinātņu valsts satversmes zināšanu. Un tas, kā jau teikts, tomēr ir iegūstams, lai cik arī grūti.

Pie jautājuma par specialzinātņu pārzināšanu to saņemumu pamatlinijās svarīgs vēl arī sekojošais.

Zinātņu filozofijai gan jāiziet no pašreizējā specialzinātņu stāvokļa, bet ar to vien nepietiek — palīgā jāņem arī šo zinātņu vēsture, kaut arī vēl rupjākās pamatlinijās ieskatīta nekā to pašreizējais stāvoklis. Pirmkārt, jau tā-

pēc, ka tas ļoti atvieglina un padziļina pašreizējā stāvokļa izpratni, otrkārt, arī tāpēc, ka laika ziņā pēdējais un visjaunākais ne katrreiz ir arī vislabākais: kā visās kultūras nozarēs, tā arī zinātņu attīstībā var būt pagrimšanas (dekadences) stāvokļi vai nu visā kādas zinātnes apjomā, vai tās atsevišķā daļā. Visbiežāk tas gadas tā, ka pētījumu steigā un trauksmē, rijīgi pēc arvien jauniem sasniegumiem dzenoties, var zaudēt pamatīgumu, dziļumu, zaudēt, tā sakot, gaumi uz dziļām un nopietnām problemām, pakļaujoties efektiem un pat zinātniskām sensacijām. (Zīmīgi, ka tieši mūsu dienās ir atskanējuši prasījumi, lai uz laiku apturētu rekordveidīgo tālāk dziīšanos pēc arvien jauniem sasniegumiem un tā dotu iespēju, tā sakot, loģiski sagremot nepārskatamos rezultātus, kas milzīgos apmēros gan aprīti, bet guļ kā nedzīvs materials zinātniskās izpratnes kuņģī.)

Specialzinātņu vēsture pa daļai atrodama filozofijas vēsturē. (Viens no slavenākiem filozofijas vēsturniekiem — Vindelbands — savai jauno laiku filozofijas vēsturei dod šai ziņā ļoti raksturīgu virsrakstu: „Jauno laiku filozofijas vēsture sakarā ar vispārējo kulturu un atsevišķām zinātnēm“.) Bet ir arī īpaša zinātņu vēsture. Zīmīgi, ka jau labi sen tiek prasīts, lai filozofisko studiju programma ietvertu arī filozofijas vēsturi. Citādi tas bijis ar specialzinātnēm: savas vēstures lomu tās sāk izprast tikai pašā pēdējā laikā, kad ir pat izskanējuši prasījumi, lai katras specialzinātnes programā augstskolās tāpat ieslēgtu šīs zinātnes vēsturi, kā filozofisko studiju programā ieslēgtā filozofijas vēsture. Pastāv pat jau tāda apvienība kā „Starptautiskā zinātņu vēstures akadēmija“, kura ik četrus gadus notur starptautiskus zinātņu vēstures kongresus *).

*) Pēdējais — ceturtais — tāds kongress notika 1937. g. septembrī Prahā (Čehoslovākijā). Tā darbība bija iedalīta sekojošās sekcijās: vispārējā, matemātiskā, dabas zinātniskā, medicīniskā, agronomiskā un tehniskā (ieslēdzot pēdējā arī militari-tehniskās zinātnes). Nākamais kongress paredzēts 1941. g. šveicē.

Protams, zinātņu vēsture var interesēt zinātņu filozofiju tikai kā palīglīdzeklis tās īpatnējo uzdevumu veikšanai, t. i. tikai, ciktāl zinātņu vēsture var palīdzēt atrisināt zinātniskās atziņas būtības, būtisko robežu, sistematiskā iedalījumā un iespējamo sasniegumu teoretiskā novērtējuma problēmas (par ko sīkāk runāts augstāk). Kas pāri šīm robežām, stāv jau ārpus zinātņu filozofijas interešu loka. Arī zinātņu vēsture ir spiesta, savukārt, līdz zināšanai mēram orientēties zinātņu filozofijā, jo nav iespējams izprast kādas zinātnes vēsturisko attīstību, galīgi nepazīstot šīs zinātnes uzbūvi.

Kopsavilkumā par priekšnosacījumiem, kādi nepieciešami sekmīgam darbam zinātņu filozofijas laukā, var teikt sekojošo. Ja zinātņu filozofiju saprot parastā un šaurākā nozīmē (kā zinātņu filozofiju par specialzinātnēm), tās pārstāvim nepieciešamas pamatīgas zināšanas tajās filozofijas daļās, kas saucas vispārīgā loģika un atziņas teorija, kā arī svarīgāko pamatliniju zināšana pašās specialzinātnēs un to vēsturē. Ja, turpretim, zinātņu filozofiju saprot tik plaši, ka tā aptver arī mācību par filozofiskām zinātnēm, tās pārstāvim vajadzīgas vēl arī pamatliniju zināšanas pārējās (ārpus vispārējās loģikas un atziņas teorijas stāvošās) filozofijas daļās un filozofijas vēsturē. Te gan jāaprāda, ka tādu zinātņu filozofijas pārstāvju, kas sekmīgi aptvertu visu specialzinātņu un arī visas filozofijas joslas, tikpat kā nav.

Visgrandiozākais piemērs gan laikam būs Vunts (Wilhelm Wundt, 1832—1920, ko nevajaga sajaukt ar viņa dēlu Maksu Vuntu, arī filozofijas profesoru). Sākumā bijis fizioloģijas profesors, vēlāk pārgājis uz psiholoģiju un filozofiju, dibinājis Leipcīgā pirmo psiholoģijas institutu pasaulē. — Viņa universalā zinātņu filozofija atrodama viņa lielajā, ap 2000 lappuses aptverošajā „Loģikā“ ar ļoti zīmīgu problēmu iedalījumu: pirmais sējums apskata vispārējo loģiku un atziņas teoriju, otrais — eksaktās zinātnes (matematiku un dabas zinātņi), trešais — gara zinātnes. Bagātīgi specialzinātņu un to vēstures, tāpat arī filozofijas un tās

vēstures dati atrodami visā iztīrājuma gaitā. Vienā ziņā gan arī Vunta, lai cik apbrīnojami plašā zinātņu filozofija vēl ir par „šauru“: tā skar tikai teoretiskās zinātnes. (Par izšķirību starp teoretiskām un praktiskām zinātnēm sk. autora rakstu „Teoretiskās un praktiskās zinātnes“, šai krājumā.)

Lielākais vairums filozofijas mācības pārstāvju piegriežas galvenokārt kādai vienai zinātņu grupai, pat atsevišķai zinātnei, pārējās skarot tikai tiktāl, cik tas vajadzīgs šiem speciāliem nolūkiem. Tā, piem., Dilteja (Dilthey) un Šprangera (Spranger) nopelni ir nevis mācībā par dabas, bet par gara zinātnēm. Kaut gan Rikerts plaši iztīrājis arī dabas zinātniskās atziņas problēmu, viņa zinātņu filozofijas smaguma punkts tomēr ir tā sauc. vēstures loģika. —

Šai rakstā veltīta zinātņu filozofijas problēmas noskaidrojumam, nebūtu lieki arī sekojoši terminoloģiski aprādījumi.

Zinātņu filozofijas apzīmējumam vācu valodā parasti lietojamais termins „zinātņu mācība“ (Wissenschaftslehre), pēc kura darināts arī krievu termins „naukoučēņije“, ir ņemts no vācu filozofa Fichtes (Fichte) mācības, kurā šim terminam gan nav tāda pat nozīme, kādā to lieto tagad un kāda paskaidrota šai rakstā. Bieži vien — un pie tam dažādu tautību zinātnē — tiek lietoti citādi apzīmējumi: „zinātņu loģika“, „zinātņu loģika un atziņas teorija“, „zinātniskās atziņas teorija“, „zinātņu loģika un metodoloģija“, pat vienkārši „zinātņu metodoloģija“. No pēdējā termina lietojuma gan attiecībā uz visu zinātņu mācību vajadzētu izsargāties, saglabājot terminu „zinātņu metodoloģija“ tikai vienai zinātņu filozofijas daļai, proti tai, kas speciāli iztīrā zinātņu metodes. Ir mēģināts lietot arī terminu „zinātņu teorija“, kāds gan viegli var tikt pārprasts, saprotot ar to nevis zinātņu filozofiju, bet zinātnēs ieejošās teorijas. Tāpat ir ticis mēģināts darināt specialu, no citām joslām nepārņemtu terminu, izejot no antikām valodām. Franču zinātnieks Ampērs (Ampère), piem., lietojis vārdu „matesioloģija“ (mathésiologie), vācietis Šingnics (Schingnitz) ietei-

cis „scientioloģiju“. Pēdējais tādā pat ziņā ne visai izdevīgs, kādā termins „socioloģija“ sabiedrisko zinātņu joslā: proti, pirmā puse tam ņemta no latīņu, otra — no grieķu valodas. Tāpēc, ja jau par katru cenu grib lietot speciali darinātu terminu ar antiku ģenezi, visieteicamākais būtu no grieķu valodas darinātais — „epistemoloģija“, ja franču (un bieži arī angļu) literatūrā to nelietotu citā, plašākā nozīmē, saprotot ar to atziņas teoriju (jeb gnozeoloģiju) vispār. Tāpēc šī raksta autors palicis pie termina „zinātņu filozofija“, kādu parasti šai gadījumā lieto jaunākā franču un angļu literatūrā (kā „philosophie des sciences“ un „philosophy of science“). Pēc vācu parauga darinātais termins „zinātņu mācība“ latviešu valodā tādā ziņā mazāk izdevīgs, ka to viegli var pārprast, saprotot ar to vai nu pašās zinātnēs ieejošās mācības vai zinātņu mācīšanu.

*

*

*

Apziņa vispār ir tas punkts pasaules attīstībā, kurā pasaule ne tikai eksistē, bet arī pati sevi sāk redzēt. Ar to nav teikts, ka katra apziņa jau būtu pasaules pareizs redzējums, tā sakot tās objektīvs atspoguļojums. Taisni otrādi: apziņa sākotnēji ir bioloģisku uzdevumu kalpībā, ir „iejūgta“ apziņa, kas — kā to izsaka Viljams šterns — uzliesmo tikai dzīves konfliktu brīžos, rāda tikai „dzīves cīņas pusi“ un pēc tam, kad tā palīdzējusi konflikta atrisinājumā, atkal dziest. Tikai vēlāk apziņa izraujas no bioloģiskā derīguma diktaturas un spēj piegriezties arī tādiem pārbioloģiskiem mērķiem kā patiesībai — atziņā, skaistumam — mākslā u. t. t. Bet arī tad, kad apziņa jau noteikti meklē izzināt pasaules iru, tā bieži krīt maldos. Zinātne nozīmē mēģinājumu konstruēt kritisku, t. i. pārbaudamu, kontrolējamu apziņu par pasauli un cilvēka dzīvi tajā, t. i. mēģinājumu konstruēt tādu apziņu, kuras atzinumi būtu raksturoti ar to, ka šo atzinumu patiesība būtu droša vai vismaz varbūtī-

gāka (paticamāka) par to aplamību. Zinātņu filozofija nozīmē mēģinājumu tikt līdz kritiskai apziņai par pašu zinātņi. Īsi sakot: apziņa ir punkts, kurā pasaule vispār sāk pati sevi redzēt, vienalga vai pareizi, vai nē; zinātne ir punkts, kādā pasaule mēģina sevi skatīt kritiski pārbaudamā veidā; zinātņu filozofija ir punkts, kurā zinātne sāk kritiski pārbaudamā veidā atsegties pati sev, citādi sakot: tā ir zinātņu kritiskas pašapziņas vieta.

Teoretiskās un praktiskās zinātnes

Cik var spriest pēc zinātnes rīcībā esošiem datiem, dažādas zināšanas sākotnēji (pirmreizēji) radušās, lai kalpotu dzīves praktiskām vajadzībām, t. i., lai palīdzētu cilvēkam cīņā par viņa dzīvei derīgo un pret viņa dzīvei kaitīgo. Savas pastāvēšanas pirmlaikos tās tā tad pēc sava uzdevuma nav principāli atšķīrušās no pārējiem daiktiem, ko cilvēks ņēmis savā rīcībā. Bet kas ir daikti vispār? — Tādi cilvēka pašas dabas dotā sastāvā neieejoshi veidojumi, ko viņš vai nu atradis jau gatavus savā priekšā (kā, piem., akmeņus, koka gabalus u. taml.), vai arī mākslīgi darinājis un ieslēdzis savas dzīves uzdevumu kalpībā. Tādi daikti bijuši pa daļai materiāli (nūjas, rungas, akmens cirvji, vēlāk jau arī metala dunci u. t. t.), pa daļai garīgi (dažādas uzkrātas dzīves gudrības, visāda veida lietojuma pamācības u. t. t.). Garīgo daiktu starpā bijušas arī visvisādas zināšanas.

Tās pašas praktiskās vajadzības, kas zināšanas sākotnēji dzemdējušas, novedušas arī pie atsevišķu zināšanu apvienošanas lielākos zināšanu ciklos. Tādas praktisku mērķu dzemdētas un jau lielākos ciklos apvienotas zināšanas arī jāuzskata par zinātņu ģenētiskiem sākumiem. Ceļš no tiem līdz moderno zinātņu stāvoklim gan nav mazāk brīnišķīgs kā attīstības gājiens no primitīvās telts līdz modernai lielpilsētai vai no primitīvās laiviņas līdz modernam okeana tvaikonim-milzenim.

Iedziļināšanās pasaules uzbūvē tā tad sākotnēji kalpojusi dzīves cīņas pusei. Bet — līdz ar arvien pilnīgāku pasaules atsegšanos — pakāpeniski radusies arī patstāvīga, no derīguma neatkarīga interese pret pasauli. Ar to daļa

no zināšanām atbrīvojusies no tieša praktiska spiediena, no praktisko vajadzību diktaturas un pakāpeniski kļuvusi tā, ko tagad mēdz saukt par tīri teoretisko zinātni.

Protams, gandrīz vai katru tīrās atziņas sasniegumu vēlāk var izlietot arī par labu dzīves praktikai. Bet lai cik labi tāds lietojums vēlāk arī izdotos, teoretiskā jeb tīrā zinātne vispirms rūpējas tikai par patiesības mērķiem, atstājot meklēšanu pēc praktiskā lietojuma iespējamībām citām kultūras nozarēm. Tā iezīmējas īpatnējs attīstības gājiens: dzimst zinātne no praktiskām vajadzībām, vēlāk var no tām atrauties un tieši kalpot tikai tīrai atziņai, t. i. tīrai patiesības meklēšanai, bet beigu beigās gandrīz vai visus tās rezultātus atkal mēdz kalpināt praktikā. Kā piemēru varētu minēt matematiku. Kādreiz tā dzimusi no praktiskām skaitīšanas un mērīšanas vajadzībām. Vēlāk nodevusies arī tīriem atziņas nolūkiem. Tādas tīri teoretiskas matemáticas sākumi un svarīgās pamatlinijas atrodami jau sengrieķu domāšanā. Jaunos laikos ir radies viens no visgrandiozākiem matemáticas sasniegumiem, var teikt — viens no tās vislielākiem triumfiem — tā sauc. infinitezimalās metodes jeb bezgalīgi mazo lielumu analīzes atklājums, ko viens no otra pilnīgi neatkarīgi veikuši divi lieli domātāji: angļis Ņutons († 1727) un vācu domātājs Leibnīcs († 1716). Tikai pateicoties tādām tīrās matemáticas atklājumam kļuva iespējama žilbinošā mehanīkas attīstība un uz mehanīkas dibināto tehnikas nozaru vēl cilvēces vēsturē nebijis un arvien pieaugošs triumfs.

Tīri teoretiskā zinātne nav tikai mākslots, no dabas pilnīgi atrauts darinājums vien, bet gan tā atbilst arī vienai no cilvēka dabīgām prasībām, kā to ļoti labi izteica jau sengrieķu filozofs Aristotelis pazīstamā teikumā: cilvēki dabīgi tiecas zināt. Šī dabīgā zinātkāre tomēr sākumā ir nostumta pie malas, jo vispirms vajadzīgs eksistēt (*primum vivere!*), bet eksistences līdzekļu sagādāšana vēl uzsūc gandrīz vai visu apziņas enerģiju.

Neaizmirsīsim, ka zinātne nevis tāpēc ir patiesa, ka tā

var būt derīga, bet gan otrādi — derīga tā var kļūt ar to, ka tā ir patiesa. Tāpēc tuvākais zinātnes mērķis arvien būs patiesība, vienalga, vai tās sasniegumus vēlāk kādiem praktiskiem nolūkiem izlieto vai nē. Tāpēc saprotams, ka jo mazāk zinātne jau savos pamatos domā par praktiskiem uzdevumiem, jo atklātāks, neierobežotāks ir tās redzesaploks, sakarā ar ko tā jo vairāk var derēt arī par pamatu praktikai. Dzīves praktiskums tā tad bieži vien izradās kā ēna: jo to ķer, jo tā bēg, bet kas par to nedomā, tam tā skrien pakaļ. Zinātņu vēsture rāda, ka daudzi arī praktiski ļoti svētīgi atklājumi radušies no tīri teoretiskiem meklējumiem. Pārmērīgs prakticismis jau zinātnes izejpunktos ļoti sašaurina tās horizontu, izslēdzot no saskatāmības visu, kam līdz šim vēl nav bijis praktiskas nozīmes, bet kam vēlāk tāda var būt un pat ļoti augstā pakāpē. Padomāsīm tikai, vai parastais dzīves praktiķis, vienmēr tikai derīguma mērķu apsēsts, kādreiz būtu varējis nonākt līdz jau minētiem grandioziem matematisks sasniegumiem, uz kā dibināta jaunlaiku mechaniskā tehnika? Droši vien nē, jo viņam nebūtu bijis šim nolūkam nepieciešamo tīri teoretisko priekšnosacījumu, un tāpēc, baidīdamies no praktiskās enerģijas upurēšanas teorijas mērķiem, viņš nekad nebūtu varējis likt pamatu arī tam derīgumam, ko radījusi minētā tehnika. Arī šeit attaisnojas vecā gudrība, ka ja nekā negrib ķīlā likt, pie īsta ieguvuma nevar tikt.

Bieži vien, un jo sevišķi tagadnes grūtajos dzīves apstākļos, mēdz teikt, ka tīri teoretiskās zinātnes esot greznības jeb „luksa“ priekšmets, kas nosūcot daudz dzīves līdzekļu un arī dzīvās enerģijas no kalpības praktiskām vajadzībām. No augstāk teiktā tomēr skaidrs, ka tāds uzskats dziļi nepareizs. Visas praktiskās zinātnes, kā par to būs runa vēlāk, lielā mērā dibinājas uz teoretiskām. Citādi sakot: tīri teoretiskās zinātnes ir it kā plašas un varenas labības klētis, ar bagātīgiem apcirkņiem, kuros uzkrāti patiesības gaudi gan krāti aiz tīras intereses pret pašiem šiem gaudiem, bet neskatoties uz to, šie apcirkņi

tomēr katrā laikā ir neaprobežoti devīgi atvērti arī tajos uzkrāto graudu praktiskam lietojumam.

Katras zinātnes uzdevums ir kļūt par patiesu un pietiekoši pamatotu spriedumu sistemu, citādi sakot: dot pietiekoši pamatotu patiesību kopsakarū. Tas attiecas kā uz teoretiskām, tā arī uz praktiskām zinātnēm: kā vienām, tā otrām jāstāv no spriedumiem, kas pietiekoši pamatoti (t. i. aprādīti kā to patiesībā droši vai vismaz varbūtīgi jeb patīkami) un sakārtoti stingrā vienībā.

Neskatoties uz minēto līdzību zinātnes veidu uzbūves pamatlinijās, starp teoretiskām un praktiskām zinātnēm ir arī svarīgas izšķirības.

Teoretiskās zinātnes spriedumi (t. i. tās apgalvojumi vai noliegumi) drīkst attiekties tikai uz esošo jeb iru, neatkarīgi no tā, vai šis esošais kaut kādā ziņā vērtīgs vai nevērtīgs, labs vai slikts. Lieliski teoretiskās zinātnes uzdevumu formulēja jau senie grieķi, aprādīdami, ka tās uzdevums esot par esošo izteikt, ka tas ir, par neesošo, ka tā nav, izsargājoties savos spriedumos no katras vērtīguma iztīrāšanas. Tāpēc, piem., tīri teoretiskai sabiedriskai zinātnei revolūcijas un reakcijas, sabiedrības ziedu laikmeti un sabrukumi vienādi ir; astronomijai miglājs tikpat ir, cik ir augsti izstrukturētas saulu sistēmas; bioloģijai infuzorijas nav mazāk esošas, kā cilvēki; anatomijai — kā ziedoša organisma, tā arī slimības saēsta organisma stāvokļi ir neapšaubams esošais, tāpat kā teoretiskai psiholoģijai vienādi jāpieiet kā idiotam, tā ģenijam, redzot abos kaut arī stipri izšķīrīgus esošā gadījumus, bet atsakoties no izšķirību iztīrājuma pēc to vērtīguma. Senie grieķi deva arī lielisku uzskates gleznu, kas var ilustrēt tīrās teorijas būtību. Un proti: viņi salīdzināja tīro teoretiku ar cilvēku, kas gan stāv pašā dzīves tirgus burzmā, bet nevis lai pirktu vai pārdotu (t. i. nevis lai cīnītos par vērtībām), bet gan tikai, lai skatītu, t. i., lai redzētu, kas ir un kā nav, vienalga, vai tas labs, vai slikts.

Teoretisko zinātņu spriedumi tad arī saslēdzas vien-

bās, t. i. atsevišķo zinātņu sistemās, pēc pašām esošā (iras) joslām, kā, piem., spriedumi par skaitļiem saslēdzas aritmetikā, spriedumi par telpas veidojumiem — ģeometrijā, spriedumi par dzīvniekiem — zooloģijā, spriedumi par augiem — botanikā u. t. t. Citādi sakot: spriedumu sakaru to vienībā jeb sistemā tīri teoretiskās zinātnēs nosaka pašas esošā jeb iras joslas, kas no cilvēka vērtējumiem neatkarīgas, un tāpat no viņa vērtējumiem neatkarīga arī sprieduma ieslēgšanās vienā vai otrā zinātnē.

Pavisam citādi tas ir praktiskās zinātnēs: spriedumi šeit tiek sakārtoti nevis pēc esošā joslām, bet pēc kādas derīguma vērtības. Piem., medicinas jeb ārstniecības zinātnē iesaistas milzīgs vairums spriedumu no anatomijas, fizioloģijas, ķīmijas, fizikas, kristalografijas u. t. t., kas attiecas uz visdažādākām esošā joslām, bet kas saistīti vienībā pēc tās derīguma vērtības, kādai medicīna kalpo, proti — pēc cilvēka veselības vērtības. Citādi sakot: cements, kas atsevišķu spriedumu ķieģeļus saista zinātnes celtnes vienībā, te ir kāda derīguma vērtība. Pedagoģijas zinātnē ir iesaistīti spriedumi, kas attiecas uz cilvēka vispār un speciāli uz bērna un jaunekļa ķermeņa dzīvi, dvēseles dzīvi, sabiedrisko apkārtni, vēsturisko laikmetu, valstisko iekārtu u. t. t. Visus šos spriedumus, kas pēc to objektu joslām tik dažādi, te saista audzināšanas vērtība. Agronomijas (jeb lauksaimniecības) zinātnē ir ietverti spriedumi no augu un dzīvnieku anatomijas un fizioloģijas, tāpat no vispārīgās bioloģijas, organiskās ķīmijas, meteoroloģijas, tautsaimniecības mācības un vēl citām nozarēm. Visus šos tik dažādos spriedumus te saista vienībā lauksaimniecības derīgums.

Bez spriedumiem, kas praktiskās zinātnēs pārņemti no teoretiskām, kā augstāk minētos gadījumos, šais praktiskās vēl iederas arī spriedumi, kādus teoretiskās zinātnēs nemaz nevar atrast un kas, tā tad, ir īpatnējs praktiskās zinātnēs veikts darinājums. Tie ir spriedumi, kas attiecas nevis uz vienu vai otru esošā joslu kā tādu, bet gan — uz to,

kā esošā joslu var pārveidot vēlamo mērķu virzienā. Citādi sakot: šie īpatnējie spriedumi ir apgalvojumi vai noliegumi par to, kādas pārveidojuma iespējamības noteiktu mērķu virzienā slēpj sevī kāds esošais. Tā, piem., ārstniecības zinātnē ir spriedumi par to, kā var dziedināt cilvēku no kuņģa, plaušu, aknu un taml. slimībām, agronomijas zinātnē ietverti spriedumi par to, kas darams ar laukiem un mājlopiem, lai jo labāk realizētu lauksaimniecības mērķus; pedagogijā ir spriedumi par audzināšanas paņēmieniem, inženierzinātnēs — spriedumi par to, kā, piem., jāpārveido dzelzs, lai tā varētu derēt kā tilts; kā jāpārveido zemes virsma un tuvākie slāņi zem tās, lai tā derētu kā satiksmes ceļš u. t. t., u. t. t.

Lai tādus spriedumus varētu veidot, ir vajadzīgs zināt esošā likumības, jo pārveidošana iespējama nevis pret dabas likumiem, bet tikai saskaņā ar tiem. Vai, kā to kādreiz izteica lielais angļu filozofs Beikens (Brancis Bacon, † 1626): *natura parendo vincitur*, t. i. daba tiek uzvarēta pakļaujoties tās likumiem. Esošā likumu zināšana tiek pārņemta no teoretiskām zinātnēm, bet veids, kā šos likumus var kombinēt, lai rastos vēlamais sasniegums, ir praktiskām zinātnēm īpatnējo spriedumu uzdevums.

Ar tehniku šī vārda plašākā nozīmē jāsaprot realitātes pārvaldīšana cilvēka mērķu virzienā, izejot no tās likumu zināšanas. Tehnikas problemā jāizšķir: pats tehniskais process, t. i. pati esošā pārstrādāšana vēlamo mērķu virzienā, dibinoties uz esošā likumu zināšanas, un tehniskās zināšanas. Pēdējās ir jau iztīrītie spriedumi par to, kā esošo var mērķu virzienā pārstrādāt. Citādi sakot: kamēr tehniskais process ir pati esošā likumu zināšanā pamatotā šī esošā pārstrādāšana, tehniskās zināšanas ir spriedumi par šīs pārstrādāšanas realām iespējamībām. Šo spriedumu izveidošana ir īstais praktisko zinātņu uzdevums.

Tādi arodi, kā, piem., inženieris un strādnieks, izšķiras ar to, ka kamēr inženieris ir tehniskās zināšanas pārstā-

vis, strādnieks ir tehniskā procesa izpildītājs, t. i. kamēr inženiera uzdevums ir pirmā kārtā tehnisko spriedumu veidošana, strādnieka — paša tehniskā procesa realizācija.

Nu varam arī skaidri saskatīt spriedumu sastāvu, kas ieiet praktiskās zinātnēs. Pirmkārt tajās ieiet spriedumi, pārņemti no dažādām teoretiskām zinātnēm (kā, piem., medicinā — no anatomijas, fizioloģijas, ķīmijas, kristalografijas u. taml.). Šie spriedumi, katrs atsevišķi ņemti, ir teoretiski, bet to saistījums vienībā ir pēc zināmas derīguma vērtības (piem., medicinā pēc cilvēka veselības vērtības). Tādiem spriedumiem ir tikai palīga loma praktiskās zinātnēs, un tieši ar tiem praktiskās zinātnes ir atkarīgas no teoretiskām. Otrkārt praktiskās zinātnēs ieiet spriedumi, kas teoretiskās nemaz nav atrodamī un kas augstāk tika apzīmēti par tehniskiem šī vārda visplašākā nozīmē. Šo tehnisko spriedumu pamatos ir pirmā veida, t. i. tīri teoretiskie spriedumi.

Grandiozie jauno laiku tehnikas sasniegumi kļuva iespējami tikai sakarā ar grandioziem praktisko zinātņu sasniegumiem, bet pašas praktiskās zinātnes varēja pilnā mērā uzziedēt tikai pēc tam, kad bija jau sasniegušas pilnību attiecīgās teoretiskās zinātnes. Modernās tehnikas attīstība būtu sakarā ar teikto raksturojama sekojoši.

Tīrās matematisks sasniegumu lietojums tīri teoretiskās dabas zinātnēs sākās tikai ar 17. gadsimtu. Vislabāk tas izdevās (un arī var izdoties) tikai nedzīvās dabas pētniecībā. Tāpēc matematisks palīgā ņemšana arī iezīmēja tās dabas zinātņu nozares uzplaukumu, kura pētī nedzīvo dabu un kurā matematisks zināšanām var būt vislielākā nozīme — fizikas vispār, un jo sevišķi mehanikas. Sakarā ar to varēja strauji uzplaukt tehnikas tās nozares, kas dibinātas uz mehanikas sasniegumiem. Tehnika, kas līdz tam dibinājās tikai uz novērojumos gūtām teoretiskām zināšanām, sāka dibināt sevi uz matematisks bruņotās fizikas, iekļaujoties līdz ar to pati matematisks aprēķinu stingrajās līnijās. Tā radās viens no lielākiem Vakar-Eiropas

brīnumiem — mehanikā pamatotā tehnika, kas pārsviedās arī citur, un pirmā kārtā jau uz Ziemeļ-Ameriku, kas uzskatama par Vakar-Eiropas kulturas koloniju. Šī tehnika deva cilvēku rokā neticami varenius līdzekļus nedzīvās dabas pārvaldīšanai. Vēlāk tādai mehanikā pamatotai teknikai pievienojās cita, kas bija dibināta uz neorganiskās jeb nedzīvās dabas ķīmijas. Arī tā strauji attīstījās. Daudz grūtāk gāja ar tehniku, kas iziet no dzīvās dabas likumu zināšanas, lai pārvaldītu dzīvības parādības. Un lai gan arī tā attīstījās (kā, piem., ārstniecības metodes, laukkopības un lopkopības metodes u. taml.), tomēr tikt līdz neorganiskās dabas teknikai nevarēja un nekad arī pilnīgi nevarēs, jo kamēr nedzīvā dabā var „taisīt“, un pat pēc stingri matematiska aprēķina taisīt, dzīvā dabā jāapmierinājas tikai ar „piepalīdzēšanu“ dabiskā augšanas procesā, kas stingri matematiskā formulās nav ietverams, kāpēc vienmēr paliks liela plaisa starp iespējamībām, kādas avērtas, piem., mašīnas konstruktoram un agronomam.

Vienā ziņā tomēr Vakar-Eiropas tehnika vēl līdz šim ir ļoti nevarīga, proti — tā ir tikai materialās pasaules tehnika, nevis arī dvēseliskās; pareizi izsakas filozofs Maksis Šēlers, ka šai ziņā pilnīgs Eiropas pretstats esot tālie Austrumi ar varenu dvēseles tehniku (piem., Indijā), bet pavisam nevarīgu materialo tehniku. Bet vai abu tehniku — kā materialās, tā dvēseliskās — apvienojums maz iespējams? Vai vienas realizācija jau nepatērē tik daudz cilvēka enerģijas, ka otrai vairs tikai maz kas paliek pāri? — šo jautājumu atstāsim te neiztirzātu.

Tā kā visās praktiskās zinātnēs bez spriedumiem, kas patapināti no teoretiskām zinātnēm, ieiet vēl arī tehniskie spriedumi, tad arī visas praktiskās zinātnes var saukt vārda plašā nozīmē par tehniskām zinātnēm. Parastais vārdu lietojums gan ir citāds: par tehniskām sauc tikai tās praktiskās zinātnes, kas attiecas uz nedzīvo dabu, kā, piem., inženierzinātnes, tehnisko ķīmiju u. taml., kamēr agronomija, medicīna un vesela virkne citu — uz dzīvo

dabu attiecināto zinātņu — paliek ārpus nosaukuma „tehniskās zinātnes“, lai gan pēc savas uzbūves no augstāk minētiem divu dažādu spriedumu veidiem tās ir tikpat tehniskas, cik inženierzinātnes un tehniskā ķīmija.

Tikko minētais šaurais vārda „tehniskā zinātne“ lietojums izprotams sakarā ar jau minēto tehnikas uzvaras gājieni, kas iesākās vispirms virzienā uz nedzīvo dabu.

*

Noskaidrotā atšķirība starp teoretiskām un praktiskām zinātnēm palīdz arī saprast mācības iestāžu un to nodalījumu šķirojumu.

Mācības iestādes, kuru uzdevums ir sniegt praktiskas zināšanas par nedzīvo dabu, saucas tehniskās skolas resp. tehniskās augstskolas. Tās parasti arī nodalītas patstāvīgās vienībās. Pie mums, Latvijā, gan augstākā tehniskā izglītība iegūstama ne patstāvīgā tehniskā augstskolā, bet mūsu universitātes tehniskās fakultatēs.

Tādu praktisko zinātņu mācīšana, kas attiecas uz dzīvo dabu, notiek attiecīgās skolās, augstskolās vai to fakultatēs. Piem., medicīnas, zobārstniecības, lopārstniecības, lauksaimniecības zinātnes, kas visas ir praktiskas, Latvijā māca attiecīgās Latvijas universitātes praktiskās fakultatēs un daļai arī attiecīgās vidus- un zemākās skolās (piem., mums ir lauksaimniecības vidus- un arī zemākās skolas). Ir gan jau galīgi nolemts, ka lauksaimniecības fakultāte vēlāk tiks izņemta no L. U. sastāva un pārvērsta par patstāvīgu lauksaimniecības akadēmiju ar novietojumu Jelgavā.

Pedagoģija, kas arī visumā ņemot ir praktiska zinātne, pie mums tiek mācīta specialās vidusskolās — skolotāju institutos, bet augstākā pedagoģija — universitātes filoloģijas un filozofijas fakultātes filozofijas un pedagoģijas nodaļā.

Bet kur paliek tās praktiskās zināšanas, kas attiecas uz sabiedrību, kā, piem., tautsaimniecības politika, tiesību politika u. t. t.? Tās parasti nav nodalītas no teoretiskām

ne atsevišķās mācību iestādēs, ne pat fakultatēs, bet vienkārši piesaistītas attiecīgām teoretisko zināšanu iestādēm. Pie mums tās iekļautas tautsaimniecības un tiesību zinātņu fakultatē.

Sakarā ar tādu teoretisko un praktisko zināšanu apvienošanu vienā fakultatē, saprotams, ka smaguma centrs var būt vai nu teoretisko vai praktisko zināšanu pusē, kā tas arī novērojams sabiedrisko zinātņu fakultatu uzbūvē dažādās valstīs.

Problema par teoretisko un praktisko zinātņu izšķirību, tā tad, svarīga ne tikai pašas zinātņu pasaules izpratnei, bet arī attiecīgo izglītības iestāžu sadalījuma un iekārtojuma ieskatījumam.

Mazliet par vēsturi kā zinātņi

Ļoti dīvains ir bijis vēstures kā zinātnes liktenis: vairāk kā divus gadu tūkstošus tā nav tikusi atzīta par īstu zinātņi. Tikai XIX g. s. beigās ir atskanējuši noteikti prasījumi atzīt vēsturi par zinātņi, kaut arī ļoti īpatņēju, blakus citām zinātnēm. Tomēr vēl arī mūsu dienās ir atrodamī vēstures zinātniskā rakstura noliedzēji.

Pamatu tādām vēstures zinātniskā rakstura noliegumam liek jau sengrieķu filozofija. Sākot ar Platonu (kas dzīvojis V un IV g. s. priekš Kristus) par vienīgo „īsto esošo“ tiek atzīts vispārīgais, nevis individualais. Tāpēc arī par īsto zinātņi skaita tikai šī vispārīgā atziņu, un līdz ar to vēsture, kas apskata individualo, zinātņu cieņā netiek celta. Slavenais Platona skolnieks Aristotelis (IV g. s. priekš Kristus) sevišķi pastāvēja uz to, ka īstās zinātnes priekšmets ir vispārīgais. Un tā kā Platons un Aristotelis ir lielākie sengrieķu filozofi, kas ļoti dziļi ietekmējuši visu vēlāko domu attīstību Vakareīropā, tad nav jābrīnās, ka vēsturiskā zinātņe tik ilgu laiku varēja palikt zinātniskās mazvērtības ēnā.

Jaunos laikos tik apbrīnotie un tik daudz slavinātie domātāji — Koperniks (1473—1543). Galilejs (1564—1642), Keplers (1571—1630) un Ņutons (1643—1727) — ir bijuši dabas zinātnes varoņi un ar saviem lieliskiem sasniegumiem vēl vairāk atstājuši vēsturi ēnā, jo pēdējā nevar uzrādīt tādus brīnišķīgus panākumus, kādu apžilbinošā gaismā gavilēja toreizējā Vakareīropa. Arī viens no vislielākiem jauno laiku filozofiem Kants (1724—1804), kas tik daudz nodarbojies ar zinātņu problemu, vēl bija sengrieķu uzskata varā un nespēja vēsturei ierādīt tai pienācīgu vietu.

Tāpēc nav jābrīnas, ka cauri XVIII g. s. un vēl XIX g. s. pirmā pusē vēsturi pieskaita nevis pie zinātnēm, bet pie tā sauc. belles lettres. Pat vēl filozofs Šopenhauers (1788—1860) noliedza vēstures zinātnisko raksturu tāpēc, ka tā varot tikai uz pieredzes pamata rāpties no atsevišķā gadījuma uz atsevišķo, bet nekā nespējot pacelties līdz vispārīgam.

Sakarā ar to, ka XIX g. simtenī spoži uzplaukst vēsturiskie pētījumi, arvien grūtāk top noliegt vēsturei zinātnes cieņu. Sevišķi radikāli par vēstures stingri zinātnisko, kaut arī īpatnējo raksturu iestājas filozofs Vindelbands savā 1894. gadā teiktā rektorata runā „Vēsture un dabas zinātne“. Te viņš mēģina parādīt, ka abas — kā dabas zinātne, tā vēsture — ir pieredzes zinātnes, bet asi atšķiras viena no otras ar to, ka tās attiecas pret savu izejas materiālu, t. i. pret faktiem. Dabas zinātne interesējas ne par atsevišķiem faktiem, bet par vispārīgām likumībām, attiecībā pret kurām fakti ir tikai specialgadījumi jeb piemēri, t. i. dabas zinātnēs fakts interesē tikai kā kādas vispārības eksemplars, ko tikpat labi varētu aizstāt kurš katrs cits šīs vispārības eksemplars. Turpretim vēsturi faktos interesē taisni tas, ar ko viens fakts atšķiras no visiem citiem, — ar ko tas ir vienreizējs, neatkārtojams, neaizstājams. Tā tad, kamēr dabas zinātnei fakts ir tikai izejas punkts, lai paceltos līdz vispārībai, attiecībā pret ko fakts ir tikai atsevišķs gadījums (kā, piem., viens ābola krišanas gadījums no ābeles ir atsevišķs vispārīgās gravitācijas gadījums), tikmēr vēstures uzdevums ir atsegt faktā to, kas sastāda šī fakta tiro individualitāti (piem., „Napoleona laikmets“). Tādā kārtā vēsturiskās zinātnes izpratnes centrā tiek iebīdīts jēdziens par individualo, kā par vienreizējo, neatkārtojamo, neaizstājamo, kas pretēji neuzskatamai vispārībai vienmēr ir arī uzskatams.

No visiem Vindelbanda vēstures izpratnes trūkumiem sevišķi svarīgs tas, ko izcēla viņa ievērojamais skolnieks Rikerts savā „vēstures loģikā“ (Geschichtslogik). Rikerta do-

mas te visā īsumā varētu raksturot sekojoši: Nepietiek aizrādīt uz to vien, ka vēstures uzdevums ir pētīt individualo, un ka tā, pretēji dabas zinātnēm, nav vis likumu zinātne (Gesetzeswissenschaft), bet notikumu zinātne (Ereigniswissenschaft). Pagātnes notikumu ir bezgalīgi daudz, un visus tos nekādi nav iespējams vēsturē uzņemt. Vēsture kā zinātne tā tad nav vienkāršs stāstījums par pagātnes notikumiem, bet gan faktiski bijušās pagātnes loģisks preparāts, kas radies tādā ceļā, ka vieni pagātnes notikumi atzīti par svarīgiem un vēsturē uzņemti, kamēr citi, par nesvarīgiem atzīti, vēsturē neietiek. Vēsture tā tad nav vienkāršs pagātnes attēls, bet gan pagātnes svarīgo notikumu vienība tās attīstības secībā. Bet kas drīkst būt par kritēriju, ar ko te varētu svarīgo atšķirt no nesvarīgā? Ne paša vēsturnieka personīgās un tā tad subjektīvās simpatijas vai antipatijas, bet vispārnozīmīgās kultūrvērtības, kā, piem., zinātne, mākslā, tikumība u. c. Zinātnes vēsture, piem., ir vēstījums par patiesības vērtībai pozitīvi vai negatīvi svarīgiem pagātnes notikumiem, un tāpēc te Ņutons nevar tikt noklusēts, kamēr muzikas vēsturē tas pats Ņutons neietiek, bet tai vietā te jārunā par tādiem darbiniekiem, kā, piem., Bethovens. Lai izceltu to, ka vēsturnieks nedrīkst pats vērtēt pagātnes notikumus, bet gan tikai konstatēt to svarīgumu attiecībā pret vienu vai otru kultūrvērtību, Rikerts runā par „teoretisko attiecinājumu pret vērtību“ (theoretische Wertbeziehung).

Tā tad līdzīgi tam kā dabas zinātnieks ir teoretiskais tādā nozīmē, ka tas pats vērtēt nedrīkst, tāpat teoretiskais ir arī vēsturnieks. Un tā tad teoretiskas ir arī abas zinātnes — dabas zinātne un vēsture. Bet — konstatējas tās dažādi. Dabas zinātnes priekšmets ir vispārīgais, un tā var konstituēties neatkarīgi no katras vērtības. Vēstures priekšmets ir individualais (= vienreizējais, neatkārtojamais, neaizstājamais), un tā var ne citādi konstituēties, kā ņemot par svarīguma kritēriju kādu kultūrvērtību, kuras vērtējumā gan pati vēsture ieiet nedrīkst, izdarot tikai jau

minēto novērtējošo teoretisko attiecinājumu pret vērtību. Skaidrs tā tad, ka vienkāršu pagātnes faktu atsegšana vēl nav zinātniska vēsture: ir vēl nepieciešams izdarīt izlasi starp svarīgiem un nesvarīgiem pagātnes notikumiem no kādas vispārnozīmīgas kulturvērtības viedokļa un tikai par svarīgiem atzītos notikumus uzņemt vēsturē. Šo izlasi starp pagātnes notikumiem un svarīgo notikumu uzņemšanu vēsturē mēdz saukt par historizāciju. Tikai tādas historizācijas ceļā rodas no vienas puses vēsture kā zinātne, un no otras vēsture kā pagātnes notikumu sakars.

Tāpēc kļūst saprotams kāda cita tagadnes filozofa, nesen mirušā Zimmeļa izteiciens, ka historizācija nepavairo notikumu saturu, bet izdara īpatnēju formējumu (Formgebung). Vēstures loģikas problēmu Zimmelis redz historizācijas problēmā un monumentalā vienkāršībā un pareizībā formulē to tā: „Kā no notikumiem top vēsture?” („Wie wird aus dem Geschehen Geschichte?“). Šis jautājums tad arī piestumj vēstures kā zinātnes izpratnei tik tuvu, ka katrs, kas reiz šo jautājumu sapratis, tam garām paiet vairs nevar.

Dabas fenomens un dabas realitate

Ap izšķirību starp dabas fenomenu un dabas realitāti griežas, kā ap centralo asi, visa dabas zinātņu problematika. Bez šīs izšķirības ieskatījuma nevar saprast to, kas dabas zinātņu pētniecības joslā īsti notiek, un it sevišķi jau nevar saprast tos ārkārtīgi dziļos apvērsumus modernās fizikas teorijās, kuri tik lielā pretstatā ar vēl nesen valdijušiem klasiskās fizikas uzskatiem. Tāpēc viena no visvarīgākām dabas zinātņu filozofijas problemām vispār, un jo sevišķi mūsu dienās, ir — šo izšķirību pēc iespējas skaidri ieskatīt.

Jāsaka, ka izšķirība starp fenomenu un realitāti ir visu tās sauc. realzinātņu pamatos, protams, attiecīgi specifiscētā veidā. Piem., visa modernā psiholoģija arī izšķir starp psihisko realitāti un tās fenomenu apziņā. Šai rakstā tomēr — sakarā ar tā specialemu — tiks iztirzāta šī izšķirība tikai attiecībā uz dabu.

Bet kas te būs jāsaprot ar dabu? — Tas pats, ko ar šo vārdu saprot pašās dabas zinātnēs, proti: tā sauc. ķermeniskā pasaule. Filozofiskā apzīmējumā varētu teikt tā: daba ir esošais (jeb ira), kas piepilda laiku un telpu.

Pretstatu „fenomens — realitate” varētu apzīmēt arī latviski kā pretstatu „parādība — īstenība”. Bet tā kā ne tikai abi minētie svešvārdi, bet tāpat arī tiem atbilstošie latviešu vārdi ir daudznozīmīgi, un tāpēc iepriekš stingri jānosaka, kādā nozīmē tos lietosim, tad varbūt tomēr izdevīgāk lietot svešvārdus, jo rīcībā ar tiem parasti esam uzmanīgāki.

Ar dabas fenomenu turpmāk sapratīsim konkrēto veidu, kurā kāds ķermenisks esošais, t. i. kāds laika un

telpas piepildītājs esošais, uzskatami pieteic sevi apziņai, sevi „dod“, „parādas“ jeb „manifestē“. Šai nozīmē sa-prastais dabas fenomens ir tas pats, kas dabas dotība pie-redzē. Tas, kas sevi tādā veidā pieteic, kas sevi „dod“, kas „parādas“ jeb „manifestē“, tiks saukts dabas realitate.

Jau visprimitīvākā refleksija rāda, ka fenomeni vien-mēr ir piekārtoti kādam es, kam realitate sevi pieteic, kam tā ir uzskatama, kam tā sevi dod, kam parādas, kura priekšā tā manifestē. Šis es ir kāds apziņas subjekts. Bet tāpat fenomeni ir arī kaut kādas realitates fenomeni. Kop-savilkumā tāpēc jāsaka: fenomeni ir kaut kādas realita-tes fenomeni kaut kādam apziņas subjektam, tie tā tad ne-pastāv paši sevī, bet tikai attiecībā starp realitāti un ap-ziņas subjektu.

Izšķirība starp fenomenu un realitāti visasākā veidā izpaužas mācībā par tā sauc. primārām un sekundārām lietu īpašībām, — mācībā, ar kuru vēsturiski un arī vēl vismodernākos laikos ir saistīts atomisms. Saskaņā ar šo mācību par primārām sauc īpašības, kas lietām piemīt pašām par sevi ņemtām, neatkarīgi no tā, vai tās krīt pie-redzē, vai nē. Turpretim ar sekundārām saprot īpašības, kas lietām piemīt tikai kā tieši pieredzē dotām lietām. Ci-tādi to varētu izteikt arī tā: primārās īpašības raksturo lietu kā realitāti, sekundārās — lietu tikai kā fenomenu. Lieliskā veidā tas izpaužas jau sengrieķu atomismā, kura lielākais pārstāvis — Demokrits (apm. 470.—360. g. priekš Kr.). Kamēr pieredzē lietas nemaz citādi nevar parādīties, kā ar krāsām, garšas īpašībām u. c. tā sauc. jutekliskām (t. i. fenomenālām) īpašībām, Demokrits apgalvo: „Tikai šķītumā pastāv saldaiss, šķītumā rūgtais, šķītumā siltais, aukstais, krāsa; īstenībā nepastāv nekas cits kā atomi un tukša telpa.“ Pašus atomus viņš pie tam domā kā neda-lamus, nemainīgus, absolūti blīvus (t. i. bez iekšējiem tukšu-miem), izšķirīgus tikai lielumā un formā, bet visus noti-kumus atomu pasaulē — kā šo nemainīgo atomu savieno-šanos un atvienošanos. Citādi sakot: aiz bezgalīgās krāsu,

garšu, skaņu u. taml. fenomenalu īpašību pasaules, kas pilna rašanās, maiņas un bojā ejas notikumu, viņam stāv atomu pasaule ar tās nemainīgo atomu izšķirībām formā, lielumā, skaitā, savienošanās un atvienošanās kustībās, kas visas ir tīri kvantitatīvas noteiktības. Pie Demokrita tā tad jau ir tas, ko jaunos laikos un arī tagadnē mēdz apzīmēt par kvalitatīvo noteiktību atvedinājumu pie kvantitatīvām.

Fiziķis un vēlāk filozofs Teodors Fechners († 1887) nosauca tādu skatu uz dabu, kurā tā tiek domāta tikai ar tīri kvantitatīvām noteiktībām, t. i. domāta kā eksistence bez krāsām, skaņām, garšām u. tml., par „nakts ainavu“ (Nachtansicht) un nostādīja tai pretī „dienas ainavu“ (Tagesansicht), kurā daba skatama visā kvalitatīvo izšķirību mirdzumā. Lietojot viņa spilgto terminoloģiju, var teikt: mācībā par primārām un sekundārām īpašībām nakts ainava ir attiecināta uz pašu realitāti, dienas ainava — tikai uz tās fenomenu. Distance starp fenomenu un realitāti ar to sevišķi spilgti raksturota.

Ja šī distance naivam prātam jau Demokrita sistemā šķiet pārmērīga esam, tad vēl jo vairāk tas būs satriekts, ja iepazīsies ar modernām fizikas teorijām, un it sevišķi — ar relativitātes teoriju. Šeit no realitātes tiek svītrotā pat telpa, kurā Demokrits saviem atomiem liek kustēties un kas ir trīsdimensionalā jeb tā sauc. Eukleida telpa. Realitāte tiek domāta kā uzskatei nekādā ziņā nepieejams četrdimensionāls kontinuuums, kurā laiks ir tikai ceturtā telpas dimensija. Pieredzē atrodamā trīsdimensionalā telpa un no tās atšķirīgais laiks tiek iztulkoti tikai kā minētā četrdimensionālā kontinuumā projekcija subjekta apziņā, citādi sakot: trīsdimensionalā telpa un no tās atšķirīgais laiks tiek degradēti par fenomeniem, bet realitāte domāta kā četrdimensionālais kontinuuums, ko vairs nekādā citā veidā nevar tvert, kā tikai neuzskatāmā matemātisku formulu ceļā — aprēķināt. „Nakts ainava“ relativitātes teorijā ir

daudz „tumšāka“ par to, pret kādu karoja Fechners, kas mira pirms relativitātes teorijas nodibināšanas.

Ja dabas pētniecībā var aiziet tik tāl, ka no realitātes izslēdz ne tikai krāsas, garšas u. taml. uzskates īpašības, bet arī tik parastās uzskates formas — trīsdimensionālo telpu un no tās atšķirīgo laiku, tad gribot negribot uzmacas jautājums: kāds ir pamats tik „drausmīgai“ pieredzē dotās, bezgala daudzējādi krāsainās, skanošās, samaržīgās u. t. t. pasaules izstumšanai ar tīri kvantitatīvo, tikai neuzskatamu formulu ceļā tveramo? Citādi sakot: kāds ir pamats degradēt „dienas ainavu“ par vienkāršu fenomenu, bet realitāti — par „nakts ainavu“?

Lai kādi citi motīvi tam par labu arī būtu izteikti, viens ir izteikts vienmēr ar apbrīnojamu vienprātību — ka pieredzē uzskatami dotās (t. i. fenomenālās) īpašības, uz pašu realitāti attiecinātas, noved pretrunās. Paskaidrojumaļai lai dažī piemēri. Pa daļai ūdenī iegremdēts spieķis redzei dots kā laužts, taustes-kustības pieredzei — kā taisns. Ja abas šīs īpašības attiecina uz pašu spieķi, ir pretruna. Saules redzamais caurmērs pie horizonta, t. i. rītos un vakaros ir lielāks nekā pusdienā, bet pieņemot, ka tas tā ir pašā dabā, ne tikai tās redzamībā, nonāk pretrunā ar citiem datiem, uz kuru pamata var spriest par saules caurmēru. No tālienes noraugoties malkas ciršanā, pārdzīvo, ka cirvja dzirdamais sitiens pret koku ir vēlāks par redzamo. Dzelzceļa slīdes neviens nevar citādi redzēt, kā tālumā kopā saejam. Vispārlicinošāk var runāt sekojošais vienkāršais, katram ar mājas līdzekļiem izdaramais eksperiments. Ņem trīs traukus, kuros ūdeni salej tā, lai vienā tas tiktu sajūsts kā noteikti silts (t. i., lai tajā būtu tā sauc. fizioloģiskais temperatūras +), otrā — kā noteikti auksts (fizioloģ. —) un trešā — kā tāds, kas sajūtai nav ne auksts, ne silts (fizioloģ. 0). Ja kādu laiku (piem., 20 sekundes) abas rokas patur pēdējā traukā, ūdens tajā atrodams kā ne auksts, ne silts. Bet ja pēc tam rokas uzbrīdi ieliek vienu pirmā, otru otrā traukā un tad pārceļ

atpakaļ trešajā, tad ir jāpārdzīvo kaut kas tāds, kas pie pirmā mēģinājuma rada lielu izbrīnu: ūdens trešajā traukā, kas tikko bija ne auksts, ne silts, un kas objektīvi nav mainījies, pieredzei nu ir auksts un silts reizē, proti: rokai, kas pirms tam bija siltā ūdenī, tas šķiet auksts, bet rokai, kas bija aukstā ūdenī, tas tāpat šķiet silts esam. Ja visus šos datus attiecinātu uz ūdeni kā realitāti, būtu jāatzīst, ka ūdens pēdējā traukā ir ar temperatūru +, — un 0 reizē.

Lai pietiek piemēru, kuru skaitu katrs viegli var neaprobežoti turpināt. Visi tie rāda, ka ja pieredzē tieši dotās īpašības attiecina uz pašu realitāti, pretrunas neizbēgamas. Lai no tām izbēgtu, mēdz iet tādu ceļu, ka šīs īpašības nepiedēvē vis realitātei pašai, bet tikai tās pieredzei, citādi sakot: pieņem, ka tās pastāv tikai tādā realitātes attiecībā pret apziņas subjektu, kādā realitāte sevi uzskatāmi pieteic apziņai, t. i. ka tās pastāv tikai fenomenā. Līdz realitātei kā tādai tā tad var tikt nevis ar uzskati, bet tikai ar neuzskatamas domāšanas palīdzību.

Ar to nav teikts, ka domāšana, t. i. prāts drīkstētu staigāt no pieredzes saistībām pilnīgi brīvas konstrukcijas ceļus. Nomocīts ar pretrunu atrisinājumu, kādas atrodamas fenomenos, tas gan varētu mēģināt glābties pieredzes tukšā tīrās domāšanas joslā, bet tad tam vairs nebūtu arī ne mazākās drošības par to, ciktāl viņa konstrukcijas saskan ar realitāti, t. i. ciktāl tajās ir patiesība. Viens no tiem domātājiem, kas visnesaudzīgāk prasījuši, lai cieši turas pie pieredzes datiem, Kants savas „Tīrā prāta kritikas“ ievadā izsakas, ka vieglais balodis, brīvā lidojumā šķeldams gaisu un sajuzdams tā pretestību, varētu iedomāties, ka bezgaisa telpā tam būtu visvieglāk lidot. Cik vērtības tādai baloža cerībai, tikpat vērtības — pēc Kanta domām — arī cerībām, ka prāts neatkarīgi no pieredzes varētu vislabāk staigāt atziņas, t. i. patiesības meklējuma ceļus.

Domāšana tā tad nevar aprobežoties vienkārši ar to, lai reģistrētu pieredzes datus, bet tā nedrīkst arī šos da-

tus ignorēt. Kā lai saprot tās attiecību pret šiem datiem? — Attiecībai jābūt tādai, kādas realizācijas virzienā iet istā dabas zinātne, vienalga, vai pati to zina vai nē: domāšanai jāatrisina problēmas, ko uzdod pieredze, un savi atrisinājumi tai pie pieredzes atkal jāpārbauda. Pieredzes datiem (fenomeniem) tā tad jāstāv pētniecības sākumā kā ierosinātājai un pētniecības beigās kā pārbaudītājai instancei, bet pētniecības gaitā nepieciešami jāiet pāri fenomeniem — uz realitāti, kas ar savu iedarbību uz subjektu fenomenus rada.

Ja atcerēsimies, ka tas, kas dzen pāri fenomenu joslai, ir fenomenu pretrunīgums, ka pētniecība piedēvē realitātei tādas īpašības, kas būtu bezpretrunīgi domājamas un, no kurām pašas pretrunīgās varētu izskaidrot, tad varēsim arī saprast formulējumu, kāds ir ticis dots dabas zinātniskās pētniecības būtībai, proti — ka tā esot ķermenisko fenomenu, t. i. laika un telpas piepildītāju parādību bezpretrunīgas interpretācijas sistēma.

Domāšanas piesaistījums pieredzes datiem (fenomeniem) var tikt vēl raksturots arī tā. Domāšana ir spiesta nostaiģāt divkāršu ceļu: turpu — no fenomena līdz realitātei, un atpakaļ — no realitātes līdz fenomenam. Ja abus nostaiģāt nevar, domāšana nedrīkst pretendēt uz to, ka tā būtu pietiekoši pamatota. Piemēram, Kopernika mācība par zemes griešanos ap sevi un ap sauli attiecas uz realitāti, ne uz fenomenu, jo Kopernikam nenāca ne prātā apgalvot, ka pēc viņa teorijas piesavināšanās varētu redzēt citādi nekā zemes stāvēšanu un saules kustības. Bet tā kā Kopernika mācība par realitāti bija pilnīgā pretstatā ar to, ko deva fenomens, viņam bija sevišķi jānorūpējas, lai varētu izskaidrot fenomenu, t. i. lai varētu parādīt, kāpēc pie zemes kustības ap sevi un ap sauli mums, zemes apdzīvotājiem, jāredz pretējais. Ja Kopernikam tas nebūtu izdevies, viņa mācība arvien vēl varētu tikt nopietni apšaubīta.

Kopsavilkumā par domāšanas piesaistījumu pieredzes

datiem varam teikt tā: Domāšana it nebūt nav spiesta, tā sakot, vienkārši reģistrēt pieredzes „ieejošos papirus“; taisni otrādi — tā var pat uzstādīt pieredzei pilnīgi pretējo (kā tas bija redzams Kopernika sistēmas piemērā), pasludinot pieredzi par šķitumu, kas neatbilst realitātei. Un tomēr domāšana nevar „brīvi lidot“ pāri pieredzes robežām; tā drīkst uzņemties tikai tādas problēmas, ko uzdod pieredzes dati, un pieņemt tikai tādas atrisinājumus, ar kuriem pašus pieredzes datus var izskaidrot. Īsta, nopietna dabas zinātne to vienmēr arī centusies pildīt.

No šejienes kļūst saprotams, cik naivi ir iebildumi, kādus tik bieži ceļ pret dabas zinātniskām teorijām, un it sevišķi pret modernām, kas ļoti lielā distancē pret tiešiem pieredzes datiem. Mēdz domāt, ka ja reiz pieredzes datu robežas pārkāptas, tad varot fantazēt, cik gribas. It nebūt nē: neuzskatāmās domāšanas ceļā pārkāpjot tiešās pieredzes datus, fizikalās teorijas tomēr par to vien rūpējas, lai atrastu pieredzes datiem izskaidrojumu. Tāpēc, no vienas puses, tās turas gan teoretiskos augstumos, bet, no otras — atkal un atkal eksperimentē. Gala mērķis — atrast veidu, kā bez pretrunām nostāigāt abus minētos ceļus — no fenomena līdz realitātei un no realitātes līdz fenomeniem. Tikai tā ir saprotams modernai fizikai tik raksturīgais stāvoklis: ārkārtīgs attālinājums no pieredzes datiem un tai pašā laikā... arvien precīzāka eksperimentēšana. Abi šie šķietami tik nesavienojamie momenti ieiet kā neatraujami un savstarpēji papildinātāji momenti viena un tā paša pētnieciskā ceļa vienībā.

Ja pret modernām fizikalām teorijām arī nevar vērst iebildumus tāpēc vien, ka tās uzstāda realitātes, kas tik ļoti atšķiras no fenomeniem, tad tomēr nopietni iebildumi varētu atsaukties uz to, ka pats fizikālo teoriju gaiss pašreiz ir dziļu pretrunu pilns. Pirmkārt jau visas tās lielā un dažas pat ārkārtīgi lielā mērā vērsas pret tā sauc. klasiskās fizikas uzskatiem, kuriem pamatus lika itālietis Galilejs († 1642), francūzis Dekarts († 1650), vācietis Kep-

lers († 1630) un kurus līdz pilnībai izstrādājis angļis Ņutons († 1727). Otrkārt modernās teorijas vēl nav tikušas galā arī ar tīri modernām, pašās šajās teorijās uzpeldējušām pretrunām. Piemēra pēc lai minētas tikai gaismas teorijas. Eksperimenti ar gaismas interferenci, staru laušanu un gaismas polarizāciju noved pie rezultātiem, kas vislabāk iekļaujas tā sauc. viļņu optikā, ka aiz gaismas fenomeniem stāv viļņi kā gaismas realitāte. Turpretim eksperimenti ar gaismas emisiju un absorpciju spiež pieņemt gaismas atomus, tā sauc. gaismas kvantus jeb fotonus, t. i. spiež atzīt korpuskulāro gaismas teoriju. Kā to samierināt, t. i. kā tikt laukā no grūtības, it kā gaismai vajadzētu būt viļņveidīgai un korpuskularai reizē? Neskatoties uz visiem mēģinājumiem, apmierinošas atbildes vēl nav. Viens no mēģinājumiem — tā sauc. viļņu mehanika — iziet uz to, lai materijas problēmu vispār pārvērstu par viļņu problēmu. 1924. gadā to iesāk francūzis de Broļī (de Broglie), bet 1927. g. jau mēģina dot attiecīgos matemātiskos nolīdzinājumus vācu fiziķis Šrēdingers (Schrödinger). Tādus materijas korpuskularus elementus kā protonus, elektronus u. taml. šī mehanika tiecas atvedināt pie viļņu sumācijas — pie viļņu mezgliem, viļņu centriem, viļņu paciņām u. taml. Bet vienmēr atkal uzduras uz grūtībām.

Sakarā ar tādām pretrunām viseksaktākā no dabas zinātnēm — fizikā, pretrunām, kuras šeit tika paskaidrotas tikai ar vienu piemēru, daudziem jau sāk likties, ka pienācis laiks, par kuru Dostojevskā tēlotais Lielais Inkvizitors izsakas tā: „Brīvība, brīvais prāts un zinātne ievēdīs viņus (cilvēkus) tādā biezoknī un nostādīs tādu brīnumu un neatrisināmu noslēpumu priekšā, ka...” u. t. t. (sk. T. Celms, Tagadnes problēmas, 1., 2. vai 3. izd., lpp. 181). Ir daudzi, kas vienmēr gatavi pie pirmās izdevības tikt vaļā no zinātnes un piegriezties aklai ticībai. Tie tagad var jau domāt, ka īstais brīdis pienācis... Ja viņiem tāda pārliecība ir — lai! Teiksim ar evaņģēlija vārdiem: svētīgi tie ticīgi! — un iesim savus zinātnes ceļus tālāk. Bet arī zi-

nātnes ceļu staigājot ir interesanti un ļoti pamācoši iepazīties ar diviem dažāda veida mēģinājumiem tikt vaļā no pretrunu mokām, pie tam ar tādiem, kurus gan laikam nevarēs citādi saukt kā par teoretiska izmisuma soļiem. Viens no tiem ir prasījums pakļaut zinātnei gribas diktatam, otrs — izskaust izšķirību starp realitāti un fenomenu, t. i. fenomenos redzēt vienīgo un pēdējo esošo.

Minchenes matemātiķis un filozofs Hugo Dinglers ir izteicis vairākos savos darbos, bet it sevišķi 1926. gadā ar zīmīgo virsrakstu „Zinātnes sabrukums un filozofijas primats“ (Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie) publicētā grāmatā uzskatu, ka glābties no nepieciešamības, arvien no jauna revidēt zinātnes pamatus, varēsot tikai tad, ja zinātnisko attīstību pakļaušot gribas fiksētām līnijām, piem., ja norunāšot par katru cenu turēties pie tādiem pamatiem kā: vislielākā vienkāršība, Eukleida telpa, Ņutona gravitācijas likums. Dinglera plans tomēr nav realizējams, jo tā pamatos nepareizi priekšnosacījumi: pirmkārt, ka domāšanu var pilnīgi pakļaut gribai, otrkārt, ka gribā cilvēki varētu būt saskanīgāki nekā domāšanā. Dzīves un vēstures pieredze rāda pretējo: ka domāšanas progresu nevar aizturēt pat ar visnežēlīgākiem līdzekļiem; ka gribas tendencēs cilvēki ir vēl nesaskanīgāki nekā domāšanas gaitās, kur ar stingru argumentāciju spiež gribot negribot iekļauties zināmās līnijās, lai arī tādu būtu iespējamā vairākas. Tāpēc arī jāsaaka, ka Dinglera plāns ir tikai laikmetiski simptomatisks izmisuma plāns.

Daudz nopietnāk ir ņemami mēģinājumi izskaust izšķirību starp fenomenu un realitāti, — mēģinājumi, kas uzpeldējuši jau vairākkārt domu vēsturē un, jādūmā, uzpeldēs reizēm arī nākotnē. Bet arī tie ir nopietnāki nevis tādā ziņā, ka tos būtu nepieciešams pieņemt, bet tikai tādā, ka tie liek nopietni pārdomāt, ka tie nevar tikt noraidīti tik viegli kā gribas ceļā darinātā konvencionālisma sistēma, kādu proponē Dinglers. Šie mēģinājumi ir atrodami tā sauc. pozitīvisma sistēmās.

Vārda visplašākā nozīmē ar pozitivismu var saprast katru domāšanas virzienu, kas iziet no dotā (positum) un stingri turas pie dotības robežām. Šai ziņā arī Huserla fenomenoloģija būtu saucama par pozitivismu, kā viņš pats to pie gadījuma izteic. Bet arī — tikai šai ziņā. Vēsturiski, turpretim, ir fiksēts daudz šaurāks vārda lietojums, un proti ar pozitivismu saprot domāšanas virzienu, kas iziet no pieredzes dotībām, t. i. no faktiem, un ierobežo sevi uz tām. Šai parastā vārda nozīmē pozitīvisms vienmēr ir arī radikals empirisms. Atkarībā no tā, vai tāds pozitīvisms sastopams teoretiskā jeb vērtību joslā, jāizšķir starp teoretisko un aksioloģisko pozitivismu. (Kā pēdējā speciāli veidi būtu minami, piem., estetiskais un etiskais pozitīvisms.)

Teoretiskā pozitīvisma joslā, kas mūs šeit vienīgi interesē, savukārt asi jāizšķir starp gnozeoloģisko un ontoloģisko pozitivismu. Šīs izšķirības neieskaitījums radījis daudz pārpratumu, tāpēc te vajadzīgi paskaidrojumi.

Gnozeoloģiskais pozitīvisms atzīst tikai tādu atziņu un tikai tiktāl par patiesu, ciktāl tā var dibināties uz pieredzes dotībām. Katru soli pāri šīm dotībām tas uzlūko kā neizdevīgu atziņas mēģinājumu.

Pretēji tam ontoloģiskais pozitīvisms skar nevis atziņu, bet tās priekšmetu — pašu esošo, un ir pārliecība, ka pieredzes dotības ir vienīgais īstai esošais. Tā kā šeit esošais un pieredzes dotība ir viens un tas pats, tad šis pozitīvisma veids var tikt saukts arī par dotības ontoloģiju. Tieši šis pozitīvisms deklarē izšķirības neesamību starp pieredzes dotību un esošo, t. i. deklarē, ka dabas fenomeni ir vienīgā dabas realitāte.

Kā no filozofijas vēstures zināms, šādu pozitivismu radikāli aizstāvēja un deva tam, varētu teikt, klasisku formulu angļu filozofs Džordžs Berklejs (Berkley † 1753), apgalvodams, ka ķermenisko lietu ir neesot nekas vairāk kā to uztvertība pieredzē: esse = percipi (t. i. būt = tikt pieredzē uztvertam). Ja viņš nebūtu ņēmis palīgā nekādas

papildu konstrukcijas, sekojošie absurdie secinājumi būtu neizbēgami: 1) Starpības zudums starp īstām pieredzēm un tā sauc. jutekliskiem maldiem (iluzijām, halucinacijām), jo visos šais gadījumos kaut kas tiek vienādi tieši pieredzēts. 2) Subjektiem kopēju lietu un tā tad arī kopējas zinātnes neiespējamība, jo pieredze ar tās datiem katrreiz ir ieslēgta kādā atsevišķā subjektā, tā realizējas atsevišķa subjekta apziņas robežās. 3) Solipsisms, t. i. ka īsti pastāvu tikai es viens, jo citu subjektu ķermeņi, vienīgi pēc kuriem es varu spriest par citu subjektu eksistenci, arī būtu vairs tikai manas pieredzes dati. Lai izvairītos no šīm konsekvencēm, Berklejs pieņēma, ka lietu ir neesot vis to uztvertība individualā, bet pārindividualā — absolūtā jeb dievišķā apziņā. Ar to bija panākts: 1) ka bija atgūta izšķirība starp īstām un maldu percepcijām un, proti, kā izšķirība starp šo percepciju sakaņu resp. nesaskaņu ar dievišķām percepcijām; 2) ka visiem ir vienas un tās pašas lietas — kā no visiem neatkarīgas vienas un tās pašas percepcijas Dievā; 3) ka arī citu subjektu ķermeņi neizkūst individa uztverē, bet stāv ārpus tās kā percepcijas Dievā. Bet līdz ar to bija arī laužts ontoloģiskais pozitīvisms attiecībā uz vienīgi tieši doto individualo subjektu: šim subjektam dotie fenomenī tomēr bija kas cits, nekā īsti esošais. Citādi sakot: individualam subjektam dotie pieredzes dati vairs nebija tas pats, kas īsti esošais, kas realitate, bet gan realitate bija ārpus šī subjekta, proti — fenomēns Dieva apziņā. Berklejs tā tad arī pats nav varējis uzturēt ontoloģiskā pozitīvisma tezi. Ārpus indivīdam pieejamiem fenomeniem stāvošā dievišķā percepcija viņa uzskatos spēlēja to pašu lomu, ko ārpus fenomeniem stāvošā ķermeniskā realitate parastā uzskatā.

Tai vietā, lai pieņemtu pārindividualu, pieredzē neatrodamu, bet gan hipotētiski konstruētu Dieva apziņu ar tās percepcijām, ievērojamais angļu loģiķis Džons Stjuarts Mils (J. St. Mill † 1873), arī ontoloģisks pozitīvisms būt gribēdams, cenšas izvairīties no augstāk minētām absur-

dām konsekvencēm ar to, ka identificē lietu nevis ar tās katrreizējo fenomenu, t. i. nevis ar tās katrreizējo uztvertību, bet ar paliekošo fenomenu resp. uztveres iespējamību, kura pastāv arī tad, ja tā faktiski nav realizēta. Bet arī tādā gadījumā ontoloģiskā pozitīvisma teze jau lauzta: lieta vairs nav tas pats, kas tās fenomens, bet gan nevienā tās fenomenā neizkūstoša, visdažādākiem fenomeniem pāri stāvoša fenomenu iespējamība. Nostādīt aiz fenomeniem šo fenomenu paliekošo iespējamību — tas tomēr ir daudz mākslotāka konstrukcija, nekā nostādīt aiz fenomeniem ķermenisko realitāti.

Pat modernais neopozitīvisms (citādi saukts par Vīnes skolu), kas negrib baidīties ne no kādām konsekvencēm, iras jeb ontoloģiskā problemā nav varējis aprobežoties ar empiriskām dotībām vien. Pasludinādams lietas par vienkāršām palīga konstrukcijām teoretiskā domāšanā, viņš tomēr nevar palikt pie katrreizējiem fenomeniem vien, bet pieņem šo fenomenu nelaužamus likumus. Šie likumi tāpat neizkūst atsevišķos fenomenos, kā tajos neizkūst Berkleja pieņemtā absolutā apziņa vai Mila — fenomena iespējamība. Absoluta ontoloģiska pozitīvisma tezi tā tad nav varējis uzturēt pat neopozitīvisms.

Cīņa pret izšķirību starp fenomenu un realitāti tā tad ir bez izredzēm, jo arī visradikalākie šīs cīņas vadītāji paši vienā vai otrā veidā šo izšķirību atkal bijuši spiesti atzīt. Varētu teikt, ka tāda cīņa ir gan psiholoģiski saprotams izmisuma mēģinājums izvairīties no smagām un reizēm pret-runīgām realitātes teorijām ar šķietami tik vienkāršo atgriešanos pie fenomeniem vien, bet arī tikai mēģinājums. Stingri ņemot, tas nemaz nav jākritizē, jo pat savos radikalākos gadījumos tas pats sevi iznīcina. Tāpēc saprotams, ka vairums fiziķu neatrod par iespējamu turēties pie pozitīvisma. Piem., viens no visslavenākajiem tagadnes fiziķiem, kvantu fizikas nodibinātājs, vācietis Maksis Planks (Planck) domā, ka pozitīvisma neizbēgamās konsekvences esot: visiem kopējas lietu pasaules un tā tad arī kopējas fizikālas zināt-

nes neiespējamība, kā arī — solipsisms. (Par to, ka ontoloģiskais pozitīvisms šīs konsekvences nevar atvairīt, bija runa jau augstāk, sakarā ar Berkleja domu iztirzājumu).

Ja ap izšķirību starp fenomenu un realitāti ir griezusies vēsturē un griežas arī tagad visa fizikalā problematika, ja pat visradikalākie mēģinājumi šo izšķirību izskaust nav varējuši un nekad nevarēs, atliek to pieņemt un pēc iespējas dziļāk ieskatīt, kādam nolūkam lai būtu vēl veltīti sekojošie aprādījumi.

1) Viena un tā pati realitāte var pieteikt sevi bezgalīgi daudzos fenomenos vienam un tam pašam subjektam un bezgalīgi daudziem subjektiem. Citādi sakot: katrai realitātei tīrā iespējamībā atbilst bezgalība reizināta ar bezgalību fenomenu. Piem., vienu un to pašu celtni var skatīt no bezgalīgi daudziem punktiem viens un tas pats subjekts un arī bezgalīgi daudzi subjekti, dabūjot arvien atšķirīgas redzes ainas.

2) Realitātes vienskaitliskums (singularitāte) un daudzskaitliskums (pluralitāte) vai maiņa nesakrīt ar tās fenomenu vienskaitliskumu, daudzskaitliskumu vai maiņu, jo realitātes modi pastāv pašā realitātē, bet fenomenu modi — tikai realitātes uzskatāmā dotībā kādam apziņas subjektam. Katram no minētiem realitātes modiem principā ir korelatīva bezgalīga fenomenu virkne. Piem., kāda mākoņa maiņa var tikt redzēta no bezgalīgi daudziem punktiem un bezgalīgi daudzu subjektu apziņā.

3) Pēc to pieejamības ņemot, fenomens un realitāte iederas dažādās apziņas joslās: fenomenus — uzskates, realitāte — domāšanas joslā. Realitāte tā, kā tā tiek pieņemta, nekad neizkūst tajā uzskates veidojumā, ko mēs apzīmējam kā šīs realitātes fenomenu.

4) Ir principāla starpība starp juteklisko un fizikālo realitāti vai, citādi sakot: starp tiešā pieredzē, bez iepriekšēju teoriju palīdzības apzināto realitāti un tādu, kādu pieņem jau pēc fenomenu teoretiska pārstrādājuma. To var paskaidrot arī tā: tas, kas uz fenomena pamata tiek par

realitāti atzīts, var tikt domāts vai nu ar tāda pat veida īpašībām, kādas fenomenā pašreiz ir uzskatāmi dots, vai ar tādām, kādas uzskatē nemaz nevar tik „ilustrētas“. Piem., ja mēs zeltu domājam kā dzeltenu metālu, tad fenomenos šis dzeltenums var dažādos gadījumos un dažādos veidos tikt uzskatāmi dots. Ja turpretim mēs zeltu domājam kā elementu, kas sastāv no atomiem, kuriem nav krāsu, tādu zeltu mēs nekad nevarām pieredzēt dabūt. Realitāte tā tad vienreiz var tikt uzskatāmi ilustrēta, otrreiz nē. Tāpēc jā-saka, ka pat vislabākais atomu teorijas pārstāvis nekad nevarēs tieši redzēt atomus, bet redzēs, piem., miglas pilie-niņu svītriņas tā sauc. Vilsona kamerā, pēc kurām viņš spriedīs, ka tajā notikuši tādi un tādi atomari procesi.

Visi četri punkti ir spēkā neatkarīgi no tā, vai turas pie filozofiska realisma vai realisma. Citādi sakot: izšķi-rība starp fenomenu un realitāti ir filozofiski neitrāla, tā paliek spēkā kā idealistiskās, tā realistiskās sistēmās. To var ieskatīt sekojoši:

Izšķirība „idealisms — realisms“ nav vis izšķirība starp fenomenu un realitāti, bet gan izšķirība starp to, vai reali-tāti uzskata par neatkarīgu no apziņas subjekta vai, otrādi, par šī subjekta ideju. Sīkāk to var paskaidrot tā. Realisma teze: realitāte ir neatkarīga no katrreizējiem fenomeniem un arī no paša subjekta. Idealisma teze: realitāte ir gan neatkarīga no katrreizējiem fenomeniem, bet nav neatkarīga no paša subjekta; taisni otrādi — tā pastāv tikai kā šī sub-jekta ideja, kā šai subjektā domāta realitāte. Kopsavilkumā sakot: kā idealisms, tā realisms pieņem realitātes transfenomenalitāti, bet kamēr realismam realitāte ir transfenomenāla un transsubjektīva, idealismam tā gan ir transfenomenāla, bet — subjektam imanenta. Piem., realistiskam fiziķim atomi un subatomi (elektroni, protoni, neitroni, pozitroni u. taml.) ir no subjekta neatkarīga ir, kamēr idealistiski noskaņotam viss tas ir tikai — subjekta idejas.

Ka izšķirība starp fenomenu un realitāti ir idealistiski-realistiski neitrāla, tas ir augstākā mērā svarīgs atzinums.

Tas nozīmē, ka dabas zinātne var šo izšķirību visā nopietnībā darbā laist (un faktiski arī vienmēr laiž), nerūpējoties par to, kādu viedokli te varētu ieņemt filozofija ar savām idealisma-realisma problemām. Bet tāpat tas nozīmē arī, ka filozofijai pašās dabas zinātnēs izdarītās izšķirības starp fenomenu un realitāti vēl nekādā ziņā nav viennozīmīgas no teicējas virzienā uz idealismu vai realismu. Par nelaimi šo neitralitāti bieži pārprot, un tā nevajadzīgā veidā sajauc dabas zinātnes un filozofijas robežas. Zinātnes un filozofijas izšķirību šai punktā varētu īsi raksturot vēl arī tā: Kā dabas zinātnei, tā filozofijai jāatzīst izšķirība fenomens-realitāte. Bet kamēr dabas zinātniskās pētniecības uzdevums ir — caur fenomeniem tikt pie realitātēm, filozofijas uzdevums — noskaidrot, vai no fenomeniem atšķirīgā realitāte ir lieta sevī vai tikai ideja subjektā.

* *
*

Izšķirība fenomens-realitāte ir neizskaužama, un tāpēc nav izslēdzamas arī problēmas, kas līdz ar to uzdotas. Lai cik smaga to nasta arī būtu, tā tomēr jāuzņemas. Visa empiriski-zinātniskā pētniecība nav nekas cits kā jau priekš gadu tūkstošiem sāktā un nekad pilnīgi nenoslēdzamā gigantomachija (t. i. milžu cīņa), kuras uzdevums — pēc fenomenu raksta atšifrēt realitāti.

Esošais un šķietamais

Ir problēmas, no kurām dveš gadu tūkstošu elpa. Viena no tādām ir ļoti vecā un tomēr arī vienmēr jaunā problēma par esošo un šķietamo. Skats šīs problēmas attīstības gaitā atsedz vienu no visai zraujošākām straumēm cilvēces domu vēsturē*).

Jau visvecākā cilvēces filozofija ietver sevī kā vienu no vissvarīgākiem momentiem izšķirību starp esošo un šķietamo. No šīs izšķirības netiek (un nevar tikt!) vaļā arī tagadnes zinātne un filozofija: lai par to pārliecinātos, pietiek atcerēties kaut modernās mācības par iluzijām un halucinācijām.

Problēma par esošo un šķietamo ir ne tikai viena no visvecākām, bet arī viena no visgrūtākām, jo tajā tiek skarts katras atziņas pēdējais mērķis — „īstais esošais“. Šīs problēmas vēsture tāpēc rāda vislielākos domātājus cīņā par tās atrisinājumu.

Īsā rakstā, protams, nevar ne tuvu izsmelt šīs problēmas smagumu. Tāpēc lai šī raksta uzdevums būtu — parādīt tikai divas raksturīgas līnijas šīs problēmas attīstībā: pirmkārt, ka stāvokļa ieņemšana pret šķietamo ļoti mainījusies, sākot ar galīgu nonievāšanu un beidzot ar godbijīgu izturēšanos pret to; otrkārt, ka dažādos laikos dažādas lietas ir uzskatītas par šķietamo, un ka diskusija par to, kur ir šķietamais, kur īstais esošais, visā visumā turpi-

*) Datus par esošā un šķietamā problēmas stāvokli senos Austrumos un senā Grieķijā autors smēlis no grāmatas: Siegfried Behn, Einleitung in die Metaphysik, 1930, lpp. 144—154. Bēna paša uzskatam šai problēmā gan autors pilnīgi piekrist nevar (sk. par to piezīmi lpp. 128).

nājas vēl tagadnē. Pie tam ar šķietamo jāsaprot tas, kas vai nu uz uzskates (intuīcijas) vai arī uz neuzskatāmās domāšanas pamata tiek atzīts par īsto esošo, bet patiesībā tāds nav (kā, piem., dzelzceļa sliežu šķietamā kopā saliekšanās tālē; kā, piem., inkvizīcijas laikos tik milzīgu un drausmīgu lomu spēlējušā pārliecība par cilvēku sakariem ar velniem un taml.). Uzskatē dibināto šķietamo mēdz saukt par „jutekliskiem maldiem“.

Kas attiecas vispirms uz šķietamā vērtējumu, tad jā-saka tā: cilvēces doma ir sākusi ar radikālu šķietamā no-niecināšanu, pasludinot to par tukšu „nekas“, un tikai ļoti ilgā attīstības gaitā nonākusi pie pozīcijas, kas raksturo arī tagadni un ko mēdz formulēt tā: cik šķietamā, tik esošā.

Nievājošā izturēšanās pret šķietamo ļoti spilgti izteikta Vedās (brāmaniešu svētās grāmatās). Visas lietas te tiek iztulkotas kā tikai uztveres (percepcijas) lietas, ~~vis~~ uztve-res lietas — kā sapņi, sapņi — kā šķietamais, šķietamais — kā nekas. Tāpēc kā vienīgais īsti esošais paliek tikai pats visuztverošais Brāma, visam citam izgaistot neesamības tukšumā.

Šķietamības pielīdzinājums neesamībai līdz zināmam apmēram saglabājas vēl arī sengrieķu filozofijā. Herak-leits visu nekustīgo pasludina par šķietamo, kamēr Parmenids (viņa laika biedrs) izdara to pašu attiecībā uz visu kustīgo. Bet taisni pretruna šo divu lielo filozofu apgal-vojumus, no kuriem viens tieši to apzīmē par neesošo, kas otram ir īsti esošais, — taisni šī pretruna satricināja naivo uzskatu par to, ka šķietamais ir vienkārši nekas: gribot negribot bija jāuzpeld domai, ka šķietamais tomēr ir kaut kas, ja kāds no lieliem domātājiem to var pat ap-zīmēt par īsto esošo. Demokrits jau nonāk tiktāl, ka šķie-tamā redz labu, kaut gan īpatnējas kārtības faktu un stingri uzstājas pret visiem mēģinājumiem šķietamo vien-kārši nofilozofēt, t. i. izgaisināt tukšā neesamībā.

Tā pamazām izstrādājas sekojošs uzskats problemā par

esošo un šķietamo: šķietamais nav esošais īstā, stingrā nozīmē, bet nav arī tukša neesamība.

Demokrita laika biedrs Protagors atklāj subjektu kā īpatnēju esošā joslu. Pēc šī atklājuma, kam filozofijas vēsturē ir milzīga nozīme, notiek lielas pārmaiņas arī problemā par šķietamo un esošo: šķietamais, kas pirmā šīs problēmas laikmetā tika identificēts ar neesošo, bet otrā — it kā palika karājoties gaisā starp īsto esošo un neesamības bezdibenu, — šķietamais tagad tiek noenkurots subjektā. Tā rodas trešais, arī tagadnei vēl raksturīgais attīstības posms problemā par šķietamo, ko var apzīmēt kā šķietamā subjektivācijas laikmetu *). Tuvāk šī subjektivācija jāsaprot sekojoši.

Subjektam piemītošās apziņas brīnišķīgā pamatīpašība ir tāda, ka subjekts savu reālo apkārtni var apzināties tikpat labi, kā tas var apzināties to realitāti, kas nav subjekta klātbūtnē; var apzināties pagātnē bijušos notikumus, kuru sen vairs nav, un var apzināties (vai nu pareizi, vai nepareizi tos paredzot) arī nākotnes notikumus, kuru vēl nav; var apzināties taisnleņķa četrstūri tikpat labi kā apaļu četrstūri, izsakot par pēdējo spriedumu, ka tāds nav iespējams u. t. t., u. t. t. Subjektam raksturīgās apziņas pamatīpašība ir tāda, ka ar šo apziņu var aptvert visu bez kaut kāda izņēmuma, kā reālo, tā nereālo, kā iespējamo, tā arī neiespējamo, kā jēgpilno, tā arī pretjēdzīgo un pat bezjēdzīgo.

Bet lai par ko arī katrreiz būtu apziņa, pašiem apziņas aktiem vienmēr jābūt reāliem, līdzīgi tam, kā, piem., lai

*) Zigfrīds Bēns gan mēģina, izejot no Gētes, uzstāties pret pilnīgu šķietamā izkausējumu subjektā (sk. iepriekšējā piezīmē jau minētā viņa grāmatā, lpp. 150. un turpm.). Bet tā kā viņš pats apgalvo, ka šķietamā pasaule ir īpatnēja „psichiska produkcija, ko katrs cilvēks ap sevi izstaro“, tad principā te subjektivācija nav pārspēta, bet tikai īpatnēji modificēta. Pie tam — Bēna mēģinājums stāv un krīt ar viņa īpatnējo „teocentrisko idealismu“, kas nekādā ziņā nav viena no drošākām filozofijas sistemām.

ko arī tēlotu gleznotājs, vienmēr jābūt realām krāsām uz reāla audekla. Citādi sakot: līdzīgi tam, kā gleznotājs var tēlot kā reālas lietas, tā arī visnereālākos priekšmetus (piem., ilustrēdams Aspazijas dzeju „Mazā sirmā kumeliņā jāļ pā ceļu pasaciņa“ u. t. t.). bet paši tēlošanas līdzekļi — krāsas un audekls ar to nepaliek nereāli, tā arī apziņā var priekšstatīt ko grib (piem., elles briesmas saskaņā ar Dantes „Dievišķīgo komediju“), bet ne citādi, kā ar reāliem priekšstatīšanas līdzekļiem — ar reāliem apziņas aktiem.

Tā tad skaidrs, ka lai cik neesoša arī būtu kāda lieta, tās apziņa subjektā pati nevar būt neesoša. Ja šķietamam ir vieta subjektā, tas nozīmē, ka tie apziņas akti, ar ko šķietami esošais tiek priekšstatīts, paši tomēr ir īsts neapšaubams esošais. Tā tad — katram šķietamam atbilst attiecīgi apziņas akti, kas neapšaubami reāli. Tāpēc saprotams kļūst augstāk minētais izteiciens: cik šķietamā, tik esošā. Tas nozīmē: šķietamais nevar pats sevi radīt, bet rada to kāds īsts esošais, kas aiz tā slēpjas, proti — subjekta apziņa.

Līdz ar to katrs šķietamais ir „labs“ fakts, kaut gan īpatnējā — subjekta apziņas — joslā. Sākumā par vienkāršu neesošo paziņotais, vēlāk it kā gaisā starp īsto esošo un neesošo pakārtais šķietamais ar to ir ieguvis sev īstā esošā pamatu subjekta apziņā.

Kas attiecas uz otro augstāk minēto līniju problēmas par esošā un šķietamā attīstībā, tad jāievēro, ka lai kas arī katreiz apzīmēts kā šķietamais un lai kā pats šķietamais iztulkots, tas vienmēr ņemts kā pretstats īstam esošam. Tāpēc uz jautājumu, kāpēc vienreiz šis, otrreiz tas atzīmēts par šķietamo, jāatbild tā, ka tas tā vienmēr noticis sakarā ar to, kas atzīts par īsto esošo. Citādi sakot: tāpēc, ka ar šķietamo vienmēr saprasts pretstats īstam esošam, svaidības īstā esošā robežu vilkšanā nepieciešami radījušas arī svārstības robežu iezīmējumā šķietamam.

Augstāk jau minētais pretstats herakleitiskā un parmenidiskā īstā esošā izpratnē spēlē ārkārtīgi svarīgu lomu

vēl arī tagadnē, kā tas, piem., saskatams Natorpa un Bergsona domu pretstatā.

Natorps pasaka skaidri un noteikti sekojošo (sk. Natorp, Allgemeine Psychologie I, 1912, lapp. 186—187): „Īstam esošam piemīt vienība, identitate noteiktībā, kā tā pie jutekliskiem priekšmetiem iespējama tikai uz matematiskas pamata.“ Tāpēc arī Natorps tikai to reālos objektos uzskata par objektīvi jeb īsti esošo, kas stingri matemātiski fiksējams. Tāds uzskats, kā skaidri redzams, ir — saskaņā ar jauniem laikiem tik raksturīgo lielo matemātikas lomu modernizētais — vecu vecais parmenidiskais īstā esošā uztvērumš, sakarā ar ko tā būtiskā pazīme ir stingrā identitate.

Bergsons ir — līdz ar Herakleitu — pārliecināts, ka tikai nepārtrauktā tapšanā, tā sakot, dzīvā procesualitatē atrodamais ir īsti esošais (šī dzīvā procesualitate tam saucaš *évolution créatrice* — radošā evolucija), kamēr identitate, kā pretstats procesualitatei, ir tikai mākslots domu darinājums.

Ļoti zīmīgi, ka dažādība īstā esošā izpratnē nepieciešami atsaucas arī īstās atziņas spējas izpratnē, jo atziņas uzdevums taču ir — atsegt īsto esošo. Taisni tāpēc, ka Bergsons īsto esošo redz tikai neapturamā procesualitatē, kurā nekādas identitates nav, viņš domāšanai, kuras loģiskais pamatlikums ir identitates likums, nepieķķir teoretisku, t. i. patiesības izziņas lomu. Domāšana ar savu identos jēdzienos stindzinošo metodi esot patiesības tukša, un tāpēc patiesības tukšaš arī racionalās zinātnes, kurās noteicošā loma jēdzieniskai domāšanai. Šo zinātņu darinājumi gan neesot bez kaut kādas nozīmes dzīvē, taisni otrādi — to nozīme esot milzīga. Tikai šī nozīme neesot vis tīri teoretiska, t. i., nozīme patiesības izziņā, kā to gan nepareizi pieņemot, bet tikai — praktiska: zinātniskās, identos jēdzienos ietvertās atziņas loma esot — dot praktiskās orientācijas schemas dzīvē (teiksim, līdzīgi tam, kā meridianu un paralelu tīklam ģeografijā ir tikai orientēšanās

nozīme uz zemes lodes, jo īstenībā taču tādu līniju tīkla uz pašas šīs lodes nemaz nav; pieņemt, ka tāds īstenībā pastāv — ir nepieļaujama kļūda). — Tā kā Bergsons nekādā ziņā nav skeptiķis, kas patiesības izziņu uzskata par neiespējamu, un nav arī pragmatists, kas patiesību grib izkausēt derīgumā (abi šie viedokļi noved pretrunā paši ar sevi un tā sevi iznīcina!), tad Bergsonam patiesība jāmeklē citādā, nekā racionalās domāšanas ceļā; par īsto atziņas spēju viņš tāpēc atzīst īpatnēji saprastu intuīciju, kas viņam saucas arī intelektuālā simpatija, un kas nav vis nostāšanās ārpus esošā, stindzinot to objekta apziņas identitatē, bet tieša iegremdēšanās esošā, it kā sakušana, līdzdzīvošana ar to. Tāpēc, piem., mākslinieks, kas dziļi „iejūtas“ dabā, esot daudz tuvāks patiesībai, nekā racionalzinātnieks, kura domu veidojumi gan esot grandiozas konstrukcijas, bet kas vai nu kā tilti ejot pāri, vai arī kā tuneļi ejot pa apakšu, netverot īsto esošo (sk. par Bergsonu arī augstāk, lpp. 25).

Kohens (Cohen), tā sauc. Morburgas filozofiskās skolas nodibinātājs, — skolas, kurā iedēras arī augstāk minētais Natorps, ir noteikti parmenidiski noskaņots. Tāpēc viņš uzskatāmiem (intuitīviem) elementiem nemaz nepiešķir atziņas elementu (t. i. atziņas sastāvdaļu) lomu. Dabas izziņā šiem jutekliskiem datiem esot tikai tāda loma, ka tie esot it kā jautājuma zīmes, kas soli pa solim jāatrisinot tīrās domāšanas ceļā (kā to, piem., darot fizikalā teorija, kas iesākot ar krāsu, skaņu, siltuma, aukstuma u. t. t. konstatējumiem, kuri nedodot nekādas atbildes, bet gan prasot — kā jautājuma zīmes — atrisinājumu, kādu panākot vienīgi matemātiski-fizikalās konstrukcijas ceļā, nonākot pie dabas kā centimetru-sekundu-gramu sistēmas, kas neesot ne krāsaina, ne skanoša, ne auksta, ne taml., un tā tad arī nekādā uzskatāmībā neesot tverama).

Faihingers (Vaihinger) istā esošā izpratnē turas pie stingri pozitīviskā principa, atzīdams par īsto esošo vienīgi to, kas viscaur krīt dotībā (t. i. uzskatāmībā). Citādi sakot, viņš, tāpat kā citi radikālie pozitīvistu, īsto esošo

identificē ar dotības sastāvu. Tāpēc viņam vienīgais īstais esošais ir tikai uzskatamā sajutu straume (krāsu, garšu, smaržu, skaņu u. t. t. plūdums). Tā kā šai uzskatamā plūdamā identitātes nav, tad domāšanas, t. i. identificēšanas ceļā radītie jēdzieniskie darinājumi visi ir fikcijas, ko nekad nevar teoretiski, bet tikai praktiski attaisnot, t. i. kam nekad nav patiesības nozīmes, bet gan tikai praktiskas orientācijas vērtība. (Šeit Faihingers, kā redzams, tuvojas Bergsonam, kaut gan viņa uzskatamības princips nav pilnīgi tas pats, kas Bergsona intuīcijas princips). Faihingers ir izbūvējis veselu filozofisku mācību par fikcijām (ko viņš pats nosauc — „Philosophie des Als-ob“ un kas savā laikā spēlēja lielu lomu, radīdama veselu virkni šai filozofijai veltītu biedrību).

Šai pašā sakarā — kā viens no spilgtiem piemēriem — būtu minams arī Amerikas filozofs un psihologs Džeimss (James), kas izsakas tā: „Par patieso īstenības veidu mums jāuzskata sākotnējais sajutu plūdums un mūsu pārdzīvotās pieredzes kontinuitāte. Loģiskie jēdzieni ir darināti tikai ātras praktiskas orientācijas mērķim dzīvē, nevis dziļākam īstenības ieskatījumam.“

Minētie piemēri nekādā ziņā neizsmēļ visas svarīgākās (nemaz jau nerunājot par mazāk svarīgām!) pārlicības, kas varētu ilustrēt tezi par īstā esošā dažādiem uztvērumiem. Tā kā šī rakstā uzdevums nekādā ziņā nav diskutēt pašu jautājumu par īsto esošo, bet — kā sākumā jau aizrādīts — tikai raksturot dažas linijas šī jautājuma attīstības gaitā, tad šo piemēru lai arī pietiek.

Uz vienu lietu te lai būtu atļauts aizrādīt — ka minētā un daži piemēri ilustrētā dažādība īstā esošā un, korelatīvi ar to, arī šķietamā izpratnē nav patvaļīga, t. i. ka nevar vis vienkārši pēc savām personīgām simpatijām vai antipatijām nolemt, ko atzīt par īsto esošo, ko par šķietamo. Bet vai minētie piemēri tādu patvaļību nepierāda?

Pieņemt, ka te valda pilnīga patvaļība, nozīmētu pieņemt, ka pats atziņas kā īstā esošā (un šķietamā vietas

tajā) atsegšanas ceļš ir pilnīgas subjektīvas patvaļas ceļš, t. i., tāds pieņēmums vienkārši iznīcinātu atziņas iespējamību, būdams īpatnējs skepticisma veidojums. Bet — ja tādas patvaļības te nav, tad — kas saista diskusijas par īsto esošo resp. šķietamo, atraujot tos domājošās personas patvaļībai un pat patvarībai? Izrādas, ka tāds objektīvs, ārpus subjekta patvaļas stāvošs saistījums tomēr pastāv.

Pasaule nav vienkārša neizsmeļamas daudzējādības suma, bet gan stingri iekārtota daudzējādība. Šī iekārtojuma pamatforma ir iekārtojums pēc atkarības, t. i. tādā veidā, ka vieni momenti ir citu nosacījumi, bet pašiem tiem savukārt ir citi momenti pamatos, u. t. t. Tā, piem., gravitācijas princips ir planētu kustības nosacījums, bet šī planētu kustība atkal attiecīgo debess spīdekļu aptumšojuma nosacījums u. t. t. (Filozofija tās īstā, klasiskā, jau gadu tūkstošus ilgo pārbaudījumu izturējušā definējumā ir zinātne par pēdējiem nosacījumiem jeb tā sauc. pēdējiem principiem, kā visuma pēdējiem pamatiem). Neviena zinātne tāpēc nevar izslēgt atkarības jēdzienu no sava sastāva, vienalga, lai tā runā par realo esošo (piem., par anorganisko dabu, dzīvniekiem, augiem) un realām atkarībām (cēlonību, mērķtiecību) vai arī par irealo esošo (kā, piem., matematikā) un irealām attiecībām (kā, piem., inkomensurabilitāti). Attiecībā uz problemu par īsto esošo un šķietamo te iztek sekojošais.

Attiecība starp īsto esošo un šķietamo ir tādā ziņā neapgrīzama, ka gan esošais var būt, tā sakot, klēpis, kurā dzimst šķietamais, bet nekad ne otrādi, t. i. nekad nevar būt — un tas nav arī ticis apgalvots — ka šķietamais būtu esošā iespējamības nosacījums. (Šķietamais var gan būt esošā izziņas nosacījums, t. i. tā sauc. gnozeoloģiskais nosacījums, bet ne esošā pastāvēšanas jeb ontiskais nosacījums; citādi sakot: šķietamais — piem., fata morgana — var būt par to esošā veidu izziņas pamatu, kas šo fata morgana radījuši).

Tā tad — nevar vis gluži patvaļīgi skaitīt šo vai to par īsto esošo resp. šķietamo. Šīs attiecības te viscaur atkarīgas no tam, ko var uzrādīt par pamatu, ko par atvasināto. Tā, piem., ir gan pilnīgi saprotams, ka reals subjekts ar saviem reāliem apziņas aktiem var priekšstatīt pilnīgi nereālas lietas un tā radīt šķietamo, bet nav iespējams saprast, kā tas otrādi varētu būt, t. i., kā šķietamais varētu radīt reālu subjektu.

Aiz visām izšķirībām starp īsto esošo un šķietamo tā tad — apzināti vai neapzināti — slēpjas noteikti atzinumi par atkarībām. Pēdējās nekādā ziņā nav patvaļīgi izlemjamas, bet gan atziņas meklējošais subjekts te saistīts ar pašā pasaulē pastāvošām atkarībām. Izpratnes dažādība te izskaidrojama tā, ka pasaules sastāvdaļu atkarību tīkls ir cilvēka aprobežotai atziņai ļoti grūti atšifrējams un tāpēc te bieži vien kļūdas pat visdisciplinētākie prāti. To spilgti rāda filozofijas vēsture, kā, piem., vieni filozofi visa universa pēdējos nosacījumus redzējuši vielā (kā materialisti), otri garā (kā spiritualisti) u. t. t., u. t. t.

Tā tad — vecu vecā problema par esošo un šķietamo ir nesaraujamā sakarā ar problemu par atkarību pasaules uzbūves momentos un tāpēc nav nekādas personīgas patvaļas atzinumus par esošo un šķietamo.

No šī raksta, neskatoties uz tā īsumu, drīkstētu būt skaidrs arī tas, ka izšķirība starp īsto esošo un šķietamo nav kāds anachronisms, kas zinātniskās disciplīnas nemodrības laikā sāk spokoties atziņas pasaulē, bet gan, ka ap šo izšķirību griežas un vienmēr griezīsies atziņu pasaule: atziņu vienmēr stumj un apgāro tieksme izlauzties cauri lai cik aizraujošam un dzīves praktikā lai cik izdevīgam šķietamam un vaigu vaigā skatīt pašu esošo *).

*) Terminoloģiskos nolūkos var pieminēt sekojošo. Īstam esošam ir korelatīva īstā, patiesību ietverošā atziņa. Šķietami esošam, t. i. šķietamam korelatīvais apziņas veids latviešu valodā būtu saucams par šķitumu.

Edmunds Huserls^{*)}

Edmunds Huserls (Edmund Husserl) neapšaubami ir izcils domātājs mūsdienu vadošo filozofu starpā. Viņa uzskati ļoti dziļi iedarbojušies uz jaunāko filozofiju, radīdami šeit pat veselu virzienu, tā sauc. fenomenoloģisko skolu, kas pašlaik ir visproduktīvākā. Bet tas vēl nav viss: ļoti liels Husserla iespaids ir konstatējams arī jaunāko psiholoģijas virzienu pamatuzskatos un diskusijās par gara zinātņu pamatiem. Sakarā ar to, ka jaunākā dabas zinātne atkal sāk vairāk un vairāk piegriezties savu pamatu izpratnei, Huserla domas sāk iespiesties arī dabaszinātniskās domāšanas sferā. Tamdēļ saprotams, ka var Huserlam piekrist vai nepiekrist, bet nevar viņu noklusēt nevienā nopietnākā filozofiskas problēmas apskatījumā: stāvoklis pret viņu (pozitīvi vai negatīvi) ir jāieņem neizbēgami.

No tā saprotams, ka arī plašākām aprindām, kurām rūp domu pasaules likteņi, bet kurām pašām nav speciālu zināšanu, lai attiecīgu informāciju smeltos no filozofijas avotiem, — ka arī tām būtu interesanti cik necik saskatīt Huserla garīgo seju. Šī apcerējuma uzdevums tad arī lai būtu pēc iespējas populārā veidā mēģināt ievest Huserla domu pasaulē. Bet tūlīņ arī jāaizrāda, ka taisni šī domu pasaule sevišķi grūti popularizējama. Tamdēļ Huserla

^{*)} Šai krājumā šis raksts, kas pirmo reizi publicēts 1931. gadā, ievietots bez svarīgām maiņām tā saturā: starpība ar pirmiespiedumu tikai dažos tagad izdarītos saīsinājumos un vietām tekstā. Dati par laiku pēc 1931. gada — arī par Huserla nāvi — pievienoti beigās, kā papildinājums.

ideju popularizējumam neizbēgami piemītis divi defekti: tas nebūs pietiekoši populārs, un no tā nepieciešami izkritīs daudz svarīgu problēmu, kuras pavisam nepadodas popularizēšanai. Bet — tur nekā nevar darīt **).

* * *

Huserls dzimis 1859. g. 8. aprīlī. Sākumā privatdocents Hallē, vēlāk profesors Getingenā un no 1916. g. līdz šai dienai — Freiburgā (Bādenē). Kārtējā profesura viņam 1929. gadā, t. i. 70 gadu vecumā, bija jāatstāj: to taigad ieņem viņa slavenais skolnieks Heidegers. Neskatoties uz lielo vecumu, Huserls vēl ļoti spirts un joprojām rosigi darbojas arī universitatē ***).

Pēc vairuma skatoties, jāsaka, ka savā ilgā domāšanas mūžā Huserls sarakstījis nedaudz. Bet toties viņa darbi tik koncentrēti, ka ne tikai lieku teikumu — pat lieku vārdu te nav: aiz katra teikuma slēpjas ilgas un dziļas pārdomas, kuru rezultāti teikumā iekļauti augstākās skaidrības un noteiktības stindzībā. Huserla domu pasaules galvenās īpatnības ir: pat pretiniekiem godbijību iedvesoša monumentalitāte visumā un pārsteidzošs meistariskums sīkumu izpildījumā, kas domu vēsturē ļoti reti reizē sastopams. Huserls tamdēļ var derēt par labāko paraugu tam, kā jāraksta zinātniski darbi, un it sevišķi par paraugu mūsu dienās, kad daudzi grib iekarot stāvokli zinātnē vienīgi ar sarakstīto darbu vairumu, it nebūt galveno vērību nepiegriedzdami viņu kvalitātei, un tā radīdami tos pārmērīgos zinātniskās literatūras plūdus, kas draud satricināt rakstītā vārda cieņu arī zinātnē.

**) Tos, kas interesētos par Huserla filozofiju tās stingri zinātniskā un kritiskā iztīrījumā, autors noraida uz savu rakstu „Der phänomenologische Idealismus Husserls“, Latv. univers. rakstu XIX sēj., 1928, lpp. 251—439. Šis raksts iznācis spāniešu tulkojumā kā atsevišķa grāmata (Teodoro Celms. El idealismo fenomenológico de Husserl. Revista de Occidente, Madrid, 1931).

***) Sk. zemrindu piezīmi iepriekšējā lappusē.

Pirmais Huserla filozofiskais darbs bija viņa „Aritmetikas filozofija“ („Philosophie der Arithmetik“), kas gandrīz pilnīgi uzņēmis sevī kā daļu Huserla 1877. g. habilitācijas rakstu un publicēts 1891. g. Te jau līdz zināmajam mēraim vērojami viņa loģikas un fenomenoloģijas pamati, kaut gan vēl savienojumā ar tiem svešiem elementiem. Tas darbs, kas sākumā gan apm. desmit gadus palika maz ievērots, bet tad, tā sakot, ar vienu rāvienu savam autoram sagādāja pirmklasīga domātāja slavu, saucas „Loģiskie pētījumi“ („Logische Untersuchungen“), publicēti 1900. g. un vēlāk. Šie pētījumi ir viena no tām nedaudzām grāmatām filozofijas vēsturē, kurām bijis lemts ieraut jaunus ceļus filozofijā, radot veselus virzienus. Ne par velti „Loģiskie pētījumi“ skaitas par svarīgāko darbu mūsdienu loģikā un par visiespaidīgāko jaunā gadu simteņa filozofisko grāmatu. Laikā no 1902. līdz 1912. gadam Huserls publicē tikai vienu svarīgāku rakstu „Filozofija kā stingra zinātne“ („Philosophie als strenge Wissenschaft“) žurnala „Logos“ I sējumā (1910. g.). Šai rakstā ļoti asi prasīta filozofijas pacelšana stingras zinātnes augstumā. Tikai 1913. gadā parādas tas raksts, kas līdz šim jāuzskata par Huserla aptverošāko darbu. Un nevis pēc sava apjoma tas ir aptverošākais („Loģiskie pētījumi“ ir daudz plašāki), bet gan tajā ietvertās filozofiskās problematikas plašuma un dziļuma ziņā. Šis darbs saucas „Tīrās fenomenoloģijas un fenomenoloģiskās filozofijas idejas“ („Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“), visos citējumos vienkārši sauktas „Idejas“. Minētā 1913. gadā no šī darba parādas tikai I grāmata ar apakšvirsrakstu: „Vispārējais ievads tīrā fenomenoloģijā“ (Erstes Buch: „Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“). Šis darbs pirmkārt noasina un pa daļai vēl papildina dažas jau „Loģ. pētījumos“ izteiktās loģikas domas, otrkārt — un tas ir galvenais — mēģina galīgi noskaidrot un sistematizēt domas par metodi, kuru pats Huserls sauc par fenomenoloģisko, un ar kuras palīdzību

pēc viņa domām vienīgi var pacelt filozofiju stingras zinātnes augstumā. Par šo metodi ir bieži runa jau „Loģ. pētījumos“, un daudz kas tās labā tur arī darīts. Bet sistematiskā tvērumā un noasinājuma stindzībā tā izceļas tikai „Idejās“. Atliek ļoti nožēlot, ka vēl līdz šim nav publicētas jau „Ideju“ pirmā grāmatā apsolītās II un III grāmatas, kuru manuskriptus Huserls vēl vienmēr tālāk pārstrādā. 1928. g. Heidegers izdevis Huserla „Priekšlasījumus par iekšējā laika apziņas fenomenoloģiju“ („Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“, sk. Jahrb. f. Phil. u. phänom. Forschung, Bd. 9; iznākuši arī atsevišķā grāmatā). Tajos atrodami Huserla pētījumi par viņa filozofijā tik svarīgo iekšējo laiku, — pētījumi, kas ļoti vērtīgi, bet arī ļoti grūti. Kā Huserls pats vairākkārt izteicās personīgās sarunās, viņš ar šiem pētījumiem neesot varējis tikt pie tāda rezultata, kas viņu pašu pilnīgi apmierinātu. Kā pēdējais lielākais publicējums jāatzīmē „Formalā un transcendentālā loģika“ („Formale und transzendente Logik“), kas parādas 1929. g., t. i. Huserlam jau 70 gadu vecumā esot. Savos pamatos šis darbs neatšķiras no „Idejām“, bet svarīgs tādā ziņā, ka mēģina daudzas „Idejās“ aizrādītās problemas radikalāk un aptverošāk apstrādāt. Kā vispēdējais no Huserla publicējumiem minams „Pēcvārds“ pie viņa „Idejām“, iespiests 1930. g. („Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, Jahrbuch für Philos. u. phänom. Forschung, Bd. 11, 1930). Pēc būtības gan šis pēcvārds, kā pats Huserls arī to aizrāda, nav nekas cits, kā to paskaidrojumu teksts, ko viņš paredzējis ievietot kā priekšvārdu tuvākā laikā iespiežamam „Ideju“ izdevumam angļu valodā.

Bez minētiem darbiem Huserls paredz publicēt tuvākā nākotnē „Karteziskās meditācijas“, un vispirms franču tulkojumā („Méditations Cartésiennes“).

Pēc galveno darbu ārējās kārtības apskatījuma un to īša raksturojuma mēģināsim ķerties pie tajos ietvertās

problematikas. Pie tam jāatgādina, ka popularā apskatījumā daudz kas no Huserla domām, kā nekādi nepopularizējams, nemaz nevar tikt aizķerts, un arī tur, kur popularizējums iespējams, tas tomēr vēl nevar būt tik viegls, kā viens otrs to varbūt gaidītu: pašas problēmas te ir tik masīvas, ka velk robežas katrai popularizācijai.

Huserls ir izpelnījies slavas laurus galvenām kārtām trīs sferās: loģikā, filozofijā šaurākā šī vārda nozīmē un psiholoģijā. Sakarā ar to arī virzīsimies viņa domu īsā skicējumā.

Loģikā Huserls, jāsaka, klasiski skaidri parāda, kas ir tīrā loģika pēc savas būtības. Domu nozīmi (Bedeutung) viņš absolūti šķir no domu fakta, kā psihiskā šīs nozīmes pārdzīvojuma (Bedeutungserlebnis). Principiālā starpība tāda, ka viena un tā pati domu nozīme, palikdama sevī numeriski identa, t. i. nemainīga un skaitliski absolūti nevairojama, var tikt pārdzīvota visneaprobežotākā psihisku procesu vairumā. Piem., Pitagora teorema ģeometrijā paliek viena un tā pati, lai gan tās pārdzīvojumi, t. i. tās domāšanas gadījumi dažādos laikos ir dažādi, un dažādi nevien dažādos cilvēkos, bet dažādi arī vienā un tai pašā cilvēkā katrā šīs teoremas domāšanas gadījumā: viss neizsmeļamais domāšanas process vairums nevairo pašas Pitagora teoremas nozīmi. Domu nozīmes bez tam principiāli jāatšķir no uzskatamiem tēliem, kas nozīmes gan var ilustrēt, bet nekad nesakrīt ar tām. Starpība tā, ka vienu un to pašu nozīmi var ilustrēt ar visdažādākiem tēliem, un ka nozīme var būt skaidra un noteikta tur, kur tēli ļoti neskaidri un nēnoteikti. Tā jau minēto Pitagora teoremu domājot, var pārdzīvot uzskatamu taisnleņķu trijstūri, skatot šo trijstūri vai nu kā pašlaik realu savā priekšā (piem., no koka, papīra u. t. t.), vai arī atceroties to agrāk kur redzētu; var to reali zīmēt uz tafeles, smiltīs; var to fantāzijā zīmēt u. t. t., u. t. t. Tādu tēlu, kas varētu Pitagora teoremu ilustrēt, kā redzams, var būt neaprobežots vairums, kamēr nozīme, ko tie ilustrē, t. i. pati Pitagora teorema, paliek viena

un tā pati. Tālāk var ļoti skaidri un noteikti domāt tūkstošmalu regulāru daudzstūri, tāpat domāt regulāru daudzstūri, kam būtu tūkstoš un viena mala u. t. t. Var ar tādiem daudzstūriem precīzi matemātiski operēt, piem., aprēķinot to iekšējo leņķu sumu u. t. t. Bet kas var uzskatēt skaidri un noteikti realizēt tūkstošmalu regulāru daudzstūri un atšķirt to uzskatēt no regulāra daudzstūra ar tūkstoš vienu malu?

Ja ar faktu jeb realitāti īstā un stingrā nozīmē saprot to, kas iekārtots laikā, tajā rodas, pastāv un mainas, tad skaidrs, ka nozīmes ar savu numerisko identitāti ir bezlaidīgas un tā tad ireālas jeb ideālas. (Te vārds „ideālas“ apzīmē tikai realitātes pretstatu un nevis kādu augstu vērtību.)

Minētie piemēri tā tad skaidri un neapgājami rāda, ka domu nozīme (Bedeutung) nesakrīt ne ar domu procesu (Bedeutungserlebnis), ne ar šīs nozīmes ilustrētāju tēlu (Bild). Nozīmju sfera ir īpatnēja, ne uz ko citu nereducējama sfera. To pētīt ir tīrās loģikas uzdevums. Tamdēļ Huserls arī formulē tīrās loģikas būtību tā, ka tā esot „zinātne par nozīmēm kā tādām, par to būtiskiem veidiem un izšķirībām, tāpat kā par tīri tajās pamatotiem (un tā tad ideāliem) likumiem“ (skat. „Loģ. pēt.“ 2. izdevumu, II sējuma I daļa lpp. 92). No šejienes skaidri redzams, ka tā saucamie loģiskie domāšanas likumi nav vis psihisko domāšanas faktu likumi, bet gan domu saturu, t. i. to nozīmju jeb domātās jēgas likumi.

Ja ir neapstrīdami parādīts, ka loģika pētī ireālās domu nozīmes, kamēr psiholoģija reālos domu faktus; ja tāpat ir skaidrs, ka loģikas likumi ir ireālo nozīmju likumi, kamēr psiholoģijas likumi ir reālo domāšanas faktu likumi, tad tūliņ skaidra top tā saucamā loģiskā psiholoģisma absurditāte, kurš loģikā redz vienkārši psiholoģijas daļu. Loģikai ir sava, no psiholoģijas priekšmeta pilnīgi atšķirīga priekšmetība, un proti, ireālās jeb ideālās nozīmes. Uzskatīt loģiku par psiholoģijas daļu, nozīmētu tikpat, cik uzskatīt matemātiku par psiholoģijas daļu tamdēļ vien, ka arī

pie matematiskiem priekšmetiem netiek citādi, kā caur psihiskiem procesiem, kuros šos priekšmetus pārdzīvo.

Lai gan arī tā saucamais kantisms veda visniknāko cīņu pret psiholoģismu loģikā, tomēr atkal un atkal radās psiholoģistiski mēģinājumi. Ja mūsu dienās nav vairs neviena necik nopietna domātāja, kas turētos loģikā pie psiholoģisma; ja tagad vēl apkarot loģisko psiholoģismu ir tikpat, kā lauzties vaļējās durvīs, tad, pēc vispārēja atziņuma, tas ir taisni Huserla „Loģisko pētījumu“ nopelns.

Šo pašu pētījumu I sējumā Huserls neapgāžami parāda arī, ka visi tie dažādie mērenie skepticismi un relativismi, kuri modernos laikos nereti ar lielām pretenzijām tiek uzstādīti, īstenībā neizbēgami noved pie radikāla skepticisma un relativisma, kuru absurditāti spīdoši aprādījis jau sengrieķu filozofijā Platons. Ar to dažādām teorijām par patiesības neiespējamību, tās relativitāti u. t. t. tiek dots nāvīgs trieciens, un cilvēks atkal nostādīts grūtā, bet arī cēlā patiesības meklēšanas pienākuma priekšā, no kura viņš tik veikli mēģina tikt vaļā, pasludinādams pašu patiesību vai nu par pilnīgi neizzinamu un eventuali pat par neiespējamu (kā skepticismā), vai arī par relatīvu (kā relativismā). Tamdēļ jāsaka: mūsu dienās, kad mēs neapšaubami virzāmies uz to, lai līdz ar drausmīgo dzīves masifikāciju kļūtu par trauksmes un ātruma nelgām; kad patiesības balss pārspīlētā un ideju tukšā praktiskuma kņadā ne tikai vairs grūti sadzirdama, bet daudziem šķiet lieka un pat nevajadzīga, — šai laikā Huserla darbi ir kā saucēja balss tukšnesī, atgādinādami gadu tūkstošus veco, bieži aprakto, bet mūžīgi atdzimstošo patiesības meklēšanas pienākumu. No to lapas pusēm uz mums runā it kā pats tīrā zinātniskuma gars, kas dzīves burzmas romantiķiem un arī tās ledainā praktisma spekulantiem varbūt ir baigs un drausmīgs, tomēr neatvairams.

Pretēji visvisādiem skepticismā un relativismā atmieķšķētiem modernismiem, kas parasti atsauca uz visādām nojautām, dziļdomībām u. t. t., Huserls prasa pēc filozofijas

kā stingras zinātnes. Tā saucamo dziļdomību (Tiefsinn) viņš aprāda taisni kā nezinātniskuma pazīmi, ļoti raksturīgi izteikdamies tā: „Dziļdomība ir zīme chaosam, ko īsta zinātne grib pārvērst kosmā, vienkāršā, pilnīgi skaidrā, analizētā kārtībā. Ciktāl sniedz tās istā mācība, istā zinātne nepazīst dziļdomību. Dziļdomība ir gudrības lieta, bet jēdzieniskā noteiktība un skaidrība stingrās teorijas lieta. Dziļdomības nojautas pārkalt viennozīmīgos racionālos veidojumos, tas ir stingru zinātņu būtiskais jaunkonstituēšanās process... Arī eksaktām zinātnēm bija savi gari dziļdomības periodi, un tā kā tās Renesanses cīņās, tā arī filozofija tagadnes cīņās — un to es uzdrošinos cerēt — izcīnīsies no dziļdomības pakāpes līdz zinātniskās skaidrības pakāpei” (sk. „Philos. als strenge Wissenschaft“, Logos I. SS. 289 f. u. 339).

Bet kamdēļ filozofija līdz šim vēl nav varējusi stingrā zinātniskuma pakāpē pacelties, lai gan taisni tās ideāls vienmēr bijis tapt par visaugstāko un visstingrāko zinātni un tā apmierināt cilvēces nezūdīgo pretenziju uz tīro un absolūto atziņu? — Pēc Huserla domām tamdēļ, ka tā līdz šim vēl nav varējusi atrast īsto metodi, ar ko savu uzdevumu veikt. Huserls tad nu uzskata par savu svarīgāko dzīves uzdevumu izstrādāt tādas istās metodes pamatus, lai līdz ar to liktu pamatus arī pašai nākošai zinātniski stingrai filozofijai. Šo metodi viņš sauc par fenomenoloģisko metodi un uz tās dibināto filozofiju par fenomenoloģisko filozofiju. To izstrādāšanai Husserls dibina specialu žurnālu „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, kur 1913. gadā arī parādās kā pirmais raksts augstāk minētās „Idejas“ (vēlāk arī kā grāmata atsevišķā novilkmā). Šis žurnāls līdz šai dienai ir sākotnējākais un centralākais fenomenoloģiskās domas paudējs. Daudz vēlāk sāk iznākt žurnāls „Philosophischer Anzeiger, Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft“, kas arī veltī daudz uzmanības fenomenoloģiskām problemām.

Fenomenoloģiskā filozofijā Huserls izšķir divas dažādas pakāpes. Pirmā ir tā, ko viņš sauc par filozofisko pamatzinātņi (philosophische Grundwissenschaft), otra ir uz šīs pamatzinātnes dibinātā filozofija, kas Huserlam izvēršas par fenomenoloģisko idealismu. Filozofiskā pamatzinātne tad arī saucas fenomenoloģija šaurākā šī vārda nozīmē, bet uz tās dibinātā fenomenoloģiskā filozofija tā tad ir šaurākā vārda nozīmē saprasta filozofija. Šai ziņā raksturīgs pats „Ideju“ virsraksts: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, kurā, kā redzams, fenomenoloģija tiek atšķirta no fenomenoloģiskās filozofijas.

Pamatzinātnes uzdevums ir būt par visu bez izņēmuma zinātņu absolūti pēdējo attaisnojumu (absolut letzte Rechtfertigung) jeb, parastā valodā runājot, būt par visu bez izņēmuma zinātņu absolūti pēdējo pamatojumu (absolut letzte Begründung). Pamatzinātnei tā tad jābūt absolūti universālai un absolūti attaisnotai zinātnei. Tādas zinātnes ideāla sasniegšanai pirmā kārtā arī domāta fenomenoloģiskā metode. No šī ideāla izejot top saprotama pati šī metode.

Lai minētā zinātne varētu būt absolūti attaisnota, tai pašai vairs nedrīkst būt nekādu priekšnosacījumu: taisni otrādi, tai jāsaturs sevī absolūti attaisnotā veidā viss tas, kas visām bez izņēmuma zinātnēm un arī pašai (šaurākā nozīmē saprastai) filozofijai ir par pēdējo priekšnosacījumu.

Ja ar zinātņi stingrā nozīmē drīkst saprast tikai tādu atziņu sistemu, kurā visas atziņas ir pietiekoši pamatotas (= attaisnotas), un ja katrai specialzinātnei vienmēr ir savi priekšnosacījumi, t. i. pieņēmumi, kurus pati tā vairs nevar attaisnot, tad skaidrs, ka katra specialzinātne ir šai ziņā dogmatiska, t. i. tā nav viscaur zinātniska. Tikai pamatzinātne būtu absolūti kritiska, un ar to, ka tā dotu visu citu zinātņu pēdējo priekšnosacījumu attaisnojumu, tā visas zinātnes tik vēl īsti padarītu par zinātnēm, izskaužot katru dogmatismu.

Ja pamatzinātnei raksturīgs tas, ka tai vairs nav ne-

kādu priekšnosacījumu (absolute Voraussetzungslosigkeit), tad skaidrs arī, ka tās metode nedrīkst būt izskaidrojoša (eksplikatīva), bet tikai tīri aprakstoša (deskriptīva). Izskaidrojumu Huserls ļoti precīzi formulē tā, ka tas ir atsevišķa gadījuma izpratne no vispārīgā likuma un šī vispārīgā likuma izpratne no pamatlikuma. Izskaidrojums tā tad tikai tiktāl iespējams, cik tam kā priekšnosacījums der kāda vispārīga likumība, un vispēdējā aprēķinā — pamatlikumība. Skaidrs, ka pamatzinātnei, kā tādai, kurai nekādu priekšnosacījumu vairs nedrīkst būt, izskaidrojoša metode nepieņemama.

Atliek tīri aprakstošā metode, kas, neizejot no sava priekšmeta robežām, cenšas tikai tvert un fiksēt viennozīmīgos teikumus to, kas šai priekšmetā ieiet, t. i. atliek vienīgi metode, kas paliek priekšmeta tiešās dotības (unmittelbare Gegebenheit) robežās. Bet vai ar tādu vienkāršu dotību aprakstīšanu var sasniegt absolūti attaisnotu zinātni, kas derētu par pēdējā zinātniskuma bazi visām citām zinātnēm? Ja lieta grozītos ap vienkāršu empirisku aprakstījumu, t. i. ap faktu deskripciju, tad, protams, nekādas absolūtas atziņas nevarētu iegūt, jo katram tikai uz pieredzes dotībām dibinātam spriedumam piemīt drošība tikai attiecībā uz tiem gadījumiem, kuri faktiski krituši pieredzē (t. i. drošībai te piemīt tikai raksturs: „cik līdz šim novērots“). Tīri empiriskā metode neizbēgami noved tai katru zinātni iznīcinošā skepticismā, kurā savā laikā krita jau viens no visradikalākiem empiristiem, slavenais angļu filozofs Hjūms (David Hume, 1711—76). Tamdēļ Huserls prasa, lai pamatzinātnē tiktu aprakstīti nevis fakti (Tatsachen), bet gan to būtības (Wesen), t. i. lai fenomenoloģiskā metode būtu būtību aprakstījums (Wesensdeskription). Bet kas ir „būtība“?

Ar būtību jāsaprot iekšējā iespējamība (kā to arī Kants kādreiz formulēja: *possibilitas interna*). Neatkarīgi no tam, vai kāds priekšmets eksistē vai nē, tam ir vilktas absolūtas robežas, kurās tas ir sevī iespējams, un pie kuru pārkāpšanas

tas top neiespējams. Visas tās pazīmes, kuras pieder pie iekšējās iespējamības un tā tad ir neizslēdzamas, saucas būtiskās pazīmes. Piem., plāksnes ģeometrijā tiek uzstatīta kā no trijstūra neizslēdzama un tā tad būtiska pazīme, ka tajā viena mala mazāka par pārējo divu malu sumu. Izslēgt šo pazīmi nozīmētu izslēgt pašu trijstūra iespējamību.

Ja būtiskās pazīmes ir neizslēdzamas, t. i., ja kāds noteikts esošais ir iespējams tikai ar šīm pazīmēm, un bez tām, t. i. citādi neiespējams, tad skaidrs, ka būtība, kā jau minētā iekšējā iespējamība (innere Möglichkeit), ir reizē arī iekšējā citādineiespējamība (innere Andersunmöglichkeit). Ievērojot to, būs viegli saprotami sekojošie, Huserla uzskatu noskaidrošanai ļoti svarīgie, formulējumi:

1) Būtība, kā citādineiespējamība, ir vienmēr viena un tā pati, t. i. numeriski identa, nevairojama, piem., trijstūra būtība ģeometrijā.

2) Ja tas tā, tad pretēji faktu daudzējādībai, kuri ir individuāli, būtība ir vispārīga. Tā, piem., visiem neaprobežotā vairumā iespējamiem trijstūra faktiem ir viena un tā pati un tā tad vispārīga būtība, par kādu runā ģeometrija.

3) Kā vispārīga, būtība ir arī ireāla, jo reāls vienmēr ir tikai individuālais. Un proti: būtība stāv pāri neaprobežotam reālu faktu vairumam kā to ireālā tīrā iespējamība.

4) Attiecības starp faktiem un to būtībām ir tādas, ka būtības no faktiem absolūti neatkarīgas, kamēr fakti absolūti pakļauti būtībām. Tas viegli saprotams: būtība, kā iekšēja iespējamība, ir tas, kas tā ir, neatkarīgi no tā, vai kāds tai pakļauts fakts eksistē vai nē. (Piem., ģeometriskā trijstūra būtība ir absolūti neatkarīga no tā, kādi reāli trijstūri kad un kur eksistē, un vai tie vispār eksistē; iznīcinot reālos trijstūrus, nevar iznīcināt līdz ar to ģeometrisko trijstūru likumību). Ja turpretim eksistē kāds fakts, tad tas ir kādas iekšējās iespējamības (t. i. kādas būtības) realizējums, jo neiespējamais taču nevar realizēties, tā tad fakts viscaur šai iekšējai iespējamībai, t. i. būtībai, pakļauts.

5) Likumības, kas attiecas uz būtībām un saucas būtiskās (Wesengesetzlichkeit), ir absolūti neatkarīgas no faktu jeb empiriskām likumībām, kamēr katra fakta likumība nepieciešami stāv zem kaut kādas būtiskas likumības. Tamdēļ arī būtību zinātnes (Wesenwissenschaften) ir pilnīgi neatkarīgas no faktu zinātnēm (Tatsachenwissenschaften), kurpretim katra faktu zinātne neizbēgami pakļauta kādai būtību zinātnei, un proti tai, kas pēti šīs faktu zinātnes apskatījumā krītošo faktu būtības.

6) Tam, kas iedomātos noliegt irealo būtību pastāvēšanu, vajadzētu iedrošināties noliegt arī tādas zinātnes kā, piem., visas tīri matemātiskās, kas ir lielisks piemērs būtību zinātnēm. Ir gan neapšaubami, ka matematika nepētī reālos faktus, ka, piem., ģeometriskie punkti, līnijas, virsmas, ķermeņi u. t. t. reāli nemaz nepastāv. Un tomēr matemātiskās zinātnes skaitas par visstingrākām un visnoteiktākām zinātnēm.

Lai, lasot Huserla paša darbus vai arī viņa domu atreferējumus, nerastos kāds grotesks pārpratums, stingri jāievēro sekojošs terminoloģisks aizrādījums.

Tā kā būtiskā likumība, kā citādineiespējamības likumība, ir katras bez izņēmuma fakticitātes pamatos, t. i. iet tai pamata nozīmē papriekšu, tad arī saprotams, ka Huserls bieži kā būtiskās likumības, tā arī būtību zinātnes sauc par apriorām, lietojot terminu, kas kļuva sevišķi populārs filozofijā sākot ar grandiozo Kanta aprioritātes mācību. Bet tā kā Huserls būtību apzīmējumiem ļoti bieži lieto arī sengrieķu vārdu εἶδος (eidos), tad viņš arī būtiskās likumības un būtību zinātnes sauc par eidētiskām. Eidētika tad viņam ir tik daudz kā mācība par būtībām. Principiāli citādā nozīmē vārds „eidētiskais“ ir lietots psihologa Jēnša (Jaensch) darbos: te ar šo vārdu ir apzīmēts kāds īpatnējs jutēkliskās uzskates veids, kas pēc Jēnša domām ieņem it kā vidus stāvokli starp perceptīvo uztveres uzskati un reproductīvo atceres uzskati. Jēnšs ir izstrādājis veselu eidētisma

mācību, kas psiholoģiski dziļi interesanta, bet kam ar Huserla eidetisma mācību kopējs tikai vārds.

Ja būtu skaidrs, ko Huserls saprot ar būtībām un būtību zinātnēm, tad var piegriezties jautājumam par to, kādā ceļā būtības izzinamas: tiešā skatījumā (t. i. intuícijas) vai netiešās un neuzskatāmās domāšanas ceļā?

Attiecībā uz būtībām Huserls ir līdzīgā pārliecībā kā abi lielākie sengrieķu filozofi Platons un Aristotelis, un proti, ka būtības var ne tikai neuzskatāmi domāt, bet arī tieši skatīt. Tiešais būtības skatījums (Wessenschau) tad arī ir viens no centraliem jēdzieniem Huserla mācībā. „Loģiskos pētījumos“, bet dažreiz vēl arī „Idejās“ šis būtību skatījums saucas arī ideējošā intuícija jeb ideācija. Pie tam Huserls viņu izprot sekojoši.

Tā kā būtības ir faktu iekšējās iespējamības, tad katrs fakts ir kaut kādas būtības, kā tīrās iespējamības, reals piepildījums, t. i., kā vispārīgas būtības individuals atsevišķojums (Vereinzelung). Tamdēļ ir iespējams, attiecīgi mainot skata virzienu, no realā fakta tiešā skatījuma pacelties līdz tās būtības tiešam skatījumam, kuras atsevišķojums šis fakts ir. Pats fakts pie tam kalpo tikai kā atsevišķs būtības realizācijas piemērs, t. i. tiek ņemts tikai kā eksemplarisks būtības skatījuma pamats (exemplarischer Untergrund für die Wesenschau). Tā tad vienam un tam pašam faktam var tā tiešā skatījumā divējādi piegriezties: var palikt šī fakta individualitātes sferā — tad ir darīšana ar empirisko intuíciju, bet var arī, skatot šo faktu tā realā individualitātē, izlietot to tikai kā eksemplarisku pamatu, lai paceltos līdz tā irealai būtībai. Tā, piem., var, skatot šo „sarkano“, to „sarkano“, šo „krāsu“, šo „toni“ u. t. t., piegriezties arī būtībai „sarkans“, būtībai „krāsa“, būtībai „tonis“ u. t. t. un pie tam tikpat tieši tvert šīs būtības to patībā, kā var tvert šo būtību reālos atsevišķojumus — faktus. Un tā kā viena un tā pati būtība var realizēties visdažādākos veidos, tad arī viss viena alga, kuru tās atsevišķumu izlieto par būtības skatījuma eksemplarisko pamatu. Tā, piem., ģeometrs,

apskatīdams trijstūra būtību, var ņemt kā piemēru kādu reali priekšā atrodamu koka, papes vai cita kāda materiala trijstūri; var arī trijstūri zīmēt uz papira, uz tafeles, varbūt smiltīs — kā to mēdza darīt senie ģeometri; var trijstūri atcerēties kā no koka vai cita materiala taisītu; var to atcerēties kaut kur zīmētu; var trijstūri fantazijā konstruēt, vai nu to fantazijā no kāda materiala (piem., no koka) veidojot, vai arī fantazijā to zīmējot u. t. t., u. t. t. Visos gadījumos trijstūra atsevišķie jutekliski uzskatāmie tēli būs ļoti dažādi. Bet ģeometrs neinteresējas par tiem kā tādām, viņš tos nemērī, nenovēro vai taml. Viņam tie der tikai it kā kāpšļi, lai paceltos līdz vispārējai trijstūra būtībai. Tamdēļ viņš arī necenšas trijstūrus sevišķi pareizi uzzīmēt, bet var aprobežoties ar ļoti pavisām zīmējumiem.

Bet kamdēļ fenomenoloģiskai metodei vajadzīgs taisni būtību tiešais skatījums, t. i. būtību intuīcija, kamdēļ tā nevar apmierināties ar būtību domāšanu? — Tamdēļ ka šīs metodes uzdevums, kā redzējām, ir pacelt filozofiju stingras zinātnes augstumā un pirmā kārtā dot jau minēto pamatzinātni, kas būtu bez kādiem priekšnosacījumiem un tā tad pati par sevi absolūti droša. Tādu absolūtu drošību Huserls atzīst tikai tiešā skatījumā (Anschauung, Intuition) un ieņem tā tad principāla intuitīvisma pozīciju. Par katras filozofiskas pētīšanas principu vai, kā viņš pats saka, par visu principu principu varot derēt tikai sekojošais: tikai tur ir absolūta atziņas drošība, kur atziņas priekšmets ir tiešā pašdotībā, un tikai tiktāl šī drošība, ciktāl tiešā pašdotība. Ja pie tāda principa turoties (un to Huserls grib visādā ziņā!), tad nekas mūs nevarot maldināt.

Nepareizi tomēr būtu Huserlu pārprast tā, it kā viņš fanatiski atzītu tikai tiešo skatījumu (intuīciju), domāšanu pilnīgi noliedzams: viņš grib ar savu intuitīvismu tikai teikt, ka domāšanai, ja tā nav intuitīvi „piepildīta“, nav drošības. Citādi pats Huserls aizrāda, ka tādas atziņas, kas būtu absolūti tīra no domāšanas, nemaz nevar būt, un īsto atziņas ideālu formulē tā: „Ne kailā intuīcija, bet

adekvatā, kategoriali formētā un tā sevi domāšanai pilnīgi piemērojošā vai otrādi, no intuīcijas evidenci smeļošā domāšana ir mērķis, ir īstā atziņa" („Log. Unters.“ II, 1, S. 168). Šie vārdi arī jāatzīst par īsto Huserla intuitivisma formulu. Viņi rāda Huserla principiālo atšķirību no tāda galēja intuitivista, kāds ir Bergsons.

Tikai tagad mums būs arī skaidrs, kas ir augstāk minētā būtību deskripcija: tā ir būtību tveršana tiešā skatījumā un to izteikšana spriedumos. Bet būtību deskripcija ir tikai viens komponents fenomenoloģiskā metodē, kas raksturota ar to, ka tā šo deskripciju izlieto noteiktā virzienā, t. i. attiecībā uz speciālu esošā sferu, proti — uz to, ko pats Huserls sauc par tīro apziņu (das reine Bewusstsein). Tamdēļ jāmēģina noskaidrot, kas ir šis virziens uz tīro apziņu, citādi sakot: kas ir tā piegrieztība tīrai apziņai, ko Huserls sauc par „phänomenologische Einstellung“, un ko latviski var saukt par fenomenoloģisko ievirzi jeb fenomenoloģisko nostatījumu.

Kurp jāiet ar būtību deskripciju, lai iegūtu filozofiski svarīgus rezultātus? Vai būtu, piem., jāsāk pārbaudīt matemātiskās aksiomas?

Huserls te iziet no atzinuma, ka katrs esošais, kas mums kaut kā zinams, par ko mēs kaut ko jēgpilnu varam izteikt, ir mūsu zināšanā zinātais, mūsu domāšanā domātais, mūsu pieredzē pieredzētais, īsi sakot — mūsu apziņā apzinātais. Un pat, ja tas mums tiktu piešķirts kādas pārdabiskas atklāsmes ceļā, ir tad mēs to varētu uzņemt tikai ar savu apziņu. Tā tad katra runa par kaut kādiem objektīviem momentiem (un tā tad arī par aksiomatiskiem lietu sastāviem) ir apziņas veidu pastarpināta, vai vēl citādi sakot: neviens objektīvs moments nevar mums būt citādi dots, kā tikai ar mūsu apziņas veidiem (Bewusstseinsweisen).

Tā tad pastāv principiāla iespējamība, no katrreizēji dotiem objektīviem momentiem piegriezties tiem apziņas veidiem, ar kuriem šie objektīvie momenti doti. Ja mēs gribam būt filozofiski, t. i. radikāli iet līdz beidzamam, tad

tāda piegriešanās neizbēgama. Tā tad filozofijai jāiet daudz dziļāk par matemātiskām aksiomām: tai jāatsedz apziņas veidi, ar kuriem viss bez izņēmuma, kā realais, tā arī irealais (un tā tad arī pašas aksiomas) top pieejamas. Tai jāpaceļ atziņas gaismā visa tā parasti noslēptā subjektivitātes dzīve, ar ko vienīgi kaut kas var parādīties kā objekts.

Lai fenomenoloģisko ievirzi varētu visā skaidrībā ieskatīt, nepieciešams to asi atšķirt no taisnās un no psiholoģiskās ievirzes.

Taisnā ievirzē dzīvojot, atrod tikai objektus, bet ne sevi pašu, t. i. neatrod to apziņu, kam šie objekti ir doti. Taisnā ievirze ir it kā izkušana objektu pasaulē, it kā pilnīga paš-aizmirstība. Protams, apziņas veidi pie tam funkcionē (jo tikai ar tiem var objektiem piegriezties), bet šie apziņas veidi paliek nezināti. Tā, piem., matemātiķis var pilnīgi aizrauties ar tīri matemātiskām problemām, aizmirsdamš sevi pašu. Un lai gan viņš ne citādi var savām problemām nodoties, kā pārdzīvojot zinamus apziņas veidus, kā, piem., domāšanas, atceres, uzmanības, uzskates u. c. procesus, tomēr šie procesi, lai cik intensīvi būdami, pilnīgā aizrautības brīdī paliek neievēroti. Citādi sakot: taisnā ievirzē ir tikai apziņa par no tās atšķirīgiem objektiem, bet nav apziņas par pašu apziņu. Tā kā to ļoti īpatnējo un svarīgo apziņas procesu, ar kuru vienīgi mēs kaut ko par sevis paša apziņu zinām, sauc par refleksiju, kas tā tad ir apziņas priegrieztība sev pašai, t. i. apziņa par pašu apziņu, tad taisno ievirzi var vēl formulēt sekojoši: tā ir no katras refleksijas tīra un tā tad nereflektējoša apziņa.

Bet apziņa neapšaubami var piegriezties arī pati sev (ja tas nebūtu iespējams, tad nekad neko par savu apziņas dzīvi arī nevarētu zināt un tā tad nevarētu par to arī neko runāt). Tā, piem., minētais matemātiķis var piepeši it kā atrast arī sevi pašu, var konstatēt sevī lielu nogurumu, nespēju turpmāk koncentrēt uzmanību, lielu neapmierinājumu sakarā ar neveikto uzdevumu, vai otrādi lielu apmierinājumu pēc atrisinājuma, kas spoži izdevies u. t. t., u. t. t. Tad

viņš atrod ne tikai matemātikas priekšmetus, bet arī sevi pašu kā to subjektu, kas ar šiem priekšmetiem nodarbojas. Ar vārdu sakot — viņš tad sāk reflektēt. Viņa refleksija pie tam pastāv iekš tam, ka viņš no zināmiem objektiem vērsas uz tiem apziņas veidiem, ar kuriem viņam objekti pieejami.

Ja subjekts, tā no objektiem uz attiecīgiem apziņas veidiem vērsdamies, atrod savus apziņas veidus, bet tomēr vēl tos iekārto objektu pasaulē, piem., saista tos ar savu miesu, kura neapšaubami ir lieta starp citām lietām, tad viņā ir jauktā veidā, t. i. reizē, taisnā (= objektu devēja) un reflektīvā (= apziņas atsedzēja) ievirze. Tādu refleksiju, kurā piejaucas klāt arī taisnā ievirze, t. i., kura atsegtos apziņas veidus iekārto objektu pasaulē, Huserls sauc par psiholoģisko refleksiju un to ievirzi, kurā tāda refleksija sasniedzama, par psiholoģisko ievirzi. Vai iespējama vēl kāda cita?

Iedomāsimies, ka no visiem bez izņēmuma objektiem piegriežamies tiem apziņas veidiem, ar kuriem šie objekti pieejami. Tad vairs neesam ievirzīti uz mūsu ķermenim (miesai) ārējo fiziski realo pasauli: tai vietā mums ir apziņas veidi, ar kuriem šī pasaule mums pieejama; mēs neesam arī vairs ievirzīti uz irealo priekšmetu pasauli, piem., uz matemātisko: tās vietā mūsu redzes laukā ir apziņas veidi, ar kuriem šī pasaule mums atsedzas; bet tad mūsu skatā vairs nav arī mūsu pašu ķermeņa (miesas): tai vietā mēs esam ievirzīti uz visiem tiem apziņas veidiem, ar kuriem mūsu miesa mums vispār atsedzas (piem., uz miesas uztveres aktiem; uz atcerēm par mūsu miesu; uz domāšanu par to u. t. t.).

Visi bez izņēmuma objekti tad no mūsu skata izslēgti (ausgeschaltet), to vietā redzami tikai apziņas veidi. Un tā kā šie apziņas veidi vairs netiek iekārtoti nekādā objektu pasaulē (jo neviena objekta vairs ievirzes laukā nav), tad apziņas veidi tiek ņemti to pašu tīrā dabā. Tā skatītos apziņas veidus Huserls sauc par tīro apziņu (das reine Be-

wusstsein) : tā tīra nevis kādas mistiskas šķīstīšanas nozīmē, bet tīra no katra sajaukuma ar objektu pasauli, tīra no katra iekārtojuma objektu pasaulē, t. i. tās atsedzēja ievirze nav sajaukta ar taisno ievirzi, bet ir radikali reflektīva. Tādu radikali reflektīvu ievirzi, kas novēršas no visiem bez izņēmuma objektiem uz tiem apziņas veidiem, ar kuriem šie objekti atsedzas, Huserls sauc par fenomenoloģisko ievirzi (phänomenologische Einstellung).

Objekti te, protams, vēl figurē, bet vairs tikai kā norādījumi uz to korelatīviem apziņas veidiem, t. i. tie mūs interesē ne kā objekti, bet tikai kā norādījumi uz apziņas veidiem (uztveres, atceres, domāšanas u. t. t. procesiem), kuros tie atsedzas. Pie tam jāievēro, ka katrs spriedums par objektu eksistenci vai neeksistenci, par objektu, to attiecību u. t. t., ir aizliegts, jo neatkarīgi no tā, vai objekts īstenībā ir vai nav, vai to attiecības pareizi apzinātas vai nepareizi — attiecīgie apziņas veidi neapšaubami pastāv. Tā, piem., mēs teiksim, ka velnu, raganu u. c. būtņu, par ko runā pasakās, īstenībā nav, bet apziņa par tām neapšaubami ir; tāpat teiksim, ka matemātiskā pasaulē nav attiecības $2 \times 2 = 5$, bet domas par to var būt un neapšaubami ir tad, kad kāds kļūdīdamies izsaka spriedumu: divreiz divi ir pieci; mēs teiksim, ka pašu Olimpa dievu īstenībā nav bijis, bet sengrieķiem bijuši apziņas veidi, kuros viņi tādiem dieviem ticējuši, tos pielūguši u. t. t.*).

Tādu intereses izslēgšanu uz objektiem, kuras nolūks ir redzes aplokā iebīdīt apziņas veidus, ar kādiem objekti atsedzas, Huserls sauc par fenomenoloģisko izslēgšanu (phänomenologische Ausschaltung). Ja to izdara radikali, tad katrs spriedums par objektiem kā objektiem ir aizliegts. Tamdēļ Huserls šo izslēgšanu vēl apzīmē arī ar sengrieķu vārdu par *ἐποχή* (epoché), kas filozofijā nozīmē atteikšanos no spriešanas. No katras sajaukšanas ar objektiem „tī-

*) Sīkāku, bet tomēr vēl populāru apziņas pamatuzbūves iztirzājumu Huserla garā sk. autora grāmatā „Tagadnes problemas“ 1., 2. vai 3. izd., lpp. 141—154.

rītie" apziņas veidi tad tiek tverti tā saucamā fenomenoloģiskā refleksijā.

Fenomenoloģiskā ievirze tā tad ir piegrieztība tīriem apziņas veidiem, kurus atsedz fenomenoloģiskā refleksija, saistīta ar fenomenoloģisko izslēgšanu.

Augstāk jau bija runa par to, ka fenomenoloģiskā interesē ir būtību deskripcija fenomenoloģiskā ievirzē. Tagad ir skaidrs, ko tas nozīmē. Fenomenoloģiskā ievirze atsedz tīrās apziņas faktus. Bet fenomenoloģija interesējas ne par šiem faktiem to fakticitatē, bet izlieto tos tikai kā „eksemplarisku pamatu“ to būtību ieskatījumam, lai tad šīs būtības aprakstītu. Fenomenoloģisko metodi tā tad var arī citādi formulēt: tā ir tīrās apziņas būtību deskripcija. Tādai nepieciešama divpakāpīga objektīvās intereses „atpakaļvešana“ jeb redukcija: 1) no objektiem — uz tīrās apziņas faktiem; 2) no tīrās apziņas faktiem uz šo faktu būtībām. Tamdēļ Huserls savu fenomenoloģisko metodi sauc vēl arī par fenomenoloģiskās redukcijas metodi. Kas ar to iegūts?

Tā kā bez apziņas veidiem neviens objektīvs moments subjektam nekā nevar būt pieejams, tad skaidrs, ka katra subjekta attiecība pret objektiem ir apziņas veidu pastarpināta: visiem bez izņēmuma objektiem it kā jāiemērcas apziņas veidu plūdumā, lai tie varētu būt par objektiem kādam subjektam. Ja tīrā fenomenoloģija atsedz to būtisko (un tā tad absolūti nelaužamo) likumību sferu, kas tīro apziņu pārvalda, tad līdz ar to tā ir atsegusi likumību, kas ir katras bez izņēmuma garīgās dzīves (un tā tad arī zinātnes) pamatos, jo tīrā apziņa pēc Husserla ir „visa prāta un neprāta avots“ („Quelle aller Vernunft und Unvernunft“). Pēc Husserla domām, te valda tikpat stingra un absolūti nelaužama likumība, kāda valda telpā attiecībā uz tajā iezīmētām figurām. Šo absolūto tīrās apziņas likumību iegūt tiešā aprakstījuma ceļā — tas ir tīrās fenomenoloģijas uzdevums.

Pati fenomenoloģiskā filozofija, kā teikts, izvērsas pie

Huserla par idealismu: visus objektus viņš atzīst tikai par to apziņas veidu konstrukcijām, kuros šie objekti atsedzas, t. i. viņš apgalvo, ka tādu objektu, kas no tīriem apziņas veidiem būtu neatkarīgi, nemaz nav. Tā viņam rodas mācība par to, ka atsevišķas tīrās apziņas ir pēdējā iras bāze. Visu objektu pasauli viņš, tā sakot, izkausē tīros apziņas veidos, kas savukārt iekārtoti atsevišķās es-vienībās. Tādas atsevišķas, sevī pilnīgi noslēgtas tīrās apziņas vienības Huserls sauc ar Leibnica (Leibniz) vārdu par monādām. Tā fenomenoloģiskā filozofija izvēršas par fenomenoloģisko monadoloģiju; tīrās apziņas likumība par visas pasaules pamatlikumību; tīrā fenomenoloģija (fenomenoloģiskā „pamatzinātne“) — par zinātņi, kurai šī visu likumību pēdējā likumība jāatsedz.

Kas, beidzot, attiecas uz psiholoģiju, tad Huserls ar savu fenomenoloģiskās izslēgšanas paņēmieni ir mācījis tik tuvu pieiet apziņas procesiem visā to konkretībā, kā reti kāds. Ja arī neatzīst būtību tiešo skatījumu attiecībā uz apziņas procesiem par iespējamu, tad tomēr objektīvas intereses izslēgšana jāatzīst par vienīgo stingro metodi, kā tikt pie tīri aprakstošiem (deskriptīviem) apziņas pētīšanas rezultātiem. Bet Huserls ir ne tikai devis stingri aprakstošas metodes principus, bet arī sniedzis daudz lielisku apziņas aprakstījumu, kas pierāda viņa sevišķo spēju tvērt apziņas dzīvi tās vissmalkākās niansēs. It sevišķi lieli nopelni viņam ir domāšanas psiholoģijā: te viņš viens no visvairāk noteicošiem jaunākā domāšanas psiholoģijā.

*

*

*

Tik daudz būtu sakāms par Huserlu populārā veidā. Kā no augšējā redzams, te nav uzrādītas Huserla attiecības pret citiem mūsdienu filozofiskiem virzieniem, nav arī rādīta viņa mācības atkarība no iepriekšējām mācībām. Un tas ar nolūku, lai plašākām lasītāju aprindām nebūtu jāapmierinas vienkārši ar vārdu un virzienu nosaukumiem, pie

kuriem īsā apskatījumā nav iespējams kaut cik noskaidrojoši apstāties.

No augšējā redzams arī, ka Huserla publicētie darbi attiecas tikai uz teoretisko filozofiju. Nav neviena viņa darba, kas būtu veltīts etikai, estetikai, reliģijas filozofijai: Huserla apstrādāto teoretisko problemu grūtums un viņa lielie sasniegumi šeit ir prasījuši visu viņa mūža enerģiju sev vien. Turpretim daži Huserla skolnieki gan sevi veltījuši galvenām kārtām tikko minētām filozofijas nozarēm, izdarot te pētījumus fenomenoloģijas metodes garā. Tā tad — lai gan pašam Huserlam darbu etikā, estetikā un reliģijas filozofijā nav, viņa radītā fenomenoloģiskā filozofijas virzienā var atrast daudz darbu šinīs nozarēs un dažus ļoti īpatnējus un ierosinošus.

Visbeidzot — kas attiecas uz kritisko pozīciju pret Huserlu, tad jāsaka, ka visvairāk uzbrukumam ir radījuši divi punkti viņa mācībā: tiešais būtību skatījums (Wesenschau) un fenomenoloģiskais idealisms. Ne mazums ir runāts arī par to, ka paša Huserla it kā no tiešā skatījuma (intuīcijas) smeltie apziņas aprakstījumi (deskripcijas) īstenībā lielā mērā izrādītos par tiešā dotībā nemaz neatbilstošām domu konstrukcijām. Atstājot pie malas mazāk svarīgos kritikas atbalsta punktus, jāsaka, ka, ja arī izrādītos, ka kritika minētos punktos ir pareiza, Huserla nopelni tomēr paliktu milzīgi. Viņa „Loģ. pētījumus“ atzīst arī tie, kas viņa citus darbus mēdz radikāli kritizēt, kamdēļ saprotams (un par to jau bija runa), ka šie pētījumi ir visiespaidīgākais darbs līdz šim nodzīvotās XX gadu simteņa daļas filozofijā. Tāpat nezaudēs vērtību Huserla bargais prasījums nekad nepadoties nekādām, pat visviliņošākām domu konstrukcijām, ja tās nav pietiekoši „piepildītas“ ar tiešo skatījumu (intuīciju). Saucienā: no visādām konstrukcijām — atpakaļ pie paša esošā, pie pašām lietām! izteicas katras stingras zinātnes īstā tendence. Mūsu dienās nav neviena cita domātāja, kas tik pašai izliecīgi un ar tādu titanisku spēku cīnītos par stingras zi-

nātnes ideju, kā Huserls. Un kam dārga zinātne, tas ar elpu aizraujošu interesi var sekot gigantomachijai par patiesību, kurā mūs ierauj Huserla darbi.

P a p i l d i n ā j u m s.

Pie tā, kas par Huserlu teikts augstāk — rakstā, kādu autors pirmo reizi publicējis 1931. gadā, tagad, pēc astoņiem gadiem, jāpievieno sekojošais.

Rakstā minētās „Karteziskās meditācijas“ iznākušas 1931. gadā („Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie“. Librairie Armand Colin, Paris). Fenomenoloģiskā ziņā tās nekā principiāli jauna nesniedz, bet ir svarīgs apstiprinājums tam, cik tuvu Huserls stāv Dekartam. Savu tuvumu Dekartam Huserls vairākkārt apliecinājis arī agrāk. Var teikt bez pārspilējuma, ka Huserls ir lielākais kartezietis (t. i. Dekarta virziena pārstāvis) tagadnes filozofijā.

1936. gadā, jau 77 gadu vecumā, Huserls publicē lielu rakstu (100 lapp.) žurnālā „Philosophia“ (kas iznāk Beogradē). Rakstam zīmīgs virsraksts: „Eiropas zinātņu krīze un transcendentalā fenomenoloģija. Ievads fenomenoloģiskā filozofijā“ („Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie“). Domu risinājums tajā ne mazāk ass un skaidrs kā agrākos rakstos. Skarot Eiropas zinātņi un filozofiju laikā no Renesanses līdz tagadnei, Huserls mēģina pamatot domu, ka tagadnes filozofijai neizbēgami jānonāk pie fenomenoloģijas. Šo rakstu Huserls, pēc viņa paša aprādījuma raksta sākumā, bija domājis kā sākumu veselai vēlāku apcerējumu virknei tai pašā virzienā, bet... līdz tam viņš vairs netika.

Lielais teoretiskais cīnītājs miris 1938. gada 27. aprīļa rītā, Freiburgā (Badenē), 79 gadu vecumā. Viņa šķiršanās bijusi īsti filozofiska miera un apskaidrotības apdvesta. Sadedzināts 29. aprīlī.

Requiescat in pace aeterna!

Technikas progress un morale

Cilvēka tehnikas progress ir visneapšaubamākais, viņa morales progress — visvairāk apšaubītais. Arī tie, kas cilvēka moralisko progresu domā nenoliedzamu esam, tomēr nenostāda to ne tuvu viņa tehnikas progressa varenībai, nerunājot jau par tiem citiem, kas noteikti pārlicināti par morales uz vietas stāvēšanu vai pat regresu. Tehnika un morale ir vienas un tās pašas kulturas dzīves ļoti svarīgas nozares. Tāpēc uzmācas jautājums: vai tik nesamērīgai attīstībai divās tik svarīgās kulturas nozarēs nevar būt kāda liktenīga loma cilvēka dzīvē?

Ar tehniku plašākā vārda nozīmē jāsaprot realitātes pārvaldīšana, dibināta tās likumu zināšanā. Tehnika tā tad liek izzinātos dabas likumus cilvēka mērķu kalpībā, kombinējot parādības tā, lai to kopdarbība, pēc izzinātiem likumiem risinoties, novestu pie vēlamā rezultāta. Jo noteiktāki kākas realitātes joslas likumi, jo pilnīgāk tie izzināmi un jo labāk uz šo joslu var iedarboties, jo arī lielākas tajā tehnikas iespējamības. Tāpēc saprotams, ka visgrandiozākie cilvēka tehnikas sasniegumi atrodami nedzīvās dabas tehnikā, un nedzīvās dabas — tiktāl, cik tā pieejama uz zemes lodes dzīvojošā cilvēka iedarbībai. Lai gan arī debesu ķermeņu kustību likumības ļoti noteiktas un astronomijā labi izzinātas, tomēr attiecīgas, tā sakot, kosmiskas tehnikas vēl nav, jo nav vēl iespējas uz debesu ķermeņiem iedarboties. Var jau cerēt, ka sakarā ar astrofizikas progresu kādreiz tādas iedarbības iespējas radīsies un ka varēs, tā sakot, realizēt kosmisku futbolu, pārsvoidot debesu ķermeņus vēlamā virzienā, bet vismaz pagaidām tas nav iespējams. (Sīkāk

par tehniku un tehniskām zinātnēm sk. autora rakstā „Teoretiskās un praktiskās zinātnes“.)

Morale ir tā josla kulturas notikumu straumē, kas polarizēta pretstatā: labais — ļaunais. Ar to morale atšķiras no citām kulturas nozarēm, kas polarizētas citādos kulturas vērtību pretstatos (kā, piem., no zinātnes, polarizētas pretstatā: patiesība — maldi; no reliģijas, polarizētas pretstatā: svētais — grēcīgais u. t. t.).

Lai kā arī uz moraliskām vērtībām skatītos, lai tajās redzētu vai nu tā sauc. objektīvās vērtības, kas no cilvēka un viņa subjektīviem vērtēšanas procesiem neatkarīgas, vai arī vērtības uzskatītu par cilvēka subjektīvo vērtējumu produktiem, kas viscaur atkarīgi no cilvēka un viņa vēsturiskās eksistences mainīgiem apstākļiem, — nevar nekādā ziņā noliegt, ka katrai kulturas dzīvei ir kaut kādi uzskati par labo un ļauno, kā arī tai ir attiecīga prakse, virzīta uz labā realizāciju un ļaunā izskaušanu. Kā moraliskos uzskatos, tā arī attiecīgā praktikā jāšķir tā sauc. mūžīgais, kas atbilst cilvēka relatīvi nemainīgai dabai, un laikmetiskais, pārējošais, kas saistīts ar noteiktu vēsturiskās attīstības posmu un grimst neesamībā līdz ar to. Kā tādi mūžīgi elementi minami, piem., uzstāšanās pret neierobežotu egoismu, dabisko dziņu lielāks vai mazāks ierobežojums un taml. Konkrētā, katrreizēji pastāvošā morale aptver kā mūžīgos, tā laikmetiskos elementus.

Runājot par kāda laikmeta moralisko stāvokli, saprot ne tikai tam raksturīgos moraliskos uzskatus vien, bet arī — un vispirmā kārtā — attiecīgo moralisko praktiku; citādi sakot: ne tikai „labos vārdus“, bet galvenām kārtām „labos darbus“. Tas labi jāiegaumē, it sevišķi gadījumos, kur runa ir par morales progresu vai regresu.

Tā kā visas kādas kulturas vienībā iesaistītās kulturas nozares ir ciešā savstarpējā ietekmē, tādā ietekmē atrodas arī tehnika un morale. Šī ļoti daudzpusīgā un it nebūt ne tik viegli tveramā savstarpējā ietekme šai rakstā var tikt

skarta tikai, ciktāl tas nepieciešams tā temas apstrādājumam.

Technikas ietekme uz morali var būt kā pozitīva, tā negatīva. Pozitīva var realizēties, piem., sekojošos veidos, kas it nebūt nav visi iespējamie. 1) Uzlabojot dzīves materiālos apstākļus vispār, tehnika var lielā mērā izskaust tos demoralizācijas cēloņus, kas ar šiem apstākļiem saistīti. Morāliskam līmenim tas neapšaubami nāk par labu. 2) Nododot cilvēka rīcībā arvien spēcīgākus līdzekļus viņa mērķu sasniegšanai, tehnika var kāpināt arī cilvēka morāliskās gribas sasniegumus. Pietiek piedomāt pie tā vien, kādos apmēros ar tagadējiem tehniskiem līdzekļiem var sniegt palīdzību plūdu, ugunsgrēku un taml. katastrofās, apkarot un pat pilnīgi izskaust epidemijas, kā mēri vai koleru, kas agrākos laikos prasīja drausmīgu upuru vairumu; kādos apmēros var izlabot smagus miesas bojājumus, dabūtus nelaimes gadījumos, kā arī padarīt daudz vieglāk paciešamus tos miesas būves trūkumus, kas dabūti iedzimtības ceļā un kas daudzus jo daudzus nostumtu izmisumā un reizēm pat demoniskā ļaunumā pret dzīvi un pret citiem. 3) Ir zināms, ka jo lielākas sekmes kādai darbībai, jo lielāka kļūst tieksme uz to, kamēr niecīgas sekmes, un vēl jo vairāk pilnīga nesekmība, var radīt veltīguma vai pat pilnīgas bezjēdzības apziņu, kas spējīga paralizēt visstiprāko gribu. Varēdama, kā tikko aprādīts, kāpināt cilvēka morāliskās darbības sekmiņģumu, tehnika ar to var palīdzēt kāpināt vai vismaz pasargāt no paralizes pašu cilvēka labo gribu. 4) Arvien vairāk atbrīvojot cilvēku no rupja un notrulinoša fiziska darba pārmērībām un tā radot viņam iespēju arvien vairāk nodoties garīgai kulturai, tehnika var sekmēt dvēselisko attīstību vispār, un tā tad arī morāliskās apziņas izsmalcinātību, kas neapšaubami nāk par labu morāliskam līmenim, jo statistika rāda, ka liels procents noziedzību liekams uz dvēseliska truluma vispār un specialī uz morāliskās apziņas truluma rēķina.

Nevar būt šaubu, ka tehnika var dziļi ietekmēt morali

arī negatīvi, t. i. var cilvēkus demoralizēt, piem., kādā no sekojošiem veidiem. 1) Kāpinot cilvēka varu pār dabu un pār citiem cilvēkiem, tehnika iedarbojas virzienā, kas izpaužas pazīstamajā izteicienā, ka vara ar laiku sabojājot vislabākos cilvēkus. Tieši izejot no tādas pārliecības par varas ietekmi uz cilvēku, kristianisms ir asi nosodījis varu, prasīdams tās vietā pazemību. Ka minētam izteicienam ir sava daļa patiesības, to pārliecinoši rāda arī revolūciju vēsture. Kamēr kādas revolūcijas smagumpunkts vēl ir vecās sabiedriski-politiskās varas graušanā, šīs revolūcijas vadoņi parasti ir ļoti koleģiāli viens pret otru, ir spējīgi pat uz pašai ziedzīgu uzupurēšanos viens otra labā. Bet kolīdz viņi paši nāk pie varas, sākas konkurence, sākas savstarpēja neuzticība, naidis un bieži vien pat nesaudzīga, nekādu līdzekļu priekšā neapstājošās savu konkurentu iznīcināšana, kādu gan vēl mēģina maskot ar tiem pašiem revolūcijas lozungiem. 2) Liekot arvien varenākus līdzekļus cilvēku rokās, tehnika var padarīt arī arvien lielākus cilvēka negatīvo dziņu (kaitēt kāres, atriebības, iznīcināt kāres u. taml.) pānākumus, un ar to tāpat sekmēt šīs dziņas, kā tā līdzīgā veidā var sekmēt moraliski pozitīvās dziņas (par ko runa bija augstāk, p. 2). 3) Tehnika rada mākslotus dzīves apstākļus, attālinot cilvēku no dabas. Tādos zūd dziļi iekšējais dvēseliskais siltums, viens no vissvarīgākiem morāles avotiem. Tāpēc nav jābrīnās, ka dzīves pārmērīgai tehnizācijai iet līdztekus noziedzību skaita pieaugums vispār, kā arī speciāli to noziedzību relatīvais pieaugums, kas izdarītas nevis kādā dvēseliska „negaisa” stāvoklī, bet aukstā aprēķina pēc. Kā vispār zināms, vistālāk dzīves tehnizācijā ir aizgājušās Ziemeļamerikas Savienoto Valstu lielpilsētas, kas tai pašā laikā uzrāda arī tādu noziedzību uzplaukumu, ar ko vairs nevar sekmīgi cīnīties pat visstiprākiem valsts līdzekļiem. 4) Tehnika noved pie godbijības zaudēšanas realitātes priekšā, bet godbijība ir viens no svarīgākiem momentiem moraliskā apziņā. Šai virzienā jo sevišķi iedarbojas nedzīvās dabas tehnika. Tā māca „taisīt”, kamēr attiecībā

pret dzīvības joslu taisīšanas vietā ir darīšana ar organisku dzemdēšanu un ar dabīgu augšanu. Taisīšanai laiks pa lielākai daļai ir nesvarīgs. Piem., kādas mašīnas izveidošanai nav svarīgi, vai to izveido dažās stundās, dažās dienās, nedēļās, dažos mēnešos vai gados — viss te atkarīgs no tā, cik tāl vār koncentrēt ražošanas procesu laikā. Darinājuma laiks te pilnīgi vai gandrīz pilnīgi cilvēka rokās. Turpretim katram dzīvam, organiskam veidojumam ir savs dabīgs dzimšanas, augšanas un pastāvēšanas laiks, ko var gan nedaudz paildzināt vai paātrināt, bet nekādā ziņā ne radikāli grozīt. Varmācīgas taisīšanas vietā te jāapmierinas ar godbijīgu nogaidīšanu, kamēr daba pati dzemdē un izaudzina. Cilvēka iedarbība te vairs nav taisīšana, bet, tā sakot, tikai palīdzība dzemdībās un audzināšana. Piemēra pēc lai salīdzinām tikai mašīnu inženiera no vienas un agronoma vai chirurga darbību no otras puses. Lai cik tālu arī sniegtos agronoma vai chirurga iejaukšanās dzīvības norisēs, visa viņu tehnika ir tikai ievadijums, pēc kura jānāk dabīgiem dzīvības procesiem, kas vienīgi spējīgi noslēgt radīšanas procesu, novedot to līdz agronoma vai chirurga darbības gala mērķiem (piem., līdz labai ražai, līdz pacienta zaudētā veselības stāvokļa atgūšanai). Mašīnu konstrukcijā, turpretim, cilvēks ir iesācējs un ir arī vienīgais, kas iesākto radīšanas norisi var novest līdz galam, noslēgt. No sākuma līdz beigām viss radīšanas liktenis te ir cilvēka paša rokās. Tas nenozīmē, ka cilvēks te var radīt pilnīgi iz sevis: arī te viņš tikai kombinē dabas spēkus tā, lai to sadarbība, pēc pašiem dabas likumiem risinoties, novestu pie cilvēkam vēlamiem rezultātiem. Radikalā starpība tomēr tāda, ka daba pati no sevis nekad neproducētu mašīnas, kamēr tā gan izšķērdīgā bagātībā producē dzīvības veidus. — No sacītā kļūst saprotams, ka cilvēki, ilgi atrazdamies vienpusīgi organiskās vai vienpusīgi neorganiskās darbības joslā, ar laiku attiecīgi mainas arī savā raksturā (kas gan attiecinams tikai uz vairumu, ne uz katru atsevišķu individu, kurā kādi īpatnēji apstākļi var radīt arī izņēmumu no minētā atzinuma). Kamēr

pirmie, visumā ņemot, ir konservatīvāki, ir tradīciju cienītāji, ir godbijīgāki pasaules un dzīves priekšā, otrie, tāpat visumā viņus raksturojot, ir gan progresīvāki, ir mazāk pakļauti sastingumam tradīcijās, bet tie ir arī drīzāk aizraujami uz radikālu, pat varmācīgu un nežēlīgu dzīves formu laušanu un graušanu. Pietiek ieskatīties kaut moderno revolūciju vēsturē, lai tūlīņ durtos acīs, cik dažāds izturēšanās veids tajās bijis zemniekiem un fabrikas strādniekiem. Šī dažādība gan nekādā ziņā nav liekama uz iztīrājamo darbības joslu dažādības rēķina vien, bet ļoti svarīgos apmēros tas tomēr tā ir. Pie mehāniskās darbības pieradušo apziņā vai vismaz zemapziņā darbojas līdz viņu ilgajā praksē iegūtais atzinums, ka visu, lai cik arī radikāli dragāto, vēlāk atkal var radīt no jauna un pat vēl labākā veidā, kā, piem., nav tādas lai cik lieliskas mašīnas, ko vēlāk nevarētu atkal konstruēt. Organisko joslu darbībā ieaugušajam turpretim ir izveidojies atzinums, ka attiecībā uz dzīvo var izdarīt liktenīgas, vairs nekad neizlabojamas kļūdas. Tāpēc arī viņš daudz piesardzīgāks, vairāk baidas no riska; tāpēc viņš labāk pacietīgi nogaida, nekā mēģina varmācīgi lauzt jau pastāvošo.

Morales ietekme uz tehniku savukārt var būt daudzējāda. Lai minēti tikai daži veidi: 1) Morale vienmēr ceļ sabiedriskos spēkus, noved pie sabiedrības uzplaukuma vispār. Ar to tā var sekmēt arī sabiedrības tehnisko spēku attīstību. 2) Morale var sekmēt tehniku arī nolūkā dabūt jo spēcīgākus līdzekļus morālisko mērķu rīcībā. Te lai tiktu norādīts tikai uz tiem tehnikas sasniegumiem, kas gūti cilvēku dziedniecības un sāpju remdēšanas nolūkiem. 3) Ja abi minētie morales ietekmes veidi uz tehniku iet teknikai pozitīvā virzienā, novedot pie tās uzplaukuma, tad tāpat neapšaubams arī tas, ka morale var ietekmēt tehniku negatīvi, traucējot tās attīstību, piemēra dēļ, kaut tāpēc, lai izsargātos no tehnikas augstāk apskatītās negatīvās ietekmes uz morāli. Šād un tad vēstures gaitās atskanošie protesti pret dzīves mākslotību, pret dzīves iekšējības zaudējumu, prasī-

bas atgriezties pie dabas — viss tas tieši vai netieši vēršas arī pret tehniku. (Technikas lomu dzīves liktenīgā pārcentrējumā no organiskas augšanas uz mechanisku konstrukciju lieliski, kaut gan pārspilēti, tēlo Osv. Špenglers savā grāmatā „Cilvēks un tehnika“ — sīkāk par to sk. T. Celms, „Tagadnes problemas“, 1., 2., vai 3. izd., lapp. 63—64).

Technikas progress, kā šī raksta pašā sākumā jau aprādīts, ir vismazāk apšaubītais no visiem progresiem. Un ne tikai tādēļ vismazāk apšaubītais, ka technikas sasniegumi patiesi ir pārsteidzoši, ka tie tālu pārkāpuši robežas, par kurām kādreiz pat sapņot nevarēja, bet arī tādēļ, ka technikas visgrandiozākie sasniegumi ir tās sasniegumi ķermeniskā pasaulē, visiem viegli saskatāmi, visiem acīs durošies. Technika ir lielā mērā pārveidojusi zemes lodes virsmu. Nosusinātie purvi un pat veselas jūras daļas, apūdeņotie tuksneši, grandiozie kanaļi, slūžu sistēmas, ar kurām var pārceļt tvaikoņus pāri kalniem; pāri visai zemes lodei stiepjošās dzelzceļu sliedes un citi satiksmes ceļi; grandiozās pilsētas un lielpilsētas u. t. t., u. t. t. — viss tas, atņemts no tagadējās zemes lodes izskata, padarītu to nepazīstamu. Lieliskie un brīnišķīgie ātrie satiksmes līdzekļi — vilcieni, tvaikoņi, cepeļi, aeroplani; arvien varenākie informācijas līdzekļi — telegrafi, telefoni, radio, televīzija; pasakainie teleskopi, beidzot ar slaveno, pašreiz vēl uzstādāmo „pasaules aci“ Amerikā; mikroskopi, kas dod iespēju iegūt palielinājumus jau līdz 100.000 reižu apmērā; mākslīgā gaisma, kuras strauzmēs peldas lielpilsētas, pilsētas un arvien lielākos apmēros arī lauki; stari, kas rāda ķermeņa iekšējo uzbūvi u. t. t., u. t. t. Nebūs nekādā ziņā pārspilējums teikt, ka pateicoties technikas apdullinošiem sasniegumiem mūsu dienu cilvēks jau zaudējis spēju brīnīties, nekas tam vairs neliekas neiespējams. Tikai tādā, visu par iespējamu uzskatošā laikmetā arī varēja notikt slavenā Z.-A. Savienoto Valstu „radio panika“. Nedrīkst aizmirst, ka šī panika radās no pārlicības, ka zemes lodei uzbrūk marsieši; ka radās tā zemē, kas tehnisko sasniegumu ziņā ir pasaules priekšgalā.

Apzinoties tehnikas progresa jau grūti aptveramo grandiozitāti, jo sāpīgāka ir nenoraidamā doma, ka tehnikas sasniegumi būtu daudz mazāki, ja tehnikas attīstību būtu sekmējuši moraliskie faktori vien. Tehniku tās līdzšinējā attīstībā ir veicinājuši kā moraliskie, tā moraliski vienaldzīgie, tā arī — un pie tam sevišķi lielos apmēros — pretmoraliskie dzenuļi cilvēkā. Neaizmirsīsim to, kādu lomu te spēlējušas un spēlē vēl arvien brutālas iekarošanas tieksmes, neaizmirsīsim, ka gandrīz vai visi varenākie tehnikas sasniegumi tiek — un reizēm pat pirmā kārtā — kalpināti iznīcinošu karu mērķiem, kuru nolūkiem ne tikai visādi sekmē tehnikas attīstību, bet rada pat jaunas tehnikas nozares. Tāpēc nedrīkst piemirst, ka tehnikas sasniegumus arvien vairāk sāk izmantot noziedzībās, kā tas sevišķi novērojams Ziemeļamerikas lielpilsētās, kur noziedznieku kalpinātās un sekmētās tehnikas sasniegumi atsevišķos gadījumos pat varējuši aizsteigties priekšā pārējai teknikai. Viss tas ir skumji, ļoti skumji, un tomēr nenoliedzami. Un kad mēs pašreiz bieži vien lasam laikrakstos, ka kara tehnika atkal un atkal guvusi jaunus sasniegumus, tad nedrīkstam aizmirst, kāda milzīga loma pie tam ir pašreizējiem šīs tehnikas „izmēģinājuma laukiem“ — Spānijai un Ķīnai. Šie lauki ne tikai mirkst asinīs un lāstos, bet arī dun no nevainīgu bērnu vaimanām un izmisuma pilna ārprāta kliegzieniņiem, — bērnu, kas bez kādas palīdzības nereti stundām un pat dienām guļ sakropļoti vai zem gruvekļiem saspiesti, līdz nāve tos atbrīvo no elles, ko zemes virsū radījis cilvēks; tāpat bērnu, kas zaudējuši savus gādniekus, un izmisumā un badā kļīst apkārt līdz pamazām nonīkst. Ja laikraksti var ziņot, ka līdzšinējā ķīniešu-japāņu karā civiliedzīvotāju vien, un starp tiem vairumā sieviešu un bērnu, aizgājis bojā jau ap 20 miljonus, — bojā kā tieši no kaujām un necilvēcīgajiem uzbrukumiem, tā arī no kara sekām, sērgām un bada, tad gan, domājot par cilvēku, skan ausīs cilvēkam adresētie Nīčes vārdi: „riebums un sāpīgs kauns...“

Vai tehnikas progresam ir kādas robežas? — Jā gan, un pie tam divējādas: principialas un faktiskas.

Ar tehnikas principialām robežām jāsaprot tādas, kas nekad nevar tikt pārkāptas. Atcerēsimies šī raksta sākumā teikto, ka tehnika ir realitātes pārvaldīšana, dibināta tās likumu zināšanā. Tehnikas radītais efekts nepastāv kaut kur ārpus realitātes, bet gan pastāv un var pastāvēt vienīgi realitātē. Bet tas nozīmē, ka teknikai ir principiāli neiespējams viss, kas realitātē vispār nav iespējams, kas ir pretrunā ar realitātes nemainīgiem likumiem, kā, piem., perpetuum mobile. Tehnikas faktiskās robežas turpretim ir tās, ko tai velk nevis realitātes nemainīgie likumi, bet to robežās mainīgie realie apstākļi. Pēdējie savukārt var būt divējādi: cilvēkam ārēji un viņam iekšēji. Ar ārējiem jāsaprot tās ārpus cilvēka stāvošās reālās iespējamības, kas no gadījuma uz gadījumu var būt dažādas un ko cilvēks var ņemt savu mērķu rīcībā. Lai padomājam tikai par grūtībām, kādas teknikam progresam kādā valstī var rasties, ja šī valsts vairs netiek pie attiecīgām jēlvielām, un nevar arī atrast citas, kas varētu stāties iztrūkstošo vietās. Attiecīgo jēlvielu nosprostojums, piem., blokades veidā kara laikā, var paralizēt kādā valstī tos tehniskos līdzekļus, kas bez šīm jēlvielām nevar iztikt. No šejienes kļūst jo sevišķi saprotams, ka mūsu dienās tik daudz cilātā jēlvielu trūkuma problema ir tik asa ne saimniecisko apstākļu dēļ vien, bet tāpat arī to militāro spraigumu dēļ, kas sāk jau smacēt pašreizējo dzīvi vai uz visas zemes lodes un kuru stiprākā spiediena centri pašreiz ir Eiropā un Āzijā. — Ar cilvēkam iekšējiem tehnikas apstākļiem jāsaprot tie tehnikas nosacījumi, kas atrodami pašā cilvēkā. Tādiem jāpieskaita: 1) tehniskās zināšanas, t. i. zināšanas par to, kā realitāte vēlamā mērķu virzienā pārveidojama; 2) tehniskās mākas kā spējas šo pārveidojumu realizēt, ne tikai labi izprojektēt vien; 3) griba noteiktus pārveidojumus realizēt, t. i. noteikti mērķi, kuru virzienā tehnika iedarbināma. Visi šie

faktiskie nosacījumi ir mainīgi un no to maiņas, tāpat kā no augstāk iztīrāto ārējo nosacījumu maiņas ir atkarīgs tehnikas liktenis. Tā sauc. tehniskās izglītības uzdevums ir sekmēt kā tehniskās zināšanas, tā arī tehniskās mākas, citādi sakot: kā sniegt tehniskās teorijas, tā arī ievingrināt tehniskā praktikā, t. i. pašā tehniskā procesā. Tehnikas faktiskais stāvoklis tā tad atkarīgs ne tikai no cilvēkam ārējiem apstākļiem vien, bet ne mazākā mērā arī no tā, kāds ir tehnisko zināšanu pārstāvju (piem., inženieru) daudzums un līmenis, kāds ir tehnisko māku pārstāvju (piem., strādnieku un meistarų) daudzums un līmenis un, beidzot, kādas prasības pēc tehnikas pašreiz pastāv, t. i. kādus mērķus tai pašreiz uzstāda.

Var jau gadīties, ka kāds atsevišķs indivīds nodarbojas ar tehniku, tā sakot, pašas tehnikas dēļ, t. i. aiz tīras intereses par to, ko vispār var izveidot. Tehnika kā sabiedriski nozīmīga funkcija tomēr var pastāvēt tikai tik tāl, cik pastāv derīguma prasības, kuru apmierināšanai tā kalpo. Un tā kā cilvēku prasības vēsturiski mainīgas, tad arī veselās tehnikas nozares rodas un zūd kā uz burvja mājienu, sakarā ar attiecīgo prasību rašanos un zušanu. Protams gan, ka tehnika, zināmu prasību apmierinājumam radīta un attiecīgus sasniegumus dodama, var savukārt atpakaļ iedarboties uz pašām šīm prasībām, tās padziļinot, izsmalcinot u. tml. Pēdējais noteicējs tomēr ir un paliek prasības. Un ja vēsturiski tās reiz grimušas, neizbēgami jāgrimst arī teknikām, ko tās radījušas.

Vēsture un arī tagadne sniedz bagātīgi apstiprinājumus tikko izteiktai domai. Ir vispār zināma lieta, ka dažreiz pat modes untumu maiņa var noteikt attiecīgo tehnikas nozaru likteni. Vai, piem., tagad tik plašais un visos sabiedrības slāņos pastāvošais pieprasījums pēc dāmu zīda zeķēm nav radījis veselu nozari tekstilrūpniecībā, vai tas nav radījis arī attiecīgas mašīnas?

Tehnikas faktiskā stāvokļa atkarība no dzīves prasībām sevišķi labi saskatāma gadījumos, kur attiecīgās pra-

sības sakarā ar radikalām maiņām dzīves iekārtā pilnīgi zudušas. Kad savā laikā tā sauc. barbaru tautas pāršļāca grimstošās Romas valsts teritoriju, tās daudz ko postīja, bet tāpat daudz kas palika arī neskartas, kā, piem., tie grandiozie ūdensvadi (akvedukti), kuru labi saglabājušās atliekas vēl tagad rada apbrīnošanu. Barbaru tautām, kuru dzīves veids vispār resp. viņu prasības bija daudz primitīvākas, šie tehnikas darinātie milzeņi bija nevajadzīgi. Tāpēc, protams, bija jāgrūst arī attiecīgai celtnieciskai teknikai. Lai atļauts arī tāds fiktīvs piemērs. Pieņemsim, ka pēc kādas drausmīgas jauna pasaules kara katastrofas, — kara, kurā tiktu laisti darbā visi modernākie tehnikas sasniegumi, deviņas desmitdaļas tagadējo zemes lodes iedzīvotāju tiktu iznīcināti, bet pārējie atsviesti atpakaļ ļoti primitīvos dzīves veidos. Tagadējai kulturai tik zīmīgie radiotorņi, ja tādi vēl būtu saglabājušies, varētu derēt vairs tikai kreklu izžaušanai, un arī tikai gadījumā, ja kādi krekli vēl būtu apgrozībā... Tāds piemērs, protams, ir grotesks, bet tehnikas atkarību no dzīves mainīgām prasībām tas labi var ilustrēt.

Ja prasību maiņa attiecīgi maina tehniku, ar to vēl nav teikts, ka tehnika nevarētu mainīties arī pie paliekošām prasībām. Var notikt, ka pie kādas paliekošas prasības tai attiecīgas tehnikas nozares mainas tamdēļ vien, ka ir atrasti daudz mērķtiecīgāki veidi, kā šo prasību apmierināt. Piem., prasība pēc stipriem dzinējspēkiem it nebūt nav zudusi, bet tomēr mēdz teikt, un pareizi teikt, ka tvaika dzinējspēks arvien vairāk noiet no skatuves — tā vietā stājas ūdens turbīnas, naftas motori, elektrība u. tml.

Vispār jāsaprot, ka jau virspusējs skats tehnikas attīstībā, piem., kaut uzskatāmā veidā — kādā tehnikas muzejā, rāda, cik strauji teknikā viss ir mainījies. Kā svarīgākie šīs maiņas noteicēji ir bijuši — pašu tehnikas sasniegumu arvien mērķtiecīgāks papildinājums un to dzīves prasību maiņa, kurām tehnika kalpojusi. Skaidrs gan,

ka prasību maiņai nevar būt ne tuvu tik liela „vēriena“ kā tehnisko sasniegumu papildinājumiem.

Lai gan tehnikas sasniegumi daudzējādā ziņā jau pārspējuši katru iedomu, tomēr paši tehnikas pārstāvji apgalvo, ka tai vēl esot ļoti tālu līdz dabas radīto veidojumu pilnībai. Piem., ir apgalvots, ka zirnekļtīkla stiprums, salīdzinot ar tā niecīgo masu, esot tik brīnišķīgs, ka cilvēka tehnika nevarot uzrādīt nekā tamlīdzīga.

Kopsavilkumā par tehnisko progresu jāsaka, ka tā principālās robežas tik tālas, un arī faktiskās robežas — kamēr vēl nav kulturas katastrofas — tik tālu pārstumjamas, ka runai par tehniskā progresa robežām pagaidām vairāk tīri teoretiska nekā praktiska nozīme. Tāpēc velti gaidīt, ka pašreizējais tehnikas progress varētu kaut kā pats no sevis apstāties, it kā apsikt. Taisni otrādi: ir jābūt gataviem uz tā arvien varenākiem sasniegumiem, kā arī jābūt gataviem uz visām sekām, kas ar to saistīsies.

Kā stāv ar morales progresu? — Šī raksta sākumā jau minēts, ka tas no visiem progresiem ir visvairāk apšaubītais. Daži nopietni domātāji pat bijuši dziļi pārliecināti par morales regresu sakarā ar kulturas attīstību un tāpēc moraliskas atdzimšanas labad saukuši atpakaļ pie dabas. Šī raksta autoram gan šķiet, ka ja neiziet no jau pirms katras kritikas izveidotām pārliecībām, bet tiecas pēc iespējas kritiski un objektīvi skatīt cilvēces pagātņi un primitīvo tautu pašreizējo tagadni, t. i. ja mēģina nepakļauties citādi tik saprotamam un cilvēciskam jūtu un vērtējumu spiedienam, kas skatu var sašaurināt vai pat pilnīgi aizmiglot, tad gan būs gribot negribot jāatzīst, ka moraliskais progress tomēr ir, lai arī cik lēns. Piemēra dēļ te lai tiktu vilktas tikai dažas salīdzinājuma līnijas starp agrākiem laikiem un tagadni. Ja pie relatīvi vēl primitīvām mežoņu tautām vietām arī novērojama vai tīri paradiziska dzīves vienkāršība un moralitate, tad ne retāk novērojama arī drausmīga, reizēm jau tīri velnišķīga nežēlība. Tāpat nez vai būtu iespējams apgalvot, ka kari kļūst nežēlīgāki. Ir

pareizi, ka tie tagad var būt daudz grandiozāki, daudz postošāki, bet nedrīkst aizmirst, ka tie samērā tomēr retāki. Kamēr agrākos laikos tie bija gandrīz vai normala parādība; ka tādas lietas, kā, piem., iekaroto pilsētu un apgabalu nodošana uzvarētāju izlaupišanai (ko darija pat vēl Napoleona laikā), tagadnē vairs neatkārtojas; ka sanitārā un medicīniskā palīdzība karos jau sasniegusi ļoti augstu līmeni, kamēr agrākos laikos tādas tikpat kā nebija; ka tagad valstis cenšas cik vien var gādāt arī par karotāju ģimenes locekļiem, par kara invalīdiem u. t. t. Tāpat tagad tiek gādāts par gūstekņiem. Gadījumi, kad tos iznīcina, visumā ir ļoti reti, kamēr seno laiku karos tos parasti vai nu nežēlīgi nomaitāja, vai padarīja par vergiem. Protams, karš vienmēr ir drausmīga lieta, bet ja kari notiek retāk, ja tajos līdztekus darbojas arī visādas humanitāras institūcijas (kā starptautiskais Sarkanais Krusts u. tml.), tad gan tagadējos karos laikam tomēr būs vairāk no cilvēcības nekā agrākos. Tālāk: lietas, kas tagad iederas tā sauc. sociālā apgādē, kādas agrāk vai nemaz nebija, vai arī tā bija tikai aprobežotas privātas filantropijas darīšana, — tādas lietas arvien vairāk kļūst par valsts uzdevumos ņemtām un valsts varenēm līdzekļiem kārtojamām lietām. Jā agrākos laikos bāreņu, atradeņu, mazturīgu slimnieku, dažādu nespējnieku un speciāli vecuma nespēkā grimušo mazturīgo liktenis pa lielākaļ daļai bija ļoti smags, reizēm pat — šaušalīga nīkuļošana, tagad tas jau lielā mērā mīkstina. Un kas tas svarīgākais: kamēr agrāk to parasti uzskatīja gan par grūtu, bet tomēr neizbēgamu, dabīgu lietu un tāpēc samierinājās ar to, tagad parasti uz to reaģē ļoti jūtīgi un uzskata par normalu tikai tādu sabiedrības resp. valsts stāvokli, kur neatlaidīgi tiek gādāts par visu grūtdieņu iecelšanu saulītē. — Vai tāpat arī tiesu praktika (izmeklēšana, sodi u. t. t.) neuzrāda progresu? Kas par to šaubas, lai piedomā tikai pie agrāk tik parastām, bieži un plaši lietotām spīdzināšanām, pie mocošiem nāves sodiem u. t. t., u. t. t. Beidzot lai minēts tas, kas autoram šķiet

sevišķi zīmīgs esam — dzīvnieku aizsardzības biedrības un likumi. Neviena no Eiropā valdošām reliģijām neietver sevī īpašus žēlsirdības prasījumus attiecībā pret dzīvniekiem (kā tas gan ir, piem., budismā). Tāpēc nav jābrīnās par to, ka neierobežota nežēlība pret dzīvniekiem bija sastopama visā antīkā pasaulē, viduslaikos un Itālijā pat vēl tikai priekš daudziem gadu desmitiem. Ja tagad kultūras valstīs ir likuma atbalstītas dzīvnieku aizsardzības biedrības, tas norāda nekādā ziņā ne uz moraliskās apziņas notrulinājumu, bet gan noteikti uz tās izsmalcināšanos.

Moraliskā progresa teze kļūst vēl pārliecinošāka, ja ieskata cēloņus, kas jo viegli, un pašam apspriedējam to nezinot, var novest pie uzskata par moralisko uz vietas stāvēšanu vai pat regresu.

1) Ir „cilvēciska, pārāk cilvēciska” vājība pagātnei vispār redzēt labāku par tagadni un nākotni. Ne par velti tik bieži ir dzirdams izteiciens par „veciem labiem laikiem”.

2) Laikam nevarēs noliegt, ka sakarā ar kultūras attīstību paaugstinājas pašas moraliskās prasības, un tāpēc daudz kas no tā, kas vēl varēja apmierināt agrākās, zemākās moraliskās prasības un līdz ar to tika kvalificēts kā moraliski pozitīvs, vēlākām, augstākām prasībām vairs neatbilst, t. i. no šo prasību viedokļa jau šķiet nemoralisks esam. Līdzīgu atzinumu maiņu var novērot arī daudzās citās joslās, piem., kaut satiksmes līdzekļu joslā. Kad parādījās pirmie vilcieni, kas gan vēl kustējās ar ātrumu, kāds tagad mums šķiet smieklīgs esam, daži ārsti ļoti nopietni apgalvoja, ka cilvēki tādu drausmīgu ātrumu nevarēsot izturēt. Tagadnē, kad esam pieraduši jau pie moderno aeroplanu pasakainā ātruma, mums pat moderno ātrvilcienu ātrums šķiet niecīgs esam. Vai tas nozīmē, ka vilcienu kustības ātrums gājis atpakaļ? — It nebūt nē, bet gan — ka satiksmes līdzekļu ātruma prasības mums ārkārtīgi pieaugušas.

3) Par moraliskā progresa neesamību nereti mēdz

spriest pēc tā, ka pretmoralisko darbību skaits pieaug, bet pie tam neievēro, ka iedzīvotāju skaits uz zemes lodes arī pieaug. Pareizi būtu spriest nevis pēc pretmoralisko darbību absolūtā, bet tikai relativā skaita. Piem., ja kādā apvidū, kur priekš 100 gadiem notikušas gadā 5 slepkavības, tagad to notiktu gadā jau 15, t. i. trīs reizes vairāk, tas tomēr nenozīmētu moraliskā līmeņa pagrimšanu, bet gan pacelšanos, ja izrādītos, ka iedzīvotāju skaits šai pašā laikā un apvidū pieaudzis četrkārtīgi.

4) Daži nesaskata moralisko progresu tikai tāpēc, ka uzstāda tam pārspīlētas prasības — lai tas būtu ļoti straujš. Un ja tik strauja saskatīt nevar, tad strauja progresa neesamība viegli vien var likties par progresa neesamību vispār. Cik bieži ir jādzird izteiciens, ka kultura nav varējusi cilvēku moraliski izlabot. Pareizi gan, ka cilvēku moraliski pilnīgi izlabot kultura līdz šim nav varējusi un, jādomā, nekad nevarēs, jo visi dziļākie cilvēka dabas pazinēji ir tajā redzējuši apmēram to pašu, ko Kants sauca par cilvēka radikālo ļaunumu un domāja, ka tas neesot galīgi izravējams, bet tikai ar labiem darbiem pārsverams (sk. par to T. Celms, Tagadnes problēmas, 1., 2. vai 3. izd. lpp. 178). Bet lai cik tālu cilvēkam kulturas stāvoklī arī vēl būtu līdz moraliskai pilnībai, bez kulturas — būtu vēl tālāk. Kaut cik par to var gūt jēgu kulturas lielu satricinājumu brīžos: nezvērs, ko kultura arvien vairāk iesprosto, bet kas vienmēr paliek dzīvs kulturas cilvēka dzelmēs, tad paspēj uz laiku izrauties no kulturas radītā sprosta un iztrakoties reizēm vai tīri bestialā drausmīgumā.

Kopsavilkumā par morāles progresu var teikt: Ja kulturas cilvēka moraliskās bagātības arī nav diez kādas lielās, ja tās arī vairojas ļoti lēni, tās tomēr ir un tomēr vairojas! Un ja tagadnes kulturas vismaz jau relatīvi izsmalcinātai apziņai dažas lietas reizēm liekas moraliski neciešamas, ja tai, tā sakot, jau aizraujas elpa un tāpēc šķiet, ka dzīve kļuvusi neciešami drausmīga, tad pietiek atcerēties bijušos laikus, lai redzētu, ka drīzāk var vēlēties, lai dzīve

vispār izbeigtos, nekā vēlētis, lai tā atgrieztos pie pagātnes formām. Bet tā kā pat vislielākā izmisumā nonākušais nevar apturēt cilvēku dzīvi vispār, t. i. nevar novērst to, lai nākotnē cilvēki atkal un atkal dzimtu un ietu pretim tādām pat liktenim, tad viņam atliek tikai viens no diviem: vai nu pārtraukt savu individuālo eksistenci, ar ko gan tiktu izbeigtas tikai viņa viena mokas, bet citiem dzīves grūtības nekādā ziņā nebūtu atvieglotas, vai arī iet pāri savām ciešanām un, kaut stenot, pielikt plecu pie kulturas smagā vezuma, jo tāds ir vienīgais ceļš šeit, zemes virsū uz „jauņiem, labākiem laikiem“. Un kas savus spēkus kulturas rīcībā nodod, ar laiku ieskata un dziļi izjūt, ka darīt kaut visniecīgāko tagadnes un nākotnes cilvēku ciešanu remdēšanai ir tomēr labāk nekā tikai personīgi sāpināties un... aiziet. Tāda apziņa dod iespēju izturēt pat vissmagākos kulturas pārbaudījumos. Pati dzīve arvien rāda, ka ja kāda ticība vispār spējīga kalnus gāzt, tad neapšaubami gan — ticība nākotnei. Tāpēc saprotams, cik smacējoši smaga var būt apziņa, ka vairs nav nākotnes. Bet tāpēc saprotams arī, ka kristianisms, lai cik drūmi un reizēm pat pārspīlēti drūmi zemes dzīvē redzēdams tikai bēdu un asaru ieleju, tomēr var dot tiem saviem piekritējiem, kas īsti tic, nesatricinamu spēku: visam pāri te stāv nākamās mūžīgās dzīves ideja, salīdzinot ar kuru pat visdrausmīgākās pasaulīgās mokas ir tikai niecīgs, pārejošs mirklis. Ar nesatricinamo ticību sevis un savas lietas mūžīgai dzīvošanai, mūžīgai nākotnei pirmkristīgie spēja varonīgi nebēgt no visellišķīgākām mokām arī tad, kad būtu varējuši glābties, spēja uzvarēt neticami varenu, materiali lieliski apgādātu pretspēku, paši būdami pa lielākai daļai materiali nevarīgi.

*

Lai cik nesatricinama kādam arī būtu pārliecība par cilvēces moralisko progresu, lai cik optimistiski un pārspīlēti šī progresa tempu viņš arī novērtētu, vienu gan viņš nekad nevarēs neatzīt: ka moraliskais progress salīdzinā-

jumā ar tehnisko irniecīgs, t. i. relatīvi niecīgs. Bet tas nozīmē sekojošo: morales liktenis agri vai vēlu kļūtu katastrofisks, ja tehnika pati par sevi jau būtu kaut kādā ziņā pretmoraliska. Pat vairāk: morales pastāvēšana tad būtu nesaprotama jau pie tehnikas tagadējās varenības. Istenībā lieta ir citāda: tehnika ir pati par sevi moraliski pilnīgi neitrāla. Tas iztek no augstāk teiktā par tehnikas būtību. Kā tika teikts, tehnika ir realitātes pārvaldīšana, dibināta tās likumu zināšanā. Kādiem mērķiem tāda pārvaldīšana kalpo, tas tehnikas būtībā nav noteikts: šie mērķi var būt kā moraliski, tā pretmoraliski. Citādi sakot: tehnika var gan radīt grandiozas iespējamības, bet pati nevar noteikt to lietojuma virzienu. Pat tie tehnikas darinājumi, kas noteikti moraliskā nolūkā radīti, var tikt izlietoti pretmoraliskiem mērķiem. Piem., kāds lieliski izstrādāts chirurga nazis, domāts dzīvības un veselības glābšanas nolūkiem, ļaundara chirurga rokā var derēt par ieroci tādai slepkavībai, kuras nodomu nevar pierādīt nekādā izmeklēšanā, kuru vienmēr var maskot ar atsaukšanos uz laba iznākuma neiespējamību vai, vissliktākā gadījumā, ar neizdevību, kāda var atgadīties pat vislabākam meistaram. Noziegums tādā gadījumā var būt sevišķi cinisks tāpēc, ka ārēji tas var likties pat moraliski aizkustinoša darbība esam.

Tehnikai, kas jau ir varens un kļūst arvien varenāks spēks, tā tad var tikt piemontēti visdažādākie mērķi. No tā kļūst skaidrs, cik naīva ir ticība, ka cilvēci varēs glābt tehnika kā tāda, t. i. tehnika pati par sevi ņemta. Ja tehnikai tāda misija piemistu, tā būtu to lielā mērā jau realizējusi. Neviens cits kā paši tehnikas sevišķi augstu vērtētāji, tā sauc. technokrati, ir aprēķinājuši, ka jau pie tagadējā tehnikas stāvokļa pietiktu strādāt, piem., tikai vīriešiem vien, tikai vecumā no 25—45 gadiem, tikai 4 dienas nedēļā un šai laikā tikai 4 stundas dienā, lai sagādātu sev un visiem citiem — sievietēm, bērniem, jaunekļiem, veciem bagātīgu iespēju apmierināt visas viņu prasības. Ja pie visa tā tomēr var pastāvēt pasaules apmēru bezdarbs,

dzīves standarta pazeminājums, reizēm un vietām pat plašu aprindu saimnieciska izmīsums stāvoklis, pasaules apmēra saimnieciskas cīņas, ar to vien jau pierādīts, ka tehnika, pati par sevi ņemta, nav pietiekoša dzīves nelaimju samazināšanai.

Pati par sevi moraliski neitrāla būdama, tehnika var netieši kļūt svētīga vai ārdošā atkarībā no tā, kādiem mērķiem tā kalpo. Bet tas nozīmē, ka līdz ar straujo tehnikas progresu arvien bīstamākas kļūst pretmoraliskās tieksmes cilvēkā, jo savā rīcībā tās var ņemt arvien varenākus tehnikas spēkus. Taisnība gan, ka tāpat arvien varenākus līdzekļus var lietot arī cilvēka moraliskās tieksmes. Tomēr nepareizi būtu secināt no tā, ka moralei tehnikas progressa temps nekādā ziņā nevarētu kaitēt, un tāpēc nē, ka abas pretējās puses — moraliskā un pretmoraliskā — būtu vienādā mērā pastiprinātas. Tā secinot paliktu neievērots, ka cīņa parasti ir arī postījums, un ka jo lielāki pretspēki cīņā, jo tāds postījums lielāks. Tāpēc pat ļoti spožas uzvaras var izrādīties par tā sauc. Pirra uzvarām, t. i. par uzvarām, kurās arī paši uzvarētāji ir pārmērīgi smagi cietuši. Jo varenāki tehnikas līdzekļi tiek abpusēji ievadīti cīņā starp moraliskām un pretmoraliskām tieksmēm cilvēkā, jo lielāks var būt postījums, un tā tad jo lielāks var būt arī dzīvības upuru skaits abās pusēs. Tas nozīmē, ka pat pieņemot, ka moraliskie spēki beidzot vienmēr uzvarēs, tehnikas progress var prasīt arvien vairāk dzīvības upuru, t. i. var arvien biežāk novest pie maraliskām Pirra uzvarām. Bez tam nedrīkst aizmirst, ka jo vairāk morales uzvarām vajadzīgs cilvēku dzīvības upuru, jo... mazāk šīs uzvaras moraliskas, un tāpēc, ka viens no visgalveniem morales uzdevumiem ir cilvēku dzīvības saudzēšana.

Kāds var būt dzīvā spēka zaudējums vien moderno laiku karos, to var ilustrēt ar datiem par Pasaules karu. Noapaļojot skaitļus, ko sniedz Dikss (A. Dix, Politische Geographie, München, 1922), dabūjam sekojošu ainu. Laikā no 1914. g. līdz 1919. g. vidum Eiropā (ieskaitot Eiropas

Krieviju) dzimstība samazinājusies par 20 miljoniem un mirstība — ieskaitot tajā 10 miljonu kritušo — pieaugusi par 15 miljoniem. No tā iedzīvotāju skaita, kas Eiropai varētu būt normalos apstākļos, tā minētā laikā zaudējusi 35 miljonus. Sakarā ar to prātā nāk franču rakstnieka Pola Valerī (Paul Valéry) izsauciens: „Kāds šausmu darbs bija mūsu savstarpējā izkaušanās Pasaules karā, mums naidīgo Austrumu acu priekšā!”

Izsargāties no tā, lai tehnikas spēki nenokļūtu pretmoralisko tieksmju rīcībā, var tikai tiktāl, cik var samazināt pašas šīs tieksmes, t. i. ciktāl var kāpināt moralisko līmeni. Tas nenozīmē, ka morales progresam vajadzētu tapt tikpat brāzmaini ātram, kāds ir tehnikas progress: tā kā tas nav iespējams, tāda vajadzība jau nozīmētu agri vai vēlū gaidāmu, bet katrā ziņā neizbēgamu bojā eju no tehnikas. Ja tādām galējam pesimismam nevar piekrist, tad tāpat nevar piekrist arī vieglprātīgam optimismam attiecībā uz tehnikas lomu. Pareizi būtu teikt, ka jo straujāks kļūst tehnikas progress, jo straujākam — salīdzinot ar savu iepriekšējo gaitu — jākļūst arī morales progresam, lai kaut līdz zināmam mēram noturētos līdzsvarā ar tehnisko. Bet tas savukārt nozīmē, ka strauji progresējošās tehnikas laikos morale it nebūt nekļūst lieka, līdzīgi, teiksim, kādam akmens cirvim, bet gan otrādi: tā kļūst arvien lielāka nepieciešamība. Ja agrāk morales problēmas varēja tikt uzskatītas pirmā kārtā par dzīves vērtības un jēgas problēmām, tad pie ļoti augsti attīstītas tehnikas tās arvien vairāk kļūst arī par vienkāršas eksistences problēmām. Tāpēc saprotamas bažas, ar kādām visā pasaulē seko tam, ka visi varenākie tehniskie atklājumi un izgudrojumi vispirms tiek pielāgoti militāriem mērķiem un ka tautas bruņojas arvien straujākā tempā.

Vai vēl ir iespēja izvairīties no jauna un daudz briesmīgāka pasaules kara katastrofas? Mēdz un grib domāt, ka ir, bet dzird arī pesimistu balsis, ka esot jau par vēlu. Arī tad, ja tādām pesimismam nebūtu vietas, ir tomēr jā-

atzīst, ka tehniskais progress uzdevis cilvēcei liktenīgu uzdevumu: savaldīt savas ārdošās tieksmes. Ja šis uzdevums netiks atrisināts, „pasaules ugunsgrēks“ neizbēgams. Kas pēc tā vēl varētu pāri palikt — grūti pateikt. Katrā ziņā visi nopietnākie un lietpratīgākie ir tajās domās, ka ja tas arī nenozīmētu cilvēces galīgu bojā eju, tad tādu kulturas un arī dzīvā spēka katastrofu gan, kāda līdz šim pazīstamā cilvēces pagātnē nav piedzīvota un kādu nevar pat ne mēģināt kaut cik aprakstīt.

Technika tā tad te vilina ar paradizi zemes virsū, te biedē ar ellī; te šķiet tā Dieva dāvana esam, te elles spēku svira. Īstenībā tā nav ne viena, ne otra, bet var kļūt viena vai otra atkarībā no paša tās darinātāja cilvēka. Kādreiz šis cilvēks gaiši cerēja, ka tehnika sagādās viņam vieglas un pat svētlaimes apdvestas dienas. Technika to arī neatsakas dot, bet tikai ar nosacijumu, ka cilvēkam jāiemācas vēl vairāk kā līdz šim savaldīt savas noziedzīgās tieksmes. Ar to viņam tiek uzvelts uzdevums, kas droši vien ir grūtāks nekā visi tie smagumi, no kādiem tas ar tehnikas palīdzību jau vaļā ticis. Bet tas nozīmē, ka no moraliskiem pienākumiem cilvēku nekas nevar atbrīvot — arī visvarenākā tehnika nē. Taisni otrādi: tās labumi tikai tiktāl ir droši un paliekoši, cik cilvēks spēj pārvarēt sevī ļaunumu. Pretējā gadījumā tie ir tikai aizdevumi, par kuriem vēlāk ļoti dārgi jāsamaksā. Tādā veidā tehnika nevis apgāž, bet atkal apstiprina vecu veco patiesību: topi labāks pats, un labāka kļūs arī tava dzīve, — apstiprina un draud ar drausmīgo „pasaules ugunsgrēku“, ja šo patiesību nemēģinās ievērot.

Vai cilvēkam, kas ar tehniku cerēja atbrīvot savu dzīves ceļu no grūtībām, bet pietiekoši nerūpējās par savu morāli, jau neiet tāpat kā pasaku milzīm, kas gribēja atbrīvot savu lauku no akmeņiem un svieda tos vienkārši gaisā, no kurienes tie nepieciešami krita atpakaļ un pat apdraudēja viņa dzīvību?

Grāmatas filozofija

(Par dzīvību nedzīvā grāmatā)

Mirkļi un stundas mūsu dzīvē aiztek bez apstājas, pildīti pa lielākai daļai ar ikdienas sīkām rūpēm, steigu un trauksmi. Nav laika dziļākām un plašākām pārdomām: praktisko mērķu šaurumā iežņautā apziņa tiek dzenāta pa lietu virspusi. Viss tāpēc šķiet tik izprotams un vienkāršs, reizēm pat līdz apnikumam sekls esam, un arvien vairāk zaudējam spēju, kurā sengrieķi pareizi saskatīja katras atziņas dziļāko psihisko pamatu, — zaudējam izbrīnu (thau-mázzein), kura nozīmē problēmas dzimšanu.

Nekādas izbrīnas vairs nerada arī grāmata, tagadnes kulturas cilvēku apkārtnē tik parasta, tik viegli iegūstama un par samērā tik niecīgu cenu, ka niecīga šķiet esam tā pati un niecīga arī tās izpratnes problēma.

Un tomēr kādreiz, kad smacējošais ikdienas trulums vēl nebija paralizējis dvēseliskā lidojuma spārnus, kad mūsu skats vēl nebija aizsegts ar sīko ceļa putekļu kārtu, viss bija citādi: pasaulē vēl varējām saskatīt brīnišķīgumu, un mūsu acis, tajā gremdēdamās, pašas staroja brīnišķīgā spožumā.

Arī grāmata tad bija brīnums.

Vai viņos tālajos laikos, kad tik ļoti mīlējām klausīties pasakās, ko klusā vakarā citiem priekšā lasīja kāds pieaugušais, un aizrautībā mērojām pasaku brīnumvalsts ceļus kopā ar pasaku varoņiem, mūs reizēm kā zibens neķēra jautājums: no kurienes gan lasītājs visu to ņem? Vai klusām piezagušies pie atvērtās grāmatas, cerībā pašu acīm tajā visus brīnumus saskatīt, bet cerēto brīnumu vietā atrazdami

tikai vienmuļīgas, dīvainu, nedzīvu līniju virknes, nekļuvām kā sastinguši no piepeši uzpeldējušās problēmas, grāmatas problēmas, kuru tagad mēs izteiktu tā: kā nedzīvā un „mazā tik mazā“ lietā, kāda ir grāmata, var ietverties „tik daudz, tik daudz“?

*

*

*

Lai cik neapšaubami, ka cilvēka evolūcijas tālākā pagātnē saskatāmi viņa dzīvnieciskie senči, cilvēks tomēr daudzējādā ziņā ir pārkāps pār dzīvniekiem. Un visvairāk jau ar to, ka vienīgi viņš ir spējis radīt garīgo kultūru ar tās nozarēm: mākslu, zinātņi, tikumību u. c. kā īpatnēju garīgumu, kas vairs neiekļaujas atsevišķu individu garīgās robežās, bet pārtver tās kā visiem vienādā garīgā apkārtne. Tas kļuvis iespējams tikai sakarā ar to, ka cilvēks savā attīstībā pacēlies līdz tādu garīgu saturu veidojumam, kas principā vairs nav piesaistīti atsevišķam individam, bet var kļūt kopējs īpašums neaprobežoti daudziem un pastāvēt arī tad, kad to darinātājs sen jau izzudis no pieredzes pasaules, kā tas ir, piem., ar visdažādākiem pasaules un dzīves uzskatiem, tikumiskām pārliecībām, estētiskās gaumes un izjūtu veidiem u. taml. Ar to, ka tādi veidojumi pārkāpj to radījušā subjekta robežas, kļūstot no viņa likteņa neatkarīgi, tie, kā mēdz teikt, „objektīvējas“. Visa garīgā kultūra ir tādu gara objektīvaciju procesija vēsturē.

Ķermeniskā ārpasaulē tieši nesaskatāmie garīgie darinājumi nevar citādi pārkāpt atsevišķa subjekta garīgās iekšējības robežas, kā ar to, ka tie „izteicas“ visiem saskatāmā ķermeniskās pasaules ārienē tā, ka citi garīgie individi tos var „saprast“, uzņemt sevī. Par garīgo saturu ārējās izteiksmes materialu var derēt kā paša subjekta dzīvās ķermeniskās kustības (mimika, žesti, dejas kustības), tā arī šo dzīvo kustību tiešie turpinājumi nedzīvās vielas pasaulē (balss organu kustību radītās skaņas, pašreiz runātā valoda) un, visbeidzot, arī nedzīvās vielās sa-

stingušie veidojumi (akmens veidoli tēlniecībā un arhitektūrā, krāsu kombinācijas glezniecībā, rakstu zīmes akmenī, uz papīra u. taml.). Objektīvācija vienīgi dzīvo ķermenis kustību vai to tiešā turpinājuma veidā prasa tiešu kontaktu starp garīgā saturs radītāju un to subjektu, kas kā pirmais šo saturu sevī uzņem. Šis subjekts gan uzņemto saturu savukārt var raidīt kādam citam u. t. t. neaprobežotā plašumā. Tādas dzīvas tradīcijas veidā gara darinājumi var iekļaut sevī milzīgu individu vairumu cauri gadu desmitiem, simteņiem un pat tūkstošiem. Tādas tradīcijas veidā pastāvējušas arī latviešu gara mantas, piem., tautas dziesmas, pirms to saturs tika ietverts rakstos un vokālā pusē — notīs.

Dzīvai tradīcijai ir savas vājās puses. Garīgie indivīdi, kas funkcionē kā liela tīkla mezgļpunkti, ir ierauti arī citos dzīves uzdevumos, ne garīgo saturu uztveršanā, saglabāšanā un tālāk raidīšanā vien, tāpat tie, kā viss dzīvais, ir diezgan strauji mainīgi. Tāpēc viegli var notikt, ka garīgie saturi, tādas dzīvas tradīcijas veidā ļoti daudziem indivīdiem caur izplūzdami, var pārveidoties, var arī sazarties vairāku variantu veidā (ko arī apstiprina jau minētā dzīvā tautas dziesmu tradīcija). Pavisam citādi tas ir ar objektīvajām nedzīvā materiālā, kādā gadījumā tradīcija ir nedzīvās vielas pastarpināta.

Nedzīvās vielas veidoli visumā daudz izturīgāki par dzīvajiem: tie var saglabāties pat gadu tūkstošiem un pie tam relatīvi nemainīgā veidā. Bez tam tie neprasa dzīvu subjektu tiešu kontaktu. Tāpēc saprotams, ka kolīdz cilvēks iemācas izteikt savu garīgumu nedzīvās vielas veidos, garīgajai attīstībai atveras vēl nebijušas iespējamības. Tāpēc saprotams arī, ka rakstu zīmju radīšana un tāpat vēlāk rakstu iespiešanas izgudrošana nozīmēja jaunu laikmetu rašanos cilvēces garīgā attīstībā.

Gara objektīvācija nedzīvā vielā tomēr nenozīmē, ka paši garīgie saturi iesūktos nedzīvā vielā vai vismaz pieļiptu tai no ārienes, līdzīgi krāsotāja uztrieptai krāsai, kas

gan kļūst paša priekšmeta sastāvdaļa. Garīgie saturi var būt reali vienīgi dzīvos dvēseliskos subjektos. Ka nedzīvā viela kļūst „gara trauks“, nozīmē tikai to, ka kāds indivīds spēj izteikt kādu garīgu saturu šai vielā tā, lai arī citi šo saturu varētu pārdzīvot. Objektivācijas procesā nedzīvai vielai tā tad ir tikai nedzīvas zīmes lomas: tāds objektivācijas process, sākdami ar dzīvo garu (kā izteiksmes radītāju), arī noslēdzas dzīvā garā (kā izteiksmes sapratējā), īsi sakot: tas ir ceļš no dzīvā gara uz dzīvo, ar nedzīvās vielas starpfazi. Šī starpfaze, kā vēl nesaprstas nedzīvās izteiksmes pastāvēšana, gan var vilkties gadu tūkstošiem ilgi (piem., hieroglifu, vecu rakstu vispār, Tutanchamona kapeņu mākslas darbu pastāvēšana pirms to „atšifrēšanas“), bet pati nespēj sevi izbeigt. Nedzīvā vielā iestindzinātais un tādā ziņā nedzīvais gars pats sevi nevar atmodināt: tas ir kā sastingušā princese pasakā, kas pati nevar atmosties, bet gaida modinātāju. Ja tāds modinātājs (saprotošais gars) nerodas, materialā izteiksme paliek tikai nedzīva viela (kā nekad nelasītas grāmatas, vairs neviena neskatītas gleznas, dzīvā muzikā nepārtulkotas notis u. taml.).

Turpretim reiz atmodināts, nedzīvā vielā iestindzinātais gars var tapt ļoti spēcīgs un vai nu kļūt par svētību jaunam kulturas laikmetam (kā Renesanses laikmetā ar filologu pūlēm atdzemdinātais antikās pasaules garīgums), vai arī par lāstu (kā laiku pa laikam atdzemdinātās agrāko laiku tumšās māņticības). Pēdējā gadījumā tas ir it kā no pudeles izsprucis un tajā vairs atpakaļ neiedabūjams velns.

Atdzemdinātais garīgums neizbēgami nonāk realās attiecībās ar pašreiz vēl dzīvo garīgumu, jo abu garīgumu nesēji ir tie paši dzīvie cilvēki. Šīs attiecības var būt kā sadarbība, tā arī cīņa. (Renesanses laikmetā atdzemdinātais antikais gars nostājās asā opozīcijā ne pret kristianismu, bet pret vēl dzīvo viduslaiku teokratismu, turpretim sakusa visciešākā veidā kā ar dzimstošā jaunā laika garī-

guma sākumiem, tā arī ar tām antikā gara straumēm, kas, kaut arī sīku urdziņu veidā, tomēr kā dzīva tradīcija bija pastāvējušas cauri visiem viduslaikiem. „Šī laika karstā, kaislīgā uzbudinājumā sakusa visu bijušo kulturu produkti, antikās un kristīgās pasaules domas; un no šīs liesmas atdzima atjaunotais Foiniks — tagadnes kultūrcilvēks” — tā Renesanses laikmetu raksturoja filozofijas vēsturnieks Vindelbands.).

Kamēr ķermeniskās un dvēseliskās spējas lielākā vai mazākā mērā pārdodas iedzimtības ceļā, garīgās kultūras noteikti satūri (zinātniski ieguvumi, mākslinieciski sasniegumi u. taml.) iedzimtības veidā nepāriet, bet gan katram no jauna jāiekaro pašdarbības ceļā, kā to sevišķi ir uzsvēris Nik. Hartmanis savā gara filozofijā. Vislielākais, ko iedzimtība te var dot, nav vis paši gara kultūras satūri, bet pašdarbības spējas to iegūšanai. Agrāk radīto un objektīvaciju veidā uzkrāto garīgo satūru iegūšana tomēr daudz vieglāka nekā garīga jaunradīšana. Ja katram būtu jāiesāk pilnīgi no jauna, nekur tālu netiktu. Tāpēc saprotams, kāda milzīga loma kultūras progresā ir garīguma uzkrāšanai objektīvaciju veidā. Dzīvais garīgums atdzemdē iepriekšējo laikmetu sasniegumus, lai uzņemtu tos sevī, un savukārt sastindzina savējos, lai saglabātu tos vēlākām paaudzēm.

Viens no vissvarīgākiem gara objektīvacijas veidiem nedzīvā vielā ir objektīvacija rakstos. Ja rakstu materiāls pietiekoši izturīgs (akmens, pergaments, labs papīrs) vai arī pietiekoši bieži atjaunots, tas var saglabāt garīgos sasniegumus gadu tūkstošiem ilgi. Un jo sevišķi svarīgi ir iespiesti raksti, to starpā arī grāmatas, jo to daudzo tūkstošu eksemplari kā bagātīgs kanālu tīkls raizda gara straumes visplašākām aprindām. Tāpēc tipografiskās mākslas rašanās ir bijusi viens no svarīgākiem pagriezieniem cilvēces vēsturē.

Kas tik tagad netiek saglabāts grāmatās? — Zinātnes, dažas mākslas (dzeja, drama), visdažādākā veida mākslas

kritikas, moraliski, politiski uzskati, visvisāda veida tehniskas gudrības u. t. t., u. t. t. Grāmatā var ietverties viss, kas var tikt ietverts vārdos, bet vārdos ir izteicams gandrīz viss, ar ko garīgi dzīvs cilvēks. Tāpēc saprotams arī, ka nevar ieslēgties tagadnes kultūrā bez lasīt mācēšanas, bez grāmatu lasīšanas, tāpat kā saprotams, ka nevērīga vai pat necienīga izturēšanās pret grāmatu jau draud ar „atpakaļkrišanu primitivitātē“.

Ne visiem jābūt grāmatu rakstītājiem un izdevējiem, bet — lasītājiem gan. Īsts grāmatu cienītājs it nebūt vēl nav „grāmatu tārps“. Kamēr pēdējais aiz grāmatām vairs nesaredz dzīvi un pasauli, pirmais mācas tās skatīt un dzīvi veidot no grāmatā ietvertiem garīguma augstumiem. Grāmatas viņam ir kā kalni, kuru galotnēs uzkāpušam viņam atkal atvāžas pasaules un dzīves bezdibenīgums, un no acīm krīt garīgā notrulinājuma zvīņas.

Objektivēties vispār, un tā tad arī objektivēties grāmatā var ne tikai garīgums, kas kalpo dzīves svētīgām vērtībām — patiesam, labam, daiļam, bet arī garīgums, kas apzināti vai neapzināti ir nonācis pie šo vērtību pretstatiem — pie maldiem, pie ļaunā, pie nedaiļā. Un ja grāmata ir varbūt visspēcīgākais gara objektivācijas veids, tad saprotams, ka grāmata var kļūt arī par visdrausmīgāko garīgās saindēšanas un graušanas instrumentu. Grāmatas cienīšana tāpēc nevar tikt attiecināta uz katru bez izņēmuma grāmatu, bet tikai uz grāmatu, kas izlej pār cilvēci svētīgā garīguma gaismu.

*

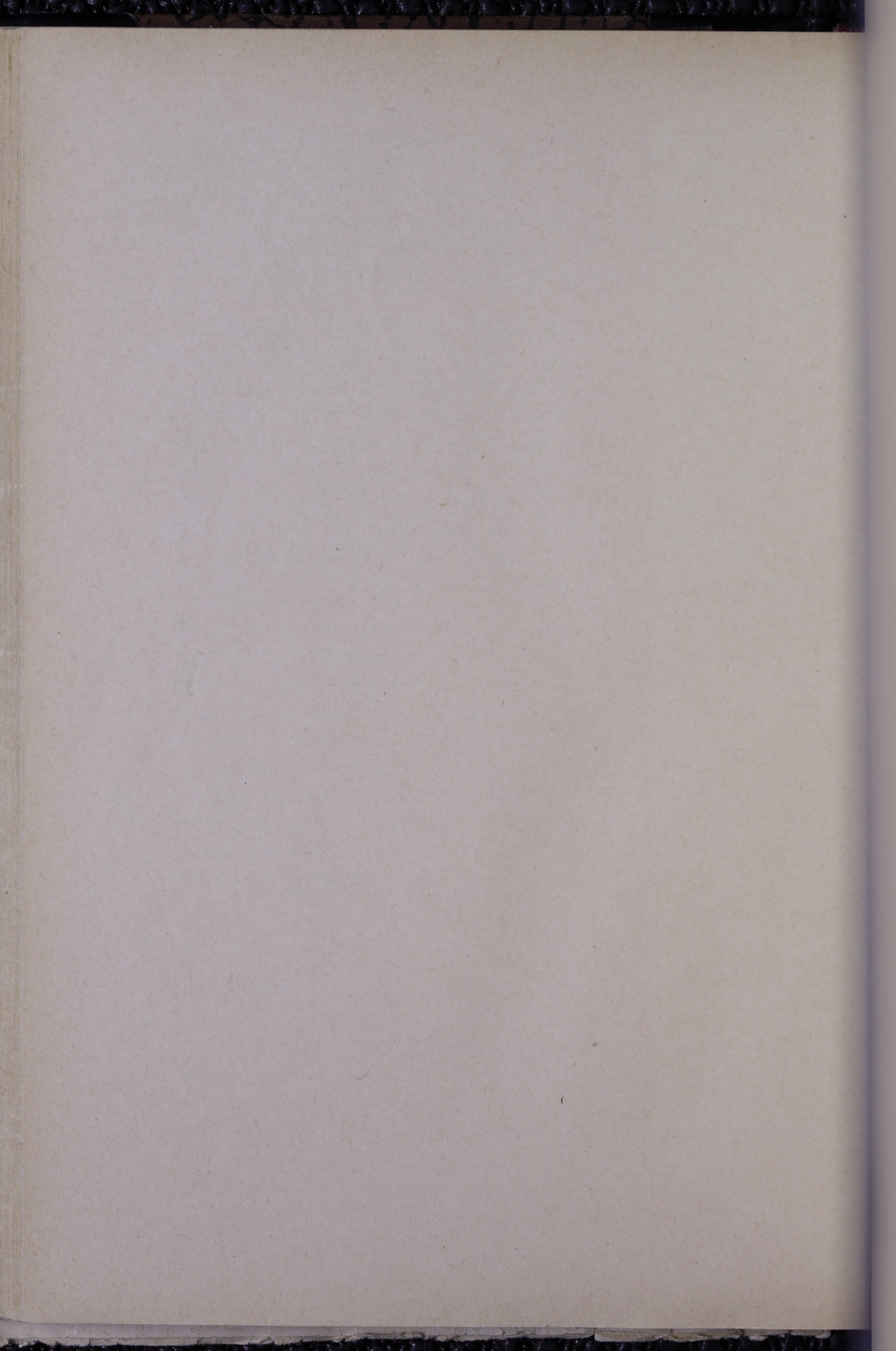
*

*

Ekskursijā uz „grāmatas filozofiju“ mūs dzina izbrīna grāmatas iespējamības priekšā. Pēc šīs, lai cik īsās ekskursijas, būs tomēr skaidrs, ka nevar ieskatīt grāmatas iespējamību atsaucoties tikai uz papīra, tipografiskās krāsas un spiestuves mašīnu izgudrošanu vien, kā arī uz spiestuves darbību. Viss tas arī nepieciešams grāmatas izpratnei, bet

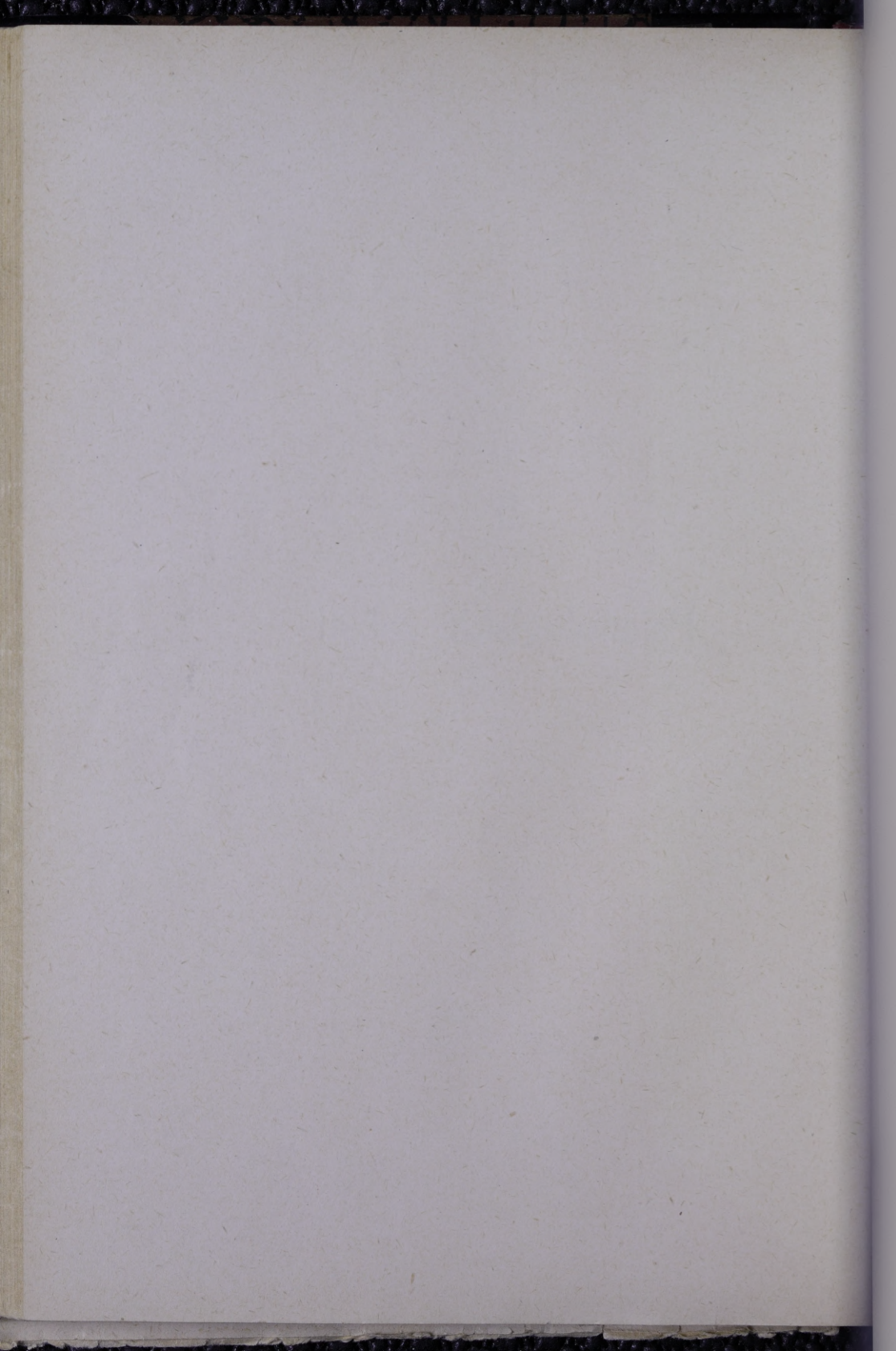
nekādā ziņā nav pietiekošs, jo noskaidro tikai grāmatas nedzīvā materiala pusi, bet ne tās garīgā satura iespējamību. Tā kā grāmata ir kā materialās (papira) puses, tā arī garīgā satura nedalama vienība, tās izpratnes meklējumos bija jāskar pati garīgās kulturas iespējamība. Citādi sakot: cauri papira plānumam bija jāmēri garīgās atīstības dziļums.

Plānā papira nedzīvās burtu linijās tagad mākam skatīt burvju zīmes, kādās cilvēka gars sastindzina savus brīnumbērnus, lai glābtu tos no pārejošā acumirkļa šauruma un iznīcības un atdotu neaprobežoti tālai nākotnei. Tagad varam arī izprast, kā tik mazā un nedzīvā lietā, kāda ir grāmata, var ietverties tik neizsmeļami plašā garīgās dzīvības straume. Pozitīvi vērtīgo grāmatu pasaule mums atsedzas kā paradize, kurp visi ir aicināti, un visi, visi arī izredzēti, no kurienes — Aspazijas vārdiem runājot — „mūžam nebeidzama gaismas straume līst“.



II

Psychologiczne raksti



Sieviešu un vīriešu psiholoģija (Dzimumu psiholoģija)

Mazliet par problēmas metodoloģiju.

Dzimumu psiholoģijas problēma var tikt formulēta tā: vai ar ķermeniskām dzimumu dažādībām ir saistītas arī dažādības dvēseles dzīvē? Atbilde, kā redzēsim, būs pozitīva.

Dzimumu psiholoģija ir vēl pavisam jauna pētniecības nozare, kaut gan jau ļoti sen pirms tās izteikts daudz uzskatu par psihiskām dzimumu īpašībām, piem., tautu gudrībā, ikdienas novērojumos, mākslā. Var pat teikt, ka domas par psihiskām dzimumu izšķirībām ir tikpat vecas, cik domātāja cilvēce. Tomēr šie priekšzinātniskie atzinumi parasti ir ļoti pretrunīgi, nav pienācīgi pamatoti, un bieži vien tie ir arī pilnīgi nepareizi. Mākslā dažreiz ir lieliski dzimumu īpatnību tēlojumi, bet arī tie nav pietiekoši droši, nevar tikt arī pārbaudīti.

Zinātniskā mācība par dzimumu dvēseliskām īpatnībām prasa visur pēc pietiekoša pamatojuma, un kur tādu rast nevar — atstāj jautājumu atklātu; tāpat tā prasa spriedumu izsmelošu kopsakaru, t. i. sistematisku vienību. Tāpēc arī mākslas tēlojumi zinātnē var derēt tikai kā lieliski piemēri un arī kā ierosinātāji uz pētījumiem noteiktā virzienā, bet nekādā ziņā ne kā pamatojumi.

Lai varētu kritiski novērtēt zinātniskos sasniegumus šai pētniecības nozarē, vajadzētu pamatīgi iztīrīt attiecīgo metožu būtību un to iespējamā lietojuma robežas, citādi sakot: vajadzētu piegriezties dzimumu psiholoģijas

metodoloģijai, kas vestu tālu pāri šī raksta robežām. Tāpēc te lai pietiek ar īsu aprādījumu, noraidot interesentus uz vienu no vislabākiem darbiem šai nozarē — uz ievērojamā, nesen mirušā Holandes psihologa Heimansa (Heymans) grāmatu „Die Psychologie der Frauen“ (2. izd. 1924, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung Heidelberg), kas aptver arī sīku un labi izdomātu metodoloģiju.

Kā visā pieredzes zinātņu joslā, tā arī šeit var lietot kā indukciju (kas no atsevišķiem konstatējumiem paceļas līdz vispārīgiem atzinumiem), tā arī dedukciju (kā ceļu no vairāk vispārīgā uz mazāk vispārīgo). Kā piemērs tādai dedukcijai varētu derēt lielāka sieviešu apziņas sašaurinājuma atvasinājums no tā, ka jūtas vispār sašaurina apziņas apjomu un ka sieviešu dzīvē jūtām ir lielāka loma nekā vīriešu dzīvē. Konstatējumi, kas var derēt kā materials induktīviem vispārinājumiem un arī kā pārbaudes instance deduktīviem secinājumiem, var tikt iegūti dažādos, dažreiz nespecialistam stipri neparastos veidos. Piem., svarīgu lomu var spēlēt ne tikai ievērojamu vīriešu un sieviešu biografijas, ne tikai specialas dzimumu dvēselisko izšķirību pētniecībai izveidotas anketas un statistikas, bet arī tādas anketas un statistikas, kuras realizētas pavisam citiem mērķiem, kā, piem., kriminālās, psihiatriskās, pašnāvību u. c. statistikas, no kurām dažreiz var smelties ļoti svarīgus materialus (kā tas var notikt, tiks aprādīts vēlāk). Visjaunākā laikā ir mēģināts arī šai specialā psiholoģijas nozarē lietot eksperimentu. Līdz zinamam mēram tas arī izdevies, bet... tikai līdz zinamam mēram, jo sen jau atkritusi tā cerība, kas ap mūsu gadsimta sākumu tik bieži tika izteikta, proti, ka ar laiku visa psiholoģija kļūšot eksperimentāla. Izrādījās, ka eksperimentam dvēseliskie pārdzīvojumi gan padodas, bet ne visi, un tieši ne tie, kas dzīvē vissvarīgākie: tos nevar mākslīgi radīt un veidot laboratorijas apstākļos, to īstā rašanās vieta ir dzīves nopietnība. Tāpēc arī dzimumu psiholoģijas pētīšanas nolūkiem uz eksperimentu nevar likt pārspilētas cerības.

Izlietojot visas iespējas, kādas vien tagadnes zinātne var sniegt, zinamu uzskatu par dvēseliskām dzimumu izšķirībām tomēr jau var dabūt, pie tam uzskatu, kas raksturots ar pietiekoši augstu varbūtības (paticamības) pakāpi. Šī raksta turpmākā risinājumā tāds arī tiks sniegts, īsuma pēc tomēr tikai visrupjākās pamatlinijās. Lai tās nepārprastu, ne uz acumirkli nedrīkst izlaist no acīm šādus sniedzamā raksturojuma izpratnes principus:

1. Raksturojums būs diferenciāls, t. i. viens dzimums tiks raksturots tikai tā atšķirībā no otra. Pamatos tādām raksturojumam būs atzinums, no kā iziet visa īpatnību pētītāja psiholoģija, ko sauc par diferenciālo psiholoģiju, un proti: ka visi cilvēki, izņemot tikai ļoti nelielo stipri defektīvo skaitu, savās pamatīpašībās ir vienādi, bet ka šīs visiem vienādās īpašības ir ļoti dažādās pakāpēs, pie tam vieniem neaizturētas, citiem stipri nosprostotas. Tā tad nevar būt runa par to, ka vienam dzimumam kāda dvēseliska īpašība piemistu, otram — pavisam nē, bet gan tikai par to, ka vienam tā var būt augstākā, otram zemākā pakāpē. Īsi sakot: dzimuma dvēselisko izšķirību raksturojums sakarā ar kādu īpašību nevar tikt izprasts formā: jā vai nē, bet tikai formā: vairāk vai mazāk.

2. Raksturojums attieksies tikai uz statistisko caurmēru un nevis uz katru atsevišķu gadījumu. Ja, piem., ir zinams, ka vīriešu galvas smadzeņu svars statistiskā caurmērā ir lielāks par sieviešu galvas smadzeņu svaru (no kā it nebūt nedrīkst secināt jau vīriešu augstāku dvēselisku attīstību, jo arī vīriešu ķermenis statistiskā caurmērā ir lielāks par sieviešu ķermeni, un tāpēc caurmērā lielākai jābūt arī tai galvas smadzeņu daļai, kas kalpo šī lielākā ķermeņa pārvaldīšanai), tad tas vēl nenozīmē, ka katra vīrieša galvas smadzenes ir lielākas par katras sievietes galvas smadzenēm. Taisni otrādi: var būt atsevišķi vīrieši, kuru galvas smadzeņu svars ir tālu zem sieviešu caurmēra, tāpat kā var būt atsevišķas sievietes, kuru galvas smadzeņu svars tālu pārsniedz vīriešu caurmēru. Sta-

tistisko caurmēra likumu tāpēc nevar apgāzt ar norādījumiem uz atsevišķiem gadījumiem, kas tam it kā runā pretim, tāpat kā nedrīkst arī šo likumu attiecināt uz katru atsevišķu gadījumu.

3. Raksturojuma pamatā tiks guldīta asa izšķirība starp cilvēku kā dzimuma subjektu un cilvēku kā vēsturisku subjektu. Tikai tās īpašības jāuzskata par dzimumu dvēseliskām īpašībām, kas saistītas ar dzimumu ķermēniskām, t. i. bioloģiskām īpašībām. Kamēr izšķirības dvēseles dzīvē, kas saistītas ar vīriešu un sieviešu dažādo, vēsturiski mainīgo audzināšanu un sabiedrisko stāvokli, pašas var mainīties līdz ar vēsturiskām pārmaiņām, īstās dzimumu īpašības pārveidojas nevis pēc diezgan nepastāvīgiem vēsturiskiem apstākļiem, bet tikai sakarā ar relatīvi ļoti pastāvīgo bioloģisko īpašību pārveidošanos. Dzimumu psiholoģijas uzdevums tā tad ir daudz grūtāks nekā sākumā varētu likties: nepietiek ar to vien, lai saskatītu izšķirības starp vīrieti un sievieti tā, kā tās saskatamas dzīvē, bet no šīm izšķirībām vēl jāatlopa nost vēsturiskās gadījuma īpašības, no kurām īstās dzimumu īpašības tikušas pa daļai kāpinātas, pa daļai — un daudz biežāk — gan apspiestas vai pat pilnīgi nobīdītas pie malas, bet katrā ziņā stipri modificētas, jo kulturas apstākļi vienmēr ir līdz zinamam mēram māksloti. Šajā sakarā Heimanss izsakas tā: „Kultura ir sievietei daudz vairāk važas kā vīrietim; sieviete var gan tai pakļauties, var pat to atzīt par vērtīgu, bet var tikai ar grūtībām neizjust to kā savas dabas varmācīgu pārveidojumu. Savā dziļākā iekšienē viņa paliek vairāk dabas nekā kulturas produkts; kultura tai ir daudz mazāk pārgājusi asinīs kā vīrietim, un viņa izjūt daudz stiprāk kā vīrietis tieksmi reiz no tās vaļā tikt, lai kā brīva dabas meita ietu savus ceļus. Sieviete, it sevišķi sieviete no turīgām aprindām, uzrāda sabiedrībā daudz īpašību, kas viņā iedēstītas tikai ar audzināšanu, un dažas sievietes uzrāda tikai tādas īpašības; ja turpretim novēro sievietes tajos brīžos, kad viņas var būt pilnīgi pašas ar

sevi, tad parādas pavisam citādas īpašības, proti tādas, kas nav audzināšanas sekmētas, bet gan pa lielākai daļai varmācīgi apspiestas. Un tieši tās jāuzskata par sievišķīgās psihes būtiskām pazīmēm" (sk. Heimansa jau minētā grāmatā, 260. lpp.).

Autors grib cerēt, ka pēc iepriekšējiem metodoloģiskiem aprādījumiem cien. lasītāji būs pienācīgi uzmanīgi tālāk sniedzamā pašu psihisko dzimumu īpašību iztirzājuma izpratnē. Lai vēl atļauts aizrādīt, ka, neskatoties uz jau minēto dzimumu psiholoģijas jaunumu, literatūra šai nozarē ļoti plaša. Pēc pienācīgi ilgas nodarbošanās ar dzimumu psiholoģiju un attiecīgās literatūras caurskatīšanas, autors tomēr atzinis, ka visuzmanīgākie, kritiskākie, bet arī vislabāk kopsakarā apvienotie uzskati šai jautājumā ir jau minētam Holandes psihologam Heimansam. Tāpēc visiem, kas grib iegūt ļoti nopietnu informāciju šai problemā, bet kas nespēj patstāvīgi caurskatīt daudz attiecīgu pētījumu, silti ieteicama jau minētā Heimansa grāmata.

Pēc tāda aprādījuma saprotams, ka tālāk paužamie un raksta īsuma pēc stipri schematizētie autora uzskati arī vistuvāk būs radnieciski Heimansa uzskatiem.

D z i m u m u i z š ķ i r ī b a s j ū t u d z ī v ē.

Jūtas ir tie dvēseliskie pārdzīvojumi, kuros noteicēja loma pieder tīksmei vai netīksmei. Tās var uzpeldēt, sākot ar vieglām, tikko manāmām dvesmām un beidzot ar tik vareniem veidojumiem, kas apdraud ne tikai dvēselisku līdzsvaru vien, bet pat dzīvību, kā tas ir, piem., pārmērīgu ciešanu, bet tāpat arī pārmērīgu prieku gadījumos.

Laikam gan nevienā citā punktā dzimumu psiholoģijā nav tik lielas saskaņas, kā uzskatos par jūtu lielāku lomu sieviešu dzīvē. Ja jūtu lomu apzīmē ar vārdu emocionalitāte, tad var teikt, ka sieviešu lielākas un tā tad vīriešu mazākas emocionalitātes atzinums ir sastopams gandrīz visu domātāju uzskatos, kas dzimumu psiholoģijai pie-

skārušies. Dažas ievērojamas sievietes pat ar lepnumu to izcēlušas, stipri emocionāli iekrāsoto dzīves veidu vērtējot augstāk nekā mazāk emocionālo. Viena no viņām (Laura Marholma) pat apzīmē caurmēra vīrieti par „domīgi smēķejošu organismu“.

Kāds būtu pamats sieviešu lielākas emocionalitātes atzinumam? Jāsaka, ka tādu pamatu ir ļoti daudz, pat vairāk — ja izslēdz sieviešu lielāku emocionalitāti, visa viņu dzīve kļūst galīgi nesaprotama. Īsuma pēc te var aizrādīt tikai uz dažiem pamatiem.

Ir novērots, ka sievietes emocionāli (t. i. ar jūtām) reaģē uz daudz vājākiem kairekļiem kā vīrieši, bet uz vienāda stipruma kairekļiem reaģē stiprāk par vīriešiem. Reakcijas starpība novērojama jau pie bērniem: kamēr zēni uz kaut ko nepazīstamu, nezinamu reaģē vairāk intelektuāli, piem., ar jautājumiem: kas tas ir? kam tas lietojams? kā tas radies? un tml., meiteņu reakcija ir noteikti vairāk emocionāla, piem., ar izsaučieniem: jauki! nejauki! vai, cik brīnišķīgi! un tml. Novērojumi skolās pierādījuši, ka meitenes daudz retāk ir vienaldzīgas, vieglāk sajūsminamas, bet vieglāk arī apvainojas, vieglāk krīt nopiestībā.

Arī pieaugušas sievietes bauda un cieš, mīl un nīst, cer un baiļojas daudz biežāk un dziļāk kā vīrieši. Kamēr caurmēra vīrieša parastais stāvoklis ir tuvs emocionāli neitralam, caurmēra sieviete vienmēr pulsē jūtu noskaņojumos, un ja tādi nerodas dabiski, viņa tiecas tos radīt mākslīgi. Jūtu kūsājums sievietei, var teikt, ir dvēseliska dienišķa maize, visas viņas dvēseliskās norises stipri emocionāli iekrāsotas. Tāpat viņas arī tiecas pēc visa, kas var dot lielāku jūtu kūsājumu. Tā, piem., viņām ir lielāka kā vīriešiem tieksme pēc aizliegtā, jo tā sasniegšana saistīta ar risku un tā tad arī ar jūtu spraigumu. Tāpēc arī tādas muitas priekšrakstu pārkāpumus, kam nav sevišķas praktiskas nozīmes, vai kas ir pat pilnīgi bez kādas praktiskas nozīmes un tiek izdarīti, tā sakot, tīra sporta inte-

resēs, — tādus pārkāpumus biežāk izdara sievietes nekā vīrieši. Sensaciju kāre, t. i. tieksme pēc jūtas dziļi satraucošiem pārsteigumiem, lielākā vai mazākā mērā piemīt visiem cilvēkiem, sievietēm tomēr lielākā mērā nekā vīriešiem. Lai gan pēc savas dabas līdzjūtīgākas un žēlsirdīgākas būdamas kā vīrieši, sievietes tomēr ir bijušas daudz kārākas pēc asiņainiem skatiem, nežēlīgām nāves sodu scenām, gladiatoru un vēršu cīņām, pēc tādiem kriminalprocesiem, kuros atsedzas vai viss cilvēka dabas bestialisms. Bieži vien tādu procesu laikā nevarīgi ir izrādījušies pat stipri policijas spēki, kas mēģinājuši glābt tiesas zāles no sieviešu „uzbrukuma“. Stipras jūtu kūšājuma slāpes var sievieti novest pat tiktāl, ka viņa sāk meklēt ciešanas, lai tikai būtu stiprs jūtu spraigums. Katrs stiprāks psihisks savīļņojums rada baudu neatkarīgi no tam, kāds tā kvalitatīvais sastāvs. Tāpēc var gadīties, ka ciešanas tiktāl sakustina dvēseles dzīvi, ka rodas bauda, kas apēno jau pašas ciešanas. Tad arī var notikt, ka cilvēks tiecas ciest, lai... baudītu. Tā ir izskaidrojama tā sauc. „ciešanu svētlaimība“. Ļoti zīmīgi izsakas Heimanss par tā sauc. histēriskām indētājām, ka viņas apzinīgi radot neienīstu vai pat mīlamu personu slimību, uzlabošanās un pasliktināšanās maiņu, neizslēdzot pat nāvi, lai tikai varētu šīm personām līdzjust, viņas kopt un baudā tvīkt no viņu sāpēm...

Svarīgi pamati sieviešu lielākas emocionalitātes atziņumam var tikt rasti arī psihiatriskā statistikā, kas rāda, ka tādas dvēseliskas slimības, kam cēloņi jūtu joslā, daudz biežāk sastopamas pie sievietēm nekā pie vīriešiem. Pēc kādas statistikas (Pitres) emocionālo cēloņu noteikto dvēseliski slimo starpā sieviešu ir $\frac{3}{4}$, vīriešu $\frac{1}{4}$ no visa gadījumu skaita. Ievērojamais psihiatrs Krepelīns (Kraepelin) domā, ka $\frac{2}{3}$ no visiem maniakāli-depresīviem slimniekiem, kuru psichoze noteikti emocionāls raksturs, esot sievietes, kamēr paranoiju starpā, kuru psichozes stipri intelektuāli iekrāsotas, vairums esot vīrieši. Ja ievērosim, ka visvairāk sarežģījumu rodas tajā dzīves straumē, kurā ci-

vēks visbiežāk peld, tad arī Kreplīna dati noteikti liecina par labu sieviešu lielākas emocionalitātes tezei.

Sieviešu lielākai emocionalitātei ir arī savas nepieciešamās sekas, tā īpatnēji iekrāso visu sievietes dvēseles dzīvi, īpatnēji kontrastējot to ar vīriešu psihi. Fakti, kas iekrāsojumu apstiprina, līdz ar to lieku reizi apstiprina arī sieviešu lielāko emocionalitāti.

Vispārīgā psiholoģija māca, ka tā sauc. apziņas šaurums, kas raksturo visus individuus, dažādos apstākļos var zināmos apmēros svārstīties; tāpat tā māca, ka jūtu pārdzīvojumiem ir tendence apziņu pārmērīgi sašaurināt. No sieviešu lielākas emocionalitātes tad būtu jāsecina, ka arī apziņas sašaurinājums sievietēm lielāks nekā vīriešiem. To arī apstiprina daudz faktu, no kuriem minēsim tikai dažus. Ir novērots, ka sievietes vieglāk pakļaujas iedvesmai kā vīrieši, pie tam kā pašiedvesmai (autosugestijai), tā arī iedvesmai no citu puses (heterosugestijai). Tāpat ir novērots, ka histerija pie sievietēm biežāka kā pie vīriešiem. Sidenhams (Sydenham) apgalvo, ka tikai ļoti retām sievietēm neesot nekādu histerijas pazīmju, kāds italiešu pētnieks pat domāja, ka visas histerijas pazīmes neesot nekas cits, kā pārmērīgi kāpinātas sievišķības pazīmes. Abi šie uzskati tiek atzīti par pārspilējumiem, bet nopietni ņemams tas, ka pēc Helpacha pētījumiem %, pēc jau minētā Kreplīna — 70% no visa pieaugušo histeriķu skaita esot sievietes.

Tā kā iedvesma un histerija, starp citu, ir raksturotas arī ar pārmērīgu apziņas sašaurinājumu, bez kā tās nemaz nav izprotamas, tad minētie sieviešu vieglākas iedvesmojamības fakti un daudz biežākie histerijas gadījumi apstiprina augstāk no sieviešu lielākās emocionalitātes secināto sieviešu lielāko apziņas sašaurinājumu. Bet vai tas liekams uz lielākās emocionalitātes rēķina vien, jeb tam var būt arī citi sievietē darbīgie cēloņi, — šo jautājumu arī Heimanss atstāj neizšķirtu.

Vispārīgā psiholoģija māca arī, ka jo vairāk kādi

pārdzīvojumi ir bijuši jūtu iekrāsoti, jo ilgāk tie zemapziņā saglabājas un jo stiprāk tie ietekmē apziņu. No tā var secināt, ka sieviešu lielākā emocionalitātē nosaka arī lielāku zemapziņas lomu viņu dzīvē, ko arī apstiprina fakti, kas' izprotami tikai, izejot no tādas lielākas zemapziņas lomas. Piem., sievietēm visumā piemīt lielākā mērā kā vīriešiem īpatnēja smalkjūtība viņu izturēšanās veidā, tā sauc. sieviešu takts, kas ar apziņu vien nekādā ziņā nav izskaidrojams. Tāpat sievietēm, kā tas tiks turpmāk aprādīts, ir raksturīgs konkrēti-intuitīvais cilvēku un lietu izpratnes veids, proti tāds, kas risinas nevis abstrakti-analitisku pārdomu ceļā, bet gan tā, ka uz atsevišķiem gadījumiem attiecīgā atziņa piepeši it kā uzliesmo apziņā visā tās kopsakarībā, kas bez attiecīga priekšsagatavojuma zemapziņā nemaz nav iespējams. Lielāka zemapziņas loma sieviešu dzīvē izpaužas arī tā, ka viņas daudz lielākos apmēros kā vīrieši vadas no ticības, cerībām, visvisādām nojautām, neizdibinamiem paredzējumiem u. tml., — īsi sakot, no visa, ko apziņā nevar pietiekoši izanalizēt un apstiprināt, bet kas vienkārši uzpeld kā virzītājs spēks. Noslēpumainais, tumšais, neizdibinamais daudz lielākā mērā kairina jūtas nekā apziņas gaismas caurstarotais. Tāpēc sievietēm arī daudz mazāka tieksme visu pacelt apziņā un līdz pēdējam izanalizēt, tāpēc tām arī daudz vieglāk būt naivi reliģiozām, bet taisni tāpēc viņas arī visbiežāk krīt par upuri ticības tik parastai ēnai — māņticībai. Kamēr neizzinātais, neizprotamais vīrietī vairāk iedarbojas uz prātu, ierosinot pārdomas un tad jau sakarā ar tām tā sauc. intelektuālās jūtas, sievietē tas vairāk tieši kairina jūtas, kuru plūsmā tad sieviete tik labprāt tvīkst. Tāpēc nav jābrīnas, ka lai gan arī vīriešu pasaulē nekad pilnīgi neizzudīs piekritēji visādiem noslēpumainu mācību un mākslu pārstāvjiem, sievietes arvien ar to aizraujas daudz lielākos apmēros, pie kam te maz var palīdzēt arī izglītība: noslēpumainības izraisītais jūtu spiediens, pārmērīgi sašaurinot apziņu, vienkārši izstumj no tās izglītības ceļā

iegūtos kritiskā prāta argumentus un valda neaprobežoti. Šī raksta autoram, piem., ir pazīstama kāda Rīgas skolo-tāja ar augstskolas izglītību, kas nevar atturēties pat no galīgi absurdo „ķēžu vēstulu” rakstīšanas.

Noslēgumā par jūtu dzīvi jāsaka, ka visas sievietes jūtas ir īpatnējas atmosferas apdvestas, proti — tās ir mā-tes jūtu iekrāsotas un cauraustas. Tāpēc tik liela ir sie-vietes dziņa par kādu personu rūpēties, gādāt, turēt to sa-vas aizsardzības aizvēnī, kas parādas jau pie mazām mei-tenēm; tāpēc saprotams, ka tur, kur šīs dabiskās tieksmes neatrod sev dabisku apmierinājumu, nenoreagētā, aizturētā, dabiski neiztērētā mātes jūtu straume meklē surogatīvus apmierinājumus, kā, piem., līdz pārmērībām noejošā suņu un kaķu kultivēšanā; tāpēc saprotams arī, ka bieži vien bezbērnu ģimenēs dažreiz pat gribā stiprs vīrs ar laiku tu-vojas kusla bērna nevarībai un izlutinātības untumainībai.

D z i m u m u ī p a t n ī b a s i n t e l i ģ e n c e s j o s l ā .

Dzimumu izšķirībām inteliģences joslā šai rakstā tiks veltīts relatīvi ļoti daudz uzmanības, jo tieši par šo jau-tājumu plašās aprindās valda visnepareizākie uzskati un pie pareiziem te arī visgrūtāk tikt.

Inteliģence te nav domāta socioloģiskā nozīmē, t. i. kā īpatnēja sabiedriska šķira, bet gan psiholoģiskā — kā īpat-nēja dvēseliska funkcija. Kādas ir tādas inteliģences sva-rīgās pazīmes, par to pašā psiholoģijā vēl nav vienprātī-bas. Šis specialais raksts, protams, arī nav tā vieta, kur tik sarežģīto diskusiju par inteliģenci varētu iztirzāt un kritiski stāvokli ieņemt. Tāpēc te lai pietiek ar aprādi-jumu, ka inteliģence gan laikam ir salikta funkcija, kurā centralo lomu spēlē spēja patstāvīgi nonākt pie jauniem un vērtīgiem ieskatījumiem. Pie tam vienalga, vai šie ska-tījumi iederas augstākā gara dzīvē (zinātnē, mākslā, ti-kumībā u. c.), vai ikdienas gaitās, tāpat vienalga, vai mi-nētie atzinumi jau apziņas refleksijā pacelti, spriedumos

formulēti un vārdos izteikti vai nē, tāpat kā beidzot vien-alga, vai pie tiem nonākts stingri loģisku pārdomu ceļā, vai arī tā sauc. intuīcijas ceļā, kas zināmus ieskatījumus it kā piepešu uzliesmojumu ceļā iebīda apziņā. Tikdaudz gan ir drošs, ka inteliģence nav daudzzināšana kādā no-zarē: pats par sevi zināšanu apjoms vien tikpat maz no-zīmē inteliģenci, cik liels miesas apmērs veselību — var taču būt cilvēki ar milzīgu zināšanu krājumu, bet neinte-liģenti; tāpat kā var būt lasīt un rakstīt nemācētāji, bet no dabas ar inteliģenci apveltīti. Inteliģencē tā tad notei-cējas ir dabas dāvanas, ko var gan novārtā atstāt, gan arī augsti izkopt, bet kuru robežām pāri nevar tikt ne ar kā-diem vingrinājumiem. Ja inteliģences trūkumu apzīmētu ar vārdu muļķība, vienalga, vai tā parādas zinātnē, mākslā, teknikā, ikdienas gaitās, vai kur citur, tad varētu arī teikt (kā tas bieži vien ir jau teikts), ka muļķība ir nelaime, pret ko nevar palīdzēt nekādas skolas vai augstskolas. Krievu aforismos, kas pazīstami kā Kuzmas Prutkova iz-teicieni, ir teikts mazliet maigāk: ja kāds ir muļķis, tad uz ilgu laiku...

Inteliģences problemā asi jāizšķir inteliģence kā spēja un inteliģences sasniegumi, jo vispār ir zināms, ka pat lie-lai spējai var būt mazi sasniegumi, ja tās izpaušmei ceļā lieli šķēršļi.

Teze, ko mēģinās pamatot tālākie inteliģences iztirzā-jumi, var tikt formulēta šādi: Sieviešu inteliģences spēja nav zemāka kā vīriešu, bet sasniegumi līdz šim bijuši un arī nākotnē būs zemāki, jo ceļā tās izpaušmei ir bijuši un pa daļai vienmēr arī būs īpatnēji šķēršļi, kādi vīriešu in-teliģences izpaušmi mazāk traucējuši un mazāk arī trau-cēs; bez tam sieviešu inteliģenci virza citāda nekā vīrie-šiem interese, kāpēc sieviešu inteliģence arī nav tikdaudz darbojusies taisni tajās nozarēs, kurās vīriešu inteliģence devusi savus visapžilbinošākos sasniegumus. Nevienu no šīs tezes punktiem — inteliģences spēju vienādību, sasnie-gumu dažādību, intereses dažādību — nevar atdalīt no ci-

tiem, jo visi tie atrodas visciešākā sakarā. Iztirzājuma skaidrības labad tomēr var te vienu, te otru iebidīt centrā, kas arī tiks darīts, iesākot ar sasniegumu dažādības apskatījumu.

Lai pareizi salīdzinātu vīriešu un sieviešu sasniegumus, ir vajadzīgs salīdzināt vīriešu caurmēru ar sieviešu caurmēru un vīriešu augstākos veikumus ar sieviešu augstākiem veikumiem. Tad būs jāsaka: caurmērā sasniegumi vīriešiem zinātnē ir daudz augstāki kā sievietēm, un tāpat arī vīriešu sevišķi izcilie gadījumi stāv tālu pāri izcilākiem sieviešu gadījumiem. Ir jau zinātnē darbojušās arī sievietes un pat dzīvei tik tālās nozarēs kā matematikā, kur ievēribas cienīgus rezultātus sasniegušas Soņa Kovaļevska un Sofija Žermēna. Šīs izcilās matematiķes, protams, ir sapratušas matematikā daudz vairāk nekā ļoti daudzi starp vīriešiem matemātiķiem. Bet — sieviešu matematiķu procents pašā sieviešu pasaulē tomēr ir daudz niecīgāks nekā vīriešu matematiķu procents starp vīriešiem. Bez tam neviena sieviete matematiķe nav devusi tādus sasniegumus, kā Eukleids, Ņūtons, Gauss. Tā tad: sieviešu caurmēra matematiķēm varēs nostāties blakus daudz lielāks vīriešu caurmēra matematiķu skaits, bet visizcilāko gadījumu starpā būs tikai vīrieši. Līdzīgi tas ir visās citās zinātņu nozarēs, kur arī vislielākie sasniegumi pieder vīriešiem. Ir gan pareizi, ka audzināšana un socialie apstākļi vispār sievietei līdz šim bijuši zinātniskai darbībai daudz neizdevīgāki kā vīriešiem, par ko būs runa tālāk. Bet ir tomēr bijuši gadījumi, kur sievietes atradušās arī vienādos apstākļos. Ievērojamais Renesanses laikmeta pētnieks Burkharts, piem., izsakas par šo laikmetu Itālijā tā: „Vispirms sievietes izglītība augstākās kārtās ir būtiski tāda pati kā vīrieša. Renesanses laikmeta itālietīm nav ne mazāko šaubu, ka literarai un pat filozofiskai mācībai jāļauj vienmērīgi darboties uz dēliem un meitām“ (citēts pēc augstāk minētās Heimansa grāmatas, sk. 107. lpp.). Tomēr arī šajā laikmetā un minētās nozarēs izcilā-

kās personas bijušas vīrieši. Zviedru rakstniece Ellene Kei (Ellen Key) aprāda, ka klosteri vairāk kā tūkstoš gadus visā Eiropā atbrīvojuši sievieti no šauriem ģimenes apstākļiem, devuši patvērumu visapdāvinātākām un visizglītātākām sievietēm, kāpēc viņas tāpat kā klosteru iemītnieki vīrieši varējušas netraucēti nodoties mākslai un literaturai. Bet arī šeit gandrīz visi pazīstamie vārdi pieder vīriešiem. Tālāk jāsaka, ka ir bijušas veselas mākslas, tehnikas un pat zinātnes nozares, kurās sieviešu apstākļi bijuši ne sliktāki, ja pat ne labāki. Glezniecība, dzeja, muzika ir visos laikos spēlējušas daudz lielāku lomu meiteņu nekā zēnu izglītībā; vārīšanas māksla, dzemdību palīdzība, audzināšana ir pat jau no senatnes uzskatītas par īpatnēju sieviešu uzdevumu. Tomēr arī šeit visizcilākie sasniegumi pieder vīriešiem. Skaidrs tā tad, ka ar aizrādījumu uz ārējo apstākļu nevienādību vien nepietiek. Ļoti raksturīgi, ka pat reliģijā, kas, kā augstāk aprādīts, sieviešu dzīvē spēlē daudz lielāku lomu nekā pie vīriešiem, stāvoklis tāds pats: neviena no lielām reliģijām nav sieviešu dibināta. Pēc H. Elisa (Havelock Ellis) datiem, uz kuriem atsaucas arī Heimanss, pat starp apm. 600 reliģiskām sektām tikai 7 bijušas sieviešu dibinātas. Visbeidzot svarīgi ir gadījumi, kuros vīriešu un sieviešu apstākļi inteliģences izpausmes ziņā bijuši nevis vienādi labi, bet vienādi slikti, un tādi tie bijuši zemākos tautas slāņos. Raksturīgi, ka arī no tautas zemākiem slāņiem ir uzpeldējuši daudz vīriešu ģeniju, bet tikai ļoti maz sieviešu ģeniju.

Ja sieviešu inteliģence arī tajās nozarēs devusi mazāk sasniegumu, kurās sieviete bijusi vienādos vai pat labākos ārējos apstākļos par vīrieti, tad atliek pieņemt, ka vai nu pati inteliģences spēja sievietei mazāka, vai arī tās izpausmi traucē kādi iekšēji apstākļi, kas vīrieša dzīvē mazāk darbīgi. Tāpēc tagad ir dabiski pāriet uz sieviešu inteliģences izpausmes šķēršļu iztīrījumu. Šos šķēršļus var iedalīt divās pamatgrupās: 1) cēloņos, kas sievietei ārēji, kas raksturīgi tikai kādam vēsturiskam laikmetam vai laikmetiem

un kas citos laikmetos varētu arī nepastāvēt; 2) cēloņos, kas sievietei iekšēji, nesaraujami saistīti ar pašu sievieti un kas traucēs viņas inteliģences izpausmi visdažādākos vēsturiskos apstākļos. Pirmajā grupā jāmin nelabvēlīgākie sieviešu socialie apstākļi šai ziņā, jo vēl līdz pat XX g. s. daudzas inteliģento arodu nozares sievietēm bija slēgtas. Ja XX gadsimtā, it sevišķi pēc Pasaules kara, daudzās Eiropas un Ziemeļamerikas valstīs sievietēm arī tika dotas tikpat plašas inteliģences izpausmes iespējas kā vīriešiem, tad tomēr tik īsā laikā, kāds pagājis līdz šim, sievietes vēl nav varējušas attiecīgi pārorientēties un izraisīt savas spējos jauno iespējamību robežās. Otrā grupā minamie un, kā teikts, pašai sievietei iekšējie viņas inteliģences izpausmes šķēršļi savukārt ir divējādi: fizioloģiski un psihiski. Fizioloģisko priekšgalā stāv īpatnējais mātes uzdevums, kas prasa ne tikai lielu spēka un laika patēriņu, kā grūtniecības, tā arī bērna kopšanas un audzināšanas periodā, bet ļoti stipri novirza arī uzmanību no visa, kam nav cieša sakara ar mātes uzdevumu. Cik liels var būt tāds uzmanības novirzījums, to spilgti raksturo arī kāda latviešu autore — Dr. med. Luīze Sēta savā rakstā „Kad sieviete kļūst māte“, kurā starp citu lasams sekojošais: „Kur viņa ir tā iekšēji saistīta, jaunās mātes redzes aplokš gandrīz vienmēr ir stipri šaurs un ierobežots. Pat garīgi ļoti attīstītai sievietei pirmā laikā pēc dzemdībām nākas grūti koncentrēties uz kaut ko citu. Viņa interesējas tikai par lietām, kurām ir tiešs vai netiešs sakars ar bērnu. Par visu pārējo viņai ir apbrīnojami maz intereses, toties jo lielāka tā ir par mazā pēcnācēja augšanu un attīstīšanos“ (sk. žurn. „Mājas Draugs“, 1935. Nr. 21, lpp. 461). Ja daudzi ievērojami gara darbinieki izteikušies, ka pie saviem lieliem sasniegumiem tie nonākuši tikai tā, ka ilgu laiku, dažreiz pat gadus un gadu desmitus, urbušies ar savu uzmanību vienā un tai pašā virzienā, cenšoties izsargāties no katra novirziena, tad saprotams, ka, lai cik spējīga arī būdama, sieviete tomēr, visumā ņemot, ne-

varēs tikt līdzī vīrieša inteliģences produktivitātei, jo viņai laiku pa laikam jānogriežas no ceļa, pa kuru vīrieši jau tā joņo sacensības tempā, neželējot savus spēkus. Ne mazāk svarīgi ir psihiskie inteliģences izpausmes traucējumi sievietē. Augstāk minētā sieviešu lielākā emocionālitate ar tās sekām — lielāku apziņas sašaurinājumu un lielāku zemapziņas lomu — daudzējādā ziņā nav izdevīga inteliģences izpausmei. Piemēra pēc ņemsim kaut inteliģences izpausmi zinātnē, īpaši filozofijā. Ir vecs atzinums, ka, lai kaut ko varētu labi saredzēt, pašam skatītājam jābūt pēc iespējas mierīgā stāvoklī. Tāpēc tīri instinktīvi sastingst arī zvērs, kas tiecas uzmanīgi uzglūnēt savam upurim, tāpēc, kā zināms, tik lielas grūtības rada pietiekoši mierīgas vietas atrašana astronomiskas novērošanas aparātiem, kam jātver vistālāk. Lielākais jūtu spiediens neļauj sievietei dabiski nostāties mierīga skatītāja pozīcijā. Ja viņa tāda skatījuma mieru arī panāk, tad ar sevišķu piepūli, kamēr vīrietim tas vieglāk notiek pats no sevis, bez sevišķa spēku patēriņa. Lielākais jūtu spiediens arī vieglāk izsit no jau ieņemtās vērotāja pozīcijas, uzspiežot kaislīga dalībnieka pozīciju, kurš nevis vairs skata, bet jau nostājas par vai pret skatāmo.

Lielākā jūtu spiediena dēļ daudzām sievietēm ir gandrīz neiespējams piedalīties kāda jautājuma iztīrājumā, neieņemot jau pašā sākumā stāvokli par vai pret, t. i. nepārlecot jau pašā sākumā no bezpartejiska tiesneša stāvokļa kaislīga advokata pozīcijā. Protams, ka tīri lietišķam iztīrājumam, kur ar stāvokļa ieņemšanu jānogaida līdz pēdējam, kamēr visas iespējamības vispusīgi iztīrātas, — ka tādā iztīrājumam tas ir milzīgs šķērslis. Lieta kļūst vēl ļaunāka ar to, ka apziņas pārmērīga sašaurinājuma dēļ daļa no spriešanas pamātiem vienkārši tiek izstumta no apziņas lauka, kamēr zemapziņa izdara spiedienu ar saviem apziņas kontrolei atrautiem motīviem. Iedomāsimies tiesnesi, kas dažus lieciniekus vienkārši neielaiž tiesas zālē, bet starp ielaistiem tūlī izvēlas tādus, kuriem viņš piekrīt

jau pirms pārējo izklausināšanas, kamēr, viņam pašam nemanot, dažas personas viņam čukst vēl arī ausīs, lai vienā vai otrā virzienā noteiktu viņa stāvokļa ieņemšanu. Protams, ka tāda tiesneša objektivitate ir apdraudēta visaugstākā mērā. Tāpēc saprotams tas, par ko vīrieši tik bieži žēlojas, ka dažreiz sievietes spriedumu nevarot ietekmēt ne ar kādiem objektivi visstiprākiem argumentiem, kamēr kāds pavisam niecīgs motīvs piepeši gūstot spožu uzvaru. Ir pat zināms, ka sievietes tādos brīžos vēsu, objektīvu argumentāciju uzņem kā dziļu apvainojumu un iekarst vēl vairāk. Sieviešu pārliecināšanas māksla tāpēc bieži vien ir māksla spēlēt uz viņu jūtu klaviatūras. Tāpat saprotams arī, ka tā sauc. „sieviešu loģika“, par ko tik daudz ironizējuši un arī žēlojušies vīrieši, nav vismulķīga domāšana, bet gan domāšana jūtu spiediena sakarsētā un pārmērīgi sašaurinātā apziņas stāvoklī, kuru no apakšas bagātīgi apskalo nekontrolējamas zemapziņas straumes. Citādi sakot: tāda „loģika“ nav tik daudz nepareiza, cik vienpusīga, emocionālās izlases vadīta. Tās kļūda nav visnepareizā secināšanā, bet gan secināšanā no nepietiekoša priekšnosacījumu daudzuma. Ja turpretim izdodas sievietes apziņā pacelt visus vajadzīgos priekšnosacījumus, tad viņa secina tikpat pareizi kā vīrietis. Cik asa var būt sieviešu domāšana, to apstiprina viņu spēja aizstāvēt savu pozīciju un atklāt kļūdu pretinieka pierādījumos.

Sieviešu domāšanas spēju pareizam iztīrījumaam vēl svarīgs tas, ka salīdzinājumam jāņem spriedumi, kas veidoti vienādās situācijās. To bieži vien neievēro: vīrieši mēdz salīdzināt savus lietišķās joslās veidotos spriedumus ar sieviešu spriedumiem, kas veidoti emocionāli stipri iekrāsotās dzīves situācijās. Nedrīkst aizmirst, ka tajās situācijās, kurās sievietes parasti kustas un kurās tās savus spriedumus ir parādūšas veidot — ģimenes un mājas apstākļos — arī visobjektīvākie vīrieši ir mazāk objektīvi nekā savās tīri lietišķās joslās, jo minētās situācijas ir per-

sonīgu attiecību situācijas, kas tik neatvairami ierosina jūtu savilņojumus.

Pēc sieviešu inteliģences izpausmes īpatnējo ārējo un iekšējo apstākļu iztīrāšanas jāpiegriežas ne mazāk svarīgam punktam par tās intereses īpatnību, kas sieviešu inteliģenci vada.

Intereses iztīrājumā vispār jāizšķir tās lielums un tās virziens. Intereses lielums sievietēm tāpēc nevar būt mazāks par vīriešiem, ka sieviešu emocionalitāte lielāka. Novērojumi arī rāda, ka sievietes daudz retāk ir vienaldzīgas nekā vīrieši, un ka gadījumā, ja sieviete par ko interesējas, tad vairāk ar visu sirdi un dvēseli nekā vīrieši. Izšķirības intereses lielumā tā tad nekādā ziņā nevarētu novest pie tā, ka sieviešu sasniegumi inteliģences darbībā visumā mazāki. Svarīgā izšķirība te jāmeklē intereses virzienā.

Ja sievietēm slāpst pēc jūtu pārdzīvojumiem vairāk nekā vīriešiem; ja konkrētais, abstrakcijas ceļā vēl nesadalītais atsevišķais gadījums vieglāk izraisa jūtas nekā dzīves tiešamībai tālais abstraktais; ja šī konkrētā starpā dzīvās personas savukārt ir tās, kas visvairāk kairina jūtas, — tad arī saprotams, ka sievietēm lielākā mērā kā vīriešiem piemīt konkrēti-personāla interese. Vīrietis turpretim, būdams savā parastā noskaņojumā tuvs emocionāli neitrālam stāvoklim, vairāk interesējas par lietām un elementiem, bet jo sevišķi par lietu un elementu likumībām. Tāpēc pazīstamajā izteicienā, ka vīrieši biežāk runā par lietām, sievietes — par personām, šai izteicienā arī Matilde Lūdendorfa saskata sievišķās psiķes pareizu raksturojumu. Vispārīgās likumībās ir ietverts tikai tas, kas vienam gadījumam kopējs ar citiem līdzīgiem gadījumiem, bet nevis tas, kas gadījumam īpatnējs, vienreizējs, neatkārtojams un kas šo gadījumu atšķir no visiem citiem, lai arī cik līdzīgiem gadījumiem. Ar pacelšanos līdz likumam tā tad ir zaudēts siltais kontakts ar pieredzē dotiem atsevišķiem gadījumiem, likuma ieskatījumā ir, tā sakot,

iegūta aukstas vienaldzības distance pret atsevišķiem gadījumiem, kuri vairs figurē tikai kā vispārīgā likuma piemēri un kuru vietā kā piemēri tikpat labi varētu nostāties citi gadījumi. Tāpēc saprotams, ka vīriešiem īpatnējo abstrakti-lietišķo inteliģences virzienu sievietes izjūt kā pāreju no „zaļā dzīvības koka“ uz „pelēkām teorijām“, kas sievietes dvēselei šķiet tik tālas, aukstas un nedzīvas esam.

Raksturīga vēl arī izšķirība ceļos jeb metodēs, kā sievietes un vīrieši pie saviem intereses objektiem nonāk, citādi sakot — raksturīgi tie veidi, kādos sievietes un vīrieši kustas viņiem īpatnējos inteliģences virzienos. Sievietēm daudz lielāku lomu spēlē intuīcija, ja to saprotam kā pēkšņu jaunu ieskatījumu uzliesmojumu apziņā bez pašreiz apzinātiem pamatiem. Tāda intuīcija gan ne katrreiz, tomēr bieži vien izrādas arī pareiza, jo tā iepriekš sagatavota zemapziņā, kurā lomu var spēlēt arī tie ieskatījumu pamati, kas apziņas šauruma dēļ tajā nebūtu ietikuši. Vīrietis, kā teikts, vairāk interesējas par vispārīgiem likumiem, bet likums ir vienādformība gadījumu vairumā, ko ieskatīt var tikai abstraktas analīzes ceļā, domās sadalot šo gadījumu konkrētību elementos un salīdzinot viena gadījuma elementus ar citu gadījumu tāpat abstrakti-analītiski ieskatītiem elementiem. Tā tvertais vispārīgais vairs nav konkrēta realitāte, bet tikai realitātes nepatstāvīgs formāls elements, tikpat abstrakts, cik abstrakts ir katrs elements, kas nevis reāli, bet gan tikai analītiskas domāšanas ceļā izcelts no veselā. Abstrakti-analītiskais paņēmieni vīriešu intereses virzienā tā tad neizbēgami spēlē pamatlicēja lomu. Tas nenozīmē, ka vīriešiem būtu tikai analītiska domāšana vien. Analīzes ceļā ieskatītie elementi un likumi var tikt domāšanas ceļā atkal apvienoti un tā ieskatīti plaši sakari, kuru augstākā robeža vienīgi — pasaule kā veselais. Veselā ieskatījums bez analīzes ir sekls, bet analīze bez vēlākās sintezes paliek pie sastāvdaļām vien, nespējot vairs ieskatīt veselo, līdzīgi tam kā aiz atsevišķiem kokiem var nesaskatīt mežu. Sievietes, mazāk cienīdamas

analīzi, nenonāk arī pie tādiem analītiskiem dziļumiem, kādos mīl gremdēties vīrietis, un vēl mazāk viņas mēdz pacelties līdz plašām sintezēm. Paliekot pie atsevišķiem individuāliem veseliem, viņas mīl, tā sakot, tīksmināties ap šo gadījumu sulīgo konkretību. Tāpēc saprotams, ka sievietes, zinātnē dodamās, mēdz izvēlēties tās zinātnes vai zinātņu nozares, kurās vairāk darīšana ar atsevišķu gadījumu konkretību, atstājot analītiskās dzelmes un sintētisko apvāršņu grandiozitati vīriešu rīcībā. Tāpēc arī tajās mākslās, kurās sieviešu sasniegumi mirdz vienādā spožumā ar vīriešu ieguvumiem, sieviešu stiprums ir nevis kompozīcijā, bet dziļi niansētā iejūtā visintīmākās gadījumu vibrācijās.

Intereses dažādības ziņā vēl ir vērts padomāt par to spēļu likteni, kuras prasa abstrakti-analītisku domāšanas veidu, kā, piem., par šacha spēli. Lai gan te nekāda ierobežošana sievietēm nav pastāvējusi un arī nepastāv, tomēr sievietes tai nenododas, kamēr vīrieši to reizēm piekopj ar kaislību. Tas pats sakams par tādām kāršu spēlēm, kur lieta grozas nevis ap lielu zaudējuma risku resp. vinnesta pārsteigumu, bet ap tīri tehnisku spēles mākslas parādīšanu abstraktā iespējamību kalkulācijā: sieviešu sirdis uz tādām nenesas.

Kopsavilkumā par dzimumu izšķirībām inteliģences virzienā un šā virziena realizācijas veidos var teikt tā. Sievietes inteliģencei vairāk raksturīgs konkrēti-personālais virziens, kurā sieviete mēdz iet galvenām kārtām intuīcijas ceļus, vīriešu inteliģencei — abstrakti-lietiskais virziens, kādā viņš mēdz kustēties galvenām kārtām analītiskas domāšanas ceļā. Tāpēc kļūst saprotams, ka vīrieši biežāk tendē uz mehanistisko, sievietes biežāk — uz organisko dzīves un pasaules uzskatu. Sievietes tāpēc nevis augstāk minēto ārējo un iekšējo savas inteliģences šķēršļu dēļ vien palikušas pakaļ vīriešiem, bet arī tāpēc, ka daudzas no joslām, kurās vīrieši parādījuši savas inteliģences brīnumus, ir vairāk vai mazāk abstraktas, kā, piem., zinātne un tajā dibinātā tehnika.

Zinātne, kas neizbēgami spiesta lietot analīzes un abstrakcijas, ir dabiski sveša sievietes garam, pat vairāk — tā sievietei vienmēr šķitīs auksta un nesimpatiska vara esam, bez kuras dzīvē nevar iztikt un ar ko tāpēc jāsamierinas. Heimanss pareizi aizrāda, ka visu ko var sev uzspiest, tikai ne mīlu, arī mīlu uz zinātni nē. Zinātniskais darbs tāpēc sievietei nozīmē nevis kādu intereses aizrautībā veicamu uzdevumu, bet gan rūpīgu un smagu piespiestas uzmanības disciplīnu. Tāpēc sieviete nekad zinātnē nejutīsies mājīgi, nevarēs tajā kustēties ar visu sirdi un dvēseli, bet gan turēsies pienākuma dzīta. Tāpēc sievietēm parasti viss, kas ārpus studiju programmas, izzūd no atmiņas, saglabājoties tajā galvenām kārtām tikai kailam, neauglīgam eksamena materialam. Eksamenos sievietes parasti vieglāk nekā vīrieši apjūk, ja tiek uzstādīti netieši jautājumi, kuru atbilde prasa piesavinātā materiala patstāvīgu izlietošanu. Novērots arī, ka sievietes daudz retāk kā vīrieši mēģina kādu pierādījumu patstāvīgi izdomāt, daudz biežāk tiecas pierādījumus iemācīties no galvas. Augstskolu un tāpat arī pārējo skolu eksamenos novērots, ka sievietes pārākas priekšmetos, kas prasa centīgu materiala piesavināšanos, bet paliek pakāļ vīriešiem priekšmetos, kas prasa dziļu un patstāvīgu izdomāšanu. Zīmīgi arī tas, ka sievietes daudz mazākā mērā kā vīrieši pēc studiju beigšanas interesējas par zinātnisko literatūru, kas gan stāv ciešā sakarā ar studiju laikā skartām problemām, bet nav tieši vajadzīga uz studiju pamata izvēlētā aroda uzdevumiem.

Līdzīgs sievietes stāvoklim zinātnē ir viņas stāvoklis teknikā. Arī te ir novērots, ka sievietes gan, piem., fabrikas darbā, ir cītīgākas un uzticamākas par vīriešiem, bet daudz mazāk tiecas piesavināties tehniskas zināšanas, tāpat kā novērots, ka telegrafistes, kas akurati izpilda savu uzdevumu, maz rūpējas par viņu lietojamo aparātu uzbūvi un attiecīgām teorijām. Tā tad arī teknikā sievieti vada ne tik daudz interese, cik pienākuma apziņa.

Šī intereses dažādība, vienā ziņā atstājot sievietes pa-

kaļ vīriešu sasniegumiem (un proti — abstrakti-analitiskas domāšanas joslās), citā ziņā padara viņas arī pārākas. Aizraušānās ar tukšām prāta konstrukcijām, kontakta zaudējums ar realitāti, visvisāda veida nāvējošs formalisms un taml. lietas — visas tās ir gandrīz bez izņēmuma vīriešu pasaulei raksturīgas nelaimes. Tāpat gadījumos, kur vajadzīga sevišķi intima iedziļināšanās kādā atsevišķā personā vai vienreizējā situācijā, sievietē ar savu konkrēti-personāli ievirzīto, intuitīvi realizēto inteliģenci sasniegs vairāk nekā vīrietis, kas gribot negribot vairāk pieies no vispārīgu jēdzienu un likumu puses un ar tādām vispārībām — runājot Bergsona gan citādā problēmu sakarā teiktiem vārdiem — vai nu konstruēs augstus tiltus virs vienreizības plūsmas, vai arī raks dziļus tuneļus zem tās, tai vietā, lai tieši mestos šai plūsmā un mēģinātu sakust ar to. Savas abstrakti ievirzītās uzmanības dēļ vīrietis var viegli kļūt, pašam negribot un nezīnot, arī nežēlīgs, tā sakot, „bez vainas vainīgs“: garā dzīvodams tālāk nost no konkrētām dzīves situācijām, viņš var nesaskatīt tos reizēm tik niecīgos notikumus, kas kā sīkas adatiņas tomēr var radīt milzīgas sāpes. Dostojevskis par kādu no saviem varoņiem ir izteicis šai ziņā ļoti zīmīgus vārdus: viņš bija abstrakts, tā tad nežēlīgs. Nežēlības ziņā gan arī sievietēm ir sava nelaime: pārāk sašaurinādamas savu apziņu un gādību uz kādu vienu gadījumu, viņas vairs neredz pārējos, nevar tajos vairs iejusties un, būdamas eņģeļi vienā vietā, var būt velni otrā. Tā, piem., pasakās tēlotie un arī dzīvē novērotie nelaimīgie bāreņi visvairāk cieš nevis no patēviem, bet pamātēm, kuras bieži vien ir maigas mātes saviem īstajiem bērniem. Tāpat, ja sievietē grib kādu dvēseliski spīdzināt, viņa māk tiktāl iejusties sava upura dzīves atsevišķās situācijās un, tā sakot, piebērt tās ar neredzami smalkiem durstekļiem, ka ārēji šķietami tik korektās attiecības iekšēji nozīmē īstu elli, ar pazīstamo krievu izteicienu sakot, — „klusas šausmas“. Vīrietis tādos gadījumos lieto rupjākus, bet arī vieglāk sa-

skatamus un tā tad arī vieglāk atvairamus dvēselisku mocību paņēmienu.

Ja intereses dažādība palīdz izskaidrot sieviešu inteliģences sasniegumu mazākumu zinātnē un teknikā, tad sieviešu sasniegumu mazākumu mākslā jau ar intereses dažādību vien izskaidrot nevar, kaut gan daudz ko te šī dažādība tomēr izskaidro. Visa māksla ievirzīta uz konkrēto, tā arī lielā mērā realizējas intuīcijas ceļā. Citādi sakot, māksla prasa inteliģences virzienu, kas tuvs sievišķīgam, kāpēc arī ir ticis runāts par mākslinieku sievišķīgo dabu. Tomēr ne visās mākslas nozarēs ir darīšana ar personālo momentu. Tā kā sieviešu inteliģences virziens ir konkrēti-personāls, tad saprotama viņu atpakaļ palikšana tajās mākslas nozarēs, kurās mākslas darbam nav personāla rakstura, kā, piem., arhitektūrā. Bet skulptūrā, glezniecībā, muzikālā kompozīcijā taču mākslas darbs var būt arī personāls. Kāpēc tad vislielākie skulptori, vislielākie gleznotāji, vislielākie komponisti tomēr bijuši vīrieši vien? Šeit jāievēro, ka katra mākslas darba sākums ir gan jūtās, tomēr ar jūtām vien nekādā ziņā nepietiek. Heimanss pareizi saka, ka tas, kas viscaur ir savas mīlas, savas laimes vai savu sāpju varā, nevar par to dzejot. Lai rastos mākslas darbs, ir nepieciešams, lai jūtas ne tikai tiktu pārdzīvotas, bet tiktu arī „objektīvētas“, t. i. izteiktas kādā ķermeniskā realitātē un pakļautas zināmiem estētiska veidojuma principiem. Citādi sakot: ir nepieciešams, lai radītājs mākslinieks varētu it kā divkāršoties — kļūt par pārdzīvotāju un objektīvētāju reizē, uzņemot sevī neizslēdzamo distanci starp māksliniecisko pārdzīvojumu un pašu mākslas darbu. Ja sieviešu apziņa vairāk sašaurināta, tad viņām tādas distances iegūšana grūtāka. Bet tad saprotams arī, ka tajās mākslās, kur tāda distance starp pārdzīvojumu un mākslas darbu vismazāka, sievietēm, ja viņu inteliģences spējas būtu apmēram vienāda augstuma ar vīriešu spējām, vajadzētu gūt arī apmēram vienādus sasniegumus. Faktiskie dati te brīnišķīgi apstiprina tikko minē-

tās dedukcijas. Vismazākais distancējums ir skatuves mākslā, jo šeit pārdzīvotājs mākslinieks un viņa radītais mākslas darbs sakrīt vienā un tai pašā personā, kamēr, piem., starp arhitekta radošiem pārdzīvojumiem un to objektivāciju celtnieciskā materialā ir ļoti liela distance. Izrādas, ka visos laikos lielo aktieru un arī lielo mākslas deju dejotāju starpā vīriešu un sieviešu skaits bijis apmēram vienāds. Ir vēl arī divas nozares daiļliteratūrā, kurās sievietes sasniegumi ne mazāki, ja pat ne lielāki kā vīriešu: vēstulju žanrs un raksturu romans, kuros arī galveno lomu spēlē konkrēti-personālais un kuros radītājam māksliniekam maza distance pret mākslas darbu. Pie tam zīmīgi, ka sieviešu veidotos daiļliteratūras darbos stiprā puse gan nav kompozīcija, bet aizrautīga iejūta visniansētākos jūtu pārdzīvojumos. Zīmīgi arī, ka latvju dainās, kuru lielu vai pat lielāko daļu daži mūsu zinātnieki uzskata par sieviešu darinātu, dominē emocionāla pieeja apdziedāmām pārādībām.

Ievērosim arī, ka minētās nozarēs — skatuves mākslā un daiļliteratūrā — jau sen vairs nav nekādu ārēju šķēršļu sieviešu inteliģences izpausmei, ka gandrīz pilnīgi atkrīt arī augstāk minētie iekšējie, jo šajās nozarēs izcilu stāvokli ieguvušas sievietes vai nu nemaz, vai tikai ļoti nedaudz ir tikušas ģimenes dzīves traucētas. Ja nu šeit, kur sievietes inteliģences spējas iet tās intereses virzienā, viņas sasniegumi nekādā ziņā nav mazāki par vīriešu sasniegumiem, tad arī ar pietiekošu varbūtību var secināt, ka sieviešu inteliģence sava augstuma ziņā nav svarīgi atšķirīga no vīriešu inteliģences. Ar to būtu iegūts pamatojums trešajam augstāk minētās tezes punktam.

Bet kā izskaidrot jau minēto konstatējumu, ka sieviešu dzīvē reliģija spēlē gan lielāku lomu nekā pie vīriešiem, bet neviena no lielajām reliģijām tomēr nav sieviešu dibināta? Vai te tomēr noteikti neparādas sieviešu inteliģences spējas mazākums? — Arī šeit pietiekošu izskaidrojumu var dot ar izšķirībām intereses virzienā un ap-

ziņas apjomā vien. Nedrīkst aizmirst, ka katra liela reliģija ir no tās dibinātāja pārdzīvojumiem atrāvusies un pāri atsevišķu gadījumu īpatnībām, t. i. vispārībā, pacelta grandioza sistema. Skaidrs, ka sievietes te nav varējušas tikt līdzī vīriešiem, jo sievietēm īpatnējā interese ir stūmusi viņas niansētu reliģisku pārdzīvojumu, nevis grandiozu reliģisku sistemu virzienā.

Bet ja sieviešu un vīriešu inteligences spējas savā augstumā vienādas, ja vienādus sasniegumus tās dod tikai minētās mākslas nozarēs, kur tad izpaužas tas inteligences spēks, ko sievietes neizšķiež mākslā? Atbilde būs jādod tāda, ka šis spēks vai nu pavisam paliek neizlietots, vai arī izpaužas individualos dzīves apstākļos, piem., ģimenē, labdarībā, slimnieku kopšanā. Taisni tāpēc, ka šie apstākļi tik bieži visciešākā veidā sapīti ar pelēkās ikdienas notrulinājošo gaitu, tie nevar arī būt par atmosferu augsti lidojošai inteligences izpausmei. Tāds pat liktenis ir sieviešu ģenialitātei: tā uzliesmo un žilbina ne mazāk spilgti kā vīriešu ģenialitāte parasti tikai minētās mākslas nozarēs, bet dzīves gaitās tās brīnišķīgie sasniegumi vai nu paliek nemanīti, vai arī pavisam nerealizēti, un ģenialitāte tad pēdējā gadījumā ir kā varens ērglis, kas iesprostots krātiņā un tajā nevar parādīt savu spārnu brīnišķo spēku. Kā viena no dzīves nozarēm, kas nav ikdienišķa, tā tad nav notrulinājoša, bet gan taisni otrādi — vislielāko jūtu satraukumu pilna, ir minama liela vēriena spionažas josla. Ļoti zīmīgi, ka arī šeit sievietes nav palikušas pakaļ vīriešiem. Piemēra pēc, lai minētu tikai Pasaules karā tik lielu lomu spēlējušo vācu spiedzi „Doktora jaunkundzi” (Mademoiselle docteur), kas parādījusi visas ģenialitātes pazīmes (sk. par viņu arī latviešu valodā tulkotā grāmatā: H. R. Bernsdorfs, Spiegi un izlūki Pasaules karā, Argonautu izd., Rīgā, lpp. 64—80 un 86—106).

Gribētos cerēt, ka augstāk par dzimumu izšķirību inteligences joslā teiktais būs varējis kaut cik ievadīt šajā tik grūtā problemā. Kā papildinājums lai derētu vēl aiz-

rādījums uz dažiem jau agrāk gūtiem pētīšanas rezultātiem par dzimumu izšķirībām specialā inteligences izpausmes joslā — skolu un augstskolu audzēkņu darbā.

Jau 1896. gadā vācu pētnieks Kirhhofs (Kirchhoff) griezās pie daudziem vācu universitatu profesoriem, pie meiteņu skolu skolotājiem un pie rakstniekiem ar jautājumu, vai viņi uzskatot sievietes par spējīgām akadēmiskām studijām. Ienākušo 122 anketu rezultātus Heimanss apvieno sekojošā tabulā, iekļaujot tajā svarīgākos momentus:

	Gadījumu skaits, kuros kāda spēja attiecībā uz sievietēm	
	apgalvota	noliegta
Uzcītība, dedzība pienākumu pildīšanā	17	0
Novērošanas spēja	3	1
Ātra uztvere, spēja iemācīties	10	2
Zinātnisko metožu droša lietošana	0	3
Patstāvība domāšanā	0	6
No jūtām brīva prāta darbība	0	12
Stingra loģiska domāšana	1	5
Abstrakcijas spēja	1	8
Patstāvīgi zinātniski sasniegumi	2	15

1903. gadā franču laikraksta „La Revue“ redakcija izsūta specialas anketas lapas pazīstamākiem profesoriem tāpat arī svarīgāko universitatu rektoriem Eiropā. Ienākušo atbilžu rezultātus minētais laikraksts formulē šādi: „Vispārīgi tiek daudzinauta viņu (studenšu) uzmanība, atzinība un dedzība darbā. Viņām ir attīstītākas pienākuma jūtas nekā jaunekļiem. Un tā kā viņas netiek sporta un uzjautrinājumu izklaidētas kā vīrieši, viņas savu laiku un dziņu ziedo studijām. Bet vai šī piespiešanās tiek atalgota? Tas ir jautājums. Eksaminatori labprāt atzīst, ka sievietes tikpat apmierinoši iztur pārbaudījumus kā viņu līdzcenšu vīriešu caurmērs, un ka ļoti bieži viņas pat ir pārākas par vīriešu caurmēru. Bet vispārīgi — un šis novērojums sastopams pārāk bieži, lai to neievērotu — ja viņas arī uzrāda vairāk atmiņas un pamatīgākas zināšanas,

pilnīgākas un noteiktākas kā pie vīriešiem, tad trūkst viņām turpretim patstāvības un domu dziļuma. Viņas ir vairāk receptīvas nekā produktīvas. Viņu īpašības būtu negatīvākas."

Zīmīgi pie tam, ka neviens pats no minētiem profesoriem un rektoriem nebija izteicies pret sievietu studijām, bet gan daudzi tās bija jo dedzīgi aizstāvējuši.

1909. g. februārī Heimanss izsūta specialas aptaujas visiem Nīderlandes universitatu profesoriem un lektoriem, tai pašā laikā pēc oficiāliem datiem ievācot arī ziņas par abēju dzimumu studētāju skaitu 5 gados (laikā no 1903. g. septembra līdz 1908. g. septembrim) un izturēto pārbaudījumu atzīmēm. Apvienojot šos datus ar atpakaļiesūtīto 74 aptaujas lapu rezultātiem, Heimanss gūst šādus atziņumus: 1) Ievērojami lielāks procents sieviešu nekā vīriešu ir izturējušas pārbaudījumus labi, drusku lielāks procents pat ar atzīmi „cum laude“ (kas minētās universitātēs ir visaugstākā). 2) Pie sievietēm tikušas biežāk kā pie vīriešiem konstatētas šādas īpašības: vispārīgās skolas zināšanas, centība, izturība, pacietība, ļoti kārtīga lekciju apmeklēšana, pakļaušanās nosacījumiem, kārtība, apzinība studijās, laba atmiņa. Visās pārējās īpašībās pārākums bijis vīriešu pusē.

Pie minētām anketām pēdējā laikā klāt nākusi vēl Dr. A. Vises (Wisse) anketa, kuras rezultāti ļoti līdzīgi iepriekšējo anketu rezultātiem. Šeit tiek konstatēts, ka vīrieši savās studijās ir sistematiskāki, dziļāki, patstāvīgāki un kritiskāki kā sievietes, kamēr sievietes noteikti pārākas lekciju apmeklēšanā, centībā, apzinīgā lekciju pierakstīšanā, tieksmē pakļauties savu studiju iekārtojumā citu vadībai, eksamenu sagatavošanā.

Augstāk aprādītās anketas attiecas uz dzimumu izšķirībām augstskolas audzēkņu darbā. Zīmīgi, ka ļoti līdzīgi ir rezultāti, kas iegūti pamat- un vidusskolēnu novērošanā, un kas visumā ir līdzīgi tiem, kādus Heimanss ieguvis no savas skolu anketas. Viņa uzskati te šādi. Meitenes ir pār-

rākas uzcītībā, uzmanībā, mācīšanās spējā, akurātībā, tulkojumos no svešām valodām. Šis pārākums gan vairāk liekams uz centības un pienākuma apziņas nekā uz interese rēķina. Turpretim tādu matemātisku uzdevumu veikšanā, kuriem nepietiek ar iepriekš iemācīto, bet vajadzīga patstāvība domāšanā, zēni ir pārāki. Meitenēm ir lielāka tendence uzdoto materialu iemācīties no galvas bez kritiskas izpratnes, zēniem lielāka prasība izprast. Nedrošības gadījumā meitenes biežāk gaida paskaidrojumus viscaur no skolotāja, zēni biežāk piedāvā skolotājam savus atrisinājuma mēģinājumus. To skolēnu procents, kas atsevišķos priekšmetos uzrāda sevišķi izcilas sekmes (opera superabundantia), starp zēniem ir manami lielāks nekā starp meitenēm.

Dzimumu īpatnības gribas dzīvē.

Ar gribu vārda plašākā nozīmē saprot to dvēselisko pārdzīvojumu joslu, kurā noteicēja loma pieder dvēseliskām tendencēm, t. i. kurā pārsvarā ir īpatnēja dvēseliska svēršanās uz kaut ko vai atstumšanās no kaut kā. Šīs tendences var saukt arī dziņas (jeb tieksmes; šos vārdus gan dažreiz lieto dažādā nozīmē, bet šai rakstā tie tiks lietoti kā vienādnazīmīgi). Griba šaurākā nozīmē jeb tā sauc. patvaļīgā griba turpretim ir jau īpatnējs dvēselisks veidojums, kurā cilvēks ieņem stāvokli pret savām dziņām, vai nu piekrīzdams tām ar savu „jā!“, vai arī noraidīdams tās ar savu „nē!“. Pēdējā gadījumā ir darišana ar tā sauc. negribu, kas nav vis gribas trūkums vispār, bet gan īpatnējs gribas modificējums, kurā tāpat var parādīties viss tā sauc. gribas spēks (piem., cīņā ar spēcīgiem kārdinājumiem, kuriem negrib padoties). Runājot par gribu, parasti to arī saprot vārda šaurākā nozīmē, t. i. kā tikko raksturoto patvaļīgo gribu.

Dziņas var būt tādas, kuru pastāvēšana nekādā ziņā nav atkarīga no gribas (kā patvaļīgas gribas), bet var būt

arī tādas, kas gribas ceļā iedēstītas, kā tas tiek mēģināts darīt, piem., audzināšanas un pašaudzināšanas gadījumos. Bet lai kā arī dziņas būtu cēlušās, to katrreizējā uzpeldēšana apziņā nav tieši atkarīga no gribas. Vislabākā gadījumā griba var tikai netieši regulēt dziņu uzpeldēšanu, radot attiecīgus dziņu kairekļus, piem., ar gribas vadīto tā sauc. patvaļīgo uzmanību tik ilgi piespiežot sevi statīt sev priekšā dažādas gardas ēdamvielas, kamēr uzpeld līdz tam nebijusi apetite, vai arī, patvaļīgi novirzot uzmanību uz lietām, kam nav nekāda sakara ar dzeršanu, panākt to, ka pat slāpju stāvoklī psihiskā slāpju dziņa tiek no apziņas izstumta.

Ar cilvēka patvaļīgo gribu vēl nemākslotā tā sauc. „īstā daba“ vislabāk var parādīties viņa dziņās. Ne par velti daži lieli psihologi ir mēģinājuši apgalvot, ka cilvēks savos dziļākos pamatos esot dziņu būte, kurā viss patvaļīgas gribas ceļā darinātais esot tikai trausla virsbūve. Neielaižoties diskusijā par tāda apgalvojuma pareizību vai nepareizību, varam tomēr mēģināt atrast dzimumu izšķirības jau dziņu joslā, lai tad vēlāk runātu par tādām izšķirībām patvaļīgā gribā. Pie tam pamatos varam likt vienkāršo, bet tomēr dziļi tverošo dziņu iedalījumu jutekliskās jeb miesīgās, personīgās jeb egocentriskās (egoistiskās) un pārindividūālās jeb pārpersonīgās, — iedalījumu, kuru krievu filozofs Loskis (Losskij) ir izveidojis pēc franču psihologa Polāna (Paulhan) mazliet sarežģītākās klasifikācijas. Pirmajā grupā iederas dziņas, kurās izpaužas miesas prasības (piem., slāpes, dzimumdziņa), otrā — dziņas, kurās izteicas mūsu „es“ prasības (godkāriba, slavas kāre u. c.), trešā — dziņas pēc tādiem mērķiem, kas nav vairs ne atsevišķa cilvēka miesas, nedz viņa „es“ mērķi, bet gan stumj to pāri viņa personas kā fiziskām, tā psihiskām robežām uz tādiem mērķiem, kā citu „es“, kā patiesība, skaistums, taisnība u. tml.

Lielākais pētnieku vairums ir tais domās, ka jutekliskās dziņas pie sievietēm izpaužas daudz aizturētākā, de-

likatākā veidā kā pie vīriešiem. Sievietes daudz biežāk ir mērenas savu miesas prasību izpaušmē, vieglāk pacieš to neapmierinātību un atsacīšanos biežāk uzņem kā ko dabisku, kamēr vīriešiem tāda atsacīšanās vieglāk ved pie sliktas noskaņas un viņiem biežāk ir tendence juteklisku atsacīšanos uzskatīt kā varonīgu upuri. Kādas spējas izpaušmes mazākums tomēr vēl nenozīmē pašas spējas mazākumu, kā tas noskaidrojās jau agrāk sakarā ar inteliģences iztīrījumiem. Vesela virkne faktu liek domāt, ka pašas jutekliskās dziņas sievietēm it nebūt nav mazākas, tikai to izpaušmi aiztur kādi citi momenti vai arī citas dziņas, piem., sieviešu lielākā smalkjūtība, viņu lielākā moralitāte (par ko būs runa vēlāk) u. tml. Tāpēc saprotams, ka brīžos, kur tāda aizturēšana nenotiek, sieviešu juteklība var parādīties ne mazākā mērā kā pie vīriešiem, piem., gadījumos, kad citādi ēdienu izlasē tik mērenā sievietē piepeši ir kādas neatvairamas iekāres varā un kādu noteiktu ēdienu vai saldumus tai vajaga dabūt par katru cenu.

Personīgo dziņu joslā sievietēm ir stipri vājākas dziņas uz tādām lietām kā uz dažādu kolekciju krāšanu un uz prātu nodarbinātājam spēlēm (piem., uz šacha spēli, par ko jau tika runāts). Tas arī saprotams, jo šo dziņu virziens nesakrīt ar sieviešu intereses konkrēti-personālo virzienu. Turpretim dziņa atrasties sabiedrībā sievietēm ir noteikti stiprāka kā vīriešiem: viņām ir daudz grūtāk ilgāku laiku būt vienām, tāpat grūtāk paturēt sevī to, kas viņas saviļņo. Daudz lielāka sievietēm arī kāre runāt. Kamēr vīriešiem runāšana pa lielākai daļai ir līdzeklis kādam citam, ne jūtu kairinājuma mērķim un dabiski izsīkst, ja šis mērķis sasniegts, sievietēm runāšana bieži vien pārvēršas līdzeklī radīt nepārtrauktu jūtu kairinājumu no to priekšstatu puses, kuru rotaļīgo deju uzbur viņu pašu un viņu runas partneru vārdu straumes. Ja runa tuvojas noslēpumiem, kuru izpaušana aizliegta, tad pievienojas vēl arī augstāk jau minētā tieksme pēc aizliegtā, tā ka bieži vien sieviete apķeras jau tad, kad noslēpuma putns no aiz-

lieguma sprosta izlidojis. Tāpēc jāatzīst, ka nav bez sava pamata pazīstamais izteiciens, ka noslēpums, ko zina sieviete, vairs nav noslēpums; tāpēc saprotams arī, ka ļoti atbildīgus diplomatiskus noslēpumus mēģina izsargāt no sieviešu zināšanas.

Ar savu daudzrunību sieviete panāk vēl arī ko citu, ne tikai jūtu kairinājumu vien: proti, viņa psihiski noreagējas, tā sakot, izvēdinās no visādiem nevēlamiem sastrēgumiem tās dvēselē, lielā mērā „izkrata sirdi“. Kāda nozīme cilvēka dzīvē ir tādai noreagēšanai, sevis atbrīvošanai no iekšēju sastrēgumu spiediena, to jo sevišķi ir mācījusi saskatīt modernā psiholoģija. Kas var zināt, vai tikai te nav arī daļu cēlonis tam, ka sieviešu mūžs ir garāks kā vīriešu, jo vīrieši ar savu principiālo „pašsavalīdzanos“ daudz vairāk kā sievietes mēdz netīkamo sevī apspiest, tā sakot, vienkārši aprīt, kur tad tas zemapziņā noslāņojas un varbūt darbojas tāpat kā ūdens, kas iesūcas dziļi zemē un ar laiku atmieksšķē visvarenākās celtnes pamatus. Taisni tāpēc, ka vīrietis ir vairāk tādu aizturētu, noreagētu pārdzīvojumu pilns, viņa „eksplodijas“ ir daudz varenākas, tāpēc arī bīstamākas nekā tā sievietēm reizēm tik parastā, ikdienišķā, sīkā „sprēgāšana“. Protams, ka tāda sīkumaina sprēgāšana ļoti neizdevīga garīgo vērtību radīšanai, jo tā it kā sīkām smiltīm pieber radošo mehānismu, un otrādi — lielie nosprostojumi, radot lielus spriegumus dvēseles dzīvē, bieži vien ir veduši pie vareniem gara darinājumiem, tikai gan tad, ja bijušas arī attiecīgas spējas.

Tukša lepošanās un patikšanas kāre jau no senatnes ir tikusi vairāk piedēvēta sievietēm, un kā var domāt, tad pamatoti, jo tā atbilst sieviešu lielākai emocionalitātei. Vīriešiem, turpretim, laikam gan piemīt lielāka godkāriba, kā to ir apliecinājušas arī Heimansā anketas. Tas stāv sakarā ar Loces (Lotze) izprasto lietu sastāvu, ka sieviete grib tikt ievērota kā veselais, kā indivīds, visā savā vienreizībā, kamēr vīrietis — kā grupas pārstāvis, kas rakstu-

rota ar kādu vispārīgu vērtīgu īpašību. Šeit darbojas līdz izšķirība starp konkrēti-personālo un abstrakti-lietisko interese virzienu, kas tika iztirzāta jau inteliģences problemā. Taupību, ko tik bieži ir piedēvējuši sievietei, laikam gan viņai nevarēs noliegt, tikai jautājums ir tāds, vai šī īpašība ir sievietes dzimuma īpašība, vai tikai kulturas apstākļu iedēstīta. Tā kā sievietes lielākai emocionālītai gan viņas lielākā taupība neatbilst, bet emocionālītai tiek uzskatīta par viņas dzimuma īpašību, tad jāpieņem, ka lielākā taupība piemīt sievietei kā vēsturiskam subjektam, bet ne viņai kā dzimuma subjektam. Heimanss domā, ka šī īpašība sievietē vēsturiski radusies sakarā ar viņas finānciālo atkarību, ar nepieciešamību saimniekot ierobežota, no viņas pašas neatkarīga budžeta rāmjos.

Varas kāre, bet tāpat arī tās pretstats — viegla grozamība — arī tiek vairāk piedēvēta sievietēm, kamēr vīriešiem daudz vairāk dziņa ļaut katram darīt, kā viņš grib. Neaizmirsīsim, ka vislielākie brīvības ideologi visi ir bijuši vīrieši. Angļu filozofs Dž. St. Mils (John Stuart Mill) domāja, ka sieviešu lielākā varas kāre esot vēsturiski iegūta īpašība, kas radusies sakarā ar viņas nebrīvību (jo apspīestiem bieži ir tendence tikt apspīedēju stāvoklī, tas ir — pašiem apspīest). Var jau būt, ka šis apstāklis varas kāri ir sekmējis, bet tās saknes tomēr dziļākas un slēpjjas sieviešu lielākā emocionālītatē. Kā varas, tā arī pakļautības stāvoklis dod vairāk barības jūtām, kamēr brīvības atstāšana citiem it kā atraisa sevi no citiem un citus no sevis, it kā rada zināma emocionāla vēsuma distānci. Bez tam stiprākās emocionālītates noteiktais lielākais apziņas sašaurinājums neļauj pietiekoši labi ieskatīt motīvus, kas attaisno cita cilvēka gribu. Tāpēc jo viegli var notikt, ka, citiem tikai labu gribot, uzspīež tiem tomēr savas gribas motīvus vai arī, kā saka Heimanss, uzspīež citiem laimi pēc sava fāsona.

Dziņas uz citiem cilvēkiem var būt divējādas. Pirm-

kārt, tādas, ka indivīds savā labā tiecas pēc citiem, piem., lai glābtos no nepanesamās vientulības un atstātības jūtas. Runājot ar Larošfukò (La Rochefoucauld) vārdiem, indivīds šai gadījumā ir kā bite, kas gan tiecas pēc ziediem un tos aplido, bet tikai savā labā — lai gūtu sev medu. Tāda dziņa pēc citu sabiedrības ir personīga (egocentriska, egoistiska), un augstāk jau tika aprādīts, ka sievietei šāda dziņa pēc sabiedrības stiprāka kā vīriešiem. Otrkārt, turpretī, var būt tāda dziņa pēc citiem, kas tiecas pēc citu labuma, t. i. kas sevi atdod citu cilvēku mērķu kalpībā. Tādas dziņas jau ir pārpersonīgas un izveido tā sauc. sociālo jeb altruistisko grupu pārpersonīgo dziņu starpā.

Tiek vispār atzīts, ka mīlestība sieviešu dzīvē spēlē daudz lielāku lomu kā vīriešu, pie tam abos savos veidos: kā jutekliskā, tā arī garīgā. Ir pat nopietns pamats domāt, ka sievietes sociālās (altruistiskās) dziņas visas ir mīlestības caurstrāvotas. Attiecībā uz juteklisko mīlestību tiek vispārīgi atzīts, ka sievietes tajā daudz mazāk meklē tīri juteklisko kā vīrieši, un ka sieviešu mīlestība tāpēc ir vairāk dvēselisku nekā miesisku momentu noteikta. Ja franču psihologs Polāns (Paulhan) pareizi izšķir mīlestībā egoistisko pašlabuma meklētāju formu no altruistiskās sevis atdošanās formas, tad par sievietēm visumā arī noteikti jāsaka, ka viņas mazāk ir ņēmējas, vairāk devējas arī mīlestībā. Sieviešu mīlestība bez tam ir noteikti mātes uzdevumam (rūpīgai gādībai, pasargāšanai, pabalstīšanai) piemērota un mātes jūtu apdvesta. Arī vīriešiem ir attiecīgs pārdzīvojumu veids — tēva tieksmes un jūtas, bet savā stiprumā tās paliek tālu pakaļ saviem sievišķīgajiem korelatiem. Cik zīmīgs te ir, starp citu, arī Mariona (Marion) konstatējums, ka normali redzīgas sievietes bieži apprecas ar akliem vīriešiem, kamēr pretējais gandrīz nemaz nenotiekot. Heimanss domā, ka arī sieviešu lielā tieksme uz Don-Žuana tipa vīriešiem ir gan izskaidrojama pa daļai ar tukšu lepošanos un ziņkārību, bet parasti un vairāk ar cerību, ka viņas ar savu mīlu va-

rēs šos grēciniekus atgriezt uz pareiza ceļa. Tāpat arī reliģiozas jaunavas nereti precot neticīgus vīrus naivā cerībā tos atgriezt pie ticības. Minētiem novērojumiem varētu pievienot arī to, ka līdzekļu starpā, ko lieto tā sauc. „siržu lauvas“, ļoti svarīgu vietu ieņem līdzjūtības, žēlošanas jūtu izraisījums sievietē: bieži vien ir pierādījies, ka pat tādas sievietes, kas kā vareni cietokšņi izturējušas sirds iekarotāju uzbrukumus, ir tikušas iekarotas, ja tādiem iekarotājiem izdevies modināt sievietēs mātei raksturīgos pārdzīvojumus, tēlojot sevi kā nelaimīgus, bojā ejošus, bez palīdzības bargam liktenim pamestus. Sieviete ir gandrīz neiespējami neatsaukties uz tādiem notikumiem, kas skar mātes jūtas.

Izejot no tādiem un tamlīdzīgiem novērojumiem, jaunāko laiku pētnieki gandrīz vai visi ir tai pārlicēbā, ka sieviešu dzīvē altruistiskās dziņas spēlē lielāku lomu kā egoistiskās, ko Heimanss apzīmē kā sieviešu lielāku moralitāti. Tā parādas jau ģimenes joslā, kur mātes, meitas, māsas mīlestība parasti ir lielāku upuru spējīga nekā tēva, dēla un brāļa mīla. Interesantus datus sniedz arī Heimansa skolu anketa, no kuras ieskatams, ka meitenes daudz biežāk mēģina viena otrai palīdzēt skolas uzdevumos ar priekšā sacīšanu un taml., kamēr zēni daudz biežāk izlieto nepieļautus līdzekļus sevis paša labā. Sevišķi raksturīgas ir kriminalstatistikas, no kurām redzams, ka sievietes daudz biežāk izdara noziedzīgas darbības aiz altruistiskiem, vīrieši daudz biežāk aiz egoistiskiem motīviem, tāpat kā redzams, ka visā Eiropā sieviešu kriminalitate ir apm. piecreiz mazāka kā vīriešu. Pēdējā gadījumā gan lomu spēlē arī sieviešu mazākais fiziskais spēks un stiprāka līdzcietība, bet tomēr ar šiem cēloņiem vien tik lielu starpību izskaidrot nevar. Pat tādi sevišķi stingri sieviešu tiesātāji, kā vācu filozofs Šopenhauers un italiešu psihiatrs un kriminalists Lombrozo, ir atzinuši sievietes pārkumu līdzcietībā un cilvēku mīlestībā. Izejot no plaša zooloģiska un etnoloģiska materiala, Lombrozo pat ir mēģi-

nājis parādīt, ka sievišķīgie indivīdi ne tikai pie mežoņu tautām, bet arī jau pie augstākiem dzīvniekiem ir maigāki un līdzjutīgāki kā vīrišķīgie. Tas pats autors aprāda arī, ka slimnieku kopšana un miroņu apraudāšana no visenākiem laikiem bijusi sieviešu uzdevums, un pie kultūras tautām ar laiku izvērtusies par tām žēlsirdības organizācijām, pateicoties kurām sievietes tik bezgala daudz darījušas cilvēka ciešanu remdēšanā.

Draudzība ir vienīgā altruistiskā dziņa, ko sievietēm parasti mēdz piedēvēt mazākos apmēros kā vīriešiem, un jo sevišķi draudzība pret sava dzimuma indivīdiem. Daudzi domātāji pat ir mēģinājuši apgalvot, ka tas esot izskaidrojams ar lielo konkurenci cīņā pēc vīrieša. Simpatiju pastāvēšanu, un pat ļoti ilgstošu, sieviešu savstarpīgās attiecībās tomēr nevar noliegt. Ir novērots skolās, ka lielākais meiteņu vairums silti un jūsmīgi pielūdz kādu no savām skolotājām, kamēr zēni attiecībā pret saviem skolotājiem reti tiek tālāk par respekta un cieņas jūtām. Pusaudžu meiteņu starpā novērojami draudzības gadījumi, kas raksturojami ar jūtu pārmērību, noejot pat līdz ekstācijai. Pieaugušo sieviešu starpā gan sastopamas ļoti asas antipatijas, bet tāpat arī draudzības, kas ilgst visu mūžu. Sieviešu starpā konstatējamās draudzības tomēr ir citādas kā vīriešu draudzības, proti: kamēr pēdējās ir mierīgas, jūtu kāpinājumu un dramatisku spraigumu reti piesātinātas, sieviešu savstarpējās draudzībās valda jūtu spraigums, jūtu pārmērības un bieži pat ekstācija. Sakarā ar to sieviešu draudzība ir mazāk pastāvīga, viņas biežāk maina simpatijas kā vīrieši. Zīmīgi vēl arī, ka viņas savā draudzībā biežāk koncentrējas uz vienu vienīgu personu un, prasot tādas pat attiecības arī pret sevi, savā draudzībā nereti nonāk pat līdz īstai greizsirdībai. Visas minētās sieviešu savstarpīgās draudzības īpatnības ir sakarā ar viņu lielāko emocionalitāti un biežāk tuvojas mīlestības raksturam kā pie vīriešiem.

Ar abstrakto jeb pārsocīalo grupu pārpersonīgo dziņu

joslā var apzīmēt to dziņu kopību, kas individu dzen pāri ne tikai viņa paša personai, bet arī pāri visu citu personām uz tādiem no atsevišķām personām atraisītiem (un šai ziņā abstraktiem) mērķiem kā pienākums, godīgums, patiesīgums, skaistums, labums u. tml. Nepareizi būtu teikt, kā tas nereti ir apgalvots, ka sieviešu dzīvē šīs grupas dziņas spēlētu daudz mazāku lomu kā pie vīriešiem. Pareizāk gan būs, ja teiksim līdz ar Heimansu, ka šīs dziņas šeit īpatnēji modificētas sakarā ar sieviešu lielāko emocionalitāti un viņu īpatnējo intereses virzienu. Sievietes izturēšanās veidā te noteicēji ir nevis abstrakti principi, bet gan intuitīvi konkrētu atzinumu ieguvumi. Tā, piem., kamēr vīriešiem pienākuma dziņas biežāk ir dziņas pildīt tādu un tādu skaidrā apziņā paceltu un prāta ceļā izanalizētu vispārīgu moralisku priekšrakstu, sievietēm tās biežāk ir dziņas pildīt tādu un tādu konkrēti-intuitīvi sajēgtu uzdevumu. Tāpēc arī dziņu konfliktu gadījumos vīrieši biežāk meklē atrisinājumu pārdomu ceļā, analizējot katrreizējā priekšraksta saturu un tiecoties to atvasināt no vēl vispārīgāka priekšraksta, kamēr sievietes biežāk vēl jo dziļāk iegremdējas dotā konkrētā situācijā, lai tieši dziļas izjūtas ceļā atrastu pareizāko ceļu. Tāpat tas ir arī taisnīguma gadījumos. Tāpēc arī Mēbiuss (Möbius) varēja izteikties, ka taisnīgums, kas nestāv sakarā ar kādu konkrētu personu, sievietēm esot tukšs jēdziens, ka viņām neesot godbijības likuma priekšā, ka tikai aiz mīlestības un līdzcietības viņas varot nest upurus. Nepareizi tikai ir teikt, kā to dara Mēbiuss, ka sievietes tāpēc ir netaisnīgas, bet gan jāsaka, ka viņu taisnīgums, tāpat kā viņu pienākuma apziņa (kura, kā inteligences iztīrējuma gadījumā jau aprādīts, viņām pat lielāka), ir citāda rakstura nekā vīriešiem. Šai sakarā zīmīgi izsakas Heimanss, ka nezināšanas gadījumos te vīrietis vispirms apjautājas pie likumu grāmatas, sieviete — pie savām jūtām. Sievietes izturēšanos vairāk nosaka konkrēti-intuitīvā izjūta, vīrieša — vispārīgā priekšraksta (likuma) apziņa;

bez tam — sievietes ir vairāk jūtu spiediena varā nekā vīrieši. Tāpēc sievietes savā pienākuma un taisnīguma apziņā (vienalga, vai tas moraliskais, vai tiesiskais pienākums un taisnīgums) ir vairāk brīvas no šablona, viņas dziļāk ietiek katrreizējā gadījuma īpatnībā, bet šīm priekšrocībām ir arī sava bīstamā puse: prāta nekontrolētā intuitīvā izjūta, emocionāla spiediena vadīta, var viegli kļūt partejiska.

Attiecībā uz godīgumu un patiesīgumu parastā pārlicība ir tāda, ka dziņas pēc tiem sievietēm esot vājākas kā vīriešiem. Pat kāda sieviešu autore (Hedwig Dohm) izteicas, ka meli esot sievietes mantojuma daļa. Lai varētu ieņemt pareizu stāvokli, arī te jāizšķir dziņa un tās izpausme attiecīgā izturēšanās veidā (līdzīgi tam, kā augstāk bija jāizšķir inteligences spēja un inteligences sasniegumi). Var būt apstākļi, kas spiež uz negodīgumu un meliem arī tad, ja dziņu virziens ir pretējais. Heimanss domā, ka godīguma un patiesīguma ziņā sieviete ir sliktākos apstākļos kā vīrietis, un šie sliktākie apstākļi raksturojami šādi: 1) Lielākā sieviešu emocionalitāte, kas sekmē pārmērīgu apziņas sašaurinājumu, ar to kāpinot pakļaušanos nepārbaudītam acumirkļa iespaidam, kāpinot bailes (kas viens no stiprākiem melu motīviem) un atvieglot iedvesmu un pašiedvesmu, kas tik viegli izdzēš starpību starp patiesību un meliem. 2) Sieviešu mazākais fiziskais spēks un viņu vēsturiskā pagātnē tik lielā atkarība no vīriešiem, kādi momenti arī ietekmē baiļu pārdzīvojumus. „Nav gan neviena darbīgāka melu un izlikšanās motīva kā bailes, un arī pieredze māca viscaur, ka tikai brīvībā uzplaukst patiesības mīlestība un godīgums.“ Tā tad, secina Heimanss, ja sievietes līdz šim arī būtu bijušas savos izturēšanās veidos melīgākas un negodīgākas kā vīrieši, no tā vien vēl nevarētu secināt, ka pašas patiesīguma un godīguma dziņas sievietēm būtu mazākas (atgādināsim — tāpat nevarētu secināt, kā no sieviešu inteligences sasniegumu mazākuma nevarēja secināt atziņu par pašas viņu

inteliģences spējas mazākumu). Pēc Heimansa domām, viņa anketas esot parādījušas, ka gadījumā, ja pat agrākās paaudzēs vīriešiem bijis neliels pārākums šai ziņā, tad virzienā uz tagadni tas samazinājies un tagadnē pārākums jau manami esot sieviešu pusē, pie kam šī parādība ejot līdztekus ar sieviešu un vīriešu stāvokļa izlīdzinājumu. Tāpēc Heimanss secina, ka ja jau tagad sievietes godīguma un patiesīguma ziņā manami pārspējušas vīriešus, neskatoties uz to, ka darbojušies uz melīgumu un negodīgumu pavedinošie apstākļi — lielākā emocionalitate un vēl arī tagad sliktākais stāvoklis dzīvē kā vīriešiem, tad jāatzīst, ka patiesīguma un godīguma dziņas sievietēm esot noteikti lielākas kā vīriešiem. Šeit atkal ir gadījums ieskatīt, cik tālu īstās dzimuma īpatnības var tikt pārveidotas zinamos vēsturiskos apstākļos, kā arī ieskatīt, kādi ceļi dažreiz jāiet dzimumu psiholoģijai, lai nokļūtu līdz īstām dzimumu īpatnībām.

Pārejot uz dzimumu izšķirībām gribā šaurākā nozīmē, t. i. tā sauc. patvaļīgā gribā, var jau sagaidīt, ka tādas īpatnības var būt katrā no patvaļīgai gribai raksturīgiem momentiem — motivos, motīvu apspriešanā, lēmumā un lēmuma izpildījumā, kurš arī ir īstā gribas darbība.

Ar motīviem te sapratīsim apziņu par tiem mērķiem, kas ar gribas darbību jārealizē, citādi sakot — gribas pārdzīvojumos ieejošo mērķu apziņu, kas savukārt var būt vai nu uzskatamu priekšstatu, vai arī neuzskatamu jēdzienu veidā. Griba tādu mērķu apziņu, t. i. savus motīvus var saņemt no uzpeldējušām dziņām (piem., pieslienoties tām ar savu „jā!“), bet var tos iegūt arī neatkarīgi no dziņām un pat pretēji tām, piem., gadījumā, ja cilvēks ar savu prāta vadīto gribu tiecas „ievest kārtību“ savu dziņu anarchijā. Lai arī kā kāds motīvs uzpeldētu, tas var tikt jūtu iekrāsots, kas savukārt var tam piešķirt lielāku vai mazāku svaru motīvu savstarpējā konkurencē. Bet lai cik lielu lomu gribas motivos arī spēlētu dziņas un jūtas, patvaļīgā griba var kļūt arī neatkarīga no tām, kā, piem.,

tā sauc. pašsavaldīšanās gadījumā, kad cilvēks ar gribu iegrožo savu dziņu un jūtu trauksmi.

Sieviešu gribas motivus kvalitatīvi var raksturot tā, ka tie vienmēr saistīti ar stiprāku jūtu toni kā vīriešiem. Attiecībā uz kvantitatīvām izšķirībām ar pietiekošu varbūtību var teikt, ka sievietei vajadzīgi vājāki motīvi, lai ierosinātos uz gribas pārdzīvojumu, citādi sakot: viņas griba ir rosīgāka. Tādu sievietes vieglāku ierosināmību uz gribas pārdzīvojumiem Heimanss sauc par sievietes gribas lielāku aktivitāti. No šīs lielākās aktivitātes kļūst arī saprotams, ka sievietes daudz biežāk ir darbīgas kā vīrieši, daudz retāk slinkas. Raksturīgi, ka lielākie sliņķu tēlojumi pasaules literatūrā vai visi attiecas tikai uz vīriešiem (kā, piem., krievu rakstnieka Gončarova romanā „Oblomovs“).

Lai cik emocionāli spilgti arī būtu iekrāsoti motīvi, varētu tomēr notikt, ka to apspriešanās subjekts vadītos no tā sauc. ledainā prāta, apsverot tos ne pēc jūtu spiediena stipruma, bet pēc to vērtības sakarā ar kādiem principiem. Tā, piem., sēdot pie bīstami slima tuvinieka gultas un dzirdot viņa lūgumu pēc stipra narkotiska līdzekļa, var acumirkļi uzpeldēt emocionāli ļoti spilgti iekrāsots motīvs pildīt šo lūgumu. Bet prāts var atgādināt briesmas, kas ar to saistītas, un nostāties negatīvi pret tādu motīvu, lai cik grūti tas būtu. Sieviešu apspriešana visumā raksturota ar to, ka arī tā ir lielākā atkarībā no jūtām kā vīriešu apspriešana, kāpēc arī mēdz teikt, ka sievietes darbojas ne pēc principiem, bet pēc jūtām. Tas nozīmē, ka stipri emocionāli toņoti motīvi tūlī pievelk sev uzmanību, pārējiem motīviem ēnā paliekot, bet kur konkurē vairāki vienāda stipruma motīvi, tie reti kad tiek apziņā atsevišķi ieskatīti un iztirzāti, bet izcīna savu cīņu zemapziņā, kamēr apziņā paceļas tikai šīs cīņas rezultāts. Sievietes, nemīlot principus, tā tad nemīl apspriest pēc reiz uz visiem laikiem fiksētiem vispārīgiem atzinumiem, nicina sīku motīvu analīzi un visu „par“ un „pret“ kalkulāciju, bet gan

orientējas pēc katrreizējas, tā sakot, svaigas izjūtas par to, kas vērtīgs, kas nē. Tāpēc savā gribas izpausmē viņas biežāk ir galējību varā, tāpēc viņas arī mazāk aprēķinamas kā vīrieši, jo jūtu spiediena maiņu grūti paredzēt. Itāliešu antropologs Mantegaca (Mantegazza) apraksta sieviešu neaprēķinamību un viņu galējības tādā gan pārspīlēta, bet ļoti zīmīgā veidā: „Šodien viņa (sieviete) apmierināsies ar puķi un rīt gribēs miljonu, šodien viņa pāršoddos gredzenu, lai sagādātu jums gardu kumosu, bet rīt pieprasīs jūsu bojā eju; iedāviniet sievietei pasauli, un viņa būs nemierā tāpēc, ka būsiet aizmirsuši to atnest pienācīgi iesaiņotu.” Sakarā ar tādu katrreizējā neaprēķinamā jūtu spiediena noteiktu apspriešanu, sievietē ļoti strauji var nomainīties lielākā pašai izvēlē ar lielām personīgām pretenzijām, taupība ar neprātīgu izšķērdību, greznuma kāre ar tieksmi dzīvot vislielākā pieticībā, lielākais konservatisms ar lielāko radikalismu. Pēc kādas Heimansa anketas politiski konservatīvo un politiski radikālo starpā sieviešu bijis 1½ reizes vairāk kā vīriešu, bet politiski mēreno starpā vīriešu 1½ reizes vairāk kā sieviešu. Sievietes ietiepīgi mēdz turēties pie vecā, tradicionālā, jo viņas nemīl analīzi, kas šī vecā vājības varētu atsegt. Bet ja jaunais reiz ieticis viņu apziņā, tas sievieti pilnīgi paņem savā varā, noved to līdz pretējai galējībai. Vīriešu tik augsti vērtētais „zelta vidus” ceļš sievietēm nav pievilcīgs, liekas viņām remdenu kompromisu ceļš. Pietiek ieskatīties revolūciju vēsturē, lai redzētu, kādās ekstremās lomās tur bijušas sievietes. Īsā kopsavilkumā vēlreiz formulējot: sievietes lielākais jūtu spiediens un tā noteiktais lielākais apziņas sašaurinājums spiež sievieti dedzīgāk nostāties vai nu vienpusīgi par vai tikpat vienpusīgi pret kaut ko, t. i. spiež to uz galējībām, bet šī jūtu spiediena neaprēķinamā nomainīšana padara šīs galējības neaprēķinamas; tā tad sieviete biežāk un stiprāk ir neaprēķinamu galējību varā kā vīrietis.

Tāpēc saprotams, ka sieviešu starpā tik bieži sastojas

pama impulsivitāte un arī fanatisms. Sievietēm ir ticis pārņemts gribas vājums, bet visumā tas nav pareizi. Dziļāks skats lietu sastāvā rāda, ka sievietes ir gribā vājas tikai gadījumos, kas stāv ārpus viņu lielo pienākumu un interešu loka, bet kolīdz šis lokš tiek skarts, sievietes var pierādīt varenu gribas spēku. Šai sakarā zīmīgi izsakas Heimanss (viņa augstāk minētā grāmatā, lpp. 208—209): „Mierīgo savaldīšanos, ko sieviete parāda slimības gultā, kuģa katastrofas gadījumā vai epidemijas laikā, viņa varbūt nevarēs apstiprināt šūplīgā laivā, ratos aiz mazliet uguņīgiem zirgiem, vai pat peles vai zirnekļa priekšā; bezgalīgā pacietība, ko viņa parādīs kā māte savu bērnu audzināšanā, kā sieva sava invalidā, nervozā, hipochondriskā vīra kopšanā, viņu tūlī atstās, ja viņai vajadzēs kā pārdevējai kādai grūti apmierinamai pircējai vienmēr atkal jaunu priekšā klāstīt, vai arī kā pasta ierēdnei tos pašus muļķīgos jautājumus atbildēt.“ Sieviete biežāk kā vīrietis var svārstīties starp lielo, nopietno un niecīgo, pat līdz smieklīgumam sīkumaino, kas izprotams tā, ka ja viņai ir lieli un nopietni motīvi, tie piepilda visu viņas apziņu, izstumjot niecīgos motīvus; bet ja šo lielo motīvu trūkst, tad pat visniecīgākie var acumirkli iegūt stipru jūtu toni un aizraut sievieti nieku un sīkumu virzienā.

Sakarā ar sieviešu lielāko emocionalitāti, kas sašaurina apziņu, bet tajā atlikušos pārdzīvojumus sakausē jo lielākā vienībā, kļūst saprotams arī tas, ko Zimmelis (Simmel) ir apzīmējis kā sieviešu lielāko viengabalainību un veselumu, pretēji kam vīrieši vairāk sagabaloti, iekšēju pretstatu pilni. Tomēr tas attiecas tikai uz vienlaicīgu stāvokli, t. i. uz katru atsevišķu mirkli. Sakarā ar sieviešu lielāko svārstību ekstremos, viņas dažādo laiku dvēseliskie stāvokļi var būt pretrunīgāki nekā pie vīriešiem. Tāpēc jāsaprot, ka vīrieši gan vairāk iekšēji sadrupināti katrā atsevišķā brīdī, bet laika secībā mazāk pretrunīgi, kamēr pie sievietēm tas otrādi. Tāpēc saprotams kļūst Loces (Lotze) izteiciens, kas sievietēm piedēvē pārākumu telpas

(t. i. vienlaicības), vīriešiem — laika (t. i. secības) kārtībā. Savas lielākas viengabalainības dēļ, kas viņas vairāk kā vīriešus spiež katrā atsevišķā acumirkli nostāties vai nu viscaur par, vai pret, sievietes arī necieš kompromisus, necieš „piemērošanos“, necieš nekādu „diplomatisku“ lavierēšanu. Šī viengabalainība un veselums tver pāri psiches robežām, ieslēdzot sevī arī ķermeni. Tāpēc, kā to pareizi apgalvojuši arī psihoanalītiķi, sieviete ir daudz ciešāk piesaistīta ķermenim, bet tāpēc viņai arī daudz retāki tādi gadījumi, kur dvēseles dzīve iet vienā, ķermeņa — citā virzienā, t. i. viņai daudz retāki konflikti starp miesu un dvēseli, ar kuriem vīrieši dažreiz tā nomokas. Bet tāpēc arī, kā to aprāda jau minētais Zimmelis, laulības pārkāpums viņām ir pilnīgāks, totalāks nekā vīriešiem, jo tas nozīmē reizē ķermenisku un dvēselisku pārkāpumu, kamēr vīriešos dvēseliskais var vieglāk atraisīties no ķermeniskā. Golcs (Goltz) tāpēc var rakstīt: „Ja sieviete mīl, tad viņa mīl... ar pilnīgu atdošanos, ar visiem dvēseles spēkiem; kamēr vīrietis ir spējīgs ar kādu Frīni atrasties jutekliskās un ar kādu Heloīzi platoniskās milas attiecībās.“ Ja sievietes dzīvē notiek kāds lūzums, tas biežāk ir radikāls nekā vīriešiem, tas atrodas lielākā pretrunā ar agrāko dzīvi, t. i. lielākā pretrunā ar pagātņi. Tāpēc jau minētais Golcs var teikt: „Sieviete, kas reiz aizmirsusies svarīgā lietā, ir kā zeķe, kas izirusi purngalā: neviens valdziņš vairs netur.“ Tāpēc tik zīmīgi ir arī kriminalstatistikas dati, kas liecina, ka lai gan sieviešu kriminalitāte visā Eiropā apmēram piecas reizes mazāka kā vīriešu (par ko bija jau augstāk runa), tomēr noziegumu atkārtojumi (recidivi) pie sievietēm daudz biežāki: lūzums ar godīgo dzīvi sievietēs dziļāks. Ir pareizi izteikta varbūtība, ka tā paša apstākļa dēļ sieviete daudz dziļāk pierod pie pilnīgi jauniem dzīves apstākļiem, piem., gadījumā, ja viņas vīrs iederas citā tautā un dzīvo citos apstākļos nekā viņas tauta un viņas agrākie apstākļi, ka viņa tāpēc arī svešumā mazāk nekā vīrieši cieš no ilgām pēc

dzimtenes. Raksturīgi arī Heimansa sapņu anketas dati, ka studenti biežāk sapņojuši par pagājušiem skolas laikiem nekā studentes, bet pēdējās biežāk par tagadējās dzīves situācijām. Laiks tā tad vairāk atrauj sievieti viņai pašai nekā vīrietī, sieviete ir tā sakot „laiciskāka“ būte.

Lēmums, t. i. izšķiršanās par labu vienam motivam vairāku motīvu konkurences gadījumā, var būt ātrs, drošs, noteikts, var būt arī ilgs, nedrošs, nenoteikts. Nepareizi būtu piedēvēt sievietēm galvenām kārtām tikai vienu no šiem veidiem. Vispareizāk varbūt būs atzīt, ka gadījumos, kur ātri uzpeld daudzi motīvi, sieviete ir nevarīgāka par vīrietī, jo katrs no vairumā uzpeldošiem motīviem, dabūdamas emocionālu iekrāsojumu, it kā rauj viņu savā vīrienesā, kā tas, piem., ir veikalos, kur sievietēm lielā vairumā piedāvā dažādas preces; ja turpretim motīvu nav daudz un tie strauji nemainas, sieviete tiek ar lēmumu ātrāk galā kā vīrietis, jo sīku motīvu analīze tai nav vajadzīga, bet lielākais jūtu spiediens ātri vien iekrāso kādu vienu no motīviem stiprāk par citiem. Tāpēc, visumā ņemot, nevar teikt, ka sievietes būtu lēmumā nedrošākas. Heimanss pat domā, ka viņas caurmērā ir mazliet drošākas par vīriešiem, un izskaidro to ar sieviešu augstāk jau minēto lielāko aktivitāti, t. i. ar viņu ātrāku, straujāku pāreju darbīgumā. Lēmuma izpildījumā, t. i. pašā gribas darbībā, var būt lielāka vai mazāka pastāvība. No sieviešu lielākās emocionalitātes, kas, kā vairākkārt teikts, psihiskos stāvokļus padara kustīgākus, svaidīgākus, varētu gaidīt, ka sievietēm visumā šī pastāvība būtu mazāka. Tā kā pēc Heimansa pētījumiem šī pastāvība gribas darbībā sievietēm tomēr manāmi mazāka nav, tad Heimanss domā, ka arī šeit darbā ir sieviešu lielākā aktivitāte. Neiespējamība citādi izskaidrot sieviešu nezemāko kā vīriešiem lēmuma drosmi un pastāvību izpildījumā ir lieks pamats sieviešu aktivitātes atzinumam.

Ja sievietes arī savos lēmumos vairāk kā vīrieši vadas no katrreizējiem jūtu uzplūdumiem, kas iepriekš nav

paredzēti, tad ar to gan laikam vismaz pa daļai varēs izskaidrot arī tos pašnāvību statistikas datus, ka vīrieši biežāk lieto paņēmienu, kas prasa iepriekšēju sagatavojumu (viņi biežāk šaujas, karas, lieto grūti sadabūjamās indes u. tml.), kamēr sievietes biežāk ķeras pie līdzekļiem, kas vienkārši gadas pie rokas (viņas biežāk slicinas, metas zem vilciena, iedzer mājsaimniecībā sastopamās ziepju zāles, etiķa esenci, biežāk lec no namu augšējiem stāviem u. tml.). Citādi sakot: sieviete arī šeit ir vairāk acumirkļīgas situācijas varā nekā vīrietis, kas tā tad arī šeit ir „pārlaiciskāks“, no pašreizējā momenta mazāk atkarīgs.

N o s l ē g u m s.

Gribētos cerēt, ka nopietnais lasītājs pēc izsekošanas augstāk sniegtajiem iztirzājumiem būs zaudējis dogmatisko vieglumu, ar kādu parasti tik ātri ieņem stāvokli dzimumu dvēselisko īpatnību problemā. Kā raksta sākumā jau aprādīts, dzimumu psiholoģija ir samērā vēl ļoti jauna zinātne: tā ir arī zinātne, kam jāveļ uz saviem pleciem sevišķi grūtu un arī delikatu problemu slogs. Tāpēc nedomāsim, ka augstāk sniegtie uzskati jau ir kāds galīgs atrisinājums — par svarīgāko ieguvumu uzskatīsim to, ja lasītājs būs guvis bijību lielo problemu priekšā, kādas te atveras un par kādām bieži vien nav ne jausmas, un ja lasītājs tāpat būs ieskatījis, ar kādu uzmanību jārikojas, velkot praktiskas konsekvences no šiem nekādā ziņā vēl pilnīgi par drošiem neatzīstamiem uzskatiem.

Šie uzskati visos svarīgākajos punktos sakrīt ar Heimansa uzskatiem, kā tas arī jau sākumā aprādīts, bet Heimans savukārt ir paudis ne tikai savu pētījumu rezultātus vien, bet dibinājis arī uz dažādām tautām piederīgu pētnieku ieskatījumiem, kāpēc šī raksta beigās autors vēl reiz ieteic iepazīties ar paša Heimansa grāmatu.

Ir gan parādījušies arī uzskati, kas mēģinājuši nostāties radikālā pretstatā pret augstāk raksturotiem Hei-

mansam un lielam pētnieku vairumam īpatnējiem uzskatiem. Visradikalākais mēģinājums te ir Fērtingu (kunga un kundzes) 1921. g. iesāktā grāmatu serija ar zīmīgo virsrakstu „Vīriešu un sieviešu psiholoģijas jaunpamatojums“ (Vaerting, Neubegründung der Psychologie von Mann und Weib). Izejot no speciali izvēlēta vēsturiski-socioloģiska materiala, viņi secina, ka vēsturiskā pagātnē ir bijuši dažādi dzimumu savstarpīgo attiecību stāvokļi: „vīriešu valsts“, kurā vīriešiem piederējusi virsvara pār sievietēm, „sieviešu valsts“ — ar pretēju virsvaras virzienu un, beidzot, arī „dzimumu vienlīdzības valsts“, kurā nevienam no dzimumiem nav bijis varas priekšrocību, bet valdījis vienādvaras stāvoklis. Tas laikmets, kuru parasti iztirzājot vēsture un uz kura faktiem atsaucoties arī līdzšinējie dzimumu psihologi, esot vīriešu valsts laikmets. Pētījumu rezultāti tāpēc neizturot kritikas, jo sievietes un vīrieši neesot salīdzināti vienādos apstākļos. Pareizi būtu bijis salīdzināt sievietes vīriešu valstī un vīriešus sieviešu valstī vai arī sievietes sieviešu valstī ar vīriešiem vīriešu valstī, vai, beidzot, sievietes ar vīriešiem dzimumu vienlīdzības valstī. Fērtingi mēģina pierādīt, ka vīriešiem vīriešu valstī ir tādas pat īpatnības kā sievietēm sieviešu valstī, un proti: valdošā dzimuma īpatnības, bet vīriešiem sieviešu valstī tādas pat īpatnības kā sievietēm vīriešu valstī, proti: pārvaldamā dzimuma īpatnības. Minētās īpatnības tā tad nemaz neesot psiholoģiskās dzimumu īpatnības, bet gan tīri socioloģiskas valdošā resp. pārvaldamā dzimuma īpatnības. Ja līdzšinējā dzimumu psiholoģija, kā teikts, esot dibinājusies tikai uz vīriešu valsts datiem, tad tas nozīmējot, ka arī tā neesot vis devusi vīriešu un sieviešu kā dzimuma subjektu īpatnības, bet gan vislabākā gadījumā tikai vīriešiem un sievietēm kā vēsturiskiem subjektiem piemītīgas īpatnības, kas gadījumā, ja kādreiz atkal iestātos sieviešu valsts, būtu apgrieztas, bet dzimumu vienlīdzības valstī pilnīgi izzustu.

Fērtingu tik sensacionalie uzskati tomēr nevarēja sevi

pienācīgi pamatot. Raksturīgi, ka pat tāda savos uzskatos stipri radikāla domātāja kā Matilde Lūdendorfa uzstājas pret Fērtingu uzskatiem, visumā piesliedamās Heimansam (sk. Mathilde Ludendorf, *Das Weib und seine Bestimmung*, Verlag von Theodor Weicher, Leipzig 1927). Tāpēc jāsaka, ka Fērtingu tik pretenciozais solījums: „Mēs rādīsim, ka nav nevienas vīriešu īpašības, kura pie kaut kādas tautas nebūtu bijusi tāpat arī sieviešu īpatnība“, ir palicis tikai solījums, neskatoties uz to, ka viņi savās grāmatās ir devuši dažus arī ļoti pareizus atzinumus.

Tīri psiholoģiskie „ugunspārbaudījumi“, nerunājot jau par vēsturiski-socioloģisko kritiku, jāizdara tā, ka jāuzstāda jautājums, vai uzdevumā, kuru vīrietis sievietei nekad nevarēs atņemt, proti mātes uzdevumā, Heimansa aprādītās sieviešu psihes pamatīpatnības: lielāka emocionalitāte, konkrēti-personāli-intuitīvā inteligence, lielāka moralitāte un lielāka aktivitāte — ir nepieciešamas vai nē. Katrs, kas labi par šo jautājumu padomās, būs spiests atzīt, ka tikai minētās īpatnības īsti padara sievieti par mātes uzdevumam spējīgu, un ka ar vīriešu īpatnībām apgādāta būte tādām uzdevumam nekādā ziņā nebūtu piemērota. Tāpēc pie minētām īpatnībām vismaz pagaidām arī jāpaliek kā pie tādām, ko ar pieticīgu varbūtību var atzīt par īstām dzimuma īpatnībām.

Psichiskās dzimuma īpatnības pa daļai ir realizētas jau pirms ģimenes attiecībām, pa daļai attīstas tikai tajās. Laulības partneru attiecībās tāpēc nav tikai jau pirms tam bijušu cilvēku fizioloģiskas attiecības vien, bet tās ievada jaunā fizioloģiski-psiholoģiskā attīstības posmā. Šī seksualās partnerības ievadītā attīstība sevišķi spilgti izpaužas sievietēs, jo bērna ilgā atrašanās mātes organismā un visaugstākā mērā ciešais kontakts ar to taču nevar neietekmēt kā sievietes ķermeņa dzīvi, tā arī viņas dvēseliskās norises. Ir visiem zināms, cik svarīgas pārmaiņas notiek grūtniecības laikā sieviešu ķermenī, bet tāpat arī psihē — tik svarīgas, ka reizēm rodas pat īpatnējas

grūtniecības psihozes. Tā tad: īstas, bērniem svētītas ģimenes attiecības ierauj laulības partnerus jaunā, agrāk nebijušā attīstības posmā, kas sieviešu dzīvē rada daudz dziļākas pārmaiņas kā vīriešos, jo nevar taču neredzēt lielo starpību vīriešu un sieviešu fizioloģiskās līdzdalības ilgumā bērna tapšanā un tāpat starpību tēva un mātes jūtu stiprumā. Cilvēks kā indivīds visādā ziņā ir vienpusīgs, viņa vienpusība kaut cik tiek izlīdzināta tikai attiecībās ar citiem indivīdiem. Īstā ģimenes dzīvē lielā mērā notiek tāds izlīdzinājums tik daudzveidīgās attiecībās starp sievu un vīru, vecākiem un bērniem, starp bērniem savā starpā kā starp brāļiem un māsām. Jārunā, piem., ne tikai par vecāku ietekmi uz bērniem, bet arī par bērnu ietekmi uz vecākiem, un kaut jau ar to vien, ka vecāki gribot negribot ir spiesti iejusties bērnos, tiek ierauti viņu dzīves pulsējumā. Tāpēc var teikt, ka pirmā bērnība un jaunība katram ir sava personīga, bet vēlākās bērnības un jaunības, kas nav nejēdzīgas ākstīšanās un tāpēc nav rakstamas pēdīnās, — šīs vēlākās bērnības un jaunības tiek iejūtas ceļā pārdzīvotas bērnos un bērnu bērnos. Tā ir vienīgā īstā „atjaunošanās“, kas cilvēku nepadara vis par neldzisku ākstu, bet gan ceļ viņa cieņu un monumentalitāti. Un to var dot tikai īsta ģimenes dzīve.

Katrs cilvēks jau savās potencēs ir dots arī kā vīrs vai sieva, kā tēvs vai māte — tas pieder pie īstas, neaizturētas dzīves pilnības. Šo potenču neizdzīvotība rada dīvainības, pat kropļojumus, kā tas arī noyērojams vecpuišu un vecmeitu dzīvē. Sakarā ar augstāk par laulības dzīves ievadīto attīstību teikto arī saprotams, ka sieviete no šīs neizdzīvotības cieš vairāk kā vīrietis.

Cilvēks nav vīrietis vien vai sieviete vien, bet jāsaka: cilvēciskums ir vienīgs kā suga, bet polarizēts izšķirīgos dzimumu indivīdos. Tāpēc arī normalais attīstības ceļš ir: nevis sievietei virzienā uz vīrieti (t. i. lai varētu visu to, ko var vīrietis, kā pēc tā savā laikā tiecās tā sauc. *sufražistes*); nevis vīrietim virzienā uz sievieti, bet gan: katram

no viņiem virzienā uz pilncilvēciskumu, kurā sievišķīgais un vīrišķīgais ir tikai savstarpēji papildinātāji komponenti. Tikai tādā veidā vienpusīgais cilvēciskuma fragments — vīrietis vai sieviete — top pilncilvēks. Salīdzinājumā: īstā duetā viena melodija netiecas vis atdarināt otru, bet gan — papildināt otru virzienā uz abas pārtverošo muzikalo veselo. Tāpēc arī īsta kultūra ir cilvēciskās totalitātes kultūra, kurā atsevišķie dzimumi ieiet tikai kā nepatstāvīgi komponenti, no kuriem viens var to, ko otrs nevar, bet tikai abi kopā var realizēt veselo.

Skaidrs, ka tāpēc nepareiza ir arī katra audzināšanas un dzīves sistema, kas vienu dzimumu nivelē virzienā uz otru: tā var radīt tikai kroplības. Bet nepareiza ir arī sistema, kas vienu dzimumu garīgi tiktāl atsvešina no otra, ka vairs nevar rasties organiska, nemākslota garīgas sadarbības sinteze virzienā uz cilvēcisko veselo.

No augstāk izteiktiem uzskatiem par dzimumu dvēseliskām īpatnībām iztek noteikti secinājumi arī virzienā uz tā sauc. inteligentām profesijām, t. i. virzienā uz tiem arodiem, kas ir garīgās darbības veids. Kā jau tika aprādīts, tad ir tādas garīgas dzīves nozares, kuras viscaur atbilst sieviešu intereses virzienam un kurās sieviešu augstākie sasniegumi ir tikpat vareni kā vīriešu. Tāpēc būtu nepareizi mēģināt aizsprostot sievietēm ceļu uz tādām garīgās darbības nozarēm kā, piem., uz skatuves mākslu: visus sprostus te sieviete pati sadragātu ar savu sasniegumu spēku. Jau citādi tas ir zinātnē, kurā, kā teikts, sieviete nekad nejutīsies īsti mājīgi un kurā tai nav bijis (un, jādomā, nekad arī nebūs) sasniegumu, kas līdzinātos visaugstākiem vīriešu sasniegumiem. Bet neaizmirsīsim, ka arī ne visi zinātniskie posteņi tādus visaugstākos sasniegumus prasa, ka daudzi no šiem posteņiem ir tādi, kuriem varbūt gan neatbilst tikpat liels sieviešu daudzums kā vīriešu, bet kuros atsevišķas sievietes, kas var stāvēt tālu pāri vīriešu caurmēram, tomēr var ļoti labi noderēt. Tāpēc grūti būtu attaisnojama arī tāda sistema, kas katrai sievietei no-

grieztu ceļu uz zinātnisku darbību. Kā vispārīgs princips sieviešu un vīriešu pieplūduma regulēšanai inteligentām profesijām varētu derēt sekojošais. Sakarā ar to, ka sievietes caurmērā ir moraliskākas, centīgākas, rūpīgākas uzdevumu pildīšanā, ar augstāku pienākuma apziņu, darbīgākas kā vīrieši, spējīgākas iedzīvoties konkrētās un jo sevišķi personalās situācijas, viņām vairāk piemēroti būtu tie arodi, kas tādas īpatnības prasa. Turpretim vīriešiem, sakarā ar viņu pārkumu abstrakti-analitiskā domāšanā, viņu lietisko interesi, viņu lielāko objektivitāti spriedumos, mazāko partejismu, lielāko drošību no galējībām, viņu lielāko aprēķināmību savukārt būtu vairāk jānorāda šīm spējām atbilstošie arodi.

Nekad tomēr nedrīkstētu aizmirst divus momentus: pirmkārt, ka parastie inteligentie arodi ir piemēroti indivīdu caurmēram, nevis tikai augstākām spējām; otrkārt, ka sievietēm pašreiz ļoti daudzās zemēs, un to starpā arī Latvijā, ir sevišķi grūts stāvoklis viņu lielā skaitliskā vairākuma dēļ, kāpēc pat pie vislabākās gribas liels sieviešu vairums nevar nodibināt ģimenes dzīvi. Galīga sieviešu izslēgšana no inteligentām profesijām tā tad nenozīmētu vis tajās „iemaldījušos“ sieviešu atgriešanu pie svētīgā ģimenes pavarda, bet gan viņu nostumšanu neintelligentās profesijās, kurās jau tā ir darba roku pārpilnība, un kas tā tad nozīmētu ne tikai lielu netaisnību, bet arī bīstama nemiera sēšanu lielās sieviešu masās, kas nevienai sabiedriskai iekārtai nevar būt vēlams, jo sevišķi tāpēc ne, ka šis nemiers var radīt nevēlamas, kulturas vērtību radīšanu traucējošas berzes arī citās joslās.

Tā tad apspriežot dzimumu lomu inteligentos arodos, nevar orientēties tikai pie dzimumu psiholoģijas vien, bet jāievēro arī katrreizējie sociali-vēsturiskie apstākļi, t. i. jāievēro tas, par ko bija runa šī raksta pašā sākumā: ka cilvēks kā dzimuma subjekts nav pilnīgi tas pats, kas cilvēks kā kulturvēsturisks subjekts.

Cilvēka gribas dzīve

Griba šī vārda plašākā nozīmē ir tā josla dvēseles dzīvē, kurā noteicēja loma pieder dvēseliskai aktivitātei. Šī aktivitāte savukārt var būt divējāda: vai nu kā dvēseliska svēršanās (stumšanās, dzišanās) uz kaut ko, vai arī kā atstumšanās no kaut kā. Tā, piem., lielās slāpēs tiek pārdzīvota reizēm pat nesavaldama dziņa uz dzeršanu, apdraudētā situācijā — dziņa tikt projām no bīstamās vietas. Var arī notikt, ka abi minētie aktivitātes veidi tiek pārdzīvoti tieši viens pēc otra, tie var pat pastāvēt reizē un radīt īpatnēju svaidīšanos starp vienu un otru. Ja, piem., lielās slāpēs gadas redzēt ūdeni, dzīvā būtē atraisās it kā atspere, kas to dzen ūdenim klāt. Ja šai ūdenī, pār to jau noliecoties, gadas ieraudzīt kāda dzīvnieka maitu, acumirkli izraisās stipra atstumšanās dziņa. Bet tā kā slāpes pēc ūdens tomēr paliek, tad subjekts var nonākt mocošā svārstībā starp divām pretējā virzienā raujošām aktivitātēm, no kurām viena to dzen ūdenim klāt, otra to rauj projām no ūdens. Katram ir bijuši dzīvē gadījumi, kad viņš ticis it kā pretēju straumju rauts.

Ja dvēselisko dzišanos uz kaut ko vai atstumšanos no kaut kā apzīmēsim ar vārdu „dziņa“, tad varam arī teikt, ka dziņas ir specifiskie gribas elementi, kas visdažādākā veidā var saaukt ar atziņas un jūtu elementiem, izveidojot ļoti sarežģītus dvēseliskus stāvokļus.

Minētā svēršanās uz kaut ko vai arī atstumšanās no kaut kā var pastāvēt arī tad, ja apziņā nav priekšstata par to, uz ko vai no kā dzenas. Tādas dziņas, ko nepavada mērķa priekšstati, saucas aklās dziņas. Dziņas ar mērķa priekšstatiem tad var saukt par tieksmēm. Un tā kā šīs

tieksmes var nest sevī vai nu individa miesas, vai viņa dvēseliskā „es“, vai arī viņa „es“ pāri stāvošus mērķus (piem., patiesības, skaistuma, labuma, taisnīguma u. tml.), tad arī saprotams, ka var teikt (kā to, piem., saka krievu filozofs Loskis), ka tieksmes centrē cilvēka dvēseles dzīvi vai viņa miesā, vai viņa personībā, vai arī ārpus cilvēka miesas un personības stāvošos pārpersonīgos mērķos.

Mērķa priekšstata iztrūkšana it nebūt nenozīmē, ka atiecīgā aklā dziņa jau līdz ar šo iztrūkumu kļūtu nespēcīga. Ir vispār pazīstama patiesība, ka, piem., jaunībā, un tieši tā sauc. vētras un trauksmes periodā, lielā dziņu straumē aizskalotais jauneklis bieži vien nevar sameklēt savā apziņā mērķus, kas šīm dziņām atbilstu, t. i., ka viņš gan spilgti pārdzīvo, ka tas tiek stumdīts un raustīts, bet nezina, uz ko un no kā. Var arī notikt, ka apziņā uzpeldošie mērķi ir tikai it kā maska, kurā parādas dziņu trauksme, lai stumtu individu uz to, uz ko viņš atklāti nekādā ziņā nevēlētos iet. Cik tālu var noiet tāda dziņu maskarade, to spilgti ir parādījusi tā sauc. psychoanalīze.

Dziņu loma dzīvē var būt kā svētīga, tā arī ārdošā. Kā lielisks svētīgas lomas piemērs var derēt tā sauc. instinkti. Tie ir tādas sugas attīstībā iegūtas, bet individam iedzimtas dziņas, kas šo individu stumj viņa dzīves planu virzienā, neatkarīgi no viņa apziņas un zināšanas. Savā ievērojamā darbā „Jaunradītāja evolūcija“ filozofs Bergsons tā raksturo instinktu darbību ar atsevišķiem piemēriem: „Kad spindzele dēj savas oļiņas uz zirga kājām vai pleciem, viņa dara tā, it kā zinātu, ka kāpuram jāattīstas zirga vēderā, un ka zirgs, kad tas sevi aplaizīs, pārnesīs piedzimušo kāpuru savā barības vadā. Kad (tā saucamā) paralizētāja-lapsene satriec savu upuri taisni tajos punktos, kur atrodas nervu centri, un padarīdama to tādējādi nekustīgu, tomēr to nenonāvē, viņa rīkojas tāpat, kā to varētu izdarīt entomologs, kas sevī apvienotu arī piedzīvojuša chirurga veiklību. Bet kādas zināšanas tad lai būtu mazai vabolītei sitarisam, kura dzīves gājumu tik bieži atstāsta! Šis cietspārnis dēj

savas oliņas pie izejas no apakšzemes galerijām, ko izrok kāds bišu veids, antofora. Sitarisa kāpurs pēc ilgas gaidīšanas uzglūn antoforas tēviņam pie izejas no galerijas, pieķeras tam un paliek tādā stāvoklī līdz „kāzu lidojumam”: tad viņš izlieto gadījumu, lai no tēviņa pārvietotos uz mātīti, un pacietīgi gaida, kamēr viņa dēs oliņas. Tad viņš nolēc uz oliņas, kas viņu turēs virs medus, aprij šo oliņu dažās dienās un, ievietojoties tās čaumalā, pārdzīvo savu pirmo pārvēršanos. Tā, peldēdams medū, kāpurs barojas ar šo barības krājumu un kļūst kūniņa, bet pēc tam, beidzot, arī pieaudzis kukainis. Viss notiek tā, it kā sitarisa kāpurs jau pēc savas izkūņošanās no oliņas zinātu, ka antoforas tēviņš iznāks no galerijas, ka kāzu lidojums doš šim kāpuram iespēju pāriet uz mātīti, ka šī mātīte to pārvietos medus noliktavā, kurš tam pēc pārvietošanās derēs par barību, ka līdz šai pārvietošanai viņš (kāpurs) pamazām patērēs antoforas oliņu, dabūdamš sev līdz ar to barību, turēdamies medus virsū un līdz ar to iznīcinādamš savu ienaidnieku, kam vajadzētu izlobīties no oliņas. Un viss notiek tā, it kā pats sitariss zinātu, ka viņa kāpurs zinās šīs lietas.“

Protams, kukainim tādas zināšanas īstenībā nav, bet gan viņš izpilda zinamas stingri noteiktas darbības, bez kādas iepriekšējas iemācīšanās, bez treniņa, tāpēc ka viņu stumda instinkts, kas tam jau no dzimšanas līdzī dots kā vērtīgs mantojums no sugas, kas gan šo instinktu nav gatavu saņēmusi, bet ieguvusi ilgas attīstības ceļā, piemērojoties dzīves apstākļiem. Tāpēc kļūst arī saprotams, ka instinkti piemērojas apstākļiem, kas sugai visparastāki, un ka sugai neparastos (jaunos vai ļoti retos) gadījumos instinkts vai nu klusē, vai pat stumj nevēlamā virzienā, kā tas, piem., ir ar instinktīvo tiekšanos pēc gaismas pie naktstauriņiem, kas lido ugunī un aiziet bojā: uguns dabīgos apstākļos nav parasta parādība, bet gan samērā ļoti reta, kas tikai mākslotos cilvēka dzīves apstākļos kļūst parasta.

Gandrīz vai visas pašas dabas dotās dziņas ir svētīgas. Tās samērā ļoti retās būtes, kas saņēmušas no dabas, se-

vis un sugas saglabāšanai, kaitīgas dziņas, neizbēgami aiziet bojā dabīgas atlasēs ceļā. Pavisam citādi tas ir ar dziņām, kas radušās jau kulturas gaitā, — kulturas, kas, lai gan ne pilnīgi, tomēr līdz zinamam mēram vienmēr ir mākslots darinājums: šīs dziņas var būt kā svētīgas (piem., dziņas pēc garīgām vērtībām), tā arī kaitīgas. Atsevišķos gadījumos šīs kaitīgās var pat izvērsties par cilvēces lāstu, kā tas, piem., ir ar mākslīgi iedēstītām dziņām pēc narkotiskām vielām. Kamēr tādas vielas vēl nav lietotas, attiecīgu dziņu nav; šīs vielas nedabūjot cilvēks neizjūt nekādu sāpīgu neapmierinātību, līdzīgu tai, kādu tas gan spiests izjust, ja paliek neapmierinātas dziņas pēc dzēriena, ēdiena, kustībām u. tml. Bet jau pēc dažiem, un nereti jau pēc pirmiem mēģinājumiem attiecīgās dziņas ir klāt, un cilvēks, kas līdz tam bija vienaldzīgs pret kokainu, morfiju, hašišu u. tml. indēm, atrod sevī lielu dzišanos pēc tām, kas vēlāk var izvērsties istā, nepārvaramā kaislībā. Cik grūti cīnīties tieši ar narkotisko vielu nepiedienīgu lietošanu, tas visiem zināms: līdz šim te nav varējuši pilnīgi palīdzēt pat starptautiski līgumi un sakarā ar tiem izstrādāti starptautiski cīņas līdzekļi. Un viss tas tāpēc, ka šo vielu lietošana it kā dzemdē cilvēkā tādu iekšēju jātnieku, kas to bez apstājas trenc arvien jaunu apreibinājumu virzienā.

Ja kāda dziņa ilgstoši ieperinājas cilvēkā tā, ka tā sāk sevis apmierināšanai kalpināt pārējos dvēseles un arī miesas spēkus, neizslēdzot pat prātu, tad ir darīšana jau ar tā sauc. kaislībām, kas vienmēr saistītas arī ar stipru un ilgstošu jūtu svelmi, kāpēc daži psihologi tās iztīrā jūtu dzīves sakarā. Tāda kaislība, mobilizējama, kā teikts, saviem mērķiem cilvēka spēkus, var radīt milzīgu spēku koncentrāciju, kas ilgi un ietiepīgi var izturēt vienā un tai pašā virzienā. Tāpēc saprotams filozofa Hegeļa izteiciens, ka dzīvē bez lielām kaislībām neko lielu nevar panākt. Nelaime tikai tā, ka ne visas dziņas ir svētīgas, un ka, tā tad, izvērzdāmās kaislībās, kaitīgās dziņas var radīt postošas kaislības, kas cilvēku, dažreiz pat visideālākos ārējos ap-

stākļos, aizved bojā, jo tāds cilvēks, postošas kaislības jāts, ir kā velna apsēsts. Pie kā var novest ne tikai jau minētās ar narkotiskām vielām saistītās kaislības, bet arī tādas, kā mantkārība, atriebība, skaudība u. tml., tas visiem sen jau zināms, un tas lieliski tēlots arī mākslas darbos, jo sevišķi romanos un dramās.

No visa augstāk teiktā skaidrs, ka dziņas ir iekšēji, tīri dvēseliski dzenuļi cilvēkā, dzenuļi, kas var sasniegt ārkārtīgas jaudas pakāpi. Ja to trauksme dzen svētīgā virzienā, cilvēks var kāpt žilbinošos kalngalos; ja turpretim šo dziņu mērķis ir postošs, cilvēks var krist visdziļākās zemzvērības aizās. Tāpēc saprotams arī, ka līdzīgi tam, kā nedrīkst rotaļāties ar uguni, nedrīkst rotaļāties arī ar stiprām un ilgstošām dziņām, t. i. ar kaislībām. Lai piedomājam tikai pie tā, cik daudz vēl vienmēr, arī visprozaiskākos tagadnes laikos, ir upuru mīlas kaislību frontē.

Arī dziņas, tāpat kā jūtas, var stāvēt vērtējošā funkcijā. Objektī, kas izraisa dziņas pēc tiem, tad dabū īpašību „pievilcīgs“, kamēr objekti, kas izraisa dziņas pret tiem, t. i., kas izraisa dvēselisko atstumšanos, dabū īpašību atstumjošs, pat „riebīgs“. Arī šīs īpašības, tāpat kā jūtu vērtējumu radītās īpašības „tīkams“ un „netīkams“, nav vispašu objektu īpašības, bet gan pastāv tikai subjekta reakcijā uz objektiem. Tāpēc saprotams, ka dziņām un jūtām mainoties, nomainas arī attiecīgu vērtību īpašības. Tāpēc saprotams arī, piem., kādā veidā „mīla padara aklu“. Iemilēšanās nozīmē stipru dziņu uzplūdumu, kas neatturami stumj virzienā uz mīlas „objektu“, — tādu dziņu uzplūdumu, kas viegli vien var pāriet visu uzvarošā kaislībā. Sakarā ar to tad arī mīlas objekts dabū tik augstus un spilgtus vērtību predikatus, ka viņa īstā daba tiek it kā žilbinošu aizklāju pārslāņota, tās trūkumi vai nu pilnīgi kļūst neredzami, vai arī šķiet pat pievilcīgi, līdzīgi tam kā pievilcīga var būt ēnu rotaļa spilgtā gaismā. Jūtu un dziņu svelmei dziestot, izgaist arī attiecīgie vērtību predikati; vēl nesen tik nesasniedzamā spožumā stāvējušais objekts sāk it kā izplēnēt,

tapt arvien pelēkāks un ikdienišķāks. Tas var radīt sāpīgu vilšanos un sakarā ar to atstumšanās dziņas, kas tad savukārt var iekrāsot šo objektu pat agrākām vērtību īpašībām pilnīgi pretējās īpašībās. Tā var notikt, ka kāds mīlas objekts, dažreiz pavisam to nemaz nezinot, no „eņģeļa“ var pārvērsties „velnā“, — īstenībā būdams visu laiku viens un tas pats. Protams, ja attiecīgais dziņu uzplūdums un vēlākais atslābums (vai pat pāreja atstumšanās dziņās) ir abpusējs, tad arī objekta idealizācija un vēlākā degradēšana ir vēl straujāka. Tāpēc arī saprotams, ka uz lielu kaislību pamata noslēgtās laulības biežāk ir nelaimīgas nekā tā sauc. aprēķina laulības, jo pēdējās dibinātas tieši sava partnera īpašību realā ieskatījumā.

Lai cik stipra arī būtu dziņu trauksme, tā nekādā ziņā nav tas pats, kas griba šī vārda šaurākā un īstā nozīmē. Tāda griba sākas tikai tur, kur cilvēks nevis vienkārši peld dziņu straumē, bet ieņem stāvokli pret tām, vai nu piekrizdams tām ar savu „ja!“ vai arī nepiekrizdams, t. i. reaģēdams uz tām ar savu „nē!“.

Pēdējā gadījumā mēdz runāt par negribu, kas tā tad nenozīmē vis stāvokļa ieņemšanas trūkumu, bet gan stāvokļa ieņemšanu ar „nē“, t. i. noraidošu izturēšanos pret dziņām. Tā sauc. negriba tā tad nav vis gribas aktivitātes trūkums, bet gan īpatnējs gribas virziena veidojums.

Griba ne tikai nav tas pats, kas dziņu trauksme, bet tā var pat nonākt izmisuma pilnā cīņā ar dziņu spiedienu, kā tas var būt, piem., tā sauc. kārdināšanas gadījumos. Īsuma pēc tikai viens piemērs no drūmiem agrāko laiku tiesu paņēmieniem. Lai izspiestu no cietumnieka atzīšanos, to ilgāku laiku baroja ar stipri sāļū barību, nedodot dzert. Kad viņa slāpes bija sakāpinātas vai līdz ārprātam, viņa kamerā ienesa putojošu dzēriena kausu, piesolot to par atzīšanos. Slāpju izmocītā cietumniekā tad radās tik drausmīgs dziņu spiediens pēc dzēriena, ka tāds cietumnieks parasti atzinās pat tādos noziegumos, ko tas nemaz nebija izdarījis, un atzinās pat tad, ja prāts tam skaidri teica, ka par tādu atzi-

šanos draud mocības un pat nāve. Bieži vien tāds cietumnieks nepareizi liecināja par citiem, pat par saviem mīļākiem tuviniekiem, apzinādamies, ka gāž tos mokās un pat nāvē, bet tomēr nevarēja izturēt drausmīgo dziņu spiedienu pēc dzēriena. Tāpēc saprotams vecais un skumjais atzinums, ka absolūti drošs pret kārdināšanām nav neviens cilvēks, ka dažādas var būt tikai vajadzīgā kārdinājuma stipruma pakāpes. Bet nevajaga nemaz iet atpakaļ uz tālo pagātņi: vēl mūsu dienu spiegošanas vēsture skaidri rāda, kādu lomu te var spēlēt dažādi kārdinājumi arī tad, ja pretošanās griba ir liela.

Gribas nevarību jūtu un dziņu savaldīšanā, t. i. pašas gribas atrašanos jūtu un dziņu važās, sengrieķu filozofi sauca par iekšējo verdzību un nostādīja tai pretim iekšējo brīvību kā stāvokli, kurā griba var pilnā mērā pārvaldīt jūtas un dziņas, brīvi pakļaujoties saprāta normām. Arī mūsu dienās — un, jādomā, tāpat tas būs arī nākotnē — augsti vērtē spēju palikt neizlōdzītam straujā jūtu un dziņu uzplūdumā, saucot šo spēju par pašsavaldīšanos.

Atbildību cilvēkam var uzlikt nevis par viņa nepatvaļīgām dziņām, kas uzpeld neatkarīgi no viņa gribas, bet tikai par patvaļīgo gribu vai negribu, t. i. par stāvokļa ieņemšanu pret savām dziņām. Protams, ja cilvēks pats ir iepotējis sev dziņas, kas vēlāk nepatvaļīgi viņā uzpeld (kā augstāk minētos gadījumos ar dziņām pēc narkotiskām vielām), tad atbildība par to uz cilvēku tomēr krīt.

Pilnā, līdz savam dabiskam noslēgumam nogājušā gribas aktā ir sekojoši attīstības posmi: 1) mērķu apziņa jeb mērķu priekšstati, saukti arī gribas motīvi; 2) mērķu un, iespējams, arī attiecīgo līdzekļu iztīrājums, saukts pārspriešana; 3) par pieņemamu atzītā mērķa un līdzekļa izvēle jeb lēmums, t. i. izšķiršanās starp vairākām sākumā apzinātām iespējamībām; 4) lēmuma izpildījums, saukts arī gribas darbība. Gribas akts, kas aizgājis līdz lēmumam, bet kam vēl trūkst izpildījuma, saucas nolūks.

Savā risinājumā gribas akts var pārtraukties katrā no

minētiem posmiem, nenoejot līdz savām dabiskām beigām. Var, piem., notikt, ka steigas vai traucējumu dēļ nemaz netiek līdz pārspriešanai un gribas akts dziest jau pēc motīvu uzliesmojuma. Var notikt, ka tas iestieg sarežģītā pārspriešanā, līdzīgi tam, kā var iestigt purvā, kur, vienu kāju ceļot, otru gremdē jo dziļāk. Var arī gadīties, ka pārspriešana rāda mērķus vai līdzekļus tik vienādus, ka grūti izšķirties par labu vienam vai otram. Lielisks piemērs te ir anekdots par tā sauc. Buridāna ēzeli, kas nosprādzis badā starp divām pilnīgi vienādām siena gubām, nevarēdams izšķirties, pie kuras no tām ķerties. Šis piemērs, ko gan piedēvē XIV gadu simteņa filozofam Buridānam, bet kas viņa rakstos tomēr nav atrodamš, protams, ir izdoma, jo neviens īsts ēzelis starp divām, lai cik arī neizšķirami vienādām, siena gubām badā nenosprāgs. Bet cilvēki gan dažreiz pārdzīvo savas gribas miršanu no nespēka izšķirties starp vairākām vienādām iespējamībām. Var, beidzot, arī notikt, ka cilvēks netiek tālāk par lēmumu, t. i, ka viņš paliek pie nolūka, nespēdams radīt piespiešanos, kas vajadzīga šī nolūka piepildīšanai. Tāpēc kļūst saprotams vecais izteiciens, ka ceļš uz elli esot izbrūgēts ar labiem nodomiem.

Minētie gribas akta attīstības posmi var būt laikā viens no otra atbīdīti, šķirti. Var, piem., zinamus mērķus un līdzekļus arī jau tad pārspriest, kad īstas gribēšanas vēl nemaz nav, t. i. var tos apskatīt, tā sakot, tīrā iespējamībā, lai vēlāk pie pārspriešanas vairs nebūtu jākavējas. Tāda iepriekšēja pārspriešana lielā mērā samazina dažreiz tik bīstamo un pat liktenīgo nejaušību lomu cilvēka gribā. Tāpēc saprotams, ka arī kara apstākļos cenšas cik un kā to var jau iepriekš paredzēt visas varbūtības, pēc iespējas sperot arī jau agrāk tos soļus, kas vēlāk gan, varbūt, izrādīsies lieki, bet kas pie citādas apstākļu sagādīšanās varētu būt ļoti derīgi. Var arī jau iepriekš izveidot zinamu gatavu lēmumu, t. i. gatavību tādos un tādos apstākļos izturēties tā un tā, lai vēlāk, kad šie apstākļi iestājas, lemšanas grūtības jau atkristu.

Dažādās personās katrs no pilna gribas akta posmiem var izpausties savdabīgi, sakarā ar šīs personas īpatnībām. Šo savdabību var būt ļoti daudz. Īsuma pēc te varam skart tikai dažas.

Motivu ziņā var būt vispirms kvantitatīvas izšķirības, atkarībā no tā, kāda stipruma motīvi vajadzīgi, lai gribas rosība rastos: kamēr vieniem pietiek ar viegliem motīviem, citiem tie vajadzīgi smagi, tie ir it kā ar bomi ceļami gribas darbībai. Dzimumu izšķirību pētniecība ir pierādījusi, ka statistiski caurmērā ņemot sievietes ir daudz aktīvākas jeb rosīgākas tādā ziņā, ka viņas jau reaģē uz tādiem motīviem, uz kādiem vīrietis, šo motīvu vājuma dēļ, vēl nereaģē, bet uz vienāda stipruma motīviem viņas reaģē stiprāk nekā vīrieši. Tāpēc arī, visumā ņemot, tiek atzīts, ka slinkums ir galvenā kārtā vīriešu pasaules netikums. Raksturīgi, ka arī vislielāko sliņķu tēlojumi pasaules literatūrā (piem., krievu rakstnieka Gončarova romanā „Oblomovs“) attiecas uz vīriešiem. Motīvu kvalitatīvas izšķirības var būt, piem., tādā ziņā, ka vieni galvenām kārtām reaģē uz motīviem, kuros izteicas viņu miesas dzīves mērķi, t. i., ka vieni ir visatsaucīgāki uz jutekliskiem motīviem, kamēr otriem galveno lomu var spēlēt personīgie motīvi (piem., godkāriba, slavas kāre, personīgas varas kāre u. tml.), trešiem — pārpersonīgie motīvi (patiesības, skaistuma, labā, svētā u. tml. mērķi). Pārspriešanās vieni var vairāk rīkoties pēc „ledainā prāta“ atzinumiem, otri pēc „karstās sirds“; vieni var panākt lielu skaidrību un noteiktību, kamēr citiem tāda pārspriešana var būt it kā vistas kulšanās pa pakulām u. tml. Lēmumā vieni var būt drošsirdīgi, noteikti, citi nedroši, bailīgi, svārstīgi, gatavi katrā acumirkli atkal pārlemt. Beidzot gribas izpildījumā, kas noslēdz pilno gribas aktu, savukārt var būt lielas izšķirības, piemēra pēc kaut tādas, ka kamēr vieni, reiz lēmuši, ļoti ietiepīgi (dažreiz pat ilgu gadu laikā) kustas izpildamā mērķa virzienā, citiem vajadzīgs atsvaidzināt sevi ar lēmuma atkārtošānu. Te ir zināma līdzība ar zirgu kustību: kamēr vienu zirgu pietiek sākumā iepātagot, un

vēlāk tad viņš visu ceļu kustas vajadzīgā tempā, tikmēr citam zirgam laiku pa laikam jāuzšauj ar pātagu. Atkārtotais lēmums ir tāda gribas pātaga, ar ko izpildījumā mazāk izturīgais tiecas saglabāt savu „labo formu“.

Lai kā katrreiz arī tiktu pārdzīvots gribas akts, vienmēr tam ir raksturīga apziņa par izpildījuma, t. i. gribas darbības iespējamību, arī tad, ja līdz šim izpildījumam nemaz nenotiek. Pie tam jāiegaumē, ka šī iespējamības apziņa var būt pilnīgi nepareiza. Svarīgs tā tad gribai ir nevis tas, lai attiecīgais izpildījums objektīvi (t. i. īstenībā) būtu iespējams, bet gan — lai cilvēkam būtu subjektīvā pārlicība par izpildījuma iespējamību. Ja turpretim ir gan tieksme uz kaut ko, bet mērķa sasniegšanas iespējamība šķiet nedroša vai pat ir pārlicība par mērķa realizācijas neiespējamību, tad ir darīšana ar tā sauc. vēlēšanos. Tāpēc saprotams, ka gribēšana var attiekties tikai uz nākotni (jo gribēt var tikai to, kas vēl nav piepildīts), kamēr vēlēšanās var attiekties arī uz vairs neiespējamo pagātni. Var gan, piem., gribēt uzlabot savu veselību nākotnē, bet var tikai vēlēties atgriezt savu bērību un jaunību, kas sen izgaisušas neatgriežamā pagātnē. Sakarā ar to, ka dzīves gaitās mainas paša cilvēka uzskati par to, ko viņš var un ko nevar, notiek tā, ka daudz, kas agrāk gribēts, vēlāk var būt vairs tikai kautrīgu vēlējumos priekšmets: cik daudz no tā, ko bērībā un jaunībā esam gribējuši, tagad vai nu pavisam atmests, vai arī palicis tikai par tādu vēlēšanos priekšmetu, kuras citiem nemaz neuzdrošināties izteikt un kuru saldisērīgā dvašā mēdzam pakavēties tikai vientulīga klusuma brīžos! Ka gribēšanai ir svarīga nevis pati izpildījuma darbības objektīvā iespējamība, bet subjektīvā ticība tādai iespējamībai, tas dara saprotamu arī to, kāpēc pašpaļāvīgi cilvēki bieži vien grib tur, kur dzīvē dragātie un nedrošie var tikai vēlēties.

Pārsprīšana un lēmums ir tie momenti gribas aktā, kuros izpaužas subjektīva brīvība. Tāpēc nevar runāt par gribas automatismu, ja šie momenti ir bijuši. Pieņemsim,

ka tie izkrīt, t. i., ka pēc zinama motiva tūliņ nāk izpildījums, bez kaut cik svarīgas pārspriešanas un lemšanas starpmomentiem. Tādos gadījumos var runāt par gribas automatismu: subjektā darbīgums te ir it kā automats, kurā pietiek piespiest motiva podziņu, lai tūliņ rastos attiecīgā kustība. Atkarībā no tā, kāds faktors (kas tā tad nav pārspriešana un lēmums) šeit nosaka pāreju no motiva uz izpildījumu, var klasificēt gribas automatisma veidus, no kuriem svarīgākie būtu sekojošie: 1) impersonālais atdarinātājs, kas, būdams bez savas iniciatīvas, atdarina apkārtņi un tāpēc var tikt saukts arī apkārtnes cilvēks („kā tie citi, tā es ar“); faktors, kas viņam motīvu pārvērš darbībā, tā tad ir apkārtnes darbības veids; 2) personālais atdarinātājs, savu paradumu vergs, — dara tā, kā viņš to agrāk darijis, kāpēc to sauc arī paraduma cilvēku; 3) impulsīvais, kas uz katru motīvu, bez kādas tā kontroles, atsaucas ar darbību pēc gadījuma noskaņas. Par minētiem trim veidiem runā franču psihologs Malapērs (Malapert), bet Holandes psihologs Heimanss (Heymans) pievieno vēl ceturto veidu: 4) fanatīķis, kas vienmēr darbojas pēc kādas pārmērīgas idejas, nerēķinoties ar konkrētiem apstākļiem. Impulsīvais cilvēks ir neaprēķināms, svaidīgs, eksplozīvs, inkonsekvents, jo viņa gadījuma impulsus nevar paredzēt. Visdrošāk aprēķināms fanatīķis, tad gadījuma cilvēks un beidzot apkārtnes cilvēks: fanatīķis un apkārtnes cilvēks darīs tā, kā agrāk darijuši (lai gan viens pēc kādas pastāvīgas idejas, otrs — pēc sava paraduma); apkārtnes cilvēks — saskaņā ar katrreizējo apkārtņi; impulsīvais — pēc gadījuma ierosmes vēja pūsmas... Lai tomēr nedomātu, ka impulsīvais cilvēks katrā ziņā ir slikts un mazvērtīgs, atļaujos citēt jau minētā Heimansa domas par viņu: „Ja, piem., par kādu slaveni, augstā pakāpē impulsīvu Nīderlandes dzejnieku tiek stāstīts, ka viņš, kādreiz kādai vīcai ubadzei dāvanu sniegdams un sīknaudu savā makā neatrazdams, tai iedevis banknoti, kas bijusi viss viņa īpašums, nolemts viņa sievas uzturēšanai, kas atradusies ārzemēs vis-

nabadzīgākos apstākļos, tad tas nekādā ziņā nepierāda, ka viņš būtu maz rūpējies par savas sievas ciešanām, bet gan tikai, ka ubadzies nožēlojamais izskats izstūmis no viņa apziņas visus pārējos priekšstatus līdz to pilnīgai bezdarbībai. No šejienes arī tās dziļās inkonsekvences un inkongruences, kas reti trūkst šādu impulsīvo personu dzīvē: atkarībā no tā, vai apstākļi iestumj vienu vai otru motīvu viņu uzmanības centrā, vienas vai otras tieksmes tūlīņ gūst noteicošu virskundzību, un skatītājam liekas, ka viņš redz eņģeli vai velnu savā priekšā."

Minētie gribas automatisma veidi nav cilvēku patvaļīgs darinājums, bet gan otrādi: būdami iedzimtības ceļā līdzdoti, tie ir līdzdalīgi paša cilvēka dzīves darināšanā. Ar savas patvaļīgās gribas palīdzību cilvēks var gan līdz zināmam mēram apspiest kādu no minētiem, tieši viņam raksturīgu automatisma veidu, bet galīgi aplāpēt to tomēr nevar, jo neviens nevar pilnīgi un radikāli pārveidot savu dabu. Ja atsacīsimies no atsevišķiem gadījumiem, bet skatīsim cilvēka dzīvi tās visumā, tās veseluma vienībā, tad viens vai otrs no minētiem gribas automatisma tipiem arvien būs spilgtāk vai mazāk spilgti viņā saskatāms.

Pavisam citādi tas ir ar tām automatiskām darbībām, kas nav vis dabas dotas, bet gan patvaļīgas gribas ceļā iedēstītas un tāpēc vislabāk saucamas automatizētās darbības. Bieži atkārtojot gribas darbību vienā un tai pašā veidā, panāk to, ka apziņas loma šīs darbības izpildījumā arvien vairāk top lieka un vēlāk pat var tikt pilnīgi izslēgta. Darbība tad izraisa vai nu tikai no priekšstata par to (kuram tad piemīt tā saucamā ideomotoriskā funkcija), vai pat šī darbība rodas bez kādas apziņas, tā sakot refleksi veidīgi; citādi sakot: arī darbības motīvs, kā tās mērķa priekšstats jeb mērķa apziņa, te var kļūt lieks. Tā, piem., rakstīšanas process sākumā, rakstīt mācoties, prasa lielu gribas piespiedanos un bērnus ļoti nogurdina. Vēlāk pietiek rakstīšanas mērķa apziņas (motīva) vien, lai tūlīņ sāktos arī rakstīšanas darbības izpildījums. Pat vairāk — vienkārša pirkstu

pieskaršanās rakstamiem daiktiem, bez kādas rakstīšanas mērķa apziņas, jau var izraisīt rakstīšanas kustības, kāpēc arī nereti tiek rakstīts tas un tur, ko un kur nemaz negrib un arī nedrīkstētu rakstīt.

Automatizētās gribas darbības tā tad ir it kā pastāvīgi uzvilkti aparāti, kas pie pirmā ierosinājuma gatavi izraisīties noteiktas mērķpiemērotības virzienā. Katrs bez izņēmuma arods prasa, lai radītu un nogremdētu sevī veselu virkni tādu aparātu. Automatizētām darbībām ir milzīga loma visā dzīvē: ar tām panāk, pirmkārt, lielu apziņas enerģijas ietaupījumu, otrkārt — ātrumu un drošību izpildījumā. Bet šai lietai ir arī bīstama otra puse: pārspīlētības te draud pārvērst cilvēku mehānismā, kas darbojas pēc trafareta.

Militārās apmācības uzdevumā, starp citu, ietil arī mērķis veselu virkni darbību, kas sākumā veicamas tikai ar gribas palīdzību, tiktāl ievingrināt un automatizēt, lai vēlāk tās vienmēr būtu pilnīgā gatavībā. Automatizētām darbībām kara apstākļos vēl arī tā nozīme, ka tās, uz pavēli tūlīt izraisītas, dzen cilvēku noteiktā uzdevuma virzienā un tā izsit no apziņas vai vismaz stipri nobīda pie malas priekšstatus, kas izraisa baiļu afektu. Tāpēc viens no panikas apspiešanas paņēmieniem, kas gan der tikai pie labi ievingrinātām karavīru vienībām, ir komandas došana: ar to komandieris it kā uzspiež uz automatizēto kustību mehānisma kloķīša un, iedarbinādams šo mehānismu, izsit karavīrus no smacējošā panikas bezprāta linijām. Tāpēc saprotams arī, ka jo disciplinētākas karaspēka vienības, jo vieglāk tās no panikas izraut. Bet arī militārā joslā automatizāciju nedrīkst pārspīlēt, t. i. nedrīkst censties izveidot karavīrus par vienkāršām „kaujas mašīnām“. Tīri automatiski vien reaģējot, cilvēks, kā katrs automats, reaģē pēc trafareta un vairs nav spējīgs piemēroties jaunām, negaidītām situācijām, kādu taisni kara apstākļos ir vairums. Tāpēc arī modernā kara apmācībā bez tiem vingrinājumiem, kuru uzdevums ir zināmu darbību automatizācija, lieto vēl

arī tādus, kā uzdevums ir izstrādāt no karavīra apzinīgi pārsprīdošu un lemjošu cīņas subjektu, kam pašam arī sava iniciatīva un kas var piemēroties visīpatnējākām un iepriekš neparedzamākām situācijām, — tādām, kurās trafarets var būt nederīgs un pat liktenīgs.

Ievingrinājums vispār tikai tāpēc ir iespējams, ka pēc katras darbības nervu sistēmā un arī apziņā paliek it kā „pēdas“, kas atvieglo nākamo līdzīgo darbību, līdzīgi tam kā pēc katras brišanas pa dziļu sniegu, starp istabu un klēti, paliek arvien iestaigātākas pēdas, kas beidzot izveido ļoti ātri un viegli ejamu ceļu. Tādas agrāko darbību radītās un vēlāko darbību atvieglotājas „pēdas“ jeb „iestaigātības“ saucas dispozīcijas. Tāpēc arī jāizšķir: 1) pats vingrinājums kā darbības atkārtojuma process (vāc. Übung) un 2) tā rezultāts — panāktā dispozīcija jeb ievingrinātā gatavība, māka (vāc. Fertigkeit). Ar vingrinājumu tomēr nevar dispozicionālo gatavību neaprobežoti kāpināt: nevar, piem., cerēt, ka ja ar vingrinājuma palīdzību var pārlēkt arvien augstākam šķērslim, tad tas var iet neaprobežoti tālu un, pietiekoši vingrinoties, varēs lēkt jau pār baznīcu torņiem. Agri vai vēlu tiek sasniegta robeža, un tālākais vingrinājums tad kalpo nevis vairs mākas kāpināšanai, bet tikai tās saglabāšanai.

Katra ievingrināta māka ar laiku izgaist, ja ar jauniem vingrinājumiem tā netiek kāpināta vai vismaz uzturēta agrākā augstumā. Tas nozīmē, ka attiecīgās dispozīcijas nestāv uz vietas pašas no sevis līdzīgi nedzīviem inertiem ķermeņiem. Pie tam svarīgi, ka jo svaigākas, nesenāk iegūtas ir dispozīcijas, jo vieglāk tās izgaist, kāpēc arī angļu XIX g. s. psihologs Bēns (Bain) devis sekojošu pamācību: „Ne reizes neatkāpies no jauna paraduma ievērošanas, kamēr tas nav iesakņojies tavā dzīvē tik dziļi, ka gadījuma novirzījums no tā vairs nav bīstams.“ Tā sauc. atdusēšanās uz lauriem nozīmē jaunu vingrinājumu izpalikšanu, un tāpēc nevis mākas saglabāšanu, bet strauju atpakaļslidēšanu. No šejienes kļūst skaidrs, ka vingrinājuma procesam ir divi

pavisam dažādi uzdevumi: sākumā — māku radīt un kāpināt, vēlāk — saglabāt. Piem., rekords sportā ir maksimālais, pašreiz vēl nepārspētais mākas sasniegums, un milzīgs vingrinājums rekordistam vajadzīgs tamdēļ vien, lai savas rekordam atbilstošās spējas saglabātu, nerunājot jau par sava rekorda pārspēšanai veltītiem pūliņiem. Bet pietiek tādām rekordistam „atdusēties uz lauriem“, un drīz vien viņš atkal ir tālu zem sevis paša kādreiz sasniegtā līmeņa. Visi taču zina, cik grūti dzīvē ir „saņemties“, lai uztiktu kādā augstumā, bet cik viegli „izlaisties“. Kāpēc? Tāpēc, ka augšup tikšana prasa vingrinājuma pūliņus, bet izlaišanās, t. i. attiecīgo dispoziciju zaudēšana, notiek pati no sevis. Tā tad ar vingrinājumiem cilvēks vai nu kāpj augšup vai vismaz saglabā jau sasniegto augstumu, kamēr bez vingrinājumiem viņš strauji slīd lejup. Tāpēc, lūk, atdusēšanās uz lauriem ir tik bīstama: ne vienreiz vien cilvēks vai pat vesela tauta, ko smagi pūliņi pacēlušī dzīves kalngalos, aizmirst šos pūliņus un īsā laikā atkal ir apakšā.

Noguruma problēma vēl nav pilnīgi atrisināta. Visvarbūtīgākais ir uzskats, ka psihisku un ķermenisku darbību laikā organismā notiek tā sauc. disimilācijas jeb organiskās vielas sadalīšanās procesi, kuru rezultātā radušies sadalījuma produkti arvien vairāk traucē organisma funkcijas, to no iekšienes saindējot tā sauc. pašsaindēšanās (jeb auto-intoksikācijas) ceļā. Atpūta tad ir domājama kā organisma svaigā stāvokļa atgūšanas (restaurācijas) process, t. i. tās uzdevums ir atbrīvot organismu no kaitīgiem sadalījuma produktiem un izdarīt attiecīgos jaunveidojumus, t. i. asimilāciju. Noguruma apziņai ir nozīme pasargāt organismu no viņa spēku pārmērīgas izsmelšanas, citādi sakot: noguruma sajūta ir dvēseliskais brīdinājuma signāls par draudošo spēku izsmeltības stāvokli. Nogurums un atpūta ir normas parādības, kas nomainas periodiski. Visaugstāko atpūtu dod bezsapņu miegs. Nogurums, kas parastā veidā vairs netiek izskausts, jau ir pārpūlētība. Tās likvi-

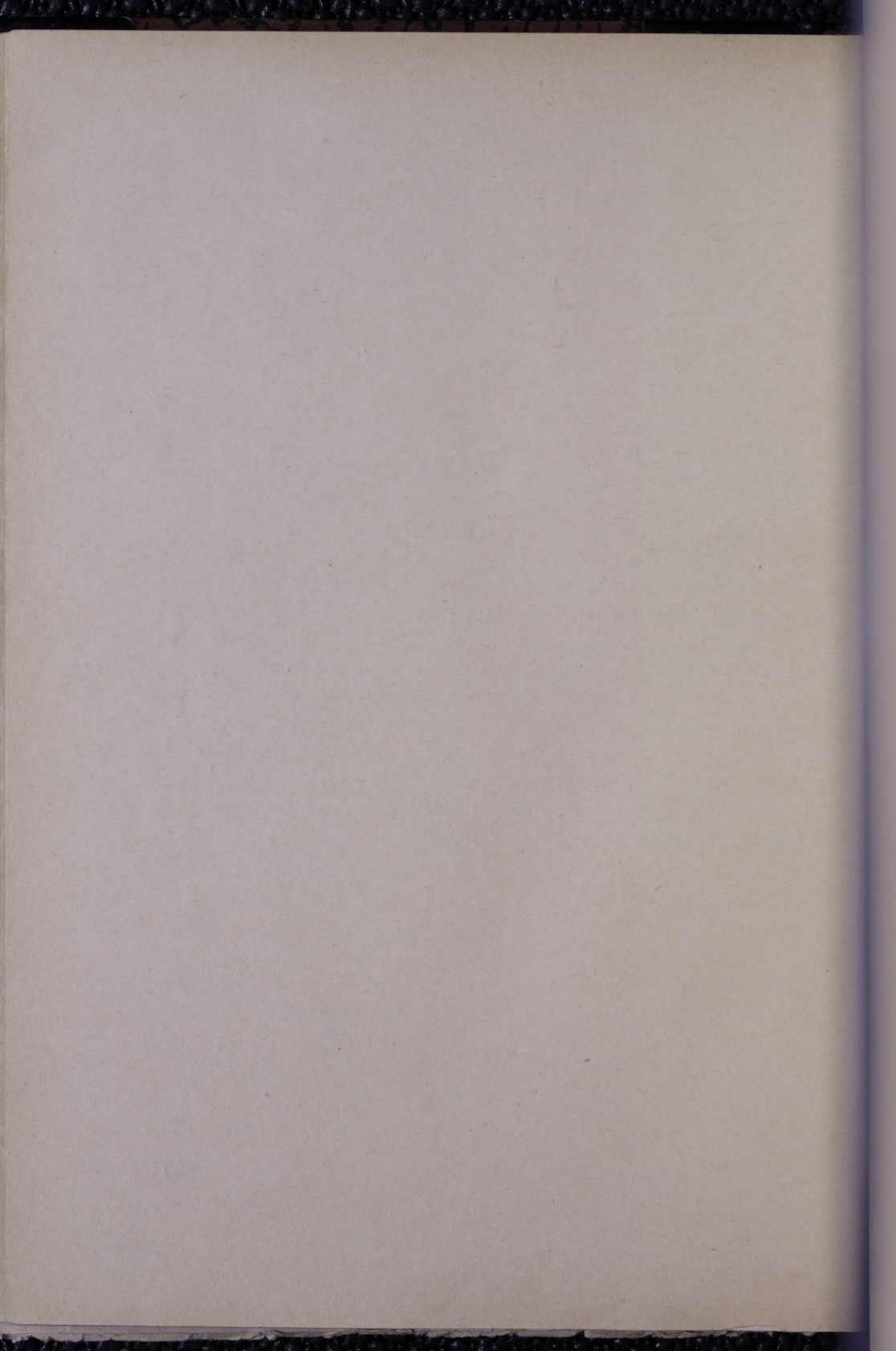
dēšanai nepieciešama pastiprināta atpūta un dažreiz ļoti radikali paņēmieni. Ja pārpūlētība pie laika netiek likvidēta, var rasties bīstami sarežģījumi, neizslēdzot pat cilvēka neglābjamu sairšanu. Tāpēc saprotams, ka atpūtas jautājums arī kara darbībā ieņem vienu no centralākām vietām: pat visideālāk ievingrinātā un vislabākiem kaujas līdzekļiem apgādātā armija ir sagrauta, ja tā tiek pārmērīgi nopūlēta.

Ar raksturu šī vārda šaurākā nozīmē saprot cilvēka gribas dzīves pamatvirzienu. Jo lielāks cilvēkam gribas spēks, jo spilgtāk tāds pamatvirziens var iezīmēties. Un tā kā gribas spēks, kā katrs dzīvs spēks, var tikt kāpināts tikai gribas šķēršļu pārspēšanas ceļā, tad saprotams, kāda loma ir vingrinājumam arī cilvēka raksturā. Protams, nepareizi būtu domāt, ka gribas vingrinājums ir vienīgais rakstura noteicējs faktors: bez tā ir vēl citi, ne mazāk svarīgi, kā, piem., iedzimtība, sabiedriskā apkārtnē. Bet viens tomēr ir neapšaubami — ka ar gribu savu raksturu var lielā mērā veidot. Jau sengrieķu filozofs Herakleits izteicās, ka raksturs esot cilvēka liktenis, kas jāsaprot tā, ka vienādos dzīves ārējos apstākļos cilvēkiem ar dažādiem raksturiem tomēr ir dažādi dzīves ceļi. Un ja ar vingrinājumu cilvēks savu raksturu var lielā mērā veidot, tad saprotams, ka līdz ar to viņš kļūst arī savas dzīves līdzveidotājs. Ja gribas spēks ir niecīgs vai, kā mēdz teikt, raksturs vājš, cilvēks ir kā kuģis bez stūres un burām dzīves bangās: tam pacietīgi jāvirzas, kur dzīves gadījumam to labpatīk stūrēt. Izlie-tojot pazīstamā kulturfilozofa Špenglera izteicienus par varžu un putnu perspektīvu dzīvē, varētu teikt arī tā: cilvēks ar nevingrinātu gribu ir dzīves notikumu kāju pamesls, tas var rāpties tikai apakšā un visu dzīvi redzēt tikai no varžu perspektīvas; turpretim tāds, kas savus no dzimšanas lai cik vājos spēkus labi vingrinājis, var skatīties uz dzīves grūtībām kā tādām, kas nevis viņu baida, bet der par gadījumu spēku vingrinājumam, t. i. var skatīties uz visu dzīvi no augšas, no putnu perspektīvas. Un tā kā ne-

pietna vingrināšanās vai arī izlaidīga bezbēdība ir katra cilvēka iespējamības robežās, tad cilvēks pats var būt lielā mērā līdzdalīgs pie tā, lai viņa dzīve risinātos varžu vai putnu perspektīvā.

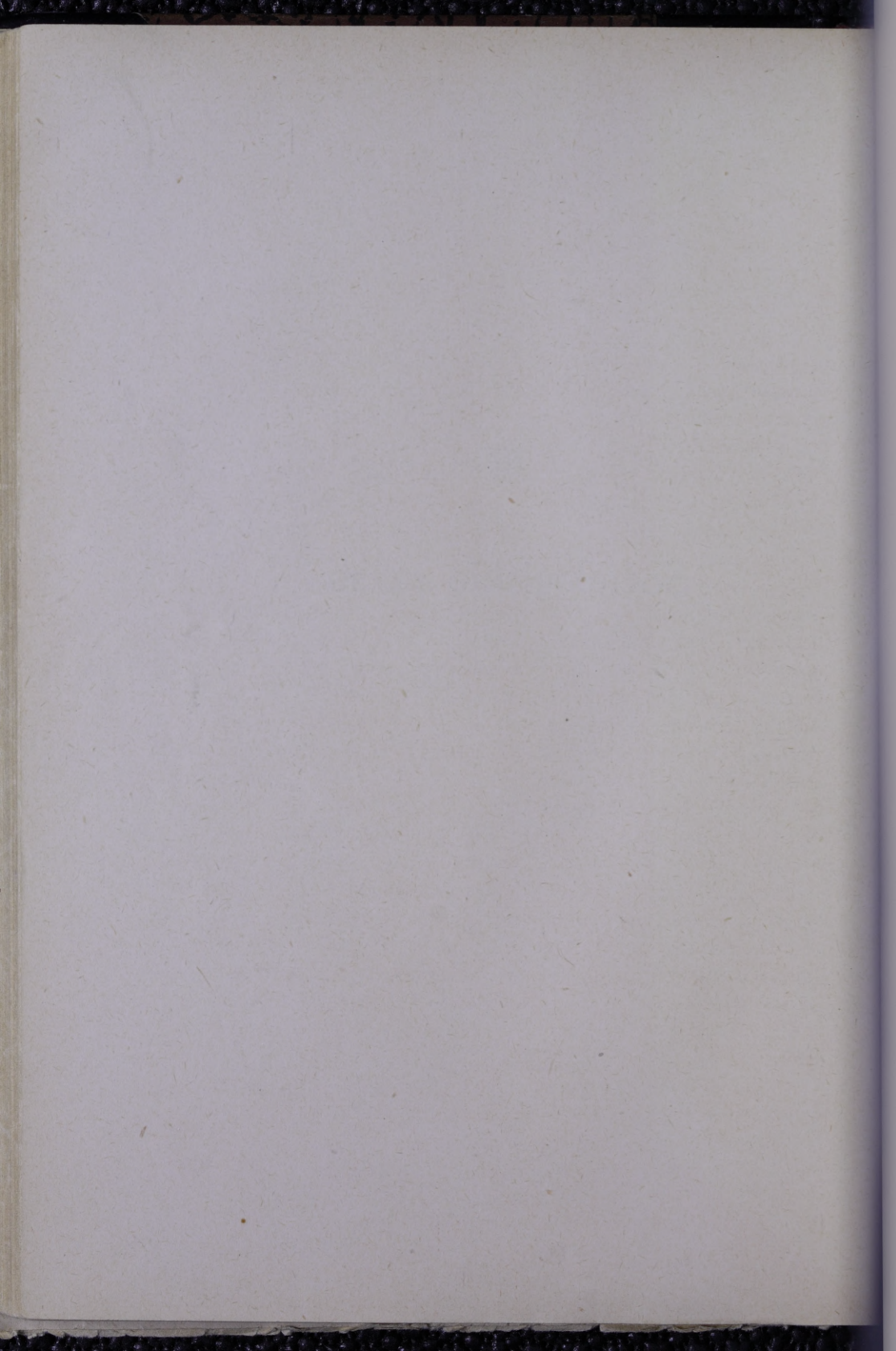
Kādas būtu īpašības, ko pie gribas vingrinājumiem vajadzētu uzstādīt par vadītājiem mērķiem? — Motīvu cēlums, pārspriešanas skaidrība, noteiktība un bezbailība arī tādu atzinumu priekšā, kas personīgai patmīlībai ne katrreiz glaimojoši; drošība lēmumā; nesalaužama izturība izpildījumā.

Bet vai stingras gribas vingrinājumu ceļš nenozīmē drūmas bardzības stindzinošo elpu? It nebūt nē! Jau ikdienas novērojumi rāda, ka vislabāk māk priecāties tie, kas māk arī vissūrāk strādāt. Ir pazīstams dziļi pareizais izteiciens: kam katra diena svētdiena, tam nemaz vairs nav svētdienas. Un psiholoģiski tas saprotams. Arī intensīviem priekiem ir vajadzīgs zinams spriegums, spēku kāpinājums, zinams enerģijas vairums. Cilvēki, kas ne ar ko nopietni nenodarbojas, kas savas spējas tā tad nekādā veidā nav nopietni vingrinājuši, vispār ir glēvi, nevarīgi; tie nevar pārdzīvot nekāda lielāka sprieguma, tā tad arī lielāka prieka un gaviļu kūsojuma. Tikai tie, kas visā cilvēciskā padēvībā māk liekt muguras dzīves nopietno darba uzdevumu priekšā, māk arī dzīvot un priecāties varenī un monumentāli kā paši dievi, kūsojot gaviļēs, kas viņus paceļ tālu pāri riebiņai niecīgu baudu rijībai.



III

Sociologiciskie raksti



§ 1. Socioloģija kā īpatnēja sabiedriska zinātne.

Socioloģija ir viena no sabiedriskām (jeb socialām) zinātnēm, t. i. no zinātnēm par sabiedrību. Kā pārējās minamas valsts zinātne, tiesību zinātne, tautsaimniecības zinātne. (Pēdējo mēdz saukt arī par politisko ekonomiju.)

Socioloģija nestāv vienkārši blakus pārējām sabiedriskām zinātnēm, bet gan atrodas pavisam īpatnējā attiecībā pret tām. Tas izprotams sekojoši. Katra no šīm pārējām sabiedriskām zinātnēm ir tādā ziņā speciala sabiedriska zinātne, ka tā nepētī vis sabiedrību kā veselo, bet piegriežas kādai vienai sabiedrības pusei: valsts zinātne interesējas par valstiskām liniām sabiedriskā dzīvē, t. i. par sabiedrisko dzīvi tiktāl, cik tā ir spaidu kārtā organizēta (jo valsts, kā tiks aprādīts kādā vēlākā iztirzājumā, ir spaidu kārtā organizēta sabiedrība); tiesību zinātne no sabiedrības kā veselā izceļ tiesiskās attiecības; tautsaimniecības zinātne pētī sabiedriskās saimniecības faktus. Tā kā nevar būt valsts, kas pastāvētu neatkarīgi no sabiedriskās saimniecības, un nevar būt sabiedriskās saimniecības, kas pastāvētu ārpus tiesiskās iekārtas, tad valsts zinātnē neizbēgami jārunā arī par tautsaimniecību, tautsaimniecības zinātnē — par tiesībām u. t. t., t. i. katrā specialā sabiedriskā zinātnē jāskar arī parādības, kas iederas citu sabiedrisko zinātņu joslās. Tomēr katra no sabiedriskām zinātnēm padara tikai kādu vienu joslu sabiedrības veselā par savu specialobjektu, pārējās skardama tikai tiktāl, cik tas vajadzīgs tās specialā uzdevuma veikšanai.

Lai cik tālu arī ietu sabiedrības atsevišķo parādību (valstisko, tiesisko, tautsaimniecisko) pētīšanā, viens uzde-

vums vienmēr paliek neveikts, proti — neiztirzāta paliek sabiedrība kā nedalams veselais, kas īpatnējā veidā apvieno sevī valstiskās, tiesiskās un tautsaimnieciskās parādības. Skaidrs tā tad, ka bez specialām sabiedriskām zinātnēm vajadzīga vēl kāda cita zinātne, kas tādā ziņā būtu vispārīga sabiedriskā zinātne, ka tā pētītu sabiedrību kā veselo, kurā atsevišķas sabiedriskas parādības ieiētu tikai kā nepatstāvīgi komponenti. Tāda zinātne arī būtu socioloģija.

Sabiedrisko zinātņu attīstība īsumā raksturojama sekojoši. Valsts zinātnei pamatus liek senie grieķi; tiesību zinātnei — senie romieši; tautsaimniecības zinātnes nevarīgi sākumi gan jau ir 16. un 17. gadsimtos, bet īstā un paliekošā nozīmē tā tiek nodibināta tikai 18. gadsimtā; socioloģijas pamatu likšana notiek tikai 19. gadsimta pirmā pusē. Lai pareizi saprastu aprādīto kārtību sabiedrisko zinātņu attīstībā, jāievēro, ka atsevišķas zināšanas par sabiedrību, kādas sastopamas jau sen pirms katras sabiedriskas zinātnes, vēl nav tas pats, kas sabiedriskā zinātne. Savā idejā, t. i. pēc sava ideālā uzdevuma ņemta, katra zinātne ir patiesu un pietiekoši pamatotu spriedumu sistema par kādu noteiktu esošo, kas tad saucas šīs zinātnes priekšmets. Par kādas zinātnes dzimšanas momentu tāpēc jāuzskata laiks, kad pirmo reizi tiek mēģināts noskaidrot tās priekšmetu, kā arī pietiekoši pamatot un savest sistematiskā kārtībā visus spriedumus par šo priekšmetu.

Attiecībā uz socioloģiju to pirmo reizi ir veicis franču pētnieks Ogists Konts (Auguste Comte † 1857), kāpēc viņš arī tiek uzskatīts par socioloģijas kā vispārīgās sabiedriskās zinātnes dibinātāju. Viņš pats konstruējis arī vārdu „socioloģija“. (Te ir vietā brīdinājums no samaiņas, kāda var rasties uz vārdu izrunas līdzības pamata, proti — no minētā Konta samaiņas ar 1804. g. mirušo vācu filozofu Kantu, kura domas arī bieži tiek aprādītas sabiedriskās zinātnēs.)

Socioloģija tā tad ir daudz jaunāka par valsts, tiesību

un tautsaimniecības zinātnēm un, jādomā, arī visgrūtākā no sabiedriskām zinātnēm. Tāpēc nav brīnums, ka lai gan socioloģiskā literatūra jau sasniegusi grandiozus apmērus, tomēr nav vēl pilnīgas vienprātības ne pašas socioloģijas priekšmeta izpratnē, ne arī pētnieciskos rezultatos. Tāpēc ir svarīgi īsumā iepazīties ar paša Konta uzskatiem, kam socioloģijā bijusi pamatlicēja loma un liela loma vēl arvien ir arī tagadnē.

Konts kā pirmais izsaka domas par tādas sabiedriskas zinātnes nepieciešamību, kas pētītu sabiedrību kā veselo, kurā atsevišķās parādības iekļaujas kā komponenti. Viņam jau ir pilnīgi skaidrs, ka atsevišķas sabiedriskas parādības ir visciešākā sakarā vienas ar otrām. Tādu parādību iekļaušanos sakara vienībā viņš sauc par „konsensu” (lat. consensus = saskaņa) un ietver tajā arī garīgo kulturu. Tas ir ļoti svarīgi, jo, kā vēlāk tiks aprādīts, kulturas laikmeta sabiedrībā garīgā kultura ieiet kā viena no uzbūves plāksnēm. Vienā ziņā gan Konts bija vēl nepietiekoši tālredzīgs: viņš nespēja pietiekoši novērtēt saimniecisko (ekonomisko) pusi sabiedrības dzīvē, kuru tad vēlāk pārspīlēti izcēla tā sauc. ekonomiskais materialisms jeb marksistiskā teorija.

Sīkāk Konta uzskati par socioloģiju raksturojami sekojoši. 1) Pēc savas metodes, t. i. pēc veida, kā tā var veikt savu uzdevumu, socioloģijai jābūt stingri empiriskai jeb pieredzes zinātnei, kuras vienīgais pamats tās spriedumu veidošanā ir pati sabiedrisko parādību pieredze. 2) Socioloģijai jābūt arī tīri teoretiskai zinātnei, t. i. zinātnei, kas pētī sabiedrību tīros izziņas nolūkos. Tas nenozīmē, ka tās sasniegumus nevarētu vēlāk izlietot arī praktiski. Taisni otrādi: Konts domāja, ka katrus teoretiskas zinātnes rezultātus vēlāk var izlietot dzīves praktikā. Tāpēc viņš domāja arī, ka socioloģiskie pētījumi kādreiz varēsot kļūt par tikpat drošu pamatu sabiedrības pārveidošanai (tā sakot — socialai teknikai), cik dabas zinātniskie pētījumi ir jau kļuvuši par pamatu dabas pārveido-

šanai (t. i. uz dabu attiecīgai teknikai, citādi sakot: ķermeniskās pasaules teknikai). Tik grandiozām Konta ceļībām gan nebija lemts piepildīties, kā par to būs runa vēlāk. 3) Socioloģijai jābūt nevis vēsturiskai zinātnei par vienreizējiem sabiedriskiem notikumiem pagātnē, bet gan tai jāmeklē vispārīgi sabiedriskās iras likumi. Tagadnes terminoloģijā to varētu izteikt tā: socioloģijai jābūt nevis individualizējošai, bet ģeneralizējošai zinātnei. 4) Socioloģijai jāpētī kā sabiedrības kārtība, tā arī tās progress. Mūsu dienu terminoloģijā būtu izdevīgāki teikt: socioloģijai jāpētī kā sabiedrības uzbūve, tā arī tās attīstība. Mācība par sabiedrisko uzbūvi Kontam saucas socialā statika, mācība par sabiedrības attīstību — socialā dinamika. Un tā kā socioloģija viscaur pētī sabiedriskās dzīves vispārīgas likumības (nevis atsevišķus gadījumus, kā vēsture), tad — apvienojot šo 4. punktu ar iepriekšējo 3. — var teikt, ka socioloģijai jāatrod kā sabiedrības uzbūves, tā arī sabiedrības attīstības likumi. Ka sabiedriskā dzīve viscaur pakļauta nelaužamiem iras likumiem (t. i. likumiem, kas — līdzīgi dabas likumiem — nav vis cilvēku gribas doti, bet pastāv neatkarīgi no katras gribas), par to Konts bija nesatricinami pārliecināts. Viņam pieder izteiciens: „Es pierādīšu ar faktiem, ka cilvēku sugas attīstībai ir tikpat nelaužami likumi kā akmens krišanai.“ (Ka arī šī Konta pārliecība bija pārspīlēta — tiks apskatīts vēlāk, § 9.)

Kopsavilkumā par Og. Konta uzskatiem var teikt sekojošo: socioloģiju viņš saprata kā tīri teoretisku zinātni par sabiedrisko parādību konsensu, kurai jādibinās vienīgi uz pieredzes un jāuzstāda kā sabiedrības uzbūves, tā arī attīstības likumi. Īsā un modernā terminoloģijā: Socioloģija tika domāta kā empiriska un tīri teoretiska zinātne par sabiedrības kā veselā uzbūves un attīstības likumiem. Tādai socioloģijas izpratnei ir bijusi liela loma socioloģijas vēlākā attīstībā.

§ 2. Sabiedrības uzbūve kulturas laikmetā.

Ar cilvēku sabiedrību vispār, vienalga, vai tā ir kulturas vai pirmskulturalā laikmeta sabiedrība, vai tā ir valsts vai nē, jāsaprot tāds cilvēku daudzums, kas raksturots ar relatīvi ilgstošu mērķu kopību un ar organizētu sadarbību šo mērķu realizācijas virzienā. Citādi sakot, cilvēku sabiedrībai vispār piemīt sekojošas būtiskas pazīmes: 1) indivīdu daudzums, 2) relatīvi ilgstoša mērķu kopība, 3) sadarbība, 4) organizācija.

Nevar būt sabiedrības, kur nav indivīdu daudzskaitļa. (Tāpēc arī Robinsona dzīve vientuļā salā ir dzīve ārpus sabiedrības, kuras minimums sākas tikai ar Piektdienas atrašanu). Bet arī pūlis ir indivīdu daudzums. Sabiedrība atšķiras no pūļa ar relatīvi ilgstošo mērķu kopību, kamēr pūlī mērķu kopība ir īslaicīga un atsevišķos gadījumos pat ļoti ātri izgaist (kā, piem., kādas linču tiesas gadījumā, pēc kuras tās dalībnieki var ne tikai zibeņātri izklist, bet arī tikpat ātri zaudēt katru mērķu kopību ar pārējiem līdzgaitniekiem). Bet arī relatīvi ilgstošu mērķu kopības vien nepietiek, lai kāds cilvēku daudzums jau būtu sabiedrība. Ir iespējams, ka pat milzīgs vairums indivīdu ļoti ilgstoši un intensīvi nododas viena un tā paša mērķa realizācijai, bet, tā sakot, katrs uz savu roku, varbūt pat viens par otru nekā nezinādami. Par sabiedrību tādā gadījumā runāt nevar, jo minētie indivīdi darbojas pilnīgi izolēti, t. i. tiem trūkst sadarbības. Visbeidzot vēl ir svarīgi, ka ilgstošai sadarbībai ilgstošu mērķu virzienā nepieciešams, lai šī sadarbība būtu iekārtota, t. i. lai tai būtu vairāk vai mazāk noteiktas formas, lai indivīdiem tajā būtu noteikta vieta, līdzīgi tam, kā organismā katram organam ir noteikta vieta sadarbībā ar pārējiem orgāniem — sadarbībā, kas ietver atsevišķu orgānu darbību visa organisma darbības vienībā. Kulturas laikmeta sadarbībā organizācijas veids ir ietverts noteiktās normās, kādu vēl nav tur, kur sabiedrība dibinājas tikai sabiedriskos instinktos. (Par

ceļu no sabiedriskiem instinktiem līdz sabiedriskām normām būs runa kādā vēlākā iztirzājumā, sk. § 4.) Organizācija minētā nozīmē, kā viens no sabiedrības uzbūves momentiem, nav tas pats, kas organizācija kā vesela sabiedriskā vienība (piem., kā sporta, kulturas u. taml. organizācijas). Lietojot vārdu „organizācija“ šai otrā nozīmē, ar to parasti saprot patvaļīgi darinātas sabiedriskas vienības, pretēji tādām, kas radušās nepatvaļīgas augšanas ceļā.

Minētās pazīmes gan ir nepieciešamas un pietiekošas, lai cilvēku sabiedrību atšķirtu no tādām cilvēku kopībām, kas nav sabiedrības, bet šīs pazīmes, pašas par sevi vien ņemtas, ir tikpat nepietiekošas sabiedrības dziļākai izpratnei, cik nepietiekošas, piem., ir trijstūra ģeometriskā definējumā uzrādītās pazīmes pilnīgākai trijstūra izpratnei. Jau daudz dziļāk var tvert, iztirzājot sabiedrības uzbūvi pēc tās materiala un formas, kā arī ieskatot šīs uzbūves daudzplāksnību.

Ar sabiedrības materialu jāsaprot tas, kas iesaistīts sabiedrības vienībā. Cilvēku sabiedrībā šis „kas“ ir paši cilvēki vai arī, kā mēdz teikt, sabiedrības locekļi. Tie ir, tā sakot, ķieģeļi sabiedriskās celtnēs. No sabiedrības materiala jāatšķir tas, kā cilvēki sabiedrības vienībā iesaistīti, citādi sakot — tas veids, kādā atsevišķi indivīdi sakļaujas organizētā sadarbībā ar citiem virzienā uz relatīvi ilgstošiem kopējiem mērķiem. Šis veids arī saucams par sabiedrības formu.

Kolīdz kaut cik dziļāk ieskatās kulturas sabiedrības uzbūvē, gribot negribot jāatzīst, ka te ir darīšana ar divām dažādām formām reizē, kuras gan cieši saistītas viena ar otru. Tas saprotams sekojoši:

Katrā kulturas sabiedrībā ir nozīmīgas zināmas normas, bet normas vispār ir prasījumi jeb imperatīvi, kas adresēti uz sabiedrības locekļiem un kas izsaka pavēli (tev būs!) vai aizliegumu (tev nebūs!). Šīs pavēles resp. aizliegumi pavēl resp. aizliedz zināmus izturēšanās veidus. Tas, savstarpējās izturēšanās veids, kas normās tiek pra-

sīts, kādam vajadzētu pastāvēt, var tikt apzīmēts kā sabiedrības ideālā jeb vajadzies, jeb normatīvā forma. Nenoliedzami tomēr, ka cilvēki ne vienmēr un ne visi pilda sabiedriskās normas, t. i. ka sabiedrības locekļu faktiskā sabiedriskā izturēšanās ne vienmēr saskan ar normās prasīto. Tāpēc bez jau minētās normatīvās formas vēl nepieciešami jārunā arī par sabiedrības reālo jeb faktisko formu kā par to savstarpējas izturēšanās veidu, kāds virzienā uz normatīvo formu katrreiz faktiski panākts, realizēts. Daži pētnieki gan minēto izšķirību mēdz apzīmēt kā izšķirību starp reālo un normatīvo sabiedrību, bet tāds apzīmējums nav izdevīgs: īstenībā jau nav darīšana ar divām dažādām sabiedrībām, bet gan ar vienas un tās pašas sabiedrības divām dažādām formām.

Tā kā kulturas laikmeta sabiedrība bez normām nav iespējama, bet novirzījumi no tām arī vienmēr pastāvējuši un pastāvēs, tad saprotams, ka kulturas sabiedrība ietver sevī īpatnēju spraigumu starp to, kas ir, un to, kam vajadzētu būt, t. i. spraigumu starp iru un vajadzī. Šis spraigums iemontēts pašas kulturas laikmeta iedarbības pamatos, un tā tad lielākos vai mazākos apmēros vienmēr arī pastāv. Pilnīgs kādas kulturas laikmeta sabiedrības raksturojums tāpēc prasa uzrādīt kā šīs sabiedrības normatīvo, tā arī faktisko formu. Var gadīties, ka sabiedriskas vienības, kas normatīvi skatot ir tuvas, pēc faktiskās dzīves formas skatoties var būt tālas (piem., pēc vienādiem statūtiem veidotās biedrībās faktiskais to dzīves veids var ļoti atšķirties atkarībā no biedru rakstura, mantas stāvokļa, tautības u. taml. apstākļiem; tāpat var notikt, ka dažādās karaspēka daļās, kas gan pakļautas vienam un tam pašam reglamentam, faktiskais stāvoklis tomēr ir izšķirīgs). Var būt arī otrādi: ka normatīvi tālu stāvošas sabiedriskas vienības pēc savas faktiskās formas var būt tuvas, — var pat gadīties, ka normatīvās izšķirības iet vienā, faktiskās — otrā virzienā. (Tā, piem., lai gan Francija pēc savas normatīvās formas ir demokrātiska republika, Anglija —

konstitucionāla monarchija, tomēr faktiskās dzīves formas Anglijā ir daudz demokrātiskākas nekā Francijā, pateicoties gadsimtu ilgām un solidām parlamentārisma tradīcijām Anglijā.)

Tālāk jāievēro, ka sabiedriska vienība tikai tiktāl pastāv, cik indivīdi sabiedriskām normām brīvi vai piespiesti pakļaujas. Ja tādas pakļaušanās vairs nav, normas paliek „tikai idejā” vai „tikai uz papīra”. Tāpēc tālredzīgi likumdevēji sargas izdot likumus, kuru atzinumu faktiski nevar panākt, jo tādi likumi, pieradinot pie domas, ka tos var arī nepildīt, grauj pašas likumdevējas varas autoritāti, tāpat kā grauj kara disciplīnas autoritāti tādas militāras normas, kuru pildīšanu faktiski nevar nodrošināt: normu devēja instance te atsedz savu nevarību. Taisni pēdējos gados visiem pārāk labi zināms, cik ļoti Tautu savienības autoritāti ir satricinājuši tādi lēmumi un ierosinājumi attiecībā uz tajā ieejošām valstīm, kuru pildīšanu tā nav varējusi panākt. Prasījumu (t. i. pavēļu un aizliegumu) ziņā tā tad vienmēr labāk turēties pie minimuma nekā pie maksimuma. Tieši šeit ir punkts, kurā parasti kļūdas jauni, vēl nepiedzīvojuši priekšnieki, un nereti jau pašā sākumā tiktāl iedragā savu autoritāti, ka vēlāk tikai ar lielām grūtībām vai pat nemaz vairs to nevar saglabāt. (Par teroru, kā vienu no visstiprākiem, bet arī visbīstamākiem līdzekļiem garantēt normu pildīšanu, būs runa vēlāk, iztīrējot problēmu par indivīdu iesaistījumu sabiedrībā un valstī, sk. § 10.)

Atbildību par normu pārkāpumu saprātīgi var uzlikt tikai tādām indivīdam, kas vispār ir pašapziņas spējīgs un kas pārkāpuma momentā ir bijis pašapziņas stāvoklī. Kā pašapziņas minimums jāuzskata apziņa par savu es pretēji tam, kas nav es, citādi sakot, apziņa par savu „pats” pretēji tam, kas nav „pats”. Pilna pašapziņa tomēr aptver vairāk, un proti sekojošus 3 momentus: 1) jau minēto apziņu par savu „es” jeb „pats” pretēji tam, kas nav mans

„es“, nav mans „pats“; 2) apziņu par to, ko es varu darīt; 3) apziņu par to, kādas sekas var būt manai darbībai.

Pilnu atbildību par normu pārkāpumu var uzlikt tikai tiktāl, cik pārkāpuma brīdī ir bijusi pilna pašapziņa. Tāpēc, piem., tā sauc. prāta aptumšošanās brīdī izdarītie pārkāpumi tiek citādi sodīti nekā tie, kas izdarīti pie pilnīgi skaidras pašapziņas. Tāpēc par bērnu un garā vājo pārkāpumiem neuzliek atbildību viņiem pašiem, bet viņu aizbildņiem. Tāpēc arī par noziedzīgām darbībām pūļa stāvoklī, kurā cilvēks lielākā vai mazākā mērā zaudē savu pašapziņu, atbildību uzliek citādi, nekā par pārkāpumiem ārpus pūļa.

§ 3. Daudzplāksnība kulturas laikmeta sabiedrības uzbūvē.

Ievērojot to, kas augstāk teikts par sabiedrības materiālu un formu, kļūst skaidrs, ka sabiedrības uzbūve kulturas laikmetā ir ļoti sarežģīta. Sīkākā iztirzājumā šī sarežģītība atsedzas kā sekojoša četrplāksnība, t. i. kā sabiedrības, kā veselā, iekļaušanās sekojošās četrās plāksnēs reizē:

1) Ciktāl cilvēkiem, kā sabiedrības locekļiem, ir ķermeņi, kas var tikt apskatīti no tīri fizikālo īpašību puses, t. i. no tādu īpašību puses, kas cilvēku ķermeņiem kopējas ar nedzīvas dabas ķermeņiem (kā, piem., no telpas piepildījuma, smaguma, kustību u. taml.), sabiedrība iekļaujas fizikalā plāksnē. Bieži vien gadas, ka pirmā kārtā jārespektē taisni šī fizikalā puse sabiedriskos notikumos, kā, piem., sakarā ar novietošanas vajadzībām telpās, ar kustību iespējamības nodrošinājumu, ar transportu, ar grīdu, tiltu izturības noteikšanu u. t. t. Taisni militarā dzīvē tāda veida problēmas dažreiz pat ļoti grūti atrisināmas, piem., steidzamā karaspēka pārvietošanas gadījumā. Tāpat ir zināms, kādas grūtības dažreiz rodas policijai sakarā ar sabiedrisko

notikumu tīri fizikalo pusi (piem., sakarā ar kustību regulēšanu sabiedriskām procesijām).

2) Sabiedrības locekļu ķermeņiem ir arī tādas īpašības, ar ko tie atšķiras no nedzīvās dabas ķermeņiem un ir līdzīgi pārējiem dzīvās dabas, un it sevišķi dzīvnieku valsts, ķermeņiem. Sakarā ar to sabiedrība iekļaujas arī bioloģiskā plāksnē. Attiecībā pret sabiedriskiem notikumiem te rodas pavisam citi uzdevumi nekā augstāk aprādītie, un, proti, tādi, kas sakarā ar dzīvu organismu eksistences nosacījumiem. Barošanas, gērbšanas, svaiga gaisa nodrošināšanas, atpūtas, dziedniecības, sanitātes vispār, asenizācijas u. taml. uzdevumi, kas tieši militārā dzīvē reizēm tik grūti atrisināmi, — visi šie uzdevumi atkristu, ja cilvēkiem, kā sabiedrības locekļiem, viņu ķermeņi būtu neorganiskas dabas. Tā kā katras saimniecības pirmais un tiešais uzdevums ir sagādāt tā sauc. eksistences minimumu, kas ir barības, apģērba, dzīvokļa u. taml. tīri bioloģisku vajadzību apmierinājuma minimums, tad skaidrs, kāda milzīga loma sabiedrības dzīvē pieder saimnieciskai pusei. Kādas rūpes tas var sagādāt valsts vadībai, ir zināms no tiem reizēm jau vai izmisuma pilniem plāniem, ar kādiem dažas tagadnes valstis cīnās par savu pilsoņu saimniecisko labklājību.

3) Ar savu dvēseles dzīvi sabiedrības locekļi iekļaujas psiholoģiskā plāksnē. Tāpēc attiecībā pret sabiedrību rodas arī problēmas, kas saistītas ar dvēseliskiem pārdzīvojumiem zināmā sabiedriskā iekārtā, piem., sabiedriskas un speciāli valstiskas audzināšanas, tāpat aģitācijas un propagandas problēmas, par kurām sīkāk būs runa vēlāk.

Ciktāl sabiedrība iekļaujas fizikalā un bioloģiskā plāksnē, tās eksistence ir tādā ziņā ārēja, ka šī sabiedrība, tāpat kā katra ķermeniska realitāte, ir visiem tieši pieejama, visiem vienādi labi saskatāma. Pārejot uz psiholoģisko pusi sabiedrībā, skaram jau to sabiedriskās realitātes pusi, kas norisinājas dvēseliskā iekšienē, un tādā ziņā iekšienē, ka dvēseliskie pārdzīvojumi (domāšanas, jūtu, gri-

bas procesi) tieši zinami tikai tam subjektam, kas pats tos pārdzīvo, bet pārējiem — tikai tiktāl, cik šie procesi izpaužas. ķermeniskā ārpusaulē (mimikā, žestos, valodas skaņās u. taml. tā sauc. ārējās izteiksmes veidos). Tāpēc arī asi jāšķiro cilvēka ārējā (t. i. viscaur ķermeniskā pasaulē iekļaujošās) izturēšanās sabiedrībā no viņa iekšējās sabiedriskās izturēšanās (kura norisinājas viņa domāšanā, jūtās, gribā). Piemēra pēc lai minam tikai cilvēka pakļaušanos valsts rīkojumiem. Var notikt, ka ārēji divi cilvēki pilnīgi vienādi šiem rīkojumiem pakļaujas, piem., pilnīgi nevainojami maksā valstij noteiktu nodokli, bet kamēr viens to dara labprātīgi, otrs iekšēji nolād visu to valstisko iekārtu, kas viņu uz šo nodokli piespiež.

Ieaugot kādā sabiedriskā vienībā, cilvēks ieaug arī tajos veidojumos, kas vai nu paši ir šīs vienības kolektīvs darinājums, vai vismaz šīs vienības robežās ir nozīmīgi, kaut arī pārņemti no citurienes. Tāpēc, piem., ieaugšana zināma laikmeta un vietas sabiedrībā ir arī ieaugšana šai sabiedrībā valdošā tiesiskā, saimnieciskā, valstiskā iekārtā, tiesiskās, tautsaimnieciskās, valstiskās idejās, kā arī šai sabiedrībā valdošos teoretiskos uzskatos, mākslinieciskā gaumē, moraliskos un reliģiskos uzskatos un taml. veidojumos, kas neizkūst atsevišķa individa dzīves apjomā, bet pārtver lielu indivīdu vairumu. Sabiedrībā cilvēks ne tikai atrodas citu vidū, bet arī, tā sakot, aplīp ar to, ko šie citi vai nu paši darinājuši, vai savukārt pārņēmuši. Viss tas rada īpatnējus pārdzīvojumus indivīda dvēseles dzīvē, t. i. rada īpatnēju dvēselisku noskaņojumu, kas ir iekšējais jeb subjektīvais korelats kā ārējai sabiedriskai iekārtai, tā arī šai iekārtā pastāvošam tā sauc. objektīvam garīgumam („objektīvam garam“), t. i. garīgumam, kas neizkūst atsevišķa indivīda dzīves apjomā, bet pārtver lielu indivīdu vairumu (principā neierobežotu!) un par ko būs runa nākamā punktā, iztīrējot ceturto sabiedrības uzbūves plāksni. Īsta, pilnīga iekļaušanās kādas sabiedrības kopībā, tā tad, nozīmē ne tikai iekļaušanos zināmā ārējā sabiedriskā ie-

kārtā, bet arī — tāda dvēseliska noskaņojuma rašanos, kas atbilstu kā šai ārējai iekārtai, tā arī tajā valdošam garīgumam, un kas tāpēc, tā sakot, sabiedriski cementē individu no iekšienes. Tāpēc saprotams, ka ārējas iekārtas rašanās vai sabrukums vēl nenozīmē attiecīgu pārmaiņu dvēseles dzīvē, un arī otrādi: ka sabiedriskā noskaņojuma maiņa vēl pati par sevi nenozīmē attiecīgu ārējās iekārtas maiņu. Ja nonāk līdz lielai nesaskaņai starp ārējo sabiedrisko iekārtu un iekšējo sabiedrisko noskaņojumu, sprai-guma pārmērs var novest pie lielām socialām eksplozijām. Socialā miera atgūšana tad nozīmē jauna līdzsvara radīšanu starp sabiedriskās norises ārpusi un iekšpusi. Normalā, parastās, mērenās linijās ritošā sabiedriskā dzīve ir raksturota ar to, ka ārējās iekārtas maiņas ir pietiekošā saskaņā ar iekšējā sabiedriskā noskaņojuma maiņām. Šī saskaņa normalos apstākļos tiek panākta savstarpīgas iedarbības ceļā starp ārējo iekārtu un iekšējo noskaņojumu.

Politisko emigrantu liktenis (runājot par emigrantu masām, nevis atsevišķiem gadījumiem) taisni tāpēc tik smags, ka viņi nevar pilnīgi ieaukt tās ārvalsts sabiedriskā noskaņojumā, kuras ārējā iekārtā tie dzīvo, bet nevar arī pietiekoši izveidot to sabiedrisko noskaņojumu, kas rodas viņu atstātā tēvijā sakarā ar tur notiekošām dzīves maiņām. Tā viņi līdz ar savas tēvijas ārēju zaudējumu pamazām zaudē to arī iekšēji un ar laiku it kā pilnīgi karājas gaisā. Pretēji šiem, tā sakot, „ārējiem emigrantiem“, kas dzīvo ārpus savas tēvijas sabiedriskās iekārtas, varētu runāt arī par tādiem, kas turpina dzīvot tēvijas sabiedriskā iekārtā, bet ar savu dvēselisko noskaņojumu tajā neiekļaujas. Viņus varētu apzīmēt par „iekšējiem emigrantiem“. Arī viņu liktenis nekādā ziņā nav viegls.

4) Kulturas laikmeta sabiedrība ar to atšķiras no dzīvnieku sabiedrības un tāpat no pirmskulturalās cilvēku sabiedrības, ka kulturas laikmeta sabiedrībai ir arī garīgās kulturas plāksne. Ieslēgdams sabiedrisko parādību „konsensā“ arī garīgo kulturu, Og. Konts ir pierādījis sa-

vas socioloģiskās domas dziļumu attiecībā uz kulturas cilvēku sabiedrību. (Par pirmskulturalā laikmeta sabiedrību un arī par dzīvnieku sabiedrību gan viņam vēl bija stipri naivi uzskati, jo plašāki zinātniski dati šajās nozarēs radās tikai 19. gadsimta otrā pusē.)

Vārds „gars“ resp. „garīgais“ visās kulturas valodās ir daudznozīmīgs. No visām šī vārda nozīmēm šeit pietiek ievērot divas: a) Gars plašākā nozīmē aptver neķermenisko realitāti vispār, — kā to, kas viscaur iekļaujas atsevišķos individos un saucas viņu dvēseles dzīve (domāšanas, jūtu, gribas procesi), tā arī to, kas atsevišķos individos vairs neiekļaujas, bet var būt kopēja garīga vide neaprobežotam indivīdu vairumam (garīgā kultura ar tās nozarēm). Abu šo realitātes veidu izšķirība jau iztirzāta iepriekšējā (3.) punktā. b) Gars šaurākā un specifiskā nozīmē aptver tikai garīgo kulturu.

Garīgā kultura ir nevis kāda no psihiskiem subjektiem pilnīgi neatkarīga realitāte, bet gan tāds šo subjektu kolektīvs darinājums, kas, reiz radies, ir jau lielā mērā neatkarīgs no atsevišķu subjektu likteņiem un iedarbojas atpakaļ uz šiem subjektiem kā garīgā vide, ko vēlākās paaudzes lielākā vai mazākā mērā iesūc sevī jau no bērnības un, savukārt papildinādamas to ar saviem garīgiem sasniegumiem, raida tālāk kā mantojumu nākamām paaudzēm. Tā tas ir ar visiem tiem neķermeniskiem veidojumiem, kas principāli vairs nav piesaistīti atsevišķiem indivīdiem, bet var kļūt neaprobežoti daudzu indivīdu kopējs īpašums, kā, piem., ar zinātnēm, mākslām, moralēm, reliģijām, tiesībām, ar politiskiem, tiesiskiem, saimnieciskiem u. taml. uzskatiem, ar visāda veida pamācībām, dzīves gudrībām u. t. t. u. t. t. Minētie veidojumi tāpēc arī tiek saukti ar filozofa Hēgeļa veidoto terminu par „objektīvo garu“, ka tie vairs nav ieslēgti atsevišķa subjekta robežās vien, kā tas ir ar dvēseliskiem pārdzīvojumiem. (Pēdējie var dažādiem subjektiem būt lai cik līdzīgi, bet katram tie vienmēr savi, nekādā ziņā ne kopēji.)

Garīgā kultūra, kā cilvēku ilgstošas garīgas sadarbības produkts, var rasties tikai sabiedrībā. Reiz radusies, tā caurauž visu sabiedrības uzbūvi, topot par šīs uzbūves neatņemamu sastāvdaļu. Vai var no sabiedrības izmest garīgo kulturu, neizmetot pašu šo sabiedrību kā kulturas laikmeta sabiedrību, t. i. neatmetot to atpakaļ pirmskulturalā laikmeta stāvoklī? — Skaidrs, ka nē! Arī tā augstāk jau aprādītā sabiedrības forma, kas tika apzīmēta kā normatīvā forma pretēji faktiskai, — arī tā ir iespējama tikai uz normu kā īpatnēju garīgu darinājumu pamata, un pati viscaur iederas sabiedrības garīgā plāksnē.

Arī sabiedrības garīgā plāksne, tāpat kā psiholoģiskā, ir tādā ziņā „iekšēja“, ka tā nav ķermeniskās ār pasaules sastāvdaļa. Ir tomēr liela izšķirība starp garīgās un psiholoģiskās plāksnes iekšējību: kamēr garīgie veidojumi ir visiem viena un tā pati iekšējība, dvēseliskie — katram sava.

§ 4. No dzīvnieku sabiedrības līdz kulturas cilvēku sabiedrībai.

Par cilvēku sabiedrības izcelšanos var būt divi pretēji pamatuzskati. Saskaņā ar vienu no tiem, sabiedriskā dzīve ir dabiskās augšanas produkts, neatkarīgs no cilvēka patvaļīgā lēmuma, kamēr pēc otra — sabiedrība ir cilvēku patvaļīgs darinājums. Minētais uzskatu pretstats visā visumā izpaudās jau sengrieķu domāšanā. Aristotelis mācīja, ka cilvēks pēc savas dabas esot „sabiedrisks dzīvnieks“, un ka sabiedrība, tā tad, pašas cilvēka dabas diktēta. Līdzīgi tam arī stoīki sabiedrībā redzēja dabas noteiktu nepieciešamību. Turpretim Epikurs un viņa piekritēji (piem., Lukrecijs) mēģināja sabiedrību atvasināt no līguma, ko patvaļīgi slēguši ārpus sabiedrības stāvējušie indivīdi, lai izbeigtu nepanesamo savstarpējās kaitēšanas stāvokli.

Sakarā ar to, ka jau 17. gadsimtā savu uzvaras gājieni iesāk tā sauc. mechanistiskais pasaules uzskats, kas visās lietās un parādībās redz tikai patstāvīgu elementu savienojuma produktus, sabiedrības patvaļīgās darināšanas teorijas (sauktas „socialā kontrakta“ teorijas) atmirdz sevišķi pievilcīgā gaismā. Ja Ņutona laikmetā lepni mēdza teikt: dodiet mums atomus un gravitāciju, un mēs jums uzbūvēsim visu ķermenisko pasauli, tad jo dabīgi bija izmēģināt līdzīgus ceļus arī sabiedrības izcelšanās izpratnē. Par socialās pasaules atomiem uzskatīja atsevišķus individus, bet attiecīgo, tā sakot, socialo gravitāciju meklēja individu apzinīgos aprēķinos.

Lai kā arī katrā atsevišķā gadījumā izveidotos socialā kontrakta teorijas, viens priekšnosacījums tām vienmēr nepieciešams, proti — atzinums, ka cilvēki kādreiz eksistējuši kā ārpus kopdzīves veidiem stāvoši individu. Tādu atzinumu tomēr tikai tik ilgi varēja uzturēt spēkā, kamēr sabiedriskās pētniecības joslā neieplūda vesela straume jauna, agrāk rīcībā nebijuša faktu materiala un uz tā dibinātu uzskatu. No šī faktu materiala un jauno uzskatu viedokļa agrākās teorijas bija jāatzīst par konstruktīvām, t. i. tādām, kas, lai cik arī asprātīgas būdamas, tomēr nestāvēja uz pietiekoša faktu pamata un tāpēc nevarēja sevi nodrošināt, tāpat kā vislielākā celtne nav droša, ja tās fundamenti nav pietiekoši stabili. Tieši 19. gadsimtam bija lemts pārliecinoši parādīt, ka socialā kontrakta teorijas pamats — cilvēka kā izolēta individa pieņēmums — ir viena no vistrauslākām fikcijām.

Vispirms jau jāsaka, ka 19. gadsimts bija košas vēsturiskas pētniecības uzplaukšanas laikmets. Tajā cilvēce pirmo reizi sāka skatīt savu pagātņi pieredzē dibinātas zinātnes gaismā, kamēr agrāk to skatīja vai nu ar ticības, vai arī caur patvaļīgu tīrā prāta konstrukciju brillēm. Tiekšme saskatīt cilvēces procesiju pēc iespējas tālākā pagātnē noveda pie tā, ka vēsture tika papildināta ar tā sauc. aizvēsturi jeb priekšvēsturi. Vēstures un aizvēstures dati,

kopā atsegdami kaut cik saskatamā veidā apm. desmit gadu tūkstošus no cilvēces pagātnes, cilvēku nerādīja kā izolētu būtni, bet gan vienmēr kā kopdzīves locekli. Citādi sakot: socialā kontrakta teorijas nevarēja rast atbalstu ne vēstures, ne aizvēstures joslās.

Otra pētniecības josla, kas arī sāka strauji attīstīties 19. gadsimtā un kam tāpat piekrita svarīga loma sabiedrības izcelšanās izpratnē, bija primitīvo tautu pētniecība. Sevišķi interesanti bija pētīšanas rezultāti pie primitīvām tautām Amerikā, Afrikā, Austrālijā un tās salās. Izrādījās, ka arī tur nevar būt runas par izolētu individu eksistenci. Arī tur, tā tad, socialā kontrakta teorijām pamatojumu smelties nevarēja.

Trešais svarīgais faktors bija evolūcijas mācības uzvaras gājiens 19. gadsimta otrā pusē, kas piespieda pašā cilvēkā redzēt nevis kādu dzīvniekiem brīnišķīgi pāri stāvošu būtni, bet gan tikai dzīvnieku attīstības augstāko vilni. Bet kāda tam varēja būt loma cilvēka sabiedrības izcelšanās izpratnē?

Jau minētā primitīvo tautu pētniecība gan atsedza līdz tam vēl maz pazīstamo primitīvo tautu dzīvi, bet uzpeldēja jautājums, vai šīs tautas vairs ir īstā nozīmē primitīvas. Un gribot negribot bija jāatzīst, ka pilnīgi primitīvas, t. i. pašos kultūras sākumos stāvošas, tās tomēr nav. Tāpēc bija iespējams teikt, ka ja arī šo tautu dzīvē nevar saskatīt izolētu individu eksistenci, tad tikai tāpēc, ka tās vairs nav īsti primitīvas. Palika, tā tad, iespējamība apgalvot, ka īstā primitīvā stāvoklī, kāda gan tagad uz zemes lodes vairs nevar konstatēt nevar, cilvēki tomēr ir eksistējuši ārpus sabiedriskām formām, t. i. ārpus ilgstošas kopdzīves veidiem.

Ja izrādītos, ka tie augstākie dzīvnieki, kuriem pirmciltvēki bijuši vislīdzīgāki, visi dzīvo sabiedrībā, un ka sabiedrībā tāpat dzīvo arī relatīvi primitīvais un arī kultūras cilvēks, tad ar lielu varbūtību būtu jāpieņem, ka cilvēks nekad nav eksistējis ārpus sabiedrības, jo citādi būtu

jāatzīst dīvains, pilnīgi neizprotams „izlēciens“ no sabiedriskās eksistences formas vienā evolūcijas starppakāpē, pilnīgi neizprotams tāpēc, ka par labu tam nevar uzrādīt nekādus kaut cik pietiekošus pamatus.

Meklējot atrisinājumu problemai par cilvēku sabiedrības izcelšanos, tā tad jāiet cauri ne tikai vēsturei, aizvēsturei un primitīvo tautu pētniecībai, bet... jāiet pāri cilvēciskuma robežām vispār — atpakaļ pie dzīvnieku pasaules, kuras augstākais attīstības punkts ir cilvēks.

Šai rakstā nekādā ziņā nav iespējams skart ļoti interesantos un arī ļoti pamācošos dzīvnieku sabiedrību pētījumus kaut cik sīkākā iztirzājumā. Pašreizējam nolūkam pilnīgi pietiek sekojoša sumara raksturojuma.

Ko cilvēku pasaulē nevar atrast, proti, pilnīgi izolētas individu dzīves, tas dzīvnieku pasaulē gan ir atrodams, jo nav ne mazāko šaubu, ka daudziem dzīvniekiem tāda izolēta eksistence, t. i. eksistence ārpus ilgstošām kopdzīves formām ar citiem, ir raksturīga. (Jāatzīmē, ka vienkārša sugas turpināšanai nepieciešama, t. i. tikai seksuāli motivēta pārošanās vēl nevar tikt atzīta par sabiedrisku kopdzīves veidu, jo tāda pastāv arī pie izolēti eksistējošiem individiem.) Bet kāpēc vieni dzīvnieki iesaistījušies ilgstošās kopdzīves formās, otri nē?

Spriežot pēc lielākās varbūtības, gan laikam būs jāatzīst, ka pēdējais un dziļākais bioloģiskais faktors sabiedrības izveidošanai ir individa nevarība sevī un savu vēl nepieaugušo pēcnācēju aizsargāšanā un apgādāšanā ar barību, t. i. individa nevarība cīņā par sevī pašā un savas sugas eksistenci. Sabiedrība tad ir — runājot individual-psiholoģijas nodibinātāja Alfreda Adlera vārdiem — „nodrošinājuma sistema pret nevarību“, tā palīdz atsevišķam individam veikt sevī un savas sugas uzturēšanas uzdevumus arī tādos apstākļos, kādos tas viens pats to veikt nevarētu. (Dzīvnieki tā tad tīri instinktīvi rīkojas pēc principa, ko cilvēks vēlāk ietver formulā: vienībā spēks.) Pie tam ir svarīgi iegaumēt, ka minētā individa nevarība at-

karājas ne tikai no viņa paša uzbūves vien, bet arī no viņa vēl nepieaugušo pēcnācēju nevarības pakāpes un augšanas ilguma. Tāpēc saprotams, ka, piem., no plēsīgiem putniem, kas apgādāti ar labiem aizsargāšanās līdzekļiem, vairums dzīvo ārpus sabiedrības (ērgļi u. c.), kamēr bezdelīgas, melnās vārnas, zvirbuļi dzīvo lielos baros. Putnu valstībā vissabiedriskākie laikam gan ir papagaiļi, jo visi to veidi vienādi sabiedriski. Un viens no svarīgākiem faktoriem te droši vien tas, ka papagaiļu mazuļi pirmo 3 mēnešu laikā ir galīgi nevarīgi. (Ja ievērosim, ka cilvēka bērns, salīdzinot viņu ar dzīvnieku mazuļiem, piedzimst kā visnevarīgākais un ka kopšanas laiks tam visilgākais, tad jo sevišķi kļūs saprotama sabiedrības tīri bioloģiskā nepieciešamība arī cilvēkam.)

Ja pēc iepriekš teiktā būtu skaidrs, ka individa nevarība var tikt uzlūkota kā kopdzīves izveidošanās dziļākais cēlonis, tad jāievēro vēl arī, ka nevarības pārspēšanai izveidotās socialās grupas parasti ietver tikai individus, kam kopīga izcelšanās. Piem., no kādā vietā masās sablīvētām oliņām radušies pēcnācēji var zinamu laiku turēties kopā, jo tas atvieglo briesmu ievērošanu un garantē arī vismaz dažu individu izdzīvošanu apstākļos, kādos izolēti individi visi aizietu bojā. Tā tas ir pie dažu tauriņu kāpuriem un dažu zivju mazuļiem. Vienkāršākās no tādām sabiedrībām raksturotas ar to, ka tikai vienas paaudzes individi te turas kopā, un dažreiz pat tikai uz neilgu laiku, lai pēc tam izklistu. Sarežģītākas ir sabiedrības, kurās vecāki baro savus bērnus, jo tādās kopdzīvē ietvertas jau divas paaudzes, kā tas, piem., ir pie sociāli dzīvojošiem putniem un zīdītājiem. Ja bērni paliek pie vecākiem ilgāku laiku, līdz tiem savukārt ir bērni, tad rodas asociācijas, kas ietver jau vairāk kā divas paaudzes. Skaidrs, ka sabiedrisko saistību ciešums te ļoti augsts. Tā tas, piem., ir pie anti-lopēm un pie tiem dzīvniekiem, kas cilvēkam stāv vistuvāk — pie pērtiņiem. Cilvēku sabiedrībā liekas pats par sevi saprotams, ka tā var ietvert vairākas paaudzes.

Ir gan ticis apgalvots, ka izcelšanās kopība varētu būt pilnīgi patstāvīgs sabiedrošanās faktors. Pareizāk tomēr laikam būs atzīt, ka vismaz gadījumu vairumā tā ir tikai palīgfaktors, kas attiecīgi ierobežo pamatfaktora (augstāk iztirzātās individa nevarības) lomu, jo pie dzīves cīņas ļoti spējīgiem plēsīgiem dzīvniekiem izcelšanās kopība vien sabiedrības tomēr nerada.

Ja individa nevarība ir faktors, kas pēdējā aprēķinā nosaka sabiedrības pastāvēšanas nepieciešamību, tad kā faktori, kam loma sabiedrisko vienību lielumā un ciešumā, pirmā kārtā minami sekojošie divi: 1) savstarpīgas uztveres un signalizācijas līdzekļi; 2) barības lauka lielums.

Lai dzīvnieku indivīdi varētu izveidot sabiedrisku vienību, ir nepieciešams, lai tie kaut kā varētu ieslēgties atsevišķus individuus pārtverošās kopdzīves formās, t. i. lai viena individa izturēšanās būtu ne tikai viņa paša, bet arī citu indivīdu izturēšanās noteikta. Tādam nolūkam savukārt ir nepieciešams, lai indivīdi kaut kā varētu uztvert viens otra izturēšanos un, labākā gadījumā, vēl arī signalizēt. Jo lielāks indivīdu vairums tādā veidā var savstarpīgi viens otru uztvert un, labākā gadījumā, arī signalizēt, un jo daudzējādāki var būt attiecīgās uztveres rezultāti resp. signāli, jo skaitā lielākas un iekšēji ciešākas var kļūt sabiedriskās vienības.

Kā vislabākie „tāljutekļi“ parasti tiek minēti redze un dzirde. Vistālāk (pat līdz zvaigznēm!) var tvert redze un tāpat tā var visnoteiktāk fiksēt tverto priekšmetu vietu telpā. Dzirde kā tāluma tā uztverto priekšmetu lokalizācijas ziņā stāv tālu pakaļredzei, un tomēr tai ir īpašības, kam liela priekšrocība bioloģiskā ziņā. Kamēr redzēt var tikai to, kas atrodas redzes organa virzienā, un pie tam tikai zināmos, ne vienmēr sastopamos gaismas apstākļos, vislabāk dzirdēt var gan to, kas dzirdes organu virzienā, bet relatīvi labi tomēr var dzirdēt arī visu pārējo, kas norisinājas ķermeņa apkārtnē, un pie tam gandrīz vienmēr dzirdēt. Un tā kā organismam vissvarīgāki ir nevis ļoti tā-

lie, bet gan tuvie notikumi, tāpat kā tam svarīga pastāvīga uztveres iespēja, tad arī saprotams jau teiktais — ka bioloģiskā ziņā dzirdei ir priekšrocības, salīdzinot to ar redzi. Dzirdes joslā realizētā izturēšanās izpausme un arī signalizācija pie tam atver milzīgas variācijas iespējamības: ar kaut cik attīstītiem balsis organismiem apveltīts indivīds var katru acumirkli raidīt dažādi veidotas skaņas un pie tam visdažādākās kombinācijās, kamēr tikpat pilnīga un pašas dabas dota redzes signālu raidīšanas aparāta viņam nav. Kopsavilkumā sakot: dzirde dod ne tikai pastāvīgi rīcībā esošas, bet arī ļoti izsmalcinamas savstarpīgas uztveres un signalizācijas iespējamības. Tāpēc saprotams, ka arī cilvēku starpsubjektīvās saprašanās vislakābais līdzeklis ir dzirdes joslā nodibinātā valoda; ka aklie var sasniegt gandrīz neaprobežoti augstas attīstības pakāpes, kamēr kurlmēmiem pat daudz kas no tā paliek nepieejams, kas sasniedzams visviduvējākam normalam cilvēkam. Bet tāpat saprotams kļūst arī tas, ka dzīvnieki, kam balsis organi labāki attīstīti, var citādi vienādos apstākļos izveidot lielākas un iekšēji ciešākas sabiedrības nekā pārējie. (Sakarā ar savstarpīgas uztveres un signalizācijas problēmu ir vērts piedomāt arī pie tā, kāda loma armijas lieluma un tās iekšējā ciešuma izveidošanā un uzturēšanā piekrīt tā sauc. sakaru funkcijai.)

Ar barības lauku jāsaprot tas telpas apkārtnes lielums, kas dzīvnieku indivīdam un viņa vēl nepatstāvīgiem pēcnācējiem var dot nepieciešamos uzturas līdzekļus. Barības lauka lielums ir pretējās attiecībās ar barības krājumiem apkārtne: jo pēdējie necīgāki, jo lielāks vajadzīgs barības lauks. Tā kā katra izklidināšanās telpā traucē sakaru uzturēšanu, tad saprotams, ka jo mazāk tuvākā apkārtne barības līdzekļu, jo lielāks vajadzīgs barības lauks, un sakarā ar to jo grūtāka lielu sabiedrību izveidošanās. Tā tad barības lauka lielums ir faktors, kas sabiedrisko veidojumu kvantitatīvo pusi ietekmē virzienā, pretējā tam, kādā to ietekmē augstāk minētie sakaru līdzekļi. Jā, piem., tīgeri,

lauvas, un plēsīgie vispār, dzīvo vai nu pāros vai ļoti nelielos baros, bet trusīši — ļoti lielos, tad pamats tādai izšķirībai meklējams arī barības līdzekļu iegūšanas iespējamības dažādībā apkārtņē.

Ir novērots, ka barības apstākļu maiņa var mainīt arī dzīves veidu. Piem., pīles dabā dzīvo monogamiski, mājas pīles — poligamiski; mājas kaķi labprāt dzīvo sabiedrībā, kamēr mežonīgie — nē, jo viņu individa uzturam vajadzīgs gadā ap 300—400 sīku dzīvnieku, kādus var sadabūt tikai lielākā apkārtņē. Pilnīgi saprotams, ka dzīvnieku pasaulē šai ziņā var būt arī smaga konkurence — tā sauc. cīņa par barības lauku. Tā spēlē lomu pat vēl vismodernākā cilvēku sabiedrībā. Tagadnei tik raksturīgās cīņas dēļ rūpniecībai nepieciešamo jēlvielu apgabaliem, kā arī dēļ tirgiem kā joslām, kur novietot saražotās preces, īstenībā nav nekas cits, kā industrialisma laikmetam piemēroti pārveidotā dažādo tautu un valstu „cīņa par barības lauku“. Un cik tādai var būt liktenīga loma visā cilvēces eksistencē, to arvien vairāk māca saprast taisni tagadne, kad dažas tautas un valstis arvien skaļāk sauc par savas eksistences grūtībām, aizrādot, ka tās esot „tautas bez telpas“ (piem., Japāna, Vācija un vēl nesen arī Itālija).

Skatot dzīvnieku pasauli virzienā no zemākiem dzīvniekiem uz augstākiem — līdz pat tiem, kas tiek saukti cilvēkveidīgie jeb antropoidi, atklājas sekojoša sabiedriskuma ainava tajā.

Kopdzīves formas konstatējamas jau pie dažiem bezmugurkaulainiem. Pie skudrām un bitēm tās pat tik brīnišķīgi izveidotas, ka ārēji tās zināmā mērā atgādina valsts dzīves formas pie cilvēkiem. Mugurkaulaino pasaulē vispirms var minēt zivis. Daži to veidi periodiski apvienojas milzīgos baros, lai izdarītu kopīgu pārvietošanos, kā tas ir, piem., pie siļķēm, kuru bari bieži aptver vairākus desmittūkstošus individu. Putnu valstī sabiedriski dzīvojošo veidu jau vairāk, piem., strausi, flamingi, pelikāni, vistas, zvirbuļi, melnās vārnas, bezdelīgas u. c. Pie zīdī-

tājiem sabiedriskums vēl vairāk attīstīts kā pie putniem. Kāds ievērojams dzīvnieku moraliskā instinkta rašanās un augšanas pētnieks — australietis Sezerlends (Sutherland) savā grāmatā „The Origin and Growth of the Moral Instinct, 1898) apgalvo, ka gandrīz trīs ceturtdaļas no visiem zīdītāju veidiem dzīvojot sociāli, bet starp zīdītājiem pērtiķi jeb tā sauc. „četrocīgie“, kas vistuvāki cilvēkam, pat jau visi dzīvojot sabiedrībā. Vai tas jau nederētu par pamatojumu apgalvojumam, ka tajā dzīvnieku pasaules zarā, kas tuvojas cilvēkam, sabiedriskums virzienā uz cilvēku pieaug?

Zinamas grūtības tāda apgalvojuma atzinumam varētu radīt apstākļi, ka no tiem pērtiķiem, ko jau mēdz saukt par cilvēkveidīgiem jeb antropoidiem, giboni un šimpanzes gan ļoti sabiedriski, bet gorillas un orangutangi dzīvo tikai nelielās poligamiskās ģimenēs. Vai tas nenozīmē, ka, tā sakot, uz paša sliekšņa starp dzīvniecību un cilvēcību zūd sabiedriskums, lai tad vēlāk, jau cilvēces attīstības gaitā, kādreiz atkal tiktu iekarots? No pirmā skata tā arī varētu likties, bet īstenībā tas tomēr ir citādi. Daži ievērojami dzīvnieku pētnieki (Giraud, Espinas u. c.) ir pareizi aprādījuši, ka cilvēku izplēšanās (ekspansija) uz zemes lodes ir stipri pārveidojusi gorillu un orangutangu dabīgos dzīves apstākļus, proti — nostūmusi šos dzīvniekus tādās vietās, kur barības apstākļi tiem kļuvuši daudz sliktāki, sakarā ar ko viņu sabiedriskās vienības nepieciešami sašaurinājušās (sk. augstāk par barības lauku teikto). Tie paši pētnieki tāpēc domā, ka gorillas un orangutangi savos agrākos, daudz izdevīgākos eksistences laikos bijuši apmēram tādā pat sabiedriskuma augstumā, kādā pārējie antropoidi — šimpanzes un giboni.

Šai sakarā ir svarīgi atzīmēt, ka Berlīnes akvariājā ievietotais gorillas eksemplars izrādīja augstu sabiedriskumu pastāvīgās rotaļās ar bērniem un nespēja pavadīt laiku vientulībā, kā to bija novērojis minētā akvariija direktors.

Pēc tam, kad ir iegūts zinams pārskats par kopsdzīves

faktiem dzīvnieku pasaulē, — pārskats, kas sava īsuma pēc gan ir ļoti nepilnīgs un schematisks, svarīgi ir arī iegūt atziņu, ka dzīvnieku kopdzīves fakti it nebūt nav vienādveidīgi. Savā grāmatā par dzīvnieku sabiedrībām Žiró (Giraud, Les sociétés chez les animaux, 1891) izšķir trīs dzīvnieku asociāciju tipus. Pirmā tipā iederas asociācijas, raksturotas sekojoši: a) indivīdi te vēl pilnīgi patstāvīgi, jo pašas asociācijas vēl īslaicīgas, pārejošas; b) viens indivīds pret otra likteni vēl izturas vienaldzīgi, t. i. te vēl nenotiek savstarpīgā izpalīdzēšanās. Tādi, piem., esot dažreiz apmēru ziņā lai cik grandiozie zivju bari ikru mešanas laikā, kurā zivis gan kopā peldot, bet ne ar ko viena otrai neizpalīdzot. Tādi esot arī dažu gāju putnu, piem., bezdelīgu bari, kuros tāpat neizpaužoties altruisms: ceļojumā nonīkušie indivīdi vienkārši paliekot atpakaļ, kamēr pārējie vienaldzīgi dodoties tālāk. Tāpēc, ka viens indivīds te pilnīgi vienaldzīgs pret otra likteni, Žiró šī pirmā tipa asociācijas sauc par indiferentām. Otrā tipā viņam iederas asociācijas, kurās: a) indivīdi arī vēl pilnīgi patstāvīgi, jo pašas asociācijas tāpat vēl pārejošas, īslaicīgas, bet b) indivīdi jau apmainas savstarpīgiem pakalpojumiem, t. i. kalpo jau kopīgiem mērķiem. Kā uz paraugu šādam tipam Žiró norāda uz dzērvju organizāciju gāju periodā. Dzērvju bars te izveidojoties vienādā trijstūrī, lai vieglāk (t. i. ar mazāku pretestību) šķeltu gaisu. Trijstūra virsotnē lidojošais putns klaigājot biežāk, it kā norādīdams pareizo lidojuma virzienu, uz ko pārējie putni atsaucoties ar savām klaigām, it kā apstiprinādami virziena ieturēšanu. Laiku pa laikam putni no trijstūra priekšgala noņemoties ar tiem, kas lido pakalējās vietās, lai šeit, kur gaisa spiediens mazāks, gūtu relatīvu atpūtu. Šai pašā tipā iederoties arī vilku un mežonīgo suņu bari, izveidoti pārejošām uzbrukumā un aizsardzības vajadzībām. Trešā tipā tiek iekārtotas asociācijas, kurās a) indivīds vairs nav pilnīgi patstāvīgs, jo kopdzīve te paliekoša; b) savstarpīgie pakalpojumi var novest pat pie darba dalīšanas.

Piem., zvirbuļi turoties kopā lielākos baros — no 800 līdz 1000 individu. Parastos apstākļos gan katrs pāris būvējot savu ligzdu un esot relatīvi patstāvīgs, bet lielu briesmu brīžos šīs relatīvās patstāvības vietā tūliņ stājoties cieša sakļautība bara vienībā. Pērtiķu sabiedrības visas iederoties šai trešajā, augstākajā asociāciju tipā. Tas, protams, nav jāsaprot tā, ka pērtiķi nevarētu izveidot arī īslaicīgās gadījuma sabiedrības, bet gan — ka pēc savas dzīves pamatlinijas tie neizbēgami stāv iekšā pastāvīgās kopdzīves formās, un ka minētās gadījuma sabiedrības var būt tikai it kā gadījuma papildinājumi pie vienmēr paliekošām kopdzīves saistībām.

No visa iepriekš par dzīvnieku sabiedrībām teiktā varam, ņemot palīgā arī evolūcijas mācību, ar pietiekoši lielu varbūtību teikt, ka cilvēks ar savu sabiedriskumu nav oriģināls, bet gan tikai turpina tās socialitātes linijas, kas sākas jau dzīvnieku pasaulē un kas virzienā uz cilvēku, sevišķi pērtiķu pasaulē, arī arvien vairāk līdzinājas cilvēku sabiedrībai. Tā tad — cilvēks nekad nav stāvējis ārpus pastāvīgām, ilgstošām kopdzīves formām. Citādi sakot: cilvēku sabiedrība nav radusies no tādu Robinsonu savienojuma, kas pirms tam nekad nav bijuši sabiedrībā, bet gan otrādi: visi Robinsoni, lai cik izolēti tie arī kādreiz dzīvojuši vai dzīvos, var nākt tikai no kādas sabiedrības.

Sakarā ar to saprotams arī, ka krīt socialā kontrakta teorija problemā par cilvēka sabiedrības izcelšanos. Pat vēl vairāk — gribot negribot jāatzīst, ka sabiedrība vispār ne tikai nav patvaļīgs cilvēka darinājums (kā to gan apgalvo socialā kontrakta teorija), bet ka tā nav arī nepatvaļīgs cilvēka darinājums, jo tā... vispār nav cilvēka darinājums: cilvēks, kā homo sapiens, ir saņēmis sabiedriskas dzīves veidu jau savā evolūcijas šūpulī, saņēmis kā mantojumu no saviem pirmscilvēciskiem senčiem — no tiem augstākiem dzīvniecības veidiem, no kuriem tas evolūcijas ceļā kādreiz iztīstījis un kurus tas savā vēlākā, specifiski „cilvēciskā“ attīstības periodā tik spīdoši pārspējis ar

savu kulturu: ar reliģijām, mākslām, morales sistemām, tiesībām, zinātnēm, teknikām u. t. t. u. t. t.

Ja sabiedrība nav cilvēku darinājums, tas vēl nenozīmē, ka cilvēks to nevarētu pārveidot, iejaucoties tās gaitā: arī paša cilvēka organisms nav viņa darinājums, un tomēr pat to cilvēks var stipri modificēt, piem., tā sauc. fiziskās kulturas ceļā. Citādi sakot: cilvēkam attiecībā uz sabiedrību gan nav bijusi sākotnēja radītāja loma, bet tam neapšaubami bijusi — un būs arvien lielākā mērā — pārradītāja (t. i. pārveidotāja) loma.

Ka visā dzīvības joslā — kā augu, tā dzīvnieku pasaulē — valda brīnišķa mērķpiemērotība, tas ir nenoliedzams. Cits jautājums ir par to, vai šī mērķpiemērotība ir sākotnēja, no cēlonības neatvasinama, jeb tā ir tikai īpatnējs cēloniskā mehānisma produkts (kā tas, piem., tiek apgalvots Darvina mācībā, saskaņā ar kuru visas lai cik apbrīnojamas dzīvās dabas mērķpiemērotības ir tikai kaila cēloniska procesa, tā sauc. „dabiskās izlases“ produkts). Visus dzīvnieku pasaules individuus vada sevis un savas sugas saglabāšanas mērķi, bet sociāli dzīvojošos vēl arī tās sociālās grupas saglabāšanas mērķi, kādā šie indivīdi iederas.

Šie mērķi sākotnēji ir doti dzīvnieku instinktos. Ar instinktiem vispār jāsaprot tādas ontogēnetiski (t. i. indivīda attīstībā) iedzimtas, bet filogēnetiski (t. i. sugas attīstībā) iegūtas dziņas, kas dzīvo būtņi stumj tās dzīves mērķu virzienā, neatkarīgi no šīs būtnes apziņas un zināšanas par šiem mērķiem *). Kamēr izolēti, t. i. ārpus sabiedrības dzīvojošos dzīvniekus vada tikai sevis un sugas saglabāšanas instinkti, sociāli dzīvojošos vada vēl arī sociālās grupas saglabāšanas instinkts, kas arī iezīmē indivīda sociālās izturēšanās līnijas. (Un līdzīgi tam, kā lielu briesmu gadījumos indivīda saglabāšanas instinkts var nonākt pretstatā ar sugas saglabāšanas instinktu, piem., kad

*) Instinktu spilgti piemēri aprakstīti augstāk, lpp. 236—237.

lauvu mātīte, kas varonīgi cīnījusies ar savu mazuļu no-laupītājiem, beidzot tomēr bēg, tā galīga apdraudējuma brīžos konfliktā var nonākt arī individa pašsaglabāšanas instinkts ar sabiedriskās vienības saglabāšanas instinktu. (Līdzīgos gadījumos cilvēku pasaulē var atskanēt pazīstamais izsauciens: glābjas, kas var!). Kāpēc tāds sociāls instinkts sugas attīstības gaitā izveidojies, lai kā no dzimšanas gatavs kapitāls tiktu nodots individa rīcībā? Spriežot pēc relatīvi lielākās patīkamības gan laikam būs jāatzīst, ka noteicošā loma te piederējusi augstāk jau minētai individa nevarībai cīņā par sevis un savas sugas eksistenci. Bet lai kā arī izskaidrotu grupu instinktu rašanos, šo instinktu fakts pie dažiem dzīvnieku veidiem nav noliedzams. Un ar lielu varbūtību var spriest, ka arī pirmatnējās cilvēku sabiedrības ir bijušas vispirms sociālo instinktu kopā turētas, un pastāvējušas nevis tā, ka individu apziņa un zināšana ir bijusi kopības mērķa nesēja, bet gan grupu instinkti vadījuši individu kopības mērķu virzienā.

Tā tad arī cilvēka sabiedrības izcelšanās izpratnē jāiziet no atzinuma, ka pirmatnējais sabiedriskais saistījums ir pirmā kārtā instinktu diktēts. Ilgstoši sabiedriskā saistībā dzīvojot, attīstas arī attiecīgs noskaņojums atziņās, jūtās, gribā, t. i. attīstas ārējai sabiedriskai iekārtai atbilstošs dvēselisks noskaņojums, par ko runa bija augstāk, iztirzājot sabiedrības uzbūves psiholoģisko plāksni. Ka simpatijas jūtām nav tik sākotnēja loma kā instinktiem, izprotams no tā, ka var būt kā dzīvnieku, tā arī primitīvu cilvēku sabiedrības bez „simpatijas siltuma“.

Cilvēku sabiedrības attīstības gaitā sociālās kopības mērķi no neapzinātās un nezinātās instinktu joslas pakāpeniski paceļas apziņas zināšanā, sakarā ar ko vēlāk iespējama arī apzināta sabiedrības pārveidošana gribas, t. i. patvaļīgā ceļā. Bet kāpēc tāda sociāla mērķa pacelšanās apziņā notiek?

Ir liela varbūtība domām, ko starp citu aizstāv arī ievērojamais psihologs Viljams Šterns, ka sākotnēji apzi-

ņas dzirkstis uzliesmo tikai tad, kad dzīvības procesa risinājums nonāk konfliktā ar apstākļiem. Apziņai tad sākmā ir tīri bioloģisks uzdevums — palīdzēt konflikta atrisinājumam, un ja tas ir veikts, apziņa atkal izslēdzas un un dzīvības procesi risinājas tālāk bez apziņas līdzdalības, kas dzīvības norisēm, tā tad, nav būtiski nepieciešama. Tāpēc arī apziņa sākumā nav vis īstenības objektīvs atspoguļojums, bet gan tikai dzīves cīņas puses apgaismojums. Tikai vēlāk, jau relatīvi ilgas attīstības rezultātā, apziņa pamazām atraujas no kalpības tīri bioloģiskiem mērķiem, un no bioloģiski saistītās kļūdama garīga apziņa, var piegriezties tādiem kultūras mērķiem kā patiesībai (zinātnē), skaistumam (mākslā) u. t. t.

Konflikti, kas apziņā pacēluši taisni sociālos mērķus, acīm redzot bijuši tādi, kas radušies sākotnēji tīri instinktīvi vadītā šo mērķu realizācijas gaitā. (Te var piezīmēt, ka arī vēl mūsu dienās sabiedrisko mērķu apziņa taisni tad ir visspilgtāka, praktiskās un teoretiskās problēmas par sabiedrību tad visneatvairamākas, kad sabiedriskā dzīvē radušies lieli sarežģījumi. Tāpēc tagadnē, kas tik bagāta milzīgiem līdzšinējā vēsturē vēl nepiedzīvotiem sabiedriskiem konfliktiem, arī sabiedrības izpratnes un pārveidošanas problēmas ir uzstādītas tik asi, kā vēl nekad.)

Apziņā pacelto sociālo mērķu daba sākumā vēl ir neizprotama. Nemākot tos izskaidrot dabiskā ceļā, mēģina tos atvasināt no kādas augstākas, pārdabiskas likumdevējas gribas, kā cilvēkam dotas pavēles jeb normas, un tā jo viegli paceļ tos reliģisku baušļu augstumā. (Cik zīmīga šai ziņā ir Vecās derības mācība par baušļu došanu Mozum uz Sinaja kalna!) Vēl vēlāk jau iepriekš dotie sabiedriskie mērķi ne tikai ir pacelti apziņā, bet tiek arī apzinīgi modificēti. Tā sākas patvaļīga sabiedriskās dzīves normēšana, vienalga vai attiecīgās normas ir nerakstītas, vai rakstītas. Sabiedriskā dzīve tā pārslāņojas ar normu apziņu, kas pamazām pieaugot var radīt milzīgu „spiedienu“. Šis caur apziņu radītais spiediens var sacelt anarchiskas ten-

dences, kas pilnīgi neiespējamās sabiedrībā, ciktāl tā vēl tikai instinktu vadīta, bez normatīvās apziņas virsslāņa! (Sīkāk par anarchismu sk. § 10.)

Sabiedriskās dzīves pirmatnējie veidojumi tā tad visi nepatvaļīgi, kā jau vairākkārt aizrādīts. Un tas attiecas arī uz pirmatnējo cilvēka sabiedrību. Individs šajos veidojumos tiek, tā sakot, iedzemdēts pirms katra savas gribas lēmuma. Vēlāk sāk uzpeldēt arī patvaļīgi veidojumi, t. i. tādi, kuros individs ieslēdzas ar savas gribas brīvo lēmumu. Daži sociologi bija pārliecināti, ka kādreiz visu nepatvaļīgo sabiedrisko formu vietā stāšoties patvaļīgās, brīvas individa pašnoteikšanās ceļā darinātās, un tā kādreiz, kaut arī ļoti tālā nākotnē, tikšot realizēts tas socialais kontrakts, kas agrāk tika nepareizi attiecināts uz sabiedrības pagātni. Tomēr ir pareizi ticis iebilsts, ka sabiedrisko formu vēsture it nebūt nav tik vienkārša, kā šie sociologi domāja. Nevar teikt, ka pamazām zūd nepatvaļīgās saistības formas un to vietā stājas patvaļīgās vien. Nepielūdzamā vēstures īstenība rāda, ka rodas arī jaunas nepatvaļīgas formas, un ka arī šķietami vispatvaļīgāko pēdējos, parasti neapzinātos pamatos arvien vēl atdusas nepatvaļīgās, dziļi instinktivās. Cilvēce tā tad it nebūt tik vienmērīgi netuvojas socialā kontrakta stāvoklim, kas dažiem likās tik neizbēgams un arī tik vērtīgs. Taisni mūsu dienās atkal tiek aizrādīts, ka pār-mērīga organiski augošo nepatvaļīgo socialo formu nomaiņa ar prāta ceļā kombinētām patvaļīgām nozīmējot bīstamu pāreju no organiskas dzemdēšanas uz mechanisku konstrukciju arī sabiedriskā joslā, — pāreju, kas varot novest pie vienīgi ciešo, nepatvaļīgo saistījumu galīgas izlo-dzišanas un līdz ar to grimšanas socialās mechanizācijas chaosā. Tāpēc saprotamas tagadnē tik izplatītās un arvien pieaugošās tendences pēc organiskām dzīves formām, piemēram, pēc kopdzīves tautas vienībā.

Bailes no sabiedrisko attiecību galīgas mechanizācijas tomēr ir pārspilētas, dibinātas nepareizā skatā uz moderno laiku sabiedrību. Pareiza uzskata izveidošanai nepiecie-

šama sekojoša īsa informācija par cilvēku sabiedrisko formu attīstību.

Augstāk jau minētie primitīvo tautu pētījumi rāda, ka jo tālāk atpakaļ cilvēka pagātnē, jo mazāk tur patvaļīgi veidoto sabiedrisko formāciju. Un vistālāk saskatāmos, tā sakot, relatīvi visprimitīvākos cilvēces laikmetos cilvēks vairs ir tikai sabiedriska bara loceklis, bez savas īpatnējās, viņam kā individam raksturīgās sejas. Noteicošais viscaur ir grupai tipiskais. Pirmatnējā cilvēka domāšanā valda nevis viņa personīgie, bet gan „vispārīgie“ uzskati. Viņš nerūpējas par šo uzskatu pārbaudīšanu prāta kritikas ceļā, bet par to saskaņu ar visā grupā valdošiem uzskatiem. Tādi vispārīgi uzskati kā svēts, neskarams mantojums tiek pārdoti no vienas paaudzes otrā un dažreiz paliek nemainīgi pat gadu tūkstošu ilgumā. Vai tiem, kas iedrošinātos tos skart! Bet tāda laikmeta cilvēkam vēl nemaz arī nav kaut cik manāmas tendences šos uzskatus nomainīt, jo viņš vēl nemaz nav „individs“ tādā nozīmē, ka viņš būtu (un to arī apzinātos) vienreizējs, neatkārtojams, no visiem citiem atšķirīgs. Varētu teikt arī tā, ka tāda cilvēka domāšana vēl nav teoretiska: tā netiecas pēc saskaņas ar domu objektiem, bet gan — ar grupā valdošiem uzskatiem. Arī jūtu dzīvē noteicējs ir tas, kādas sabiedrībā valda jūtas pret citām sabiedriskām grupām, pret atsevišķu cilvēku, pret visu dzīvo un nedzīvo, citādi sakot: arī jūtu noteicējs ir grupai raksturīgais tips. Pie tam šīm jūtām ir arī vadītāja loma attiecībā uz domāšanu. Tāpat viscaur grupas tipa varā ir pirmatnēja cilvēka griba. Pat primitīvais grupas vadonis vēl neapzinās sevi kā no citiem atšķirīgu un šai ziņā „individuētu“. Kā savos, tā arī citu uzskatos viņš ir tikai viņam pāri stāvošas kopības gribas paudējs, un taisni kā tādām viņam tik neaprobežoti paklausā, jo paklausība te vēl pilnīgi nepersonīga. Kopsavilkumā sakot: pirmatnējā cilvēku sabiedrībā vēl nav individu kā atšķirīgu es-centru, bet gan ir tikai grupas eksemplari, kuru neapšaubāmi pastāvošās izšķirības tomēr pilnīgi zūd

vispārīgā tipiskuma varenības gaismā. Pirmatnējā sabiedrībā tāpēc arī liela iekšēja viengabalainība: te nav sabiedrībai iekšēju plaisu, līdzīgi tam, kā nav kaut cik svarīgu konfliktu starp rokām, kājām u. c. organiem viena un tā paša organisma robežās. Tas nenozīmē, ka tādos apstākļos nekādu sociālu konfliktu nav. Taisni otrādi: dažreiz tie ir ļoti nikni, bet norisinās tie tikai starp atsevišķām grupām, tie ir tā tad ārēji konflikti. Tāpēc saprotams, ka, lai gan tādā sabiedrībā nav šķiru cīņu, nav pilsoņu karu u. taml. iekšēju konfliktu, kuru sāpīgums tik bieži ticis un vēl tiek izbaudīts modernos laikos, primitīvās sabiedrības bieži vien ir tik asos ārējos konfliktos, ka viena nesaudzīgi izbeidz otras eksistenci, nereti visus tās locekļus fiziski iznīcinot un pat... apēdot, kā tas ir pie cilvēkēdējiem. (Par pirmatnējās sabiedrības īpatnībām sk. vēl arī § 10, lpp. 361—362).

Kādā ceļā no grupas eksemplariem izveidojušies indivīdi kā atšķirīgi subjekti ar katram īpatnēju esapziņu, uz to galīgi drošu atbildi nevar dot. Daži pētnieki domā, ka noteicošais moments te bijusi darba dalīšana, kas, iestumdama indivīdus atšķirīgos darbu veidos un ilgstoši tos tajos turēdama, pamazām novedusi pie izšķirībām arī sākotnēji tik vienādīgos grupas eksemplāros. Bet neatkarīgi no tā, kādi cēloņi minētam procesam arī bijuši, pats šī procesa fakts ir neapstrīdams.

Lai cik tālu ietu indivīda emancipācija no viņu aptverošās sabiedriskās grupas, savos pamatos tas vienmēr paliks atkarīgs no divām varām — vienas garīgas, otras zēmgarīgas, kuru nesējas ir sociālās grupas.

Augstāk jau tika aprādīts, ka zināmā attīstības augstumā apziņa var atrauties no kalpošanas kaili bioloģiskiem mērķiem un piegriezties tādiem, kā, piem., patiesībai (zinātnē), skaistumam (mākslā) u. t. t. Tiklīdz tas notiek, caur apziņu cilvēka eksistencē ielaužas cita, pārbioloģiska likumība, proti, patiesības, skaistuma, labuma u. c. garīgās kultūras joslu likumība, sakarā ar ko tad arī izveidojas

augstāk jau iztīrātais „objektīvais gars“ — zinātnes, mākslas, morales sistēmas u. taml. darinājumi, kas neizkūst atsevišķa indivīda dvēseles dzīvē. Rodas īpatnējs spraigums starp minēto garīgās kultūras likumību no vienas un bioloģisko no otras puses, kas var novest pat pie bioloģisko dzīves pamatu apdraudējuma un radīt tādas pārspīlētas mācības, kāda ir tā sauc. dekadences teorija, saskaņā ar kuru gars ir parazīts, kas saēd un pat galīgi apdraud dzīves plūdumu (sīkāk par šo teoriju sk. autora grāmatā „Tagadnes problēmas“, I, II vai III izdev. lpp. 18—21). Līdz ar to, ka apziņa ieslēdzas patiesības, skaistuma u. taml. garīgo vērtību joslās, tās kļūst organizējoši faktori nevien indivīda psihē, izveidojot viņā tā sauc. garīgo apziņu, bet tāpat arī organizējoši faktori sabiedrībā. Kultūras cilvēka sabiedrība tāpēc ir arī objektīvā gara caurausta un organizēta. Šis zināmās sabiedriskās robežās un zināmā laikā valdošais objektīvais gars ir tā dzīvā garīgā vide, kas garīgi indivīdu apņem un nes, vide, kas izpaužas tādos pārindividuos garīgos veidojumos, kā valdošos zinātniskos, mākslinieciskos, tiesiskos, tikumiskos u. c. uzskatos, valdošā gaumē, valdošās izjūtās u. t. t. Pat garīgi visaugstākais un oriģinālākais indivīds nav absolūti, bet vienmēr tikai relatīvi patstāvīgs: augdams laukā kā no auglīgas zemes no viņa laikmetā un vietā valdošā garīguma, viņš ir spējīgs to ne tikai pasīvi sevī uzņemt, bet arī aktīvi tajā līdzdarboties, un viņa sasniegumi atkal grimst šajā vidē, kļūdami par vispārēju mantojumu, kamēr tiem, kas nav garīgi radītāji, vislabākā gadījumā jāaprobežojas tikai ar pasīvu ieskaņošanu viņu garīgā vidē. Līdz ar to, ka sabiedrība kļūst garīgu spēku caurstrāvota, tā tomēr nezaudē savus dziļākos, bioloģiskos pamatus, pārņemtus, kā redzējam, no dzīvnieku pasaules. Taisni otrādi: līdzīgi tam, kā pat visgarīgākais indivīds nevar pilnīgi atteikties no savu tīri bioloģisku prasību apmierināšanas (barošanās, fiziskām kustībām un taml.), tā arī visizsmalcinātākā kultūras sabiedrība iespējama tikai tiktāl, cik zem visiem garīgiem pārindividua-

liem spēkiem vēl saglabājas sākotnējie bioloģiski pārindivīdualie, kas tad arī ir augstāk minētā zemgarīgā pārindivīdualā vara. Kā kultura vispār neiznīcina sākotnējos spēkus, bet gan tos lielā mērā „sublimē“, kalpinot augstākiem, garīgiem mērķiem, tā arī kulturas sabiedrība neizskauž bioloģiskos sabiedrošanās faktorus, bet liek tiem atmirzēt līdz nepazīstamībai pārveidotā, gara vērtībām apstarotā formā.

Lielu, bīstamu dzīves konfliktu gadījumos notiekas, ka kulturas veidolu spožā garīguma apmetumā rodas plaisas un cauri tām rēgojas pirmskulturalo laikmetu veidoli. Arī kulturas sabiedrībā tad piepeši uzpeld parādības, kas sabiedrības rašanās un uzbūves neizpratējiem var likties tik dīvainas un nepazīstamas, kamēr izpratējam tās šķiet ļoti saprotamas un pazīstamas: cauri kulturas sabiedrisko formāciju plaisām tad saskatamas pirmatnēja sabiedriskuma līnijas, kas kulturas cilvēkam var likties tik baigas, pat drausmīgas. Tāpēc nav jābrīnās, ka pat viskulturalākā sabiedrība, savas eksistences pamatos dziļi apdraudēta, var īsā laikā pārveidoties līdz nepazīstamībai un risināties formās, kas šķita reiz uz visiem laikiem nodotas esam vēstures, aizvēstures un evolūcijas mācības arhīvos. Normalos laikos dziļi nosprostotie, pirmatnēji stichiskie spēki tad uzpeld virspusē, un, tā kā kulturas garīgie sasniegumi tomēr pilnīgi vairs nevar tikt nokratīti, rodas īpatnēja divsejības deģa, kurā viens otrs jau saskata cilvēces kulturas galīgas bojā ejas vēstījumus, bet kas īstenībā gan laikam nozīmē tikai pāreju, lai cik arī sāpīgu, uz jaunu laikmetu.

§ 5. Valsts kā īpatnējs sabiedrības veids.

Lai gan valsts zinātne ir visvecākā no sabiedriskām zinātnēm, lai gan tā citu zinātņu starpā vienmēr spēlējusi ļoti svarīgu lomu arī jau tāpēc vien, ka tās sasniegumiem var būt liela praktiska nozīme politiskā dzīvē, tomēr arī

vēl mūsu dienās pastāv liela domu dažādība šai pētniecības nozarē. Tāpēc te atliek uzvest tikai schematisku pārskatu tiktāl, cik valsts problema var interesēt socioloģiju, t. i. cik tāl valsts ir kaut gan īpatnējs, bet tomēr sabiedrības veids, un nevis kaut kas, kas stāvētu ārpus sabiedriskās dzīves līnijām.

Ja skudru, bišu un dažu citu sabiedrisku dzīvnieku dzīves iekārtā arī ir zinamas līdzības ar cilvēku valsti, tad šīs niecīgās līdzības tomēr pilnīgi zūd svarīgo izšķirību starpā, kāpēc arī jāatzīst, ka valstiskā dzīves iekārta dzīvnieku pasaulē nav sastopama. Pat vairāk — tā nav vēl atrodama arī vissenākos cilvēces eksistences laikmetos. Tā tad: cilvēks gan jau no laika gala eksistē sabiedriskās formās, bet valstiskās formas rodas tikai vēlāk, lai tad modernos laikos izaugtu par tik plašu tīklu, kas pašreiz ietver gandrīz vai visus zemes lodes iedzīvotājus un pie tam tādās valstiskās vienībās, kuru lielākie pārstāvji aptver jau vairākus desmitus, pat simtus miljonu individu.

Valstiskām līnijām mūsu dienās jau ir liktenīga loma cilvēka dzīvē. Tāpēc saprotams, ka mūsu socioloģiskā ciklā nedrīkst iztrūkt iztīrājumi, kas veltīti socioloģiski tik svarīgiem jautājumiem par valsti, kā īpatnēja sabiedriskā veidojuma, būtību un par tās izniršanu no priekšvalstiskās sabiedriskās dzīves dziļumiem.

Jau zinām, ka visus cilvēka sabiedrības veidojumus, vienalga vai tie valstiski, vai nē, raksturo sekojošas četras pazīmes: 1) individu daudzums; 2) relatīvi ilgstoša mērķu kopība; 3) sadarbība; 4) organizācija (sk. augstāk, § 2).

Visas šīs pazīmes atrodamas katrā valstī, kāpēc arī valsts nepieciešami jāatzīst par īpatnēju sabiedrisku veidojumu. Bet kur ir tās īpatnība, t. i., ar kādām turpmākām pazīmēm valsts atšķiras no tiem sabiedriskiem veidojumiem, kas nav valstis?

Arī šeit zinātnē nav vienas, visu pieņemtās atbildes. Visvairāk pieņemams, šķiet, esam uzskats, kas valstī redz piespiedu kārtā organizētu sabiedrību, t. i. tādu, kurā indi-

vidi iesaistīti varas ceļā. Tā, piem., Iherings (Ihering) izsakas: „Valsts ir sabiedrība, kad piespiež”. „Lai varētu lietot spaidus, sabiedrība pieņem valsts veidu; valsts ir neregulētā un nodrošinātā sabiedriskā piespiedu spēka veids, īsi sakot: sabiedrisko spaidu organizācija.”

Vara šaurākā un specifiskā nozīmē ir iespēja uzspiest citiem savu gribu, t. i. padarīt savas gribas mērķus par citu darbības noteicējiem. Ar ko varu var iegūt? — Varas pamatos ir sekojoši divi momenti tajā subjektā, kas varai pakļaujas: 1) bailes no nevēlamām sekām, kas būtu saistītas ar nepaklausību varai; 2) ticība, ka pakļaušanās varai dos zinamus labumus.

Pie tam it nebūt nav nepieciešams, lai kā bailes, tā arī ticība labumiem būtu tikai egoistiski motivēta: piem., māte var aiz bailēm par sava bērna likteni pakļauties tādai varai, pret ko tā izmisusi cīnītos, ja nepaklausības sekas ķertu viņu vien. Varas nesējs ir subjekts, kas abus minētos dvēseliskos momentus citos cilvēkos māk iedarbināt, līdz ar to savu varu nodibinot. Tāpēc mēdz teikt, ka cilvēku varot pārvaldīt ar rīkstēm un cukura maizi; tāpēc kļūst saprotams slavenā varas ideologa Makiavelija (Machiavelli † 1527) izteiciens, ka cilvēks esot dziņu mechanisms, ko labi varot vadīt ar soda draudiem un atalgojuma solījumu.

Pakļaušanās varai, turpinoties ilgāku laiku, kļūst parasta. Tad iespējams, ka cilvēks pakļaujas varai, nemaz vairs nepiedomājot pie motīviem, kas to kādreiz ierosināja klausīt. Ar ilgu laiku pat var notikt, ka tāda paklausība kļūst it kā cilvēka „otrā daba”. Protams, ka katra varas nesēja interesēs ir tāda veida paklausību savos pārvaldamos radīt, jo tad viņam vismazāk jābīstas no pretestības, kas varas situāciju vienmēr var apdraudēt.

Valsts vara ir raksturota ar to, ka tā vismaz principā ir visaugstākā, t. i., ka tā nav atvasināta no kādas citas, augstākas varas, bet gan pati ir pamats tām atvasinātām varām, kas darbojas valsts iekšienē, piem., kā atsevišķu valsts organu varas. Kādas valsts patstāvības atzīnums no

citū valstu puses tad arī ir tādas varas atzinums kādai jaunai sabiedriskai formacijai. Minētās valsts varas īpašības mēdz apzīmēt vēl arī par varas suverenitāti.

Savu suvereno varu valsts parāda kā uz iekšieni, t. i. virzienā uz saviem pavalstniekiem, tā arī uz ārieni, t. i. virzienā uz citām suverenās varas nesējām valstīm. Virzienā uz iekšieni valsts pretendē uz to, lai nekāda cita vara tai nedrīkstētu ceļā stāties. Kolīdz tās iekšienē ir radusies kāda vara, kas tai nopietni var pretim stāties, valsts jau ir apdraudēta. Tāpēc saprotams, ka valsts vienmēr ir modrībā par tā sauc. „iekšējiem ienaidniekiem“, kas vai nu vienkārši grauj pastāvošo kārtību, vai arī jau organizē citu varu, radot it kā „valsti valstī“.

Bet lai cik tālu arī sniegtos valsts varas izpaušanās valsts iekšienē, vismaz kulturas valstis to cenšas risināt noteiktās tiesiskās līnijās, lai pavalstnieki nebūtu pakļauti varas nesēju gadījuma untumiem, bet gan varētu paredzēt savu attiecību līnijas pret valsti. Pats par sevi saprotams, ka tad pavalstniekiem nevar būt arī tik daudz motīvu neapmierinātībai, kā gadījumā, ja tie pakļauti neparedzamu untumu iespējamībai, bet pavalstnieku neapmierinātība ir nevēlama pat visdespotiskākai varai. Protams, ka katrs tāds valsts apvērsums, kas ne tikai nobīda pie malas agrākos varas nesējus, bet maina arī agrāko iekārtu, no šai agrākai iekārtai raksturīgā tiesiskā viedokļa ir prettiesisks, „nelikumīgs“, — arī tad, ja tas ved valsts dzīvi uz augšu, glābjot to no agrākā, jau bīstama tapušā stāvokļa. Bet tāds apvērsums pats kļūst par pamatu jaunai tiesiskai iekārtai, ko tas tad tiecas garantēt sevis paša labā. Tā tad vienādi vai otrādi, bet valsts vara tiecas plūst pa tiesisko normu kanāliem, steidzoties izveidot jaunas normas tur, kur līdzšinējās apvērsuma gadījumā bijušas jāsagrauj.

Virzienā uz ārieni gan arī modernās valstīs parasti mēdz ievērot tā sauc. „starptautisko tiesību“ normas, jo novirzījumi no tām var radīt ļoti nevēlamu citu suvereno varu pretestību. Bet tā kā šo normu pildīšanai nav nekāda pie-

tiekoša, pāri atsevišķām valstīm stāvoša garanta, tad arī tās bieži vien tiek laužtas, dažreiz pat demonstratīvi atmestas, kāpēc arī daži tiesību pētnieki noliedz tiesisko normu raksturu starptautiskām normām, redzot starptautiskās attiecībās tikai realu spēku attiecības. Katrā ziņā jāatzīst, ka virzienā uz ārieni valstis, sevišķi lielās, var pārādīt savu „varas gribu“ daudz atklātāk nekā uz iekšieni: kamēr ārējās varas griba bieži vien iziet uz to, lai kādu citu valsti novājinātu vai pat pilnīgi iznīcinātu, iekšējās varas griba nekad tiktāl nevar iet, jo pavalstnieku novājināšana nozīmē pašas valsts novājināšanu, kas eksistē nevis kādā mistiskā veidā ārpus pavalstniekiem, bet gan tikai kā sabiedriska vienība, kurā pavalstnieki ieiet kā locekļi.

No augstāk teiktā skaidrs, ka katrai suverēnai varai tomēr ir savas faktiskās robežas arī tad, ja principiāli tiek deklarēta tās neaprobežotība. Virzienā uz ārieni tādas robežas velk: 1) varas nesēju moraliskais noskaņojums un saprātība; 2) pavalstnieku pretestība. Lai cik tālu kāds varas nesējs arī gribētu nerēķināties ar vēsturisko laikmetu, ar savas valsts starptautisko stāvokli, ar tās īpatnējo nacionālo raksturu un ar savu pavalstnieku pretestību, vismaz līdz zinamam mēram viņš pats vienmēr ir savam laikmetam un savai tautai īpatnējo uzskatu varā; vismaz līdz zinamam mēram viņš vienmēr rīkosies arī tā, kā saprātīgi aprēķinās ārējās (citu valstu) un iekšējās (savu pavalstnieku) pretestības iespējamības. Valsts varas neaprobežotības realizācijas dziņas, ja tādas arī uzpeldētu, tā tad vismaz līdz zinamam mēram tiek minēto momentu aizturētas.

Tā kā valsts dzīvē svarīgi abi virzieni, iekšējais un ārējais, un tā kā iekšējais, kā aprādīts, parasti iet tiesiskas iekārtas ceļu, kamēr ārējais vairāk virzas starptautiskā stāvokļa noteiktās liniņās, kas vismaz līdz šim vēl vienmēr ir lielā mērā „varas gribas“ liniņas, tad arī valsts izpratnē var rasties nepareizas vienpusības. Vienpusīgs valsts varas iekšējās darbības skatījums var radīt pārlicību, ka valsts dzīvi noteic tikai tiesiskās normas, kamēr vienpusīga

piegriešanās valsts ārējās varas izpratnei var dzemdēt uzskatu, ka valsts dzīvi vispār noteic tikai kailā varas griba, ka valsts ir it kā neklusinamu varas alku jāts nezvērs. Valstij, kā nedalamai varas vienībai, piemīt abi varas izpausmes veidi reizē. Tāpēc nav jābrīnas, ka vēsture rāda valstis reizēm cēla tiesību aizstāvja lomā, reizēm arī tiesiskās iekārtas varmācīga grāvēja pozā. Tas var patikt vai nepatikt, bet tāda ir nelaužama dzīves īstenība. Un kamēr cilvēki savas dabas pamatvilcienos paliks tie paši vecie Ādami un Ievas (vēstures dati arī neliecina, ka šīs pamatlinijas būtu kaut cik svarīgi nomainījušās!), kamēr tiem būs nepieciešama valstiska dzīves forma, bez kuras būtu neizbēgams „visu karš pret visiem“, — tikmēr tie būs spiesti arī gribot, negribot apmierināties ar valsts uzbūves divsejību, ar varas un tiesību apvienojumu tajā; ar to, ka kā valsts iekšienē (kaut gan daudz retāk), tā arī ārienē varas puse var ņemt virsroku pār tiesību pusi.

Tā telpiskā izplatība, kuras robežās kāda valsts var realizēt savu suvereno varu un kurās nedrīkst iejaukties nekāda cita suverena vara, saucas valsts teritorija. Pie kam it nebūt nav nepieciešami, lai tāda teritorija būtu nemainīga, stabila: tataru valstij, piem., kas savā laikā virzījās uz Eiropu, bija mainīga, labila teritorija. Nav pat nepieciešams, lai tāda teritorija būtu nedalama: kādas atsevišķas valsts teritorijas sastāvdaļas var būt viena no otras atdalītas ar citu valstu teritoriju, kā tas, piem., ir tām Eiropas valstīm, kurām pieder āreioipiskas kolonijas, kā tas ir arī pašreizējā Vācijā, kuras teritorija (un nevis valsts vienība) sadalīta divās daļās ar tā sauc. Poļu koridoru. Cilvēku kopība, kas nevis tikai uz pārejošu laiku, kamēr tie atrodas kādas valsts teritorijā, bet gan pastāvīgi ir pakļauti kādai suverenai varai, arī tad, ja tie dzīvo ārpus valsts teritorijas (tā sauc. „ārzemēs“), — tāda cilvēku kopība, kas tā tad ir kādas valsts pavalstnieku kopība, saucas „tauta“ valstiskā jeb politiskā nozīmē. Tādā nozīmē izprasta tauta, protams, nav tas pats, kas tauta asinsradniecības, valodas un vēstu-

riskā likteņa kopības nozīmē, t. i. nav tas pats, kas tauta nacionalā nozīmē, jo vienā un tai pašā valstī, tās pavalstnieku kopībā, var ieiet nacionali dažādi cilvēki, kā tas ir arī Latvijā. Suverenā vara, teritorija un tauta politiskā nozīmē ir tie trīs valsts elementi, ko parasti uzskata par valstij būtiskiem.

Pēc tāda valsts kā īpatnēja sabiedriska veidojuma skicējuma esam nostādīti otras augstāk minētās problēmas priekšā, t. i. problēmas priekšā par valsts kā īpatnēja sabiedriska veidojuma rašanos. Šeit tūlīt jāizšķir valsts primārā jeb sākotnējā izcelšanās no sekundārās jeb otrējās.

Ar primāro jāsaprot valsts dzimšana no tādas sabiedrības, kas līdz tam stāvējusi pilnīgi ārpus valstiskām dzīves līnijām, citādi sakot: te jādomā valstiskā dzīves veida pirmreizējā rašanās. Sekundārā jeb otrējā valsts izcelšanās turpretim nozīmē valsts izveidošanos no tādiem sabiedrības locekļiem, kuri līdz tam jau atradušies kādas citas valsts vai valstu sastāvā. Sakarā ar minēto izšķirību arī pati problēma par valsts izcelšanos sadalās divās apakšproblēmās: problēmā par valsts primāro un problēmā par valsts sekundāro izcelšanos.

Valsts sekundārās izcelšanās fakti vēl arvien atkārtojas, un par tiem bagātīgi māca arī vēsture. Tāpēc tādas rašanās dažādie veidi, kā, piem., militāro, saimniecisko akciju ceļš, brīvs līgums (socialais kontrakts) un taml. ir plaši pazīstami. Vēl taču tik nesēn, tieši pēc Pasaules kara, tā sakot, mūsu acu priekšā dzima vesela virkne jaunu valstu, kuras izrādījās ļoti dzīvot spējīgas un kuru starpā ir arī patstāvīgā Latvija. Pie kam zīmīgi, ka Latvija dzima socialā kontrakta ceļā, un proti tā, ka latviešu sabiedriskās grupās, kas līdz tam bija atradušās citu valstu sastāvā (visvairāk gan Krievijas), apvienojās Latvijas patstāvības deklarācijas un sargāšanas mērķī. Protams, nav izslēgts, ka dažādi veidi sajaucas, t. i. ka atsevišķiem veidiem tik raksturīgie faktori (militārie, saimnieciskie spiedieni u. taml.) var kombinēties, kas bieži vien arī notiek. Katrā ziņā prob-

lema par atsevišķu vēl tagad eksistējošu valstu rašanos ir atrisināma diezgan drošu vēsturisku datu ceļā.

Pavisam citādi ir ar valstu primārās izcelšanās problēmu: šeit vēl ne tuvu nav tāda atrisinājuma, kurā varbūtība (paticamība) tuvotos jau pilnīgai drošībai. Jāsaka pat, ka tāda atrisinājuma laikam nekad arī nebūs, jo pirmkārt valsts rašanās no priekšvalstiskas sabiedrības var būt tik lēna, pakāpeniska, ka asas robežas te vilkt neiespējams; otrkārt vairums valsts sākotnējās rašanās faktu iederas tik tālā pagātnē, kādā vairs nesniedzas pietiekoši drošu zinātnisku spriedumu iespējamība. Tāpēc arī nav jābrīnās, ka uzskatu dažādība te tik liela. Tā kā atsevišķo teoriju vai, daudz pareizāk sakot, hipotežu iztīrājums prasītu apmērus, kas tālu pārsniegtu mūsu ciklam iespējamās robežas, tad jāapmierinas ar sekojošiem aprādījumiem.

Visa uzskatu daudzējādība te var tikt iedalīta divās grupās: monistiskos uzskatos, saskaņā ar ko ir tikai viens valsts sākotnējās rašanās veids, un pluralistiskos, saskaņā ar kuriem valstis sākotnēji radušās vairākos veidos. Lielāka varbūtība laikam gan būs pluralistiskiem uzskatiem. Arī šo uzskatu starpā savukārt nav vienprātības par to, cik un kādi veidi te būtu jāatzīst. Tāpēc šeit lai tiktu aizrādīts tikai uz tādiem veidiem, kas šķiet relatīvi varbūtīgākie esam, atstājot pilnīgi neizšķirtu jautājumu, vai šie veidi ir vienīgi iespējamie, vai nē.

Relatīvi varbūtīgi šķiet sekojoši trīs veidi esam: 1) dabīga augšana, 2) iekarošana, 3) līgums (socialais kontrakts).

Pirmais veids būtu jāsaprot tā, ka valsts izveidojusies dabīgas augšanas ceļā no priekšvalstiskas sabiedrības. Jo tālāk atpakaļ pagātnē slīd zinātnes pētošais skats, jo savos apmēros mazāki redzami sabiedriskie veidojumi. Vistālākā pagātnē, līdz kurai vēl kaut cik sniedzas zinātniskā saredzamība, ir saskatamas nelielas grupas, kas asinsradniecības saistītas un tā tad ir ģimeniskas vienības. Tādas ģimeniskas vienības arī jāuzskata par sākotnējāko sabiedriskās dzīves veidojumu cilvēku pasaulē. Dabīgas vairošanās ceļā tās

var izaugt līdz dzimtām, ciltīm, cilšu vienībām, pie kam saistošais moments te vēl vienmēr ir asinsradniecība vai vismaz cieša ticība tādai. Cilšu vienības var ar laiku izveidot tautu, raksturotu ar asinsradniecību, ar valodas un vēsturiskā likteņa kopību. Ģimenes ir tomēr paplašinājušās ne tikai dabīgās vairošanās ceļā vien, bet līdztekus šim procesam ir gājis cits, proti, tādu elementu uzsūkšana asinsradniecības cementētās grupās, kuri paši stāv ārpus asinsradniecības, bet ar laiku pilnīgi šais grupās iekļaujas, tiek, tā sakot, asimilēti līdzīgi tam, kā ārpus ķermeņa atrodamā, bet ķermenī uzņemtā barība ar laiku pārstrādājas par attiecīgām ķermeņa sastāvdaļām. Tādi elementi var būt, piemēram, sekojošie: ģimenē uzņemtie, tajā patvērumu atradušie svešie bērni; individi, kas tajā ieslēgušies brāļošanās ceļā vai arī pieņemti uz tā sauc. piena radniecības pamata; tālāk — kalpi, vergi u. taml., iesaistīti jau varas ceļā. Ar to sabiedriskā grupā, kas sākumā bijusi tikai asinsradniecības kopā turēta, blakus asinsradniecībai un tai varai, kas asinsradniecībā dibināta un arī attiekusies tikai uz asinsradniecībā saistītiem sabiedrības locekļiem, pamazām nostājas vara, kuras dziļākās saknes gan vēl asinsradniecībā, bet kura tver jau pāri asinsradniecības robežām (pie kam asinsradniecības atbalss vēl ilgi var atskanēt jauno veidojumu laikmetā). Ar laiku asinsradniecības moments var tikt pilnīgi nostumts pakaļējā plānā. Valsts rašanās tad ir tas savas pakāpenības dēļ dažreiz tik grūti saskatamais brīdis, kad tiek zaudēta asinsradniecības apziņa un uzpeld vara, kam vairs nav ģimeniska pamata.

Bet kā teikts, valsts var sākotnēji rasties arī iekarošanas ceļā. Ar to, ka viena socialā grupa iekaro otru, kopējā vienībā stāv uzvarētāji un uzvarētie. Miers un jaunā sabiedriskā vienība var tik saglabāta ar to, ka uzvarētāji pakļauj uzvarētos tādai sadzīves kārtībai, kas dibināta uzvarētāju gribā un uzvarētiem, tā tad, uzspiesta. Tiesiskā kārtība, kas ar laiku šai situācijā izveidojas, ir izdevīga kā vieniem, tā otriem. Uzvarētie, pateicoties tai, var vismaz

līdz zinamai pakāpei paredzēt tiem uzstādamās prasības un piemēroties tām, cenšoties saglābt kaut mazumiņu no savas agrākās brīvības. Lai cik slikta kāda tiesiskā iekārta arī būtu, tā parasti tomēr ir labāka nekā nepieciešamība at- rasties uzvarētāju neparedzamo untumu varā. Bez tam, iekļaujot uzvarēto izturēšanos pret saviem apspiedējiem vien- nās un tais pašās liniņās, ko nosaka tiesiskās normas, t. i. radot izturēšanās veidu atkārtojumus, tiesiskā iekārta ved pie paklausīgas izturēšanās paraduma rašanās uzvarētos, sa- karā ar ko uzspiestā vara kļūst mazāk manama, mazāk sā- pīgi izjūtama. (Pie kā gan cilvēks ar laiku nepierod? Lie- lais krievu dzejnieks Puškins tāpēc ne par velti ir teicis, ka paradums ir dots no augšienes kā laimes aizstājējs — „Privyčka svyšē nam dana, zamena sčsškiju ona“). Pro- tams, ka jo mazāk sāpīgi uzvarētie izjūt savu jauno stāvokli, jo mazāks arī viņu (atklātās vai slēptās) pretestības spars, un jo mierīgāk uzvarētāji var baudīt savas uzvaras augļus.

Ja uzvarētie ar uzvarētājiem sadzīvo ilgāku laiku, gri- bot negribot sāk rasties zinama kopības izjūta, un kādreiz šķietami tik nepārtiltojamā plaista starp abām grupām var tikt arvien mazāk apzināta un pat pilnīgi aizmirsta. Tā ilga laika rezultātā var notikt, ka arī uzvarētie, tiem kād- reiz nodarītās pārestības aizmirstot un jaunas, stipras vie- nības aizsardzību baudot, kas tos var pasargāt no citu ieka- rotāju varmācībām, — ka arī šie kādreiz uzvarētie var kļūt viņu iekarotāju nodibinātās valsts dedzīgi patrioti. Pro- tams, ja tāds izlīdzinājums nenotiek, jaundibinātā varas vienība ir iekšēji apdraudēta un jo viegli var sabrukt pie ārējiem traucējumiem, kādu vēsturē nekad nav trūcis un arī netrūks.

Beidzot vēl daži paskaidrojumi pie trešā no augstāk mi- nētiem valsts sākotnējās izcelšanās veidiem — pie sociālā kontrakta. Šī raksta sākumā jau tika aprādīts, ka nekādā ziņā nav iespējams izskaidrot sabiedriskā dzīves veida raša- nos vispār ar socialo kontraktu. Pavisam citādi ir ar valsti kā īpatnēju sabiedrības veidu, kas dzimst jau sabiedriski

dzīvojošu cilvēku pasaulē. Te, kā domā daudzi nopietni pētnieki, socialais kontrakts ir bijis viens no veidiem, kādos valsts varējusi sākotnēji rasties, piem., tā, ka kopējās briesmas ierosinājušas vairākas ciltis apvienoties briesmu gadījumos, izvēlot kādu vadoni ar neaprobežotu varu, kāda apvienība tad, briesmu gadījumiem atkārtojoties, kļuvusi par parastu un vēlāk jau pastāvīgu. Daži pētnieki domā, ka bez tādu brīvu apvienību pieņemšanas nevarot, piem., izskaidrot daudzus notikumus slavu un ģermaņu tautu pagātnē.

Lai kā arī valsts sākotnēji būtu radusies, ja vien tā savas dzīvot nespējas dēļ tūliņ atkal nesairst, tajā sāk noteikti izpausties tendence sevi saglabāt, kāpēc daži pētnieki arī mēdz runāt par valsts pašsaglabāšanās „instinktu”. Tas, protams, nenozīmē, ka bez atsevišķiem individiem un viņu instinktiem ir vēl kāda mistiska būtne — „valsts sevī” — ar tai īpatnējiem instinktiem, kas nav atsevišķu individu instinkti, bet gan tas nozīmē tikai sekojošo. Ja valsts cēlusies dabīgas augšanas vai arī socialā kontrakta ceļā, tad pilnīgi saprotams, ka tie paši motīvi, kas to realizējuši, dabīgi darbojas arī tās saglabāšanas virzienā. Ja turpretim valsts radusies iekarošanas ceļā, tad tāpat saprotams, ka uzvarētājiem ir tendence saglabāt viņu pašu dibināto valsti kā līdzekli, kas tiem garantē uzvarētāju labumus un izsarga viņus no uzvarēto atriebības. Bez tam, kā augstāk jau aprādīts, arī uzvarētiem ar laiku var rasties tendence uz tās valstiski-sabiedriskās vienības saglabāšanu, kādā viņi ieslēgti. Tā tad, vienādi vai otrādi, valsts pašsaglabāšanas tendence saprotama. Tikai ja runā par valsts pašsaglabāšanās instinktu, tad vārdam „instinkts” te vairs nav tās tīri bioloģiskās nozīmes, kādā tas parasti tiek lietots un par kuru bija runa jau augstāk (§ 4).

Ja pašsaglabāšanas tendence valstij zūd, tās eksistence tāpat tuvojas iznīcībai, kā iznīcībai tuvojas katra dzīvnieka eksistence, ja tajā dzīst pašsaglabāšanās instinkts. Un otrādi: ja valsts turas ne tikai tāpēc, ka nav nekādas citas varas, kas to kā „dzīvu liķi” varētu apbedīt, bet gan turas

iekšēju spēku nesta, par kuriem tā tāpat var nezināt, kā var nezināt par sava organisma spēkiem, kamēr tie normali darbojas, — tad valsts apdraudējuma brīdī tās pašsaglabāšanās tendence var saslieties varenā veidā, izpaužoties, piem., tādā patriotisma uzliesmojumā, kas atsevišķā individuā var pilnīgi apēnot viņa personīgās pašsaglabāšanās dzinās un padarīt viņu spējīgu nest katru upuri valsts labā. Tāpēc arī ne vienreiz vien ir teikts, ka tikai pēc lieliem pārbaudes brīžiem var spriest, kādas sabiedriskas formācijas bijušas īstas, varenas celtnes, kādas tikai iedomu un paraduma uzturēti kāršu namiņi. Protams, līdzīgi tam, kā pat visstiprākā celtne var sagraut lielas zemes trīces laikā, tā arī visvarenākās valstis var sabrukt vēsturisko katastrofu dārdonā. Bet nedrīkst aizmirst, ka mirt un mirt ir starpība, ka stiprais arī mirstot citādi mirst, nekā nevarīgais, ka pati viņa bojā eja ir savdabīgas varenības apdvesta.

Valsts pašsaglabāšanās tieksme strādā pretim valsts bojā ejas iespējamībai. Līdzīgi tam, kā valsts izcelšanos vajadzēja izprast divējādi (kā primāro un kā sekundāro), tā arī valsts bojā eja var būt divējāda, ko varētu apzīmēt kā valsts absolūto un kā valsts relatīvo bojā eju. Absolūtā bojā eja nozīmētu tādu valsts sairšanu, pēc kuras kādreizējie pavalstnieki gan paliktu sabiedriskās dzīves līnijās (jo cilvēks ārpus sabiedrības nekad nav eksistējis un arī nevarēs eksistēt), bet šīs līnijas vairs nebūtu valstiskas, t. i. šie kādreizējie valsts locekļi paliktu vispār ārpus valsts. Kā redzams, tad tāda valsts bojā eja būtu pilnīgs pretstats valsts sākotnējai dzimšanai: kamēr pēdējā gadījumā cilvēki, kas vēl nav dzīvojuši valstī, sāk tajā dzīvot, pirmā būtu otrādi: cilvēki, kas dzīvojuši valstiskā sabiedrībā, pārstatu tajā dzīvot. Vai arī citādi: kamēr primārā valsts izcelšanās ir tās dzimšana no priekšvalstiskas sabiedrības, absolūtā valsts bojā eja nozīmētu tās atgriešanos priekšvalstiskā sabiedrībā, ar popularo formulu sakot: „atkrišanu primitivitātē”.

Par tādu valsts bojā eju gan ir sapņojuši un tās virzienā arī darbojušies politiskie anarchisti, bet vismaz līdz

šim, un cik var paredzēt, tad arī nākotnē, bez izredzēm uz savu ilgu piepildīšanos. (Tuvāk par anarchisma likteni tagadnē būs runa vēlāk, § 10.) Reiz līdz valstiskām dzīves formām pacēlusies, cilvēce gan laikam no tām vairs laukā netiks un arī nemaz negribēs tikt, ja tikai kāda briesmīga nākotnes katastrofa (piem., drausmīga pasaules kara veidā) neatsviedīs tās nožēlojamās atliekas atpakaļ tik primitivos dzīves apstākļos, kuros bez valsts var iztikt, tāpat iztikt, kā cilvēce kādreiz bez tās jau iztikusi.

Bojā eja, kurai pretim strādā valsts pašsaglabāšanās tendence, tā tad līdz šim īstenībā ir bijusi un paredzamā nākotnē arī būs valsts relatīvā bojā eja, t. i., tikai kādas noteiktas valsts bojā eja, kuras kādreizējie pavalstnieki tad nepaliek vis ārpus valstiskām linijām vispār, bet nepieciešami tiek iekļauti kādas citas vai citu valstu sastāvā. Iz-sargāties no tādas bojā ejas valsts, tāpat kā katra ar dzīvības procesiem saistītā parādība, var tikai tiktāl, cik tā spēj piemēroties ārējiem un iekšējiem savas eksistences apstākļiem. Ja tāda piemērošanās vairs nevar notikt, attiecīgai valstij jāpazūd no vēstures skatuves, kā tas vēstures gaitā bagātīgā gadījumu vairumā arī noticis. Ne par velti kādreiz krievu cariskā galma dzejnieks Ģeržavins savā dzejā varēja izteikties, ka laika upe savā straumē noslīcinot aizmirstības atvarā tautas, caru valstis un carus (topit v omuķe zabvenja narodi, carstva i carei). Arī šeit tā tad, vismaz līdz zināmam mēram, realizējas tas pats „dabīgās atlases“ process, kāds pēc Darvina domām pārvalda visu dzīvo dabu, un kas evolūcijas viņš nogremdējis jau tik daudz dzīvības formu, to starpā daudz pat ļoti varenu.

Bet bojā eja jau kādreiz neizbēgama visam, kas galīgs. Neaizmirsīsim, ka arī sauļu sistēmas, kuru mūžs var ilgt gadu miljoniem, ir tikai niecīgs mirklis pasaules procesijā. Jautājums tā tad nevar būt par to, vai dzīvot mūžīgi vai galīgi, bet gan tikai par to, cik ilgi var vilkt savu galīgumu un ar ko to piepildīt.

Valstiskais dzīves veids, vienalga, lai kā tas arī sākot-

nēji radies, nozīmē tādu galīgā cilvēka spēku koncentrāciju, par kādu ārpus valstiskām līnijām nevarētu ne sapņot. Un ja vēsturē šad un tad šie spēki nonāk savstarpējā konfliktā, radot varenus spraigumus un pat katastrofas, tad tomēr šie paši spēki tiek likti arī to cilvēku ideālu kalpībā, ar ko viņš ceļas augstu pāri kaili dzīvnieciskai eksistencei un kas cilvēces vēstures gaitai neļauj izvērsties grandiozi iekārtotā lopkopības procesijā, bet vismaz brīžiem paceļ to arī garīgas eksistences mirdzumā — patiesā, skaistā un labā staru spožumā.

§ 6. Valsts vēsturisko mērķu izpratnes attīstība Eiropā.

Valsts mērķus var saprast divējādi: kā absolutos jeb mūžīgos un kā relatīvos jeb vēsturiskos. Ar pirmiem jāsaprot tādi, kas saistīti nevis ar mainīgiem valsts vēsturiskās eksistences apstākļiem, bet gan ar pašu nemainīgo valsts būtību, kas tāpēc visām valstīm, vienalga kādos laikos, vietās un tautās, paliktu vieni un tie paši, un tā tad būtu mūžīgi. Sengrieķu lielākie filozofi un arī valsts izpratnes pārstāvji — Platons un Aristotelis — tādu mūžīgu valsts mērķi saskatīja tikumības sekmēšanā: valsts tiem bija līdzeklis, ar ko celt cilvēku citādi nerasniedzamos tikumiskos augstumos. Līdzīgas domas jaunos laikos pauda Hēgelis. Sv. Augustīns domāja, ka mūžīgs valsts mērķis esot Dieva valstības atspoguļojuma radīšana zemes virsū. Hobess (Hobbes) par mūžīgo valsts mērķi uzskatīja pilsoņu drošību, Rusó — brīvību u. t. t., u. t. t. Bet pilnīgi neatkarīgi no tā, vai tādus mūžīgus valsts mērķus atzīst par pastāvošiem vai nē, un ja atzīst — tad kādus, vēsturiskā pieredze spiež pieņemt, ka katrai realai valstij ir mērķi, ar ko tā tiecas piemēroties vēsturiskiem savas eksistences apstākļiem, un kas, šiem apstākļiem mainoties, arī spiesti mainīties. Pretēji augstāk minētiem absolūtiem valsts mērķiem, vēsturiski mainīgie ir tādā ziņā relatīvi, ka tie pastāv tikai attiecībā pret kādu

realu valsti resp. valstīm kādā noteiktā vēsturiskā situācijā. Tādi mērķi figurē kā katreizējie apzinātie valsts uzdevumi un var vai nu palikt par sociāli - politiskām gaisa pilīm vien, vai arī gūt realu nozīmību. Pēdējo — tikai gadījumā, ja tie atbilst vēsturiskās augšanas vajadzībām un ārējo apstākļu iespējamībām.

Šai rakstā tiks skarti tikai relatīvie, vēsturiski mainīgie mērķi, un arī tikai tiktāl, cik tiem bijusi reāla nozīme Eiropas valstu dzīvē, sākot ar senatni, beidzot ar mūsu dienām.

Tā sauc. antikā pasaulē, t. i. senā grieķu-romiešu laikmetā valsts dzīvei bija īpatnības, kas to spilgti atšķir no vēlāko laikmetu valstīm. Ļoti raksturīgs jau tas, ka toreizējās valstis sevī uzsūca gandrīz visas savu pilsoņu kopdzīves līnijas, t. i. gandrīz vai visu bez atlikuma sabiedrisko dzīvi, kas jo sevišķi sakams par savos apmēros tik nelielām grieķu valstīm. Tāpēc nebija vēl arī jēdziena par sabiedrību kā no valsts atšķirīgu veidojumu. [Viduslaikos gan blakus valstij kā varens — un pat daudz varenāks par valsti — veidojums nostājās baznīca kā ticīgo sabiedrība.] Reāli te valsts un sabiedrība vairs nesakrita, bet jēdzieniski tās vēl tomēr netika izšķirtas, kas saprotams sakarā ar to, ka viduslaiku baznīca pati cīnījās pēc pasaulīgās varas, t. i., tiecās nevis atšķirties no valsts, bet kļūt tai līdzīga. Īpatnēja, specifiska sabiedrības jēdziena nebija vēl arī pirmos divos jauno laiku gadsimtos — 17-tā un 18-tā. Pat vēl Ruso (Rousseau, 1712—1778), dodams savam slavenam darbam virsrakstu „Par sabiedrisko līgumu“ („Du contract social“), īstenībā iztīrāja nevis sabiedrības, bet valsts rašanās problēmu. Tikai 19-tā gadsimtā panāca asu jēdzienisku izšķirību starp valsti un sabiedrību, redzot valstī tikai vienu no sabiedrības veidiem. Tādas izšķirības noskaidrojumā, starp citu, svarīga loma bija arī tautsaimniecības zinātnei, kas izstrādāja jēdzienu par saimniecību kā sabiedrisku parādību, t. i. par saimnieciskās kopdzīves attiecībām, kuras

toreizējos brīvsaimniecības laikos asi atšķirās no valstiskām dzīves līnijām.

Sakarā ar minēto sabiedrības uzsūkšanu antikā valstī, arī visi kulturas uzdevumi, ciktāl to realizācija prasīja sabiedriskus līdzekļus, tika attiecināti uz valsti. Pati valsts, dabūdama kulturas uzdevumu, kļuva ar to tā sauc. kulturas valsts. Antikā valsts bija ne tikai kulturas valsts vien, bet arī tiesiska valsts tajā nozīmē, ka tā tiecās nodrošināt saviem pilsoņiem politiskas un saimnieciskas brīvības, pretēji tiranijai un patvarībai. Antikā valsts tomēr necentās pēc visu savu pilsoņu kulturas un brīvībām, bet bija šķiru valsts tādā ziņā, ka tās uzdevumos iegāja nodrošināt vienu sabiedrisko grupu privileģēto stāvokli pretēji citām. Tāpēc nav jābrīnās, ka antikā valstī pastāvēja vienu pavalstnieku augstais kulturas līmenis un lielās politiskās un saimnieciskās brīvības pretēji citu gara tumsonībai un pilnīgai politiskai un saimnieciskai verdzībai. Antikā filozofijā bija gan jau uzpeldējis humanisma ideāls, kurš vēlāk, ieausts īpatnējā kristianisma pasaules un dzīves izpratnē, spēlēja tik lielu lomu viduslaikos un kuru tik daudz cildināja jaunie laiki, — ideāls, saskaņā ar kuru visi cilvēki vienādi ievērojami lielā cilvēcības un brālības saimē, bet senatnē šim ideālam kaut cik reāla loma sāka piederēt tikai jau antikā laikmeta beigu periodā, kamēr tā vislielākie filozofi — Aristotelis un Platons — savās slavenās valsts mācībās ne domāt nedomāja sacelties pret verdzību. — Kopsavilkumā var teikt, ka antikā valsts uzstādīja sev par uzdevumu privileģēto šķiru kulturu un saimnieciskās un politiskās brīvības, būdama ļoti īpatnējs kulturas, tiesību un šķiru valsts apvienojums.

Kamēr antikā valsts bija pilnīgi neatkarīga no reliģijas, pat vairāk — tā pilnīgi iekļāva reliģiju sevī, šķirodama starp atzīto, oficiālo valsts reliģiju un tādām reliģijām, kas vai nu tikai pielaižamas, vai pat apkarojamas, kā valstij kaitīgas, viduslaikos pastāvēja tendence baznīcu uzskatīt par augstāko instanci, kam pakļaujama arī valsts, t. i. tendence izveidot tā sauc. teokratijas sistemu.

Abu — valsts un baznīcas — uzdevumus mēģināja saskaņot tādā veidā, ka baznīcai uzdeva gādāt par cilvēka dvēseles ietiekšanu debesīs, valstij — rūpēties par cilvēka pagaidu gaitām zemes virsū. Līdz ar to kulturas uzdevums, kam pēdējā aprēķinā jāved uz visaugstākām garīgām vērtībām, tika atrauts valstij un nodots viscaur baznīcai: kulturas mērķiem kalpojošās kopdzīves formas, t. i. kulturas uzdevumiem veidotās sabiedriskās formačijas te sakrita ar reliģiskām. Lielāku valsts uzdevumu pazemošanu grūti iedomāties. Viduslaiku vēsture bagātīgi rāda, cik tālu tas novedis valsts un baznīcas attiecību praktikā. Pēc saviem uzdevumiem ņemot, viduslaiku valsts tā tad nekādā ziņā nebija kulturas valsts. Bet tā nebija arī tiesiskā valsts, kas uzstāda sev par uzdevumu garantēt politisko un saimniecisko brīvību un vienlīdzību vai nu visiem saviem pavalstniekiem, vai vismaz vienai viņu daļai. Pretēji tādai iekārtai, kurā vienlīdzīgie un brīvie atzītu virs sevi tikai valsts varu, viduslaiku valsts bija veidota hierarchiski, t. i. pakāpeniskas paklausības un tā tad no augšas uz leju plūstošas varas, no lejas uz augšu ejošu saistību kārtībā. Reali tas jo spilgti izpaudās feodalisma iekārtā uz laukiem un cunftu iekārtā pilsētās. Līdz ar to viduslaiku valsts bija īpatnējs šķiru valsts veidojums, atšķirīgs no antikās šķiru valsts un arī no tā, ko par šķiru valsti sauc modernos laikos. Kamēr šajos ar šķiru saprot sabiedriskus grupējumus pēc saimniecisko interešu kopības, viduslaiku šķira turēja cilvēku sevī viņa visumā: viņš tajā bija iesaistīts ar visām savām dzīves funkcijām, t. i. visi viņa izturēšanās veidi (ne tikai saimnieciskie vien) bija cieši noteikti sakarā ar to, ka viņš atradās tādā un ne citādā sabiedriskā grupā.

Pāreja no viduslaikiem uz jauniem laikiem bija raksturota ar tās grandiozās sistēmas gruvumu, ko ar izdevīgu vārdu mēdz saukt par teokratiju un kas nozīmē pasaules, cilvēka dzīves tajā un visu cilvēka uzdevumu izpratnes centrējumu Dievā kā pāri pasaulei stāvošā instancē, kas šo pasauli ar savu gribu no nekā radījis un arī vada visās tās

gaitās. Sakarā ar teokratijas sabrukumu savu nozīmi varēja atgūt tas, ko šī teokratija bija nostūmusi pie malas vai arī pilnīgi sev pakļāvusi, un starp citu tā tad arī antikā pilnīgi patstāvīgas, no reliģijas neatkarīgas valsts ideja.

Valsts patstāvību viduslaikos tomēr neapdraudēja baznīca vien, bet arī vēl citi apstākļi. Ārējās briesmas draudēja no arābiem Spānijā, no angļiem Francijā, iekšējās — no feodaļiem, kas centās kļūt arvien patstāvīgāki. Viss tas lielā mērā apdraudēja pašu valsts eksistenci. Lai varētu sevi saglabāt, valsts bija spiesta tiekties pēc visu savu spēku koncentrācijas. Tāpēc jau ar 15-to gadsimtu radās absolūti centralizētas valsts varas ideja. Tā atrada visplašāko atbalstu tautas masās, jo no feodaļu patvarībām visvairāk cieta tieši šīs masas. Absolūti centralizētas valsts varas ideja sasniedza savu visaugstāko piepildījumu 17. gadsimtā, izveidojot tā sauc. absolutisma valsti. Vispilgtāk tā izpaudās vispirms Francijā, kuras karalis Luijs XIV deva arī slaveno formulu: valsts — tas esmu es (*l'état c'est moi*), t. i., ka valsts ir pats monarchs. Ar to gan tika deklarēta pilnīga valsts brīvība kā no ārienes, tā arī no tās iekšējiem spēkiem, bet pilsoņu brīvība ar to vēl netika dota.

18-tā gadsimtā apstākļi Eiropā mainījās, un sakarā ar to attiecīgi pārveidojās arī absolutisma valsts ideja. Eiropa bija militara spraiguma pilna, bet valstīm tas nozīmēja nepieciešamību rast lielus materialus līdzekļus. (Ne par velti ir kļuvis par spārnotu izteiciens, ka kara vešanai esot vajadzīgas trīs lietas: pirmkārt — nauda, otrkārt — nauda un arī treškārt — nauda). Lai tādus panāktu, valstij bija jātiec pie lielām nodokļu iekasēšanas iespējamībām, bet lai savukārt tās radītu, tai bija jāmēģina pacelt privāto saimniecību rosīgumu. Iznākums bija tāds, ka valsts, atsaucoties uz cēlo uzdevumu — gādāt par privāto personu labklājību, sāka iejaukties pat privātās dzīves sīkumos, ņemot palīgā savu policejisko un administratīvo varas aparāturu. Varas nesēji bija pārliecināti, ka tāda valsts izturēšanās iztekt no pašas valsts būtības un esot pilsoņiem augstākā

mērā svētīga. Varas absolutisms ar to nekā no savas varēnības nezaudēja, jo visas pilsoņu brīvības tika uzskatītas par valdnieka sevišķas žēlastības dāvanu, bet gan ieguva citu lietojuma virzienu. Tā radās vēlākais, 18-tam gadsimtam raksturīgais absolutisma veids, ko pretēji 17-tā gadsimta absolutismam mēdz saukt par apgaismoto absolutismu, arī par policijas valsti. Lielisku formulu tam devis Prūsijas karalis Fridrihs II (Lielais): „monarchs ir pirmais valsts kalps“, — formulu, kas ļoti raksturīgi atšķiras no augstāk minētās Luija XIV darinātās formulas, ka monarchs esot pati valsts. Tāda absolutisma „policējisko“ raksturu valsts zinātnieks R. Šmits raksturoja sekojoši (R. Schmidt, Staatslehre, 1901, 1. sēj. lpp. 152): „Valsts uzņemas, caur saviem ierēdņiem, rūpes par lauksaimnieciskās kultūras intensifikāciju, par jaunu rūpniecības nozaru dibināšanu, par manufakturu un fabriku radīšanu un vadīšanu, — tā izplata savu pārvaldes (Polizei) sferu tiktāl, ka pakļauj savai kontrolei pilsoņu mājas dzīvi attiecībā uz apģērbu, dzīvokļa iekārtu, ģimenes svētkiem, greznību.“ Tā kā privatās dzīves norisēs sastopams bezgalīgs vairums visvisādu variantu, ko ne ar kādu, pat ne ar vissīkāko likumdošanu nevar paredzēt un viennozīmīgi regulēt, administratīviem un policējiskiem orgāniem bija jādod iespēja ar savu taktu piemēroties katrreizējiem individuāliem apstākļiem, kas viegli varēja izvērsties un bieži vien arī izvērtās patvarībā. Tāpēc kļūst saprotams, ka filozofs Kants policijas valsti varēja nosaukt arī par patvarības valsti (Willkürstaat).

19-tā gadsimtā uzvaru gūst tiesiskās valsts ideja. Sakarā ar mantīgās pilsonības (buržuazijas) lomas pieaugumu, pamazām izveidojās sabiedriskā doma, kas asi atšķīrās no agrāk valdījušiem galma uzskatiem. Tāds process Vakarēiropā sākās jau ap 18-tā gadsimta vidu, sevišķi svarīgu nozīmi iekarojot vispirms Francijā. Uz vēsturiskās skatuves uznāca jauns, savā spēkā arvien pieaugošs faktors, kura lomu vairs nevarēja neievērot un kas beidzot kļuva spējīgs

satricināt pat visstiprākos tradicionālo uzskatu balstus. Tai pilsonisko brīvību mazumā, ko apgaismotais absolutisms uzskatīja kā valdnieku sevišķas žēlastības dāvanu, sāka redzēt nožēlojamu ubaga dāvanu, radikāli prasot pilsonisko brīvību maksimumu, prasot arī iespēju līdzīgi darboties valsts vadīšanā. Tādu sabiedrisku noskaņojumu bija spiestas respektēt visas valstis, ja tās negribēja nosēsties uz politiskas pulvera mucas. Bez šīs sabiedriskās domas bija vēl arī svarīgi saimnieciski aprēķini, kas apgaismoto absolutismu spieda kapitulēt jaunā laika gara priekšā. Sīkā aizbildniecība, tā sakot, komandēšana, ar kādu šis absolutisms iejaucās privatā dzīvē, lai paceltu privatās saimniecības ražīgumu, nedeva tādus panākumus, kādus valsts bija gaidījusi un kādi tai bija nepieciešami, lai varētu pastāvēt jaunos valsts eksistences apstākļos, kuros arvien lielāka loma piekrita saimnieciskam faktoram. Bez tam kara vajadzībām sakāpinātie nodokļi radīja arvien lielāku tīri saimniecisku nemieru plašās masās, kuru vislabāk varēja turēt zināmās robežās tikai ar to, ka pielaida pašu sabiedrību pie valsts aparata, lai tā pati varētu ieskatīt lielo materialo upuru laikmetisko nepieciešamību. Liela loma bija arī tam, ka radās tautsaimnieciskas teorijas, kas individa brīvā, pilnīgi neaprobežotā saimnieciskā egoismā redzēja vislabāko garantiju saimniecisko vērtību ražošanai. Visu minēto un vēl arī citu, šeit neminēto, cēloņu rezultāts bija tāds, ka 19-tā gadsimtā, kā jau teikts, uzvaru guva tiesiskās valsts ideja tās īpatnējā, jauniem laikiem raksturīgā izpausmē. Radikāls politisks un saimnieciskais liberalismis, t. i. katra individa maksimālais atbrīvojums no politiskās un saimnieciskās reglamentācijas, katra individa atdošana viņam pašam — tas, lūk, bija ideāls, kas kā uguns aizdedzināja prātus un lika sirdīm kūstot cerībā, ka beidzot reiz varēs tikt radītas cilvēka cienīgas eksistences iespējamības zemes virsū. Valdnieka absolutisma vietā nostājās likuma absolutisms, jo nesatricinamai tiesiskai iekārtai bija būt tam līdzeklim, kas individam varētu garantēt politiskās un saimnieciskās brīvības. Tāpēc var arī teikt,

ka 19. gadsimta tiesiskā valsts bija, skatot to no tajā iekļauto individu puses, brīvības valsts, politiska un saimnieciska liberalismā valstība, bet no pašas valsts puses — maksimalās neiejaukšanās valsts. Iejaukšanās skaitījās atļaujama tikai tiktāl, cik tas bija nepieciešams pilsoņu drošībai un brīvības garantijai. Kants, viens no lielākiem tiesiskās valsts ideologiem, izteicās ļoti zīmīgi, ka viena pilsoņa brīvību drīkstot ierobežot tikai par labu citu brīvībai. Sakarā ar tādas neiejaukšanās principu Lasals asprātīgi izteicās, ka tiesiskā valsts esot sevi nostādījusi naktssarga lomā. — Tā kā tiesiskās valsts laikmetā pastāvējušās maksimalās saimnieciskās brīvības noveda pie nemantīgo šķiru ārkārtīgas saimnieciskās ekspluatācijas (par ko runa būs vēlāk), tad tiesiskās valsts laikmets iezīmēja grandiozas saimnieciskās nevienlīdzības rašanos un bija šķiru valsts laikmets modernā izpratnē.

Jau pašā 19-tā gadsimtā, sevišķi pret tā beigām, radās apstākļi, kas spieda valsti atteikties no maksimalās neiejaukšanās principa. Atstādama pilsoņiem tāpat vēl pēc iespējas plašas politiskas un saimnieciskās brīvības, valsts uzņēmas rūpes par viņu kultūras līmeņa celšanu, citādi sakot: uzņēma savos uzdevumos savu pilsoņu kultūras sekmēšanu, un kļuva līdz ar to kultūras valsts. Svarīgākie cēloņi, kas pie tādas valsts uzdevumu izpratnes maiņas noveda, bija sekojošie. Spraigums atsevišķu valstu starpā Eiropā arvien pieauga, kāpēc valstis, pašsaglabāšanās tendences vadītas, bija spiestas meklēt arvien jaunus līdzekļus savu spēku kāpinājumam. Pati kara tehnika, kļūdama arvien sarežģītāka un izsmalcinātāka sakarā ar vispārīgo tehnisko progresu, prasīja arī arvien augstāk attīstītus un pilnīgāk apmācītus karavīrus. Tāpēc jau aiz tīri militari-techniskiem mērķiem vien valstij bija jābūt gādāt par sabiedrības kultūralā līmeņa celšanu. Ka tas bija laikmetiska nepieciešamība, to apstiprināja arī divi lieli kari. Prūšu-franču karā 1870. gadā zaudēja franči. Meklējot tam cēloņus, nāca pie pārlicības, ka šai karā ir uzvarējis vācu tautskolotājs.

Tas saprotams tā, ka toreizējā vācu armijā bija ieplūdis daudz relatīvi augsti izglītotu pilsoņu, kāds sastāvs bija izrādījies daudz izdevīgāks par neizglītotu sastāvu, — to bija ātrāk varējuši apmācīt, disciplinēt, un tas ilgāk arī bija turējies stingras disciplīnas līnijās. Krievu-japāņu karš, kas noslēdzās ar mazās Japānas uzvaru pār milzeni Krieviju, tāpat spoži apstiprināja uzskatu, ka armijas sastāva augsts garīgs līmenis ir milzīgs militārs faktors. — Kultūras sekmēšana toreizējām valstīm bija izdevīga ne no militārā viedokļa vien, bet ne mazāk arī no saimnieciskā. Pret 19-tā gadsimta beigām Eiropas valstis jau atradās augstspraiguma saimnieciskā cīņā par tirgiem savu preču novie-tošanai un arī par jēlvielu iegūšanas apgabaliem, — cīņā, kas, paradoksāli sakot, bija nepārtraukts karš miera laikā (t. ir saimniecisks karš militārā miera laikā). Līdzīgi tam, kā tai laikā sāka noraidīt domu, ka militāriem uzdevumiem labāki esot maz izglītoti cilvēki, jo tos vieglāki varot pār-vērst par trulām kaujas mašīnām, tā arī attiecībā uz saim-niecisko karu arvien vairāk kļuva skaidrs, ka ne tikai saim-niecisko uzņēmumu vadītāju, bet ne mazāk arī štrādnieku garīgais līmenis ir ļoti svarīgs, lai varētu izturēt arvien ne-žēlīgāku saimniecisko cīņu atmosferā.

Cik liels kļūst Eiropā militārais spraigums pret 19-tā gadsimta beigām un 20-tā sākumu, to, starp citu, var ieska-tīt arī tā, ka ņem palīgā ievērojamā spāņu filozofa un socio-loga Ortegas i Gasé (José Ortega y Gasset) datus, kādus viņš sniedz savā grāmatā „Masu sacelšanās“, un krievu emigrācijas militārā rakstnieka Eruā (krievu rakstībā: Ge-ruā) datus, atrodamus viņa pazīstamajā grāmatā „Milzu pulki“. Pēc pirmajiem datiem Eiropas iedzīvotāju skaits laikā no 1800. līdz 1914. g. pieaudzis no apm. 180 miljo-niem uz apm. 460 miljoniem, pēc otrajiem — Napoleona kara laikā zem ieročiem stāvējis apm. 1 miljons karavīru, bet simts gadus vēlāk — Pasaules karā — pārmaiņus jau 30—40 miljonu. Tas nozīmē, ka, kamēr iedzīvotāju skaits minētā laikā pieaudzis apm. 2½ reizes, karotāju skaits lie-

lākos karos 30—40 reizes. Lai cik neprecīzi minētie dati arī būtu (sīkāk par tiem sk. T. Celms, Tagadnes problēmas, 1., 2. vai 3. izd. lpp. 10—13), spilgtu ainu par militārā sprauguma straujo pieaugumu tie tomēr dod. Jau 19. gadsimta beigās šis spraugums rada tik bīstamas situācijas, ka tajās vairs nevar palīdzēt augstāk minētie faktori — militari-techniskais un saimnieciskais — vien, lai cik vareni tie arī būtu, bet vajadzīga vēl arī apzinīga palīdzība no patriotiski noskaņotu pilsoņu puses. Tiesiskai valstij gan bija atstāta iespējamība iejaukties ar spaidiem savu pilsoņu dzīvē tiem draudošu briesmu gadījumos, bet taisni pilsoņu patriotisms ir lieta, ko spaidu ceļā panākt nevar. Valsts tāpēc bija spiesta dot saviem pilsoņiem kaut ko tādu, ko tie nekādā ziņā negribētu zaudēt, jo nedrīkst aizmirst, ka pilsoņa gatavība aizstāvēt valsti lielā mērā atkarājas no viņa priekšstata par to, ko viņš var zaudēt, ja valsts netiktu aizstāvēta. Jo vairāk valsts pilsonim var dot, jo lielāka viņa gatavība valsti aizstāvēt. Saprotams, tā tad, arī, ka vergi vienmēr bijuši vissliktākie savas valsts aizstāvji (kamēr brīvie aizstāv valsti kā savu namu, vergi to vai nu nemaz neaizstāv, vai vislabākā gadījumā aizstāv to tikai kā sava kunga namu). Tāpēc valstis, kurām minētā laikmetā, kā jau teikts, arvien vairāk kļuva nepieciešams plašo masu neviltots patriotisks noskaņojums un nevis vienkārša iebaidītu vergu padevība, zem kuras vienmēr kvēlo atriebības kāre, uzņēma savos uzdevumos arī rūpes par kulturu un tās pieejamību visplašākām masām, kuras, mācīdamās baudīt un cienīt kulturas vērtības, arvien neviltoti sāka cienīt arī valsti, ciktāl tā par šīm vērtībām rūpējās. Un jo sevišķi cienīt vēl arī tāpēc, ka līdz ar to, ka valsts lika savu vareniību kulturas kalpībā, nākotnes kulturas iespējamībām atsedzās tādas perspektīvas, par kurām agrāk nevarēja ne sapņot. Kopsavilkumā par kulturas valsts idejas uzvaras svarīgākiem cēloņiem var teikt tā, ka vajadzība pēc militārā un saimnieciskā spēka, kā arī pilsoņu neviltota patriotisma spieda valstis gribot negribot uzņemties rūpes par

kulturu, izlietojot šim nolūkam pa daļai spaidus (piem., obligatas tautas izglītības veidā), pa daļai cenšoties modernāt pilsoņos pašos ierosmi uz ieslēgšanos kulturas vērtībās un nākot tiem palīgā ar visāda veida pabalstiem, valsts algotiem speciāliem kulturas darbiniekiem un taml. No iepriekš par kulturas valsti teiktā kļūst arī skaidrs, ka kulturas valsts neizslēdza tiesiskās valsts ieguvumus, bet tos īpatnēji papildināja, un proti — bez rūpēm par pilsoņu brīvības garantējošām tiesībām un par pilsoņu drošību, kulturas valsts vēl uzņēmās arī rūpes par viņu ieslēgšanu kulturā. Tiesiskai valstij tik raksturīgais neiejaukšanās princips palika spēkā attiecībā uz politisko un saimniecisko joslu, kamēr attiecībā pret kulturas joslu tika deklarēta principāla iejaukšanās nepieciešamība.

Vai ar pāreju no tiesiskās valsts uz kulturas valsti jau nebija sasniegts viss, ko varēja vēlēties? Vai valsts uzdevumu izpratnes attīstībai jau nevajadzēja apstāties šajā šķietami visaugstākā punktā? Vai tālākā attīstība jau nenozīmēja ceļu uz leju, ar spārnotu izteicienu runājot — „atkrišanu primitivitātē“?

Vēsturiskā gaita jau ap 19-tā gadsimta beigām, bet jo sevišķi 20-tā gadsimtā pārlicinoši parādīja, ka ne tiesiskā valsts, ne arī tās turpinājums kulturas valstī nevarēja dot to, ko tik karsti no tām bija gaidījuši, proti: nespēja panākt ne visu pilsoņu brīvību, ne arī sniegt visiem kulturas vērtības. Izrādījās, ka neskatoties uz visām, lai cik aizraujošām, brīvības deklarācijām un kulturas labumu solījumiem, tiesiskā un kulturas valstī varēja pastāvēt drausmīga saimnieciska verdzība, kas vienu pilsoņu daļu nostūma visnožēlojamākā materialās eksistences līmenī, — tādā, kurā vai nu bija pilnīgi jāiet bojā, vai arī visi spēki jāziedo cīņai par materialo eksistenci, tā ka neatlika iespējas tvert pēc kulturas vērtībām, ko kulturas valsts kā no pilnības raga bēra uz saviem pilsoņiem. Noskaidrot, kā tas bija iespējams, nozīmē arī izprast pārejas nepieciešamību uz to valsts uzdevumu izpratni, kas — lai cik arī

dažādos variantos — spēlē tik lielu lomu moderno valstu dzīvē un saskaņā ar kuru politiskā apziņā arvien noteiktākās, kaut gan nekādā ziņā vēl ne pilnīgi noteiktās kontūrās sāk iezīmēties topošā nākotnes valsts, ko mēdz saukt par socialo valsti, bet ko varbūt vēl labāk varētu saukt arī par socialās taisnības valsti vai par sociali-etisko valsti.

Tiesiskās valsts uzdevumā deklarētā un praktiski arī lielā mērā realizēta tiesiskā vienlīdzība vēl nekādā ziņā nenozīmēja cilvēku vienlīdzību dzīvē, jo bez tiesiskām attiecībām dzīvē ir vēl arī citas, un pirmā kārtā saimnieciskās, kas daudz sākotnējākas, dziļāk gulošas par tiesiskām. Ko varēja dot, piem., vienādu īpašuma tiesību garantēšana visiem polsoņiem, ja vieniem īpašuma nemaz nebija, bet citu rīcībā bija milzīgs vairums tāda īpašuma, bez kura arī tie nevarēja iztikt, kam nekāda īpašuma nebija? Nepieciešami bija jānotiek tam, ka cilvēks ar īpašuma tiesībām, bet bez paša īpašuma, lai neaizietu bojā, bija spiests iet pie tā, kam gan tikai tādas pat īpašuma tiesības kā viņam, bet kam ir arī īpašums, — iet lūgt no viņa palīdzību un nokļūt atkarībā no viņa. Šis ļoti vienkāršais, schematiskais aprādījums var paskaidrot, ka tiesiski vienlīdzīgi cilvēki var nokļūt viens otra saimnieciskā verdzībā. Un tā kā bez zinama saimnieciska minimuma nevar eksistēt neviens, kāpēc tāds minimums jāiegūst par katru cenu, tad saprotams, kādas drausmīgas priekšrocības īpašums faktiski var dot vienam un kādā izmisuma stāvoklī var nonākt tie, kam tāda īpašuma nav, lai cik vienādas arī visiem būtu īpašuma tiesības.

Minētā piemēra nozīmībai tomēr ir viens priekšnosacījums — ka katrs savu īpašumu var izlietot kā grib, arī citu verdzināšanai. Bet taisni šo priekšnosacījumu tiesiskā valsts vislabāk nodrošināja ar savu saimnieciskā liberalisma principu. Tāpēc nav jābrīnas, ka saimnieciskā verdzināšana, kas pastāvējusi visā līdzšinējā vēsturē, varēja sasniegt savu visgrandiozāko veidu taisni tiesiskās valsts laikmetā, un proti sakarā ar tā sauc. lielkapitalismu, pret

kuru tagad nesaudzīgi cīnas visas modernās valstīs. Vadīdamies tikai no personīgas iedzīvošanās kāres, tāds lielkapitalisms nostādīja plašas nemantīgo aprindas arvien lielākā atkarībā no sevis, stumjot tās virzienā uz nabadzību, bet tai pašā laikā koncentrējot ļoti nedaudzu īpašnieku rokās milzu bagātības, — tādas, ka uz viņām dibinātās varenības priekšā pat dažu lielvalstu varenība šķita niecīga. Tā radās tā sauc. nekronētie karaļi — finanču, petrolejas, tērauda un taml., kuri varēja diktēt savu gribu ne tikai miljoniem parasto mirstīgo, bet pat kronētiem karaļiem. Lielkapitalisma laikmets sevišķi spilgti parādīja, ka tiesiskā valsts gan formāli ir brīvības valsts, bet faktiski — saimnieciski vājo privileģētas ekspluatācijas valsts. Ka stāvoklis vēl mūsu dienās ir ļoti smags, to lai būtu atļauts ilustrēt tikai ar vienu piemēru — par Z. A. Savienotām valstīm, kurās tiesiskās vienlīdzības ir tik pilnīgas, bet kurās lielkapitalisma plēsonīgums gan arī sasniedzis žilbinošu augstumu *).

Viens no izplatītākiem Amerikas laikrakstiem — New-York Daily News — 1935. gada 8. aprīlī publicējis rakstu ar virsrakstu: „4-riem procentiem (no Sav. Valstu iedzīvotājiem) pieder 87% no Savienotajām Valstīm, to rāda (mūsu) laikraksta pētījumi“ („4% own 87% of U. S., News survey shows“). Šai rakstā, starp citu, teikts:

„Vairāk kā 96% Savien. Valstu darbinieku (workers) saņem mazāk nekā 2000 dolaru gadā, kas tiek uzskatīts kā pietiekošs tikai visnepieciešamāko vajadzību apmierināšanai.

Mazāk kā 4% (no visu Sav. Valstu iedzīvotāju skaita) saņem 38,5% no visa tautas ienākuma. Viņiem pieder un viņi ir noteicēji par vairāk nekā 87% no tautas bagātības (national wealth)“.

„1916. gadā Industrial Relations Commission aprēķinājusi, ka bagātniekiem, kas sastāda 2% no visas tautas, pie-

*) Uz datiem, ko te sniedzu, mani darija uzmanīgu A. Lielauša kgs, par ko viņam pienākas mana pateicība.

der 60% tautas bagātības; vidusšķirai (33%) pieder 35% un nabagiem (65%) — pieder 5% tautas bagātības."

Lielkapitalistiskais plēsonīgums radīja milzīgu protestu ne tikai tajos vien, kas viņa ķetnās saimnieciski noasiņoja, bet arī visos, kam moraliskā apziņa vēl nebija galīgi notrulināta. Sevišķi cinisks šķita esam tas, ka grandiozā modernā verdzība varēja pastāvēt valstīs, kurās ne tikai bija deklarēta, bet arī tika stingri ievērota tiesiskās vienlīdzības un brīvības sistema. Tāpēc saprotams, ka socialās taisnības ideāls, ar ko vispirms cīnā izgāja pastāvošās iekārtas grāvēji, varēja atrast tik dzirdīgas ausis un atsaucīgas sirdis: saimnieciski apspiestie un arī moraliski sāpinātie uzklusēja to kā evaņģelija sludināšanu, dažreiz to tieši šai vārdā arī saukdami. Rezultats, kā zināms, bija tāds, ka veselā virknē varenu valstu to iekārtas sadrupa no revolūciju triecieniem brīnišķīgi īsā laikā, atstājot pēc sevis stāvokli, kas pirmā acumirklī šķita tik iepriecinošs esam, bet kas drīz vien sāka tuvojties socialā chaosa bezdibenim, no kura varēja glābt tikai moderno valstu paņēmieni, kas socialās taisnības ideālu pārņēma pašas valsts rīcībā, tuvojot valsti jaunam, vēsturiski jau nobriedušam, bet vēl pilnīgi neatsauktam laikmetam.

Zīmīgs pie tam sekojošais. Tā kā lielkapitalisms savā nežēlīgajā iedzīvošanās kārē nerēķinājās ne ar kādiem vēsturiskās augšanas rezultātiem, arī ar nacijām nē, un šai ziņā bija vārda īstā nozīmē internacionāls, tad arī cīnā ar viņu izgāja vispirms zem internacionalisma karogiem, lai varētu tam dot tikpat plašu, visā pasaulē izplatītu triecienu, cik plašos apmēros tas bija organizējis savu varu. Bet samērā ar to, ka pašu lielkapitalismu sāka iedragāt, sāka uzpeldēt arī tie vēsturiski-organiskās augšanas veidojumi, ko šis nesaudzīgais kapitalisms bija nomācis, nevarot tos tomēr pilnīgi iznīcināt, un, starp citu, tā tad, uzelpoja arī nacionālā apziņa. Tāpēc nav jābrīnās, ka socialās taisnības ideāls, sākumā ar internacionalismu saistīts, mūsu dienās sāk saistīties ar nacionalismu. Vai nav zīmīgi, ka pat

Padomju Krievijā, šai visradikalākā internacionālisma valstī, kur pastāv arī pārējai pasaulei tik naidīgā Internacionales organizacija, arvien vairāk sāk atskanēt nacionāli motīvi? Bet zīmīgs vēl arī kaš cits. Vēsturiskā procesa organisko raksturu un arī tautu organisko tapšanu izceļ jau tā sauc. romantisms, bet gara zinātnēs 19-tā gadsimtā uz to radikāli pastāv tā sauc. historisma virziens. Sakarā ar tādu izpratni historisms dzemdēja nacionālās valsts ideju, kam bija jau arī daži nozīmīgi rezultāti, kā, piem., Vācijas apvienošanās pēc 1870. gada kara. Bet visumā tāds ideāls toreiz jau sevišķi tāpēc nevarēja uzvarēt, ka tas bija asā pretrunā ar kapitalisma internacionālismu. Sociālās taisnības ideāla saistīšanās ar nacionālo ideju nozīmē divus dažādus momentus: pirmkārt — atsevišķa individa taisnīgu stāvokli citu starpā vienas un tās pašas nācijas robežās; otrkārt — atsevišķas nācijas taisnīgu stāvokli citu nāciju starpā. Pēdējā prasība pazīstama zem populārā nosaukuma „tautu pašnoteikšanās princips“. Bet tautu pašnoteikšanās tikai tad var sevi īsti piepildīt, ja tā var iegūt valsts spēkus savas realizācijas vajadzībām. Tāpēc valstij rodas tendence kļūt nacionālai, nacijai — izveidot valsti, bet abām — uzņemties sociālās taisnības ideālu, bez kura vadības vairs nevar pastāvēt neviena valstiska formācija. Nacionālās valsts izveidojums gan ne katreiz ir viegla lieta, un sevišķi tur nē, kur vairākas nācijas ir ilgāku laiku bijušas vienas valsts sastāvā. Tāpēc laikam gan nevarēs uzskatīt par drošu, ka kādreiz visas pasaules valstis kļūs nacionālas. Tāpēc arī nacionālā valsts jāatzīst par vienu no modifikācijām, kādā izveidojas sociālās taisnības ideāla vadītās modernās valstis un kas pašreiz spēlē ļoti lielu lomu Eiropā. Te jāievēro arī, ka nacionālā valsts nav domājama tā vien, ka tās robežas sakrīt ar kādas vienas nācijas robežām. Pretēji tādai, tā sakot, monistiski nacionālai valstij var būt pluralistiski nacionāla tādā ziņā, ka tajā iekļaujas vairākas nācijas visā viņu īpatnību sintezē tāpat, kā, piem., akorda saskaņā iekļaujas dažādi toņi. Katra no tā-

dām nacijām varētu ņemt savu kulturas īpatnību rīcībā vienas un tās pašas valsts pārtverošo varu. Pretim nacionalām valstīm būtu jānostāda valstis, kas tādā ziņā būtu internacionālas, ka tās principā atsacītos no nacionalu izšķirību ievērošanas, vai pat tādas apkarotu, nedodot nekā no saviem spēkiem nacionalu īpatnību sekmēšanai.

Ja tiesiskās un kulturas valstis tāpēc nevarēja pasargāt no saimnieciskas ekspluatācijas, ka tās atstāja pilnīgu saimnieciskas rīcības brīvību, tad saprotams, ka sociālā valsts ķeras tieši pie šīs ļaunuma saknes vispirmā kārtā, t. i. uzstājas pret saimniecisko liberalismu, iejaucoties pavalstnieku saimnieciskās attiecībās. Tā kā modernā valsts tomēr negrib atgriezties pie „patvarības valsts“, tai sava iejaukšanās jāietērpj tiesiskā tērpā. Tā rodas tā sauc. sociālā likumdošana.

Šī vārda plašākā nozīmē tā ir tādu likumu došana, kas vērsti pret tiesībās dibinātu ekspluatāciju, bet šaurākā un specifiskā — tādu tiesisku normu veidošana, kas vērstas pret saimniecisko ekspluatāciju. Kamēr tā sauc. „tīrās tiesības“ nozīmē tiesību absolūtu varu, neaprobežotu ne ar kādiem nosacījumiem, „socialās tiesības“ ir tiesību vara, ciktāl izslēgta ekspluatācija, ciktāl garantēta īsta brīvība. Tādas sociālas tiesības uzliek īpatnējus sociāli-etiskus pienākumus, vērsties pret saimnieciski stipriem, par labu saimnieciski vājiem. Ja tās sāktu regulēt arī saimnieciski vājo saimniekošanu, tad vairs nekalpotu sociālās brīvības idejai, bet gan atdzemdinātu policejiskās valsts stāvokli. Sociāli-etiskais moments ļoti zīmīgi izpaužas arī tagadējiem laikiem tik zīmīgā progresīvā nodokļa principā, saskaņā ar kuru saimnieciski stipro apliktība tiek kāpināta par labu saimnieciski vājiem. Vispār jāsaprot, ka tagadnes valstīs jau daudz kas tāds liekas parasts, kas vēl nesen šķita bīstams jauninājums esam. Sociālās taisnības virzienā ejoša valsts kļūst arvien vairāk pati par sevi saprotama lieta, tāpat kā arvien saprotamāka top sociālās taisnības valsts no-

stāšanās pret šķiru valsti kā valsti, raksturotu ar atsevišķu sabiedrības grupu privilēģētu stāvokli.

Augstāk tika minēts, ka socialās taisnības uzdevumu pārņēmušās valstis pirmā kārtā vērsas pret stiprāko socialā, ļaunuma sakni — pret saimnieciskās ekspluatācijas iespējām. Bet tas tikai pirmā kārtā. Modernās valsts iekārtas, kas radušās uz agrāko drupām, lielākā vai mazākā mērā ierobežojušas arī politisko brīvību, atrodot, ka politiskās brīvības pārmērības tāpat var kaitēt sociali-taisnīgai sabiedriskai iekārtai, kā pārmērības saimnieciskās brīvības. Tā kā saimnieciskās brīvības tomēr bija radījušas vislielākās nelaimes, tad saprotams, ka pret tām ir vērsušās pat tādas valstis, kuras par politisko brīvību ierobežošanu vēl negrib ne dzirdēt, kā tas, piem., ir Anglijā, kas arī beidzot reiz atteikusies no tik dievinātās brīvbirdzniecības principiem.

Vai saimnieciskās reglamentācijas ceļš ir vienīgais un vissvarīgākais virziens uz socialās taisnības valsti, to pagaidām grūti paredzēt. Silvija Gezella (Silvio Gesell) mācības piekritēji, piem., domā, ka patreizējais saistītās saimniecības stāvoklis esot tikai pārejas stāvoklis uz jaunu, pavisam savdabīgi veidotu brīvsaimniecisku sistemu, kas izslēgšot saimnieciskās nelaimes un uz tām dibinātu ekspluatāciju ar radikālu naudas reformu — ievēdot tā sauc. dilstošo naudu. Bet tas jau attiecas vairs nevis uz valsts uzdevumiem, bet līdzekļiem, ar kādiem šos uzdevumus veikt.

Tas uzdevums, kas nomaina jauno laiku tiesiskās un kulturas valsts uzdevumus, ir un paliek augstāk raksturotais socialās taisnības uzdevums, vienalga, kādiem līdzekļiem to arī mēģinātu realizēt un kā to varētu pēc vietas un nacionāliem apstākļiem. Ja ar šo ideālu, kā teikts, cīņā vispirms izgāja tā sauc. valsts grāvēji — nelegalās organizācijas, tas nenozīmē, ka valstis pašas nepavisam nebūtu bijušas šajā ideālā ieinteresētas, bet tikušas tikai minēto grāvēju uz to piespiestas. Raksturīgi, ka pēc tam, kad neciešamie darba apstākļi Vakareiropas fabrikās bija

novēduši pie strādnieku fiziskā sabrukuma, vispirms uz to vērību grieza no militarā viedokļa, jo valsts redzēja briesmas savu pilsoņu fizisko spēku graušanā. Bez tam saimniecisko apstākļu kontrasts, radīdams sabiedrībā naidīgas šķiras, apdraudēja valsts vienību iekšēji, ja arī neviena no šķirām novērsās tieši pret valsts iekārtu, bet tikai viena pret otru. Tāpēc jāsaprot, ka valstīs, kurās bija tālredzīgāki valdnieki, pāreja uz jaunu valsts uzdevuma izpratni notika bez sevišķām nelaimēm, kamēr valstis, kur tādās valdnieku tālredzības trūka, nonāca līdz grandiozām sociāli-politiskām katastrofām.

Vēstures gaita vienmēr ir apliecinājusi veco gudrību, ka ja jau zināmi apvērsumi valsts dzīvē nobrieduši, tad labāk tos izdarīt pie laika un „no augšas“, nekā nevarīgi no tiem izvairīties, ejot pretim neizbēgami daudz lielākam sāpīgumam un pat katastrofām, kas saistītas ar revolūcijām „no apakšas“.

§ 7. Valsts un sabiedrības attiecības.

Valsts gan sākotnēji ir izveidojusies no sabiedrības, bet lai cik varena arī vēlāk tapdama, tā nav tomēr varējusi uzsūkt sevī savu pavalstnieku sabiedrisko dzīvi visu bez atlikuma, pat antīkā laikmetā nē, kaad realās izšķirības starp valsti un sabiedrību bijušas relatīvi visniecīgākas. Ievērojot, ka valsts ir spaidu kārtā organizēta sabiedrība, tikko minēto atzinumu var izteikt arī tā: valstī ietvertie cilvēki ir slīdējuši un vienmēr slīdēs ne tikai tajās kopdzīves līnijās vien, kas valsts tieši priekšā rakstītas un tādā ziņā „oficialas“, bet arī tādās, kuru sākums nav valsts rīkojums un kuras šai ziņā „privatas“. Būtu tā tad pilnīgi nepareizi domāt, ka cilvēki vai nu kustas tikai valsts noteiktās sabiedriskās līnijās, vai arī dzīvo kā pilnīgi izolēti indivīdi. Taisni otrādi: ārpus oficialām sabiedriskām līnijām pulsē spilgta sabiedriska dzīve un notiek arī sabiedrisko formu jaunradīšana.

Šī iztirzājuma temā formulētās attiecības starp valsti un sabiedrību tāpēc jāsaprot nevis kā attiecības starp valsti un kaut ko tai principāli ārēju, bet gan kā attiecības starp valsti un tās pavalstniekiem, ciktāl pēdējie ir arī tādas kopdzīves locekļi, kas nav spaidu ceļā organizēta un kas noslēdzas dotās valsts robežās vai arī šķērso vairākas valstis (kā, piem., kopdzīve baznīcas vienībā).

Ārpus oficialām linijām plūstošā sabiedriskā dzīve var būt valstij izdevīga, var būt vienaldzīga, var arī būt nevēlama un pat bīstama. Pirmo valsts tiecas atbalstīt, otro mēdz vienkārši „atļaut“, bet pret trešo ved nesaudzīgu cīņu. Valstij jau nav tik daudz bīstami atsevišķi indivīdi, cik to apvienības. Tāpēc valsts ir spiesta izplatīt savu uzraudzību zināmā mērā arī pār privāto sabiedrisko dzīvi, prasīt, piem., lai biedrības tiktu oficiāli paredzētā veidā reģistrētas un deklarētu savus satutus. (Biedrības ar slepeniem statūtiem valstij tāpēc bīstamas, ka tajās viegli var izperināties pretvalstiski spēki.) Bez tādas uzraudzības viegli var notikt, ka izveidojas valstij kaitīgas organizācijas, kuru spēks var izaugt, kā mēdz teikt, līdz „valstij valstī“. Privatā sabiedriskā dzīve tā tad var būt tikai relatīvi patstāvīga, jo pilnīga tās patstāvība būtu pretrunā ar valsts varas suverenitāti.

Valstij dažreiz var būt bīstama ne tikai iekšējā, bet arī ārzemju privatā sabiedriskā dzīve, proti, ciktāl tā var sekmēt kā „ārēju“, tā „iekšēju ienaidnieku“ rašanos. Pirmo — ar to, ka ārzemju privatā sabiedriskā dzīve var radīt valstij nevēlamu noskaņojumu pašās citu valstu valdībās, otro — ar to, ka tā var, piem., ieludināt no ārzemēm valstij kaitīgus propagandas materialus, pat ieročus bruņotai sacelšanai u. t. t. Tāpēc saprotams, ka valsts nevar pilnīgi izlaist no acīm arī ārzemju sabiedriskās dzīves notikumus, ka tā sauc. savstarpējā labvēlība valstu starpā nozīmē ne tikai labvēlību šo valstu valdību starpā, bet tāpat šo valdību gādību par to, lai attiecīga labvēlība

pastāvētu arī sabiedriskā dzīvē vai vismaz lai te nevarētu izpausties nelabvēlība.

Ja privatā sabiedriskā dzīvē var kļūt valstij ļoti bīstama, vai tad valsts interesēs nebūtu tādu pēc iespējas pilnīgi izskaust, tā sakot, ietērt visu sabiedrisko norisi valsts uniformā? — Droši vien nē, un aiz daudziem iemesliem, no kuriem te lai minēti tikai daži. 1) Privatās sabiedriskās ierosmes (iniciatīvas) apspiešana noved vai nu pie sabiedriskās vienaldzības un pasivitātes vispār, tā tad arī pie pilsoņu vienaldzības un pasivitātes valsts lietās, vai arī tā nostumj šo ierosmi pagrīdē, kur tā izslīd no valsts uzraudzības un var kļūt valstij ļoti bīstama. Kā viens, tā otrs valstij ļoti nevēlams. 2) Katra apspiešana vispār, un jo sevišķi apspiešana sabiedriskā dzīvē, prasība pēc kuras cilvēkam tik dabīga, izraisa kurnēšanu un var novest pie pilsoņu pasīvas vai aktīvas pretošanās valstij (par ko būs runa zemāk). 3) Valsts, kas sevī ietvertu tikai „no augšas“ komandējamus pavalstniekus, nekad nevarētu saņemt to atsaucīgo un reizēm pat jūsmīgas pašai ziedzības pilno atbalstu, kādu tai var sniegt privatā sabiedriskā ierosme nopietnos dzīves brīžos, piem., kara, lielu dabas katastrofu (plūdu u. taml.) laikā. 4) Nedrīkst arī aizmirst, ka valsts, lai uz cik šauras savu pavalstnieku grupas tā arī balstītos, nav kaut kas ārpus saviem pavalstniekiem, bet gan ir viņu īpatnējs organizācijas veids. Katrs pārmērīgs spraugums starp valsti un privāto sabiedrisko ierosmi tāpēc nozīmē nevēlamu un sāpīgu plaisu pašā pilsoņu apziņā.

Sabiedrība var kādu valstisku iekārtu atzīt, vai arī neatzīt. Tomēr nepareizi būtu domāt, ka līdz ar sabiedrības atzinumu kāda jau pastāvoša valsts iekārta droši pastāvēs arī tālāk vai kāda tikai vēlama jau droši nodibināsies, tāpat kā aplami būtu domāt, ka līdz ar sabiedrības neatzinumu kādai pastāvošai valsts iekārtai jau nepieciešami būtu jāgrūst vai arī nevēlamai — jāizpaliek. Stāvoklis īstenībā ir sarežģītāks, un vispirms jau sakarā ar to, ka pats

valsts atzinums vai neatzinums var būt kā aktīvs, tā pasīvs, tas var nākt kā no pavalstnieku vairākuma, tā mazākuma.

Var atzīt kādu valsts iekārtu, aktīvi par to neuzstājoties, t. i. necīnoties par vēlamās un jau realizētās iekārtas tālāku pastāvēšanu vai arī par vēlamās, bet vēl nerealizētās nodibināšanu. Tāds atzinums ir pasīvs. Aktīvs atzinums turpretim nozīmē, ka ne tikai atzīst, bet arī cīnas par to, lai atzītā un jau pastāvošā valsts iekārta varētu arī turpmāk pastāvēt, vai arī — lai atzītā, bet vēl nepastāvošā iekārta tiktu nodibināta. No teiktā kļūst saprotams, ka pat pilsoņu vairākuma atzītā valsts iekārta var sabrukt, kā arī vairākuma neatzītā iekārta var nodibināties, ja šis vairākums ir pasīvs, kamēr pretēji noskaņotais mazākums stipri aktīvs. To nekad nedrīkstu aizmirst tie, kam dārga kāda valsts iekārta. Kādas valsts iekārtas nodibināšanos, pastāvēšanu un sabrukumu tā tad nosaka ne tikai tās atzinēju vai neatzinēju vairums vien, bet arī viņu īpašības. Katrai valstij nepieciešama vismaz tās pilsoņu aktīvā mazākuma atbalsts. Ja arī tāds zūd, valsts iekārta ir jau milzenis uz mālu kājām, ir it kā „dzīvs līķis“, kas tikai tāpēc vēl pastāv, ka nav spēka, kurš to varētu apglabāt.

Pazīstamais izteiciens, ka katra tauta esot savas valstiskās iekārtas cienīga, tā tad atzīstams tikai ar lieliem ierobežojumiem.

Jau pastāvošai valsts iekārtai vienmēr tādā ziņā ir lielas priekšrocības salīdzinot ar tās pretiniekiem, ka tās tiešā un ātrā rīcībā ir tādi vareni masu ietekmēšanas līdzekļi kā militārie un policijas spēki. Pastāvošās iekārtas autoritātei vajaga būt sabiedrības acīs galīgi kritušai, vai militāriem un policijas spēkiem stipri demoralizētiem, vai arī ar propagandu pretvalstiski noskaņotiem, lai pastāvošai iekārtai minēto priekšrocību vairs nebūtu. Ja pastāvošās iekārtas autoritāte grimusi un arī militārie un policijas spēki demoralizēti, šo iekārtu gan viegli sagraut, bet arī jaunu nodibināt grūti, jo tās rīcībā nevar būt uzticamu militāro un policejisko spēku. Visvieglāk var notikt kādas pastāvo-

šas valsts iekārtas gruvums un jaunas nodibināšanās, ja šī pastāvošā ne tikai galīgi zaudējusi piekrišanu sabiedrībā, bet arī militarie un policijas spēki, nebūdami demoralizēti, tomēr ir noskaņoti pret to un par labu jaunai iekārtai. Tad arī var notikt apvērsumi, ko mēdz saukt par revolūcijām bez asins izliešanas.

Ja ar vārdu „progresīvs“ saprot nevis to, ko par tādu izkļiedz viena vai otra sabiedriskā grupa, bet gan to, kas tiecas pēc vēl nerealizētām, bet dabiskā vēsturiskā augšanā jau nobriedušām fazēm, virzienā uz vērtību pieaugumu; ja ar vārdu „konservatīvs“ saprot visu, kas iziet uz pastāvošās iekārtas saglabāšanu, bet ar vārdu „reakcionārs“ (jeb „retrogrāds“) visu, kas tiecas atgriezties pie jau pagātnē grimušām dzīves formām, tad jāsaka, ka gadijums, kur nav pilnīgas harmonijas, attiecības starp valsti un sabiedrību ir tādas, ka vai nu sabiedrība ir progresīvāka, vai konservatīvāka, vai reakcionārāka par valsti, vai arī otrādi — valsts ir progresīvāka, vai konservatīvāka, vai reakcionārāka par sabiedrību. Vēsture rāda, ka bieži vien valstu vadītāji ir, tā sakot, ķērušies vēstures riteņa spieķos un, neskatoties uz „laika garu“, mēģinājuši aizturēt sabiedrisko formu dabīgās augšanas procesu, cenšoties — reizēm pat nežēlīga terora ceļā — par katru cenu saglabāt jau pastāvošās formas vai pat atgriezt sabiedrību pie formām, kādas sen pārdzīvotas. Bet vēsture ir rādījusi un rāda arī tagadnē, ka valsts var būt progresīvāka par sabiedrību, ka valsts vadītāji savā tālredzībā var saskatīt jau nobriedušo, bet vēl neatsaukto nākotni, mēģinot stumt sabiedrību tās virzienā arī tad, ja pati šī sabiedrība vēl ir nākotnēji akla un truli turas pie pastāvošām sabiedriskām formām vai pat sapņo par jau agrāk mirušo atdzimdināšanu.

No teiktā skaidrs, ka ne katra sacelšanās pret pastāvošo valsts iekārtu jau ir progresīva, ne katra tieksme to atbalstīt jau nozīmē konservatīvismu, vai pat reakcionārismu; ka nevis dzīves gudrības, bet gan trulas izpratnes

paudēji ir tie, kas uzskata par progresu pazīmi būt opozīcijā pret katru pastāvošu valsts iekārtu.

Dzīve vispār nav iespējama, bez spraigumiem. Ciktāl tie dzīvi neārda, bet uztur ierosmes bagātā kustībā, tie ne tikai nav nelaime, bet pat ir svētīgi, jo pasarga no sastringuma. Tas pats sakams speciāli par valsti un sabiedrības dzīvi. Nekad pilnīgi neizslēdzamais spraigums starp valsti un sabiedrību, zināmos apmēros ieturēts, ir abpusēji svētīgs: pastāvīgā savstarpējā ietekmē atrodoties, te sabiedrība rauj sev līdz valsti, te valsts — sabiedrību, un tā vislabāk tiek nodrošināts īsts progress, īsta sabiedriskā un valstisko formu elastība un piemērotība „laika garam“, īsts šo formu auglīgums.

Ja turpretim viens no šīs saistības partneriem vai nu pārmērīgi aizskrien priekšā, vai arī paliek atpakaļ otram, auglīgās sadarbības vietā rodas savstarpēja neapmierinātība un pat ārdoša cīņa. Atsevišķos gadījumos pēc īsas nesaskaņas var rasties jauna sadarbība, bet var arī notikt, ka spraigums, novests līdz katastrofalam konfliktam, uz ilgāku laiku iedragā kā valsts, tā sabiedrības spēkus, reizēm pat atsviežot tos, kā mēdz teikt, par vairākām attīstības pakāpēm atpakaļ. Jauno laiku vēsture ir devusi bagātīgus piemērus tam, kā grūst varenu valstu formas un reizēm pat pašas valstis, ja tās palikušas pakaļ sabiedriskās attīstības pulsam, un pie tam grūst zem progresīvākas sabiedrības spiediena, kura vairs nemeklē sadarbību ar valsti, bet redz tās iekārtā savu nīknāko ienaidnieku. Revolūcijas, kas ierosinātas no sabiedrības, ir revolūcijas „no apakšas“. Tās vienmēr sāpīgas un pat ļoti bīstamas, jo var novest pie ilgstoša sociāla chaosa. Pēdējā rašanās izprotama tā: vecās kopdzīves formas dragātas, un pie tam parasti daudz lielākā mērā dragātas, nekā tas pārejai uz jaunām būtu vajadzīgs, jaunās pēc tāda radikāla grāviena var nodibināties tikai lēnām; rezultātā — sāpīgs un juceklīgs „pūļa laikmets“, kas reizēm velkas ilgi, šād tad atkal uzliesmojot asās pilsoņu cīņās. Pie tam — jo lielākā

valstī tādas revolūcijas notiek, jo sāpīgāk, un tāpēc sāpīgāk, ka lielas masas gan grūtāk izkustināt, bet ja tās reiz iestumtas, tās arī grūtāk vēlamās robežās apturēt. Kā mēdz teikt: lielas masu kustības pāraug to ierosinātāju galvām, parasti viņus arī iznīcinot. (Lai atceramies tikai Franču revolūcijas ievadītāju un tāpat Krievijas komunistiskās revolūcijas pirmo cīnītāju likteni viņu pašu izraisīto revolūciju straumēs!). Revolūcijas, ko izdara pati valsts, ir revolūcijas „no augšas“. Tās gan var būt mazāk sāpīgas, bet arī ne katrreiz ir vieglas. Piem., ja valsts, kaut arī progresīvāka būdama par sabiedrību, pārāk tālu tai aizsteidzas priekšā, no sabiedrības tiek prasīta pārāk strauja izkustēšanās no līdzšinējām dzīves formām, kas arī var novest pie socialā chaosa. Relatīvais labums te tāds, ka vecās sabiedriskās iekārtas grāvēja valsts vismaz apvērsuma sākumā vēl var rīkoties ar tādiem cieši organizētiem fakotriem kā militārie un policijas spēki, kamēr sabiedrība, kas vēršas pret novecojušo valsts iekārtu, ir, kā jau aprādīts, spiesta iet cauri pūļa stāvoklim, kurā pat šī pūļa visspējīgākie vadoņi vienmēr atrodas it kā uz pulvera mucas. Kā piemēru grandiozām revolūcijām no apakšas var minēt Franču revolūciju, kas radikāli iedragāja ne tikai veco valsts iekārtu pašā Francijā, bet stipri ietekmēja vai visu Eiropu. Spilgts piemērs revolūcijām no augšas ir Pētera Lielā apvērsums Krievijā, kas, kā to mēdz teikt, toreizējās Krievijas tumšās noslēgtības sienā „izcirta logu uz Eiropu“. Lai cik grūti šim valdniekam arī gāja, lai cik sāpīgi Krievijas toreizējā sabiedrība straujo un reizēm pat ļoti varmācīgo apvērsumu arī pārdzīvoja, Pēteris Lielais tomēr palika uzvarētājs, kamēr mūsu laika biedrs, vēl nesen tik skaļi pazīstamais un Eiropā kā spoža kometa pie Āzijas debesīm apbrīnotais Afganīstānas karalis Amanulla ne tikai nepaspēja izkustināt savu tautu no vecu vecām tradīcijām, bet noveda pie asiņainiem nemiēriem, zaudēja troni, bija spiests emigrēt, un tagad jau ir

galīgi aizmirsts arī tai pašā Eiropā, kas viņu kādreiz tik spoži un svinīgi uzņēma.

Ja valsts un sabiedrības attiecības visai dzīves gaitai tik liktenīgas, tad vajadzīgs ieskatīt vismaz dažus svarīgākos veidus, kādos valsts un sabiedrība var viena otru ietekmēt.

Valsts ietekme uz sabiedrību var īsumā tikt nevis izsmelta, bet tikai skicēta ar sekojošiem aprādījumiem.

1) Valsts var lielā mērā pozitīvi ietekmēt sabiedrības saimniecisko stāvokli, piem., visādi atbalstot veselīgu saimniecisko ierosmi, apkarojot neveselīgu uzņēmumu rašanos u. t. t. Sabiedrības augstais saimnieciskais līmenis vienmēr izdevīgs arī valstij, jo no vienas puses tas dod lielas nodokļu iekasēšanas iespējamības, no otras — atbrīvo valsti no pārmērīgi smagiem izdevumiem un uzdevumiem, kādi saistīti ar sabiedrības zemo saimniecisko stāvokli, piem., saistīti ar bezdarbu, ar saimniecisko grūtību laikā arvien sevišķi lielu sociali apgādājamo skaitu u. t. t. Bez tam sabiedrības saimnieciskā labklājība ir viens no svarīgākiem priekšnoteikumiem sekmīgai kara vešanai ārēju briesmu gadījumā, kā arī — stipri celdama vispārējo veselības līmeni — tā netieši ceļ armijas dzīvā spēka īpašības. — Var notikt, ka valsts ietekme uz sabiedrības saimniecisko stāvokli ir arī negatīva. Nemākulīga vai izšķērdīga, kaut arī labi domāta valsts saimnieciskā politika, neizdevīga starptautisko saimniecisko līgumu, ārējo aizņēmumu slēgšana u. t. t. var dziļi iedragāt sabiedriskās labklājības pamatus. Bez tam sabiedrības saimniecisko stāvokli var satricināt valsts tādas funkcijas, kas tieši uz saimniecisko joslu nemaz nav vērstas, ja to realizācija prasa līdzekļus, kādu iegūšanai valsts spiesta pārmērīgi pievilkt nodokļu skrūvi, ķerties pie nesegtas papīra naudas izlaišanas u. t. t. Piem., pat lai cik ideāli domāta tautas veselības sekmēšana var tādā gadījumā satricināt sabiedrības saimniecisko stāvokli, ja tā vai nu prasa tieši no pašas sabiedrības līdzekļus, kas tai galīgi nav pa spēkam, vai arī ja tā, realizēta vis-

pirms ar valsts līdzekļiem, tiktālu tos izsmel, ka nepieciešams pārmērīgi apgrūtināt sabiedrību ar jauniem nodokļiem, kas savukārt nozīmē cilvēku pārpūlēšanos darbā un tā tad veselības pasliktināšanos gaidītās uzlabošanās vietā.

2) Valsts var ietekmēt vispārējo veselības stāvokli. Pirmkārt jau netieši, ar to, ka tā ceļ saimniecisko līmeni, otrkārt tieši, uzturēdama slimnīcas, medicīniskās izglītības iestādes, sekmēdama ārstniecības zināšanu izplatīšanu tautas masās u. t. t. Pieredze ir pierādījusi, ka tieši šeit ir josla, kur valsts palīdzībai no pārmērībām relatīvi vismazāk jābaidas, un proti, tāpēc vismazāk, ka ar tautas veselības līmeņa celšanu tiek radīts varens kapitāls, kas tūlī iet apgrozībā dzīves vērtību ražošanā vispār un tā tad arī saimniecisku vērtību ražošanā, kas valstij vienmēr izdevīgi (kā augstāk jau aprādīts).

3) Valstī rīcībā ir vareni līdzekļi, lai ietekmētu sabiedrisko noskaņojumu vispār un tā tad arī tā sauc. sabiedrisko domu. No tiem kā svarīgākie minami sabiedriskā vispār un speciāli valstiskā audzināšana un propaganda. Kā palīglīdzekļi tiem, savukārt, der: prese, radio, sabiedriskas procesijas, valsts svētku iespaidīga svinēšana u. t. t.

4) Valsts var augstā mērā ietekmēt sabiedrības garīgo kultūru, ar kuru pirmā kārtā jāsaprot zinātne, māksla, tikumība, reliģija.

Dibinot un atbalstot mākslas un zinātnes skolas un augstskolas, muzejus, bibliotēkas, teatrus u. t. t., izsniedzot pabalstus ārzemju ceļojumiem zinātniskas un mākslinieciskas papildināšanās nolūkā, godalgojot izcilākos sasniegumus mākslā un zinātnē (Kultūras fonds, Tēvzemes balva!) u. t. t. valsts var mākslas un zinātnes rīcībā nodot iespējamības, par kādām privatā ierosme, sev vien atstāta, nevarētu ne sapņot.

Tikumība nekādā ziņā nav valsts produkts — tā pastāvējusi sabiedrībā jau pirms sākotnējās valsts rašanās no sabiedrības. Tomēr arī tā lielā mērā pakļauta valsts ietekmei. Vezdama nesaudzīgu cīņu ar noziegumiem un to

cēloņiem, ar huliganismu, ar visvisāda veida „moraliskām indēm“, kā ar sēnalu un neķītrību literatūru, ar pornografiju mākslā u. t. t., valsts var lielā mērā moraliski šķīstīt sabiedrisko dzīvi, tā var cīnīties ar atsevišķu sabiedrisku grupu un šķīru rupju egoismu un savstarpēju neiecietību. Bez tādas, tā sakot, moraliski policejiskas lomas valstij ir iespējams arī tieši sekmēt sabiedrības tikumību, gādājot par moraliski augstvērtīgas literatūras un tāpat par moraliski augstvērtīgas mākslas vispār izplatīšanu tautā, par moraliski augstvērtīgām teātra izrādēm u. t. t. Var gan notikt, ka valsts arī grauj sabiedrības tikumību, piem., vai nu aiz nolaidības, vai arī ar nolūku sējot naidu dažādu sabiedrisku grupu un šķīru starpā. Agrāko laiku vēsturē rāda, ka valsts vadība reizēm ar nolūku ir mēģinājusi sarīdīt vienu sabiedrības daļu pret otru, lai sabiedriskā enerģija, savstarpējās cīņās novājināta, nevarētu vērsties pret valsti, t. i. mēģinājusi rīkoties pēc pazīstamā principa „skaldi un valdi“ (divide et impera!). Attiecībā pret savu pavalstnieku sabiedrību gan tagadnes valstis no tādas rīcības izsargas, jo sabiedrības morales graušana vienmēr apdraud arī pašu valsti, sevišķi ja tai draud ārēji konflikti. Turpretim attiecībā uz citām valstīm gan dažas valstis vēl rīkojas pēc šī principa.

Par reliģiju jāsaka, ka savā laikā ir pat bijušas tādas valsts iekārtas, ka šo valstu valdnieki skaitījušies līdz ar to arī par augstākiem reliģiskās dzīves vadītājiem; tāpat ir valdījis princips „kā vara, tā reliģija“ (cuius regio, eius religio) u. t. t. Valstis, nostādamās par kādu vienu „valdošo reliģiju“, ir reizēm nesaudzīgi apkarojušas citas. Pēc tam, kad lielākā vai mazākā apmērā realizēja tā sauc. baznīcas atdalīšanu no valsts, šķīta, ka līdzīga valsts rīcība reiz uz visiem laikiem garām. Tomēr taisni tagadnē atkal uzpeld lieli konflikti starp baznīcām un valstīm. Lai padomājam tikai par radikālo baznīcas un reliģijas vispār graušānu Padomju Krievijā, par hitleriskā režīma cīņām ar kristīgo baznīcu Vācijā. Arī tur, kur valsts deklarē re-

līgijas pilnīgu neatkarību un valsts neitralitāti, faktiski vienmēr saskatams, vai tāda neitralitāte labvēlīga vai nē. Ciktāl valsts stingri aizliedz atsevišķu konfesiju savstarpējās neiecietības un naida izpaušanos, tā var lielā mērā sekmēt reliģisko iecietību (toleranci).

5) Valsts var lielā mērā ietekmēt sabiedrības valodu, piem., fiksējot vienu noteiktu izrunas un rakstības veidu par obligāto, skolās mācāmo un rakstos lietojamo. Valstīs ar dažādu tautību sastāvu var vienu no valodām ievest kā „valsts valodu“, kas lielā mērā sekmē dažādo tautību sabiedrisko sakļaušanos.

Francijas karaļi jau 17. gadsimtā pacēla Francijas ziemeļu dialektu literatūras valodas cieņā, pretēji provansaļu dialektam, kas ar to tika izstumts no literatūras (kaut gan ne no dzīves). Nicas pievienojums Francijai noveda pie tā, ka tās iedzīvotāju valoda arvien vairāk zaudēja itālistiskās īpatnības un piesātinājās ar franču vārdiem. Ja tagadnē, līdz ar nacionalās izpausmes brīvības prasījumu, arī skaitas par nepieļaujamu kādu valodu pilnīgi noliegt, tad vēl nesen tas ir bijis citādi. Kāda nozīme valodas ietekmēšanai pašas tautības ietekmēšanā — par to nākamā punktā. Arī Latvijā, kā vairāku tautību apvienotajā valstī, par valsts valodu reiz galīgi ievesta latviešu valoda, bet tajā savukārt par literatūras valodu fiksēts noteikts izrunas un rakstības veids, kura galīgai noteikšanai pašlaik darbojas speciala komisija.

6) Sabiedrības locekļu nacionalā īpatnība, viņu tautība var tikt vai nu valsts sekmēta, vai vienaldzīgi „atļauta“, vai pat naidīgi apkarota. Vēl nesen arī latviešiem bija varonīgi jācīnās par savas tautības saglabāšanu, tāpat kā daudzām citām mazām tautām, iekļautām lielo tautu valstiskos ķermeņos. Sakarā ar „tautu pašnoteikšanās“ principu valstis tagad vismaz ārēji mēģina izrādīt iecietību pret nacionalām izšķirībām, kaut gan attiecīgas cīņas pašu sabiedrisku grupu starpā reizēm vēl ļoti asas. Nepieļaujot tautību savstarpējās neiecietības un naida izpausmi, sa-

kļaujot tās sadarbībā vienas un tās pašas valsts vienībā, valsts lielā mērā sekmē nacionālo iecietību un cieņas rašanos pret citas tautības pārstāvjiem. Agrākos laikos valstīm nereti izdevies ne tikai apspiest atsevišķas tautības, bet pat pilnīgi tās dzēst, iesūcot tās „pārtautos” locekļus valsts atbalstītās tautas sastāvā. Pie tam viens no vissvarīgākiem līdzekļiem ir bijis — valodas izskaušana. Vēsture rāda, ka līdz ar valodas izskaušanu agri vai vēlu zūd arī attiecīgā tautība — tik milzīga loma tautības uzbūvē ir valodai. Tāpēc kādas nacijas cīņa par tās pašnoteikšanos vienmēr ir arī cīņa par tās valodu. Vislabāk nacionālās īpatnības var izpausties, kur valsts to rīcībā nodod savus varenos līdzekļus. Tāpēc saprotams, ka katras nacijas tieksme ir — kļūt par patstāvīgu arī valstiski. Ja tas arī visām nacijām faktiski nav iespējams (sk. par to § 6 beigās, lpp. 313.), tad tomēr faktiski ir iespējams, lai katrā kādā valstī ietverta nacija netiktu šīs valsts un citu naciju apspiesta un dabūtu vismaz daļu no valsts līdzekļiem nacionālo īpatnību rīcībā. Ciktāl valsts to mēģina garantēt, tā lielos apmēros sekmē arī to tautību interešu piepildīšanos, kuras nav vairākuma tautības un kuru valoda nav valsts valoda.

7) Noslēdzot šo nekādā ziņā ne pilnīgo pārskatu par valsts ietekmi uz sabiedrību, jāaprāda vēl, ka valsts var lielā mērā ietekmēt sabiedriskās kopdzīves formas. Tā var sekmēt jau pastāvošās un arī radīt jaunas varenas lauksaimniecības, amatniecības, gara kulturas u. c. mērķiem kalpojošas organizācijas, var arī vest nesaudzīgu cīņu ar tādām, kas valsts mērķiem neatbilst. No nesenā Pasaules kara laika vēl visiem atmiņā, kādu milzīgu lomu Krievijas frontes un arī aizmugures uzdevumu veikšanā spēlēja tādas varenas sabiedriskas organizācijas kā Zemstu savienība un Pilsētu savienība. Grandiozs piemērs sabiedrisko formu ietekmei no valsts puses ir Latvijā jau notikušā un vēl notiekošā sabiedrisku formu pārbūve pēc 15. maija notikumiem.

Sabiedrības ietekme uz valsti gan nevar būt tik ātra un spilgta, kā valsts ietekme uz sabiedrību, jo, pirmkārt, sabiedrības tiešā rīcībā nav tādu varenu fiziskas ietekmēšanas faktoru kā militārie un policējiskie spēki, otrkārt, sabiedrībā nekad nav tik stingri disciplinētas organizācijas kā minētos faktoros. Tomēr arī sabiedrība var valsti augstākā mērā ietekmēt, reizēm pat līdz... valsts iekārtas graušanai. Tāpēc svarīgi arī vismaz pamatlinijās ieskatīt, kā sabiedriskā ietekme uz valsti var realizēties.

Mēdz teikt, un pilnīgi pareizi, ka sabiedrība var ietekmēt valsti ar tā sauc. sabiedrības domu. Bet īstenībā var teikt vairāk: ka šī ietekme var notikt arī ar sabiedrības jūtām un sabiedrības gribu; kopsavilkumā sakot — ar visu to, kas apzīmējams kā sabiedriskais noskaņojums un kas nozīmē sabiedriski nozīmīgo domu, jūtu un gribas procesu saskaņā sabiedrisko grupu locekļos. Bet kā šis pats par sevi nefiziskais, ārpusaulē tieši neizejošais faktors var ietekmēt valsti, kuras rīcībā ir arī minētie fiziskā spēka faktori — militārie un policējiskie? — Lai šo jautājumu atbildētu, nepieciešams ieskatīt sekojošo: pirmkārt, ka sabiedriskam noskaņojumam ir tendence izraisīt attiecīgas ārējas sabiedriskas darbības, neizslēdzot pat pretošanos valstij (par šīs pretošanās veidiem būs runa turpmāk); otrkārt, ka paši militārie un policējiskie spēki nav kaut kas pats par sevi pastāvošs, bet gan tie lielā mērā atkarīgi no sabiedrības (lai padomājam kaut par šo spēku apgādes uzdevumiem); treškārt, ka pašās militārās un policijas aprindās var būt elementi, kas simpatizē sabiedrībai. Ja stiprās disciplīnas dēļ tiem arī nekādā ziņā nav viegli nepaklausīt valsts rīkojumiem, izmisuma brīdī tas tomēr var notikt, un jo vieglāk notikt, jo lielāka ir sabiedrības locekļu saskaņa viņu noskaņojumā pret valsti un pretvalstiskā darbībā. Ja pie minētiem trim punktiem pievienosim vēl to, kas augstāk tika izteikts par valsts atzinēju resp. neatzinēju aktivitāti vai pasivitāti, tad iegūstams sekojošs svarīgs secinājums: sabiedriskais noskaņojums var ietekmēt

valsti jau ar to vien, ka tas ir brīdinājums radīt sabiedrisku pretestību, kura var būt jo stiprāka, jo lielāks šai noskaņojumā apvienoto sabiedrības locekļu skaits un jo lielāka viņu aktivitāte. Ja iedomāsimies tādu gadījumu, kāds gan reali nekad nav sastopams, bet var derēt tikai kā teoretiski izdevīga fikcija — ka visi sabiedrības locekļi būtu apvienoti vienā un tai pašā noskaņojumā un visi būtu ļoti aktīvi, valsts gan arī tad varētu uzstāties pret sabiedrisko noskaņojumu, bet tikai uz īsu laiku: tūlī tiktu radīts varens sabiedrības pretspars un arī militārie un policijiskie spēki, saskaņā ar augstāk jau aprādīto, ar katru acumirkli arvien vairāk izslidētu no valsts rīcības un vismaz pa daļai pārietu pretējā pusē. Skaidrs, ka neviena valsts, kuras priekšgalā atrastos vēl kaut cik saprātīgi vadītāji, tādu soli nemaz nemēģinātu spert, jo tas nozīmētu drošu katastrofu. Tā kā īstenībā sabiedrībā pastāv nogrupējumi ar vairāk vai mazāk atšķirīgiem noskaņojumiem un arī šo nogrupējumu locekļi ne visi ir pietiekoši aktīvi, tad faktiski valstij ir iespēja vismaz līdz zināmam mēram uzstāties pret sabiedrisko noskaņojumu, nesaceļot tūlī nepārspējamu pretsparu. Cits ir jautājums, vai valsts šo iespēju katrā gadījumā mēģinās izlietot, jo, kā tūlī tiks aprādīts, rīcība saskaņā ar sabiedrisko noskaņojumu pašai valstij var būt izdevīgāka nekā uzstāšanās pret to.

Sabiedriskais noskaņojums nav brīdinājums vien augstāk aprādītā nozīmē, bet reizē arī aicinājums, jo tas norāda uz atbalstu, kādu valsts varētu iegūt, ja tā rīkotos saskaņā ar šo noskaņojumu. Un tāds aicinājums ir jo kārdinošāks, jo lielāks kādā sabiedriskā noskaņojumā apvienoto sabiedrības locekļu skaits un jo augstāka viņu aktivitāte. Kā redzams, aicinājuma iespaidīgumam ir tie paši priekšnosacījumi, kādi brīdinājuma iespaidīgumam, kāpēc kopsavilkumā var izteikt sekojošo: jo lielāks ir kādā sabiedriskā noskaņojumā apvienoto sabiedrības locekļu skaits un jo tie aktīvāki, jo iespaidīgāks ir brīdinājums radīt

šīs grupas pretestību un tāpat jo iespaidīgāks aicinājums meklēt šīs grupas atbalstu.

No sacītā skaidrs sekojošais. Valstij, kuras pavalstnieku sastāvā nebūtu aprādītā nozīmē iespaidīgu sabiedrisku nogrupējumu, nebūtu arī sevišķas nepieciešamības ievērot sabiedrisko noskaņojumu, jo tādai valstij nedraudētu ne nopietna sabiedrības pretestība, ne arī tai varētu būt svarīgs sabiedrības atbalsts. Samērā ar tādu iespaidīga nogrupējuma rašanos, valstij rodas interese un pat nepieciešamība ievērot šo nogrupējumu noskaņojumu. Pēc teiktā sapratīsim arī angļu filozofa Hjūma (Hume) vārdus, izteiktus par agrāko laiku valstīm: „Ēģiptes sultans un Romas ķeizars var rīkoties ar saviem nekādos pārkāpumos nevainīgiem pavalstniekiem kā ar nesaprātīgiem dzīvniekiem, pret viņu gribu un vēlēšanos; bet vismaz mamelukus un pretorianus viņi spiesti pārvaldīt balstoties uz viņu domu”. (Mameluki bija Ēģiptes sultanu, pretoriaņi — Romas ķeizaru miesas sargi. Kā viena, tā otra organizācija ar laiku kļuva tik spēcīga, ka viņiem bija noteicēja loma pat valdnieku izvēlē.) Augstāk tika minēts, ka savā laikā valstis ir mēģinājušas arī skaldīt sabiedrības spēkus. Tas varēja būt izdevīgi laikmetā, kad valstīm gan bija nozīme dragāt sabiedrības pretestību, bet vēl nebija sevišķas nozīmes meklēt tās atbalstu. Tā kā modernās valstis, lielu ārēju konfliktu apdraudētas, arvien vairāk spiestas meklēt sabiedrības atbalstu savā iekšienē, lai pastāvētu ārējās cīņās, tad arī saprotams, ka tās arvien vairāk spiestas ievērot sabiedrisko noskaņojumu, t. i. spiestas arvien vairāk pārcentrēties no pretdarbības sabiedrībai sadarbībā ar to, kāda abpusēji izdevīga.

Bet vienalga, vai valsts meklē sadarbību ar sabiedrību vai arī tā meklē ceļus, kā laust tās pretestību, sabiedriskā noskaņojuma izzināšana tai jo svarīgāka, jo iespaidīgākas tās pavalstnieku sabiedriskās grupas. Pat ja valsts dažreiz mēģina paralizēt sabiedriskā noskaņojuma ārējo izpausa-

nos, pati tā tomēr spiesta meklēt ceļus tā izzināšanai, jo pretējā gadījumā tā var pārdzīvot liktenīgus pārsteigumus.

Bet kāda vispār vēl varētu būt interese modernai valstij aizturēt sabiedriskā noskaņojuma izpausmi? — Sabiedriskā noskaņojuma izpausme iedarbojas kā magnets, pievelkot sev prātus. Un jo iespaidīgāka grupa, kas ar šo noskaņojumu raksturota, jo stiprāk tāds magnets iedarbojas. Tāpēc saprotams, ka valsts interesēs ir sekmēt tās mērķiem izdevīga sabiedriskā noskaņojuma rašanos un izpausmi, ņemot palīgā tādus līdzekļus kā sabiedrisko un specialu valstisko audzināšanu, propagandu, sabiedrisku un valstisku procesiju un svinību rīkošanu u. t. t. Turpretim katra tās mērķiem kaitīga sabiedriskā noskaņojuma izpausmi valsts vislabāk radikāli apslāpētu pašā sākumā (censuras, uzliedzamo sodu u. taml. ceļā), ja tam pretim nerunātu sekojoši motīvi: 1) sabiedriskā noskaņojuma izpausmes apspiešana vienmēr ir zināms sabiedriskās brīvības ierobežojums, kas dabīgi var radīt protestu, un protestu ne tikai šī noskaņojuma piekritēju starpā, bet arī pāri šīm robežām, jo arī citas grupas var sākt baidīties par savas brīvības likteni; 2) katra apspiešana uzliedz apspiežamam mocekļu vainagu, vairo simpatijas pret to un tā gribot negribot paceļ tā nozīmi; 3) nevarot izpausties legalos, t. i. likumā paredzētos un dažādās valsts iekārtās dažādos veidos, kā, piem., presē, sapulcēs, parlamenta vēlēšanās, tautas balsošanā (referendā) u. t. t., sabiedriskais noskaņojums meklē tādus, tā sakot, kontrabandas veidus, kuriem valsts uzraudzība tikai ar grūtībām vai pat nemaz nevar pieķerties, bet uz ko sabiedrība sevišķi atsaucīga; piem., cariskajā Krievijā reizēm pat ļoti radikāli pretvalstiski noskaņojumi izpaudās daiļliteratūrā, dramā, mākslā vispār un taml.; 4) jo šaurākas kļūst legalās atklātās izpausmes iespējamības vispār, jo plašāk atveras slūžas dažādām slepenām aizdomām un sensacionalām baumām, kādas sevišķi grūti apkarot taisni to slepenības dēļ un kādas var ietekmēt sabiedrību valstij ļoti nevēlamā virzienā; 5) tāda

apspiešana var sabiedrisko noskaņojumu nostumt tik dziļā pagrīdē, ka pašai valstij zūd katra iespēja to izzināt, bet tas, kā augstāk aprādīts, var kļūt valstij liktenīgs. Tāpēc saprotams, ka tagadnes valstis tikai nopietnas nepieciešamības gadījumos ķeras pie sabiedriskā noskaņojuma izpaušmes apslāpēšanas.

Augstāk tika aprādīts, ka sabiedriskais noskaņojums ar to var ietekmēt valsti, ka tas nozīmē brīdinājumu radīt sabiedrības pretestību un aicinājumu meklēt tās atbalstu. Kā sabiedrība var atbalstīt valsti (piem., vispirmā kārtā pildot tās rīkojumus, tad labprātīgi uzņemoties pienākumus un ziedojot valsts vajadzībām līdzekļus pāri valsts pavēļu robežām u. t. t.), tas viegli saprotams un tāpēc var palikt neiztirzāts. Bet kā sabiedrība var pretoties valsts varai, kas jau tādā ziņā vien pārāka, ka tās rīcībā ir lieli un cieši organizēti militāri un policejiski spēki, tas it nebūt nav pats par sevi saprotams, un tāpēc te katrā ziņā jāiztirzā. Pretošanās var būt kā aktīva, tā pasīva, un katra no tām savukārt kā atklāta, tā slepena.

Pasīvā pretošanās ir valsts rīkojumu slikta vai pārāk formāla pildīšana. Ja tādā piedalas plašas aprindas vai arī pasīvi pretojošos personu rīcībai ir sevišķi liela loma (kā, piem., lielu valsts uzņēmumu vadītāju, armijas augstākā komandējošā sastāva pārstāvju, valsts gaisa spēku vadītāju u. t. t. rīcībai), pasīvā pretošanās var ļoti sāpīgi, pat liktenīgi ietekmēt valsti. Vēl stiprāka ir pasīvās pretošanās loma, ja tā saistas ar attiecīgas darba iekārtas apzinīgu bojājumu, kādā gadījumā tā saucas sabotaža. Saprotams, ka valsts uz pasīvo pretošanos asi reaģē, un arī tad, kad tāda pretošanās iet augstāk minētos valsts rīkojumu pārāk formālas pildīšanas ceļus, kādā gadījumā valstij sevišķi grūti atrast formālus pamatus savai reakcijai uz to. Sakarā ar aso valsts reaģēšanu, pasīvā pretošanās var pārīet no atklātā veida slepenā, un tad jau pavisam grūti vai pat nemaz vairs nav apkarojama.

Pagātnē pasīvā pretošanās valstij visbiežāk uzpeldē-

jusi kā nodokļu nemaksāšana. Jo lielākos apmēros tā izvesta, jo varenāka bijusi tās ietekme uz valsti. Modernu valstu rīcībā gan ir vareni, ātri un lieliski funkcionējoši nodokļu piedzīšanas aparāti, kāpēc sabiedrībā arvien vairāk nostiprinājas apziņa par nemaksāšanas mēģinājumu veltīgumu. Tāpēc pasivās pretošanās smagums pārvietojas uz citiem tās veidiem, it sevišķi arī uz sabotāžu. Sakarā ar to, ka modernā darba mašinerijas veidi kļūst arvien izsmalcinātāki un sarežģītāki, tā ka kāda niecīga kloķīša laikā nepagriešana vai bojāšana spēlē arvien lielāku lomu, tad arī saprotams, ka pasivās pretošanās iespējamības strauji pieaug un ka sakarā ar to agrākos laikos sastopamā nodokļu nemaksāšana ir tas pats, kas kāds akmens kaujas cirvis salīdzinājumā ar moderno ātr- vai tāļšāvēju lielgabalu. Tāpēc nav jābrīnas, ka modernos laikos arvien biežāk dzird par pasīvu pretošanos. Arī vēl nesen tik slavenā un visai Angļu imperijai toreiz tik draudošā Gandija propagandas kustība tiek uzskatīta par pasīvu pretošanos.

Sabiedrības aktīvā pretošanās valsts varai nozīmē nevis valsts rīkojumu nepildīšanu, bet gan kolektīvu pretdarbību šiem rīkojumiem, t. i. darbošanos tiem pretējā virzienā. Ja tāda kustība pietiekoši organizēta, tā var pāriet kolektīvā fiziskā cīņā ar valsts varu, t. i. kļūt par bruņotu sacelšanos.

Tāda sacelšanās ne tikai visaugstākā mērā bīstama katram tās dalībniekam, bet tāpat bīstama visai sabiedrībai seku dēļ, pie kādām tā var novest. Vēsture rāda, ka šķietami lai cik droši un uz cik īsu laiku aprēķināta, tāda sacelšanās ne vienreiz vien ir ievadījusi ilgu un neaprēķināmu sabiedrisku katastrofu virkni, kas izbeigušās tikai pēc tam, kad vairs nebijis ne uzvarētāju ne uzvarēto, bet atlikuši tikai nežēlīgu asiņainu cīņu rezultātā galīgi novājinātie nelaimīgie. Tāpēc saprotams, ka bruņota sacelšanās ir samērā reta parādība; ka tā nozīmē ārkārtīgu saspīlējumu valsts un sabiedrības attiecībās; ka pie tās ķeras

kā pie „pēdējā līdzekļa“ (ultimum remedium). Bet pēdējie līdzekļi visbiežāk ir jau izmisuma līdzekļi.

Civēks ne tikai nekad nav eksistējis ārpus sabiedrības, bet, jādomā, arī nevarēs eksistēt, un ciktāl viņš paliks kultūras cilvēks — nevarēs eksistēt arī ārpus valsts (sk. par to § 4, lpp. 278; § 5, lpp. 297—298; § 10, lpp. 359). Šī paragrafa sākumā tika aprādīts, ka valsts, kas gan sākotnēji dzimusi no sabiedrības, nekad nav varējusi un arī nevarēs uzsūkt sevī visu sabiedrisko dzīvi bez atlikuma. Kopsavilkumā tāpēc jāsaka, ka katrs tagadnes un arī nākotnes kultūras cilvēks ir un būs valsts un sabiedrības loceklis reizē; ka attiecības, kādas pastāv starp valsti un sabiedrību, viņu tāpēc skar un skars neizbēgami un liktenīgi.

Izejot no tā, šai paragrafā tika mēģināts noskaidrot vismaz pamatylicienos, kā valsts un sabiedrība var reizē pastāvēt un viena otru ietekmēt. Ja tāds mēģinājums būtu kaut cik izdevies, ar to būtu iegaismots, tā sakot, vienā no cilvēka likteņa laboratorijām, kurā būtu saskatams, ar kādiem līdzekļiem tiek panākta cieša valsts un sabiedrības sadarbība, kas var tuvināt kultūras sasniegumu kalngaliem, vai arī panākta ārdoša cīņa starp abām, kas viegli var notriekt par vairākām attīstības pakāpēm uz leju.

§ 8. Cēlonība un mērķtiecība sabiedriskos notikumos.

Katrai bez izņēmuma parādībai ir savs cēlonis un savas sekas — to izsaka cēlonības (kauzalitates) princips. Tāpēc arī sabiedriskā dzīve jādomā kā cēlonībai viscaur pakļauta. Jautājums ir tikai par to, vai sabiedriskā dzīvē realizējas arī mērķtiecība (finalitate, teleoloģija).

Nepareizi ir domāt tā, kā tas dažreiz gan ir ticis domāts — ka cēlonība un mērķtiecība viena otru izslēdz. Mērķi paši sevi nevar realizēt, bet tos realizē kāds cēlonisks sakars, un proti, tā, ka līdzeklis ir tas cēlonis, kas rada

mērķi kā savas sekas. (Filozofa Kanta piemērs: mājas celšana ir līdzeklis, ar ko, kā cēloni, panāk mērķi — īres naudu, kā sekas).

Mērķtiecība parādību pasaulē tā tad ir domājama tikai kā virsbūve virs to realizējošās cēlonības. Ja katru mērķtiecību noliedz un zinamai parādību joslai pieiet tikai ar cēlonības jēdzienu, tad ir darīšana ar tā sauc. tīri mechanistisko uzskatu.

Attiecībā uz sabiedriskiem faktiem var trejādā veidā uzstādīt mērķtiecības problēmu:

I. Vai sabiedriskā dzīve ir pakļauta kādiem pāri cilvēku dzīvei stāvošiem, tai transcendentiem mērķiem, citādi sakot: tādiem mērķiem, kas stumj cilvēci pāri tās robežām?

Lielākais Apgaismotāju laikmeta dzejnieks Lesings (ko nedrīkst sajaukt ar tagadnes filozofu Teodoru Lesingu) gan apgalvoja savā rakstā „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1870), ka cilvēce attīstoties pēc Dieva plāniem, ko tā saņemot atklāsmes ceļā, bet jau viņa laika biedrs un viens no vislielākiem cilvēces filozofiem — Imanuels Kants (1724—1804) — pārlicinoši parādīja, ka Dieva eksistence nav ne pierādama, ne apgāžama, un ka tāpēc problēma par Dieva eksistenci, viņa mērķiem u. t. t. principiāli jāizraida no zinātnes ticībā. Tikai ticībā vien dibināta ir arī, piem., kristianisma pārlicība par to, ka Dievs ir pasauli radījis un to vada visās tās gaitās un, tā tad, pēdējā aprēķinā ņemot, vada arī cilvēku sabiedrisko dzīvi.

Minētās transcendentās mērķtiecības problēmā tā tad zinātnei jāatturas no spriešanas.

II. Vai sabiedriskos notikumos realizējas kāda tāda mērķtiecība, kas gan nestumj to pāri pašai cilvēcei un tā tad ir imanenta, bet tomēr nav cilvēku gribas mērķtiecība — līdzīgi, piem., tam, ka dzīvnieku instinkti dzen uz individa un sugas saglabāšanas mērķiem, kuri tomēr nav dzīvnieku apzinātās gribas mērķi un kuru virzienā dzīvnieki tiek stumti neatkarīgi no to apziņas un gribas? Tāda dzī-

vei imanentas, kaut gan ārpus cilvēces gribas stāvošas mērķtiecības problema jau var tikt apspriesta zinātnē.

Atrisinājumu ziņā ir zīmīgs sekojošais. Līdz pat XX g. s. sākumam Vakareiropā valdija tā sauc. progresa teorijas, saskaņā ar kurām cilvēces evolūcija ir ceļš uz augšu, uz lielāku pilnību, uz vērtību pieaugumu. Daži domātāji šī progresa mērķi iztulkoja kā vislielākā cilvēku vairuma vislielāko laimi, citi — kā brīvību un taml. Ļoti raksturīgi, ka arī vēsturiskais materialisms, t. i. marksistiskā vēstures un sabiedrības izpratne, kas citādi stāv tik asā pretrunā ar pārējām mācībām, tomēr noteikti ir īpatnējs progresa teorijas veids: vēsturiskās attīstības gala stāvoklis te tiek redzēts socialistiskā bezšķiru sabiedrības iekārtā. Pie tam tiek apgalvots, ka cilvēce šim stāvoklim tuvojas neatkarīgi no tam, vai paši cilvēki to grib vai negrib; ka šis stāvoklis kādreiz tiks realizēts nelaužamas vēsturiskas cēlonības ceļā.

XX g. s. lielās vēsturiskās katastrofas, kas vēl nekādā ziņā nav galā, ir stipri izlodzījušas arī progresa teorijas pamatus. Cik zīmīgi, ka taisni mūsu dienās ir radies vispiltākais pretstats vairāk kā divus gadu tūkstošus Vakareiropā valdījušām progresa teorijām — tā sauc. dekadences teorija, kas cilvēcē redz nevis ceļu uz augšu no dzīvniekiem, bet gan — uz leju, un sakarā ar to atrauj cilvēkam „radības vainagojuma“ cieņu, apzīmogojot to ar komplimentu „zemzvērs“. Visā tai apm. 10.000 gadu ilgā cilvēces gaitā, ko kaut cik atsedz zinātniskā vēsture un aizvēsture, dekadences teorijas priekšstāvji redz neatturamu pagrimšanu (dekadenci), kurā sabiedriskā dekadence ir viens no vispārējās dekadences akordiem. (Tuvāk par dekadences teoriju sk. T. Celma „Tagadnes problēmas“, I, II vai III izd., lapp. 18—21.)

Apdomīgākie, galējībām nepakļautie zinātnieki mēdz apgalvot, ka nevarot runāt ne par visas cilvēces progresu, ne pagrimšanu, bet gan esot jāatzīst daudz sarežģītāka attīstības gaita: progress vienā cilvēces daļā un laikmetā va-

rot būt vienlaicīgs ar uz vietas stāvēšanu (stagnaciju) un pat pagrimšanu (dekadenci) citās. (Tuvāk par Vakar-eiropas pašreizējo stāvokli sk. jau minētā T. Celma grāmatā pirmo rakstu „Kulturas krīze tagadnes Vakareiropā“, lapp. 3—67.)

III. Vai sabiedriskos procesos var realizēties cilvēka gribas mērķi?

Šo mērķu pastāvēšanu neviens nevar noliegt, jo tie ir tieši konstatējami cilvēka gribas pārdzīvojumos. Jautājums ir tikai par to, ciktāl šie gribas mērķi faktiski var piepildīties.

Lai cik stipri arī cilvēks gribētu, viņa mērķi paši sevi realizēt nevar. Ir vajadzīgs laist darbā lielāku vai mazāku gribas spēku, kas, reals psihisks faktors būdams, var novest pie vēlamiem mērķiem, un proti tā, ka šis gribas spēks ir cēlonis-līdzeklis, kas rada sekas-mērķi. Ieslēgdams savu gribas spēku savu gribas mērķu kalpībā, cilvēks darbojas tāpat, kā, piem., tehniķis ieslēdz noteiktus dabas spēkus, lai ar to cēlonisko darbību realizētos zināmi tehniski mērķi (piem., lai ar elektrības ieslēgšanu sāktu darboties kāda mašina u. t. t.).

Ja cilvēka gribas spēks būtu vienīgais cēloniskais faktors, tad, pietiekošā stīprumā būdams, tas gribas mērķus vienmēr arī varētu realizēt. Īstenībā tomēr ir tā, ka šis gribas spēks ar savu cēlonisko funkciju krīt veselā tādu cēlonisku faktoru ņudzeklī, kas stāv ārpus gribas un tāpēc ir saucami gribas apstākļi. Pēdējie var būt vai nu tādi, kas darbojas vienādā virzienā ar gribas spēku, vai arī — kas, par nožēlošanu, pārāk bieži tā ir — darbojas gribas spēka cēlonībai pretim. Ja šo pretdarbīgo apstākļu cēloniskais veikums ir pietiekoši liels (samērā ar gribas spēku), griba tiek nostumta no sava sākotnējā virziena, un gribas faktiskais panākums nesaskan ar tās mērķi paredzēto. Tieši attiecībā uz šo sūro patiesību ir radies vecais izteiciens: cilvēks domā, Dievs dara. — Atrašanās tāda panākuma priekšā, kas sākumā nebija paredzēts, var vest pie jauna,

pašreizējai situācijai gan piemērota, bet sākumā neparedzēta mērķa uzstādīšanas. Tā sasniegšanai darbā laistais gribas spēks var savukārt tikt novirzīts, sakarā ar ko cilvēks uzstāda atkal kādu citu mērķi u. t. t., u. t. t. Beigu beigās tāpēc var izrādīties, ka tā mērķu virkne, ko cilvēks sākumā bija projektējis, ir pavisam citāda nekā tā, kas vēlāk faktiski uzstādīta, t. i. ka gribas darbības laukā var dzimt mērķi, kas sākumā nemaz netika paredzēti.

Tikko aprakstīto gribas darbību pārvaldošo principu filozofs Vunts (Wundt) sauc par mērķu heterogonijas principu. Īsumā formulējot to var izteikt sekojošos divos momentos: 1) ka faktiskais panākums ne vienmēr atbilst gribētam; 2) ka vēlāk uzstādītie mērķi ne vienmēr atbilst sākumā paredzētiem.

Nav šaubu, ka šis princips var radīt cilvēkam milzīgas grūtības un pat būt tam liktenīgs. Un tomēr — ir jāatzīst tas, ko uzsver pats Vunts, un proti: ka šis princips ir arī svētīgs tai ziņā, ka tas izrauj cilvēku no sastinguma trafaretās dzīves formās, spiežot viņu mainīt savas darbības virzienu. Tāpēc Vunts šo principu uzskata par atsevišķu momentu daudz plašākā principā, ko viņš sauc par dzīves jaunradošās sintezes principu.

Mērķu heterogonijas principa liktenību spilgti raksturo sekojošs notikums Latvijā, 1932. g. vasarā. Gribēdami sumināt savu kolegu, kas kādā brīvdabas izrādē provincē sevišķi sekmīgi bija veicis savu lomu, aktieri to pēc izrādes bija svieduši gaisā. Suminamais pie tam bija tik liktenīgi kritis no suminātāju rokām, ka pārlauzis sev kaklu un vēlāk slimnīcā miris. Vienu var droši teikt: lai kādi arī bijuši suminātāju mērķi, tie nekādā ziņā nesaskan ar to, ko viņi faktiski panāca, un nesaskan ar vēlāk, pēc nelaimīgā kritiena, uzstādītiem mērķiem: nebija taču nevienam paredzēta taisni tāda mērķu virkne, kāda vēlāk tika izvirzīta — vest nelaimīgo pie ārsta, ievietot tādā un tādā slimnīcā, tad un tad viņu apglabāt, tādā un tādā kapsētā u. t. t.

Lielos sabiedriskos un vēsturiskos notikumos mērķu

heterogonijas principa loma izceļas sevišķi spilgti. Gribai ārējie apstākļi te ir ārkārtīgi sarežģīti un grūti aprēķinami, mērķu cīņās te sastopas milzīgs vairums cilvēku. Tāpēc arī sasniegumu novirzījums ir sevišķi jūtams un bieži liktenīgs. Tas lieku reizi rāda, cik atbildīga ir sabiedriskā darbība: pat pie vislielākās lietpratības un uzmanības te var izraisīties spēki, ko vēlāk vairs nevar savaldīt un kas pašiem to izraisītājiem var pārāugt pār galvu, aizraujot tos viņu gribai pretējā virzienā. Vai, piem., Franču revolūcijas vadoņi varēja gribēt taisni tādu šīs revolūcijas gaitu, kas vēlāk tik daudzus no viņiem noveda pie giljotīnas? Vai Trockis, viens no visenerģiskākiem komunisma pamatlicējiem Krievijā, varēja gribēt, lai šis komunisms to vēlāk izstumtu emigrācijā? Vai viņa līdzstrādnieki Zinovjevs, Kameņevs u. c. varēja gribēt, lai viņu pašu nodibinātā Krievijas iekārtā tie vēlāk tiktu nošauti?

Sevišķi daudz un spilgtu piemēru mērķu heterogonijas principa lomai dod karu vēsture. Pat visaugstākā mērā kvalificētas, disciplinētas un ar vislabākiem ieročiem apgādātas karavīru masas nevar garantēt pilnīgu iepriekšēja kauju plana izvešanu. Pretējā pusē tiek darīts viss, lai šo planu izjauktu. Bez tam ārkārtīgs vairums nejaušību taisni kara apstākļos var spēlēt sevišķi liktenīgu lomu.

Kas ir nejaušības? Tās ir tādi ārpus gribas plāniem stāvoši apstākļi, kas iepriekš nav paredzēti un kam griba, tā tad, nav varējusi kaut cik piemēroties. Taisni tāpēc, ka tie gribu atrod sev nepiemērotu, to ietekme uz gribas plāniem var būt tik liktenīga; tāpēc nav jābrīnās, ka tik bieži, pārāk bieži mazs neparedzēts ciniņš gāž milzīgu vezumu.

Pret mērķu heterogonijas principu var grēkot divējādi: teoretiski (t. i. atziņā) un praktiski. Praktiskā kļūda te tāda, ka pārvērtē gribas spēku, nepietiekoši respektējot tādu apstākļu iespējamību, kas var darboties pretēji šim gribas spēkam; citādi sakot: pārmērīgi tic gribas spēkam, nerēķinoties ar dzīves nopietnību, kas bieži vien ir pārāka par katru gribas spēku. Tādā kļūdā parasti krīt jaunekļi-

gais idealisms, bet tāpat arī tie karavadoņi, kas paļaujas tikai uz karavīru lielo cīnīties gribu. Te nedrīkstētu aizmirst veco patiesību, ka „arī varoņiem ir neiespējamais“. Lai cik smagi paciešamas arī būtu mērķu heterogonijas principa noteiktās gribas realizācijas neizdevības, nepareizi tomēr būtu atteikties no gribas pūliņiem — tikpat nepareizi, cik atteikties no rūpīgas tēmēšanas tāpēc vien, ka visas lodes nenonāk mērķī, un tādēļ... šaut bez tēmēšanas. — Mērķu heterogonijas principa neievērošana atziņā var novest pie ļoti rupjas, kaut gan bieži sastopamas teoretiskas kļūdas, ko pats Vunts formulēja tā: panākumu pārtulkošana mērķos (Umdeutung der Erfolge in Zwecke). Šai kļūdā krīt tādējādi, ka visu gribas faktisko panākumu uzskata par gribētu, t. i. par tādu, kas ar nodomu izdarīts. Attiecībā uz augstāk minētiem piemēriem tad būtu jāspriež tā, ka aktieri ir gribējuši savu kolegu tādā un tādā veidā nonāvēt, vest pie tāda un tāda ārsta, likt tam nomirt tādā un tādā slimnīcā, apglabāt tādā un tādā kapsētā u. t. t.; ka daudzi Franču revolūcijas vadoņi ir gribējuši, lai tos vēlāk giljotinē; ka Trockis gribējis, lai to kā emigrantu izdzen no Krievijas u. t. t., u. t. t.

Taisni attiecībā uz sabiedriskiem un vēsturiskiem notikumiem, kuros, kā aizrādīts, mērķu heterogonijas principam sevišķi liela loma, jāšargas grēkot pret šo principu. To gan, par nožēlošanu, tik bieži dara, piem., apspriežot lielus sabiedriskus un vēsturiskus notikumus, prasa pēc cilvēkiem, kas tos taisni tādā veidā gribējuši, kādi tie faktiski iznākuši, t. i. pārtulko faktiskos panākumus cilvēku nodomos. Protams, nepareizi būtu pieņemt, ka cilvēki, kas tajos piedalījušies, nekā nav gribējuši. Taisni otrādi — tie dažreiz ir veduši ļoti enerģisku, pat izmisuma pilnu cīņu par savas gribas mērķiem. Bet — saskaņā ar mērķu heterogonijas principu — iznākumi ir bijuši citādi nekā gribēts. Ja cilvēki būtu citādi gribējuši, arī faktiskie panākumi būtu citādi, lai gan arī tie, savukārt, nesaskanētu ar gribēto.

Ja, piem., arī ir varbūtīgi, ka dažiem Pasaules karš bijis vēlams, droši tomēr var teikt, ka tie nav šo karu taisni tādu iedomājušies, kāds tas īstenībā iznācis: lielākā daļa no tiem, uz ko šai ziņā varētu krist aizdomas, taču paši tika dragāti notikumos, kas radās Pasaules kara beigās un pēc tā. Savā slavenā romanā „Karš un miers” Tolstojs aizstāv pārliecību, ka Maskavas ugunsgrēks 1812. g. nav bijis ne krievu, ne franču gribēts, un ka tāpēc esot vēsturiskās domāšanas kļūda meklēt te vainīgo. Neatkarīgi no tā, vai Tolstoja uzskats pareizs vai nē (par ko spriest var vienīgi vēsturnieki), ir tomēr jāatzīst, ka Tolstojs ar lielu pārliecinātību parādījis kļūdas iespējamību, kāpēc arī var atsaukties uz viņa domām, kā uz piemēru. Viņa paša vārdi skan tā: „Krievi apvainoja frančus, franči krievus Maskavas nodedzināšanā ar nodomu; bet Maskava nodega tāpēc, ka, savu iedzīvotāju atstāta un neuzmanīgi ar uguni apejošos kareivju ieņemta, tā bija stāvoklī, kādā katrai koka pilsetai būtu jānodeg.”

Lielo sabiedrisko un vēsturisko notikumu vaininieku meklēšanā tā tad jābūt ļoti uzmanīgiem. (Tuvāk par gribas mērķu lomu dzīvē sk. T. Celma grāmatā „Tagadnes problemas”, rakstu „Mērķi un cēloņi cilvēka dzīvē”.)

Attiecībā uz sabiedriskām zinātnēm pats mērķu heterogonijas principa formulētājs Vunts izteicās tā, ka te cēloniskais apskatījums vienmēr būšot pārsvarā par finalo (teleoloģisko), un tāpēc, ka sabiedriskos notikumos sastopies liels cilvēku vairums un ka ļoti daudzās individualās mērķtiecības bieži vien nedodot nekādu sabiedrisku mērķtiecību.

Lai atvieglotu tikko izteikto Vunta domu saprašanu, var tās papildināt ar tādu izteicienu:... līdzīgi tam, kā atsevišķu muziķu partijas, lai cik labi arī katra no tām pati par sevi būtu nospēlēta, nedod kopējas muzikālas vienības, bet gan vienkāršu toņu chaosu, ja šo muziķu partijas nav bijušas pietiekoši saskaņotas viena ar otru.

Attiecībā uz cilvēka gribas mērķu lomu sabiedriskā

dzīvē var izteikt sekojošu svarīgu atzinumu: jo mazāks pēc saviem apmēriem un mazāk sapīts ar citiem ir kāds sabiedrisks fakts, jo relatīvi lielāka tajā var būt gribas mērķu loma; jo lielāks kāds sabiedrisks fakts, jo lielāku cilvēku daudzumu tas aptver un jo sarēžģitākās attiecībās ar citiem faktiem tas atrodas, — jo mazāka tajā gribas mērķu loma. Tāpēc, piem., privatā saimniecība daudz labāk pakļaujas cilvēku mērķiem nekā veselas valsts saimniecība, kamēr pasaules saimniecību līdz šim vēl nekādi nav izdevies (un laikam arī nekad neizdosies) planveidīgi regulēt.

No šejienes kļūst saprotams, kāpēc mūsu dienās tik raksturīgās, milzīgas cilvēku masas aptverošās socialās kustības tik grūti pakļaujas šo kustību vadītāju mērķiem, neskatoties uz dažreiz pat tik nežēlīgiem līdzekļiem, kādus šie vadītāji laiž darbā savu planu sasniegšanai.

Sevišķi svarīgs šķērslis gribas mērķiem ir tā iekšējā berze, kas strauji pieaug līdz ar socialo parādību masifikāciju. Tam ir sava analogija arī dabas parādībās. Ja, piem., viens zirgs spēj vilkt, caurmērā ņemot, vezumu ar kravu a kg, tad divi nevar vilkt divreiz, trīs zirgi — trīsreiz vairāk u. t. t., jo daļa no spēka tiek patērēta uz to, lai zirgi turētos kopā. Un tūkstots zirgu, droši vien, nevilks vezumu ar tūkstošreiz lielāku kravu, bet stumdsies uz vietas. Tāpēc braucēji jau sen, tīri praktiskas taustīšanās ceļā, ir atraduši robežas, pāri kurām iejūgto zirgu skaita kāpināšana vairs nav izdevīga.

Tā tad, ja vecais izteiciens „vienībā — spēks” arī ir pareizs, tad tikai zināmās robežās, ko tagad sāk atzīt arī daudzi socialo kustību vadoņi. Tādas vienības, kas aptver pārmērīgas cilvēku masas, uzrāda tik lielu iekšējo berzi, ka nereti kļūst jau ļoti nespēcīgas. Šai ziņā mazās valstis noteikti ir labākā stāvoklī kā lielās. Tas nenozīmē, ka citādā ziņā (piem., kara gadījumā) mazo valstu stāvoklis nevarētu būt arī sliktāks par lielvalstu stāvokli.

Krievu emigrācijas militārais rakstnieks Eruā savā daudzējādā ziņā sensacionalā grāmatā „Milzu pulki” (sk.

Gerua, Polčišča, Rossijsko-Bolgarskoje Knigoizdatelstvo, Sofija, 1923; grāmata parādījusies arī franču valodā) aizrāda, ka moderno laiku armijas, sakarā ar viņu straujo masifikaciju, topot arvien mazāk komandējamas (t. i. gribas, mērķiem pakļaujamas) un tāpēc pārāk bieži dodot rezultatus, kas pilnīgi pretēji mērķiem, kādiem tās veidotas. Bet — tas jau ir problema, kas iederas militaro zinātņu kompetencē. Eruā domas te aprādītas tikai kā zīmīgs piemērs.

§ 9. Sabiedrisko parādību konstatējuma, izskaidrojuma, paredzējuma un mērķtiecīga pārveidojuma („socialās tehnikas“) problemas.

I. Sabiedrisko parādību konstatējumam ir savdabīgas, principā nekad pilnīgi neizslēdzamas grūtības. Pirmkārt jau sakarā ar to, ka katrai sabiedriskai parādībai bez ārējās, vispārējā redzamībā notiekošās norises ir arī sava iekšējā, dvēseliski-garīgā puse, kas reizēm sevišķi grūti tverama (sk. augstāk, § 3., p. 3. un 4.). Otrkārt — tāpēc, ka sabiedriskā parādība, ietverot sevī cilvēku daudzumu, reti kad ir saskatama visā vienkopībā pat savā ārējā norisē, kāpēc veselais te parasti tāpat jākonstruē pēc dažu daļu konstatējumiem, kā, piem., pēc nedaudziem izraktiem gabaliem archeologam jākonstruē kādas senlaiku vazes izskats.

No teiktā kļūst skaidrs, ka jo plašāka kāda sabiedriska parādība un jo vairāk tās dalībniekiem vai pretiniekiem ir nozīme nerādīt to īstā gaismā, jo konstatējuma grūtības lielākas. Arī tie samērā nedaudzie momenti, ar kuriem tāda parādība, tā sakot, iemērcas dotībā, var, tā tad, izveidot it kā maskaradi, kas konstatētajā viegli var radīt nepareizus spriedumus. Ko mēs, piem., zinam par tiem visai pasaulei tik svarīgiem sabiedriskiem notikumiem, kas pašlaik norisinās Spānijā un kam lielākie pasaules politiķi seko ar smagākām rūpēm?

Tas, ko ziņo laikrastu korespondenti, kaut arī pēc saviem tiešiem konstatējumiem, t. i. kā tā sauc. „acu liecinieki“, īstenībā ir tikai niecīgi, bieži vien gluži virspusēji momenti grandiozajā Spānijas revolūcijā, kas tās izpratnei sniedz apmēram tikpat daudz, cik atsevišķu namu silueti pilsētas izzināšanai, kurai mēs pirmo reizi cauri braucam tumšā naktī. Un droši vien var teikt, ka arī vēlākos laikos nekāda, lai cik rūpīgi rakstīta, vēsture minēto notikumu pilnīgi aprakstīt nevarēs, jo visos lielos vēsturiskos notikumos arvien darbojas līdz arī zināmi slepeni, ļoti labi maskoti plāni, nerunājot jau par to, ka daudz kas šajos notikumos ir tik īslaicīgs, ātri un strauji pārejošs, ka pat acu liecinieki tam nevarētu izsekot. Domājams, ka minētā piemēra pietiks, lai kaut cik ilustrētu sabiedrisko faktu konstatējuma grūtības.

Kļūdas konstatējumā var būt ļoti liktenīgas sekojošā nozīmē. Ir neapstrīdama, sen jau aprādīta, kaut bieži aizmirsta patiesība, ka var gan pareizi uzstādītu jautājumu nepareizi atrisināt, bet nevar nepareizu jautājumu pareizi atrisināt. Šī patiesība ir izteikta jau vecu vecajā teikumā, ka viens muļķis varot vairāk jautāt nekā desmit gudrie atbildēt. Tas saprotams nevis tā, ka muļķis var ļoti gudri jautāt, bet gan tā, ka viņš var ļoti muļķīgi jautāt, t. i. uzstādīt nepareizus jautājumus, kuru priekšā pat gudrie nevarīgi. (Pret nepareiziem jautājumiem var būt tikai viena pareiza nostātne: šo jautājumu nepareizības atmaskojums un tajā motivēts jautājumu noraidījums.) Nepareizs konstatējums var uzdot nepareizas problēmas, kuru pieņemšana var iepīt smagu maldu tīklos. Var droši teikt, ka daudzas no teoretiskām un it sevišķi praktiskām problēmām, kādas radušās tagadnes laikmetam sakarā ar lielā mērā nepilnīgo un pa daļai arī nepareizo tagadnes pasaules apmēra notikumu zināšanu, vēlāk izrādīsies par aplamām. Bet kā to pašreiz lai zin?

Speciāli par katrreizēji aktualā sabiedrības stāvokļa konstatējuma grūtībām būs runa vēlāk (lpp. 352).

II. Izskaidrojumam jāatbild jautājums: kāpēc parādība ir tāda un ne citāda? Tā kā parādību nevar izskaidrot pašu ar sevi, tad izskaidrojumam jāiet principiāli pāri izskaidrojamās parādības robežām, un proti, uz kādu vispārīgu likumību, zem kuras šī parādība stāv. Kas, piem., zina staru laušanas vispārīgo likumību, tas var izskaidrot, kāpēc spieķis, pa daļai ūdenī gremdēts, šķiet laužts esam, kamēr tam, kas tādas likumības nezina, gribot negribot jāpaliek pie vienkārša fakta konstatējuma.

Tā tad parādības var izskaidrot tikai tiktāl, cik var uzrādīt vispārīgas likumības. Kur likumību zināšana izbeidzas, izbeidzas arī izskaidrojuma iespējamība.

Ar likumu resp. likumību vispār jāsaprot vienādformība kādā daudzējādībā. Tā, piem., ķermeņa krišanas likumi ir vienādformības, kas novērojamas neaprobežotā un ļoti dažādā krišanas gadījumu vairumā. Tāpat runā par ķīmisko savienojumu likumiem tāpēc, ka vienas un tās pašas vielas vienmēr savienojamas vienā un tai pašā veidā.

Vienādformības, kas pastāv pašas par sevi, t. i. realizējas neatkarīgi no cilvēka gribas vai pat pretēji tai, saucamas esošā jeb iras likumi. Turpretim tās, kā realizēšana tiek prasīta normās kā zinamos imperatīvos jeb pavēlēs, kas uzdoti kādai gribai, saucamas normatīvie likumi. Pirmās realizējas vienmēr, otru realizācija gan tiek prasīta, bet — cik bieži šeit prasījumi paliek tikai prasījumi, bez attiecīga pildījuma (kas jo sevišķi sakams par morāliskām normām un nereti arī par tiesiskām). Vēl citādi var teikt arī tā: esošā likumi ir faktiski nelaužami, tos nevar pārkāpt, apiet; normatīvos gan nedrīkstētu pārkāpt, bet bieži vien pārkāpj.

Ka kulturas cilvēku sabiedrībā pastāv normatīvie likumi, tas nekad nav apšaubīts. Interesanti atzīmēt, ka pats likuma jēdziens vispirms veidots attiecībā uz sabiedrībā pastāvošām normām un tikai vēlāk pārnestas arī uz dabas u. c. vienādformībām. (Par likuma jēdziena transforma-

cijām zinātņu vēsturē sk., piem., Wilhelm Wundt, Logik III, 4. Aufl, 1921, lpp. 123. u. t. t.)

Pavisam citādi ir ar socialās iras likumiem.

Agrāko laiku domātāji bija pārliecināti, ka sabiedriskā dzīvē valda tikpat nelaužama iras likumība kā dabā. Tautsaimniecības mācībā ar tādiem uzskatiem savā laikā nāca fiziokrati un tā sauc. klasiskā skola, meklējot mūžīgus, nemainīgus, visām tautām un laikiem vienādus saimnieciskās iras likumus. Arī pats socioloģijas kā īpatnējas sabiedriskas zinātnes nodibinātājs un vārda devējs Ogists Konts apgalvoja: „Es pierādīšu ar faktiem, ka cilvēku sugas attīstībai ir tikpat noteikti likumi kā akmens krišanai.“ — Tika cerēts, ka kādreiz zinātne tikpat labi atsegs sabiedriskās dzīves iras likumus, kā tā jau atsegusi dabas likumus, un ka tāpat kā jau tagad uz dabas likumu zināšanas pamata var paredzēt dabas parādības un ir izveidotā grandioza ķermeniskās pasaules tehnika, tā kādreiz varēs noteikti paredzēt socialos notikumus un izveidot lielisku socialu tehniku.

Šīm cerībām nebija lemts piepildīties. Izrādījās, ka ar iras likumu atklāšanu sabiedriskajā dzīvē iet ļoti grūti un ka tie likumi, ko jau uzskatīja par atklātiem, nedeva ne drošas paredzēšanas, ne arī sabiedriskās dzīves pārveidošanas iespējamības. Un tāpēc — kamēr ķermeniskās pasaules tehnika gāja straujā gaitā uz priekšu, attiecīgo socialo tehniku nekā nevarēja nodibināt.

XIX g. s. otrajā pusē radās ļoti stipra reakcija pret pārliecību par absolūtiem (t. i. visām tautām un visiem laikmetiem vienādiem) socialās iras likumiem. Šo reakciju ievadīja tā sauc. vēsturiskā skola jeb historisms, kas sevišķi spilgti izpaudās tautsaimniecības mācībā. Pret tā sauc. klasiskām tautsaimniecības teorijām te vērsa galvenām kārtām divus iebildumus: 1) ka absolūti vispārīgi saimnieciskās iras likumi nemaz nepastāvē, un tāpēc nevarot būt arī absolūti universalas, visām tautām un laikmetiem vienādi nozīmīgas tautsaimniecības politikas, ko gan

tik intensīvi esot meklējuši klasiskās skolas pārstāvji; saimnieciskās iras likumi (t. i. vienādformības saimnieciskā irā) gan pastāvēt, bet tikai atsevišķu tautu valstisko un kulturalo apstākļu robežās; citādi sakot — iras likumu absolutisma vietā te jāliekot nacionāli-vēsturiskais relativisms, t. i. iras likumu nozīmības ierobežošana uz noteiktas tautas dzīvi noteiktā vēsturiskā laikā; 2) ka klasiskās teorijas esot celtas uz ļoti nepietiekošas faktu bāzes un tāpēc bijušas spiestas lielā mērā izlietot abstraktās dedukcijas, ar ko nereti esot nonākts pie tīri fiktīviem rezultātiem; tai vietā par vienīgo drošo teoriju pamatu esot jāatzīst dziļas vēsturisko faktu zināšanas par atsevišķu tautu saimnieciskiem stāvokļiem visā to nacionālā un laikmetiskā īpatnībā. Īsi sakot: vēsturiskā skola (historisms) tautsaimniecības zinātnē atzina tikai nacionāli un vēsturiski relatīvas socialās iras likumības un prasīja, lai tās konstatējot iziet no konkrētiem vēsturiskiem pētījumiem. Līdzīgi tam rīkojās historisma pārstāvji citās sabiedriskās zinātnēs.

Jāsaka tomēr, ka paši historisma pārstāvji nevarēja iztikt bez pāri atsevišķām tautām un atsevišķiem vēsturiskiem laikmetiem ejošu socialās iras likumu pieņemšanas, ar ko tie (kā kritiķi pareizi aizrādīja) nonāca smagā iekšējā pretrunā. Īsuma pēc te — nosaucot piemērus — apmierināsimies tikai ar dažu spilgtāko tautsaimniecības zinātnes historisma pārstāvju raksturojumu. Lists (Fr. List) pieņēma vienādu pakāpību (t. i. pakāpības vienādformību) visu tautu saimnieciskajā attīstībā un proti kā sekojošu attīstības fažu nomaiņu: 1) dabiskais mežoņu stāvoklis, 2) ganu dzīve, 3) zemkopība, 4) agrikultura un manufaktura, 5) agrikultura — manufaktura — tirdzniecība. Rošers (Roscher) mēdza runāt par visu tautu jaunību, vīra gadiem, vecumu; par „viduslaikiem“ viņš izteicās tā, ka tie esot „pie visām tautām atkārtotošās attīstības pakāpe, kas no negatīvā, tā sauc. dabiskā stāvokļa, ved pie pilna kulturas ziedu laikmeta.“ Knīss (Knies) griebja cēlonisko sakaru vietā likt vispārīgus analogijas li-

kumus. Hildebrands (Hildebrand) asi kritizēja vecākās attīstības teorijas un, uzstādamies arī pret Listu, apgalvoja, ka visu tautu attīstība esot pakļauta sekojošai fažu nomaiņas likumībai: 1) naturalsaimniecība, 2) naudas saimniecība, 3) kreditsaimniecība. Šmollers (Schmoller), viens no visslavenākiem historisma pārstāvjiem tautsaimniecības zinātnē, apgalvoja: „Katram tautsaimnieciskam ķermenim ir apstāšanās, svārstību, pārejas, ziedu un atpakaļejas laikmets, jo tas kā katra organiska dzīve ir padots augšanai, dzīvei un mirstībai.“ Tāpat Šmollers mēdza runāt par socialo izlasi, salīdzināja krīzes ar slimībām — un visu to attiecināja uz katru socialu dzīvi.

Ar visām savām kļūdām un pārspilējumiem, historisms tomēr panāca to, ka naivā ticība vieglai socialo iras likumu izzināšanas iespējamībai tika satricināta. Tāpat viņa nopelnis ir — radikalā prasība, lai sabiedrisko teoriju pamatos liktu bagātas faktu zināšanas. Paši historisma pārstāvji tad arī ar sevišķu aizrautību nodevās socialo faktu vēsturiskai aprakstīšanai (= ģenētiskai deskripcijai), teoriju kā vispārinātāju un likumu (kaut arī nacionāli-vēsturiski relativu) konstatētāju disciplīnu gan nenoliegdami, bet atstumdami tās veidošanu uz vēlāku laiku, kad būtu pietiekoši gādāts par faktu bazi. Sakarā ar tādu teorijas veidošanas atlikšanu uz nākotni, pamazām zuda teoretiskās domašanas asums, un „vēsturiskās konkrētības“ prasījums noveda pie tā, ka beidzot saplūda dažādas sabiedriskas zinātnes viena ar otru. Tāds zinātņu robežu saplūdums sevišķi raksturo Šmollera pētījumus.

Mūsu dienās historisms tiek turēts par pārspētu. Sabiedriskās zinātnes savu pētījumu smaguma centru no vēsturiskiem pētījumiem atkal pārnes vispārīgu teoriju veidošanā, bet — pretēji agrākiem laikiem, — ar nesaudzību rūpējas par to, lai šīm teorijām būtu pietiekoša faktu baze.

Daudzi ievērojami domātāji, kā, piem., tautsaimniecības mācībā Mengers (Menger) un Dīcels (Dietzel), ir aizrādījuši, ka historisma prasītos vēsturiskās konkrētības ce-

ļus ejot, teoriju nemaz nevarot izveidot. Vēsturiskās konkrētības vietā, kas sabiedriskos faktus ņem to pilnā „saugtībā“ (ko arī nozīmē vārds „konkrētība“) ar visiem pārējiem vēsturiskiem faktiem, jāņemot izolējošā abstrakcija, kas no visas konkrētības lai izceltu atsevišķu socialo faktoru lomu un censtos noskaidrot likumības (vienādformības) šo faktoru darbībā.

Sakarā ar to būtu jācenšas izzināt, pēc kādām likumībām darbojas tādi sabiedriskai dzīvei tik svarīgi faktori, kā, piem., dažādi ražošanas veidi, inflācijas (emisijas un kredita), deflācijas, dempingi, muitu vai brīvirdzniecības principi u. t. t., u. t. t.

Likumu atrašana, pēc kuriem darbojas atsevišķi sociali faktori, tomēr ir ļoti grūta, daudz grūtāka nekā to parasti iedomājas. Pamats visām grūtībām te ir tas, ka socialie faktori vienmēr darbojas ārkārtīgā, pilnīgi nekad nepārredzamā sarežģījumā vieni ar otriem, un ka reali gandrīz nekad nav iespējams kādu vienu no faktoriem izolēt no pārējiem, lai tad izpētītu tieši tā viena darbības veidu. Realās izolēšanas vietā te jāņem, kā augstāk jau aprādīts, izolēšana abstrakcijā, kas viegli var novest pie domu darinājumiem, kuri, savas iekšējās saskaņas (loģiskās konsekvences) dēļ, lai cik arī apbrīnošanas cienīgi būdami, jau zaudējuši sakaru ar realitāti un tāpēc ir vairs tikai patiesības tukšas konstrukcijas.

Pavisam citādi tas ir tajās zinātnēs, kur ar eksperimenta palīdzību var vienas parādības reali izolēt no otrām (kā, piem., fizikā un ķīmijā). Likumu izzināšana te tāpēc nav nekāda sāpīga problema, un šķiet pati par sevi saprotama. Tāpēc nav jābrīnas, ka fiziķi un ķيميķi nereti ar nievāšanu noraugas uz socialo zinātni, pārmezdami tai vēl ļoti zemo attīstības limeni. Tie neredz, ka socialpētniekam jācīnās ar grūtībām, par kādām fizikā vai ķīmijā nevar būt ne runas. Te jāatgādina princips, ko jau IV g. s. pirms Kr. izteica loģikas nodibinātājs un viens no vislielākiem sen grieķu filozofiem — Aristotelis: ka no katras zinātnes var

prasīt tikai to eksaktības pakāpi, kādu pieļauj tās īpatnējais pētīšanas priekšmets.

Ja, kā jau aprādīts, katrs izskaidrojums iziet no vispārīga likuma resp. likumiem, tad arī sociālos notikumus tikai tiktāl var izskaidrot, cik tos var atvasināt no vispārīgām likumībām, pēc kurām darbojas sociālie faktori. Ja tādas likumības nemaz atrast nevarētu, būtu jāatteicas arī no sociālo parādību izskaidrošanas un atliktu, kā vienīgais uzdevums, tikai — sociālo faktu vēsturiskais aprakstījums (ģenētiskā deskripcija). Bet — lai gan, kā redzējām, sociālo iras likumu atklāšana ir ļoti grūta un grūti tā tad tikt arī pie sociālo notikumu izskaidrojuma — viens ir skaidrs: sociālā zinātne nekad nevarēs apmierināties ar aprakstījumu vien un nežēlos nekādu pūļu, lai sociālos notikumus varētu vismaz līdz zināmajam mēram arī izskaidrot. Sociālo iras likumu meklēšana tā tad nav vis kāda greznuma lieta vai vienkārši untums, bet gan dzimst no jautājuma: kāpēc? nenoraidamības attiecībā uz sociālo dzīvi.

III. Sociālo iras likumu zināšana vēl tādā ziņā ļoti svarīga, ka tā ir viens no nepieciešamiem nosacījumiem sociālo faktu zinātniskai paredzēšanai.

Visai svarīgi ir ievērot, ka parādību zinātniskās paredzēšanas nosacījumi ir divi: 1) visu likumību zināšana, pēc kurām kāda noteikta parādība rodas; 2) visu faktu iestāšanās zināšana, kas šo parādību pēc minētām likumībām izveido, t. i., kas minētās likumības ievada. Stingri jāievēro, ka katrs no šiem nosacījumiem ir gan nepieciešams, bet tikai abi kopā tie ir pietiekoši paredzēšanai. Tā, piem., ja zina ķīmisko savienojumu likumus vispār un zina arī, kādas vielas pašreiz reakcijā ievadītas, tad droši var paredzēt reakcijas gaitu. Ja zina likumus vien, bet nezina, kādas vielas reakcijai ņemtas; vai arī — ja zina gan, kādas vielas ņemtas, bet nezina attiecīgus savienojuma likumus — paredzēt nevar.

Tāpēc saprotams, ka vislabākā paredzēšana ir iespējama tur, kur vislabākā likumu zināšana saistas ar zināšanu par

šo likumu ievadītāju faktu iestāšanos. Tā tas ir, piem., mehanikā un ķīmijā, kur darīšana ar aprobežotu likumu skaitu un aprobežotu faktu skaitu, kas šos likumus ievada. Tā tas ir arī astronomijā, kur ir iespējams no katra laika brīža uz gadu simteņiem, tūkstošiem un pat desmittūkstošiem uz priekšu aplēst saules un mēness aptumšošanas tāpēc, ka ir zinamas tās nedaudzās un ļoti stingrās likumības, kas noteic saules un mēness stāvokli pret zemi, un katrreiz ir zinami arī tie nedaudzie fakti (pašreizējais saules — mēness — zemes relatīvais stāvoklis), kas šīs likumības ievada.

Meteoroloģijā jau ir citādi. Ja likumības, pēc kurām darbojas laika stāvokļa noteicēji faktori (gaisa spiediens, mitrums, gaisa straumes u. t. t.), arī pa lielākai daļai jau ir zinamas, tad lielās paredzēšanas grūtības te tomēr rodas sakarā ar to, ka vēl nevar (un ideāli pilnīgā apmērā nekad nevarēs) izzināt visu to faktu iestāšanos, kas paredzēšanas brīdī šīs likumības ievada. Sakarā ar to, ka meteoroloģiskā informācija iegūst arvien labākus katrreizējā faktiskā stāvokļa izzināšanas līdzekļus (kā, piem., automatiski reģistrējošus aparātus, radioinformācijas no citām vietām u. t. t., u. t. t.), laika stāvokļa paredzēšanas varbūtība, salīdzinot ar agrākiem gadu desmitiem, ir strauji kāpusi. Bet, kā teikts, pilnīgos apmēros nekad nebūs iespējams izzināt visu to neizskaitami daudzo faktu iestāšanos, kas kādā apvidū noteic laika stāvokli, un tāpēc meteoroloģijā nekad nevarēs pacelties līdz eksakto zinātņu paredzējumu iespējamībām, arī tad nē, ja ar laiku izdotos izzināt bez izņēmuma visas likumības, kam laika stāvokļi pakļauti.

Ja noteiktai paredzēšanai ir vajadzīga visu attiecīgo likumību un visu šo likumību ievadītāju faktu iestāšanās zināšana katrā atsevišķā gadījumā, tad tūliņ kļūst skaidrs, kādas ir paredzēšanas iespējamības socialzinātnēs, un proti — ļoti vājas. Pirmkārt — vēl jau nekādā ziņā nav zinamas visas likumības, pēc kurām socialie faktori darbojas, un — to iepriekš aprādītās izzināšanas grūtības pēc — laikam pilnīgi arī nekad netiks izzinātas. Otrkārt — nekad nebūs

tādu apstākļu, kad varētu izzināt visu pašreizējo, jau iestājušos socialo faktu stāvokli. Socialie fakti ir tik daudzpusīgi, sarežģīti un pa lielākai daļai arī plaši savā apjomā, ka īstais stāvoklis kaut cik noskaidrojas tikai vēlāk, kad pienāk „ziņojumi no vietām“, ir ievākti statistiski dati u.t.t. Bet tad jau pa lielākai daļai stāvoklis ir mainījies, un tagad sasniegtais pagātnes faktu zināšanas stāvoklis (nerunājot jau par šīs zināšanas neizbēgamo nepilnību) vairs neder paredzējumiem tiktāl, ciktāl tas neatbilst pašreizējam, aktualam stāvoklim. Citādi sakot: paredzēšanas gudrība te bieži vien nāk par vēlu. Cik lielas ir socialo faktu katrreizējā aktualā stāvokļa konstatēšanas grūtības, var ilustrēt ar tautas skaitīšanas piemēru. Tādai skaitīšanai ir pirmā kārtā tīri kvantitatīvs uzdevums un tāpēc, kā daudziem šķiet, tik viegli atrisināms. Bet neaizmirsīsim, ka skaitīšana izdarama tikai zināmā laika ilgumā, piem., vienā dienā un nevis vienā acumirkli, bet tai laikā daudzi piedzimst, daži nomirst, nerunājot jau par citām skaitīšanas grūtībām. Arī tad, ja ar laiku ar kādu fantastisku telefotografijas aparātu vienā acumirkli visus varētu nofotografēt, lai pēc tam pēc fotografiņām tos izskaitītu, grūtības nebūtu galīgi izskaustas, jo tāda fantastiska un īstenībā pilnīgi nekad nerealizējama fotografija bez faktiskā dzīvo skaita rādītu arī vienus vēl pusdzimušus, citus — jau pusmirušus. Tas skaitļu noteiktību atkal ruinētu.

Nepareizi tomēr būtu teikt, ka socialā dzīvē it nekā nevar paredzēt. Ja stingra zinātniska paredzēšana, t. i. paredzēšana pilnos apmēros (kā fizikā, ķīmijā, astronomijā) te arī nav iespējama, tad tomēr ļoti reti ir brīži, kad teoretiski nemaz vairs nevar izteikties ne par, ne pret zinamu varbūtību. Varbūtības kalkulācija paredzēšanai ir ļoti iespējama arī tad, ja pilnīgi droša paredzēšana neiespējama. Bez tādām varbūtības kalkulācijām nevar iztikt socialā zinātne, un nekādā ziņā jau nevar iztikt socialā praktika. Bet — par to būs runa zemāk.

Skaidrs ir arī viens: ka parādību izskaidrošana ir labā-

kos apstākļos nekā to paredzēšana. Izskaidrojumam ir vajadzīga tikai vispārīgo likumību zināšana, kurām izskaidrojamā parādība pakļauta. Paredzējumam, turpretim, vajadzīga ne tikai attiecīgo likumību zināšana, bet arī pašreizējās faktiskās situācijas zināšana. Tāpēc nav jābrīnās, ka izskaidrojumi bieži vien ir ļoti viegli tur, kur paredzējumi nebija iespējami. Tā, piem., katrs kāršu spēlmanis var viegli un gudri izskaidrot, kāpēc tas ir partiju zaudējis, bet kur bija paredzēšanas gudrība sākumā? Ja kādu sabrauc auto, tad visu notikumu gaitu bieži vien var pietiekoši izskaidrot ar gājēja un auto kustību krustošanos, ar auto brauciena ātrumu u. t. t. Bet — kas savu nelaimi ir varējis taisni tādā veidā paredzēt, kādā tā notikusi? Ja krieviem ir sakamvārds, ka krievu cilvēks esot stiprs pakaļējā (t. i. uz pagātni virzītā) prātā (russkij čelovek zadnim umom krepok), tad tas pats jāsaka par cilvēka prātu vispār: pagātnes izpratnē tas vienmēr ir stiprāks nekā nākotnes paredzējums.

IV. Ka parādību pārveidojums būs mērķtiecīgs, t. i. ies gribētā virzienā, novedīs pie gribētā mērķa, to tikai tik-tāl var uzskatīt par varbūtīgu (paticamu), ciktāl attiecībā uz šīm parādībām var: 1) zināt pašreizējo stāvokli, 2) zināt vispārīgas likumības, 3) vēlamā veidā ietekmēt.

Pašreizējā stāvokļa un vispārīgo likumību zināšana dod (kā III punktā noskaidrots) iespēju paredzēt, kādā virzienā ietu parādību gaita, ja to atstātu neietekmētu, kā arī paredzēt, kas no pašreizējā stāvokļa izveidotos, ja tajā patvaļīgi izdarītu tādas un tādas pārmaiņas. Pirmā veida paredzējums nepieciešams, lai ieskatītu, vai parādību ietekme vispār vajadzīga, jo gadījumā, ja parādību gaita pati par sevi solītu vajadzīgo iznākumu, ietekme būtu lieka vai pat kaitīga. Paredzējums otrā veidā dotu iespēju ieskatīt, kādas pārmaiņas pašreizējā stāvoklī būtu vēlamas, t. i., kādas būtu jāizdara, lai, tā sakot, aizsteigtos priekšā parādību neietekmētās gaitas gaidamam, bet vēl neiestājušamies un

mums nevēlamam iznākumam un ievadītu parādību gaitu vēlamā gultnē. Atliktu tad vēl šīs pārmaiņas izdarīt, un parādību risinājums pēc to iras likumbām patīcamā veidā virzītos uz vēlamo iznākumu. (Varētu, protams, izrādīties, ka iespējami vairāki ietekmes veidi, kas varētu dot vienu un to pašu gala iznākumu. Tādā gadījumā būtu jānotiek izvēlei starp vairākiem līdzekļiem vienam un tam pašam mērķim.)

Iepriekš teikto var īsi formulēt tā: parādību mērķtiecīgam pārveidojumam ir vajadzīgas parādību paredzēšanas un ietekmēšanas iespējamības. Un tā kā paredzēšana, kā vairākkārt aprādīts, iespējama tikai tiktāl, cik ir zināšanas par parādību pašreizējo stāvokli un to vispārīgām likumbām, tad kļūst saprotams ļoti īsais, bet arī ļoti saturīgais izteiciens, kādā Oģ. Konts raksturoja zināšanu uzdevumu dzīvē: „Zināt — lai paredzētu, paredzēt — lai aizsteigtos priekšā“, t. i. vēlamā veidā ietekmētu (savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir).

Sabiedrisko parādību paredzēšanas iespējamības iztīrātas jau iepriekšējā (III) punktā. Tamdēļ — par to ietekmēšanas iespējamībām.

Ka sabiedrisko dzīvi nevar pārvērst par debesu valstību zemes virsū, jo nevar radikāli pārmainīt cilvēka dabu, to gan laikam nopietni apšaubīt nevarēs. Bet tikpat maz varēs apšaubīt, ka ietekmēt sabiedriskos notikumus tomēr var. Tieši mūsu dienas, kurās vairākas valstis ir jau veikušas un vēl turpina veikt sabiedrisko formu grandiozu pārveidošanu, liecina sevišķi spilgti, cik dziļi sabiedriskā dzīve ir ietekmējama. Ar to nav teikts, ka attiecīgie ietekmēšanas līdzekļi būtu katra sabiedrības locekļa vai katras sabiedriskas grupas rīcībā. (Par dažiem svarīgiem sabiedriskā joslā iespējamajiem ietekmes veidiem bija runa augstāk, § 7.)

Parādību mērķtiecīgs ietekmējums, kā katrs gribas mērķu realizācijas mēģinājums, ir pakļauts augstāk (§ 8, III) jau iztīrātam mērķu heterogonijas principam, saskaņā ar kuru faktiski sasniegtais lielākā vai mazākā mērā nesa-

skan ar gribēto. Turpat tika aprādīts, ka šim principam ir sevišķi liela loma taisni sabiedrisko parādību joslā. Novirzījums no gribētā var rasties divējādi: vai nu tā, ka tas nepieciešami saistas ar pašu vēlamā virzienā radīto ietekmi kā „nevēlams blakus rezultāts“, vai arī, kā to rada apstākļi, kas ar minēto ietekmi nepieciešami nav saistīti, bet kas tomēr var iestāties un „gribas spēli“ lielā mērā jaukt vai pat novest pie pretējā rezultāta. Piemērs pēdējam veidam: šai pašā ziemā tepat, Latvijā, ātrās palīdzības automobilis bija vedis divus slimniekus no laukiem uz kādas pilsētas slimnīcu; kad pēc galā nobraukšanas auto ticis atvērts, izrādījies, ka pavadītājs sanitārs un jaunākais no slimniekiem bijuši smagā nesamaņas stāvoklī, bet vecākais slimnieks — kāds pazīstams lauku skolotājs — jau miris; par nelaimes cēloni izrādījies tvans, kas ieplūdis nevis šoferā, bet slimnieku nodalījumā bojātas apkures ierīces dēļ. — Kā piemēru pirmam veidam var minēt tos medicīnai labi pazīstamos līdzekļus, kas gan viena otra organa slimību radikāli dziedētu, bet kas nenovēršami iedarbojas ļoti kaitīgi uz citiem orgāniem. Nopietnā, zinātniskā medicīna tāpēc tos vai nu nemaz nelieto, vai lieto tikai gadījumos, kuros no vairākiem ļaunumiem jāizvēlas samērā mazākais, kaut arī pats par sevi vēl lielais. Turpretim visādi dziedniecības „brīnumārsti“ tādus līdzekļus brīvi laiž apgrozībā, un tā kā slimnieks parasti piedomā tikai pie kaites, kas to pašreiz moka, tad atbrīvošana no tās tam šķiet brīnišķīgs panākums. Viņš tā tad gan redz nelaimi, ko brīnumārsts viņam „kā ar roku atņēmis“, bet pavisam neredz tās reizēm daudz lielākās nelaimes, ko tāds brīnumārsts „kā ar roku pielicis“, un tāpēc neredz, ka tās izpaužas tikai vēlāk. (Brīnumārstam pašam tas, protams, ir vēl izdevīgāk, jo pacienta atgriešanās nodrošināta.).

Lai atļauts piemērs arī no tautsaimniecības. Ir, starp citu, zināmi tādi saimnieciskās iras likumi: 1) emisijas inflācija (t. i. pārmērīgs papīra naudas izlaidums) ceļ preču cenas; 2) preču cenu celšanās — citādi vienādos apstākļos —

kāpina preču ražošanu; 3) preču ražošanas kāpinājums kāpina pieprasījumu pēc darba spēka, t. i. samazina bezdarbu. Ja izejot no minētām likumībām mēģinātu apkarot bezdarbu ar pārmērīgu papīra naudas izlaišanu vien, tāda rīcība būtu ļoti līdzīga minētai brīnumārsta rīcībai: sākumā efekts būtu pārsteidzošs, bet vēlāk nonāktu stāvoklī, kas daudz ļaunāks par to, no kāda mēģināja glābties. Tā kā darba algu celšanās nekad nevar tikpat strauji progresēt kā preču cenu celšanās, tad — naudas pirktspējai mazinoties — samazinājas arī visu to pirktspēja, kas no algas dzīvo, bet tādu ir vairums. Vēl ļaunāk klājas, piem., pensionariem un īpašuma apdrošinātājiem, jo ja algas tomēr vēl ceļas, minēto personu saņemamās sumas paliek tās pašas, kamēr šo sumu pirktspēja kūst kā sniegs pavasarī. Apstājas arī kapitalu uzkrāšana, un saprotamā veidā, jo, piem., noguldot sumu, ar kādu pašlaik varētu pirkt zirgu, un saņemot vēlāk šo sumu atpakaļ līdz ar procentiem, var gadīties, ka par visu saņemto vairs var nopirkt tikai vistu. Tādas un tamlīdzīgas nelai mes nāk neatvairami. Rezultatā — saimnieciskais stāvoklis satricināts līdz pašiem pamatiem, un beidzot atkal klāt arī bezdarbs.

Lai parādību mērķtiecīgais pārveidojums pilnīgi droši, ne tikai patīkami izdotos, būtu vajadzīgs, lai varētu: 1) droši paredzēt parādību gaitu, 2) ietekmēt tās tikai vēlamā virzienā, t. i. bez nevēlamām blakus sekām, 3) izslēgt katru neatkarīgi no ietekmes pastāvošu traucētāju apstākli. Tas ideālā pilnībā nekad nav panākams, kāpēc kļūdas atgadas pat visprecīzākā fizikalā teknikā (piem., mašīnu konstrukcijā).

Attiecībā uz sabiedriskām parādībām jāsaka: paredzējuma grūtības te milzīgas (iztīrātas augstāk, šī paragrafa p. III); ietekmes nevēlamo blakus rezultātu un neatkarīgi no ietekmes pastāvošu traucēkļu izslēgšana tikai nelielos apmēros veicama, jo sabiedriskās parādības ļoti sarežģītas un atrodas ļoti sarežģītā, reali nekad pietiekoši neatdalāmā sapīnumā vienas ar otrām. Tāpēc jāatzīst, ka „socialās tech-

nikas" izredzes nekādā ziņā nav spožas: vislabākā gadījumā tā var pacelties tikai līdz varbūtībai, kas pie tam zemāka nekā attiecīgo tehniku varbūtība citās joslās.

Socialā darbībā, tā tad, vienmēr jāņem vērā neizdošanās iespējamība, jāuzņemas risks, ja negrib palaisties izmisuma principam: „lai notiek kas notikdams“ (laissez faire, laissez passer), kas jau nozīmētu socialās stūres pilnīgu izlaišanu no rokām vēsturisko notikumu bangās. Bet no varbūtības kalkulācijas gan nekad nedrīkstētu atteikties. Vēsturē tad arī saskatams, ka taisni lielle, atbildīgie sabiedrības veidotāji nekad nav atteikušies no visrūpīgākām, reizēm pat mocošām varbūtību kalkulācijām, bet nav baidījušies arī papildināt savus uzskatus ar nojautām un cerībām tur, kur varbūtības kalkulācijas izbeigušās nenoteiktībā. Ar to ir saistīts risks. Tāpēc tā sauc. „socialie eksperimenti“ arī nav lieta, ko tik viegli drīkstētu atļauties. Un tomēr dažreiz situācija ir tāda, ka nekā nedarīšanas briesmas ir lielākas par riska briesmām, jo tādā nekā nedarīšanā var palaist garām neatgriežamas iespējamības. Tad arī var gadīties, ka tiek riskēts.

Protams, tāds risks drīkst attiekties tikai uz socialo praktiku. Socialajā zinātnē kā katrā zinātnē nekādi riskanti atzinumi nav pieļaujami, jo tur, kur izbeidzas spriedumu pamatojuma iespējamība, riskantās lietas vietā nedrīkst likt neko citu kā savas nezināšanas deklarāciju.

§ 10. Individa iesaistījums sabiedrībā.

Lai cik cieši kāds indivīds sabiedrībā iekļautos, viņš nekad nevar pārstāt eksistēt arī kā indivīds, jo pati sabiedrība nav nekas cits kā īpatnējs individu apvienojums (sk. § 2). Tas nozīmē, ka uz visas sabiedriskās dzīves līnijas, sākot ar sabiedriski dzīvojošiem dzīvniekiem, cauri cilvēka eksistences pirmatnējiem laikiem un beidzot ar vismodernākās kultūras sabiedrību, pastāv neiznīcināma pola-

ritate „individs — sabiedrība“. Tās problemai nevar tikt garām nekāda socioloģija.

Šis polaritates pastāvēšana tomēr vēl nenozīmē tās apzinātību. Ne tikai pie dzīvniekiem, bet vēl arī pie pirmatnējiem cilvēkiem tā nav kaut cik pietiekoši apzināta, jo tur, kā augstāk (§ 4) aprādīts, pats individs vēl neapzinas sevi pilnā mērā kā no citiem atšķirīgu „es-centru“ un nav arī no tiem kaut cik svarīgi atšķirīgs savās domās, jūtās, gribas rosībās. Sakarā ar sabiedrisko grupu iekšējo dažādošanos (diferenciāciju), sākumā lielā mērā vienādā „grupas eksemplaru“ vidē uzpeld arvien atšķirīgāki individi, kāpēc rodas arī arvien lielāks spraigums starp individu un grupai tipisko jeb vispārējo, — spraigums, kas arvien ietiepīgāk pieteic sevi apziņai.

✓ Kopdzīve vienmēr zināmā mērā ierobežo individa patvaļu, jo savā izturēšanās veidā — kā ārējā, tā iekšējā — viņš spiests rēķināties ar viņam pāri stāvošām kopējām interesēm. Tas var novest pie tādas individa apspiestības no sabiedrības puses, ka individs sāk protestēt pret sabiedriskām saistībām. Tāds laiku pa laikam cilvēces vēstures gaitā uzpeldošs protests pret sabiedriskām saistībām saucas anarchisms un var būt vairāk vai mazāk radikalā formā. Tā sauc. politiskais anarchisms, ko parasti arī domā pie vārda „anarchisms“, uzstājas tikai pret valsti kā spaidu kārtā, t. i. varas ceļā organizētu sabiedrību, neskarot savā protestā tādas sabiedrības, kas nav valstiskas. Tā tas ir, piem., ar dziļi moraliski un reliģiski motivēto Tolstoja anarchismu: ļoti asi vērsdamies pret valsti, tāpēc, ka tā bez varas nevarot būt, bet vara moraliski sabojājot cilvēkus, — viņš tiecas pēc sabiedrības, kas izaugtu no iekšējā moraliski-reliģiskā noskaņojuma. — Bet anarchisms var nostāties pret katru sabiedrisku saistību vispār un prasīt individa pilnīgu atdošanu sev pašam. Tāds galējs anarchisms ir atrodams, piem., vācu domātāja Kaspara šmita (1806—1856) uzskatos, kurš rakstīja zem pseidonima Maksis štirners un prasīja individa izraisīšanu ne tikai no politiskās varas saistībām, bet

arī no katras garīgas varas, kāda individam uzmācoties ar reliģiju, filozofiju u. taml. Kaut kas esot vērtīgs tikai, cik tas kalpojošs individam. (Šai ziņā ļoti zīmīgs ir jau pats nosaukums viņa galvenam darbam: „Vienīgais un viņa īpašums“ — sk. Max Stirner. „Der Einzige und sein Eigentum“, 1845).

Anarchisms tomēr vienmēr ir palicis tikai utopisks uzskats; cilvēce līdz šim nav varējusi un acīm redzot nevarēs arī nākotnē izvairīties no sabiedriskām formām, pat no valsts formas nē. Taisni otrādi: sakarā ar to, ka zemes lode pildas ar cilvēkiem (sk. par to lpp. 365—366) un jau tagad neaizņemtu zemes gabalu tikpat kā nav, un tā tad nav arī pilnīgi izolētas dzīves iespējas, sabiedrisko saistījumu formas uzrāda tendenci pieaugt, vedot pie arvien lielākiem saistījumiem, pāri atsevišķām valstīm — pie valstu blokiem u. tml. Tai pašā laikā pieaug arī tādi sabiedriski veidojumi, kas šķērso atsevišķas valstis, kā, piem., starptautiskās sporta organizācijas, starptautiskās tuvināšanās biedrības, starptautiskās zinātniskās biedrības u. t. t. Pasaules karš, kas pirmo reizi ierāva realā pretstatā vai visus zemes lodes iedzīvotājus (kāpēc to arī nosauca par „Pasaules karu“), — šis Pasaules karš ārkārtīgi kāpināja valsts varas vērtējumu visās zemēs. Zīmīgi, ka izņemot vai vienīgi Spāniju, anarchisma problēmas, kas vēl priekš Pasaules kara tik ļoti savīļņoja prātus, ir nozudušas no dienas kārtības. Visdažādāko virzienu politiskām kustībām ir kopēja prasība pēc stipras valsts varas, izšķirības vērojamas tikai uzskatos par šīs varas organizācijas veidiem. Citādi sakot, diskutēts vairs netiek jautājums: būt vai nebūt valstij? bet gan: kādai jābūt valsts formai? Sakarā ar jau minēto zemes lodes pildīšanos ar cilvēkiem, nevar paredzēt valsts varas vērtējuma kritumu arī nākotnē: jo lielākas masas nāk sakaros, jo stiprāka vajadzīga varas organizācija, lai izsargātos no sabiedriskām katastrofām.

Visgrandiozākais veidojums, kas nevis šķērso atsevišķas valstis, bet ietver tās sevī, ir pēc Pasaules kara izveidotā

Tautu savienība. Un lai cik tai arī būtu grūti, lai kādā krīzes stāvoklī tā pašreiz atrastos, — bez tās vai kādas tai līdzīgas organizācijas zemes lodes iedzīvotāji vairs iztikēt nevarēs, jo sakarā ar jau vairākkārt minēto zemes lodes piepildījumu (un tā tad izolētas eksistences neiespējamību) kaut kādam organizējošam virsslānim jābūt, ja negrib krist galīgā starptautisko attiecību chaosā, t. i. ja negrib starptautiskā anarchisma stāvoklī. Iebildumi pret Tautu savienību parasti gan norāda uz tās bezspēcību, bet ne uz to, ka relatīvi spēcīga tā tomēr ir: bez tās būtu vēl sliktāk — tautu attiecībās par vienīgo regulatīvu kļūtu atkal tikai rupja vara.

Ja iesaistījums sabiedrībā cilvēkam neizbēgams, tad ir jo svarīgāki ieskatīt pamatveidus, pēc kādiem tāds iesaistījums var notikt. Tādu pamatveidu ir divi: autonomais un heteronomais.

Ar autonomiju (pašlikumību, pašnoteikšanos) ir raksturota tāda sabiedriskā iekārta, kurā indivīdi ir līdzdalīgi uz viņiem attiecīgo sabiedrisko normu veidošanā; citādi sakot, kurā sabiedriskās normas viņiem netiek uzliktas no ārienes, bet gan šo normu pamatā ir viņu pašu brīvs lēmums. Autonomā iekārta valstī saucas demokrātija un nozīmē, ka valsts likumdošana, tā sauc. likumdevēja vara pieder pašai tautai. Demokrātija var realizēties vai nu tā, ka valsts lietas tiek izspriestas visas tautas sapulcēs, bez tautas pārstāvju pastarpības, kā tā sauc. tiešās jeb tīrās demokrātijās (piem., senatnē Atenās un vēl tagad dažos Šveices kantonos); vai arī tā, ka likumdevēja vara ir tautas vēlētu pārstāvju rokās, kā tā sauc. pārstāvības demokrātijās. Katrā ziņā princips te tāds, lai valsts likumu došanā piedalītos paši pavalstnieki, vienalga, vai tieši, vai ar saviem pārstāvjiem. — Demokrātija neizslēdz vadonību, bet atzīst tikai tādu, ko paši vadāmie izvēlējušies un no kuras viņi paši var atteikties. Īsi sakot: vadonis te ir pilnvarots un atsaucams.

Ar heteronomiju (citlikumību, noteiktību ne iz sevis,

bet no citurienes), turpretim, ir raksturota sabiedriskā iekārta, kurā individiem nav līdzdalības tās sabiedriskās iekārtas veidošanā, kādai viņi pakļauti. Valstī tas nozīmē iekārta, kurā tautai pašai nav likumdevējas varas, kā, piem., tautai tādas nav neaprobežotās monarchijās.

Cilvēce ir iesākusi ar pilnīgu sabiedrisku heteronomiju. Tajos tālajos cilvēka sabiedrisko eksistences pirmlaikos vēl nevarēja būt arī kaut cik nozīmīgas tieksmes sacelties pret heteronomiju, jo nebija vēl individu kā no grupas tipa kaut cik svarīgi atšķirīgu personību ar savu īpatnējo pašapziņu. Pie tā, kas par primitīvo sabiedrību teikts jau augstāk (§ 4), šai sakarā svarīgi pieminēt vēl sekojošo.

Jo tālāk atpakaļ cilvēces pagātnē, jo sabiedriskās grupas šaurākas. To pamats ir asinsradniecība, tās uzskatamas par paplašinātām ģimenēm. Bet kāpēc jo tālāk atpakaļ, jo grupas mazākas? — Pirmkārt tāpēc, ka dzīves apstākļi cilvēkam tālākā pagātnē bijuši grūtāki, bet apstākļu grūtības traucē radīt lielākus grupu apmērus. Otrkārt, tāpēc, ka pirmatnējais cilvēks vēl nav mācējis racionāli saimniekot. Kā šo pirmatnējo grupu tipisks, tā sakot, impersonāls eksemplars arī eksistējis pirmatnējais cilvēks. Nerunājot par tipiskumu domāšanā, jūtās, gribas rosībās, par kādu ir runāts augstāk (§ 4), un tāpat nerunājot par tipiskumu citās, augstāk neskartās dzīves joslās, pietiek aizrādīt vēl uz nozieguma un īpašuma izpratni vien tā laika sabiedrībā, lai lieku reizi ieskatītu individa īpatnējo stāvokli tajā.

Noziegumu izprot nevis tīri personāli, t. i. nevis kā kāda viena individa pārkāpumu attiecībā pret otru individu, bet pirmā kārtā kā vienas grupas (piem., ģimenes) apvainojumu otrai, t. i. impersonāli. Uz tādu noziegumu reaģē visi apvainotās ģimenes locekļi un vērš savu atriebību pret visiem tās grupas locekļiem, pie kuras piederējis apvainotājs, vienalga, vai šie locekļi personīgi vainīgi vai nē. Tāds ir pamats tā sauc. asinsatriebībai, kāda vēl mūsu dienās pastāv Korsikā kā tā sauc. „vendetta“ un nav varējusi tikt

izskausta, neskatoties uz Francijas visenerģiskākiem mēģinājumiem.

Īpašums arī sākumā ir tikai grupas, ne individa īpašums. Piem., īpašums uz zvejas līdzekļiem un apgabaliem, uz medību līdzekļiem un apgabaliem, uz ganībām. Individualais īpašums vispirms radies pie zvejnieku un mednieku tautām kā zvejas un medību daiktu īpašums, kamēr paši zvejas un medību apgabali, kā arī pie nomadu tautām ganības, palikuši grupu īpašumā un — kas sevišķi zīmīgi — atrodami kā grupu īpašumi daudzās vietās vēl arī pie tagadnes kulturas tautām. Visvairāk individualā īpašuma nostiprināšanu sekmējusi zemkopība, kas prasa ilgu un ciešu cilvēka sakaru ar „savu kaktiņu, savu stūrīti zemes“, kā arī rūpīgi iekārtotu darbību. Tāpēc saprotams, ka arī mūsu dienās visradikalākā pretošanās komunistiskās iekārtas plāniem sastopama zemniecībā.

Tā kā individualā īpašuma noliegšana ir vissvarīgākais punkts tā sauc. komunistiskā sabiedrības iekārtā, tad jāsaka, ka cilvēce ir iesākusi ar heteronomu komunismu, kas tik ilgi un stipri varējis turēties, kamēr individs palicis impersonāla grupas eksemplara stāvoklī. Bet kā tas jau augstāk aprādīts, ar laiku šai lielā mērā vienādo grupas eksemplaru vidē uzpeldējuši individi ar saviem īpatnējiem „es-centriem“. Līdz ar to uzpeldējusi arī tieksme pēc tāda dzīves veida, kurā siem es-centriem būtu līdznoteikšana. Sabiedriskā joslā tas izpaudies kā tieksme pēc iekārtas, kuras noteicošās linijas būtu nevis individam no ārienes uzspiestas, bet viņa brīvās pašnoteikšanās ceļā konstituētas, t. i. kā tieksme pēc individa autonomijā centrētas sabiedriskas iekārtas.

Bet sakarā ar to, ka pat visaugstāk attīstītie un vispatstāvīgākie individi nekad nevar būt absolūti patstāvīgi, bet gan viņu dziļākos pamatos darbojas pārindividuali, no individa brīvā lēmuma neatkarīgi spēki (kā garīgi, tā zemgarīgi, sk. par to § 4), katrā cilvēkā ir arī nekad pilnīgi neizdzēšamas slāpes pēc tādas iekārtas dzīvē, kas nebūtu katr-

reiz ar savu brīvo lēmumu jākaļ, kurā nenospiestu tik smagā un bieži vien mocošā atbildības apziņa, bet kura tomēr vestu dzīvi svētīgo mērķu virzienā. Citādi sakot: katrā cilvēkā ir arī neizdzēšama tieksme pēc heteronomas dzīves iekārtas. (Nepārspējami to tēlo Dostojevskis savā romanā „Brāļi Karamazovi“, nodaļā par Lielo Inkvizitoru; sk. par to arī T. Celma grāmatā „Tagadnes problemas“, 1., 2. vai 3. izdevumā, lpp. 179—184).

Izejot no tā, ka abas tendences — kā pēc autonomijas, tā arī pēc heteronomijas — ir cilvēka dabā neizskaužamas, kļūst saprotams, ka, izņemot pašus pirmos cilvēces laikmetus, kādos cilvēks vēl bija tikai tipisks grupas eksemplars, bez savas īpatnējas sejas, un kad, kā teikts, valdīja pilnīga heteronomija, vēlākos laikos nav varējusi kaut cik ilgstoši noturēties neviena pārāk vienpusīga sabiedriska un valstiska iekārta. Svārstības vai nu vairāk autonomijas, vai heteronomijas virzienā ir bijušas vēsturisko apstākļu un nacionālo īpatnību noteiktas.

Autonomai iekārtai (kas attiecībā uz valsti saucas demokrātiskā) nepieciešami prātā un tikumībā augsti attīstīti, indivīdi ar nopietnu dzīves izpratni. Pretējā gadījumā tā viegli pāriet individu un atsevišķu grupu patvarības jucekli, t. i., stūrē uz socialo chaosu. Heteronomās iekārtas savukārt var viegli zaudēt sakaru ar dzīvo organiski-vēsturiskās tapšanas procesu, vai nu paliekot tam pakaļ (kā konservatīvās un reakcionārās heteronomijas), vai arī pārmērīgi aizsteidzoties šim procesam priekšā (kā ekstremi progresīvās heteronomijas). Ja plaša starp masu organiski-vēsturiski radušos procesu un masu vadību kļūst pārāk liela, arī terora aparats nevar palīdzēt uz ilgāku laiku. Katrs terors dibināts iebaidīšanā, t. i., baiļu radīšanā. Bet bailes, kā katrs tā sauc. afekts, no atkārtojuma notrulinājas. Iespaida sasniegšanai tāpēc terors jākāpina, kas beidzot neizbēgami noved pie socialās eksplozijas. Bez tam valsts, kas ilgstoši lieto teroru, strauji zaudē sabiedrības atbalstu, kas savukārt ļoti riskanti (sk. par to § 7). Kailā terorā dibinātās

iekārtas tāpēc var būt tikai pārejas formas. Ja tās laikā netiek pārveidotas, socialās eksplozijas neizbēgamas. Tā tad arī gadījumā, ja teroru zinamos vēsturiskos apstākļos atzītu par nepieciešamu, tas ir kā ierocis, kas var kalpot tikai zinamu laiku, pāri kuram vēršas pret pašiem šī ieroča lietotājiem.

Izejot no tā, kas teikts par autonomijas un heteronomijas tendenci cilvēkā, kļūst lielā mērā saprotami arī Eiropas sociali-politiskie likteņi pēc Pasaules kara. Valstis, kurās ilgu gadu simtus bija valdījušas tādas heteronomijas formas, kas nebija spējušas pulsēt līdzī organiski topošam masu sabiedriskam noskaņojumam, pēc Pasaules kara bija spiestas pārdzīvot veco formu grandiozu gruvumu. Pēc īslaicīgiem demokrātijas mēģinājumiem tās ir pārgājušas pie heteronomām formām, kaut gan ne vecām, bet radikāli jaunām, agrāk vēsturē vēl nebijušām. Un tāpēc pārgājušas, ka īsta demokrācija, kā jau aprādīts, var kaut cik pietiekoši realizēties tikai pēc ilgas masu audzināšanas attiecīgā virzienā, un tā tad nav pa plecam tautām, kas tikko izrāvušās no heteronomām formām. Tāds liktenis ir jau piepildījies, piem., Krievijā, Itālijā, Ungārijā, Austrijā, Vācijā, Latvijā un ceļā uz to ir Spānija, kurā arī pēc monarchijas krišanas ievestā demokrācija nevarēja noturēties, un tās vietā stājās vēl arvien trakojošais pilsoņu karš, viens no visnežēlīgākiem un asiņainākiem cilvēces vēsturē. Turpretim valstis ar iesakņojušos, jau relatīvi vecu demokrātisku iekārtu nav bijušas spiestas savu formu gruvumu pārdzīvot. Tā tas Anglijā, Francijā, Skandināvijas valstīs, Beļģijā, Holandē, Šveicē. Pie kam zīmīgi, ka jo vecāka kāda demokrātiska iekārta, jo tā stabilāka. Ka arī demokrātiskās valstīs pieaug vadonības loma, par to būs runa šī iztirzājuma turpmākā gaitā.

Viena no visraksturīgākām, varbūt pat visraksturīgākā tagadnes dzīves pazīme ir masifikācija, t. i. lielu masu veidošanās. Uz to norādījuši dažādu tautu pētnieki. Franču pētnieks Le Bons (Le Bon), kas plaši pazīstams kā masu

psichologs, apgalvo, ka Eiropa ieejot „pūļa laikmetā“. Slavenākais tagadnes Spānijas filozofs Ortega i Gasé (José Ortega y Gasset) domā, ka Eiropas likteņus tagad noteicot „masu sacelšanās“. Vācijas filozofs Maksis Šēlers (Max Scheler) jau runā par „šausminošu dzīves masifikaciju“. Pēc minētā Ortegā i Gasé domām dziļākais pamats šai masifikacijai esot ārkārtīgais iedzīvotāju skaita pieaugums Eiropā, kurā Napoleona kara laikā esot bijis ap 180 miljonu iedzīvotāju, bet Pasaules kara laikā, t. i. pēc simts gadiem, jau ap 460 miljonu. Pie minēto autoru aprādījumiem jāpievieno vēl sekojošais, ne mazāk svarīgais. Ir pieaudzis ne tikai iedzīvotāju skaits Eiropā, bet arī satiksmes un informācijas ātrums. Tagadnes cilvēks jau, tā sakot, rij telpu un laiku, kāpēc Heidegers (Heidegger) viņu nošauc par „ātruma nelgu“. Līdzīgi tam, kā saimnieciskā dzīvē kādas naudas sumas iespaids ir atkarīgs ne tikai no tās lieluma, bet arī no tās apgrozības ātruma, tā arī modernā dzīvē iespaids, ko rada masifikacija, ir atkarīgs ne tikai no masu lieluma, bet arī no satiksmes un informācijas ātruma, ar kādu masas tiek saistītas un, tā sakot, „apgrozītas“. Kop-savilkumā tāpēc var teikt: moderno dzīvi raksturo tas, ka arvien lielākas masas tiek ierautas arvien lielākā informācijas un satiksmes kustībā. Tādam procesam vismaz paredzamā nākotnē nav saskatāma robeža; arvien vēl pieaug ne tikai informācijas un satiksmes līdzekļu ātrums, bet pieaug arī iedzīvotāju skaits. Speciali par iedzīvotāju skaitu var interesēt sekojošais. Pēc datiem, kādi tiek uzskatīti par relatīvi vispaticamākiem, un ko 1937. gadā publicējis „Romas starptautiskais lauksaimniecības institūts“ (Institut International d'Agriculture) savā „Starptautiskā lauksaimniecības gada pārskatā“ (Annuaire International de Statistique Agricole, Roma, 1937), laikā no 1931.—1935. g., t. i. 4 gadu laikā iedzīvotāju skaits uz visas zemes lodes pieaudzis par 58,1 miljoniem, t. i. gadā par apm. 14,5 miljoniem, šai pašā laikā Eiropā — neieskaitot Padomju Krieviju — iedzīvotāju

skaits pieaudzis par 11,3 miljoniem, t. i. gadā caurmērā par apm. 2,8 miljoniem. Šie dati liek nopietni padomāt.

Sakarā ar progresējošo dzīves masifikaciju caurmēra individa loma arvien vairāk zūd. Individa lomas galīgas izslēgšanas, t. i. radikālas kolektīvizācijas plāni tomēr neizdevās pat tur, kur tos mēģināja realizēt ar visnesaudzīgākiem līdzekļiem. Un tas saprotams: jo lielākas kļūst masas, jo mazāk tās sēpjīgas pašas sevi vadīt. Tāpēc viens no diviem: vai nu tās, pašas sev atstātas, grimst chaosā, vai arī tās vada izcilie (ne caurmēra) individi ar tik retām masu vadoņu spējām. Tāpēc kļūst saprotams vadonības lomas pieaugums, tāpat kā kļūst saprotams, ka vadonības loma pieaug ne tikai heteronomās iekārtas vien (nerunājot jau par tā sauc. vadonības valstīm), bet tāpat tā pieaug arī demokrātiskās iekārtās. Pietiek padomāt par Anglijas pēdējo laiku likteņiem vien, lai redzētu izcilo vadoņu lomu tās sabiedriskā un politiskā dzīvē.

Vadamās masas var būt divējādas: sabiedriskās vienības un pūļa veidojumi. Sabiedriskās vienības var tikai lēnām rasties. Tās tikai pakāpeniski iegremdējamas individuā, bet tās arī ilgi viņā darbojas — pat tad vēl, kad šis individs jau apzināti domājas tās esam nokratījis. Turpretim pūļa formācijas var rasties acumirkli. (Piem., kādas militāras vienības izveidošana prasa ilgu un rūpīgu darbu, kamēr tās pašas vienības sabrukums paniskā pūlī var rasties zibeņātri). Tikpat ātri gan atkal individs var no pūļa ietekmes atbrīvoties.

Sakarā ar minēto ļoti svarīgo izšķirību vadamās masās, paši mūsu vadoņi iedalāmi: 1) vienpusīgos sabiedrības vadoņos, 2) vienpusīgos pūļa vadoņos, 3) vadoņos, kas apvieno sevī pūļa un sabiedrības vadīšanas spējas.

Vienpusīgais sabiedrības vadonis ir individs, kas planveidīgi stumj citus, kamēr tie turas sabiedriskās, ilgstošai kopdzīvei raksturīgās linijās, t. i. kamēr tie vēl nav pūļa komponenti. Bet tāds vadonis kļūst nevarīgs, masas izraujas no viņa rokām, kolīdz tās pārveidojas pūlī. Tāpēc nav

jābrīnas, ka daudzi slaveni sabiedrības vadoni, proti tie, kas bijuši vienpusīgi sabiedrības vadoni, zūd no skatuves, kolīdz sabiedriskā dzīve grimst pūļa formaciju laikmetā, tāpat kā saprotams, ka daži virsnieki, kas lieliski vadījuši armijas vienības, kamēr vēl tajās cieša disciplīna, kļūst pilnīgi nevarīgi, ja šīs vienības sabrūk pūlī (piem., panikas gadījumos).

Vienpusīgais pūļa vadonis ir indivīds, kam piemīt spējas stumt masas tik ilgi, kamēr tās atrodas pūļa stāvoklī. Cilvēki pūlī ir afektētā, eksaltētā stāvoklī. Tāpēc arī šeit vadīšanas paņēmieni citādi nekā attiecībā uz sabiedrību. Pūļa vadoni ir it kā virtuozī, kas pārvalda pūļa afektu klaviatūru, ciktāl to vispār var pārvaldīt. Stingri ņemot, pūlis, tā svaidīgās un grūti aprēķināmās afektācijas dēļ, nemaz nav planveidīgi vadams, bet, tā sakot, atsevišķiem izdevīgiem grūdieniem stumdams; tas viegli vien var vērsties arī pret savu vadoni, kāpēc pēdējais vienmēr jūtas it kā uz pulvera mucas. Pūļa laikmetiem pārejot, vienpusīgie pūļa vadoni zaudē varu pār masām un grimst aizmirstībā, ja tie jau agrāk nav paša pūļa iznīcināti.

Vadonis, kas sevī apvieno pūļa un sabiedrības vadīšanas spējas, ir, protams, visaugstākais vadonības veids. Ja vadoņu spējas cilvēkiem vispār retas, tad šī vispusīgā vadoņa spējas ir vēl daudz retākas. Ja vienpusīgā sabiedrības vadoņa „dabīgā vieta“ ir normalā sabiedriskā dzīve, samērā mierīgā sabiedriskā evolūcija; ja vienpusīgam pūļa vadonim tāda vieta ir bangojoša pūļa priekšgalā, pūļa, kas grauj veco formu sprostus, — tad vispusīgā vadoņa īstais uzdevums, kura atrisinājumā viņu neviens nevar aizstāt, ir: glābt masas no pūļa chaosa un stumt tās no veco sabiedrisko formu drupām uz jaunu formu radīšanu. Lai to varētu veikt, viņam jāpārvalda pūlis un jāpāraudzina tas virzienā uz jaunām sabiedriskām formām, citādi sakot: viņam jābūt spējīgam stumt masas visu laiku, kamēr tās no afektētā pūļa chaotiskām svārstībām tiek ievirzītas mierīgas sabiedriskas evolūcijas līnijās.

Jo lielāks cilvēku blīvējums, jo vieglāk var rasties pūļa

veidojumi, kā to māca pūļa psiholoģija. Tā kā augstāk minētais Eiropas iedzīvotāju vairuma pieaugums, informācijas un satiksmes ātruma kāpinājums tādu blīvējumu ārkārtīgi sekmē, tad saprotams, ka tas līdz ar to sekmē arī ārdošo pūļa laikmetu, t. i., socialā chaosa iespējamības. Tāda chaosa grandiozus piemērus deva sevišķi laiks pēc Pasaules kara. Bieži vien tad veselu tautu liktenis bija atkarīgs no tā, vai tām bija vai nē cilvēks, kas varēja aizraut socialā chaosā pulsējošās masas uz jaunu sabiedrisku formu radīšanu.

Pielikums.

Tagadnes sabiedriskās dzīves īpatnību raksturojums kopsavilkumā.

1) Masu kustību lomas pieaugums (sakarā ar iedzīvotāju skaita pieaugumu, ar arvien straujāku satiksmes un informācijas tempa kāpinājumu).

2) Socialā chaosa iespējamību pieaugums (jo lielās, arvien straujākā satiksmes un informācijas tempā ierautās masas arvien vieglāk var kļūt upuris dažādiem pūļa noskaņojumiem un akcijām. Le Bons runā par tagadni kā par „pūļa laikmetu“).

3) Masu vadoņu lomas pieaugums (jo arvien pieaugošās masas arvien mazāk spējīgas pašas sevi pārvaldīt un vadīt).

4) Valsts varas pieaugums (jo, pirmkārt, lai noturētu lielākas masas dzīvē nepieciešamās linijās, nepieciešama stiprāka valsts vara; otrkārt, stiprāka valsts vara tāpat vajadzīga, lai izlīdzinātu iekšējo berzi, kas strauji pieaug līdz ar masifikāciju).

5) Propagandas un agitācijas lomas pieaugums (jo tās ir lieliski instrumenti straujai masu vadīšanai).

6) Nacionalisma lomas pieaugums (jo nacionalisms specialī sabiedriskā joslā ir izrādījies viens no spēcīgākajiem li-

dzekļiem, lai glābtu masas no socialā chaosa, proti: ar masu formējumu tautības linijās).

7) Iesaistījums pasaules apmēra saimnieciskos un saimniecībā dibinātos konfliktos. (Sakarā ar to, ka zemes lode pildas ar iedzīvotājiem, neaizņemtu apgabalu vairs gandrīz nemaz nav, kāpēc nav arī izolētas eksistences iespējamības. „Telpas trūkums“ tautām ir pirmā kārtā saimnieciskas dabas — jēlvielu iegūšanas un preču novietošanas apgabalu trūkums. Lielā mērā sakarā ar to stāv arī viena no vislielākām tagadnes cilvēka nelaimēm — pasaules apmēru bezdarbs).

8) Militarā spraiguma pieaugums. (Kamēr tūlī pēc Pasaules kara domāja, ka tajā pārdzīvotā drausmīgā katastrofā būs „noreāģējušies“ visi bīstamie spraigumi, un tāpēc uz ilgāku laiku, ja ne uz visiem laikiem, varēs baudīt mieru, — bruņoto konfliktu briesmas un bruņošanās ir sasniegusi tādus apmērus kā vēl nekad.)



Satura rādītājs

I. Filozofiskie raksti.

	Lapp.
Kas ir patiesība?	7
(„Daugava“, 1937, Nr.Nr. 11—12)	
Pretrunas zinātnē un filozofijā	48
(„Daugava“, 1936, Nr.Nr. 3—4)	
Zinātņu filozofijas problēma	81
(„Daugava“, 1938, Nr. 6)	
Teoretiskās un praktiskās zinātnes	97
(„Sējējs“, 1938, Nr. 2)	
Mazliet par vēsturi kā zinātņi	107
(„Juventus“, 1933, Nr. 2)	
Dabas fenomens un dabas realitāte	111
(„Daugava“, 1939, Nr. 1)	
Esošais un šķietamais	126
(„Universitas“, 1935, Nr. 3)	
Edmunds Huserls	135
(„Daugava“, 1931, Nr. 3)	
Technikas progress un morale	157
(„Sējējs“, 1939, Nr. 1)	
Grāmatas filozofija (Par dzīvību nedzīvā grāmatā) .	177
(„Grāmatnieks“, 1937, dec.)	

II. Psiholoģiskie raksti.

Sieviešu un vīriešu psiholoģija (Dzimumu psiholoģija)	187
(„Izgl. Min. Mēn.“, 1937, Nr. 5—6)	
Cilvēka gribas dzīve	235
(„Aizsargs“, 1937, Nr. 4)	

III. Socioloģiskie raksti.

	Lapp.
Socioloģija kā īpatnēja sabiedriska zinātne	255
Sabiedrības uzbūve kulturas laikmetā	259
Daudzplāksnība kulturas laikmeta sabiedrības uzbūvē .	263
No dzīvnieku sabiedrības līdz kulturas cilvēka sabiedrībai	268
(„Aizsargs“, 1937, Nr. 1)	
Valsts kā īpatnējs sabiedrības veids	286
(„Aizsargs“, 1937, Nr. 5)	
Valsts vēsturisko mērķu izpratnes attīstība Eiropā .	299
(„Aizsargs“, 1937, Nr. 7—8)	
Valsts un sabiedrības attiecības	316
(„Aizsargs“, 1938, Nr. 2)	
Cēlonība un mērķtiecība sabiedriskos notikumos . . .	334
(„Aizsargs“, 1937, Nr. 11)	
Sabiedrisko parādību konstatējuma, izskaidrojuma, paredzējuma un mērķtiecīga pārveidojuma („sociālās tehnikas“) problēmas	343
(„Students“, 1936, Nr. 3)	
Indivīda iesaistījums sabiedrībā	357
(„Aizsargs“, 1938, Nr. 4)	



213 3535

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0302015273