

11
168
IV

m/f

Prof. Dr. Augusts Mesers

Filozofijas vēsture

IV.

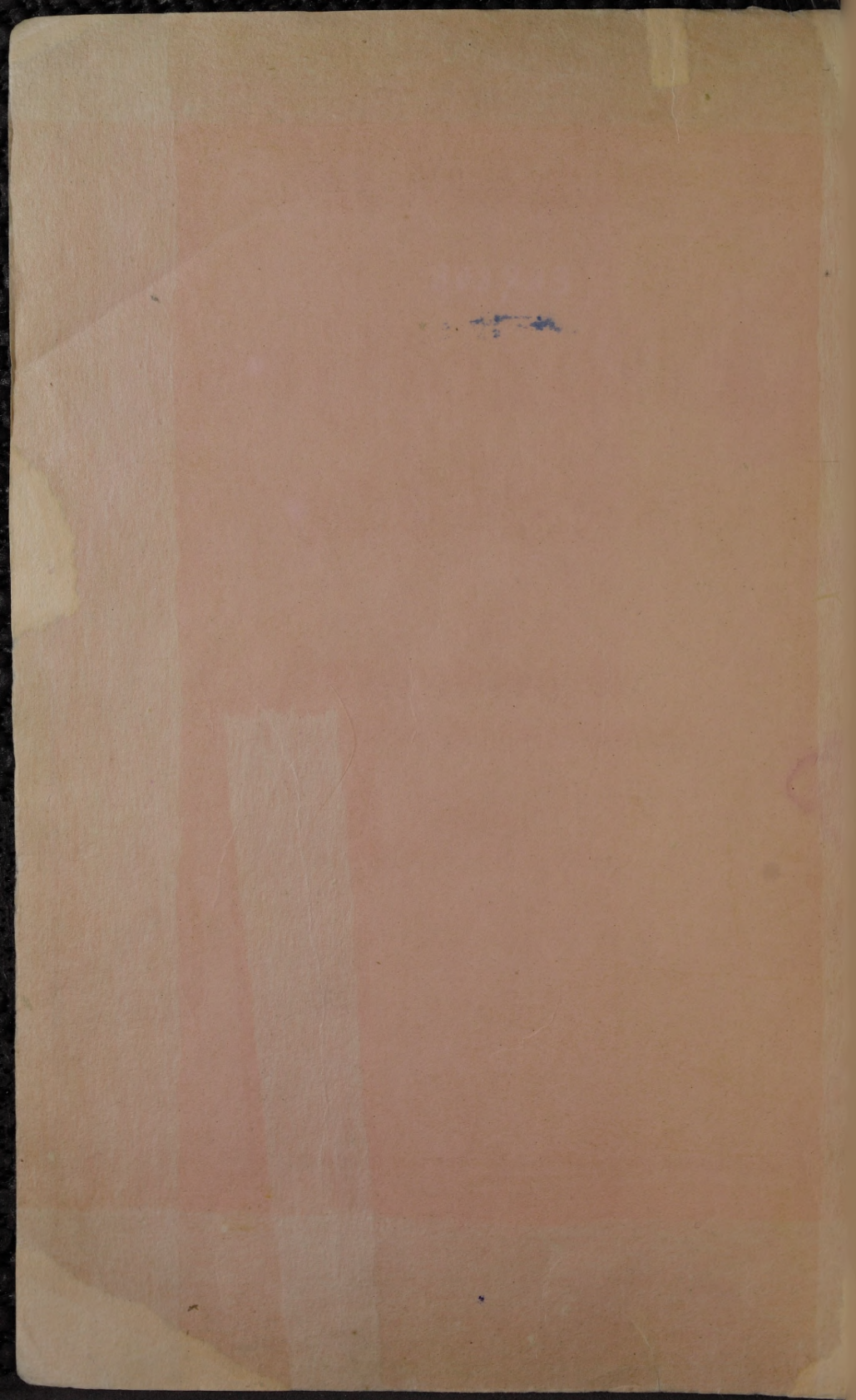
19. gadsimtenis

Empīristiski-naturalistiskā filozofija

Tulkojis

Cand. phil. A. Rolavs

„L O G A“ A P G Ā D S
R I G Ā, 1 9 3 5



68 *u/ā*

Prof. Dr. Augusts Mesers

L 10

209508

Filozofijas vēsture

IV.

19. gadsimtenis

Empīristiski-naturalistiskā filozofija

Tulkojis

Cand. phil. A. Rolavs

L O G A A P G Ā D S
R Ī G Ā, 1 9 3 5

0309061446 H.VII

L. V. R.
~~303703~~ ✓



Grāmatu spiestuves koop. „Grāmatrūpnieks“ Rīgā, Pils ielā 14.



Saturs.

Pirmā nodaļa.

Spekulatīvā ideālisma pretnieki.

Lpp.

1. §. Frīss:	
1. Transcendentālā atziņa. 2. Prāta kritikas uzdevums.	
3. Novērtējums	5
2. §. Herbarts:	
1. Dzīve un personība. 2. Atziņas teorija. 3. Metafizika.	
4. Dabas filozofija. 5. Psiholoģija. 6. Ētika. 7. Reliģijas filozofija.	
8. Paudagōģija. 9. Herbarta mācības novērtējums	8
3. §. Beneke	17
4. §. Šopenhauers:	
1. Dzīve, darbi un personība. 2. Atziņas teorija un metafizika.	
3. Ētika un atpestīšanas mācība. 4. Novērtējums. 5. Šopenhauera ietekme.	
6. Budisms Vācijā	19
5. §. Feierbachs:	
1. Dzīve, garīgā attīstība, darbi. 2. Atziņas mācība. 3. Naturālistiskais pasaules uzskats.	
4. Reliģijas filozofija. 5. Ētika. 6. Vēsturiskā nozīme. 7. Novērtējums	25
6. §. Materiālisms:	
1. Garīgie apstākļi ap 19. gadsimteņa vidu. 2. Materiālisms .	35

Otrā nodaļa.

Pozitīvisms un jaunkantisms.

7. §. Franču pozitīvisms. Konts:	
1. Konta vēsturiskais stāvoklis; viņa dzīve. 2. Atziņas mācība (trīs stadijas).	
3. Socioloģija. 4. Konta filozofijas novērtējums	39
8. §. Angļu pozitīvisms:	
1. Džons Stjuerts Mills un pozitīvistiskā atziņas mācība. Bekls. Kārlais.	
2. Pozitīvistiskā ētika	45
9. §. Herberta Spensera evolūcionistiskā filozofija	49
10. §. Vācu pozitīvisms	53
11. §. Kanta filozofijas atjaunošana:	
1. Atgriešanās pie Kanta. 2. Kanta iespaids uz jaunāko teoloģiju	54

Trešā nodaļa.

Induktīvās metafizikas jaunākie pārstāvji.

12. §.	Fechners:	
	1. 19. g. s. otrās puses filozofiskie virzieni. 2. Fechnera mācība. 3. Novērtējums	56
13. §.	Loce:	
	1. Loces sistēma. 2. Loces vēsturiskais stāvoklis un turpmākā ietekme; novērtējums	60
14. §.	E. f. Hartmans:	
	1. Dzīve un darbi. 2. Atziņas teorija. 3. Dabas filozofija. 4. Psiholoģija. 5. Metafizika. 6. Novērtējums	62
15. §.	Vunts:	
	1. Viņa filozofijas raksturs. 2. Atziņas teorija. 3. Metafizika. 4. Ētika. 5. Vunta iespaids	68

Ceturtnā nodaļa.

Niče.

16. §.	Vēsturiskais stāvoklis un dzīves gaita	73
17. §.	Viņa darbības pirmie divi periodi	74
18. §.	„Zaratustras“ periods	75
19. §.	Novērtējums	80

Piektā nodaļa.

Naturālistiskais monisms.

20. §.	Naturālistiskās strāvas	82
21. §.	Ernsts Hekelis	86
22. §.	Vilhelms Ostvalds	92
23. §.	Monistiskā ētika (Ūnolds)	96
24. §.	Monistu savienība	99
	Literatūras rādītājs	102
	Apcerēto filozofu rādītājs	103
	Filozofisko terminu rādītājs	104

Pirmā nodaļa.

Spekulatīvā ideālisma pretnieki.

1. §. Frīss.

Kanta pēcteči Fichte, Šellings, Hēgelis izveidoja viņa kritisko filozofiju par spekulatīvu ideālismu un līdz ar to par jaunu metafiziku, kas pretstatā pirmskanta metafizikai centrā izvirzīja nevis pasauli, bet es'u, un kuŗai īstenības būtiskā sastāvdaļa bija nevis daba, bet g a r s. Šis spekulatīvi-ideālistiskais virziens (ko mēs apcerējām trešajā sējumā) pārvaldīja vācu filozofijas domu gandrīz līdz pat 19. gadsimtena vidum. Daudz mazāku ietekmi turpretim spēja iegūt daži citi filozofi, kas arī pieslējās Kantam, bet nostājās pret spekulatīvā ideālisma pārstāvjiem.

Pie tiem pieder Jēkabs Frīdrichs Frīss (*Frīess*, 1773.—1843.), filozofijas profesors Heidelbergā un Jēnā. Frīss noraida domu, ka absolūtais ir katras zināšanas izejas punkts un filozofijas īstais priekšmets. Absolūtais gan ir augstākā ideja, bet tā ir tukša, mēs viņu radām tikai ar refleksiju pretstatā dotajai reālītai, noliedzami visas ierobežotājas aizkārtnes.

Frīsa svarīgākais pozitīvais sasniegums pastāv iekš tam, ka viņš pētniecības centrā nostāda divas ievērojamas problēmas, kuŗām Kants pieskāries tikai garām ejot.

1. **Transcendentālā atziņa.** Viena no šām problēmām pastāv jautājumā par transcendentālās atziņas būtību. Tās uzdevums (pēc Kanta teorijas) ir — izpētīt āpriēros atziņas elementus. Bet prāta kritikā viņa pa laikam pati tiek apzīmēta par āpriēru atziņu. Pret to vēršas Frīss. Āpriērie elementi (piem., cēlonības princips) ir tikai transcendentālās atziņas priekšmets; pati tā ir empīriski - psiholoģiska atziņa, kas dibinās uz iekšējās pieredzes. Tā piem. konstatē, ka cēlonības pamatlikums sastā-

pams mūsu sapratnē. Mēs pie tam izejam no īpašām (konkrētām) atziņām, kas mums vispirmāk prezentējas iekšējā pieredzē, un ar viņu analīzi atklājam tanīs mītošos vispārīgos pierādījumus (priekšnosacījumus). Un proti, atziņas āpriorie principi tieši un pilnīgi izskaidrojami un atvasināmi vienīgi no dvēseles kā izzinātāja subjekta īpatnības. Jau ikdienišķajā pieredzē mīt šie āpriorie principi kā ēvidenti droši nolikumi, bet tikai neskaidrā un apslēptā veidā. Prāta kritikas uzdevums ir — ar refleksijas palīdzību pacelt apziņas gaismā šo tiešo neuzskatāmo prāta atziņu, dibinoties uz iekšējās pieredzes. Āprioritātes transcendentālā izziņa ir tā tad empīriski-psicholoģiskas dabas; Kanta āpriorisma pamatā jāliek psiholoģistiska antrōpologija.

Uz tā dibinās „psicholoģisma“ pārmetums, ko parasti vērs pret Frīsu. Vai, piedēvēdams prāta kritikai empīriski-psicholoģisku raksturu, Frīss līdz ar to nepārspilē psiholoģijas nozīmi? Vai viņš to nepārvērs par visas filozofijas pamatu? Vai viņš nesprauž tai par uzdevumu — pierādīt cilvēka atziņas objektīvo nozīmi?

Šis pārmetums nav dibināts, jo ar savu psiholoģisko „Jauņo tīrā prāta kritiku“ („Neue Kritik der reinen Vernunft“, 1807.) viņš necenšas pierādīt atziņas nozīmību, bet uzrādīt kā faktiski sastopamu minēto āprioro tiešo prāta atziņu.

2. Prāta kritikas uzdevums. Ar to Frīss grib noskaidrot arī otru problēmu, zīmējoties uz kuŗu Kants izrādījis zināmu svārstību. Vai prāta kritikai vēl vispirmāk jāpierāda matēmatikas un matēmatiskās dabas zinātnes objektīvā nozīmība, jeb vai tā pieņem šo nozīmību un vienīgi konstatē šo zinātņu āprioros elementus, t. i. tos elementus, kas nedibinās uz pieredzes? Uz šo jautājumu Kants sniedzis atbildes, kas nav gluži pilnīgi saskaņojamas savā starpā. Frīsam turpretim liekas gluži skaidrs tas, ka „prāta kritikai“ nevar būt uzdevums, vēl tikai pierādīt cilvēciskās atziņas vispār nozīmību, jo ikvienam šādam pierādījumam būtu jau iepriekš jāpieņem nozīmīgas atziņas iespēja. Prāta kritika ar refleksijas palīdzību grib vienīgi analizēt minētās tiešās, neuzskatāmās prāta atziņas saturu, nevis pierādīt tās objektīvo nozīmību. „Katru cilvēcisko apspriedumu augstākais subjektīvais pamatlikums ir cilvēka prāta pašpalāvības pamatlikums: ikvienam cilvēkam ir pašāvība uz savu garu, ka tas ir iejēmīgs attiecībā pret patiesību un ir līdz-

dalīgs tanī.“ „Aizdomas, ka veselais cilvēka gars ir bezprātīgs un nav nekas cits kā tikai sapnis, tiek novērstas vienīgi ar sākotnējo ticību mūsu patiesīgumam, no kurās nevar atbrīvoties neviens cilvēks. Mūsu atziņu objektīvās nozīmības pamatošana nebūt neder par uzdevumu cilvēkam.“

Jutekliski uzskatāmajā pieredzē un domas iekšējā saskatnā (pretrunas iztrūkšanā viņā) Kants saskatīja vienīgās patiesības raksturīgās pazīmes. Bet pirmā varēja pierādīt tikai sintetisko āposteriōro spriedumu nozīmību, otrā — tikai analitisko spriedumu nozīmību; kādā stāvoklī gan atradās sintetisko āpriōro spriedumu nozīmība? Kants domāja spējam sagādāt tiem drošību vienīgi ar apgalvojumu, ka mēs paši ar sapratni *a priori* radām priekšmetus, par kuriem runā minētie spriedumi. Līdz ar to šie priekšmeti varēja būt tikai „parādības“, nevis „lietas par sevi“. Frīss ir tais domās, ka šie sintetiskie āpriōrie spriedumi ietveras neuzskatāmajā, tiešajā atziņā. Ar to viņš iziet ārpus abiem Kanta patiesības kritērijiem un, pieturēdamies pie dabiskā reālisma viedokļa, kas tic minētās tiešās prāta atziņas nozīmībai, viņš nostājas uz tā paša viedokļa, kā Jakobijs. Tikai viņš šo tiešo drošību negrib atstāt jūtu neskaidrajam aplokam, bet grib ar refleksijas palīdzību pacelt skaidras apziņas gaismā.

Reliģiju Frīss dibina uz nojausmas jēdziena, t. i. garīgās spējas, kas kā dabas, tā cilvēku pasaules daļumā un cēlumā izjūt mūžīgo, dievišķīgo iru („Wissen, Glauben, Ahndung“, 1805. g., jauns izdevums 1905. g.).

3. **Novērtējums.** Āpriōro elementu konstatēšana ir tikai tiktāl empīriskas dabas, ciktāl tā norisinās ar refleksijas palīdzību, kas vērsta uz dotu faktu, cilvēcisko atziņu. Bet šai refleksijā mēs paceļamies līdz pieredzes būtības (it kā iekšējās struktūras) izprašanai. Salīdzinot ar šo transcendentāli-loģisko aplūkojumu, kas vērsts uz atziņas (bezlaicīgo) jēgu, psiholoģiskais jautājums, kādā veidā šis āpriōrais sastopams un attīstās (it īpaši skaidrinājas) *individua* intelektā, šķiet sekundārs. Filozofiski nozīmīgāks ir gnōzeoloģiskais uzdevums, uzrādīt āpriōros faktoros doto zinātņu saturā.

Frīsam ir taisnība arī tai ziņā, ka filozofiskas disciplīnas (vai nu to saucam par „prāta kritiku“, vai „atziņas teōriju“) uzdevums nevar būt — vispirmāk pierādīt atziņas vispār nozīmību. Nozīmīgas atziņas iespēja ir katras teōrētiskas domāšanas un pētīšanas priekšnosacījums. Mēs varam apšaubīt Frīsa rīcību, kad viņš minētajai tiešajai neuzskatāmajai prāta

atziņai pieskaita arī drošo pārliecību par ārpasauli un tās pamatlikumiem (piem. cēlonības likumu). Ar minēto „prāta atziņu“ tā tad jāsaprot tikai empīriskās (pieredzes) atziņas vispārīgāko „priekšnosacījumu“ (pieņēmumu) kopums.

Reliģijas tuvināšana aistētiskajam novadam nesniedz apmierinošu reliģiozās dzīves aktīvā, tikumiskā rakstura izskaidrojumu.

Kopš dažiem gadiem, it sevišķi pateicoties Leonardam Nelsonam Getingā, uzmanība atkal tikusi pievērsta Frīsam, un radusies „jaun-frīsisma skola“.

2. §. Herbart.

1. **Dzīve un personība.** Johans Frīdrichs Herbart (Herbart, 1776.—1841.), tieslietu padomnieka dēls Oldenburgā, jau ģimnazijā nodarbojās ar Volfa un Kanta filozofiju. Herbart studēja Jēnā, kur viņš jau savam skolotājam Fichtem izteica zināmus principiālus iebildumus pret spekulatīvo ideālismu. Viņa iekšējā attīstība bija mierīga, vienmērīga. Būdams par mājskolotāju fon Šteigeru patriciešu ģimenē Bernā, viņš radīja savas filozofijas pamatus; viņš iepazinās arī ar Pestalociju. 1802. g. Herbart habilitējās Getingā, 1809. g. dabūja profesūru Karaļaučos, kur viņa priekštecis bija Kants. 1833. g. Herbartu atkal aicināja uz Getingu, kur viņš mācīja līdz savai nāvei.

Herbart bija sauss, asprātīgs domātājs, mierīgs konservatīvs raksturs; viņš nesavtīgi milēja patiesību pašas patiesības dēļ, viņa uzstāšanās bija nopietna un cienīga, pie tam viņš bija ticīgs evaņģelisks kristietis. No piedalīšanās politiskajā dzīvē Herbart pilnīgi atturējās. (Kopoti raksti, K. Kērbacha un O. Flīgeļa izdevumā, 19 sēj., 1882. u. nākamajos gados).

2. **Herbarta atziņas teorija.** Pretēji intelektuālās uzskates augstajam vērtējumam Fichtes mācībā, ģeniālās intuícijas vērtējumam Šellinga mācībā, pretēji arī Hēgeļa mācībai par „jēdzienu apgriešanos savos pretstatos“, Herbart galveno vērtību piešķīra jēdzienu skaidrai izšķiršanai un viņu attiecību noteikšanai. Viņš pat dēfinē filozofiju kā „jēdzienu apstrādāšanu“.

Pirmā apstrādāšanas veida uzdevums ir — padarīt jēdzienus skaidrus un saprotamus; tālāk — izpētīt viņu savienojumus spriedumos un slēdzienos. Tā ir (formālās) loģikas no-

darbe, kuru Herbartš apstrādā galvenā kārtā pēc Kanta parauga, pie kam viņš cenšas to noteikti šķirt no psiholoģijas: loģika meklē normas domu saturu nozīmībai, bet psiholoģija — faktiskās domāšanas norises likumus.

Otrā jēdzienu apstrādāšanas veida mērķis ir — ar jēdzienu izlabošanu jeb papildināšanu novērst pretrunas, kādas pastāv starp (pirmszinātniskās un zinātniskās) pieredzes jēdzieniem. Tas ir metafizikas uzdevums (ar ko Herbartš saistījis arī savu atziņas teoriju).

Ģnōzeoloģijā Herbartš ir reālists. Katrā sajūtā mums ir dota „absolūta pozīcija“; sajustais prasa, lai to uzskata par kaut ko esošu. Sajutas mums arī nav dotas kā nesakārtota viela, bet gan noteiktās telpas un laika formās. Un ja arī mēs tieši neuztveram „lietas par sevi“, mēs tomēr varam tās secināt no dotajām sajutu grupām („parādībām“). „Par cik kaut kas parādās, par tik tas norāda uz kaut ko esošu.“ Gan katrā domāšanā „mēs esam pilnīgi ieslēgti mūsu jēdzienos, bet taisni tāpēc, ka tas ir tā, jēdzieni izlemj par lietu reālo dabu.“

Herbartš tā tad atzīst ticības nozīmi reālai pasaulei, kas valda kā dzīvē, tā empīriskajās zinātnēs; viņš arī neuzskata par filozofijas uzdevumu, iejaukties atsevišķo zinātņu darbā; tai gan jānoskaidro un jāpārvar pretrunas, kas paliek starp empīriskajiem jēdzieniem. Ar to tā izlaužas no pieredzes laukā un nonāk pie tādas reālītātes uztversmes, kur nav pretrunu, pie kam šī reālītāte kā kaut kas absolūti (t. i. neatkarīgi no mūsu domāšanas) eksistējošs mīt parādību pasaules pamatā. Aši norobežojoties no spekulatīvā ideālisma, Herbartš savā atziņas teorijā tā tad prasa empīriski pamatotu un reizē reālistisku metafiziku.

3. Herbartā metafizika. Metafizika sāk ar to, ka tā atēlo un izlīdzina pretrunas svarīgākajos empīriskajos (pīeredzes) jēdzienos (lieta ar īpašībām un pārmaiņām, izplatība telpā un laikā, cēlonis un veice, materiija, kuŗai vienmēr jāpīepilda telpa). Tā, Herbartš vispīrims atzīst par pretrunu to, ka „lietām“ (tā mēs saucam dotās sajutu grupas) ir daudzās īpašības, ka tām tā tad jābūt kaut kam vienējam un reizē

daudzējama¹. Šo grūtību viņš novērš ar pieņēmumu, ka atsevišķajai lietai pamatā mīt reālu būtību daudzība, un ikvienai no tām piemīt absolūti vienkārša kvālitāte, bet viņu savienojums nosaka vienas lietas parādīšanos ar daudzajām īpašībām. Šis pieņēmums uzskatāms par Herbarta metafizikas pamatdomu; viņš to izlietā arī, lai novērstu citas „pretrunas“. Istenības pamatā tā tad pēc Herbarta domām ir „reālu“ daudzība². Reāles jādombā kā dažādas pēc savas vienkāršās kvālitātes; bet pašas viņu īpašības paliek mums nezināmas; viss, ko mēs uztveram, ir viņu attiecības. Reāles nepārmainās — arī „pārmaiņas“ jēdziens ir pretrunīgs: kā gan tā pati lieta varētu būt arī cita lieta?³ —. Pašas par sevi tās ir beztelpīgas un bezlaicīgas, bet kustas taisnā virzienā un vienmērīgi „intelligiblā“ telpā⁴ (kas tā nosaukta atšķirībā no „fainomenālās“, kuŗa kā telpas priekšstats mīt mūsu apziņā). Ja šās kustības dēļ reāles nokļūst vienā laikā tanī pašā punktā, tās savstarpēji izaužas viena otrai cauri. Tas nerada traucējumu, ja viņu kvālitāte ir vienāda. Bet citādi ir, ja tā ir dažāda. Pēc pretrunas likuma pretējais nevar atrasties vienā un tanī pašā punktā. Tādējādi reāles mēģina savstarpēji viena otru iznīcināt. Bet viņu kvālitāte nav iznīcināma. Šī reālu pašuzturēšanās pret draudošiem traucējumiem ir vienīgā īstenā norise.

Ciktāl Herbarts noliedz reālītai katru pārmaiņu un atītību, viņš arī metafizikā parādās kā asākais spekulatīvā ideālisma pretnieks. Šā ideālisma domāšana ir monistiska, Herbarts turpretim domā plūralistiski.

Uz Herbarta vispārīgās metafizikas dibinās viņa dabas filozofija un psiholoģija.

¹ Herbarts šeit samaina vienību un vienkāršību. Tas, ko mēs varam sadalīt noteikto īpašību daudzībā, paliek tomēr vienība, ciktāl „vienība“ nozīmē daudzējādības savienojumu.

² Pa laikam viņš šās reāles sauc par „pārjutekliskām monādēm“; taču viņš tām nepiedēvē pašattīstīšanos, kā Leibnics savām monādēm.

³ Šī pretruna pastāv vienīgi tad, ja lietu (kā to dara Herbarts) uzskata par kaut ko bezlaicīgu. Bet ka lieta uzrāda dažādas noteiktas kvālitātes vienu p a k a l otrai, tā nav pretruna.

⁴ Šī „intelligiblā telpa“ — ko H. ar to domā, nav gluži skaidrs — rāda, ka reālu daudzības (tā tad tīra plūralisma) vien nepietiek empīriskās pasaules izskaidrošanai; tam nepieciešama kāda augstāka vienība, un tā ir šī „intelligiblā telpa“, kas aptver visas reāles.

4. **Herbarta dabas filozofija.** Dabas filozofijas pamatjēdziens ir *materijas jēdziens*. Tā dibinās uz „reālu nepilnīgu koeksistenci“. No tam rodas šķietama pievilksme un atgrūsme, un no abu līdzsvara „kaut kas, ko skatītājs sauktu par materiju“. Kā jau šai pamatkonceptijā, tā arī sikākā izstrādājumā redzamas daudzas mākslīgas konstrukcijas Herbarta dabas filozofijā. Pieminēsim vēl tikai to, ka augstāko organismu mērķpiemērīgo izveidojumu Herbartam šķiet iespējams izskaidrot vienīgi ar dievišķo intelliģenci, kas gan nav radījusi pašas reāles, bet tomēr esot noteikusi viņu savstarpējās attiecības.

5. **Herbarta psiholoģija.** Savas daudz lielākās ietekmes dēļ svarīgāka ir Herbarta psiholoģija (kuŗai — atšķirībā no modernās — piemīt caurcaurēm metafizisks raksturs). Arī dvēsele ir reāle¹, un proti vienīga, kas izriet no apziņas vienības. Kā visas reāles tā ir mūžīga, tā pastāvējusi tā tad jau pirms dzimšanas un ir nemirstīga. Tās „pašuzturēšanās“ izpaudumi (pret „traucējumiem“ no citu reāļu puses) ir „priekšstati“, un vienkāršākie no tiem saucas „sajutas“. Visi dvēseles procesi pastāv priekšstatos un to attiecībās. Šie priekšstati tiek domāti kā kaut kas paliekošs, kas turpina pastāvēt arī pēc izzušanas no apziņas („neapzināti“ priekšstati).

Vienveidīgi priekšstati (piem. vienas un tās pašas skaņas divi sajutas) sakūst; nevienveidīgi (piem. krāsas sajuta un skaņas sajuta) izveido „komplikāciju“; bet pretēji (piem. sarkanuma sajuta un ziluma sajuta) kavē viens otru, un proti, pēc sava pretstata pakāpes, t. i. spiež pilnīgi vai daļai zem apziņas „slikšņa“ zemapziņā, kur tad tie paliek kā „cenšanās“ (pēc priekšstata), lai kavēklim izzūdot atkal paceltos apziņā. Tā, kas paliek apziņā, summa pēc Herbarta pieņēmuma ir līdzīga stiprākajam priekšstatam. Ja tā tad divi gluži pretēji priekšstati ir vienlīdz stipri, tad ikviens no tiem ar pusi no savas intensitātes paliek apziņā. Ja stiprums ir dažāds, tad aizkavē-

¹ Dvēseles jēdziens noderējis Herbartam par reāles jēdziena paraugu. „Ar dvēseles paraugu psiholoģija mums rāda vienkāršas būtes sevišķi teicamu iekšēju veidojumu. Pēc šā tipa mums jādomā ikvienas citas, arī nepriekšstatošas būtes iekšējais veidojums.“

juma summa sadalās par atsevišķajiem priekšstatiem pretēji proporcionāli viņu stiprumam; tā, jau pie trijiem priekšstatiem viens var tikt pilnīgi izstumts no apziņas.

Dibinoties uz šādiem pieņēmumiem, Herbartš mēģināja matemātiski apspriest priekšstatus¹. Viņu mierīgā līdzsvara aplēšana sniegs gara „statiku“, bet viņu kustības aplēšana — gara „mēchaniku“.

Vērtīgāki Herbartš psiholoģijā ir iztirzājumi, kas veltīti „a p e r c e p c i j a i“, jaunu priekšstatu sakausēšanai ar agrāko priekšstatu masām. Šim procesam, uz kuŗa starp citu balstās uzmanība un saprašana, ir gauŗam liela nozīme vīspirmā kārtā mācīšanā².

Stiprs iespaids bija arī Herbartš cīņai pret seno pieņēmumu par dažādajām dvēseles spējām (atmiņa, iztēle, spriešanas spēja, sapratne u. t. t.). Pēc Herbartš domām tās sadragā dvēseles vienību (senākā psiholoģija uzskatīja tās dažkārt par īpašām būtēm, kas rosas sadarbojoties un apkaŗojot viena otru); tās dod tikai šķietamus izskaidrojumus un pat noved pie tā, ka jēdzieni, kas vienīgi apzīmē psihisko parādību šķiras, tiek pārlietināti. Visi šķietami tik dažādie dvēseles procesi psiholoģijai jāatvedina uz priekšstatiem. Tas pats sakāms arī par jūtām un iekāŗēm. Pirmās rodas, kad priekšstatu rindas tiek no citām priekšstatu rindām stiprinātas un savā norisē veicinātas vai arī aizkavētas. Pirmajā gadījumā iestājas tīksme, otrajā — netīksme³. Kāda priekšstata cenšanās uz augŗu apziņā, pārvarot kavēklus, ir iekāŗe;

¹ „A“ un „B“, piem., ir divi pilnīgi pretēji priekšstati ar stiprumu „a“ un „b“ (pie kam „a“ ir lielāks par „b“). „a“ aizkavētais saucas „x“, „b“ aizkavētais — „y“. Tādā gadījumā $x + y = b$. Tālāk nodibināma attiecība $x : y = b : a$. No tam varam aplēst: $x = \frac{b^2}{a + b}$; $y = \frac{ab}{a + b}$

u. t. t.

² Sldz. A. Mesera: „Apercepcija kā paidagōģiskās psiholoģijas pamatjēdziens“.

³ Šādas ar priekšstatu norisi saistītas jūtas patieŗām sastopamas; lai padomājam, piem., par skaidras atskāŗtas tīksmi vai neskaidrības, pret-runas un ņaubu netīksmi. Taŗu, pirmkārt, ņīs jūtas tomēr jānoŗķir no priekšstatiem un domām un viņu norises, un, otrkārt, līdzās ņīm, tā sakot, „intellektuālajām“ jūtām pastāŗ vēl arī daudzas citas.

vilcināšanās, slīgstot lejup — riebums. Iekāre savienojumā ar priekšstatu par noteiktu mērķa sasniedzamību ir griba. Cilvēkam ir raksturs tiktāl, ciktāl zināmas priekšstatu masas kļuvušas valdošas viņā un noteic viņa darbību. Šāda darbība ir gan dēterminēta, bet (ievērojot, kā tā taču izraisās no mums pašiem) to var saukt par „brīvu“.

„E s“ nav (kā, piem., domāja Fichte) psiholoģijas pamatjēdziens, bet gan tās grūtākā problēma. Bērnā vēl nav redzama es-apziņa, tā vispirmāk attīstās kā priekšstatu mehānisma rezultāts. Tās identitāte pamatojas uz valdošo priekšstatu grupu ilgstošas darbības, kas pamazām attīstās mūsos un apercēpē jaunus, mainīgus iespaidus, tā tad uztver tos noteiktā sajēgumā. Runa te, protams, ir par empīriskā (t. i. psiholoģiskajai pieredzei dotā) e s izcelšanos. Fichtes „tīrais“ e s ir tikai no tā abstrahēts.

Dvēsele atrodas savstarpējās iedarbības attiecībā ar miesu (kas pastāv no lielas reālu grupas), kā piem. juteklisko iespaidu gadījumos, tā arī gribētu kustību gadījumos. Dvēseles reālei nevajaga pie tam vienmēr atrasties vienā un tanī pašā punktā; tai varam piedēvēt zināmu kustelību smadzenēs.

6. **Herbarta ētika.** Līdzās loģikai un metafizikai pie filozofijas pieder aistētika, ar ko Herbart saprot vērtību vispār (nevis tikai māksliniecisko, bet arī tikumisko u. c.) filozofisku apspriešanu. Metafizikā (tāpat kā dabas zinātnē un psiholoģijā) lieta grozās ap eksistences un norises izziņu, aistētikā — ap attiecību vērtību apspriešanu, pie kam varam arī nemaz nepiegiezt vērtību viņu izcelšanās momentiem. Visu vērtējumu avots ir zināmi patikas un nepatikas pārdzīvojumi, kuriem piemīt „sākotnēja ēvidence“. Tā kā pilnīgi vienkāršais atstāj mūs gluži vienaldzīgus, tad patika un nepatika var pastāvēt tikai attiecībās, un proti, tikumisko vērtību spriedumu (ar kuriem mēs šeit aprobežojamies) priekšmetu nodibina gribas attiecības. Herbart izšķir piecas tieši patiku radošas gribas attiecību pamatformas: 1. saskaņas attiecība starp gribu un uz viņu vērsto apspriedumu. Šo saskaņu starp gribu un sirdsapziņu, domātu kā mērķi, Herbart sauc par „iekšējās brīvības ideju“. 2. Stiprākā griba, salī-

dzinot ar vājāko, rada patiku. No tam rodas „pilnības (praktiskā) ideja“. 3. Divu gribu attiecībā patiku rada tā, kas nesavtīgi cenšas atbalstīt otru tās mērķu sasniegšanā. Labvēlības, mīlestības ideja, kas šeit rodas, ir kristīgās tikumības mācības galvenā prasība. 4. Napatiku turpretim rada divu gribu ķilda (jebšu mēs arī varētu aprīņot ķildnieku stiprumu un krietnumu). No šās nepatikas rodas tiesību ideja, kuŗu uzdevums ir — novērst ķildu. 5. No tam, ka neatmaksātā lab- un ļaundarība rada nepatiku, ceļas atmaksas (jeb taisnīguma) ideja.

Tikai savienojumā šās idejas var norādīt gribai tās virzienu. Tikumiskais apspriedums, kas pievēršas gribai, nejaūtā pie tam par šās gribas cēloņiem un tās izcelšanos. Lai arī tā būtu stingri kauzāli dēterminēta, neizbēgami tomēr parādās patika un nepatika.

Tāpat kā šīs piecas sākotnējās tikumiskās idejas darina individuālās ētikas pamatu, tā piecas atvasinātās — sociālās ētikas pamatu. Tiesību idejai atbilst tiesiskās sabiedrības ideja, kuŗai jānovērš ķildas; atmaksas idejai — atalgojumu sistēmas ideja (pie kuŗas pieder arī sodu likumi); labvēlības idejai — pārvades sistēmas ideja, kuŗas uzdevums ir vispārēja labklājība; pilnības idejai — kultūras sistēmas ideja, kas attīsta visus cilvēka spēkus; iekšējās brīvības idejai, beidzot, atbilst apgarotās sabiedrības ideja, kas (apgādāta ar vajadzīgo varu) reprezentē valsti. Uz valsti jāattiecina visas (atvasinātās) idejas; tai nav jābūt tikai tiesiskai valstij.

7. Herbarta reliģijas filozofija. Ar tikumību Herbartam cieši saistīta reliģija. No tās cilvēks smel cerību, ka viņa tikumiskajai centībai būs panākumi. Ja arī jau dabas, it īpaši organiskās dabas un tās mērķpiemērības aplūkojums noved pie domām par Dievu, tomēr reliģiozajai apziņai Dieva noteikšana ar ētiskajiem prēdikātiem, kā piem. svētums, mīlestība, taisnīgums, ir būtiski svarīgākais. „Reliģija iepriecina cietēju, norādot uz mūžīgi valdošo aizgādību, kas neraugoties uz apgrēcību ved pie labā. Tā parāda ceļu tam, kas ir nomaldījies, pildot tā dvēseli ar tikumības augsto ideālu. Tā

apkauno grēcinieku, stādot pretim kārīgajam savtīgumam uzupurēšanos un naidam — mīlestību.“

Herbarts neuzskata par filozofijas uzdevumu, sniegt pierādījumus Dieva esamībai vai spekulatīvi atkonstruēt baznīcas mācību. Spekulatīvā zināšana (pēc Herbarta domām) nesniedz uz reliģiōzās ticības priekšmetiem. Metafiziskās spekulācijas mēģinājumi katrā ziņā noved pie pārāk nedrošiem rezultātiem, lai tā varētu sniegt praktisku pārliecību, kas spētu kļūt par ciešu pamatu mūsu uzvedībai dzīvē. Reliģiōzajai ticībai arī nav vajadzīgi pierādījumi. Dieva idejai sava nozīmība ir pašai sevī, savā iekšējā daļumā, savā praktiskajā vērtībā. Zināmu atbalstu tā, protams, atrod aistētiski-teleoloģiskajā dabas aplūkošanā.

8. Herbarta paidagōģija. Jautājums, ko spēj cilvēka darbība, lai tuvinātu jaunatni tikumiskajam ideālam, jāatrisina paidagōģijai. Savu galveno mērķi: tikumisko raksturu, tā jēmu no ētikas. Mācīšanas uzdevums — kalpot šim raksturam, tai jābūt „audzināšanai mācīšanai“. „Intereses daudzpusībai“¹, pēc kā tā cenšas, jābūt padotai tikumiskajai gribai. Līdzekļus audzināšanas mērķu sasniegšanai paidagōģija jēmu no psiholoģijas. Savas paidagōģiskās sistēmas izveidošanā Herbarts tomēr daudz vairāk jēmis palīgā savu jaunatnes dvēseles dzīves praktisku pazīšanu nekā savu „zinātnisko“ psiholoģiju, kurai piemīt gluži metafizisks un konstruktīvs raksturs.

9. Herbarta novērtējums. Filozofijā Herbarts pamazām atrada uzticamu piekritēju pulku, taču mūsu laikā viņa ietekme filozofijas novadā gandrīz nemaz vairs nav manāma.

Daudz plašāku un paliekošāku ietekmi Herbarts atstājis uz paidagōģiju, it īpaši tautskolu nozarē. Šī ietekme tomēr nav bijusi viscaur labvēlīga, pa daļai Herbarta psiholoģijas trūkumu dēļ (it īpaši tās intelektuālisma dēļ), pa daļai arī tādēļ, ka daži Herbarta piekritēji pārāk augsti stādīja mācīšanas metodisko norādījumu un ciešas reglamentēšanas vērtību un ar to ierobežoja skolotāja brīvo, prieka pilno rosību.

¹ Ar to Herbarts domājis apm. to pašu, ko Gēte, Šillers, V. f. Humbolts un citi jaunhumānistiskā izglītības ideāla pārstāvji apzīmēja par visu spēku harmonisku izveidošanu.

Runājot par Herbarta filozofiju, jāatzīst, ka paliekama vērtība ir vispirmā kārtā viņa atziņas teorijas pamatdomām, ka izziņā mēs tveram no subjekta neatkarīgi eksistējošu realitāti, ka (iziedami no parādībām) mēs noteicam šo realitāti ar savu domāšanu, un ka šai ziņā iespējama empīriski dibināta (jeb, kas ir viens un tas pats, „induktīva“) metafizika.

Izveidojums, kādu Herbarts devis savai metafizikai, modina, protams, nopietnas šaubas. Jau pretrunas starp pieredzes jēdzienu, kas ir H. izejas punkts, daudzkārt ir tikai šķietamas; pa daļai tās dibinās uz „jēdzienu“ un „reālu priekšmetu“ sajaukšanas. Tā piem., jēdziens „viens“ ir pilnīgi atšķirīgs no jēdziena „daudzi“; turpretim to pašu priekšmetu atkāribā no viedokļa var uztvert kā „vienību“ un „daudzību“.

Istenu norisi Herbarta metafizika atzīst tikpat maz, kā eleatu metafizika. Istēni traucējumi reālu sfairā nemaz neiestājoties; tā tad arī viņu pašuztūrēšanās savos pamatos nav nekāda istena norise. Zīmīgs ir Herbarta izteiciens kādā pret Šellingu vērstajā rakstā (1796. g.): „Absolūta ira ir absolūts miers un klusums, tā ir svinīga klusēšana, kas valda pār gluži mierīgās jūras spoguļa virsu; neviens nedrīkst iedrošināties satraukt šo spoguļi kaut ar vismazākiem viļņu lokiem.“ Cik ļoti labi šis metafiziskais pamatuzskats atbilst dziļa miera pilnajai, skaidrajai Herbarta personībai!

Savas metafizikas izstrādāšanā Herbarts, sekojot tālaika valdošajiem uzskatiem, tiecas visu „dēducēt“, atvasināt bez pieredzes palīdzības. Tā arī viņš bieži vien ar spekulatīviem šķietamiem izskaidrojumiem aizkrusto ceļu īstēni empīriskajai pētniecībai.

Psicholoģiskie pamatpieņēmumi nav pietiekami pārbaudīti, un tā kā arī Herbarta atomistiski-mēchanistiskās psiholoģijas izveidojumā iekšējai pieredzei nav piegriezta pienācīgā vērība, tad Herbarts jo bieži nonāk pie patvaļīgām konstrukcijām. Šeit jāmin viss viņa psihisko procesu matēmatiskais apstrādāšanas veids. Gan arī tagadnes psiholoģija piedēvē tiem, pa daļai, dažādu intensitāti, bet šo intensitāti nevar eksakti izmērīt.

Vērtīgs turpretim ir Herbarta apercepcijas problēmas iztirzājums un psiholoģisko spēju jēdzienu kritika. Psiholoģija tomēr nevar gluži iztikt bez šiem jēdzieniem. Tikai, sarežģīti procesi (kā piem. uztveres, fantāzijas, saprašanas procesi) nav vienkārši jāuzskata par izskaidrotiem ar attiecīgas „spējas“ pieņemšanu, bet tie jāsadala elementārprocesos (kuŗu izskaidrošanai tomēr jāpieņem attiecīgas „dispozīcijas“, t. i. „spējas“).

Herbarts iet par tālu, piejēmdams tikai vienu šādu elementārprocesu veidu, proti, priekšstatus (kuŗus viņš pie tam maldīgi uztver nevis par norisēm, bet pastāvošām, tā sakot „lietīgām“ būtībām). Pie tam jūtas, gribēšanas un spriešanas akti drīzāk jāatzīst par vērtējumu, censību, apziņas elementu īpašiem veidiem. Herbarts var tos tikai šķietami atvasināt no priekšstatiem. Beidzot, viņa intelektuālistiskā psiholoģija arī viņa pārdagūģijā neļāva pienācīgi izpausties jūtu un gribas tiešai audzināšanai ietekmēšanai. Vērtīgs turpretim bija dažu Herbarta piekritēju (Lacara un Šteintāla) „tautu psiholoģijas“ jeb, pareizāki sakot, „sociālās psiholoģijas“ izveidojums.

Kā Herbarta nopelns jāatzīmē arī tas, ka viņš skaidri nošķīra eksistences zinātnes no vērtību zinātnēm, un līdz ar to vēsi teorētisko spriedumu no „apspriešanas“, kas ieņem zināmu stāvokli (t. i. no vērtību sprieduma).

Tikumisko ideju un normu atvedināšana uz patikas un nepatikas sākotnējiem aktiem, kas subjektam ir evidenti, atklāj kādu tikumisko vērtību spriedumu galveno avotu, un proti, arī tādu vērtību spriedumu, kuŗi uzrāda arī satura noteiktību un nav tikai formālas dabas. Tiktāl Herbartis sniedz vērtīgu papildinājumu Kanta ētikai.

Ka reliģija stiprina tikumisko cēlību cilvēkā, kas ar iekšēju patiesīgumu tai padevis, nav noliedzams. Ne mazāk pareiza ir arī Herbarta doma, ka jautājumā par Dieva esamību metafizika nespēj vest pie drošām pārliecībām, uz kuŗām mēs varētu dibināt mūsu uzvedību. Bet ja Herbarta domai, ka Dieva ideja ar savu daļumu pierāda savu derīgumu, jānozīmē, ka tā nodrošina pārliecību par Dieva eksistenci, tad mēs šeit atkal redzam pāreju no vērtības uz eksistenci, kuŗas tiesību mēs jau apšaubījām, runājot par Kanta postulātiem.

3. §. Beneke.

Vēl asākā pretstatā spekulatīvajam ideālismam nekā Herbartis stāv F. E. Beneke (*Friedr. Ed. Beneke*, 1798.—1854., filozofijas docents Berlīnē, kur viņam, kā domājams, ne gluži bez Hēgeļa līdzdalības no 1822.—1827. g. bija atņemtas mācīšanas tiesības). Empīriskajā psiholoģijā viņš redz pamatu visai filozofijai. Šis „psiholoģisms“, protams, maldīgi iztulko normatīvās disciplīnas (loģiku, atziņas teoriju, ētiku, aistētiku), bet pašas psiholoģijas novadā Beneke guvis ievērojamus panākumus. Savos metodiskajos pamatuzskatos tagadnes psiholoģiskā zinātne stāv Benekem daudz tuvāk nekā Herbarta psiholoģijai. Pēdējais grib dibināt savu psiholoģiju uz „piederdes, matēmatikas un metafizikas“, Beneke turpretim (it pamatoti!) psiholoģijas vienīgo atziņas avotu saskata iekšējā pieredzē un prasa, lai psiholoģija sekotu dabas zinātnes metodei. Tā viņš arī nosaucis savu galveno darbu: „Psicholoģijas kā dabas zinātnes mācības grāmata“ 1833. g., 4. izd. 1877. g.). Līdz ar Kantu viņš domā, ka ārējā pieredze sniedz tikai parādības; bet viņš pie tam pareizi uzsver, ka telpa nav ārējo jutekļu vispār forma, bet pēc būtības redzes un taustes jutekļa forma. Tālāk viņš māca: tas, kas mums parādās kā

telpiski izplatīts, savā pamatā ir psihisks. Tādējādi Beneke aizstāv arī no jaunlaiku psihologiem daudzkārt atbalstīto uzskatu, ka psihiskā atšķirība no fiziskā nav vis eksistences, bet uztvēruma izšķirība. (Pie kam tomēr nav pietiekami izskaidrojams, kā gan mēs nonākam pie šiem dažādiem „uztvērumiem“). Iekšējā pieredze sniedz mums psihiskā izziņu, kā tas eksistē par sevi¹, nevis vienīgi kā tas parādās; arī šās norises paiešana laikā ir reāla, nevis tikai parādības forma. Psihisko procesu pamatā mīt zināmas „sākotnējas spējas“. Lai piem. zināms kairinājums radītu zaļuma sajutu, bet cits noteikta siltuma sajutu, dvēselē jāpieņem zināmas sākotnējas spējas. Ar „spēju“ Beneke pie tam nedomā senākās psiholoģijas par īpašām būtībām hipostazētus šķiru jēdzienus, kā piem. sapratne, iztēle u. t. t., kas tiecas izskaidrot visai sarežģītus procesus, atvedinot tos uz attiecīgu spēju. Beneke atzīst Herbarta iebildumus pret šo „spēju“ teoriju. Viņš tomēr dibināti atzīst, ka psiholoģija nevar vispār iztikt bez spējas jēdziena, bet tas jāattiecina uz elementāriem procesiem, vispirms sajutu procesiem. Ir arī savs empīrisks pamats tam, ka šais „sākotnējās spējās“ viņš redz nevis tikai pasīvas iejēmības, bet dzīvas pēc kairinājumiem, un ka kairinājuma piemērotībā vai nepiemērotībā spējai viņš ierauga tīksmes un netīksmes avotus. Vēl mūsu dienās psiholoģijā sastopamo izteicienu „pēdas“ radījis Beneke tā psihiskā momenta apzīmēšanai, kas paliek no sajutas vai uztveres un atkal izpaužas to atdarinājumā (atcerē). No vienādu un līdzīgu elementāru procesu asociācijas (saistījuma) Beneke izskaidro komplicēto procesu rašanos. Salīdzinot ar dvēseles dzīves vēlāko attīstību, cilvēkam iedzimtajām „pirmspējām“ („sākotnējām spējām“) ir pakārtota nozīme², lielāks svars liekams uz sākotnējo spēju, pēdu un asociāciju attīstības ietekmēšanu (ar iedarbojošos kairinājumu regulēšanu) un tādējādi — individa „audzināšanu“. Šādā kārtā Beneke, pamatojoties uz savas

¹ Mums tomēr tas vispirms „jāuztver“, un pie tam iespējama maldīšanās.

² Pēc jaunākiem pētījumiem par psihisko īpašību pārmantošanu šāds uzskats nav dibināts.

psicholoģijas, izveidojis arī „audzināšanas un mācīšanas teoriju“, kurai tomēr bija daudz mazāka piekrišana nekā Herbarta teorijai.

§. 4. Šopenhauers.

1. **Dzīve, darbi un personība.** Arturs Šopenhauers (*Schopenhauer*, 1788.—1860.) bija kāda Dancigas lieltirgotāja dēls. Viņa māte sarakstījusi romānus, kas vēlāk tikuši daudz lasīti. Pēc tēva nāves viņš pārmainīja tirgotāja karjēru pret zinātnieka. Šopenhauers studēja Getingā un Berlīnē (arī pie Fichtes). Trīsdesmitgadu vecs viņš pabeidza savu galveno darbu „Pasaule kā griba un priekšstats“ („Die Welt als Wille und Vorstellung“), kas iznāca 1819. gadā, bet ilgu laiku palika gluži neievērots. Arī kā privātdocentam Berlīnē (kopš 1820. g.) viņam nebija panākumu. Pēc daudzajiem ceļojumiem, sākot ar 1831. g. līdz pat savai nāvei Šopenhauers dzīvoja kā privātzinātnieks Frankfurtē p. M. Viņa vēlākie raksti pēc būtības tikai papildina un paplašina viņa galveno darbu, kurā viņa filozofiskā attīstība jau sasniegusi noslēdzošo augstāko punktu.

Ja kāda filozofiska sistēma atspoguļo sava radītāja raksturu, tad vispirmā kārtā tas sakāms par Šopenhauera sistēmu. Pasauli viņš iztulko pēc sava e. s. Kaislīga temperamenta apspiestas un nepiepildāmas dziņas, augsti kāpināts jūtīgums pret paša un citu ciešanām, bet līdzās tam tīrās atziņas un mākslinieciskas baudīšanas svētlaipe — visi šie Šopenhauera personības momenti sastopami arī viņa filozofijā, kas ir ne tikai viņa intelekta sasniegums, bet reizē viņa ģeniālās, intuitīvās mākslinieka dabas ražojums. (Šopenhauera kopotu rakstu kritiski-zinātnisks izdevums iznācis 15 sējumos P. Deu-sena redakcijā).

2. **Šopenhauera atziņas teorija un metafizika.** Ja arī Šopenhaueru stipri ietekmējuši Fichte (un Šellings), taču viņš pats allaž uzsver vienīgi savu atkarību no Kanta (un līdzās tam no Platōna un indiešu literatūras). Bet viņš uztvēris un tālākizveidojis Kanta sistēmu tādā garā, kā to nebija domājis Kants. Mūsu pieredzes pasaule viņam tāpat kā Kantam ir „parādība“, konstituēta pārstrādājot sajutas piemēroti telpas

un laika uzskatāmības formām un katēgorijām. Pēdējās viņš tomēr mēģina atvedināt uz vienu vienīgu, cēlonību, kurā viņš saskata ne tikai sapratnes jēdzienu (Kanta izpratnē), bet arī uzskates formu (līdzīgi telpai un laikam). Cēlonība ir vienīgā vadītāja doma katrai zinātniskai izziņai; tā izseko cēloņu virknei aizvien tālāk ejot atpakaļ, bet tā nedrīkst apstāties pie kāda tā sauc „pirmā cēloņa“. Cēlonība nav „važoņa rati, kurus var pēc patikas apturēt“. Arī visi cilvēka gribas akti un darbības padoti cēlonības likumam, tos pilnā mērā nosaka (dēterminē) cilvēka empīriskais raksturs, tie ir tā tad nepieciešami. Bet zinātniskā izziņa, kas tādējādi noved pie cēloniski nepieciešamu procesu virknes, kurai nav nedz sākuma, nedz gala, konstatēšanas parādību pasaulē, tura mūs cieši šķietamības valstībā. Kants noteikti noraidīja „parādības“ (Ercheinung) identificēšanu ar „šķietamību“ (Schein), Šopenhauers turpretim redz mūsu priekšstatītajā pasaulē tikai „šķietamību“ un „māņus“, maldinātāju „Maijas plīvuru“ (kā viņš to labprāt apzīmē, lietājot izteicienu, kas jemts no indiešu filozofijas). Bet mūsu „metafiziskā“ prasība spiež mūs iztulkot nepārredzamo lietu daudzību telpā un laikā kā vienas būtes parādības. Daudzības sakne nav vis reālītātē, bet vienīgi cilvēka uzskates formas — telpa un laiks — ir *principium individuationis*, t. i. pamats, kādēļ mums parādās individuālu būšu daudzība.

Šī monistiskā pasaules iztulkošana notiek ar ģeniālu intuīciju (šai ziņā Šopenhauers ir vienis prātis ar Šellingu un romantiķiem). Bet atslēgu šai pasaules iztulkošanai sniedz mums mūsu pašu es. Mēs esam sev doti ne tikai kā miesa, bet mēs uztveram sevi ar pašuzskati mūsu dziļākā būtībā kā — gribu, dzīvot gribu. Mūsu psihiskās norises īsto kodolu sastāda akla dziņa un cenšanās, gribēšana gribēšanas dēļ, un izejot no tā mēs arī izprotam visu parādību pasauli: tā ir „lieta par sevi“ — griba. Griba ir „viens un viss“, gan nevis kāda dievišķīga, bet akla, neprātīga un pie tam klūmīgi fātāla būtība. Jo gribēšana ir pastāvīga neapmierinātība, un tāpēc ilgstoša netīksme. Katra tīksme ir tikai negātīva, t. i. tikai netīksmes mitēšanās; un tā ir tikai pārejoša; jo tā atkal pārvēršas garlaicībā, un jaunas iekāres moka sākas atkal.

Bet vienējā pirmgriba izpaužas, „objektīvējas“ trijās galvenās pakāpēs: neorganiskajā valstī, kur cēlonis parādās kā mēchaniski darbīgs; organiskajā, kur tas parādās kā „kairinājums“; apziņā, kur tās parādās kā „motīvs“. Tas, kas darbojas kā smagums, kā magnētisks spēks, kā dzemdināšanas un augšanas dziņa — viss tas pēc būtības ir „griba“. Plaušu būtība ir elpošanas griba, zobi, rikle, un zarnas ir uztura dziņas parādība, izsalkuma objektīvais aspekts.

Sugu pakāpenību, kurās atklājas vienējā griba, Šopenhauers (pievienojoties Platōnam) uztver kā idejas. Tās zināmā mērā stāv vidū starp gribu un parādību pasauli (ar tās sadalīšanos individos); tās sastāda ilgstošās formas, ideālos tipus, kas tikai kurmēr (aptuveni) notēlojas atsevišķajās parādībās. Neorganiskās pasaules vispārīgie dabas spēki ir it kā pamata bašs „pasauļu simfonijā“, augu un dzīvnieku pasaules spēki — harmoniskās vidējās balsis, cilvēku dvēseles spēki — vadošā, nozīmes pilnā melodija. Kad organizētāji dabas spēki beidzot darinājuši cilvēka smadzenes, tad pēkšņi radusies telpas un laika pasaule, pasaule kā priekšstats. Smadzenes nav nekas cits kā izziņas griba. Smadzenēs aklā griba tā sakot aizdedzinājusi lāpu, lai apgaismotu sevi un sasniegtu savus mērķus, pamatojoties uz vērīgām pārdomām. Intellekts tā tad stāv vispirms caurcaurēm gribas kalpībā, un tā tas paliek cilvēku lielākajā daļā arī visu mūžu (kā to Šopenhauers ar lielu psiholoģisku skadrumu sīki aprāda). Bet kas nav sasniedzams caurmēra cilvēkam, „dabas fabrikas precei“, to panāk māksliniecis-kais un filozofiskais ģenijs. Filozofiskajā pasaules aplūkojumā un mākslā ģeniālais cilvēks paceļas līdz neieinteresētai idejas skatīšanai, un ar to paceļas pāri individuālā aplokam un pāri atkarībai no personīgām iekārēm un interesēm. Mākslas darbs notēlojas mums kā kaut kas sevī noslēgts, pašpeticīgs, kuŗa baudīšanā mēs pakavējamies apmierināti, neprasot — saskaņā ar cēlonības domu — pēc kaut kā cita, kas atrodas ārpus tā. Mūzikā Šopenhauers redz vispilnīgāko mākslu, jo tā attēlo nevis kā pārējās mākslas tikai atsevišķas idejas, bet ir pašas pirmgribas tiešs attēlojums ar tās nemitīgo bangošanu un trauksmēm, ar tās ilgām un ciešanām.

3. **Šopenhauera ētika un atpestīšanas mācība.** Uz atskārtas, ka katra gribēšana pēc būtības ir neauglīga un neved ārā no klūmes, un uz atziņas, ka visu īpatņu gribas ir tikai vienas pirmgribas parādības, dibinās arī Šopenhauera mācība par tikumību un atpestīšanu. Viņa ētika tā tad pamatota metafizikā. Tikumiskā pamatjūta ir līdzcietība: mūsu darbība ir laba, ciktāl tā tiecas remdināt citu būšu (cilvēku vai dzīvnieku) ciešanas, izejot no pārlicības, ka viņu būtība ir vienlīdzīga ar mūsējo. Bet līdzcietība (tāpat kā arī nogremdēšanās filozofijā un mākslā) atbrīvo mūs tomēr tikai uz neilgu laiku no kalpības gribai, akļai dzīvot gribai. Lai mēs ilgstoši atbrīvotos no gribas kļūmīgās fātālītātes, mums jā noliedz pati šī griba. Tas netiek panākts ar pašnāvību. Pašnāvība, kas izdarīta tādēļ, ka dzīvē laime nav sasniedzama, notiek nevis aiz gribas noliegšanas, bet gan apstiprināšanas; un šāda nesalauzta individuāla griba atkal iemiesosies. Atpestīšana iespējama vienīgi tad, ja katras gribēšanas kļūmīguma atskārta kļūst par „kviētīvu“ (t. i. nomierināšanas līdzekli) gribai, ja iestājas pilnīgs gribas trūkums, visu dziņu, it īpaši dzimuma dziņas nomākšana, kā mēs to novērojam pie indiešu grēku nožēlotājiem un kristīgajiem askētiem. Bet šāda dzīvot gribas noliegšana var kļūt īstena ar brīvības aktu. Citādi visas mūsu darbības noteic (determinē) mūsu „empīriskais raksturs; bet pēdējais ir mūsu „intelligiblā“ rakstura parādība laikā un telpā, proti, laikam pāri stāvošas brīvas gribas parādība, kuŗas dēļ īpatnis ir tas, kas viņš ir, un kuŗas dēļ viņš jūtas atbildīgs par visām savām darbībām, ja arī tās ar nepieciešamību izraisās no viņa (empīriskā) rakstura. Tikai principiālajā dzīvot gribas noliegšanā parādās arī intelligiblā brīvība, kas pienākas gribai kā „lieta par sevi“. Šādā individā notiek nevis rakstura pārmaiņa, bet gan tā pilnīga iznīcināšana; un ja tas mirst, tad griba, kas ir viņa metafiziskais kodols, vairs neiemiesosies, jo tā ir izdzisusi un iznīcināta; tā ieiet nebūtībā, budistu nirvānā.

Gan parastajam cilvēkam tā neliekas atpestīšana, bet gan iznīcināšana. Bet kas tā saceļas pret izkušānu nebūtībā, tā ir tikai „dzīvot griba, kas esam mēs paši, tāpat kā tā ir mūsu pasaule“. „Nebūtība“ tā tad ir relatīva. „Kas paliek pāri pēc gri-

bas pilnīgas iznīcināšanas, tas visiem tiem, kas vēl gribas pilni, liekas, protams, nebūtība (nekas, *Nichts*). Bet, otrādi, tiem, kuŗos griba pārvērtusi un noliegusi sevi, visa mūsu tik ļoti reālā pasaule ar visiem tās saules un piena ceļiem ir nebūtība.“

4. **Šopenhauera filozofijas novērtējums.** Šopenhauera sistēma stāv visasākā pretstatā Hēģela sistēmai (ko viņš bieži vien nozākājis). Hēģelis redz racionālajā, „idejā“ patieso īstenību, Šopenhauers turpretim par pasaules kodolu uzskata irracionālo, aklo, neprātīgo gribu. Aiz šā iemesla viņi arī tik gluži dažādi apspriež visu vēsturisko. Hēģelis redz tanī progresējošu attīstību, kas ved pie vērtīga rezultāta, gara pašsajēgšanas, Šopenhaueram patiesā vēstures filozofija pastāv „atskārtā, ka visās bezgalīgajās pārmaiņās un to jucekļi allaž tomēr izpaužas tikai viena un tā pati nemainīgā būtība, kas šodien rosās tāpat kā vakar un vienmēr.“ Šī viena būtība ir griba, kas izpaužas mainīgajās formās aizvien atkal tanī pašā bezjēdzīgumā un kļūmīgumā. Tādējādi Š. raugās uz vēsturi ar nesaprašanu un nicināšanu. Viņš to neuzskata par „zinātņi“, un tai nav nozīmes viņa pasaules uzskatā. Pēc mistiķu parauga viņš grib tieši pacelties no laicīgā pie bezlaicīgi-mūžīgā.

Tāpat kā Hēģela mācībā, kur „prātīgais“ un „īstenais“ tiek identificēti, paliek neizskaidrojams, kāpēc vispār pasaulē pastāv neprātīgais un bezvērtīgais, tā Šopenhauera mācībā prātīgā un vērtīgā pastāvēšana pasaulē paliek neatrisināta mīkla. No absolūti irracionāla pasaules pamata, aklas gribas, nav atvasināmas idejas un līdz ar to gribas objektīvāciju likumīgie (racionālie) tipi. Tāpat paliek neizskaidrots cilvēka intelekts ar tā likumīgajiem rosības veidiem.

Šopenhauers arī konsekventi neievēro monistisko pamatuzskatu, ka katra daudzība un individuācija ir tikai „parādība“, bet „lieta par sevi“ ir tikai vienējā griba. „Idejas“ nodibina „daudzību“, kas tomēr stāv pāri parādību pasaulei. Tāpat cilvēku daudzībai tiek pieņemta „intelligīblu“ raksturu daudzība.

Beidzot, mainās arī pirmgribas uztvērums, ja jāpierāda tās kļūmīgums. Sākumā tā tiek apzīmēta par bezmērķa gribu, kas negrib neko citu, kā vienmēr tikai gribēt. Bet tā kā gribēšana tai ir vienmēr iespējama, tad tai īsteni būtu jābūt vienmēr apmierinātai, tā tad aplaimotai gribai. Griba tiek tomēr uztverta arī kā tīksmes, laimes griba (kas tai taču nav sasniedzama). Bet ja pasaules vērtība tiek noteikta vienīgi atkarībā no vie-dokļa, vai pasaules gaita rezultējas ar tīksmes vai netīksmes pārsvaru, tad šāds vērtēšanas veids ir gaužam vienpusīgs, jo cilvēki arī citu ko augsti vērtē un pa daļai vērtē vēl augstāki nekā tīksmi; lai atgādājamies vērtību, kāda tiek piešķirta atziņai, mākslai, tikumiskajai darbībai. Bet arī dzīves vērtības novērtējums pēc tīksmes kritērija dažādos cilvēkos būs ārkārtīgi dažāds, atkarībā no viņu dažādajām baudu un ciešanu spējām, veselības un dzīves likteņiem. Šopenhauera pesimistiskais vērtējums nav tā tad vispārnozīmīgs. Šis pesimisms ir tomēr raksturīgs kultūras laik-

metam, kuru, pateicoties reliģijas ietekmei, bija pārjēmusi prasībā pēc absolūti vērtīga gala mērķa, bet kas bija pazaudējis ticību tā sasniedzamībai. Šāds pesimisms daudzkārt novērojams romantikā. Zīmējoties uz Šopenhauera personīgo „pesimismu“, vērā liekama Ničses piezīme („Morāles ģenealoģija“, III, 7): „Nevērtēsim, proti, pārāk zemu to, ka Šopenhaueram, kas dzimumdzīvi faktiski uzskatījis it kā par savu personīgu ienaidnieku (ieskaitot tās rīku, sievieti, šo „instrumentum diaboli“), bija v a j a d z i g i ienaidnieki, lai paliktu labā omā; ka viņš mīlēja niknus, žultainus, melnizaļus vārdus; ka viņš skaistijās, lai skaistos, aiz kaislības; ka viņš būtu palicis slims, būtu palicis pesimists (— jo viņš tāds nebija, lai cik viņš bija gribējis tāds būt) bez saviem ienaidniekiem, bez Hēgela, sievietes, juteklības un visas esamības, eksistēšanas gribas. Citādi Šopenhauerš nebūtu palicis šai pasaulē.“

Jebšu mēs varam apkarot Šopenhauera sistēmas pamatdomas, atsevišķi ņemot tā sniedz mums daudz dziļdomīga un asprātīga, it īpaši savā aistētiskajā, psiholoģiskajā un ētiskajā daļā; tā arī vērsusi asu skatu uz esamības drūmākām pusēm un pārvarējusi apgaismības laikmeta bieži patiesībā visai seklo optimismu. Bet no dibināta pesimisma nevajaga secināt gribas un dzīves noliegšanu. Dzīves augstāko vērtību var pat atrast hērōiskā cīņā pret visām grūtībām un visu nospiedošo un tādejādi gūt prieku par savas paša gribas varu — kā mēs to piem. redzam pie Ničses.

5. Šopenhauera ietekme. Gan taisni Šopenhauera pesimisms sagādāja viņa darbiem, sākot ar 50-tajiem gadiem, visai plašu izplatīšanos, jo tas sastapa radniecīgas noskaņas, it īpaši tālaika neapmierinošo politisko apstākļu dēļ. Šo izplatīšanos visai veicināja arī viņa skaidrais, spēcīgais un asprātīgais rakstības veids.

Richards Vāgners (kas sākumā bija Feierbacha cienītājs) un viņa piekritēji cildināja Šopenhaueru, kas prata ar jo lielu spožumu izteikties par mūziku, kā s a v u filozofu, un dižais meistars savā „Nibelungu gredzenā“ izteicis pasaules uzskatu, kas daudzējādā ziņā atgādina Šopenhauera pasaules uzskatu. Šopenhauera pesimistiskais monisms tāpat stipri ietekmējis rakstniekus Maksi Jordanu un Frīdrihu Špilhagenu.

No filozofiem, kas stāv Šopenhaueram tuvu, minēsim F. M a i n l e n d e r u († 1876. g., „Philosophie der Erlösung“, 2 sēj. 1876.—1894.), J. B ā n z e n u († 1881. g., „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt“, 2sēj., 1880.—1881.), P. D e u s e n u (1845.—1919., filozofijas profesoru Kīlē, „Elemente der Metaphysik“ 1877., 7. izd. 1921.), kas nodibināja Šopenhauera biedrību, kuŗa kopš 1911. g. izdod gada grāmatas.

6. Budisms Vācijā. Šopenhauera filozofijas ierosmē Vācijā kļuva pazīstams budisms un atrada piekritējus. Šopenhaueram pašam viņa darba istabā atradās Budas statuja, „par zīmi tam, kas valda šais sv. mājokļos“. Līdz ar budismu viņš bija pārliecināts, kas katra dzīve ir ciešanu pilna; ka griba ir šo ciešanu avots, bet ka no esamības necīguma atziņas rodas dzīvot gribas noliegšana un līdz ar to tiek panākta atpestīšana no ciešanām, „nirvāna“ — gan parasti tikai pēc gaŗas atdzimšanu virknes.

Budistiskas domas un noskaņas sastopamas arī Richarda Vāgnera darbos; „Skrejošais holandietis“ simbolizē cilvēku, kuŗu dzenā dzīvot gribas nemiers un kas ilgojas pēc atpestīšanas; līdzīgas ilgas pēc nirvānas mēs sastopam „Tristānā“ un „Parsivālā“. „Holandietim“ līdzīga simboliska nozīme ir mūžīgā žīda tēlam Roberta Hamerlinga „Ahasvērā“. Budistiskas noskaņas izmanāmas arī H. Lorma dzejā. Atzīmējams arī P. Deusena indiešu filozofijas attēlojums („Vispārīgā filozofijas vēsture“, I. sēj. 3 daļās, 1894.—1908.). — Par budistiskajiem un tiem radniecīgajiem teozofiskajiem virzieniem sk. šās „Filozofijas vēstures“ V. sēj. („Tagadnes filozofija“).

5. §. Feuerbachs.

1. **Dzīve un darbi.** Ludvigs Feuerbachs (Feuerbach) piedzimis 1804. g. Landshūtā Bavārijā. Viņa tēvs bija slavenais jūrists Anselms Feuerbachs, bet brāļa dēls — gleznotājs, arī Anselms Feuerbachs. Sākumā viņš studēja teoloģiju pie racionālistiskās apgaismības teoloģijas pārstāvja Paula (*Paulus*) un Hēgeļa piekritēja Dauba Heidelbergā. 1924. g. Feuerbachs pārgāja uz Berlīni, lai klausītos pašu Hēgeli. Tur viņš pilnīgi piegriezās filozofijai un habilitējās (kā Hēgeļa piekritējs) 1828. g. Erlangā. 1830. gadā Feuerbachs laida klajā anōnīmi kādu ļoti radikālu rakstu „Domas par nāvi un nemirstību“ ar „teoloģiski-satirisku kseniju“ pielikumu. Tas tika aizliegts. Feuerbachs kļuva zināms kā šā raksta autors, un lai gan nākamajos gados viņš publicēja vairākus krietnus darbus filozofijas vēsturē, tomēr, ievērojot tālaika apstākļus, viņam nebija izredžu tikt uz priekšu akadēmiskajā darba laukā.

Kopš 1836. g. Feuerbachs dzīvoja Brukbergā, kādreizējā markgrāfu medību pilī vidus franku zemē, kur viņa svainim piederēja porcellāna fabrika, kuŗā viņš iestājās par līdzīpašnieku ar savas sievas kapitālu. Šeit viņš varēja brīvi no visiem ārējiem ierobežojumiem pilnīgi nodoties filozofijas pētījumiem. Aizvien jo lielākā mērā Feuerbachs raisījās valā no Hēgeļa ietekmes, un viņa brieduma gadu filozofiskos pamatuzskatus vislabāki varam izprast taisni no viņu pretstata Hēgeļa filozofijai. Tas, kas Hēgeļa sistēmā stāv centrā: absolūtais gars, tiek uzverts kā cilvēka darinājums, un tas vēršas uz ārieni; kas Hēgeļa sistēma bija vienīgi gara pašatteikšanās: daba, tas Feuerbacha mācībā nostājās centrā un tiek uzskatīts par garīgās dzi-

ves nesēju. Ka Feuerbachs bija skaidrībā par šo principiālo pretstatību Hēgelim, to rāda viņa „Hēgeļa filozofijas kritika“ (1839.). Hēgeļa „absolūtais“ gars ir tikai „teoloģijas mirušais gars“, kas kā spoks vēl staigā apkārt Hēgeļa filozofijā¹. Šī filozofija patiesībā ir „par loģiku padarīta teoloģija“, „racionāla mistika“. Ja Hēgelis māca, ka dabu statījusi ideja, tad tā esot tikai spekulatīva izteiksme senajām teologu mācībām, ka dabu radījis Dievs. Pats absolūtais gars nav nekas cits, kā cilvēka aprobežotais subjektīvais gars, vienīgi abstrakti domāts. Pēc Hēgeļa mācības tas atklājas mākslā, reliģijā un filozofijā. Tas patiesībā nevar nozīmēt nekā citu kā: māksla, reliģija un filozofija ir absolūtais, augstākais garā, un proti, cilvēka garā. To, kas ir viņa ražojums, Hēgelis atraisa no viņa un stāda viņam pretim kā absolūto būti. Līdz ar to ir noskaidrota arī Feuerbacha reliģijas filozofijas pamatdoma un tās pretstatība Hēgeļa reliģijas filozofijai. Ticības un zināšanas sadarbību, pēc kā centās Hēgelis, Feuerbachs izskaidro (savā rakstā „Filozofija un kristietība“, 1859.) par „meliem attiecībā pret ticību un par meliem attiecībā pret prātu“, par „patvaļas spēli, kur ticība māna savā labā prātu un prāts savukārt — ticību“. Savā galvenajā darbā „Kristietības būtība“ (1841.) Feuerbachs attēlojis savu paša reliģijas filozofiju, ko viņš plašāki iztirzājis „Priekšlasījumos par reliģijas būtību“ (1848./49.) un no atstātajiem rakstiem publicētajā „Teogonijā“.

Vecumā Feuerbachu piemeklēja rūpes par dzīves iztiku un slimība. Fabrika, kurā viņš bija ieguldījis savu īpašumu, bija jāslēdz. 1860. g. viņš pārcēlās uz Rechenbergu, Nirnbergas priekšpilsētu. Savos vēlīnajos gados Feuerbachs nodarbojās it īpaši ar ētiskajiem jautājumiem. Vairākkārtīgi triekas ķerts viņš mira 1872. gadā. (Kopotus rakstus izdevuši V. Bolins un F. Jodls 10 sējumos, 1903.—1911.).

2. Feuerbacha atziņas teorija. Ilgu laiku Feuerbachu atzina tikai kā reliģijas filozofu, bet viņa reliģijas filozofijas pamatā atrodas labi pārdomāts pasaules un dzīves uzskats (ko viņš pats gan nav izteicis noapaļotā formā).

¹ Ne gluži nedibināti; lai atceramies, ka jau Hēgeļa jaunības attīstības periodā teoloģiskās intereses viņam bija pārsvarā.

Atziņas teorijā viņš vispirms mēģina atkal ierādīt savas tiesības jutekliskajai uztverei. Pretstatā spekulatīvajam ideālismam, kas domāja spējam radīt zinātņi tiri loģiskā ceļā, ar „jēdzienu dialektisku pašattīstīšanos“ (kā Hēģeļa mācībā), Feuerbachs turas pie ieskata, ka priekšmets tiek dots tikai ar jutekliem, nevis ar domāšanu. Bet viņš pie tam nav vienpusīgs sensuālists. Viņš atzīst arī domāšanas nozīmi. „Ja atņem domāšanu, tad jutekļu priekšmeti nav nekas cits, kā nenozīmīgi attēli un zīmes.“ Domāšanai vispirmāk jāsavieno un jāiztulko jutekliskās sajutas. Gan, ja domāšanu nošķirjam no juteklības, tā netiek tālāk par formāli-loģisko identitāti, domāšana nepaplašina atziņu. To viņa panāk tikai savienojoties ar juteklisko pieredzi, kas pastāvīgi sniedz jaunu vielu un rūpējas arī par domāšanas nepieciešamajiem pārļabojumiem.

Feuerbachs uzskata par bezcerīgu pasākumu, mēģināt pilnīgi izprast īstenību ar domāšanu, pilnīgi racionālizēt to. „Īstenība attēlojama domāšanā nevis veselos skaitļos, bet tikai daļu skaitļos. Tas izskaidrojams ar domāšanas dabu, kuŗas būtība ir vispārība, atšķirībā no īstenības, kuŗas būtība ir individuālitate.“ Īstenība tiktāl neizmērijami bagātāka nekā mūsu domāšana. Noslēgtā jēdzienu sistēma, kas attēlotu visu pasaules sakaru, nav iespējama. Atsevišķo zinātņu vispārīgākie priekšnosacījumi un rezultāti pēc vajadzības allaž pārveidojami.

Salīdzinot ar Hēģeļa jēdzienu reālismu, Feuerbachs ir caurcaurēm nōminālists. Mums gan vajadzīga jēdzienu veidošana ar abstrakcijas palīdzību, lai vienkāršotu dotā juceklīgo daudzējādību, bet vispārība, kas sastāda jēdziena saturu, neeksistē vis reāli, bet vienīgi mūsu domāšanā kā vārdu nozīme. Īstena is tomēr ir individuāls un tādēļ tas nav bez atlikuma jēdzieniski izprotams un dēfinējams, bet gan ir tiešas, uzskatāmas atziņas priekšmets.

Mūsu pārliecība par uzskatāmi dotā īstenību pēc F. domām sakņojas nevis jutekliskajās sajūtās, bet arī jūtās, priekā un ciešanās, un cilvēku daudzībā; „objekta“ jēdziena iegūšanā mums par vidnieku noder „tu“ jēdziens.

3. Feuerbacha nāturālistiskais pasaules uzskats. No subjektīvā viedokļa raugoties, daba ir cilvēka darinājums, cilvēka

būtes atklāsme. Jo radījumi ar citādiem jutekļiem vērotu dabu gluži citādi. Bet cilvēks nerada dabu (ja arī tas tikai savā apziņā kļūst skaidrībā par šās dabas eksistenci). Tā uzmācas viņam, un bez dabas nevar izprast nedz cilvēka esamību, nedz būtību. D a b a ir mūžīgā, neradusies būte, pirmā laika, bet nevis vērtības ziņā. Cilvēks ir vēlinākā, atkarīgākā, trūcīgākā būte, bet pie tam augstākā. Viņš ir nācis no dabas, bet kā tīra dabas būte viņš vēl nebija „cilvēks“, par tādu viņš kļuvis vienīgi kultūras un tās vēsturiskās attīstības dēļ.

Mēs nevaram iziet ārpus dabas vai aiziet aiz tās, ja negribam noklist fantastiskās spekulācijās. Daba nav kādas no viņas atšķirīgas būtes veice, bet patstāvīga, vienīgi no sevis saprotama īstenība. Doma, ka tai nav sākuma un gala, nerunā pretim prātam, bet vienīgi mūsu aprobežotībai un ērtībai, kas nemitīgās pārējas vietā no cēloņa pie cēloņa stata mūžīgo d i e v ī b u. Bet pēdējā nav nekas cits, kā hipostazēts, t. i. par patstāvīgu būti paaugstināts un personificēts cēloņa jēdziens. Ja teologi apgalvo, ka bez Dieva esamības daba nebūtu izskaidrojama, tad patiesais stāvoklis ir taisni otrāds: ja būtu Dievs, tad nebūtu izskaidrojama taisni pasaules esamība, jo tā būtu lieka. Ja eksistē pilnīga būte, kam gan vajadzīga vēl kāda nepilnīga?

Absolūto nevar arī domāt kā apzinātu, kā personīgu; jo es-apziņas, personības priekšnosacījums ir ne-es. Personība tiktāl ir nepieciešami galīga; tā ir patība, kas norobežojas no visa cita (ar ko tā tiek ierobežota). Ja absolūtais nav apzināts, tad no otras puses absolūtais, bezgalīgais mīt apziņā. „Apziņa stingrajā jeb īstenajā nozīmē un bezgalīgā apziņa nav šķīrāmas viena no otras. Ierobežota apziņa nav apziņa. Apziņa savā būtībā ir visuaptveroša, bezgalīga. Bezgalīgā apziņa nav nekas cits, kā apziņas bezgalības apziņa.“ Šais nolikumos izpaužas aizvien vēl pastāvošais Feuerbacha sakars ar Hēgeli. Taisni šī līdzdalība bezgalīgajā atšķir pēc viņa domām cilvēku no dzīvnieka, kas pēc savas iekšējās būtības paliek allaž galīgs. (Šāds uzskats paceļ arī Feuerbachu pāri parastajam naturālismam.)

Tas, ko parasti sauc par dabas mērķpiemērību, nav nekas cits, kā tās vienība, iekšējais sakars, kuŗā viss dabā eksistē un darbojas. Viņa nav (kā to īstenībā bieži pieņem)

Reliģiōzajiem priekšstatiem, saka F., gan nav nekādas patiesības vērtības, bet tie jāizskaidro psiholoģiski viņu izcelšanās momentos un viņu saturā. Tā jāsaprot Feiebaha teze: „Teoloģijas noslēpums ir antrpologija“. Reliģijas psiholoģija, proti, jāizveido ciešā sakarā ar vēsturisko pētniecību. Visas reliģijas ir vēsturiski radušās un izprotamas vienīgi no noteiktiem garīgiem apstākļiem un laika prasībām. Taisni tāpēc nav arī nevienas absolūtas reliģijas, kas būtu piemērota visiem laikiem.

Izskaidrojot reliģiju psiholoģiski un vēsturiski, Feiebaha mēģina to atvasināt galvenā kārtā no cilvēka dabas praktiskās puses. Cilvēks ir caurcaurēm trūcīga, atkarīga būte. Ar savu esamību un savām dzīves vajadzībām, ar sava darba izdošanos, sevis paša un savu tuvāko nodrošināšanu pret nāvi, slimību un briesmām, ar visām savām cerībām un bažām cilvēks jūtas iekļauts tādu spēku sakarā, kurus viņš nevar aplēst un pārvaldīt.

Cilvēka dzīves veidojumu noteic arī iekšējās spējas un gara dāvanas. Bieži viņš jūt, ka tumši spēki, kas mājo viņa krūtīs, pamudina viņu izdarīt darbus, kurus priekšā viņam jāapstājas ar šausmām.

Visi šie pieredzējumi ir cilvēkam jo iespaidīgāki, jo nepilnīgākas vēl viņa zināšanas par dabas likumiem, jo neattīstītāka viņa tehnika. Cilvēka iztēle piesavinās šos pieredzējumus. Cilvēks sākotnēji var saprast dabu un dabas norisi tikai no cilvēka viedokļa. Viņa darbības un ar to nosacītās norises atkarība no paša noskaņām un omas, mērķu statījumiem un gribas aktiem ir viņam labi zināma. Šo savu būtību un savas rosmes viņš (neapzinoties to) ieliek dabā; dabas procesi viņa acīs kļūst par cilvēkam līdzīgu un reizē pārcilvēcisku būšu izpausmēm. Kādas dabiskās dzīves iezīmes fantazija pie tam jo sevišķi izceļ un iztulko par dievišķīgām būtēm vai īpašībām un rosmēm, tas atkarājas no atsevišķo tautu īpašajiem eksistences nosacījumiem un viņu nacionālās iedabas. No tam arī ceļas dažāzādo dievību tēlu raibā pārpilnība. Bet reliģiōzo priekšstatu attīstība noris noteiktā virzienā; viņā, proti, novērojama pakāpeniska pāreja no ierobežotām, tikai vienas zināmas zemes īpatnībām atbilstošām nacionālām dievībām pie ūniversālām, vispārcilvēcīgām dievībām.

Bet fantazijas darbība, kas rada dievus un, beidzot, v i e n u Dievu, nav apzināts brīvs darbs, kā piem. mākslinieka darbība, tā ir neapzinīga un reizē dziļas nopietnības apgarota, jo viņu ierosina un vada spēcīgākās cilvēka prasības, jūtas un iegribas. Taisni tāpēc cilvēkam arī nepietiek ar dievu pasaules izveidošanu vien: cilvēks cenšas ietekmēt dievišķās būtes, un proti, gluži tādiem pašiem līdzekļiem kā cilvēkus — ar lūgšanām, dāvanām, upuriem; cilvēks tiecas izpētīt dievu gribu un piepildīt to, cilvēks pazemojas viņu priekšā.

Cilvēkam uz zemākās kultūras pakāpes tikai neliela dabas norises daļa liekas tik rēgulāra, ka modina domu par dabā valdošo likumību. Atziņa, ka k a t r a norise notiek pēc vispārīgiem likumiem, ir gluži vēlins garīgās attīstības produkts. Tas nostājas visasākā pretstatā katram reliģiozām uztveršanas veidam, jo pēdējam brīnums ir pats galvenais. Brīnumi vienmēr notiek tur, kur valda ticība brīnumiem. Ticība brīnumiem iet tiem papriekšu; tā ir viņu sākotne, nevis otrādi.

5. **Feierbacha ētika.** Feuerbachs tomēr neapmierinās ar reliģijas psiholoģisko izskaidrošanu; viņš reizē jo smalki izprot tās t i k u m i s k o saturu un mēģina to saglabāt. Ja dievība nav nekas cits, kā cilvēku vēlēšanos priekšmets, kas pārvērsts par īstenu būti, tad ir spēkā teze: kāds ir cilvēks, tādi viņa dievi. Tie ir cilvēka slepenākās patības izpaudumi. Dievībā cilvēks vēro savas paša būtes ideālo un bezgalīgo saturu, ko viņš, neapzināti, projicējis ārpus sevis. Līdz ar to reliģiozās ticības saturs ir tautas gara, tās kultūras iekšējās jēgas un jo sevišķi viņas tikumības smalkākais pārbaudījuma līdzeklis. Ja no reliģiozo priekšstatu satura atņemam visu to, kas ir fantazijas darinājumi par pārcilvēcisku varu un darbības veidu, tad pāri paliek pakrietināta cilvēcība, tikumiskie ideāli. Cilvēka uzdevums — strādāt ar paša spēkiem pie šo ideālu realizēšanas. Ja, piem., pēc kristīgās mācības Dievs cieš un mirst par cilvēkiem, tad tas nenozīmē neko citu, kā: kas cieš par citiem un atdod savu dzīvību, rikojas dievišķi, ir pārējiem cilvēkiem Dievs. Un tādējādi visi morāliskie prēdikāti, kas tiek piešķirti Dievam, atbrīvojami no viņu reliģiozā ietērpuma, un tie izprotami un novērtējami kā tīri cilvēcisku ideālu saturs.

Garīgi un tikumiski nobriedušajam svarīgākās cilvēciskās attiecības neiegūst vispirmāk savu vērtību un svaidījumu ar priestera svētību. „Tās ir morāliskas tikai tur, kur tām ir reliģioza nozīme pašām par sevi. Svēta lai tev ir draudzība, svēts lai ir īpašums, svēta lai ir laulība, svēta lai ir ikviena cilvēka labklājība, bet svēta pati sev un par sevi.“

Par ētikas pamatu Feibachs uzskata cilvēku attiecības savā starpā, „e s“ attiecību pret „t u“. Attieksmē pret „tu“ „es“ vispirmāk attīsta visas savas būtības bagātīgo saturu. Kalpojot citiem, šķietami atsakoties no sevis, „e s“ vispirmāk nonāk pie savas dziļākās patības. Savstarpīguma, savstarpīgas izpaļdzēšanas spiedošā vara ir kopdzīves dzīvā sākotne. Bez cilvēku daudzības, bez cilvēku kopdzīves nebūtu nekādu tikumisku likumu un apspriedumu. Dziņa pēc laimības ir visiem cilvēkiem iedzimta; bet tā kā visos cilvēkos tā ir vienāda, tad paceļas prasība — ierobežot sevi un respektēt citus. Bez tam arī citu aplaimošanā var atrast savu paša laimi. Egoisms gan ir „visu netikumu cēlonis, bet arī visu tikumu cēlonis“. Tas sakāms ne tikai par individuālo, bet arī par sociālo egoismu; jo pastāv arī ģimeņu, korporāciju, draudžu un nāciju egoisms. Īpatņu rīcības veidus, kas kopībai un tās locekļiem derīgi vai kaitīgi, kopību egoisms padarījis par tikumiem vai netikumiem.

Tāpēc nav arī jābaidās, ka līdz ar ticību Dievam izzudīs arī izšķirība starp labo un ļauno, taisnību un netaisnību. Tā pastāv un pastāvēs, cik vien ilgi sastopama izšķirība starp „es“ un „tu“, īpatni un kopību. Ateisms tā tad neapmierinās tikai ar iznīcinošu kritiku; reliģijas vietā tas liek ētiskumu. „Vinnasaulē noliegšanas seka ir šās pasaules apstiprināšana; labākas dzīves debesīs noraidīšana ietver sevī prasību, ka dzīvei šās zemes virsū jāklūst labākai; labāku nākotni tā pārvērš no bezdarbīgas, pasīvas ticības priekšmeta par pienākuma, cilvēka pašdarbības priekšmetu.“ „Ja mēs vairs nevis ticam labākai dzīvei, bet gribam to, un proti, nevis atsevišķi, bet ar kopīgiem spēkiem gribam, tad mēs arī labāku dzīvi radīsim, tad mēs novērsīsim vismaz lielās, brēcošās, sirdi plosošās netaisnības un ļaunumus, no kā cilvēce līdz šim cieta. Bet lai to gribētu un panāktu, Dieva mīlestības vietā mums jāliek cilvēku mīlestība kā vienīgā patiesā reliģija,

dievticības vietā — ticība cilvēkam kā tādām, viņa spēkam, ticība, ka cilvēces liktenis neatkarājas no būtes, kas stāv ārpus tās vai pāri tai, bet no viņas pašas; ka cilvēka vienīgais velns ir cilvēks, rupjais, mānīcīgais, savtīgais, ļaunais cilvēks, bet arī cilvēka vienīgais Dievs ir — cilvēks.“

6. **Feierbacha vēsturiskā nozīme.** Feierbacha antrpologismu, t. i. uzskatu, ka cilvēks stāv filozofiskā aplūkojuma centrā, var uzlūkot par pāreju no spekulatīvā ideālisma uz materiālistismu un pozitīvismu. Daudz stiprāku iespaidu nekā uz isto filozofiju Feierbachs atstāja uz vispārīgo garīgo dzīvi. Feierbacha rakstiem, it īpaši viņa reliģijas filozofijai veltītajiem darbiem, četrdesmitajos gados bija liela piekrišana liberāli un opozicionāli noskaņotās aprindās, sevišķi jaunākā paaudzē. Sociālists Engelss izsakās: „Sajūsma bija vispārēja; mēs visi pēkšņi kļuvām Feierbacha piekritēti“. Feierbacha tieksme pasaules uzskata centrā nostādīt cilvēku, un proti, cilvēku kā jutekliski-garīgu būti, saskārās ar tā sauc. „jaunās Vācijas“ tendencēm, ko reprezentēja rakstnieki Heine, Guckovs, Laube, Vīnbargs, T. Munts u. c. Kādā valsts varas rīkojumā (1835. g.), ar kuru šo rakstnieku darbi tika aizliegti, tie tika raksturoti kā „literāriska skola, kas atklāti tiecas belletristiskos, visām lasītāju šķirām pieejamos rakstos visnekastrīgākā kārtā uzbrukt kristīgajai reliģijai, nonicināt pastāvošās sociālās attiecības un iznīcināt katru audzināšanas darbu un tikumību“. Šai sakarībā pieminēsim arī Nicšes piezīmi („Morāles ģenealoģija“ III, 3): „Lai atceramies, kā Richards Vāgners savā laikā ar sajūsma staigāja filozofa Feierbacha pēdās: Feierbacha izteiciens par „veselīgo juteklību“ — tas trīsdesmitajos un četrdesmitajos gados daudziem vāciešiem (— viņi sauca sevi par „jaunvāciešiem“) skanēja kā atpestīšanas vārds.“ Vāgnera raksts „Nākotnes mākslas darbs“ (1850. g.) pilnā mērā dibinās uz Feierbacha uzskatiem. Viņā izpaužas ideāls — skaistais, stiprais cilvēks, kas ar augstāko mīlestības spēku sasniedz brīvību, kā tas iemiesojies Zīgrīda tēlā.

Tāpat kā daudzos minēto rakstnieku darbos, arī Feierbacha mācībā atrodam sociālistiskas idejas, kas atstājušas stipru iespaidu uz K. Marksu. Materiālistiskā vēstures uztvēruma garā Feierbachs uzsver saimniecisko attiecību, it īpaši uztura nozīmi garīgajai dzīvei. „Mācībai par uztura līdzekļiem ir liela ētiska un politiska nozīme. Ēdiens kļūst par asinīm, asinis kļūst par sirdi un smadzenēm, domām un gara noskaņojuma vielu. Cilvēka barība ir cilvēka izglītības un tikumības pamats. Ja jūs gribat labot tautu, tad dodiet tai labāku barību. Cilvēks ir tāds, kāda ir viņa barība.“¹

¹ Tas izklausās materiālistiskāk, nekā tas domāts pēc Feierbacha pamatuzskatiem, pārāk vienpusīgi te arī izcelta taisni uztura nozīme. Bet gluži pamatota ir doma, ka cilvēka garīgi-tikumiskas pacelšanas priekšnosacījums ir viņa ārējo apstākļu un viņa fiziskā stāvokļa uzlabošana, jo sociālais posts bieži vien ir netikumības un noziedzības cēlonis.

Nav noliedzama arī Feierbacha ietekme uz pazīstamo aistētiki un rakstnieku F. T. Fischeru (Vischer, 1807.—1883.), filozofu un psihologu F. Jodlu (1849.—1914.), rakstnieku G. Kelleru u. c.

Sniedzams savā filozofijā garīgus ieročus politiski-sociālajam un reliģiozajam radikālismam, Feierbachs ar savu stāvokli četrdesmito gadu garīgajā dzīvē atgādina enciklopaidistu stāvokli pirms franču revolūcijas izcelšanās.

7. Feierbacha filozofijas novērtējums. Dibināta ir kritika, ko F. vērš pret Hēgela filozofiju, it īpaši pret tā mēģinājumu, ar dogmu spekulatīvu iztulkošanu pierādīt to savienojamību ar „prātu“ (t. i. zinātnisko un filozofisko atskārtu). Arī viņa atziņas teorijas pamatdomas atbilst mūsu atzītajam kritiskajam realismam. Sevišķs Feierbacha nopelns bija tas, ka viņš pretstatā Hēgelim uzsvēra sajutu un uzveņu nozīmi īstenības izziņā.

Hēgela filozofijas vērtīgā ietekme parādās Feierbacha mācībā tai ziņā, ka savā reliģijas filozofijā viņš neapmierinās kā apgaismības laikmeta filozofi vienīgi ar reliģiozo priekšstatu noliedzošu kritiku. Viņš daudz dziļāki izprot reliģiozās ticības saknes cilvēka dvēseles dzīvē, un līdz ar to viņam ir lieli nopelni reliģijas psiholoģijas nodibināšanā. Gan daudzi viņa atsevišķie izskaidrojumi ir visai apstrīdami. Hēgela ietekmē viņš tiecas ar jēdzienisku konstruēšanu atrisināt jautājumus, kas izlemjami vienīgi ar reliģijas vēstures speciālu pētījumu palīdzību.

Tas, ka savas reliģijas filozofijas domas F. attīsta ar nogurdinošu plašumu, izskaidrojams ar to, ka viņš tās cēla priekšā laikmetam, kam tās bija visai jaunas un daudzkārt šķita visai apšaubāmas un nosodāmas. Bet ko gan pierāda viņa reliģijas filozofija jeb pareizāki — reliģijas psiholoģija, zīmējoties uz reliģiozo priekšstatu nozīmību (t. i. patiesības saturu)? Tā, protams, var satricināt naivo ticētāju viņa ticības pārliecībā; jo pēc viņa pārliecības ticības priekšmetiem piemīt tāda pati un pat vēl „augstākas pakāpes“ īstenība nekā apkārtējai pasaulei. Reliģijas psiholoģija vienkārši iziet no pieņēmuma, ka viss ticības saturs un visi daudzējādīgie un spēcīgie reliģijas iespaidi izskaidrojami no cilvēka dvēseles dzīves, un tā mēģina jo sīki pierādīt šo pieņēmumu, izskaidrodama, piem., reliģiju tādējādi, ka tai nav nepieciešami jāpiešķir dievišķīgajai būtei (ticības priekšmetam) īstenība.

Ja norādījuma uz ticības priekšstatu veicēm un vērtību nepietiek, lai pierādītu viņu patiesību, tad no otras puses viņu izskaidrojums Feierbacha reliģijas psiholoģijas garā neietver sevi vēl pierādījumu par viņu illūziņāro raksturu. Taisni tāpēc, ka reliģijas psiholoģijas aplūkojuma veids pēc sava pieņēmuma atstāj pilnīgi bez ievērības jautājumu par ticības priekšmetu eksistenci, pats tas nevar atrisināt šo jautājumu. Ja arī ticības priekšstati pēc sava satura pilnīgi izskaidrojami no cilvēka dvēseles dzīves, tad varētu tomēr būt, ka vismaz dažiem no šiem priekšstatiem atbilst viņpus parādībām mītoša īstenība. Šās problēmas atrisināšana ir metafizikas uzdevums. Tās atrisinājums tomēr nebūs tik noteikts un nebūt ne tik negatīvs, kā Feierbacha reliģijas psiholoģijā.

Un ja arī mums šķiet, ka metafizika nevar šai jautājumā neko izziņāt ar pietiekamu paticamību, tad allaž paliek iespējama reliģiozās ticības „pārdrošība“, kas ikvienām šaubām stāda pretim savu „tomēr!“, kas uzticas pasaules pamatam, izprot to kā mīlošu būti un sagaida, ka tas veicinās un uzturēs visu patiesi vērtīgo, it īpaši tikumiski labo.

Atzīstams katrā ziņā tas, ka Feiebachs nav savu nāturālistisko pasaules uzskatu izveidojis par nāturālistisku panteismu, jo tas nozīmētu dievināt arī visu briesmīgo un zemo, kas ietilpst dabas norisē. F. tālāk pierādījis, ka cilvēks var būt ateists un tomēr tas var smalki izprast dažu reliģiozo priekšstatu ētisko saturu, un ka ateistisks nāturālists ir savienojams ar pieturēšanos pie ētiskajiem ideāliem un tikumisku dzīves veidošanu.

Feiebacha ētiskie uzskati pie tam liecina par veselīgu īstenības izpratni, kas atturas no katras cilvēka dabas nepatiesas ideālizēšanas, bet ņem to tādu, kāda tā ir. Bez šaubām, egoisms, it īpaši mazāku un lielāku cilvēku kopu egoisms ir morālisko pavēļu galvenais avots. (It īpaši karā mēs redzam, kādas prasības, kā tiesiski un tikumiski saistīgas pavēles, valstis vērš pret individiem savas pašuzturēšanas un varas paplašināšanas nolūkā). Tas tomēr neizslēdz, ka ētisko normu izcelšanos nosaka arī aistētiskas dabas vērtību spriedumi (kā to rādījis Herbart). Līdzās egoistiskajām jāņem vērā, protams, arī altruistiskās (pašai ziedzīgās) tendences cilvēka dabā un tādas dziņas, kurām nepiemīt nedz egoistisks, nedz altruistisks raksturs. Atklājams elementāro koordināciju starp es un tu un es'a pašatteikšanos, F. spēris ievērojamu soli uz priekšu, salīdzinot ar agrāko uzskatu par es'u kā pašpietīgu monādi. Beidzot, jāņem arī vērā, ka pavēles, kas sākotnēji radušās no egoisma, cilvēku attīstības gaitā indivīdi var pildīt tīras pienākuma jūtas vadīti un ka tad tie savas esamības vērtīgo jēgu vispirmāk ierauga pašai ziedzīgā pienākuma izpildīšanā.

6. §. Materiālists.

1. **Garīgie apstākļi ap 19. g. s. vidu.** Ka 19. g. simteņa tālākā gaitā arvien vairāk sāka izcelties „hēgelisma kreisais spārnis“, ka vispār nākamo gadu desmitu filozofijā pārsvarā bija radikālie virzieni, tam par iemeslu bija reakcija, kas sekoja 1848., „trakajam gadam“ un pārvērta tālaika kustības cerību pilno ideālismu pesimismā un sarūgtinājumā. Uzvarējušās valdības neapmierinājās vienīgi ar to, ka nodibināja ārējo mieru, bet centās atņemt revolūcijas gada liberālos sasniegumus un, kā Fridrihs Vilhelms IV. reiz izteicās, „izskaust no vācu satversmēm negoda gada demokrātiskos netīrumus“. Tie, kas uz kanceles vai katedras iedrošinājās aizstāvēt brīvus uzskatus,

tus politikā, reliģijā vai filozofijā, tika vajāti. Vairākiem liberāliem universitāšu profesoriem, kā piem. Mommsenam, Kūno Fišeram, Molešotam, Bichneram, tai laikā tika atņemtas mācīšanas tiesības. Valdības labvēlību turpretim baudīja konservatīvā partija, kuŗas garīgi ievērojamākais pārstāvis valsts tiesību un tiesību filozofijas laukā bija Frīdrichs Jūlijs Štāls (Stahl, 1801.—1861.). Arī viņu (tāpat kā Šellingu) Frīdrichs Vilhelms IV. aicināja uz Berlīnes universitāti, lai tas stātos pretim Hēgeļa piekritējiem, it īpaši pēdējo tiesību mācībai.

Štāls patiešām apkaŗoja Hēgeļa spekulatīvo sistēmu, jo tanī pārāk lielas tiesības bija ierādītas „prāta pašvarai“. Vēl jo asāki viņš no organiskās valsts uztveres viedokļa kritizē apgaismības un liberālisma individuālistisko līguma un dabisko tiesību mācību; uzsvērdama individuālo brīvību, tā pēc viņa domām sadrupina un sadala valsti, tā ir revolūcijas sistēma, kas ar iekšēju konsekvenci ved pie dēmonkratisma un sociālisma. Gan Štāls asi uzstājas pret junkuru savtīgām iegribām, aizstāvot vispārējās valsts intereses. Valsti viņš (tāpat kā Hēgelis) uztver kā kaut ko dievišķīgu un Dieva gribētu un uzsver valsts uzdevuma izcilumu, salīdzinot ar valsts locekļu (arī viņu vairākuma) interesēm. Bet daudz atklātāki nekā Hēgelis viņš grib nostādīt savu valsts mācību uz kristīga pasaules uzskata pamatiem. Monarchiju viņš pie tam uzskata par Dieva gribētu kārtību, un proti „īstu monarchiju, kur karalis nav parlamentāriskā vairākuma rīks bez savas gribas, kur viņam nav jāpieņem ministri, kādus tam uzspiež valdošā sistēma, bet kas likumu robežās valda patstāvīgi pēc paša sirdsapziņas un paša apsvēruma un ir varas smagumpunkts“. Tādējādi Štāls stāda autoritāti augstāk par majoritāti, leģitimitāti augstāk par satversmi un tautas pārstāvniecību; dzimtsmonarchiju viņš uzskata par valdīšanas sistēmu, kas nāk „no Dieva žēlastības“.

Tautskola vēl vairāk nekā līdz tam tika šai laikā pakļauta baznīcas ietekmei; ar Štīla (Stiehl) „Rēgulatīvām“ (1854. g.) reliģijas mācīšana, atmiņas vielas pārpildīta, tika nostādīta centrā. Arī augstākās skolās, pieņemot un paaugstinot skolotājus, galvenā vērība tika piegriezta ticības aplicībai un līdzdalībai baznīcas dzīvē. Laikā no 1848.—1860. g. ortodokssais virziens evaņģeliskajā baznīcā jēma virsroku un labprātīgi stājās politiskās reakcijas kalpībā. Arī katoļu baznīcā tā sauc. ultrāmōntānais virziens, kuŗa ievērojamais vadonis tolaik bija Maincas bīskaps Keteļers (Kette-

ler) prata gudri izmantot labvēlīgos apstākļus. Tika uzsvērtā baznīcas un pāvesta autoritātes nozīme liberālisma un revolūcijas apkaņošanā, cildināja „troņa un altāra savienību“ un līdz ar to ar jaunu konkordātu noslēgšanu prata kāpināt baznīcas tiesības pretstatā valstij. — Tādējādi 50-tie gadi bija drūms laiks visiem brīvības garā noskaņotiem. Dažiem pat varēja likties, it kā 1848. gads pierādījis katru ideālismu par neprātību un ideālistus par nepraktiskiem sapņotājiem. Un ja tagad bija bīstami dziedāt par vācu tēviju un brīvību, tad nav jābrīnās, ka jaunatne arvienu vairāk sāka atkal nodoties tukšajam alus materiālismam un pajautrinājās par Šefela dzīri un dzērāju dziesmu nabadzīgo humoru, kuņās starp citu Hēgela filozofija tika izsmieta kā „mēsli“.

Ir arī saprotams, ka šai laikā, kur tik daudzi bija gaužam vilušies savās cerībās, izplatījās pesimistiskas noskaņas, un ka tagad pienāca laiks, kad pesimisma filozofs, pēc tam kad ilgu laiku tas bija palicis neievērots, tika pastiprinātā kārtā lasīts un pamazām kļuva populārākais vācu filozofs. Šopenhauera populāritāti veicināja arī tas, ka viņa uzskatu par mūziku kā mākslu, kas visdziļāki atklāj pasaules noslēpumu, ar sajūsmu uzjēma Richards Vāgners un viņa piekritēji. Svarīga nozīme bija arī tam, ka Šopenhauera darbi ievērojami sekmēja laikmeta interesi par dabas zinātnēm.

2. **Materiālisms.** Viens no 19. g. simteņa otrās puses galvenajiem sasniegumiem bija dabas izziņas kāpināšana un tās izlietāšana teknikā. Ja agrāk Šellings un Hēgelis ar savu dabas filozofijas spekulāciju bija mēģinājuši atrisināt empīriskās dabas pētniecības problēmas, tad tagad pārsvarā bija novērojama pretēja parādība: dabas pētnieki centās atrisināt pasaules uzskata jautājumus vienpusīgi no sava pētniecības lauka viedokļa un bez filozofiska skolojuma. Tie sevišķi aizstāvēja materiālisma mācību, ka viss īstenais ir materiāls. Pazīstamākie no šiem dabas pētniekiem ir Molešots (*Jakob Moleschott*, „Dzīves aplošana“ 1852.), Fogts (*Karl Vogt*, „Aklā ticība un zinātne“, 1855.), Bichners (*Louis Büchner*, „Spēks un viela“ 1854.). Psihisko viņi pie tam pa daļai tieši pielīdzina materiālajam, identificējot, piem., apziņas procesus ar smadzeņu procesiem, vai apgalvojot, ka „domas atrodas tādā pašā attiecībā pret smadzenēm, kā žults pret aknām“.

Šāds materiālisms, protams, nav dibināts. Visam materiālajam mēs piedēvējam telpiskas īpašības; tas pieejams (principiāli, ja arī ne faktiski katrā atsevišķā gadījumā) daudziem novērotājiem. Turpretim nebūtu nekādas jēgas piedēvēt psihiskajiem procesiem, piem. jūtu, gribas, do-

māšanas aktiem, noteiktu garumu, platumu un biezumu; šie akti, stingri ņemot, uztverami arī tikai tiem subjektiem, kas viņus pārdzīvo, un proti, nevis ar jutekļu starpniecību, bet tiešā paš-uztverē.

Uz svarīgiem pamatiem turpretim var atbalstīties tas materiālisma veids, kas atzīst psihisko tā atšķirībā no materiālā, bet apgalvo, ka psihiskie procesi sastopami tikai likumīgā sa-
karībā ar materiālajiem (proti, nervu un smadzeņu procesiem), un dvēseles nemirstība nav zinātniski pierādāma.

Lai gan tālaika materiālisma literatūrā (tāpat kā bieži vien arī tagadējā) valdīja neskaidrība pamatjēdzienos, un dibinātais bija sajaukts ar nedibināto, taču liberālajā pilsonībā (un vēlāk sociāldemokrātiskajos strādniekos) tā bija plaši izplatīta. Šī literatūra sniedza daudzus dabas zinātņu elementus viegli saprotamā formā, viņa valdīja tikumiska ideālisma gars un tā asi kritizēja baznīcas ticību, kas likās esam visu konservatīvi un reakcionāri noskaņoto galvenais atbalsts. Jo stiprāki dabas zinātne un tehnika intereses centrā izvirzīja ārpasauli ar tās vielām un spēkiem, jo tuvāks šķita pasaules uzskats, kas ārpasauli identificēja ar pasauli vispār un vielā un spēkā saskatīja absolūto īstenību, „lietu par sevi“. Uz garīgo un garīgām rosmēm dabas zinātnieku un ārstu, tāpat arī lielāko tiesu tā sauks to izglītoto aprindās raudzījās ar zobgalību kā uz kaut ko pārvarētu. Tolaik (1858.) garīgi dziļais rakstnieks G. F. Daumers (1800.—1875.) rakstīja: „Nožēlojams laiks. Modernā izglītība izdzīvojusi sevi un nonākusi sēklī. Ja negribi tikt galīgi izsmiets un nonicināts par nodošanos ideālām un spīrituālām lietām, tad neatliek nekas cits, kā pāriet pie katoļiem“ (ko viņš arī 1859. g. izdarīja).

Līdz ar materiālismu filozofiskā doma atkal bija nokļuvusi galīgā dogmatismā. Gnōzeoloģiskas problēmas, protams, stāvēja tālu virzienam, kas pāri jutekliski izzināmiem priekšmetiem tiecās pilnīgi aizmirst pašu izziņu un izzinātāju subjektu (e s).

Šo materiālistiskās filozofijas gnōzeoloģisko vājumu pierādīja F. A. L a n g e s (1828.—1875., filozofijas profesora Marburgā) teicami uzrakstītā „Materiālisma vēsture“ (1. izd. 1866. g.). Lange atzīst, ka materiālisms ir dibināta un auglīga mak-

sima dabaszinātniskai pētniecībai, bet viņš apkaŗo naivo pārliecību, ka materiĵā un tās spēkos mums dota absolūtā īstenība, no jauna aizrādot uz Kanta atziņas teŗriju, kas iziet nevis no materiālās ārpasaules kā kaut kā, kas dots pats par sevi, bet no izzinātājas apziņas.

Atzīstot psihiskā atšķirību no fiziskā, Hekelis, Ostvalds u. c. izveidoja tālāk materiālismu par moderno (nāturālistisko) monismu (sldz. piekto nodaļu).

Otrā nodaļa.

Pozitīvisms un jaunkantisms.

7. §. Franču pozitīvisms. Konts.

1. **Konta vēsturiskais stāvoklis; viņa dzīve.** Tādā pašā mērā, kādā četrdesmitajos gados sāka atslābt spekulatīvā ideālisma, it īpaši Hēģeļa filozofijas, valdošā ietekme, aizvien jo lielāku ievēribu sāka iegūt pozitīvās zinātnes, sevišķi dabas zinātnes. Tas, vienkārt, sekmēja materiālisma izplatīšanos un otrkārt, veicināja arī tā sauc. pozitīvisma iespiešanos no Francijas un Anglijas.

Divdesmito gadu beigās vispārēju ievēribu Francijā guva Viktora Kuzēna (*Cousin*, 1792.—1867.) spīrituālists, eklektiska sistēma, kas bija atkarīga it sevišķi no Dekarta, Šellinga un Hēģeļa. Pretstatā šim metafiziskajam virzienam, kas garīgajā saskatīja eksistences pamatu, Ogists Konts (*Auguste Comte*, 1798.—1857.) nodibināja metafizikai naidīgo „pozitīvismu“, t. i. radikālu empirismu, vienpusīgu „pie-redzes filozofiju“.

Konta izglītība bija galvenā kārtā matēmatiska un dabaszinātniska. Tā kā viņam bija liegts iejemt atklātu skolotāja amatu („viņa matēmatizētāja materiālisma amorāliskās aplamības dēļ“), viņš lielāko tiesu dzīvoja trūcīgos apstākļos, pārtiekot no privātas mācību pasniegšanas, vēlāk arī no turīgu draugu un domu biedŗu atbalsta. Ar laiku viņam tomēr radās

sajūsmināti piekritēji un skolnieki, kas viņu dažkārt godināja kā svēto. Konta galvenie darbi ir viņa „Pozitīvās filozofijas kurss“ („Cours de philosophie positive“, 6 sēj., 1830.—1842.) un „Pozitīvās politikas sistēma jeb socioloģijas traktāts“ („Système de politique positive ou traité de sociologie“, 4 sēj., 1851.—1854.). Viņa rakstības veids ir skaidrs, bet smagnējs, un tam pilnīgi trūkst franču stila košuma. Viņa gnōzeoloģiskos uzskatus ietekmējuši Jūms un Kants, bet ētiskos — grāfs Sen-Simons (1760.—1825.), kas bija viens no franču sociālisma dibinātājiem.

2. Konta atziņas mācība. Cilvēka atziņa pēc Konta domām attīstās trijās stadijās. Pirmā ir teoloģiskā stadija. Šeit valda fantazija. Cilvēkiem šķiet, ka viņi spēj izprast lietu dziļāko būtību, viņu pirmcēloņus un pēdējos mērķus. Dabas procesus, par kuriem ir tikai gluži nepietiekama pieredze, izskaidro ar personīgu būšu, dievu un garu valdīšanu. Un proti, fetišismā dabiskajām lietām tiek piešķirta cilvēkiem līdzīga dzīve. Politeismā tiek domātas lietas, kuŗas pārvalda neredzami dievišķi spēki. Monoteismā individuālie dievu tēli tiek izgaisināti un viņu vietā ar abstrakcijas palīdzību stājas viens Dievs. Monoteisms tādējādi ir pāreja uz otro pakāpi, metafizisko. Šeit valda vairāk refleksija, loģisks pierādījums, nekā pieredze. Dabas procesus tagad mēģina izskaidrot ar abstraktām idejām (principiem jeb spēkiem), ko atvedina uz vienu pirmspēku jeb vienu pirmbūti (dabu). Cilvēki pie tam domā (tāpat kā pirmajā stadijā), ka tiem ir absolūta atziņa par īstenības iekšējo būtību. Metafizika savā būtībā ir teoloģijas veids, pēdējai iekšēji sadaloties; viņas nozīme izpaužas teoloģijas sistēmas gāšanā un „pozitīvās“ sistēmas sagatavošanā. Pēdējā cilvēki nāk pie atziņas, ka īstenības absolūtās būtības izprašana nav iespējama. Tagad aprobežojas ar faktu un viņu likumu (t. i. parādību īpašību un viņu norises kārtīguma) konstatēšanu, ņemot palīgā novērojumu un eksperimentu. Likumus mēģina reducēt uz iespējami mazu jo mazu skaitu; pieredzes robežas pie tam negrib pārkāpt. Pretēji agrākajās stadijās valdošajai tieksmei pēc absolūtas atziņas, tagad skaidri apzinās, ka katra atziņa paliek relatīva: 1. ciktāl mēs aplūkojam īstenību allaž no cilvēka viedokļa, 2. ciktāl mēs dabas li-

kumos aizvien izprotam tikai relācijas (attiecības) starp parādībām. Tiek atmesta parastā izšķiršana starp „parādību“ un „lietu par sevi“ (jeb tās „būtību“), kas parādās. Mums jāapmierinās ar parādībām un viņu likumību. Dabas likumi, kas zīmējas tiklab uz neorganisko un organisko kā arī garīgo („morālisko“) pasauli, liecina vai nu par faktu kopā pastāvēšanu (koeksistenci) vai viņu secību (sukcesiju saskaņā ar cēlonības likumu); tie ir tā tad vai nu statikas likumi vai dinamikas likumi. „Patiesās esamības“ pieņemšana „aiz“ parādībām tiek noraidīta, ikviena metafizika tiek pasludināta par neiespējamu.

Pozitīvais zinātniskais darbs nepaliek tāpēc veltīgs; tas zināmā mērā apmierina mūsu dziņu pēc atziņas un dod mums iespēju (paļāvībā uz dabas likumu negrozāmību) no pagājušā aplēst nākamos procesus un tādējādi stādīt mūsu zināšanu praktisku mērķu kalpībā (*Savoir pour prévoir*).

Pozitivistiskās stadijas sasniegšana nenotiek visos atziņas novados vienlaicīgi. Jo vienkāršāks ir kādas zinātnes priekšmets, jo ātrāk tiek sasniegta trešā stadija. No šā viedokļa Konts sakārto visas fundamentālās zinātnes šādā secībā: matemātika, astronomija, fizika, ķīmija, bioloģija, socioloģija. Katra iepriekšējā satur sekojošās zinātnes pamatus. (Dabas zinātnēs pozitivistiskais gars izpaužies jau kopš Bēkona un Galileja). Jo vienkāršāks ir kādas zinātnes priekšmets, jo plašāks reizē ir tās izlietāšanas lauks, un jo lielākā pārsvarā viņā ir arī dēduktīvā metode, salīdzinot ar induktīvo. Tā, matemātikā empīriskais (pieredzes) pamatojums ir tik mazsvarīgs, ka tam pa lielākai daļai nepiegrīž vērību. Faktiski tomēr tās pamatjēdzieni, kā skaitlis, izplatījums, kustība, ceļas no pieredzes; taču šie elementārie matemātikas priekšmeti ir tik abstrakti un vienkārši, ka mēs tos pēc patikas varam kombinēt un izpētīt arī fantāzijā. Bet tas, ka mūsu (neatkarīgi no pieredzes norītošās) matemātikās dēdukcijas savos rezultātos izlietājamās īstenības objektos, izprotams vienīgi no minētā matemātikas empīriskā pamatojuma.

Jo komplicētāki kļūst zinātnes priekšmeti, jo lielākā pārsvarā nāk indukcija, salīdzinot ar dēdukciju. Socioloģijas metode tāpēc ir gandrīz tīri induktīva; taču savā būtībā tā paliek tomēr dabas zinātnes metode.

3. **Konta socioloģija.** Konts spraudis par savu uzdevumu pacelt socioloģiju, zinātņi par cilvēku kopībām, no teoloģiskās resp. metafiziskās stadijas pozitīvajā stadijā, t. i. izveidot to tāpat kā dabas zinātņi.

Teoloģiskā un metafiziskā morāle pēc Konta domām ir egoistiska: cilvēki aiz personīgām interesēm klausīja Dieva pavēlēm. Pozitīvā filozofija izdibina īpatņa attiecības pret kopību, modina kopsakarības jūtas. Bet tās ir morāles vienīgais pamats.

Cilvēku kopības nav radušās (kā to domāja apgaismības filozofija) tādējādi, ka izolēti dzīvojošie cilvēki ar prātu atzina kopdzīves labumu un pēc tam nodibināja to, bet tās dibinās uz sociāliem instinktiem un tieksmēm (ko Konts sauc par „altruismu“; no lat. *alter*, cits). Cilvēks atsevišķi jemts vispār ir tikai mākslīga abstrakcija; cilvēks ir galvenā kārtā kopības būte. Gan egoistiskās tieksmes individuā ir stiprākas, bet jo vairāk attīstās intelliģence un ved pie atziņas, cik cieši saistītas sociālā organisma locekļu intereses savā starpā, jo vairāk virsroku jems altruistiskās tieksmes. Tās var arī brīvi izpausties, tādējādi pastiprināties un aplaimot cilvēkus, kamēr egoistiskās tiek ar citu cilvēku egoismu vienmēr traucētas. Tāpēc morāles principam jābūt: dzīvo citiem! *vivre pour autrui!*

„Triju stadiju likums“ attiecināms arī uz cilvēku sabiedriskās dzīves attīstību. Teoloģiskajai stadijai atziņā šeit atbilst militārā stadija. Cilvēka dzīvi un darbību tanī pārvalda absolūtas autoritātes. Karš ved pie apspiešanas; saimnieciskais darbs tiek novelts uz vergu un dzimtslaužu pleciem. Šās militāri-autoritātīvās sistēmas pilnīgu izveidojumu Konts redz viduslaiku pirmās puses hierarchijā un ķeizara valstī (līdz 12. g. s.). Gluži tā sauc. ultrāmōntāņu vadoņa, de Mestra (*de Maistre*) garā viņš apbrīno katoļu baznīcas pārvaldītos viduslaikus un redz tajos pēdējo „organisko“ periodu. Cilvēku disciplinēšanas dēļ, kas tanī notiek, Konts to uzskata par sociālās papildināšanas priekšpakāpi.

Metafiziskajai stadijai atziņā Konts nostāda līdztekus politiski-sociālajā laukā jūristu („lēģistu“) stadiju. Vidējie slāņi šeit spiežas uz priekšu un prasa politiskas tiesības; norobežot šās tiesības ir valdošo jūristu uzdevums. Militāra orga-

nizācija tagad vairāk kalpo aizsardzībai nekā iekarošanai; karveivisko garu pamazām apspiež saimnieciskais. Šai stadijā gan Konts redz vairāk tikai nemiera pilnu pārejas periodu, kurā līdz ar intelekta pakāpenisku pastiprināšanos pārsvaru iegūst kritiski, iznīcinātāji centieni. Izejot no tā, viņš arī izsakās negatīvi par protestantismu.

Pozitīvistiskajai atziņas stadijai, beidzot, atbilst industriālā stadija. Saimnieciskā darbība šeit atspiež militārās intereses. Polītisko cīņu vietā stājas saimnieciskās un sociālās cīņas. Saimnieciskie spēki arī noteic valsts iekārtu un politiskās varas sadalīšanu. Šeit rodas jauns uzdevums, industriālā proletāriāta masas iekšēji pieklaut kopībai, likt tam izjust, kā tas ir līdzdarbnieks lielā veselā (kopībā). Tautas galvenās prasības ir: kārtīga darba sagādāšana, racionālas audzināšanas sistēmas ieviešana. Pozitīvisms var šās prasības apmierināt. Sociālajā jautājumā Konts tā tad pēc būtības redz tautas audzināšanas jautājumu.

Brīvības, kādu to atnesusi franču revolūcija, pienākums ir — sniegt vienīgi iespēju jauniem organiskiem veidojumiem. („*On ne détruit que ce qu'on remplace.*“)

Bažas par iznīcinošo kritiku, neierobežoto subjektīvismu un garīgo sadalīšanu un atomizēšanu spēlē noteicošo lomu Konta kopības ideāla izveidošanā.

Viņš iziet no domas, ka garīgai saskaņai, zināmām vispārējām pamatpārlicībām jābūt sabiedrisko organizāciju pamatā. Tāpēc nepieciešama stipra autoritāte; tā gan nav jādibina uz šķietamas dievišķas atklāsmes, bet pozitīvas zinātnes. Šās autoritātes un viņas nodrošinātās sociālās kārtības interesēs Konts pat grib ierobežot zinātnes brīvību. „Nav vēlams, ka ikviens cilvēks, vai nu tas ir kompetents vai ne, mēģina ik dienas sākt apšaubīt pašas sabiedrības pamatus. Sistēmatiska tolerance var pastāvēt un tā ir pastāvējusi vienīgi zīmējoties uz jautājumiem, kurus uzskatīja par vienaldzīgiem vai apšaubāmiem.“

Savai ideālajai sabiedrībai Konts pie tam piešķir gluži reliģiozu nokrāsu. Gandrīz visu — izņemot dogmu — viņš pie tam aizjēmieš no katoļu baznīcas. Kristīgās dogmas, proti, pēc viņa domām nav savienojamas ar pozitīvo zināšanu. Katoļu

mācībai viņš pārmet arī, ka tā, apsolut īpatnim svētlaimību, stiprina egoistiskās tieksmes un kavē altruistisko instinktu brīvo attīstību. Tādējādi katoļu baznīca viņam ir gan patiesais pretnieks, bet reizē arī paraugs.

Konts ieteic divkāršu kultu: *privātu*, kuram jāveicina pateicības jūtu attīstīšanās attiecībā pret senčiem un atbildības apziņa attiecībā pret pēcnācējiem, un *kuŗā dzīvās un mirušās sievietes tiek godinātas kā sargengēļi*; tālāk — *pūblistku*, kuram jābūt veltītam lielu vīru piemiņas godināšanai. Konts sīki izstrādājis kulta cēremoniālu; viņš radījis arī pozitīvu kalendāru, kurā ikviena diena, ikviena nedēļa un ikviens mēnesis veltīts kādam lielam vīram. 84 dienām gadā jābūt svētku dienām. Jābūt 9 sakramentiem. Priesteru kārtai, kas pastāv no enciklopaidiski izglītotiem filozofiem, ārstiem un dzejniekiem, jāieņem padomdevēju un tiesnešu vieta. Sievietēm jāatturas no atklātības dzīves, bet ar savu valdīšanu ģimenē tām jāklūst par patiesām priesterienēm.

Pozitivistiskā kulta augstākam priekšmetam jābūt cilvēcībai (*le grand être*), visu mirušo, tagad dzīvojošo un nākamo cilvēku kopumam, kas šaurākās vai plašākās aprindās strādājuši vai strādās cilvēku attīstības un svētlaimības labā.

Taisni tāpēc, ka pozitīvisms novērsis senos reliģiozos un metafiziskos aizspriedumus, Konts mēģina atgriezties pie fetišistiskiem priekšstatīšanas veidiem un piešķirt dabiskām lietām dvēseli un dzīvību, lai tādējādi padarītu bagātāku reliģijas un kulta māksliniecisko pusi. Pasaules telpa viņam ir „lielais medijs“. Viņā izveidojies „lielais fetišs“, zeme. Tā ļauj dusēt saviem varenajiem elementārajiem spēkiem, lai „lielā būte“, cilvēcība, varētu uz tās attīstīties. Šie trīs faktori ir pozitivistiskās reliģijas trinitāte. Bet tās pamatmācība ir: „Mīlestība kā princips, kārtība kā pamats, progress kā mērķis.“

4. Konta filozofijas novērtējums. Pozitivistiskās atziņas teorijas nopelns ir tas, ka tā pretstatā bieži pārāk pārdrošām spekulatīvā ideālisma konstrukcijām atkal cēlusi godā domu (kas mīt pamatā arī jau Kanta prāta kritikai), ka mums pozitīvajās zinātnēs jānācās, kas ir atziņa un kādi ir tās avoti. Gan Konts pie tam nepiegrīž vērību iespējai izveidot uz atsevišķajām zinātnēm empiriski dibinātu (hipotetiska rakstura) metafiziku; viņš arī pārāk maz ievēro neempīriskās disciplīnas, kā piem. loģiku.

Pret Konta zinātņu iedalījumu ceļami daži kritiski iebildumi, it īpaši iebildums, ka viņš nav izmantojis loģikas un atziņas teorijas principiālo nozīmi un nav izcēlis gara zinātņu īpatnību pretstatā dabas zinātnēm.

Augsti vērtējot socioloģiju, kā zinātņi par cilvēku kopībām un garīgo kopības dzīvi un tās veidojumiem, Konts pārāk zemu novērtējis individuālās psiholoģijas nozīmi (pie tam arī viņš maldīgi uzskata pašnovērošanu par neiespējamu). Bez tam viņa socioloģijas apcerējums nav tīri teorētisks, bet to vada sabiedrības rekonstruēšanas praktiskais mērķis. Triju stadiju likums ir pārāk vienkāršs; neizvarojot faktus, šo likumu nevar piemērot, it īpaši sabiedriskajā laukā; teoloģiskās stadijas sakars ar militāro un metafiziskās ar jūristisko mūs nepārlicina. Tanī pašā laikā šā „likuma“ nozīme svārstās starp dabas likuma nozīmi, kurš nosaka, kas nepieciešami nāks, un normatīva likuma nozīmi, kurš nosaka, kam jānāk un kas mums jāpanāk.

Socioloģiskajos un ētiskajos jautājumos Konts vienpusīgi izceļ kopības interesi, zīmējoties uz tās iekšējo kārtību un kopības locekļu garīgo saskaņotību (arī te par paraugu viņam rasi bijusi katoļu baznīca), tāpēc viņš pārāk zemu vērtē īpatņa autonomijas un zinātnes brīvības nozīmi kultūras attīstībā. Neraugoties uz personīgiem rūgtiem piedzīvojumiem, Konts vēl tomēr pārāk augsti vērtē zinātnieku šķiru, jo viņš grib tiem uzticēt kultūras dzīves garīgo vadību.

Konts neizmana teoloģijas atšķirību no reliģijas. Viņa pozitīvistiskajai reliģijai, neraugoties uz visiem patapinājumiem no katolicisma, piemīt saprātīgs, nosvērts raksturs, un tā rāda, ka reliģiju un kultu nevar apzināti izgudrot un pēc plāna nodibināt. Šāda reliģijai trūkst noslēpumainības šalku, mistiskā, kā arī attieksmes uz kaut ko pāri pasaulei stāvošu, kas raksturīga visām vakarzemju reliģijām.

Kontam radās Francijā daudzi piekritēji, bet arī citās zemēs, kā piem. Zviedrijā, Brazīlijā, Argentīnā, Čīlē u. c. nodibinājās pozitīvistiskas biedrības. Ka pēdējā laikā pat Francijas klērikāli noskaņotās aprindās sāk atsaukties uz Kontu, izskaidrojams ar autoritātes un hierarchiskās iekārtas augsto vērtējumu Konta mācībā.

8. §. Angļu pozitīvisms.

1. **Dž. St. Mills un pozitīvistiskā atziņas mācība.** Arī Vācijā Konts stiprināja metafizikai naidīgo virzienu. Tādu pašu iespaidu atstāja arī angļu pozitīvisma garīgais vadonis Džons Stjuerts Mills (*John Stuart Mill*, 1806.—1873.), Konta cienītājs un draugs. Viņa galvenais darbs „Loģikas sistēma“ (1843.) iznāca vācu valodā vairākos izdevumos. Šo darbu augsti vērtēja it īpaši dabas pētnieku aprindās (kā piemēru varam minēt ķīmiķi J. Lībigu un fiziķi un fiziologu H. Helmholtcu). Šai darbā Mills pasludina pieredzi par katras atziņas, arī matēmatiskās

atzīpas vienīgo avotu un indukciju par vienīgi sekmīgo zinātnisko metodi. Tai nav jāuzmeklē cēloņi kā apslēpti spēki, bet vienīgi vispārīgais dabas kārtīgums, t. i. parādību likumi. Par „parādībām“ resp. pozitīviem faktiem viņš pie tam izprot nevis kā Konts priekšzinātnisko un zinātnisko pieredzējumu faktus, bet vienīgi dotos atziņas saturus (Jūma „impresiju“ nozīmē, sldz. II. sēj.). Katru izziņu Mills uzskata par „ģenerālizēšanu“ (vispārināšanu). Ka konstatētajiem dabas likumiem vispār ir nozīme arī nākamībā, ka tā tad daba ir un paliek vienmērīga, tas pats par sevi ir tikai inductīvi dibināts pieņēmums, pie kuŗa kā visai paticama mēs varam pieturēties, līdz kamēr nebūs pierādīts pretējais. Nav nolikumu, kas būtu nozīmīgi stingri *a priori*; cēlonības likuma, tāpat kā loģiskie pamatlikumi¹ ir tikai no līdzšinējās pieredzes jēmti vispārinājumi.

It sevišķi vērtīgs Milla loģikā ir tas, ka tā pirmo reizi sniedza dabaszinātniskās, it īpaši eksperimentālās pētniecības un tās galveno metožu sīki izstrādātu teoriju. Arī vēstures zinātni viņš mēģina „pacelt līdz dabas zinātnes augstumiem“. Mills noliedz tai istas zinātnes nozīmi, ja tā nodarbojas tikai ar atsevišķajām personībām un notikumiem un necešas pēc vispārīgu likumu konstatēšanas. Tai laikā arī kāds Konta angļu piekritējs, Tomess B e k l s (*Thomas Buckle*), savā darbā „Civīlizācijas vēsture Anglijā“ (1857.) sprauda par savu uzdevumu, sniegt vēstures darbu, kas izpētītu tautu dzīves dabiskos likumus. Šam nolūkam it īpaši noderēja saimniecisko un sabiedrisko apstākļu pamazītnējās pārvērtības, kuŗu noskaidrošanai izlietājama arī statistika.²

Pilnīgā pretstatā šam vēstures uztvērumam stāv skotu filozofa Tomesa K ā r l a i l a (*Carlyle*, 1795.—1881.) vēstures uztvērums. Savu pasaules uzskatu viņš veidojis pieslienoties Ģētem un vācu ideālismam. Viņa raksti, it īpaši viņa „*Sartor*

¹ Pret to jāiebilst, ka tīri loģisko, vienīgi jēdzienu attiecību izteicošo nolikumu, piem. identitātes nolikuma nozīme ir mums ēvidenta un tā ir droša neatkarīgi no pieredzes (t. i. *a priori*), kamēr pieņēmums, ka reālam procesam nav cēloņa, pats par sevi nav neprātīgs. Protams, šāda procesa „piedzēšana“ dabaszinātniskās izziņas nozīmē nebūtu iespējama.

² Par šā dabaszinātniski-kolektivistiskā vēstures uztvēruma jaunāko pārstāvi minams K. Lamprechts (sldz. V nodaļa).

resartus“ (1833.—1834.) un viņa grāmata „Par varoņiem un varoņu godināšanu“ (1841.) atrada plašu piekrišanu arī ārpus Anglijas. Kārlaila vēstures aplūkojums ir caurcaurēm individuālistisks, pēc viņa domām vēsturi taīsa „lielie vīri“. „Vispasaules vēsture (tā viņš kādā vietā izsakās), tā vēsture, ko sasniegusi cilvēce šai pasaulē, pēc savas būtības nav nekas cits kā lielo vīru vēsture, kuŗi tanī darbojušies. Šie lielie vīri bija cilvēces vadoni, tie bija veidotāji, parauga devēji un šā vārda vispilnīgākā nozīmē visa tā radītāji, ko izdarījis un sasniedzis cilvēku lielais daudzums.“ Tādējādi viņš izceļ priekšzīmīgo, radītāju personību nozīmi un iestājas par „hērōju“ izprašanu un godināšanu¹. Tikpat noteikti Kārlails cīnās par indēterministisku brīvību un ideālistisko ētiku, nostādamiēs pret pozitivistiski noskaņoto domātāju dēterminismu un ūtilitārismu. Kārlailam piemīt reliģiōzi noskaņota pravieša daba, un viņš vairāk aizrauj ar sparīgo daiļrunību nekā pārlicina ar saviem pamatojumiem.

2. Pozitivistiskā ētika. Šeit piemināmi jau divi Milla priekšgājēji: Džerimijs Bentems (*Jeremias Bentham*, 1748.—1832.) un Džēnz Mills (*James Mill*, 1773.—1836., Džona Stjūerta tēvs, kas galvenajos jautājumos ir vienis prātis ar Bentemu).

Bentems ir caurcaurēm praktiskā garā noskaņots vīrs; viņa ētiskā refleksija iziet nevis no iekšējas prasības pēc filozofiskas atziņas, bet gan no konkrētās pieredzes, ka, piem., pat dažas viņa zemes tiesiskās attiecības ir nevēdzīgas. Gluži tāpat kā apgaismotājiem viņam nav respekta pret vēsturiski tapušā autoritāti, bet viņš droši vērš savu kritiku pret to, tīrās labvēlības jūtu apgarots attiecībā pret citiem cilvēkiem un neierobežoti uzticoties cilvēka veselā prāta varai. Cilvēka darbības augstākā vērtība un tāpēc augstākais mērķis pēc viņa domām ir „iespējami lielākā cilvēku skaita iespējami lielākā laime“. (Šis ētiskais viedoklis saucas „sociālais eudaimonisms“

¹ Šāds uzskats tomēr neizslēdz tā atzišanu, ko šie varoņi mantojuši no apkārtējās pasaules, no savas „vides“, kā arī saimnieciski-sabiedrisko stāvokļu un viņu pakāpenisko pārvērtību pienācīgu ievērošanu (šos apstākļus „vides teōrija“ un „vēsturiskais materiālisms“ vienpusīgi izcēla pirmā vietā.

jeb „ūtilitārisms“, derīguma mācība, ciktāl novērtējums vērsas uz vispār d e r ī g u darbību). Šāds mērķis viņam liekas tieši acīm redzams, tā ka to nedz var pierādīt, nedz arī tas ir jāpie-rāda, un tomēr tam nodrošināta vispārēja piekrišana. Bet ja morāles un likumdošanas mērķis ir iespējami plašākas labklājī-bas veicināšana (eudaimonija), tad tuvāki jānoteic, iekš kam šī labklājība (un tās pretstats) pastāv. Šai nolūkā Bentems sniedz pārskatu par dažādajiem tīksmes un netīksmes veidiem, par darbības dzeņuļiem, par apstākļiem, no kuriem atkarājas tīks-mes un netīksmes vērtējumi un par jūtu veidu individuālajām dažādībām. Tā piem., tīksmes un netīksmes novērtēšanai jā-jem vērā šādi momenti: intensitāte, ilgums, drošība, tuvums, auglība un tīrība (t. i. patīcamība, ka tīksmes tālāka seka ir tīksme, nevis netīksme), beidzot izplatīšanās uz lielāku vai ma-zāku cilvēku skaitu. Bentems mēģina pierādīt, ka šāds labumu un ļaunumu aplēsums mīt pamatā visiem ētiskajiem un tiesiska-jiem apspriedumiem un normām¹.

Uz jautājumu, kas pamudina īpatni padarīt par savas dar-bības normu vispārējas labklājības veicināšanu, Bentems gan vienīgi var atbildēt, ka tā ir cilvēka paša patiesā interese, jo pareizi izprotot sakaru starp īpatni un veselo cilvēkam jāat-skārš, ka viņa paša labklājība ietverta vispārības labklājībā. Arī ar likumiem un ierīkojumiem egoisms jānostāda vispārības kalpībā. — Šāds uztvērums gan pietiekoši neņem vērā cilvēka dziņu dzīvi, izprot cilvēku pārāk vienpusīgi kā sapratnīgi aplē-sēju būti un neievēro, ka gudrs egoists bieži vien rod sev la-bumu, kaitējot kopībai. Lai arī cik maz šis ūtilitārisms apmie-rina kā ētiska teorija, viņa pārstāvji tomēr, tiekdamiēs pārvei-dot pastāvošos apstākļus saskaņā ar vispārējās labklājības prin-cipu, panāca ļoti daudz ko Anglijas iekšējās jaunizveidošanas darbā 19. g. simtenī.

¹ Šie Bentema apcerējumi nav gluži bez pamata, bet tie ir vienpu-sīgi. Tīksme un netīksme ir tikai viens no (pozitīvās vai negatīvās) vērtības dažādajiem veidiem; un cilvēka darbību apspriešanai ir vēl citi avoti nekā šāds tīksmes un netīksmes seku aplēsums. Mēs arī dažādi vē-rtējam tīksmi pēc viņas kvālītātes. Piem., tīksmi par zinātnisku vai māksliniecisku nodarbi mēs uzskatām par augstvērtīgāku nekā tīksmi par ēšanu un dzeršanu. Vienīgi kvantitatīvais iespējami lielākās tīksmes vērtējums noved pie pielīdzināšanās „pūļa cilvēku“ zemākajai pra-sību pakāpei.

Džons Stjūerts Mills cenšas padziļināt utilitāristisko ētiku. Viņš neuzskata cilvēku par tīri egoistisku būti, bet it dibināti izceļ cilvēka kā līdzcietīgas būtes rosmes; viņš uzsvēr arī kvalitatīvo izšķirību starp tīksmes jūtām: neviens, kas patiešām baudījis garīgas vai sociālas nodarbes tīksmi, negribēs apmainīt to pret tīri juteklisku baudu lielāku daudzumu un nepārtrauktu ilgumu. Mills izprot arī tā sauc. vērtību pārņemšanas nozīmi ētiskajam laukam. Kaut kas, ko sākumā vērtēja vienīgi kā līdzekli, lai sasniegtu tīksmi vai izvairītos no netīksmes, var iegūt mums pašvērtības nozīmi. Tādējādi labā darbība paša labā dēļ un tās kā absolūtas vērtības novērtējums kļūst saprotams kā attīstības rezultāts. Tālāk Mills negrib upurēt individu kopības labā, kā to darīja Konts, bet par sociālās ētikas galveno problēmu viņš it pareizi uzskata — meklēt izlīdzinājumu starp sabiedrību un individu, tā tad starp vispārējai labklājībai nepieciešamajiem spaidu soļiem un individu brīvo attīstību, kuŗu pastāvība taču galu galā ir galvenais līdzeklis veselā progresam un attīstībai. Izejot no šā viedokļa, Mills iestājās arī par sievietes atbrīvošanu no viņas tiesiski un saimnieciski atkarīgā stāvokļa un par tās vienlīdzību tiesībās ar vīrieti. Kā zināms, sieviešu kustība pa tam bija spēcīgi attīstījusies un pasaules kara laikā panāca balstiesību piešķiršanu sievietēm apakšnama vēlēšanās.

9. §. Herberta Spensera ēvolūcionistiskā filozofija.

Kā nākamais jo svarīgais angļu pozitīvisma pārstāvis minams Herberts Spensers (*Spencer*, 1820.—1903.). Savu ēvolūcijas, t. i. attīstības filozofiju viņš attēlojis deviņos sējumos (kas publicēti laikā no 1860. līdz 1893. g.). Viņš jau pirms *Darvina*¹ (1809.—1882.) aizstāvējis attīstības domu un ar jo lielu vienpusību padarījis to par visas savas filozofijas pamatdomu, spraužot sev par mērķi — parādīt ēvolūcijas dažādos

¹ Darvina galvenais darbs „Par sugu izcelšanos dabiskās izlases ceļā“ parādījās 1859. gadā. Tas vērta uz sevi jo lielu ievērību aiz tā iemesla, ka tanī, kā šķita, tika parādīts ceļš, kādējādi tīri mēchaniski bez radītāja līdzdarbības var izskaidrot organiskās pasaules mērķpēmību un tās attīstītāko sugu izcelšanos. Mantotās īpašības pēc Dar-

veidus īstenības galvenajos novados. Izskaidrots pēc Spensera domām ir kaut kas tad, ja ir parādīts, kā tas radies. Jautājumu par īstenību, tās būtību, iekšējo substanci viņš uzskata par neatrisināmu. Šo (pozitivistisko) viedokli apzīmē arī par „agnosticismu“ (t. i. viņpus pieredzes esošā zināšanas noliegšanu). Pozitīvajās zinātnēs, kas aprobežojas ar parādību pasaules izpētīšanu, ietverta visa cilvēka izziņa. Spensers pie tam ir tomēr pārliecināts, ka parādību pasaules pamatā mīt absolūta realitāte. Apgalvojot tās neizzināmību, viņš iedomājas arī spējam samierināt zināšanu un ticību. Jo reliģijas attīstība pēc viņa domām arī ved pie agnosticisma, proti, atskārtas, ka izzināts Dievs nebūtu vairs Dievs.

Tās īpašības, ko prīmīvais cilvēks piešķir Dievam, arvien lielākā skaitā tiek atzītas par Dieva necienīgām, līdz kamēr uz reliģiozās attīstības augstākās pakāpes Dievs kļūst par absolūtu noslēpumu. Spensers pie tam atzīst, ka nepilnīgu reliģiozu priekšstatu pārsteidzīga nopelšana var būt morāliiski kaitīga, jo ikviena šo priekšstatu forma atbilst noteiktai cilvēka vispārīgi-garīgai attīstības pakāpei. Viņš redz arī, ka vēl tagad kā reliģijas pārstāvji, tā arī zinātnes (precīzākā sakot filozofijas) pārstāvji domā izzinām šo absolūto; taču tie vēl nav sasnieguši to augstāko atskārtu, kurā var saskaņoties zinātne un reliģija: ka vara, kas mums atklājas parādību pasaulē, ir pilnīgi neizdibināma. Šis nolikums tiek pamatots ar norādījumu uz mūsu izziņas relatīvo raksturu. Tā pastāv izšķirību, līdzību, pretstatu, tā tad attiecību (relāciju) uztveršanā. Tā kā absolūtais kā tāds nevar atrasties attiecībās ar kaut ko citu, tad tas nav izzināms¹. Mēģinājums to panākt, ved pie sevī pretrunīgā *causa sui* jēdziena, t. i. pie būtes jēdziena, kas pati ir sev cēlonis.

vina domām mainās („variējas“) nejauši, un individiem, kas vislabāki piemēroti cīņai par eksistenci, katrā paaudzē ir vislabvēlīgākie nosacījumi uzturēties un vairoties, kamēr mazāk lietderīgi organizētie iet bojā („dabiskā izlase“). — Neizskaidrota pie tam tomēr paliek „nejaušā“ variācija; arī dzīvu būšu pastāvēšana (kas taču jau uzrāda sevī lietderīgu organizāciju un funkciju) tiek pieņemta bez tālāka izskaidrojuma. Darvinisms tā tad nebūt nav savienojams ar radikālu mēchanistisku monismu.

¹ Bet parādību pasaule kā absolūtā parādība atrodas attiecībā ar absolūto un ļauj arī secināt slēdzienus par pēdējo; aiz šā iemesla kritiskais reālisms uzskata induktīvu metafiziku par iespējamu.

Ievērojams Spensera atziņas teorijā ir arī viņa mēģinājums samierināt empīrismu un āpriorismu. Empīrisms vienpusīgi piegriež vērību pieredzes viela i, kuŗu mēs uztveram, bet neņem vērā individa dabu, viņa garīgo organizāciju, ar kuŗu viela tiek uzņemta un pārstrādāta. Šai ziņā mums ir kaut kas āpriors, ko nevar atvasināt no pieredzes, — bet, protams, tikai relatīvs *a priori*, kam ir nozīme tikai attīstītu indivīdu pieredzei. Cilvēka sugai no paša sākuma nav āprioriskas organizācijas, bet ar pielāgošanos parādību pasaules ilgstošajām attiecībām paaudžu nepārtrauktajā secībā nepieciešami izveidojās noteiktas uzskatīšanas un domāšanas formas, kas pēc saviem iedīgļiem tiek pārmantotas¹.

Zinātniskās domāšanas āpriorie pieņēmumi ir vielas neiznīcināmība, (īstenās un iespējamās potenciālās) kustības turpināšanās un spēka uzglabāšanās. Tā kā viela tiek mērīta ar savu smagumu, tā tad zemes pievilkšanas spēku, un tā kā arī kustība rodas no spēka, tad spēks ir mūsu pasaules izziņas īstais pamatjēdziens; protams, arī tas ir simbolisks, jo tas atvedināms uz muskuļu sprindzības un piepūles subjektīvo pārdzīvojumu.

Allaž nemiera pilnā pasaules norise pastāv aizvien dažādajos materiālas un kustības sadalīšanas procesos. Ikvienā lietā, sākot ar acumirkli, kad tā kļūst mums uztveres priekšmets, līdz acumirklim, kad tā pazūd mūsu uztverei, mēs varam izšķirt divus pretējus procesus: tā rodas mums ar to, ka pirms tam izklīdinātās sastāvdaļas sakopojas veselā un daļas zaudē savu neatkarīgo kustību; tā zūd mums, sastāvdaļām izklaidējoties. Pirmajā gadījumā mums ir darišana ar attīstību, otrajā — ar sabrukumu. Attīstība tā tad pastāv pārejā no nesakarīga stāvokļa sakarīgākā stāvoklī, tā tad pieaugošā koncentrācijā („integrācijā“). Tā, pēc Kanta un Laplasa hipotēzes saules sistēma izveidojusies milzīgajām miglas masām savelkoties cie-

¹ Kritiskais reālisms var atzīt šādu uztvērumu. Ar to tiktu izskaidrots, ka cilvēkā jau ļoti agrā bērnībā instinktīvi izraisās āprioriskas funkcijas. Bet tas neaprobežojas tikai ar āprioritātes psiholoģiski-ģenētisko pusi, bet izskaidro arī tās gnōzeoloģisko nozīmi, atvasinot to no pielāgošanās apkārtnē. Gan pie tam tiek pieņemta iegūto īpašību pārmantošana, ko Veismans u. c. apšaubā, bet daži norādījumi runā tai par labu.

šos ķermeņos. Ikviens augs, ikviens dzīvnieks aug, jo tas savieno sevī elementus, kas pirms tam eksistēja izklaidus. Sabiedriskajā dzīvē ģimenes integrējas ciltis, pēdējās — tautās, bet tautas — savienībās ar kongresiem un šķirējtiesām.

Pa lielākai daļai attīstība reizē ir pāreja no vienveidīgāka stāvokļa uz mazāk vienveidīgu stāvokli, tā tad līdzās integrācijai reizē novērojama „diferenciācija“. Saules sistēma ir nevienveidīgāka nekā miglas masa, no kuņas tā izcēlusies. Kā organiskajā, tā garīgajā dzīvē mēs visur atrodam pieaugošu diferenciāciju: lai padomājam par augstāko dzīvo būšu organu dažādajām spējām, par pieaugošo darba sadalīšanu un speciālizēšanos visos kultūras novados.

Spensers pie tam grib izskaidrot attīstību tīri mēchaniski, tīri kauzāli, bet viņš neņem vērā, ka jēdziens „attīstība“ pats neapzīmē vienkārši kādu pozitīvu faktu, bet satur faktu apspriedumu, zīmējoties uz kādu par vērtīgu pieņemtu mērķi.

Arī gara attīstībai jādibinās vienīgi uz vielas un kustības dažādajiem sadalīšanās procesiem, proti tiem, kas norisinās nervu sistēmā; jo apziņa pēc Spensera domām nav nekas cits, kā to pārmaiņu iekšējā puse, kuņu ārējā puse ir smadzeņu un nervu procesi. Neizzināmā realitāte izpaužas abās, bet mēs nekādi „neesam spējīgi atskārst, nedz arī tikai iedomāties, kādā savstarpējā attiecībā atrodas abas šās puses“. Bet dibinoties uz šā psihofiziskā parallēlisma pieņēmuma, noteicošā loma garīgās norises izprašanā piekrīt fiziskajam. Nervu sistēmas elementārajām ierosām atbilst elementāri apziņas stāvokļi (proti, jūtas), no kuņu integrācijas un diferenciācijas tiek atvasināta visa garīgā dzīve. Ka dzīve pati savā arvienu bagātīgākajā uzplaukumā ir augstākā vērtība, to Spensers vienkārši pieņem kā kaut ko pašu par sevi saprotamu.

Attīstība pēc Spensera domām visur ved beidzot pie līdzsvara stāvokļa. Tad sākas sabrukums, ko savkārt atkal no maina jauna attīstība. Šais pretstatīgajos evolūcijas un disolūcijas virzienos — kas dažādajos novados var tomēr notikt līdzās viens otram — risinās pasaules process bez sākuma un gala kā bezgalīgā absolūtā spēka atklāšanās.

Filozofijas uzdevums — pierādīt attīstības likumu par pasaules likumu, kas derīgs visos pieredzes novados. Filozofija

tā tad ir pilnīgi vienota atziņa, bet atsevišķā zinātne tikai pa daļai vienota atziņa.

10. §. Vācu pozitīvisms.

No vācu pozitīvistiem minams Ernsts Lāss (*Laas*, 1837.—1884., kopš 1872. g. profesors Strasburgā). Savā galvenajā darbā „Ideālisms un pozitīvisms“ (1879.) viņš mēģina rādīt platonismu un pozitīvismu kā katras filozofēšanas pamatvirzienus. Pirmais cenšas pēc izziņas *a priori*, t. i. ar dēdukciju no tīriem jēdzieniem, un galveno uzsvāru liek uz spīrituālistisku metafiziku, proti, mācību par viņpusēju „patiesu īstenību“, kas ir garīgas, dievišķas dabas. Pozitīvisms turpretim „neatzīst nekādu citu pamatu, kā vienīgi pozitīvus faktus, t. i. ārēju un iekšēju uztveri“. Pretstatā aistētiski-askētiskajai ētikai, kas sprauž sev absolūtus ideālus, pozitīvisms sludina „morāli šai dzīvei, ar motīviem, kuŗu saknes meklējamas šaipasaulē“, t. i. vispēdīgi tīksmē un netīksmē, uz ko atvedināmas visas vērtības. Tīkumiskie pienākumi ceļas no „mūsu apkārtnes gaidām un prētensijām“, tie rodas no prasībām, ko kopības vērs pret individu. Lāsa ētiku apgaro optimistisks un progresīvs gars. „Zelta laikmets atrodas nevis aiz mums, bet gan mums priekšā.“

Pozitīvismam radniecīgs ir Eižens Dīrings (Dühring, 1833.—1921.), ciktāl viņš noliedz jebkuŗu metafiziku; citādi savā atziņas teorijā viņš ir kritisks reālists. Pārāk agri zaudējis acu gaismu, savas asās polemikas dēļ izstumts no Berlīnes ūniversitātes, kur viņš bija prīvātdocents, šis ar savu patstāvību ievēribas cienīgais domātājs sasniedzis ievērojamus panākumus ar saviem literāriskajiem darbiem. Kā tīri reālistiska, hērōiska dzīves uztvēruma pārstāvis viņš ir Nicšes priekštecis, kuŗš daudzkārt stājies ar viņu domu izmaiņā. Dīrings bija viens no nedaudzajiem, kas ķeizara valsts laikā nopēla „labākajā sabiedrībā“ un pat uz ūniversitāšu katedrām bieži aizstāvēto uzskatu, ka sociālās kārtības labā tautā jāuztur reliģiōzā ticība (kuŗas pa laikam pašiem nebija). Dīrings paceļas pāri nātūrālismam, aizstāvēdams „tīkumisku pasaules kārtību“, kas mīt īstenības pamatā, un kuŗas dēļ ļaunais uz ilgu laiku iznīcina pats sevi un labais uzvar. Tādējādi ļaunais pēc viņa domām sakņojas pasaules iekšējā būtībā, kuŗai Dīrings piešķir progresa un pilnības centienus. Šai pārliecībā Dīrings pa daļai līdzinās Fichtem; ne mazāk arī tanī ziņā, ka ētiskais moments viņam ir svarīgāks par ikvienu teōriju, ka individuālismu viņš savieno ar sociālismu un jo dzīvi interesējas par saimnieciskajiem jautājumiem.

miem. Viņš uzstājas pret tādu valsts iekārtu, kas nospiež personības brīvību, un tās vietā grib ievest brīvas saimniecības komūnas. (Svarīgākie Diringa darbi: Dabiskā dialektika, 1863., Dzīves vērtība, 1865., 8 izd. 1922.; Filozofijas kurss, 1875., Loģika un zinātnes teorija 1878., 2 izd. 1905., u. c.).

Par pozitivistisko un tiem radniecīgo domāšanas virzienu tālākiem pārstāvjiem (kā piem. Avenāriju, Machu, Faihingeru u. c.) sk. šās „Filozofijas vēstures“ V daļu: „Tagadnes filozofija“; turpat iztirzāts arī **p r ā g m a t i s m s** (t. i. darbības filozofija).

11. §. Kanta filozofijas atjaunošana.

1. **Atgriešanās pie Kanta.** Sešdesmitajos gados, vairākiem apstākļiem kopā darbojoties, Kanta filozofija tika no jauna nostādīta intereses centrā ne tikai profesionālo filozofu, bet arī plašākas publikas aprindās, kas interesējās par filozofiju. Frīdriha Alberta **L a n g e s** teicamā „Materiālisma vēsture“ asi kritizēja materiālistu „dogmatismu“, izejot pie tam no Kanta viedokļa. Arī Šopenhauera pieaugošā slava nāca Kantam par labu; jo viņš allaž norādījis uz Kantu kā savu priekštecī un meistarū, ar īgnumu un naidu vēršoties pret Hēgeli. Tālāk, Šellinga un Hēgeļa dabas filozofija, kur liela loma piekrita fantāzijai, salīdzinot ar īsteno dabas pētniecību, bieži vien izrādījās par nedibinātu spekulāciju, un šis apstāklis tāpat pamudināja filozofiski ieinteresētos dabas pētniekus (kā piem. Helmholcu un Celneru, **Zöllner**) piegriezties Kanta apdomīgajiem pētījumiem, kas allaž uzturēja visciešākos sakarus ar īsteno dabas zinātni. Ļoti svarīga nozīme Kanta darbu atjaunotām studijām bija, beidzot, Kanta sistēmas attēlojumam Kūno Fišera „Jaunākās filozofijas vēsturē“ (1. izd. 1860.) un Oto Lībmaņa grāmatai „Kants un epigoni“ (1865.), kurā ikviena nodaļa noslēdzās ar teikumu: „Tā tad jāgriežas atpakaļ pie Kanta.“

Šī atgriešanās arī drīz vien notika ļoti plašā apjomā. Sāka attīstīties īsta Kanta-filoloģija, kas sprauda sev par mērķi, ar rūpīgiem izdevumiem un tekstu kritiku darīt pieietamus Kanta darbus viņu sākotnējā veidā (kā ievērojamākais šeit minams Kanta rakstu akadēmiskais izdevums, kopš 1900. g.); tālāk, izskaidrot Kanta darbus¹ (sldz. Faihingera nepabeigto „Tīrā prāta

¹ Pie tam, nerunājot šeit par citām dažādībām izpratnē, Kanta mācībā tika vai nu vairāk uzsvērts reālistiskais moments (kā to da-

kritikas“ komentāru, 2. sēj., 2. izd. 1922.) un, beidzot, sīki izpētīt Kanta iekšējo attīstību un viņa attiecību pret priekšgājējiem un pēctečiem. Visiem šiem centieniem kalpo Faihingera 1896. g. nodibinātais žurnāls „*Kant-Studien*“ un viņa 1904. g. dibinātā „Kanta biedrība“.

„Kanta studijas“ sniedz ne tikai filoloģiskus un vēsturiskus pētījumus, bet arī kritiskus iztirzājumus. Patiesībā tikai nedaudzi no Kanta piekritējiem (Goldšmits, E. Marks, *Marcus*) cenšas uzturēt spēkā viņa sistēmu tādā veidā, kādā tā savā laikā pastāvējusi. Lielāko tiesu pētnieki cenšas pārveidot un tālākizveidot Kanta filozofiju, novēršot viņā sastopamās pretrunas. Ievērojot stāvokli, kādu dažos jautājumos iejēma Kants, ir saprotams, ka viņa „fainomenālisms“ tiek pārveidots vai nu par tīru ideālismu, vai kritisku reālismu. Pirmais virziens (kuŗu reprezentē „Marburgas“ un „Bādenes“ filozofu skolas) izprot „lietu par sevi“ vienīgi kā vadītāju ideju zinātniskas izziņas centieniem; otrais (Folkelts, Kilpe u. c.) saskata „lietā par sevi“ (ko Kants uzskata par neizzināmu) „parādībām“ pamatā mītošu, no izziņas neatkarīgi eksistējošu reālītāti, kuŗu no parādībām varam arī izzināt (ja arī ne gluži pilnīgi). (Tuvāki par šiem virzieniem sk. „Tagadnes filozofijā“). Īpatnēju vidotāju stāvokli starp ideālistisko un reālistisko jaunkantismu ieņem Oto Lībmanš (1840.—1912., profesors Jēnā) savos asprātīgos un teicami uzrakstītajos darbos „Par īstenības analīzi“ (1876., 4. izd. 1911.) un „Domas un fakti“ (2. sēj., 1882.—1904.).

2. **Kanta iespaids uz jaunāko teoloģiju.** Atgriešanās atpakaļ pie Kanta sniegusi jaunus ierosinājumus ne tikai loģikai un atziņas teorijai, bet arī citām filozofiskām disciplīnām, kā piem. ētikai¹, reliģijas filozofijai², tiesību un sociālajai filozofijai³, paidagōģijai⁴.

rījuši, piem., Faihingers, Paulsens, Rīls, Kilpe u. c.), vai arī, citādi iztulkojot „lietas par sevi“ jēdzienu, mēģināja izprast Kanta sistēmu kā gnōzeoloģisku „ideālismu“ (kā piem. Kohens, Bauchs, Kasīrers u. c.).

¹ F. Štaudingers, „Tikumiskais likums“ 1887., T. Lipss, „Ētiskie pamatjautājumi“ 1899.

² P. Nātorps, „Reliģija hūmānitātes robežās“ 1894.; H. Kohens „Reliģija un tikumība“ 1907.; sldz. J. Hesenā „Jaunkantisma reliģijas filozofija“ 1919.

³ R. Štammlers, „Saimniecība un tiesības“ 1896., „Mācība par pareizajām tiesībām“ 1902., „Tiesību zinātnes teorija“ 1911.

⁴ P. Nātorps, „Sociālā paidagōģija“ 1899.

Protestantiskajā teoloģijā A. Ričls (Ritschl, 1822.—1889.) un viņa skola aizstāv Kanta pamatdomu par zināšanas principiālo šķiršanu no ticības. Pēc šā uzskata reliģijas pamats nav vis metafizika, bet gan ticīgā subjekta „iekšējā pieredze“, tiešais „pārdzīvojums“. Reliģiozais saturs, kādu mēs atrodam evaņģelijos, ir patiess, jo tas ir absolūti vērtīgs. Gan tikumiskā atziņa nav atkarīga no reliģijas, bet vienīgi reliģiozā ticība dod mums spēku tikumiski darboties.

No pārējiem reliģijas filozofiem šeit vēl minami V. Hermans, J. Kaftans, H. Zibeks (Siebeck).

Ja metafiziku vispār uzskata par iespējamu (kā to dara piem. kritiskais reālisms), tad tradicionālajam reliģijas saturam tomēr vismaz jā-saskaņojas ar metafizisko pasaules uzskatu. Bet no tam, ka mēs kaut ko turam par vērtīgu, neizriet, ka tas eksistē. Tādējādi no reliģiozo pārliecību vērtības tikumiskajai gribai un darbībai vēl neizriet šo pārliecību patiesība. Bet ka tikumība iespējama bez reliģiozas ticības, rāda pieredze.

Kanta un jaunkantisma ietekme redzama arī katoļu starpā, it īpaši Francijā (A. Loisy). Tā kļuvusi par tā sauc. „modernisma“ svarīgu dzinuli, pret ko noteikti uzstājies pāvests Pijs X jaunajā maldu mācību pārskatā (Syllabus) un 1907. g. „Pascendi“ enciklikā.

Trešā nodaļa.

Induktīvās metafizikas jaunākie pārstāvji.

12. §. Fechners.

1. 19. gadsimteņa otrās puses filozofiskie virzieni. Pēc tam kad interese novērsās no spekulatīvā ideālisma, drīz pēc 19. g. s. vidus izglītoto plašākajās aprindās līdzās Šopenhauera filozofijai nostiprinājās materiālisma nekritiskā metafizika. Kritiskāki noskaņoto mācīto aprindās pārsvarā nāca metafizikai naidīgais pozitīvisms; filozofi-rodnieki jaunkantisma ietekmē nodarbojās galvenā kārtā ar filozofiski-vēsturiskiem un loģiski-gnōzeoloģiskiem pētījumiem. Līdzās tiem mēs sastopam tikai atsevišķus metafiziskus, kas noraidīja tiklab materiālistu dogmatisko metodi, kā arī pozitīvisma pieticību. Viņi atzina pie tam Kanta kritiku, kas vērsās pret ikvienu āpriōru metafiziku, ciktāl viņi neielaidās spekulatīvā ideālisma pārdrošajās konstrukcijās un dēdukcijās, bet di-

binoties uz pieredzes zinātnes izveidoja induktīvu metafiziku, kas tiecās sniegt nevis absolūti drošu, bet patīcamu pasaules pamatsastāva izziņu. Šās empīriski pamatotās metafizikas svarīgākie pārstāvji ir Fechners, Loce, f. Hartmans, Vunts.

2. Fechnera mācība. Gustavs Teodors Fechners (1801.—1887.), fizikas profesors Leipcigā, pieder pie empīriski psiholoģiskās aistētikas un jaunākās eksperimentālās psiholoģijas nodibinātājiem („Vorschule der Ästhetik“, 2 daļās, 1876., 2. izd. 1897., „Elemente der Psychophysik“ 1860., 3. izd. 1907.). Viņa pētījumi vērsti it īpaši uz attiecību starp sajutas un kairinājuma stiprumu. Viņš mēģina pierādīt tā saucamā Vēbera likuma (sajutu intensitāte pieaug vienādā mērā, ja kairinājumu attiecība paliek vienāda)¹ nozīmību visos jutekļu novados. Šim jautājumam viņš piešķir jo sevišķu nozīmi tāpēc, ka viņš mēģina atrast vispārīgu formulu likumīgajai attiecībai starp fizisko un psihisko. Fechners, proti, pieņem, ka abi tie patiesībā ir tikai vienas un tās pašas būtības dažādas parādības. Tas, kas ārējai uztverei attēlojas kā miesa (it īpaši kā smadzenes), iekšējā uztverē tiek izprasts kā psihisks. Pie tam šī pašuztvere tiek uzlūkota par dziļāku, par tādu, kas tver patieso būtību. Attiecību starp fizisko un psihisko Fechners salīdzina ar apla līnijas divām pusēm, kuŗa izliekas izliekta vai iedobta atkarībā no tā, kādu viedokli izvēlamies: ārpus vai iekšpus apla. Attiecība tāpēc arī nav jāizprot kā cēloniska savstarpēja attieksme, bet psihiskie un fiziskie procesi atbilst viens otram, tāpat kā trijstūrī sānu un leņķu pārmaiņas atbilst viena otrai. Fechners tā tad tāpat kā Spinōza aizstāv „psichofizisko paralēlismu“. Tāpat kā pēdējais viņš to iplata uz visu pasauli². Apgaroti ir ne tikai cilvēki, dzīvnieki un augi, bet arī debess ķermeņi. Zeme, piem., pēc savas formas, saviem

¹ Ja 15 grammu svaram jāpievieno $\frac{1}{2}$ grams, lai sasniegtu tikko manāmu spiediena sajutas kāpinājumu, tad pie 30 grammiem pieauguramam tāpat jāatrodas $\frac{1}{30}$ attiecībā, tā tad tam jālidzinās 1 grammam, lai tas tiktu pamanīts.

² „Zend-Avesta“, 3 sēj., 1851., 3. izd. 1906.; „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ 1879., 2. izd. 1904.

elementiem un sakariem ir kaut kas vienējs un individuāls, tā ir relatīvi patstāvīga, salīdzinot ar citiem debess ķermeņiem (par kuriem varam sacīt to pašu), attīstās savstarpējā iedarbē ar apkārtni un visā tanī, ko tā rada un nes sevī, uzrāda bagātīgu radītāju spēku. Tā izturas kā organisks indivīds, un tāpat kā mēs pēdējam, dibinādamies uz tā izteiksmes kustībām, piešķiram dvēseli, lai gan pašu šo dvēseli mēs nevaram uztvert, tā arī zemi un visus debess ķermeņus mēs varam uzlūkot par aparātiem. Bet arī visam pasaules visumam ir dvēsele, Dievs. Tāpat kā mūsos sajutu, priekšstatu, jūtu, gribas rosmju bagātību satur kopā mūsu e s'a vienība, tā atsevišķās dvēseles aptver un nes augstākas kārtības dvēseles, tā tad zvaigznāju dvēseles un, beigu beigās, Dievs, kuŗa iekšējai pasaulei pieder visi gari. Zemākās apziņas vienības gan tieši neapzinās šo attiecību; no otras puses pasaules dvēsele, Dievs, nav vienkārši zemāko dvēseļu summa, bet paceļas tām pāri, dara iespējamu viņu savstarpējos sakarus un viņu pastāvēšanu pēc nāves¹, un tai piemīt pašapziņa, personība. Ļaunumi pasaulē vērtējami kā paskubinājumi darbībai, kā katras strādāšanas un progresēšanas avots. Ticību dievišķā gara visur klātesamībai Fechners sauc par „dianas aplūkojumu“, pretstatā modernās dabas zinātnes neiepriecināmajam „nakts aplūkojumam“, kas uzlūko ārpusauli par nedzīvu, bezkrāsainu un neskanīgu mēchanismu. Fechneram gaisma, krāsas, skaņas, smaržas nav tikai subjektīvas sajutas, tās sastopamas īstenībā ārpus mums kā dievišķā gara sajutas.

Dieva un pasaules savstarpējās attiecības uztvērumā Fechners ir vienis prātis ar kristīgo pasaules uzskatu un Krauzes panenteismu (sk. III sēj.), ar savu fantazijas bagāto dabas iztulkošanu (pēc analogijas ar cilvēciskajām attiecībām) viņš atgādina Šellingu, tomēr viņš nedēvē savu „dianas aplūkojumu“ par šķietamas augstākas atskārtas drošu rezultātu, bet par saprātīgi pamatotu „ticību“, kas drošības ziņā stāv zemāk par zinātnisko atziņu. Tādējādi viņš noliedz Spinōzas un pirmskanta metafizikas dēduktīvo metodi. „Dieva būtību nenoteic

¹ Tāpat kā cilvēka dvēseles dzīvē uztveres tiek atdzemdinātas kā atceres un turpina tālāk dzīvot. („Par dzīvi pēc nāves“ 1836., 7. izd. 1911.)

vis iepriekšuzstādīts Dieva jēdziens, bet šo jēdzienu noteic Dieva pēdas, kādas nojaušamas pasaulē un mūsos.“ Šellinga un Hēgeļa spekulatīvajā ideālismā Fechners gan atzīst tendenci, meklēt pašu vispārīgāko, pēdējo un augstāko, bet viņš nopel to, ka tie samainījuši dzīvo cenšanos pēc šā mērķa ar tā sasniegšanu. Par atziņas avotu viņš neuzstāda „intellektuālu uzskati“, kā Šellings, vai „ģeniālu intuīciju“, kā Šopenhauers: savu metafiziku Fechners grib drīzāk dibināt uz empīriskajām zinātnēm, paliekot uzticīgs viņu metodei, bet ar viedokļu, kas šeit rodas, vispārināšanu, paplašināšanu un kāpināšanu viņš cenšas nonākt pie tā izziņas, kas mīt viņpus mūsu tiešās pieredzes¹.

3. **Novērtējums.** Patiešām, ja līdz ar pozitīvismu negribam atsaucīties no katra mēģinājuma pavirzīt atziņu uz priekšu pāri atsevišķo zinātņu laukam, tad ir jāmēģina tikt tālāk uz priekšu ar šādas „induktīvas“ metafizikas palīdzību, pie kam, protams, allaž jāpatur vērā, ka tās uzstādījumiem jo vairāk var piemist vienīgi nojausmu raksturs, jo tālāk mēs izejam ārpus atsevišķo zinātņu robežām (lai gan arī pašas šās zinātnes ietver sevī daudzus vairāk vai mazāk hipotētiskus elementus).

Raugoties uz pašu Fechnera metafiziku, debess ķermeņu aparotības pieņēmums liekas tomēr pārāk fantastisks, jo tas nav dibināts uz pieredzes faktiem. Ciktāl līdz šim sniedzas mūsu zināšanas, pieredzes sfairā aparotība un apziņa sastopama tikai dzīvajā dabā. Mums trūkst dibinātu iemeslu, lai varētu izprast debess ķermeņus kā dzīvus individuus.

Šaubas modina arī Fechnera uzskati par fiziskā un psihiskā attiecību. Ja mēs pašuztverē izprotam paša īstenā būtību, un proti, kā kaut ko psihisku, un pēdējais tikai citu psihisku individu uztvērumam parādās kā fizisks, tad kā gan izskaidrojams tas, ka mēs esam doti paši sev ne tikai kā dvēsele, bet arī kā miesa? Ja psihiskais ir fiziskais ir tikai kāda nezināma trešā parādīšanās veidi, tad kā gan izskaidrojams minētais dīvainais parallēlisms? Un vai šis parallēlisms, ja to izprotam kā ūniversālu, nepamudina uz fantastiskiem pieņēmumiem (piem., akmeņu un visa neorganiskā aparotības pieņemšanu)?

Bet ja abu pasaulu, psihiskās un fiziskās, nesējis nav kāds nezināms trešais, bet eksistē tikai viens, kas „no iekšienes“ parādās kā psihisks, bet „no ārienes“ kā fizisks, tad kā gan, ievērojot visa īstenā stingri vienējo raksturu, vispār iespējams šis divkāršais „aplūkojums“, un kāds gan ir lietas stāvoklis „īstajā“ nozīmē, jo runa par „divām pusēm“ ir taču tikai allegoriska?

¹ Fechnera metafiziskās pamatdomas saistošā formā attēlojis Fridrichs Paulsens (1846.—1908.) savā teicamajā „Ievadā filozofijā“ (1. izd. 1892.). Fechnera dabas filozofiju (kas pati uzlūkojama par Šellinga sistēmas atveidu) savam glezni-poētiskajam romānam pamatā licis rakstnieks Brūno Ville (Wille, „Offenbarungen des Wacholderbaumes“, 1901.).

13. §. Loce.

1. **Loces sistēma.** Ja Fechners daudzkārt atgādina Spinozu, tad Loces sistēmā varam atrast Spinozas vienības-domas savienojumu ar Leibnica monādoloģiju (sldz. II sēj.). — Hermans Loce (*Lotze*, 1817.—1881.)¹ darbojās 1844.—81. g. Getingā kā Herbarta pēcnācējs, nebūdams tomēr viņa piekritējs. Labi pazīdams dabas zinātnes, Loce pilnā mērā atzīst viņu aizstāvēto *mēchanistisko* dabas uztvērumu, viņš pat uzstājies ar ievērojamu kritiku pret īpaša „dzīvības spēka“ pieņemumu un prasījis stingri mēchanistisku aplūkojumu arī zīmējoties uz dzīvības procesiem. Taču neraugoties uz to, viņš aizstāv *teleoloģisku* pasaules uztvērumu, kam jāsamierina „no dieviem atbrīvotās dabas“ mēchanistiskā pasaules aina ar dvēseles prasībām. Visu dabas mēchanismu viņš uzskata tikai par līdzekli vērtīgu garīgu mērķu realizēšanai, ar kuriem vispirmāk visa pasaules norise iegūst mums jēgu. Pāreju no dabas mēchanisma pie garīgām vērtībām viņš iegūst, pieņemot absolūto, kas mīt pamatā visai īstenībai. Šāds pieņēmums Locem šķiet nepieciešams, lai varētu saprast arī mēchanisko dabas sakaru ar tā nepārtraukto mijdarbību. Īsta norises pāriešana no vienas lietas uz otru lietu, tā sakot darbības pārplūšana, viņam šķiet neiedomājama. Jāpieņem tā tad, ka visas lietas ir tikai viena absolūta pasaules pamata daļas, īpaši izkaldinājumi. Visas pārmaiņas, kas noris atsevišķās lietās, tiek tā sakot izlīdzinātas ar likumīgi ar tām saistītām pārmaiņām citās lietās. Īstenība nepastāv no absolūti patstāvīgām reālēm (kā to domāja Herbart); tādā gadījumā nebūtu iespējamās nekādas attiecības, it īpaši mijdarbība starp lietām. Bet viss ir viena būtības, viss notiekošais norisinās likumīgi vienā pasaules substancē, taisni tāpat kā dvēselē noris visi apziņas procesi un likumīgi atbilst viens otram. Bet taisni tāpēc arī absolūtais, pasaules substance un līdz ar to arī viss īstenais jāuzskata par *garīgu*. (Šai ziņā Loce bez Leibnica ir vienis prātis ar Berkliju un Fichti.) Cilvēka dvēsele ir viena vienīga

¹ Galvenie darbi: „Loģika“ 1843; „Medicīniskā psiholoģija“ 1852. (jauns izdevums 1896.); „Mikrokosms“ 3 sēj., 1856.—1864., 5. izd. 1896. nn.; „Filozofijas sistēma“ (I sēj. „Loģika“ 1874., 2. izd. 1881., II sēj. „Metafizika“ 1879., jauns izd. 1912.); „Aistētikas vēsture Vācijā“ 1868., 2. izd. 1913.

garīga substance (tā sakot otras pakāpes substance, salīdzinot ar pasaules substanci), bet miesa — šādu substanču daudzums. Viens no mijdarbību veidiem, kuŗu vidnieks ir absolūtais, ir arī izziņa. Pēdējā tā tad nepastāv iekš tam, ka objekti tā sakot iespīejas mūsos vai notēlojas mūsu apziņā, bet gan iekš tam, ka apziņas saturi, kas var būt pilnīgi atšķirīgi no priekšmetiem, atrodas likumīgā sakarā ar tiem.

Absolūtā jēdziens, ko metafizika vienīgi uzstāda, lai padarītu domājamu mijdarbību, reliģijas filozofijā (saskaņā ar kristīgo mācību), tiek tālāk attīstīts par augstākas vērtības, dievišķas personības jēdzienu (kas, salīdzinot ar cilvēka personību, būtu gan drīzāk jāsauc par „pārpersonisku“). Bet spēja, kas ļauj mums izzināt vērtības un nevērtības, ir mūsu „sirdsapziņa“. Ar to jāsaprot patīkšanas un nepatīkšanas spriedumi, kas mums uzmācas nevis kā patvaļīgi, bet objektīvi nozīmīgi. (Šai ziņā Loce ir vienās domās ar Herbartu. „Nozīmība“ ir veids, kā vērtības „eksistē“.) Tikumisko vērtību spriedumu saistīgais spēks kļūst mums pilnīgi saprotams tikai tad, ja mēs esam pārliecināti, ka mēs savā tikumiskajā darbībā ar piedalīšanos kultūras dzīvē darbojamies līdz absolūti vērtīga pasaules mērķa realizēšanā saskaņā ar Dieva gribu. Pašu Dievu mēs izprotam reliģiōzajā izjūtā, ar kuŗu mēs arī izzinām savu būtisko radniecību ar viņu, un proti, mēs viņu tveram pēc līdzības ar pašu dzīvāko, dziļāko un vērtīgāko gara rosmi, kas mums zināma, kā mīlestību. Vai atsevišķās dvēseles turpina eksistēt pēc nāves, tas atkarājas no viņu tikumiskās attīstības augstuma: turpina dzīvot tās, kas ir vērtas mūžīgi dzīvot.

2. **Loces vēsturiskais stāvoklis un turpmākā ietekme.** Nebūdams tieši atkarīgs no Leibnica, Loce radījis panteistiski noskaņotu monāžu mācību. Kopējs ar Leibnica sistēmu ir viņa mācības reliģiōzais pamatraksturs, teleolģijas savienošana ar mēchanismu un to kopēja pamatošana dievišķīgajā substancē, faktu novada šķīršana no vispārīgu patiesību novada (kas abi sakņojas Dievā), neizplatītu apgarotu atomu pieņemšana u. c. Savus garīgos vaņonus Loce redz ideālismā, it īpaši Kanta ideālismā, un fizikā. Sevišķi ievērojams, ka izveidojot savu pasaules uzskatu, Loce ne mazāk kā dabu jēmis vērā kultūras vēsturisko attīstību. Dabas pētniecība un kultūras pētniecība pēc viņa domām izšķīras tādējādi, ka pirmajā zinātnes priekšmets ir esošais, bet otrajā — vērtīgais. Loces

ierosināti „Bādenes“ filozofu skolas vadoni V. Vindelbands un H. Rikerts precizāki noteikuši izšķirības starp abām šīm zinātņu grupām un par filozofijas uzdevumu sprauduši vērtību un viņu objektīvās nozīmības izzināšanu. Esošā izziņa filozofijai tā tad jāatstāj citām zinātnēm un pašai jāklūst par „kritisku kultūras filozofiju“. „Dota ir... cilvēku kultūra tās vēsturiskajā attīstībā: filozofijas uzdevums ir — izpētīt visu šo uz augšu tiecošos dzīves pilnētību un noskaidrot, kā viņā vispārnozīmīgās, tālu pāri cilvēka empīriskajai būtībai sniedzošās racionālās vērtības tiek apzināti izprastas un veidotas.“ Aistētiskā, košu Loce veido nevis formālistiski kā Herbarts, bet pēc satura un metafiziski, viņš ir īstais „iejūtas mācības“ nodibinātājs (vēlāk šo mācību aizstāvējis Lipss). It īpaši dziļi Loce apcerējis mūziku.

14. §. Ed. f. Hartmans.

1. **Dzīve un darbi.** Eduards fon Hartmans (1842.—1906.) sākumā bija nodevies virsnieka karjērai; ceļa ievainojuma dēļ, kas viņu ilgu laiku spieda dzīvot vientulībā, viņš pievērsās filozofiskām un zinātniskām studijām un attīstīja ļoti auglīgu literārisku darbību. Viņa pirmais galvenais darbs „Neapzinātā filozofija“ („Philosophie des Unbewussten“, 1867., 12. izd. 3 sēj. 1923.) radīja lielu ievērību. Kamēr Fechner un Loce savā metafizikā saskaņojās ar kristīgo teismu, Hartmans aizstāv pasaules uzskatu, kas ir noteiktā pretstatā kristīgajam pasaules uzskatam. Viņš noraidīja aicinājumus uz Leipcīgu un Getingu iejemt filozofijas profesora vietu, lai varētu netraucēti nodoties saviem literāriskiem darbiem. Bez ārkārtīgi daudziem rakstiem par dienas jautājumiem viņš sacerējis vēl daudzus lielākus darbus¹), kas pēc savas vērtības pa daļai pārspēj pirmo darbu, tomēr nav atstājuši tik lielu iespaidu.

2. **Atziņas teorija.** Visai filozofijai, arī metafizikai, Hartmans prasa induktīvo metodi. Izšķirami trīs izzināmā novadi: 1. subjektīvi-ideālais, t. i. individuālās apziņas tiešā

¹ „Kristietības sairšana un nākotnes reliģija“ 1874., 3. izd. 1888.; „Tikumiskās apziņas fainomenoloģija“ 1879., 2. izd. 1886.; „Gara reliģija“ 1882., 3. izd. 1907.; „Atziņas teorijas pamatproblēma“ 1889.; „Katēgoriju mācība“ 1896., 2. izd. 1924.; „Modernā psiholoģija“ 1901.; „Modernās fizikas pasaules uzskats“ 1902., 2. izd. 1909.; „Dzīves problēma“ 1906.; „Filozofijas sistēma pamatvilcienos“, 8 sēj. 1906 nn.

parādību pasaule; 2. objektīvi-reālais, t. i. daba, ko izzina zinātne, dibinoties uz parādībām; 3. metafiziskais, t. i. viena reālā substance, „neapzinātais“, ko atklāj filozofija kā dabas pamatu.

Pasaules loģiskais skelets ir katēgorijas. Tās ir neapzinātā nodarbes veidi un līdz ar to objektīvās pasaules pamatnoteikumi un individuālās apziņas funkcijas. Visos individos vienādā veidā instinktīvi (neapzināti) rosoties, ar katēgoriju jēdzienu tās tiek paceltas apziņā.

I. Juteklības katēgorijas.

1. Kādība (kvālitāte). Tā sastopama sajūtās. Hartmans mēģina pierādīt, ka viņu kādība ir tikai intensitāšu sakausējums. Ja, piem., kādā vijoles un klavieru tonī visi komponenti (pamattonis un virstoņi) ir vienādi, toņi tomēr liekas kvālitātīvi dažādi, jo komponentu intensitātes nav vienādas¹.

Kādība sastopama tikai subjektīvi-ideālajā novadā; krāsas, toņi, smaržas u. t. t. ir tā tad tikai individu apziņā. Šīs kādības nevar analizēt un aprakstīt, bet vienīgi pārdzīvot. Zinātniski tās var izzināt vienīgi atvedinot uz kvantitātīvo.

2. Kvantitāte. a) Intensīvā kvantitāte subjektīvajā novadā pienākas sajūtām, objektīvajā — spēkiem, metafiziskajā — absolūtajai gribai. Idejām turpretim pašām par sevi nav intensitātes; lai panāktu savu, tām vajadzīga griba.

b) Ekstensīvā kvantitāte piemīt laikam un telpai. Laika (secības un ilguma) subjektīvā apziņa tiek reālizēta ar neapzinātas intelektuālas funkcijas sintezi (t. i. savienotāju darbību). Objektīvi-reālajam novadam pienākas absolūti kontinuitātīva laika norise, kurā tomēr ir vienīgi nemitīgi plūstoša tagadne, nevis pagātne un nākotne. Metafiziskajā novadā valda mūžība, t. i. bezlaicība. Tā nav salīdzināma ar līniju, bet punktu, no kuŗa pasaules process paceļas kā mirgojošs stars. Telpas apziņa subjektīvajā novadā rodas no

¹ Kvālitāti (īpašību) nevar tomēr viscaur atvedināt uz intensitāti (stiprumu).

redzes- taustes un kustības sajutu lokālajām iezīmēm ar neapzinātu intelektuālu funkciju. Objektivitātes novadā telpa stāta līdz ar atomu spēka izpausmēm.

II. Domāšanas kategorijas.

Sākotnējā kategorija te ir relācija; jo domāšana ir savstarpēju attieksmju statīšana. 1. Attīstītājas, „reflektētājas“ kategorijas. (Šai sakarā Hartmans apcerē loģiku, mērīšanas, izšķiršanas, spriešanas metodes, indukciju un dēdukciju.) 2. „Spekulētājas“ kategorijas: cēlonība, finālitate (mērķis), sustanciālitāte.

Cēlonība subjektīvajā novadā ir objektīvi-reālu cēlonisku attieksmju atveidojums. Tās atrodas pastāvīgā plūsmā, ko mēs ar savu (visu analizētāju) domāšanu nekad, protams, nevaram pilnīgi izprast. Cēlonība vispirmāk kļūst saprotama ar finālītāti. Cēloniski izskaidrot var tikai dibinoties uz noteiktiem likumiem un dotā īstenības sākuma stāvokļa. Abi tomēr izprotami tikai teleoloģiski (t. i. izejot no mērķa).

Subjektīvajā novadā substance nav sastopama; „dvēsele“ šeit nozīmē vienīgi psihisko funkciju summu. Arī objektīvajā novadā tās trūkst; jo materija ir tikai spēka izpausmju veice. Turpretim metafiziskajā novadā substance ir katras norises īstais subjekts. Tam piekrit divi mūžīgi atribūti (īpašības):) loģiskais („ideja“) un griba.

3. **Dabas filozofija.** Savā dabas filozofijā Hartmans mēģina pārvarēt (mēchanistisko) nāturālismu tā specifiskākajā novadā. Nāturālisms pārvērš pasauli par neskaitāmu kustīgu atomu masu. Bet šī atomistiskā pasaules aina pati ir — gara darinājums. Kā būtu iespējams, ka no šķietami negarīgas dabas attīstības gaitā rastos garīgais, ja no sākta gala — neapzināti — dabā nerositos gars? „Dabas process ir gara sevī atgriešanās smagais darbs“, māca Hartmans (tāpat kā Šellings). Aiz šā iemesla viņš atzīst par vienpusīgu dabas procesu aplūkošanu vienīgi no cēlonības viedokļa; šis aplūkojums jāpapildina ar teleoloģisko (finālo) aplūkojumu. Finālitatei jābūt guldītai dabā kā neapzinātai, lai cilvēkā tā parādītos kā apzināta. Tā izpaužas neorganiskajā dabā pastāvīgajos, matē-

matiski formulējamos likumos un sākuma stāvoklī. Organisko tāpat nevar izskaidrot tīri mēchaniski; šam nolūkam nepieciešami fināli darbīgi spēki, kas vada neorganiskos procesus saskaņā ar mērķiem. Ne tikai dzīvības rašanās izskaidrošanai, bet arī organiskā attīstībai „vītālisms“ izrādās nepieciešams. Darvina mēchaniskā „sēlekcija“ (izlase) var izskaidrot tikai mērķim nepiemērigā izslēgšanu, nevis mērķim piemērigā rašanos. Šam nolūkam nepieciešams mērķdarbīgs princips, kas nosaka dīgļa-variācijas attīstību noteiktā virzienā. Tāpat vajadzīgi fināli vadītāji spēki („dominantes“), lai izskaidrotu pārmantošanu, mērķpiemērigos refleksus, instinktus, dabas dziedniecības spēku. Šie organizētāji spēki pēc Hartmaņa domām ir nemateriāli, neapzināti intelliģenti, pārindividūāli (t. i. tikai dzīves laikā saistīti ar atsevišķu organismu). Metafiziski aplūkoti tie ir (kā aktīvi principi) „griba“, kamēr viņu rošības likumi atbilst „idejai“. „Griba“ un „ideja“ tādējādi ir „neapzinātā“ prēdikāti.

Kad Hartmans 70-tajos un 80-tajos gados pirmo reiz izteica šis dabas filozofijas domas, viņš ar to nostājās asā pretstatā dabas pētniecības valdošajam virzienam. 19. un 20. g. s. maiņā neovītālismu sāk tomēr aizstāvēt diezgan daudzi pētnieki¹.

4. Psiholoģija. Ciktāl visgriba netraucēti izpaužas uz ārieni, tā attīstās kā ārēja daba; bet kur tās daļējās rosmes saduršas savā starpā, tur griba „samulst“; tā tiek zināmā mērā atstumta sevī atpakaļ. No tam rodas netīksme; tīksme turpretim rodas tad, ja kavēklis tiek novērsts². Tīksme un ne-

¹ A. Paulijs (Pauly), „Darvinisms un lamarkisms“, 1905.; H. Drišs (Driesch), „Dvēsele kā dabas faktors“, 1903., „Vītālisms kā vēsture un kā mācība“, 1905.; R. H. Fransē (Francé), „Darvinisma jautājumu tagadējais stāvoklis“, 1906.

² Tās, protams, ir tikai nojausmas. Turpretim ievērojams, ka Hartmans atvedina apziņu uz pamatā mītošu aktīvu neapzinātu principu, ko viņš neidentificē ar smadzeņu un nervu sistēmu. Šo principu kā „dvēseli“ var stādīt pretim „miesai“. Dvēsele tādā gadījumā pastāv no organizētāju spēku pakāpenības, lejup līdz pat „šūniņu dvēsēlēm“ un augšup līdz pat „centrālajai monādei“, kas pārvalda visus minētos spēkus un satver tos kopā. Miesa turpretim ir atomu kustības spēku kopība.

tiksme tādējādi ir katras apziņas pamatsastāvdaļa. Tikai no šo (tīri intensīvi dažādīgo) jūtu pārstrādāšanas ar neapzinātām katēgoriālām funkcijām rodas sajutas un tālāk priekšstati. Priekšstati reizē ir arī gribēšanas motīvi, gan nevis kā dzinēji spēki (jo tie ir pasīvi), bet kā nosacījumi tam, ka griba kļūst darbīga. Apziņā, beidzot, tiek tverts arī pasaules mērķis, un vienīgi ar to var tikt sasniegts attīstības gals. Šāda domu gaita noved pie metafizikas.

5. **Metafizika.** Pasaules procesa sākumam nav cēloņa, jo citādi tas nebūtu sākums; aiz šā iemesla tas ir absolūti nedeterminēts, sākotnējs gadījums, tā tad nelōģisks. Līdz ar to sākums nav izskaidrojams no idejas (kā kaut kā loģiska), bet vienīgi no (aklas) gribas. Ar sākotnēju gadījumu sākas pasaule, kas pēc savas izcelšanās un esamības nav loģiski izskaidrojama. Ka tā tiks atkal iznīcināta, tas ir loģisks secinājums. Tūlītējai iznīcināšanai loģiskajam nav varas. Tikai ilgākā attīstības gaitā var nonākt pie gribas noliegšanas un līdz ar to pie gribas iznīcināšanas. Lai to panāktu, ne-gribas priekšstatam jāklūst par apziņas saturu; apziņas rašanās ir tā tad loģiski (prēcīzāki: teleoloģiski) nepieciešama.

Tā kā „griba“ un „ideja“ pēc Hartmana domām ir absolūtās substances atribūti¹, tad pēdējā jādōmā kā gars, tomēr kā neapzināts gars; jo apzināts, paredzētājs gars būtu novērsis pasaules attīstību, ievērojot ciešanas, kas ar šo pasaules attīstību saistītas. Sākotnējā griba izmēģinājusi visas iespējas apmierināt gribu, līdz kamēr tā atskārš, ka tās nesaņiedz savu instinktīvo mērķi, un ka pēdējais rodams tikai ne-gribas mierā, pēc kam tā atgriežas pie absolūtās, neapzinātās iras. Tas notiks, „tiklīdz būs pilnā mērā panākta cilvēka valdīšana par dabu, atrisināti visi sociālie un saimnieciskie jautājumi, un māksla un zinātne sasniegusi savu augstāko pakāpi“. Tad visiem kļūs acīm redzams, ka pārsvarā esošā neapmier-

¹ Aiz šā iemesla viņš sauc savu sistēmu par konkrēto monismu, kamēr „abstraktais“ monisms nepiegrīēž vērību šai divībai pirmbūtē un parādību daudzību uztver kā „šķietamību“. Pēdējo uztvērumu mēs novērojām Šopenhauera sistēmā, ar kuŗu Hartmanim citādi ir ļoti daudz kas kopējs.

nātība ceļas no viena avota, no gribas iekšējās pretrunas, ka apmierināšana ir neaizsniedzams mērķis, un miers sasniedzams tikai ar ne-gribu. Uz šās atskārtas pamata kultūras cilvēce pēc kopēja lēmuma šķirsies no esamības, un līdz ar to sākotnējā griba atslīgs atpakaļ absolūti- neapzinātajā.

Ar Šopenhaueru Hartmans ir vienis prātis tai ziņā, ka dzīves vērtība mērījama vienīgi atkarībā no tā, cik lielā mērā viņa sniedz mums tiksmi; tālāk arī tai ziņā, ka katra tiksmē ir kvalitatīvi vienāda, un ka daudz lielākā pārsvarā ir netiksmē. Tas, protams, pirmā kārtā sakāms par subjektīvi-ideālo novadu; objektīvi-reālajā nav nedz tiksmes, nedz netiksmes; bet absolūtajā novadā „gribai“ (pēc tās pacelšanās no potences stāvokļa, t. i. tās tīrās iespējas, kas iestājas ar pasaules sākumu) ar „ideju“ tiek dots vienmēr tikai galīgs saturs; jo bezgalīgs saturs nav iespējams, tāpēc ka tas būtu pabeigta bezgalība, tā tad pretruna. Tādējādi allaž paliek pāri gribēšana, kas ilgojas pēc piepildīšanās, un tāpēc tā ir kļūmīga.

Šopenhauera pesimismu Hartmans tomēr savieno ar Leibnica optimismu. Ja arī pasaules esamība ir sliktāka nekā tās neesamība, tomēr tā ir iespējami labākā pasaule. Tāpēc viņš noraida kviētismu (t. i. gribas bezdarbību un padevību) un bēgšanu no pasaules. Gan pasaules attīstības mērķis ir pasaules gals, bet šis mērķis prasa, lai visu savu spēku cilvēks stādītu kultūras darba kalpībā; jo tikai vislielākā kultūras progresa stāvoklī cilvēce var rasties tā gribas noliegšana, kas noved pie atpestītāja gala.

Tādējādi Hartmana konkrētais monisms satur reizē viņa „gara reliģijas“ un viņa ētikas pamatdomu. Ir nevis viens dievcilvēks, bet drīzāk visos individos Dievs kļūvis par cilvēku un ar to padots ciešanām un nāvei. Jāatpestī netikvien cilvēks, bet drīzāk Dievs, visu pasaules ciešanu nesējs. Šinī atpestīšanā ikviens var jemt dalību un viņam jāņem dalība ar sparīgu līdzdarbību kultūras veicināšanā. Tikumības priekšnosacījums ir atziņa, ka katra egoistiska cenšanās pēc tiksmes ir neauglīga, un ka visu cilvēku būtība ir viena un tā pati. „Sevis kā dievišķas būtes apziņa iznīcina katru dīverģenci starp pašgribu un visgribu, ikvienu svešumu starp cilvēku un Dievu, ikvienu nedievišķīgu, t. i. vienīgi dabīgu iztūrēšanos.“

6. **Novērtējums.** Savienodams pesimismu un darba prieka pilno optimismu, Hartmans ir tipisks tās vācu 70-to un 80-to gadu sabiedrības pārstāvis, kas visos novados pievērsās nerimstošai darbībai, kamēr vispārējā noskaņā un literātūrā pārsvarā vēl bija pesimisms.

Voluntārisma un intelektuālisma saistīšanā turpretim izpaužas paša Hartmana īpatnība: spēcīga, izturīga griba izziņas kalpībā. Saskaņā ar to viņš arī iztulko pasauli: tā viņam ir neloģiskā loģiskā pārvarēšana. Bet ja viņš arī atzīst irracionālo, viņš to tomēr izstumj laukā no tiešās (subjektīvās) parādību un (objektīvās) zinātnes pasaules viņpusējā (transcendentajā) absolūtā valstībā. Nav nejaušība, ka Hartmana darbiem piemīt nosvērti-loģisks, bezpersonisks raksturs; aiz šā iemesla tie arī nav atstājuši tik plašu ietekmi, kā piem. Šopenhauera vai Nīčes darbi. Viņš nav vētrains, rosinātājs domātājs, kas reformējoši iedarbojas uz cilvēkiem un pasauli, bet gan vēss zinību vīrs, par kuŗu novērojams arī, ka viņam par savām zināšanām jāpateicas ne tikai paša pētniecības darbam, bet arī jo plašām grāmatu studijām. Hartmana reālistiskā atziņas teorija savos pamatvilcienos ir atzīstama; viņa katēgoriju mācībā un viņa ētiskajos, psiholoģiskajos un reliģijas filozofijas rakstos sastopami ārkārtīgi vērtīgi, it īpaši kritiskas dabas, iztirzājumi. Viņa metafizikā tomēr zināmā mērā trūkst kritiskas piesardzības. Tā drīzāk ir pārdroša jēdzienu dzeja nekā speciālo zinātņu atziņu apdomīga apvienošana un paplašināšana. Empīriskie pamatojumi viņa mācībai par neapzināto kā pasaules principu visi ņemti no organiskā lauka un aiz šā iemesla tie nav pietiekami vispusīgai pasaules iztulkošanai, kas turklāt uzstājas ar tik lielu noteiktību. Hartmana mācība par pasaules galu arī runā pretim materijas un enerģijas neiznīcības principam, jo iznīkstot cilvēka apziņai materiija un enerģija neizzudīs. Beidzot, viņa pesimistiskais spriedums par pasaules vērtību ir tipkat subjektīvs un vienpusīgs, kā Šopenhauera spriedums. Spēcīgāko pamudinājumu šā pesimisma un tam pamatā mītošā vienpusīgi eudaimonistiskā vērtēšanas veida pārvarēšanai sniedzis Nīčē.

Hartmana darbu vēsais zinātniskais stils gandrīz izslēdz viņu iedarbību uz plašākām aprindām. Tikai viņa „Neapzinātā filozofijai“ bijuši sensācionāli panākumi; taču vēlākie viņa darbi pēc sava satura ir dažā labā ziņā vērtīgāki. Starp Hartmana piekritējiem sevišķi atzīmējams Artūrs Drevss (Drews, dz. 1865.), filozofijas profesors tehniskajā augstskolā Karlsrūē. Viņš apšaubīja Jēzus vēsturisko eksistenci, kas zināmu laiku modināja lielu ievēribu (sldz. viņa rakstus: „Kristus mīts“, 1910., „Vai Jēzus dzīvojis?“ 1910.). Drevsa „Ievads filozofijā“ (1921.) aperē galvenā kārtā īstenības izziņu un raksturo to kā pašizziņu. Prāts gan veido pasaules uzskatu, bet prātu pamudinātājs un noteicējs princips ir griba, mūsu patības īstā izteiksme.

15. §. Vilhelms Vunts.

1. **Viņa filozofijas raksturs.** Dažas radnieciskas pazīmes ar Ed. f. Hartmanu mēs novērojam Vilhelma Vunta si-

stēmā (*Wundt*, 1832.—1920., no 1875.—1918. g. filozofijas profesors Leipcigā). Kā viens, tā otrs gan ar labām sekmēm cenšas pacelties pāri nātūrālisma vienpusībām, abi tie stāv ļoti tuvu arī gara zinātnēm, bet ja viņu pasaules uzskatu salīdzinām, piem., ar vecākiem vai jaunākiem ideālisma pārstāvjiem (*Fichti*, *Eikenu* u. c.), tad redzam, ka dabaszinātniskās domāšanas ietekme viņos ir valdoša. Tas starp citu izpaužas tanī ziņā, ka viņi noliedz ikkatru indeterministisku brīvību un apgalvo, ka arī „garīgā“ norise ir cēloniski dēterminēta; tālāk, tie noliedz dvēseliski-garīgā eksistenci bez fizioloģiskā pamata (jeb paralēles) un tāpēc noliedz arī personīgu nemirstību, tie neizprot dievišķīgo pirmbūti kā personu; tie, beidzot, neatšķir principiāli loģiski dabas zinātnes no gara zinātnēm (kā to darījuši it īpaši *Vindelbands* un *Rikerts*); abās zinātņu grupās izziņa pēc viņu domām cenšas atklāt vispārīgus likumus.

Ērudīcijas un literāriskās darbības apbrīnojamās plašības ziņā *Vunts* vēl pārspēj *Ed. f. Hartmanu*, salīdzinot ar kuŗu viņam ir vēl tā priekšroka, ka vienā novadā viņš darbojies ne tikai kā zinātnieks, bet arī kā pamatu licējs un celmlauzis, proti, eksperimentālās psiholoģijas novadā¹. Par šās zinātnes spēcīgo uzplaukumu Vācijā jāpateicas galvenā kārtā *Vuntam* un viņa daudzajiem skolniekiem, no kuŗiem minami *Kilpe*, *Krepelins*, *Meimans*, *Šterings*, *Maibe*, *Krīgers* (*Vunta* pēctecis *Leipcigā*), *Klemms*, *Virts*, *J. Kōns*, *G. F. Lipss* u. c.

2. Atziņas teorija. *Vunts* jo noteikti aizstāv filozofijas zinātnisko raksturu. Tāpēc pēc viņa domām loģiski-gnōzeoloģiskam pamatojumam vispirmāk jāsatavoj zeme pasaules uzskatam (t. i. metafizikai). Par izziņas jēgu dabas un vēstures zinātnē viņš uzskata arvien jo pilnīgāku no izzinātajiem subjektiem (un viņu izziņas) neatkarīgi eksistējošas reālas pasaules izprašanu. *Vunta* gnōzeoloģisko viedokli varam apzīmēt par „kritisku reālismu“.

¹ *Vunta* galvenie darbi: „Priekšlasījumi par cilvēku un dzīvnieku dvēseli“ 1863., 7. izd., 1922.; „Fizioloģiskās psiholoģijas pamatvilcieni“ 1874., 6. izd., 3 sēj., 1908.—1911.; „Loģika“ 1880.—1883., 5. izd., 3 sēj., 1920.—1924.; „Ētika“ 1886., 5. izd. 3 sēj., 1923.—1924.; „Filozofijas sistēma“ 1889., 4. izd., 2 sēj., 1919.; „Psiholoģijas uzmetums“ 1896., 15. izd., 1922.; „Tautu psiholoģija“ 10 sēj., 1900.—1920.; „Ievads filozofijā“ 1901., 9. izd. 1922., u. c.

Tāpat kā loģika un atziņas teorija izpētī visas atsevišķās zinātnes pēc viņu attīstības, viņu priekšnosacījumiem un metodēm, lai noskaidrotu izziņas būtību un nozīmību, tā arī otrajai filozofiskajai galvenajai disciplīnai, metafizikai, jāorientējas speciālajās zinātnēs un jādibina sava sistēma izejot no tām un pamatojoties uz tām. Tās uzdevums (līdz ar ētiku) ir — satvert kopā speciālo zinātņu atziņas tādā pasaules un dzīves uzskatā, kas apmierina sapratnes prasības un dvēseles vajadzības.

3. **Metafizika.** Vunta metafizika pieder pie tām metafizikas sistēmām, kas mēģina iztulkot pasaules būtību pēc e's a būtības (tas, protams, neizslēdz, ka pats e s tiek lielā mērā domāts pēc analogijas ar dabas lietu).

Es'a, t. i. dvēseles dzīves būtību Vunts tāpat kā Šopenhauers redz gribēšanā. Viņš tādējādi aizstāv voluntāristisku metafiziku. Šī metafizika reizē ir monistiska. Tā mēģina pārvarēt fiziskā un psihiskā divību, pie kuŗas nepieciešami apstājas atsevišķo zinātņu empīriskais aplūkojums; tā māca, ka metafiziskajam aplūkojumam arī fiziskais attēlojas kā psihisks, proti, griba. Bet psihisko viņš tiecas uztvert kā tīru norisi, kā „aktuālitāti“ (šo uzskatu vēlāk jo noteikti aizstāvējis Bergsons). „Substances“ jēdziens izlietājams tikai fiziskajā novadā; doma par „substanciālu“ dvēseli nozīmē nepielaižamu psihiskā pārlietināšanu un materiālizēšanu; nav „dvēseles“, kas būtu atšķirīga no atsevišķajiem apziņas procesiem. Un psihisko procesu cēloniskajai izskaidrošanai neder cēloņa un veices ēkvivalences princips, t. i. šeit lietājams nevis enerģijas uzglabāšanās, bet enerģijas pieaugšanas princips; tiešām, garīgās attīstības (ekstensīvi) izveidojas aizvien jo lielākā daudzējādībā un tāpat (intensīvi) vienmēr pieaug pie tam radītās vērtības. (Vunts šeit sajauc esamības un vērtības jēdzienus. Psiholoģiskajā aplūkojumā, kuŗam — kā dabaszinātniskam — jābūt brīvam no vērtējumiem, Vunts ienes vērtēšanas viedokli.)

Aiz savas kritiskās piesardzības Vunts tomēr neiedrošinās tuvāki noteikt dziļāko pasaules pamatu ar savu psiholoģisko jēdzienu palīdzību, — viņš iztulko to vispārīgos vilcie-

nos kā gribu. Viņš noraida tiklab „panteistisko“ iztulkojumu, ka atsevišķi gari dzīvo un rosās tikai pasaules dvēselē, kā arī „teistisko“ iztulkojumu, proti, ka tie ir pasaules gara radījumi.

Tuvāki izsacīties par dievišķīgo principu filozofija atstāj pozitīvajām reliģijām. Tā, protams, piešķirs viņu priekšstatiem, dogmām un kulta formām tikai simbolisku jēgu un raudzīsies, lai nozīme, kas tām pienākas, netiktu pārvērtēta vai nepareizi izprasta. „Ikviens uzskats, kas līdzās iekšējam (tikumiskajam) iespaidam uz reliģiozajām jūtām piešķir tām vēl kādu ārēju brīnišķīgu spēku, nozīmē atkrišanu mānticības primitīvajā stadijā un tāpēc mazina reliģijas tikumisko satvaru.“

4. **Ētika.** Trešā filozofiskā pamatdisciplīna, vērtību mācība, īpaši ētika, sniedz mums mērauklas, lai kritiski novērtētu reliģiozās mācības par dievišķo pasaules principu.

Vunts atzīst objektīvas nozīmes vērtības (jeb kā viņš tās citādi sauc: labumus). Tās ir mums vērtības nevis tāpēc, ka tās sniedz mums tiksmi jeb apmierinājumu, bet tās to dara tāpēc, ka tās pašas par sevi ir vērtības. Gan arī Vunts atzīst par vērtību vispārīgo īpašību to, ka tās iedarbojas uz dvēseli pacilājoši vai iepriecinoši. Šī iedarbība ir mums tuvākais vērtības mērs jeb labumu pakāpes mērs, un tā bez tam ir nepieciešams dzinulis, kas pamudina censties pēc vērtībām.

Uzskati par tikumiskajām vērtībām un no tam radošies ideāli un normas pēc Vunta domām ir ūniversālās attīstības likumīgi darinājumi. No attīstības domas viedokļa viņš tāpēc aplūko vēsturē sastopamos tikumiskās dzīves faktus un filozofijas ētiskās sistēmas. Šā vēsturiskā aplūkojuma rezultāts un attīstības viedoklis noder viņam arī par mērauklu tikumisko vērtību noteikšanai. Cilvēka izturēšanās veidi ir tikumiski tad, ja tie tieši vai netieši veicina garīgo spēku brīvo nodarbi un līdz ar to viņu darinājumu (produktu) — cilvēku kultūru. Šai kultūrā, proti, realizējas objektīvās vērtības, kā piem. tikumība, tiesības, zinātne, māksla, reliģija — „garīgi ražojumi, kuŗos atsevišķa apziņa gan jem dalību, bet kuŗu mērķobjekts nav vis īpatnis pats, bet gan cilvēces vispārīgais gars.“

„Lai atsevišķā eksistence būtu cik aplaimota un pilnīga būdama, tā ir tomēr piliens dzīves jūrā. Kāda gan nozīme var

būt īpatņa laimei un viņa sāpēm pasaulei?“ Bet pāri šai individu nicībai un iznīcībai paceļas minētās objektīvās vērtības, un līdzdarbojoties tanīs īpatnis tā sakot paceļas no laicības mūžībā. Gan tikai nedaudziem izciliem mirstīgiem ir ļauts tieši veicināt minētās vērtības, bet daždažādās pakāpenībās un veidos visiem ir iespējams un visiem ir pienākums zināmā mērā līdzdarboties.

Tikumiskā nodarbība, proti, ir elementārākā un steidzamākā no visiem uzdevumiem. Kā tās pēdējais mērķis Vuntam notēlojas cilvēces vispārējās gribas kopības nodibināšana. Tā būtu nepieciešamais pamats tam, lai jo vairāk spētu attīstīties cilvēka gara spēki objektīvu kultūras labumu radīšanai¹.

Bet pati cilvēce uzlūkojama par kaut ko iznīcīgu. Tās vienošanos gribas kopībā nevar tā tad uzskatīt par pēdējo tikumisko mērķi. Mums drīzāk jāpieņem, ka arī šis ideālais mērķstatījums (tāpat kā visi cilvēcīgi tikumiskie ideāli) pieder pie bezgalīgas tikumiskas pasaules kārtības, par kuŗas nesēju mums jādomā absolūtais pasaules pamats. Ar šo domu ētiskais aplūkojums pāriet reliģiozajā. Pēdējā mēs piešķiram visiem garīgajiem darinājumiem un tajos reālizētajām vērtībām absolūtu, mūžīgu nozīmību. Saskatīdami vērtību reālizācijā Dieva gribu, mēs noteicam dievišķo būti, izejot no mūsu vērtību apziņas. Citādi šī būte paliek mums „absolūti nezināma“.

5. **Vunta iespaids.** Vunta darbi lielāko tiesu ir pārāk plaši un sarakstīti pārāk abstraktā, vēsā akadēmiskā valodā, lai tie varētu tieši iedarboties uz plašākām aprindām.

Nesalīdzināmi lielākā mērā šādu iespaidu panāca Vunta un it īpaši Fechnera ietekmētais Frīdrichs Paulsens, kuŗa „Ētikas sistēma“ (1889., 11./12. izd. 1921., 2 sēj.) un „Ievads filozofijā“ (1892., 39./40. izd. 1924.) ar savu skaidrību un saistošo priekšnesumu ievērojami sekmēja filozofiskās intereses atdzīvināšanu un arī vēl mūsu dienās spēj atstāt rosinošu un skaidrinošu iespaidu.

¹ Vunts neņem pienācīgi vērā izcilo vērtību, kādu mūsu ētiskā apziņa piešķir tikumiskajai personībai, tāpat arī faktu, ka kultūru veicina pa daļai gluži citādi spēki nekā tieši tikumiskie. Dažkārt mākslinieciskas un citas kultūras dižs uzplaukums iet roku rokā ar tikumisko pagrimšanu.

No Vunta garā ieturētās zinātniskās filozofijas jaunākiem pārstāvjiem minami: Edmunds Kēnigs (König, dz. 1858.), Rauls Richters (1871.—1912., prof. Leipcigā), G. F. Lipss (Lipps, dz. 1865., prof. Cīrichē), Rūd. Eislers (1875.—1926.), F. R. Lipsijs (Lipsius, prof. Leipcigā).

Ceturtais nodaļa.

Niče.

16. §. Vēsturiskais stāvoklis un dzīves gaita.

Niče ir pārāk bagāts gars, lai to varētu raksturot vienkārši kā nāturālistu, pozitīvistu vai prāgmātistu. Taču dažas būtiskas iezīmes tuvina viņu abiem pēdējiem domāšanas virzieniem (vismaz 2. un 3. viņa attīstības periodā): proti, viņš noraida metafiziku, viņš aplūko cilvēka pārliecības no viņu bioloģiskās vērtības viedokļa¹ un galveno svaru, beidzot, liek uz cilvēka gribu un darbību. Ar dzejnieka spēku veidodams jaunu cilvēka ideālu kā darbības mērķi, viņš atstājis jo sevišķi ievērojamu iespaidu. Šai ideālā mēs tomēr redzam, ka viņš faktiski paceļas pāri dzīves kā tādai (t. i. kā bioloģisku funkciju kopuma) nāturālistiskajam vērtējumam un novērtē dzīves un darbības vērtību vēsturiski izaugušajā kultūrā. Ničsi galvenā kārtā nodarbina kultūras problēmas. It sevišķi viņu dziļi satricinājis vācu kultūras panīkums 70-tajos un 80-tajos gados. Viņš uzstājies ar asu kritiku un reizē rādījis jaunus ceļus uz ko labāku un augstāku. Nosvērti zinātnisko domāšanas veidu viņš savieno ar kvēlu tikumiski-religiōzu pravieša patosu. Galvā viņš ir nāturālists, sirdī — ideālists.

Frīdrichs Niče, piedzimis 1844. g. 15. oktobrī Rekenā pie Licenas, cēlies no mācītāju ģimenes, apmeklējis augstāko ze-

¹ Sldz. viņa vārdus: „Sprieduma aplamība nav mums vēl nekāds iegansts pret spriedumu. Jautājums ir, cik tālu tas veicina dzīvi, uztura dzīvi, uztura sugu, varbūt pat audzē sugu.“ „Starp dzīves nosacījumiem varētu būt maldi.“ Ar to saistās illūziju un fikciju bioloģiskās un ētiskās vērtības pozitīvs novērtējums, kā to mēs sastopam arī Faihingerā darbā „It kā filozofija“ (1911.); sk. V sēj., kur atrodamas arī tuvākas ziņas par prāgmātismu.

mes skolu un studējis Ričla vadībā Bonnā un Leipcigā klasisko filoloģiju. Jau 25 gadu vecumā viņš kļuva filoloģijas profesors Bāzelē, tomēr slimības dēļ viņam 1879. g. nācās no šās vietas atteikties. Nodarbodamies literāriski viņš pēc tam dzīvoja dažādās vietās, lielāko tiesu Itālijā un Šveicē (Augš-Engadīnā). 1889. g. Nīcše saslima ar nedziedināmu gara slimību un mira 1900. g. (Viņa kopotu rakstu jauns izdevums 19 sējumos, 1905. m.)

17. §. Viņa darbības pirmie divi periodi.

Nīcše atradās nemitīgā garīgā attīstībā. Šai attīstībā mēs varam izšķirt trīs galvenos periodus. Pirmajā periodā viņu ietekmē Šopenhauers un Richards Vāgners. Viņa intereses galvenais priekšmets ir māksla un ģeniālais mākslinieks cilvēks¹. Viņam liekas vienpusīgs Vinkelmaņa un jaunhūmānisma aizstāvētais grieķu mākslas uztvērumš, kas tās būtību saskata skaidrumā, samērīgumā, skaistumā. Pie tam tiek atzīta tikai viena mākslas dziņa: „apollōniskā“, kas valda tēlotājā mākslā un eposā; dziļākā un spēcīgākā tomēr ir „dionīsiskā“ dziņa, kas savu augstāko pakāpi sasniedz orgiasmā, t. i. kaislīgā uzbudinājumā un tā izraisē. Ražens, pāri plūstošs instinkts, spēka pārmērība rada šeit pozitīvu (apstiprinošu) attiecību pret dzīvi, neraugoties uz visām tās ciešanām un mokām; dzīvot griba šeit augstāko cilvēku tipu ziedojumā piecājas par savu pašas neizsmēlamību, savu mūžīgo tapšanas un radīšanas tīksmi. No šās dionīsiskās dziņas izprotama mūzika un traģēdija. Traģiskais dzejnieks nerada, „lai tiktu valā no bailēm un līdzcietības, lai atsvabinātos no bīstama afekta, strauji izraisot to — tā domāja Aristotelis —: bet gan lai, paceļoties pāri bailēm un līdzcietībai, izpaustos pati šī mūžīgā tapšanas tīksme — tā tīksme, kas ietver sevī arī vēl iznīcināšanas tīksmi.“

Šopenhauers atklājis Nīcšem skatu uz eksistences drūmajām pusēm un instinktīvā, dzīvot gribas lielo varu. Bet jau tagad Nīcše neuzskata par augstāko šās dzīvot gribas nolieg-

¹ „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ 1872.; „Unzeitgemässe Betrachtungen“ 1873.—76.

šanu, bet gan tās apstiprināšanu. Tā simbols ir Dionīss. Iz-
ejot no šāda uzskata, viņam vispirmāk šķiet izprotama sen-
grieķu kultūra. Vāgnera mūzikālajā traģēdijā viņš redz vācu
kultūras atjaunošanu. Šai kultūrā kopš 1866. un 1870. g. po-
lītiskajiem panākumiem viņš saskata vienīgi sabrukuma zīmes:
kultūras materiālās puses pārāk augstu novērtēšanu, pie kuŗas
pieskaitāms arī viss politiskais novads; neauglīgā pedantiskā
zinātniecība, it īpaši vēsturiskā, kas nomāc visu citu un tiecas
atzīt par prātīgu visu vēsturiski tapušo un liekties tā priekšā;
tieksme uz dēmonatīsmu, kas parādās arī valsts tā saucamo
„izglītības“ iestāžu lielajā pārprodukcijā, kuŗas mums labākajā
gadījumā sniedz vienīgi pašapmierinātus „izglītības filistrus“.

Šim jaunības pārmērības ģeniāli-romantiskajam periodam
seko o t r s apdomīgi-skeptisks periods, kur valdošās ir pozi-
tīvisma un apgaismības idejas¹. Šis periods ir visīsākais; viņa
nozīme ir tā, ka Nīčše ieņem kritisku stāvokli pret saviem līdz
tam entūziastiski godinātiem skolotājiem, Šopenhaueru un Vāg-
neru, ka viņš sāk noskaidrot savas paša būtes dziļākos vērtē-
jumus un centienus un reālizē savu paša aicinājumu: „Kļūsti,
kas tu esi!“.

Paskubinājumu šai pārveidībai Nīčšem deva vilšanās
Vāgnerā. Kad tika reālizēti Vāgnera mākslinieciskie plāni
Baireutas svētku spēlēs, Nīčše atzina, ka dziļa kultūras pār-
veidošana no tām nav sagaidāma; bet it īpaši viņu atstūma
Vāgnera tieksmes uz kristietību („Parsivalā“). Tagad Nīčše
redz māksliniekā „būti, kas pati par sevi jau paliek atpakaļ“,
kas godina un padara mūžīgus cilvēku reliģiozoz un filozofiskos
maldus. Daudz augstāk viņa acīs tagad stāv zinātniskais cil-
vēks.

18. §. „Zaratustras“ periods.

Nīčšes mākslinieka daba ar tās spēcīgo radīšanas dziņu
nevarēja uz ilgāku laiku atrast pilnīgu apmierinājumu zinātnis-
kajā izziņā; viņa darbības pēdējais, ievērojamākais periods vel-
tīts jauna cilvēka ideāla, „p ā r c i l v ē k a“ sludināšanai. Nerau-
goties uz visiem Nīčšes apgalvojumiem, stāvēt „viņpus laba un
ļauna“, aizstāvēt tikumu, kas brīvs no morāles, šim periodam

¹ „Menschliches, Allzumenschliches“, 3 sēj., 1878.—1880.

piemīt tomēr it sevišķi ētisks raksturs. Zaratustras tēlā viņš iezīmē jaunā ideāla sludinātāju un reizē tā iemiesojumu. Nīcše pie tam arī šai periodā pieturas pie pozitīvistiskas atziņas teorijas. Viņš apkaŗo ikvienu metafiziku, ikvienu mācību par „patieso pasauli“¹. Jutekļu pasaule viņam ir vienīgā, visas metafizikas un reliģiōzās ticības pasaules viņam ir sasapņotas „aizsaules“. Dievs viņam ir „miris“, un viņš stipri izjūt, kādu dziļu apvērsumu nozīmē cilvēka gara un dvēseles dzīvei dievticības zaudēšana. Nīcše noliedz arī personīgu nemirstību, kā dzīvošanu pēc nāves, viņš turpretim māca visu lietu „mūžīgō atgriešanos“. Tā kā pasaule pēc viņa uzskata pastāv no elementu galīga daudzuma un tā satur tikai galīgu enerģijas daudzumu, tad cēloniski viens otram sekojošo pasaules stāvokļu skaits var būt tikai galīgs. Bet laiks ir bezgalīgs. Ja pasaules elementu iespējamās kombinācijas ir izsmeltas, tad tām jāsakas no jauna un tām jānoris aizvien no jauna tādā pašā kārtā. „Tapšanas lielais rats griežas allaž no jauna apkārt.“ „Zaratustrā“ šī mācība par mūžīgo atgriešanos (ar kuŗu Nīcšem nācās jau sastapties, nodarbojoties ar antīko filozofiju) nav vis pamatota racionāli, bet tiek sludināta kā mistiska ticība. Aizkustinoši viņš tanī pašā laikā tēlo šās ticības nospiedošo pusi; jo arī viss maziskais, zemais un nekrietnais mūžīgi atgriezīsies. Šo ticību viņam ļauj panest pārliecība, ka cilvēks tiecas virzīt attīstību augšup pretim pārcilvēka ideālam. Un ja cilvēks, ievērojot šo ideālu, un neraugoties uz visām grūtībām tomēr grib dzīvot — ne tikai — vienreiz, bet neskaitāmas reizes, tad līdz ar to viņš apliecina dzīvot gribas visnoteiktāko un visstiprāko apstiprinājumu, kādu vien varam iedomāties. Nīcše (kas tagad nostājies pilnīgā pretstatā Šopenhauera pesimismam) saskata tanī visaugstāko, hērōiskāko cilvēka sasniegumu.

„Vērtības pārvērtējot“, Nīcšes principiālais vērtējums līdzīgs uzskatam, kādu sastopam ikvienā bioloģiskā apcerē, proti, ka dzīvība pati ir augstākais labums, augstākais mērķis, nevis šādi vai tādi dzīvē sasniedzamie labumi, kā piem. atziņa

¹ Šā perioda svarīgākie darbi ir: „Tā runāja Zaratustra“, 1883./84., „Viņpus laba un ļauna“, 1886., „Par morāles ģenealoģiju“, 1887., „Dieveklū mijkrēslī“ 1888., „Antikrists“, 1888.

vai laime (iespējami patikama stāvokļa nozīmē). Bet ne katru dzīvi Nīče uzskata par vērtīgu, nevis slimo, vājo, izvirtušo cilvēku dzīvi, bet gan veselo, spēcīgo dzīvi, t. i. to, kurā valda tendence, ko viņš uzskata par „dziļāko“, „būtiskāko“. Visa dzīvā, pat visa esošā dziļākā būtība viņam, proti, ir — dzīva, griba (šai ziņā Nīče paliek Šopenhauera piekritējs); gan nevis griba pēc tiksmes un baudas, bet griba pēc nodarbības, pretestību pārvarēšanas, visa tā piesavināšanās, kas dzīvi uztur un paceļ augstāk, īsi sakot „gri b a p ē c v a r a s“. Kā secinājums no tā ir viņa „vērtību tabula“. „Kas ir labs? — Viss, kas paceļ varas izjūtu, gribu pēc varas, pašu varu cilvēkā. Kas ir slikts? — Viss, kas ceļas no vājuma... Vājajiem un vārguļiem jāiet bojā — tāds ir mūsu cilvēkmīlestības pirmais nolikums, un šinī ziņā mums tiem vēl jāpalīdz. Kas ir kaitīgāks par jebkuru netikumumu? Līdzcietība visiem vārguļiem un vājajiem.“ Visi instinkti, kas apstiprina un veicina dzīvi, gribu pēc varas, ir Nīčēm labi, veselīgi; bet visi tie, kas pamudina nicināt dzīvi, ir slikti, slimīgi, „dekadences“ pazīmes. Nīče izšķir divus būtiski dažādus tikumiskus vērtējumus, atkarībā no tā, vai tie cēlušies no valdoša slāņa, vai no „tiem, kurus valda, vergiem un vienā vai otrā ziņā atkarīgajiem“. No tā izriet abi morāles pamattipi: „k u n g u“ un „v e r g u m o r ā l e“¹. Ja „labā“ jēdzienu noteic valdītāji, tad izcilību un pakāpenību (Rangordnung) noteicošie momenti ir pacilātie, lepnie dvēseles stāvokļi. „Dižciltīgais cilvēks nošķir no sevis būtes, kurās izpaužas šādu pacilātu stāvokļu pretstats: viņš tās nicina.“ „Labs“ un „slikts“ kungu morālē nozīmē tikdaudz, kā „dižciltīgs“ un „nicināms“. „Nicināts tiek glēvulīgais, bailīgais, maziskais, tas, kas domā par šauro derīgumu; tāpat arī neuzticīgais ar savu nebrīvo skatu, pazemīgais, cilvēks, kas pēc savas dabas līdzinās sunim un ļauj sev pāri darīt, ubaga dāvanas lūdzošais lišķis, un it īpaši melis.“ „Dižciltīgais cilvēks izjūt sevi par vērtību noteicēju, tam nav vajadzīgs ļau-

¹ Nīče piemetina, ka „visās augstākajās un jauktajās kultūrās parādās arī mēģinājumi apvienot abas morāles, vēl biežāki sastopams viņu sajaukums un aplama izprašana, dažkārt pat novērojams, ka tās pastāv cieši līdzās viena otrai — pat vienā un tanī pašā cilvēkā, vienas dvēseles sfairā“.

ties pārliecināties, tas spriež: „kas man kaitīgs, tas ir kaitīgs pats par sevi“, viņš apzinās sevi par to, kas vispār piešķir lietām vispirmāk cieņu, viņš ir vērtību radītājs.“ „Pirmā vietā stāv varas pārpilnības izjūta, kas tiecas pāri plūst, augstas sašprindzinātības laime, bagātības apziņa, kas gribētu dāvināt un atdot.“ „Dižciltīgais cilvēks godina sevī vareno, arī to, kam ir vara pašam pār sevi, kas prot runāt un klusēt, kas ar prieku izturas pret sevi stingri un bez žēlastības un ar godbijību attiecas pret visu stingro un bargo“, tāpat arī ar dziļu godbijību raugās uz vecumu un izcelšanos¹. Jo sevišķi šeit stingri ievērojams pamatlikums, „ka pienākumi ir tikai pret sev līdzīgiem“, ka pret zemākas pakāpes būtēm, pret visu svešo drīkst rīkoties pēc sava ieskata vai „sirds vēlēšanās“ un katrā ziņā „viņpus laba un ļauna — šeit var pieskaitīt līdzcietību un tamlīdzīgus stāvokļus“.

Kungu morāle ir reizē spēcīgo, dzīvi apstiprinošo instinktu izplūdums: viņā runā „svētā, veselīgā savtība, kas ceļas no stipras dvēseles, kurai pieder cildenā miesa, skaistā, uzvarošā, stiprinošā“.

Vergu morāle turpretim rodas nomocītajos, nospiestajos, cietējos. Tā ir reizē izdzimušo, nogurušo un vājo morāle. Viņā izpaužas pesimistiska neuzticība dzīvei, instinktu pagrimšana un nevienprātība, naida pilna skaudība („Ressentiment“) pret visu augstāko. Tas, kas kungu morālē ir labs, šeit parādās kā nežēlīgs, bīstams, „ļauts“; otrādi, šeit tiek godāta „pakalpīgā, izpalīdzīgā roka, silta sirds, pacietība, uzcītība, pazemība, laipnība — jo tās šeit ir derīgākās īpašības un gandrīz vienīgie līdzekļi, izturēt esamības smago slogu. Vergu morāle pēc būtības ir derīguma morāle“. Tai atbilst arī prasība pēc „brīvības, vienlīdzības un brālības“. Ar jūdaismu un kristietību vergi, ļaužu milzīgais vairums, tikuši uz augšu, tie padarījuši savus morāliskos vērtējumus par valdošajiem. Tā, izvirtība ielauzusies lepnajā grieķu un romiešu kultūrā, arī ģermāņos, šais „blondajos bestijās“. Tikai renesansē, tādos tēlos kā Čēzare

¹ „Ja otrādi „moderno ideju“ cilvēki gandrīz instinktīvi tic „progressam“ un „nākotnei“, un tiem aizvien jo vairāk trūkst cienības vecuma priekšā, tad ar to jau pietiekoši atklājas šo ideju necildenā izcelšanās.“

Bordža, kungu morāle atkal atdzīvojušies, arī piem. Napoleonā I („šai necilvēka un pārcilvēka sintezē“). Nīcše grib, lai kungu morāle atkal gūtu uzvaru. Viņš tāpēc kaislīgi cīnās pret kristietību, kurā viņš ievēro tikai askētisko, pasauli noliedzšo pusi, viņš cīnās pret kristīgo morāli kā bara, mazo ļaužu tipisku vergu morāli; Nīcše uzstājas arī pret (angļu) ūtilitāristisko un eudaimonistisko morāli ar tās prasību pēc „iespējami lielākā ļaužu skaita iespējami lielākās laimes“, jo katru cenšanos pēc labklājības, pēc patīkamības viņš uzskata par plēbējisku; viņš „tiko nevis pēc laimes, viņš tiko pēc sava darba“. Nīcše, beidzot, apkaŗo visus dēmonatiskos un sociālistiskos centienus: tajos viņš saskata vienīgi tukšu cenšanos pēc nolīdzināšanās, dižciltīgā nospiešanas uz lielā pūļa zemākās pakāpes. Viņš arī nedomā padarīt visus par kungu morāles piekritējiem, bet tiem, kas to var izprast, viņš grib rādīt cildenā, hērōiskā cilvēka, t. i. „pārcilvēka“ ideāla nozīmi. Ja to nerasniedz viņi paši, tad varbūt to sasniegs viņu bērnu bērni, jo tikai caur paaudzju paaudzēm pakāpeniski izaudzināma šī pārākā suga. Bet ja tās reālā piepildīšanās līdz šim bijusi tikai gadījuma lieta, tad tagad tai jāklūst par plānveidīgas audzināšanas mērķi. Vispirmā kārtā lielo ciešanu audzinošā nozīme ir tā, kas paceļ cilvēkus augstāk; ciešanu dziļums noteic cilvēka pakāpi hierarchijā. „Suga izceļas, tips nocietinājas un nostiprinājas ilgā cīņā ar savā būtībā vienādiem nelabvēlīgiem nosacījumiem.“ Tādējādi Nīcše augstī vērtē cīņu un kaŗu kā vērtīgāko līdzekli augstākas attīstības pakāpes sasniegšanai; dažā ziņā tas viņam klūst par pašmērķi. „Kaŗš un drosme padarījuši daudz vairāk lielu lietu, nekā tuvāku mīlestība.“ „Jūs sakāt, ka labā lieta ir tā, kas pat kaŗu dara svētu? Es jums saku: labais kaŗš dara ikvienu lietu svētu.“

Labklājība, kā to saprot angļu ūtilitāristi, nav mērķis, bet gan „stāvoklis, kas cilvēku tūdaļ dara smieklīgu un nicināmu“. Patiesi cildenie cilvēki nav arī, kā to domā „lempji“, „cilvēki bez pienākuma“, tie ir „iejūgti pienākumu jūgā un nevar no tā atsavināties“, bet viņiem nenāk ne prātā pazemot savus pienākumus par ikviena pienākumiem; viņi negrib atvēlēt citam atbildību, negrib dalīties atbildībā; savas priekšrocības un to izlietāšanu viņi pieskaita saviem pienākumiem. Viņi ir pār-

liecināti, „ka prasīt vienu morāli visiem, nozīmē kaitēt taisni augstākam cilvēkam“; ka drīzāk pastāv izšķirējas pakāpes starp cilvēku un cilvēku, „tā tad arī starp morāli un morāli“. Viņi apzinās sevi nevis par vispārības kalpiem, bet par tās „jēgu un augstāko attaisnojumu“. Viņu pamatpārliecība ir tā, ka sabiedrībai nav jāpastāv sabiedrības labā, bet tā pastāv tikai kā apakšbūve un sastatnes, ar kuŗu palīdzību izmeklētas būtes spēj pacelties augšup līdz savam augstākam uzdevumam un vispār līdz augstākai eksistencei: „līdzīgi tiem augiem Javas salā, kas tiekdamies pretim saulei un rāpjoties augšup apskauj ar savām rokām ozolu tik ilgi, kamēr tie beidzot, pacēlušies pāri tam, atbalstīdamies uz viņa, brīvā gaismā var izplest savu vaiņagu un izrādīt savu laimi.“

19. §. Novērtējums.

Ničasē gņozeoloģiskie uzskati nav izlīdzināti. Viņš tiecas uz visnoteiktākā pozitīvisma pusi, kas ierobežo atziņu ar apziņas saturu un katēgorijās redz vienīgi subjektīvus ierīkojumus, cilvēciskas piedevas, bet līdzās tam viņš aizstāv arī gluži reālistiskus uzskatus. It īpaši ievērojams, ka filozofijas centrā Ničse izvirzīja vērtības jēdzienu (uz kuŗa nozīmi bija aizrādījis jau Loce). Viņš izjuta, ka istā dzīves filozofija ir vērtību filozofija. Gan viņš iedomājās arī spējam atvasināt vērtības no pašas dzīves un tādējādi izprast, kas piešķir dzīvei jēgu. Bet kailā dzīve — ja neņemam vērā vērtības — ir kaila veģetēšana. Vienīgi no vērtību un viņu pakāpes izziņas var noteikt dzīves jēgu. Šai ziņā Ničse nav nācis pie pilnīgas skaidrības.

Daudz lielāka nozīme Ničsem pienākas vērtību, sevišķi tikumisko vērtību novadā.

Jāatzīst tomēr, ka Ničse sniedzis jaunas vadošas domas morāles izcelšanās un attīstības pētniecībā un ka viņš ar jo lielu sparū pacēlis jautājumu par pašas morāles bioloģisko vērtību. Vēl jo vērtīgāki ir viņa radošie sasniegumi modernās tikumiskas apziņas un cilvēka ideāla izveidošanā.

Lai cik vienpusīgs un netaisns ir bieži vien kristietības novērtējums Ničasē mācībā, taču tai apstākli, ka viņš nostājās asā pretstatā kristīgajam pasaules un dzīves uzskatam, nav saskatāms pārpratums; viņā pilnā mērā atkal valda senatnes optimistiskā, šai pasaulei pievērstā izjūta; bet līdz ar to Ničši raksturo arī aristokratismu, kas piemita antikajam (un tādā pašā mērā arī jaunhūmānistiskajam) cilvēka ideālam. Tas padara asāku viņa skatu, zīmējoties uz „distanci“ starp cilvēkiem, ģeniālo un līdz ar to instinktīvo, pārmantoto. Šāds ģeniālā, neapzinātā vērtējums, tāpat arī Ničasē personības mākslinieciskā iedabā un viņa iestāšanās par individa

tiesībām vieno viņu ar romantiku (pie kam viņš tāpat kā romantiķi augstā godā tura Ģēti).

Niĉses pārcilvēka ideāls tomēr nekādā ziņā nav visgaŗām pretējs kristīgajam ideālam, ciktāl arī pēdējā ietveras spēcīgs dzīves un šās pasaules apstiprinājums. Spēka pilno barbaru un nežēlīgā, nešaubīgā varas cilvēka aistētiskā apbrīnošana Niĉses mācībā vēl aizvien jauca klāt smalkjūtīgā un cildenā kultūras cilvēka vērtēšanai, kurš varonīgi pārvar dzīves briesmas un kuŗam ir drosme un spēks, veidot sevi un savu dzīvi saskaņā ar savas paŗa, cēlās dabas prasībām un instinktiem. (Ka Niĉse domā vienīgi par šādu dabu, to rāda viņa piezīme, ka audzinātājam, kas mūsu dienās sludina: esiet patiesīgi! esiet dabīgi! esiet tādi, kādi jūs esat!, — šādam „tikumīgam un vientiesīgam ēzelim“ drīz jāmeklē līdzekļi, kā „izdzīt dabu“ — kas, protams, nav iespējams.)

Tas, ka pasaules kara laikā Niĉse tika nopelts kā barbariskā militārisma pārstāvis, dibinās uz gauŗam pavirŗa un nelabvēlīga uztvēruma. Cik tālu Niĉse stāvēja no zobena ųvadzinātāja ųvinisma un cik augsti viņš vērtēja Vakarēiropas kultūras kopību, rāda jau tas fakts, ka viņš savu ideālo cilvēku labprāt apzīmēja par „labo eiropieti“. Ja viņš cienī kareivīgo raksturu, tad ar to viņš tomēr nedomā vienīgi aklo, bezbēdīgo pārdroŗnieku, arī ne tīri laicīgo varas un valdīŗanas kāri. Karā viņš drīzāk vispirmā kārtā augsti vērtē paŗa dziņu un kāŗību savaldīŗanu, spēku atteikties, panest cieŗanas, uzpurēties, bruņniecisko garu, kas cienī ienaidnieku un kas nepadodas naidīgumam, skaudībai un atriebības kārei. Ka šāds kareivīgs gara noskaņojums vajadzīgs ne tikai istajā karā, bet arī cīņā ar dabu un ar sevi paŗu garīgajās cīņās ar citiem cilvēkiem, to izsaka jau Ģētes vārdi: „Būt cilvēkam, nozīmē būt cīnītājam“. Ir arī saprotams, ka ųis kareivīgi-bruņnieciskais gars ļoti labi var kalpot paŗaizliedzīgai mīlestībai, kas ir Niĉses ideāla raksturīga iezīme un kas pieŗķir tam dziļu saskaņu ar kristīgo ideālu.

Vēl tikai pēc tam, kad Niĉši piemeklēja gara slimība, viņa raksti bija izlauzuŗi sev ceļu, un 90-tajos gados Niĉse ātri vien kļuva par modes filozofu. Viņa ietekme uz iekŗēji nenobrieduŗiem cilvēkiem nav bijusi vienmēr labvēlīga. Kādā savā vēstulē (1888.) pats Niĉse piezīmē: „Es nebūt nerakstu rūgstoŗajam un nenobrieduŗajam vecumam.“ Viņa raksti tomēr pelnī vairāk nekā acumirkļa panākumus. Viņu vērtība arī nedibinās vienīgi uz meistariskās valodiskās formas. No Niĉses rakstiem drīzāk runā apdāvināta, asprātīga, smalkjūtīga un cildena personība, kas mums var būt vadonis mūsu centienos pēc iekŗējas brīvības un patstāvības, pēc garīga stipruma dzīves cīņās un pēc cēlas cilvēcības. Šādi centieni nav nebūt nesavienojami ar iestāŗanos par valsts izveidoŗanu tautvaldības garā un par saimnieciskām un sociālām reformām. Jānovērŗ arī stāvoklis, kad cilvēku hierarchiju lielā mēŗā nosaka dzimŗanas un īpaŗuma ārējās nejauŗības. Taisni zīmējoties uz tādu suģestīvi iedarbojoŗos personību kā Niĉse, jāatgādājas Zaratustras vārdi: „Mēs vāji atmaksājam savam skolotājam, ja vienmēr paliekam tikai viņa skolnieki.“

Niĉses personība un darbi patiešām atstājuši stipru iespaidu vācu gara dzīvē. Un ja arī „filozofi arodnieki“ vēl pa daļai pietiekoši dziļi neizprot viņu, taču tagadnes literātūrā daudzējādā ziņā redzama Niĉses ietekme vai saskāršanās ar viņu. Piemēram, Osvalds Špenglers savā darbā „Rietumzemes bojā eja“ (1918. nn.) apzīmē Niĉsi līdzās Ģetem par savu skolotāju un paraugu (tuvāki par Špengleru sk. V sēj.).

Piektā nodaļa.

Naturālistiskais monisms.

20. §. Naturālistiskās strāvas.

Materiālisms, kas pilnīgi noliedza psihisko faktoru, kritiskā aplūkojumā uzrādīja pārāk lielus trūkumus, lai tas būtu varējis ilgāku laiku noturēties. 19. gadsimteņa beigās „brīvi“ domājošie labprāt sāka piegriezties naturālistiskajam monismam (vismaz „turīgo un izglītoto“ aprindās, kamēr strādnieku aprindās jo sīksti turējās pie materiālistiskiem uzskatiem). Materiālistiskās literatūras visvairāk lasīto un iemīloto grāmatu „Spēks un viela“ (kas laikā no 1854. līdz 1904. g. piedzīvoja 21 izdevumu) nomainīja un tālu pārspēja Hekeļa „Pasaules mīklās“, kas jau laikā no 1899. līdz 1914. g. bija izplatīta pāri par 300.000 eksemplāros un bez tam bija tulkota 24 valodās.

Tāpat kā materiālisma attīstību, tā arī naturālistiskā monisma izplatīšanos galvenā kārtā veicināja dabas zinātnes spožā attīstība un tās atziņu lietderīga izlietāšana modernajā tehnikā. Lai padomājam tikai par Rentgena staru, radioaktīvo parādību, bezdrāts tēlegrafa atklāšanu, gaiskuģniecības attīstību, ķīmijas jaunākiem sasniegumiem u. t. t.

Šādi panākumi nepieciešami stiprināja plašās aprindās pārliecību, ka dabas zinātnes it īpaši ir tās, kas neapturamā progresā paplašina un padziļina mūsu īstenības izziņu, un ka tās vispirmā kārtā spēj sniegt mums zinātniski pamatotu pasaules un dzīves uzskatu. Materiālisms līdz ar monismu ir tā tad vienpusīgi dabaszinātniski orientētas filozofijas un tiktāl abi šie virzieni ir „naturālistiski“. Ja mūsu dienās materiālisms

klusis nemoderns, tad tas izskaidrojams ar acīm redzami nedibināto apgalvojumu, ka apziņas procesi nav nekas cits, kā materiāls jeb materiālā vietas pārmaiņas (piem. smadzeņu molekulu kustības). Tiklīdz psihisko sāka atzīt par kaut ko atšķirīgu no miesas, materiālisms šā vārda istajā nozīmē tika atmests.

Neraugoties uz šās izšķirības pielaišanu un duālisma atzīšanu, bija novērojama cenšanās paturēt istenā vienību. Visvienkāršāki tas šķita panākams ar to, ka (pieslejoties Spinōzam, Fechneram u. c.) piejēma stingri likumīgu koordināciju („parallēlismu“) starp fizisko un psihisko. Pie tam izgāja no pieņēmuma, ka paši fizioloģiskie procesi izskaidrojami mehāniski (t. i. vienīgi kā vismazāko daļu kustības), un daudz nedomāja par to, vai garīgos procesus viņu bagātīgajā daudzveidībā un viņu īpatnējā likumā vēl maz var vienkārši „piekārtot“ smadzeņu kustībām¹. Neatrisinot šādā vai tādā veidā grūtos atsevišķos jautājumus, apmierinājās ar to, ka dvēseli un miesu uzskatīja par vienas pasaules substances dažādām izpausmēm. Daži nāturālisti apzīmē šo substanci par „dievību“ — atkal saskaņā ar Spinōzas nolikumu: Dievs vienlīdzīgs dabai —, bet pie tam tai noliedz ikvienu „personisku“ raksturu, un panteistiskā garā tā tiek identificēta ar pasauli. Daži ievērojami nāturālistiskā monisma pārstāvji (kā piem. Ostvalds) tomēr noliedz psiho-fizisko parallēlismu. Tikai šā pasaules uzskata nepieciešams priekšnosacījums ir tas, ka arī psihiskie procesi noris stingri likumīgi un tādējādi iekļaujas dabas norises vienībā: jautājums par to, vai tas notiek parallēlisma vai savstarpējas attieksmes veidā ar fiziskajiem procesiem, stāv otrā plānā.

Nāturālisma pārstāvji attiecas lielāko tiesu noraidoši pret visu, kas pieder pie „metafizikas“, un, saskaņā ar tā sauc. pozitīvismu, izziņā tie negrib iziet ārpus neapšaubāmi doto pieredzes faktu lauka. Taču „metafiziskā“ dziņa pēc noslēgta pasaules uzskata izrādās lielāko tiesu tik stipra, ka tie tomēr da-

¹ Psiho-fiziskā parallēlisma asprātīgu kritiku snieguši E. Bechers („Smadzenes un dvēsele“, 1911.) un H. Drišs („Miesa un dvēsele“, 1916.).

rina arī metafiziskas mācības; gan nāturālisma pārstāvji bieži vien pie tam neapzinās, ka apgalvojot kādu pasaules substanci un tās īpašības, tie iziet ārpus empīriskās (t. i. pieredzes) zinātnes robežām un patiesībā piekropj metafiziku.

Materiālisms orientējās it sevišķi fizikā un ķīmijā un tās pamatzinātnē, mēchanikā, nāturālistiskajam monismam turpretim lielu nozīmi ieguva bioloģisko zinātņu uzplaukums. Dzīvību un tās „kāpinājumu“ pa lielākai daļai uzskatīja (un proti, kā „pašu par sevi saprotamu“) par augstāko vērtību. Pie tam „dzīvības“ jēdziens paliek gaužam nenoteikts. Parasti neizšķir dzīvību bioloģiskajā nozīmē kā dzīvniecisko funkciju kopumu un specifiski „cilvēcisko“ dzīvi vēsturiski-kultūrālajā nozīmē. Saskaņā ar Darvina hipotezi un Spensera attīstības filozofiju cilvēku ierindo dzīvnieku rindā kā tās augstāko locekli. Viņam atņem aureolu, ka tas būtu tiešas dievišķas radītājas darbības darinājums un radības centrs un mērķis. Zeme pati ir tikai niecīga zvaigznīte bezgalīgajā, godbijību modinošā pasaules telpā ar tās neskaitāmajām saulēm un saulju sistēmām, un visa dzīvība virs zemes ir tikai pārejoša parādība. Pie tam tomēr lolo visai lielas cerības par cilvēces nākamajām attīstības iespējām. Tai vienīgi nav nekā jāsagaida no dievības žēlastības, nav jārēķinās ar viņpasauli, visas savas domas un viss savs spēks tai drīzāk jāvērs uz esamību, uz kultūras darbu un cilvēku dzimuma labklājību, par kuŗa nākamību ikvienam atsevišķajam cilvēkam jāsaņū atbildība.

Ar visu savu pasaules uzskatu un dzīves uztvērumu nāturālistiskais monisms nostājas noteiktā opozīcijā baznīcas kristietībai, sevišķi tās katoliskajā un ortodoksi-protestantiskajā izveidojumā. Tas apkarō kristīgo duālismu, proti — personīgā, mūžīgā Dieva un radītās iznīcīgās pasaules, šāspasaules un viņpasaules, miesas un substanciālas nemirstīgas dvēseles, neorganiskā un organiskā, dabiskās nepieciešamības un cilvēka gribas brīvības duālismu; it īpaši stipri tas apkarō baznīcas centienus, ar valsts un skolas palīdzību pakļaut savai ietekmei kā pieaugušos tā jaunatni.

Tādējādi nāturālismam tāpat kā viņa priekšgājējam, materiālismam, stiprā mērā piemīt „apgaisības un cīņas filozofijas“ raksturs. Viņa ietekme tomēr neaprobežojas vienīgi ar plašāko aprindu ieņemto stāvokli pret pašām vispārīgākām pasaules un dzīves problēmām. Nāturālistisms izpaužas vērtību pārliecībās, it īpaši ētiskas dabas pārliecībās, un tai garā, kādā pieiet daudziem, pa daļai speciālas dabas kultūras uzdevumiem. To varam novērot tā sauc. nāturālistiskajā virzienā mākslas un literātūras no-

vadā. Tas, beidzot, parādās tai gnōzeoloģiskajā vienpusībā, ko apzīmē par „psicholoģismu“, un kas pastāv iekš tam, ka dabas zinātne par dvēseles dzīvi, psiholoģija (kas tagadnē jo spēcīgi attīstījusies), tiek uzskatīta par tā sauc. „gara“ (jeb kultūras) zinātņu vienīgo pamatu, un līdz ar to pieņem, ka arī normatīvās zinātnes, kā piem. loģika un ētika būtu jāpiekopi pēc psiholoģijas parauga. „Psicholoģistiska“ (un līdz ar to arī „nāturālistiska“) ir tā tad arī tagadnē plaši izplatītā tieksme, loģisko un ētisko jautājumu par patiesību un aplamību, labumu un ļaunumu, vainību vai nevainību kļuvis ciešot nobīdīt pie malas, atvietojojot to ar psiholoģiski-ģenētisko jautājumu par uzskatu un darbību psihisko motīvāciju, — šī tieksme izpaužas arī izteicienā: tout comprendre c'est tout pardonner. Nav tomēr grūti atskārst, ka psiholoģiskais (un vēsturiskais) izskaidrojums gan papildina loģisko un ētisko apspriedumu, bet nekad nevar to atvietot, jo ja mēs arī izprotam, kā viens vai otrs nonācis pie zināmas pārliecības, vai darbības un kādā ceļā tam bija pie tās jānonāk, tad ar to vēl nekas nav noskaidrots par šās pārliecības vai darbības loģisko vai tikumisko vērtību. Ciktāl nāturālists daudzkārt instinktīvi izvairās iejemt stāvokli pret šo pēdējo, galveno problēmu, tas nonāk gurdēna skepticisma ceļos, kas (līdz ar Pilatu) eirōniski jautā: „Kas ir patiesība?“ vai arī tam tuvu radniecīgā „relatīvisma“ ceļos, kuram gudrības pēdējais secinājums nosaka, ka „viss ir relatīvs“. Bet ja dažādi organizētām būtēm savstarpēji pretrunīgie nolikumi būtu vienādi „patiesi“, tad ar to būtu iznīcināts patiesības jēdziens; jo šis jēdziens pēc savas iekšējās jēgas nosaka, ka no diviem pilnīgi pretstatīgiem nolikumiem paties var būt tikai viens. Tāpat pret ētisku un aistētisku skepticismu vai radikālu relatīvismu varam ieibīst, ka ja arī tikumisko un māksliniecisko vērtējumu saturs mainās, tad tomēr jāpieņem zināmas formālas likumības kā absolūti un nevis tikai relatīvi nozīmīgas, jo citādi būtu bez jēgas jautāt, iekš kam pastāv tikumības vai mākslas „būtība“, un nebūtu arī iespējams jēdzieniski norobežot viņu laukus no citiem kultūras un dabas noziediem.

Nāturālistisks ir politiskās domāšanas virziens, kas tautu attiecības vienpusīgi aplūko no „cīņas dēļ eksistences“ viedokļa (Darvina izpratnē) un izejojot no tā bez jebkādas kritikas sāk cildināt karu. Morālei jāvalda tikai valstu iekšējā dzīvē, valstu savstarpējās attiecības tiek atbrīvotas no morāliskām saistībām. Noliedzot pašierobežošanās tikumisko ideju un valstu saprašanos, dziņu pēc aizvien lielākas varas paplašināšanas (imperiālismu) apzīmē par „dabiski nepieciešamu“ un egoismu pasludina par svētu (sacro egoismu).

Stipras nāturālistiskas tendences novērojamas arī vēsturiskās domāšanas modernajos virzienos, it īpaši K. Marksa nodibinātajā „vēsturiskajā materiālismā“, sociāldemokrātiskajā vēstures filozofijā. Cilvēks tanī tiek uzskatīts par dabas būti, un viņa dabas prasības, kas ved pie saimnieciskas nodarbes, tiek uzlūkotas par īsteni būtiskajām; ikreizējās oikonomiskās attiecības, tā tad „materiālie“ nosacījumi, tiek pieņemti par

faktoru, kas ir noteicējs visam kultūras stāvoklim; saimniecības un kultūras attīstība tiek uzverta vienīgi no dabiski nepieciešami noritoša procesa viedokļa. Tāpat kā nāturālisms nacionālistiskajās aprindās ved pie uztvēruma, ka rašu un nāciju cīņa ir dabiska nepieciešamība, tā sociālistiskajās aprindās tic šķiru cīņas dabiskās nepieciešamības dogmai.

Nāturālismam radniecīgas ir arī Kārļa Lamprechta (1856.—1915.) un viņa skolas aizstāvētās domas. Viņš apkaŗo lielā vēsturnieka Leopolda fon Rankes Hēģela filozofijā un evaņģeliskajā kristietībā sakņojšos pamatzskatu, kas lielajos vēsturiskajos notikumos un sakaros redz dievības atklāsmes, kuŗas noslēpumainā vara auŗas cauri mūsu izzināmai pasaulei; šās dievības „idejas“ Ranke centās pierādīt par visai nozīmīgiem vēsturiskiem faktoriem, salīdzinot ar kuŗiem saimnieciskie un sociālie momenti atiet pilnīgi pie malas. Lamprechts norāida šo ideju mācību kā mistisku, irracionālu un tāpēc nezinātnisku. Viņš uzsver, ka vēsturiskās dzīves saimnieciskie faktori nav vis „šķietamība“, bet gan „dzīva, cēloniski radoša, līdztiesīga vēstures daļa“. Lamprechts gan izteicies pret lietu vienpusīgo aplūkošanu vienīgi no saimnieciski-vēsturiskā vai arī sociāli-vēsturiskā viedokļa un līdzās tam ieteicis it īpaši pētījumus tikumu vēsturē, bet viņš tomēr pieturas pie nāturālistiskā piejēµuma — piekopt vēstures pētījumus pēc iespējas ar dabaszinātnisku metodi. Viņa īstenais objekts ir nevis individuālais, arī nevis lielās personības, „varoņi“, bet gan masu parādības. Pie tam viņš — it īpaši dibinoties uz paralēlām parādībām pie gluŗi dažādām tautām — grib pierādīt, „ka vēsturiskā norise nevar būt patvaļīga, bet atsevišķo cilvēcisko kopību aplokā pakārtojas noteiktiem attīstības likumiem“ tādējādi, ka viss vēsturiskais process notēlojas kā noteiktu „kultūras laikmetu“ likumīga secība.

Visi šie piemēri rāda, kā nāturālisms auŗas cauri tagadnes cilvēku juŗšanai un domāŗšanai bieŗi vien līdz tās smalkākiem sazarojumiem. Ar to arī izskaidrojams, ka nāturālistiski noskaŗojumi daŗos gadījumos parādas pat tādos cilvēkos, kas paŗi sevi nebūt nepieskaita pie nāturālisma piekritējiem, bet gan pie tā pretniekiem.

21. §. Ernsts Hekelis.

Nāturālistiskā monisma pazīstamākais un panākumiem bagātākais celmlauzis ir Ernsts Hekelis (*Haeckel*, 1834.—1919., no 1865. līdz 1909. g. zooloŗijas profesors Jēnā). Savas speciālitātes novadā viņš guvis krietnus panākumus un centies tālāk attīstīt un populārizēt Darvina teoŗiju; bet it sevišķi viņa domu vispārsaprotamais attēlojums par „cilvēku, dvēseli, pasauli un Dievu“, ko viņš devis savās „Pasaules mīklās“ (1899.) guvis plaŗu jo plaŗu populāritāti un tanī pašā laikā izsaucis arī daudzus pretrakstus.

Par šā darba filozofisko saturu Berlīnes filozofijas profesors Frīdrichs Paulsens devis šādu, gandrīz vai iznīcinošu spriedumu: „Es lasīju šo grāmatu ar sūrstoša kauna jūtām; man bija kauns par vispārīgās izglītības stāvokli un mūsu tautas filozofisko izglītību. Ir visai sāpīgi, ka šāda grāmata bija iespējama, ka tā tikusi sarakstīta, iespiesta, pirktā, lasīta, aprīnota, ka tai ticējusi tauta, kurai pieder Kants, Gēte, Šopenhauers!“ Arī Ernsts Adikess, Tībingas filozofijas profesors, raksta: „Hekelis aizvien no jauna pierādījis par gluži nespējīgu, asi un apzinīgi šķirt faktus no teorijām, doto no tā iztulkojuma (kauču tas ir nepieciešami zinātnes uzplaukšanai), hipotezes viņam kļūst par dogmām, robežas starp iespējamo un neiespējamo tiek izdzēstas, un pat neiespējamais tam izliekas par nepieciešamu, ja tas iederas viņa domāšanas sakarā. Hekelis ir caurcaurēm dogmatīķis, šai ziņā viņš stāv uz vienas pakāpes ar Bichneru, kā dabas pētnieks viņš tam pacelas tālu pāri... Kā filozofi abi ir pilnīgas nulles.“

Šie spriedumi — ja arī cīņas karstumā pārāk asi formulēti — īstenībā nav nebūt nedibināti. Bet ar saukļiem, kā piem. „filozofisks diletants“, „pūļa spriešanas trūkums“, nevar uzskatīt Hekeli par pazudinātu un viņa panākumus par izbeigtiem. Par pēdējiem nopietni jāpadomā tam, kas grib, lai īstā, zinātniskā filozofija iegūtu nozīmi kultūrai un ietekmi uz vispārīgo izglītību.

Tādējādi atriebjas tas, ka 19. gadsimtenī filozofijas propaedeutikas mācīšana tika izstumta no augstākām skolām, un ka pat augstskolās vispār tikai nākamie virsskolotāji un teologi mazliet nodarbojas ar filozofiju. Šeit jāpieskaita arī tas, ka filozofijas akadēmiskie pārstāvji savā vairumā nejūtas aicināti — pa daļai rasi arī nav spējīgi — līdzās darbiem savā speciālitātē sarakstīt ar populārfilozofiskus rakstus, kas kalpotu tautas izglītībai. Tādējādi mēs no vienas puse redzam — daudzkārt visai augsti vērtējamu — speciālo filozofisko literātūru, bet tā patiesībā saprotama tikai gluži šaurām aprindām; no otras puses populārajā filozofiskajā rakstniecībā lielāko tiesu novērojams nožēlojami zems līmenis. Pūblikā tomēr pastāv dzīva prasība pēc šādiem rakstiem. Mūsu jaunatnei skolās pa laikam tiek mācīts reliģiōzs un baznīcas garā ieturēts pasaules

uzskats, bieži vien tādās formās, kas jaunatnei liekas apstrīdamas, ciktāl tā ir kritiski noskaņota un to skārusi ārpus baznīcas ritošā „modernā“ garīgā dzīve. Kur gan citur, ja ne filozofiskajā literatūrā, tā lai meklē pamācības, kā izveidot sev pasaules un dzīves uzskatu, kas izrādītos par patiesu pašu pārdomas priekšā.

Ir gaužam labi saprotams, kā tāda grāmata, kā piem. Hekeļa „Pasaules mīklas“, var sniegt apmierinājumu simtu tūkstošu cilvēku filozofiskajām prasībām. Taisni aiz tā iemesla, ka Hekeļa vēsturiski-filozofiskā ērudīcija ir aprobežota, viņa filozofēšanai piemīt zināms naivs svaigums un sākotnējība. Rasi zināmā sakarā ar Hekeļa biogēnetisko principu stādams tas, ka viņa filozofēšana ar tās mitoloģisko vielas apgarošanu līdzinās apm. grieķu filozofijas pirmajai stadijai, iōniešu hīlozōismam, un tā no jauna atdzīvina Empedokla poētisko mācību par elementu mīlestību un naidu. Tādējādi tie, kas uz savu roku sāk filozofēt, ar simpatiju raudzīsies uz Hekeļa domāšanas veidu. Hekelis bez tam plaši jo plaši runā par lielajiem jautājumiem, kas visupirmāk saista mostošos filozofisko interesi, jautājumiem par Dievu, nemirstību, brīvību, kurus mūsu profesionālie filozofi lielāko tiesu stāda otrā vietā, nodarbojoties pirmā kārtā ar speciālākiem vai tālāku stāvošiem jautājumiem. Hekelis arī atrisina „pasaules mīklas“ ar tādu noteiktību, kas atbilst naivajam pieņēmumam, ka uz ikvienu prātīgu jautājumu jāspēj dot arī neapšaubāma atbilde — vismaz tas jāspēj „zinātnei“, pirmā kārtā dabas zinātnei, kurās „spožo attīstību“ taču daudzina visa pasaule.

Savs pievilks, beidzot, bija arī tam, ka Hekeļa „Pasaules mīklas“ bija cīņas grāmata pret baznīcu un kristietību, pret to, ko oficiālās autoritātes valstī, baznīcā un sabiedrībā bija atzinušas zināmā mērā par lojālo pilsoņu pasaules uzskatu. Tādējādi opozicionāli noskaņotās aprindas (vispirmā kārtā sociāldemokrāti) iedomājas esam atraduši tanī lielisku pamācību grāmatu; tanī, kā viņi domāja, godīgs un drošsirdīgs vīrs izsaka atklāti to, ko tāpat domā tūkstoši izglītoto un mācīto, bet labāk noklusē, lai nesaceltu pret sevi īgnumu, vai lai ar to „tautai tiktu uzturēta reliģija“. Hekeļa nāturālistiskie pamatzskati un tendences, man šķiet, ir pietiekoši nozīmīgi gara dzīvei, lai tos apskatītu tuvāki. Pie tam arī noskaidrosies, cik lielā mērā Hekeļa formulējumi ir diletantiski, dogmatiski vai vismaz pārāk radikāli. Iztirzāt pašas „Pasaules mīklas“ nav iespējams, šā darba pārāk plašā apmēra dēļ, daudz labāki Hekeļa uzskatu raksturošanai noder kāds viņa vēlāks, šaurāka apmēra darbs.

Hekelis, proti, pats sniedzis savas pamatmācības īsu skicējumu „30 monisma tezēs“, kuŗas tas sacerējis X internacionālajam brīvdomātāju kongresam Romā 1904. g., un kas parādījās atklātībā 1908. gadā. 20 no tām ir teorētiska satura, 10 praktiska satura. Pēdējās pēc Hekela domām ir tikai subjektīvi ierosinājumi, pirmās viņš uzlūko par „modernās zinātnes objektīvi atzītiem rezultātiem“ un līdz ar to par monistiskā pasaules uzskata ciešiem pamatiem. Šeit mēs attēlosim tās saīsinātā veidā:

1. „Monistiskā filozofija. Dabīgā vienējā pasaules uzskata ciešais pamats meklējams vienīgi zinātniskajās atziņās, kuŗas cilvēka prāts guvis ar kritiskas pieredzes palīdzību (a posteriori).“

2. „Pieredze (empīrija).“ Zinātne iegūst empīriskās atziņas „vienkārt ar ār pasaules juteklisku novērošanu, otrkārt ar apzinātu refleksiju“.

3. „Atklāsmē“. „Valdošais duālistiskais pasaules uzskats“ atvasina svarīgākās un dziļākās atziņas no „dievišķas atklāsmes“. Visi šie norādījumi dibinās vai nu uz neskaidrām un nekritiskām ticības mācībām (dogmām) vai tīšas maldināšanas.“

4. „Āprioriisms“. „Tāpat nav dibināts... metafizikas (Kanta) apgalvojums, ka viena svarīgāko atziņu daļa tiek iegūta a priori, neatkarīgi no ikvienas pieredzes, vienīgi ar prāta slēdzieniem. Patiesībā tā sauc. āpriorās atziņas ... sasniegtas āposteriōrā ceļā.“¹

5. „Pasaules vienība (kosmoloģiskais monisms). Modernā zinātne atzīst visu pasauli par vienēju lielu veselu, kosmu, kuŗā valda stingri dabas likumi.“

6. „Pasaules divība (kosmoloģiskais duālisms). Tagadējai dabas izziņai gluži nedibināta liekas divu pasaulu izšķiršana, kas bija novērojama līdz šim: no vienas puses materiālā pasaule jeb daba (kas pieejama pieredzei), no otras puses — gara pasaule jeb pārdaļa (kas pieejama tikai ticībai vai nojausmai). Visi priekšstati par šo pēdējo, pārdabīgo pasauli („viņpasauli“²) dibinās uz īstenības nepazīšanas vai domāšanas neskaidrības, pa daļai arī uz trādicijas varas.“

7. „Dabas vienība (biofizika)... Bioloģija ir tikai viena visu aptverošās fizikas (ieskaitot ķīmiju kā „atomu fiziku“) daļa.“

8. „Dabas divība (vītālisms)... Kāds tā sauc. „dzīvības

¹ Kants to nebūt nenoliedz. Viņš neapgalvo, ka āpriorās atziņas „sasniegtas“ neatkarīgi no pieredzes, bet gan, ka tām ir nozīme neatkarīgi no pieredzes, ciktāl viņu nozīme ir pieredzes pieņemums, nosacījums un ar to dara viņu vispirmāk iespējamu; piem., bez cēlonības likuma nozīmības mūsu dabas izziņai nebūtu nozīmes.

² Mēs varam gan pieturēties pie uzskata, ka „viņpasaule“ nav zinātniski pierādāma, bet tādā gadījumā mēs tomēr nedrīkstam identificēt „šopasauli“, „dabu“ ar „materiālo (ķermeņu) pasauli“. Psihiskais ir taču arī pieredzei pieejams.

spēks“ (vis vitalis), kas it kā vada un pārvalda fizikālos un ķīmiskos procesus organismos, eksistē tikpat maz, kā „kosmiskā intelligence.“

9. „Pasaules attīstība... Visa daba padota cēloniskā sakarā lielam, vienējam attīstības procesam.“ Tas zīmējas tiklab uz neorganisko dabu (Kants, Laplass), kā arī organisko (Lamarcks, Darvins). Šā universālā attīstības procesa sākums un mērķis mums nav zināms.

10. „Pasaules radīšana. Modernai zinātnei pilnīgi jānoraida ikkatra tā sauc. pasaules „radīšana“, tāpat kā arī personīga radītāja pieņēmums, kas pasauli radījis no „nekā“ un savas radītājas domas iemiesojis organismu veidā¹. Šāds antrōpomorfs radītājs eksistē tikpat maz, kā viņa iekārtotā „tikumiskā pasaules kārtība“ vai tā sauc. „dievišķā aizgādība“.

11. „Izcelšanās mācība (dēscendences teorija)... „Salīdzināmā anatomija, ontogēnija² un palaiantoloģija“³ vienprātīgi māca, ka visi mūsu laikā dzīvojošie organismi ir gaŗas rindas izmiruŗu dzīvu būŗu pārveidotie pēcnācēji, kas (daudzu miljonu gadu) ilgajos laika sprīŗos atīstījuŗies uz mŗsu planētas.“

12. „Pirmradīšana“. Kad zemes garoza bija sacietējusi un virspuses temperatūra nokritusi zem verdoŗa ūdens grada, „vispirms radās... vienkārŗas monēras, t. i. plasmā lodītes bez iekŗejas struktūras... No tām attīstījās... pirmās ŗūņiņas.“⁴

13. „Dzīvības pārveidoŗanās.“ „Grandiōzais process... ar kuŗu daudzu miljonu gadu laikā raduŗies augu un dzīvnieku daudzie veidi, atvedināms uz dzīvās substances bezgalīgo pārveidoŗanos... Abi svarīgākāie tās procesi ir... pielāgoŗšanās (variācija) un pārmantoŗana (hereditāte).“

14. „Cilts vēsture.“ ŗi jaunā zinātnē mēģina hipotētiski izpētīt organisko formu grupu izcelŗšanās attiecības un uz viņu kārtības dibina sugu, klaŗu un veidu dabisko sistēmu. „Visas formas var atvedināt uz ne-

¹ ŗeit lieta grozās ap metafizikas problēmu, nevis dabas zinātnes problēmu. Pēc sava augstākā pieņēmuma (sava a priori) pēdējai, protams, jāpētī daba tā, it kā nekāda Dieva nebūtu.

² T. i. dīgla attīstība. Zīmējoties uz to Hekelis uzstādījis tā sauc. „bioģenetisko pamatlikumu“, saskaņā ar kuŗu formas pārmaiņu rindu, kādas savas attīstības laikā piedzīvo ikviens indivīds (ontogēze), nosaka attiecīgā veida cilts vēsture (filogēze); tā ir pēdējās saīsināts atkārtojums un ļauj regresīvi secināt slēdzienus par pēdējo. — Atklāti tomēr daudzi un svarīgi izjēmumi no ŗi „likuma“.

³ T. i. pārkmeņojumu mācība jeb mācība par zemes agrāko attīstības periodu augu un dzīvnieku atliekām.

⁴ Plasma nozīmē dzīvu substanci. Arī ŗeit lieta grozās ap zinātniski vēl ne gluŗi pilnīgi atrisinātu jautājumu. Tas pats sakāms arī par daŗu labu no nākoŗo četru teŗu nolikumiem.

daudzām sugām, un viņu saknes iesniedzas dziļi jo dziļi monēru kopējās pirmformās.“

15. „Antrōpogēnija“. Ar salīdzināmo anatomiju, ontogēniju, fizioloģiju un palaiontoloģiju cilvēka stāvoklis dabā ir tagad pilnīgi izziņāts. „Saskaņā ar to nav vairs nekādu šaubu, ka cilvēks ikvienā (!) attiecībā ir īsts mugurkaulainais, proti, zīdītājs, un ka viņš attīstījies no šās augsti stāvošās klases vēl tikai jaunākajā terciārajā laikmetā.“

16. „Cilvēka izcelšanās no pērtiķa. No visiem zīdītāju dzīvniekiem pērtiķi stāv anatomiski, embrioloģiski un fizioloģiski cilvēkam vistuvāki, it īpaši bezastainie cilvēkveidīgie pērtiķi (antrōpoidi). Tomēr nevienam no šās grupas dzīvojošiem pārstāvjiem (gibonu, orangu, šimpanzi, gorillu) nevar uzskatīt par tiešu cilvēka priekšteci. Drīzāk visu šo antrōpoidu un cilvēka kopējie senči meklējami vecās pasaules izmirušajos senākajos pērtiķos (Pithekanthropus) vai viņu radniekos.“

17. „Dvēseles nemirstība. Cilvēka dvēsele (psīche), ko mistiski metafizika un teoloģija uzskatīja par īpašu pārdabisku „būtību“, pateicoties modernās bioloģijas (it īpaši salīdzināmās smadzeņu pētniecības) panākumiem, tiek atzīta par smadzeņu funkciju summas kopumu... Smadzeņu darbība „izdzīst, protams, līdz ar nāves iestāšanos, un mūsu dienās ir gluži absurdi, neraugoties uz to, mēģināt pieņemt kādu dvēseles personisku nemirstību.“

18. „Gribas brīvība (indēterminisms)... Arī cilvēka gribēšana ir nervu centrālorgana fizioloģiska funkcija un ir tā anatomiskās struktūras nosacīta. Cilvēka smadzeņu īpatnējās personiskās īpašības, kas dotas pa daļai ar pārmantošanu no priekštečiem (iedaba), nepieciešami nosaka arī cilvēka gribu. Gribas brīvības (indēterminisma) vecā dogma tāpēc liekas nedibināta un tās vietā jāliek dēterminisms.“¹

19. „Dievs. Ja ar daudznozīmīgo jēdzienu „Dievs“ saprot personīgu „augstāku būti“, kas kā pasaules valdnieks domā, mīl, rada, valda, atalgo, soda u. t. t. pēc cilvēka līdzības, tad šis antrōpomorfais Dievs jānoraida mistisku dzejojumu novadā — vienalga, vai šo „personīgo Dievu“ ietērp cilvēka veidā, vai uzlūko to par „neredzamu garu“ (vai „gāzveidīgu mugurkaulaino“²). Mūsu modernajai zinātnei Dieva jēdziens paturams vēl vienīgi tādā gadījumā, ja Dievā saskata pēdējo neizzināmo, visu lietu cēloni, neapzināto hipotētisko „substances pirmamatu“.“

20. „Substances likums. Senāko ķīmijas pamatlikumu par vielas nezūdamību (materijas konstanci, Lavuazjē, 1789.) un jaunāko fizi-

¹ Hekelis šeit neņem vērā, ka dēterministu lielākā daļa pieturas pie ieskata, ka izejot no viņu viedokļa var it jēdzīgi runāt par gribas brīvību. Sldz. manu rakstu „Gribas brīvības problēma“, 3. izd., 1922.

² Taisni aušīgi, ka Hekelis atkārtoti lietā šo izteicienu. Ar šāda veida polemiku viņš vienīgi kaitējis sev un savai lietai.

kas pamatlikumu par spēka ņezūdāmību (enerģijas konstanci, Roberts Maier, 1842.) jaunākā laikā (1892.) monisms sakausējis par vienu vienīgu universālu likumu; jo vielu un spēku (jeb „materiju un enerģiju“, — miesu un garu) mēs uzlūkojam par substances nešķīrāmiem atribūtiem (Spinōza).¹

22. §. Vilhelms Ostvalds.

Mazliet citādā veidā nekā Hekelis monismu aizstāv Vilhelms Ostvalds (*Ostwald*, dz. 1855. g. Rīgā, no 1887. līdz 1909. g. ķīmijas profesors Leipcigas universitātē).

Hekelis 1912. g. formulēja savu attiecību pret Ostvaldu šādējādi: mēs esam vienis prātis principos, kurus jāatzīst visiem monisma veidiem: 1. „Viss ir daba, daba ir viss. Un līdzās vai pāri vai aiz dabas nav nekā. 2. Viss ir padots vieniem un tiem pašiem likumiem, un šo likumu izziņa dibinās uz pieredzes.“

„Visu pasaules jēdzienu priekšgalā Ostvalds tomēr stāda nevis substanci, bet gan enerģiju. Šķietamo duālismu starp materiju un enerģiju viņš mēģina pārvarēt ar to, ka uzlūko materiju par enerģētisko faktu speciālu gadījumu.“ Viņš tādējādi aizstāv nevis „zinātnisko materiālismu“ (kā Hekelis pa laikam pats nosauc savu pasaules uzskatu), arī ne „mēchanistisku“, bet gan „enerģētisku“ monismu.“ Šā enerģētiskā monisma pamatdomas ir šādas:

Enerģija ir darbs un viss, kas ceļas no darba un var tikt atkal pārvērsts darbā. Darbs ir lielums, ko mēri ar produktu no spēka un ceļa (piem. paceltā svara un tā pacelšanas augstuma). Enerģija ir substance, t. i. kaut kas, kas turpina eksistēt, ja arī ārējā forma mainās. Enerģijas veidi ir šādi: 1. mēchaniskās enerģijas, 2. siltums, 3. gaisma, 4. magnētiskās un elektriskās, 5. ķīmiskās enerģijas, 6. psihiskā enerģija.

¹ Šai tezē apstrīdams uzskats, kas identificē „spēku“ un „enerģiju“, bet it īpaši bez jebkādiem iebildumiem pielīdzina „enerģiju“ „garam“. — Šāds Hekeļa uzskats kļūst saprotams no viņa pārliecības, „ka jau atomos mājo visvienkāršākā sajušanas un gribēšanas forma — tā tad primitīvākā veida universāla dvēsele — vēl bez apziņas!“ Citā vietā (savos „Dzīvības brīnumos“) Hekelis nostādījis „sajutu“ un līdz ar to psihisko kā substance trešo atribūtu līdzās materijai, kas piepilda telpu, un darbīgam spēkam.

Mēchaniskās enerģijas izpaužas tad, ja darbojas spēki vai tie tiek pārvarēti lineāros izplatījumos vai telpā (tilpumā). Par materiālām mēs saucam lietas, kuŗām ir svars un masa. „Viss, ko mēs saucam par materiju, ir enerģija, jo tā izrādās par kompleksu, kas pastāv no smaguma enerģijas, formas un tilpuma enerģijām, tāpat arī ķīmiskām enerģijām, kuŗām mainīgā veidā piemīt siltums un elektriskas enerģijas.“ Enerģija tā tad ir vispārējā un reizē vienīgā substance.

„Visi notikumi dibinās uz enerģijas pārmaiņām telpā un laikā. Visas šās pasaules lietas un notikumus var tā tad enerģētiski izteikt.“ Pēc Ostvalda domām, tas pats sakāms arī par psihiskajiem procesiem. Enerģētiskajam pasaules vērojumam, salīdzinot to ar mēchinistisko, ir tā priekšrocība, ka tas rada tiltu starp fizisko un psihisko. „Tā kā neviena garīga rosme, arī pati mazākā, nenotiek bez enerģijas transformācijas, tad nepieciešami jāsecina slēdzieni, ka arī garīgie procesi... ir enerģētiski fainomeni.“¹ Apziņa, kā arī it īpaši es-apziņa ir specifiska miesas funkcija „tāpat kā muskuļu savilkšanās vai svīšana“. Garīgā enerģija, proti, pastāv tikai organos (smadzenēs, nervos), kas spēj to producēt un tālākvadīt. „Garīgais darbs, kā tas rodas smadzenēs, tā tas arī smadzenēs un nervos atkal izzūd, t. i. pārvēršas citās formās, kā domājams — siltumā.“

Enerģijai pārvēršoties daždažādās formās, tā, protams, neiet zudumā, bet „no zināma dota enerģijas daudzuma („neapstrādātās enerģijas“) mēs ar pārvēršanu varam allaž iegūt saviem katreizējiem mērķiem tikai nelielu daudzumu („derīgo enerģiju“). Tā, petrolejas lampā tikai 2—3% ķīmiskās enerģijas pārvēršas mums vēlamajā gaismas enerģijā, modernajās gāzes un kvēllampās apm. 10%; siltuma enerģijai, kas pie tam rodas, nav nekādas vērtības apgaismošanas nolūkiem. „Visu kultūras darbu varam raksturot kā pūles, no vienas puses jo iespējami pavairojot iegūstamās neapstrādātās enerģijas daudzumu, bet no otras puses — jo vairāk palielināt tās pārvēršanas iespēju derīgajā enerģijā.“ Tas attiecināms ne tikai uz tehniku, bet arī „augstākajiem“ kultūras labumiem, piem. tiesībām. „Ar to, ka, no paša sākuma vienojoties par savstarpēji ieturamām robežām, tiek novērsta visu cīņa pret visiem, visu enerģiju, ko izšķieda sav-

¹ Šāds secinājums nav stingri loģisks. — Turpmākais arī rāda, cik tuvu Ostvalds stāv materiālismam un kādējādi viņš, tāpat kā pēdējais, nepamana psihiskā subjektīvo raksturu — atšķirībā no visa objektīvā.

strapējai cīņai, var pārvērst derīgajā enerģijā.“ Kaŗš — ja mēs viņu aplūkojam arī tikai kā bezmērīgu enerģijas izšķiešanu — ir nosodāma parādība. Zinātnie mums dod iespēju izmantot daždažādā veidā enerģiju. Laudama mums paredzēt, kas noteiktos nosacījumos notiks, viņa mums māca, kā iegūstami nosacījumi (t. i. līdzekļi) mūsu mērķu realizēšanai. Zinātni tādejādi zīmīgi raksturo Konta vārdi: *Savoir pour prévoir*. „Viņu var vispārīgi raksturot kā sistematiskas iepriekšnoteikšanas jeb pārveidošanas tehniku, un tikai tādas zināšanas mēs varam apzīmēt par veselīgu zinātne, kurās mēs varam uzrādīt šo pravietisko raksturu.“ Šai nozīmē arī māksla ir zinātne, jo viss tās izlietājums dibinās uz panākamo veicē paredzēšanas.

Lai cik interesantus ieskatus sniedz kultūras vērojums no iespējami lielāka oikonomiskas enerģijas izlietāšanas viedokļa, taču taisni pēdējie iztirzājumi rāda, ka šis viedoklis ir pārāk vienpusīgs, lai no tā kaut kādi izsmeļoši varētu raksturot tiesību, zinātnes un mākslas būtību un vērtību. Šeit mēs aizvien jo projām paliekam vienīgi tīrā „derīguma“ novadā, jo te netiek piegriezta pienācīga vērība tam, kas tiek vērtēts sevis paša dēļ un kā realizēšanai katra enerģija ir tikai — līdzeklis.

To apstiprina arī Ostvalda „vērtību filozofijas“ domu gaitas analīze. Vērtības pirmavots pēc Ostvalda domām meklējams jau neorganiskajā, proti, „disipācijas likumā“. Lai izprastu tā jēgu, jāiziet no „brīvās“ un „mierā stāvoklī esošās“ enerģijas izšķirības, pie kam pirmā no tām spēj mainīt savu formu, bet otrā vairs to nespēj. Katra norise, tā tad arī visi dzīvības procesi un visas cilvēka nodarbes pastāv enerģijas pārvērtībās. Pie tam enerģija nekad pilnīgi nepieņem to formu, kādu mēs vēlamies, bet gan enerģija tiek reizē allaž pārvērsta siltumā (piem. ar berzēšanu). Bet siltumam piemīt neatvairāma izklaidēšanās (disipācijas) tendence un līdz ar to tendence izlīdzināt temperatūras starpības. (Bet vienīgi pastāvot pēdējām siltums var veikt darbu). Minētais likums tā tad nosaka, ka sastopamie enerģiju veidi aizvien vairāk pāriet siltumā, kas izlīdzina savas intensitātes izšķirības. Ja šis izlīdzinājums reiz sasniegts, tad tas sasniegts uz visiem laikiem, t. i. pasaules norise sasniegusi savu dēfinitīvo galu. Visas enerģijas daudzums tā tad paliek gan konstants, bet „brīvās“, t. i. darba spējīgās enerģijas daudzums pastāvīgi pamazinās.

Līdz ar to izrādās, ka katra norise ir „viennozīmīga“. Galileja un Ņūtona „klasiskā“ mēchanika vēl to nepazīna. Pēc

šās mēchanikas mācības, katrs process uzskatāms par principiāli apgriežamu; laika paiešanai pēc šā uzskata arī nebija nekādas nozīmes, jo ikviens pagājis stāvoklis tika uzskatīts principiāli par atjaunojamu. Bet no disipācijas likuma līdz ar katras norises vienpusīgo virzienu izriet arī laika neatgūstamā nozīme (kas arī izpaužas visa dzīvā novecošanās un miršanā).

Ar disipācijas likumu „arī griba vispirmāk iegūst savu saturu“; tas norāda, „kā mums jāizturas praktiskajā dzīvē“. „Ja visi notikumi pēc patikas būtu apgriežami, tad viņos nebūtu nekā tāda, kas pamudinātu dot priekšroku vienam un nevis otram.“ Jo ikvienu nepatīkamu notikumu varētu atcelt un tā vietā pēc tam ļaut norisināties citam, vēlamākam. Bez disipācijas likuma tā tad vispār nebūtu gribas, jo nebūtu gribas objekta¹.

„Savu īsto attīstību vērtību sistēma vispirmāk sasniedz cilvēka sociālajā nodarbībā, ar ko tiek panākta plaša funkciju atsevišķošana un līdz ar to vērtīgu objektu izmaiņas atbilstoša sistēma.“

Bet kas gan ir augstākā vērtība? „Visu cilvēka centienu mērķis ir laime, un pēdējā jāatzīst par ikvienas kultūras mērķi.“² Mūsu laime būs jo lielāka, jo vairāk pieaug mūsu enerģijas kopējais apgrozījums un jo vairāk enerģijas tiek izlietāts nevis nevēlamai, bet vēlamai, „gribai piemērotai“ darbībai.

Disipācijas likums pēc Ostvalda domām sniedz arī kritēriju kultūras līmenim. Kultūru varam izmērīt: 1. atkarībā no neizstrādātās enerģijas daudzuma, ko cilvēce stāda tās kalpībā, 2. atkarībā no tā, kāds neizstrādāto enerģiju daudzums tiek pārvērsts enerģijas finālajās formās, 3. atkarībā no organizācijas pilnības, t. i. „separāti attīstīto un atsevišķi līdz augstākiem sasniegumiem kāpināto funkciju koordinācijas“. Turklāt

¹ Šāds secinājums ir aplams. Pats Ostvalds taču pieņem, ka notikumi paši par sevi var būt „netīkami“ vai „vēlami“. Bez tā būtu arī gluži viena alga, vai notikumi būtu apgriežami vai ne, jo tad mums nebūtu nekāda pamata atcelt notikumus.

² Šī teze ir apstrīdama, jo pieredze rāda, ka mūsu centieniem var būt arī gluži citi mērķi (piem., mūsu pienākuma izpildīšana, atziņas iegūšana, mākslas darba radīšana). Protams, ir jāatzīst, ka mēs patiešām jūtamies aplaimoti, kad mūsu centieni tuvojas mērķim, vai sasniedz to; bet

vēl pievienojas tas, ka 4. vēlāki attīstītie sasniegumi vispārīgi sakot ir vērtīgāki. Tādējādi zinātne stāv augstāki par mākslu¹.

Tā kā viss dabaszinātniskais aplūkojums pēc sava valdošā viedokļa aprobežojas ar īstenību, un proti, tās kvantitatīvo pusi, tad no sākta gala ir skaidrs, ka tas nekādi nevar noskaidrot vērtības un viņu kvālitātīvās attiecības. Tādu nesniedz arī Ostvalda „enerģētiskais imperatīvs“: „Neizšķiedi enerģiju, bet lieci to lietā!“ Šis imperatīvs nebūt „neizriet“ vienīgi no „disipācijas likuma“. No pēdējā kā „dabas likuma“, kā esošā paša par sevi likuma nekad nevar loģiski izrietēt normatīvs likums, kas izsaka to, kam jābūt. Minētais imperatīvs (kā vispārīgs tehnisks norādījums) lietājams vienīgi tad, ja mēs pieņemam, ka cilvēki ar viņu rīcībā esošo enerģiju grib realizēt iespējami daudz vērtīga. Bet par šā vērtīgā veidiem un viņu hierarchiju tas neko neizsaka.

Tādējādi arī ļoti apstrīdams šķiet vērtību spriedums, ko Ostvalds izteicis savā runā par zinātni Hamburgas monistu kongresā 1911. gadā: „Mēs atzīstam, ka mums, monistiem, zinātnes jēdziens neatvairāmi ieņem to vietu, kuŗu mazāk attīstītiem gariem līdz šim iejēma Dieva jēdziens. Jo visa tā piepildījumu, ko cilvēce sakopojusi Dieva jēdzienā kā vēlējumus un cerības, mērķus un ideālus, mums sniedz zinātne.“

23. §. Monistiskā ētika. (Johanness Ūnolds.)

Par monistiskā domāšanas veida celmlaužiem socioloģijā, ētikā un politikā uzskatāmi austriešu feldmaršals-leitnants Gustavs Raccenhofers (1842.—1904.), Fridrichs Jōdls (1849.—1914.), filozofijas profesors Prāgā un (kopš 1896. g.) Vīnē, kas Jūma, Konta, Milla pozitivistiskajā garā centās samierināt da-

tādā gadījumā laime ir rezultāts, nevis mērķis. Gluži neatrisināts paliek arī jautājums, kāda vērtība piemīt tam, iekš kā katrs atsevišķs cilvēks atrod savu laimi, un kur cilvēkiem tā tad jāmeklē sava laime.

¹ Vai šāds vērtību spriedums ir ar sacīto patiešām pietiekoši pamatots? Un vai minētie mērogi neaprobežojas ar kultūras tehnisko pusi, t. i. kultūras darbu realizēšanas līdzekļiem un metodēm? Ar to vēl nebūt nav noskaidrota pašu šo vērtību nozīme un viņu hierarchiskā sākība.

bas un gara zinātnes, Francis Millers-Liërs (1857.—1916.), kas pazīstams galvenā kārtā socioloģijā, jaunkantiets Francis Štaudingers (1849.—1921.), kam ir nopelni arī patērētāju biedrību aizstāvēšanā, austriešu monistu savienības priekšsēdis, sociologs Rūdolfs Goldšēids (dz. 1870.), kas tautas saimniecībai kā tīrai preču mācībai stādīja pretī „cilvēku oikonomijas“ jēdzienu, Brūno Ville (dz. 1860.) un Vilhelms Belše (Bölsche, dz. 1861.), kuŗu monistiski - panteistiskajai dievbijībai piemīt vairāk aistētisks raksturs, Maksis Maurēnbrechers (dz. 1870.), monistiski-ētiskās reliģiozītātes iespaidīgs pārstāvis (it īpaši atzīmējama viņa ievērojamā grāmata „Sāpes“, 1912.), kas nesen tomēr atkal pievienojās baznīcai, Vilhelms Berners (Börner, dz. 1872.), kas strādā galvenā kārtā pārdarboģiskajā laukā, u. c.

Kā monistiskās ētikas paraugu apskatīsim šeit Johanna Uolda (dz. 1860.) grāmatiņu „Cilvēka dzīves uzdevumi un mērķi“ (1899., 4. izd. 1914.). Viņas pamatdomas ir šādas: Lai izzinātu cilvēka dzīves mērķi pēc tā satura, mums jāaplūko cilvēks (kā organisms) vispirms sakarā ar visu organisko pasauli. Ētikai kā dzīves mācībai jāpieturas pie dabas zinātnes, it īpaši bioloģijas. Par pirmo likumu un pašu vispārīgāko mērķi tā sprauž veida vai sugas uzturēšanu ar atsevišķās būtes uzturēšanu, piemērošanos un vairošanos. Piemērošanās pilnība arī cilvēkam jāpaceļ par savu mērķi un likumu.

Dzīvnieku valstī mēs tālāk redzam nepiepildāmu cenšanos pēc dzīvības vairošanas. Tas rada cīņu, kuŗas sekas ir veidojamo sugu attīstība visbagātākās daudzveidības un lielākās krietības virzienā. Te redzams otrs likums un augstāks mērķis.

Lai gan cilvēks pats sākumā ir dabisks (dzīvniecisks) organisms, taču viņā novērojama lielāka individa patstāvība un pretdarbošanās iespēja instinktiem. Tāpēc cilvēkā dabiskā spaida vietā nepieciešami stājas tikumiska pavēle (it īpaši ievērojot, ka cilvēku uzturēšanu vissmagāki apdraud viņu pašu netikumi).

„Kamēr reliģiozā morāle pirmā kārtā norāda uz cilvēku darbību viņpasaulīgu, pārdabisku atalgošanu un sodīšanu, uz zinātniskajiem pieņēmumiem dibinātajai jaunās paaudzes tikumiskajai audzināšanai jānoskaidro un dziļi jāiespiež garā un sirdīs it īpaši atsevišķā cilvēka un

tautu pareizās un nepareizās, dabiskās un pret dabiskās rīcības un dzīves dabiskās sekas.“ Vienpusīgi baznīcas garā audzinātais, kam morāles likumi liekas vienīgi par patvaļīgām Dieva pavēlēm, ja viņa dievticība ir satricināta, viegli padodas tikumiskajam libertinismam. Zinātniskā ētika modina individuā atskārtu, „cik maza nozīme ir atsevišķajam cilvēkam, salīdzinot ar tautas un cilvēces visumu, kā arī cik daudz viņš ir parādā pagātnei un apkārtējai pasaulei un beidzot, cik lielā mērā viņam jāizjūt pienākums, strādāt līdzī vispirms savas tautas veseluma uzturēšanā un veicināšanā. Jo viņam jāpateicas tautas veselumam par visu, kas viņš ir un kas viņam ir, un vienīgi šai veselumā viņš var tālāk dzīvot savos pēcnācējos“; „zinātniskajam dzīves uztvērumam nav domājama nekāda cita nemirstība“.

Visas dzīves un tikumības kārtulas, kas izriet no līdz šim aplūkoto diviem vispārīgajiem likumiem un mērķiem, satur mācību par „pareizo un krietno dzīvi“; kā „praktika“ tie sastāda istās „ētikas“, t. i. mācības par „daiļo un cēlo, prātīgo, cilvēka cienīgo dzīvi“ nepieciešamo priekšpakāpi. Lai to nodibinātu, mums no dabas vēstures jāpāriet pie kultūras jeb cilvēces vēstures. Cenšanās pēc pilnības jeb attīstības parādās piecos novados: intelektuāli-zinātniskajā, mākslinieciski-literāriskajā, tehniski-saimnieciskajā, politiski-sabiedriskajā un ētiski-religiōzajā. Papildināšanā un pakrietināšanā (stingri ētiskajā nozīmē) saskatāms trešais pamatlukums, augstākais mērķis, un proti, „nevis vairs vispārējās organiskās, bet vienīgi specifiski cilvēcīgās dzīves“ likums un mērķis. Par pakrietināšanas centienu trijiem virzieniem uzskatāmas hūmānizēšanas, individuālizēšanas un sociālizēšanas tendences.

„Salīdzināmi aplūkojot lielos un daudzveidīgos cilvēka kultūrālos sasniegumus, ikviena domājoša un jūtoša kultūras cilvēka priekšā nostājas uzdevums un pienākums: uzticīgi un apzinīgi strādāt līdzī cilvēces lielajā kultūras darbā.“

Ūnolds gan noskaņots pret dažiem monistiskajās aprindās vēl valdošajiem uzskatiem, kas stipri atgādina 18. gadsimteņa „apgaismotāju“ uzskatus (kopīga ar pēdējiem ir starp citu arī monistu cīņa pret konfesionālo kristietību). Šeit pieskaitāms eudaimonistiskais un individuālistiskais domāšanas veids: par pašsaprotamu uzskata to, ka īpatņa laime ir tikumības augstākais mērķis un līdz ar to mērōgs; naidīgi raugās uz valsti, pat noliedz to, labākā gadījumā saskata tanī vienīgi līdzekli īpatņa drošības un laimes sargāšanai; maz tiek izprastas organiski izaugušās ģimenes, cilts, tautas kopības; nav redzamas jūtas, kas iekšēji saistītu ar paša tautību, bet toties novērojama jūsmošana par cilvēci un miermīlīgu sabrāļošanu.

Eudaimonismu Ūnolds atspēko ar šādu iebildumu (kuŗu sastopam jau arī Kanta mācībā): „Ja laime kā tīksmes jūtu pārpalikums ir dzīves mērķis, tad ikviens atkarībā no savas iedabas un tālākās attīstības meklēs šo laimi tanī rīcības veidā, tanīs baudās un stāvokļos, kas atbilst viņa dabiskajām iekārēm: cildenais cildenaļās, zemiskais zemiskajās baudās,

darbīgais darbībā, slinkais bezdarbībā, prētenciōzais — prasību nepiepildāmībā, varmācīgais — citu apspiešanā u. t. t.“

Ūnolds tālāk rāda, ka garīga strāva paliek bez iespaida, ja tā nesakņojas tautas dabiskajā pamatā un neiegūst saskaņu ar nacionālajām jūtām un nacionālo lietu, ka, beidzot, modernā valsts ir dabisks un nepieciešams veidojums un kā „kollektīvs un liels organisms ir augstākais dzīves sasniegums uz mūsu planētas“. Tāpēc viņš no monistiem prasa apzinātu līdzdarbošanos nacionālās tiesiskās un kultūrālās valsts izveidošanā. Ceļam uz cilvēcību jāiet caur tautu un valsti. Beidzot, Ūnolds prasa orientēt monistisko kustību vācu ideālismā, ko pauduši Lesings un Herders, Ģēte un Šillers, Šellings un Hēgelis.

Metodiskā ziņā ievērojams, kā šī monistiskā ētika patiesībā paceļas pāri „nāturālistiskajai ievirzei“. Vispirms dabas papildināšanai tiek norādīts uz kultūru tās vēsturiskajā attīstībā. Taču daba, tāpat arī vēsture kā tīri faktiskā, esošā kopumi rāda gan īstenās norises likumus, bet pašas par sevi tās nedod jābūtības likumus, cilvēka darbības normas. No tīrajiem dabas un vēstures faktiem nekad nevar ar loģisku nepieciešamību atvasināt ideālu, normu; arī ne Ūnolda uzstādīto prātīgās un cildeņās personības ideālu, kas „apzinīgi un ar sajūsmu kalpo sabiedriski-saimnieciskajiem nacionāli-politiskajiem, universāli-hūmānajiem uzdevumiem.“ — Izšķiršana nozīme šeit piekrīt tam, vai zināmus vērtējumus cilvēks atskārš kā nozīmīgus un vai viņš iekšēji izšķirās tiem par labu un līdz ar to uzliek pats sev pienākumu, darboties šo vērtējumu garā. Arī Ūnolds atzīst, ka šeit jo izcila vieta ierādāma brīvībai, īpatņu brīvajam lēmumam un pašnoteikšanai. Te redzam, ka ētikai, ja tā apellē pie cilvēka gribas un tās dažādajiem praktiskajiem lēmumiem, nepieciešami jāiziet ārpus teorētiski-nāturālistiskās ievirzes. Gan sekojošā teorētiski-psīhologiskajā refleksijā mēs varam izskaidrot visus tā saucamos „brīvos“ cilvēku lēmumus no viņu motīviem un citiem nosacījumiem kā „nepieciešamus“, bet cilvēks tomēr nav vienīgi teorētiska būte, un viņš nedrīkst uzlūkot nedz sevi pašu, nedz citus cilvēkus vienīgi par zinātniska aplūkojuma objektiem. Ciktāl viņš kalpo ideāliem un arī citus grib likt tiem kalpot, cilvēks uzskatāms nevis par objektu, bet subjektu, nevis teorētisku, bet brīvi vērtētāju un gribētāju būti. Filozofiskā ziņā ļoti svarīgi, ka šo apstākli Ūnolds jem vērā; tādejādi viņš paceļas pāri nāturālistiski-deterministiskā domāšanas veida vienpusībai, lai gan relatīvā nozīmē tā paliek spēkā. Šās vienpusības pārvarēšana it īpaši skaidri izpaužas prasībā pēc orientēšanās ideālistiskajā filozofijā. Jo taisni cīnoties pret šo ideālistisko filozofiju (vismaz tai formā, kādā to reprezentēja Šellings un Hēgelis) izaudzis materiālisms un pozitīvisms — monisma priekšteči.

24. §. Monistu savienība.

„Pasaules mīklu“ milzīgie panākumi, kā arī daudzās lasītāju vēstules modināja Hekelī domu, dibināt monisma piekritēju

organizāciju. Sākumā viņš lika savas cerības uz „Ģētes savienību“, kas tika dibināta 1900. g. sakarā ar tā sauc. „Heinces likumu“ (*Iex Heinze*), lai aizstāvētos pret „uzbrukumiem garīgās dzīves, it īpaši zinātnes, mākslas un literatūras brīvajai attīstībai“. 1906. g. 11. janvārī tika nodibināta īpaša organizācija: „Vācu monistu savienība“. Tolaik izdotajā uzsaukumā teikts: „Pastāvīgi pieaugošās briesmas, kādas draud visai mūsu zinātniskajai, kultūrālajai un politiskajai dzīvei no ultrāmontānisma un ortodoksijas, novēršamas vienīgi tad, ja pagātnes varām tiek stādīta pretim pārāka garīga vara iekšēji vienēja, moderna pasaules uzskata veidā“, un proti, „dibinoties uz dabas zinātnēm“.

Šās savienības goda priekšsēdis bija Hekelis, priekšsēdis mācītājs Alberts Kalthofs no Brēmenes (1850.—1906.), ko sevišķi stipri ietekmējis Nicše. Vispār monismam ir sakars ar Nicši, kas izpaužas asajā opozīcijā kristīgajām baznīcām, naturālistiskajās tendencēs, drošajā un prieka pilnajā dzīves un kultūras darba apstiprināšanā šai pasaulē. Daži saskares punkti bija redzami arī ar vistālāki pa kreisi stāvošiem liberālā protestantisma pārstāvjiem (Jato, Traubs u. c.).

Cīņu pret monismu un viņa uzbrukumiem baznīcas un kristīgajam pasaules uzskatam veda it īpaši Johanness Reinke (dz. 1849. g., botānikas profesors Ķilē) un Eberhards Dennerts (dz. 1868., viskolotājs Godesbergā), kas šam nolūkam 1907. gadā nodibināja „Keplera savienību“. Ir saprotams, ka šais aprindās pretēji organiskā mēchanistiskajam uztvērumam tika aizstāvēts neōvītālisms, kuŗa ievērojams celmlauzis bija starp citu Hanss Drīšs (dz. 1867. g., filozofijas profesors Heidelbergā, kopš 1921. g. Leipcigā). Vītālismu var tomēr atzīt arī no monistiskā viedokļa, kā to uzsver piem. dabas filozofs Ērichs Bechers (dz. 1882. g., profesors Minsterē, kopš 1916. g. Minchenē).

Lielu uzplaukumu monistu savienība piedzīvoja Vilhelma Ostvalda vadībā, kas atradās tās priekšgalā laikā no 1910. līdz 1915. gadam; locekļu skaits pieauga līdz apm. 6000, kas ietilpa 45 vietējās organizācijās. Liels iespāids bija arī Ostvalda kopš 1912. g. izdodamajam žurnālam „Monistiskais gadsimtenis“, kas sniedz labu pārskatu par monistisko kustību. Tas rāda, ka daudzkārt no pretnieku puses celtais pārmetums, ka monisti zvērējuši mūžīgu uzticību Hekelim un Ostvaldam kā saviem „pāvestiem“, nav dibināts. Zināmu saskaņotu pamattendenču rāmjos šeit tiek pausti

diezgan dažādi uzskati par teorētiskajām, kā arī praktiski-ētiskajām un reliģiozajām problēmām. Jau Hamburgas monistu kongresā 1911. g. rudenī, kas sīki nodarbojās ar kultūras problēmām, bija novērojama cenšanās iziet laukā no vienpusīgi-dogmatiskā nāturālisma, un šī attīstība (kā to mēs arī redzam minētā žurnāla slejās) nākamajos gados turpinājās tālāk. Galu galā monisti, vismaz tas sakāms par viņu garīgajiem vadoniem, no nāturālistiska monisma nonāca pie „metodiska“ jeb „kritiska“ monisma, kuŗa vienīgā prasība ir — pasaules un dzīves uzskata zinātniskais raksturs. (Pie tam, protams, jāņem vērā, ka katrai zinātniskai domāšanai ir analītisks uzdevums, un tiktāl tā vismaz ved pie īstenības un vērtības duālisma.)

Tas izpaužas arī jaunākajā „Uzsaukuma“ redakcijā¹, kur starp citu teikts: „Monistu savienība neuzliek par pienākumu ikvienam savam loceklim pieņemt dogmatiski uzstādītu nemaināmu pasaules uzskatu. Par savu mērķi tas drīzāk sprauž — pacelt pastāvīgi progresējošo zinātni par pasaules uzskata pamatu un dzīves vadoni. Līdz ar to tas atstāj ikvienam atsevišķajam cilvēkam, atkarībā no tā izglītības stāvokļa un dvēseles prasībām, papildināt zinātniski izziņāto ar filozofisku vai reliģiozu ārējo izveidojumu.“

Par praktiskajiem mērķiem „Uzsaukums“ izsakās šādi: „Monistu savienība cenšas pēc plašas kultūras politikas, kas dibināta uz dabas un kultūras zinātņu atskārtām, pēc sociālpolitikas saskaņā ar ierosinātajās sacensības un savstarpējas palīdzības principiem, pēc tautas politikas valsts uzturēšanas un tālākas attīstības interesēs, un pasaules politikas, kuŗas gala mērķis ir — organiski apvienot cilvēku kopības organizētā kultūras vienībā.“

Praktiskās problēmas, ar kuŗām monistu savienībā līdz šim galvenā kārtā nodarbojās, ir šādas: rašu higiēna un eugenika (rūpēšanās par veselīgiem pēcnākamjiem), seksuālā reforma un mātes aizsardzība, sieviešu kustība, zemes reforma, skolas reforma (prasība pēc vienotas un darba skolas, no reliģijas neatkarīgas morāles mācības, vismaz to pilsoņu bērniem, kas nepieder pie baznīcas), izstāšanās no baznīcas kustības veicināšana, reliģiozās zvēresta formulas atcelšana, vispār baznīcas šķiršana no valsts, miera veicināšana, starptautiskas paligvalodas izveidošana, eutanāzijas tiesības (nedziedināmi slimo nonāvēšana bez sāpēm saskaņā ar viņu vēlēšanos) u. c.

¹ Iespiests „Monistiskajā kabatas kalendārā“, ko kopš 1910. g. ik gadus izdod E. Reinhards Minchenē.

Literatūras rādītājs.*

Th. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, 1889.

K. Oesterreich, Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, 1910.

H. Schjelderup, Hauptlinien der Entwicklung der Philosophie von Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Kristiania 1920.

E. Halévy, La formation du radicalisme philosophique en Angleterre, 3 sēj.

Th. Elsenhans, Fries und Kant, 2. sēj., 1906. — K. Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie, 1909. — M. Hasseblat, J. F. Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit, 1922.

W. Kinkel, Joh. Fr. Herbart, 1903. — O. Flügel, Herbarts Leben und Lehre, 3. izd., 1912. — Th. Fritsch, Herbarts Leben und Lehre, 1921. — G. Weiss, Herbart und seine Schule, 1928.

Prof. J. Kauliņš, Herbarts (rakstu kopojumā „Tautas audzināšana“ 2.).

J. Volkelt, A. Schopenhauer, 5. izd., 1923. — P. Meditch, La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer. — A. Kowalewski, Schopenhauer und seine Weltanschauung, 1908. — H. Richert, A. Schopenhauer, 4. izd., 1920.

F. Jodl, L. Feuerbach, 2. izd., 1921. — Ad. Kohut, L. Feuerbach, sein Leben und seine Werke, 1909.

E. Arnis, Jaunā laikmeta rītausma (Par Feuerbachu, „Daugavā“, 1932. g. Nr. 12.).

H. Gruber, A. Comte, 1889. — L. Lévy-Bruhl, La philosophie d'Auguste Comte, 5-e éd. — R. Mauduit, Auguste Comte et la science économique. — G. Mehlis, Die Geschichtsphilosophie A. Comtes, 1909.

H. Conrad-Martius, Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus, 1912.

A. Bain, J. St. Mill, 1882. — B. Alexander, J. St. Mill und der Empirismus, 1927.

O. Gaupp, Herbert Spencer, 3. izd., 1906. — W. H. Hudson, Herbert Spencer, 1909.

K. Lasswitz, G. Th. Fechner, 3. izd., 1910. — H. Adolph, Die Weltanschauung Fechners, 1923.

M. Wentscher, H. Lotze, 1. sēj. 1913. — R. Falckenberg, H. Lotze, 1901.

A. Drews, E. v. Hartmanns System im Grundriss, 2. izd., 1905. — O. Braun, E. v. Hartmann, 1909. — Th. Ziegler, Das Weltbild Hartmanns, 1910.

E. Förster-Nietzsche, Das Leben Fr. Nietzsches, 2 sēj. 1895. — 1904.; Der junge Nietzsche, 1912.; Der einsame Nietzsche, 1914.; Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft, 1915. — A. Riehl, Fr. Nietzsche, 6. izd., 1920. — H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph, 4. izd., 1916. — R. Richter, Fr. Nietzsche, 4. izd., 1922. — H. Römer, Nietzsche, 2. sēj., 1922. — G. Bianquis, Nietzsche en France. — H. Lichtenberger, La philosophie de Nietzsche, 12-e éd.

Nicšiem veltītas monografijas vēl sarakstījuši R. M. Meiers, E.

* Sk. arī iepriekšējo rādītāju (III sēj. 143. lpp.).

Bertrams, F. Mukle, M. Havenšteins, E. Horneifers, R. Reiningers, E. Gundolfs u. c.

Prof. P. Zālite, Fr. V. Ničses dzīve un filozofija, 1923.

A. Messer, Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra, 1922.

A. Drews, Der Monismus, dargestellt in Beitr. seiner Vertreter, 2 sēj., 1908. (Monisma dziļu kritiku sniedzis H. Rikerts savā „Filozofijas sistēmā“, I sēj., 1921.).

E. Adickes, Kant contra Haeckel, 2. izd., 1906.

E. Dennert, Haeckels Weltanschauung, 1906.

G. Wobbermin, Monismus und Monotheismus, 1911.

Apcerēto filozofu rādītājs.

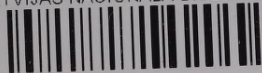
- | | |
|---|---------------------------------------|
| Adikess 87 | Kuzens (Cousin) 34 |
| Bānzens 24 | Lacars (Lazarus) 16 |
| Bechers 100 | Lamprechts 86 |
| Bekls 46 | Lange 38 |
| Belše 97 | Lāss 53 |
| Beneke 17—19 | Libmans 54, 55 |
| Bentems 47—48 | Lipss 73 |
| Berners 97 | Lipsijs 73 |
| Bichners 36, 37 | Loce 57, 60—62, 80 |
| Darvins 49—50, 65, 84 | Luazi (Loisy) 56 |
| Deusens 19, 24, 25 | Mainlenders 24 |
| Dennerts 100 | Marks (Marcus) 55 |
| Dirings 53 | Maurenbrechers 97 |
| Drevs 68 | Millers-Liērs 97 |
| Drišs 100 | Mills, Dzēmzs 47 |
| Eislers 73 | Mills, Dž. St. 45—46, 49 |
| Faihingers (Vaihinger) 54, 55 | Molešots 36, 37 |
| Fechners 56—60, 83 | Monistu savienība 99—101 |
| Feierbachs 25—35 | Nelsons 8 |
| Fichte 5, 8, 13, 53 | Ničše 53, 68, 73—82, 100 |
| Fišers (Vischer) 34 | Ostvalds 39, 83, 92—96, 100 |
| Fogts (Vogt) 37 | Paulsens 72, 87 |
| Friss 5—8 | Pozitivisti 39—54 |
| Goldšeids 97 | Racenhofers 96 |
| Hartmans 57, 62—68 | Reinke 100 |
| Hēgelis, 5, 8, 23, 25, 26, 27, 34, 36,
37, 54, 59 | Ričers 73 |
| Hekelis 39, 86—92, 100 | Ričls 56 |
| Herbarts 8—17, 35 | Rikerts 62, 69 |
| Herrmans 56 | Spensers 49—53, 84 |
| Jakobijs 7 | Sellings 5, 8, 20, 36, 37, 54, 59 |
| Jaunfrisisma skola 8 | Šopenhauers 19—25, 37, 54, 59, 67, 74 |
| Jōdls 34, 96 | Špenglers 82 |
| Kaftans 56 | Štāls 36 |
| Kants 5, 6, 7, 9, 17, 19, 39, 40, 44,
51, 54, 55, 56 | Štaudingers 97 |
| Kārlails (Carlyle) 46—47 | Steintāls 16 |
| Keplera savienība 100 | Ūnolds 96—99 |
| Kēnigs 73 | Ville 97 |
| Konts (Comte) 39—45, 46, 49 | Vindelbands 62, 69 |
| | Vunts 57, 68—73 |
| | Zibeks 56 |

Filozofisko terminu rādītājs.

- Absolūtais 5, 28, 50, 60, 61
 Agnōsticismis 50
 Altruisms 42
 Antrpologisms 33
 Apercepcija 12, 13
 A priori 51, 53
 Apriōrie principi 6, 7
 Apziņa 28, 52, 93
 Asociācija 18
 Attistība 52
 Atziņa 5, 7, 40
 Brīvība 13
 Cēlonis 21
 Cēlonība 20
 Cilvēks 30, 31
 Daba 27, 28
 Deducēt 16
 Dievs 14, 15, 17, 28, 29, 31, 50, 58,
 59, 61, 67
 Domāšana 27
 Dvēseles spējas 12, 16, 18
 Egoisms 32
 Empīrisms 51
 Enerģija 92, 93, 94
 Es 13, 20, 32, 35, 38, 58, 70
 Ētika 13, 14, 32, 71, 98, 99
 Filozofija 8, 9, 52
 Fiziskais un psihiskais 57, 59, 70, 83
 Griba 13, 14, 20, 21, 22, 23, 24, 65,
 66, 77
 Ideālisms 53
 " spekulatīvais 5, 9, 10
 Idejas 21
 Indukcija 46
 Ira 16
 Iekāre 12
 Jēdzieni 8, 9
 Jūtas 12
 Katēgorijas 63, 64
 Kviētisms 67
 Laiks 20
 Lieta 9, 10
 Loģika 9
 Materiālisms 37, 38, 39, 82, 84
 Materija 11
 Metafizika 9, 13, 16, 17, 57, 70
 Monisms 20, 39, 66, 82, 92
 Mūzika 21
 Nāturālisms 35, 64, 82, 83, 85
 Nirvāna 22, 24, 25
 Norise 16, 31
 Paidagōģija 15
 Parādība 7, 9, 19, 20, 46
 Pasaule 20, 21
 „Pēdas“ 18
 Pesimisms 24
 Pieredze, iekšējā 18
 Plūralisms 10
 Pozitīvisms 39, 44, 53, 59
 Prāta kritika 5, 6, 7
 Principium individuationis 20
 Priekšstati 11, 12, 16
 Psihologisms 6, 17, 85
 Reāles 10, 11, 16
 Reālisms 7, 55, 56, 69
 Reālitate 9, 10, 16, 55
 Reliģija 14, 17, 30, 31, 45, 56
 Sajuta 9, 11
 Socioloģija 42
 Spirituālisms 39
 Spriedumi 7
 Šķietamība 20
 Telpa 10, 17, 20
 Teodiceja 29
 Ūtilitārisms 47, 48
 Vērtību spriedumi 17
 Vēsture 47
 Vienība 10
 Zinātne 94



LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0309061446

Cand. phil. A. Rolava tulkojumā iznākūšas grāmatas :

Prof. Dr. R. MILLERS-FREIENFELSS

Tagadnes psiholoģijas galvenie virzieni

„Pazīstamā vācu psihologa un filozofa R. Millera-Freienfelsa darbi, kuri pauž dzīves filozofijas viedokli, izceļas starp citu ar savu skaisto un dzīvo valodu, vieglo saprotamību, atklāto skatu uz konkrēto īstenību, teicamu objektivitāti citu uzskatu un mācību attieļošanā. Šis īpašības piemīt arī viņa darbam „Tagadnes psiholoģijas galvenie virzieni“ . . . Tulko-tājs ir taisījis labu izvēli, jo minētais darbs patiesi ieteicams katram, kam darišana ar psiholoģiju un viņas problēmām un virzieniem, un kurš grib iegūt īsu un sistematisku pārskatu par tagadnes psiholoģijas attīstības stāvokli un viņas daudziem un dažādiem virzieniem un novirzieniem.“

Prof. P. Dāle („Burtnieks“, 1934. g. nov.)

„Mums jāpateicas tulkotājam par viņa darbu, jo Millera-Freienfelsa grāmata tagad ir pieejama mūsu inteliģences plašākajām aprindām, un latviešu valodā iespiesto grāmatu skaits ir pieaudzis par vienu vērtīgu eksemplāru. — Mēs ticam, ka jaunai grāmatai netrūks lasītāju, jo interese par gara un dvēseles dzīves jautājumiem ir dzīva. Kas gribēs palaist gaŗām izdevību iepazīties ar tās galvenajiem virzieniem?“

Cand. theol. F. Treus („Universitas“, 1934. g. Nr. 15.)

Maksā Ls 1,60.

OSVALDS ŠPENGLERS

Cilvēks un tehnika

Apcere dzīves filozofijai.

Maksā Ls 1,30.

Dabūjamās lielākos grāmatu veikalos. Vairumā pie Valtera un Rapas A./S. Rīgā.