TIESĪBU FILOZOFIJA.

Latvijas Universitātes docenta P.Lejiņa lekcijas 1928./29.m.g.

Stājoties pie šī kursa, jānāk skaidrībā par to, kāds ir šīs disciplinas uzdevums. Pats vārds "tiesību filozofija" norāda, ka viņa ir tikai vispārējās filozofijas viena nozare. Tādēļ arī viņas uzdevumam jābūt līdzīgam vispārējās filozofijas uzdevumam. Vispārējās filozofijas uzdevums kā zinam ir izpētīt kā mūsu atziņas, tā arī visa esošā pamatprincipus, noskaidrot visa esošā vispārīgo sakarību un izskaidrot visa novērojamā parādības no viņu dabiskajiem cēloņiem. Vēl ir citi formulējumi, bet mums pietiks ar šo. Tiesību filozofijas uzdevums ir daudz šaurāks. Viņš neattiecās uz visu esošo, bet tikai uz to, ko pēta dažādās tiesību zinātnes, un kuras parasti sauc par tiesiskām parādībām. Tiesību filozofijas atšķirība no vispārīgās filozofijas tā tad nav kvalitativa, bet gan tikai kvantitativa. Tiesību filozofijai pret tiesību zinātnēm ir tāds pats uzdevums, kāds vispārējai filozofijai pret vispārējām zinātnēm. Tiesību filozofijas pētīšanas objekts ir tāds pats, kā tiesību zinātnēm-proti: tiesības kādas viņas ir un tiesības kādām viņām jābūt. Tiesību filozofijas uzdevums tāpat dalās divās daļās-proti: teoretiskais un praktiskais uzdevums. Kritiski izpetit pastavošas tiesibas un uz šo petijumu pamata noskaidrot un uzstādīt pamatprincipus un galvenos jēdzienus katrā tiesību zinātnes nozarē, tas ir tiesību filozofijas teoretiskais uzdevums. Ar citiem vārdiem teoretiskais uzdevums ir uzstādīt to sabiedriskās dzīves parādību posmu, kuras parādības dažādos laikmetos un pie dažādām tautām pazīstamas zem vieniem un tiem pašiem nosaukumiem. Piemēram valsts noziegums, sods u.tl. Tā tad jānoskaidro iekš kam pastāv tas nemainīgais, pastāvīgais, vienmēr zināmā mērā līdzīgais, kas dod iemeslu visdažādākām juridiskām parādībām un kurš paliek zem viena un tā paša priekšstata un nosaukuma. Pastāvīga tiesību novērošana un pētīšana dod iespēju uzstādīt zināmus mērķus un tas ir tiesību filozofijas prakstiskais uzdevums. Pie visa sacītā japiebilst, ka tiesību filozofija tikai tad sekmigi veiks savu uzdevumu, ja novilks stingru robežu starp pastāvošām un vēlamām tiesībām.

Lai mēs būtu spējigi novērtēt teoretiskos jēdzienus, kā arī praktiskos mērķus, tad mums nepieciešami minētos jēdzienus un mērķus salīdzināt ar agrāko laikmetu jēdzieniem un mērķiem. Tā tad mums jāiepazīstas ar filozofijas vēsturi.

Pirms ķersimies pie šī uzdevuma, es sniegšu īsu aizrādījumu par pastāvošiem galveniem virzieniem. Ja zinam parādību būtību, ja skaidri apzinamies, ka esam viņu pareizi uztvērusi un ja zinamas šīs parādības īpašības, tad mūsu rokās ir galvenais līdzeklis šīs parādības izskaidrošanai. Ja jautāsim, vai tiesību būtība ziniski noskaidrota, tad jāatbild ar "nē". Lai gan strādāts ir ļoti daudz un daudzi pūlējušies šo problēmu atrisināt, tad tomēr tas nav izdevies un mums līdz ar Kantu jāatzīst, ka juristiem vēl arvien nav apzīmējuma tiesību jēdzienam. Neviens nevar savas domas šai jautājumā neapšaubami, zinātniski pierādīt. Ja dažas no milzīgā daudzuma teoriju liekas pareizas, tad tomēr viņas nav neapšaubamas un pietiekoši zinātniski pamatotas. Tas apstāklis mūsu uzdevumu padara sevišķi grūtu. Aiz šā iemesla vajadzēs iepazīties ar atsevišķām teorijām, lai noskaidrotu savus uzskatus šai jautājumā, kas nepieciešami katram, kas grib strādāt tiesību zinātņu nozarē. Neskatoties uz to, mums tomēr jāizvēlās sev tādi pieturas punkti, uz kuriem atbalstoties mēs varētu droši soļot tiesisko parādību laukā un varētu bez kļūdām orientēties nākot sakarā ar daudzajām juridiskām parādībām.

Galvenie faktori, kas rada tiesības ir individs un sabiedrība. Citiem vārdiem tiesības ir šo divu savstarpējās darbības rezultāts. Tādēļ tiesiskās apziņas izcelšanās meklējama sabiedrības izcelšanās laikmetā, un tā tas arī ir. Katra cilvēka dvēselē atrodmamas 2 īpašības, divas īpašību šķiras jeb divējādas tieksmes: 1) egoistiskās, kuras arvien mudina cilvēku rūpēties tikai par sevi un 2) altruistiskās, kuras mudina darboties par labu citiem. Ja cilvēkiem nepiemistu šīs 2 īpašības, tad cilvēku kopdzīve nebūtu iespējama. Ja nebūtu altruistisko tieksmju, tad nebūtu kas cilvēkus apvieno, kas viņus tuvina nodibināt savstarpējus sakarus un līdz ar to nebūtu sabiedrības. Ja nebūtu egoisma, tad nebūtu atsevišķu individu, nebūtu atsevišķa individa spējas pretīm turēties naidīgiem centieniem un līdz ar to nebūtu arī sabiedrības. Aiz šī iemesla mums jāatzīst par katras sabiedrības pamatelementiem cilvēku altruistiskās un egoistiskās tieksmes. Šīs 2 cilvēku dabi piemītošās īpašības radījušas visus cilvēku sabiedrības veidus, kuru izveidošanās virzās arī tagad tālāk. Līdz ar sabiedrības izcelšanos radās arī jautājums uz kuru jāatbild katram sabiedrības loceklim. Tā ir vecā un mūžam jaunā problēma par egoisma un altruismā savstarpējām attiecībām, par individu attiecībām pret sabiedrību. Cik vajaga

ziedot sev un cik sabiedrībai? Cik jāziedo citu individu labāā. Par to jau senie grieķi un romieši intresējās ne mazāk par mums. Kāda valsts iekārta vislabāki nodrošinātu personu un šķiru labklājību un tiesības par to strīdējās seno tautu un valstu politiskie darbinieki, pētīja un sprieda filozofi. Šīs problemas risināšana sākusies jau ar sabiedrības izcelšanos un to mēginājuši izdarīt sabiedrības locekļi jau uz ļoti zemas attīstības pakāpes. Šai laikmetā cilvēku tiesiskie un reliģiskie uzskati apvienojās reliģijā. Reliģija bij dzīves uzskatu izteiksmes veids.Sabiedrības iekārta un atsevišķu individu attiecības pret sabiedrību dibinājās uz reliģijas noteikumu un prasību pamata. Bet pastāvīga parādību un dzīves uzskatu pieaugšana un atsevišķu individu dzīves un pasaules uzskatu nodibināānās, kuŗi neietilpa valdošās reliģijas mācībā, neatlaidīgi sagatavoja tiesisko un tikumisko ieskatu dalīšanu un vēlāk pilnīgu atšķiršanu no reliģijas. Tas ir pilnīgi saprotams, jo tiesisko un etisko uzskatu attīstība virzās arvien uz priekšu. Etisko jēdzienu normas nav iespējams apturēt, bet jauni tikumiski jēdzieni un jaunas etikas normas spiež individu rīkoties saskaņā ar šīm normām. Caur to ceļas jauno uzskatu sadursme ar valdošajiem uzskatiem. Ja sabiedrībā nebūtu noskaidrojusies tiesiskā apziņa, ja tiesībām un tikumībai būtu viens un tas pats darba lauks, tad sabiedrība sabruktu, jo viņa nevarētu pastāvēt, ja rīkotos pēc atsevišķu sabiedrības locekļu vienmēr mainošiem etiskiem uzskatiem. Tādēļ tās etiskās normas, kuŗas $$$$$$$$$$$ vajadzīgas lai uzturētu sabiedrisko iekārtu, atzīst par obligatoriskām, par tādām, kuŗu ievērošana un izpildīšana attiecas uz visiem sabiedrības locekļiem, pie kam šo normu izvešana dzīvē notiek vajadzības gadījumā piespiedu kārtā. Visas pārējās etiskās normas atstāj atsevišķu sabiedrības locekļu ziņā. Prof. JELINEKS saka, ka tiesības ir etisko normu minimums, tas ir to etisko normu kopojums, kas pastāv sabiedrības vairākumā. Visas pārējās etikas normas attiecas vienīgi uz tikumību un viņas spēlē ļoti lielu lomu cilvēces attīstības gaitā, jo tikumības normas nospraužī individam ceļu tieksmēs pēc augstākas pilnības. Tiesību sakars ar tikumību acīm redzams no tikai teorijā, bet arī praktiskā dzīvē. Tiklīdz sabiedrība traucē tiesisko iekārtu un sarausta viņas dažādās saites, grimst arī tikumība; tāpat, ja tiesībām nonāk palīgā tikumība, tad tiesības var uzturēt vienīgi spaidu ceļā un tad tiesiskā iekārta sabruktu. Par to liecina vēsture. Visiem zināms, ka lielās franču un tāpat Krievijas revolucijas laikā, kad līdz pamatiem noārdīja valstī pastāvošo tiesisko iekārtu, grima arī tikumība. Neapšaubami pierādīts, ka tiesības dibinājas uz tikumības pamata, bet tomēr pastāv pilnīgi atsevišķi no tikumības normām. Abas viņas stāv nomodā par cilvēku savstarpējām attiecībām, bet savā valdībā par tām viņas bieži vien dalās. Dalīšanās notiek diezgan bieži un tādēļ noteiktu robežu starp tiesībām un tikumību nevar vilkt. Kas vakar skaitījās par morālisku, tas šodien var būt juridisks pienākums. Piemēram strādnieku apdrošināšana pret nelaimes gadījumiem u.t.l. Tiesību filozofijā pastāv ideālais virziens, kuŗš atzīst ka tiesības un tikumība ir pilnīgi līdzīgas un vienādas parādības pēc būtības, bet atšķiras tikai formeli. Tā prof. Muromcevs saka, ka apriorī būtu pilnīgi netīcami, ka cilvēki, būvēdami un veidodami savus pienākumu ideālus staigātu divus dažādus ceļus un veidotu divus jēdzienus atkarībā no tiesībām un tikumības. Ja mēs pielaižam radniecību, tad viņu sakars nenoliedzams. Tomēr no otras puses šāda tiesību un tikumības tuvināšana novestu pie valsts varas iejaukšanās personīgā dzīvē (reliģiskas vajāšanas). Tā tiesiskas iekārtas vietā var rasties patvarība. Juridiskas normas izdod noteiktas personas vai šķiras, kuŗu uzskati var noškirties no vairākuma morāliskiem uzskatiem. Tāpat viņi var būt netaisni pret atsevišķu personu, jo sabiedrības vairākums, dzīdamies pēc noteiktiem mērķiem pavisam neievēro atsevišķu personu intreses, caur ko $$$$$$ cieš personas brīvība. Šā iemesla dēļ daudzi šī usskata piekrīteji velk stingru robežu starp tiesībām un tikumību. Pirmais kas to darija bij Kristians Tomasius. Pie tiesībām viņš pieskaita tikai negativa raksturu noteikumus, kuŗi kaut ko aizliedz darīt un uzliek pienākumu pret citiem. Par tiesību pamatprincipu viņš atzīst pavēli: "Nedari citam to, ko negribi lai citi tev darītu". Tikumība aptver pozitivus pienākumus un uzliek pienākumus sev pašam:"Dari pats sev to, ko gribi lai citi tev darītu. Tiesību normas tiek dzīvē izvestas dažādi. Tikumiskie pienākumi attiecas uz mums pašiem un tiek padomu veidā priekšā celti, bet juridiskie pienākumi, kā attiecošies uz citiem cilvēkiem, uzstāda prasības, kuŗu neizpildīšanai arvien seko sods. Tādēļ valsts vara aicināta rūpēties par juridisko pienākumu izpildīšanu, jo nevar atļaut atsevišķam cilvēkam izvēleties: izpildīt, vai neizpildīt juridiskās normas. Tikumisko pienākumu izpildīšana nestāv valsts varas ziņā. No Tomasiusa uzsākto savstarpējo attiecību noškaidrošanu turpināja KANTS un vēlāk FICHTE. Mūsu laikos atsīst un aizstāv Kanta slēdzienus, kuŗš saka, ka kopējā sakne no kuŗas izaug tikumība un

tiesības ir cilvēka personas brīvība. Tikumība regulē mūsu iekšējo brīvību, stav nomodā par idejām, pārliecību un jūtām, virzīdama tās vienīgi uz visu labu, bet nestāv atkarībā no ārējas varas un ar spaidu līdzekļiem nav grozama. Mēs varam zināma cilvēka uzskatus atzīt par netikumīgiem, bet piespiest viņus mainīt mēs nevaram, jo tikumisko uzskatu īstā mērauklа un pārbaudīšanas instance ir katra cilvēka personīgā pārliecība. Tiesības regulē arējo brīvību, cik tālu viņa attiecās uz mūsu līdzcilvēkiem un izšķir viņu intreses. Arī šī uz āru vērstā darbība ir brīva, bet tikai pie zināmiem noteikumiem. Tiesību mērķis ir saskaņot atsevišķa individa brīvību ar citu individu brīvību. Tiesību pamatprincips ir sekošs: "Esi cilvēks, t.i. esi brīvs, bet ievēro arī citu personu brīvību." Caur to tiesībām tiek nospraustas zināmas robežas, kuras viņas nedrīkst pārkāpt. Valsts varas uzdevums ir piespiest individu ierobežot savu brīvību pret līdzcilvēkiem, bet tikai tik tālu, cik vajadzīgs lai neciestu citu cilvēku tiesības un brīvība. Viņai jāskatās uz to, lai atsevišķu individu uzskati tikumības jautājumos saskanētu ar sabiedrības uzskatiem par šo jautājumu. Bet tā ka tiesību un tikumības saturs ar laiku mainās un dažādos laikmetos ir bijis dažāds, uz ko jo sevišķi aizrāda vēsturiskās skolas piekritēji, tad cilvēku brīvības sadalīšana iekšējā un ārējā nedod īsto mērauklu tiesību atšķiršanai no tikumības. Tapēc lielais vairums tagadējo juristu par tiesībām atzīst to etikas normu kopojumu, kuras atzītas no visas tautas pārliecības, kuras ir nepieciešamas un piespiedu kārtā izpildāmas. Apstrīdams paliek vienīgi šis piespiedu veids. Kants, Hegels, Čičerins u.c. domā, ka sabiedrības prasība izpildīt juridiskos pienākumus ir galvenā juridisko normu pazīme. Ja tāda piespiešana, attiecībā uz normu nav izvedama dzīvē, tad tā paliek par etikas normu. Citi zinātnieki turpretīm atzīst tādu piespiešanu ar ārējās varas līdzekļiem par pretīgu. Viņi atzīst, ka tiesības atšķiras no tikumības vienīgi ar to, ka ja zināma norma attiecas uz visiem sabiedrības locekļiem, tad tās ir tiesības, bet ja viņa neattiecas uz visiem sabiedrības locekļiem, tad tā ir tikumības norma. Caur tādu stingru izšķiršanu iekaroja personas brīvības atzīšana, kura līdz tam bij stipri apspiesta no valsts varas. Bet tādai nošķiršanai bij arī ļaunās puses. Ja tiesības izturas vienaldzīgi pret tikumību, tad tas noved pie netikumīgas darbības atzīšanas par likumīgu, ja tikai pie tam nepārkāpj formelās robežas. Vai arī ja šīs robežas pārkāpj caur savām visidealākajām tieksmēm, tad tādā gadījumā viņas tiek paralizētas un atzītas par nelikumīgām, caur ko nodara kliedzošu netaisnību. Tādēļ pēc Kanta, tiesības un tikumību atkal tuvina un mūsu laikos šī tuvināšana jau gandrīz no visiem juristiem atzīta. Prof. Jelineks tiesības sauc par etisko normu minimumu. Viņš saka, ka tiesības ir tikai tikumības daļa, un taisni tā daļa, kuras vispārēja atzīšana un izpildīšana vienīgi garantē sabiedrības pastāvēšanu. To pašu atkārto arī Vollošeks. Pēc viņa domām tiesību attiecības pret tikumību ir tādas pašas. ka formas attiecība pret saturu. Tikumība rāda cilvēka darbības ideālo saturu, bet tiesības ir mēģinājums šo saturu izvest dzīvē. Patiesībā vajadzētu visu tikumību ietērpt tiesību uzvalkā, padarīt viņu par tiesību saturu. Bet ta ka šim brīžam visas etikas normas nav objektivas, tad dzīvē izved tikai tās, kas nepieciešamas sabiedrībai. No tā redzam, ka tiesības nav etikas normu minimums, bet tikai realizējamais minimums. Tomēr šis uzskats nav ziniski pamatots. Tikumība nav tiesību saturs. Juridiskās normas, kurām nav ne mazākā sakara ar tikumību piem.: procesos noteiktais liecinieku skaits u.t.l., tomēr pastāv.

Apskatot idealistus mums jāapstājas pie krievu prof. Petražiska. Viņa domas ir sekošas: Kā juridiskās, tā arī etiskās normas satur sevī pavēli, uzliek cilvēka gribai pienākumus un viņu saista. Tā tad, kā vienas tā otras ir imperativas normas, bet novērodami sevī šos gribas stāvokļus, mēs redzam, ka dažos gadījumos tiesības uz mūsu pienākumiem pieder kādai nobū peronai, bet dažos gadījumos tādas tiesības nevienam nepieder. Ir tādas, kurām pretīm stāv citu personu subjektivās tiesības, bet ir arī tādas, kurām nekas pretīm nestāv. Pēdējās ir etikas normas, turpretīm tās normas, kuras vienai personai uzliek pienākumu, bet dod otrai personai vai sabiedrībai tiesības prasīt šī pienākuma izpildīšanu ir i m p e r a t i v i a t r i b u t i v a s, jeb kā mēs parasti saucam juridiskās normas. Tā tad pēc Petražiska domām tiesības atšķiras no tikumības caur atributivo raksturu. Pie sacītā jāpiebilst, ka tiesības ir individuālās psicholoģijas parādības. Ja cilvēks apzinās savu gribu saistītu attiecībā pret citu personu, tad ja arī šīs personas nemaz nebūtu, tad arī mums būs darīšana ar juridisku normu. Tapēc Petražiskis saka, ka līgums starp garā vājo un velnu arī ir juridiska norma. Saņemot kopā visu sacīto redzam, ka idealistu uzskati par tiesībām ir sekoši: Tiesības ir daļa no tikumības, un taisni tā daļa. kuras ievērošana un izpildīšana atzīta no sabiedrības un nepieciešama sabiedriskās iekārtas pastāvēšanai. Tiesības ir mēģinājums izvest dzīvē to cilvēku darbības ideālu, kuru rāda tikumība.

Gluži pretēji ir materialistiskā virziena uzskati par tiesību būtību. Materialistiskā jeb realistiskā virziena piekritēji neatzīst tiesības

par no dzīves atšķirtu parādību. Šis virziens uzskata tiesības par dzīves kalpu, par līdzekli sasniegt zināmu mērķi, pie kam šo mērķi viņi ierauga vienīgi ikdienišķās dzīves vajadzību apmierināšanā. Nevis pienākums rada tiesības,saka viņi, bet gan dzīves cīņa, kurā piedalās gan atsevišķi indivīdi, gan arī veselas individu škiras uzturas līdzekļu iegūšanaši un nepieciešamo dzīves vajadzību apmierināšanai. No šīs cīņas iznākuma atkarājas,kā minēto uzturas līdzekļu izdalīšana, tā arī sabiedrisko škiru attiecības. Tā tad tiesības, sakkanā ar realistiskā virziena uzskatiem, ir dzīves cīņas rezultats. Viņas ir šinī cīņā uzvaru guvušā resp. guvušo aizsardzības rīks. Tiesības tā tad nav psicholoģisks, bet socioloģisks jēdziens. Vispār realistiskais virziens uzstāda sabiedrības jeb valsts varas jēdzienu gribas vietā. Tiesiskās pavēles - juridiskās normas klūst par piespiedu kārtā izpildāmiem pienākumiem, neskatoties uz to, vai viņu saturs saskan ar tikumības prasībām, vai nē. Šī uzskata piekritēji galveno vērību piegriež tiesību aizstāvēšanas momentam, piešķirot tam izšķirošo nozīmi. Viņi aizrāda, ka ja valsts juridiskās normas neaizstāv, tad viņas paliek par tikumības normām, ja viņu saturs saskan ar tikumības prasībām. Pēc viņu domām tiesību un tikumības radošie faktori gan ir līdzīgi, bet nedara nekāda iespaida uz tiesību izcelšanos un attīstīšanos. Daži aizrāda, ka intrešu cīņa, kura notiek sabiedrībā, cieši saistīta ar uzturas līdzekļu ražošanu un materialiem labumiem, ka šai cīņai piemītot pilnīgi ekonomiska nokrāsa.Šīs cīņas galvenais faktors ir cilvēku uzturs un vairošanās, bet šīs cīņas līdzeklis ir tiesības. Visskaidrāki izteicies prof. Štanlers: No cilvēku kopīgā darbības veida atkarājas sabiedriskā iekārta. Tautas tiesības kā kopējās dzīves un darbības vadošā norma nav nekas cits, ka tikai zināms ierocis dzīves cīņā. Viņu saturs atkarīgs no valsts un sabiedrības formām, jo citādi viņas zaudētu savu nozīmi. Saimniecība, būdama socialās dzīves materija ir tiesību substance un pamats. No saimnieciskās dzīves savādībām atkarājas tiesiskās iekārtas savādības. Ja saimnieciskā dzīve pārmainās, tad mainās arī tiesiskā iekārta. Tā ka tiesības ir tikai ierocis dzīves cīņā, kurš noder vienīgi pašreizējo saimniecisko apstākļu izmantošanai, tad pārmaiņas valsts dzīvē var izskaidrot ar pārmaiņām ekonomiskā dzīvē. Revolucija valstī ir saimnieciskās dzīves revolucija. Idealais un realais virziens viens otram principā pretīm, tādēļ viņu apvienošana nav domājama. Tāpat nav arī domājama viena uzskata uzvara pār otru. Šo uzskatu cīņa stāv ciešā sakarā ar veco un jauno, idealo un materialo pasaules uzskatu cīņu. Tiesības ir katra atsevišķa individa drošākais cietoksnis, stiprākais patvērums, kuru viņš cēlis, lai pasargātu savu brīvību un īpašumu no citiem individiem un sabiedrības. Šī cietokšņa stiprums atkarājas no atsevišķu individu tiesiskās apziņas. Ja šī apziņa izkopta, tad tiesiskā iekārta piemērojas atsevišķu individu apziņai. Ja tiesiskā apziņa nav izkopta, tad tiesiskā iekārta var drīzi tapt par smagu slogu, kuru nevar tik viegli nokratīt.

Tagad pāriesim uz tiesību filozofijas vēsturisko apskatu.

Meklējot pēc tiesību filozofijas sākuma, pētījumi mūs noved senajā Grieķijā. Jautājumi, kuri stāv sakarā ar tiesībām un valsts būtību daudzpusīgi apskatīti un izpētīti no grieķu prātniekiem un savus pētījumu rezultatus un slēdzienus viņi atstājuši mums. Kā organizēt taisnīgu valsts iekārtu, kā un kādas noteikt attiecības starp atsevišķu personu un valsti? Visi šie jautājumi tika iztirzāti senajā Grieķijā raugoties no dažādiem viedokļiem. Vienīgi jautājums par cilvēka brīvību un vienlīdzību netika aizskarts, jo atrisinot šo jautājumu praktiski, sagruva grieķu valsts. Grieķu filozofija sajūcas ar grieķu reliģiju, kuma uzglabāja daudzus filozofijas elementus. No grieķu reliģiskiem pasaules uzskatiem atzīmējami divi: naturalisms un antropomorfisms Kā zinam grieķi dievināja dabas spēkus, kurus tie sev stādīja priekšā cilvēku veidā. Viņi domāja, ka dieviem tāpat,kā cilvēkiem ir sava sabiedrība. Viņi ir nesamērojami spējīgāki, kā cilvēki, bet tomēr padoti liktena lēmumiem. Zem liktena grieķi saprata mūžīgo taisnību, kura valda par pasauli un kurai viss ir padots- arī dabas likumi, jo šīs taisnības priekšā dreb pat apakš zemes spēki. Te redzam, ka grieķi savos reliģiskos uzskatos sajuc likumību un dabas spēkus. Tas izskaidrojams,ka grieķi loti dziļi juta savu niecību dabas spēku priekšā. Tādi grieķu uzskati par dabu bez šaubām atspoguļojas viņu jēdzienos par tiesībām un valsts varu. Likumus senajā Grieķijā uzskatīja par dieviškīgiem un par pamatu atsevišķas personas attiecībām pret valsti, lika likumu dievināšanu. Katra kritiska izturēšanās pret likumu ir noziegums pret reliģiju. Valsts valda par atsevišķām personām kā absoluts monarchs. Katrs pilsonis ir tikai valsts rīks un katra pilsoņa spējas un labās īpašības ir tikai tik daudz vērtas, cik no tā labuma valstij. Grieķijas pilsonis visu ziedo valstij. Viņš atraujas no savas ģimenes un praktiskas nodarbošanās. Savu bērnību un jaunību viņš pavada ārpus mājas - sabiedriskās skolās, jo tikai sabiedrība var audzināt. Apkrauts ar politiskiem pienākumiem Grieķijas pilsonis top materialā zinā atkarīgs no valsts, kura algo to ar zemi un vērgiem. No vērgu darba pārtiek Grieķijas brīvais pilsonis. Grieķu valsts ir brīvo valdība par vērgu masu. Brīvība senajā Grieķijā ir minoritates monopols.

Šie sabiedrības pasaules uzskati, caurausti no reliģijas jūtām, pamazām

mainās un līdz ar filozofijas attīstību nošķiras viena no otras garīgā un materiālā pasaule. Savas attīstības sākuma cilvēka jūtošais prāts vispirms vērību piegriež ārpasaulei. Cenzdamies atras zinamu vienību dažādās ārējās parādībās viņš meklē pēc pirmcēloņa, no kura varētu izskaidrot pasaules izcelšanos. Pirmie grieķu filozofi meklē pēc materijas un atrod par tādu zemi, ūdeni, uguni u.t.t.

Aplūkosim Heraklita un Pitagora mācības. Heraklits dzīvoja 6.g.s. pirms Kristus un viņa filozofijas sistema ir lielākā un dziļāka metafiziskā sistemā. Vēlāk to izlietoja un veidoja tālāk Hegels. Heraklits jautā, vai mēs novērodami ārpasauli un visas viņā notiekošās parādības atrodam viņā kaut ko pastāvīgu, paliekošu un atbild, ka nē. Nav nekā pastāvīga, viss mainas un nekas nestāv mierā. Ja ņemam par peimēru upi, tad ūdens viņā zinamā vietā arvien cits. Tomēr atrazdams ūdens tecēšanu par vāju, lai raksturotu vispārīgu kustību, Heraklits ņem vērā jēdzienu par degšanu. Starp debess parādībām uguns ir visu citu parādību simbols, jo viņā apslēptas visas citas parādības. No uguns (gaisma un siltums) rodas dzīvība, bet dzīvību aizdedzinot viņa var tikt iznīcināta. Uguns ir visu ārējo parādību cēlons un pamats. Zem tā jāsaprot dieviškīgais prāts un materija. Viņus apvienojot rodas pasaule. Šī uguns ir dzīva un saprātīga, viņa ir dieviškīga, neizsīkstoša un valda par visām lietām. r savu mācību Heraklits daudzu dievu vietā uzstādīja šo vienīgo un viņa uzskati lielā mērā palīdzēja noārdīt mitoloģiju, reliģiskās dzīves un pasaules uzskatus. Viņš sagatavoja auglīgu zemi vēlāko grieķu filozofu mācībām.

Pitagors un viņa skolnieki (6.g.s.pr. Kr.) mācija, ka visa esošā pamats ir harmonija un skaitlis. Viņš domā, ka skaitļi cēlušies agrāk, kā visas parādības, jo matematiskie likumi pastāvējuši jau tad, kad vēl nebij nekādu parādību, kuras šiem likumiem būtu padotas. Pie tam skaitlis ir svarīgāks par parādībām, jo tas viņas pārvalda un izskaidro. Viss esošais ir radīts ar mēru un svaru un ir sasaitāms un aprēķināms. Saskaņā ar šiem uzskatiem rodas arī viņa politiskā mācība. Pitagors domā, ka arī politiskajā dzīvē vaig panākt zināmu kārtību un harmoniju. Lai to panāktu, tad valstij jāiznīcina privatīpašums un jāuztura vienīgi kopīpašums. Vajadzētu nodibināt komunistisku iekārtu. Galvenās tikumības prasības, kuras būtu jāievēro katram, būtu stingra disciplina un pašuzuburēšanās sabiedrības labā. Cienīt likumus un novērsties no enerģijas, tas ir pēc Pitagora domām katra cilvēka pienākums. Pitagora un Heraklita mācības brīvas no visa brīniškīgā, pārdabiskā.

DEMOKRITS visu izskaidro ar ātomu savstarpējo darbību. Viņš uzstāda t.s. atomisko teoriju. EMPEDOKLITS domā, ka vienīgi mīlestība un naids ir svarīgi faktori. Mīlestība rada vienību, bet naids ārda. Pasule ir mīlestības produkts. ANAKSAGORS domā, ka svarīgāks par mīlestību un naidu ir vispasaules saprāts, kurš no atomiem izveido pazīstamos elementus, stingri likumīgā kārtībā. Šis pasaules saprāts nav pasaules radītājs, bet tikai viņas valdītājs un iekārtotājs. Materija, no kuras viņš visu radījis, pastāv mūžīgi. Kā Demokrita atomiskā teorija, tā arī Anaksagora uzskati pilnīgi satriec grieķu reliģiju un līdz ar to palīdz nodibināties tikumības uzskatiem, kuri par valdošo neatzīst vis dievu gribu, bet cilvēku saprātu. Caur to senā valsts top par šauru atsevišķu individu škiru intrešu apmierināšanai. Caur to rodas k o s m o p o l i t i s m s. Jau Anaksagors apgalvo, ka tēvija ir visa pasaule. Līdz ar kosmopolitismu attīstas arī egoisms. Par valsts mērķi sāk atzīt katra individa laimību. Beidzot filozofi šai laikmetā kērās pie likumu un ierašu noskaidrošanas. Viņi nāca pie slēdziena, ka taisnība un likums ir cilvēku patvarīgs izdomājums. Tādēl 5.g.s.vidū Grieķijā novērojams dziļš lūzums. Stingros noteikumus, kuri regulēja dzīves iekārtu, atmeta. Reliģijā nomanāma neticība, bet līdz ar to arī stipras tieksmes pēc izglītības. Taisni šinī laimetā grieķu garīgajā dzīvē novērojami divi virzieni, kuri abi pūlas atrisināt lielo politisko problemu un atrast līdzekļus, ar kuru palīdzību varētu valsts iekārtu padarīt par labu. Viens no šiem virzieniem visu kritizē. Tas ir s o f i s t u virziens. Otrs virziens ir pozitivi radošs. Viņa priekšstāvji ir Sokrats, Platons un Aristotels.

SOFISTIEM bij ļoti liels iespaids. Savā mācībā sofisti nav atstājuši nekādus darbus, jo parasti viņi tās neuzrakstīja. Par viņu mācību varam spriest tikai no vēlākiem grieķu filozofiem - Platona, Ksenofonta u.c. Savu mācību, sevišķi pēdējā laikmetā, viņi dibināja uz Heraklita mācības, kurš mācīja, ka pasaulē nav nekā pastīvīga. Viss tek un mainās katru acu mirkli. Ņemdami šo Heraklita pamata tezi par savas mācības pamatu, sofisti viņu tālāk attīstīja un attiecināja speciali uz cilvēku, kuru izraudzījās par savas mācības galveno pētīšanas objektu. Viņi mācija, ka viss ir tikai relativs, mainīgs. Bet ja viss mainās, tad arī cilvēks šodien nav tāds, kāds viņš bij vakar un rītā nebūs tāds, kāds šodien. Viņi domā, ka ja nav nekā pastāvīga, tad nav arī nekādu pastāvīgu normu, nav ne tiesību, ne tikumības, jo viss tas ir pašu cilvēku izdomājums un kā tāds ir mainīgs. Šo apgalvojumu sevišķi spilgti uzsver PROTAGORS. Viņš māca, ka vienīgi cilvēks ir visu lietu mēraukla, tiklab esošo, ka neesošo. Tikumība un tiesības ir vienīgi cilvēku izdomājums. Nav nekādu dabisko tiesību normu, kuras var uzskatīt par kaut ko pastāvīgu un nemainīgu. Sabiedrība tikai kroplo atsevišķus individus. Bieži vien stiprākie un labākie caur to iet pazušanā, kam nevajadzētu notikt. Kad cilvēks ar laiku klūs gudrs, stiprs un drošs, tad viņš nosviedīs sabiedrības vaļas, saraustīs ierašu un likumu saites un taps par neprātīgā pūļa valdnieku. Ir taisnīgi, ka labākais valda par sliktāko un stiprākais par vājāko. No sacītā redzam, ka sofisti nodibina visspilgtāko individualismu. Tādās domās bij sofistu vairums, bet jāatzīmē, ka bij sofisti, kuri sl

pret vērdzību un sludināja pilsoņu vienlīdzību. Turpretim galvenie sofistu priekšstāvji zem brīvības saprata atsvabināšanos no reliģiskiem, tikumiskiem un tiesiskiem pienākumiem. Šī mācība ienesa jukas sabiedriskajā dzīvē un galvenā kārtā noārdija sengrieķu tikumiskos un tiesiskos uzskatus. Viņi noliedza tiesības, tikumību un likumdošanu, jo visam tam par mērauklu esot cilvēku patvarība. Nekādu dabisko tiesību nav, bet ir gan likumdošanas ceļā ievestas tā saucamās pastāvīgās tiesības jeb kā mēs saucam pozitivās tiesības, kuras noderīgas stiprākajiem. GORGIJS valsts izcelšanos izskaidro ar vājāko pievienošanos stiprākajiem, kuri caur to top vēl stiprāki. PROTAGORS uzskata sabiedrību par līdzekli kopīgu mērķu sasniegšanai. TRASIMACHS uzskata par taisnīgu un likumīgu visās valstīs to, kas ir derīgs pašreizējai valdībai. Sofisti nāk pie slēdziena, ka tiesību vienīgais pamats ir spēks. Ieskatoties dziļāki sofistu mācībā mēs redzam, ka viņa ir reliģisko un politisko uzskatu sabrukuma rezultats. Gluži pretēji tautas pasaules uzskatiem, viņi noliedz taisnību, patiesību, vispārējo labumu un uzstāda viņu vietā personīgo egoismu. Sabiedrību viņi uzskata par patvarīgu cilvēku apvienojumu, par egoistisku tieksmju un intrešu haosu. Šie sofistu uzskati stāv sakarā ar Atenu demokratijas attīstību un politisko iekārtu. Šī iekārta piešķira katram pilsonim neaprobežotu iniacitives brīvību, kas priekš Atenam bij liktenīgi. Kamēr personīgās intreses uzurēja sabiedrības labā, sakarā ar pastāvošiem tikumības un reliģijas priekšrakstiem, tikmēr Atenu demokratija stāvēja slavas augstumos. Bet tiklīdz ņēma pārsvaru egoisms, kuru sludināja daudzi pazīstami sofisti, tad izcēlās intrešu cīņas un drīzi sabruka Atenu spēks un varenība. No sacītā redzams, ka sofisti sludinādami savus uzskatus tautas masai ar nolūku ņemt valdības grožus savās rokās, bez šaubām paātrināja valsts iziršanu.

Kā pretstats sofistiem radās slaveno grieķu filozofu SOKRATA, PLATONA un ARISTOTELA mācības.

Pirmais, kas uzstājās pret sofistiem un sāka tos sekmīgi apkarot, bij SOKRATS. Gluži tāpat kā sofisti, viņš nebij mierā, ka cilvēks neapzinīgi padots sen nodibinātai dzīves kārtībai un uzskatiem. Tādēļ viņš centās visu izpētīt un saprast. Tāpat kā sofisti, viņš piegriež vērību etiskiem jautājumiem un pat vēl vairāk - šie jautājumi paliek par galveno viņa pētījumu priekšmetu, ar kuru viņš nodarbojās ilgo mūžu. Sokrata pētījumu rezultats bij pilnīgi pretējs sofistu mācībai. Tas izskaidrojams ar Sokrata naivo optimismu un praktisko gudrību, kas deva viņam iespēju apmierināties ar dzīves īstenību. Sokrats nav atstājis sistematisku mācību, ne arī kādu rakstītu darbu. Viņa mācība pastāv sarunās par atsevišķiem jautājumiem. Tomēr no šīm sarunām iespējams viņa uzskatus apvienot plašā, sistematiskā mācībā. Ar viņa mācību parasti iepazīstas no Platona, Ksenofonta u.c. darbiem. Sokrata mācības pamatdoma īsumā sekoša: Katrs cilvēks cenšas sasniegt augstāko labumu jeb īsto laimi kā savas dzīves un darbības gala mērķi. No atsevišķiem darbības veidiem viņš izvēlas to, kurš novedīs pie augstākā labuma. Cilvēka augstākais labums ir labums vispārīgi. Apzinādamies šo labumu, viņš līdz ar to apzināsies, ka šis labums sakritīs ar viņa personīgo laimi un tādēļ viņš centīsies šo labumu sasniegt un līdz ar to pats būs labs un derīgs. Visus cilvēku tikumus noteic zināšanas. Cilvēks darbojas ļauni vienīgi tādēļ, ka viņš nezin kas ir labs un kas ir ļauns. Netikums ir nezināšanas rezultats. Tā tad pēc Sokrata domām, lai cilvēks būtu tikumīgs, tad vajadzīgas tikai attiecīgas zināšanas. Šīs zināšanas pastāvot iekš tā, ka pietiktu ja cilvēks pazītu savus līdzcilvēkus un starp viņiem pastāvošās attiecības. Šīs cilvēku savstarpējās attiecības, ka arī attiecības pret dievu nosaka likumi. Ar Sokrata uzskatiem par likumu, varam iepazīties no viņa sarunas ar sofistu Hipiju, kuru attstāstījis Ksenofonts, Hipijs izteicis šaubas, vai pastāvošiem likumiem ir kāda nozīme, jo likumdevēji viņus bieži maina. Uz to Sokrats atbildēja, ka valstis bieži vien karojot un arī bieži slēdzot mieru, bet no tā nevarot taisīt slēdzienu, ka kareivjiem nebūtu jāiet kaujā, ja viņiem pavēl. No visām valstīm laimīgākas miera un stiprākās kara laikā esot tās, kuru pilsoņi visstingrāki izpildot likumus. Katras valsts lielākais labums ir pilsoņu vienprātība. Visā Grieķijā valda likums, kurš noteic, ka iedzīvotājiem jādzīvo vienprātīgi savā starpā. Tas nozīmē, ka visiem likums jāizpilda vienādi. Un vai tad likumu izpildīšana nav vienīgais līdzeklis izbēgt sodam un iegūt slavu? Kam gan vieglāki un ar mierīgāku sirdi uzticēsies, kas gan ātrāki iegūs tautas uzticību, kā tas, kas izpilda likumus? Bez valsts likumiem ir tā saucamie nerakstītie likumi, kuri pārvalda visus. Šie likumi nav uzskatāmi par visu cilvēku kopīgiem noteikumiem, jo visiem nav iespējams kopā sapulcēties un saprasties, jo tie runā dažādās valodās. Šie ir acīm radzot no dieviem noteikti. Pirmais no viņiem pavēl godāt dievus, tāpat godāt savus vecākus un būt pateicīgiem saviem labdariem. Arī šos likumus dažreiz neizpilda, bet tos kas to dara piemeklē sodības. Turpretīm par valsts izdotu likumu neievērošanu no soda var dažreiz izbēgt. Kādām vajadzētu būt attiecībām starp atsevišķu pilsoni un valsti, to Sokrats vislabāki pierādīja ar savu nāvi. Viņš mira tai apzinā, ka katram, lai arī nevainīgam, jāizpilda pastāvošie likumi.

Sokrata mācību turpināja viņa lielākais skolnieks PLATONS. Pēc Sokrata nāves, atzīdams to par lielu netaisnību, Platons atstāja Grieķiju. Svešumā viņš nodarbojās ar teoretiskiem un prātnieciskiem pētījumiem. Šai laikā viņš radīja savu mācību par idejām. Vēlāk viņš piegriežas praktiskiem dzīves jautājumiem un karas pie politisko un socialo problemu atrisināšanas, Mūs intresē viņa domas šais jautājumos. Bet vispirms īsumā apskatīsim viņa mācību par idejām. Apkarodams sofistus, kuri mācija, ka labs ir tas, kas katram patīk, Platons tāpat kā Sokrats pierāda, ka labums neatkarājas no cilvēku uzskatiem, bet ka to dod

daba. Bet kas ir labums pats par sevi? Labums nav nekas cits, ka pati pasaule jeb īstenība. Bet ne tā īstenība, kuru mēs novērojam ārējā pasaulē, bet ideja. No mums noģiedamo lietu kopība, kuru bieži mēdz uzlūkot par īstenību, nav labums, jo ārējā jeb materiālā pasaule ir nepilnīga. Tā nav patiesā īstenība, bet tā parādas, lai atkal nozustu un izniktu. Ārējā pasaule nav tīra esamība. Viņā esamība savienota ar neesamību. Tīrā esamība jeb patiesā īstenība ir ideju pasaule. Ideju pasaulē valda pilnīga harmonija, jo katra ideja pati par sevi saskan ar vispārīgā labuma ideju. Ārējā pasaulē idejas neskaidras. Tās parādas aptumšotas un var viena otrai pretim stāties. Caur to pēc Platona domām ceļas nejaukums un nepilnīgums, kurš pārvarams tikai ideju pasaulē, bet ne ārējā pasaulē. Ārējā pasaulē cilvēks caur savām domām var nonākt ideju pasaulē, jo ārējās pasaules iespaidi tam atgādina, ka viņam ir dalība ar ideju pasauli, no kuras tas cēlies un kurā atgriezīsies. Cilvēka dvēsele to atminēdamies ilgojas pēc tās un nemitīgi meklē kaut ko augstāku un cēlāku, kas ārējā noģiedamā pasaulē nav sastopams. Vidutāja lomu starp ārējo un ideju pasuli jeb starp materiju un ideju izpilda pasules dvēsele. Pasaules dvēsele ir visas pasaules kustības sākums, jo viņai vienīgi ir spēks uzsākt kustību pašu no sevis. Caur šo savu spēku pasaules dvēsele saista abas pretējās pasaules - ārpasauli ar ideju pasauli. Cilvēkam, kā visuma daļai ir dalība ar abām pasaulēm. Cilvēka dvēsele atvasināma no pasaules dvēseles un tāpat, kā pēdējā dalās divās daļās jeb elementos. Cilvēka pirmkārt ir dalība pie ideju jeb domu pasaules. Pie tās viņš pieder ar savu prātu, BET ar miesu-kustoniskām dziņām, viņš pieder pie ārējās pasaules. Cilvēka dvēseles nevienādās sastāvdaļas. proti prātu un kustoniskās dziņas, Platons savieno ar trešo sastāvdaļu - sirdi, zem kuras tas saprot drošsirdību, godprātību u.t.t. Uz šīm trim dvēseles daļām attiecas arī trīs galvenie tikumi: uz prātu-gudrība, uz sirdi-drošsirdība, uz kustoniskām dziņām saprātība un pašsavaldīšanās. Ar šiem trim tikumiem stāv sakarā ceturtais - taisnība, kuŗa ir šo triju apvienojums. Gudrību Platons izskaidro sekoši: gudrs ir tas, kas izpilda savu īsto uzdevumu, t.i. atzīst īstenību un arī to, ka valdošie principi iekārto dzīvi. Saprātīgs ir tas, kuŗa kustoniskie dzenuļi izdara savas darbības neuztraucot dvēseli. Dvēsele, kuŗā tas notiek ir taisna, krietna un tā attēlo cilvēka ideju. Augstāka cilvēka dvēseles darbība ir atzīšana, kuŗa savā pilnīgākajā veidā sastopama filozofijā. Tapēc pēc Platona domām filozofija ir cilvēka dzīves īstais uzdevums, pilnīgākais saturs un augstākais mērķis. Pārējā cilvēka dvēseles daļa kalpo tikai šim augstajam uzdevumam. Tālāk īsumā apskatīsim Platona uzskatus par valsti un tās iekārtu. Augstākais tikums ir taisnība un augstākais cilvēka dzīves mērķis ir filozofija. Kā viens, tā otrs sasniedzami tikai valstī, kuŗas pilsoņi dalās trīs šķirās, līdzīgi trim dvēseles daļām. Augstākā šķira ir valdnieki, kuŗiem, kā prāta principa nesējiem uztic taisnības kopšanu, valsts iestāžu aizsardzību un jaunatnes audzināšanu. Otra šķira ir kareivji, kuŗi rūpējas par valsts ārējo drošību. Trešā šķira ir zemkopji un rūpnieki, kuŗi gādā par zemākām nepieciešamām dzīves vajadzībām. Sevišķi rūpīgi viņš apskata jautājumu, kaŗiem jābūt valdniekiem un atrod, ka tādi var būt gudrākie un labākie. Labākie un gudrākie starp zemkopjiem ir tie, kuŗi vislabāki saprot zemkopību. Tā tad pēc analoģijas, labākie valdnieki būs tie, kuŗi vislabāki pārzin lietas, kas attiecas uz valdīšanu. Bet priekš tā valdniekiem vajag būt gudriem un pirmā vietā jāstāda sabiedriskais labums. Lai valdnieki kalpotu tikai valsts labumam, bet ne savām personīgām intresēm, tad Platons atrod par nepieciešamu, nostādīt viņus līdz ar valsts ārējiem sargiem tādā stāvoklī, ka viņiem nebūtu nekādu personīgu intrešu. Tas ir lai viņiem nebūtu ne ģimenes, ne privat īpašuma, jo šie pēdējie kavē cilvēku sabiedriskā un valsts darbā. Visu vajadzīgo priekš dzīves viņi dabūn bez kādām rūpēm un līdzdalības ražošanā. Ražo trešā šķira. Pirmā un otra šķira dzīvo kopīgi. Arī sievas tiem kopīgas, lai bērni skatītos ar vienādām radnieciskām jūtām uz visiem. Lai mātes nedotu priekšrocību saviem personīgiem bērniem, tad bērnus tūliņ pēc piedzimšanas ievieto valsts bērnu patvērsmēs. Caur to Paltons domā darīt galu sabiedriskām ķildām un šķelšanām, kuŗas ceļas vienīgi caur atsevišķu indivīdu intrešu saduršanos. Tādā idealā valstī, kur valda gudrākie, šo pēdējo vara nav aprobežota pat ne no likuma. Platons saka, ka labāki, ja valstī valda ne likumi, bet gudrs valdnieks. Likumi tiek izdoti cilvēku vairumam un gadījumu vairumam, bet viņi nekad nedrīkst saistīt pašus valdniekus. Šo savu domu viņš paskaidro ar piemēru. Ja ārsts atstāj slimnieku uz ilgāku laiku, tad viņš noteic, kā jārīkojas viņa prombūtnes laikā. Ja nu viņš atgriežas agrāki, kā teicis, tad viņš vajadzības gadījumā atceļ iepriekšējos noteikumus un noteic jaunus, ja to prasa slimība. Tāpat esot arī ar valdniekiem. Būtu smieklīgi, ja cilvēki spiesti no valdnieka darītu kaut ko taisnīgu, lai arī pretīm likuma, sāktu tādā gadījumā sūdzēties, ka viņiem tiekot nodarīta pārestība. Par valsti ar labāko iekārtu viņš uzskata tādu, kur pār pasīvo pilsoņu masu valda gudrs un neaprobežots valdnieks. Valdnieks salīdzina tādu valdnieku ar ganu un valsti ar ganāmu pulku. Tomēr neaprobežotu valsts varu viņš atrod par vēlamu tikai gudra valdnieka rokās. Ja valda negudri, tad labāki, ka arī viņi paši izpilda likumus. Ja valstī piedzimtu cilvēks, kurš spētu sasniegt pilnību visās zināšanās, tad tam nevajadzētu vadīties no likuma, jo nav likuma un iestādes, kuŗi pārāki par zināšanām. Tāpat viņš saka, ka īsts attīstīts prāts vadītos no dieviškās taisnības. Bet tāds vispār gudrs un visu zinošs cilvēks nav nekur atrodams un tapēc mums jāpietiek ar labiem likumiem. Tā Platons aprobežo savu uzskatu. Bet kādā kārtā godas likumiv Platons

apgalvo, ka lai gan cilvēku gribu var darīt iespaidu uz tiem, tomēr tie nav cilvēku darbs. Likumus rada dažādas nejaušības un apstākļi, kā karš, nabadzība u.t.l. Platona uzskats ir, ka Dievs valda par visām cilvēku lietām. Tāpat jāņem vērā arī Platona uzskati par mākslu. Tāpat kā uz jūras vētras laikā ir no svara stūrmaņa mākla, tāpat arī valstī no svara likumdevēja māksla. Ja valstī būtu apvienoti visi noteikumi laimīgai pavalstnieku dzīvei, tad tomēr būtu vajadzīgs veikls likumdevējs. Vēlāk Platons saka, ka par valdnieku var būt tikai tas, kas visus citus pārspēj likumu ievērošanā un izpildīšanā. Tādā ziņā valdniekus var saukt par likumu kalpiem. Kur likumi bezspēcīgi un stāv zem valdnieku varas, tur valstij draud sabrukšana, bet kur valda likumi, tur nodrošināti visādi labumi. Tēlodams savas valsts iekārtu, Platons apskata arī likumus, kādiem jābūt šai valstī. Intresantas viņa domas par kriminal likumiem. Viņš apskata tos no psicholoģiskā viedokļa. Runājot par noziegumiem un sodu Platons pilnīgi pievienojas Sokrata domām un atzīst, ka noziegumu nekad nepastrādā cilvēks, kurš zin kas ir noziegums. Tā tad noziegums ir nezināšanas rezultats. Nezināšanu pēc Platona domām rada dažādi cēloņi, tādēļ pati nezināšana var būt trejāda: 1) vienkārša nezināšana, nevainīga kļūda;2)nezināšana savienota ar negribēšanu zināt un meklēt zināšanas, vai arī pašiedomātas nezināšanas atzīšana par zināšanu;3) Nezināšana, kuŗai par pamatu ir prāta aptumšošanās caur afektiem, vai caur kustoniskām dziņām. Kriminālā atbildība būtu prasama tikai no otras un trešās kategorijas noziegumiem. Stingrāki sodami tie noziegumi, kuŗi pastrādāti zem kustonisko dziņu iespaida,bet vieglāki-zem afektu iespaida. Soda mērķis ir panākt noziedzīgā darba neatkārtošanos. Sods netiek uzlikts par izdarīto noziegumu, jo padarīt to par nebijušu nav iespējams, bet gan lai noziegums neatkārtotos nākotnē. Šo mērķi sods sasniedz trijos veidos: 1) caur noziedznieka izlabošanu, priekš kuŗa sods ir kā zāles viņa tikumiskai nevarībai; 2) caur pilsoņu pasargāšanu no slikta piemēra iespaida; 3) caur valsts izglābšanu no kaitīga un bīstama locekļa. Sods, saka Platons, nekad netiek uzlikts ar nolūku padarīt noziedzniekam kaut ko ļaunu, bet gan lai viņu izlabotu, vai ari liktu viņam priekšā šķēršļus palikt sliktam. Ja noziedznieks nelabojas, tad viņš sodams ar nāvi.

Platona skolnieks ARISTOTELS pilnīgi piesavinājies sava skolotāja mācību par idejām, bet tālākā attīstības gaitā Aristotela mācība atšķiras no Platona mācības. Pirmkārt Aristotels neatzīst Platona uzsvērto absoluto šķirpību un pretešķību starp idejām un ārējo pasauli. Aristotels nešķir idejas no parādībām un vispārīgo no atsevišķā, bet gan gluži otrādi: viņš cenšas tos cieši apvienot. Īstenība, pēc Aristotela domām, pieder vienīgi atsevišķām lietām, bet pēc Platona domām īstenība pieder vienīgi idejām. Vispārīgi jēdzieni ir tikai lietu īpašības, kuŗas attiecas uz daudzām un pieder zinamu lietu vairākumam. Tā tad mēs varam teikt, ka vispārīgais pastāv tikai kopā ar lietu vairākumu, ar daudzumu. Tādēļ mēs nevaram vispārīgo jeb citiem vārdiem ideju atzīt par kaut ko atsevišķu, patstāvīgu un no ārējām parādībām neatkarīgu augstāko īstenību, kā to dara Platons. Visa pasaule pēc Aristotela domām sastāv no materijas un veida jeb formas. Materija ir tikai zinama iespējamība un tikai piesavinādamās zinamu veidu viņa top par īstenību. Materija pastāvīgi tiecas pēc formas un no tā ceļas pasaules kustības. Tā ka materija pastāv no mūžības un tā ka veids pastāvīgi darbojas attiecībā uz materiju jeb citiem vārdiem, tā ka notiek pastāvīga materijas kārtošanās,tad arī pasaules kustības process ir mūžīgs. Bet neviena kustība nenotiek bez zinama cēloņa, pie kam pirmie cēloņi rada otros u.t.t. Novērodami šo cēloņu rindu mēs nonākam līdz pirmcēlonim. Pirmcēlonis nav materials, jo tad viņš ņemtu līdzīgu dalību kustībā līdz ar visiem citiem cēloņiem. Līdz ar to viņš nebūtu pirmcēlonis. Aiz šā iemesla Aristotels nāk pie slēdziena, ka pirmcēlonis ir saprātīga, domājoša būtne, ka tas ir nemirstīgais prāts jeb dievs, kuŗš vienīgi domājams pastāvošs atsevišķi no materijas. Līdzīgi Platonam. Aristotels pieskaita cilvēku pie divām pasaulēm. Kā fiziska būtne viņš ir lieta starp citām lietām, bet kā nemirstīgā prāta nesējs tas pielidzinams dievībai. Cilvēka dvēsele pēc Aristotela domām ir organiskās miesas veids. Visai organiskai pasaulei piemīt dvēsele, kuŗa ir pirmkārt pašdarbības, dzīvības un kustības sākums, piemītošs katrai dzīvai būtnei; otrkārt viņa ir dzīvās būtnes iekšējais mērķis; treškārt viņa ir veida jeb formas sākums. Ar citiem vārdiem dvēsele ierosina dzīvo būtni uz darbību, noteic viņas mērķi un sakarā ar šo mērķi piespiež pieņemt to, vai citu veidu. Tāda ir Aristotela mācības sausā šema. Iziedams no tās, viņš atrisina mācību par etiku un politiku, kuŗa tieši mūs intresē. Savā etikā Aristotels iziet no jautājuma, kas ir dzīves īstais mērķis, kas ir augstākais labums.Lai uz to atbildētu viņš sniedz veselu slēdzienu rindu. Viņš saka, ka katra māksla, katrs amats un darbība, katrs nolūks attiecas uz kādu nebūt labumu. Ir daudz mākslu, daudz darbību un daudz mērķu, un tāpat ir daudz labumu. Piemēram ārsta mākslas mērķis ir veselība, kaŗa vadoņa - uzvara, saimniecības - bagātība. Starp mākslām un amatiem var novērot zinamu savstarpēju atkarību. Tā piemēram sedlinieka māksla atkarīga no jāšanas mākslas; šī savukārt no kaŗa mākslas. Mākslas atkarājas viena no otras. Galvenā māksla savieno savā visus viņai padoto mākslu mērķus, pēc kuŗiem dzenas tikai viņu dēļ. Tā ka visu cilvēku tiekšanās nevar izbeigties tukšumā, tad vajag būt galējam mērķim, kas nav līdzeklis, bet pēc kuŗa tiecas tikai viņa paša dēļ. Bet kas tad ir augstākais labums, kuŗš aizsniedz cilvēka darbību? Visi, kā ļaužu masa, tā izglītotie, vienojušies, ka šis labums ir laimība jeb labklājība. Bet kas ir laimība? Te domas šķiras. Pūlis meklē to kairē, bagātībā, cīņā u.t.l. Notiek dažreiz, ka cilvēks groza savus uzskatus par laimi. Kad viņš ir slims, tad

viņš iedomājas to veselībā, kad cieš trūkumu, tad bagātībā. Micsīgiem baudījumiem, bagātībai ir zināma vērtība, bet tie nav augstākais labums. Augstākais labums meklējams cilvēka dvēseles īpašā darbībā. Lai paskaidrotu šo savu domu, tad viņš nāk ar piemēriem, lai varētu spriest pēc analoģijas. Viņš saka, ka pie katras būtnes, kurai kāds nebūt darbs un uzdevums, mēs labo un priekšzīmīgo atrodam šī uzdevuma izpildīšanā. Tā tas ir arī pie cilvēka, bet te rodas jautājums;"kas ir cilvēka specifiskais uzdevums?" Aristotels atbildi atrod uz sekokošu slēdzienu pamata. Salīdzinot cilvēku ar kustoni, mēs redzam, ka dažas dzīves funkcijas ir vienādas, vai arī līdzīgas. Cilvēks tāpat uzņem barību, vaislojas un mirst. Kaislības satopam kā pie kustoņiem, tā pie cilvēkiem. Pie cilvēkiem viņas gan daudz vairāk attīstītas, bet specifiskā starpība te nav meklējama. Tas, kas cilvēku patiesi šķir no kustoņa, ir viņa prāts. Viņš dod vienīgi cilvēkam iespēju caur prātu aptvērt tagadni un pagātni un uz šī pamata taisīt slēdzienus par nākotni. Tā tad augstākais labums meklējams prātā un šī prāta nodarbināšanā, kā arī darbībā, kas tiek vadīta no prāta. Arist. ir pārliecināts, ka prāta darbība spēj cilvēkam sniegt lielāko laimību, jo dzīvo būtņu organismā atrodošos spēku netraucēta un sekmīga nodarbināšana rada patīkamas jūtas. Viņš saka, ka locekļi priecājas par kustībām, acis par skatu, runātājs par savu runu un katra būtne par savu specifisko funkciju izpildīšanu. Tādēļ cilvēks sajūt vislielāko prieku nodarbinot savu prātu. Cilvēkam piemītošo spēju, prātu pareizi nodarbināt, Ar. nosauc par tikumību. Tikumī pēc viņa mācības ir divejādi: teoretiskie un praktiskie. Teoretiskos viņš stāda augstāk par praktsikiem un sauc viņus par dianoetiskiem. Šie teoretiskie tikumi parādas domāšanā. Domāšana vismazāk atkarīga no ārējiem apstākļiem, jo gudram viņa visur iespējama. Tikai viņa sagādā apmierināšanu, tiviņa ir mērķis pats par sevi. Visiem praktiskiem tikumiem, ka piem. politikai un kara vadoņa mākslai ir mērķis ārpus sevis. Vienigi domāšana atrod mērķi sevī pašā. Tādēļ prātīga apcerēšana ir uzlūkojama par augstāko starp visām citām cilvēka spējām. Dzīves pavadīšana teoretiskā prātošanā būtu dievišķa, bet cilvēks to nevar sasniegt. Viņš nešķirami saistīts pie dzīves funkcijām, kas vienādas ar kustoņiem. Prāta uzdevums ir vadīt kustoniskās dziņas, lai viņas kalpotu prāta mērķim. Tās spējas, kuras pēc prāta likumiem cenšas iekārtot cilvēka dzīvi, lai viņš nepadotos zemajiem dzinuļiem, Ar. sauc par praktiskajiem jeb etiskajiem tikumiem. Kā teoretiskie attiecas uz domāšanu, tā šie uz gribēšanu, kuru Ar. šķir no zināšanas. Pēc Ar. domām zināšana vajadzīga pie pareizas gribēšanas, bet gribēšana tomēr nav sajaucama ar zināšanu. Etiskie tikumi neatkarājas vienīgi no gribēšanas, bet arī no zināšans. Lai griba vienmēr klausītu, tad viņa jāvingrina, jo tikai tādā ceļā, viņa top stipra un nepadodas zemajiem kustoniskajiem dzinuļiem. Par pamudinājumu stiprināt un vingrināt gribu tikumos noder laimības sajūta, kas pavada katru tikumīgu darbu. Etisko jeb praktisko tikumu skaits nav aprobežots, jo kur saprātīga gribēšana, tur ir arī tikums. Tikumu jēdzienu Ar. paskaidro tuvāki. Cilvēka jūtas, kāres un kaislības parādās pretējības, tāpat arī netikumi. Katram netikumam stāv pretīm otrs netikums ar gluži pretējām īpašībām. Piemēram sīkstulībai stāv pretīm izšķērdība, glēvulībai - pārdrošība, pārgalvībai - līdēja pazemība. Tikums ir netikumu savaldīšana caur prātu, pie kam prātam jārada vidus ceļš starp diviem netikumiem. Starp šiem diviem netikumiem ir arvien kāda īpašība, kuru nosauc par tikumu un kura sagādā laimības jūtas. Tā piemēram drošsirdība ir vidus ceļš starp pārdrošību un glēvulību, pašsavaldīšanās-starp miesas kārību un asketismu. Pareizais vidus ceļš jeb mērenība starp diviem pretējiem dzenuļiem ir visu etisko tikumu pamats. Cilvēka tikumiskais uzdevums ir atrast vidus ceļu starp netikumiem un padarīt gribu caur vingrināšanu par tik stipru, lai tā pēc paraduma ieturētu vidus ceļu starp pretējām dziņām. Augstāki par citiem tikumiem Ar. nostāda taisnību. Taisnība ir pareizais vidus ceļš starp netaisnības darīšanu un netaisnības ciešanu. Viņa dod katram savu tiesu: nevienam par daudz, nevienam par maz. Taisnība sasniedzama tikai valstī, kurai ir vajadzīgā apsardzība caur likumu. Tā tad etikas turpinājums ir politika, kas māca pareizu valsts iekārtošanu. Bez valsts cilvēks nespētu sasniegt tikumību. Savā mācībā Ar. rāda monarkiju, aristokratiju-vidus šķiru valdību un demokratiju. Tās ir dabīgās attīstības pakāpes, kas atkarājas no saimnieciskās attīstības un politiskās izglītības. Tomēr blakus taisnām un mērenām valdības formām sastopama arī netaisnība un pārmērīga varas lietošana. Gandrīz katrai valdības formai ir kāda nebūt nedabīga nokrāsa, kas izceļas tad, kad nodibina valdības formu, kura nesaskan ar pastāvošiem sabiedriskiem apstākļiem. Tā monarkijas vietā parādas tiranija, kad viena persona valda patvarīgi; aristokratijas vietā - oligarchija jeb nedaudzo valdība; demokratijas vietā-pūļa varmācīgā valdība. Tikai turīgo vidus šķiru valdībai nav nedabīgas pretējības, jo viņa ir pareizais vidus ceļš starp vienvaldību un visu valdību. Turīgo vidus šķiru valdība ir labākā un derīgākā no visām valdības formām. Lai pilsoņi spētu nodoties valsts labklājības veicināšanai un izkopt prāta un gribas spējas, tad pilsoņi jāatsvabina no darbības formām, kur vajadzīgi miesas spēki. Šo uzdevumu izpilda vērgi. Viņi vajadzīgi likumības veicināšani. Bez vērgiem nebūtu brīvo pilsoņu un visi būtu līdzīgi nospiesti no rūpēm par uzturas līdzekļiem. Tikai tad, kad dažādie darba rīki paši no sevis kustēsies, nevaidzēs vērgus. Pateicoties viņiem iespējams dot dzīvei cilvēcīgāku saturu un pacelt viņu kulturelā stāvoklī. Tālāk savā mācībā Ar. atgriežas pie apskatītās taisnības un iztirzā to sevišķi sīki, tādēļ arī pie tās tuvāki atgriezīsimies. No visiem cilvēku tikumiem par augstāko viņš atzīst taisnību. Šis tikums

ir reti apbrīnojams, skaists un mirdz starp citiem daudz spožāki, kā rīta un vakara zvaigznes starp debess spīdekļiem. Cilvēks, kuram viņš piemīt, atnes labumu ne tikai sev, bet arī citiem. Plašā vārda nozīmē taisnība nav daļa no tikumības, bet visa tikumība. Šai ziņā taisnības jēdziens sakrīt ar tikumības jēdzienu. Tā ka viss taisnīgais parasti ir likumīgs un netaisnais pretlikumīgs, tad taisot loģisku slēdzienu jāatzīst, ka likums ir visa taisnīgā norma. Bet pastāvošās likumdošanas iestādes bieži vien pie tā nepieturas un tapēc īstenībā pie pastāvošās tiesiskās iekārtas taisnība un likumi nereti runā viens otram pretīm. Pamatojoties uz sacīto mums katrā ziņā jāatšķir dabiskā taisnība no likumīgās taisnības. Blakus taisnībai plašākā vārda nozīmē viņš nostāda taisnības jēdzienu šaurākā nozīmē kā atsevišķu cilvēku tikumu un savā "Etikā" viņš aplūko taisnību vienīgi viņas šaurākā nozīmē. Taisnības pamatprincips ir vienlīdzība. Šis ir zelta vidus ceļš starp pārākumu un trūkumu. Tālāk viņš iedala taisnību izdalošā un izlīdzinošā. Izdalošā taisnība pastāv iekš tā, ka katrs saņem labumus proporcionali saviem nopelniem. Izdalot labumus pēc tāda principa jāievēro geometriskā proporcija. Lai viena persona saņem labumus tik reizes vairāk, vai mazāk, cik reizes viņa nopelni lielāki, vai mazāki par otras personas nopelniem. Tādu proporcionalu izdalīšanu visi atzīst, bet tikai nevar vienoties ko atzīt par nopelnu mērauklu. Vieni par tādu uzskata brīvību, citi bagātību, tikumību u.t.t. Aiz šiem iemesliem ceļas visdažādākie strīdi katrreiz, kad pēc saviem nopelniem vienlīdzīgi saņem nevienādus labumus, vai arī pēc nopelniem nopelniem saņem vienādus labumus. Kas attiecas uz izlīdzinošo taisnību, tad viņa regulē visas civiltiesiskās un kriminaltiesiskās attiecības, kādas uz privatlīgumu pamata pastāv starp privatām personām, vai arī neatkarīgi no tiem. lietojot varas līdzekļus, ka laupīšanu, slepkavību u.t.t. Visas šīs attiecības kārtojot un regulējot izlīdzinošā taisnība neņem vērā atsevišķu personu nopelnus. Viņa raugās uz likumu pārkāpējiem vienādi un atņem likumu pārkāpējiem zinamas tiesības, kuras nodod cietušajiem. Tādā kārtā viņa izlīdzina nodarīto pārestību un netaisnību. Viņa skatās vienīgi uz to, vai likumā paredzēto objektu vērtība ir vienāda. Caur tādu taisnības iedalīšanu Ar. ļoti tuvu pienāk pie mūsu laiku uzskatiem par taisnību. Pēc tagadējiem uzskatiem īstā taisnība neatkarājas ne no kādiem personīgiem nopelniem, ne arī no likuma. Galvenais taisnības pamats ir vienlīdzība, kura rada mūsu laiku jēdzeinu par tiesībām. Ja divas personas slēdz līgumu, tad taisnība prasa, lai šo abu personu brīvība būtu vienāda. Līgums būs taisns pat tai gadījumā, ja paredzēto apmainamo priekšmetu vērtība būs dažāda, bet ar noteikumu, ka viena persona brīvi pieņem to, ko otra brīvi piedāvā. Tāda ir mūsu laiku taisnība, kuru sauc par līgumu taisnību. Kā redzam Ar. stāv ļoti tuvu šim taisnības jēdzienam, bet tomēr viņam nav izdevies to sasniegt. Runādams par taisnību attiecībā uz likumiem, viņš saka, ka bez katrā valstī pastāvošiem rakstītiem likumiem ir vēl vispārīgie jeb dabiskie likumi. Ir kaut kas taisns un arī netaisns pēc dabas, kuru atzīst visi cilvēki un tautas, ja arī starp tām nepastāv nekādu sakaru un vienošanās. Šos vispārīgos likumus Ar. sauc arī par taisnību un aizrāda uz viņu nozīmi pret rakstītiem likumiem. Rakstītie likumi var būt nepilnīgi, pie kam šī nepilnība var būt tieša un netieša. Netiešā nepilnība ceļas aiz likumdevēja neuzmanības, bet tiešā tanīs gadījumos, kad likumu nav iespējams attiecināt uz kādu nebūt atsevišķu gadījumu, jo likumu pavēles ir vispārīgas. Likums var zinamos gadījumos stipri atšķirties no likumā paredzēto gadījumu vairākuma. Likumu nepilnības novēršamas vienīgi caur vispārīgo jeb dabisko likumu palīdzību. Ar. domā, ka pareizi dara katrs, kas likumā tīši, vai netīši atstāto robu aizpilda. Viņš ieteic kritizēt likumus. Katrreiz, kad tie nav piemērojami, vajag rīkoties saskaņā ar vispārīgiem jeb dabiskiem likumiem, jo rakstītais likums nav īsts, ja viņš neizpilda savu pienākumu. Katrā valstī pastāvošos likumus Ar. iedala raugoties pēc viņu satura divā šķirās. Vieni no šiem likumiem noteic, kas jādar attiecībā pret sabiedrību; otri nosaka, kas jādara attiecībā pret atsevišķiem sabiedrības locekļiem. Cilvēks,kurš otru apzog noziedzas pret atsevišķu personu, bet tas, kas izvairās no kara klausības noziedzas pret visu sabiedrību. Šis iedalījums norāda uz iedalījumu publiskās un privatās tiesībās, kuru kā pirmais formulē romiešu jurists ULPIANUS. Intresantas Ar. domas par taisnas un netaisnas darbības zubjektivo saturu. Kā pelšanu un sodu, tā uzslavu un balvas izpelnas tikai patvarīga, pašiegribēta darbība. Zem pašiegribētas darbības viņš saprot tādu, kuras cēlonis meklējams pašā darbojošā personā. Tā darbība, kuru cilvēks izdara piespiedu kārtā, vai aiz nezināšanas nav patvalīga. Par to liecina arī likumdevēji, jo viņi soda tikai tos noziegumus, kas izdarīti patvarīgi. Piespiedu kārtā izdarīta darbība neatkarājas no personas, bat viņas cēlonis meklējams ārējos apstākļos. Tādēļ ceļas jautājums, pie kādas kategorijas pieder darbība, kas izdarīta aiz bailēm no kāda nebūt lielāka ļaunuma. Vai tāda darbība būs patvalīga,vai piespiesta? Izskaidrojumam viņš pieved piemēru. Ja tirans aizvedis mūsu vecākus, vai bērnus un viņu atsvabināšanai prasa no mums kaut ko netikumīgu, kō arī mēs izdaram. Tādā gadījumā, saka Ar., šī darbība, lai gan tai piemīt jaukts raksturs, tomēr vairāk līdzinas patvarīgai darbībai. Būtu smiekligi, viņš saka, vainot tādā gadījumā ārējos apstākļus un ne sevi pašu. Kas attiecas uz nezināšanu, tad viņš noliedz Sokrata un Platona domas, ka cilvēks izdara noziegumus vienīgi aiz nezināšanas. Pēc Ar. domām cilvēkam ir zinama spēja darboties ļauni un noziedzīgi. Vispārīgi zināšanu trūkums, kā piemēram nezināšana kas labs un ļauns ir par cēloni netikumībai, bet ne piespiestai darbībai. Nezināšana sodama, jo cilvēks pats vainīgs savā nezināšanā. Tā par dzērumā izda-

rītu noziegumu uzliekama divkārtīgs sods, tāpat sodama likumu nezināšana, kuŗus zināt pienākās un nav grūti. Tā ka par patvaļīgu darbību Ar. atzīst tādu, kuŗas cēlonis atrodas pašā personā, tad saprotams, ka arī to darbību, kuŗa notiek zem kaislību un stipru tieksmju iespaida viņš atzīst par brīvu un patvaļīgu. Arī šīs darbības zubjektu viņš atzīst par atbildīgu. Tas ir pilnīgi saprotams raugoties no viņa viedokļa, jo kaislības un tieksmes ir darbības galvenais faktors un kā tādas arvien atrodas darbības zubjektā. Pie tam jāsaka, ka katra teicama darbība, lai arī viņa notiek zem kaislību iespaida uzskatama katrreiz kā sevišķs nopelns. Bet negodīga un ļauna darbība, ja arī viņa notiek zem afektu iespaida jāatzīst par patvaļīgu un brīvu un darītājs jādar par to atbildīgs. Ar vārdu sakot, beidz Ar. savu darbības analizi, ir neprātīgi atzīt par nebrīvu to darbību, kuŗa notiek zem kaislību iespaida. Tikumi un netikumi, kuŗi noteic mūsu darbību pēc Ar. domām ir no mums pašiem iegūti un šādā ziņā no mums atkarīgi. Bet šī mūsu darbības tikumu un netikumu atkarība ir ļoti dažāda. Darbība no paša sākuma līdz beigām atrodas mūsu varā, bet ne tā mūsu tikumi un netikumi. Šie pēdējie tikai pašā sākumā ir no mums atkarīgi, bet vēlāki viņu attīstības gaitā, kad mēs viņus neapzinamies, viņi kļūst mazāk atkarīgi.

Tālāk aplūkosim Ar. idealo valsts iekārtu, kuŗa pēc viņa domām spēj sagatavot visiem īstu laimīgu dzīvi zemes virsū. Gluži pretēji Platonam viņš domā, ka katra cilvēka dzīves mērķis meklējams un sasniedzams šepat zemes virsū. Šis cilvēka dzīves mērķis nosaka arī sabiedrības un valsts uzdevumus un noteic valsts iekārtu. Ar Ar. idealās valsts iekārtu varam iepazīties no viņa darba "Politika", lai gan nav uzglabājusies tā daļa, kuŗā viņš tieši runā par šīs valsts iekārtu. Vispirms viņš aizrāda uz to, kas nevar būt valsts mērķis un nāk pie slēdziena, ka valsts mērķis nevar būt materiali labumi, vai arī bagātības iegūšana. Materialie labumi ir tikai līdzekļi idealo mērķu sasniegšanai. Ja valsts to uzstāda par mērķi, tad viņa gluži tāpat, kā Atenu demokratija pārvērsās no valsts par pasaules tirgu vietu. Arī karš nav valsts mērķis, jo fiziska vara nav cilvēka augstākā laime. Bruņotās valsts varas uzdevums ir nodrošināt pilsoņiem mierīgu dzīvi, lai varētu kultureli attīstīties, Ja kāda valsts grib dibināties uz ārējās varas pamatiem, tad viņa, kā tas novērojams pie Spartas, sabrūk un krīt. Īstais valsts mērķis ir sagādāt laimīgu dzīvi visiem pilsoņiem. Tās valdības formas, kuŗas rūpējas vienīgi par valdošo šķiru labumu ir nedabīgas, jo viņās pavalstnieku un valdnieku attiecības stipri līdzīgas vērgu un kungu attiecībām. Valsts ir brīvo pilsoņu kopa. Tā ka valsts mērķis ir vispārīgs, tad arī valdīšanai jābūt kopējai, t.i. viņā jāņem dalība visiem pilsoņiem. Pats par sevi saprotams, saka Ar., ja valstī ir cilvēks pārāks par visiem citiem, tad būdams arī labākais no visiem viņš valda viens pats. Tomēr, saka Ar., divi labi cilvēki ir katrā ziņā labāki par vienu. Te mums jāpiebilst, ka šo izņēmumu, viena cilvēka-ģenija valdību Ar. radījis, lai izpatiktu tā laika ģenialajam valdniekam Aleksandram Lielajam. Viņš nebūtu to darījis, ja būtu nonacis līdz mūsu laiku tiesiskiem uzskatiem. Lai gan katrs atsevišķs pilsonis izrādās sliktāks par labu valdnieku, tomēr par valsti jāsaka tas pats, kas par dzīrēm. Dzīres uz visu rēķina arvien būs bagātākas un labāks, ka uz viena rēķina. Tāpat arī daudzi valsts lietās spriež labāki nekā viens, neskatoties uz to, kas šis viens arī nebūtu. Pie tam jāņem vērā, ka ļaužu masa ir grūtāki samaitājama, kā viens cilvēks, tāpat, kā ūdens masa ilgāki paliek derīga, kā neliels daudzums. Viens cilvēks, saka Ar., atrazdamies zem kaislību, vai citādu tieksmju iespaida zaudē saprātīgas spriešanas spēju, bet grūti iedomāties, ka visi uz reizi saskaistos un kopā izdarītu kļūdu. Bet pie tādas kopīgas valdīšanas par vispārīgo valdnieku jābūt likumam. "Kas prasa pēc likuma, tas prasa pēc dieva varas. Kas prasa pēc cilvēku varas, tas prasa pēc zvēra varas, jo cilvēku kaislības ir zvērīgas un lepnības gars sakroplo pat vislabākos cilvēkus, kad tie top par valdniekiem." Likums ir tīrs prāts un kā tāds nav padots kaislībām. Bet kā lai praktiski iekārto, ka visi pilsoņi ņemtu dalību valdīšanā? Lai valsts pastāvētu, tad vajadzīgas dažādas šķiras, kā zemkopji, kareivji, preisteri u.c. Amatniekiem un zemkopjiem nepieder pilsoņu tiesības. Visi pārējie nodarbošanos iekārto ņemot vērā vecumu. Jaunākie, būdami stiprāki, izpilda kareivju pienākumus; Vecākie ņem savās rokās valdības grožus; Visvecākie, nespējīgi valdīšanā, izpilda priesteru pienākumus. Caur tādu iekārtu visi pilsoņi ņem dalību valdīšanā. Tāda ir īsumā Ar. idealās valsts iekārta.

Bet redzēdams, ka tā nav dzīvē izvedama, viņš tāpat kā Platons iziet uz kompromisu ar dzīves īstenību. Viņš pūlās atrast tādu valsts iekārtas formu, kuŗa stāvētu samērā tuvu pastāvošām valdības formām, bet arī stipri neatšķirtos no idealās valsts iekārtas. Starp pastāvošām valdības formām Ar. izšķir divus galvenos tipus: demokratiju-nabadzīgā vairākuma valdību un oligarchiju jeb bagātā mazākuma valdību. Īstenībā proporcionalas priekšstāvniecību valsts nekur nav. Kam izdodas valsts varu sagrābt savās rokās, tas valda kā neaprobežots valdnieks. Lai tas tā nenotiktu, tad valstī notiek cīņa starp bagātajiem un nabagajiem. Ar. domā, ka būtu vispareizāki, ja ieturētu zelta vidus ceļu un dotu pārsvaru pilsoņu vidus šķirai, kuŗa nav ieintresēta ne bagāto ļaužu valsts varas kārībā, ne nabadzīgā pūla rijībā. Tādu valsts formu, kur valda vidējo šķiru priekšstāvji Ar. sauc par politiju. Tā ka vidus šķira sastāv ká no oligarchiskiem, tā arī no demokratiskiem elementiem, tad vidus šķiras priekšstāvniecība pietiekoši garantē pārējo pilsoņu šķiru līdzdalību valdīšanā resp. viņu intrešu aizstāvēšanu. Bet politija

dzīvē ļoti reti sastopama, tādēļ, ka pirmkārt nevienā valstī nav pietiekoši vidus šķiras, kura varētu cīnīties uz divām pusēm; otrkārt tādēļ, ka bagātie un nabagie reti kad iziet uz kompromisu, bet pa lielākai daļai centīsies galīgi viens otru pārvarēt. Analizēdams dažādas valdības formas viņš aizrāda uz galveno politisko revoluciju cēloņiem un paskaidro no kā atkarīgs dažādo valdības formu stiprums un pastāvība. Katra valsts iekārta, saka Ar., noteic zinamu likumīgu daļu vienādības un arī likumīgu daļu nevienādības jeb nevienlīdzības. Ja šie svarīgie elementi tiek nepareizi izdalīti pilsoņu starpā, tad bez šaubām sagaidama revolucija. No vienas puses raugoties, politiskā vienādība pieder visiem pilsoņiem, bet raugoties no otras puses starp pilsoņiem pastāv nopelnu un gara spēju nevienādība, kas noved pie pilsoņu sabiedriskā stāvokļa nevienādības. Ja nu tādi, saka Ar., kuriem vajadzētu būt vienādiem top nevienādi, uni arī tie, kuriem jābūt nevienādiem top vienādi, tad revolucija neizbēgama Katras valdības īstais princips ir pilsoņu vienlīdzība un valdības formas, citas vairāk, citas mazāk, ir šī principa iztulkošanas veidi. Politiskās revolucijas ir dažādi vairāk, vai mazāk piemēroti protesti pret šī principa aizsargāšanu. Tādi tad ir Ar. etiskie un politiskie uzskati.

Pēc Aristotela grieķu filozofijā iestājās denacionalizacijas laikmets, kam par tuvāku iemeslu bij Maķedonijas ķeizaru Filipa un Aleksandra iekarojumi. Līdz šim jēdziens par grieķu valsti sakrita ar jēdzienu par grieķu pilsētu. Visi kulturas ieguvumi tad palika grieķu tautā. Maķedonijas Filips noārdija grieķu valstis-pilsētas un deva triecienu grieķu politiskai nošķirtībai. Viņa dēls Aleksandrs, apvienodams grieķu nacionalos spēkus cīņai pret barbariem iekaroja pus pasaules un izplātija tur grieķu kulturu. Nākdami sakaros ar svešām tautām, grieķi sāka atteikties no saviem šovinistiskajiem uzskatiem un tādā kārtā tiek cilvēkos sagatavota apziņa par visu cilvēku vienādību un radniecību. Līdz ar to maiņās uzskati par valsti. Agrāko valstu-pilsētu vietā stājas plaša politiska savienība, kura aptver ne tikai pilsētas, bet daudzas tautas un valodas. Caur tādu valsts ideju palašināšanos sabiedrībā rodas vienaldzība pret politiku. Arī valsts mazāk intresējas par pilsoņu patriotismu, kā agrāk, kad valsts bij grieķu pilsēta un viņas pilsoņi vienas tautības un valodas. Pilsoņi vairs neņem daļību valsts politiskā dzīvē un atrod savu dzīves mērķi personīgās intresēs. Personīgās intreses rada kosmopolitismu un tas ir pilnīgi saprotami, jo cilvēkiem, kuriem svešas nacionalās intreses tēvija ir tur, kur tiem labi klājas. Līdz ar to pamazām samazinājas grieķu filozofijas lielā nozīme un svars valsts dzīvē.

Politiskā vara un arī filozofija sāk iesakņoties un attīstīties senajā Romas valstī. Tomēr romiešu filozofija neatrodam oriģinelas mācības, bet gan pa leilākai daļai piesavinātas no seno grieķu filozofiem, kuras lielākā, vai mazākā mērā pārgrozīja. Neskatoties uz to romiešu filozofi ienesa arī kaut ko jaunu. Mūs pamudina ar seno romiešu filozofiju iepazīties viens apstāklis. Senajā Romā tika likti pirmie stiprie pamati tiesību zinātnēm, pie kam šie pamata principi stāv visciešākā sakarā ar tā laika romiešu filozofu mācībām. Aiz šā iemesla mums jāiepazīstas ar nedaudzām romiešu filozofu mācībām, jo viņu iespaids uz romiešu tiesībām nenoliedzams.

Vispirms apskatīsim stoicismu, kurš kā zinams atstāja vislielāko iespaidu uz romiešu juristiem. Stoiķu mācības nodibinātājs ir grieķu filozofs ZENONS. Viņš nodibināja Atenās savu skolu, kur sludināja savu mācību. No Grieķijas šī mācība pārnāca uz Romu, kur tā atrada auglīgu zemi. Te viņa pilnīgi attīstījās un ieguva daudz piekritējus visos romiešu pilsoņu slāņos un var teikt, ka lielākā inteliģences daļa bij stoicisma piekritēji. Tā tad bez šaubām arī romiešu juristi bij stoiķi. Grieķu filozofi Platons un Aristotels sludināja dualismu. Platons atzina divas pasaules; ideju un ārējo. Aristotels dualismu sludināja škirdams materiju no formas. Stoiķi tādas dalīšanas un škirošanas neatzīst. Viņi stādījās visu esošo sev priekšā kā kaut ko veselu, nedalītu, kā vienu vienīgu dabu, kura savās parādībās padota vispārīgiem likumiem. Visa esošā pamats, māca stoiķi, ir materija, kurai piemīt radošs spēks. Šo spēku viņi salīdzina ar radošo prātu. No materijas nedalamais spēks ir dievs, kurš visu no sevis radījis un visu valda. Dievs ir visa esošā likums. Viņš ir dabas parādību un cilvēku likums, gudrības sturs, filozofijas priekšmets, tikumības mēraukla un fiziskais, etiskais un loģiskais likums. Pasaule mūžīgi paliek sevīm līdzīga un likumi, kuri noteic viņas iekārtu, nekad nemainās. Viss viņā ir no mūžības paredzēts un iepriekš noteikts, viss viņā notiek likumveidīgi, mērķim piemēroti, saprātīgi un skaisti. Augstāko vietu pasaulē ieņem cilvēks, kura dvēsele ir daļiņa no dieviškā uguns. Bet arī cilvēki padoti saprātīgās dabas vispārīgiem likumiem, tādēļ etikas pamatprasība ir dzīvot saskaņā ar dabu. Etikas normas viņi pielīdzina dabas likumiem, bet dabas likums ir atmest kaitīgo un dzīties pēc derīgā, jo katra dzīva radījuma pamatdziņa ir sevi uzturēt. Zinamas dziņas pēc derīgā novērojamas jau pie stādiem, augstākas pie kustoņiem, kuri jau apbalvoti ar jūtām, bet cilvēkam bez tam ir vēl prāts. Dzīvot piemēroti dabai nozīmē dzīvot saskaņā ar prātu, jo prāts ir dabas dziņu regulators. Ja cilvēks klausītu tikai neprātīgām dziņām, tad tā būtu neprāta dzīve. Padoties dabas likumiem ir tikums un kas izkopis sevī šo tikumu, ir gudrs. Pārējie visi ir neprātīgi. Katrs, kas savu dzīvi iekārto saskaņā ar dabas likumiem, ir līdzīgs dieviem un kā tāds neatkarīgs no ārējiem apstākļiem, pret kuriem viņš izturas vienaldzīgi, apatiski. Šī gudrā cilvēka apatija ir brīva no visām ciešanām un bailēm, no vēlēšanām un priekiem. Visi šie afekti ir neprātīgi. Ciešanas dibinā-

jas uz neprātīgu spriedumu par tagadni, bailes ir neprātīgs spriedums par nākotni, vēlēšanās ir neprātīga tieksme pēc ārējiem labumiem, bet prieks neprātīga līelīšanās ar šiem labumiem. Arī gudrs vaļ dzīvot trūkumā, bet viņš no tā necieš, jo neuzskata to par ļaunumu. Gudrais savā dzīvē tiecas pēc labuma, bet īstais labums ir tikums, kurš stāv saskaņā ar dabu un viņas likumiem.Šis katra tikums ir augstākais un arī vienīgais labums. Šis tikums, pēc stoiķu domām sagādā pilnīgu labumu tam, kam viņš piemīt, neatkarīgi no ārējiem apstākļiem. Atzīdami individu par daļu no dabas un nenošķirdami un neatdalīdato no viņas un prasīdami, lai individs padodas dabas likumiem, stoiķi ar to stipri vājināja sabiedriskos uzskatus, ka cilvēks padots valstij. Stoiķi mācīja, ka visi cilvēki īstenībā ir vienādi. Nacionalā un šķiru starpība viņiem vienaldzīga. Visi cilvēki patiesībā ir radi un pat vērgā mums jācienī cilvēks. Tādēļ stoiķi katru cilvēku iedomājas ne tikai par noteiktas valsts pilsoni, bet par visas pasaules pilsoni. SENEKA aizrāda, ka ir divas valstis: viena, pie kuŗas mēs piederam pēc dzimšanas un otra, kuŗa sevī aptver visus cilvēkus un dievus. Šo pēdējo viņš atzina par savu tēvīju un par viņas valdniekiem skaitīja dievus. Šie uzskati noveda stoiķus pie slēdziena, ka cilvēks jāatsvabina no padotības valstij. Tas noveda pie individualisma un kosmopolitisma sludināšans un patiesībā stoiķi ir pirmie kosmopolitisma sludinātāji. Pēc vēsturnieka PLUTARCHA ziņām ZENONS ir sapņojis par visas pasaules valsti. Visi stoiķi ir kosmopolitiķi un viņi domā, ka visas būtnes ir vienas saimes locekļi un atsevišķas daļas no viena un tā paša organsima. Prāts ir netikai cilvēkā, bet visā dabā un pasaulē. Uz šī pamata stoiķi dibināja savu etikas galveno normu: "Dzīvo saskaņā ar dabu un lai tava dzīve sakūst ar visu pasauli". Stoiķi ir pirmie, kas sludināja dabiskās tiesības un aizrādīja uz tiesību ideju, kuŗa piemīt katram cilvēkam, neatkarīgi no viņa piederības pie zinamas valsts, vai reliģijas. Šo savu mācību viņi pamato uz saprātīgas būtnes īpašībām. Filozofi mums māca, saka stoiķi, ka visiem cilvēkiem ir prāts ir nerakstītais likums, par kuŗu runā jau Sokrats. Viņš dzimst līdz ar mums un ir mūsos un ir vienāds Atenās un Romā. No šī likuma attīstas tiesības. Ar vārdu sakot tiesības ir visas pasaules prāts. Šis prāts ir augstāks par likumdošanu, jo pēdējā tiesības nerada, bet tikai uzliek tām savu sankciju. Šo mācību lika par pamatu romiešu tiesībām, jo visi lielie romiešu juristi bij stoiķi. Visi viņi saprot zem dabiskajām tiesībām tās normas, kuŗas radījis cilvēka dabiskais prāts. Pamatodamies uz dabiskajām tiesībām un katra cilvēka personas vērtību, stoiķi uzstājas pret vērdzību un tiraniju, lai tā būtu pilsoniska, vai politiska. Vērdzība un pirkšana-pārdošana rada kaŗu. Vērgu īpašnieku tiesības ir ļaunas. Vēl noteiktāki izsakās stoiķis EPIKTETS, uzstādamies pret Aristoteli, kuŗš vērdzību atzina. Epiktets saka, ka par dabisku vērgu var būt tikai tas, kam nav saprāta un gribas, bet tas attiecinams tikai uz dzīvniekiem, bet ne uz cilvēkiem. Ja ēzelim būtu prāts un griba, tad viņš būtu mums līdzīgs un varētu atteikties no kalpības. Mēs nedrīkstam citiem novēlēt to, ko paši sev nevēlamies. Ar vārdu sakot stoiķi par pamatu savām mācībām liek ne vēsturiskus, mistiskus, vai reliģiskus principus, bet cilvēku dabu, kuŗa pēc viņu uzskatiem ir rets dārgums. Cilvēks priekš cilvēka ir kaut kas svēts. Ievērojams ir tas, ka stoiķu mācībā redzam individualisma un universalisma apvienojumu un ka savā socialā teorijā viņi no individa pāriet uz visplašāko sabiedrību. Stoiķu ideals ir vispasaules pilsonība, visu cilvēku brālība un nacionalo un šķiru starpību izskaušana no sabiedrības. Šī viņu mācība atstāja dziļu iespaidu uz seno romiešu dzīves un pasaules uzskatiem un viņas pēdas manamas romiešu tiesībās.

Sakarā ar sacīto mums jāapstājas pie romiešu filozofa, rakstnieka un politiska darbinieka CICERONA, kuŗš lielā mērā propogandēja un popularizēja stoicismu un kuŗš bij pirmais, kas sāka tiesības aplūkot no filozofiskā viedokļa. Savā dialogā "De legibus" Cicerons saka: "Ja mēs novērojam cilvēku savstarpējās attiecības, ka cilvēki radīti priekš taisnības un tiesības noteiktas no pašas dabas. Acīm redzot mēs esam radīti priekš biedrošanās un taisnības, jo nekur mēs neredzam tādu līdzību, ka starp cilvēkiem, starp viņu ļaunām un labām īpašībām. Kam no dabas ir dots taisns prāts, tam ir taisnības un netaisnības mērs un šis mērs ir dots gandrīz gadu simteni agrāk,kā valsts cēlusies un izdoti rakstītie likumi. Būtu ļoti muļķīgi skaitīt par taisnīgu to, kas atrodas tagadējos likumos un noteikumos. Bet tomēr ir tādas tiesības, kas regulē cilvēku biedrošanos. Bez tam tiesības un viss taisnīgais ir pats par sevi vēlams un nevis kāda labuma pēc radīts. Tādēļ būtu augstākā mērā netaisni prasīt atlīdzību par taisnību. Tā tad jāatzīst līdz ar griekiem, turpina Cic., ka likums nav cilvēku izdomājums, ne arī pašas tautas noteikums, bet kaut kas mūžīgs, kas ar gudrām pavēlēm un aizliegumiem valda pasauli."Savus uzskatus par tiesību būtību viņš izsaka formulā: "Kur nav taisnības, tur nevar būt arī tiesību." Kas attiecas uz valsti, tās iekārtu un formām, tad viņa domas ir sekošas:"Valsts ir tautas lieta, bet par tautu nevar skaitīt katru cilvēku kopojumu, bet tikai tādu, kuŗš saistīts ar kopējām tiesībām un kopējiem labumiem. Pie tam cilvēki apvienojušies sabiedrībā ne savas nevarības un nespēka dēļ. bet biedrošanās tieksmju dēļ. Par katras valsts labklājību rūpējas, vai nu viena persona - keizars, tad tā būs monarkija, vai arī vairākas izvēlētas personas, tad tā būs aristokratija, bet ja valda un rūpējas par sevi visa tauta, tad tā būs demokratija. Tomēr, turpina Cic., visas šīs valdības formas labākā gadījumā ir tikai ciešamas un panesamas, ja valdība viņās notiek uz tiesiskiem pamatiem. Bet vislabākā valdības forma ir sakausējums no visiem trim elementiem: monarkijas, aristokratijas

un demokratijas, jo ja valsts ir visas tautas lieta, tad viņas iekārtai vaig būt tādai, kāda atļauj visiem sabiedriskiem elementiem ņemt līdzdalību valdīšanā. Bet ja mums būtu jāizšķirās, kura no minētām trim formām ir labākā ņemot katru atsevišķi, tad pēc viņa domām labākā ir monarkija. Šīs domas viņš pastiprina ar piemēriem. Tā viņš aizrāda uz valdības kārtību pie dieviem,kur valda viens vienīgs dievs Ceuss. Tālāk viņš aizrāda uz cilvēka dvēseli, kur par tiekšēm valda prāts, tāpat arī uz privatu saimniecību, kuru vada viņas īpašnieks. Saņemot kopā visu sacīto par stoicisma iespaidu uz romiešu inteliģenci, mums jānāk pie slēdziena, ka stoicisms atradis ļoti auglīgu zemi.Stoicisma tikumības ideals bij ļoti piemērots romiešu rakstura pamatīpašībām. starp kurām jāatzīmē augstākā mērā attīstītā cienība pret kārtību un pienākumu. Bez tam vēl redzam kādā mērā stoicisms sekmē romiešu pasaules uzskatu maiņu un palīdz romiešu tiesībām nokratīt šauri nacionalo nokrāsu un izvērsties par vispār cilvēciskām tiesībām. Tas ir pilnīgi saprotams, jo kad sāka pieaugt Romas politiskā vara un kad Roma tapa par visas pasaules tirgus centru, kurā pulcējās citu tautu pilsoņi, kuru tiesības Romā bij jānodrošina, tad dzīve spieda mainīt romiešu nacionalos uzskatus un atzīt citus pilsoņus par sev līdzīgiem tiesiskā ziņā. Pie visa tā vēl stoicisms sludināja kosmopolitismu no filozofijas viedokļa. Tas spieda atzīt, ka cilvēks ir visas pasaules pilsonis un,ka visi cilvēki brāļi. Tā ka stoicisms iekaroja romiešu inteliģenci un juristus, tad pilnīgi saprotams tas, ka romiešu tiesības it kā cauraustas no kosmopolitisma iespaida. Tādā kārtā senajā Romā radās ideja par visu tautu vienību un vispasaules valsti zem Romas ķeizara varas. Bet ja ir vispasaules valsts, tad jābūt arī vispasaules tiesiskai iekārtai un visi cilvēki tā tad ir tiesību zubjekti, pie kam juridiskā aizsardzība attiecas uz visiem vienādi. Pēc šī uzskata tiesības ir augstākais dieviškīgais princips, kurš tiek realizēts valstī. Valsts tiek atzīta par dieviišku . Ķeizars, kā augstākās varas priekšstāvis zemes virsū, dieviškīgās valsts galva, tiek Romā dievināts, lai gan oficiali tikai pēc nāves tiek pievienots dieviem.Tas izvēršas Romā par ķeizaru kultu, kurā pavalstnieki izteic cienību pret ķeizaru kā augstāko cilvēcisko un dieviško varu. Neskatoties uz stoicisma lielo iespaidu uz romiešu juristiem, mēs tomēr neatrodam atsevišķus cilvēkus, kas nodarbotos ar tiesību pētīšanu. Šo kā redzam nav tiesību filozofijas un īpašas tiesību teorijas. Tomēr tiesību filozofijas elementus mēs pie romiešu juristiem atrodam. Kā tāds ir jēdziens par dabiskajām tiesībām, zem kura viņi saprot tiesisko un tikumisko idealu, kurš noteic valstu attīstības gaitu.Tiesību pamats ir mūžīgais prāts, kurš pret visiem ceļ vienas un tās pašas prasības. No dabiskām tiesībām romiešu juristi atšķir tautu tiesības - "ius gentium", kuram par pamatu ir kosmopolitisma princips un kuras attiecas uz ārzemniekiem. Romas pilsoņi padoti civil tiesībām - "ius civile". Romiešu juristi bij tais domās, ka bijuši zelta laiki, kad cilvēki savu darbību vadījuši tikai no viena vienīga likuma, t.i. no dabiskā prāta. Tad nēsot bijis ne atsevišķu ļaužu pķiru, ne socialu nevienādību, nebijis ne bagāto, ne nabago,ne kungu, ne vērgu. Pats par sevi saprotams, ka tad nevarēja būt runas ne par strīdiem, ne par kariem. Pastāvošās valstis un likumi cēlušies caur cilvēku atkrišanu no dabiskā stāvokļa un saķelšanos ciltīs un tautās. Tad zuduši šie zelta laiki un zudusi arī cerība uz viņu atgriešanos. Šai zelta laikmetī cilvēku sabiedrībā pastāvējušas vienīgi dabiskās tiesības. Tad valdījis miers un saticība uz vispārējo jeb dabisko likumu pamata. "Consensus" ir visu tiesību sākums. JUSTIANUS saka, ka tautas piekrišana ir vienīgais noteikums, pēc kura likums top par nepieciešami izpildāmu pienākumu.

Tagad pāriesim uz vidus laikiem. Tas laikmets, kuru parasti apzīmē par vidus laikiem atšķiras ar to, ka cilvēka darbība atrodas zem Kristus mācības iespaida. Kristus mācībā atrodam visus Platona un Aristotela filozofijas pamatprincipus, tikai jaunā tulkojumā. Mūs Kristus mācība intresē tikai tik daudz, cik lielu iespaidu viņa atstājusi uz kulturas cilvēka tiesisko apziņu un galvenā kārtā uz viņas pārveidošanos. Lai tās būtu skaidrāki redzams, tad paskatīsimies kādi ir kristīgo etikas un morales galvenie principi. Pirmo vietu starp visiem kristīgiem tikumiem ieņem mīlestība. "Ja man būtu praviešu dāvanas, kuras spēj visus noslēpumus izzināt, un ja man būtu ticība, kura spēj kalnus pārstatīt, bet ja man nebūtu mīlestības, tad man nebūtu itnekas. Ja es savu mantu izdalītu nabagiem un liktu sevi sadedzināt un ja man pie tam nebūtu mīlestības, tad tas nekam nederētu. Mīlestība ir pacietīga, labu darošā, viņa visam tic un padodas un visu panes." Tā saka svētais Augustins. Mīlestība ir gribas apgarota apņemšanās, bez kuras visi apzinīgā prāta akti nav itnekas. Tāda veida mīlestība tiek sludināta visiem kristīgiem kā galvenais pienākums. Šis mūsu pienākums mīlēt, kuru mums sludina Kristus mācība, satur sevī mācību, ka mīlestība pēc savas būtības ir brīva, jo viņa stāv mūsu varā. Ja nu esam noskaidrojuši kas ir mīlestība pēc kristianisma uzskatiem, tad mums vēl jānoskaidro jautājums kādā sakarā šis tikums stāv ar cilvēka laimi. Seno grieķu filozofi bij tanīs domās, ka augstākais labums, t.i. katra cilvēka dzīves mērķis ir aptvērt kā tikumu, tā laimi, pie tam tikumu viņi uzskata par tiešo un tuvāko laimes cēloni. Pēc stoiķu domām tikumīgs cilvēks ir arī laimīgs, jo tikums ir laime. Tagad apskatīsim ko domā par tikumu un laimi Kristus etika. Pēc Kristus mācības tikums ir mīlestība uz Dievu, bet laime pastāv pašā Dieva iegūšanā, kas uzskatama par algu dažā ziņā, kuru sniedz cilvēkiem dieviškā mīlestība. Dievu mīlēt nozīmē viņu iegūt un tīkt no viņa mīlētam, bet tāda iegūšana nav pilnīga, turpretīm mīlestība tie-

cas arvien pēc pilnīgas iegūšanas. Tapēc tikums pēc kristīgo domām ir tikai laimes sākums kuŗa netiek un nevar tikt aizsniegta šīs pasaules dzīvē. Ja pēc kristīgo domām augstākais tikums ir mīlestība, bet cilvēka laime pastāv Dieva iegūšanā, tad augstākā labuma t.i. laimes sasniegšana iespējama tikai pēc nāves. Tāda mācība vēl vairāk nekā stoicisms spēj iedvesi nicināšanu pret šīs pasaules dzīvi, pret pasaules labumiem un zemes laimi. Tāda nicināšana, neskatoties uz savu lieliskumu raugoties no etiskā viedokļa, glabā priekš cilvēku sabiedrības ļoti bīstamu dīgli. Uz šīs mācības pamata var nākt pie slēdziena, ka mūsu dzīves sabiedriskai, ekonomiskai un politiskai iekārtai nav nekādas nozīmes, jo mūsu dzimtene nav šīs zemes virsū. Kamēr šī kristianisma ideja pārvalda tikai atsevišķu cilvēku pasaules uzskatus, tikmēr viņa nav no svara sabiedrībai, bet tiklīdz viņa ieperinas tiesiskajos un politiskajos uzskatos, viņa top par ļoti bīstamu. Ja šī ideja top par plašākas sabiedrības uzskatu noteicēju, tad viegli var notikt, ka tiesiskie uzskati sabiedrībā zaudē savu nozīmi un tiek saraustītas tiesiskās attiecības starp cilvēkiem, kuŗām jāpastāv, ja gribam, lai šinī pasaulē nodibinātos labāka, pilnīgāka sabiedriskā iekārta. Tas bij sakams par kristianismu un par Kristus mācībā apslēpto ideju par šīs pasaules dzīves niecību, kuŗa zinamos apstākļos var apdraudēt normalu sabiedrības attīstības gaitu.

Tagad tuvāki apskatīsim kā kristianisms saprot brālību, vienlīdzību un brīvību. Pēc kristīgo domām mīlestība uz cilvēku nav šķirama no mīlsestības uz Dievu. Cilvēki top par brāļiem caur mīlestību uz savu kopīgo tēvu t.i. Dievu un tā tad šī brālība ir reliģiska. Tas pats sakams arī par vienlīdzību. Šī vienādība radīti, lai cilvēki vienādi varētu mīlēt Dievu un tikt no viņa mīlēti. Šī reliģiskā vienādība nedrīkst tikt sajaukta ar materialo un politisko vienlīdzību. Zem reliģiskās vienādības jāsaprot ne vienādību tiesībās, bet vienādību pienākumos pret Dievu. Tādēļ pie kristīgām tautām reliģiskā vienlīdzība bieži vien pastāv blakus dažādām sabiedriskaām nevienādībām, pie kam šis uzskats par reliģisko vienādību bij dažā ziņā par apmierinājumu pilsoniskas,vai politiskas nevienlīdzības panešanai. Tas pats sakams par brīvības principu kā to saprot kristianisms. Tā ka viss mīlestības skaistums un lieliskums pastāv tikumībā un tā ka tikumiskais labums ir brībi vēlēties, lai tikumiskā pilnība tiktu sasniegta, pie tam no visiem, tad tikumu jāuzskata par augstāko labumu. Tā domāja pirmie kristīgie. Viņi uzskatīja brīvību par augstāko labumu, par svētāko un neatsavinamo. Tie skaitīja reliģisku un tikumsiku brīvību par labu, kas padara cilvēku dzīvi par sevišķi vērtīgu, bet loģikas spriedums iet tālāk. Ja augstākais labums ir mīlestība, kuŗas būtība ir brīva, tad mīlestības prasība ir, lai katrs ievēro un cienī katra tuvākā brīvību tik tālu, cik viņa neaizskar citu brīvību. Tas ir pilnīgi loģiski un dibināti un var pilnīgi izvest no Kristus mācības, ka mīlestība ir brīvība. Šī brīvības cienīšana ir taisni tā, ko mūsu laiku filozofi saprot zem vārda "tiesības." Bet citādi uz to skatījās pirmie kristianisma filozofi. Viņi nepiegrieza vērību tiesību idejām, kuŗas aizsargā visu to, kas mums pieder. Viņi aizrādīja tikai uz mīlestības pienākumiem. Ar vārdu sakot viņi domāja tikai par moralisko un reliģisko brīvību, bet ne par pilsonisko un politisko, kuŗu gribēja izpētīt senie grieķi. Caur to tad notika, ka tiesību ideja atkal pilnīgi pazuda, lai gan izejot no kristianisma var tīri loģiskā ceļā nonākt pie tiesību idejas. Bet ir arī citi iemesli, kuŗi palīdzēja mīlestības idejai nomākt tiesību ideju. Ja no vienas puses raugoties . . . . . cilvēka brīvība kā mīlestības būtība atrod pie pirmajiem kristianisma filozofiem cieņu un patstāvību, tad no otras puses šī brīvība kā grēka un netikuma cēlonis radija arī neuzticību, jo viņi nespēja pacelties tik augstu, lai brīvību atzītu par mērķi. Viņi atzina to tikai par līdzekli, kuŗu izdevīgi izlietot arī ļauniem nolūkiem. Aiz šā iemesla brīvību atzina par līdzekli padotu augstākam labumam t.i. mīlestībai un kā tāda viņa varēja tikt upurēta šīs pēdējās labā. No visa teiktā redzam, ka cilvēka brīvība kā mīlestības būtība kristianismam bij jāatzīst par neaizskaramu un neatsavinamu un par tādu viņu arī atzina pirmie kristīgieņ. Bet brīvība, būdama par ļaunuma sākumu un dodama iespēju ļaunumam izplātīties, viņa turpmāk no romiešu-katoļu baznīcas netika atzīta par absoluti neaizskaramu. Un šis pēdējais uzskats paliek par dominējošo kristianisma etikā, jo kā jau mēs sacījām kristianisma filozofi nespēja pacelties tik augstu, lai atzītu brīvību par absoluti neaizskaramu, ja tikai viņa neaizskar citu brīvību un tiesības. Brīvība tika pilnīgi padota sabiedrības un personu reliģiskajiem . . . . . intresēm. Caur to brīvības neaizskaramības ideja un tiesību ideja tika apturētas savā attīstības gaitā. Kā mēs redzējām jēdziens par tiesībām gan saturēja šo brīvības neaizskaramības dīgli, bet kristianisma filozofu prātojums, ka brīvība ir ļaunuma sākums, nedeva iespēju šim dīglim attīstīties un galīgi to nomāca. Lai kristianisma etikas nozīme un iespaids uz etisko apziņu būtu saprotamāki, tad jāapskata kristiansima formula: "Dari citiem to, ko tu sev vēlies". Šī formula atzīst mūsu gribu par noteicēju mūsu attiecībās ar līdzcilvēkiem, tādēļ jaņem vērā vēl citi apstākļi. Ja es labprātīgi atsakos no savām tiesībām, tad no šī fakta nevar taisīt slēdzienu, ka man līdz ar to ir tiesība laupīt tiesības citiem. Ja es personīgi nevērtēju augstu savas tiesības brīvi domāt, rakstīt, runāt u.t.l., tad šis fakts nedod man tiesības laupīt citiem šīs tiesības. Tā tad te par mērauklu nevar būt katra griba, bet tikai vispārīga un taisnīga griba. Ja tā, tad mums jāzin iekš kā pastāv šī taisnā griba un mūsu brīvības robežas attiecībā ar līdzcilvēkiem, vai īsi runājot kādas ir mūsu tiesības un kādas ir citu tiesības. Kristianisma filozofi kā gi-

nam sniedz mums lielu idealu pienākumu teoriju, kuŗas augstākais princips ir mīlestība, bet viņu etika atstāj bez ievērības taisnības teoriju vārda šaurākā nozīmē. Šī individualo tiesību idejas trūkšana jo spilgti parādās šo pēdējo mācībā par vērdzību, pašaizsargāšanās tiesībām, ticības brīvību, īpašuma aizsardzību u.t.l. Raudzīsimies tuvāk no mūsu tiesiskā viedokļa. Visiem zināmas evanĝelija augstās pavēles atdot visas savas drēbes, pagriezt kreiso ausi, ja sit pa labo, priecāties par vaijāšanām un mīlēt savus vaijātājus. Ja tāda mīlestība pastāvētu, tad nevajadzētu tiesības aizsargāt, jo neviens viņas neaizskartu. Ja nu viņas tiek aizskartas, tad ceļas jautājums, vai nevajadzētu viņas aizstāvēt, vai arī izrādīt tikai mīlestības un žēlošanas jūtas. Šis jautājums izšķirts par labu mūsu pasivitatei, t.i. nepretoties ļaunumam un atteikties no pašaizsargāšanās. Sekojot šai mācībai tomēr lielā mērā tika piemērotas vaijāšans. Tam par piemēru ir vidus laiki, kad arī ieteica paciest netaisnību. Ja mēs tagad atzīstam, ka ir skaisti un dieviškīgi padevīgi panest netaisnību, tad tomēr mums nav tiesības uzspiest šos uzskatus visiem. Šis jautājums par pašaizsardzības tiesībām nav no kristianisma filozofiem izprasts, tādēļ viņi ieteic paklausīt valdībai, lai tā būtu kāda būdama. Kas zīmējas uz ticības brīvību, tad viņi to sākumā aizstāvēja, jo tā bij viņiem nepieciešama Kristus mācības izplātīšanai. Piemēram TERTULIANS saka, ka reliĝija ir vienīgā vieta, kur mājo brīvība, jo nevienu nevar piespiest pielūgt to, ko viņš negrib. Neviens cilvēks, viņš turpina, nevēlas sev piespiesta goda parādījuma, jo ir netaisni piespiest cilvēkus nest upurus pret viņu gribu. Tādi uzskati valdīja sākumā, bet kad kristīgā baznīca tapa diezgan stipra un brīvību viņai nevajdzēja priekš savavas nostiprināšanās, tad viņas priekšstāvji uzstājās pret brīvību. Lai paklausamies ko saka SVĒTAIS AUGUSTINS. No sākuma viņš saka: "Nevienu nevaig piespiest apmeklēt Kristus baznīcu, bet vajag pārliecināt ar vārdiem." Vēlāk, kādreiz redzēdams, ka kādas pilsētiņas iedzīvotāji tika ar varu kristīti, viņš sāka domāt, ka varas līdzekļi var būt derīgāki. Vēlāk viņš ar lielu dedzību sludināja, lai piespiež katru, kuŗu satiek, pievienoties Kristus baznīcai. Jautājumā par vērdzību krsitianisma moralisti stāvēja uz valstiskā viedokļa, bet ne uz dabsiko tiesību viedokļa. No reliĝiskā viedokļa gan Dieva priekšā nav ne vērgu, ne kungu, bet no valstiskā viedokla vērdzība ir likumīga. Uz šī viedokļa nostājas arī krsitianisma sludinātāju vairums un tam piekrita arī pirmie sludinātāji. Viņi uzsvēra, ka piesavināšanās radījusi privatās tiesības. Uz kāda pamata katrs valda par savu īpašumu, vai ne uz valsts tiesību pamata, viņi jautā. Pēc Dieva tiesībām visi radīti vienlīdzīgi un viena un tā pati zeme visus uztur, bet īpašumu radījušas cilvēku tiesības. Tikai uz cilvēku tiesību pamata var teikt, ka tas un tas pieder man. Cilvēku tiesības ir valsts tiesības, tādēļ, ka Dievs izdala tiesības cilvēkiem caur valdniekiem. Tā tad īpašuma tiesības nav pamatotas uz dabsikām tiesībām, bet uz valsts tiesībām. Vispār jāsaka, ka kristianisma filozofi redzēdami un atzīdami no reliĝiskā viedokļa pastāvošo sabiedrības un valsts iekārtu, nebūt nedomāja par to kā šo netaisnību še zemes virsū varētu novērst. Viņi nesaprot, ka varētu nodibināties tiesiska valsts šepat zemes virsū, kuŗā par visu valdītu taisnība. Tik daudz būtu sakāms par Kristus mācības iespaidu uz cilvēka tiesiskās apziņas attīstību. No sacītā mums jāatzīst, ka Kristus mācībai bij liela nozīme. Viņa atdalīja savrūp cilvēku tikumiskos pienākumus no viņu politiskajiem pienākumiem un caur to satricināja senatnes politisko mācību pamatus. Apskatot tuvāki vidus laiku valdošos uzskatus attiecībā uz politisko iekārtu, sabiedrību un atsevišķiem cilvēkiem, redzam ka šo uzskatu galvenā pazīme ir t.s. universalisms Kristīgā baznīca uzstādīja par savu mērķi cilvēka izglābšanu no ļaunā un izlietoja priekš tā visus līdzekļus. Viņi mācīja, ka netikai mūžīgā dzīve pēc nāves, bet arī šīs pasaules laime atkarājas no baznīcas. Cilvēku laimes kodolu baznīca grib nodibināt atņemot cilvēkam brīvību un ņemot cilvēku pilnīgi savā rīcībā, ko saskaņā ar viņu mācību, brīvība ir no velna un cilvēka tieksmes pēc tās grēcīgas.

Kā viens no lielākiem šīs mācības sludinātājiem atzīmējams SVĒTAIS AUGUSTĪNS. Viņš līdzīgi Sokratam novēršas no ārējās pasaules, bet piekeras tieši iekšējai dzīvei. "Es cenšos pazīt savu dvēseli un Dievu un vairāk nekā". Viņš arvien atgriežas pats pāe sevis, jo pašā cilvēkā ir patiesība, bet grūti viņu atrast. Kas paliek cilvēkā arvien stingri nemainīgs, tas ir iekšējās dzīves īstenība. Uz šo iekšējo pārdzīvojumu īstenību viņš dibina savus tālākos filozofiskos slēdzienus. Viņš saka, ka lai būtu iespēja šaubīties, tad vajag eksistet. Tālāk viņš atzīst, ka cilvēka būtnes serde meklējama viņa gribā. tādēļ viņš keras pie grūtā jautājuma atrisināšanas par gribas brīvību. Šinī jautājumā viņš kā kristianisma filozofs, atzīs 2 tezes: 1) viss atkarājas no Dieva; 2) kaut kas atkarājas arī no paša cilvēka. Šo 2 tezu saskaņošanā pastāv Aug. filozofijas mācība. No sākuma viņš nostājas vairāk par cilvēku gribas brīvību. Viņš dod priekšroku itkā otrai tezei un atzīst, itkā gandrīz viss atkarājas no paša cilvēka. Vēlāk viņš savus uzskatus maina. Lai gan viņš paliek pie sava pirmā slēdziena, ka gandrīz viss atkarājas no paša cilvēka, jo citādi nebūtu nozīmes Kristus mācībai, tomēr viņš augstākā vietā nostāda pirmo tezi, ka viss atkarājas no Dieva. Viņš saka, ka gribas brīvība visā viņas pilnībā piemita tikai Adamam. Pēc Adama cilvēkiem gan piemīt gribas brīvība, bet šī brīvība attiecas vienīgi pret cenšanos uz ļaunumu. Šais tieksmēs uz ļaunumu cilvēka griba ir brīva. Lai tā sakot neapgāztu Kristus mācību, viņš tālāk paskaidro, ka lai gan šī griba brīva uz ļaunu, tomēr viss atkarājas no Dieva žēlastī-

bas, kuŗa neizmērojama. Tā dod iespēju dzīvē pie sava darba vadīties no brīvas gribas un tāpat arī tikumiskā darbībā. Tā nāk vienīgi caur Dieva žēlastību. Patiesībā šī mācība par gribas brīvību pie Augustina paliek filozofiskā ziņā par neizšķirtu. To viņš pats atzīst. Arī viņš šo jautājumu neizšķir, lai gan viņš atzīstams par vienu no lielākiem kristianisma filozofiem, kuŗa mācība cīnījās pret to laiku grieķu un romiešu filozofijas aizstāvjiem, pie kam aizstāvēja Krsitus mācību gandrīz veselu gadu tūkstoti. Iekšējo pārdzīvojumu īstehība un neapšaubamība ir viņa filozofijas galvenai princips. Tālāk viņš dibina savus uzskatus uz pašaizliegšanos. Atteikties no visa cilvēcīgā, savaldīt savu garu un pazemoties līdz beidzamam, tas ir viņa mērķis. Visu pasauli viņš iedala 2 valstībās: 1) cilvēku valstība un 2) Dieva valstība. Pirmo viņš stāda nesalīdzināmi zemāk par otro. Tikai caur baznīcas vidūtājību taisnība un patiesība var nodibināties starp cilvēkiem. Tādēļ baznīcai vajag pilnīgi atdoties, jo tikai tādā ceļā var nākt pie Dieva atzīšanas. Arpus baznīcas nav taisnības, tādēļ valsts, kuŗā nav baznīcas neatšķiras no vienkāršas razbainieku bandas. Viņš pieved piemēru, ka kādreiz Maķedonijas Aleksandrs sagūstījis jūŗas laupītāju, kuŗš viņam pateicis: "Tu un es-mēs esam vienādi; starpība tikai tā, ka tevi sauc par ķeizaru un mani par laupītāju". Visas valstis cēlušās uz sistematiskas laupīšanas pamata. Baznīca radījusi Dieva valstību zemes virsū. Tādēļ. lai patiesība valdītu zemes virsū, tad valstij vajag sakust ar baznīcu, pie kam tikai baznīcai pieder neaprobežotas tiesības visus piespiest. Šie uzskati intresanti tai ziņā, ka no viņiem redzams kādā kārtā varēja Kristus mācība izvērsties par inkviziciju un kā varēja tieksmes pēc dieviškās pilnības izvērsties par tieksmēm pēc praktiskiem zemes labumiem un pasaules varas, pēc kuŗas centās romiešu katoļu baznīca.

Starp vēlakiem vidus laiku filozofiem, kuŗiem kādi nopelni tiesību filozofijas laukā, minams TOMS AKVINO. Viņš ir tipiskākais šolastiķu priekšstāvis. Savā darbā "Summa teologica" viņš apvieno vienā sistemā Aristotela filozofiju un Kristus mācību. Sekodams Aristotelam, viņš savu sistemu uzsāk ar jautājuma noskaidrošanu par cilvēka darbības mērķi. Viņš tāpat kā Ar. domā, ka cilvēka mērķis ir laimība. Bet kas gan cilvēkam var sniegt šo laimību? Ārējie labumi to nevar sniegt, jo būdami pārejoši viņi ir nepilnīgi. Tādēļ par gala mērķi var būt tikai mūžīgais, neatrodamais labums t.i. Dievs. Viņa sasniegšana dod īsto laimi, bet tas iespējams vienīgi caur prāta darbību. Tomēr pilnīga Dieva atzīšana ir pārāka par cilvēku prāta spējām un var tikt aizsniegta caur Dieva žēlastību. Mūsu gribas darbība atkarājas no tā, vai vadamies no prāta, vai jūtām. Tikai prāts rada vispārīgo labumu. Prātam jābūt par gribas darbības noteicēju. Tā ka katrs cēlons atkarājas no pirmcēloņa, tad arī cilvēka prāts dabūn savu nozīmi no gribas noteicēja t.i. dieviškā prāta, kuŗš ir mūžīgais, vispārīgais likums. Par likumu Akvino uzskata to, kas noteic saprātīgo iekārtu, kuŗa nepieciešama vispārīgam labumam. Saskaņa ar taisnību ir likums, bet netaisnība, vai novirzīšanās no taisnības ir grēks. Likumam padotas kā dabas parādības, tā arī cilvēki. Visus likumus viņš iedala cilvēku un Dieva likumos, pie kam tālāk viņš tos sadala vēl 2 daļās tā izšķirdams pavisam 4 likumus. Pirmais no tiem ir augstākais likums jeb mūžīgais Dieva prāts, kas valda par visu pasauli. Šis Dieva prāts atspoguļojas dabas parādībās kā viņas valdošā likumveidīgā kārtība, bet peimīt arī cilvēka dvēselei visiem saprotamu patiesību un dažādu dabisku tieksmju veidā. Šis dieviškā prāta atspoguļojums visā radībā ir tā saucamais dabīgais likums. Tomēr dabiskās tieksmes vien nespēj cilvēku novest pie tikumiskas pilnības, jo viņas ir dabiskā prāta atspoguļojums cilvēka dvēselē, bet cilvēka dvēsele nav pilnīga. Tādēļ vajadzīga vēl zināma disciplina. Lai šī pēdējā tiktu radītu un pastāvētu individu savstarpējās attiecībās, tad cilvēkiem jāizdod savi cilvēciski likumi, kuŗi piespiedu kārtā netikumīgos piespiež atturēties no ļauna darīšana. Neskatoties uz visu to, cilvēks tomēr nespēj ar saviem spēkiem sasniegt šo mērķi. Cilvēku likumi nespēj iznīdēt visu ļauno no pasaules, kam par iemeslu ir tas, ka prāta nepilnības dēļ viņu uzskati par labu un ļaunu ir ļoti dažādi. Lai visu to novērstu, tad pēc Akv. domām nepieciešami augstāki dieviški aizrādījumi, t.i. cilvēkiem būtu jāzin dieviškie likumi, kuŗus Dievs dara zinamus caur izredzētiem vidūtājiem, ka piem.: caur praviešiem, Kristu u.t.t. No cilvēkiem izdotie likumi resp. pozitivās tiesības var būt ļoti netaisnas, sevišķi ja tās izdo valdnieki personīgiem labumiem, vai ja tās runā pretīm vispārīgajam labumam, vai arī dieviškiem iestādījumie, ka piem. baznīcai. Tādi likumi nav izpildami. Savos uzskatos par īpašuma tiesībām, viņš pievienojas baznīcas tēviem un līdz ar viņiem domā, ka šis institūts nedibinās uz dabsikajām tiesībām, lai gan nerunā tām pretīm. Vērdzība turpretīm ir dabisko tiesību institūts, jo viņa dibinās uz abpusēju labumu t.i. kunga un vērga labumu. Viņš izsakās pret vārda brīvību. Ja valsts varas nesēji gluži pareizi nosoda blēžus un citus ļaundarus, tad būtu pareizāki, ka baznīca savus pretiniekus izstumtu, vai arī sodītu ar nāvi. "Slima avs jāizdzen no ganāma pulka un sapuvis loceklis jānogriež, lai tas nemaitātu miesu un nevestu to pazušanā". Akv. politiskie uzskati patapināti no Aristotela un pamatvilcienos ir liberali. Par tautas suverenitati viņš saka, ka pēdējās pazīme ir tiesības izdot likumus, pie kam šī tiesība pieder visai tautai, vai viņas priekšstāvim. Pie labas valdīšanas sistemas visiem pilsoņiem jāņem kaut kāda līdzdalība valdīšanā. Ja valdība ir netaisna, viņš turpina, tad pilsoņiem tiesības to gāst, ja vien $tas ir iespējama. Tiransika valdība ir netaisna, jo tā nedibinās uz vispārīga labuma, bet uz paša valdnieka labuma un tādas valdības gāšana nav sacelšanās. Par dumpinieku drīzāki var saukt pašu

tiranu. Šie uzskati, salīdzinot ar to laiku valdošiem uzsaktiem, ir jau lielā solis uz priekšu. Tālāk vēl būtu intresanti apstāties pie Akv. domām par to, vai kristīgajiem vajag paklausīt pasaulīgai varai. Šai jautājumā valdīja ļoti liela nenoteiktība un pa lielākai daļai domāja, ka kristīgais nav padots cilvēku likumiem, jo Kristus mācībā tādas domas var atrast. Tā domāja arī Sv.Augustīns, uzstādīdams prasības, lai valsts padotos baznīcas varai. Tomēr Akvino te ienes noteiktību un skaidrību. Ticība uz Kristu ir taisnības pamats un tādēļ viņa stiprina taisnības iekārtu, bet šī iekārta prasa, lai zemāk stāvošie padotos augstāk stāvošiem, jo citādi sabiedrības iekārta nevarētu pastāvēt. Aiz šī iemesla kristīgā ticība nevienu neatsvabina no paklausības pasaulīgai valsts varai. Kristus izpircis mūsu grēkus, bet nav atsvabinājis mūs no miesas nepilnībām; pasaulīgai varai padota miesa un nevis dvēsele. Kas attiecas uz gadījumiem, kad valsts varu lieto netaisni, tad pēc viņa domām cilvēkiem tiesības tādai varai neklausīt. Šie uzskati valda visus vidus laikus un spēlēja lielu lomu tiesiskajos uzskatos. Pēc Akv. domām renesanses laikmetā nav neviena ievērojama filozofa, kas būtu kaut ko jaunu ienesis tiesību zinātnē, vai arī darījis uz to kādu iespaidu ar savu mācību. Šai laikmetā tiesību filozofija gandrīz nemaz nenodarbina toreizējos juristus, kuŗi vienīgi čakli strādāja pie romiešu tiesību studēšanas. Šī laika juristi pieder pie 2 skolām t.s. glosatoriem un komentatoriem. Glosatoru darbība norisinās 13.g.s. pirmā pusē. Tieši pēc glosatoriem uzsāk savu darbību komentatori, kuŗi par savu uzdevumu uzskata romiešu tiesību iztulkošanu, izlietojot šolastiķu paņēmiemus. No glosatoriem minami Bulgarus, Martinus, Hugo Jakobus u.c.; no komentatoriem Bartolus, Baldus, Gratianus u.c. Viņus tuvāk neapskatīsim, lai gan viņi liek pamatu jaunāko laiku romiešu tiesību zinātnēm. Tāpat neapskatīsim renesanses laimetu, jo šai laikmetā tiesību filozofijas laukā nekas jauns nerodās, bet sabiedriskos uzskatos tika vilkti jauni ceļi no politisko darbinieku puses. Ja salīdzinam senatnes un vidus laiku uzskatus ar jauno laiku uzskatiem, tad atrodam ļoti lielu starpību. Senatnē un vidus laikos valdošā doma bij, ka priekš sabiedrības un valsts iekārtas uzlabošanas vajag censties nodibinot nelielu noslēgtu sabiedrību, vai arī vienu vienīgu ar rom.-katoļu baznīcu priekšgalā, vajag censties nodibināt noslēgtu pasauli. Šī uzskata galvenai priekšstāvis ir Sv. Augustīns. Jaunie laiki ienesa etikas un politikas laukos pāašākus uzskatus un brīvības - mūžīgi meklēt un tiekties, mūžīgi vest cīņu ar sevi apstākļiem. Tā ir jauno laiku devize. Bet kāds ir šo pastāvīgo tieksmju un mūžīgās meklēšanas gala mērķis? Tāda nav, jo galvenā nozīme nav šī mērķa aizsniegšanā, bet mūžīgās tieksmēs un meklēšanā pēc jauniem idealiem. Šīs prasības nesniedz noteiktas programas, bet atklāj plašas izredzes nākotnē. Viņi uzstāda par idealu cilvēku tieksmes, brālības, brīvības un vienlīdzības idejas. Šis mērķis stāv tālu nākotnē, bet viņš dzen uz priekšu cilvēces vēstures ratu un starp tautām nodibina biedrošanās saites. Tas nozīmē, ka minētais jauno laiku mērķis ir īstais.

Kā pirmais ceļa vilcējs politisko mācību laukā ir Florences valsts darbinieks MAKIAVELLI, kuŗš dzīvoja 1469.-1527. Viņa ideals ir Itālijas politiska atdzimšana zem vienas spēcīgas varas. Šis ideals attīstījās kā pretstats Itālijas haotiskam stāvoklim, kad nemitīgi plosījās savstarpējas cīņas, kas noveda līdz pilnīgam bezspēkam politiskā dzīvē. Bet arī ne praktiskās dzīves novērojumi vien, bet arī senās Romas valsts vēsture ir avots, no kuŗa viņš smeļas sev spēkus un cerības, ka pastāvošā iekārta var tikt grozīta. Tur viņš redz īsto paraugu valsts iekārtas uzlabošanai. Viņš brīnās ar kādu mīlestību tagad cenšas restavret senatnes skulpturas darbus, bet apbrīnojamiem varoņu darbiem neviens negrib pakaļ darīt un no tiem izvairas, tādēļ mūsu laikos no senatnes tikumiem nav ne vēsts. Tiklīdz rodās jautājums par valsts uzbūvi, tad nav atrodams neviens, ne ķeizars, ne pilsonis, kas ņemtu par piemēru senatnes piemērus. Makiavelli politiskie uzskati ir sekoši: Visas valstis nodibinātas, vai nu no vietējiem iedzīvotājiem, vai no ienācējiem jeb pirmo iekarotājiem. Vietējie iedzīvotāji parasti dibina valstis, lai sevi aizsargātu no ārienes; iekarotāji - lai ar to palīdzību padotu savai varai vietējos iedzīvotājus. No iekarotājiem nodibinātas valstis neiet uz priekšu savā attīstībā, tādēļ Mak. savu vērību piegriež tikai vietējo iedzīvotāju dibinātām valstīm. Starp šīm pēdējām novērojamas 3 valdības formas: 1) monarkija, 2) aristokratija un 3) demokratija. Šīs valdības formas, pēc viņa domām, izcēlušās gluži nejauši. Apvienodamies savā starpā, cilvēki izvēlējās no sava vidus pašu stiprāko, drošsirdīgāko un paklausīja tam kā pavēlniekam. Tā viņi nāca pie laba un ļauna atzīšanas. Viņi sāka izprast starpību starp ļaunu un labu, starp taisnu un netaisnu un viņos sāka rasties nemiers, ja redzēja, ka kāds dara ļaunu saviem labdariem. Redzēdami, ka cilvēks to tomēr var izdarīt un nereti bez dibināta iemesla, viņi nolēma izdot likumus un sodus likumu pārkāpējiem. Tādā kārtā radās jēdziens par taisnību. Ņemdami vērā taisnību, cilvēki tad arī izvēlas par valdnieku ne stiprāko, bet gudrāko un taisnīgāko. Bet ar laiku, ka valdniekus nevēl vairs paši pavalstnieki, bet viņu tiesības pāriet mantošanas kārtībā, rodās izvirtība un valdnieki sāk domāt, ka viņu uzdevums ir pārspēt visus citus greznībā un tamlīdzīgās īpašībās. Caur to viņi rada ienaidu pret sevi un top bailīgi. Caur šīm bailēm viņi top par tiraniem. Bet pret tiraniem drīzi vien ceļas sazvērestības, kuŗās piedalās krietnākie un drošsirdīgākie. No šie vadītais pūlis nogāž tiranus no troņa un nodibina aristokratisku valdīšanas formu. Atmīnēdamies bijušos tiranus, pūļa vadoņi no sākuma tur vērā vispārīgo labumu, bet viņu pēcnācēju laikā aristokratija bieži vien pārvēršas

par oligarchiju. Bet viņus piemeklē tāds pats liktenis, ka tiranus. Viņu valdību gāž un valda pati tauta, nodibināšana demokratisku valsts iekārtu. Bet arī šī iekārta ilgi nepastāv, jo rada izlaidību un pilsoņi no jauna spiesti dibināt monarkiju. Ja kāda valsts netop par kaimiņu valsts laupījumu. tad valdības formu maiņa turpināsies mūžīgi minētā kārtībā. Tā tad kā redzam no sacītā pareizas un nepareizas valdības formas ir nepilnīgas. Pareizās tādēļ, ka viņas nav pietiekoši stipras un pastāvīgas, bet nepareizās tādēļ, ka viņas pašas par sevi sliktas. Par labāko valdības formu viņš atzīst jauktu, jo monarkija, aristokratija un demokratija viena otru papildina un attur no nevēlamas darbības. Tā piemēram Romā konsuls un senats bij monarkijas un aristokratijas priekšstāvji, bet kad nodibināja valsts tribunu institutu, tad pievienoja arī demokratisko principu. Šī principu apvienošana piedeva Romas republikai zināmu pilnību, bet viņa tika sasniegta tikai pastāvīgu kildu dēļ starp senatu un tautu. Tā tad strīdi starp aristokratiju un tautu bij Romas brīvības pirmcēlonis. Kas šos uzskatus par, tas piegriež vairāk vērības kurnēšanai, ko rada šie strīdi, bet nevis viņu labumam. Ja gribētu radīt stipru tautu, tad nevajadzētu ļaut valdniekam valdīt pēc savas gribas. Valsts tad būtu jābūvē pēc Romas parauga, t.i. vajadzētu ~~vajadzētu~~ pielaist visplašāko iespēju izselties strīdēm un jukām. Tomēr atzīstot šādu cīņas brīvības nepieciešamību, Makiavelli atzīst, ka pašas valsts uzbūve ir vienas personas uzdevums. Tādēl nepieciešami, viņš saka, ka vienas personas griba radītu valsts iekārtu un vienas prāts noteiktu visas valsts iestādes. Tāpēc ja kādam rūp vispārējais labums, tad viņam vaig ar visiem spēkiem censties dabūt valsts varu savās rokās, un neviens saprātīgs cilvēks viņam nepārmetīs, ja viņš pie tā lieto arī dažreiz varas līdzekļus. Tikai tādi varas līdzekļi ir kaitīgi, kuri kaut ko maitā, bet ne izlabo. Tomēr lai gan valsts persona ir vienas personas uzdevums, valsts nekad nebūs stipra un pastāvīga, ja viņas iekārta paredz pastāvīgi tikai vienu valdnieku. Valsts iekārta būs laba tikai tad, kad par viņu rūpēsies tautas vairākums. Lai gan tautas masa nevar nodibināt kārtību uzskatu dažādības dēļ, tomēr pūlis ir gudrāks un pastāvīgāks kā viens atsevišķs valdnieks. Trūkumi, kuri piemīt pūlim, piemīt visiem cilvēkiem un it sevišķi valdniekiem. Ir jau vienalga, vai pūlis, vai atsevišķs cilvēks darbojas patvarīgi. Tauta var darboties tik pat saprātīgi kā valdnieks, ja viņas iekārta dibināta uz tiesiskiem pamatiem, turpretīm valdnieks, kurš neievēro darbības likumīgās robežas, darbojas arvien neprātīgāki par tautas masu. Valdīšanas lietas atkarājas no tā, cik lielā mērā ciena likumus. Ne par velti tautas balsi sauc par Dieva balsi un bieži vien tautas pareģojumi ir apbrīnojami pareizi kā no paša Dieva sludināti. Pie tam vēl jāpiezīmē, ka tauta savos spriedumos par valsts lietām reti kad kļūdās un no pretējām domām arvien izvēlas īstās un pareizās. Ja salīdzinam atsevišķu valdnieku un tautu, ja viņi abi darbojas uz likuma pamata, tad redzam, ka tauta stāv daudz augstāk par valdnieku. Bet ja arī salīdzinam viņus tanī gadījumā, ja viņu darbība nenorit uz likuma pamata, bet patvaļīgi, tad arī tauta retāk kļūdas nekā atsevišķs valdnieks un tautas kļūdas ir mazākas par atsevišķa valdnieka kļūdām. Tas izskaidrojams ar to, ka tautu vieglāki pierunāt un atgriezt uz pareizā ceļa kā valdnieku. Ja tauta sāk rīkoties patvaļīgi, tad nav jābaidās no tā ko viņa izdarīs patlaban, bet gan no tā, kas varētu notikt nākotnē, ja jūgs novedīs pie tiranijas. Ja vispārīgie uzskati par tautas spējām attiecībā uz valdību ir nelabvēlīgāki, tad tas pēc Mak. domām izskaidrojams ar to, ka par tautu var runāt ļauni cik tik vien patīk no soda nebaidoties, bet par valdnieku to nevar darīt. No sacītā redzam, ka Mak. ir noteikts republikaniets un viņa simpatijas piedr tautas valdībai, bet viņš atzīst arī izņēmumus: 1) kad vajag dibināt jaunu valsts iekārtu un 2) kad pastāvošie politiskie tikumi izvirtuši, caur ko valsts iekārta apdraudēta. Šais gadījumos priekš tautas der tikai monarkija un ceļš uz republiku ved caur monarkiju. Kā jārīkojas valdniekam-monarcham, viņš apskata traktatā "Knazs", kurā viņš sniedz valdniekam veselu rindu aizrādījumu. Līdzekļi ar kādiem valdnieks sasniedz savu mērķi, Mak. neintresē. Par galveno principu politikā viņš atzīst mīlestības iedvešanu tautā pret sevi. Pavalstnieku labvēlība ir stiprākais cietoksnis katram valdniekam, bet ja valdnieks ieguvis pabalstnieku mīlestību, tad viņam jāparāda pēdējiem uzticība, pie kam šai uzticībai vajag būtu pilnīgai. Neuzticība rada neieredzēšanu, bet pēdējā ir par cēloni sazvērestībām. Tomēr ar mīlestību vien valdnieka vara nevar pastāvēt. Tādēl pret ļauniem cilvēkiem jābūt gatavam zobenam, kuru vajag lietot vajadzības brīdī bez žēlastības. Makiavelli pielaiž, ka valdnieks ir cietsirdīgs, nekautrējas no krāpšanas, valda ar nežēlību. Viņš atzīst, ka valdnieks nevar noturēties pie varas ar likumīgiem līdzekļiem vien. Vjadzīga arī viltība un uzmanība. Valdniekam vajag būt stipram kā lauvai un viltīgam kā lapsai. Dotais vārds jātur tikai tad, ja tas ir izdevīgi. Viņam jārīkojas dažreiz pret žēlsirdību un pat reliģiju. Vajag izlikties par godīgu un tikumīgu-lielās ļaužu masas tam noticēs, jo viņas spriež par cilvēku no ārienes, bet gudro domas būs mazākuma domas un nebūs no svara. Valdnieki, kuri rīkojušies ar viltu, arvien ņēmuši pārsvara. Visus šos padomus Mak. ceļ priekšā ar cinisku valsirdību, bet būtu nepareizi, ka viņš šos padomus rekomandētu pilsoņiem. Visu sacīto jāņem vērā tikai politikas laukā, uz kuru morales likumi nav attiecinami. Šos uzskatus viņš ilustrē ar piemēriem no dzīves. Tā piemēram Cezara Bordžia darbību, kurš ar viltu un slepkavībām nodibināja savu varu, viņš uzskata par idealu. Šie politiskās darbības paņēmieni nav no viņa paša izdomāti; viņus izlietoja tā laika valdnieki, kad bij zudusi ticība tikumiskiem principiem. Tādi ir Mak. politiskie uzskati,

kuŗus viņš kā mantojumu atstāj atdzimšanas laikmetam. Par uzskatiem jāsaka,ka viņi nesastāda pabeigtas teorijas, bet viņiem ir visiem redzamas pretrunas.Tā no vienas puses raugoties Mak. uzskata par galveno, nepieciešamo noteikumu, lai valsts varētu attīstīties par spēcīgu un varenu, dažādu valstī atrodošos elementu cīņas atzīšanu par likumīgu. Bet no otras puses valsts uzbūvi viņš atzīst par vienas personas uzdevumu.)

Šo nesaskaņu izlabo kā pirmais BODENS, kuŗš dzīvoja 1530.-96.g. Bodena literariskā darbība sakrita ar reliģisko cīņu laikmetu, kuŗu rezultats bij karāļa varas vājināšanās un feodaļu nostiprināšanās. Tas apdraudēja valsts patstāvību un saprātīgie meklēja līdzekļus kā palīdzēt valstij un nostiprināt valsts varu, lai caur to veicinātu vispārīgo labklājību. Arī Bodens meklēja izeju un nāca pie slēdziena, ka valsts labklājība var zelt tikai tad, ja valstī atzīst ticības brīvību, kuŗu var nodrošināt tikai spēcīga karāļa vara. Galvenais valsts pamats, pēc viņa domām, ir ģimene, kuŗa nav nekas cits, ka valsts mazos apmēros. Tādēļ ģimenes un valsts definicija ir viena un tā pati. Viņš saka, ka ģimene ir vairāku ar kopīgām intresem saistītu personu apvienojums zem taisnīgas ģimenes galvas varas. Kamēr valstī pastāv pareizas ģimenes, tikmēr valsts ir stipra, kuŗa ir šo ģimeņu apvienojums. Ģimenes galvas vara ir absoluta; viņa pilnīgā rīcībā atrodas kā sieva, tā bērni, vērgi un manta, bet pats viņš padots valsts varai kā augstākai autoritatei. Monarcha vara valstī līdzinās tēva varai ģimenē. Valsts ir daudzu ar kopīgām intresem saistītu ģimeņu apvienojums zem vienas taisna augstākās varas. Šo valsts varas taisnīguma pazīmi Bodens uzrāda, lai varētu atšķirt valsti no razbainieku bandas. Politiskais ideals, kuŗu Bodens sludināja bij laicīga tiesiska valsts, kuŗu viņš stādīja pretīm vidus laiku valstij, kas bij pilnīgi padota katoļu baznīcas varai. Šīs valsts pirmā savādība bij tā, ka viņu apzīmēja par laicīgu valsti, kas nozīmē,ka šī valsts neatkarīga no toreizējās valdošās baznīcas varas, kuŗa spieda vidus laiku valstis pabalstīt tikai vienu reliģiju un nospiest visas pārējās, kuŗa spieda iejaukties katra cilvēka individuelā dzīvē, kuŗu jānosaka katram pašam. Šī prasība viegli saprotam un izriet no apstākļiem, kādos atradās valsts tai laikā, kad visur plosījās cīņas, kas vājināja valsts varu. Otra šīs jaunās valsts savādība bij tā, ka Bod. šīs valsts varu atzina par suverenu, par augstāko un neaprobežotu. Viņš aizrāda uz augstākās varas īpašībām, kuŗas pēc viņa domām ir šādas: pirmkārt šai varai vajag būt pastāvīgai, t.i. viņa nevar būt uz zinamu noteiktu laiku, bet viņai jābūt piešķirtai pilnīgā mērā, bez aprobežojumiem laika ziņā, viņa var uzglabāt savu augstākās varas nozīmi; otrkārt šai augstākai varai jābūt absolutai, t.i. viņa var būt ierobežota no dieviškiem un dabiskiem likumiem, bet viņai jāstāv augstāk par visiem cilvēku likumiem, jo viņa pati ir šo likumu vienīgais avots, pie tam viņa nav saistīta ne ar kādiem solījumiem, jo viņa var katrā laikā izmainīt no sevis izdotos likumus; treškārt šī augstākā valsts vara ir viena un pie tam nedalama, t.i. nav nekādu citu valsts organu, kuŗi stāvētu augstāk par viņu. Šis uzskats par suverenitati ir ļoti ievērojams, jo sakrīt ar daudzu juristu domām. Šinī jēdzienā izteiktas visas galvenās tādas valsts īpašības un viņas pārākums, salīdzinot ar vidus laiku valsti. Tā ka šīs pēdējās vara bij stipri dalīta, atrazdamies daudzo feodaļu rokās, tad viņa nespēja nodrošināt pavalstniekiem vienlīdzīgas tiesības- Tikai suverena vara spēj tās nodrošināt un izvest dzīvē. Zem suverenitates, neaprobežotības un pārākupar citām varām, valsts vara nav jāsaprot kā vienas personas vara. Šī vara var būt organizeta ļoti komplicetā kārtā; viņa var izteikties caur karāli,caur palatam un tautas referendumu u.c. Bet vienmēr šai varai vajag stāvēt augstāk un valdīt par citiem valsts organiem. Lai mēs skaidrāki redzētu šīs jaunās valsts pārākumu, ar viņas tiesisko iekārtu, tad mums viņa jāsalīdzina ar vidus laiku valsts feodalo iekārtu. Viņas galvenā pazīme, ka starp feodaļiem un suzerenu, ka arī daudzām korporacijām pastāvēja līgumi uz notiektu laiku. Aiz šī iemesla radās daudzi pienākumi un noteikumi uz noteiktu laiku. Bet lai nodibinātos vienādas tiesības, šī iekārta nebij izdevīga. Taisni šīs iekārtas rezultats bij atsevišķu personu tiesību nevienādība. Katrs centās ņemt tik daudz, cik viņš spēja. Personas stāvoklis pie tādas iekārtas atkarājās no tā, cik viņa spēdīga un pie kādas kārtas pieder. Vienā pusē bij privileģijas un monopoltiesības, bet otrā pusē pilnīgi beztiesisks stāvoklis. Tādas bij vidus laiku iekārtas sekas un lai tiktu no viņām valā, vajadzēja stiprināt valsts varu, lai varētu likvidet starpnieciskās instances un feodaļu varu un līdz ar to nodibinātu vlastī privato likumu vietā vispārīgus un vienādus likumus. Tāda vara varēja būt tikai suverena, kuŗa noliedz visas privileģijas. No teiktā redzam, ka suverenā vara uzstājās ne pret atsevišķu personu tiesībām, bet pret tiesisku stāvokli resp. nevienādību, privileģijām un monopoltiesībām.Šīs suverenās valsts būtība nepastāv iekš tam, lai viņa taptu visuspēcīga, bet gan lai būtu pietiekoši stipra, lai likvidetu starpnieciskās instances. Šai uzstādītai suverenitates idejai ir milzīgi liela nozīme tiesiskās valsts attīstības gaitā. Suverenitate ir socialo spēku apvienošanās uz vienādo tiesību pamata. Lai nodibinātos brīvības, vienlīdzības un likumības principi, cīņā ar pretējiem elementiem vajadzīga sevišķi stipra vara, bet kad šie pretājie spēki būtu salauzti, tad suverenā vara varētu pārvērsties par vienkāršu, pastāvīgu valsts zimbolu. Līdz ar to sāktos decentralizacijas un federacijas attīstības laikmets. Šo ideju attīstības gaitā suverenā valsts uzskatāma par lielu, etisku un vispārēju soli uz starptautisku sabiedrību, tas būtu ievērojams solis uz vispār cilvēcisku solidaritati. Bet kā jābūt organizētai šai varai, lai tā spētu izpildīt šo idealo uzdevumu un neuzstātos pret idejam, mas likstas

viņai par pamatu. Vēlākie politiskie rakstnieki nodarbojās ar šī jautājuma atrisināšanu un pūlējās noskaidrot principus, kuri varētu šo ideju izvest dzīvā. Sevišķi viņi grib noskaidrot valsts varas sadalīšanas un tautas priekšstāvniecības iekārtu. Bet Bodena laikā nebij piemērotu apstākļu šo ideju izvešanai. Viņa idejas jāatzīst par agrām un viņa mācību drīzi aizmirsa. Tikai 18.g.s. beigās viņas no jauna sāka apskatīt un apspriest politiskā literaturā.

Kā otrs tā laika valsts suverenitates idejas sludinātājs un suverenās varas iazstāvis ir angļu filozofs TOMS HOBBESS, kurš dzīvoja 1588.-1679.g. Hobess ir viens no spilgtākiem valsts absolutisma teoretiķiem. Savu mācību viņš uzsāk ar domām par avlsts izcelšanos. Viņš saka, ka cilvēki nav apvienojušies valstī dzīti no savstarpējām simpatijas jūtām. Viņi skatījušies uz valsti vienīgi kā līdzekli personīgu intrešu apmierināšanai. Ja cilvēki apvienojas savā starpā, saka Hobbess, tad viņi to dara ne aiz mīlestības viena pret otru, ne arī dzīti no dabiskām tieksmēm pēc kopošnās, bet gan aiz mīlestības pret sevi pašu. Cilvēks, būdams pēc dabas egosists, kopjas tikai ar tiem, no kuriem sagaidāms kāds labums. Kad cilvēki nav padoti nekādai varai, tad viņu starpā valda bailes, kam par cēloni ir cilvēka tieksmes pēc ļauna darīšanas. Katrs dzīvo pārliecībā, ka viss atļauts un uz katra soļa izceļas sadursmes, jo bieži vien pēc viena un tā paša ceēšas vairāki. Tādēļ draud dažādas briesmas no līdzcilvēkiem un dabīgi un saprātīgi tādā gadījumā nodrošināt savu pašuzturēšanos. Bet tā ka viss tas, kas nerunā pretīm veselam prātam tiek atzīts par pareizu, tad arī pašuzturēšanās tiek atzīta par tādu un līdz ar to viņa tiek uzskatīta par pamatu dabiskajām tiesībām. Bet kam ir tiesības uz zināmu mērķi, tam ir arī tiesības uz līdzekļiem šī mērķa sasniegšanai. Ja nu pašuzturēšanās ir katra galvenais mērķis un turklāt vēl uz dabīgo tiesību pamata, tad pats par sevi saprotams, ka cilvēkiem ir tiesības uz līdzekļiem, kādi vajadzīgi pašuzturēšanās cīņai, pie kam katrs spriež par līdzekļu derīgumu. Tas ir pilnīgi saprotams, jo dabiskajā stāvoklī visi cilvēki ir vienādi un neviens nevar spriest par otru. No sacītā var redzēt, ka cilvēkam ir dabiskas tiesības uz visu to, kas viņam vajadzīgs priekš pašuzturēšanās. Visiem ir tiesības uz visu. Bet šādas tiesības neatnes cilvēkam nekāda labuma, bet gan gluži otrādi-viņas noved pie visu kara pret visiem-"bellum omnium contra omnes". Bet tāds karš runā pretīm cilvēka dzīves pamatam-pašuzturēšanai. Ja cilvēks negrib iet bojā, bet sevi uzturēt, tad viņam jāatrod izeja no šī stāvokļa, kad visi karo pret visiem. Tāda izeja ir tikai viena-kara izbeigšana un miera nodibināšana. Uzturēt mieru, tas ir pirmais un galvenais dabas likums, no kura izriet visi citi sabiedriskās dzīves likumi. Bet kas tad darāms, lai varētu mieru uzturēt?$ Vispirms cilvēkiem ir jāaprobežo savas vēlēšanās. Viņi nevar sev prasīt neaprobežotas tiesības uz visu. Daļu no savām tiesībām viņiem jāatdod citiem. Hobbess domā, ka tas izdarāms tikai uz savstarpējās vienošanās jev savstarpēja līguma pamata. Tiklīdz tāds līgums noslēgts, viņš jāpilda, jo pretējā gadījumā mierīga kopdzīve nebūs iespējama. Tādēļ Hob. uzstāda otru dabas likumu: Līgums ir jāpilda. Pamatodamies uz mierīgas kopdzīves nepieciešamību, Hob. uzstāda un formulē visus citus juridiskos un etiskos likumus, kuriem par pamatu ir visiem zināms un skaidri saprotams noteikums: Nedari citiem tā, kā tu negribi lai citi tev darītu. Lai visi šie likumi tiktu nodrošināti, tad nepieciešami, ka nodibinās vara, kura stāvētu nomodā par likumu izpildīšanu un atturētu no mieru traucējošas darbības. Tādēļ nepieciešami, lai visi vienotos un savu personīgo gribu padotu vienai personai, vai sapulcei, kuras griba varētu tikt uzskatīta par visu gribu. Tā izceļas valsts kā savstarpēja līguma rezultats. Tas, kam visi padodas un paklausa, dabūn tiesības uz visu un tāds tā tad visu spēj. Kā dabiskā stāvoklī cilvēks nav atkarīgs no citiem, tā valstī valdnieks nav no citiem atkarīgs, jo viņas nodotas visa tiesības, kuras līdz valsts nodibināšanai piederēja atsevišķiem cilvēkiem. Tādēļ valdnieks nav padots valsts likumiem un pavalstnieki nevar stādīt viņam pretīm savas tiesības. Tā ka dabiskajā stāvoklī viss piederēja visiem, tad privatais īpašums ir valsts iestādījums un nevar valsts varu ierobežot. Valdnieka vara ir absoluta vārda pilnā nozīmē; viņš noteic kas ir taisns, kas ir netaisns u.t.t. Ar vārdu sakot viņš ir savu pavalstnieku pavēlnieks visplašākā nozīmē, jo viņš valda par to mantu un dzīvību. Viņš koncentrē valsti savās rokās un pats ir dzīva valsts. Hob. viņu sauc par mirstīgo Dievu-Leviatanu. Uz jautājumu, vai tauta, kura atteikusies no savām tiesībām, var no jauna šīs tiesības atpakaļ dabūt, viņš atbild, ka nekādā ziņā, jo tad valdnieka vara nebūtu absoluta. Tautas pašatteikšanās ir pilnīga un galīga uz visiem laikiem. Tā tad Hob. pilnīgi konsenkventi aizstāv valsts varas absolutismu. Viņš nepielaiž gadījumu, ka ja valsts vara no pilsoņa izdarīt kaut ko bezdodīgu, sabiedriskiem mērķiem pretīm runājošu, tad pilsonis varētu arī to neizpildīt, un tā tad visā visumā paliek konsenkvents līdz galam. Kas attiecas uz valdības formām, tad tādas ir trīs: monarķija, aristokratija un demokratija. Labākā no miņām ir monarķija, jo te valdnieks ir viens un tādēļ viņa un viņa tuvinieku intrešu apmierināšana prasa no valsts mazākus līdzekļus, kā tas būtu pie aristokratiskas, vai demokratiskas valsts iekārtas.×

Tagad apskatīsim viņa domas attiecībā uz sodu. Kā redzējām, viņš aizstāvēja valsts autoritates ideju, bet daudz mazāk vērības piegrieza atsevišķu individu tiesībām. Viņš uzskatīja sodu par spaidu līdzekli, ar kuru novērsams visu karš pret visiem. Viņš aizstāvēja domas, ka soda mērķis ir biedināt kā pašu noziedznieku, tā citus, bet nozieguma izlabošanu viņš uzskatīja par blakus mērķi. Sods uzliekams ne pagājušā, bet gan nākošā labā, jo no savara ir ne pagājušais ļaunums, bet nākošais labums."non malum praeteritum, sed bonum futurum".

Viņš bij pirmais, kas atšķīra politiku no tiesībām, kas bij labi un vēlami un ko prasīja pastāvošie likumi. Viņa politiskā teorija patiesībā sastāv no 2 atsveiškā, savā strpā nesaskanošām teorijām: 1) līguma teorija, pēc kuras valsts dibināta uz līguma pamata starp pavalstniekiem un valdnieku; 2) tautas pšaatteikšanās teorija, pēc kuras tauta atteicās no savām tiesībām uz visiem laikiem par labu valdniekam. Šai mācība otrā daļā viņš noārda to, ko pirmā uzcēlis. Daži vēlākie filozofi pieņēma Hob. līguma teoriju, bet iziedami no tās, nonāca pie brīvības atzīšanas.

Tālāk pariesim uz HUGO GROCIJA mācību. Holandietis Hugo Grocijs dzīvoja 1583.-1645.g. Viņu uzskata par racionalisma nodibinātāju tiesību filozofijā. Sava darbā "De jure belli ac pacis", viņš noskaidro jautājumu, vai tiesību idejas ir atrodamas dabā. Šinī nolūkā viņš pieved grieķu sofista Karneada uzskatus. Pēc Karneada domām pastāvošos likumus izdevuši cilvēki, lai tos izlietotu savām intresēm, tādēļ šie likumi mainās, saskaņā ar cilvēku intresēm. Viņi ir dažādi ne tikai pie dažādām tautām, bet dažādi pat pie vienas tautas dažādos laikos. Dabisko likumu pēc Karneada domām nemaz nav. Cilvēki vadās no sava labuma. Nav nekādas dabsikaās tiesības, kas atšķirtos no ..... tā, kas derīgs katram atsevišķam individam. Bet ja tāda būtu, tad tā ir neprātība un darboties saskaņā ar viņu nozīmētu darboties par ļaunu sev un savām intresem. Grocijs trupetīm atrod par neiespējamu salīdzināt cilvēkus ar dzīvniekiem. Pēc viņa domām cilvēki stāv augstāki par tiem un atšķiras daudz lielākā mērā viens no otra, ka dzīvnieki. Ir tādas īpašības, kas peimīt tikai vienīgi cilvēkiem. Pie tādām īpašībām pieder tieksmes uz biedrošanos, pie kam ne pēc vienkāršas apvienošanās, bet pēc mierīgas un saskaņā ar prāta prasībām organizetas kopdzīves. Lai viņš varētu apmierināt šīs tieksmes, tad viņš apbalvots ar divām, tikai viņam piemītošām spējām: ar spēju runāt un spēju darboties saskaņā ar vispārējiem prinicipiem. Šīs tieksmes pēc kopdzīves ir tiesību avots un tiesību pamats. Lai gan tiesības pastāvētu arī ja Dievs nebūtu, tomēr tā ka Dievs ir, tad Dievu viņš uzskata par otru tiesību avotu jeb par dievišķo tiesību pamatu. Dabsikās tiesības, pēc Grocija domām, uzskatāmas ne tikai par normu priekš cilvēkiem, bet arī par normu, kuŗai padota arī Dieva griba. Dabiskās tiesības obligatoriskas ne tādēļ, ka viņas ir no Dieva sankcionetas, bet tāpēc, ka viņas piemīt kā tādas katras saprātīgas būtnes dabai. Viņas nezaudētu savu spēku arī tad, ja Dieva nebūtu, jo Dievs nespēj izdarīt to, lai 2x2 būtu 5, tā tad nespēj dabiskās tiesības padarīt par neesošām. Tā ka viena no dabsiko tiesību pavēlēm skan, lai katrs izpilda doto solījumu, tad cilvēka griba caur savstaprpēju vienošanos var tapt par tiesību avotu. Tā ka par pamatu dievišķām tiesībām "ius divinum" un cilvēciskām tiesībām "ius humanum" ir griba, vienām Dieva, otrām cilvēku, tad abas šīs tiesību šķiras Gr. uzskata par līdzīgām un nosauc par patvaļīgām tiesībām - "ius voluntare". Kā tādas viņas strādā pretīm dabiskajām tiesībām, kuŗām par pamatu nav vis griba, bet cilvēku daba. Ņemot vērā šos tiesību cēloņus, Gr. nāk pie slēdziena, ka "ius voluntare" ir nepastāvīgas, bet dabiskās tiesības irpastāvīgas un nekad nemainās. Lai nodrošināti savas tiesības uz vispārīgo labumu, tad cilvēki apvienojas sabiedrībā. Jā šāda sabiedrība būtu pilnīga, ar augstāko varu priekšgalā, tad tā būtu valsts. Tādas pilnīgas sabiedrības jeb valsts uzstādītās tiesības Gr. sauc par civiltiesībām- "ius civile". Ja tiesības zīmējas uz plašāku cilvēku kopību, tad tās ir starptautiskās tiesības. Tā tad no valsts nodibinātām civiltiesībām par pamatu ir līgums, bet tā ka līguma izpildīšana ir viena no dabisko tiesību pavēlēm, tad caur to civiltiesībām tiek piešķirts likumīgs spēks. Par likumu izpildīšanu stāv nomadā valsts. Par augstākās valsts varas vispārīgo subjektu- "subiectum commune", Gr. uzskata visu tautu, bet līdz ar šo vispārīgo subjektu stāv vēl sevišķs subjekts-"subiectum proprium" t.i. katreizējās augstākās varas nesējs. Tas ir organs uz kuŗu pārnes tautas augstākās tiesības. Šo vispārīgio subjektu-"subiectum commune" Gr. salīdzina ar vispārīgo redzes subjektu t.i. ar visu cilvēka kermeni, bet "subiectum proprium" ar aci. Uz jautājumu, vai tauta var atteikties no līguma izpildīšanas, ja valdnieks pats viņu nepilda, viņš atbild ar "nē". Viņš izskaidro to šādi: Tauta var brīvi izvēlēties valdības formu bet ja viņa to izdarījusi, tad pilsoņiem jāpadodas augstākai valsts varai. Izņēmums ir tikai tad, ja valdnieks pārkāpj dievišķos un dabiskos likumus. Tad pavalstniekiem, saka Gr., ir tiesības pretoties viņa varai un rīcībai. Atzīmēsim Grocija domas attiecībā uz kriminaltiesībām. Jautājumā par sodu un sodīšanu, viņš pieturas pie subjektiva kriterija. Viņš vēlas, lai noziedzīgās darbības rezultats darītu iespaidu uz nodarīto zaudējumu atlīdzību, bet ne uz sodu. Noteicot sodu mums galvenā kārtā jāņem vērā darbības iekšējās puses. Mums jārēķinas ar motiviem, kas izsaukuši šo darbību kā arī ar tiem, kuŗi būtu varējuši no nozieguma atturēt. Jautājumā par soda piemērošanu konkretā gadījumā, Gr. spriež raugoties no lietderības viedokļa. Par soda mērķi viņš atzīst no- ..... noziedznieka izlabošanu, noziegumu samazināšanu nākotnē un sabiedrības aizsardzību. Neskatoties uz dažām nepilnībām, jautājumā par likumu izpildīšanu no valsts varas, Grocija mācība lika pamatu dabiskajām tiesībām, kuŗas izrādījās par spēcīgu faktoru politiskajā progresā.

Tagad pāriesim uz angļu filozofu DŽONU LOKU. Džons Loks dzīvoja 1632.-1704. Par izejas punktu savai tiesību filozofijai jeb tiesiskajiem uzskatiem, viņš ņēma cilvēku dabisko stāvokli. Šo pēdējo viņš uzskata par pilnīgu brīvības stāvokli. Katrs var darīt kas tam tīks, neprasīdams nevienam atļauju un būdams ne no viena neatkarīgs, bet tomēr ar noteikumu - palikt vienmēr dabisko likumu robežās. Šis dabiskais stāvoklis ir arī visu cilvāku vienlīdzības stāvoklis, kad visiem pieder vienādas un pēc sava satura vienas un tās pašas tiesības.

Nav jādomā, ka šajā dabsikajā stāvoklī starp cilvēkiem valdītu patvarība. Būdami brīvi, cilvēki nedrīskt ar savu rīcību kaitēt citiem, ne to veselībai, dzīvībai, mantai un brīvībai. Lai dabas likumus netraucētu, tad daba dod katram tiesības sodīt likuma pārkāpējus, ko citādi viņiem nebūtu nekādas nozīmes. Citi, šaubīdamies par minētā dabiskā stāvokļa patiesību jautā, kad un kur cilvēki dzīvojuši tādā dabiskā stāvoklī. Uz to Loks atbild, ka patstāvīgi un neatkarīgi valdnieki arī tagad atrodas viens pret otru dabiskā stāvoklī. Tāpat viņš saka, ka ja šveiciets satiks indianieti Amerikas mūža mežos, tad arī viņi atradīsies viens pret otru dabiskā stāvoklī. Bet tā ka dabiskā stāvoklī nav varas, kas izšķirtu cilvēku strīdus, bet katram ir tiesības sodīt pašam, tad tas neizbēgami noved pie kara. Lai varētu to novērst, cilvēki nodibina valsti. Cilvēku apvienošanās ģimenēs vēl nenodrošina mieru. Lai nodrošinātu mieru, katram jaatsakās no savām dabiskajām tiešībām, t.i. no tiesībām sodīt dabisko likumu pārkāpējus, un šī tiesība jānodod sabiedrībai, Sabiedrība izdod zināmus likumus un pilnvaro personas, kuras stāv nomodā par šo likumu izpildīšanu, izšķir visus strīdus un soda likumu pārkāpējus. Cilvēki pāriet no dabiskā stāvokļa valstiskā tikai tad, kad viņi iecel tiesnešus un valdniekus, pilnvarodami tos izšķirt visus strīdus un sodīt katru netaisnību. Tādā kārtā nodibinātas valsts vara nedrīkst būt absoluta, tādēļ ka absoluta vara nevar tikt saskaņota ar valsts iekārtu un nevar būt par iekārtas formu. Iemesls ir tas, ka katrs neaprobežots valdnieks tad atrastos dabiskā stāvoklī pret pavalstniekiem, jo sadursmes gadījumā starp valdnieku un pavalstniekiem nav tiesnešu. Valstī katrs padots likumiem bez izņēmuma un šim principam ir liela nozīme. Valstīs, kuru iekārta saskaņota ar šo principu, strīdus arvien izšķir kompetents tiesnesis. Šinī Loka uzskatā par valsts iekārtu jau skaidri nojaužama mūsu laiku mācība par tiesisku valsti. Tā ka dabiskā stāvoklī visi cilvēki brīvi, tad viņus var padot valstij tikai ar personīgu piekrišanu. Sabiedrība, kura nodibināta uz vienošanās pamata ir līdzīga ķermenim un darbojas saskaņā ar vairākuma gribu. Katrs organs tad kustas tādā virzienā, kādā to dzen darbojošais spēks, t.i. sabiedrības locekļu vairums resp. šī vairuma griba. ārpus šī noteikuma nav domājama valsts vienība. Tādēļ katra pienākums ir padoties vairākuma gribai, jo citādi katrs likums paliks bez nozīmes.Katrs, kas iestājas valstī uz līguma pamata, līdz ar to nodod visu savu varu, kas tam piederēja dabiskajā stāvoklī, valsts locekļu vairākumam. Tādēļ var droši sacīt, ka katras vlsts vienīgais likumīgais pamats ir visu brīvo pilsoņu labprātīga savas gribas nodošana vairākuma gribai. Pret tādas valsts nodibināšanos uz līguma pamata, viņš paredz divus iebildumus. Šī uzskata pretinieki vispirms var atsukties uz to, ka vēsture neuzrāda neviena piemēra, ka kāda valsts nodibināta uz līguma pamata. Otrkārt var aizrādīt, ka visi cilvēki piedzimsts kā zināmas valsts pavalstnieki un kā tādi viņi padoti pastāvošai valsts iekārtai un nedrīkst dibināt jaunu iekārtu. Pēc Loka domām attiecīgu vēsturisku norādījumu iztrūkšana nevar būt par pierādījumu,$ka nekad nav bijis dabiskā stāvokļa un sabiedrisko līgumu. Valsts pastāv, viņš saka, daudz agrāki kā vesturiskie avoti. Attiecībā uz otro iebildumu, ka visi piedzimst kā zināmas valsts pavalstnieki, tad viņš atzīst to par nepareizu, jo katrs cilvēks ar līgumu var saistīt tikai sevi, bet ne savus pēcnācējus, tādēļ senču pienākumi nav obligatoriski priekš viņu pēctečiem. Tā ka dabiskā stāvoklī cilvēka tiesības nav pietiekoši nodrošinātas, tad cilvēki tiecas apvienoties valstī, lai tādā kārtā vieglāki nodrošinātu savu dzīvību, brīvību un mantu,ko visu kopā ņemot L. sauc par īpašumu. Tiesības uz brīvību cilvēkiem iedzimtas, jo visi piedzimst$ vienlīdzīgi. Par pamatu īpašuma tiesībām ir personīgā darbība, ar kuru saistīta īpašuma iegūšana. L. mācības stiprākā puse ir mācība par īpašuma iegūšanu. Bet kāds tad ir princips,uz kura pamata sabiedrības loceklis top par privatīpašnieku. Līdz L. laikiem par tādu uzskatīja okupaciju un likumu. L. skatās no cita viedokļa un atzīst par pamatu tikai darbu. Tai laikā, kad zeme un dzīvnieki bij kopīgs īpašums, katram bij tiesības uz savu paša personu, katra personīgais roku darbs bij katra personīgā manta. Visa,ko cilvēks ar savu darbu un pūlēm iemantoja no dabas, piederēja viņam vienam. Ja darbs un pūles bij personīgas, tad nevienam nebij tiesības uz cita darba un pūlu augļiem. Tikai darbs rada zemes vērtību. Ar to L. jau aizrāda uz nākošo Adama Smita mācību. "Padomājiet", saka Loks,"kāda starpība starp lauku, kurš apsēts ar kviešiem, auzām, vai tabaku un tādu, kas nemaz nav apsēts. Visi pārliecināsies, ka darba rezultati ir lielākā daļa no tās vērtības, kura tiek no zemes izmantota. Es domāju, ka mans aprēķins būs ļoti mērens, ja saku, ka deviņas desmitās daļas no zemes augļiem ir darba rezultats. Caur savu darbu radītās lietas īpašnieks esmu es.Es varu tiekt, ka esmu radījis to, kas bez manis būtu nederīgs. Neapstrādātam laukam nav nekādas vērtības, bet viņš to dabūn no cilvēku pūlēm un darba. Īpašuma tiesības uz lauku pieder tikai tam, kas viņu apsējis." Nekstoties uz to viņš ierobežo īpašuma tiesības divejādā ziņā. Vispirms viņš uzsver, ka īpašniekam nav tiesības viņam piederošu lietu iznīcināt. Ja es piesavinos vairāk augļu kā varu pats apēst un ļauju daļai sapūt, tad esmu nelikumīgi piesavinājies sava tuvākā mantu, kuram viņas trūkst. Pēc L. domām ir tiesības atņemt zemi viņas valdītājam, ja viņš atsakās to apstrādāt. Tiesības iznīcināt savu privatīpašumu būtu tikai tad, ja lietu un mantu būtu neaprobežots daudzums. Bet ja viņu ir tikai noteikts daudzums, tad viņu iegūšana atļauta tikai tam, kas strādā un pūlas. Šis ir pirmais noteikums, ar kuru viņš ierobežo īpašuma tiesības. Otrs noteikums ar to pašu nolūku ir, ka ja mēs piesavinamies zināmus priekšmetus, tad mums jātstāj viņi

pietiekošā mērā arī priekš citiem. No sacītā redzam, ka tas pats princips, kas attaisno īpašuma tiesības t.i. darba brīvību ir reizē arī šo tiesību ierobežojums. Jo L. uzsver, ka ja pārkāps mērenības robežas un piesavināsies vairāk lietu, vai mantu, tad caur to paņems to, kas pieder citiem. Bet kādas tad ir šo īpašumu tiesību robežas? Šī jautājuma, ar kuru tik stipri nodarbojas mūsu dienās L. savā mācībā neatrisina. Tālāk viņš iztirzā jautājumu, vai cilvēki, apvienodamies sabiedrībā un nodibinādami valsti, nodod vairākumam visu savu varu un tiesības, vai tikai daļu no tām. Lai atbildētu uz to, viņš uzstāda vienu citu jautājumu, proti-kāds mērķis dzina cilvēkus uz pilsonisko un politisko apvienošanos? Viņš atbild, ka vienīgais mērķis ir dabisko tiesību nodrošināšana, garantija, bet nekādā ziņā viņu noliegšana un iznīcināšana caur atteikšanos no tām par labu valsts varas nesējam. Vienīgās tiesības no kurām cilvēki atsakās, apvienodamies valstī, ir tās, kuras nesakrīt ar sabiedrisko un valsts iekārtu. Pie tādām pieder dabsikajā stāvoklī ktram piemītošās tiesības personīgi sodīt dabsiko likumu pārkāpējus un dabisko tiesību traucētājus. Tas pilnīgi saprotama, jo ja katrs izlietotu šīs tiesības personīgi un būtu pats sev par tiesnesi, tad sabiedrība nonāktu savā pirmatnējā dabiskajā stāvoklī. Tā tad līguma slēdzēji nodot sabiedrībai tikai vienas tiesības un tās ir - sodīt likumu pārkāpējus. Tādu jēdzienu viņš liek par pamatu arī savai politiskās varas teorijai. Viņa uzskats ir, ka politiskā vara ir vienīgi tiesu vara. Šī oriģinalā teorija atkārtojas daudzās mūsu laiku mācībās. Šī tiesu vara pēc L. domām tiek sadalīta trijās daļās; likumdošanas vara, izpildu vara un konfederativā vara. Tā ka valsts galvenai uzdevums ir nodrošināt īpašuma tiesības un galvenais līdzeklis to sasniegt ir likumu izdošana, tad pirmais un galvenais likums ir tas, kas nosaka likumdošanas varu. Likumdošanas vara ir pirmā un pati svētākā valstī. Bet arī šī vara nav absoluta un patvaļīga, tādēļ, ka viņa būdama likumdevēja rokās nevar būt absolutaka par to varu, kas piederēja cilvēkiem dabiskajā stāvoklī, Bet mēs jau redzējām, ka arī dabsikajā stāvoklī nevienam nepiederēja absoluta vara par citu dzīvību un mantu. Tādēļ arī likumdevēja varai jāvadās no vispārēja labuma. Dabas likumi nezaudē valstī savu spēku, bet gan iegūst daudz lielāku spēku. Dabas likumi ir vienmēr noteikumi priekš visiem cilvēkie, tā priekš likumdevējiem, tā priekš viņu izpildītājiem. Tādēļ likumdošanas varai nav citu tiesību, ka tās, kas pieder dabīgi katram sabiedrības loceklim un vienīgā likumdevēju darbība ir dabisko tiesību izsludināšana un aizsargāšana likumu veidā. Bet tā ka šos likumus var izdot diezgan īsā laikā, tad nevajaga, lai likumdošanas iestāde darbotos pastāvīgi. Ja likumdevēja rokās apvienota ne tikai likumu izdošana, bet arī viņu izpildīšana, tad būtu ļoti liels kārdinājums viņiem izslēgt sevi no likumu izpildīšanas un vadīties vienīgi no sava personīgā labuma. Lai tas nenotiktu, tad valstīs ar tiesisku iekārtu likumdošanu nodod izvēlētām personām, kas kopīgi izdod likumus un arī tos izpilda. Tas noder par dzenuli izdot likumus saskaņā ar vispārīgo labumu. Bet tā ka likumi prasa stingru piemērošanu dzīves vajadzībām, tad vajadzīgs valsts varas aparats, kas stāvētu nomodā par likumu kārtīgu izpildīšanu un uzturēšanu spēkā. Ir vajadzīga no likumdošanas varas atsevišķi nostādīta izpildu vara, bet arī vienai trešai varai jābūt pēc Loka domām. Tā līdzinās tai varai, kura dabiskā stāvoklī piemīt katram cilvēkam. Šī vara lemj par valsts kara un miera stāvokli, noslēdz līgumus un traktatus ar citām valstīm. Šo varu L. nosauc par konfederativo varu. Lai gan tā atšķiras no izpildu varas, tomēr šīs abas varas arvien apvieno, jo viņas funkcionēšana prasa pastāvīgu valsts ārējā spēka izlietošanu, kas iespējams tikai izpildu varai. Tā tad valstī ir 3 varas, bet augstākā ir likumdošanas vara, kurai padotas abas pārējās. Tomēr nav jāaizmirst, ka vispirms politiskā vara ir tiesu vara, kuru L. savukārt iedala 3 daļās. Vēl atzīmējama L. mācība par baznīcas un valsts savstarpējām attiecībām. Viņš domā, ka valsts un baznīca viena no otras neatkarīga. Valsts mērķis ir šīs pasaules dzīve un baznīcas mērķis pēcnāves dzīve. Pēc savas dzimšanas mēs piederam ne pie baznīcas, bet pie savas tēvijas. Baznīcā mēs iestājamies labprātīgi. Sabiedriskā vara attiecas tikai uz pilsoniskām intresem un savā darbībā aprobežojas vienīgi ar šīs pasaules iekārtu, nebūt neintresedamās par debesu lietām. Valsts varai nav jābūt saskaņotai ar pilsoņu reliģisko pārliecību. Nevar būt runa par kristīgās baznīcas valsti, kuras ideju aizstāvēja vidus laikos katoļu baznīca. Ticība nevar izslēgt tiesības un tās noliegt. Valsts princips ir, lai katrs izlietotu savā labā tās tiesības, kuras viņš atzīst arī par savu līdzcilvēku tiesībām, tādēļ valstij jāpacieš ārēji kulti. Mānticiba un neticiba var būt grēks, bet valstij nav tiesības sodīt grēkus, izņemot gadījumu, kad tas traucē tiesības. Nepieciešami, lai baznīca pati sevi pārvalda. Tā tad baznīcas un valsts varas sferas ir neatkarīgas viena no otras. Valsts ir brīva politiska asaociacija, bet baznīca šai politiskā asociacijā ietilpstoša brīva reliģiska asociacija. Loks zināmā mērā apskata arī kriminaltiesiskos apstākļus. Par soda mērķi viņš uzskata sabiedrības aizsardzību un drošību, kuras sasniedzama caur izlabošanu. Ja noziedznieks nav izlabojams, tad viņš sodams ar nāvi. Loks atzīst nāves sodus, jo pēc viņa domām sabiedrībai ir tiesības iznīcināt nelabojamus noziedzniekus kā plēsīgus zvērus. Viņš stipri stāv par atsevišķas personas tiesībām un domā, ka lai gan sods nav nepieciešams, tomēr noziedzniekus var apžēlot tikai izņēmuma gadījumos. Tāpat viņš noteikti izsakās par atsevišķas personas garantijām. Ar to viņš sāk pacelt balsi par atsevišķa individa tiesībām un nem jaunu virzienu kriminaloģijā. Šādi īsumā ir viņa tiesiskie uzskati, kuri atstāja lielu iespaidu uz Monteskjē un Ruso, kā arī uz vēlāko tiesiskās attīstības gaitu. Loka mācībā redzam divus

bij Dieva vārds. Grieķu filozofi turpretīm uzsvēra, ka starp būtību un vārdu pastāv noteiktas attiecības. Noskaidrojot attiecības starp vārdiem resp. nosaukumiem, mēs līdz ar to saprotam attiecības starp lietām un parādībām. Ar vārdu sakot visai šolastiķu filozofijai un vidus laiku uzskatiem par zināšanu nebij par pamatu iekšēji un ārēji novērojumi un šo novērojumu rezultati, bet gan vienīgi tas, ko par šīm parādībām runājas svētie raksti un Aristotels. Kā pretstats un dabiskā reakcija pret vidus laiku autoritātes kultu, radās racionalisms, kurš galīgi noliedz autoritati un līdz ar to aptver plašu darba lauku cilvēces brīvajām domām un garam. Noliegdams autoritati, racionalisms par vienīgo mūsu zināšanu avotu atzīst mūsu individuelo saprātu. Caur to viņš liek par pamatu zinībā atsevišķas personas pašnovērošanu, pašnoteikšanos un tādā kārtā personas nozīmi nostāda vispirmā vietā. No sacītā top raksturīgākā racionalisma pazīme - galīgais individualisms. Šo individualismu ļoti spilgti sludināja tiesību filozofi Hobbess un Hugo Grocijs. Pats Dekarts ar tiesību filozofiju nenodarbojās, bet viņa mācības iespaids tiesību filozofijas laukā bij ļoti liels.

No 17.g.s. juristiem visvairāk zem Dekarta mācības iespaida atradās PUFENDORFS. Viņa darbus skolās lietoja kā mācības grāmatas, bet patiesībā pēc būtības viņš neko jaunu neienesa, tādēļ pie viņa neapstāsimies, bet pāriesim uz juristiem un filozfiem, kas ienesuši tiesību filozofijā ko jaunu.

Kā viens no tādiem, ir minams jurists un filozfs KRISTIANS TOMASIUS, kurš dzīvoja 1655.-1728.g. Viņš ievērojams ar to, ka pirmais konzenkventi nošķīra tiesības no tikumības. Par visas cilvēces darbības pamatu un mērķi, viņš atzīst tieksmes pēc labuma. Šī vispārējā tieksme uz āru izpaužas 3 atsevišķās tieksmēs jeb 3 tieksmju formās: 1) miesas kārība, 2) mantkārība un 3) godkārība. Šīs tieksmes pie dažādiem cilvēkiem parādās dažādā veidā un mērā un viņu savstarpējā cīņa traucē ne tikai iekšējo, bet ārī ārējo mieru starp cilvēkiem. Cilvēki pēc savas dabas ir nesaprātīgi. Jūtas pie viņiem ņem pārsvaru par prātu, bet ne otrādi, tādēļ viņi arvien tiecas atzīt neīsto, ātri pārejošo par īsto un pastāvīgo. Neskatoties uz to, labuma un miera dīglis atrodas katra cilvēka dvēselē un tādēļ, ja starp cilvēkiem ir kāds saprātīgs un gudrs, tad viņš spēs pašu nesaprātīgāko padot saprātīgiem noteikumiem. Galvenais ļaunums, ko izdara nesaprātīgie, ir iekšējā un ārējā miera traucēšana, tādēļ katra uzdevums ir nodibināt un uzturēt mieru. Trīs galvenie noteikumi, kuri gudram jāsniedz cilvēkam ir sekoši: 1) uzturēt iekšējo mieru, aprobežot cilvēka trīs pamata tieksmes; 2) ievērot un uzturēt ārējo mieru caur miermīlīgu darbību, attiecībā pret citiem cilvēkiem; 3) atturēties no katras darbības, kura var traucēt ārējo mieru. Bet kādi tad ir katra cilvēka līdzekļi, ar kuru palīdzību viņš var peispiest ievērot šos noteikumus? Tie ir padoms un pavēle. Šie abi līdzekļi rada cilvēkos vai nu cerības, vai bailes, aizrādot uz viņu darbības labajiem, vai sliktajiem rezultatiem. Šo 2 līdzekļu starpība pastāv iekš tam, ka tās sekas, uz kuŗām aizrāda pavēle nav saistītas tieši ar pašu darbību, bet atkarājas no pavēlētāja gribas, turpretīm padoms pārliecina. Tā tad pavēle piespiež, bet padoms pārliecina. Abi viņu uzstāda cilvēkam pienākumus: padoms uzstāda iekšējos pienākumus, kuŗi ceļas caur tādas, vai citas darbības nepieciešamības apzināšanos, bet pavēle uzstāda ārējos pienākumus, kuŗi dibinās uz cerībām, vai arī uz bailēm un atkarājas no citu patvarības. Šie divi līdzekļi, saka Tomasius, nav vienādā mērā derīgi un lietojami attiecībā uz minētiem trim gudrā noteikumiem. Pirmo noteikumu T. formulē arī sekoši: "Dari sevim to, ko gribi lai citi tev darītu". Lai piespiestu cilvēkus to darīt, tad derīgs tikai pirmais līdzeklis t.i. padoms. Kas zīmējas uz otro-dari citiem to, ko gribi lai citi tev darītu, tad piespiest cilvēkus šo noteikumu izpildīt var ar abiem līdzekļiem, bet galvenā kārtā ar padomu. Beidzot trešo noteikumu - nedari citiem tā, kā tu negribi lai tev darītu, var piespiest izpildīt vienīgi uz pavēles pamata. Juridiskās normas viņš uzskata par slēdzieniem no šī trešā noteikuma. Pirmie divi regulē un noteic cilvēku darbību, lai tā būtu godīga un pieklājīga, bet trešais cenšas padarīt to par taisnīgu jeb citiem vārdiem, pirmie divi regulē tikumību, bet trešais regulē tiesības. Atšķirdams tādā kārtā tiesības no tikumības teoretiski, viņš atšķir arī tās praktiski. Minētos divus līdzekļus lai piespiestu izpildīt saprātīgas prasības, izlieto divas personas: padomu izlieto skolotājs, bet pavēli valdnieks. Caur to Tom. pretēji Hobbesam izslēdz cilvēka iekšējo garīgās dzīves sferu no padotības valsts varai, kuŗa savā darbībā lieto vienīgi pavēles, bet ne padomus. Tomasija uzskatus par tiesībām un tikumību varam formulet sekoši: Pie tiesībām viņš piesaskaita vienīgi negativa rakstura noteikumus, kuŗi kaut ko aizliedz, pie kam uzliek pienākumus pret citiem; par tiesību pamatprincipu viņš atzīst kā jau redzējām pavēli - nedari citiem to, ko negribi lai citi tev dara. Turpretīm tikumība aptver pozitivus noteikumus, kuŗi pie tam uzliek pienākumus pret sevi pašu. Par tikumības pamatprincipu viņš uzstāda prasību - dari sevim to, ko gribi lai citi tev dara. Tiesīskās un tikumiskās normas, būdamas pēc satura dažādas, arī dzīvē tiek izvestas dažādā ceļā. Tikumiskie peināKumi mums tiek padomu veidā priekšā celti, bet juridisko pienākumi tiek prasīti pavēles veidā, kuŗas neizpildīšanai seko parasti sods, jo nevienam nevar atstāt viņa paša zinā - izpildīt, vai neizpildīt pienākumus pret citiem cilvēkiem. Aiz tā iemesla valsts vara aicināta rūpēties par juridisko pienākumu izpildīšanu, ja ne citādi, tad ar spaidu līdzekļiem. Tikumisko pienākumu izpildīšana nestāv valsts varas zinā. Šī T. uzsāktā tiesību un tikumības attiecību noskaidrošana mūsu laikos ir nepilnīga un tādēļ viņa uzsākto darbu turpināja citi, starp tiem arī Kants un Fichte. Tomēr T nopelns ir liels, jo viņš šo darbu pirmais uzsāka.

virzienus. Viens no tiem ir tīra demokratijas ideja un pastāv brīvības nodrošināšanā un pasargāšanā no valsts varas un otrs valsts varas sadalīšanā. Loks darījis ļoti lielu iespaidu uz visu vēlāko sabiedrību. Liela daļa Eiropas mācīto vīru viņu atzīst par lielāko politisko rakstnieku, lai gan patiesībā jāsaka, ka viņš ir tikai uzrādījis ceļu, pa kuru valsts varas attīstība gājusi uz priekšu.

Tā ka racionalisms 17.g.s. vispār valdīja filozofijā un līdz ar to tiesību filozofijā, tad apskatīsim racionalisma nodibinātāja RENĒ DEKARTA mācību. RENĒ DEKARTS dzīvoja 1596.-1650.g. Uz viņa mācības pamata visu 17.g.s. un vēlāk, dibināja savas mācības kā vispārējie, tā tiesību filozofi. Meklēdams patiesību un tiekdamies pēc īstas zināšanas, viņš cenšas visu izprast, atrast metodi, kuŗa to pasargātu no maldīšanās un novestu pie mērķa. Šī metode izteicama sekošos četros noteikumos: 1) nekas nav atzīstams par īstu un patiesu, kas īstenībā nav redzams un neizsauc ne mazāko šaubu; 2) katrs jautājums, kuŗu gribam atrisināt, vispirms jāsadala atsevišķos jautājumos, cik vien iespējams; 3) katra filozofiska jautājuma pētīšana un atrisināšnas jāuzsāk un jāpato uz uz vienkāršām aksiomam un tikai pakāpeniski drīkstam pāriet uz komplicetākām; 4) taisot gala slēdzienus, mēs nedrīkstam palaist garām nekā neievērota un neuzskaitīta. Šai metodei viņš ņem par pamatu geometriju. Geometrijas vienkāršā un sparotamā pierādījumu rinada, ar kuŗas palīdzību var padarīt saprotamas visgrūtākās teoremas, noveda viņu uz tādām domā. Atzīdams šo metodi par pareizu, viņš savos prātojumos izslēdz visu to, kas varētu radīt šaubas, vai aizdomas. Mūsu jūtas bieži vien pievīļ, par ko viegli pārliecināties. Tā slimajam ar dzelteno kaiti viss izliekas dzeltenā krāsā; cilvēkam, kuŗam trūkst kājas, vai rokas izliekas, ka viņam arvien sāp tanīs vietās, kuŗas viņam trūkst. Tādēļ mēs nevaram nešaubīties, vai visi mūsu noģiedamie priekšmeti īstenībā tādi ir, kādus tos priekšā stādamies. Šādas šaubas pilnīgi dibinātas, jo mūsu dienās pilnīgi pierādīts, ka dabā nav skaņu, bet tikai vilņveidīga gaisa trīcēšana; nav krāsu, bet tikai etera trīcēšana; nav smaržu, bet tikai gāzveidīgas vielas daļiņas. Ja visas būtnes, kuŗām jūtu organi ierīkoti tā kā mums, no zemes virsus pazustu, tad debesīm nebūtu ziluma, sule beigtu spīdēt, tādēļ, ka nebūtu būtnes, kas sajustu etera trīcešanu u.t.t. Tā ka sapņos redzam dažādas lietas, par kuŗu īstenību nešaubamies, bet kuŗas ir tikai maldi, tad Dekarts nāk pie slēdziena, ka mūsu domas līdzīgas sapņiem un tām nav reala pamata. Nākdams pie tādas pārliecības Dek. novēro, ka taisni tai momentā, kad viņš sāk domāt, ka visi mūsu priekšstati ir tikai maldi, viņa apziņā rodās pārliecība, ka viņš, kas tā domā - eksistē. Tā tad apr visu cilvēku var šaubīties, tikai ne par to, ka viņš šaubās, t.i. ka viņš domā, jo šaubas ir domāšana. Cik tālu mūsu šaubas arī nesniegtos, mēs esam spiesti atzīt to, ka "es", kas šaubās, eksistē. Ņemot vērā sacīto, jānāk pie slēdziena, ka cilvēks eksistē kā domājoša būtne, bet nevis kā fizisks ķermenis. Tā radās viņa filozofijas pamatteze: "Cogito, ergo sum" - "es šaubos, tā tad esmu". Šo aksiomu viņš pieņem par savas filozofijas izejas punktu, pie kam viņš to iedomājas par neapstrīdamu, kuŗu nevar apstrīdēt pat galēja skeptiķa šaubas. Pamatodamies uz teikto, viņš nāk pie slēdziena, ka katrs subjekts ir tāda būtne, par kuŗas būtību atzīstama vienīgi domāšana. Zem "es" jāsaprot ne cilvēka organisms, bet domājoša substance resp. cilvēka dvēsele. Pierādījis tādā kārtā cilvēka esamību, viņš domā, ka varam pieņemt, ka arī pasaule eksistē. Lai varētu par to pārliecināties, tad mums jāpierādā, ka pastāv augstāka būtne-Dievs un tikai pēc tam varēsim pierādīt pasaules esamību. Tā ka vispirms viņš pierādīja cilvēka kā domājošas būtnes esamību, tad viņš cenšas pa priekšu pierādīt Dieva un tikai pēc tam pasaules esamību. Aizrādīdams uz savu spēju šaubīties, viņš nāk pie slēdziena par savas būtnes, par sava "es" nepilnību, jo zināšana ir pilnīgāka kā šaubas. Katrā cilvēkā ir priekšstats par augstāko un pilnīgāko būtni un tādēļ ceļas jautājums, no kurienes mūsu apziņā radies šis priekšstats. Vai viņš nav no paša cilvēka radīta ideja-"idea a me facta", bet tas pēc Dek. domām runātu pretīm mūsu veselam prātam. Nav pielaižams, ka cilvēks kā nepilnīgs radījums, spētu radīt ideju, kuŗa pilnīgāka par viņu. Tāpēc priekšstats par Dievu nevar būt no mums radīts. Daudzus priekšstatus iegūstam novērojot ārpasauli. Tās viņš nosauc par ienākušām idejām. Bet tā ka ārpasaulē mēs nenovērojam ne bezgalīgo, ne pilnīgo, tad no turienes nevar nākt ideja par bezgalību un pilnību. Ja tā, tad mums jānāk pie slēdziena, ka šīs idejas cēlons ir pati augstākā būtne, kuŗa dod mums priekšstatu par sevi. Šis priekšstats pēc Dek. domām saistīts ar mūsu dabu un viņš nosauc to par iedzimtu ideju - "idea innata". Ja mūsos ir priekšstats par augstāko būtni, tad šai būtnei jābūt, jo vienīgi no viņas mēs varam iegūt šo priekšstatu. Caur tādiem abstraktiem jēdzieniem Dek. pierāda Dieva esamību. Tālāk viņš grib pierādīt ārpasaules esamību. Ja augstāka un pilnīgāka būtne eksistē, tad viņa nevar mūs maldināt, jo citādi viņa nebūtu pilnīga. Bet ja mēs netiekam maldināti, tad katram mūsu priekšstatam ir attiecīga lieta īstenībā un tā tad ārpasaule eksistē. Šinīs Dek. spriedumos izteiktas visas raksturīgākās racionalisma pazīmes un te redzam metodi, ar kuŗas palīdzību viņš cenšas nākt pie īstas zināšanas. Viņš noskaidro visus jautājumus loģisku slēdzienu ceļā. Vidus laikos kā zinam lielu lomu spēlēja autoritate un var teikt ka tad pastāvēja autoritatu kults. Autoritates vārdiem, sevišķi filozofijas laukā, piegrieza vislielāko nozīmi. Tas saprotams, ja ņem vērā, ka filozofijā galvenie faktori bij Kristus mācība un grieķu filozofija. Kristus mācība par pilnīgu zināšanu uzskatīja tikai to, kam par pamatu

BENEDIKTS SPINOZA dzīvoja 1632.-77.g. Par savas monoteistiskās un panteistsikās filozofijas zistemas izejas punktu, viņš pieņem vienu vienīgu substanci un šī substance ir Dievs, kurš sevī aptver visu pasauli. Gars un materija ir tikai cilvēka saprašanai pieietamas Dieva īpašības jeb atributu, kuru patiesībā ir ļoti daudz. Dievs izteicas uz āru bezgala daudzās parādībās, kuras Spinoza nosauc par modusiem. Tā tad visas parādības, kuras novērojam pasaulē, ir tikai Dieva atributi resp. gara un materijas izteiksmes veidi un kā tādi viņi pastāv jau no mūžības un attīstās ar loģisku nepieciešamību no viena, vai otra dievības atributa resp. gara, vai materijas. Saskaņā ar teikto Sp. noliedz savā mācībā katru individualitates patstāvību. Savā etikas mācībā viņš stāv vistuvāki Hobbesa mācībai. Dabiskās tiesības Sp. pielīdzina dabas likumiem un tādēļ pēc viņa domām katrai būtnei ir tik daudz tiesību, cik viņa spēj t.i. cik viņa ar savu spēku var šo tiesību aizstāvēt. Pie tam dabiskās tiesības nav vienīgi cilvēku privileģija, jo līdzīgas tiesības ir arī dzīvnieku valstī. Sava personīgā labuma apzināšanās mudina cilvēkus apvienoties sabiedrībā un ierobežot savas dabiskās tiesības ar valsts likumiem. Kas attiecas uz līgumu, uz kura pamata nodibinās valsts, tad viņam pēc Sp. domām nav absoluta spēka. Viņš izpildāms tikai tik daudz, cik šī izpildīšana derīlīguma slēdzējiem. Ja līguma izpildīšana atnes vairāk ļaunuma kā labuma, tad līgums zaudē savu nozīmi. Tā ka nedisciplinetas kaislības atnes cilvēkiem vislielāko ļaunumu, tad jāizvēlas no diviem ļaunumiem mazākais un jānodod visas savas tiesības valsts varai, kurai jāpadodas absoluti, izpildot arī neprātīgas viņas pavēles. Tomēr pašas valsts varas intresēs ir rūpēties par vispārīgo labumu. Gandrīz visi filozofi uzskata cilvēkiem piemītošās kaislības par netikumīgām un tās nosoda. Sp. domā, ka kaislības, kā mīlestība, dusmas, godkārība nav netikumība, bet gan cilvēka dabiskās īpašības, gluži tādas pat kā gaisa īpašības resp. siltums, aukstums u.t.l., kuras nepieciešamas un vajadzīgas, lai gan dažreiz kaitīgas. Ir taisnība, ka cilvēki padoti kaislībām, bet tas ir viņu dabā, ka viņi laimīgos neieredz, bet jūt līdzi nelaimīgiem un vairāk tiecas uz atriebību, kā žēlsirdību. Visi grib cīnīties un uzvārētājs nodara pretiniekam vairāk ļaunuma kā sev iegūst labumu. Lai gan visiem zināms bauslis - mīlēt savu tuvāku kā sevi pašu, tomēr jāsaka, ka to ievēro tikai uz nāves gultas, kad no slimības nomāktas visas kaislības. No sacītā var spriest, ka valsts iekārta nebūtu droša, ja viņa atkarātos vienīgi no valdnieka godīguma. Valsts stiprumam nepieciešami vajadzīgs, lai valsts varu nesošās un izpildošās personas tiktu nostādītas tādos apstāklos, ka arī būdamas padotas kaislībām, viņas nekristu kārdināšanā, bet izpildītu savus pienākumus un likumus. Valsts labumam ir pavisam viena alga kādi motivi un dzenuļi skubina valdniekus, ja tikai viņu darbība nāk par labu visiem. Ja cilvēku daba būtu tāda, ka viņš dzīvotu un darbotos vienīgi saskaņā ar prātu, tad arī par pamatu dabsikajām tiesībām būtu vienīgi prāts. Īstenībā cilvēki savā darbībā daudz mazāk vadās no prāta, kā no aklas gribas un tādēļ viņu dabiskās tiesības noteic ne prāts, bet tās tieksmes, kas viņu spiež rūpēties par pašuzturēšanos. Katrs cilvēks, vai nu tas gudrs, vai neprātīgs, ir daļa no dabas un kā tāds darbojas vienmēr saskaņā ar dabas likumiem. Tā tad katra cilvēka dabiskās tiesības noteic nevis viņa prāts, bet viņu tieksmju spēks un pakāpe. Katram ir tiesības uz visu to, ko tas skaita par derīgu priekš sevis vienalga vai viņš vadās no kaislībām, vai prāta. No sacītā redzam, ka dabiskās tiesības neaizliedz ne strīdus, ne skaudību, ne viltu, ne visu to, uz ko pamudina kaislības, jo viss tas, ka dabā ir brīvīgs, neprātīgs un ļauns, izliekas tādēļ, ka cilvēka saprašanai pieietama tikai daļa no visa esošā, bet daba un viņas darbības visā visumā mums nav zināmas. Cilvēku dzīve dabiskā stāvoklī, vadoties no dabas likumiem ir ļoti nožēlojama, jo kad katrs var darīt visu kas tam patīk, tad neviens nejūtas drošs. Tādēļ lai sevi nodrošinātu, cilvēkiem vajag savā starpā vienoties un kopīgi izmantot tiesības uz visu, kuras pieder katram no dzimšanas kā dabiskās tiesības. Viņiem jāatsakās no personīgo kaislību pamudinājumu realizēšanas un jāseko kopīgai gribai jeb citiem vārdiem, tiesības, kuras dabiskā stāvoklī pieder atsevišķiem individiem, jāpārnes uz sabiedrību, kurai tad vienīgi pieder absolutas tiesības uz visu un kurai visi paklausa, vai nu labprātīgi, vai aiz bailēm. Valsts vara nav nekas cits, ka dabiskās tiesības, tikai ar starpību, ka viņas noteic daudzas personas, kuras darbojas it kā dzītas no vienas vienīgas dvēseles. Tiklīdz nodibinas valsts, visi pilsoņi tai padoti un tiem jāpadodas neskatoties uz to, vai viņas pavēles taisnīgas, vai nē. Visa valsts darbojas kā viens atsevišķs kermenis, kura dzīvības spēks ir viena kopīga dvēsele. Valsts griba ir visu griba un viss tas, ko valsts atzīst par pareizu, līdz ar to tiek atzīts no atsevišķām personam. UZ jautājumu, vai saskaņā ar mūsu prātu var atdot absoluti sevi valsts rīcībā, viņš atbild, ka tāda padotība ir tomēr saprātīga. Ja dažreiz mākas izpildīt dažas neprātīgas valsts varas pavēles, tad tāda neērtība tiek pilnīgi atsvērta no labumiem, kādus sniedz sabiedriskā iekārta. Prāts ieteic arvien no diviem ļaunumiem izvēlēties mazāko, tāpat arī šinī gadījumā. Tagad raudzīsimies kā Sp. atbild uz to, vai valsts vara padota likumam. Šī jautājuma atrisināšanai jāizšķir dabas un valsts likumi. Dabas likumiem ir padota arī valsts un tas nerunā pretīm valsts absolutai varai, bet valsts izdotie likumi uz valsti neattiecas, jo viņi pilnīgi atkarājas no valsts un tādēļ viņu nevar saistīt. Valsts varai ir tiesības netikai izdot un piemērot dzīvei likumus, bet arī to atcelt. Līgums, uz kura pamata tauta nodod savas tiesības valdniekam, jāizpilda un jālauž tikai tai gadījumā, ja to

[illegible] prasa vispārīgais labums. Tiesības noteikt, ko prasa vispārīgais labums, pieder pašam valdniekam, tādēļ no līguma laušanas nekas neiznāk. Ja cilvēki, skubināti no savas dabas, tiektos tikai pēc derīgā, tad nebūtu vajadzīgs mākslīgi radīt zināmu vienošanos. Bet tā ka īstenībā tā nav, tad valsts jāiekārto tā, ka valdnieki un pavalstnieki darītu to, ko prasa vispārīgais labums, lai viņi dzīvotu labprātīgi, bet ne caur piespiešanos saskaņā ar prāta prasībām. Tas pēc Sp. domām iespējams tikai tad, ja rūpes un gādību par vispārējo labumu neuztic vienai personai, jo nav cilvēka, kas spētu vienmēr būt nomodā par vispārīgo labumu, rūpēties par citiem vairāk kā par sevi un nepadoties kaislību skubinājumiem. Pie pirmā acu uzmetiena liekas, ka miers un kārtība būtu sasniedzama, ja valda viens valdnieks, jo piemēri rāda, ka visstiprākās ir monarkijas. Tomēr taisot tādu slēdzienu jāizšķir starpība starp mieru un vērdzību. Starp vecākiem un bērniem arvien mēdz būt vairāk nesaskaņu, kā starp saimnieku un kalpu resp. vērgu, bet tas nenozīmē, ka ar bērnu jāapietas kā ar vērgu. Valsts varas apvienošana vienās rokās noved pie vērdzības. Vairāku personu valdība ir labāka par vienas personas valdību, bet visstiprākā un vislabākā valsts iekārta ir tā, kura sevī apvieno vairāk vienādi domājošus pilsoņus. Tāda pēc Sp. domām ir demokratija.

Tālāk apskatīsim Leibnica mācību. LEIBNICS dzīvoja 1646.-1716.g. Viņa filozofijā centralo vietu ieņem mācība par monadam, no kurām pēc viņa domām sastāv visa pasaule. Ar šo savu mācību viņš nāk sakarā gan ar materialismu, gan ar Dekarta mācību. Materialisms cenšas visu izskaidrot vienīgi ar materiju, jo saskaņā ar šo mācību visas pasaules pamats ir materija. Dekarta mācība līdz ar materiju atzīst arī garīgu substanci - Dievu, bet materiju uzskata par sevišķu substanci. Leibnics turpretīm nāk savā mācībā pie slēdziena, ka arī materijā glabājas spēks un šo spēku var dalīt vienībās, kuras viņš nosauc par monadam. Monadas ir atsevišķas, vienkāršas, nedalāmas un garīgas vienības jeb būtnes. Viņas ir līdzīgas materialisma atomiem, bet tikai šie atomi ir dzīvi un darbīgi un no viņiem sastādās visa pasaule. Šīs monadas ir visas pasaules pamats. Pasaule, kura raugoties no materialistu viedokļa, ir materialo atomu sakopojums, pēc Leibnica domām, ir dzīvības apgarota, pilna nebeidzamas kustības. Viņā nav nekā pasīva un nedzīva. Daba ir dzīva un darbīga. No monadu apvienošanās rodas visas pasaules harmoniskā vienība, saskaņā ar harmonijas likumiem. (Pastāv vesela filozofijas mācība par harmoniju un viņas likumiem, bet to mēs tuvāk neapskatīsim). Katra monada, saskaņā ar harmonijas likumiem savu kustību saskaņo ar visas pasaules kustību. Šai vispārīgajā kustībā viņas tiecas pēc bezgalīgas attīstības un pilnības sasniegšanas. Monadas nekad neiet bojā, bet tikai pāriet jaunās apvienībās, jaunos sakopojumos. Šī darbība notiek nemitīgi. Vispasaules harmonija ir Leibnica filozofijas pamatprincips, kurš raksturo viņa mācību kā optimistisku sistemu. Leibnics ir tai pārliecībā, ka pasaule, neskatoties uz viņas nepilnībām, ir labākā no visām varbūtējām pasaulēm. Turēdamies pie savas mācības pamatprincipa, t.i. apgalvodams, ka par visu valda harmonija un ka viss esošais tiecas pēc pilnības, viņš domā, ka arī cilvēku sabiedrībā un savstarpējās attiecībās vajag valdīt tiem pašiem principiem un savstarpējas vienprātības garam. Par pamatu savam tiesību jēdzienam viņš liek ne cilvēku biedrošanās ideju, bet vispasaules harmonijas ideju. Zem taisnības viņš saprot gudrā mīlestību. Šī mīlestība attiecas ne tikai uz cilvēkiem, bet uz visu pasauli un sevišķi uz Dievu. Šī mīlestība ir par pamatu arī dabiskajām tiesībām, kuras Leibn. stingri nošķir no likumdošanas ceļā radītām. Apskatīdams dabiskās tiesības, viņš izšķir 3 pakāpienus, saskaņā ar romiešu jurista Ulpiana uzskatiem par pavēlēm, kuras no mums prasa dabiskās tiesības. Šie 3 pakāpieni ir sekoši: 1) ius strictum, 2) aequitas un 3) probitas. Zem "ius strictum", viņš saprot izlīdzinošo taisnību, kura stāv nomodā par mieru starp cilvēkiem un uzliek sodus par dabisko tiesību traucēšanu un likumu pārkāpšanu. Šīs izlīdzinošās taisnības augstākā pavēle ir "neminem laude" - nedari nevienam ļauna. Zem "aequitas" viņš saprot izdalošo taisnību, kura rūpējas par vispārīgo labumu un kuras devize ir visiem palīdzēt. Bet tā ka nevienam nav iespējams iegūt visus labumus, tad izdalošā taisnība prasa, lai katram būtu sava labumu daļa. Šo prasību nevar dzīvē izvest piespiedu kārtā, jo par pamatu viņai ir "ius societatis" - biedrošanās tiesības. Valstīs ar idealu iekārt nedrīkst būt privatīpašuma. "Ius societatis" uzliek katram pilsonim pienākumu atsacīties no personīgām tiesībām ja to prasa vispārējais labums. Augstāk par "ius strictum" un "aequitas", viņš nostāda "probitas", zem kuras viņš saprot augstāko tiesiskās un tikumiskās apziņas pakāpienu un kura augstākais uzdevums ir "honeste vivere" - dzīvot saskaņā ar mūžīgiem likumiem, kurus radītājs licis par pamatu vispārīgai iekārtai. Šai taisnībai par pamatu ir uzskats, ka visa pasaule ir vispilnīgākā un idealākā sabiedrība, par kuru valda visuspēcīgais un gudrais valdnieks Dievs. Tā tad tiesības un tikumība pēc L. uzskatiem pilnīgi sakūst. Tādi ir viņa vispārīgie uzskati par tiesībām. Lai L. mācība būtu pilnīga, tad nedrīkstam aizmirst, ka viņa mācībā sastopams aizrādījums par tiesību subjektu un tas ir svarīgs notikums tiesību zinātnē. Viņš izšķir fiziskas un juridiskas personas, kas līdz tam nebij sastopams ne pie viena jurista, ne filozofa. Pie viņa atrodam arī uzskatu, ka priekšmeti var būt par tiesību subjektiem. Par objektiem viņš atzīst paša subjekta ķermeni, citas personas un lietas. Kas attiecas uz to, kādā kārtā nodibinas tiesības, tad tas atkarājas no valsts tiesiskās iekārtas, bet arī no cilvēka gribas. Leibnica uzskati par valsts tiesībām atšķiras caur to, ka viņš aizstāv ķeizara suverenitati. Viņš pierā-

da, ka suverenitate ir dalāma un pieder arī keizaram.

Tālāk mums jāapskata lielo franču filozofu un rakstnieku mācības, sevišķi MONTESKJE un RUSO. Tomēr pirms mēs stājamies pie šīs mācības apskatīšanas, mums jāmet skats atpakaļ uz veco, izirstošo iekārtu un vecās iekārtas ideologiem, kuŗi izsauc pret sevi tik iznīcinošu kritiku, kādu mēs atrodam pie tā laika lielajiem domātājiem. Par raksturīgākām vecās politiskās iekārtas savādībām jātzīmē absolutas varas kundzība un tiesību jeb tiesību ideju pilnīgs nespēks. Šai parādībai par cēloni nav vis likumu trūkums kā tas pirmā acu uzmetienā var likties, jo likumu arī tai laikā bij ārkārtīgi daudz, bet tas apstāklis, ka tā laika likumi nebij piemēroti sabiedrības tiesiskai apziņai. Pilsoņi pret likumu nejuta cienības. Valdīja neaprobežota patvaļība un spēkā stāvēja viss pretlikumīgais. Izņēmums bij viena valsts, kuŗā patvaļībai nebij vietas un kuŗā daudz strādāja, lai nokārtotu valsts varas funkcijas. Šī valsts bij Anglija. Cik liela starpība starp Vakareiropas kontinenta un Anglijas pilsoņu tiesisko apziņu, par to stāsta Volters. Nobraukdams Anglijā viņš bijis pārsteigts ar kādu cienību Anglijas pilsoņi izturās pret savas valsts likumiem un padodas viņu prasībām. Šis pārsteigums top saprotams, ja ievērojam, ka Volters bij aizbraucis uz Angliju tūliņ pēc iziešanas no Parizes cietuma, kuŗā bij ievietots savāda pārkāpuma dēļ. Viesībās pie kāda hercoga, viņš bij ticis piekauts no hercoga sulaiņa. Viņš gribēja sulaini sūdzēt, bet par tādu vēlešanos, viņš bij iesēdināts Parizes cietumā. Volters tādēļ bij ļoti pārsteigts, ka pēc sava peidzīvojuma dzimtenē viņš redzējā tādu pilsoniskās drošības iekārtu. Pie tam jāņem vērā, ka Volters bij tālu pazīstams un stāvēja slavas augstumos un neskatoties uz to bij iespējams bij iespējama toreizējā Francijā tāda apiešanās ar viņu. Šis gadījums spilgti raksturo tā laika Francijas varas patvaļību. Viņa tiecās pēc pilnīga absolutisma,t.i. centās sagrābt savās rokās visu, lai valdītu neaprobežoti. Šī vecā valsts iekārta, kuŗai par pamatu bij tieksmes pēc absolutas varas pilnīgi noliedza brīvību un arī vienlīdzību. Naids, nošķirtība un neiecietība bij novērojama iedzīvotāju šķiru starpā. Caur tādu brīvības un vienlīdzības iztrūkšanu,sabiedrība jāuzskata ne par zināmu organismu ar savām domām un gribu, bet par vienkāršu mechanisku savienojumu. Valstis izvērtās par tā saucāmām policijas valstīm. Policijas valstu galvenās pazīmes ir pilsoņu politiskās brīvības pilnīga apspiešana caur policijas un spiegu palīdzību un katras brīvas domas attīstības paralizešana. Policijas valstis bij toreiz izplātītas visā Vakareiropā, izņemot Angliju. Neskatoties uz to, ka policijas valstu vecā iekārta bij pilnīgi bankrotejusi, tomēr atradās teoretiķi, kuŗi viņas aizstāvēja.

Kā viens no tādiem atzīmējams vācietis KRISTIANS VOLFS - Leibnica filozofijas skolas piekritējs, kuŗam bij liels iespaids tā laika sabiedrībā, jo vācu Universitatēs valdīja viņa mācības gars. Viņš centās pierādīt, ka pilnīga padošanās valsts varaž ir laba un teicāma un tādēļ pilnīgi noliedza personas brīvību. Šai prasībā, lai valsts reguletu un noteiktu visu bez izņēmuma, pat pilsoņu privato dzīvi un laimi, atrodams Volfa tikumiskās sistemas trūkums. Volfs ir pārliecībā, ka pilsoņi, atstāti savā ziņā, nerūpētos par sabiedrības labumu. Tikai valdība spēj rūpēties par pavalstnieku laimi, tādēļ valdībai jāpadodas. Pilsoņu audzināšanai, ģimenes dzīvei un visdažādākām attiecībām vajag atrsties zem valsts gādības. Pat gādība par pilsoņu apģērbu pieder vienīgi valstij. Tādas valsts mērķis ir aizsargāt sabiedrisko drošību un labklājību, t.i. radīt stāvokli, kuŗā pisoņi justos laimīgi. Visu valsts darbību Volfs cenšas nodibināt uz tikumiskiem pamatiem, uzskatīdams pilsoņu aizbildniecību par valsts uzdevumu. Pirmais valsts varas uzdevums ir piespiest pilsoņus izpildīt viņiem uzliktos pienākumus, pie kam pilsoņi pamudināmi, vai nu ar sodiem, vai ar balvām. Valsts varas rokās atrodas viss un valstī, kādu to tēlo Volfs, nav visiem personīgās brīvības. Tādu valsts iekārtu viņš uzskatīja par idealu. kuŗu jācenšas saniegt katrai valstij. Šī mācība kā es jau sacīju ilgu laiku valdija Vācijā zinātnē un to sludināja universitatēs un līdz ar to viņas iespaids bij manāms arī praktiskā dzīvē.

Tomēr tanī pašā laikā dedzīgi aizstāvēja arī pretējas domas. To darīja pazīstamais VILCHELMS HUMBOLDS, Prusijas politiskais darbinieks. Viņš aizstāvēja valsts neiejaukšanās principu. Viņš aizrādīja uz lielo launumu, ko nodara valsts iejaukšanās atsevišku personu dzīvē. Stingra un neatlaidīga pilsoņu vadība un uzraudzība arvien uzspiež sabiedrībai savu zīmogu. Viņa neļauj pilnīgi attīstīties pilsoņu individuelām spējām. Caur tādu gādību var uzlabot varbūt pilsoņu materialo stāvokli, bet tikai uz garīgās attīstības rēķina, kuŗai patiesībā jābūt par valsts mērķi. Traucējo organu darbību caur iejaukšanos viņu dzīvē, tiek traucētas viņu tikumiskās un prāta spējas, jo pēdējās attīstās galvenā kārtā caur pašdarbību. Ar savu gādību par visām pilsoņu vajadzībām, valsts nokauj katru individuelu pašdarbību.

Kā viens no jauno laiku uzskatu sludinātājs ir franču filozofs VOLTERS. Viņš, lai gan nav atstājis tik sistematiskas filozofijas mācības, tomēr ne mazāk strādājis pie vecās iekārtas noārdīšanas un mūsu laiku tiesiskās apziņas nodibināšanas un propogandešanas. Viņš kā liels filozofs, vēsturnieks un rakstnieks, bij vispār karsts cilvēces intrešu aizstāvis. Viņš vienmēr cīnījās par taisnību ar retu neatlaidību, propogandedams domu, ka cilvēku tiesības jāciena visās pilsoņu šķirās. Viņš visu savu mūžu aizstāvēja uzskatu, ka visiem cilvēkiem jābūt vienlīdzīgiem likuma priekšā. Viņš bij karstākais ticības brīvības aizstāvis un nesamierināms valsts un baznīcas despotisma pre-

tinieks. Bez tam ievērojama Voltera cenšanās panākt tiesu izmeklēšanā pielietojamās spīdzināšanas atcelšanu. Volters noteikti sludināja dabiskās tiesības, par kurām atzīst brīvību un vienlīdzību. Viņš noteikti stāv par reformām, bet ne par revoluciju kā tas mums var izlikties. Viņa politiskā programa sastāv no prasības, lai nodibinātu pareizu tiesu iekārtu. un lai tiktu nodrošināta brīvu domu izteikšana. Lai gan viņš apzinājās sabiedriskās dzīves reformu nepieciešamību, tomēr tādu pārmaiņu iespējamību viņš cerēja atrast ne politisko iestāžu jaunās formās, bet laužu apgaismībā. Viņš izskaidro tagadējo stāvokli ar valsts formu novecošanos, bet arī ar izglītības apgaismības trūkumu un laužu tumsību.

Pret absoluto iekārtu kā ļoti karsti cīnītāji bij MONTESKJE UN RUSO. Viņi nostājās cīnītāju pirmajās rindās.

MONTESKJE dzīvoja 1689.-1755.g. Ar Monteskje mācību mēs varam iepazīties no traktata "Par likumu garu". Šai traktatā, meklēdams patiesību, viņš izlieto divejādas metodes. Vispirms indukciju, kura iziedama no atsevišķiem faktiem noved pie vispārīgiem principiem. Otrkārt viņš lieto dedukciju, kura iziet no vispārīgā un noved pie atsevišķā. Līdzīgi citiem filozofiem, viņš iesāk savu mācību, apskatīdams cilvēku stāvokli, kādā tie atrodas pirms apvienošanās sabiedrībā un pētīdams tos likumus, kas valdīja t.s. dabiskajā stāvoklī. Atrazdamies šai stāvoklī, cilvēks vispirms apzinās savu nespēku, bet apzinādamies šo savu vājumu, viņš atzīst sevi par līdzīgu citiem. Aiz tā iemesla viņi necenšas viens otram uzbrukt, bet uzturēt mieru savā starpā. Tā tad miers ir pirmais dabiskais likums. Tieksme sev citus padot un valdīt pār tiem nevar piemist pirmatnējiem cilvēkiem, jo varas un valdīšanas ideja ir par daudz kompliceta neattīstītam prātam. Bez tam ciešā sakarā ar nespēka apzināšanos stāv nepieciešamo dzīves vajadzību apzināšanās. Tātad pārtikas līdzekļu jeb barības meklēšana ir otrs dabiskais likums. Par trešo viņš uzskata cilvēku dzimuma tieksmes un savstarpējās bailes, kuras rada nespēka apzināšanās. Kā dzimuma tieksmes, tā arī bailes mudina viņus uz apvienošanos. Kad cilvēki daudz/maz iegūst dažādas zināšanas, tad caur to rodās dzinulis uz apvienošanos. Viņš atrodams gan arī pie dzīvniekiem. Tā tad vēlēšanās un tieksmes dzīvot sabiedrībā ir ceturtais un pēdējais dabas likums. No teiktā redzam, ka cilvēku sabiedrības izcelšanās dibinājas uz cilvēku spējām iekrāt zināšanas, vai ar citiem vārdiem, savstarpējai apvienošanai par pamatu ir prāts. Cilvēka prāts ir tas vispārīgais likums, kas valda pār visām tautām, bet likums plašākā vārda nozīmē ir nepieciešamās attiecības, kuras iztek no pašu cilvēku dabas. Likums noteic kā pašas dievības darbību, tā arī noģiedamās pasaules iekārtu. Viņš noteic arī cilvēku darbību un sabiedrisko iekārtu. Bez jau minētiem dabiskiem likumiem, cilvēki kā saprātīgas būtnes, var radīt paši savus likumus. Šis apstāklis dara mums saprotamu starpību, kura pastāv starp dabiskajiem mūžīgajiem likumiem un tiem, kuri ceļas likumdošanas ceļā. Lai gan dabiskie likumi pastāv jau no mūžības, tomēr cilvēki tiem nepadodas ar tādu pastāvību, ar kādu fiziskā pasaule seko saviem dabas likumiem. Par iemeslu ir apstāklis, ka atsevišķi cilvēki pēc savas dabas ierobežoti, tādēļ spējīgi maldīties, bet no otras puses viņu dabā piemīt tieksme darboties saskaņā ar saviem personīgiem dzinuļiem, tādēļ cilvēki nevienmēr ievēro savus dabiskos likumus. Cilvēks ir spējīgs aizmirst savus tuvākos un likumdevēji to sauc par viņa pienākumu izpildīšanas caur politiskiem un pilsoniskiem likumiem, kurus izdod likumdošanas ceļā. Politiskie likumi noteic attiecības starp valdniekiem un pavalsthiekiem, bet pilsoniskie pavalstnieku savstarpējās attiecības. Runājot par likumdošanas ceļā izdotiem likumiem, viņš uzstāda noteikumu, kā šiem likumiem jābūt saskaņā ar zināmas valsts fizisko dabu, ar viņas klimatu, geografisko stāvokli, iedzīvotāju dzīves iekārtu, parašām, nodarbošanos, bagātību, iedzīvotāju daudzumu, zemes lielumu u.t.t. Visas šīs daudzās attiecības pret valsts varas izdotiem likumiem savā kopībā rāda to,ko sauc par likumu garu. Cilvēku apvienošanās sabiedrībā, turpina Mont., ienes viņa dzīvē divas ievērojamas pārmaiņas. Pirmkārt cilvēki sāk apzināties sevi par stiprākiem nekā priekš apvienošanās un otrkārt starp viņiem izzūd vienādība, kura pastāvēja līdz apvienošanai sabiedrībā. Šīs divas pārmaiņas top par iemeslu apstāklim, ka starp cilvēkiem sāk izcelties kari, kā starp vienas sabiedrības locekļiem, tā starp dažādām sabiedrībām. Šie divejāda rakstura kari, rada divējādus likumus. Tie likumi, kuri noteic attiecības starp dažādām tautām,ir starptautiskās tiesības, bet tie, kuri noteic iekšējās attiecības ir politiskie un pilsoniskie likumi. Mont. neatzīst, ka valsts iekārtas nodibināšanās atnestu cilvēkiem mieru. Pēc viņa domām cilvēku apvienošanās sabiedrībā izsauc karus un cīņas. Saskaņā ar sacīto viņš pielaiž ne tikai vienkāršu, bet arī jauktu valdības formu pastāvēšanu. Tādu valdības jauktu formu viņš atzīst par labāko, kādu novēroja Anglijā. Katras atsevišķas valsts pastāvēšana prasa, lai nodibinātos zināma vadība, t.i. lai atsevišķu pilsonu spēks apvienotos vienā kopīgā spēkā - valsts varā. Šis kopīgais spēks jeb valsts vara var atrasties vienas personas rokās, vai arī daudzu personu rokās. Jāizšķir, vai šī persona valda uz noteikta likuma pamata, tad tā būs monarkija, vai arī valda nepieturēdamās ne pie kādiem likumie, tad tā būs despotija. Ja valsts vara atradīsies daudzu personu rokās, tad tā būs republikaniska iekārta. Republikaniska valdības forma pēc Mont. domām sadalās divās daļās. Kad valsts vara pieder daudziem, tad šie daudzie var būt visa tauta un tad tā būs demokratija, bet ja šie daudzie būs tikai daļa no tautas tad tā būs aristokratija. Tā ka demokratijā pati tauta ir valdnieks un pavalstnieki, tad šo valdības formu spēj uzturēt tikai likums, jo šinī gadījumā tauta pati priekš

sevis izdod likumus un pati tiem padodas. Aristokratiskā valdības formā galvenais faktors ir arī likums, bet ne tik lielā mērā, jo te vienīgais regulators ir mērenība, kura dibinās uz tikumu. Monarkistiskas valsts varas princips ir gods je godkārība, kura pamatojas uz aizspriedumiem. Katrā monarkijā cenšanās pēc goda parādīšanas ir galvenais dzenulis. Despotijā galvenais princips ir bailes. Aizrādīdams uz galvenām valdības formām, viņš tālāk apskata brīvību, t.i. atsevišķu pilsoņu stāvokli valstī, ka arī pastāvošās likumu attiecības pret brīvību. Viņš apskata brīvības attiecību pret valsts iekārtu un tikai pēc tam attiecību pret pilsoņiem. Nav cita vārda, viņš saka, kurš tiktu saprasts tik dažādi kā jēdziens par brīvību. Iespēja nogāst tiranus, izdarīt patvarības, viss tas tiek saukts par brīvību. Zīmēdamies uz toreizējo Krieviju, viņš saka, ka ir tauta, kura par brīvību uzskata tiesību nest garu bārdu. Tāpat ir dažādas domas, kāda valdības forma ir brīvāka. Katrs uzskata par brīvu to valdības formu, kura visvairāk piemērota viņa iekšējām tieksmēm. Tā republikanieši par tādu atzīst republiku, monarkisti - monarkiju. Bet tā ka likumu darbība ir redzamāka republikā, tad pa lielākai daļai par brīvu atzīst republiku. Bet tā ka demokratijā tauta acīm redzot dara ko grib, tad bieži vien par brīvību uzskata tautas varas j.edzeinu. Zem politiskas brīvības nav jāsaprot iespēja darīt visu ko grib. Brīvība ir iespēja darīt to, ko vajag darīt un nedarīt to, ko nevajag. Jāizšķir brīvība un neatkarība. Brīvība ir tiesības darīt visu no likumiem atļauto, un jā kādam būtu tiesības darīt no likumiem aizliegto, tad tā nebūtu brīvība. Pilsoņu politiskā brīvība ir mierīgs prāts, kuram par pamatu ir pārliecība par savu neaizskaramību. Lai to iegūtu, tad vajadzīgs valdībai gādāt, lai pilsoņi nebaidītos viens no otra, bet lai visi vienādi baidītos tikai no likuma. Tāda brīvība sasniedzama tikai tad, ja valsts vara sadalīta trīs atsevišķās daļā: likumdošanas, izpildu un tiesu varā. Tikai tādā gadījumā nebūs iespējams valsts varu ļaunprātīgi izlietot, jo katra atsevišķa vara spiedīs pārējās ieturēt savu darbību no likuma noteiktās robežās. Tomēr konstitucijas brīvība vienmēr nenodrošina pilsoņu brīvību. Katrs pilsonis būs brīvs tikai tad, ja viņš jutīsies neaizskarams. Šī neaizskaramība tiek laupīta gan caur likumiem, gan caur viņu pretlikumīgu izlietošanu. Tādēļ M. gan nosauc par brīvu tādu valsts iekārtu, kas nodrošina likumu varu, tomēr aizrāda, ka pilsoņi var būt nebrīvi pie brīvas konstitucijas, ja valstī pastāvošie likumi ir tiraniski. Aiz šī iemesla pilsoņu brīvība lielā mērā atkarājas no kriminallikumiem, jo taisni kriminallikumi spaidi vislielākā mērā traucē pilsoņu neaizskaramību. Tagad apskatīsim kam, pēc M. domām, var nodot šīs trīs varas. Ja likumdošanas un izpildu vara būtu apvienotas vienās rokās, tad brīvība būtu apdraudēta, jo likumdevējs varētu izdot tiraniskus likumus, lai tos pats tiraniski piespiestu izpildīt. Tāpat nevēlami, ka likumdošanas vara apvienota ar tiesu varu. Šai gadījumā vara, kura lemj par pilsoņa dzīvību un nāvi būtu patvarīga, jo likumdevējs būtu arī pats tiesnesis. Tāpat nevēlami, ja tiesu vara apvienota ar izpildu varu, jo tad tiesnesim būtu iespēja pilsoņus apspiest. Pats par sevi saprotams, ka sabiedriskā iekārta tiktu galīgi satricināta, ja visas trīs varas būtu apvienotas vienās rokās. Tiesu vara, pēc M. domām, nododama nevis pastāvīgā iestādēm, bet uz zināmu laiku no tautas izvēlētām personām. Turpretīm likumdošanas vara un izpildu vara var tikt uzticēta arī pastāvīgām iestādēm. Vēlams, lai likumdošanas vara piederētu visai tautai, jo brīvām personām pašām par sevi jāvalda. Bet tā ka lielās valstīs tas nav izdedams, bet mazās saistīts ar lielām grūtībām, tad nepieciešami, lai tauta caur saviem priekšstāvjiem darītu visu to, ko pati nespēj darīt. Izpildu varai ir jābūt monarcha rokās, jo tā valdīšanas nozare, kura arvien prasa ātru rīcību, labāk tiek izpildīta vienas personas kā vairākām. Te vēl jāpiezīmē, ka pēc M. domām monarcham piederēt arī "veto" tiesības. Tai pašā nolūkā arī likumdošanas vara nedrīkst apturēt un traucēt izpildu varas darbu, jo pēdējā ir jau ierobežota caur to, ka viņai nepieder likumdošanas funkcijas. Monarchs, pēc M. domām, ir neaizskarams un par izpildu varas nelikumīgu darbību atbild nevis viņš, bet ministri. Ja likumdošanas vara piesavinātos tiesas varas funkcijas attiecībā pret likumdošanas varas nesējiem, tad caur to tiktu sajauktas visas varas un iznīcinātas stiprākās brīvības garantijas. No sacītā redzam, ka M. par valsti ar idealu iekārtu uzskata tādu, kurā valsts vara sadalīta un viņas funkcijas izpilda trīju atsevišķu varu nesēji. Neskatoties uz M. mācības dažādām nepilnībām, viņa mācība likta visas Eiropas konstituciju pamatos un tikai pamazam izlabota no konstitucionelas praktikas.

Tagad aplūkosim tā paša laikmeta rakstnieku un filozofu RUSO, kurš dzīvoja 1712.-1778.g. Ruso darbības iespaids uz franču sabiedrību bij daudz lielāks par Monteskje. Ja Monteskje deva pirmo tautas priekšstāvniecības lozungu, tad Ruso pirmais sāka sludināt tautas suverenitati. M. drīzāki var uzskatīt par mēreni liberalu sludinātāju nekā par revolucionaru. Viņš ir ar mieru ar katru valsts iekārtu, ja tikai tā pasargātu personu no valsts varas netaisnībām. Ruso turpretim par vienīgo tiesību un taisnības pirmavotu uzskata cilvēka prātu un tāpēc ar vēstures tagadni un nākotni viņš rēķinas tikai tik daudz, tas var tikt piemērots un saskaņots ar prāta prasībām. Ruso ideals ir tautu suverenitate un viņš tic vienīgi republiku dzīves spējām. Tomēr Ja iekārtā, ka R. negrib ierādīt dzīvē vienīgi pirmo vietu prātam. Prāts gan Kad rāda kas ir labs, bet tieksmes pēc laba un labā mīlestības, skubina mūs dzimtās tikumiskās jūtas. Prāta slēdzieni nedrīkst valdīt par mūsu dvēseli un uz cēlu tikumisku darbību ir spējīgas tikai kaislīgas, ugunīgas dvēseles, kuras darīvo notikai saskaņā ar prātu, bet arī ar sirdi. Katra cilvēka

savus tikumiskos pienākumus sapratīs vislabāk tad, ja viņš klausīs savām dabiskām tieksmēm jeb ar citiem vārdiem, kad viņš būs patstāvīgs un neatkarīgs no citiem. Tāpēc pēc Ruso domām cilvēku laime un labums meklējami viņu brīvībā. Bez brīvības laime nav domājama. Brīvība ir arī visu pārejo cilvēka labumu noteicēja un pamats un tāpēc nekas cits nevar viņas vietu izpildīt, tā tad brīvība ir neatsavināms cilvēka labums. Līdzīgi Lokam, R. uzskata brīvību par Dieva dāvanu, kuru nekas nevar iznīcināt. Vērtēdams tik augstu cilvēku brīvību, R. uzskata par zelta laikmetu cilvēku dabisko stāvokli, kurā viņi atradās pirms sabiedrības nodibināšanās, kad cilvēki nepazina ne likuma, ne īpašuma, ne valsts un visi bij viens otram līdzīgi, vienādi. Savas uzskatus par tagadējo civilizacijas stāvokli, kurš radies no vēsturiskas attīstības, R. izsaka savos pirmajos divos traktatos par zinību un mākslu un par cilvēku nevienādības izcelšanās pamatiem. Par pamatu cilvēku politiskai nevienādībai, pēc R. domām, nav uzskatama daba. Starp cilvēkiem gan ir novērojama starpība gan spēkā, gan veselībā, gan dažādu spēju un skaistuma ziņā, bet aiz šādas starpības pamata nav dibināta cilvēku politiskā nevienādība. Par pastāvošās nevienādības cēloni, R. uzskata privatīpašuma nodibināšanos. Firmais, kurš iežogoja zemes gabalu un teica, ka tas ir viņa, un atrada tadus, kas viņam ticēja, bij īstais politiskās sabiedrības dibinātājs. No cik daudziem noziegumiem cilvēks būtu izglābts, ja kāds izraudams mietus un aizbērdams grāvi, būtu pamudinājis cilvēkus nekļausīt šim viltniekam un neaizmirst, ka zemes augļi piedēr visiem un zeme nevienam. Pēc savas dabas, saka R., visi ir vienādi un brīvība ir pirmais savstarpējo attiecību noteikums. Cilvēks dzimst brīvs, bet kā tas izskaidrojams, ka mēs viņu redzam vāžāsz Sabiedriskās formas nav izskaidrojamas ar ģimenes galvas varu, ka to daži domā. Bērni padodas ģimenes galvai tikai tik ilgi, kamēr no viņa atkarīgi, bet tiklīdz viņi pieauguši šī atkarība zūd. Arī ar spēku nav izskaidrojamas sabiedriskās varas tiesības laupīt cilvēkam brīvību. Ja tiesībām par pamatu būtu spēks, tad tam, kam vairāk spēka, būtu arī vairāk tiesību. Tādā gadījumā tiesības nekā jauna nedotu, jo salīdzinot ar spēku viņām nebūtu nekadas nozīmes. Hugo Grocijs saka, ka arī vesela tauta var savu brīvību atdot un palikt par vērgiem. Bet kādēļ gan viņa to darā? Atsevišķs cilvēks, tapdams par vērgu, sevu neatdāvā, bet gan pārdod vismaz par nepieciešamo uzturu. Bet vesela tauta, par ko gan tā sevi pārdod, prasa R. Valdnieks ne tikai nedod saviem pavalstniekiem uzturu, bet pats ņem no tiem. Atdot savu brīvību par velti, būtu neprāts, bet neprāts jau nespēj tiesības nodibināt. Atteikties no brīvības nozīme tik daudz, ka atteikties no cilvēciskām tiesībām un pienākumiem. Lai varētu noskaidrot kā rodas tautu valdnieki un valsts vara, tad mums, pēc R. domām, papriekšu jānāk pie skaidrības ar jautājumu kā izceļas tauta jeb sabiedrība. Uz to R. atbild, ka sabiedrībai un valstij par pamatu ir cilvēku kopēja vienošanās, kopējais līgums, kuru cilvēki slēdz tad, kad sastop atsevišķu cilvēku spēkiem nepārvarāmus šķēršļus. No šī brīža cilvēku dabiskais stāvoklis izvēršas par sabiedrisko dzīvi, jo pretējā gadījumā, t.i. ja cilvēki neapvienotos sabiedrībā, bet paliktu dabiskajā stāvoklī viņiem būtu jāiznīkst un jāiet bojā cīņā ar nepārvarējamiem šķēršļiem. Jaunus spēkus cilvēki radīt nevar, tādēļ atliek tikai apvienot jau esošos spēkus un padot tos kopējām dziņām, t.i. piespiežot viņu darboties pilnīgā saskaņā. Tā tad vajadzīgo spēku pamatlielums var rasties tikai caur daudzu atsevišķu spēku apvienošanos. Bet te nu rodas jautājums, kā pie tādas apvienošanās paglābt neaizskartu katra cilvēka brīvību, kā atrast tādu apvienošanās formu, kura nodrošinātu un apsargātu kopējiem spēkiem katras personas mantu un dzīvību, bet pie tam atstātu visus līguma slēdzejus tik pat brīvus, kādi tie bij agrāki. Tas ir galvenais jautājums, kuru R. pūlas atrisināt savā traktatā "Contracte sociale" -"sabiedriskais līgums". Droši var sacīt, ka visur kur paredz kopīgu darbības brīvību un vienādību, tāda var tikt ievērota tikai uz savstarpēja līguma pamata. Tādēļ nepieciešami, lai sabiedrībā visu darītu cik vien iespējams uz brīva līguma pamata un lai arī pati sabiedrība būtu plašs vispārējs līgums, kurā ietilptu visi citi līgumi. Bet kādas tad ir šī līguma galvenās īpašības un mērķis? Pilnīgi skaidrs, ka sabiedriskā līguma mērķis nevar būt individu pārvēršanās par vērgiem. Vērgi var rasties tikai pret pašu gribu un piespiedu kārtā un tā tad jā tas būtu sabiedriskā līguma mērķis, tad tas nebūtu līgums, bet varmācība un piesavināšanās. Ja uz līguma pamata izceļas vērdzība, turpina R., tad tāds līgums ir pretlikumīgs un nederīgs jau viņa slēgšanas momentā. Sabiedrisko līgumu nevar skaitīt, kā to darā Hobbess un Hug-o Grocijs, par aktu, ar kuru individi atsakās no savām tiesībām par labu visiem, vai vairākumam un caur to top par mechanisma daļām, par kurām valda valdnieks. Atteikties no brīvības, velreiz uzsver R., nozīmē tikdaudz, ka atteikties no cilvēka cieņas, tiesībām un pienākumiem. Tāda atteikšanās nav saskaņojama ar cilvēku dabu. Pienākums nav kaut kas patvarīgs, pašiegribēts, no kura var tikt vaļā kā no nastas, uzvelot to otram uz pleciem. Tāpat arī tiesības nav pašiegribētas un tās nevaram no sevis noņemt. Mēs nespējam apzināties, ka mūsu persona nepastāv un nevaram atteikties no savām tiesībām un zināmas cieņas. Arī brīvība, šis tiesību un pienākumu princips, nav pašiegribēta, bet gan sevišķs noteikums jeb pareizāk sakot, pati tikumības būtība. Laupīt cilvēka gribai brīvību ir tik pat daudz kā atņemt gribai viņas tikumisko raksturu. Tā tad brīvība arī nav atsavināma. Bez tam atteikšanās līgums, kādu to uzstāda Hobbess un Grocius, ir netikumisks un viņā ir nepieļaižamas pretrunas. Tas noteikums, uz kura pamata viena līdzēja puse dabūt absolūtu varu pār otru, bet otra apņemas bez kādas pretrunas

par laušit, ir nederīgs un nepareizīgs. Vai nav ne-im redz ams, saka R., ka mums nav nekādu pienākumu pret to, kam tiesības visu prasīt. Tāds līgums, kurā nav nekāda ekvivalenta, nekādas maiņas līdzēju starpā, noved pie noslēgtā fakta nieciības un neesamības. Patiesībā līgumam ir nozīme tikai tad, ja pie viņa noslēgšanas notiek zināma maiņa. Bet ja viena līguma slēdzēja puse dabū visu, bet otra nekā, tad nava maiņas un tā tad nav arī līguma. Tas, kas uz līguma pamata laupa pats sevīm savas tiesības, tas laupa caur to arī sevīm tiesības līgumu slēgt un tā tad viņa noslēgtais līgums ir nederīgs un viņam nav likumīga spēka. Ja tā, tad šai gadījuma nav nekāda līguma un nav arī nekāda pienākuma, kas spiestu šo līgumu izpildīt. Cilvēku sabiedrība ir asociācija, turpina R., tā pastāvīgi uzņem jaunus biedrus. Šie biedri ir jaunpiedzimušie bērni. Mums nav tiesības nekādā veidā un ne ar kādiem līdzekļiem tiem uzspiest vērtzību. Ja kādam ir tiesība no kaut kā atteikties savā vārdā, saka R., tad tas nedo tiesību viņam atteikties arī savu bērnu vārdā. Šī brīvīb pieder tikai viņiem pašiem, t.i. bērniem un neviens, izņemot viņus pašus nevar rīkoties ar to. Līdz bērnu pilngadībai tēvs var noslēgt dažādus līgumus bērna apsardzības labā, bet viņam nav tiesība atdot tos uz visiem laikiem, jo tāda atdošana runā pretīm dabas mērķim un pārsniedz vecāku varas tiesības. Tādas ir galvenās domas, uz kuru pamata R. nāk pie slēdziena, ka sabiedriskais līgums neatsavina visiem vienādi piederošo brīvību vienas, vai vairāku personu labā, kā tas nēdz bū valstīs, kur valsts vara pāriet no viena uz otru mantošanas kārtībā. Neviens nedrīkst izmantot savas tiesības tai nolūkā, lai citiem piederošās tiesības atsavinātu un piesavinātos sev. Tāpat neviens nedrīkst izlietot savu brīvību tai nolūkā, lai padarītu sevi pašu un visus savus pēcnācējus nākošajās paaudzēs par vērgiem. Bet tagad celas jauns jautājums. Ja sabiedriskais līgums neatsavina katram atsevišķam individam piederošās tiesības resp. brīvību par labu vienai, vai vairākām personām, tad varbūt viņš atsavina šo brīvību par labu visai sabiedrībai. Ja tā būtu, tad pilnīgi atzītu komunistisko iekārtu, t.i. individu pilnīgi upurētu sabiedrības labā. Uz pirmā acu uzmetiena izliekas, ka R. atzīst komunismu, bet patiesībā viņa traktats pēc būtības paiet komunismam garām. Galvenais sabiedriskā līguma pamats ir, lai katra sabiedrības locekļa tiesību resp. brīvības zaudēšana nāktu par labu visai sabiedrībai. Lai šo uzskatu varētu saskaņot ar brīvības neatsavināšanas principu, tad R. taisa sofismam līdzīgus slēdzienus un saka: " Katrs, atdodams sevi visiem, patiesībā neatdodas neviņam." Tā ka nav neviena sabiedrības locekļa, uz kuru mums nebūtu tādu tiesību kā uz sevi pašu, tad mēs tādā kārtā saņemam atpakaļ savu zaudēto tiesību ekvivalentu un mantojam pie tam daudz vairāk spēka, lai aizsargātu visu kas mums pieder. Tomēr šai slēdzienā izteiktā doma par savu tiesību atgūšanu ir vairāk kā apšaubāma. Kas pilnīgi padodas sabiedrības organismam, tas nevar viņā atrast savu zaudēto tiesību ekvivalentu un tāpat visiem sabiedrības locekļiem nevar atdot atpakaļ zaudētās tiesības. Bet arī R. pastāidzies izlabot savu slēdzienu. Viņš saka, ka tas, ko uz sabiedriskā līguma pamata katrs atsavina no sava spēka, mantas un brīvības, ir tikai viena daļa no viņam piederošā, kura tad nāk sabiedrības lietošanā. Tā tad šai zinā R. atzīst nevis pilnīgu atsavināšanu, bet tikai daļas. Tālāk viņš pats noliedz katru tiesību atsavināšanu. Ir maldīgi domāt, viņš saka, ka sabiedriskā līgumā privātas personas atsacītos no savām tiesībām. Patiesībā caur šo līgumu privātu personu stāvoklis top daudz labāks par viņu pirmslīguma stāvokli. No sacītā redzams, ka sabiedriskā līguma mērķis nekādā zinā nav brīvības atsavināšana, bet gan otrādi-viņas paplašināšana. Sabiedriskais līgums, piebilst R., tikpat labi nāk par labu cilvēku vienādībai kā brīvībai. Pamata līgums no tikai iznīcina dabiskās tiesības, bet turpretīm - dabiskās resp. fiziskās vienādības vietā viņš uzstāda tikumisko un tiesisko vienādību. Lai gan cilvēki paliek nevienādi spēku un spēju zinā, toties viņi uz šā līguma pamata top vienādi savās tiesībās. Ja nu pieņemsim, ka uz sabiedriskā līguma pamata nodibinās individu asociācija, kuru sauc par valsti, tad rodās jautājums, kam pieder šīs asociācijas augstākā vara. Līdz līguma slēgšanai viņā, pēc R. domām, piederēja katram atsevišķam individam, sakusdamās kopā ar tā brīvību. Pēc līguma noslēgšanas šī augstākā vara pieder visu gribai jeb kā R. saka vispārīgai gribai, šī vārda pilnīgā un absolutā nozīme. Individu brīvā asociācija pieder tikai sev pašai un viņ ir augstākā vara, kura valda par asociāciju uz likuma pamata, pie kam šos likumus viņa izdod pati. Šī vispārīgā, absolutā griba nav uzskatāma tikai par vairākuma gribu, bet gan par visu gribu un viņa, pēc R., domām, ietilpst pat nākošo paaudžu griba un tas ir saprotams. Ja nākošo paaudžu griba neietilptu tagadējā kopējā gribā, tad pēdējā ar savu lēmumu vairs nevar tikt uzskatīta par vispārīgu un pastāvīgu gribu, bet tikai par atsevišķu personu gribu, kuras lēmumiem ir saistoša nozīme tikai uz zināmu laiku. Vispārīgai gribai šai nozīmē ir vienmēr jāpaliek brīvai un suverenai jeb, kā R. saka, augstākā tautas vara ir neatsavināma. Tauta var sacīt - es gribu taisni to, ko šis jeb tas cilvēks grib, vai vismaz to, ko viņam vajaga gribēt, bet tauta nevar sacīt - es rītā gribēšu to, ko šis cilvēks, tāpēc, ka būtu neprātīgi sevi iekalt vāžās uz nākošo laiku. No sacītā ir jānāk pie slēdziena, saka R., ka tauta tai brīdī, kad tā apsolās padoties un paklausīt, ar šo aktu iznīcina pati sevi un zaudē savas īpašības kā tāda. Tai momentā, kad rodās tautas kungs, vai pavēlnieks, tauta zaudē savu suverenitati un politiskais organisms sabrūk. Pie sacītā

R. vēl piebilst, ka tautas suverenitāte nav netikai atsavināma, bet nav arī dalāma. Viņa vienmēr un pilnīgi pieder visai tautai, pat tad, kad viņa uz āru izteicas kā atsevišķu varu darbība, piem. likumdošanas vara, izpildu vara un tiesu vara. Valsts varas funkcijas var uzticēt vairākām personām, vai korporacijām, kuras uzskatamas par pilnavrotām no augstākās varas, bet pati šī augstākā vara paliek nedalīta. Šāda augstākās valsts varas sadalīšana, pēc R. domām, ir praktiski derīga, jo viņa tiecas pagrabāt neaizskartu augstākās valsts varas nedalīto vienību, kura pieder visai tautai. Beidzot suverenitāte, kā kopējās gribas izteikšme, ir taisna un vienmēr tiecas pēc sabiedriskā labuma. Bet pats par sevi saprotams, saka R., ka tautas spriedums var būt arī netaisns. Cilvēki vienmēr tiecas pēc sava labuma, bet ne vienmēr to saprot. Pie tam, pēc R. domām, mums jāizšķir kopējā griba un visu griba. Kopējā griba vienmēr tiecas pēc vispārēja labuma, bet visu griba ir atsevišķu gribu kopums un viņas mērķis ir privatas intreses. Būdama taisna, neatsavināma un nedalāma, suverenitāte līdz ar to ir absoluta vara, kura valda par pilsoņiem tāpat kā cilvēks valda par savas miesas locekļiem. Šādas īpašības pieder suverenitatei kā kopīgai vispārīgai gribai. Bet vispārīgā griba ir attiecināma tikai uz vispārīgiem jautājumie, bet attiecībā uz privato un atsevišķo, viņa maina savu dabu un top par privatu gribu. Vispārīgi kopējā griba, attiecībā uz atsevišķu personu gribu, ir likums. Pēc R. domām, likumam vajaga sevī apvienot gribas kopību ar mērķiem. Vienas personas pavēle nav likums. Dekrets nav augstākās varas akts, bet maģistraturas akts. Tautai, kura padodas zināmiem likumiem, ir jābūt šo likumu autoram. Mums ir jāizšķir vsipārīgā griba no šīs gribas lēmumiem. Griba ir likuma ideals, kurš sakūst ar vispārējo labumu, bet šīs gribas reāls labums ir reāls likums, kurš katru reizi mēdz būt labs. Nav šaubu, turpina R., ka ir vispārīga taisnība, bet lai šī taisnība tiktu no cilvēkiem atzīta, viņai vajag būt savstarpīgai. Aiz šā iemesla ir nepieciešami noteikumi un likumi., lai tiesības un pienākumi varētu tikt apvienoti un lai taisnība sasniegtu savu mērķi. Tā tad valsts likums, pēc R. domām, ir kopīga griba, kura tiecas visu vārdā izteikt to, kas saskan, vai saietas ar pratu. Bet valsts likumi taisnības iztulošanā var kļūdīties, tāpēc katrs likums var tikt mainīts. Tautai vienmēr vajaga aizsāt stāvēt savas tiesības un tādēļ vajag mainīt un atcelt likumus. Būtu nelogiski, ka augstākā vara padotu sevi likumam, kuru tā nespētu mainīt. Neviens pamata likums nav tāds, kura izpildīšana priekš tautas būtu obligatoriska absolutā nozīmē. Tautai vienmēr pieder vara savus likumus mainīt. Katra likuma mērķis ir sasniegt vislielāko labumu priekš visiem. Pētot, iekš kā pastāv šis labums, kuru uzstāda par mērķi katra lumdošanas sistema, izrādās, ka zem šī labuma ir jāsaprot divi objekti - brīvība un vienādība. Ka katra cilvēka laimes pamats un galvenais labums ir brīvība, to mēs zinām, bet pēc R. domām, brīvība ir vienīgais pamats, jo bez viņas laime nevar pastāvēt. Runādams par vienādību, R. piebilst, ka šis jēdziens it nebūt nav jāsaprot ātā, itkā visiem bagātības, vai varas pakāpieniem ir jābūt absoluti vienādiem. Spēkam arvien vajag valdīt par patvalību, bet spēku var izlietot tikai uz likuma pamata. Nevions no pilsoņiem nedrīkst būt tik bagāts, ka viņš spētu otru nopirkt un nevions nedrīkst būt tik nabags, ka būtu spiest sevi pārdot. Ja gribam valsti padarīt stipru, tad jāpūlas cik vien iespējams tuvināt šos divus pretstatus, t.i. bagātību un nabadzību. Ne bagātnieki, ne nabagi nav ciešami; šīs abas šķiras ir vienādi kaitīgas priekš vispārīgā labuma. Viena ir par pamatu tiranijai, bet no otras ceļas paši tirani. Starp šīm abām šķirām mūžīgi notiek tirgošanās ar sabiedrisko brīvību: Vieni to pērk, otri pārdod. Tam par iemeslu ir tas, ka bagātība un nabadzība būtībā arvien tiecas pēc vienādības iznīcināšanas, kuru uzturēt ir likumdošanas varas pienākums. R. bieži vien jauc augstāko valsts varu ar valdību. Viņš aizrāda, ka augstākā valsts vara pieder visiem pilsoņiem, kuriem ir uzdots rūpēties par kopīgās cilvēku gribas izpildīšanu. Bet suverenitāte un valdība ir dažādas lietas. Katrai darbībai par celoni ir divi celoņi jeb radošie faktori. Viens no viņiem ir gribas radošais faktors, kurš noteic darbību, bet otrs ir spēks, t.i. fiziskais faktors, kurš šo darbību realizē. Kad es kaut kur eju, tad vajadzīgs, lai pirmkārt es gribētu tur iet un otrkārt, lai manas kājas mani turpu spētu nest. Ja paralitiķis gribēs iet, bet veselais negribēs iet, tad tie abi paliks uz vietas. Veselais neies tādēļ, ka viņš negrib, bet slimais tādēļ ka nav spējīgs iet. Tādi paši noteikumi piemīt valsts darbībai, kurai arī vajadzīgi spēks un griba. Griba te būtu likumdošanas vara, bet spēks izpildu vara. Izpildu vara nevar līdzīgi likumdošanas varai piederēt visai tautai, jo šīs varas akti neattiecas uz visu tautu, bet uz atsevišķām personām. Tādēļ šī vara prasa atsevišķu izpildītāju, kurš lai viņu apvienotu un realizētu saskaņā ar vispārīgās gribas aizrādījumiem. Vienīgi aiz šā iemesla valstī ir vajadzīga un pastāv valdība. Valdību R. apzīmē par satrpniecisku iestādi, kura aicināta uzturēt pilsonisko un politisko brīvību un izpildīt likumus, t.i. būt nomodā par likumu izpildīšanu. Valdība atšķiras no suverena jeb tautas tādā ziņā, ka suverens pastāv pats par sevi, bet valdība tikai pateicoties suverenam. Tāpēc valdība ir pakāpta tautas gribai un viņai jābūt tikai par šīs gribas izpildītāju. Valdības nodibināšanās nav līgums, bet tikai uzdevums no tautas puses. Suverenas tautas valdība un pilsoņu attiecības var tikt izteiktas caur geometrisku proporciju, kuras vidus locekļi ir valdība, Viņa saņem no suverena pavēles un nodod tās pilsoņiem.

Ja šī proporcija netiek ievērota, bet tiek mainīta, t.i. ja tauta pati cenšas valdīt un ja valdība pate izdod likumus, nerēķinoties ar tautu, bet pavalstnieki atsakās paklausīt, tad valsts sabrūk. No šīs proporcijas redzam, ka jo lielāka valsts, jo mazāka brīvība. Ja valstī ir loooo iedzīvotāju, tad katrs dabūn 1/loooo/daļu no suverenās varas, bet ja looooo, tad brīvība būs lo reizes mazāka. Valdība var satsāvēt no lielāka, vai mazāka locekļus skaita, bet tā ka valdības spēks ir viennēr viens un tas pats, tad ja valdnieku ir vairāk, tad valdība vājāka. Valdības darbību noteic 3 gribas: 1) katra valdnieka personīgā griba, 2) valdības kopējā griba un 3) tautas kopējā griba. Valsts iekārtas pilnība prasa, lai valdnieka personīgā griba tiktu pilnīgi iznīcināta un lai valdības vara tiktu padota tautas kopējai gribai. Bet tagadējās valstīs šīs trīs attiecības ir pavisma otrādas: pati vājākā griba ir tautas kopējā griba, vidus pakāpi ieņem valdības griba, bet pati darbīgākā ir valdnieka personīgā griba. Ja valdības groži ir vienas personas rokās, tad valdnieka personīgā griba, sakuzdama ar valdības gribu, top jo sevišķi stipra un šāda valdība ir arvien patvaļīgākā. Bet ja valdība pāriet likumdošanas varas rokās, kura pieder visai tautai, tad visi pilsoņi top par valdniekiem un valdības griba, sakuzdama ar kopējo tautas gribu, nebūs diezgan aktiva, lai padotu sevīm atsevišķu personu gribas. Valdības formas rodās saskaņā ar to kā tiek ierīkots valdības aparats. Ja tauta nodod valdību tautas vairākumam un ja pilsoņu-valdnieku ir vairāk, ka pārejo pilsoņu, tad šādu valdības formu sauc par demokratiju. Ja valdību uztic nelielam pilsoņu pulciņam, tad rodās valdības forma, kuru sauc par aristokratiju. Pēdīgi, ja valsts varu nodo vienas personas rokās, tad rodās monarķija. Visas šīs 3 valdības formas praktikā izveršas dažādos veidos. Kas likumus izdod, tas, pēc R. domām, arī vislabāki zin kā šie likumi jāizpilda un jāiztulko. Vadoties no tāda uzskata, izliekas itkā labāki būtu izpildu varu un likumdošanas varu apvienot. Tomēr īstenībā tā tas nav un nevar būt, jo tādā gadījumā vispārīgumu nevarētu atšķirt no atsevišķā, t.i. vispārīgas intreses no individuelām intresēm. Priekš valsts intresēm nekas nevar būt tik nevēlams, ka kad privatas intrese sāk darīt iespaidu uz likumdošanu. Bet stingri runājot, saka R., demokratija vēl nekad nav pastāvējusi, jo ir pretēji dabai un viņas kārtībai, ka vairākums valdītu pār mazākumu. Demokratisma valdības forma ir derīga tikai priekš mazām valstīm, kuru iedzīvotāju vajadzības ir ļoti aprobežotas un kuru sociālais stāvoklis ir gandrīz vienāds. Bet arī šajās mazajās valstīs demokratija bieži vien rada savstarpējas cīņas un šķelšanos. Ja visi pilsoņi valstī būtu Dievi, tad tādai valstij būtu īsti piemērota demokratiska valsts iekārta, bet priekš cilvēkiem tāda valdības forma nav derīga. Saņemot kopā visu sacīto mēs varam nākt pie slēdziena, ka R. savu mācību atvisina no tā pamatprincipa, ka suverena vara pieder tikai tautas kopīgai gribai. Šī pēdēja tieši izdod likumus un to izpildīšanu uztic saviem priekšstāvjiem jeb labāki sakot tautas komisariem. Vispārīgi ir jāsaka, ka R. savā mācībā sludina skaistus principus, bet no katru reizi taisa no tiem pareizus slēdzienus. Viņam vajadzēja, izejot no pamatprincipa, nonākt pie individuelas brīvības atzīšanas, bet viņš bieži taisa pārmērīgus un nepamatotus slēdzienus domās par valstij piederošām tiesībām. Tomēr jāsaka, ka viņš īsti filozofiski pierādījis, ka sabiedrības pamats ir meklējams novis materiālās intresēs, bet viņas pamats ir griba, kura vienīgi padara cilvēku par tikumīgu būtni. Mēs līdz ar Hegeli varam teikt: Ruso pasludināja brīvību par cilvēka būtību un šis princips ir jāatzīst par pāreju uz Kanta filozofiju, jo noder tai par pamatu.

Tagad apskatīsim KANTA mācību. Kants dzīvoja no 1724.-1804.g. Mēs redzējām, ka Russo par sabiedrības pamatu uzstāda gribu, kura pēc viņa domām padara cilvēku par tikumisku būtni. Šo pašu principu arī Kants liek par pamatu savai filozofijai un sevišķi savai tikumības mācībai un līdz ar to par pamatu savai mācībai par tiesībām. Lai šī pēdēja mums būtu labāki saprotama, tad papriekšu vismaz īsumā iepazīsimies ar viņa tikumības mācību. Kants tāpat kā Platons izšķir divas pasaules: nomanāmo jeb ārējo un nojēdzamo jeb prāta pasauli. Ārējo pasauli cilvēka prāts var atzīt, bet viņš nespēj sniegties pāri viņas robežām tai pasaulē, kas stāv ārpus novērojumiem. Tā ir t.s. transcendentalā jeb metafiziskā pasaule, vai ka Kants arvien mēdz teikt - lietā pašā par sevi. Prāts pēc Kanta domām var netikai atzīt, bet viņš ir arī praktisks. Tas nozīmē, ka prāts mūsu darbībai rāda kas pareizs un kas labs, vai vispārīgi, viņš rāda mūsu gribai un darbībai augstākus likumus. Bet kas tad ir labs? Uz to K. atbild.: " Nedz pasaulē, nedz ārpus tā nav nekā tāda, ko bez aprobežojuma varētu saukt par labu izņemot vienīgi labo gribu. Saprātība un citas cilvēka raksturā īpašības, ka drošsirdība, apņemšanās, pastāvība, ir bez šaubām dažā ziņā vēlamas, saka K., bet viņas var arī tapt ļaunas un kaitīgas, ja griba, kurai jārīkojas ar šām dabas dāvanām, nav laba. Tāpat tas ir ar ārējiem labumiem, ka vara, bagātība, godu, veselību, ja trūkst labas gribas, kas tos vadītu un iespaidotu cilvēku un viņa darbības principus darīt lietderīgu. Tādā kārtā labā griba ir tas nepieciešamais nosacījums, bez kura neviens nevar būt laimes cienīgs. Viss labums, kuram par pamatu nav moraliska labā apziņa, nav nekas vairāk, ka ārējs spīdums un vizošs posts. Griba netop par labu caur to, ko tā panāks, vai arī caur to, cik viņa derīga kāda mērķa sasniegšanai, bet viņai jābūt labai pašai par sevi. Ja liktens, vai nelabvēlīgi apstākļi nolaupa gribai visu līdzekļus, kuri vajadzīgi gribas mērķa sasniegšanai un ja visas gribas tieksmes izlieku par veltīgām un ja paliek tikai pati labā gri-

ba, tad arī šādā gadījumā, saka K., tā mirdz savā spožumā kā dārgakmens, jo no svara ir vienīgi pati labā griba pati par sevi. Tikai tāda griba ir laba, kura neliekās vadīties no materiala mērķa, bet vienīgi no cienības pret pienākumu. Kas ir pienākums, to katrs cilvēks zin, jo viņš pats par sevi nes sevī morālisko likumu, kas tam dod saistošas pavēles. Šo likumu K. sauc par iekšējo kategorisko imperativu, bet mēs viņu vienkārši nosauksim par sirdsapziņu. Mūsu prāts rada divejādas pavēles: vienas zem zināmiem noteikumiem, otras bez kādiem noteikumiem un tā tad absolutas. Noskaidrosim starpību starp šīm divām pavēlēm. Piemēram ņemsim prāta pavēli: "Ja tu gribi būt vesels, tad esi atturīgs". Šī pavēle ir pavēle zem noteikuma, jo aizrādīdama uz zināmu mērķi, viņa reizē arī aizrāda uz līdzekli šī mērķa sasniegšanai. Bet es varu arī neizlietot šos līdzekļus, ja tikai atsakos no mērķa. Piemēram es varu teikt: "Es negribu būt vesels, tādēļ man nav jābūt atturīgam". Šī pēdējā pavēle satur sevī tikai hipotetisko imperativu, bet pavēles, kurās ir mērķis satur kategorisko imperativu. Abas viņas nav absolutas un tā tad nevar būt par pamatu morālei. Šādās pavēlēm ir par pamatu zināmas intereses. Vārds "pienākums" aizrāda nevis uz nepieciešamību izvēlēties līdzekļus mērķa sasniegšanai, bet aizrāda uz absolutu nepieciešamību vēlēties pašu mērķi. Tā p.p. Kants saka: "Tev jāciena tava brīvība netikai tāpēc, ka tu to gribi, bet tev viņa jāciena absoluti un bez izņēmuma, tādēļ, ka brīvība pati par sevi ir augstākais likums". Tā tad pienākumam piemīt absoluta nozīme. Viņš nevar būt nekāds līdzeklis zināma mērķa sasniegšanai, bet mērķis ir viņā pašā. Dzīvē notiek bieži, ka dabīgā dziņa velk cilvēku uz vienu pusi, bet pienākums jeb kategoriskais imperatīvs dod savu kategorisko pavēli: uz pretējo pusi. Savu pienākumu izpilda tikai tas cilvēks, kas pret dabiskajām dziņām seko kategoriskā imperatīva pavēlēm. Tikai tāds cilvēks pierādīs, ka viņam tiešam ir laba griba. Ar lielu sajūsmu K. sludina pienākuma nozīmi. Viņš saka: "Pienākums ir augstākais, cēlākais vārds, kas nenes sevī nekā glaimojoša un prasa padošanos; tie ir darudi cilvēka gribai un nereti viņš sacelas pret cilvēku dabu. Pret pienākumu apklust visas dziņas, lai gan klusībā strāda pret to". Atzīdams par augstāko labumu cilvēka brīvību un saprātīgu gribu un uzskatīdams tos par morales pamatu, K. morālisko likumu jeb kategorisko imperatīvu formulē trejādi. Vispirms viņš saka: "Dari tā, ka tu cilvēci tiklab savā kā citā personā izlieto kā mērķi un nekad kā līdzekli vien". Tas ideals, kuru dzīvē izvest tiecas morale, ir brīva un saprātīga griba jeb arī brīva un saprātīgu individu republika, kurā katrs ir mērķis priekš visiem citiem. Šādi individi jeb šādas gribas, atzīdamas viena otru par savu mērķi, nodibina to, ko sauc par mērķu republiku, t.i. nodibina vienu vienīgu brīvu valsti, kurā katrs būtu, runājot ar Ruso vārdiem, likuma devējs un likuma izpildītājs, valdnieks un pavalstnieks. Uz šī pamata, saka K., kategorisko imperatīvu var arī tā formulēt: " Dari tā, itkā tu būtu vienā un tanī pašā reizē likuma devējs un pavalstnieks brīvu un saprātīgu gribu republikā". Bet kā tad praktiskā dzīvē iespējams atšķirt, vai zināma darbība stāv sakarā ar šo ideālu, vai runā tam pretim? Tas ir iespējams, saka K., ja izzinām, vai zināma darbība var būt par likumu visām saprātīgām gribām jeb individiem. Ja šī griba var būt tāda, tad viņa ir laba, ja nevar - tad slikta. K. to paskaidro arī ar piemēriem. Tā viņš saka, ka ja pieņemsim, ka kādam trūkst naudas, pie kam viņš zin, ka ja aizņemsies, tad nevarēs viņu zināmā laikā atdot, vai tādā gadījumā viņš drīkst apsolīt; ja pie tam viņš redz, ka bez šāda solījuma neviens viņam neaizdos. K. saka, ka to var viegli izzināt: viņam tikai jājautā, vai tāda darbība saskanētu ar vispārīgu mēraukla. Varbūt, ka kādam ir vajadzība un viņš citādi nevar līdzēties kā melojot, vai tad viņam tas ir atļauts? Tad viņam jāuzstāda jautājums: vai šāds gadījums var noderēt par dabas likumu cilvēka darbībai? Uzstādīdamas šādu jautājumu, cilvēks tūdaļ redzēs, ka šī mēraukla nevar derēt par vispārīgu dabas likumu cilvēka darbībai un runā pretīm. Ja katrs vajadzības gadījumā apsolītu to, kas tam nāk prātā ar nodomu solījumu neizpildīt, tad neviens solījumam neticētu un par solījumu smietos kā par liekiem vārdiem. Ar vārdu sakot mūsu līdzcilvēku uzticības izlietošana ļaunprātīgā nolūkā nevar būt par vispārīgu dabas likumu. Tā tad, saka K., lai mūsu darbība būtu taisna, viņai jābūt par vispārīgu likumu brīvu pilsoņu valstī. Uz šī pamata mēs varam formulēt, vai arī mūsu pienākums ir formulēt kategorisko imperatīvu šādi: "Dari tā, lai tavas darbības motīvi tiktu atzīti par likumu priekš visiem". Bet no kurienes ceļas šis kategoriskais likums, kurš paceļ mūs par īstām prāta būtnēm un dara mūs cienīgus būt par tikumiskām personām. Viņš atbild, ka šis likums nevar nākt no ārējās pasaules. Kā locekļi lielajā dabas mechanismā, cilvēks nav tikumiska būtne, viņš nav persona un par tādu viņš var kļūt tikai piederēdams pie prāta pasaules. Ir tiesa, ka prāts nesniedzas pāri par nomanāmās pasaules robežām, bet kategoriskais imperatīvs, kurš visiem dod negrozāmas pavēles; ir liecība, ka mēs piederam vēl pie citas pasaules. Bet ja mums negrozāmi kaut ko pavēl, tad mums šī pavēle jāizpilda. Praktiskais prāts prasa pilnīgu cilvēka brīvību, kura ārējā pasaulē nav sasniedzama. Tādēļ, saka K., vajag būt citai pasaulei, kurā tikumiskai pilnībai nav nekādu kavēkļu. Ar mūsu cilvēku dzīve nevar beigties, jo tad visi mērķi paliktu neaizsniegti. Praktiskais prāts prasa netikai transcendentālu brīvību, bet arī nemirstību, lai caur to dota iespēju tuvoties tikumības idealiem. Šai pasaulē bieži vien novērojama nosaskaņa. Pilnīga laimība gaidāma tikai transcendentalajā pasaulē, kur vajag

atrasties Dievam, kas sniedz īsto laimību un uztur harmoniju starp tikumu un dzīves algu. Tādā veidā praktiskais prāts ved cilvēku caur tikumisko apziņu pie prasībām par brīvības, nemirstības un Dieva. Ko atzīšana un zināšanas neaizsniedz, to cilvēkam dod sirdsapziņa un ticība. Tā tad redzam, ka Knats atrod cilvēka tikumiskajā apziņā vienīgo drošo pieturas punktu, kur viņš var smelties ticību uz Dieva esamību. Šis gan nav ar loģiskiem sleģzieniem pierādāms, bet ir neizbēgama tikumiskās apziņas prasība. Cik augsti vispār K. vērtē pienākumu un cik lielu nozīmi tam piešķir, to jau redzējām. Par kategorisko imperatīvu viņš saka: "Divas lietas pasaulē ir apbrīnojamas un cienāmas un tās ir zvaigžņotās debesis pār mums un tikumiskais likums iekšā mums"! Par K. paliekamiem nopelniem jāatzīst sirdsapziņas nozīmes uzsvēršana tikumībā, ko nevien priekš un pēc viņa nav darījis. Viņš skaidri un gaiši pierāda, ka cilvēka vērtība nepastāv zināšanā, bet gribēšanā. Tā tad mēs varam visu šo tikumības mācību izteikt sekošos vārdos: cieni savu un visu citu brīvību; tikai brīvībai piemīt absoluta nozīme, jo viņa pati sevī atrod savu mērķi, bet viss cits ir tikai līdzeklis. Citiem vārdiem, katra cilvēka persona pelna absolutu cieņu. Cieniba pret cilvēka personu ir tas tikumības pamats, uz kuru dibinās netikai pienākums, bet arī tiesības. Ja mēs savu darbību novērojām no morāliskā viedokļa, turpina K., tad redzam, ka viņa, saskaņā ar tikumības likumu, var būt, vai nu iekšēja, vai arī ārēja. Iekšējā saskaņa ir tad, ja mūsu darbība norit netikai saskaņā ar likumu, bet ja mūsu tieksmes pēc tādas saskaņas ierosina un uztur cieniba pret morālisko likumu. Ja mēs padodamies likumam ne aiz cienības pret to, bet, ņemdami vērā apstākļus un savas intreses, piemēram bailes no soda, materiālus labumus, instinktīvas tieksmes, tad darbības iekšējās saskaņas ar morāles likumu nav, bet ir tikai ārēja saskaņa. Iekšējā saskaņa prasa absolutu morāliskā pienākuma izpildīšanu vienīgi aiz cienības pret to. Ja viens izdara otram pakalpojumu, vadīdamies no mīlestības jūtām, tad te mēs neatrodam tikumiskas darbības motivus, jo tikumiska darbība nedrīkst vadīties no jūtām. Šo starpību starp mūsu darbības iekšējo un ārējo saskaņu ar likumu viņš liek par pamatu morāles sadalīšanai 2 nozarēs - tikumībā un tiesībās. Tikumība regulē un noteic cilvēka iekšējie likumi, bet tiesības noteic juridiskie jeb ārējie likumi. Tiesības, īstā vārda nozīmē, kā politiskās un pilsoniskās likumdošanas objekts attiecas vienīgi uz ārējo darbību un vienīgi uz to zīmējas likumu juridiskās normas, kuras dzīvē tiek izvestas piespiedu kārtā. No sacītā redzam, ka tiesības tādā nozīmē nav nekas cits, ka divu gribu savstarpējās attiecības, pie kam šīs gribas ir [illegible] ir brīvas. Tiesības ir savstarpējās brīvības cienīšana. Tādēļ juridiskai pienākums pavēl darboties tā, lai viena personas brīvība sakristu ar atsevišķas personas un tā tad arī ar visu brīvību. Šo tiesību principu viņš formulē šādi: Dari tā, lai tava brīvība tiktu saskaņota ar katras personas brīvību ņemot vērā vispārīgo likumu par brīvību. Visas tiesības rada dzīvē to, ko saucam par piespiedu līdzekļiem. Šī piespiešana, kura novērš brīvībai visus šķēršļus pastāv saskaņā ar brīvību un tā tad saskaņā ar tiesībām. Lai šī brīvība būtu likumīga, tad nepieciešami, lai lai viņa tiktu saskaņota ar piespiežamās personas brīvību. Tā piemēram ja kreditors piespiež maksāt parādu, tad tāda piespiešana nebūt nerunā pretim parādnieka brīvībai, jo viņš pats ir agrāk izsacījis savu pierišanu. Tādēļ arī caur piespiešanu netiek traucēta gribas brīvības autonomija. Bet dzīvē bieži vien notiek, ka vai nu tiesības netiek pabalstītas ar spaidu līdzekļiem, vai arī spaidu līdzekļi paliek bez tiesību atbalstas. Pirmā gadījumā mēdz runāt par taisnību - "aequitas", otrā gadījumā par nepieciešamību - "ius necesitatis". Neviena no tām nav tiesības īstā vārda nozīmē, jo jautājumu par taisnību un nepieciešamību noteic ne objektivais, bet subjektivais princips. Vispārīgos juridiskos likumus K. sadala, pieturēdamies pie Ulpiana formulas, 3 daļās jeb noteikumos: 1) "honeste vivere"-atzīsti sevi un citus ne par līdzekli, bet par mērķi; 2) "neminem laedere"-neskari nevienam netaisnības; 3) "suum cuique tribuere" - uzturi ar citiem tādas attiecības, lai katram būtu nodrošinātas viņam piederošais pret visiem citiem. Pēc šo savu vispārejo uzskatu formulēšanas, attiecībā uz tiesībām, K. stājas pie atsevišķu juridisku institutu aplūkošanas. Tiesības viņš iedala 2 galvenās daļās - privātās un privātā tiesībās. Zem pirmajām viņš saprot arī dabiskās tiesības, bet zem pēdējām arī civiltiesības. Visvairāk K. intresē jautājums par īpašumu tiesībām. Lai to atrisinātu, viņš cenšas noskaidrot šādus divus jautājumus: 1) kā mēs varam valdīt par kaut ko ārēju kā par savu un 2) kādā kārtā mēs piesavinamies kaut ko ārēju? Pēc K. domām iesākumā par zemi valdīja visi cilvēki kopīgi, tikai vēlāk, kad radās daudzu un dažādu pretēju intrešu sadursmes, tad kopīgā zemes lietošana kļuva neiespējama un zemi vajadzēja sadalīt. Tāda sadalīšana nevarēja notikt bez vienošanās, kura iespējama tikai uz zināmas sabiedrības attīstības pakāpes. Tā tad pirmatnēja attīstības stāvoklī zemes pārvaldīšana varēja notikt tikai uz zināmu laiku. Tikai daudz vēlāk ar sabiedrības attīstīšanos zemes valdīšanas tiesības caur likumu sankciju pārvērstas par īpašuma tiesībām. No tiesiskā viedokļa raugoties, saka K., tas, kas saistīts ar manu personu ir mans un ja kāds cits to sāks lietot, tad caur to traucēs manas tiesības. Pie ārējiem priekšmetiem, kuri paredzēti no vispārējām tiesībām kā šo tiesību objekti, pieder fiziskas lietas, otras personas gribā kaut ko darīt un otras personas stāvoklis attiecībā pret mani. Valdīšana par šiem tiesību objektiem var būt divejāda - fiziska un juridiska. Pirmo novērojam, kad zināms tiesību objekts

atrodas faktiski subjekta varā. Lai būtu iespējama juridiska valdība par zināmu objektu, tad pietiek, ka subjektam pieder tikai zināmas tiesības, pie kam objektu var atstāt citas personas lietošanā. Valdībai šai gadījumā ir nefizisks, bet intelektuals resp. juridisks raksturs. Tiesības var pastāvēt, saka K., tikai pilsoniskā sabiedrībā, kur ir vara, spējīga piespiest tiesību traucētājus no jauna nostādīt traucētās tiesības vecaja stāvoklī.
Dabiskaja stāvoklī valdīšanai (vladjenie,Besitz) piemīt tikai provizorisks raksturs un šai stāvoklī ir tikai vienīgi fiziska valdīšana. Kas zīmējas uz tiesību iegūšanu, tad šī iegūšana pēc K. domām, notiek trejādi: 1) iegūšana notiek faktiski, 2) viņa notiek uz līguma pamata un 3) uz likuma pamata. Atzīdams, ka pirms valsts pastāvēšanas cilvēki atradušies dabiskā stāvoklī,kad viņi nav padoti nekādai pastāvošai varai, K. domā tomēr, ka valsts nodibināšana ir tikumiska pienākuma jeb kategoriskā imperativa prasība darboties tā, lai mana brīvība sakristu ar visu un katra cilvēka brīvību. Bet visu un katra brīvības sakrišana iespējama tikai caur brīvības nodrošināšanu, kas nav iespējams dabiskā stāvoklī. Ja arī visi cilvēki būtu labi un taisni, tomēr starp viņiem izceltos strīdi par tiesību robežām, bet dabiskajā stāvoklī nav tiesneša, kas būtu kompetents šos strīdus izšķirt, pie kam šai stāvoklī neviens nav saistīts ar pienākumu pret citiem, netraucēt citiem piederošās tiesības, ja tie neatsakās no tādas pašas tiesību traucēšanas. Var teikt, ka dabiskā stāvoklī cilvēks ir pilnvarots un patvarību un varmācību pret citiem, jo tie savukārt to apdraud un ir no pašas dabas spiesti to darīt. Tādēļ, saka K., lai varētu panākt kārtu un visu brīvību sakritību, cilvēkiem jānodibina valsts iekārta un jāpadodas valsts varai, kura ieņem pirmo vietu pār visiem. Tādā kārtā iznāk, ka valsts ir kategoriskā imperativa prasība. Akts, ar kuru tauta nodibina valsti, ir pirmatnējais līgums par to, ka katrs atsakās no ārējas brīvības, lai no jauna to iegūtu kā valsts. Valsti, pēc K. domām, apzīmējam par daudzu cilvēku savienību zem līguma varas. Katrā valstī apvienotā griba izteicas uz āru 3 formās: 1) suverenitate, kura pieder likumdevējam, 2) izpildu vara, kura pieder valdniekam, 3) tiesu vara, kura pieder tiesnešim. Likumdošanas vara var piederēt tikai tautas gribai, jo būdama par visu tiesību avotu, viņa tā jāiekārto, lai viņa nebūtu spējīga nevienam izdarīt netaisnību, pie kam jāņem vērā vienas personas rīcība atrodošās otra persona. Arī tad var viegli notikt netaisnība, jo netaisnību nevar izdarīt tikai pašam pret sevi. Aiz šī iemesla vajaga, lai likumdevēju noteikumi, būdami par visas tautas gribas noteikumiem, būtu līdz ar to uzskatāmi par visi pavēli katram un katra pavēli visiem. Valsts valdnieks ir tas, kura rokās ir izpildu varas funkcijas, bet likumus izdot viņš nedrīkst. Šo divu valsts varu - likumdošanas un izpildu varas apvienošana vienās rokās noved arvien pie despotisma. Tādēļ valdnieks nedrīkst būt likumdevējs un otrādi, jo valdniekam jābūt likumam padotam. Likumdošanas varą var valdniekam atņemt izpildu varu, var atstādināt tā rīkojumus, bet nevar to sodīt, jo tas būtu izpildu varas akts. Tāpat arī ne likumdevējs, ne valdnieks nedrīkst izpildīt tiesu varas funkcijas. Par tiesnešiem var būt tikai no pašas tautas izvēlēti zvērināti locekļi. Likumdošanas varu viņš uzskata par absolutu. Pastāvošie trūkumi noveršami tikai likumdošanas un reformu veidā, bet ne caur revoluciju. Tomēr, turpina K., ja revolucija ir notikusi, tad šī apvērsuma nelikumība nevar būt par likumīgu iemeslu pavalstniekiem, nepadoties jaunās valsts varai. Kas zīmējas uz valdības formām, tad šo formu klasifikacijai par pamatu var likt, vai no augstākās valsts varas subjektu dažādību, vai arī valdības iekārtu, t.i. to, kāda cela valdība tiek dzīvē izvesta. Pirmā gadījumā izšķiram autokratiju, aristokratiju un demokratiju, skatoties no tā, vai valsts vara pieder vienam, dažiem, vai visiem. Otrā gadījumā izšķiram republiku un despotisku valdības formu. Republikanisma princips pastāv izpildu varas atdalīšanā no likumdošanas varas; despotisms - abu apvienošanu vienās rokās. Demokratija viņas tīrā veidā bez izņēmuma noved pie despotisma, jo pie visu pilsoņu līdzdalības likumdošanā, nav iespējams likumdošanu atdalīt no izpildu varas. Republikanisks valdīšanas veids paredz katrā ziņā priekšstāvniecību. No sacītā redzam, ka par pamatu savai mācībai par tiesībām, K. liek netikai empiriski novērotas cilvēka dabas īpašības, bet pavisam abstrakto jeb tīro jēdzienu par cilvēku kā par saprātīgu būtni. Caur to tad arī cilvēka dabiskās tiesības, kurām par pamatu nedz likt cilvēka empirisko dabu, K. mācībā pārveršas par saprāta tiesībām, kuras tiek apriori izvestas un pamatotas uz prāta prasībām. Tā tad K. savu mācību par dabiskajām tiesībām dibina uz pilnīgi racionalistiskiem pamatiem. Caur tādu t.s. cilvēka dabisko tiesību pārveršanos privātās tiesībās, mums kļūst saprotami arī K. uzskati par cilvēka pāriešanu no dabiskā sabiedriskā stāvoklī. Lai gan K. līdzīgi saviem priekštečiem pieņem un atzīst mācību par sabiedrisko līgumu, tomēr viņš šo līguma uzskata ne par brīvu un pašiegribētu, bet par absolutu prāta prasību. Bez valsts varas, turpina K., bez šī tiesību aizstāvja un aizsarga, nav domājama un dzīvē izvedama brīvība. Tādēļ cilvēkiem jānodibina valstis, jo tas ir nepieciešamais noteikums, bez kura ievērošanas nav domājama un realizejama kopīgā visu un katra atsevišķa individa brīvība. Beidzot mums vēl jāatzīmē K. uzskati starptautiskās tiesībās, kurās, pēc viņa domām, pamatojas uz tādiem pašiem principiem kā civiltiesības. Tautas un nacijas savā attiecībās uzskatāmas kā personas. Katrai tautai savās mājās pieder visa vara, viņa ir pilntiesīga un kā tādai viņai vajag aizstāvēt un aizturēt savu autonomiju. Sadursmes starp nacijām

mūsu laikos izšķir caur karīem, bet karš ir dabiskais stāvoklis un ja vēl šo baltu dien tautu starpā valda šis stāvoklis, tad vienīgi šis fakts ir par cēloni arī tam apstāklim, ka dabiskais stāvoklis valda arī mūsu dienās atsevišķu cilvēku starpā. Aiz šā iemesla rodas pienākums kā atsevišķām personām, tā arī veselām tautām, censties pēc tā, lai izietu no šī stāvokļa, rodas pienākums neatlaidīgi strādāt pie juridisko attiecību nodibināšanas tautu starpā. Mūžīgais miers starp atsevišķām personām un veselām tautām netikai vēlams, bet viņš ir pienākums un lai gan mūsu dienās viņš tiek traucēts, tomēr uz visiem attiecas. Šīs K. domas par mūžīgo mieru un starptautiskām tiesībām, sastopamas viņa grāmatā "Mūžīgā miera projekts". Rezumēt viņas varam šādi: 1) Neviena valsts, ne liela, ne maza, nedrīkst tapt iegūta no otras valsts, ne caur mantošanu, maiņu, pārdošanu, dāvāšanu, ne caur iekarošanu; 2) pastāvīgas armijas ar laiku taps nevajadzīgas un kā tādas netiks uzturētas; 3) aizliegta kāda nebūt bruņota iejaukšanās katras valsts iekšējās lietās; 4) konstitucijai visās valstīs jābūt republikāniskai, jo tikai tāda uzskatāma par sabiedriskā līguma idejas loģisku atrisinājumu un tikai tāda konstitucija ciena visu pilsoņu brīvību un vienlīdzību; 5) starptautiskām tiesībām par pamatu jāliek neatkarīgo valstu konfederacija un tautu savienība. Bet vai šādas mūžīgā miera idejas nav tikai tukšas iedomas? Nē, viņš atbild, jo viņas uz katru attiecas un katram jāpilda un ar laiku viņas taps realizētas arvien vairāk un vairāk, kam par iemeslu netikai tiesību pastāvīga attīstība, bet arī nepārtraukta cilvēces intrešu attīstība. Galu galā, saka K., ekonomiskās intreses padarīs karu par neiespējamu un pati daba nodrošinās mūžīgo mieru.

Tagad apskatīsim īsumā Hegeli, kurš dzīvoja 1770.-1830.g. Viņš ir viens no lielākiem filozofiem 19.g.s. pirmajā pusē. Līdz šim apskatītie filozofi tiesību filozofijas laukā atzina un sludināja par vienīgo ideju tautas suverenitates jeb brīvības ideju, kura 18.g.s. spēlēja valdošo lomu. 19.g.s. šī ideja tiek apstrīdēta un pret viņu uzstāda 3 antitezes: 1) valsts absolutisma ideja, 2) suverenas personas jeb individa anarķisma ideja, 3) vispārcilvēciskās solidaritates un brīvā universalisma ideja. Pirmo uzstādīja un sludināja savā mācībā HEGELS. Par pamatu savai mācībai viņš liek valsts absolutisma teoriju, kura dibinas uz pārliecību, ka cilvēku dzīves normalais pamats ir valsts jeb valstiski organizēta tauta. Lai labāki šo ideju izprastu, tad mums jānoskaidro, kādēļ Hegels brīvības jeb tautas suverenitates vietā nostāda valsts absolutisma ideju, jo valsts absolutisma nomāc atsevišķu personu, individu. Ar citiem vārdiem, mums jānoskaidro caur ko atšķiras Hegeļa valsts, no valsts, kuru sludināja par ideālu Monteskje, Kants u.c. Šie pēdējie valsts izcelšanos izskaidro un liek tai par pamatu savstarpēju vienošanos, savstarpēju līgumu. H. tam nepiekrīt un uzskata valsti par mūžīgo ideju attīstības augli. Pēc viņa domām, valsts ir mūžīgā gara, pasaules prāta iemiesojums zemes virsū, viņa ir "zemes Dievs". Kas noved atsevišķas personas pie harmonijas, kārtības un tikumiskas pilnības? Vienīgi valsts, atbild H. Valsts ir tikumiskās brīvības organisms, kas ved cilvēkus uz augstākās tikumības progresu pa dzīves ceļu. Tikai tikumiskais progress nodrošina valsti. Valsts ir neaprobežota politiska organizacija, kura nepieciešama, lai cilvēkam piemītošie spēki tiktu attīstīti, izveidoti un uz āru izteikti. Ārpus valsts nav iespējams izkopt īstu cilvēciska raksturu. Cilvēks pats par sevi nespēj dzīvi nodibināt. Priekš tā vajadzīga valsts. Indivius, saka H., var attīstīties tikai pilsoniskā sabiedrībā, t.i. tikai valstī. Tiesības, pēc viņa domām, nav nekas cits, ka sabiedriskās varas pārsvars par personīgo brīvību. Individs neaizskarams tikai attiecībā pret katru citu individu, bet ne pret valsti, kurai tas ir tikai par līdzekli. Tik pat absolutas ir arī valsts varas attiecības pret ģimeni. Līdzīgi individam, ģimene ir tikai līdzeklis priekš valsts. H. nosoda laulības šķiršanu, jo tā valstij neizdevīga, jo laulāts pāris nav uzskatāms par sabiedrību, par kuras mērķis, locekļi izvēlas viens otru. Laulības tiek slēgtas vienīgi valsts intresēs un tā tad valsts, būdama ieintreseta, lai noslēgtā savienība pastāvētu, var pieļaist šķiršanu tikai izņemuma gadījumos. Valsts savukārt var tikt padota citai nacijai, tautai, vai valstij, kura stāv uz augstāka attīstības pakāpiena. Tādā kārtā H. attaisno iekarošanas. Uzvarētājs vienmēr labāks par uzvarēto un viņa spēks pierāda viņa tiesības. Viss notiekošais notiek saprātīgi. Vēsture, pēc viņa domām, ir dieva tiesa - "dies irae". Runādams par tiesībām, viņš saka, ka tiesības pastāv brīvība. Viņas ir brīvības izteiksme. Bet ko lai saprotam zem vārda "brīvība"? Vai brīvība ir absoluta iespējamība darīt visu, kas atkarājas no cilvēka griba? Nē, brīvība nevar vadīties no nejaušām tieksmēm un kaislībām, jo ja griba atkaratos no nejaušām parādībām, tad viņa nebūtu brīva. Īstenībā viņa ir brīva tikai tad, ja darbojas saskaņā ar savas būtības vispārīgiem likumiem. Tā ka šie pēdējie izteikti tiesībās, likumos un noteikumos, tad lai brīvību nodrošinātu, jānodrošina tiesiska valsts iekārta. Tikai pateicoties tiesiskai iekārtai iespējama personas brīvība. Citiem vārdiem, lai varētu attīstīties īsts, tikumisks harakters, tad valstī vajadzīgi vispārīgie likumi un audzināšanas sistema. Viss tas nav iespējams ārpus valsts. Pēc H. domām, valsts varas sadalīšanas un tautas suverenitates teorijas ir savu laiku pārdzīvojušas. Monteskje maldījies, nostādīdams valstī vienu otrai pretim 3 patstāvīgas un vienu no otras neatkarīgas varas. Pēc viņa domām, valsts kā tāda iespējama tikai tad, ja viņas vara ir viena, kopīga, kas dod iespēju tieksties pēc viena kopīga mērķa. Tāpat viņš izsakās par tautas suverenitati. Tauta nespēj saprast valsts dzīves komplicēto iekārtu. Tādēļ valdniekam un valdībai piede

pēdīgais vārds visā valsts lietās. Pie tāda sava slēdziena viņš nonācis, ņemdamies pie vēstures aizrādījumiem, ka tauta bez valdnieka un valdības ir tikai neorganizeta masa un savu nozīmi iegūst tikai tad, kad tā valstiski organizeta. Tikai kā valstī viņā parādas tikumisks spēks, tikai kā valsts viņa top par vēsturisku personu. Tāda ir H. mācība, kurā viņš līdzīgi Makiavelli, Hobbessam un Spinozai noliedz tautas suverenitati un uzstāda valsts absolutisma ideju. Tālākā attīstības gaitā šī mācība izvērtās par doktrinu jeb teoriju, kuras principi pilnīgi pretēji minētajiem uzskatiem, bet neskatoties uz to arī šī teorija uzstājas pret tautas suverenitati un tās vietā uzstāda personas suverenitates ideju. Tikai individam, tikai atsevišķai personai pieder absoluta vērtība un nozīme. Viss tas, kas tiek nostādīts augstāk par personu, saskaņā ar šo teoriju ir tikai iedomas un māņi un kā tādi atmetami. Šī ir otra antiteze, kuru uzstāda pret tautas suverenitates ideju.

Ar to nāca klajā MAKSIS ŠTIRNERS jeb īstā vārdā Kaspars Šmits. Viņa mācība ir īsta enerģisma doktrina, pie kam viņš savus slēdzienus ved līdz galam, nebaidīdamies no gala slēdzieniem. Viņš uzstājas netikai pret politiskām varām, bet arī pret visām idejām un idealiem, kuri stāv augstāk par atsevišķu personu. Viņš uzstājas pret visu, kas tā jeb citādi ierobežo individu. Tik daudz runā par pienākumiem, par brīvības, vienlīdzības, taisnības un humanitates idejam. Tādu stāvokli, viņš saka, vajag reizi izbeigt. Cilvēkam vajag sevi atzīt par patstāvīgu vienību, vajag atgriezties pie sava veselā egosima. Ar vārdu sakot, viņš uzaicina atmest visu principus un ideālus, kurus cilvēki līdzšim uzskatīja par svētākiem un augstākiem: mīlestība, taisnība, brīvība - viss tas ir atmetams. Bet kas tad nāk viņu vietā? Personai vajag sevi pašu uzstādīt par mērķi, viņai vajag tapt par saprašanas absoluto centru un vajag vadīties tikai no savām intresem un vēlēšanām. Mans "es" ir manas būtības izteiksme un vienīgais realais pamats. Visas tās idejas, kuras lielajā franču revolucijā uzstādīja par vadošo lozungu, ka tautas suverenitate, cilvēku tiesības, brīvība, vienlīdzība - viss tas neatrod žēlastību viņa acīs un neiztur viņa kritiku. Bet kas ir cilvēka tiesību deklaracija un kas ir tiesības vispār? Uz to viņš atbild skeptiski. Visas tās ir lietas, kuras zemē nosviežam mas. Manas tiesības ir viss tas, par ko stāv mana vara un nekādas likumu normas es novaru atzīt. Valsts noteic mūsu tiesiskās attiecības ar likumu normām tikai tāpēc, ka viņa to spēj, ka viņai ir spēks. No sacītā redzam, ka Štirners neatzīst tiesības kā noteiktu likumu normu. Viņš atzīst tikai noteiktas personas tiesības, par kādām viņš uzskata spēku, dibinātu uz veselīgu egoismu. Bet te rodas jautājums, vai iespējama tāda cilvēku kopdzīve, ja tiesības tā izprot. Štirners uz to atbild pozitivi un saka, ka katra individa spēks sastaps šķēršļus no citu individu puses un galu galā visās personas nonāks harmoniskā līdzsvarā. Par normalu kopdzīves veidu viņš uzskata egoistu sabiedrību, kurā katrs var iestāties, bet arī katrā laikā izstāties. Katra individa stāvoklis, ja tas nav pamatots uz personīgiem spēkiem, ir nenormals. Tautas brīvība nav mana brīvība, saka Š., tautas brīvība var būt pamatota tikai uz atsevišķu personu rēķina. Es esmu pavēlnieks tikai tad, ja apzinos sevi par galveno. Katra augstāka būtne par mani mazina manu iespaidu. Vienīgais "es", ir visas pasaules iesākums un gals. Tāda īsumā ir viņa mācība no teoretiskās puses. Tagad paraudzīsimies kas viņa mācībā aplams un kas patiess. Kas zīmējas uz ideju noliegšanu, kas stāv augstāk par katru personu, tad jāsaka, ka sai lietā viņa domas aplamas no sākuma līdz beigām jau tāpēc vien, ka viņas laupa pašas augstākās un cēlākās tieksmes kā pašiem cilvēkiem tā arī sabiedrībai, atņemot pienākumu un mīlestību pret citiem, ka arī tieksmes un spējas uz radošu darbu. Ja paskatāmies vēsturē, tad redzam, ka pienākuma ideja ir viens no spēcīgākiem impulsiem, zem kuŗa iespaida pastrādāti lieli darbi. Viss ideals un cēls rodas tikai tad, kad cilvēks paceļas augstāk par personīgām intresem, kad viņš nododas sabiedrības intresem, pretēji Š. domām. Te mums jāpiebilst, ka zem pienākuma mēs saprotam idealu uzdevumu, kuru izpildīt uzņemoamies labprātīgi. Ja pienākumu tā saprotam, tad jājautā, vai varam iztikt bez tāda pienākuma apzināšanās. Uz to jāatbild ar "nē". Ja mēs atmestu pienākumu, tad mūsu dzīve paliktu bez mērķa un bez kārtības. Cilvēka brīvība tad būtu pazaudēta, jo viņš atrastos acumirklīgu tieksmju un kaislību varā. Aiz šī iemesla par īstu cilvēka brīvību jāatzīst pārliecība, gribas spēks un sevis padošana augstākiem mērķiem un normam, starp tā arī pienākuma ideja. Bet atzīdami pienākuma ideju, mēs atzīstam normu vispārīgi. Tagad noskaidrosim, vai valsts ideja nepieciešama, vai lieka cilvēka dzīvei. Atbildot uz šo jautājumu, jāsaka, ka katrā marksisma ideālā atrodas viens svarīgs un vērtīgs grauds, kurš satur sevī to lielo ticību, ar kādu anarkisti īsti tic cilvēku labajām īpašībām un iespējai nodibināt kopdzīvi nevis ar spaidu līdzekļiem, kā to dara valsts, bet radot brīvas, nepiespiestas savstapējas attiecības. Ja nu mēs līdz ar Št. pieņemsim, ka tiesības ir lieks, ka valsts nav vajadzīga, tad to varam darīt tikai tad, ja radam kaut ko citu, ko likt viņa vietā. Par tādu jaunu var būt tikai brīvas solidaritates jūtas, brālīgas kopošanās jūtas, bet ne egoistiskas tieksmes, kuras liek par pamatu savai mācībai Štirners. Kas zīmējas uz stāvokli, kuru ieņem individualistiskai anarkisms, attiecībā pret tautas suverenitati, tad neskatoties uz visu aplamo, kas atrodas anarkistu mācībā, viņā tomēr atrodam ideju, kuŗai piemīt augsta morāliska vērtība. Šī ideja pastāv apgalvojumā, ka dažreiz at-

sevišķam individam piedēr taisnība pretēji visas tautas interesēm, vai pārliecībai. Kā spilgts piemērs var noderēt gadījums ar Sokratu, kurš kā mēs zinām pretīm visai grieķu tautai, bet taisnība bij viņa pusē. No sacītā var saprast kāpēc anarķims tik negativi izturas pret tautas suverenitati un tiešam tautas suverenitates jēdziena nav nekas tāds atrodams, kam piemistu moralisks spēks. Patiesība bez šaubām ir to pusē, kurš pastāv uz atsevišķas personas tiesībām un prasa to nodrošināt pret tautas vairākuma gribu, kura bieži vien min kājām atsevišķu inidividu tiesības. Pie sacītā jāpiebilst, ka atsevišķas personas tiesības un taisnības prasības jāpamato nevis uz egoismu, bet vienīgi saskaņā ar taisnības un augstākā labuma principiem. Tāda īsumā ir šī otra antiteze, kuru uzstādīja un sludināja 19.g.s.×

Tagad apskatīsim trešo antitezi, kuru uzstādīja pret tautas suverenitates ideju. Mēs apskatīsim vispārcilvēciskās solidaritates un vienības ideju. Lai nāktu skaidrībā par to, tad mums vispirms jādabūn atbildi uz jautājumu, vai tautas suverenitates ideja uzskatāma par pēdējo un augstāko politiskās dzīves ideālu, vai ir vēl citi principi, kuri stādāmi augstāk par šo ideju. Kā zinām vācu filozofi Kants un Fichte nākuši pie slēdziena, ka tiesības tikai tad valdīs sabiedrībā, kad tiesiskā valstī jeb sabiedrībā ietilps visi cilvēki, kad tiesiskā iekārta būs visās valstīs. Pēdējā laikā šī ideja sāk no jauna atkārtoties un viņu sastopam katrreiz, kad iet runa par kopdzīves formām, kuras stāsies tagadējo sabiedrikso formu vietā un apvienos visu cilvēkus un visas tautas.×

Viens no karstākiem vispārcilvēciskās solidaritates idejas aizstāvjiem ir krievu profesors SOLOVJOVS. Viņš uzskata valsti tikai par vienu pakāpienu ceļā uz visu cilvēku aptverošo augstāko organizaciju. Šī vispasaules vienības un harmonijas ideja bij plaši pazīstama arī vidus laikos, kad to propogandēja Romas katoļu baznīca un sludināja Svētais Augustins. Tad šo ideju pūlējās izvest dzīvē piespiedu kārtā. Tagad turpretīm valda uzskats, ka vispasaules vienība un brālība sasniedzama no piespiedu kārtā, bet lēnām un pakāpeniski caur audzināšanu, iekšķīgi pārradot cilvēkus un viņu uzskatus tādā merā, ka viņi vadītos vienīgi no šīs vispārcilvēciskās solidaritates un tautu brālības principa. Bet caur to harmoniskās vienības ideals tiek bezgalīgi attālināts un iegūst mūžīga mērķa raksturu. Tāda ir šī trešā antiteze, kura uzstājās pret tautas suverenitates ideju. Jāsaka, ka mūsu laikos šī ideja zaudējusi daudz no sva agrākā spožuma, lai gan arī atzīstam viņas lielo nozīmi un vajadzību, tomēr viņu neuzskatām par politiskās morlaes vienīgo bausli. Mēs zinām, ka ir citas idejas un jēdzieni, ka personas tiesības, tiesības uz augstāko taisnību un vispārcilvēcisko brālību un vienību, kuras bez šaubām stādāmas augstāk par tautas suverenitates ideju. Ja piegriežam vērību no praktiskās puses, ja paraugamies cik tālu šī ideja iesakņojusies dzīvē, valsts iestādēs un likumos, tad jānāk pie slēdziena, ka šo tautas suverenitates ideju vieglāki sludināt kā dzīvē izvest, ka vieglāki to propogandēt kā politiskās mācības aksiomu kā uz viņas pamata taisīt slēdzienus un izvest dzīvē brīvību, vienlīdzību un valsts iestāžu atbildību likuma priekšā, vispārīgas vēlēšanu tiesības un valsts varas sadalīšanu. Visu to atzīst kulturelās valstīs, bet ja jautāsim, vai sasniegts zināms progress pie mūsu sabiedrisko formu iekārtosnas un vai ir nodibināta saskaņota un mierīga pilsoņu dzīve, tad jāatbild,ka nav. Ir taisnība, ka tagadējā iekārtā ir daudzi trūkumi novērsti un mīkstināti, bet dzirdot uz katra soļa nemiera pilnās balsis, mums jānāk pie slēdziena, ka tagadējā valstī nav īstas brīvības un tautas suverenitates vārda īstā nozīmē. Novērojot tuvāki jauno laiku kritiskās atsauksmes par mūsu laiku tiesisko iekārtu, mums jāizšķir divi atsevišķi virzieni, kuri patiesībā savos spriedumos iziet no diviem pretējiem viedokļiem: 1) aizrāda kā uz galveno tagadējās valsts iekārtas trūkumu to, ka tagadējā valstī netiek aizstāvētas tautas masas intreses, t.i. tā vairākuma intreses, kurš uzskatāms par īsto valsts pamatu; 2) aizrāda, ka arī tautas mazākuma intreses netiek pietiekoši aizstāvētas un šis mazākums nevar justies apmierināts ar tagadējo valsts iekārtu, ka atsevišķas personas netiek pietiekošā mērā aizsargātas un nodrošinātas.

Par tipisku pirmā virziena izteicēju, uskatāms ANTONS MENGERS, kurš izsaka savus uzskātus grāmatā "Jauna mācība par valsti" jab "Mācība par jaunu valsti". Mengers šo kritizē visu valsts uzbūvi, struktūru un nonāk pie slēdziena, ka šī iekārta nemazākā mērā neattaisno principus, kuri likti viņai par pamatu, ka piem. tautas brīvība, tautas labums un pilsoņu vienlīdzība. Ir gan tagadējā valstīs iestādes, kuras itkā kalpo tautas labumam, ka piemēram pareizi nostādīta policija, satiksmes ceļi, skolas, slimnīcas u.t.t., bet vai tas ir valsts vienīgais mērķis, jautā Mengers, un atbild, ka nē. Gandrīz visās valstīs lielāko daļu līdzekļu izlieto armijas uzturēšanai, procentu samaksāšanas par aizņēmumiem u.t.l., bet tautas intrešu apmierināšnai nekas nekas netiek darīts. Aiz šī iemesla no visām pusēm prasa, lai piespiež valsti ievērot savu faktisko uzdevumu, t.i. darboties tautas vairākuma intresēs. Sabiedrības demokratizacija ir neizbēgams fakts, pie kam dzīve neatlaidīgi tiecas pēc tā, lai lai demokratiskie principi pārvērsots par dzīves īstenību. Ja apskatām brīvības principu, tad redzam, ka brīvību atzīst par kopdzīves pamatprincipu un likums to aizsargā, tomēr ar tādu atzīšanu vien nepietiek. Jāņem vērā apstāklis, ka šī principa dzīvē izvešana lielā mērā atkarājas no materialiem

apstākļiem aiz tā iemesla, ka katras atsevišķas personas brīvība cieši saistīta ar viņas ekonomisko stāvokli. Tā piem personai, kura atrodas trūkumā, nav iespējams izlietot visu viņai piederošo politisko brīvību, jo tā atrodas ekonomiskā atkarībā no citas personas un tā tad arī politiskā brīvība jāaprobežo saskaņā ar šīs personas intresem. Līdzīgi brīvībai, arī vienlīdzības princips netiek regulari izvests un mēs droši varam teikt, ka mūsu laiku tiesiskā valstī vienlīdzībai ir tikai juridisks un formels jēdziens. Rūpīgi novērojot tiesisko valsti, mēs redzam, ka pamatpricipi, kuŗus sludināja tiesiskās valsts sākumā, nav līdz galam izvesti.*

Kā jau minēju, pret tagadējās tiesiskās valsts iekārtu ceļ iebildumus netikai tautas vairākuma priekstāvji, bet arī tautas mazākuma priekštsāvji. Šo pēdējo uzskatu visraksturīgāki formulē prof. JELINEKS savā brošurā "Mazākuma tiesības". Jo vairāk demokratizejas mūsu laiku sabiedrība, saka viņš, jo vairāk nodrošinas tautas vairākuma tiesības un apdraudētas mazākuma tiesības, t.i. to tiesības, kas būdami nemierā ar tagadējās dzīvos straumi, grib sev izlaust patstāvīgu ceļu. Jau 17) gadus atpakaļ Tokvils aizrādīja, ka sabiedrības demokratizacija ir nopietnas briesmas attiecībā prot atsevišķu personu tiesībām. Raugoties no šī viedokļa, viņš pareģo patstāvīgas personas izniknšanu, tādēļ ka pieaugot sabiedrības varai, galīgi nospiež atsevišķas personas stāvokli. Varbūt, ka šīs bailes ir zināma mērā pārspīlētas, bet katrā ziņā briesmas, kas apdraud mazākuma tiesības ir saistītas ar tautas vairākuma varas nostiprināšanos valstī. Neapšaubāmi, ka daudzās spējīgās personās, gluži pretēji valdošiem uzskatiem un strāvām, pamostas jūtas, kuŗas var nosaukt par mazākuma nepadevības jūtām. Visas jaunās mācības par cilvēku, viņa morali līdz pat anarķisma maldiem, top mums pilnīgi saprotamas, ja ņemam vērā mūsu laiku stiprās tieksmes pasludināt par neapstrīdamām tautas vairākuma tiesības. Visu šo mācību pamatideja ir tā, ka katrai atsevišķai personai jānodrošina sfera, kuŗa būtu brīva no valsts un sabiedrības iespaida un kuŗas robežās turoties neviens nebūtu spiests padoties uzskatiem. Bet jautājums kā nodrošināt un aizsargāt mazākuma taisnīgās prasības paliek līdz šim neizšķirts. Tomēr atzīt šīs tiesības par ievēribu nepelnošām, nozīmē tik daudz, ka noliegt jēdzienu par personas tiesībām. Beigdams savu brošuru, Jelinieks izska cerības, ka nākotnes valsts būs vēl lielākā mērā tautas vairākuma gribas izteicēja, bet tomēr viņa atradīs līdzeklī kā nodrošināt mazākuma tiesības. Ja jau redzam, ka tagadējā valsts nav sasniegusi tādu attīstības pakāpi, uz kuŗa atrodoties tiesiskie principi būtu dzīvē izvedami, tad rodas jautājums, vai sabiedriskā dzīve nepamatojas uz tādiem noteikumiem, kuŗi traucē tiesisko principu dzīvē izvešanu. Šis jautājums noved pie citas problemas atrisināšanas, par sabiedrības nozīmi un mērķi, raugoties no atsevišķas personas tiesību un brīvības viedokļa. No agrākajām lekcijām zinām, ka daži rakstnieki un filozofi, ka Ruso, uzskata sabiedrības vēsturisko attīstības gaitu par pakāpenisku dabīgo sabiedrības formu pārvēršanos nedabīgās, un domā, ka pilnība meklējama un atrodama tikai vēstures sākumā, kad cilvēki vēl nebij nonākuši līdz tagadējai viņu starpā pastāvošai nevienlīdzībai. Šādu pakāpenisku sabiedrības attīstības gaitu līdz ar sabiedrības sadalīšanas procesu dažādās šķirās, sauc par sabiedrības diferenciaciju. Tagad apskatīsim jautājumu, vai šāda sabiedrības diferenciacija kaitīga, vai vēlama atsevišķas personas tiesību nodrošināšanai.

Angļu filozofs un sociologs SPENSERS, savos pētījumos, formulēdams sabiedrības attīstības pakāpes, apzīmē tos par integraciju, pavadītu no diferenciacijas. Pie tam zem integracijas viņš saprot sabiedrības osošo organismu apvienošanos, bet zem diferenciacijas, integracijai pretējo procesu, t.i. pakāpenisku sabiedrības sadalīšanos grupās un šķirās. Šis sabiedrības attīstības likums - integracija un diferenciacija, pēc Spensera domām, valda visā organiskajā pasaulē un viņam padota visa dzīvā daba. Viņš vienādā mērā attiecas kā uz dzīvnieku organisma evoluciju, tā uz sabiedrisko formu evoluciju un tikumības attīstīšanos. Lai labāki šis likums būtu saprotams, tad ņemsim piemēru, saka Spensers. Apskatīsim divus organismus, no kuŗiem viens atrodas uz augstākas un otrs uz zemākas attīstības pakāpes. Salīdzinot šos organismus, mēs atradīsim, ka vairāk attīstītais organisms pie lielākas savu sastāvdaļu integracijas, atšķirsies arī ar šo daļu lielāku diferenciaciju. Aplūkodami cilvēku, mēs novērojam pie viņa vislielāko organisma sastāvdaļu saskaņotību, harmoniju, koncentraciju un līdz ar to arī pie tik pilnīgas integracijas, novērojam arī sadalīšanos daudz un dažādos organos. Pie tam katrs izpilda tikai viņam piemītošās īpašas funkcijas. Turpretīm ja aplūkosim vienkāršu organismu, atradīsim pie viņa vāju integraciju un koncentraciju. Ja tādu organismu pārgriežam uz pusēm, tad nereti abas sastāvdaļas turpinās dzīvot. Tā tad redzam, ka šinī organismā ir arī ļoti vāja diferenciacija. Ar šādu pakāpeniski palielinošos integraciju un diferenciaciju, Sp. cenšas izskaidrot visas sabiedriskās dzīves parādības. Tomēr jāatzīmē, ka attiecībā uz integraciju, pēdējā pieņemama tikai ar zināmu ierobežojumu, aiz tā iemesla, ka sabiedrības sastāvdaļa ir cilvēks, patstāvīga persona, kuŗa var pielais sabiedrības sastāvdaļu koncentraciju [illegible] tikai līdz zināmai pakāpei, t.i. tik tālu, cik šāda koncentracija neizslēdz atsevišķas personas patstāvību un tiesības. No šī viedokļa Sp. formula rūpīgi jākritizē. Vispirms aizrāda uz to, ka socialo evoluciju nevar pielīdzināt organiskās pasaules evoluc[illegible]. No cilvēku redzes viedokļa, nevis tā sabiedrība uzskatāma par pilnīgāko, kuŗa visvairāk līdzīga organismam, bet gan ta, kuŗa nodrošina

atsevišķai personai vislielākās tiesības un brīvību. Uz šī pamata viņa mācības kritiķi sabiedrības diferenciacijas procesu atzīst par nevēlamu atsevišķai personai, jo viņa radot šķēršļus, kas kavējot personas attīstību un caur to traucējot viņas tikumisko pilnību. Tāds kritikas slēdziens, ja viņš būtu nemaldīgs, būtu ļoti bēdīgs priekš liela progresa, kurš notiek saskaņā ar sabiedrības integraciju, bet pēc tam caur diferenciaciju atsevišķās sabiedrības grupās, ka arī caur darba un nodarbošanās sadalīšanu starp atsevišķiem sabiedrības locekļiem. Spensera piekritēji pret šādiem viņa kritiķu iebildumiem, pilnīgi pareizi un pamatoti kritizē šo kritiķu uzskatus. Vispirms ir jāizšķir par kādu sabiedrības diferenciaciju un darba sadalīšanu iet runa. Ja zināma ražošanas nozarē tiek smalki sadalīta un šo vienkāršo funkciju izpildītājiem piešķir tikai atsevišķas mašinas daļiņas funkcijas, tad tāds ražošanas veids ļoti kaitīgs atsevišķas personas intresem, jo šai gadījumā laupīta personas patstāvība. Turpretim tāda diferenciacija vēlama, kuŗi par pamatu personīgas tieksmes saskaņot savu darbību ar savām spējām. Tāda diferenciacija, kuŗa izteicas katra individa personīgās spējas, uzskatāma par ļoti vēlamu un pilnīgi normalu parādību, jo viņa nav šķērslis, bet pabalsts individa attīstībai. Ar vārdu sakot šai jautājumā redzam divus pilnīgi pretējus uzskatus. Pirmie apgalvo, ka visa sabiedrības attīstība un katra diferenciacija ir nevēlama un kaitīga personas brīvai attīstībai, jo nostāda to pilnīgā atkarīgā stāvoklī. Otra uzskata aizstāvji resp. Sp. mācības piekritēji turpretīm apgalvo, ka sabiedrības diferenciacija un šķirošanās uzskatāma par sabiedrības spēku brīvas attīstības rezultatu. Tā tad viņa saskaņota ar personas prasībām un atzīstama nevis par šķērsli, bet gan par individa spēju izteiksmei. Lai mēs šai jautājumā nāktu pie skaidrības, tad mums jāapskata dažu filozofu domas, kas nodarbojušies ar šī jautājuma atrisināšanu.

Pēdējā laikā šo jautājumu sīki iztirzājis vācu filozofs un sociologs ZIMELIS. Savā rakstā "Sociologie", viņš atrisina un pierāda ideju, ka jo augstāk stāv sabiedrības pēc sava kulturas tipa, jo vairāk viņā attīstītas sabiedriskas grupas un jo vairāk viņā attīstās arī atsevišķas personas. Pēc Zimeļa domām, jo tālāk iet sabiedriskā diferenciacija, saskaņā ar cilvēka personīgām tieksmēm, jo pilnīgāki šai sabiedrībā attīstas katra atsevišķa individa personība jeb individualitate. Ja mēs no šī viedokļa raugoties aplūkosim pirmatnējo cilvēku sabiedrību, tad atradīsim tikai vienu ceļu priekš individa attīstīšanās, kuŗu noteic minētās sabiedrības sociālās iekārtas vienkāršās, elementarās vajadzības. Augsti attīstītā sabiedrībā turpretīm inidividam ir daudz un dažādi ceļi, kuŗi dod iespēju viņam izteikt savas individuelās spējas. Vienīgi šādā nozīmē ir jāsaprot sabiedrības diferenciacijas process, kad runā par tā derīgumu plašai un daudzpusīgai personības attīstībai. Tomēr jāpiezīmē, ka tagadējais jēdziens par personību lielā mērā atšķiras no šī paša jēdziena pie lo.g.s. rakstniekiem, kuŗi zem personības saprata vispārīgo un abstrakto cilvēka būtību, piemītošu bez izņemuma katram. Tā tad personība viiem cilvēkiem tādā nozīmē vienāda un viņā ietilpst atsevišķu personu savādības un oriģinalitates. Raugoties no šāda viedokļa, mums top saprotama arī mineto rakstnieku un filozofu mācības par cilvēka personu un viņa prasības, lai ideālā sabiedrības iekārtā, par kuŗu runā Ruso, visi cilvēki taptu nostādīti kā pilnīgi vienlīdzīgi, jo ja katra persona pēc savas būtības ir vienāda ar visām citām personam, tad saprotams, ka visam personam jāieņem vienāds stāvoklis.

Šo pašu ideju aizstāvēja un propogandeja vācu rakstnieks un politiskais darbinieks FERDINANDS LASALS. Pēc viņa domām nevienai personai nedrīkst piemist nekas īpašs, oriģinals, kas nav citām personām. Bet te ceļas jautājums, vai tāda uzstāšanās pret personas savādībām nenozīmē uzstāšanos pret personu vispārīgi. Ja mēs peivienodamies Lasalam, atzīstam par perosnam visu to, kas piemīt visām citām personam, tad mēs noliedzam personas individualitates jēdzienu.

Mēs varam pilnīgi pievienoties krievu prof. ČIČERINA domām, kuŗš saka, ka ar individa savādību noliegšanu, mēs noliedzam arī brīvību, bet līdz ar to būsim spiesti noliegt arī attīstības ideju, kuŗa galvenā kārtā pastāv iekš tā, lai no kopīgas īpašuma un spēju masas atdalītu taisni savādības. No teiktā jānāk pie slēdziena, ka noliedzot atsevišķai personai piemītošās savādības, mēs noliedzam arī personas tiesības, padodamo pilnīgi sabiedrībai. Ja nu tagad pievedīsim un salīdzināsim visu pretējos uzskatus šai jautājumā par sabiedrības diferenciacijas nozīmi, tad varam droši sacīt, pievienodamies Spensera aizstāvju un Zimeļa uzskatiem, ka sabiedrības diferenciacija nevis noliedz, bet gan pabalsta atsevišķas personas tiesības, dodama iespēju personai attīstīt visas savas spējas un savādības. Saņemot kopā visu sacīto, mums jānāk pie slēdziena, ka sabiedrības attīstība, t.i. viņas integracija un diferenciacija nebūt neapkaro atsevišķas personas brīvību un tiesības, bet gan to pabalsta, dodama iespēju atsevišķam individam pilnīgi brīvi attīstīt savas spējas, cik tālu viņa notiek traucēta no pastāvošās sabiedrības un viņas iekārtas. Bet no sacīta mēs redzam arī to, ka jautājums, kāda sabiedrības iekārta un kāda valsts iekārta uzskatāma par visvēlamāko, t.i. kāda ir visspējīgākā nodrošināt katras personas brīvību un tiesības un tās saskaņot ar sabiedrības intresem un tiesībām, mēs redzam, ka šis jautājums paliek noizšķirts.

Lai gan šis jautājums neizšķirts vēl līdz šim, tomēr jāsaka, ka pie viņa atrisināšanas mūsu laikos nemitīgi strādā un meklē ceļu kā nokļūt pie tādas valsts iekārtas, kura nodrošinātu kā vairākumam, tā mazākumam pienācīgās tiesības. Cik liela meklēšana pēc jauniem ceļiem notiek, to redzam starp citu pie pēdējā laika vācu socialistu priekšstāvjiem. Tā vācu socialists ZOMBARTS domā, ka tuvāko laiku taisnīgā dzīves iekārta būs socialistiska, bet nākotnes socialismu viņš iedomājas ar tādu saturu, kurš būs spējīgs socialismu padarīt pilnīgāku un ar savu garu noteiks sava laikmeta augsto kulturu. Otrs ievērojams vācu zinātnieks HILDEBRANDS , kurš ļoti ciena Marksu un ar lielu enerģiju sludina socialismu, ļoti kategoriski saka, ka par socialistu var būt tikai tas, kas nav marksists un gluži tāpat kā Zombarts, viņš runā par jaunu garu, kuram jāpaceļ socialisms uz augstākas pakāpes, jāpadara tas pilnīgāks. Nevis ražošana ir galvenais, bet galvenais ir cilvēka gars un dvesele. Bet par kādām gara pārveršanām te iet runa, kādu robežu te velk starp mirstošo marksismu un jauno socialismu. Šai ziņā abi zinātnieki, iedami dažādus ceļus, nonāk pie vienādiem razultatiem. Marksisma garu Sombarts uzskata par tieksmi, caur šķiru cīņu padarīt visus darba rīkus, kuri tagad ir privats īpašums, par sabiedrības īpašumu. Caur to socialisms top proletarisks un proletariats socialistisks, mūsu dienu socialistiskā kustība irļoti ideju tukša un tādēļ viņai trūkst radošā mīlestība. Šo ideju nabadzību pierāda daudzas revolucijas. Līdz šim viņam piemīt tikai naida un iznīcināšnas jūtas un spēks. Nekas nav mūsu dienās tik daudz ienīsts un tik maz mīlēts, ka revolucija. Ja meklēsim pēc revolucijas pozitiva satura, tad atradīsim tikai neaprobežotas tieksmes pēc mantas un bagātības.

Gluži tāpat par marksismu izsakās arī MILBRANDS. Viņš saka, ka marksisma teorija viņu neapmierina un pūlas atrast jaunus ceļus. Caur marksismu esam nonākuši pie gara nabadzības. Marsisms iznīdējis mūsu dvēseli, viņa vārdi ir mākslīgi, izmocīti un viņus visu atmet. Tas, kas priekš Marksa bij galvenais, tas Mīlbrandam izliekas par šauru. Socialisms nav tikai vienas šķiras, bet visparības lieta, jo tikai viņš spēj tautu masas atgriezt pie viņu vērtības, bet pašam socialismam vajag parveidoties, atdzimt pilnīgi par jaunu, jo viņš atrod Marksa uzskatus par nepareiziem, par daudz šauriem.

Tāpat izsakās arī Heinrichs, šis tipiskais vācu socialisma virziena priekšstāvis. Arī viņš nav apmierināts ar marksisma teoriju un arī meklē jaunus ceļus, lai atrastu tādu valsts iekārtu, kura apmierinātu visas pilsoņu šķiras. Viņš domā, ka vācu socialdemokratija no tīri proletariskas priekšstāvniecības pārvērtīsies par lielu vācu kulturas partiju un tad notiks iekšēja vācu tautas apvienošanas, pie kam strādnieki sakusīs ar valsti. Tādā gadījumā socialisms zaudēs savu proletarisko raksturu un strādnieki atteiksies no nemitīgās šķiru cīņas. Pēc būtības Heinricha uzskati ir tā pati atteikšanās no marksimsa, kuru Zombarts un Mīlbrands uzskata par nepieciešamu jaunajam socialismam.

Gluži līdzīgas domas atrodmas arī tagadējā vācu literaturā, pie SPENGLERA, VIRTA un citiem, neraugoties uz viņu piederību pie dažādām politiskām partijām. Visi viņi cenšas atrisināt vecu veco jautājumu kā atrast jaunus ceļus uz labāku valsts iekārtu. Visi viņi domā, ka mūsu laiku sabiedrība alkst pēc dziļas socialas reformas un tie no viņiem, kuri ir tai pārliecībā, ka ja socialismam ir lemts atdzīvināt un glābt tagad panīkušo vācu tautu un aicināt to uz jaunu radošu dzīvi, tad viņam pašam vajag tikt glābtam no tagadējās garīgās nabadzības un tukšuma. Socialismam vajag nokratīt šķiru raksturu un pamatoties netikai uz materialiem principiem, jo viņu vajadzību sajūt visa sabiedrība un viņas radošie cēloņi ir vairāk idealistiskas, kā materialas dabas. Vislabāki šīs domas izsaka BIRKE, teikdams, ka socialisma līdzšinējiem mērķiem ar vienas šķiras nokrāsu un šķiru cīņu, vajag tapt par dvēseļu cīņu ar iekšēju brīvību. Gandrīz visi vācu rakstnieki izsaka vienu un to pašu domu, ka nacionalās un socialās uzbūves jautājumā par pamatu liekamas ne tikai ārējas formas, bet pašu cilvēku dvēsele, viņ prāts un griba. Ja cilvēka dvēselē nav mīlestības un atbildības jūtas, tad nevar būt arī domas par jaunu nacionalu un socialu uzbūvi. Ar naidu un postīšanu vien nekas pozitivs nekas nav panākams un tas socialisms, par kuru tagad Vācijā raksta, uzskatāms par tikumisku atjaunošanu, bet ne par saimniecisku reformu. Iesakņojas pārliecība, ka dzīve uz agrākiem pamatiem nav iespējama un izeja panākama tikai caur šķiru pretestību pārvarēšanu. Šādas ir domas, kuras vienprātīgi sludina Vācijā galvenā kārtā socialisma priekštāvji, bet arī citu politisku partiju priekštāvji. Šo pēdējo mācībā socialisms izvēršas no naida un atriebības ieroča par vispārīgas vienības un kopības simbolu un izvēršas pae vispārcilvēciskās solidaritates ideju, kuru 19.g.s. sludināja pret tautas suverenit-ates ideju. Bet vai ir pareizi šo jauno mācību nosaukt par socialismu? Jādomā, ka nē, jo šinī mācībā iztrūkst galvenās socialisma pazīmes, t.i. jēdziena par šķiru cīņu un socialistisko saimniecības iekārtu, bet tā vietā uzstāda jaunus jēdzienus, jaunu tikumisko apziņu, jaunus uzskatus par valsti un jaunus uzskatus par socialo reformu nozīmi dzīve. Šai jaunajā virzienā galveno lomu ierāda nevis ārējo sabiedrisko formu maiņā, bet cilvēka dvēseles iekšējai apskaidrošanai. Šī jaunā virziena priekšstāvji sludina nevis bezdievību un šķiru naidu, bet aicina uz reliģisku pašnodziļināšanos un sabiedrisku solidaritati. Tādas ir tagadējo vācu socialistu un arī citu politisku partiju priekšstāvju domas.

Mēs apskatījām jautājumu, vai sabiedrības diferenciacija atbalsts atsevišķas personas, individa tiesības un brīvību, vai viņa nāk par labu atsevišķas personas attīstības gaitai, un redzējām, ka sabiedrības diferenciacija to dara lielā mērā. Viņa dod iespēju katram individam attīstīt savas spējas visaugstākā mērā, bet tikai tik tālu, cik to pielaiž pastāvošā valsts un sabiedriskā iekārta. Tālāk mēs konstatojām faktu, ka visvēlamākā valsts iekārta, kura kalpotu atsevišķas personas brīvības un tiesību nostiprināšanai, nav vēl atrasta, bet ka pēdēja laikā notiek intensiva meklēšana šinī virzienā. Kā ilustraciju pievedu vācu socialistu mācības, bet laito vēl papildinātu, tad vēl iepazīstināšu ar franču jaunāko laiku socialrevolucionāra virziena t.s. sindikalistu mācībām. Apskatīsim Sorela, La Gardie un Bertsa mācības.

Kā mēs zinām, saskaņā ar Marksa mācību, cilvēka savstarpējās attiecības tiek sagatavotas no objektivās vēstures gaitas. Morale izveidojas no pastāvošām attiecībām, bet viņa nekad nenoteic šīs faktiskās attiecības. SORELS turpretīm socialisma lietu nostāda atkarībā no atsevišķas personas un morales jautājumu nostāda pirmā vietā. Nevis sabiedriskās organizacijas pilnību un gatavību, bet gan apzinīgas personas brīvu uzupurēšanos, no sindikalistiem tiek uzskatīta par socialās ēkas stūra akmeni. Nevis ekonomiskā baze garantē individam personīgu prasību apmierināšanu, bet individa kaislīga pašuzupurēšanās noteic katras ekonomiskas iekārtas stiprumu. Marksa vēlēšanās būtu, lai sabiedrība absoluti valda par atsevišķu personu. Sorels turpretīm cilvēces glābiņu meklē brīvas personas audzināšanā. No sacītā redzams, ka sindikalisti attālinās no Marksa mācības un visas ceribas liek uz individa tikumisko audzināšanu, kamēr marksisms nākotnes pilnību sagaida kā dabīsko un negrozāmo vēstures likumu darbības rezultātu. Sorels uzskata par cilvēces mērķi gara cildenību un morālisku pacilātību, bet viņš apzinās, ka šo pacilātību var radīt tikai ārkārtīgi apstākļi. Ekonomisko bazi, kuru Marks uzskatīja par dzīves pilnības simbolu, Sorels tikai uzskata to par līdzekli brīva gara parādīšanās sferā, ka mākslā, reliģijā, filozofijā. Viņš kā īsts cilvēces kulturas piekritējs netikuadūz airaujas no nākotnes sabiedrības pilnības, kā no nākotnes cildenās dvēseles noskaņas. Kas zīmējas uz sindikalistu uzskatiem par tagadējo valsts un sabiedrisko iekārtu, tad pēc viņu domām, šai iekārtai jāpieteic nesaudzīgs karš. Valsts vara jāiznīcina un no ekonomiskās cilvēku sabiedrības jānoplēš politiskā uzbūve , t.i. tā valsts iekārta, kura saskalda sabiedrību atomos, t.i. pilsoņos jeb abstraktos individos. Kad tas būs noticis , tad cilvēks, tapdams par zināmas korporacijas locekli, iegūs zināmu spēku, taps par šitu karali.

Politiskās sabiedrības jeb valsts nozīme pastāv iekš tam, saka LA GARDIE, lai novestu pie nacionalas izoletas šķiras un iekārtas. Valsts pastāvēšana iespējama tikai caur tādas fikcijas palīdzību, kā pilsonis u.t.l. Valsts noslēpj starpību starp strādniekiem un kapitalistiem, zemes īpašniekiem u.t.t. Valsts izzudīs tai dienā, kad sāks aizstāvēt vispārējas intreses pret atsevišķu individu intresem. Kad valsts vecā jerarchija sabruks, radīsies jauna sabiedriska iekārta, dibināta uz federalisma, decentralizacijas un autonomijas principiem. Par priekšzīmi un pamatu šai jaunajai iekārtai noderēs mūsu laiku profesionalās savienības, kuras darbojas brīvi un nepiespiesti. Ar laiku sindikalisti ieņems sabrukušā kapitalisma vietu un sniegs pasaulei jaunas tiesības. Centralas valsts varas vietā stāsies autonoma sindikatu federacija. Tā domā La Gardie. No sacītā redzams, ka viņš tikai atkārto Prudona sludināto ideju, kura pastāvēja iekš tam, lai likumu vietā nostādītu līgumus un politiskās varas vietā ekonomisko organizaciju. Tomēr šeit La Gardie nav ievērojis realo iespējamību. Ekonimiska organizacija bez tiesiskas un politiskas organizacijas resp. iekārtas, ir runājot Štirnera vārdiem, saturs bez formas. Ekonomiskā organizacija nevar neiemiesoties zināmās normās, par kuru izpildīšanu jābūt nomodā sabiedrībai. Bet kur par ekonomisko dzīmi stāv nomodā organizeta uzraudzība, tur ir tiesības un valsts, jo veca aksioma saka - "ubi societas, ibi ius" , kur sabiedrība, tur likumi. Tā tad jāsaka, ka sindikalisti, aizstāvēdami bezvalstiska stāvokļa ideju un ignoredami vēsturi, sludina utopiju.

Vēl noteiktāki par sabiedrisko iekārtu izsakās sindikalists BERTS. Viņš saka, ka no vienas puses raugoties redzam stirus vulkaniskus satricinājumus valsts dzīvē, kuŗus tagadējai sabiedrībai sagādā darba ļaudis, bet no otras puses redzam visu partiju apjukšanu, neizprasanu un bailes. Bet kas tad īsti notiekas? Notiekas darudoša parādība - darbs nostājas pirmā vietā un iznīd parazitismu. Socialai dzīvei par pamatu ņem vienīgi ražīgu darbu, kurš top par vsias sabiedrības cementu. Ar vārdu sakot lieta grozās ap jaunas civilizacijas radīšanu, kurā darbs, uzsūkdams visus intelektualos spēkus darīs galu plaisai starp teoriju un dzīves praktiku. Caur to dzīve atdabūs atpakaļ savu vienību, veselīgumu un līdzsvaru. Bet kas uzturēs šādu vienību un līdzsvaru? Tikai sabiedrības locekļu griba, garīga vienība, kuŗa stāsies politiskās varas vietā, atbild Berts. Tā tad sabiedrība padota pilnīgai anarķijai. Tādi ir franču sindikalistu prātojumi par pastāvošo sabiedrisko formu nederīgumu un jaunradīšanu.

Tagad apskatīsim Hegeļa skolas piekritēju mācības. Hegeļa mācības atstāja pēc sevis dziļas pēdas un tādēļ viņa mācībai radās daudz turpinātāju. No svarīgākiem Hegeļa skolas priekšstāvjiem būtu atzīmējami divi, kuŗiem ir nozīme tiesību filozofijas laukā. Tie ir Prudons un Štoins.

PRUDONS dzīvoja no 1809.-1865.g. Viņa mācība balstījās uz franču revolucijas idejām. Revolucija noārdīja veco iekārtu, bet jaunu neradīja. Organizēdama jaunu politisku iekārtu, viņa darba organizaciju neizveda, atstādama pasauli pēc sevis pilnīgā ekonomiskā anarķijā. Bet vai tādēļ lai atzīstam revolucijas nespēku? Nebūt nē, saka Prudons. Kā kādreiz Kristus mācību, tā tagad revolucija daudzi uzskata par postošu spēku, bet cilvēces gara nobriešana prasa arvien ilgu laiku. Ja brīvība noved tikai pie pazemojošas nevienlīdzības, tad viņai nav vērtības. Cilvēkam piemīt neatsavināmas tiesības uz brīvību, saskaņā ar viņa dabas nemainīgām un neizmīkstošām prasībām. Ar šādām domām un revolucijas idejām galvā, zem stipra Kanta un sevišķi Hegeļa mācības iespaida, Prudons stājas pie savas mācības atrisināšanas. Savā grāmatā "Revolucija un baznīcas tiesības", viņš savu mācību izsaka sekošiem vārdiem: "No tā laika, kad cilvēce pārkāpusi civilizacijas sliegsnī, tauta lūdz Dievu un maksā - viņa lūdz par parazitismu, par valdību, aizlūdz par tiem, kuriem pašiem vajadzēja lūgt par tautu, viņa pie tam vēl maksā par tiem, par kuriem viņa aizlūdz, ka garīdzniecību, muižniecību u.t.t., viņa maksā renti, izdevumus karaspēka uzturēšanai, maksā par visu, ko viņa dara un pat par atļauju ko nebūt darīt. Bet tādā stāvoklī tauta nevar palikt skeptiska. Viņa apnikusi lūgt un strādāt, tādēļ viņai vajadzīga pozitiva filozofijas sistema. Bet kāds ir filozofijas uzdevums un kas ir filozofija, jautā Prudons. Filozofijas uzdevums ir saprast visu notiekošo ārpasaulē, t.i. izprast visu to, ko novērojam, ko darām, par ko mūs informē mūsu jūtekļi un apziņa. Tālāk, viņš jautā kā rodas idejas? Viņš noliedz ideju iedzimtību un viņu iegūšanu intuicijas ceļā. Visu, ko mēs zinām, to zinām tikai pateicoties mūsu novērojumiem, t.i. pateicoties refleksijai, analizei un sintezei. Nav tēla bez tēlnieka, bet nav arī tēla bez marmora. Tā tas ir arī ar idejām - tās nav atzināmi bez atzīstoša subjekta un bez atzīstāma objekta. Atzīstošais gars uztver un noģist apkārt esošās lietas un parādības, bet ar to viņš neapmierinās. Novērojot esošo lietu dažādību, sevi par vienību apzinošais gars šai parādībai pretīm stāda vienību un nemainību. Novērojot aprobežoto, pārejošo, atkarīgo, gars tiem pretīm stāda bezgalīgo, mūžīgo un brīvo. Lai gan pēdējos viņš īstenībā neatrod, tomēr visas šīs idejas ir nepieciešamas atzīstošam un sevi atzīstošajam garam priekš lietu, vai parādību uztvēršanas, vai noģiešanas. Šīs idejas nerodas no pieredzējumiem, bet tās rada mūsu gars sakarā ar pieredzējumiem un viņas sastāda to, ko sauc par metafiziku. Tālāk viņš saka, ka ir liela kļūda uzskatīt filozofijas uzdevumu par tīri teoretisku, jo viņš ir praktisks, utilitars. Īstais filozofijas uzdevums ir mācīt cilvēku patstāvīgi domāt, metodiski spriest un iegūt pareizas idejas par lietām, jo viss tas ir vajadzīgs cilvēkam priekš savas dzīves regulēšanas, lai ar savu uzvešanos iegūtu līdzcilvēku cieņu un tādā kārtā iegūtu miesas un gara labklājību. No visām idejām par augstāko Prudons atzīst taisnības ideju un pie tam zem taisnības, līdzīgi Hegelim, viņš aprot visas etiskās normas. Bet kas ir taisnība? Cilvēks pateicoties savam prātam spēj izjust cieņu kā savā, tā arī visu citu cilvēku personās. Viņš spēj apzināties vienā tai pašā laikā sevi par individu un arī par visas cilvēces locekli. No šīs cilvēka cieņas sajūtas pēc Prudona domām izriet taisnība. Tā ir taisnība, ko mēs izjūtam brīvi un kura savstarpēji nodrošināta attiecībā uz cilvēces cieņu, lai arī cik grūti mums nākteos šo cieņu aizstāvēt. Tā izprasta taisnība, saka Prudons, identificē cilvēku ar cilvēci un sakrīt arī ar laimību, t.i. ar cilvēka dzīves mērķi. No šī taisnības formulējuma Prudons tālāk atrisina tiesību un pienākumu formulējumus. <u>Tiesības ir katram piemītoša iespējamība prasīt no citiem cieņu pret cilvēku savā personā. Pienākums ir katra uzdevums cienīt cilvēku visu citu cilvēku personās.</u> No šīm definicijām mēs redzam zem cik liela Kanta iespaida atrodas Prudins. Patiesībā tiesības un pienākums ir viens un tas pats - abi viņi izteic vienu un to pašu, t.i. cieņu pret cilvēka personu. No visiem cilvēkiem piemītošās saprāta vienības izriet arī visu cilvēku vienlīdzība taisnības priekšā - saka Prudons. Taisnība kā augstākā loģiskā ideja noteic visas attiecības pasaulē, tikai dažādās pielietošanas sferās viņas tiek dažādi sauktas. Matematikā viņu sauc par vienlīdzību, fantaziju laukā par ideālu, bet dabas parādību laukā par līdzsvaru. Jautājumā par to, kā uzstādīt līdzsvaru starp cilvēku un cilvēci pastāv 2 pretējas teorijas saka Prudons. Tās ir komunisms un idealisms. Komunisti, pamatojoties uz to, ka visa cilvēka nozīme atkarājas no viņa piederības pie sabiedrības, centšas panākt pilnīgu individa padotību sabiedrībai. Bet tas noved pie personas jeb individa galīgas iznīcināšanas, noved individu vērdzībā ar nolūku atbrīvot masas. Individualisti turpretīm, būdami pārliecināti par komunisma praktisku neiespējamību, nonāk savukārt pie absurda. Viņi apgalvo, ka starp atsevišķu personu intresem pēc būtības nēsot pretešķības, jo visiem cilvēkiem esot vienādas un līdzīgas vajadzības un tikai saimniecisko likumu nezināšana esot novedusi pie ekonomsikas nospiestības, kas pati par sevi zudīs, tiklīdz cilvēki nāks pie lielākas gaismas. Pēc Prudona domām neviena no šīm teorijām neiztur kritikas, komunisms tāpēc, ka viņš iznīcina individu un individualisms tādēļ, ka viņa intrešu dabiskā harmonija ir tikai tukši maldi. Patiesībā sabiedrisko līdzsvaru var nodrošināt tikai ar taisnību. Taisnības realizēšana sabiedrībā var tikt panākta ievērojot 2 noteikumus: 1) jāievēro vienāda un savstarpēja cieņība pret cilvēka personu, lai arī cik grūti tas nenāktos, ievērojot cilvēkiem piemītošās antipatijas jūtas, ka skandību, sacensību, ideju pretešķību u.t.t.;

2) jāievēro cieniba pret īpašumu, pret vienādām un savstarpējām intresem, saskaņā ar likumu noteikumiem, lai arī cik lielas grūtības nebūtu jāpārvār ievērojot cilvēkiem piemītošās skaudības un naida jūtas, slinkumu un neapdāvinātību. Tālāk, saka Prudons, sabiedrība nevar iztikt bez valdības un valsts vara ir proporcionala civilizacijas _____ pakāpei. Bez valdības sabiedrība pārietu pirmatnēja mežoņu stāvoklī, jo priekš atsevišķām personām šai stāvoklī nav ne brīvības no īpašuma, ne drošības, bet prieks tautas ne bagātības, ne tikumības, ne arī vispārēja progresa. Valdība ir reizē aizsargs un atriebēja zobens. Viņa ir tiesības noteicošais gars un uzrauga acs. Parādoties vismazākām briesmām, sabiedrība salasās ap valsts galvu. Pūlis gaida glābiņu tikai no viņa. Pat visdrošsirdīgākie griezas pie valdības kā likteņa lēmēja. Bet reizē ar to tauta vienmēr izturās pret valdību ar zināmu neuzticību, ar apslēptu naidu, un valdībām vienmēr draud apvērsumi. Par to viņš saka var pārliecināties no kautkuras konstitucijas, jo tur mēs atrodam gan apsolījumus, gan garantijas, gan uzticības zvērastus konstitucijai. Valsts iekārta var būt stabila tikai tad, ja viņa bazejas uz pareizas valsts idejas. Viss cits, izņemot valsts ideju, kas ir valsts dzenošais gars un viņas dvēsele, ir bez kaut kādas nozīmes priekš valsts stipruma. Kad mēs runājam par valsts izveidošanos caur Dieva gribu, vai uz līguma pamata, vai caur iekarošanu, vai kad mēs apskatām dažādas valdības formas, vai runājam par valsts varas sadalīšanu, tad mēs runājam tikai par valsts varas ārējām formām, kamēr viņas būtība atrodas valsts idejā. No valsts idejas atkarājas valsts varas uzīvības spējas un arī viņas boja ieešana. Lai arī cik nepilnīga būtu valsts vara izveidsanās un viņas konstrukcija, tomēr ja šī vara tiek iedvesmota no pareizas valsts idejas, tad tā būs stabila un augsta stiprumā, jo tā nebūs pieejama no ārpuses nekādiem apdraudējumiem, nedz arī padotā iekšējai samaitāšnai. Valsts ideja noteic arī valdības formas, saka Prudons. Taisnība nav domājama bez vienlīdzības, tāpēc arī viņa atsakās no despotiskas civilizacijas, no patricijām, no merkantaliem politikas organismiem u.t.t. Sabiedrības vara ir kolektivs spēks. Katrai būtnei tāpēc piemīt attiecībā pret citām būtnēm spēja pievilkt un atstumt, spēja domāt un ar visu inerciju pretoties. Šī spēja ir savs katras būtnes galvenais piederums. Starp citu katra ļaužu grupa, ka ģimene, strādnieku darbnīca, sabiedrība, armija, orķestrs, ir noteiktas būtnes, kas apveltītas ar spēku. Kolektivais spēks ir tik pat reals spēks, ka individualais spēks. Valsts izceļas no dažādu sabiedrisku grupu apvienošanās, pie kam šīs grupas ir dažādas pēc savas dabas un uzdevuma un katra no tām dara savu īpašu darbu, bet visas viņas vienotas ar kopējiem likumiem un kopējām intresem. Sabiedrības vara izceļas tāpat kā katra lieta, t.i. caur šo lietu savstarpējo sakarību. Ja cilvēki neatrastos savstarpējā atkarībā viens no otra UN katrs varētu apmierināt sevi viens pats bez citiem cilvēkiem, tad sabiedrība nevarētu pastāvēt, tad tai nebūtu ne vienības ne spēka. XX Vara jeb spēks piemīt sabiedrībai tāpat kā smaguma spēks materijai, kā taisnība cilvēku sirdij. Šī varas piederība sabiedrībai izriet no pašas sabiedrības jēdziena, jo būtu neiespējami, ka atsevišķas vienības, t.i. atomi, monādas, vai porosnas apvienojoties nenāktu savstarpējā atkarībā viens no otras, neradītu kolektivu vienību, kurai piemīt spēks jeb vara. Vara sabiedrībā tāpat kā smaguma spēks ķermeņos, kā dzīvība organismos, kā taisnības jēdziens mūsu apziņā, ir lieta " sui generis. Viņa ir reala, objektiva, kuŗs noliegšana sabiedrību novestu pie pretrunām. Tauta ir sajutusi, kad tā atrādās uz pirmatnēja attīstības pakāpiena un šo savu nojautu izteikusi mistiskā parliecībā par valsts izcelšanos caur Dieva gribu. To nav sapratuši filozofi, saka Prudons, kuŗi to cenšas pierādīt, ka valsts varas nodibināšanās ir vienīgi cilvēku roku darba rezultats. Vara pēc savas dabas ir viena, bet šai vienībai nerunā pretim varas funkciju dažādība, gluži tāpat kā elektrība nezaudē savas vienības baterijā, kas pastāv no vairākiem elementiem. Katrai spēka darbībai ir zināms noteikts virziens. Valsts vars darbības virzienu nosaka taisnība un jo lielāka ir sabiedrība, jo labāki viņa iekārtota, jo ar lielāku enerģiju un spēku iztēlcas uz āru cilvēkam piemītošā cieniba pret taisnību. Runājot par valsts iekārtu Prudons izsakās pret likumdošanas un izpildu varas sadalīšanu un pie tam tikai aiz tā iemesla, ka tautas priekšstāvji, būdami dažādā sabiedrisko iestāžu, korporaciju un apgabalu delegati paši arī ir lēmumu izpildītāji. Tautas priekštstāvniecībai vajag sastāvēt no viena palatas, jo 2 palatu sistema pamatojas uz darba un kapitala pretešķību, bet demokratiskā valstī strādnieku un kapitalistu intresem vajaga būt apvienotām. Attiecībā uz vispārējām balsošanām pie vēlēšanām, Prudons izskaās, ka balsošanu var padarīt saprātīgu, tikumisku un demokratiksu tikai tad, ja balsotāji būs sadlīti gardos, ņemot vērā funkcijas, kuŗas viņi izpilda valstī. Tāda ir īsumā Prudona mācība attiecībā uz tiesībām.

Otrs lielais Hegeļa skolas priekšstāvis un viņa metodes turpinātājs ir ievērojamais vācu jurists Lorenc fon Šteins., kas dzīvoja 1813.-90.g. Vislielākie nopelni Šteinam ir sabiedrības idejas noskaidrošanā, caur ko tobreizējā konstitucionalisma teorija tika stipri grozīta savaos pamatos. Savā grāmatā "Socialas kustības vēsture Franģijā", Šteins noskaidro sabiedrības jēdzienu un sabiedriskās kustības likumus. Vislielākā pretešķība, kādu mēs novērojam cilvēku dzīvē ir pretruna starp atsevišķu cilvēku un tā uzdevumu dzīvē. Katrā cilvēkā atrodas neparvārama tieksme uz valdīšanu par ārpasauli -

tieksme būt valdniekam par visiem garīgiem un materialiem labumiem. Bet pie visa tā, katrs cilvēks par sevi, ir bezgalīgi ierobežota būtne. Viņa spēks, zināšanas un laiks ir tikko pietiekoši, lai viņš pats apmierinātu tikai savas nepieciešamās vajadzības, bet tie nav pietiekoši, lai viņš spētu visu izbaudīt, ko sniedz viņam īsā dzīve. Tomēr absolutas pretešķības tomēr nav, saka Šteins. Izeja no šī pretrunīgā stāvokļa ir meklējama vairs no individuela dzīve, bet visas cilvēces dzīvē, jo cilvēcībā piemīt neaprobežotas spējas un neaprobežots laiks priekš cilvēka mērķu realizēšanas. Personiskā dzīve no bezpersoniskās atšķiras caur pašnoteikšanos, t.i. personīgā dzīvē pašā kā tādā, atrodas nepieciešamība un arī spēks noteikt savu darbību un šīs darbības elementus. Dzenošais spēks, kas izpilda šo pašnoteikšanos ir griba, bet šīs pašnoteikšanās akts ir darbība. Pateicoties gribai katra cilvēka dzīve pati par sevi top par zināmu vienību. Ja gribas trūkst, tā tad nav pašnoteikšanās, tad mums šādā gadījumā ir darīšana ar lietu, bet ne ar personu. Tālāk, saka Šteins, ja zināmu vienību biedrošanās ir pastāvīga un personīga, un neatkarājas no atsevišķu individu eksistences, tad šādai vienībai jābūt ar patstāvīgu gribu, ar kuru viņa izteic sevi uz āru kā patstāvīga vienība. Šo pašu domu, saka Šteins, var izteikt arī citiem vārdiem un proti: ja mēs biedrojoties sastopam no mums neatkarīgu gribu un patstāvīgu darbību, tad mums jāatzīst, ka šādai gribai un darbībai piemīt personīga individuela dzīve, līdzīga mūsu personīgai dzīvei. Šāda vienība ar patstāvīgu gribu, ir tas, ko mēs saucam par valsti. Bet valsts definiciju var izteikt arī citādi: valsts ir cilvēku biedrošanās, kuŗa izteicas kā griba un darbība savā personā. Tālāk Šteins pāriet uz individa apskatīšanu. Katra individa dzīve, saka Šteins, ir viņa personas cīņa ar ārējo pasauli, kuŗā persona tiecas uzvārot ārējo un padot to sevīm, bet ārējais tiecas izbēgt no varbūtējas atkarības no individa. Šāda individa dzīve nav nekas cits kā darbs un šāda darba mērķis ir radīt dažādus labumus. Bet pie šo labumu radīšanas, t.i. pie ražošanas, mēs novērojam individa spēju lielo ierobežotību. Nevienš nespēj ar saviem spēkiem vien iegūt viņas nepieciešamos labumus. Tikai biedrošanās dod iespēju caur labumu iegūt labumu parpilnību. Katrs, no atsevišķas personas radīts labums, piederēšai personai, identificejas ar viņu un top tikpat neaizskarāms kā pati persona. Šī labuma neaizskaramība ir tiesības, bet labums un tiesības, savienotas ar personu par vienu veselu, nešķiramu, ir īpašums. Tāpēc, saka Šteins, kas traucē tiesības, tas traucē arī personu. Bet tā ka visas lietas top par labumu caur viņu attiecīgu apstrādāšanu, atd katrs labums ir tiesības. Aiz tā iemesla tad tiesības izveido un padara īpašumu par atsevišķu pasauli. Saimniecīskā dzīvē katrs īpašums ir patstāvīgs atoms, kuŗa pastāvēšana un kustēšanās atkarājas vienīgi no īpašnieka gribas. Bet ar savu īpašumu vien individs nevar būt apmierināts. Bieži vien viņš jūt vajadzību pēc kaut kāda cita individa labuma, vai pēc kāda cita individa darba. Ja ņem bez tam vērā, ka zināms īpašums nevar tikt izsmeloši izrietots vienīgi paša īpašnieka labā, t.i. viņš nevar vienam pien īpatnim dot visu to labumu, ko tas sevī slēpj, jo vienā individā nevar atrasties visas tās prasības, kuŗas šis īpašums varētu apmierināt, tāpat kā individa darbs nespēj apmierināt visas viņa prasības, tad personas ārejā uzdevuma sasniegšana, t.i. ārējas dabas pārveršana un pārdošana personai, ir iespējama tikai pateicoties cilvēku vienībai. Tālāk, saka Šteins, privats īpašums pamudina tā īpašnieku visus spēkus pielikt šī objekta labākai apstrādāšanai un izmantošanai, pie kam šī apstrādāšana top par individa dzīves uzdevumu. Šis īpašums reizē ar to arī pādod sev individu, jo cilvēka darbības objekti tikpat lielu iespaidu atstāj uz cilvēku, ka cilvēks uz šiem objektiem. Šāda personas atkarība no viņu darbības objektiem, noved savukārt tos, kuŗi nav īpašnieki, atkarībā no īpašniekiem. Tā rodas 2 šķiras, kuŗu pastāvēšana nevar iznīcināt ne teoretiskā, ne praktiskā ceļā, t.i. ne ar spēku, nedz zināmu vēsturisku kustību. Kamēr radītie labumi pastāvēs īpašuma veidā, tikmēr minēto 2 ļaužu šķiru biedrošanās, viņa tuvināšanās un attālināšnās jāuzskata par sabiedriskās dzīves saturu. Šteins saka, ka tiklab īpašums, ka arī darbs, ir objekti, kuŗi piederēšai pie dažādām kategorijām un tāpēc tie rada visdažādākās attiecības, kuŗas visā visumā sastāda to, ko mēs saucam par sabiedrisko iekārtu. Cilvēku biedrošanās, kuŗa atrod valsts personā savas gribas organisko vienību, sabiedriskā iekārtāredz tikpat lielu savas dzīves organisko vienību. Pie tam šī vienība, atkarādamās un būdama noteikta no dažādas labumu sadalīšanas un tirdzna savesta kārtībā caur darba iekārtojumu un kustēdamās, dzīta no veselas sistemas dažādu vajadzību - ir cilvēku sabiedrība. Tikai šādas sabiedrības jēdziena patiesi realizejas atsevišķas personas konkreta esamība. Tikai sabiedrības jēdziens un jēdzieni par dažādiem labumiem, ka darbu, privatu un tautas saimniecību, par ģimeni un tiesībām, rod savu augstāku un vispārīgāku viedokli, jo tikai sabiedrībā individs sasniedz savas dzīves augstāko punktu un sava uzdevuma realizēšanos. Valsts un sabiedrība, saka Šteins, ir cilvēku sabiedriskās dzīves 2 galvenie elementi. No tiem valsts ir personīgais elements kā vispārīgas gribas personīgais organisms, sabiedrība turpretīm ir patstāvīgs elements, jo viņš savu kustību nedabūn no vispārejas gribas. Tā ka vispārīgās dzīves būtība pastāv cīņā starp personīgo un bezpersonīgo, tad arī cilvēku kopdzīves saturs, ska Št., nav nekas cits, ka cīņa starp sabiedrību un valsti un otrādi. Absoluta miera stāvoklis starp šiem 2 elementiem

ir izslēgts jau caur pašu dzīves jēdzienu kā cīņu. Un tiešām, turpina Šteins, ja personīgais elements nostigtu bezpersoniskā un patstāvīgas valsts ideja izzustu sabiedrībā, tad tas nozīmētu cilvēku biedrošanās navi. Bez tādas cīņas starp valsti un sabiedrību citu. tautas dzīve nav domājama. Cilvēku biedrošanās satura noteic valsts un sabiedrības principi, pie kam valsts princips ir galvenais. Tas ir pamatprincips, no kura vadās valsts savās attiecībās pret pilsoņiem un sabiedrību. Tā tad valsts spēki sastādās no atsevišķu pilsoņu spēkiem un tā tad arī par valsts attīstības mēru var noderēt atsevišķu pilsoņu attīstības mērs. Par valsts principu tiek atzīta visu atsevišķu pilsoņu attīstība. Lai šo pēdējo sasniegtu, tad nepieciešama, saka Šteins, visu pilsoņu organiska līdzdalība valsts gribā, vai citiem vārdiem, ir nepieciešama valsts organisma garīgās dzīves identitate ar pilsoņu garīgo dzīvi. Šāda pilsoņu organiska līdzdalība valsts gribas organizešanā un izveidošanā, tiek saukta par valsts iekārtu. Pilsoņu tiesības uz šādu līdzdalību ir politiska brīvība. Tā tad valsts princips prasa, saka Šteins, valsts iekārtas konstitucijā priekš visiem un brīvu priekš ikkatra. Valsts griba izteicas darbībā. Šī darbība, cik viņa izteicas caur valsts organiem un sastāda ārējo valsts dzīvi, tiek saukta par valsts pārvaldīšanu. Saskaņā ar valsts principu, valsts pārvaldīšanas uzdevums sastāda pilsoņu augstākas attīstības realizešanu, pie tam ar varas līdzekļiem. Tādēļ valsts pārvaldīšana savu vistīrāko un idealāko formu sasniedz tad, kad viņa par savu goda uzdevumu uzstāda visu valsts pilsoņu dzīvi, pie tam tā būs pilnīgāka, jo vairāk spēs dot līdzekļu pilsoņiem priekš augstākas personīgas attīstības. Šo mērķi, kuru uzstāda pati valsts daba, valsts pārvaldīšana sasniedz pilnīgi neapzinīgi. Taisnība nav nepieciešama lai dzīvais katrā ziņā dzīvotu; viņš var arī mirt, un tā tas ir arī ar valsti. Nāve iestājas tikai līdz valsts iekārta un pārvaldīšana un iekārta nav vairs saskaņota ar individa dzīves uzdevumu un mērķi un kad valsts dzīvo tikai priekš sevis un savas personas. Ar šādu nāvi mirst absolutās valstis, saka Šteins, un pie tam ātrāki un pilnīgāki, jo vairāk novēršas no sava augšminētā uzdevuma. Bet kamēr valsts iekārtā un pārvaldīšanā realizejas vēl mazā mērā šis valsts augstākais uzdevums, tikmēr arī pilsonībā paliek dzīva cerība uz labākiem laikiem. Dažreiz notiek arī tā, saka Šteins, ka minētais valsts uzdevums pavisam izzūd no savas iekārtas, bet uzgrabājas arī te valsts pārvaldīšanā. Kā ilustracija šādiem gadījumiem noder t.s. apgaismotā absolutisma piemeri. Bet tā ka valsts iekārtu un pārvaldīšanu savieno nepieciešamas saites, tad vai nu šāda pārvaldīšana rada brīvu iekārtu, kā tas bij ar Vācijas valstīm, vai pretējā gadījumā pārvaldīšanai ir jāmirst un pēc tam viņas dzīvē iestājas nāves stāvoklis. Gluži tāpat kā valsts organisms, arī sabiedrības organisms ir nodibināts, ieņemot tam par pamatu atsevišķas personas vajadzibas, jo arī sabiedrības uzdevums ir palīdzēt atsevišķai personai, dodot tai iespēju sasniegt pilnīgu un harmonisku attīstību. Bet ja valsts priekš šī mērķa sasniegšanas apvieno individus personīgā vienībā, t.i. valstī, tad sabiedrība savieno tikai individus ar individiem. Tā ka atsevišķi individi ar saviem spēkiem sava mērķa sasniegšanā var panākt ļoti maz, tad viņš cenšas izmantot citu individu spēkus, cenšas panākt to, lai citi viņam kalpotu. Bet tāda kalpība rada atkarību, kurai savukārt par pamatu ir valdīšana par materialiem un darba rīkiem. Šādā kārtā, saka Šteins, caur valdīšanas un atkarības nodibināšanu, biedrošanās pārveršas sabiedrībā un par sabiedrības principu top intrese, kuŗa koncentrejas katras atsevišķas personas darbībā attiecībā pret citiem. Citiem vārdiem, par sabiedrības principu top intrese citu darbibu padot saviem mērķiem un izmantot savos personīgos nolūkos. Tāpēc tad sabiedriskā iekārta arvien noved pie vājāko atkarības no stiprākajiem un nabagāko atkarības no bagātajiem, t.i. noved pie nevienlīdzības un nebrīvības. Pašas sabiedrības organizacijas pamatos, saka Šteins, ir apslēpta pretruna starp idealo personas uzdevumu un šī uzdevuma realizešanu, verā ņemot personas aprobežotos spēkus. Šo pretruna izšķirt un atrisināt aicināta valsts kā cilvēku kopdzīves augstākā norma. Tā tad valsts princips ir visu individu pacelšana līdz pilnīgai personīgai attīstībai. Sabiedrības princips turpretīm viena individa padošana citiem individiem - viena individa mērķa realizešana uz citu individu rēķina. Šie principi kā redzams ir taisni viens otram pretēji un viņu savstarpējā cīņa sastāda visu cilvēku biedrošanās sākumu. Tomēr, saka Šteins, šī valsts un sabiedrības principu pretešķība noved pie vienkāršas savstarpējas noliegšanas, jo šī pretešķība nav absoluta, tāpēc ka abu principu kopējais pamats ir personas jēdziens. Tādēļ tad arī šo principu cīņa noved pie savstarpējas iznīcināšanas. Savas mācības otrā daļā Št. runā par izpildu varu un sīkāki apskata un izcirza valsts jēdzienu. Valsts, viņš saka, ir augstākā personas forma. Viņa nav ne tiesību nodibinājums, ne tiesību prasība, nedz tikumiska formula, ne loģisks secinājums. Gluži tāpat kā atsevišķa cilvēka "es", viņa nevar tikt pierādīta. Viņa ir tas leilais, varenais fakts, ka būdama cilvēka biedrošanās, viņai piemīt pāri tai stāvoša esamība. Valsts dzimst un mirst un viņu tiesā Dievs. Bet ieksā kā pastāv valsts kā personas pārākums par individu? Caur ko valsts pārāka par atsevišķu personu? Pats par sevi saprotams, saka Šteins, ka ne cits satura un ne citas formas atšķir, jo tad viņa nebūtu persona, bet valsts pārākums par atsevišķu personu pastāv iekš tam, ka te personīgie momenti, kuŗi atsevišķā persona atrodami tikai kādīgli nekārtīgā un neattīstītā veidā, valstī ir izveidojuŝies par patstāvīgiem

ar īpašu formu un saturu un ar īpašu uzdevumu priekš valsts kā priekš veselā. Personas būtība pastāv iekš tam, ka viņa pati noder sev par pamatu. Šāda pamata apzināšanās sastāda personīgo "es", bet šis "es" eksistē netikai sevi un caur sevi, bet eksistē arī ārpasaulē un tiek no pēdējās noteikts visdažādākā veidā. Lai taptu par pašnoteicošu būtni, tad personai vajag no ārpasaules tapt noteiktai jeb definētai tādā veidā, lai viņa pati par sevi taptu par "es" definīciju. Tikai tāda ir īsta pašnoteikšanās un viņa izteicas pašā "es" kā griba, bet bez tam viņa izteicas arī kā realizejoša darbība, un par cik/ šī pašnoteikšanās pārvēršas darbībā un caur to padod sev ārpasauli, tik daudz mēs to saucam par dzīvi. Ar šiem personas elementiem izskaidrojas arī valsts elementi, saka Šteins. Valsts "es" neatrazdams sev patstāvīgas izteikšmes individā, valstī izraužas uz āru kā patstāvīgs organs valsts galvas personā, kura savu pilnīgāko formu sasniedz karaļa valstī. Valsts griba uz āru izteicas arī patstāvīgā organā - likumdošanas sanāksē. Gribu noteicošais akts, kas atsevišķā individā grūti izšķirams, valstī sadalās 2 patstāvīgos /mementos: spriešanas un lemšanas momentos. Pašu valsts gribas aktu sauc par likumu, bet šī likuma tapšanas procesu - par likumdošanu. Pēc tam kad valsts griba ir radusies, viņa patstāvīgi ielaužas ārpasaulē. Priekš tam, t.i. priekš savas darbības valstī, ir sevišķs organs, kuram piemīt griba vēlēties likuma izpildīšanu un kuram piemīt spēks darboties šī likuma izpildīšanas labā. Šo organu sauc par izpildu varu. Izpildu varas gribas izteikšme ir "ukazs" un viņa darbība ir izpildīšana. Ukazs ir likumdevēja gribas vēlēšanās, bet izpildīšana ir šīs gribas realizēšana. Kā valsts gribas piemērošana ārējās dzīves konkretajiem apstākļiem, izpildīšna - ir [illegible] tas, ko mēs saucam par valsts pārvaldīšanu jeb pārvaldi. Šīs pārvaldīšanas sturs ir tikpat liels un dažāds, cik liels un dažāds ir dzīves attiecību saturs. Valsts pārvaldīšanas sistema sastādas no pārvaldīšanas atsevišķiem uzdevumiem, kurus Št. sagrupē 3 atsevišķās daļās jeb šķirās: 1) valsts saimniecība, 2) valsts iekšējā pārvaldīšana, 3) tiesu funkciju izpildīšana. Kas attiecas uz valdības formu dažādību, tad Št. izšķir monarķiju un republiku, pie kam šai atšķirībai par pamatu viņš liek valsts un sabiedrības savstarpēju attiecību atšķirību. No šīm 2 formām Št. priekšroku dod monarķijai. No pirmā acu uzmetiena, saka viņš, republika izliekas mums par visbrīvāko un visvairāk ievērību un cieņu pelnošo valsts iekārtu, jo valsts vara republikā nepieder atsevišķai, pāri par sabiedrību stāvošai personai, bet pieder visai pilsoņu kopībai kā vienam veselam. Valsts griba republikā rodas no visu pilsoņu dzīves gribas un katrs pilsonis pārdodamies tādā gadījumā valstij, personīgi paliek brīvs. No sacītā redzams, saka Št., ka ne edziļinoties lietas būtība, republika izliekas par visvienkāršāko un dabiskāko valdīšanas formu un ja mēs pieturamies pie tīri abstraktiem prātojumiem šai jautājumā, tad ir pat grūti saprast kā var pastāvēt vēl kāda cita valdīšanas froma, izņemot republiku, jo tam pretīm runā nevien brīvība, bet arī patiesība. Bez tam, saka Št., tautas suverenitates ideja mēs bez šaubām atrodam kaut ko augstu un cēlu. Savā abstraktā veidā tautas suverenitate vsivairāk atbilst cilvēka personas tikumiskai cieņai un vispilnīgāki apmierina brīvības ideālu. Bet viss sacītais ir tā, ja mēs abiedrību saprotam abstrakti - kā vienlīdzīgu un savā starpā neatkarīgu personu vienkāršu kopu. Bet ja mēs tautas suverenitates ideju realizejam sabiedrībā, pie tam vēra ņemot pēdējā pastāvošoā nevienlīdzību un pilsoņu savstarpējo atkarību, tad mēs nonākam, saka Št., pavisam pie kaut kā cita. Katra tauta sastāv no nabagiem un bagātiem, kuri viens no otra stāv zināmā atkarībā. Tādēļ, ja sabiedrība nav patstāvīgas, pāri sabiedriskām intresem un šķirām stāvošaas varas, bet pati sabiedriba ir augstākā valsts varas nesēja, tad ekonomiskā nevienlīdzība uz reizi sabiedrībā ieņem pirmo vietu un nenoveršami noved pie nabadzīgās tautas masas padošanas bagāto šķirai. Tautas suverenitate tādā gadījumā pārvēršas par bagāto varu par nabagākiem. Republika abstraktā prāta apgaismojumā mums izliekas par ideālu valsts formu, bet savā konkretā iemiesojumā sniedz mums valsts tikumiskās idejas pilnīgu sakroplojumu. Šāda veida valsts ideja nespēj nodibināt valstī brīvību, bet gan noved pie personas padotības kapitalam. No šādas parādības indivīdu var glābt, saka Št., tikai monarķistiska valsts iekārta, kuru arī tas atzīst par visvelamāko.

Līdz 19.g.s. kā zinām, tiesību filozofijā valdīja uzskats, ka pastāv divējādas patstāvīgas tiesību šķiras - dabiskās un pozitivās tiesības. Dabisko tiesību normas mūžīgas, pastāvīgas, bet pozitivo tiesību normas nepastāvīgas, mainīgas un pārejošas. Tāda 2 tiesību šķiru patstāvība nav nekādi izskaidrojama un noved tikai pie pretejībām. Kā jau minēju, dabisko tiesību normas tika atzītas par vispārīgām un absolutām, kuras pēc Hugo Gorcija domām nespēj pat Dievs atcelt. Bet ja nu dabisko tiesību normām piemīt tāds absoluts spēks, tad kā izskaidrojams, ka pastāvošās pozitivās tiesības, kuras bieži vien runā pretīm dabiskajām tiesībām, tomēr pastāv. Šī jautājuma noskaidrošana sniedza meklēt jaunus ceļus kā izskaidrot tiesību būtību. Viens no tādiem, vai nu tiesības ir cilvēku patvaļīgs iestādījums, vai arī pašas dabas iestādījums. Vai atzīt tiesības visā visumā par atkarīgām tikai no pašu cilvēku gribas un patvaļības? Tam pretīm runā ikdienišķās dzīves fakti, jo neviens nevar patvaļīgi mainīt savus uzskatus par taisno un netaisno. Pat likumdevējam, kura ricībā atrodas viss valsts varas aparats, nereti jārēķinas ar valdošiem uzskatiem par taisnību un tiesībām. Ar vārdu sakot, tiesības arvien izteic

kas objektīvs, brīvs no subjektīvas patvaļības. Tiklīdz radās ideja par likumību cilvēces attīstības procesā, doma, ka šī attīstība visās viņas nozarēs padota zināmiem likumiem, tūliņ radās iespēja augšminētām domām un jautājumiem atrast jaunu izskaidrojumu, kurš atzina tiesības ne par cilvēku patvaļību, ne arī par absolutu dabas likumu. Izejot no šī jaunā viedokļa, atzina, ka tiesības padotas attīstībai tāpat kā visas citas cilvēka gara parādības. Līdz ar to atzina, ka tiesības nenodibina cilvēku patvaļīab. Raugoties no šī jaunā viedokļa, kuram par pamatu ir likumveidīgas attīstības ideja, atzina, ka ikkatras tautas tiesības ir viņas vēsturiska mantojums, no kura nevar atsaināties pēc savas iegribas. Tiesības nepastāv no mūžības, bet viņas ir cilvēku gara darbības rezultāts, viņas nav arī no cilvēkiem patvaļīgi nodibinātas, bet ir [illegible] procesa rezultāts. Šo vēsturisko uzskatu sludināja t.s. vēsturiskā skola, kura ar šo savu mācību galīgi satrieca toreiz pastāvošo mācību par dabiskajām tiesībām. Pēdējās izrādījās tagad par nevajadzīgām, jo tiesībām piemītošais, no cilvēku gribas neatkarīgais elements, atrada vēsturē ar dzīves funkcijām saskaņošāku izskaidrojumu, ka mācība par dabiskajām tiesībam. Vēsturiskā skola pētījumos vienīgo vērību piegrieza tiesību izcelšanās jautājumam. Noskaidrojot jautājumu par tiesībām, viņi meklē vispirms atbildi, kas ir tiesības, no kā izceļas tiesības.

Vēsturiskās skolas nodibinātājs ir HUGO. Savas grāmatas "Dabiskās tiesības" pirmā daļā, Hugo apskata cilvēku kā saprātīgu būtni, kā valsts locekli, bet grāmatas otrā daļā viņš iztirzā jautājumu par privato un publisko tiesību būtību. Otra daļa iesākas ar jautājuma iztirzāšanu par to kā izceļas tiesības. Hugo apstrīd vispārējo uzskatu, ka vienīgais tiesību avots ir likums. Blakus pēdējām mēs redzam arī tiesības, ka piem. Anglijā ierašu tiesības, kurām tur ir tikpat liels spēks kā likumiem, bet attīstas neatkarīgi no likumdošanas varas. Pēc Hugo domām tiesības gluži tāpat kā valoda un ierašas, attīstas neatkarīgi, pašas par sevi pilnīgi patstāvīgi un bez kādas savstarpējas vienošanās. Viņas attīstas tā, kā to prasa apstākļi. Ar vārdu sakot pozitīvās tiesības var nodibināties arī bez likumdošanas varas palīdzības.

Hugo ideja, attiecībā uz tiesību izcelšanos tālāk attīstīja SAVIŅJI, viens no lielākajiem 19.g.s. juristiem. Nav domājams, saka Saviņji, ka tiesības izceļas dažādi, atkarībā no gadījumiem un cilvēku patvaļības. Tiesības jāuzskata par tautas gara produktu, pie tam gara, kas izteicas visas tautas locekļos un noved ots visus pie vienas un tās pašas tiesiskās apziņas. Šo uzskatu nav iespējams pierādīt ar tieši vēsturiskiem piemēriem, jo vēsture jau atrod tautās ar pastāvošām tiesībām, kurām jau piemīt noteikts raksturs un sevišķa nacionāla nokrāsa, tāpat kā valodai un ierašām. Bet ja nu nav tiešu vēsturisku pierādījumu, tad ir ļoti savrīgi netieši pierādījumi. Par labu tam uzskatam, ka tiesības attīstas neatkarīgi no likumdošanas varas, runā tas apstāklis, ka mūsu apziņā pozitīvu tiesību jēdziens arvien sa vienots ar nepieciešamības jēdzienu, kas būtu pilnīgi nesaprotami, ja tiesības būtu patvaļīgas iegribas produkts. Par tālako pierādījumu var noderēt tiesību analoģija ar ..... un citām garīgās dzīves parādībām, kuras arī nav gribas produkts. Tiesības dzīvo tautas apziņā ne kā juridisks institūts, bet kā dzīves apzināšanās. Tautas attīstības pirmajā stadijā tauatas apziņa nav bagāta ar abstraktiem jēdzieniem, bet tauta pilnīgi apzinās savu stāvokli, savus apstākļus un tiesības ir tautas ticības objekts. Pie zemākas attīstības /pakāpes mēs novērojam ie dažādām tautām dažādus simboliskus aktus, kuri pavada juridisko attiecību nodibināšanos, ka arī viņu pārtraukšanu. Šo aktu un rituālu ārēja redzamība nodēr par līdzekli uzglabāt tiesības zināmā noteiktā veidā. Tiesības tad zolidari ar tautas gara būtību uzglabājas arī tālākajā tautas attīstības gaitā, pie kam šai ziņā tiesībām ir zināma līdzība ar valodu. Kā valoda, tā arī tiesības ne uz brīdi neapstājas savā attīstības gaitā, bet pastāvīgi virzas uz priekšu. Ar vārdu sakot tiesības attīstas kopā ar tautau. Kulturelā sabiedrībā šī tiesību iekšēja attīstība top daudz komplicētāka, saka Saviņji, un caur to top grūtāka tiesību izcelšanās izpētīšana. Līdz ar kulturas attīstību tautas dzīves dažādās nozares atdalās viena no otras un tas darbs, kas agrāk tika veikts kopīgi, tagad sadalās starp atsevišķām tautas šķirām un top par atsevišķu šķiru funkciju. Pie tādām atsevišķām norobežotām šķirām piedēr arī juristu šķira, kuru darbība tiecībā uz tiesībām, stājas visas tautas darbības vietā. Tiesību sakaru ar vispārīgo tautas dzīvi var nosaukt par tiesību politisko elementu, bet nepastāvību un atkarību no juristiem - par technisko elementu. Šo divu elementu attiecības ir dažādas, bet šie divi elementi pastāvīgi ņem dalību tiesību attīstībā.

Saviņji mācību turpināja PUCHTA. Viņa mācība zināmā mērā atšķiras no Saviņji mācības, jo uz viņa zināmu iespaidu atstājis Šellings. Puchta domā, ka tautas gars ir spēks, kurš darbojastautas organismā un ir pilnīgi neatkarīgs no atsevišķu tautas locekļu iegribas. Tautas gars tāpat kā dvēsele organismā rada un izveido tautas dzīvi pašu no sevis, starp citu arī tiesības, pie kuru attīstības nenem dalību atsevišķa persona. Caur to izskaidrojams tas apstāklis, ka Saviņji us tiesību attīstību skatās kā uz kopīgu lietu un darbu, bet Puchta runā tikai par tiesību pašattīstīšanos. Pēc Puchtas domām tiesības attīstas no tautas gara, kā stāds attīstas no sēklas, pie kā viņa formas ir jau iepriekš noteiktas. Atsevišķas personas ir tikai tiesīb pasīvas izteicējas. Šī mācība par tautas tiesībām [illegible] konsekventi iz-

vesta no vēsturiskās skolas pamatprincipiem. Uzstādamies pret ideju par dabiskajām tiesībām, vēsturiskā skola gribēja atsvabināties no minētās mācības trūkumiem. Viņš nostāda individa vietā tautu un atzīst, ka tiesības attīstas ne no atsevišķas personas īpašībām, bet no tautas gara īpašībām. Līdz ar tādu atzinumu, tautas garu sāka uzskatīt par kaut ko gatavu, par kaut ko nemaināmu, un pats par sevi saprotams, ka šāds vēsturiskās skolas uzskats noveda gala iznākumā pie slēdziena, karš ir taisni pretējs šīs skolas pamatprincipiem. Tas noveda pie slēdziena, ka tiesības ir divējādas, tikai ar starpību, ka dabisko tiesību vietā, kuras pamatojas uz individa dabu, vēsturiskā skola nostādīja dabiskās tautas tiesības. Pats rezultats, pie kura nonāca vēsturiskā skola, ir vislabākais pierādījums, ka šīs skolas uzskatam, ka tiesības ir tikai tautas gara parādības, nav pamata un viņš ir nepareizs. Vēsturiskā skola uzskatīja tiesības ne par visas cilvēces attīstības rezultatu, bet tikai par atsevišķas tautas vēstures produktu. Tiesības ir tikai nacionalas un tautas gara īpašības noteic tiesību saturu. Šis tautas gars, pēc vēsturiskās skolas uzskatiem, ir nemainīgs, viņš neattīstas pakāpeniski, bet katra parādbi satur sevī visu tautas dzīves saturu. Visa mums zināmo tautau vēsture, pēc šīs skolas uzskatiem, nav nekas cits, ka tautas gara saturs, uz āru izteikšanās un izveidošanās. Viņa uzskata katras tautas vēsturikso attīstību par organisku attīstību, bet ne par evoluciju, t.i. progrsivo [illegible] attīstību. Saskaņā ar šo mācību, [illegible] tiesību mācība nav nekas cits, ka sēklas, graudiņa uzdīgšana un tālāka attīstība, kura jau no paša sākuma atrodas tautas gars. Vēsturiskai skolai ir pilnīgi svešas domas par iepriekšējām tautas gara pārmaiņām pašos viņa pamatos, tādēļ visas vēsturiskās skolas mācības un teorijas atšķiras ar savu konservatīvo nokrāsu. Ar vārdu sakot, attīstības ideja, kādu ietver sevī vēsturiskās skolas mācība, nespēj izskaidrot visas tiesiskās parādības. Tiesības viņa izskaidroja kā tautas dzīves produktu, bet vispārcilvēciskā viņu nozīme palika neizskaidrota.

Gluži tāpat kā Saviņji un Ruchta, Anglijā EDMUNDS BERGS sludināja vēsturiskās skolas mācības un satrieca dabisko tiesību teoriju. Pēc Berga domām tiesību un valsts zinātņu galvenais pamats ir piedzīvojumi, bet ne "a priori" pierādījumi. Tādēļ viņš noliedz lielās franču revolucijas mācības un metodi. Viņš atzīst, ka šai metodei piemīt 3 lieli trūkumi. Pirmkārt, viņa ir "a priora" un dibinās vienīgi uz individa saprāta. Otrkārt, viņa ir pilna rupju kļūdu. Tā piemēram sabiedriskā līguma teorija nebūt neizskaidro to, ko grib izskaidrot, tāpat arī tautas suverenitates teorija. Treškārt, dabisko tiesību teorijai par pamatu ir tikai abstrakts jēdziens, bet ne atsevišķa individa dzīvas tiesības. Bet kas ir tautas, jautā tālāk Bergs, un atbild, ka tauta ir nejauši vienkopus salasījies pūlis. Caur to, ka pūlis saskaitīts, viņš netop gudrāks. Bet iekš kam parādas tautas suverenitate? Līdz sacīt, ka vairākuma griba ir reala, bet patiesībā vairākuma griba ir tikai mākslīgs fakts, kas redzams no tā, ka vienas personas sastādīšana no daudziem, ir tikai fikcija un iespēja darboties šai daudzo individu apvienībai kā vienai personai, ir arī fikcija. Pie tam tā ir vispatvarīgākā fikcija, kādu sastopam pozitivajās tiesībās. Un uz šīs mākslīgās fikcijas [illegible] pamata, grib nodibināt likuma autoritati. Cilvēks neierodas pasaulē kā pilnīgi patstāvīga vienība, kura nav ne ar ko saistīta. Cilvēks piedzimst kā sabiedrības loceklis, ar kuru to saista zināmi pienākumi. Bergs savu mācību dibina uz vēsturisku piedzīvojumu pamata un sabiedrības iekārtu viņš uzskata par patvaļīgu improvizaciju, bet līdzīgi cilvēces attīstībai, arī par lēnas, pakāpeniskas attīstības rezultatu. Tādēļ Bergs prasa cieniīgi izturēties pret visu, kas vēsturiski radies un attīstījies, pat pret aizspriedumiem, kuri nav jāizniīcina, bet kuros atrodas apslēpta patiesība. Aizspriedumiem piemīt visas ierašu labās īpašības, viņas ir dogmatiskas un valda par personām un valsti. Katras šaubas par to satricina sabiedrisko iekārtu. Sabiedriskās iekārtas labumi nesatur sevī nekā absoluta. Šī iekārta ir drīzāk zināms kompromiss starp labu un jaunu. Šis kompromiss tiek iegūts caur lielām grūtībām, caur lielu vēsturisku darbu un grūti ir ko jaunu radīt. Tā redzam, ka pilsoņi turas pie pastāvošām iestādēm ne tāpēc, ka tās atzītas par labākām, bet gan āiz bailēm no visa jauna un nezināma. Ļaudis turas pie veca, ja tikai tas daudzmaz panesams, jo pie tā daudz strādāts un pie tā ir pieraduši. Saraut visas saites ar pastāvošo iekārtu var tikai pie visdziļākās pārliecības, ka šī iekārta nav tālāk panesama. Tiesības Bergs atzīst par tautas dzīves produktu. Tas bij viss, kas sakāms par vēsturisko skolu.

Tālāk apskatīsim organiskās skolas mācības. Organiskās skolas nodibinātājs tiesību filozofija, ir vācu filozofs ŠELLINGS, kurš lai gan nebij jurists, bet kura filozofiskā mācība ir šīs skolas mācību pamata akmens. Tādēļ iepazīsimies ar Šellinga filozofijas pamatprincipiem. Šellinga mācības galvenais princips ir objektivais saprāts jeb abzolutais sākums, kurš sevī ietver 2 absolutas potences - realo un idealo jeb ar citiem vārdiem - dabu un garu. Gars ir neredzama daba, bet daba ir redzams gars. Tādēļ, viņš saka, mums jāatzīst gara un dabas absoluta identitate. Absoluti idealais un absoluti realais nebūt nav viens otram pretēji, bet gan priekš absolutas atziņas pilnīgi identiski. Absolutais, kā vienīgais un nemainīgais, uz āru izteicas divejādā veidā - dabā un vēsture. Vēsture ir tā paša principa ideālā izteiksme, kurš reali izteicas dabā. Vēsture tāpat kā daba, ir absolutā principa pakāpeniska izveidošanās, uz āru izpausanās, tādēļ arī vēsture tāpat, kā daba

ir padota nepieciešamiem un nemainīgiem attīstības likumiem. Cilvēku brīvai patvaļībai, kura valda vēsturē, stāv pāri objektīva nepieciešamība, gluži tāpat kā liktenis. Vēsture, saka Šellings, nav cilvēku kaislību un velēšanos rezultāti, viņa ir vispasaules saprāta atspoguļojums, dieviškā gara mūžīgais poems. Valsts, būdama vispilnīgākā pasaules vēstures laukā, tai pašā laikā ir arī ideala daba, dzīva daļa no absolutā jeb organisms. Viņa dīgst, iesakņojas un dzen atvases tāpat kā stāds. Visu senatnes teoriju galvenais trūkums, saka Šellings, ir tas, ka šīs teorijas cenšas izaomāt tādu valsts iekārtu, kura realizetam noteiktu mērķi. Bet iekš kā īsti pastāv šis mērķis, jautā Šellings. Vai iekš vispārējas labklājības, vai sociala instinkta apmierināšanas, vai brīvu radījumu mierīgā kopdzīvē? Tas, saka Š., ir vienalga, jo valsti tādā gadījumā uzskata par līdzekli, kā kaut ko atkarīgu. Turpretim katras īstas valsts konstrukcijas pēc savas būtības jābūt absolutai. Viņai ir jābūt absoluta organisma konstrukcijai. Vēsturiskā procesa pamatraksturs pastāv nepieciešamības un brīvības harmonijā. Visam nepieciešamajam vajag būt brīvam, bet visam brīvajam vajag būt nepieciešamam. Šīs harmonijas ārējais organisms ir valsts jeb citiem vārdiem, valsts ir brīvs objektīvs organisms. Tādas ir Šellinga domas par tiesībām un valsti.

Šo Šellinga valsts organisma teoriju tālāk attīstīja KĀLIS KRAUZE. Par valsts mācības izejas punktu viņš uzskata mūsu apziņu, kurā viņš atrod dievības atziņu. Dievība pati par sevi -"an sich"- kā viņš saka, ir brīva no jebkādām pretešķībām, bet šī pati dievība "in sich", kā viņš saka, satur visas pretešķības un kā galvenos vispirms - dabas un Dieva pretešķību. Dievība atrodas ārpus pasaules un ir bezgalīga, pasaule turpretim ir aprobežota. Dievība atrodas arī pasaulē, jo citādi viņa nebūtu viss esošais, kāda patiesībā viņa ir. Organisms, kurā un caur kuru dievība tiek realizeta, ir pasaule. Tātad, saka Krauze, pasaule ir laikā un telpā atklāta un izteikta dievība. Vispilnīgākā pasaules sastāvdaļa ir cilvēks, individs, kurā apvienojas daba un prāts. Individa mērķis ir dzīvot priekš Dieva. Dievība pati par sevi ir veseils, nedalīts labums, kurš cilvēkiem jārealizē un jāsasniedz savā dzīvē. Uz tiesībām, saka Krauze, jāskatās nevis kā uz ārējās brīvības priekšnoteikumu kopību, kā to darīja Kants un Fichte, bet kā uz veselas, pilnīgas brīvības kopību. Tiesības nav nemainīgas un vienādas visur un vienmēr, tādēļ, ka cilvēka subjektīvais elements ienes brīvības garu tiesību attīstībā. Bet no otras puses raugoties cilvēks nevar patvaļīgi mainīt dzīves attiecību būtību, bet var tikai noteikt šīs attiecības tādā, vai citādā virzienā. Saskaņā ar organiskās skolas un ar Krauzes mācību par tiesību attīstību sekmējošiem un nepieciešamiem elementiem, jāatzīst, kā subjektīvais elements, tā objektīvais elements; t.i. kā cilvēku griba, tā arī viņu dzīves objektīvās attiecības.

Pēc Krauzes, kā organiskās skolas priekšstāvis un šīs mācības tālākais izturzātājs, minams vācu filozofs [illegible] un jurists ARENS. Savu mācību Arens atrisina no tā principa, ka sabiedrība ir organisms, kurā visas daļas un funkcijas atrodas tik ciešā savstarpējā sakarā, ka vienas daļas jeb funkcijas labklājības, vai citāds traucējums, atstāj iespaidu uz visām citām daļām un arī uz visu sabiedrību kā veselu. Arens raugās uz tiesībām kā uz attiecību sistemu starp dažādiem sabiedrības elementiem, pie kam šīs sistemas mērķis ir nodrošināt, kā visa sabiedriskā organisma brīvu attīstību, tā arī individuelā labuma un intrešu pilnīgu realizēšanu jeb dzīvē izvēšanu. Tiesības Arens pēta ciešā organiskā sakarā ar pārejām dzīves nozarēm, ka tikumību, zinātni, audzināšanu, rūpniecību un mākslu, kuras visas ir tikai brīvības idejas dažādas parādības. Valsti viņš uzskata par organismu, kura uzdevums ir realizet tiesības, resp. viņas izvest dzīvē. Bet par valsts uzdevumu viņš uzskata netikai juridisko parādību nodibināšanu un pasargāšanu un visu strīdu izšķiršanu starp privatām personām caur tiesu varu, bet blakus šim galvenajam uzdevumam, valsts pienākums ir arī sekmēt nacionalo labklājību. Pie visa tā, Arens biedina valsti uzņemties uz sevi iniacitīvi un radošo lomu pie tautas labklājības attīstības, bet tā vietā viņš uzstāda valstij uzdevumu rūpēties tikai par šķēršļu noveršanu, kādi varētu stāties ceļā atsevišķa individa personīgo spēku attīstībai un seviški to šķēršļu, kuri nevar tikt novērsti caur personīgo uzņēmību vien. Piegriežoties tuvāk Arena mācībai, mēs tanī atrodam sekojošu domu gaitu. Līdzīgi visām citām būtnēm pasaulē, cilvēks ir visā savā dzīvē atkarīgs no ārpasaules un nav pilnīgi sevi notēicošs. Viņam no dabas doto spēku un spēju daudzums tikai pavairo tikai pavairo viņa atkarību, jo šo spēku un spēju attīstība nav domājama, ja cilvēks atrastos no ārpasaules izoletā stāvoklī. Bez tam, saka Arens, cilvēkam pienīt spēja cerēt, ticēt un ar savu gribas spēku censties atsvabināt sevi no tiem ārejiem apstākļiem, kuri to ierobežo viņa darbībā. Tādēl cilvēka daba ir divejāda. No vienas puses raugoties, cilvēks kā ārpasaules sastāvdaļa ir atkarīgs, bet no otras puses viņā darbojas arī bezgalīgais un absolutais princips. Šī cilvēka dabas iekšēja pretešķība tiek iznīcināta caur to, ka cilvēks pats sev brīvi uzstāda dzīves mērķi un šai mērķi apvienojas, ka cilvēku aprobežotības un atkarības princips, tā arī absolutās bezgalības princips. Par to, kas cilvēks vēl šimbrīžam nav, par to viņam jātop, saka Arens. Savā dzīves mērķī cilvēks apvieno tagadni ar nākotni, pie kam nākotne viņa priekšā atklājas kā bezgalība, jo cilvēka mērķi paši par sevi ir bezgalīgi un šīs pasaules dzīvē nekad nevar tikt pilnīgi sasniegti un realizeti. Mūžīgais cilvēka mērķis.

t.i. lielākās pilnības jeb augstākā labuma sasniegšana, nav tikai viens. Šis vienīgais un galvenais mērķis cilvēka darbībā izteicas daudzās un dažādās tieksmēs, tā ka blakus augstākam labumam var uzstādīt veselu rindu zemāku labumu, kuri gan padoti šim augstākam labumam, bet savukārt ir arī cilvēka mērķi. Šie zemākie mērķi iziet no cilvēka dabas īpašībām. Tā ka cilvēks ir atsevišķa, patstāvīga būtne, tad viņa vajadzības izriet vispirms no individa dabas un šīs vajadzības ir: dzīvības, veselības un goda aizsargāšanas vajadzības. Bet tai pašā laikā cilvēks ir netikai individs, bet arī sabiedriska būtne, tāpēc blakus viņa individuelām vajadzībām rodas sabiedriskas vajadzības, pie kurām Arens pieskaita valodu, reliģiju, zinātni un mākslu. Tādā kārtā rodas 2 labumu šķiras jeb divejādi labumi: zemākie un augstākie. Pirmie visā kopībā sastāda pēdējo jeb augstāko labumu. Abas šīs labumu grupas Arens nosauc par materialiem labumiem. Blakus viņiem pastāv vēl treša labumu grupa, kura nav materiali labumi, bet formeli labumi un kurus drīzāk var uzskatīt ne par kādiem sevišķiem labumiem, bet par labumu dzīvē izvešanas formām jeb veidiem. Pie šīs trešās grupas labumiem piedēr tiesības un tikumība. Tikumība ir tādas cilvēka darbības sekas, kura absoluto labumu realizē tikai paša labuma dēļ. Tikumības prasības ir absolutas prasības, kuras vēršas pret cilvēka brīvo pašnoteikšanos. Bet blakus tikumībai pastāv otra labuma realizēšanas forma jeb veids - proti tiesības, kuras pretēji tikumībai nenodarbojas vis ar cilvēku tīrām tieksmēm pēc labuma, bet ar dažādiem apstākļiem, no kuriem atkarājas labuma realizēšana dzīvē. Tiesības Arens definē kā nepieciešamo noteikumu kopību, kas vajadzīgi priekš saprātīgu dzīves mērķu realizēšanas, pie kam šos noteikumus rada cilvēka pašu griba. Šai definicijā ir konstatejami 3 momenti: 1) objektivais moments, t.i. saprātīgs dzīves mērķis, 2) subjektivais moments, t.i. cilvēka gribas darbība un 3) šo divu momentu savstarpējās attiecības, t.i. savstarpejās atkarības moments. Priekš tiesību jēdziena no šīem momentiem pats savrīgākais ir 3., t.i. savstarpejās atkarības moments. Zem noteikuma jeb norunas vispār mēs saprotam to, kas vienīgi noteic eksistenci jeb darbību, saka Arens. Tiesības aptver tikai tos noteikumus, kuri tiek uzstādīti no cilvēku gribas. Tāpēc pēc Arena domām tiesību jēdziena neietilpst tie noteikumi, kuri ir neatkarīgi no cilvēku gribas un tiek noteikti, vai nu no Dieva, vai no ārejās dabas. Noteikumu jeb norunu nedrīkst sajaukt ar līdzekli, jo pēdejais ir relativs labums, kas noder kāda cita labuma realizēšanai, kuru atzīst par mērķi. Atzīdama cilvēka personu par atkarīgu no apstārtnes apstākļiem, organiska skola nonāk pie dabiskām tiesībām pilnīgi pretējiem uzskatiem. Valsts jēdzienam par pamatu viņa liek no individuālas personas jēdzienu, bet cilvēces jēdzienu. Cilvēce, pec Arena domām, ir visaugstākā un visdziļākā vienība, kurā apvienoti Dievs, gars un daba. Cilvēce ir radības harmoniska sinteze, saka Arens, jeb ar citiem vārdiem, viņa ir attīstītākais organisms kā savās funkcijās, tā savos organos. Atsevišķas sabiedrības, ka ģimene, tauta, valsts, valstu savienība, ir organi, kuru uzdevums ir realizet jeb izpildīt viena vienīgā vispārīgā cilvēces organisma funkcijas. Visi šie minēti organi arī paši ir organismi. Starp citu valsts ir tiesību organs, saka Arens, un pret cilvēci valsts atrodas tādās pašās attiecībās, kādas atrodas tiesības pret vispārejo dzīves mērķi. Tāda ir īsumā organiskās skolas mācība.

Tagad apskatīsim uz franču psichologu skolu, pie kuras priekšstāvjiem piedēr Huzens un Žufroa. Attiecībā uz tiesību filozofiju mums no svara ir tikai pēdejais, jo viņš ietver sevī arī Huzena mācības, tādēļ apskatīsim tikai ŽUFROA. Husena mācība ir, pretēji Kantam, tāda, ka nevis no pienākuma jēdziena izriet labuma jēdziens, bet otrādi- no labuma jēdziena izriet pienākuma jēdziens. Šo pašu domu vēl labāki pierādīt, cenšas Žufroa. Viņš noteikti apgalvo, ka labums un ļaunums, bauda un ciešanas, ir cilvēka praktsikās darbības vadošie spēki. Tāpēc etikai vajadzētu noteikt, kas ir priekš mums labums un kas mūs spiež vienu lietu turēt labāku par otru. Labuma un ļaunuma atšķirībā, saka viņš, atrodas mūsu darbības noteikumi un mērķis, ka arī viss etikas uzdevums. Lai noskaidrotu šo jautājumu, tad Ž. vispirms apskata cilvēka dzīves mērķa jēdzienu. Visām būtnēm ir katrai savs mērķis un visām viņām piemīt tieksme realizet savu uzdevumu. Šī uzdevuma sasniegšanā atrodas arī priekš katras būtnes viņas labums. Pie jūtošām būtnēm viss tas, kas sekmē mērķa sasniegšanu, tiek no būtnēm pārdzīvots kā prieka jūtas jeb citiem vārdiem, šis pārdzīvojums tiek pavadīts no prieka jūtām. Viss pārejais tiek pārdzīvots kā ciešanas. Prieks, saka Ž., ir izjusts labums, bet ciešanas - izjusts ļaunums. Labums un ļaunums, prieks un ciešanas, attiecas viens pret otru, tāpat kā celonis pret darbību. Atkarībā no citām būtnēm cilvēkam vēl pievienojas jauna spēja - prāts. Visas būtnes jūt tieksmi realizet savu uzdevumu, tikai cilvēks to arī vēl saprot. No labuma sajūtas, t.i. no prieka, cilvēks paceļas līdz labuma idejai un no intensivām tieksmēm realizet savu uzdevumu, savu dzīves mērķi, cilvēks paceļas līdz sava dzīves mērķa jēdzienam. Apskatīdami to līdzekļus, kuri mūs noved pie mērķa, mēs nonākam pie slēdziena, ka tāpat kā priekš mums, tā arī priekš citiem ir savs labums un ka šie atsevišķie daudzie labumi ir augstākā labuma elementi. Ja tā, tad arī citu cilvēku labums nav vairs priekš mums vienaldzīgs, bet top par mūsu gribas objektu. Tik daudz Ž. saka par etiku. Tiesību uzdevums pēc Ž. ir noskaidrot kādi ir cilvēka darbības noteikumi. Bet noskaidrot cilvēku darbības likumus nozīmē tik daudz,

ka noskaidrot, kas cilvēkam jādara un kas nē, un ko prasa darīt viņam tiesības. Visas cilvēku attiecības iedalāmas 4 grupās: 1) pret Dievu, 2) pret sevi, 3) pret objektiem un 4) pret citiem cilvēkiem. Pirmās 2 attiecību grupas nosaka ~~XXXXXXXX~~ reliģija, bet otras 2 tiesības.

Tagad apskatīsim KONTA mācību. Viņa mācībā atrodam daudz skaistu domu. K. gribēja humanitārās zinātnes nostādīt uz tādiem pašiem pamatiem, kā dabas zinātnes un arī te ievest tādus pašus stingrus un noteiktus pierādījumus, kā dabas zinātnēs. Tiesību zinātne neizvairījās no viņa mācības iespaida un tā iegūva daudz piekritējus starp juristiem, kuri nodibināja tiesību zinātnē realistisko virzienu jeb pozitivismu. Konta mācībā izšķirami 2 periodi: 1) viņš nodibināja pozitivismu, t.i. mācīja, ka viss ir tikai relatīvs, 2) māca pretējo un objektivisma vietā tagad nostāda subjektivismu. Galvenās Konta domas 1.periodā ir sekošas. Absoluta zināšana nav iespējama mūsu prātam. Visas zināšanas mēs iegūstam caur eksperimentiem. Bet te mēs konstatejam tikai ārējas parādības, bet ne viņu cēloņus. Mūsu zināšanas noteic parādību savstarpējās attiecības un kārtību, kādā viņas viena otrai seko. Tā tad mēs varam zināt parādību likumus, bet nevaram izskaidrot pašu parādību, viņas sākumu un galu. Visas mūsu zināšanas ir relatīvas. Cilvēces attīstības gaitā ir novērojami 3 pakāpieni: teoloģiskais, metafiziskais un pozitivais. Uz teoloģiskā attīstības pakāpiena cilvēki visas parādības izskaidro ar pārdabisku būtņu, kā piem. Dieva esamību. Uz metafiziskā attīstības pakāpiena cilvēki visu mēģina izskaidrot ar jēdzieniem, kuri stāv ārpus prāta. Uz pozitivā pakāpiena cilvēki pēta tos likumus, kuriem pakļautas ārejas parādības. Kā teoloģija, tā metafizika mācība cenšas visu izskaidrot ar absolutās vienības ideja palīdzību. Pozitivisms šādu absolutu vienību neatzīst. Par morāles pamatu K. uzskata tieksmi, kura novērojama pie cilvēkiem un skubina tos uz savstarpēju vienošanos un pašuzupurēšanos. K. šo tieksmi nosauc par altruismu. Katrā cilvēkā cīnas altruistiskais un egoistiskais instinkts. Altruistiskās tieksmes, kuras ir audzināšanas rezultāts, rada to, ko saucam par tikumību. Tiesības tāpat kā pienākumi ir metafiziskas dabas, jo viņi sevī aptver absolutās cēloņības jēdzienu. K. neatzīst personas absolutas tiesības, bet pēc viņa domām personai pieder tikai tās tiesības, ko viņai sniedz sabiedrība. Savai mācībai par cilvēku attīstības 3 pakāpieniem, K. pievieno arī zinātnes klasifikaciju, likdams par pamatu zinātnēm, kā vienkāršo materialismu, tā sarežģīto socioloģiju. Viņš saka, ka šīs zinātnes vēl atrodas uz teoloģiskā un metafiziskā attīstības pakāpiena, atkarībā no tā, kādu teoriju viņas sludina. Monarhistu teorija atrodas vēl uz teoloģiskā attīstības pakāpiena, jo viņa sabiedriskās attiecības izskaidro ar dievišķām tiesībām. Republikaniskā teorija par pamatu ir abstraktais, metafiziskais pirmatnējais sabiedriskais līgums, kurš noslēgts cilvēces civilizacijas sākumā. Tādēļ šī teorija atrodas uz metafiziskā pakāpiena. Šīs teorijas argumentacija pastāv apgalvojumā, ka visiem cilvēkiem pieder dabiskās tiesības. Šo teoriju sludināja Ruso. Pēc K. domām ir laiks izskaidrot cilvēku stāvokli kā organizacijas neizbēgamās sekas. Viņa izriet no tā, kādu vietu cilvēks ieņem dabas sistēmā. Viņš atrod, ka no šīs vietas izriet arī cilvēka darbība, t.i. iekarot dabu un izmantot to savā labā. Vienalga, vai sabiedrība pastāv no pūļa, vai no miljoniem, par galveno viņas uzdevumu būs arvien atsevišķu cilvēku darbības spēku virzīšana uz vienu mērķi. Šādi atsevišķu cilvēku mērķi ir, pirmkārt stipra citu cilvēku iespaidošana un otrkārt cīņa ar dabu, ar nolūku to izmantot savā labā. Sabiedrība, kura nebūs pietiekoši organizeta, ka viņa varētu šos atsevišķu cilvēku mērķus izvest dzīvē, nebūs īsta. Pirmais noteikums, lai sabiedrība pastāvētu un zeltu, ir tas, ka sabiedrības locekļiem jābūt izturīgiem darbā. Ir zināms, ka cilvēks ir slinks it īpaši grūtā darbā, kas spilgti novērojams pie mežoņu tautām, kurām lielā mērā egoistiskās tieksmes ir pārsvarā pār altruistiskām. Tā ka socialais elements pilnīgi padots individuelajiem elementiem, tad sabiedrībai ir grūti kaut ko darīt, lai atsevišķos indivīdos ieaudzinātu altruistiskas tieksmes. Ir vajadzīgs ilgs darbs, lai socialās, altruistiskā īpašības izaudzinātu par egosistiskām tieksmēm, t.i. padarītu viņas itkā par vajadzīgām tieši pašam indivīdam. Par pirmo sabiedriskās dzīves formu K. uzskata ģimeni. Caur ģimeni cilvēks nonāk sabiedrībā. Ģimenē novērojam pirmo valdīšanas formu. ģimenei piekrīt tas svarīgais uzdevums, ieaudzināt cilvēkā socialās tieksmes. Par ģimenes centru viņš uzskata sievieti, kurai piekrīt atbildīgais audzināšanas uzdevums. Par valsts centru - patriarchatu, t.i. bagāto valdīšanu. Par baznīcas centru - garīdzniecību.

Konta mācības otrajā periodā viņa pozitivisma filozofija pārveršas reliģijā. Viņš saka, ka reliģija sabiedrībai nepieciešama, lai altruisms ņemtu sabiedrībā virsroku. Prāts priekš reliģijas ir par mazu, tadēļ reliģijai jākalpo ar sirdi. Ceļas jautājums, vai reliģija savienojama ar pozitivismu. Uz to K. atbild ar "ja". Viņš gan nepieļaiž ne teisma, ne panteisma, bet tā vietā pieļaiž cilvēces kultu. Šis kults aptver visus cilvēkus, ka mirušos, dzīvos un nākotnē dzīvojošos. Mūsu tikumīgais pienākums ir dzīvot priekšcitiem. Tādēļ pozitivās morales trīs pamatnoteikumi ir sekoši: 1) mīlestība, kā princips 2) kārtība, kā pamats, 3) progress, kā mērķis. Atgriezdamies no pozitivisma pie teoloģisma, K. papildina zinātņu klasifikaciju ar tikumības zinātni, kuru viņš tagad nostāda augstāk par visām citām zinātnēm, pat par socioloģiju, kuru savas mācības periodā viņš izskaidro par augstāko. Socioloģija aptver [illegible] darbības [illegible] bet tikumība aptver arī jūtas. Cilvēces

kultam ir jāizteicas divējādā veidā: privatā un publiskā. Privatais kults pastāv atmiņa par personu, kura mums XXXXXm mīļa un tuva. Publiskais kults pastāv lielu vīru piemiņas godināšanā.
Attiecībā uz brīvību pozitivisma uzskati ir sekoši: parādību padošana mūžīgiem, pastāvīgiem likumiem, nebūt nerunā pretīm cilvēka brīvībai. Īsta brīvība nevar ne iekš kā citu pastāvēt, ka vienīgi iespējā sekot likumiem katrā atsevišķā gadījumā. Kad kermenis krīt, tad viņa darbība pastāv došanās uz zemes centru attiecīgā ātrumā. Tas pats attiecas arī uz organiskām parādībām. Ja cilvēku brīvība pastāvētu iekš tā, ka viņš nepadotos nekādiem likumiem, tad šāda brīvība būtu netikai netikumiska, bet arī absurda, bet padarītu par neiespējamu katru kārtību, kā individuelaj, tā kolektivu. Mūsu gars parāda savu vislielāko brīvību, tad, kad viņš ir saskaņā ar savu uzdevumu, kad viņš saskaņo to ar kārtību, jo īstā brīvībai vienmēr piemīt kārtība un viņa ir tai padota. Savas mācības otrā periodā attiecībā uz tiesībām, viņš atzīst tikai tiesības izpildīt savu pienākumu. Ar citiem vārdiem pozitivā reliģija uzliek par pienākumu palīdzēt ikkatram izpildīt savas funkcijas. Tiesību jēdzienam vajaga izzust no politikas, tāpat kā celonībai no filozofijas, jo šie abi jēdzieni nav domājumi bez absolutas gribas. Tiesības tikai tad būs absolutas, ja tas avots no kuŗām tās izriet, būs absoluts. Kamēr pastāvēja kārtība, kuŗai par pamatu bij teoloģims un karš, tikmēr tiesības, kas piederēja vienīgi valdniekiem, ir savienojamas ar stingru sabiedrības kārtību, jo viņas garanteja pavalstnieka padošanos valdniekam. Bet līdz ar monoteisma sabruksanu tiesības sadalījās starp pavalstniekiem, caur ko viņas tapa anarkistiskas un kalpo tikai revolucionaras kustības ieilgšanai. Tādēļ būtu pareizi, ja visi saprātīgie un godīgie cilvēki vienprātīgi nolemtu visas tiesības iznīcināt. Saskaņā ar pozitivismu ikkatrs cilvēks nes tikai pienākumus pret visiem citiem, jo pozitivisma viedoklis ir socials un nekad nevar tikt saskaņots ar tiesību jēdzienu, kuŗam par pamatu ir individualitate. Mēs dzimstam jau apkrauti ar visdažādakiem pienākumiem pret mūsu priekštečiem, pēctečiem un pat pret līdzpilsoņiem. Ar laiku mūsu pienākumi vel vairojas. Bet kas varētu būt cilvēciskais pamats, uz kuŗa varētu dibināt brīvības ideju, jautā K. Cik lielas arī nebūtu mūsu pūles, mēs tomēr nevaram visā dzīvības laikā atmaksāt to, ko mēs saņemam no sabiedrības. Tāpēc visas cilvēku tiesības ir tāpat absurdas, kā netikumiskas. Tā ka dievišķu tiesību vairs nav, tad tiesību jēdzienam jāizzūd uz tagadējā pozitivā garīgās attīstības pakāpiena, jo šis jēdziens bij saprotmas un tam bij nozīme cilvēces attīstības metafiziskā periodā. Attiecībā uz valsts iekārtu, K. domā vadošai lomai valstī vajaga piederēt patriciešiem, t.i. bagāto šķirai. Bez bagātniekiem valstī ir plaša vidus šķirā un proletariats. Pēc K. domām visi politiskie nemieri izceļas pa lielākai daļai tādēļ, ka vidus šķira job sīkā buržuazija ļoti nicinoši izturas pret tautas masu. Tādēļ būtu vēlami, ka vidusšķira pavisam izzustu un lai sabiedrība sastāvētu tikai no bagātiem un proletariata. Vajadzīgo bagātību koncentraciju K. domā nodrošināt caur mantošanas kārtību, kuŗā katrs varētu sev brīvi izvēlēties mantinieku, brīvi adoptet un taisīt testamentu. K. pūlas noteikt bagāto skaitu valstī. Viņš domā, ka uz 22000000 iedzīvotājiem pietiktu 2000 baņķieru, 100000 tirgotāju, 200000 fabrikantu, 400000 zemes īpašnieku. Pēc šāda aprēķina proletariats pārsniegtu patriciešus skaita ziņā 33 reizes. Valsts varas aparatam vajaga atrasties 3 galveno baņķieru rokās. K. mācība guva piekrišanu arī pie juristiem, kuŗi nodibināja realistisko virienu. Pie tiem pieder ievērojamie vācu juristi Hillers un Posts.

MILLERS savai mācībai par pamatu liek pozitivas filozofijas pamatnoteikumu, ka gluži tāpat kā fiziskā pasaulē valda celonības likums, tāpat arī tikumiskajā pasaulē. Tā tad cilvēces tagadējā dzīve atkarājas zināmā mērā no pagājušās dzīves un tagadne nosaka nākotni. Tagadnes uzdevums ir noteikt nākotni. Bet iekš kā tad pastāv cilvēka uzdevums? Viņa uzdevums pastāv attīstībā nākotnē, tāpat kā katra spēka uzdevums. Ja tāds ir viņa uzdevums, tad cilvēku attiecības būs normalas, ja tās sekmēs cilvēka attīstību. Ja cilvēku zināšanas attiecībā uz ārpasauli un citiem cilvēkiem būtu pilnīgi izsmeļošas, tad cilvēkiem būtu iespejams noteikt savstarpejo attiecību absoluto, normalo veidu. Tās normas, kuŗas to noteiktu, būtu uzskatāmas par idealam tiesībām. Bet par nožēlošanu cilvēku zināšanas ir aprobežotas un tikai zināmā mērā tuvojas uzskatiem par normalām attiecībām. Nespēdami uzzināt absolutas tiesību normas, cilvēki tomēr noteic praktiskos nolūkos zināmu savstarpēju attiecību veidu, kurš līdz ar cilvēces attīstību arvien vairāk tuvojas normaltipam. Šis maksligi noteiktais sabiedrisko attiecību tips ir tas, ko mēs saucam par mainīgām pozitivām tiesībām. Tā tad šinīs pēdējās atrodama katra vēsturiskā laikmeta sabiedrības uzskati par cilvēku savstarpejo attiecību normaltipu. Jo plašākas top cilvēku zināšanas, jo plašākas arī tā pozitivās tiesības. Bet tā ka priekš praktiskās dzīves nepietiek ar normalu savstarpēju attiecību normēšanu vien, bet jārūpējas arī lai šīs attiecības tiktu izpildītas, tad ikkatrā valstī blakus tām tiesību normām, kuŗas noteic normalas cilvēku savstarpejās attiecības, pastāv arī tādas normas, kuŗas gādā par to, lai minētās normalās attiecības netiktu traucētas un lai katra novirzīšanās no tām tiktu novērsta. Pirmās normas Millers nosauc par normalām tiesībām, bet otras par tiesībām saukt pie atbildības un sodīt. Šīs normalās tiesības nav nekas cits, ka agrākās dabiskās tiesības, kuŗas mums pazīstamas. Tā Millers nonāk pilnīgā pretrunā ar pozitivismu, uz kuŗu viņš sākumā dibināja savu mācību. Pozitivisms atzīst tikai relativas normas, bet M. tūlas pēc absolutām

Otrs pozitivisma priekšstāvis ir vācu jurists POSTS, kurš cenšas tuvināt un pielīdzināt tiesību zinātni dabas zinātnei. Pēc P. domām visā pasaulē valda viens vienīgs specializacijas jeb diferenciacijas likums. Tā piemēram no ierašām attīstas vesela rindu specialu parādību, ka saimniecība, tiesības, tikumība, tāpat ka no vispārējā dīgļa attīstas zinātne un māksla. Blakus diferenciacijas procesam notiek integracijas process, caur to rodas inidividu formas jeb veidojumi. Par vispirmo individu, saka Posts, jāuzskata atoms, no kura vēlāk izveidojušās gāzveidīgas masas, tad debesskermeņi. Gluži analoģiski [illegible] tās ir organismos, kur par inidividu uzskatāma šūniņa, no kuras tālāk izveidojās stādi, dzīvnieki un pēdējo starpā arī cilvēks. Visi šie individi padoti vieniem un tiem pašiem likumiem. Arī cilvēku sabiedrībā redzam, ka viss norisinas saskaņā ar tiem pašiem likumiem, kādi valda dzīvā un nedzīvā dabā. Cilvēku sabiedriskās dzīves spēki neatrodas līdzsvarā. Lai šis līdzsvars rastos tiek nodibinātas tiesības, kas piespiedu kārtā rada līdzsvaru. Tiesībām, kā sabiedriskās dzīves parādībām par pamatu nav atsevišķu cilvēku tieksmes, bet gan vispārējas pasaules likumi. Šie P. prātojumi tomēr zināmā mērā nepareizi, jo viņš nepareizi sapratis likuma zinisko nozīmi. Tālāk P. ustāda jautājumu, kā attīstas tiesības, vai neatkarīgi, vai arī viņas ir cilvēku dabas rezultāts. Pie tiesību attīstības ir vajadzīga arī reliģija. Starp cilvēkiem arvien parādas tādi, kuri attīstības ziņā stāv augstāk par saviem līdzcilvēkiem, bet viņi nespēj šos pēdējos attīstīt un pacelt līdz savam attīstības stāvoklim. Par vienu no līdzekļiem to panākt, ir jāatzīst reliģija, kura ja ne citādi, tad piespiedu kārtā palīdzētu zemāka attīstības stāvoklī atrodošamies cilvēkiem pacelties augstāk. Par vienīgo mēģinājumu atteikties no pozitivas reliģijas uzskatāms Kristianisms. Viņš uzstādīja par cilvēces ideālu brīvi, nepiespiesti tiekties pēc augstākā labuma. Bet dzīvē izrādījās pretēji. Romas katoļu baznīcas kristianisms pārvērtās par vienu no visspozitivākām reliģijām, jo te lielu lomu spēlēja ārējie spaidu līdzekļi. To pašu saka Posts, mēs novērojam arī tiesibu laukā. Šo ideālu pastāv iekš tam, lai cilvēki izprastu savu intrešu sakarus un attiecības ar sabiedrības intresem un tās izpratuši nodibinātu starp viņām līdzsvaru. Bet tā ka cilvēki šai ziņā atrodas uz ļoti zema attīstības pakāpiena, tad rodas vajadzība pēc pozitivām tiesībām, kuras tiek radītas no atsevišķām personam, stāvošām attīstības ziņā tālu pāri pārējiem sabiedrības locekļiem. Šie likumdevēji, lai paceltu tautas masu līdz ar sevi, izteic savus uzskatus zināmās formulās, noteikumos, kuri jāizvilda visiem cilvēkiem. Pēc P. domām, pastāvošās pozitivās tiesības jāuzskata par pārejas pakāpienu no pilnīgi beztiesisko stāvokļa uz to harmonisko sabiedrības iekārtu, kurā nebūs vajadzīgi nekādi piespiedu līdzekļi, kuri regulētu savstarpējās attiecības. Citiem vārdiem, par cilvēku attiecību ideālu jāuzskata dabiskās tiesības, kuras izriet no būtības. Pastāvošās, likumdošanas ceļā nodibinātās ir tikai pārejas tiesības, kuras padotas pastāvīgām maiņām.×

No sacītā redzam, ka Millers un Posts neskatoties uz to, ka viņi ir pozivisma piekritēji, atzīst nūtikai relativās tiesības, kas saskan ar viņu mācības izejas punktu, bet atzīst arī absolutās tiesības, kuras izriet no cilvēku attiecībām. Millers šīs absolutās tiesības uzskata par ideālu. Pēc kura sasniegšanas var tikai tiekties. Posts domā, ka pēc zināma laika šo ideālu realizēs un tad nevajadzēs radīt tiesības likumdošanas ceļā. Tā tad kā viens, tā otrs, viņi atzīst divējādas tiesības, pozitivās un dabiskās, un tā rada dualismu, kas traucē tiesību zinātnes tālāku attīstības gaitu un nedod iespēju runāt par tiesībām kā par pozitivu zinātni.

Pret šo dualismu uzstājās ievērojamais vācu jurists JERINGS. Lai gan J. nav pozitivās skolas piekritējs, viņš tomēr atzīst visas tiesības par relativām. Pēc savas filozofiskās pārliecības J. stāv pilnīgi uz metafizisko pamatiem. Savā mācībā par tiesībām viņš nostājas uz realistiskiem pamatiem un tādēļ uzskatāms par realistisk virziena nodibinātāju. Romiešu tiesibu pārtīga pētīšana noveda Jeringu pie slēdziena, ka tiesības nav nekas cits, kā aizsargātas intreses. Tās noved viņu pie pārliecības, ka tiesības pēc savas būtības relativās, jo intreses jēdziens ir augstākā mērā relativs. Ja tiesības ir aizsargātas intreses, tad viņas ir relativas. Jerings izvēlējās teoloģisma teoriju, kura blakus ēlonībai atzīst kā zināmu arī patstāvīgu mērķu principu, bet netīrai subjektivus un relativus mērķus. No 2 teoloģijas virzieniem optimisma un pesimisma, viņš izraugas optimistiskā virziena mācību, saskaņā ar kuru cilvēku subjektivās intreses saskrīt ar cilvēces vispārīgiem mērķiem, kuri reizē ar cilvēces attīstību mūs tuvina laimei. Jerings domā, ka daba grib, lai cilvēku ģints pastāvētu, bet kā lai šo mērķi sasniedz? Lai to panāktu, saka Jerings, daba ieintresē šai lietā paša cilvēka egoismu, savienodama ar prieku un baudām visu to, kas sekmē cilvēku dzīvuma pastāvēšanu, bet ar sāpēm visu to, kas cilvēku ģinti ved uz iznīcību. Tanīs retajos gadījumos, kad ciešanas pārsniedz prieku, daba nevar atturēt cilvēku no pašnāvības, jo cilvēks ir pilnu tiesību var teikt dabai, ka bauda, kuru daba viņam sniedz, ir niecīga salīdzinot ar mokām un ciešanām, kuras tam jāpārdzīvo. Tā ir tava vaina, daba, viņš var teikt, un es sniedzu tev šo balvu atpakaļ, jo tai nav priekš manis no mazākās vērtības. Bet mums jāatzīst, saka J., ka daba gādājusi par to, lai prieki pārsniegtu ciešanas. Tomēr daba prieku izdalīšana ir ļoti sīka. Viņa tos sniedz cilvēkiem tikai tad, kad bez viņiem cilvēks nav iztikt, kad viņš jāieintresē tālāk strādāt un cīnīties.

Lai tiesību ideja taptu vieglāki saprotama, tad mums jāatzīst viņa tikumības mācība, kurai par pamatu viņš liek normas jēdzienu. Šī norma pastāv no 3 jautājumu atrisināšanas: 1) kādam mērķim kalpo normas?, 2) kā ceļas normas?, 3) kas piespiež mūsu gribu padoties šīm normām? Atbildot uz šiem jautājumiem viņš saka, ka normu mērķis ir sabiedrība. Vārdi tikumisks un sabiedrisks, pēc viņa domām, ir sinonimi, kurus var lietot vienu otra vietā. Ka tikumības normu mērķis ir tiešam sabiedrība, to viņš cenšas pierādīt sekoši. Ja šo normu mērķis būtu individs, tad tikumības prasības runātu pretim sabiedriskām normam, jo personīgais labums sevī neietver sabiedrisko labumu, turpretīm sabiedriskā labumā ietilpst atsevišķas personas jeb individa labums. Ja individs būtu tikumības normu mērķis, tad šīm normām vajadzētu būt vienādām priekš visiem, bet īstenībā tas tā nav. Ja atzīstam sabiedrību par tikumisko normu mērķi, tad tikumība ir tas pats egosims priekš sabiedrības, kādu novērojam pie atsevišķa individa, tikai viņš ir augstākas šķiras, proti sabiedriskais egoisms. Kad cilvēkam piemītošās pašuzturēšanās tieksmes sāk vadīties no apziņas, ka personīgā pašuzturēšanās ir pilnīgi atkarīga no sabiedrības pašuzturēšanās, tad šī tieksme paceļas līdz tikumībai. Atbildot uz otru jautājumu, kā rodas normas, t.i., vai par pirmavotu jāatzīst daba, vai vēsture, vai citiem vārdiem - vai tikumība ir iedzimta, vai iegūta cilvēces attīstības gaitā, viņš nāk pie slēdziena, ka tikumība pat savā pirmatnējā veidā, ir vēsturisku piedzīvojumu produkts. No dabas cilvēks manto tikai egosismu, bet vēsture padara to par vēsturisku un sabiedrisku jeb citiem vārdiem - par tikumisku cilvēku. Mēs varam teikt, ka cilvēks mācas tikumību, ka viņš mācas to, ka nedrīkst zagt, laupīt u.t.t. Tikumība atrodas apkārtējā gaisā un mēs to ieelpojam. Uz 3. jautājumu, kas spiež mūsu gribu padot tikumības normām jeb kā mūsos rodas tikumiska griba, viņš atbild sekoši. Arī tikumisku gribu rada sabiedrība. No dabas mēs nedabūnam 2 instinktus - egoismu un tikumības jūtas, bet tikai vienu - egoismu. Tikumības jūtas ir vēstures jeb sabiedriskās dzīves produkts. Sabiedrība ir tikumisku normu avots un mērķis un vienīgi sabiedrība rada mūsos tikumisku gribu. Tā tad tikumība ir sabiedriska un vēsturiska. Tikumības normas ir mainīgas, viņas mainas vēstures gaitā un šai ziņā viņas ir relatīvas, jo nav tikumības, kura tiktu visur un vienmēr ievērota. Katram tikumības principam ir spēks un nozīme tikai zināmam laikmetam un zināmam vēstures attīstības pakāpei. Šis vēsturisti sabiedriskai apriori apgalvojums par tikumības relativitati ir pēc J. domām pareizs, bet psicholoģiskā tikumības teorija vienmēr noved pie absolutas un mūžīgas tikumības principu atzīšanas, kas neatrod apstiprinājumu īstenībā un tādēļ pēc J. domām noraidāms. Tā ka tikumības avots ir sabiedrība, tad visas cilvēces tikumiskā attīstība pastāv cilvēku brīvās gribas disciplinā. Bet kas ir sabiedrība? Sabiedrība ir kopdarbība vispārīgu mērķu sasniegšanai, kad katrs, darbodamies citu labā darbojas arī priekš sevis un darbodamies priekš sevis, līdz ar to darbojas priekš citiem. Citiem vārdiem. sabiedrība ir dzīves organizacija caur citiem. Līdzekļi, ar kādiem sabiedrība disciplinē cilvēku gribu ir 4 : 1) peļņa, 2) piespiešana un spaidu līdzekļi; 3) pienākuma jūtas; 4) mīlestība. Bez peļņas nav tirgošanās, bez piespiešanas nav domājamas tiesības. Sabiedrības organizacija ir valsts, bet tiesības ir no valsts varas ar spaidu līdzekļiem aizsargātas intreses. Par tiesību saturu viņš atzīst nevis gribu, bet intresi. Gribas teorija ir nepamatota aiz sekošiem iemesliem: Ja par tiesību būtību mēs atzītu gribu, tad tādiem tiesību subjektiem, kuriem nav gribas, ka piem. bērniem, nebūtu arī tiesības, turpretīm visi kodeksi atzīst šo subjektu tiesības. Raugoties no gribas teorijas, būtu jāatzīst par spēkā esošu un izpildāmu ikkatru līgumu. Turpretīm par izpildāmu atzīst tikai līgumus, kura objekts ir ļaut cik nopietnas intreses. Tiesības nekad nenodrošina nekā nederīga, Tiesību būtība ir labums, intrese, bet ne griba. Tādēļ arī tiesību subjekts nav nevis gribas rīcībā atrodošs tiesību objekts, bet tas, kā intresēm kalpo šis objekts. Ne aizbildnis ir tiesību subjekts, bet aizbildnamais, kura intresēs rīkojas aizbildnis. Atzīdami visas etiskās normas, kas regulē cilvēku darbību, par iegūtām, bet ne iedzimtām, J. tomēr pretēji vēsturiskai skolai ir tai pārliecībā, ka tiesības nav mierīgā gara pašas no sevis attīstījušās noteautas gara, bet uzskatāmas par cilvēku intrešu cīņas produktu. Tie ir īsumā Jeringa uzskati par tiesībām. Pie šiem uzskatiem vēl jāpiezīmē, ka lai gan viņš neatzīst gribu par tiesību būtību, tomēr tas nav viņam pilnā mērā izdevies. Mēs redzējām, ka viņš par tiesību būtību atzīst intresi un pam valsts varas saprot gribu, kura apzinīgi tiecas uz zināmu mērķi. Caur to viņš pats sevi ierobežo an pastāvošām tiesībām un pilnīgi no gribas jēdziena neatsvabinas. Tik daudz būtu sakāms par realistisko virzienu.

Tagad mums jāapskata viens atsevišķi stāvošs filozofs un viņa mācība attiecībā uz tiesībām. Šis ir angļu filozofs JEREMIASS BENTAMS. Tā ka Bentama uzskati attiecībā uz tiesībām stāv ciešā sakarā ar viņa filozofijas pamatprincipiem un etiskiem uzskatiem, tad vispirms mums jāiepazīstas ar tiem. B. izšķir 3 tikumiskus principus, kuri vispār novērojami dzīvē: 1) asketisma princīps; 2) patvalības jeb simpatijas un antipatijas princips; 3) labuma princips; Asketisms noliedz katru baudu un pasaulīgu dzīvi. Viņš uzskata personīgu labumu par noziedzīgu. Tikumības pamatu viņš meklē trūkumā. Atsacīšanos no personīgā labuma viņš uzskata par nopelnu. Cilvēku vajag tikai tādēļ godīt, ka viņš ir dzimis. Tomēr arī asketi cerēja, ka katrs labprātīgās cie-

ganās pavadītais brīdis tiks atalgots ar mūžīgu laimi. Tā tad acimredzot arī asketisma principi pamatojas uz labuma idejas, lai arī nepareizi saprastas. Simpatijas jeb antipatijas princips pastāv iekš tam, ka mēs kaut ko atzīstam par labu, vai ļaunu, pamatojamies uz savām tiešajām jūtām. Tikai uz šī principa pamata mēs varam teikt: es mīlu, es ienīstu. Zināma darbība tiek atzīta par labu, vai ļaunu no tapēc, ka viņa tāda ir pēc būtības, bet tādēļ, ka šī darbība patīkama, vai nepatīkama individam, kas par viņu spriež. Šī principa piekritēji savos spriedumos vadās vienīgi no savas iekšējas pārliecības un jūtām, neņemot vērā vispārējo labumu. Ka šis princips nav pamatots, to redzam jau no tam, ka atsevišķu cilvēku uzskati par labu un ļaunu ir bezgala daudz un dažādi. Asketisma princips nekad nav atstājis iespaidu uz valdībām, bet gan gluži otrādi-valdības arvien centušas iegūt labklājību. Valdības visu dara pamatojoties uz labuma principu, kurš ir pilnīgi pretējs asketisma principam. un arī patvaļības principam. Valdības tomēr bieži vien vadās arī no patvaļības principa. Bentams šiem abiem principiem nostāda pretīm vienīgo un īsto labuma principu, pie kam viņš ir pārliecībā, ka pareizi izprastas intreses atrodas savā starpā pilnīgā harmonijā. Cilvēks ir saprātīga būtne, kas pats var spriest par to, kas viņam vajadzīgs. Pat visecēlākās, visaugstākās cilvēku tieksmes var tikt izskaidrotas ar zināmu apreķinu par labu un ļaunu. Ja mēs atmestu labuma principu, tad no tai lāčkam viņa vietā. Tādēļ intreses ir cilvēku darbības galvenais faktors un regulators. Izpildīt pienākumu tikai paša pienākuma dēļ, ir neprātīgs un neattaisnojams asketisms. Cilvēkam arvien vajag ievērot savas intreses, pie kam pareizi izprastas intrese vienmēr stāv sakarā ar taisnību. Mēs priecājamies arī par citu laimi un jūtam laimi. Citi mums atdod atpakaļ to prieku, ko bijām tiem sagādājuši tāpat kā spogulī atspoguļojas atpakaļ gaismas stars. Apskatīsim B. uzskatus attiecībā uz sodu. B. saka, ka vajag salīdzināt dažādus ļaunumus savā starpā, pie kam jāņem vērā viņa intensivitate, ilgums, pastāvīgums un apstāklis, cik lielā mērā zināms ļaunums spēj izsaukt ciešanas. Kad tādā kārtā būsim apsvēruši katra ļaunuma nozīmi, tad varēsim izvēlēties to, kas pārāks par citiem kvantitates ziņā, jo pēc kvalitates Bentams ļaunumus neškiro. Visneģēlīgākā noziedznieka visbriesmīgākais ļaunums ir labs pats par sevi un top par sliktu tikai tāpēc, ka viņam gandrīz neizbēgami seko sods. Bet baudas un ciešanu vērtība atkarājas netikai no minētiem noteikumiem, bet arī lielā mērā no ikkatra individa jūteklības, kura ir baudas un ciešanu cēlons. Dažādas baudas un ciešanas izsauc dažādas jūtas, kuras atkarājas no cilvēka izglītības līmeņa, kārtas, vecuma, tautības rasas u.t.t. Šī individu jūteklība pret baudu un ciešanām sevišķi vērā ņemama likumdevējiem. Parasti domā, ka pēc vienādiem noziegumiem uzliekami arī vienādi sodi. Īstenībā tas tā nav, bet gan izliekas paviršam domātājam. Likums, kurš nerēķinas ne ar kārtu, ne vecumu, ne mantas, vai sabiedrisko stāvokli, ne ar audzināšanu, ir nederīgs kā mērķi neizsniedzošs un netaisns. Ja viņš ir vienāds priekš visiem, tad zem vienādības maskas viņš slēpj visrupjāko nevienādību. Ikkatrs likums ir ļaunums, jo katrs likums apspiež brīvību. Likumu pastāvēšana var tikt attaisnota tikai tad, ja aizliegtais ir tikai ļaunums un pie tam dielāks, kā caur šo likumu radošais brīvības aprobežojums. Ar vārdu sakot likumdevējam arvien acīs jātur divējādi ļaunumi: nozieguma ļaunums un soda ļaunums. Tikumībai un likumdošanai ir līdzīgi mērķi. Kā viens, tā otrs mākslīgi vada cilvēku darbību uz vislielākā labuma sasniegšanu, tomēr starp tiem ir zināma starpība. Tikumība aptver kā privātu, tā publisku darbību. Viņa spēj cilvēka darbību vadīt visos sīkumos visās cilvēku attiecībās. Likumdošana to nevar un ja arī varētu, tad nedrīkstētu. Šai starpībai starp likumdošanu un tikumību ir divējāda nozīme. Pirmkārt, likumdošana nespēj citādi iespaidot, ka vienīgi caur sodiem. Bet sods ir pats par sevi ļaunums un attaisnojams tikai tad, ja caur viņu sasniedz lielāku labumu. Otrkārt, likumdevējs var viegli kļūdīties. Lai varētu novilkt robežu starp tikumību un likumdošanu, tad mums jāapskata cilvēka tikumiskie pienākumi. Starp šiem vispirms jāizšķir - pienākums pret sevi pašu; otrkārt pienākumi pret citiem. Pienākumi pret citiem mēdz būt divejādi - negativi un pozitivi. Negativie pastāv iekš atturēšanās no citu laimes apdraudēšanas, bet pozitivie pastāv palīdzībā citu laimes vairošanai. Tikumība prasa likumdošanas palīdzību attiecībā uz tikumisko pienākumu izpildīšanu. Attiecībā uz pienākumiem pret sevi pašu, likumdevējiem vajadzētu vadīties no sekoša vispārīga noteikuma: jāatstāj cilvēkiem visplašāko brīvību viņu darbībā attiecībā pret sevi pašu, jo cilvēki paši ir vislabākie savu intrešu tiesneši. Likums drīkst ierobežot cilvēka brīvību tikai vienā veidā, t.i. neļaut mums izdarīt ļaunumu. Attiecībā uz pozitiviem pienākumiem pret citiem, mums jāizšķir: 1) pienākums, kuru izpildīšanu prasa vispārīgais labums; 2) pienākums, kura izpildīšana var noderēt tikai atsevišķas personas labumam. Pirmo pienākumu izpildīšanu jānosaka likumdošanas ceļā, piem. slimo un nespējīgo pilsoņu uzturēšana. Otro pienākumu regulēšana, pec B. domām, ietilpst tikumības kompetencē, lai gan var būt arī izņemumi, ka piem. gadījumā, ja atsevišķam individam draud dzīvības briesmas, kuras novēršamas tikai ar valsts varas iejaukšanos. Apskatot jautājumu par dabiskajām tiesībām, kuras tiek atzītas par neapšaubamām, viņš izsakās noraidoši. Dabiskas tiesības ir tikai apzīmējums, kuram nav nekāda pamata, jo tad mums būtu jāatzīst daba par saprātīgu būtni, kura izdod likumus, bet īstenībā tas tā nav. Dabiskas ir vienīgi ciešanas un bauda. Visi likumi tiek izdoti no valsts un tiesības nodibina vienīgi valsts vara. Līdz valsts jeb valdības nodibināšanai nav arī tie-

sību, bet cilvēku kopdzīve bez tiesībām un bez kādas valdības nav panesama un vienīgi šis neciešamais stāvoklis spiež cilvēkus nodibināt valsti un valdību. Visas līdz šim pastāvošās valdības nav nodibinājušās uz brīva līguma pamata, bet vienīgi pamatodamās uz spēku un varu un tikai vēlāk nostiprinājušās caur ierašām. Īstās realas tiesības tiek nodibinātas caur likumu un vienīgi šīs tiesības garantē miera valstī, dodamas visiem patvērumu. Dabiskās tiesības, pēc B. domām, ir tikai tukši vārdi.

Tagad apskatīsim ŠTAMLERA mācību. Kā zinām Štamlers pieder pie materialistiskā virziena aizstāvjiem tiesību filozofijā. Galvenais Štamlera darbs, caur kuru viņš kļuvis pazīstams un kurā izteiktas galvenās domās attiecībā uz tiesībām ir "Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Weltaufassung". Apskatīsim īsumā viņa izteiktās domas. Daudz gadi pagājuši no tā laika, kamēr radušās tiesības zemes virsū. Kā viņas radušās un kas viņas nodibinājis? Šis jautājums viennēr nodarbinājis cilvēku prātu. Vai pirmais tiesību nodibinātājs ir bijis laimīgs karotājs, kurš savu uzvarēto ienaidnieku nenogalināja, bet atstājis sev par vergiem, vai arī tiesības radušās ģimenē, vai radušās no pirmatnēja cilvēka instinkta, lai sevi nodrošinātu? Vai par tiesību cēloni mums par tiesību cēloni jātzīst kas augstāks? Visu to mēs nezinam, saka Št., lai arī pieliekam savas pūles. Lai to noskaidrotu, tad mums jāaplūko sociālā dzīve cilvēku pirmatnējā attīstības stāvoklī. Pat pie visnežonīgākiem cilvēkiem nevar noliegt zināmas sabiedriskas spējas. Tādā gadījumā mums jāpielaiž zināmas konvencionalas biedrošanos cilvēku starpā savstarpējās apvienošanās labā un jāpielaiž zināma, lai gan stipri pirmatnēja un vāji attīstīta sociālā dzīve ar ļoti vājiem kopdarbības dīgļiem. Kādā veidā pie šiem pirmatnējiem sociālās dzīves dīgļiem pievienojas tiesiska piespiešana un cilvēku darbības tiesiska organizacija, tas līdz šim ir un paliek nenoskaidrots fakts. Ja mēs gribam ķerties pie tiesību būtības noskaidrošanas un izpētīšanas, turpina Št., tad mēs nedrīkstam iziet no tiesību jēdziena, kā to dara līdzšinējās teorijās. Ta vietā mūsu pētījumi attiecībā uz tiesībām jāsāk no sociālas dzīves jēdziena, kurš ir mūsu pētījumu augstākais objekts, kura analizešanā mums jāierāda zināma vieta tiesībām un sava vieta sociālai saimniecībai, tai pašā laikā noteicot sociālās dzīves, kā viena veseła, vispārīgo likumību. Tiklīdz sākam noskaidrot cilvēku sabiedrības un cilvēku kolektivas dzīves jēdzienu, mums tūliņ jāpaskaidro, ka sociālās dzīves jēdziens ir galvenais un attiecībā pret šo jēdzienu tiesību un saimniecības jēdzieni ieņem tikai kalpa stāvokli, pie kam katram pieder dažāda nozīme pie sabiedriskās dzīves izpētīšanas. Šī pēdejā, t.i. sabiedriskā dzīve ir pamata jēdziens, kurā kā augstākā vienībā apvienojas visi atsevišķie sociālie jēdzieni, bet galvenā kārtā jau minētie tiesību un sociālās saimniecības jēdzieni. Visas cilvēku sabiedriskās dzīves pamats ir ražošana, eksistencei vajadzīgo līdzekļu kolektiva iegūšana. No cilvēku kopīgā ražošanas veida, caur kuru tiek uzturēta viņu dzīve, atkarājas viņu sabiedriskā iekārta, un tautas tiesības kā kopīgās dzīves un darbības vadošā norma, nav nekas cits, ka zināms ierocis asajā dzīves cīņā dēļ uztura. Tiesības, saka Št., salīdzinot ar sociālo saimniecību, ieņem atkarīgu kalpa stāvokli, jo citādi viņas zaudētu savu nozīmi. Saimnieciskie apstākļi noteic un vada tiesības. Saimniecība, būdama sociālās dzīves materija, ir arī vienīgā un īstenā tiesību substance un pamats. No saimniecisko apstākļu savadībām atkarājas tiesiskās iekārtas savādības. Tādēļ, ja sociālā saimniecībā notiek kāda ievērojama pārmaiņa, tad pēdejā savukārt rada attiecīgu pārmaiņu tiesiskajā iekārtā. Sociālās saimniecības pārmaiņām neizbēgami seko paralela tiesīreforma un tā ka tiesības, raugoties no materiālā vestures tiek atzītas tikai par līdzekli dzīves cīņā, tad tiesiskā organizacijā notiekošās pārmaiņas var tikt izskaidrotas un saprotamas tikai kā sociālā saimniecībā notiekošo pārmaiņu sekas. Tādā kārtā saskaņā ar materialisma teoriju, XX pamatodamies uz notiekošām pārmaiņām sociālā saimniecībā kā sociālās dzīves materiju, mēs varam taisīt slēdzienu par priekšā stāvošām pārmaiņām tiesiskā iekārtā, gluži tāpat kā no zināma cēloņa taisa attiecīgu gala slēdzienu. Tādas ir vispārīgos vilcienos materiālā virziena domas par tiesībām. Št. viņas apskata savos darbos, aizrāda uz viņu nepilnīgumu, trūkumiem un ienes tamīs zināmus papildinājumus. Šai ziņā Št. vispirms grib tik skaidrībā par jautājumu, kādas ir savstarpējās attiecības starp tiesībām un sociālo saimniecību un kādu iespaidu atstaj šīs divas sociālās dzīves parādības viena uz otru. Maldās tie, saka Št., kuri nostāda saimniecību cēloniskā atkarībā no tiesībām. Tas nozīmē viņas, t.i. tiesības un saimniecību par diviem patstāvīgiem objektiem, lai gan tas tā nav, bet gan tiesības un saimniecība ir divi viens otram nepieciešami elementi. Tiesības nav pati par sevi eksistējoša parādība, kurai piešķirta patstāvīga nozīme sociālajā dzīvē un kura spēj atstāt zināmu iespaidu. Tiesības nav uzvalks, saka Št., kuru var uzgērbt un nogērbt, viņas nav māja, kurā dzīvo un iziet. Tiesības ir tikai noteikta sociālās dzīves parādība, kura attiecas uz sociālās saimniecības regulēšanu. Viss tas paliktu bez kādas nozīmes, ja tiesības uzskatītu par sevišķu parādību, kura tikai ārēji tiek pievienota sociālai saimniecībai. Tiesību pavelēm ir tikai tik daudz nozīmes un tikai tādā mērā, cik daudz viņas atstaj regulējošu iespaidu uz cilvēku sabiedrību. Rezumējot Št. izteiktās domas, mēs varam nākt pie slēdziena, kuru savilksim īsumā kopā. Ja mēs iepazīties ar tiesību būtību, tad nepietiek, ka tiesības pētam kā patstāvīgas. Mums jāpēta visas cilvēku sociālās dzīves parādības,

kuŗu materija ir socialā saimniecība, bet forma - tiesības, pie kam šī forma regulē materiju. Bet pie visa tā, turpina Št., mēs nedrīkstam aizmirst, ka šie divi socialās dzīves elementi, t.i. regulētāja forma un regulējamā materija, ir šķirojamas tikai abstrakti, bet praktiskā dzīvē šī forma un materija nav šķiramas. Socialā saimniecība ir socialām zinātnēm galvenais pētīšanas objekts. Soc. saimniecības priekšstati, ja tie nav regulēti, ir bez kāda satura un neskaidri. Bet tā ka šo divu elementu pētīšanu var izdarīt empiriski, t.i. katru atsevišķi, tad tas nerunā pretīm augšējam. To jāpiezīmē, ka šo elementu zinātniskai pētīšanai priekš katra no viņiem ir dažāda nozīme. Formas savādība pastāv iekš tam, ka viņa pielaiž patstāvīgu zinātnisku pētīšanu. Turpretīm pētot soc. saimniecību mums gribot negribot jāpēta līdzi arī tiesības, lai gan tiesības var arī zinātniski pētīt atsevišķi, patstāvīgi, neatkarīgi no socialās saimniecības. Tiesību atsevišķa pētīšana ir technisk kās jurisprudences uzdevums. Piegriezdamies savā mācībā socialās dzīves ārējai iekārtai un šīs iekārtas formai - tiesībām, viņš vispirms noskaidro starpību starp juridiskiem nosacījumiem un pastāvošiem tādiem, vai citādiem ierašu nosacījumiem. Iekš kā pastāv šo divejādo normu starpība. Neiedziļinoties jautājumā minēto starpību var ļoti viegli saskatīt iekš tam, ka juridisko normu avots ir valsts, bet dažādu pastāvošo ierašu avots ir ieradums. Šāda atbilde uz minēto jautājumu ir nepareiza, saka Št. Mums nav nekādas vajadzības pieņemt par pareizu tādu izskaidrojumu, ka juridiskās normas noteiktas un izdotas no organizetas varas, kuŗu pazīstam kā valsti. Ieskatoties vēstures gaitā, redzam, ka tiesības nodibinātas no tādām cilvēku savienībām, kuŗas nav bijušas valstis tagadējā nozīmē. Tā ganu un staiguļu tautu saimniecisku iekārta ir gan juridiska, bet viņa tomēr nav valsts. Tāpat Izraeļa tauta pa savu 40 gadus ilgo klejošanas laiku tuksnesī bij padota stingriem likumiem, bet viņa toreiz nebij valsts. Minētos gadījumos mēs nevaram zināmu tautu, vai ciltī cieši saistīt ar noteiktu teritoriju, kuŗa uzskatāma par vienu no galvenajām valsts pazīmēm. Tāpat arī redzam vēsturē tiesību reformas no

BAZNĪCAS, kuŗa stāv neatkarīgi no valsts. Arī starptautiskās tiesības nenoteic valsts. Tā tad redzam, ka tiesību normas var rasties no avotiem, kuŗi pastāv atsevišķi no valsts. No sacītā top skaidrs, ka valsti nevar uzskatīt par vienīgo tiesību avotu, t.i. par loģisko "prius". Ja tā, tad kādēļ mēs pielaižam juridisko normu esamību? Lai atbildētu uz šo jautājumu, tad jānoskaidro kādas pazīmes sastopamas pie viena no ārējās saimniecības elementiem un iztrūkst pie otra. Kāds kriterijs mums dod iespēju novilkt formelu robežu starp abām socialo dzīvi regulējošo normu šķirām? Formelām tiesībām piemīt spēks pavēlēt. Pie tam šī pavēle tiecas pavēlēt pilnīgi neatkarīgi no tā individa, kuŗš viņai padots. Juridiskās normas nosaka individiem zem kādiem noteikumiem atsevišķs individs iestājas tiesiskā sabiedrībā un kā no tās var izstāties. Ierašu normām ir tikai tādnozīme, ja viņas tiek labprātīgi atzītas no tām personām, kuŗas viņām padotas. Tiklīdz tādas attiecības trūkst un cilvēks, kuŗš līdz šim zināmu normu bij cienījis, atsakās uz priekšu viņai padoties, kļūst no viņas pilnīgi brīvs. No sacītā redzam, saka Št., ka nevar piekrist tam uzskatam, ka tiesības or socials nolikums jeb norma, aiz kuŗas stāv spēks. Tiesības gan var tikt traucētas no varas, bet tomēr viņas paliek tiesības, kamēr vara var gan tiesības kavēt, bet tomēr tiesību nozīmi neiegūst. Tā piemēram ja pussabrukušās valstī privatam cilvēkam pretēji likumam tiek atņemts īpašums, ja valsts priekšgalā stāvošs cilvēks arestē savu personīgo ienaidnieku, tad šinī gadījumā redzam vienīgi valsts varas priekšrakstus, aiz kuŗiem stāv spēks, bet nevar šos aktus atzīt par tiesību priekšrakstiem. Neikkatram valsts varas priekšrakstam piemīt juridisks raksturs. Otrkārt priekš tiesību jēdziena nav no svara, vai aiz zināmas izdodamas likumu normas pastāv arī spēks, kuŗš varētu šo normu realizet. Ja likums netiek faktiski dzīvē izvests, tad viņš nebūt nemaina savu juridiskās normas rakstura. No sacītā redzam, saka Št., ka pastāv arī tādas socialās dzīves regulēšana, aiz kuŗas atsevišķos gadījumos nestāv faktisks spēks, kuŗš izvestu šo regulēšanu dzīvē. No otras puses soc. dzīvē iespējama arī patvaļīga rīcība, kuŗu nevar atzīt par likumu. Tādēļ spēka momentam nav izšķirošas nozīmes priekš tiesību jēdziena noteikšanas un tā tad šis moments nevar nodarīt par kriteriju normu sadalīšanai divās šķirās. Pamatodamies uz sacīto, viņš nāk pie slēdziena, ka ne katra piespiešana rada tiesību jēdzienu, bet ka tiesības paredz tādu piespiešanu. Socialo dzīvi regulējošās normas tiek atzītas par tiesību normām, ja viņas atsevišķos gadījumos tiek piespiedu kārtā pielietotas. Tiesību normas atšķiras no ierašu normām ar to, ka pirmajām ir piespiedu norma formelā nozīmē. Ierašu normas satur sevī pavēli vienīgi hipotetiskā nozīmē, kuŗa nekad nevar tikt izvesta piespiedu kārtā. Šīs nupat apskatītās juridiskās un ierašu normas nedrīkst tikt sajauktas ar tikumības normām, kuŗu uzdevums ir nospraust cilvēkam pareizu darbības ceļu. Šīm tikumības normām nav nekāda cita atbalsta, ka vienīgi ikkatra viņām sekojoša cilvēka pārliecība. Viņu nozīme pastāv iekš tam, ka šīs normas dod tiesām pareizus aizrādījumus uz ikkatru cilvēka darbību. Turpretīm ārejā labklajiba, kā sod. dzīves pamata noteikums, neatkarājas no cilvēka iekšējās pārliecības. Nav no svara aiz kādiem motiviem cilvēks padots juridiskā normu pavēlēm, bet ir no svara vienīgi fakts, ka viņš ir padots. Turpmākajā savā mācībā Št. apskata jautājumu par dabiskajām tiesībām, par to nozīmi un ienes daudz skaidrības un daudz jauna.

Juristi un filozofi visos laikos tiekušies atrast dabiskās tiesības, t.i. tādas juridiskas teoremas, kuras nebūtu atkarīgas no maiņām. Ņemot vērā to apstākli, ka Št. pieder pie realā virziena priekšstāvjiem, varētu sagaidīt šo tiesību pilnīgu noliegšanu, tomēr Št. atzīst dabiskās tiesības, tikai ne ar tādu saturu, kādu šim tiesībām pieraksta līdzšinējie dabisko tiesību aizstāvji. Bet kādas tad ir Št. idealās dabiskās tiesības? Neskatoties uz realistisko virzienu, kuru viņš aizstāv, viņa domas ir sekošas. Tiesību sistema, kurai jātop par mērauklu un idealu paraugu ikkatrai tiesiskai iekārtai, nebūt nav jāaizpilda tai pašā laikā un vietā arī pastāvošo tiesību loma. Dabiskās tiesības, palikdamas par mērauklu priekš tiesību novērtēšanas un vadošo mērķi, var bez šaubām eksistēt blakus pašreiz pastāvošām tiesībām. Tomēr dabiskās tiesības nebūt nesamazina pastāvošās pozitivo tiesību nozīmi. Dabiskās tiesības nekad nesakrīt ar pastāvošām pozitivām tiesībām. Dabiskās tiesības kā idealas tiesības nebūt nerunā pretīm tiem elementarajiem nosacījumiem, ka vienā un tai pašā laikā un vietā nevar būt pozitivas nozīmes divām pretējām tiesību sistemām. Dabiskajām tiesībām ir nozīme priekš cilvēka nevis kā ārējām piespiedu normām un arī ne kā vadošā norma priekš izpildu varas, bet viņām ir nozīme vienīgi priekš likumdevēja. <u>Var teikt, ka dabiskās tiesības ir tiesību sistema ar vadošo nozīmi priekš likumdevēja</u>. Saņemot kopā visu sacīto, mēs varam teikt, ka Št. neuzstājas pret dabisko tiesību principu uzstādīšanu. Viņš tikai noliedz iespēju dabiskās tiesības atrast ar noteiktu un nemainīgu saturu, kuru varētu ņemt par absolutu paraugu. Dabiskās tiesības pastāv, saka Št., bet tikai ar mainīgu saturu. Zem dabiskām tiesībām, turpina viņš, mums jāsaprot šo tiesību principi, kuri satur sevī teoretiski pareizas tiesības zināmos empiriskos apstākļos. Tik daudz par dabiskajām tiesībām. Savos uzskatos par tiesībām vispār, Št. atzīst, ka tiesības nav savā tapšanā apstājies un nobeigts objekts. Tiesiskā iekārta īstenībā nav nekas patstāvīgs un izolets. Tā ir tikai forma, kurā tiek apspriesta un noteikta cilvēku sabiedrībā. Tiesības un saimniecība nav divi atsevišķi objekti, kurus varētu vienu otram pretīm stādīt un kuri viens otru iespaidotu un pie tam atrastos viens ar otru pilnīgā harmonijā. Tie ir tikai 2 mūsu apziņas elementi, viņi ir socialās dzīves elementi. Pie tam, ne viens, ne otrs, ne tiesības, ne saimniecība nav sastopami realā dzīvē atsevišķi. Juridiska norma bez regulējamas materijas nav nekas. Tiesības, kā socialās dzīves forma, var tikt izpētītas no juristiem pilnīgi atsevišķi, bet eksistēt pilnīgi atsevišķi no soc. saimniecības viņas nevar. Tāda ir īsumā Št. mācība par tiesībām.

Tagad apskatīsim SPIRA mācību par tiesībām. Nav neviena jautājuma, saka Spirs, par kuru nebūtu izteiktas dažādas, viena otrai pretējas domas un tas pats sakāms par tiesību principiem un būtību. Lai šo jautājumu apskatītu pozitivi, tad būs noderīgi pa priekšu apskatīt īsumā nepareizās domas, nepareizos virzienus šai jautājumā. Tikai pēc tam mēs varēsim ķerties pie pozitivas pētīšanas. Par vienu no vislabāki izstrādātām doktrinām ir jāatzīst utilitarisma teorija. Saskaņā ar šo teoriju nepastāv nekādu stingru tiesību pamatu, neapgāžamu taisnības principu, bet tiesības un tiesību noliegšana -"Recht und Unrecht" - stāv atkarībā no dažādiem uzskatiem un domām par vispārīgo labumu. Šai teorijai piemīt 2 , priekš tiesību filozofijas liktenīgi trūkumi, saka Spirs. Pirmkārt šī teorija iznīcina taisni to, kam jābūt par tiesību un taisnības pamatu, t.i. tiesību un taisnības iekšēju obligatorismu, iekšējo piespiešanas spēku. Otrkārt šī teorija nedod pāspārīgu kriteriju ar pozitivu nozīmi, ar kura palīdzību varētu izšķirt, kas ir tiesības no tā, kas nav tiesības. Utilitarā filozofija neatzīst nekādas citas cilvēku dabas, kā tikai empirisko dabu, kurai pamata likums ir egosims. Aiz šī iemesla arī par utilitarās tiesību teorijas izejas punktu jāatzīst egosims, kā faktors, kuram ir r tiesības uz pastāvēšanu. Šādu slēdzienu, saka Spirs, vēl var atzīt, tāpēc,ka visas tiesības pamatojas uz egosisma atzīšanu. Bet ja mēs sekodami utilitarai tiesību teorijai sāksim noliegtabsolutu normu pastāvēšanu, pie kurām jāpieturas katras atsevišķas personas egosimam, tad mums vajadzēs noliegt arī tās robežas, kuras egosims pats sev uzstāda. Tāpat būs jānoliedz arī tie pamata principi, uz kuriem bazejas tiesiskie jēdzieni un attiecību sistema. Bet ja tā, tad nav nekādu citu tiesību , kā tikai spēka tiesības. Uz to mums utilitaristi atteiks, saka Spirs, ka ne spēks, bet vispārējs labums ir tas, uz ko pamatojas tiesības. Bet kāpēc vispārīgā spēka nesējam jārūpējas par vispārīgo labumu, jautā Spirs. Un šis ir taisni tas jautājums, turpina viņš, uz kuru utilitaristi netikai neatbild, bet saskaņā ar saviem principiem nespēj atbildēt. Bet ja jautājums par to, kas ir tiesības un kas nav tiesības nav noteikti izšķirts, tad to var izšķirt vienīgi spēks. Tādā gadījumā spēks ir vienīgais tiesību avots. Tā tad vispārīgais labums, kā princips, nevar būt par iekšēja pienākuma sajūtu un iekšējās piespiešanas nodibinātāju. Tāpat viņš mums nedod arī stingru kriteriju, ar kura palīdzību mēs varētu izšķirt, kas ir un kas nav tiesības. Ka teiktais nav taisns apgalvojums, bet saskan ar īstenību, to pastrīpo citi gadījumi, ka piem. vienas sabiedriskās šķiras labums bieži vien runā pretīm citas šķiras labumam un intresem. Ja mēs sekosim utilitarajam principam, tad redzēsim, ka ikkatrai šķirai, katrai partijai ir vienādas tiesības vispārīgo labumu saskatīt savu personīgo intrešu apmierināšanā par ļaunu citu intresem. Tas ir nepieciešams slēdziens, pie kura mūs noved utilitarisma pamata principi. Ja taisnības principus vajadzētu uzstādīt tikai saskaņā ar vispārīgo labumu, tad taisnības jēdziens pēc būtības nemaz

eeksistetu. Taisni šai punktā utilitaristi paliek nekonsenkventi. Viņi tāpat kā visi citi savai teorijai par pamatu liek iedomātas vispārēja egoisma jūtas. Kuŗām piemīt egosima nozīme jeb citiem vārdiem, viņi atzīst objektivas tiesību normas, bet reizē ar to arī atklāti noliedz. Tālāk Spirs apskata pirmatnēja līguma teoriju, kuŗa līdzīgi iepriekšējai teorijai arī noliedz pastāvošo tiesību normas. Saskaņā ar šo teoriju par tiesībām var uzskatīt tikai to, kas saskaņā ar līgumu ir atzītas par tādām. Šī teorija tagad uzskatāma par atstātu un aizmirstu, jo katrs saprot, ka ja nekas nav pats par sevi uzskatāms par likumu, kam piemistu iekšēja piespiešanas spēks, tad nevar būt nekādas iekšējas piespiešanas izturēties ar cieņu un izpildīt senatnē noslēgtus līgumus. Daži tiesību teoretiķi, turpina Sp., cenšas atbalstīt savas mācības ar kļūdainiem slēdzieniem un nepārbaudītām aksiomām. Tā daži saka, ka tiesība un svētuma neaizskaramība varam izskaidrot tikai tad, ja atzīstam cilvēkam piemītošās daudzās absolutās īpašības. Tāpat viņi apgalvo, ka cilvēks esot par sevi absoluts mērķis, ka cilvēkiem piemīt absoluta brīvība u.t.t. Bet šādi teoretiķu apgalvojumi un prātojumi ir tikai pārpratums. Ja cilvēka individualitatei piemistu absoluts raksturs, tad arī individa egoismam pierakstītu tādu pašu absolutu raksturu. Bet caur to mēs iznīcinātu arī egoisma iekšēji saistošās robežas, t.i. taisni visus tiesību pamata noteikumus. Ja tas tā būtu, tad individs par svētām uzskatītu tikai savas tiesības, bet ne citu tiesības. Tā tad iznāk, ka šie teoretiķi savām mācībām par pamatu liek taisni to, kas viņu mācības noārda. Uz to Sp. atbild ar savu tiesību mācību. Viņš vispirms cenšas noskaidrot jautājumu, kas ir tiesību pamats. Lai uz šo jautājumu atbildētu, viņš saka, mums vajag tikai novērot, ka tiesības jāpamato un jāattaisno cilvēku priekšā, bet nevis kādas augstākas un ārpus cilvēka stāvošas būtnes priekšā. Lai noskaidrotu tiesību pamatus un panāktu viņu attaisnojumu, mums nekad nav individam jāpieraksta absoluts raksturs, bet tikai jāpatur vērā tā skaidrā lieta, ka tiesību laukā visam par pamatu ir savstarpēja atzīšana. Citu tiesībās mums jāciena mūsu pašu tiesības, jo tikai zem šī noteikuma mēs varam prasīt no citiem, lai tie arī ciena mūsu tiesības. Tā tad tiesību svētums un neaizskaramība nav nekas cits, ka mūsu personas tiesību svētums un neaizskaramība, jo mūsu tiesības līdzinas citu tiesībām, kādēļ tām, kā vienām, tā otrāmpar pamatu ir savstarpēja atzīšana. Bet šī savstarpēja tiesību atzīšana neatkarājas no atsevišķas personas patvaļīgas gribas. Katra cilvēka gribai ir jāgrib un jātzīst, ka arī citi cilvēki pēc būtības ir tādi paši kā viņš un ka tapēc viņa tiesības un citu tiesības ir vienlīdzīgas. Taisnība, saka Sp., ka katrs tiecas panākt priekš sevis, savas ģimenes, šķiras, tautas izņemuma stāvokli, bet iekšēja dabas balss viņam neatlaidīgi atgādinās, ka citi cilvēki, vai nu nav spiesti tādu izņēmuma stāvokli atzīt, vai arī tiem ir tiesības prasīt tādu pašu priekš sevis. Bet ja tā, tad līdz ar to iznīcināts vispārīgā izņēmuma stāvoklis. No tā mums jānāk pie vienlīdzības atzīšanas tiesībās. Par pamatu šai vienlīdzībai ir cilvēka dabai piemītošas elements, kuŗa nozīme priekš visiem ir vienāda. Šis elements rada, kā pašas tiesības, tā arī tiesību atziņu. Zem šī elementa, saka Sp., es saprotu spēju saprast savstarpējās attiecības, t.i. spēju, kuŗa ir katras saprātīgas būtnes atributs. Taisni šī spēja piedod tiesībām neapšaubāmu, tā sakot matematisku raksturu. Katrām īstām tiesībām par pamatu ir normas vienādība, turpina Sp., pat tur, kur dažādu cilvēku tiesības nav vienlīdzīgas, ka piem. īpašuma uc. tiesības. Šī pati tiesību raksturīgāja pazīme - normas vienādība, saka Sp., piemīt attiecībās starp atsevišķas personas un kolektiva tiesībām. Atsevišķas personas tiesības ir tās, uz kuŗām pamatojas tiesības vispārīgi. To māca vienkāršā aritmetika. Skaitlis 1 mums izliekas bezgala mazs salīdzinot ar miljonu, bet ja mēs pielaižam, ka 1=0, tad arī miljons pārveršas par 0, t.i. par neko. Gluži tāpat tas ir ar tiesībām. Ja sabiedrība gribētu neievērot un traucēt atsevišķas personas tiesības, tad līdz ar to viņa pagāztu arī to pamatu, uz kuŗa atbalstās iekšēja tiesiskā apziņa un vispār īsti tiesiskas attiecības, jo ja tiesības netiek atzītas un cienītas attiecībā pret atsevišķu sabiedrības locekli, tad tās netiek cienītas un atzītas arī attiecībā pret šo atsevišķo locekļu kopību, t.i. pret visu sabiedrību. No tā redzams, saka Sp., cik nepamatotas ir teorijas, kas par tiesību pamatu atzūst labuma ideju, labuma aprēķinu. Šāds aprēķins nekad nevar normveidīgi iespaidot cilvēka darbību. Viņš var rādīt ceļu uz zināma mērķa sasniegšanu, bet nekad nevar noderēt par pamatu priekš kaut kāda pienākuma nodibināšanas. Ja vispārīgās un privātās intreses vienmēr sakristu, tad sabiedrība protams sasniegtu ideālu tiesisku iekārtu, pamatojoties vienīgi uz utilitariem aprēķiniem, jo tad darbības norma būtu tikai dabiskā likuma piedevas, t.i. dabiskais likums, kas valda par katru cilvēku. Tad cilvēku tieksmes sakristu ar viņa pienākumiem, bet faktiski tas tā nav. Pēc savas būtības katra persona drīzāk tiecas iegūt sev labumu uz citu rēķina un noliegt katru iekšēji sastošu pienākumu, t.i. absoluti padot vājāko pie varas stāvošo stiprāko cilvēku patvarībai. No tā ir skaidrs, turpina Sp., ka viss atkarājas no pareizas izprašanas iekš kā pastāv šis iekšķīgi saistošais pienākums. No svara tas tāpēc, ka daudzi teoretiķi sajauc tiesisko pienākumu ar morālisko pienākumu un tiesību zinātni uzskata par etikas daļu. Šāds uzskats pēc viņa domām ir pilnīgi nepareizs un aplams. Šie teoretiķi sajauc darbības apspriešanas normu ar darbības dzenuļiem. Darbības apspriešanas norma tiešām pa lielākai daļai ir viena un tā pati kā tiesībās, tā arī etikas jautājumos,

Darbība, kuŗa runā pretīm tiesību jēdzienam, būs arī neizbēgami katru reizi amorāliska. Pavisam cita lieta ir ar darbības dzenuļiem. Te tiesības, saka Sp., ne tuvu nesakrīt ar morali, jo tiesību izejas punkts ir egoisma atzīšana, t.i. atzīšana, ka egosims var pastāvēt un tagad pastāv. Nevar protams tik stipri pastrīpot egoisma elementu tiesībās kā to dara Jerings, kas dod padomu labāk netaisni darboties nekā netaisni ciest, bet noliegt tiesību egoistisko raksturu nekādi nevar. Tiesības uzstāda cilvēkam prasības itkā augstākā principa vārdā, bet ne cilvēku egoisma vārdā un tāpēc tiesību normas ir vienīgā norma, kuŗas pamats ir ne saprašanas augstākā pakāpe, ne apriors jēdzi/ens, bet tikai cilvēka spēja saprast vispārīgās attiecības. Šī spēja pietiekoša, lai saprastu, ka atsevišķas personas egoismam ir tiesības prasīt no citiem sevis atzīšanu par tik, par cik viņi no savas puses atzīst citu personu egoismu. Tāpēc tad vienlīdzībai starp to, ko prasa un to, kas tiek atzīts, ir jābūt par pamata noteikumu un abpusējas atzīšanas normu. Tiesības ir līdzsvars visai egoisma kopībai, saka Sp. Tā tad tiesības atzīst egoismu, morale turpretīm to noliedz. Kā tiesībām, tā moralei ir viens kopīgs mērķis un taisni šī kopīgā mērķa labā tiesību un morlaes laukiem vajag būt stingri nodalītiem, pie tam netikai teorijā, bet arī praksē. Tas skaidri redzams, turpina Sp., no sekoša principa, kas kopīgs tiesībām un moralei - proti - upuris nedrīkst būt piespiests. Piespiests var būt tikai tas, kas ietilpst tiesību laukā, bet ne tas, kas ietilpstošs morales laukā. Prasīt kaut ko no cilvēka var tikai viņa pāša egoisma vārdā un prasīt var tikai tam, kas pamatojas uz savstarpējām attiecībām. Tiesību pamats, kā jau redzējām, ir atsevišķas personas egoisma atzīšana, bet taisni tāpēc tiesības arī prasa no cilvēkiem vienādu tiesību cienīšanu. Ja cilvēks atsakās šo prasību izpildīt, tad tiesības var to piespiest atzīt arī citu tiesības. Turpretīm viss tas, kas stāv ārpus taisnības prasībām, nevar tikt padots nekādai piespiešanai. Te sākas jau brīvības lauks. Piespiedu upuris no vienas puses traucē tiesības, no otras puses traucē moralitates būtību, kuŗa pastāv labprātīgā, no sirds dziļumiem izvērdošā tieksmē. Tādēļ, turpina Sp., bieži notiek, ka cilvēki atsakās izpildīt pat niecīgas prasības, ja viņus likumīgi uz to piespiež, kamēr labprātīgi tie spētu padarīt 10 reiz vairāk. No tā redzams, ka tiesības, neskatoties uz to, ka viņu pamats ir egoisms, tomēr kalpo kādam augstākam mērķim un proti: viņas nodrošina cilvēka tikumisko brīvību un pasargā viņa "es"no varmācības, nospraužot robežas, kuŗās var kaut ko no cilvēka vispārīgi prasīt. Tālāk Sp. savā mācībā apskata augstākos taisnības principus. Tiesiskās attiecības, saka viņš, atšķiras no tām attiecībām, kuŗa pamats ir vara caur to, ka viņas tiecās pēc visu piekrišanas un ir priekš visiem iekšēji saistošs. Bet acīmredzot, saka Sp., tas ir iespējams tikai zem noteikuma, ja visu tiesības un tieksmes tiktu principieli atzītas par vienādām. Jo ja mēs nodibinam tiesību normu, kuŗa jau principā vienus aizsarga uz citu rēķina, tad mēs no pēdējiem nekāda ziņā nevaram prasīt, lai viņi šādu tiesību normu labprātīgi atzītu un turētu sev par iekšēji saistošu. Pie nevienlīdzības tiesības vispārēju iekšēju piekrišanu var prasīt tikai tik daudz, cik šāda piekrišana ar loģisku nepieciešamību izriet no normas, kas dibināta uz vienlīdzības. Tā tad augstākais taisnības princips skanētu: tikai tās tiesības būs īstas, mūžīgi patiesas un vispār atzītas, kuŗas izriet no kādas normas, kas pati pamatojas uz vienlīdzības un piespriež vienam uz mata tikpat daudz, cik otram. Visas citas tiesības ar loģisku nepieciešamību neizrietošas no normas, kas dibinas uz vienlīdzību, parasti pielaiž vienu ;privileģijas uz citu rēķina un aiz šī iemesla neizbēgami agri, vai vēlu tiek atzītas par tiesību noliegšanu. Tā tad, turpina Sp., augstāko taisnības principu var īsi arī tā formulēt: principā visu cilvēku tiesības ir vienādas jeb citiem vārdiem - priekš visiem viens un tas pats mērs. Bez tam ir vēl nevisai pilnīgs taisnības princips, tāpēc kad kā pretstats tam nostājas vēl otrs augstākais princips, kurš tāpat kā pirmais izriet no tiesību būtības. Šis II. princips skan: darbam _ _ _ _ _ un darba atalgojumiem vajaga būt vienādiem, jo raugoties no tiesiskā viedokļa nevar prasīt darbu bez attiecīgi līdzvērtīga atalgojuma. Šiem 2 principiem jābūt par izejas punktiem pie visu uz tiesībām attiecošos jautājumu apspriešanas. Neskatoties uz šo taisnības pamata principu skaidrības acīmredzamību cilvēki tomēr ne vienmēr tos skaidri apzinās. Mēs ikdienas redzam, ka dzīve tiek mērīta ar nevienādu mēru. Taisnība ir tas pats, turpina Sp., kas bezpartejība. Bet egoisms cilvēkos modina partejību, kas izteicas netikai cilvēku vēlēšanās un prasībās, bet arī viņa domas un pārliecībā. Egoisms vedina cilvēka peersonu netikai uz beztiesisku darbību, bet arī uz aplamiem slēdzieniem par īstajām tiesību normām un tas varbūt ir tas vissliktākais egoisma rezultats, saka Sp., jo viņš piedod visām beztiesiskām tiesiskas pārliecības iekšējo spēku. Mūsu uzdevums tāpēc ir cik vien iespējams noteikti formulēt taisnības prasības. No taisnības viedokļa raugoties cilvēka tiesībām uz savu garīgo un fizisko individualitati jābūt priekš visiem vienādām. Visi ar vienādām tiesībām var aizsargāties pret uzbrukumiem savai personai un sabiedrībai jāapbruņo visi pilsoņi ar vienādiem aizsargu līdzekļiem pret tiesību traucējumiem (Unrecht), citiem vārdiem - katra pilsoņa goda aizskaršana ir vienādi jāsoda, neskatoties ne uz goda aizskārēju ne uz aizskārto personību. Tādi īsumā ir Sp. mācības pamatprincipi. Kas tuvāk grib ar Spīra mācību iepazīties, lai iegādājās viņa grāmatu "Recht und Unrecht".

Tagad apskatīsim taisnības jēdzienu un taisnības ideju. Taisnība ir viens no etikas augstākiem principiem. Neskatoties uz to, ka taisnības jēdziens ļoti plašs un teoretiski grūti izskaidrojams, viņš tomēr piemīt katram cilvēkam kā taisnības apziņa. Taisnības sajūta atrodama katra vesela cilvēka dvēselē. Milzīgi lielā taisnības nozīme redzama no tā, ka viņa ir netikai cilvēku tikumības faktors, bet starp citu tas redzams no tā, ka etikas un tiesību zinātne taisni nodarbojas ar šī jēdziena teoretisku noskaidrošanu un praktisku šī jautājuma atrisināšanu. Bet kā panākt, lai taisnība valdītu zemes virsū, lai viņu izvestu dzīvē reālā veidā. Ar šī jautājuma atrisināšanu un taisnības jēdziena noskaidrošanu nodarbojušies un tagad nodarbojas lielākie pasaules domātāji. Sengrieķu filozofs Platons taisnību uzskata par cilvēku augstāko tikumu un ir tai pārliecībā, ka taisnība sasniedzama tikai valstī, kura noorganizeta pēc zināma plana. Par taisnības principu viņš atzīst to noteikumu, saskaņā ar kuru nevienam nedrīkst tikt atņemts viņam piederošais. Tāda taisnības izpratne kā redzams atzīst zināmu vienlīdzību starp cilvēkiem - katrs paliek pie sava, bet atzīst arī zināmu nevienlīdzību, jo šis katram piederošais var būt ļoti dažāds.

Otrs sengrieķu filozofs ARISTOTELS taisnības jēdzienu apskata vēl tuvāki. Arī viņš tāpat kā Platons atzīst taisnību par augstāko tikumu no visiem cilvēku tikumiem un apskata to ar sevišķu nopietnību. Šis tikums, saka Aristotels, ir reti apbrīnojams, skaists un mirdz starp citiem cilvēku tikumiem kā rīta un vakara zvaigznes starp debesu spīdekļiem. Tas cilvēks, kam viņš piemīt, nes labumu netikai sev, bet arī citiem. Plašā vārda nozīmē taisnība nav atsevišķs tikums, bet viņa ir visa tikumība. Šai ziņā taisnības jēdziens sakrīt ar tikumības jēdzienu. Tā ka viss taisnīgais ir likumīgs un viss netaisnais pretlikumīgs, tad taisot loģisku slēdzienu, viņš nāk pie pārliecības, ka likums ir visa taisnīgā norma. Bet tā ka pastāvošās likumdošanas iestādes bieži vien nepieturas pie šī principa, tad arī notiek, ka nerati taisnība un likums tieši otram pretīm runā. Ņemot to vērā, saka Aristotels, ir vajadzīgs atšķirt dabisko taisnību no likumīgās jeb juridiskās taisnības. Bez katrā valstī pastāvošiem rakstītiem likumiem ir vēl vispārīgie jeb dabiskie likumi. Ir kaut kas taisns un arī netaisns no savas dabas, priekš visiem viens atzīts par tādu no visām tautām, ja arī starp tām nepastāv nekādu sakaru ne arī attiecīgas vienošanās. Šo vispārīgo augstāko dabas likumu, t.i. taisnību Aristotels sauc arī par dabisko taisnību un aizrāda uz viņas nozīmi attiecībā pret citiem rakstītiem likumiem. Šie pēdējie var būt nepilnīgi, pie kam šī nepilnība var būt tieša un netieša. Likumu nepilnības ir novērsamas vienīgi ar dabisko likumu un dabiskās taisnības palīdzību. Blakus taisnībai plašākā nozīmē viņš apskata arī taisnību šaurāka nozīmē kā cilvēku tikumu. Analizedams taisnību šai pēdējā nozīmē, viņš izšķir divejādas taisnības: izlīdzinošo un izdalošo. Izdalošā taisnība prasa, lai katrs dabūn labumu proporcionali saviem nopelniem, t.i. lai pie labumu izdalīšanas tick ievērota ģeometriskā proporcija, t.i. lai persona dabūn tik reiz vairāk labuma, cik reizes viņas nopelni lielāki par otras personas nopelniem. Šādu labumu izdalīšanu visi atzīst, saka Aristotels, tikai nevar vienoties jautājumā ko atzīt par nopelnu mērauklu. Vieni par tādu uzskata brīvību, otri bagātību, trešie tikumību u.t.t. Aiz šī iemesla ceļas visdažādākie strīdi, ķildas un domustarpības katrreizi, kad vai nu pēc saviem nopelniem vienlīdzīgie saņem nevienlīdzīgus labumus, vai arī pēc nopelniem dažādie saņem vienādus labumus. Izlīdzinošā taisnība regulē valsts tiesiskās attiecības starp privatpersonām, kuras izriet no privata līguma, ka pirkšanas, pārdošanas, nomas u.t.t., vai arī neatkarīgi no līguma, ka piem. laupīšanas, zādzības, nepatiesas liecības u.t.t. Regulejot un nokārtojot visas šīs attiecības, izlīdzinošā taisnība neņem vērā atsevišķas personas nopelnus, kā to dara izdalošā taisnība. Viņa raugās vienādi uz likuma pārkāpējiem, pie tam tā taņem zināmas tiesības likuma pārkāpējiem un nodod tās cietušajiem tādā kārtā likvidedama notikušo neatsinību. Caur šādu taisnības iedalīšanu Aristotels ļoti tuvu stāv mūsu laiku taisnības jēdzienam, bet ar to pilnīgi tomēr nesakrīt. Mūsu laiku taisnības jēdziens pamatojas ne uz proporcionalu labumu sadalīšanu, no arī uz līgumā parādzēto objektu vienādību, bet uz brīvības vienlīdzību. Bet vienā ziņā viņa uzskati sakrīt ar mūsu laiku uzskatiem par taisnību, tā ir viņa dziļā pārliecība, ka bez taisnības nav sasniedzami cilvēku dzīves mērķi. Taisnība ir sasniedzama tikai valstī, kurā ir vajadzīgā apsardzība caur likumu un taisnības neievērošana izsauc nemierus, ķildas un revolucijas un tā tad apdraud pašas valsts eksistenci.

Pārejot uz jaunākiem laikiem, mēs redzam, ka taisnības jēdziens trupinā izveidoties, pie kam uz pēdējo sevišķi lielu iespaidu atstāj Kristus mācība. Tāpat redzam, ka juridiskā taisnība arvien vairāk un vairāk ietver sevī visdažādākās cilvēku savstarpējās attiecības, bet valsts arvien stingri cenšas dzīvē izvest juridisko taisnību.

Kā viens no lielākiem taisnības sludinātājiem minams KANTS, kura uzskati šai jautājumā ir skaidri un noteikti. Kants saka, ka publiskās tiesības ceļušās dabiskajā stāvoklī, bet pārejot uz sabiedrisko stāvokli viņas pārvērtušās par likumiem jeb pareizāki sakot juridisko taisnību, bez kuras nav ne tiesību, ne brīvības. Taisnībai vajag ietvērt sevī visu cilvēku dzīvi visā viņas lielajā dažādībā. Bet kas spēj likumus pielietot un dzīvē izvest, t.i. kas spēj taisnību realizēt? Tikai valsts to spēj, saka Kants. Viņa dziļākā pārliecība ir tā, ka valsts galvenais uzdevums ir realizēt vienīgi taisnību un viņa nedrīkst

Malpot nekādiem citiem mērķiem. Viņa nedrīkst upurēt taisnību pat savu pilsoņu laimes labā. Valstī, kur taisnība tiek atņemta, cilvēku dzīve zaudē katru savu vērtību. Vēl spilgtāki Kants izceļ taisnības tikumisko nozīmi valsts dzīvē savos uzskatos par noziegumu un sodu. Likums ir taisnība, noziegums ir netaisnība, bet nozieguma sekas ir sods. Likums un taisnība prasa, lai noziedznieki tiktu nosodīti, jo nesodīts noziegums pierāda likuma galīgu nespēku. Pie soda uzlikšanas ir mums jāraugās tikai uz to, vai sods ir pelnīts, saka Kants. Soda galvenais mērķis pastāv iekš tam, lai attiecībā pret noziedznieku izpildītu taisnības amatu, t.i. lai atmaksātu viņam to, ko viņš pelnījis. Sods nav izrēķināšanās ar noziedznieku un viņa uzdevums nav viņu labot, bet atbaidīt no noziegumu izdarīšanas. Noziedznieka sodīšana rada citiem atbaidošu piemēru. Izrietot noziedznieku priekš vispārīgā labuma, nav tiesības pat valstij. Sodīt labuma dēļ nozīmē par vadošo principu taisnības vietā uzstādīt laimi un līdz ar to galīgi iznīcināt taisnību. Bet ja taisnība iet zudumā, tad nav vērts, ka cilvēki dzīvo zemes virsū. Taisnības realizešanu viņš uzskata par galveno un vienīgo valsts uzdevumu. Bet kādiem mērķiem kalpo taisnība? Uz to viņš atbild, ka taisnība pati ir mūsu mērķis. Katra cilvēka svētākais pienākums ir taisnīgi dzīvot un gādāt, lai taisnība valdītu zemes virsū. Tas ir visas cilvēces mērķis. Varētu vēl pievest veselu rindu ievērojamu filozofu un juristu, kuru domas par taisnību galvenos vilcienos ir līdzīgas Kanta domām, t.i. ka taisnības realizešana ir valsts tiešais uzdevums un taisnības neievērošana rada nemierus, strīdus un ķildas. Bet es domāju, ka ar sacīto pietiks.

Vēl apskatīsim SPENSERA uzskatus par taisnību. Spenseram ir ļoti plaši pētījumi par taisnību, zem kuras viņš saprot dzīves etiku. Šais savos pētījumos viņš apskata netikai pie cilvēkiem novērojamo taisnību, bet arī pirmscilvēcisko taisnību, t.i. to, kura novērojama pie dzīvniekiem. Šo pirmcilvēciskās taisnības likumu var izteikt šādi. Katram individam jāsaņem visi labumi un visi sliktumi, izrietoši no viņa paša dabas, t.i. no viņa uzbūves šī vārda visplašākā nozīmē resp. no viņa darbības. Tas nozīmē tik daudz, ka spējīgākiem individiem jāsaņem lielāki labumi, bet zemākiem mazāki labumi un lielāki ļaunumi. Individa vērtību nosaka viņa piemērošanās dzīves apstākļiem. Tāds ir šis pirmais un galvenais taisnības likums. Uz augstākas dzīvnieku attīstības pakāpes mēs novērojam arī otru likumu, sastopamu vienīgi pie dzīvniekiem, kuri dzīvo kopā - baros. Viņš ir kategoriska pavēle un skan šādi: Tā individa darbība, ar kuras palīdzību viņš iegūst sev labumus un izvairas no ļaunuma ir jāierobežo tik daudz, lai viņa netraucētu citu individu līdzīgu darbību. Bet ir skaidrs, saka Spensers, ka šis otrs likums ir tikai pirmā likuma forma, kura jāattiecina vienīgi uz dzīvniekiem, kas dzīvo pulkā. Tādas ir Spensera domas par cilvēcisko taisnību, kuŗa atrodama pie dzīvniekiem. Cilvēciskā taisnība, kuŗa vienīga dotajā gadījumā mūs intresē, ir pēc Spensera pārliecības pirmcilvēciskās jeb dzīvnieku taisnības tālākās attīstības veids, jo raugoties no evolucijas viedokļa, saka Spensers, cilvēku dzīve jāuzskata un jāaplūko kā pirmcilvēciskās jeb dzīvnieku dzīves tālākā attīstība. Ērtības labā, turpina viņš, dzīvnieku taisnība un cilvēku taisnība tiek apskatīta katra atsevišķi, bet pēc savas būtības viņas ir viena nepārtraukta, vesela dabas daļa. No mums apskatītais un uz dzīvniekiem attiecināmais taisnības likums attiecināms arī uz cilvēkiem un lietojams etikas terminoloģijā. Šis likums skan šādi: Katram individam jāsaņem labumi un ļaunumi, izrietoši no viņa paša dabas un atkarīgi no viņa uzbūves un darbības. Individs nedrīkst izmantot jebkuru labumu, izrietošu no cita darbības un nedrīkst uzvelt citiem jebkādu ļaunumu, kuŗu tam sagādā viņa darbība. Šis likums ir taisni tas, kuŗš atbilstošā parastajai taisnības izpratnei, saka Spensers, jo saskaņā ar šo pēdējo nedrīkst šķirt darbību no viņas sekām. No nelaimes piemeklēts individs var tikai pats sevi vainot šai nelaimē. Ja attiecībā uz kādu individu, kuŗš savā darbībā ieguvis ļaunumu attiecina sakāmvārdu - ko sēsi, to pļausi, tad ar to Spensers grib teikt, ka taisni tāds sakars starp cēloni un sekām ir pareizs un atbilst taisnības sajūtai. Jo augstāka sabiedrības organizacijas pakāpe, jo augstāka arī taisnības pakāpe, turpina Spensers. Tas rodzams no tā kontrasta, kādu novērojam salīdzinot cilts iekārtu ar zemāku sabiedrisko formu attīstības pakāpi. No mūsu apskatītais taisnības likums prasa, lai individu darbība tiek savstarpēji ierobežota. Taisnības idejā Spensers izšķir 2 elementus - pozitivo un negativo. Taisnības pozitivo elementu viņš ierauga mūsu tiesībās attiecībā uz brīvu, netraucētu darbu un šī darba izmantošanu. Bet tā ka cilvēku spēks ir dažāds, tad arī viņu darbības rezultati neizbēgami noved pie nevienlīdzības, kuŗas rezultati ir dažādi. Negativo taisnības elementu Spensers atrod apziņā, ka katra cilvēka brīvībai un darbībai pastāv zināmas, caur līdzcilvēku esamību noteiktas robežas, kuŗas nepieciešamas, lai cilvēks netraucētu citu cilvēku brīvību un darbību. Caur šo apziņu par cilvēku darbības sferas savstarpējo aprobežotību mēs nonākam pie vienlīdzības atzīšanas. Bet īsto taisnības jēdzienu mēs iegūstam saskaņā ar Spensera mācību, tikai tad, kad mēs minētos pozitivo un negativo elementus vienlīdzīgā kārtā koordinējam. Kad mēs aplūkosim cilvēku darbību, vienā un tai pašā laikā apskatīdami šīs darbības robežas vadoties no vienlīdzības idejas, bet šīs darbības rezultātus, vadīdamies no nevienlīdzības, tad redzēsim, ka rezultati ir dažādi un noved pie nevienlīdzības. No teiktā rodzams, ka Spensera taisnības jēdziens stipri līdzinas Aristotela taisnības jēdzienam. Kā mēs redzējām Aristotela izdalošā taisnība noved pie cilvēku nevienlīdzības, izdalīdama labumus proporcionali cilvēku nopelniem. Pie nevienlīdzības noved arī

Spensera taisnības pozitivais elements, jo saskaņā ar to jāatzīst katra cilvēka tiesības uz netraucētu darbību un šis darbības rezultatiem, t.i. izmantošanu. Turpretim Aristotela izlīdzinošā taisnība cenšas izlīdzināt nodarīto netaisnību, vadīdamies vienīgi no vienlīdzības principa. Tāpat Spensera taisnības negatīvais elements liek mums vadīties no taisnības idejas ievērojot arī citu intreses. Tā tad Aristotela uzskats par taisnību kā redzam atkārtojas zināmā mērā Spensera mācībā un caur to šis uzskats paliek neapgāzts līdz mūsu laikiem. Salīdzinot no mums apskatīto filozofu domas par taisnības jēdzienu, redzam, ka galvenos vilcienos viņas ir vienādas un sakrīt. Tāpat mēs redzam, ka taisnības jēdziens nebūt neizslēdz nevienlīdzības ideju, nebūt neprasa pēc absolutas vienlīdzības, bet gan gluži otrādi - mēs redzam, ka cilvēku nevienlīdzība pilnīgi saskan ar taisnības prasībām. Pateicoties šim pēdējam apstāklim pastāv kulturelu valstu tiesiskās iekārtas, kuras dibinas uz atsevišķu pilsoņu nevienlīdzības. Tā tad valstu iekārtas atbilst taisnības prasībām. Lai neceltos iebildumi pret zināmu vienpusību, tad vēl jāaizrāda uz vienu mācību, kuras domas attiecībā uz taisnību nesakrīt ar šo izteiktajām domām. Šī mācība ir k o m u n i s m s. Saskaņā ar šo mācību taisnības jēdziens pilnīgi izslēdz cilvēku nevienlīdzību, jo pēc šīs mācības taisnība prasa, lai cilvēku darbībā iegūtos materialos un garīgos labumus vienlīdzīgi sadala visu pilsoņu starpā. Bet šis komunistu taisnības jēdziens neiztur kritikas aiz sekojošiem iemesliem. Komunisti, gribēdami sniegt visiem pilsoņiem vienādu baudu jev vienādu laimi caur vienlīdzīgi izdalītiem labumiem, pilnīgi ignorē to apstākli, ka viens un tas pats labums nekad nespēj sniegt dažādiem cilvēkiem vienādu baudu, kas izskaidrojams caur daždādu cilvēku spēju un raksturu novienādību. Tā ir elementarās psicholoģijas aksioma. Tā tad komunisti, saskaņā ar ar savu taisnības jēdzienu vienlīdzīgi sadalīdami labumus starp cilvēkiem, sniedz pēdējiem nevienādu baudu - vieniem baudu, bet cietiem pat ciešanas un tādā kārtā panāk pilnīgi pretējus rezultatus. No sacītā redzams, ka tāda taisnības jēdziena izpratne neiztur ne mazāko kritiku. Kā lieks pierādījums nodēr tas apstāklis, ka šī taisnības jēdziena rezultati valsts mērābā sniedz visbēdīgākos rezultatus. Tā tad par vienīgo pareizo taisnības jēdziena izpratni jāatzīst tas, ar kuru iepazīnamies un kurš balstas uz senatnes un jauno laiku filozofu mācībām un pie kura picturas kulturelās valstis. Tagad pēc šī jēdziena noskaidrošanas paraudzīsimies kā viņš tiek no valsts dzīvē izvests, rezalizets. Valsts realizē taisnību juridiskās normās. Taisnības prasību ir bezgala daudz - tik daudz, cik dažādu savstarpēju attiecību starp cilvēkiem. Bet no šīm tikai zināmu daļa savu izteiksmi atrod juridiskās normās. Pārējās izteiktas tikumības normās. Bet kādas tad ir taisnības prasības, kuras valstsvuzņemas izvest dzīvē juridisko normu veidā? Saskaņā ar jauno laiku filozofu un juristu domām pie tām pieder tās, kuras no visas tautas pārliecības atzītas par nepieciešamām un piespiedu kārtā izpildāmām un kuru neizpildīšna apdraud sabiedrības un valsts pastāvēšanu. Ja tā, tad mums top skaidra tā stingrība, ar kādu valsts cenšas panākt šo taisnības prasību izpildīšanu vajadzīvas gadījumā izlietodama pat spaidu līdzekļus. Bet ja jau šīs juridiskās normas ir tik svarīgas, tad pats par sevi saprotams, ka valsts uzdevums ir ar sevišķu nopietnību kā izvest likumu izdošanu, tā panākt viņu izpildīšanu. Galvenais noteikums ir tas, lai likumdošanas iestāde būtu reprezenteta visas tautas griba, jo tikai tādā gadījumā likumdošana nenodarīs nevienam netaisnību. Bez šī galvenā noteikuma, likumdevējiem ir jābūt ļoti uzmanīgiem likumu apspriešanā un jānāk skaidrībā, vai jaunradamā norma saskan ar taisnību, vai viņa ir zināmas taisnības prasības īstā izteiksme. Ja šī norma tāda būs, tad viņa nesīs pilsoņiem tikai l bumu, bet pretējā gadījumā celsies nemieri, ķildas un nesīs valstij tikai ļaunumu. Lai novērstu likumu normu trūkumus, tāa pareizi jānoorganizē likumdošanas iestāde, šī likumu un juridiskās taisnības labaratoija. Lai būtu likumi, kas saskan ar taisnības prasībām, tas ir viens no svarīgākiem valsts un tautas uzdevumiem, bet diemēŽ tam net-iek piegriezta pareiza vērība. Bet labi noorganizeta likumdošanas iestāde vēl nav viss, lai mēs tiktu pie labiem un taisnīgiem likumiem. Tas atkarājas arī no personām, kas ņem tiešu dalību likumdošanā. Par šīm pēdējām varam teikt, ka tām jābūt labiem dzīves pazinejiem un piedzīvojumiem. Ja mums būs labi noorganizeta likumdošanas iestāde un bez kritikas šīs iestādes personiskais sastāvs, kurš apsriestā un izdotu likumus, vadīdamies no valdošiem taisnības uzskatiem, tad varam cerēt, ka tās taisnības prasības, kuras noteiktas un uzstādītas no valdošajiem filozofu uzskatiem, tiks dzīvē izvestas ietērptas attiecīgu juridisku normu veidā, Ar vārdu sakot, tad mēs varam cerēr uz labiem un taisnīgiem likumiem. Tomēr ar labu un taisnīgu likumu izdošanu nav panākta likumu dzīvē izvešana. Vajadzīga arī likumu pareiza izpildīšana. Šis darbs tikpat svarīgs un atbildīgs kā likumdošanas darbs. Apsverot visu teikto mēs varam taisīt sekošus slēdzienus. Ja mēs gribam, lai valstī un sabiedrībā valdītu miers, izbeigtos ķildas, strīdi un nemieri pilsoņu starpā, lai izbeigtos revoluzijas un dzīves progress norisinātos evolucijas ceļā, tad vajadzīgs, lai likumdošanas un izpildu vara saskaņotos ar taisnības prasībām un atsevišķu personu starpā valdītu juridiskas attiecības. Bet sacītais būs nepilnīgs, ja visu sacīto attiecinam vienīgi uz atsevišķas valsts pilsoņu savstarpējām attiecībām. Visu teikto varam droši attiecināt uz tautu un valstu savstarpējām attiecībām, jo tautas un valstis savās attiecībās uzskatāmas par atsevišķām personām. Šis domas ir atzītas mūsu dienās par neapšaubāmu patiesību. Bet ja tā, ja visas

tautas un valstis savās attiecībās viena pret otri uzskatāmas par atsevišķām personām, tad atrisināts grūtais jautājums kā nodibināt mieru un aizkavēt karu starp atsevišķā tautām. Lai to panāktu atliekas tikai atsevišķu valstu starpā nodibināt juridiskas attiecības, kādas pastāv starp atsevišķiem pilsoņiem. Ja tautu un valstu starpā pastāvētu juridiskas normas, saskaņotas ar taisnības prasībām, resp. ja pastāvētu starptautiskas taisnības normas, tad mēs būtu ļoti tuvu nonākuši pie taisnības prasību apmierināšanas, jo tad izzustu naids, karī, ķildas un strīdi atsevišķu tautu starpā. Tādēļ censties pēc tā, lai atsevišķu tautu un valstu starpā nodibinātos juridiskas attiecības, pie tam es uzsveru visu tautu un valstu starpā, tas ir mūsu moraliskais pienākums un to prasa taisnība un veselais prāts.

Tagad apskatīsim otru svarīgu ideju - brīvības ideju. Brīvības jēdziens arī ļoti plašs. Brīvība jeb romiešu "libertas" bij romiešu mitoloģijā patīkamas,no visām rūpēm brīvas dzīves alegorisks apzīmējums. Vēlāk šī "libertas" bij Romas pilsoņu tiesību - šī Romas pilsoņa dievības - apzīmējums. Mēs zem brvības saprotma gan personīgo jeb pilsonisko brīvību, gan politisko brīvību, pie kam šie abi jēdzieni ir juridiski jēdzieni. Vēl mēs saprotam arī gribas jeb izvēles brīvību, pie kam šis pēdējais jēdziens ir filozofisks jēdziens. No ĩem 3 jēdzieniem mēs apskatīsim tikai personas un gribas brīvību, jo politiskās brīvības jēdzienu apskata valsts tiesības.

Zem vārda personas jeb pilsoniskā brīvība tiek saprastas tās cilvēka pastāvīgās piederuma tiesības, kuras nav atsavināmas nedz par labu valstij, nedz arī kādai citai personai, pie tam tā pilnīgi neatkarīga no personas piederības pie tās, vai citas politiskas organizacijas. Politiskā brīvība ir ne atsevišķas personas, bet veselas politiskas organizacijas piederums. Personas brīvība uzstāda kategorisku prasību, lai atsevišķa individa tiesību sfera izdalītu no valstij piederošo tiesību sferas. Personas brīvībai nevar būt nekas kopējs ar gribas brīvību, jo šai pēdējai pretīm stāda cēlonību, turpretīm personas brīvība nekādu cēlonību nenoliedz, bet tikai prasa, lai cilvēka darbību ārēji neiespaido, nenostāda atkarībā no ārējiem iespaidiem. Tagad mēs vispirms paraudzīsimies kā šī personas brīvība ir pakāpeniski izveidojusies par tādu, kāda tā ir mūsu laikos. Senatnē personas brīvību pazina tikai kā pretstatu vērdzībai. Katrs, kas nepiederēja pie vērgu kārtas, tas atsaucoties uz to jau tika atzīts par brīvu, lai gan viņa brīvība bij padota ļoti stipriem ierobežojumiem no valsts puses. Tā senajā Grieķijā un Romā grieķi un romieši, būdami pilnīgi aizņemti no cenšanās pēc politiskās brīvības, nebūt necentās panākt un nodrošināt personas brīvības neatkarību no valsts iejaukšanās tīri personiskā dzīvē. Valsts tanīs laikos tika atzīta par pilnīgi neierobežojamu un viņa varēja rīkoties pilnīgi pēc saviem ieskatiem ar katra pilsoņa personu, viņa dzīvību un mantu. Viņa var pat noteikt pilsoņa mājas dzīves kārtību un arī ticības veidu. Pat senie filozofi, kuri jo dz;ivi izjuta un saprata savas sabiedriskās dzīves trūkumus, ka piem. Platons, šinī ziņā nebūt nepacēlās augstāk par tā laika vispārīgiem uzskatiem un atzina par pielaižamu ļoti tālu ejošu valsts iejaukšanos personas privatā dzīvē.

Personas tiesību sferas izdalīšanu no valsts tiesību sferas mēs vispirms sastopam K r i s t u s m ā c ī b ā, kur ir teikts, ka ķeizaram jādod tas,kas piedēr ķeizaram un Dievam, kas Dievam piedēr. Citiem vārdiem tas būtu, ka cilvēka sirdsapziņa atbrīvota no valsts uzraudzības un kontroles. Neskatoties uz šo tik svarīgo jauno principu, kuru sludina Kirstus mācība, vidus laikos šis princips palika tomēr bez tālākas attīstīšanās, jo katoļu baznīcas vara, kura ieņēma valsts varas vietu, noļāva no mazākā mērā attīstīties un izveidoties personas brīvībai un tiesībām. Tās palika galīgā novārtā.

Tikai jaunākos laikos parādījās tieksme nodalīt atsevišķai personai atsevišķu dzīves sferu, kurā valstij nav tiesības iejaukties un to regulet ar saviem noteikumiem. Šīs tieksmes ir jauniem laikiem sevišķi raksturīgas, jo viņas spilgti atšķir jaunos laikus no senajiem un vidus laikiem. Apspiestās pilsoņu šķiras, vezdamas sīvu cīņu par savām intresem, no sākuma centās sevi nodrošināt pret savu valdību despotismu, palielinādamas to pilsoņu skaitu, kas ņem dalību valdīšanā. Vēlāk dzīve tiešam radija apziņu, ka tautas masas var būt un ir despotiskas un ka tādēļ jācenšas nodrošināt personas brīvību pret šo despotismu, no kurienes tas arī nenāktu, vai nu no valdošās atsevišķas personas, vai arī no suverenās tautas masas. Ja sākumā cilvēku sabiedrība izjuta nepieciešamu vajadzību radīt tādus valsts varas aparatus, kuri stingri noteiktu katra īpatnēja pilsoņa darbības brīvības robežu sākumu, tad vēlāk pēc daudziem gadu simteņiem šādas vajadzības izzuda un radās jaunas vajadzības - nodrošināt personas brīvību pret ikkatru tās apspiešanu, vienalga, vai šo apspiešanu centās izvest atsevišķas personas, vai arī valsts. Un tas arī pilnīgi saprotams. Pirmatnējās cilvēku sabiedrības atsevišķi individi pacēlās ļoti augstu pāri pār vispārējās sabiedrības līmeni, jo sabiedrība tad bij vēl bezspeciga audzināt un kontrolet atsevišķus sabiedrības locekļus. Ir bijis laiks, kad atsevišķu individu oriģinalitate uz āru izpaudās ar tādu pārpilnību, ka cilvēkiem nācās pret šiem individiem cīņu, lai uzturētu nesatricinātus sabiedriskās dzīves pamatus. Visas šīs cīņas uzdevums pastāvēja iekš tam, lai piespiestu šādus pārāk enerģiskus un liela gara spēju pārpilnībā zusājošus individus pakoties zināmiem noteikumiem, kuru uzdevums ir kontrolet atsevišķu pilsoņu tieksmes un arī šo gari spēcīgo un izcilus stāvošo individu tieksmes un darbību. Lai

pārvarētu šīs grūtības, tad kā likumdevēji, tā arī audzināšanas iestādes piesavinājas sev neaprobežotas tiesības kontrolet pilsoņu privato dzīvi, lai caur to varētu kontrolet cilvēku rakstura izveidošsanos, jo toreizējai sabiedrībai nebij padoma, ar kuŗa palīdzību varētu ievadīt robežās atsevišsku individu pārāk spilgti un oriĝināli uz āru izpaudošos darbību. Tā tas bij viscaur vidus laikos, bet mūsu laikos sabiedribai jau sen izdevies dabūt virsroku par atsevišsku individu tieksmēm un darbību, caur ko tagad cilvēcei darud briesmas nevis no pārāk spilgtas un plašas individu darbības, bet gan no tā, ka atsevišsku individu tieksmes uz āru izpaužas pārāk vāji. Tāpēc tagad sabiedrībai nav vairs jābaidās no tā, kā tas bij agrākos laikos, kad atsevišski individi ar savu darbību varēja apdraudēt tās pamatus. Bet ir jāsāk rūpēties par to, lai ilgus gadus galīgi apspiestā personas brīvība atkal ieņemtu sabiedrībā un valsts dzīvē cilvēku cieņai atbilstošsu vietu, ja tas nenotiktu, tad izzudīs no sabiedrības ar savām spējām un īpatnībām augstāk par lielo ļaužu masu stāvošsas personas un līdz ar to cilvēce pazaudētu jēdzienu par individualitati, vispār mēs zaudētu jēdzienu par spējīgiem individuiem, enerĝiskiem raksturiem, saka Džons Stuarts Mills, kuŗi darbojas nevis pēc vispārējā šablona un saskaņā ar pastāvošsām ierašām un likumiem, bet gan pēc savas dziļākās pārliecības. Bez tā nav nemaz iedomājams cilvēces progress. Ierašu despotisms ir visas cilvēces tormazs, saka Džons Stuarts Mills, jo šsis despotisms karo pret mūsu tieksmēm un cenšsas sasniegt kaut ko augstāko un labāku par ikdienišķo un parasto. Progresa princips taisni runā pretīm ieradumam un šai principa cīņā ar pastāvošām ierašām, pastāvošo cilvēces vēsturi, ir galvenā nozīme, saka tas pats Mills. Vienīgais un pastāvīgais progresa avots ir brīvība, jo pastāvot brīvībai rodas tik daudz neatkarīgu, progresu radošu balsu, cik daudz ir atsevišķu individu. Tādēļ lai nodibinātu personas jeb pilsonisko brīvību un līdz ar to nolīdzinātu ceļu progresam, mums zināmā mērā jāuzstājas pret pastāvošām ierašām un starp citu pret valdošo sabiedrisko domu, jo mūslaiku sabiedrības galvenā pazīme pastāv iekš tam, saka tas pats Mills, ka viņa izrāda neiecietību pret katru sevišķi ievērojamu izcilus stāvošu personu, kuŗas tieksmes un darbība manāmi atšķiras no vidus mēra cilvēka parastās ikdienišķās darbības. Pateicoties šādai valdošai sabiedrības domai tiek izdoti tādi, ikdienišķo dzīvi regulējoši noteikumi, kuŗi aizprosto ceļu spēcīgu, enerĝisku raksturu darbībai un veicina vājas enerĝijas attīstību, t.i. kultivē vidus mēra cilvēkus. No visa sacītā redzams, ka cilvēces attīstība un progress ir spēcīgi tikai pastāvot personas brīvībai, kā saka Vilhelms Humbolds, pastāvot diviem noteikumiem, proti - brīvībai un no cilvēka ieņemto stāvokļu dažādībai. Bet personiskās brīvības jēdziens ir ļoti plašs un tādēļ sakarā arī to rodas vesela rinda jautājumu, uz kuŗiem jādod tāda, vai citāda atbilde, bet noteikta atbilde. Šie jautājumi ir sekoši:
1) Cik tālu var sniegties cilvēka likumīgā vara par viņu pašu? 2) Kur beidzas šī vara un sākas sabiedrības vara par cilvēku? 3) Kāda daļa no cilvēka dzīves atstājama viņa personīgā zināšanā un kāda daļa no tās ir jānodod sabiedrības zonāšanā un sabiedrības kontrolei? Pieturoties pie Vilhelma Humbolta un Millsa domām jautājumos par personas brīvību mēs varam dot sekošas atbildes uz augstāk uzstādītiem jautājumiem. Individa zināšanā atstājam tā viņa dzīves daļa, kuŗā visvairāk ir ieintresets viņš pats, bet sabiedrības zināšanā ir nododama tā individa dzīves daļa, kuŗa galvenā kārtā aizskar sabiedriskas intreses. Tas fakts vien, ka cilvēku dzīve sabiedrībā jau uzliek viņām pienākumu ievērot zināmus noteikumus attiecībā pret citiem cilvēkiem. Šie noteikumi pastāv iekš ta, lai nekaitētu ar savu darbību citu individu intresem un un lai katrs sabiedrības loceklis nestu savu zināmu daļu pūļu un upuru sabiedrības labā, kuŗi tai ir nepieciešami, lai aizsargātu savus locekļu no dažādiem ļaunumiem un nemieriem. Ar vārdu sakot cilvēkam ir dodama brīvība rīkoties un darboties pēc saviem ieskatiem visās tajās lietās, kuŗas attiecas uz viņu personīgi, bet viņam nevar atstāt rīcības un darbības brīvību tad, kad šī darbība attiecas uz citiem cilvēkiem. Pēdējā gadījumā individu darbība ir atstājama sabiedrības, vai valsts zināšanā un regulejama ar likumu normam, bet kā tādā gadījumā valsts, iemaisīdamās pilsoņu privatā dzīvē un uzņem uz sevi atsevišķu individu funkcijas, reizē ar to netraucē personas brīvības. Pret šādu valsts varas iejaukšanos personas privatā dzīvē tiek arī celti šādi 3 dibināti iebildumi: 1) Valsts iejaukšanās ir pilnīgi nevietā ikreizes, ja paredz, ka zināmais priekšā stāvošais darbs varēs tikt padarīts no atsevišķa individa daudz sekmīgāki, nekā no valsts; 2) Ja arī daudzos gadījumos atsevišķa persona nespētu zināmu darbu izpildīt tik sekmīgi, kā to spēj administracija, tad tomēr minetais darbs atstājams privatas personas izpildīšanai, jo šāds darbs noderēs personas brīvībai šaurākā vārda nozīmē un noderēs pie tam kā ievērojams līdzeklis priekš viņa gara spēju attīstības un izkopšanas; 3) Šis prasījums pastāv iekš tam, ka caur valsts iejaukšanos privatās darīšanās tiek pastiprināta valsts vara, bez sevišķas vajadzīvas, caur ko atkal tiek nodarīts ļaunums atsevišķiem pilsoņiem, kuŗi caur tādu valdības rīcību pierod visās savās lietās paļauties uz administracijas gādību, pie kam paši pārvērsās no enerĝiskiem un patstāvīgiem par apatiskiem un bezdarbīgiem pilsoņiem. Bet šāds rezultats, kā tas visiem zināms, ir ļoti bēdīgs kā priekš paša pilsoņa, tā arī priekš valsts labklājības un līdz ar to ir arī liels tormazs progresam. Visi šie ļaunumi, kuŗi ceļas no personīgas brīvības apspiešanas un novārtā likšanas, ir jau sen par tādiem atzīti. Šī atzīšana jau sen ir skubinājusi dažādas valstis, kā atsevišķu pilsoņus, tā arī veselas pilsoņu šķiras, iesākt sistematisku cīņu par personīgo brīvību.

agad mēs paraudzīsimies kā šī cīņa tika uzsākta Eiropā un pie kādiem rezultatiem viņa novedusi. Pirmo reizi pilsoņi uzstādīja skaļi savas noteiktas prasī- XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX pēc brīvības 18.gadu simtenī, kad notika kā zināms cīņa starp feodaļu un karaļa varu. Lielā brīvības grāmata, tā saucāmā "Magna harta libertatis" noteica, ka 1) nevienu Anglijas pilsoni, bez šķiru starpības, nevar arestet patvarīgi bez dibināta iemesla un ka 2) katram pilsonim tiesības iegūt nekustamu īpašumu. Visas citas tiesības, kuras ietilpst mūsu laiku jēdzienā XX par brīvību šī grāmata vēl nenoteic, bet praktiskā dzīvē personas brīvība šaurā vārda nozīmē gan vēl netika ievērota, kamēr 1679.gadā pazīstamais "Habeas corpus" akts nenoteica galīgu personas brīvību, nodrošinot līdzekļus lai viņu uzturētu. No šī laika arī Anglija skaitās par klasisko pilsoniskās brīvības piemēru, sevišķi pēc tam, kad 18.gss. brīvību pilnīgi izveda dzīvē kā vārda un korespondences brīvību. Šie spīdošie rezultati, kas panākti Anglijā, ir gan as un pakāpeniskas cīņas rezultati, jo nekad pilsoniskās brīvības principi netika noteikti ar vienu kaut kādu juridisku aktu, bet viņi visi tika dzīvē izvesti maz pa mazam, pakāpeniski. Ar jautājumiem par personisko brīvību visvairāk ir nodarbojusies franču literatura 18.g.s. un sevišķi Russo, lai gan mums jāatzīstas, ka blakus savām personas brīvībai veltītām slavas dziesmām, Russo atzīst arī, ka suverens, kurš visu var, ir nepieciešams, jo augstākās valsts varas būtība pastāv iekš tam, ka viņa nevar tikt ierobežota - viņa var visu, vai arī viņa nav nekas. Sākot ar 18.g.s. beigām personas brīvība tiek nodrošināta visās Ziemeļu Amerikas Savienotās valstīs atsevišķu štatu konstitucijās. Tāpat arī viņu nodrošināja XX Eiropas republikās. Bet kādā mērā personas brīvību nodrošināja sabiedriskā ceļā, to mēs neapzināmies. Vēl es tikai aizrādīšu, ka mūsdienu personas brīvības saturs šinī jēdzienā ietilpst personas brīvības šaurākā vārda nozīmē. Zem tā jāsaprot, ka valsts vara nevar arestet, izdarīt kratīšanas u.t.t. bez dibināta likumīga pamata. Te ir jāsaprot kustības brīvība kā savā, tā arī citā valstī, neuzrādot pasi, tāpat arī tiesības atsacīties no pavalstniecības. Tāpat šinī jēdzienā ietilpst arī personīgā īpašuma tiesības un nodarbošanās brīvība, kā tirdzniecība, rūpniecība u.t.t. Tāpat šinī jēdzienā ietilpst arī tie brīvības veidi, kuri attiecas uz cilvēka garīgām intresem, ka ticības brīvību, vārda un sapulču brīvību, audzināšanas brīvību un korespondences neaizskaramību. Tomēr neviens no šiem brīvības veidiem nevar tikt atzīts par absolutu un arī nevienā valstī par tādu netiek atzīts.

Tagad apskatīsim vienlīdzības ideju, kura vispār spēlē lielu lomu tiesību filozofijas vēsturē, sevišķi jaunākā laikā. Līdz 19.g.s. visas Eiropas valstis bij tā organizetas, ka šīs idejas pegāiizešana varēja notikt vienīgi piespiedu kārtā. Ja sāksim pētīt kā radusies vienlīdzības ideja, tad nonāksim pie Kristus mācības. Tādēļ apskatīsim kā šī pēdējā saprata vienlīdzības ideju. Ja pamatīgi iedziļināsimies Kristus mācībā, tad redzēsim, ka cilvēki tādi, kādi viņi ir realā dzīvē, netiek uzskatīti par vienlīdzīgiem. Kristianisms sludina tikai iespējamas vienlīdzības ideju starp visiem cilvēkiem, kuri spēj izpildīt visas augstākās tikumības prasības. Patiesībā Kristus mācībā drīzāk tiek uzstādīts nevienlīdzības princips, jo "algu saņems tikai tas, kas nopelnīs, bet ne ikkatrs." Tas parastais izteiciens, ka Dieva priekšā visi vienlīdzīgi nozīmē to, ka ne dzimums, ne kārta, ne bagātība un pat ne gara spējas nespēlē nekādu lomu pie debesu valstības iegūšanas. Bet tikai tie, kas ziedos visu savas dvēseles glābšanai, kas izrādīs sevišķi augstas tikumības prasības, tiks aicināti debesu valstībā. Tikai šai ziņā visi cilvēki vienlīdzīgi Dieva priekšā, jo nebauda nemazākās privileģijas. Tādā veidā vienlīdzības ideja tika pārnesta no kristianisma mūsu laiku kulturā. Aplūksoim kā šī ideja tālāk izveidojās, proti kā atcēla jutidiskos ierobežojumus, kuri saistīti ar kārtu, bagātību u.t.t., jo pilnīgi loģiski, ka tādas cilvēku atšķirības nevar noderēt par pamatu gara spēju un tikumisko īpašību novērtēšanai. Tomēr tolaiku valstis lika šķēršlus indivīda gara spēju un tikumisko īpašību brīvības izveidošanai. Šos ierobežojumus atmetot zem vienlīdzības idejas iespaida radās liels ieguvums garīgās kulturas laukā. Šīs idejas tālākā attīstība nav atzīstama par loģisku un viņas izpratne pēc būtības ir nepareiza. Bet lai par to varētu pārliecināties, tad mums jāiepazīstas ar šīs idejas izpratni jaunākos laikos, kādu to sastopam pie mūsu laiku juristiem.

Vispirms apskatīsim Antona MENGERA uzskatus. Lielā franču revolucija vairāk bij pārņemta no vienlīdzības idejas, kā no brīvības un brālības idejas. Tomēr neskatoties uz to, šīs idejas izpratne negāja tālāk par tā saucāmo vienlīdzību likuma priekšā, zem kuras saprotam nodokļu un tiesas privileģiju atcelšanu, kā arī visu pilsoņu tiesības uz valsts dienestu. Lai pilsoņus padarītu vienlīdzīgus ekonomiskā ziņā toreizējie revolucijas vadoņi neuzstādīja par savu mērķi. Tādā sakropļotā veidā vienlīdzība likuma ceļā tika ienesta mūsu kulturas tautu konstitucijās. Pret šādu vienlīdzības idejas kropļojumu nodibinājās uzskats, kurš centās patiesi pēc visu pilsoņu vienlīdzību audzināšanā, darbā un dažādu labumu izmantošanā. No šī laika vienlīdzība tapa par plaši izplātītu socialisma idealu, kurš nekādā ziņā nebij pelnījis Šelloka nicināšanu, kurš to izsmēja. Nav šaubu, ka šis ideals kā visi citi cilvēku gara mērķi var tikt realizets tikai pamazām. Pilnīga ekonomiska vienlīdzība iedomājama tikai anarķistiskā sabiedrībā, bet valstī arvien atradīsies pretešķības, kas kavēs visus pilsoņus padarīt ekonomiski vienlīdzīgus. Vispirms radīsies pretešķības ar pamata un valdošo šķiru, kura sastāda valdību. Šīs pretešķības darba tautas valstī būs daudz lielākas, jo te valdība visu ņems savās rokās. Te varētu aizrādīt uz se-

košiem iemesliem: 1) Vēsturiskie piedzīvojumi māca, ka valdošā šķira ir arvien savu spēku pārākumu izlietojusi savā labā, lai nodrošinātu privilegēto ekonomisko stāvokli un tādēļ nav ne mazāko šaubu, ka tagadnes darba ļaužu valstī valdošās tieksmes būs citādas; 2) Starpība starp iegūto izglītību un zināšanām arī darba tautas valstī izrādīsies par spēcīgu ekonomiskās nevienlīdzības faktoru. Ir gan taisnība, ka zinātņu vīri nekad nav uzstādījuši tik augstas prasības kā valdošā šķira, bet tomēr zināšanu un gara spēju pārākums pie tagadnes valsts iekārtas ir spēks, kurš nodrošina viņu īpašniekam privilegētu ekonomisko stāvokli. Aptinādamies šo apstākli, tie socialisti, kuŗi savas programas pirmā vietā nostāda ekonomiskās vienlīdzības dzīvē izvešanu, pie sava sabiedriskā ideala realizešanas paredz augstākās garīgās dzīves pagrimšanu un bojā iešanu, aizmirsdami, ka dzīvē notiek nemitīgs zinātnes un technikas progress, kas nav domājams bez mācītiem specialistiem. 3) Mums jāņem vērā vēl no atsevišķiem pilsoņiem pastrādātā darba dažādo daudzumu un vērtību. Kas pieturas pie tā ieskata, ka pēc socialās sabiedriskās iekārtas dzīve izvešanas cilvēku ekonomisko jūtu un dzinuļu vietā stāsies vienīgi brālības jūtas, tas protams ignores šos 3 faktorus, bet tomēr tam būs neizbēgami jārēķinas ar zināmu samēru starp pastrādāto darbu un šī darba atalgojumu. 4) Mēs nedrīkstam aizmirst, ka tagadējā socialā kustība izriet galvenā kārtā no rūpniecībā nodarbināto strādnieku vidus, bet īpaši no tiem, kuŗi stāv, kā materialās nodrošinātības ziņā, tā garīgās attīstības ziņā uz samērā augstākas pakāpes. Tā tad gluži tāpat kā 18. un 19.g.s. revolucijās labumus guva vadošie slāņi, arī tagad bez šaubām caur socialo kustību, kuŗa nav nekas cits, ka valsts varas pārvietošana, labumus gūs sev strādnieku iespaidīgākie elementi. Šis 4.faktors, turpina Mengers, pēc socialas iekārtas nodibināšanas darba ļaužu valstī, drīz vien novedīs pie darba ļaužu ekonomiskās nevienlīdzības, neskatoties uz to, ja arī zināmā momentā visi pilsoņi tiktu padarīti ekonomiskā ziņā vienlīdzīgi. Tādēļ, turpina viņš, darba ļaužu valsti var iedomāties tikai kā hierarchisku organizaciju, kuŗai par paraugu varētu būt mūsu laiku dzelzsrūpniecības, vai kuģniecības sabiedrību uzņēmumi, kuŗu mērķi ir vienīgi saimniecisku uzdevumu sasniegšana un kuŗi tomēr strādā ar apbrīnojamu noteiktību un saskaņu. Šāda hierarchiska organizacija dod iespēju daudzmaz pietiekoši atrisināt 2 svarīgus jautājumus, no kuŗu atrisināšanas ekonomiskās vienlīdzības praktiska nostiprināšanās socialā nākotnes valstī. Šie 2 svarīgie jautājumi, uz kuŗiem jādod atbilde, ir sekoši: 1) kas darba ļaužu valstī saņems dabā reti sastopamos baudas līdzekļus un 2) kas izpildīs arī nākotnes valstī nepieciešamos nepatīkamos un veselībai kaitīgos darbus? Uz otro jautājumu mēs varētu atbildēt, ka hierarchiski noorganizetā valstī tos padarīs pilsoņi, stāvoši uz noteiktas socialo trepju pakāpes, bet līdz ar to paliek spēkā ekonomiskā pilsoņu nevienlīdzība. Vēl rodas jautājums, kādas pilsoņu pazīmes ir vadošas pie viņu nostādīšanas uz tādas, vai citādas socialo trepju pakāpes? Pēc Mengera domām pie pozitivas pilsoņu sadalīšanas praktiskā dzīvē, izšķirošie momenti būtu sekoši: 1) katra pilsoņa vecāku profesija; 2) katra pilsoņa garīgās attīstības līmenis; 3) ievēlēšana zināmā amatā no līdzpilsoņiem; 4) iecelšana zināmā amatā no augstākām autoritatem; 5) zināmu publisku amatu izlozešana, kuŗa būtu piemērojama tikai tad, kad nākotnes socialā valstī pilsoņu šķiru garīgā un materialā atšķirība nolīdzināsies, pateicoties valsts iestāžu ilgam iespaidam uz pilsoņu ierašām un īpašībām. Rezumejot viņš nāk pie slēdziena, ka nākotnes darba tautas valstī ekonomiskā nevienlīdzība ir neizbēgama. Izzudīs tikai tagad pastāvošā milzīgi lielā bagāto un nabago ekonomiskā pretešķība. Šis Mengera gala slēdziens ir ļoti zīmīgs, sevišķi ja ņem vērā apstākli, ka Mengers ir ļoti spēcīgs tautas vairākuma aizstāvis un dedzīgs socialās valsts iekārtas sludinātājs. Neskatoties uz to, ka pret pilsoņu ekonomisko vienlīdzību izsakās arī tādi socialisma sludinātāji kā Sen-Simons, Furjē un daudzi citi, par šo vienlīdzību stāv netikai komunisma sludinātāji, bet arī daudzi socialisti, pie kam viņi savās mācībās operē ar abstraktiem personas jēdzieniem, kuŗi vienmēr ir viņiem sevišķi zīmīgi. Tā viņi pieturas pie tā nepareizā uzskata, ka ikkatra individa persona ir līdzīga ikkatra cita individa personai. Tāds uzskats par vienlīdzību ir pilnīgi aplams. Reālā dzīve tādas vienlīdzības nepazīst, bet pazīst tikai dažādību. Nav neviena eksemplara starp cilvēkiem, kuŗš būtu absoluti vienlīdzīgs otram. Jau fiziskās nevienādības ir ļoti lielas, bet pie jautājuma izšķiršanas par vienlīdzības iespējamību viņas netiek vērā ņemtas. Ir psichiskās nevienlīdzības, kuŗas noklusēt nav iespējams. Uz katra soļa redzam godīgus, taisnīgus, centīgus, darbīgus pilsoņus un līdzās viņiem neapdāvinātus, negodīgus, vienaldzīgus, izšķērdīgus u.t.t. Ja mēs visus viņus vērtēsim nevis raudzīdamies no tikumiskā viedokļa, bet no tīri praktiskā viedokļa, ja mēs novērtēsim viņu derīgumu darbnicā, tirdzniecībā, sabiedriskā dzīvē u.t.t., tad mēs redzēsim, ka šo tipu dažādība izteiksies attiecīgā darba laukā. Tā tad ļoti skaidrs, ka ikkatra darbinieka spējas jo srilgti atspoguļojas viņa darbā un še mēs novērojam vislielākās dažādības. Neskatoties uz to jaunā vienlīdzības jēdziena sludinātāji prasa no mums, lai visus dažādo kategoriju cilvēkus vērtājam vienādi, lai viņus visus nodrošina vienādi materialā ziņā. Tas nekādā ziņā nav iespējams, ka negodīgus, slinkus, neapdāvinātus un nespējīgus darbiniekus pielīdzina godīgiem, spējīgiem un darbīgiem. Tā tad divejādas atbildes tā nevar būt un tādēļ jāatzīst par spēkā esošu senseno principu - "katram pēc viņa nopelniem", kuŗš pazīstams jau no Aristotela laikiem un kuŗu deklareja lielajā franču revolucijā. Tad atzina, ka visi cilvēki vienlīdzīgi, izņemot at-

šķirības un savādības, kuras izriet no gara spēju un tikumisko īpašību nevienādības. Ja šo principu sagrautu, tad cilvēki pagrimtu zemāk par dzīvniekiem, jo arī starp pēdējiem šis princips ir spēkā. Tā tad tādu vispārēju vienlīdzību cilvēce nevar pielaist, lai neapdraudētu savu eksistenci.
Par šiem diviem jautājumiem, t.i. par vienlīdzību un nevienlīdzību ļoti plaši izsakās krievu filozofs VERĢAJEVS gramatā "Filosofija neravenstv". Būtu augstākā mērā netaisnīgi un cietsirdīgi prasīt priekš visiem cilvēkiem vienādus dzīves apstākļus, saka Verĝajevs, jo šie pēdējie, būdami priekš viena samērā viegli un paciešami, priekš otra var būt par smagu un nepanesamu nastu. Piespiest mūsu laiku kulturas cilvēkus dzīvot absoluti vienādos apstākļos var tikai naida un atriebības dēļ. Šī vienlīdzība nav izvedama dzīvē, jo viņa iznīcina cilvēka gara augstākās dziņas. Radošs darbs iespējams tikai pie spēku pārpilnības, bet šī spēku pārpilnība savukārt iespējama vienīgi pastāvot cilvēku nevienlīdzībai, sacensībai un izlasei. Visus šos 3 faktorus socialisti noliedz un līdz ar to noliedz garīgās kulturas tālāku attīstību. Nākotnes socialajā valstī cilvēcei nebūs vajadzīga augstāka garīga kultura, kura kalpo radošā darba pacelšanai. Tādēļ radošā darba un cilvēku augstāko garīgo īpašību glābšanas labā mums šī vienlīdzība jāapkaro. Revoluciju fantasti apgalvo, ka labāki, lai visi cilvēki pārvēršas par nabagiem nekā atsevišķi pilsoņi atrodas uz augstākas materialās un līdz ar to kulturas pakāpes. Šinī apgalvojumā viņi vadās no skaudības un atriebības, jo veselīgs spriedums var atzīt tikai tādu stāvokli, ka labāki ja nedaudzi atrodas uz augstākas kulturas pakāpes kā nedaudzi uz zemākas. Nabadzība ir kulturas attīstības pamata noteikums. Paliek nepierādīts kādēļ vienlīdzība ir moraliski augstāka par nevienlīdzību un kāpēc ekonomiska nevienlīdzība ir ļaunums. Uz zināmas materialās attīstības pakāpes nevienlīdzība dod maksimumu dažādu materialo labumu un apmierina maksimumu tautas masu vajadzību. Ja uz tādas attīstības pakāpes dzīvē izvestu pilsoņu vienlīdzību, tad tas novestu tikai pie darba ražīguma samazināšanās un tautas bagātību iznīcināšanas, pastāvot ļoti zemam materialās attīstības pakāpienam. Tādā gadījumā vienīgais glābiņš būs socialās nevienlīdzības nodibināšanās. Ka lielais daudzums bagāto pilsoņu pats par sevi nav socials ļaunums, to apgalvot nozīmē nepareizi spiest. Materialo līdzekļu atņemšana visiem bagātniekiem nevar uzlabot tautas masas materialo stāvokli, bet gan noved pie garīgo spēku panīkšanas un dzīves līmeņa pazeminināšanās.
Lai šo jēdzienu labāki saprastu, tad apskatīsim viņu sakarā ar brīvības ideju. Abi šie principi - vienlīdzība un brīvība, izriet no personības jēdziena, jo personību, kā absolutu vērtību, mēs spējam priekšā stādīties tikai sakarā ar šiem 2 jēdzieniem, proti brīvību un vienlīdzību. Vienīgi aiz tā iemesla, ka mēs cilvēka personību atzīstam par absolutu vērtību, mēs prasam priekš cilvēka personas brīvību. Bet ja šī absolutā vērtība piemīt katram cilvēkam, tad esam spiesti prasīt personas brīvību katram cilvēkam, esam spiesti atzīt vienlīdzību šai ziņā. Šie abi jēdzieni stāv ciešā sakarā viens ar otru jeb tā sakot stāv atkarībā viens no otra. Cilvēki nevarētu būt brīvi, saka ja viņi nebūtu vienlīdzīgi un viņi nevarētu sasniegt vienlīdzību, ja viņi nebūtu brīvi. Bet cik plašu pilsoņu personisko brīvību un cik plašu vienlīdzību var pielaist mūsu laiku tiesiskā valstī, tas bez šaubām ir grūtākais jautājums, pie kura atrisināšanas strādā jaunākā laikā likumdevēji un tiesību filozofi. Nav ne mazāko šaubu, ka neaprobežota personas brīvības realizešana visplašākos apmēros novestu pie vispārīgas nevienlīdzības un visplašākā vienlīdzības dzīvē izvešana novestu pie galīgas brīvības apspiešanas. Tādēļ redzam, ka šo divu tik svarīgo jēdzienu atrisināšana un pretējību samierināšana var rastXXX tikai kādā citā augstākā jēdzienā. Bet kāds šis jēdziens tad īsti ir? Kā mēs agrāk redzējām par tādu augstāko jēdzeinu, kurš sevī apvieno ir brīvību ir vienlīdzību, Ruso un viņa piekritēji atzīst politisko principu, kuru definē kā visu pilsoņu vienlīdzību likuma priekšā. Brīvību un vienlīdzību viņi saprot formeli, juridiski un negativā nozīmē. Likums dāvā visiem vienādas tiesības savas brīvības realizešanai tanī pašā laikā iznīcinot visas šai vienlīdzībai pretīm runājošas tiesības. Šāda politiskās brīvības izpratne atrodama 1791.gada konstitucijā, bet viņa nevarēja apmierināt daudzus lielās revolucijas dalībniekus, tā ka mēs drīzi atrodam šī jēdziena jaunu atrisinājumu. Sevišķi tas sakāms par vienlīdzības jēdzienu jeb vienlīdzības ideju un šīs idejas dzīvē izvešanu, ko uzstādīja par savu mērķi BABEFS ar savu sazvērnieku pulciņu. Kā zināms viņš zem pilsoņu vienlīdzības saprata netikai visu vienlīdzību likuma priekšā, bet centās iegūt visiem pilsoņiem vienādu ekonomisko stāvokli un arī intelektualās attīstības pakāpi vienādu priekš visiem. Šai nolūkā viņš ar savu piekritēju pulciņu aicina visas nepieciešamās materialās un gara prasības samazināt līdz minimumam, noteicot priekš visiem vienu dzīves līmeni un atmetot visu, kas paceļas tam pāri. Ar vārdu sakot Babefs ar saviem sazvērniekiem, kā to lasām viņa manifestā, aicina atmest visu, lai paliktu tikai vienlīdzība un ja tas ir vajadzīgs, lai iet zudumā pat visa māksla, zinātne, bet lai paliek tikai īsta vienlīdzība. Vēl varam iedomāties plašāku vienlīdzības jēdzienu izpratni, bet no šī piemēra redzam, ka viņu dzīvē izvešana novestu pie galīgas personas brīvības noliegšanas un apspiešanas, No sācītā redzams, ka minētais uzskats ir pilns iebildumu. Tālāk vēl par vienlīdzību izteicies Prudons, bet viņa uzskatus esam jau apskatījuši tādēļ pie tiem neuzkavēsimies. Šai komunistiskajā iekārtā, kuru propogandē Babefs, cilvēks ir spiests, atmetot savu es, savu patvaļību, savu ĝeniju, nodot pats sevi visu varošās un nelokamās sabiedrības rokās. Tādēļ komunism ir pie-

un vērdzība. Cilvēks ir ar mieru padoties likumam, kalpot Dievam, sniegt palīdzīgu roku draugam, bet viņš grib pūlēties un cīnīties par to, kas viņam tīk, kad viņam tīk un cik viņam tīk. Viņš grib būt pats kungs par savu "es", izvēlēties pats sev draugus, nodarbošanos u.t.t. un sniegt citiem palīdzību tikai pēc saviem ieskatiem, bet ne izpildīt vērdziskus pienākumus. Ekonomikkā vienlīdzība un matas kopība pēc savas būtības pretīm runā mūsu spēku brīvai izmantošanai, viscildenākām mūsu tieksmēm un visskaistākām mūsu jūtām. Viņa iznīcina mūsu sirdsapziņas autonomiju. Viņa nomāc cilvēku talantus un spējas, nostādīdama viņu vienādā līmenī ar mulkiem un netikumīgiem cilvēkiem. No sacītā redzams, ka tāda vienlīdzības idejas izpratne pilnīgi iznīcina personības ideju visos pamatos, bet bez brīvas personības vienlīdzības jēdziens nav iedomājams. Tomēr jātzīst, ka Babefs ar savu vienpusīgo vienlīdzības jēdzeinu izdarīja zināmu pakalpojumu sabiedrībai un valstij. Viņš aizrādīja, ka ar pūla vienlīdzību likuma priekšā nepietiek, bet jācenšas šo vienlīdzību tālāk izveidot. Bet te rodas jautājums,kādā virzienā un nozīmē? Ar šo jautājumu nodarbojas mūsu dienās un cenšas atrast atbildi uz jautājumu, cik plaši drīkst izvest dzīvē pilsoņu vienlīdzību un brīvību, neapdraudot katra pilsoņa personību. Te mums jāsaka, ka dot atbildi,pareizu priekš visiem laikiem, ir neiespējami, jo atbilde atkarājas no tā, ka zināmā laikā saprot brīvību un kā vienlīdzību. Šo jēdzienu izpratne, kāda tā bij pagājušā gadu simtenī, nespēj mūs apmierināt un šai ziņā mūsu dienās notiek jo dzīva meklēšana, kuŗa novērojama pie visiem lielākiem filozofijas virzieniem.

Tagad apskatīsim individualistu mācību, lai redzētu ko dara pēdējie šai jautājumā, t.i. attiecībā uz brīvības un vienlīdzības nodrošināšanu valstī, neaizskarot pilsoņu personību. Šis individualais virziens visspilgtāki izpaudās pagājušā gadu simtenī Anglijā, tādēļ apskatīsim šī virziena galveno priekšstāvju domas. Individualistiem pretējais uzskats mēģināja atrast kā pacelt un ar likumu noteikt to, ka varētu pilnīgi un pamatīgi uzlabot socialos apstākļus. Vēlāk evolucijas teorijas piekritēji radīja mācību par valsts varas neiejaukšanos lietu dabiskajā gaitā, aizrādīdami uz neapšaubamiem likumiem, kuŗi rāda, ka dzīves cīņā uzvar stiprākie un dzīves normalu attīstību nav iespējams ne ar kādiem līdzekļiem apturēt. Ir negrozāmi likumi, kuŗiem padota katra dzīvā būtne. Nespējīgais zaudē dzīves cīņu un aiziet bojā, bet spējīgais uzvar. Pēc Spensera domām apkaŗot trūkumu ļaužu masās nozīmē pretoties lielajam procesam, ar kuŗu daba noteic cilvēces progresu. Neviens nevar ne ar ko atturēt šo lielo procesu, kuŗam pateicoties liela masas nonāk trūkumā, iznīkst,iet bojā. Dzīves cīņa ir bārga un bojā iet tie, kas tai nav piemēroti. Tādi ir individualistu uzskati.

Tādiem pagājušā gadu simteņa uzskatiem nepiekrita otrs virziens Anglijā.Šī virziena piekritēju domas ir tās, ka nabadzībā nonāk arī uzņēmīgi cilvēki, bet lai izrautu šos cilvēkus no nabadzības valgiem vajadzīgi ārkārtīgi apstākļi. Daudzi nonākuši nabadzībā ne savas vainas dēļ, vai arī daudzu citu no viņiem neatkarīgu apstākļu dēļ. Izturēties vienaldzīgi pret nabago pilsoņu sūrajiem dzīves apstākļiem ir nežēlīgi un netikumīgi. Līdz ar netikumīgiem un nespējīgiem sabiedrības locekļiem nabagu vidū ir arī tādi, kuŗi iztur dzīves cīņu kā dzīvei piemēroti un neaiziet bojā sabiedrības bezdarbības dēļ. Nerūpēties par nabagiem nozīmē radīt vajas un dzīvei nepiemērotas nākošās paaudzes. Valsts neiemaisīšanās nabadzības apkaŗošanā, kā tas bij ilgus gadus Anglijā, ir pārliecinājusi, ka strādnieku šķiras pašdarbība vien ir par mazu un nepietiekoša, lai pārvarētu trūkumu un nabadzību un sasniegtu progresu dzīves apstākļu uzlabošanā. Reizē ar to pilsoņu lielais vairums sāk maz pa mazam pārliecināties,ka valsts iemaisīšanās pilsoņu socialajās attiecībās neapstrīdami mums atnes zināmu labumu, pie kam visiem redzams, ka neskatoties uz tādu aktivu iemaisīšanos, šī iemaisīšanās nebūt neasamzina vispārīgo valsts labklājību ne arī aprobežo atsevišķo pilsoņu personīgo enerģiju. Pēdīgi sabiedrībā radās pārliecība, ka saskaņā ar socialpolitikas prasībām likumdošanas ceļā radītie ierobežojumi drīzāk palielina nekā pamazina personīgo brīvību. Tā likums par 8 stundu darba laiku formeli ņemot stipri ierobežo, bet pēc būtības viņš stipri atvieglina strādnieku stāvokli, jo dod viņam daudz brība laika un pie tam viņš apdara to pašu darba daudzumu, ka agrāk, kad strādāja ilgāki. Galu galā angļu liberaļi tomēr nonākuši pie tā slēdziena, ka uz tagad praktizejamo socialo likumdošanu mēs drīkstam raudzīties nevis kā uz valsts varas iemaisīšanos pilsoņu privatā dzīvē, bet gan kā uz socialīs dzīves uzlabošanu un darba veicināšanu no valsts puses. Tomēr aicinādami valsti uz tādu piedalīšanos socialās dzīves izveidošanā, tagadējie angļu liberaļi uzskata ne par veicināšanu, bet par socialās dzīves galveno rādošo faktoru un personīgo darbu un enerģiju, kuŗa izteicas atsevišķas personas darbā, viņi uzskata par personīgu attīstību, kas atstāj iespaidu uz līdzpilsoņu dzīvi. Viņi rāda citiem, ka nevajag paļauties uz citu palīdzību, bet smelties aizrādījumus savā darbībā no dzīves prakses. Brīvība un personīgā enerģija, tas ir angļu tagadējo liberaļu pamatprincips. Viņš, t.i. tagadējais liberalisms atšķiras no agrākā liberalisma caur to, ka viņš stāv tuvāku socialismam. Starpība starp tagadnes liberalismu un socialismu pastāv iekš tam, ka liberaļi savās reformās pieturas pie empiriskās metodes, bet socialisti grib savus mērķus sasniegt ar visas tag. ražošanas iekārtas maiņu.Viņi pārliecināti, ka vispārējais dzīves līmenis pacelsies caur šo maiņu, lai arī nacionalās bagātības samazinātos. Pēc liberaļu domām, liels nacionals ienākums, lai arī nevienlīdzīgi un netaisni sadalīts, ir izdevīgāks priekš visām iedzīvotāju šķirām nekā mazs ienākums, kuŗš tiktu sadalīts starp pilsoņiem, ievērojot vislielāko taisnību. Socialisti turpretīm prasa vienādu izejas punktu materialā

ziņā priekš visiem pilsoņiem. Caur to katram pilsonim dotu iespēju līdzīgi ar citiem uzlabot savu stāvokli, attīstīt savas spējas un nodrošināt sev vienlīdzību un brīvību. Bet pilsoņiem jātop vienlīdzīgiem tikai valsts attīstības izejas punktā, bet viss tālākais atrodas katra pilsoņa paša rokās un atkarājas no viņa paša enerģijas un spējām.

Tagad mums atliekas apskatīt socialismu no tiesību filozofijas viedokļa. Ar socialismu mēs esam iepazinušies no daudzām citām disciplinām, bet attiecībā uz tiesību filozofiju mēs maz ko no viņa zinam. Bet pirms stājamies pie socialisma apskatīšanu attiecībā uz tiesību filozofiju, mums vispirms jāapskata socialisma attīstības vēsture. Vārds "socialisms", kurš mūsu dienās pazīstams visā civilizetā pasaulē un kuru vieni izrunā ar dziļu godbījību un entuziasmu, bet otri ar nicināšanu un riebjumu, pirmo reizi sastopams Vakar-Eiropā 19.g.s. trīsdesmitajos gados. Tad viņu sāka lietot kāda otra vārda, proti vārda "komunisms" vietā, kamēr beidzot šis vārds pilnīgi izspieda vārdu "komunisms" no literaturas, apzīmēdams visdažādākās socialas un ekonomiskas mācības un teorijas, kuras pretējas individualismam. Šī vārda etimoloģiskā nozīme ļoti šaura. Viņu var tulkot ar vārdiem "sabiedriskums", "solidaritate", "savienība" u.t.l. Bet patiesībā ar šo vārdu apzīmē visdažādākās un pretrunīgākās mācības. Lai tikai paraugamies viņās: 1) Ir socialisti, kuri atzīst vienīgi techniško un rūpniecisko progresu un domā, ka nevar būt nekādas socialas reformas, kamēr nebūs izlietotas visas dabas bagātības un visi viņā apslēptie spēki, kamēr kapitals nebūs sev ceļu paškīris visās atpakaļ palikušās zemēs un kamēr ražošana nebūs pacelta uz visaugstākās pakāpes; 2) Ir socialisti - lieli kapitalisma pretinieki, kuri ir lieli zemnieku republikas piekritēji un karstākie sapņotāji par klusas, vienkāršas vecu laiku dzīves atgriešanos; 3) Bez tam ir socialisti, kuri vadošo lomu piešķir varai; 4) Bet ir arī tādi, kuri jebkādu valsts iekārtu atzīst par vislielāko ļaunumu pasaulē; 5) Ir socialisti, kuri atzīst tautu pašnoteikšanās tiesības; 6) Bet blakus viņiem ir citi, kuri atzīst vienīgi internacionalu, t.i. starptautisku strādnieku savienību. Neskatoties uz tik lieļām pretrunām, visas socialisma teorijas un mācības apvieno viņu kopējais protests pret tagadējo sabiedrisko iekārtu, kurā valda ne cilvēku vienlīdzība, bet atsevišķu personu patvarība un neaprobežota sacensība visās tautsaimniecības nozarēs jeb ar vārdu sakot, viņas apvieno viņu kopējais protests pret individualismu. Tādēļ pilnīgi saprotams, ka visi socialisti cenšās pēc tādas dzīves iekārtas, kurā galveno lomu spēlētu vispārības intreses un katra atsevišķa persona strādātu vispārības labā, kurā neviens nepaceltos pāri citiem caur savu lielāku bagātību un kura sastāvētu vienīgi no īstiem darba ļaudīm. Tāda iekārta, pēc socialistu domām, būtu tieši dibināta uz taisnības pamatiem. No augšminētā redzams, ka visas tās mācības un teorijas, kuras protestē un izsakās pret individualismu un kuras no laika gala līdz 19.g.s. sākumam sauca par komunismu, tagad sauc par socialismu, pie kam vārds komunisms atstāts vienīgi priekš zināmas socialisma mācības apzīmēšanas. Tādēļ, lai uz priekšu nerastos dažādi pārpratumi un lai nesajauktu šos divus jēdzienus, paraudzīsimies tuvāk, kāda viņu starpā līdzība un starpība. Līdzība ir tā, ka ir socialisms, ir komunisms noliedz tagadējo sabiedrisko iekārtu un atzīst par vēlamu vienīgi no sabiedrības organizetu ražošanu un ražošanas produktu sadalīšanu. Starpība ir tā, ka socialisms atzīst privatīpašumu un tura par tādu visus personīgai patērēšanai nolemtos priekšmetus, bet komunisms privato īpašumu neatzīst un tura par vajadzīgu kontrolet arī patēriņu.

Tagad aplūkosim s o c i a l i s m a a t t ī s t ī b a s g a i t u. Ja sākumā sacījām, ka vārds "socialisms" nav diezin cik vecs, tad to pašu nevar sacīt arī par šīm idejām un uzskatiem, kuras zem viņa saprotam, bet gan ļoti otrādi - vēsture mums stāsta, ka jau sirmā senatnē socialisma idejas musinājušas un nodarbinājušas cilvēku prātus. Tādēļ droši varam teikt, ka socialisms ir tik pat vecs, cik veca ir cilvēku sabiedrība. Mums pazīstamas netikai seno prātnieku teorijas, kuras dibinātas uz socialisma ideju pamatiem, bet no vēstures zināmās arī tādas cilvēku sabiedriskās dzīves parādības, kuras šo baltudien spiež cilvēkus meklēt un jaunus socialistiskās iekārtas planus un projektus un pēc viņiem iekārtot praktisko dzīvi. Tā vēsture mums stāsta par strādnieku streikiem vecā Ēgiptē; no vecās derības pazīstama praviešu gaušanās par nabaga laužu sūro dzīvi; tāpat vēsture stāsta par sīvām šķiru cīņām senajā Grieķijā un Romā. Tur nebij sveši pat daži komunistiski paņēmieni, jo bieži notika zemes vienlīdzīgāka pārdalīšana un kustāmas mantas sadalīšanu. Romas republikas beigu dienās mēģināja pat izvest zemes nacionalizaciju. Brāļi G r a k c h i un citi tautas tribuni deva zemniekiem zemi no valsts zemes fonda, aprēķinot zemes gabalu lielumu pēc darba normas, pie tam deva ne kā īpašumu, bet tikai lietošanā uz zināmu laiku. Saprotams, ka tādas un tamlīdzīgas saimneiciskās dzīves parādības stipri veicināja dažādu komusistisku mācību izcelšanos un izveidošanos. Aristotels stāsta, ka jau VI.g.s. priekš Kristus kāds FALEASS no HALKEDONAS esot sastādījis projektu kā reformet toreizējo sabiedrisko iekārtu un esot licis kā stūra akmeni savai projektējamai sabiedriskai un valsts iekārtai to noteikumu, ka visiem pilsoņiem jābūt mantas ziņā vienlīdzīgiem. Tāda reforma pēc Faleasa domām visvieglāki izvedama kādas valsts dibināšanas laikmetā, jo pēc tam, kad jau zināma sadzīves iekārta nodibinājusies, to reformet nākās jau grūtāk, bet izdarāms tas tomēr ir. Pēc viņa domām mantu vienlīdzība būtu viegli izvedama dzīvē, ja bagātais dotu nabagiem visu vajadzīgo par velti, bet nabagie saņemtu to no bagātā [illegible] dotu tiem nekā. Šis vecākais socialisma garā

sastādītais reformu projekts, kā jau minēju nav uzglabājies tiesi līdz mūsu dienām, bet ziņas par viņu dod Aristotels. Kas zīmējas uz citiem tamlīdzīgiem seno laiku reformu projektiem, kuŗi uzglabājušies līdz mūsu dienām, tad starp viņiem pirmo vietu ieņem bez šaubām filozofa PLATONA projektetā valsts iekārta, viņa idealā republika, kuŗu tas apraksta savās grāmatās jau pašā sākumā. Paskatīsimies tuvāk iekš kam šī valsts iekārta pastāv idealajā valsts. Šīs v. augstākā vara atrodas filozofu rokās un viņai pieder galvenā vadošā loma ražošanā un ražoto produktu izdalīšanā. Pirvatīpašums pavisam noliegts, lai daudzmaz aprobežotu tirgotāju peļņu un spekulaciju, tiek ievestas arī mums labi pazīstamās cietā cenas. Katram pilsonim uzliek zināmu uzdevumu izpildīt, kuŗu valsts kontrolē un par ko katrs dabū no valsts mūža maizi. Kaŗa vīri un filozofi Platona republikā dzīvo sevišķā komunā, kur visa manta kopīga, arī sievas kopīgas. Kā redzams Platona idealā valstī ir tādā dzīves iekārta, par kuŗas izvešanu dzīvē pat mūsu laiku reformatori galvas lauza. Gandrīz reizē ar Platonu IV.gadsg priekš Kristus komunisms Griekijā izvērsās par filozofijas sistemu, par noapaļotu mācību, kuŗas sludinātāji bij pazīstamie kiniki jeb kā viņus nepareizi apzīmē - ciniki. Šīs mācības dibinātājs ANTISFENDS sludināja pašaizliegšanos un svēto nabadzību. Cinisms noliedza netikai privatīpašumu, bet arī ģimenes dzīvi, jo pēc viņa domām ģimene ir launākais privatīpašuma pereklis, kuŗu jāiznīcina. Viņi māca, ka mēs savu cilvēku uzdevumu izpildīsim tikai tad, kad sāksim dzīvot komunās kā īsti brāļi, kuŗās viss būs kopīgs, ir mantas, ir sievas, ir bērni. Līdzīgu mācību sludināja arī ebreju eseju sektē, kuŗa bij izplātīta Palestinā ap 2.g.s.pr.Kr. Eseeji netikai sludināja, bet arī dzīvoja komunās. Viņu vārdi no viņu darbiem neatšķirās. Viņu dzīvi apraksta grieķu filozofs FILONS tā: eseji dzīvo uz laukiem ciematos. Daži apstrādā zemi, daži pagatavo vajadzīgos rīkus. Viņi vienīgie cilvēki pasaulē, kuŗi iztiek bez naudas un privatīpašuma, pie kam viņi tura sevi par bagātiem ne tādēļ, ka viņiem būtu daudz mantas, bet gan tādēļ, ka māk iztikt ar mazumu. Starp viņiem nevar atrast bultas, vairogus, bruņas, vai kādas citas kaŗa vajadzībām derīgas lietas. Mantu un ēdamlietu glabāšanai tiek kopīgas noliktavas, tāpat viņu dzīvokļi nevienam nepieder. Ēdienu tie bauda arī kopīgi. Ja kāds no viņiem ko nopelna, tad tas to nepatura pie sevis, bet nogulda to savas sabiedrības jeb komunas kasē, lai tādējādi dotu iespēju to izlietot katram, kam rodas vajadzība. Nespējīgie tiek apgādāti ar visu vajadzīgo priekš dzīves. Tā tad jau sirmā senatnē komunisma un socialisma idejas nodarbinājušas ļaužu prātus, tomēr jāatzīmē tas fakts, ka seno laiku komunistiskās mācības nav tik absolutas un universalas, t.i. nav domātas viasai cilvēcei, kā to pašu par sevi apgalvo mūsu laiku socialisms. Par iemeslu tam bij: 1) Seno tautu sabiedriskā un ekonomiskā iekārta, kuŗa dibinājās saimnieciskā ziņā uz vērgu kārtas, jo vērgi bij vienīgā ļaužu šķira, kuŗa strādā fizisku darbu un nodarbojās ar zemkopību. Viņi bij vienīgie maizes pelnītāji. 2) Tam par iemeslu bij senatnes pasaules uzskats, kuŗš neapzinājās tos divus gākvenos principus, uz kuŗiem dibinās visas jaunāko laiku socialisma mācības un teorijas.

Šos 2 senatnei nepazīstamos principus cilvēku vienlīdzību un obligartorisku fizisku darbu, cilvēcei pasludināja Kristus mācība. Un tiešam jau Kristus ticībai pašā sākumā šie divi principi, sevišķi pirmais, spīd cauri visām mācībām, kuŗas sludina Kristus pēcteči. Tā piem. Sv. Klements raksta: taisnība prasa, lai viss piederētu visiem. Mūsu starpā ir viss kopīgs, izņemot sievietes, saka Sv. Tertulians. Ambrozijs raksta: zeme ir visu, kā bagātu, tā nabagu kopīpašums, daba atdod viņu kopīgā lietošanā visiem. Ar vārdu sakot jau pašā kristianisma sākumā parādās tā saucāmais kristīgais socialisms, no kuŗa vēlāk attīstās jaunāko laiku socialisms. Kristīgais socialisms izplātījās tautu masās sevišķi daudzās komunistu sektēs, kuŗas kristianisma sākumā atkrita no valdošās baznīcas. Vēlāk šīs sektes radīja daudzos mūku ordeņus un klosterus, kuŗos dzīve allaž ritēja komunisma garā. Šeit netikai kristīgā ticība vien glabāja un audzēja vidus laikos socialisma idejas, bet par vienu tipisku to laiku komunisma kustība, pie tam gluži neatkarīgu no kristīgās ticības, stāsta vēsture. Tas bij 6.g.s. pēc Kristus. Šoreiz komunisms bij sev auglīgu zemi atradis Persijā. Persu vēsturnieki MIRCHONDS UN TABARI stāsta, ka Kobada valdīšanas laikā Persijā kāds cilvēks, vārdā MAZDAKS sāka sludināt jaunu mācību. Viņš mācījā, ka nav privatīpašuma, jo vienīgais īpašnieks ir Dievs, tāpat nav ģimenes, jo Dievs visu pasauli radījis priekš visiem Ādama dēliem un katram pieder vienas un tās pašas tiesības. Tādēļ nevar sacīt, tas ir mans īpašums, tā ir mana sieva, mana meita, mans dēls. Nevienam nav nekādu tiesību piesavināties naudu, lopus, sievas, dēlus, meitas. Mazdaks pielaida dzimuma dzīvi starp brāļiem un māsām, tēviem un meitām, dēliem un mātēm. Tad pienāca laiks, stāsta Tabari, ka visādi bezdoži un laundari stāvēja visu priekšgalā, kad katrs dzīvoja vienīgi izpildīdams savas iegribas un kārības. Un viņu mācības, stāsta vēsturnieks Mirchonds, atrada sevišķi auglīgu zemi viszemākās ļaužu šķirās. Ap viņu pulcējās visādi paklīduši cilvēki un viņa piekritēju skaits tapa ļoti liels, tā ka Uširvanam, Kobada dēlam bij lielas pūles ar šīs sektes iznīcināšanu. Neskatoties uz šo ziņu īsumu, mēs viegli varam noskarst, ka Mazdaks, bij īsts un radikals socialās iekārtas reformators. Viņš ir komunists vārda pilnā nozīmē un šai ziņā viņš stipri pārspēj pat Platonu un Tomasu Moru. Bez šaubām šī Mazdaka mācība nav nekāda nejauša parādība, kuŗai nebūtu cēloņu un sakņu toreizējā Persijas ekonomiskā iekārtā. Priekš tam, kā stāsta Mirchonds, bagātība bijusi Persijā ļoti nevienādi sadalīta. Bijis milzīgs daudzums proletariatu, pie kuŗiem tad Mazdaka mācība atrada lielu piekrišanu, bet griezīsimies atpakaļ uz Platonu un paskatīsimies kā tur socialās idejas attīstījās zem Kristīgās tic.

iespaida. Pirmais socialo reformu projekts, kurā skaidri atspīd Kristus māc. sāadūnāā cilvēku vienlīdzība un kurā prasa obligatorisku fizisku darbu priekš visiem, ir TOMASA MORA 'U T O P I J A. Zem tādā virsraksta 16.g.s.p.Kr. Anlijas valsts kanclers Tomass Mors izdeva savu grāmatu, kurā viņš apskata ideālu valsti-republiku, kura atrodas Utopijas salā. Šai Mora idealajā valstī cilvēks dzīvo bez privatīpašuma, bez tirgošanās, bez naudas. Savas grāmatas pirmā daļā viņš noliedz privatīpašumu un sabiedrisko iekārtu, kura pēdējo pabalsta. Mors savos uzskatos pilnīgi saietas ar Platonu. Bet toties Mora republikas iekārta pavisam atšķiras no Platona iekārtas. Kamēr Platona valsts sastāv no cieši norobežotām ļaužu šķirām, Mora utopijā nav vairs nekādu šķiru un tas jau arī saprotams . citādi tas runātu pretīm cilvēku vienlīdzības principam. Kas zīmējas uz fizisko nodarbošanos, tad Platona valstī viņa gulēja vienīgi uz vērgu kamiešiem, jo skaitījās par nepieklājīgu un necienīgu īstam grieķu pilsonim strādāt fizisku darbu. Gluži citādi Mora "Utopijā". Te fiziskais darbs skaitījās par galveno un svētāko pienākumu, tādēļ te viņš ir obligatorisks. Te valda noteikums "kas negrib strādāt, tam nebūs ēst". Kā pie ražošanas, tā pie ražojumu patērēšanas "utopijā" ņem visi vienādu līdzdalību un kā viena, tā otra notiek zem sabiedrības kontroles. Ar vārdu sakot Utopija ir komuna vārda pilnā nozīmē. Mors nepielaiž kopsievību tik tālu, kā to dara Platons un Mazdaks. Te atkal varam redzēt pie Mora Kristīgās ticības iespaidu.

100 gadu pēc Mora, t.i. 17.g.s. Itālijā nāk klajā ar jaunu projektu mūks K a m p a n e l l a, kā pārgrozīt veco valsts iekārtu un kā ievest jaunu. Šo jauno iekārtu viņš apraksta savā darbā "Saules pilsēta". Šīs pilsētas iedzīvotāji reizē ir bagāti, ir nabagi. Viņi bagāti tādēļ, ka viss viņiem ir, bet nabagi tādēļ, ka personīgi tiem nekas nepieder. Viņu lietošanā atrodas dažādas lietas, bet tās viņi nepiesavinās. Kā Mora utopijā, tā Kampanellas Saules pilsētā, fiziska nodabbošanās obligatoriska. Naudas te arī nav. Ražošana un patērēšana kā īstā komunā notiek kopīgi. Kampanella pielaiž arī kopsievību. Galu galā Kampanella nekā jauna nepastāsta, bet atkārto vienīgi Moru, vai Platonu.

Līdz ar Kampanellu beidzās tā saucamie vidus laiki un sākas jaunie laiki, kuri sniedza socialajām idejām sevišķi labvēlīgus apstākļu sekmīgai un plašai attīstībai. Šie apstākļi tika vēsturiskā gaitā pamazām sgatavoti sākot ar Amerikas atklāšanu 16.g.s., kad piejūras tautas palika bagātas ar savu aizjūras tirdzniecību. Dzenoties pēc tām lielajām bagātībām,starp Eiropas tautām sākās sīvas cīņas, kurām nebij lemts apklsut līdz pat mūsu dienām. Drīz šīm cīņām pievienojās rūpniecības karš: jaunas mašīnas un jauni izgudrojumi rūpniecības laukā dod iespēju Vakreiropas kulturas tautām savu rūpniecību pacelt uz nepieredzēta augstuma. Rūpnieciskās preses ražo milzu apmēros, ka vairākkārt pārsniedz dažās valsti pat patērēšanas spējas. Caur šīm rūpniecībām valstij rodas nepieciešama vajadzība meklēt tirgu agrārās un nekapitalistiskās zemēs, uz kurieini varētu pirmkārt,izvest savas pārproducetās preces un otrkārt iepirkt negatavas vielas industrijas vajdzībām un pārtikas vielas patērēšanai. Rūpnieciski attīstoties valstis steidzās viena pēc otras iegūt aizjūras nometnes jeb kolonijas, lai būtu kur izvest preces, liekos iedzīvotājus un pēdējā laikā sevišķi, kur būtu izdevīgi dažādos uzņēmumos svabados kapitalus un tā sevi aizsargāt no peļņas % krišanas. Kā mazāk attīstītās zemēs peļņa no uzņāmumiem un % no kapitala daudz lielāki nekā kapitalistiskās un rūpnieciski attīstītās zemēs,tas mums ir pilnīgi skaidrs no vēstures. Šī rūpniecisko valstu sacenšanās koloniju iegūšanā pamazām sasniedza milzu apmērus un viņas pēdējais posms stāv tagas mūsu acu priekšā. Tas ir imperialisms, kurš pastāv iekš tam, ka lielās un attīstītās un bagātās tautas cenšas savu saimniecisko un ekonomisko varu nostiprināt citās mazāk attīstītās zemēs un iegūt sev valdošu stāvokli pasaules tirgū. Tādā nemitīgā cīņā 19.g.s. izauga Eiropas lielvalstis un līdz ar viņām viņu glavenais dzenošais spēks - kapitalisms. Zem augošā kapitala iespaida jaunajās Eiropas valstīs pavisam pārmainās viņu saimnieciskā un sabiedriskā iekārta. Izzūd naturalā saimniecība, kad visu patērējamos produktus un vajdzīgos priekšmetus ražoja mājrūpniecībā un amatniecībā. Izzūd daudzas sīksaimniecības, jo viņu turētāji zaudē zemi. Liela daļa strādnieku iekļūst neaprakstāmi grūtos apstākļos un pilnīgā atkarībā no lielrūpnieciskiem uzņēmumiem, kura savukārt atkarājas no sekmīgas preču izvešanas uz starptautiskiem tirgiem. Ļoti strauja kapitalisma attīstība un mašīnu rūpniecības ievešana stipri samazina sabiedrībai nepieciešamo darbu preču ražošanā un atsvabina no darba lielas ļaužu masas, rada lielu rezerves armiju. Mājrūpniecības un amatniecības izpostīšana un lauksaimniecības racionalizešana, viss atas rada lieko bezdarbnieku armiju, t.i. priekš kapitalistiskās ražošanas liekas masas. Tādēļ pēdējos 150 gados, kuri pilni ar atsevišķu tautu,zemju un šķiru cīņā, socialims rod sevišķi labvēlīgus apstākļu priekš savas attīstības. Nekad vēl cilvēces vēsturē kapitals nav stāvējis uz tik augstas pakāpes un nekad nav vēl bijusi tik milzīga ražošana, bet arī starp cilvēkiem nav nekad vēl bijusi tik kliedzoša nevienlīdzība un nabadzība nekad tik stipri izplātīta ļaužu starpā. Bet jāsaka arī tas, ka nekad vēl kopīgās dzīves grūtības nav tik lielā mērā veicinājušas proletariata apvienošanos un nekad darba ļaužu protests nav skanējis tik kliedzoši un biedinoši. Tādi ir tie labvēlīgie apstākļi, kuri izaudzinājuši socialimsu par tik varenu un baidošu spēku. Viņa piekritēji visi uzstājas pret to dzīves iekārtu, kuru viņi sauca par kapitalistisko. Visu virzienu socialisti asi kritizē šo iekārtu viņas visumā, viņas tagadējā veidā un visi viņi noteikti uzstājas pret tagadējo neaprobežoto personas brīvību, pret rūpniecības konkurenci un visi ir tais domās, ka

tagadējā sabiedrība iet pazušanā no stipri attīstītā individualisma un egoisma. Bet būdami vienis prātis pie slimības noteikšanas, viņi pavisam nesaistās savās domās par slimībasārstēšanu. Vieni grib apturēt rūpniecību viņas attīstības gaitā, jo viņa tak kā rodzējām tikai nedaudzus noved pie pasakainas bagātības, bet lielo ļaužu vairumu pie nabadzības. Tādēļ viņi aicina cilvēci atpakaļ uz kluso, vienkāršo lauku dzīvi. Turpretīm otri grib izmantot priekš darba ļaužu dzīves uzlabošanas kā rūpniecību, tā arī viņas radītos jaunos dzīves posmus. Viņi domā, ka tikai tad, kad sabiedrība būs rūpnieciskā cela ieguvusi daudzas jaunas un lielas bagātības, tikai tad tā varēs apmierināt ļaužu vaituma vajadzības un ievest jaunu un taisnīgāku dzīves iekārtu. Tā tad mēs rezam, ka jau pašā jaunāko laiku sākumā socialisms sadalās 2 sekošos virzienos: 1) izturas pret kapitalismu nelabvēlīgi - tas ir antikapitalistiskais, galvenā kārtā āgrākais socialisms; viņu var saukt arī par konservativo socialismu; 2) izturas turpretīm pret kapitalismu labvēlīgi - tas ir rūpnieciski-industrialais socialisms, bet varam saukt viņu arī par progresivo socialismu. Pirmais soc. virziens jeb pēc vecās terminoloģijas komunisms uzplauka reizē ar tirdznieciskā un naudas kapitala izcelšanos. Uzsāktie koloniju un tirdznieciskie kari, kuri prasīja milzīgus izdevumus, ar visu savu smagumu gulās sevišķi uz zemnieku pleciem. Kā atbilde uz jaunām nodokļu prasībām atskanēja visā Vakreiropā zemnieku dumpji, kuri sevišķi spilgi uzliesmoja 16.g.s. Vācijā, Anglijā un Francijā. Visās šais kustībās zemnieki prasīja smago nodokļu nastu atcelšanu un vecās dzīves iekārtas restavraciju ar visām viņai piederošām mežu, pļavu un ganību tiesībām. Viņi izsakās; ka zeme var piederēt tikai tam, kas viņu apstrādā. Šīs zemnieku prasības un mērķi tika noskaidrotas un publiski izteiktas sektantu spredikos caur agitatoriem. Tos reformacijas laikā sauca par anabaptistiem, bet Anglijā par levelleriem, t.i. izlīdzinātājiem. Šie ļaudis tad bija tie, kas ļaudis aicināja uz komunisitsko dzīves iekārtu, kuru viņi turēja par svētu. Savās tieksmēs atdzemdināt seno svēto dzīvi šie zemnieku aizstāvji top ļoti vienpusīgi. Viņi negrib atzīt par tikumīgu cilvēku tiekšanos pēc bagātības, pārticības un materialām ērtībām. Viņi ļoti zemu vērtē zinātni, mākslu un techniskos iekarojumus. Viņi aizmirst, ka pašai zemkopībai ir vajadzīgas dažas zināšanas, tā tad viņai vajadzīga zinātne, un ka viņi iztikt bez amatniecības un nevar plaukt bez pilsētas patērētājiem. Šī agrarā jeb kā mēs viņu nosaucam konservativā socialisma vienpusība peliek uz visiem laikiem par vienu no viņa galvenām pazīmēm. Ar jaunu spēku viņš uzplauksts 18.g.s. beigās tuvu pie lielās revolucijas un kā agrāk, tā arī tagad šī uzplaukšana stāv stiprā sakarā ar kapitala spiedienu uz zemniecību. Kapitalisti, ņemdami vērā zinisko agronomiju, sāk ievest uz laukiem intensivo racionalo saimniecību. Viņi sāk iznīcināt streigabalus un sāk sadalīt neapstrādātos zemnieku sabiedrību laukus. Caur tādu kapitalistu rīcību zemnieki sāk drīz vien just, kādas grūtības viņiem celas no blakus esošās reacionalās lauksaimniecības. No viņu rokām sāk izzust liekie rezervē stāvošie sabiedrības zemes gabali, rentes cenas kāpj un ātri vien viņi sāk sajust zemes trūkumu. Par zemnieku aizstāvjiem tad Vakareiropas literaturā uzstājas rakstniecības strāva, kuras priekšstāvji stipri līdzinājās krievu tautībniekiem - "narodņiki". Tā piem. Ruso ar sevišķu labpatiku apraksta darbīgu sīksaimnieku saimniecisko iekārtu. Būdami nemierā ar lielo zemes īpašnieku netaisnīgajām privileģijām, Vakareiropas tautībnieki nāk pie slēdziena, ka vienīgais cēlons tik lielai nevienlīdzībai ir no laika gala privatīpašuma tiesības. Šo tautībnieku-komunistu cerības sāk stipri celties lielajai franču revolucijai tuvojoties. Bij gaidāma liela baznīcas zemju konfiscešana, kuru daudzi uzskatīja par nākošo zemes rezerves fondu, no kuŗa varēs apgādāt ar zemi mazsaimniekus. Konfiscetai baznīcas zemmei drīz pievienojās no revolucijas briesmām aizbēgušo muižnieku zemes. Bet galu galā gaidāmā taisnīgā zemes dalīšana nemaz nenotika. Protams daudzi atsevišķi zemnieki dabuja daļu no konfiscetās baznīcas un muižnieku zemes, bet komunisms dabuja sāpīgu triecienu un lielā revolusija tikai vēl vairāk nostiprināja privatīpašuma tiesības. Pēc visa tā 19.g.s. agrārais komunisms jeb konservativais socialims Vakareiropā pamazām pazūd un tas arī gluži saprotams: Vakareiropas zemniecībā ap to laiku jau notikušas lielas pārgrozības. Dažās vietās zemnieki kā šķira pavisam izzūd, piem. Anglijā, Ziemeļitalijā, Francijā un Dienvidvācijā. Viņi pārmainījuši savu saimniecisko iekārtu saskaņā ar rūpniecības prasījumiem. Daudzo izpostīto zemnieku sabiedrību jeb komunu vietā tagad paceļas atsevišķu zemnieku saimniecības, kuras tagad vad zemnieki, privatīpašnieki. Tai pašā laikā Vakareieopā agrārais komunisms jem konservativais socialisms zaudē savas pamatus un noiet no skatuves. Krievijā viņš tikai sāk zelt. Izskaidrojams tas viegli. Nekur pasaulē nav tik liels lauku iedzīvotāju pārsvars par pilsētniekiem kā Krievijā. Bez tam te vēl bij uzglabājusies pazīstamā krievu "obščina" - zemes kopīpašums, no kuŗa Vakareiropā vairs nebij ne vēsts. Krievijā agrārais komunisms atrada viskarstākos piekritējus un literaturā nodibinājās vesela strāva tā saucāmie "narodņiki", kuru rindās skaitās vislabākie krievu publicisti, rakstnieki un mācītie, ka Černikovskis, Michailovskis, Čedrins, Levs Tolstojs, Uspenskis, Cirovs, Kablukovs u.c. Tie visi narodņiki, kuri savus talantus ziedo zemniecībai un slavē minēto obščinu un ar viņu saistīto saimniecisko iekārtu gluži tāpat kā to darīja Vakareiropas tautībnieki. Tai pašā laikā konservativais socialisms dabuja nāvīgu triecienu un kad ilgu laiku par viņu bij aizliegts atklātībā izsacīties, tad tur izcēlās jau pieminētā otra socialisma strāva, kuru mēs nosaucam par progresivo socialismu un kurš izturas labvēlīgi pret kapitalismu. Viņu sauc arī par rūpniecisko socialismu. Šī otrais socialisma virziens ir visciešā pa

tējs D. virzienam Viņš priecājas par obščinas un vecās lauku dzīves iekārtas iznīcināšanu, jo viņos tas redz nevēlamus šķēršļus kapitalisma uzvaras gājienam. Viņš atzīst par vienīgiem cilvēces laimes nesējiem tirdzniecību un rūpniecības lielajam spēkam kā viņš. Visa cilvēku sabiedrība, pēc Sen-Simnoa domām, sadalās 2 grupās: slinkie-neražīgie un darbīgie-neražīgie. Pie 1. pieder aoligaciju turētāji, zemes īpašnieki un ierēdņi. Pie otriem pieder strādnieki, fabrikanti un inteliģentie darbinieki. Strādnieki un uzņēmeji pieder pie vienas šķiras. Visa darba ļaužu armija apvienota ar vienām idejam ar vienu mērķi. Šīs armijas vadoņi ir kapitalisti, kuri aizvedīs strādniekus pie bagātās un mūžam dzīvās kulturas avotiem. Bet priekš tā vajag veicināt kapitalistu lielos uzņēmumus. Tikai caur techniskā progresa palīdzību varēs apmierināt masu vajadzības un nodibināt īstu filantropiju. Sabiedrības priekšgalā jāstāv lielākiem kapitalistiem-baņķieriem, kuri caur savu kreditu dos darbu visai valstij. No centralās bankas atkarāsies ražošanas līdzekļu daudzums un viņa samērīga izdalīšana. Milzīgā bagātības vairošanās radīs jaunu morali. Tad radīsies universalā ļaužu asociacija- savienība un līdz ar viņu par visu pasauli izplātīsies savstarpējās brālības un palīdzības reliģija - jaunais kristianisms. Tikai tad pārstās cilvēks cilvēku izmantot un iestāsies dabas eksploatacija un universalās ļaužu savienības. Šie karstie Sen-Simona sapņi netikai neatnesa auglus, viņi pat nenoziedēja un arī palika par sapņiem, bet kas zīmējas uz Sen-Simnona lielo paļāvību uz baņķieriem un fabrikantiem, tad tas izskaidrojams arī to, ka lielrūpniecība atradās savas attīstības sākumā. Strādnieki vēl nebij nokļuvuši tais nabadzīgajos apstākļos, kādos atradās vēlākie proletarieši. Un īsu laiku izlikās itkā buržuazija un strādnieki būtu apvienojušies lai sasniegtu kopējus mērķus, gribēdami nogāst Burboņu dinastiju, kura stpri kapēja rūpnieciskā kapitalista attīstīšanos. Frahču buržuazija kā saka gāja uz vienu roku ar strādniekiem. Pa revolucijas laiku 1830.gadā viņa nostādīja strādniekus uz barikadem, apbruņoja tos un pat samaksāja par kaujas dienām. Bet ar šo arī izbeidzās šī apvienība un īsā laikā strādnieku un buržuazijas savstarpējās attiecības pēkšņi mainījās. Gandrīz tai pašā laikā sludināja socialismu arī FURJĒ. Viņš aizrāda uz lielajām brīvās konkurences trūcībām, uz netaisnīgo peļņu un stipri lielo un veltīgo ekonomiskā darba spēka patērēšanu caur daudziem dažādiem starpniekiem. Tādēļ viņš karsti aizstāv aizliegšanu tirgoties visām privatpersonām un ieteic to atstāt vienīgi valsts rokās. Tāpat jācenšas iznīcināt visas atsevišķās privatpersonu saimniecības un viņu vietā dibināt zemkopības asociacijas jeb savienības, kuras pašas būtu vienīgās vajadzīgo produktu un rīku ražotājus. Katrā tādā asociacijā-falangā, kas saskaņā ar Furjē sastāvētu no 2000 biedriem, kuri dzīvo kopā vienā mājā falansterā būtu nodrošināta laimīga dzīve. Furjē tic, ka līdzšinējie cilvēku pamudinātāji uz darbu - trūkums un ārēās varas peispiešana izzudīs un katrs strādās ar prieku to darbu, uz kuru tam prāts nesas no mazām dienām un pret kuru tas jūt sevišķu tieksmi. Pie tam nodarbošanos pēc īsa laika varēs mainīt. Furjē prāto, ka tā cilvēce nokļūs atkal paradīzes apstākļos un dzīvos laimīgu, baudu pilnu dzīvi. Tai pašā laikā, kad Francijā sludināja socialismu Sen-Simons un Furjē, Anglijā to pašu darīja ROBERTS OUVENS. Viņš savu socialisma propogandu kā teorijā, tā praksē dibina uz aksiomu, ka cilvēks ir dzīves apstākļu produkts. Privatīpašums ar brīvo konkurenci esot galvenais ļaunums tagadējā dzīvē, jo viņš aizkavē cilvēku apvienošanos un vin,a augsto tikumisko jūtu attīstīšanos. Tādēļ vienīgais cēlš, kas cilvēci var novest uz laimes un gaismas pilnu dzīvi, ir nelielē sabiedrību un komunu ddibināšana, kurās nav vietas privatīpašuma. Šo savu mācību Ouvens netikai sludināja, bt visu mūžu pūlējās izvest dzīvē. Ouvena fabrika savā laikā bij tālu pazīstama caur savu īpatnējo iekārtu. Un tiešām darba stundu samazināšana, veselīgi dzīvokļi, labas skolas, viss ats uzlaboja tiešam strādnieku dzīvi zināmā mērā un daudzi no viņiem, kuri likās pavisam samaitāti un sabiedrībai nederīgi un lieki, neilgā laikā itkā no jauna piedzima, pierada pie darba un atstāja launās parašas. Visi 3 progresivā socialisma sludinātāji Sen-Simons, Furjē un Ovens, savu idealu izvešanu dzīvē nodod pašu darba ļaužu rokās. Viņi tā sakot gaida pestīšanu no pašu strādnieku iniacitives un no labas gribas un šai ziņā viņi pieder vienam virzienam, kurš stāv savrūp no vēlēko gadu socialisma mācībām. Šie 3 apustuļi cerē uz augstāk stāvošo šķiru labvēlību. Valdnieki, kapitalisti un fabrikanti bij [illegible] viņu acīs strādnieku aizstāvji, reformu iekustinātāji un dzīvē izvedēji.

Bet kā jau minēju Francijā pēc 1830.gada julija revolucijas šīs naivās idejas beidzās un tāpat arī Anglijā pēc 1832.gada parlamenta reformas. Buržuazija ar strādnieku palīdzību ieguva sev politisko brīvību un vadošo lomu parlamentā, bet strādniekus pēdējā nepielaida. Pēc tāda gala iznākuma savstarpējās attiecības starp buržuaziju un strādniekiem top drīzi vien naidīgas un bieži vien sāk uzliesmot sīvas sadursmes viņu starpā. Strādnieki sāk pamazām savstarpīgi organizeties un viņiem rodas geniali aizstāvji. Vakareiropā sākas jauns posms progresīvā jeb rūpnieciskā socialismas attīstības gaitā, kura savukārt sadalās 3 atsevišķos virzienos. 1) Anarķisma virziena sludinātājs PRUDONS atrod visu rūpnieciskās sabiedrības iekārtu par dibinātu uz patvarības un netaisnīgu un nederīgu. Tagadējā valsts iekārta nav nekas cits, ka bagāto ļaužu organizacija, tādēļ vienīgā izeja no nelaimes pēs Prudona domām meklējama valsts varas vājināšanā un strādnieku pienākums pagriezt muguru politiskai dzīvei, jo viņu glābšana atrodas paspaldzībā un savu intresu

pastāvīgā aizsargāšanā. 2) LUI BLANA virziens t.s. VALSTS SOCIALISMS turpretim liek uz valsts varu. Pēc šī virziena domām strādnieki nav spējīgi patstāvīgi vest cīņu ar uzņēmējiem. Tikai valsts, kura būs organizēta kā demokratiska republika var būt darba ļaudīm par lēto palīgu, gan aizsargājot viņu intreses, gan izgādājot tiem lētu kreditu. Bet galvenais valsts uzdevums ir ņemt savās rokās visu ražošanu. Viņai tas viegli izdarāms, jo būdama bagātāka par atsevišķiem uzņēmējiem rūpniecībā, viņa var viegli tos izkonkurēt. Vajaga tikai organizēt visās saimniecības un rūpniecības nozarēs labi nostādītas tautas darbnīcas un nebūs ilgi jāgaida, kad visi privatuzņēmēji izzudīs un visa rūpniecība nonāks valsts rokās. Tad nebūs grūti visās rūpniecības nozarēs ievest vienādu darba algu un audzināšanu tādā garā, lai ieaudzētu censšanos ne pēc personīgiem ienākumiem, bet vispārības labā. Visas šīs pārgrozības var notikt tikai tad, kad pie valsts stūres stāvēs darba ļaužu priekšstāvji. Tādēļ jācenšas, lai valsts vara nāktu viņu rokās. Šai Lui Blana projektā pirmo reizi izteikta vēlāko socialistu mācība un plans, kuri pastāv iekš tam, lai organizētu stipru valsts varas atbalstu uz plašām darba aprindām un spējīgu izvest dzīvē sociālo reformu. Savas domas par valsts darbnīcu atvēršanu Lui Blans izteica ne tikai rakstos, bet izveda arī tieši dzīvē. 1848. gadā Parizē noorganizēja pēc L.Blana projekta tautas darbnīca uz valsts rēķina, bet no viņas nekas neiznāca. 25 gadus vēlāk ar tādiem pašiem padomiem kā L.Blans, Vācijā uzstājās Ferdinands Lassals. Viņš aizrādīja strādniekiem, ka viņi iztaisa 97 % no visiem iedzīvotājiem un tā tad faktiski tie ir liels spēks. Ja tas tā, tad viņiem jācenšas iegūt vēlēšanu tiesības, lai tādā kārtā varētu darīt iespaidu uz visu valsts politiku. Dabūdami lētu kreditu, strādnieki varēs paši palikt par uzņēmējiem. Tad izzudīs starpība starp darba algu un uzņēmēja peļņu un strādnieki dabūs pilnīgu atlīdzinājumu par savu darbu.

Tai pašā laikā 19.g.s. uzsāka savu darbību 3.virziena dibinātāji MARKSS (1818.-1883.) un ENGELSS. Šo virzienu mēdz saukt gan par starptautisko, gan zinātnisko socialismu. No iepriekšējiem virzieniem viņš atšķiras ar to, ka nesola vairs burvju līdzekļus, ar kuru palīdzību cilvēce uz reizi ieietu paradīzē, bet uzrāda tikai tos likumus, pēc kuriem iet uz priekšu cilvēku sabiedrības attīstības gaita līdz kamēr tā nonāks pie sociālas dzīves iekārtas. Šī virziena galvenās domas izteiktas "Komunistu manifestā", kuru pasludināja 1848.gadā īsi priekš revolucijas Vakareiropā. Īsumā viņa domas ir sekošas. Visā vēsturē nav novērojams nekas vairāk kā liela šķiru cīņa. Pēdējā laikā šķiru cīņas tapušas daudz vienkāršākas. Tagad visa sabiedrība sastāv no 2 lielām šķirām: buržuazijas un proletariata. Buržuazijas rokās atrodas viss kapitāls un viņa galvenā kārtā rūpējas par rūpniecības augšanu, bet līdz ar pēdējās sekmīgu attīstīšanos aug arī proletariats, šis rūpniecības galvenais vadošais spēks. Ir gan tiesa, ka proletariata dzīves apstākļi top arvien sliktāki, bet toties viņi apvienojas lielās asociacijās. Šī apvienošanās aug ar katru dienu un līdz ar to aug arī spēku apzināšanās. Buržuazija pati sev gatavo kapračus. Ausīs diena, kad kapitāla koncentracija nedaudzu rokās un strādnieku apvienošanās sasniegs augstāko pakāpi. Tad buržuazijas bagātība tiks eksropriēta - atsavināta un pāries darba ļaužu rokās un ~~apvienošanās [illegible] pakāpi~~ tas pats notiks arī ar valsts varu. Līdz ar to izbeigsies šķiru cīņa, jo nebūs vairs pašu šķiru. Manifests beidzās ar uzsaukumu: "Visu zemju prodetarieši apvienojaties. Pēc 36 gadiem šis izsauciens tika realizēts, jo 1864.gadā uz pirmo internacionāli, t.i. starptautisko savienību ieradās visu Vakareiropas valstu socialistu pārstāvji. Šīs savas "Komunistu manifestā" izsacītās domas Markss vēlāk veselus 35 gadus pūlās pierādīt no zinātniskā viedokļa savā "KAPITALĀ", kurš iznāca 1867.gadā. Šī grāmata ir galvenais viņa mūža darbs. Šai grāmatā agrākās socialisma mācības Markss nosauc par vecām utopijām, par idilliskiem sapņiem. Reiz par visām reizēm jāiegaumē, saka M., ka mūsu laikos sociālās parādības ir liela vēsturiska procesa rezultats, un kapitāla spēks, kas ir par cēloni visām proletariata nelaimēm, nav novēršams. Bet jāsaprot un jāatzīst, ka šis spēks ir savā ziņā noderīgs, jo kapitāls iznīcina visas sīkās saimniecības un mazos rūpniecības uzņēmumus, pie tam viņš milzīgos apmēros palielina ražošanu un apvieno darba ļaudis vienā lielā asociacijā. Kā īsti mācīts vīrs, M. atzīst buržuazijas nopelnus un viņas lielo lomu pie cilvēces progresa un kā īsts zinību vīrs un prātnieks viņš negrib, lai socialisti uzstātos kā revolucionāri jeb ar kaut kādiem politskiem nolūkiem. Tomēr kā ploretariata apustulis viņš ienīst buržuaziju un gaida ar nepacietību viņas bojā iešanu. Vēsture nepazīst ne lēcienu, ne brīnumu un cilvēks ar savu gribu nevar vēstures ratā griešanos ne paātrināt, ne arī aizturēt. Tādēļ M. neieteic socialistiem skriet dzīvei un faktiem priekšā, bet mierīgi noskatīties vēstures gaitā, kura galu galā novedīs darba ļaudis pie gaidāmās pasaules laimes. Marksa lielās un ģeniālās darba spējas, viņa apbrīnojami asais prāts bij tie, kas padarīja viņa mācību tik slavenu, pie kuras kā pie spirdzinoša avota steidzās nodzerties visu zemju un tautu socialisti. Viņa mācekļu un piekritēju skaits skaitāms miljoniem. Viņa mācība ir par atbalstu tām daudzajām socialistu partijām, no kurām mudžēt mudž visas civilizētās tauats un zemes. Ar M. izbeidzās tā saucamais 'varoņu laikmets" socialisma attīstības gaitā un pēc pagājušā g.s. 80.gadiem mēs vairs neredzam originālus socialisma sludinātājus un jaunas socialisma mācības. Daudzi socialistu rakstnieki, kritiķi un publicisti tagad nodarbojas ar agrāko mācību noskaidrošanu un nogludināšanu un viņā dažādo robu aizpildīšanu, bet ne ar jaunu

ideju meklēšanu.

Šai zinā mums sevišķi jāpiemin amerikāņu rakstnieks D ž o r d ž s un angļu rakstnieks U e l s. Viņi abi taisa ievērojamus paildinājumus agrākajās socialisma mācībās. Ga.venā kārtā viņi stipri samazina to plaisu, kas no paša sākuma šķīra konservativo socialismu jeb agraro komunismu no progresivā jeb rūpnieciskā socialisma. Džordžs 1897.g. grāmatā "Progress un nabadzība" par īsto nabadzības cēloni uzstāda ļoti nevienādo zemes un dabas bagātību sadalīšanu ļaužu starpā. Lai novērstu nabadzību, viņš ieteic aplikt visus zemes īpašumus ar augstiem nodokļiem un šie nodokļi lai būtu vienīgie katrā valstī. Tas stipri samazinās, pēc Dž. domām, bezdarbību un ļoti palielinās zemes rūķu enerģiju. Vēl radikālākus padomus dod Uels. Viņš ieteic katrai valstij kā vienīgo glābiņu atpirkt no privatīpašniekiem pie piedu kārtā zemi, caur ko valsts rokās nāktu liels zemes fonds. No šī zemes fonda tad viegli būs apmierināt zemes badu, atdodot nelielus zemes gabaļus katram personīgā lietošanā, kas pats to grib apstrādāt. Zemes saimnieks būs patiesībā zemes rentnieks, tikai ar tiesību katra laikā pārdot savas rentes tiesības un saņemt atlīdzību par zemes uzlabošanu. Tādi ir trīs galvenie pēdējo laiku paildinājumi socialismā, resp. viņa agrārā jeb konservativajā virzienā. Kas zīmējas uz Krieviju, tad socialisma mācība sāk sākās daudz vēlāk nekā Vakareiropā. Tas izskaidrojams gan ar Krievijas ekonomisko iekārtu, gan arī ar pilnīgu socialisma mācību aizliegšanu no valdībām. Vispirms Krievijā ieviesās agrārais jeb konservatīvais socialisms, kuŗa sludinātājus un piekritējus jau apskatījām. Kas attiecas uz progresivo socialismu, tad viņš parādījās Krievijā daudz vēlāk, gandrīz tikai pēc Marksa nāves. Par labāko Marksa ideju popularizētāju skaitās PLEĶHANOVS. Vispār jāsaka, ka Krievijā nav izteikti jauni socialisma uzskati, bet gan dažādie socialisma virzieni tiek izstāvēti ar retu enerģiju un mākslinieciski veiksmīgi un gaumi. Tagad jāteic vēl daži vārdi par socialisma politisko lomu un darbību. Kā jau minēju Marksa un viņa tuvākie mācekļi atsacījās pavisam no jebkādas politiskas darbības. Viņi apmierinājās ar savu iedju propogandu literatūrā, kongresos, mītiņos un ja daudz, tad ņēma dažreiz daļēju vēlēšanās. Arī social-demokratu partija, sevišķi sākumā Vācijā turējās bieži pie tā paša uzskata, jo viņi ar saviem vadoņiem BEBELI un LIBKNECHTU cieši piesloņājās pie Marksa idejām. Bet pēdējos gados mēs redzam stipru lūzumu socialdemokratu uzskatos. Viņi sāk vairāk un vairāk ņemt daļēju politiskā dzīvē un neatsakās no no kādas politiskas darbības. Šī partija Vakareiropas parlamentu dzīvē sāk pēdēja laikā spēlēt ievērojamu lomu un sevišķi labi to var redzēt pa visu garo pasaules kara laiku. Kas zīmējas uz Krievijas socialistu partijām, tad viņu ir vairākas. Krievijas marksisti pēc vācu marksistu parauga saucās par socialdemokratiem. Agrāko krievu "narodņiku" pēctecī tagad saucās par socialrevolucionariem. Kā partija bijušā valsts domē viņi saucās par darba grupu. Pēc sava lieluma un piekritēju daudzuma pirmo vietu Krievijā ieņēma socialrevolucionāri, Daudz mazāk pēc piekritēju skaita, kā to rāda pēdējo gadu vēlēšanas, ir socialdemokratu partija. Neskatoties uz to ar Krievijas likteni pēdējā laikā rīkojās taisni socialdemokrati, kuŗi bij mazākumā un sevišķa šo socildemokratu nozare tā saucāmie lieliniešu.

Apskatīsim ko visu sacīto kopā savelkot varam sacīt par socialismu. Rezumejot pāris vārdos varam teikt, kas ir socialisms priekš cilvēces kulturas progresa un ko viņš darījis un dara šī progresa labā. Vispirms socialsims ir tagadējās dzīves iekārtas asa un nesaudzīga kritika, bez kuŗas mēs tiešam sēdētu rokas klēpī salikuši, bez kādām tieksmēm pēc jaunām dzīves reformam. Bet socialisms netikai kritizē. Viņš rāda arī mums to ideālo dzīves iekārtu, to cēlo mērķi, pēc kuŗa cilvēce no laika gala tiecas. Viņš neatlaidīgi mūs modina no dzīves miega un skubina steigties karā pēc ideālas dzives. Turklāt viņš rāda tos ceļus, pa kuŗiem visdrīzāk varam tuvoties šim ideālam. Ja viņš to nedarītu, mēs varbūt nezinātu pa kādu ceļu un uz kuŗu pusi virzīt savas spēkus un tieksmes. Kā sadzīves kritikai un jaunu ceļu meklētājam socialismam ir un paliek lieli nopelni sabiedrības priekšā, bet viss cits, par to kliedz socialistu karstās galvās un bieži vien tukšākās galvas, nav svarīga lieta. Mēs varam droši līdz ar Marksu pastāvēties uz vēstures likumu neapgāžamību, Vēstures gaita nepazīst brīnumus un cilvēks ar savu gribu nevar paātrināt nedz aizturēt vēstures ratu griešanos.

Ņemot vērā to apstākli, ka marksisms atzīstams par vienīgo īsto socialismu, es vēl druscīņ tuvāk apstāšos pie šīs mācības. Būdama pilnīgi patstāvīgs pasaules uzskats, marksisma mācība dod atbildi uz visiem jautājumiem. Marksa atrisina visus cilvēku prātu nodarbinošos problemus ar retu skaidrību un noteiktību. Viņš dod atbildi uz visgrūtākiem jautājumiem, piemēram kā iznīcināt lielo plaisu starp individu un sabiedrību un vai iespejams sasniegt zemes vrsū vispāreju laimi un pilnību. Uz šie jautājumiem kā redzējām Marksa dod izsmeļošas un pozitivas atbildes. Viņš norāda uz tādu izejas punktu, kuŗā nebij starpības starp individu un sabiedrību un kuŗā norisinājās pilnīga cilvēku emencipacija. Šai laikā dzīve bij absoluta esamības pilnība un katrs izrādīja savu apmierinātību sabiedriskā darbībā, viņas izteiksmē, pie kam nebij vajadzīga nekāda reliģija. Sakarā ar šo pēdējo apgalvojumu, Marksa domā, ka var droši teikt, ka ja tagad pastāv reliģija, tad tas liecina pat tagadnes valsts iekārtas nepilnību. Glābiņš priekš individa meklējams viņa sakušanā ar sabiedrību. Cilvekam vajaga apzināties savus spēkus kā sabiedrības spēkus un nevajaga atdalīt savas

kā politisku spēku.
Tikai tad varēs notikt cilvēku emancipacija. No šī viedokļa raugoties viss transcendentalais ir tukši regi. Reliģija, saka Engelss Marksa domu biedrs, ir cilvēku un dabas postīšana ja viss viņas saturs ir ticība uz transcendento jeb viņpasaules dievu. Cilvēkam vajag pašam sevi pazīt un padarīt sevi par visu dzīves attiecību mērauklu. Pasaulē nav nekā pārdabiska. Tā viņš atrisina sava laika mīklu. Acīm redzams, ka no tāda viedokļa raugoties īstai reliģijai cilvēku dzīvē nav vietas. Markss un Engelss pieteic reliģijai nesamierināmu karu. Cilvēku sabiedrībā reliģija nav vajadzīga un pilnīgā sabiedrībā viņa izzudīs pati no sevis. Nepilnīga sabiedrībā viņa ir kaitīga kā maldu iluzija, kura atvelk cilvēku domas no patiesā launuma. Reliģija ir tikai cilvēka pašapziņas un pašsajūtas trūkums, kuru viņš vēl nav sevi atradis, vai arī pazaudējis. Valsts un sabiedrība ir tā, kas rada reliģiju, šo nepareizo pasaules izpratni. Reliģija tagad ir pasaules vispārīgā teorija, viņas loģika un morales sankcija. Reliģija priek tautas ir opiums. Lai sasniegtu īstu laimi, tad nepieciešami reliģiju kā tautas iluzioro laimi iznīcināt. Patiesībā šīs iluzijas atmešana ir reizē prasība pēc visa tā atmešanas, kam šī iluzija vajadzīga. Tādā kārtā reliģijas kritika pēc būtības ir tās bēdu ielejas kritika, kura reliģija parādās kā svētuma atspīdums un gaišums un priekš Marksa cīņa ar reliģiju pārveršas par cīņu ar sabiedrisko netaisnību, apspiešanas politiku un despotismu. Reliģijas kritika pārvēršas par tiesību kritiku un teoloģijas kritika par politikas kritiku. Saskaņā ar Marksa vispārīgiem uzskatiem reliģija izniks tikai reizē ar sabiedrisko attiecību reālākām pārmaiņām. Uz reliģiju viņš skatās kā uz sabiedrisko nepilnību cēloni, bet kā uz šo nepilnību parādību. Pēc Marksa domām ideālā sabiedrība tik lielā mērā piepildīs katra cilvēka eksistenci un taps tik absoluta un dievišķīga, ka ārpus tās cilvēkam neatliks nekā ko meklēt un nekā ko vēlēties. Sadrēt ar reliģiju miera un to tzīt ar katra privatu lietu, pēc Marksa ieskatiem nav iespējams, jo tas nozīmē atzīt par pieļaujamām iluzijas. Tāpat vēl mazāk iespējama reliģijas pieļaušana nākotnes ideālā sabiedrībā, jo ja pēdējā cilvēks jūtīsies nesamierināts un ciets, tad arī šai gadījumā sabiedrība nav uzskatāma par ideālu un pilnīgu. Zemes paradīze, kurā cilvēks vēl kaut ko meklē, nav paradīze. Viens no diviem, vai nu sociālā sabiedrība ir viss, tad reliģija atmet tā kā lieka un kaitīga iluzija, vai arī viņa nav viss un nedod cilvēka dzīvei pilnību. Tādā gadījumā cilvēks var saistīties arī ar reliģiju, bet tad tas vairs nebūs Marksa socialisms. Tā vairs nebūs tā paradīze zemes virsū, kuru ar tādu spēku un sajūsmu Markss sludina savā "Kapitalā". Par Marksa socialismu mēs nevaram teikt, ka tā būtu viena no daudzām metodēm kā novest cilvēku dzīvi līdz pilnībai. Markss uz socialismu skatās kā uz vienīgo, vispārīgo un augstāko metodi, nodoriņu notikai dzīves iekšējai iekārtošanai, bet absolutas dzīves harmonijas radīšanai, kā ārējās tā iekšējās. Marksisms uzņēmās uzdevumu aizpildīt cilvēka dzīves iekšējo tukšumu, glābt cilvēku no garīgas nāves, radīt viņā pašapziņu un piešķirt tam jaunus spēkus. Ir taisnība, ka pie visa tā Markss aizmirst individa apziņas visdziļākās pretešķības, kuras nav atkarīgas ne no kādas sabiedrības iekārtas. Viņš aizmirst neizteicamās cilvēka gara prasības, šī gara tiekšanos pēc bezgala tālām idejām, viņš aizmirst neapslēpjamo launuma un ciešanu problemu un neizbēgamos konfliktus, kuri izriet no šīm dzīves nesaskaņām. Visu to Markss aizmirst/ un atmet tāpēc, ka pēc viņa pārliecības visa tas noslēpumainais, kas katru teoriju noved pie misticisma, atrod racionālu atrisinājumu cilvēku dzīves praksē. Arī šis Marksa uzskats nebūs vēl pilnīgs, ja apskatīsim viņa mācību par proletariata vispasaules nozīmi. Saskaņā ar Marksa mācību katras cilvēku sabiedrības vēsture ir šķiru cīņas vēsture. Būtu jādomā, ka šai nepārtrauktā cīņā katrai sabiedrības šķirai, kura savā laikā uzņēmusies uz sevi sabiedrības organizēšanu un to ved pie progresa, piemīt vienāda nozīme ar visām citām šķirām, kuras vēlāk stājas viņas vietā pie sabiedrības organizēšanas. Tādus uzskatus atbalsta arī viņa socialisma teorija, kura visā vēstures gaitā redz tikai dažādu šķiru cīņu. Ja proletariats tiek atzīts par nākotnes spēku un uz viņu tiek vērstas viskarstākās ceribas un viscēlākie sapņi, tad caur to tiemēr nevar neatzīt tagadnes buržuazijas spējas. No Marksa teorijas izriet slēdziens, ka katram spēkam savs laiks. Ja tagad valda buržuazija, tad tā ir vēstures nepieciešamība, kura jāizdzīvo. Saskaņā ar vēsturisko uzskatu, pie kura pieturas arī Markss, runājot par politiku nav vietas moraliskam patosam, bet ja to atrodam Marksa mācībā, tad tas nozīmē, ka viņš atmet to objektivi-zinātnisko bazi, kuru licis par pamatu visai socialajai uzbūvei. Ir taisnība, ka Markss atzīst par ļoti ievērojamiem buržuazijas ekonomiskos un politiskos nopelnus, bet tiklīdz viņš sāk runāt par proletariatu, tad tūlīt atmet objektivismu. Marksa sistemā proletariats ir netikai nākotnes politiskais spēks, bet ir šķira, kura izglābs visu pasauli. Kā valdošā šķira tad viņa atmetīs agrākos ražošanas noteikumus un līdz ar to iznīcinās apstākļus, kuri izsauca šķiru pastāvēšanu. Tāpat proletariats likvidēs personu un šķiru valdību un agrākās buržuazistiskās sabiedrības vietā ar tās šķirām un šķiru pretešķībām iestāsies biedrošanās, kurā ikkatra individa brīva attīstība nodarēs visu citu individu brīvai attīstībai. Bet kā notiek tas, ka buržuazija,- kuras iekārta tiek ar varu gāsta, saplūst ar visām citām šķirām un kāpēc jaunajā sabiedrībā, kura saskaņā ar Marksa mācību celsies uz buržuazijas drupām, kapēc viņai nepiemīt šķiru cīņas raksturs, tas paliek neizprotams no Marksa. Tāpat neizprotams paliek

tas, kāpēc ar buržuazijas bojā iešanu un proletariata uzvaru uz reizi beidz darboties nemainīgie vēstures likumi. No paša vēstures sākuma turpinājusies nemitīga šķiru cīņa, bet nu uz reizi iestājas absoluts miers. Te bez šaubām redzama liela ticība, jo kā rezdam te darīšana ar neapstrīdamu utopiju. Marksisms noliedz personīgas dzīves nozīmi. Viņš uzskata tādu dzīvi par nevajadzīgu un lieku un līdz ar to viņš iznīcina arī sabiedrības eksistences nozīmi. Tālāk viņš prasa individa sakušanu ar sabiedrību, bet līdz ar to individa personīgā dzīve notiek atšķirta no sabiedrības dzīves un nevar būt runa par inidivida personīgo laimi un labklājību. Pasaulē Markss neredz neko citu, ka tikai materialus spēkus, bet tai pašā laikā viņš tic cilvēka nākotnes varai pār pasauli. Viņš tic cilvēka prāta uzvarai pār dabu. Beidzot Markss noliedz visu pārdabisko un brīnišķīgo un līdz ar to pareģo absolutu ideālu realizēšanu zemes virsū, kas nav saprotams citādi kā izeja, lai neapgāztu visu agrākos savas mācības uzskatus, vai kā vispārīgas parvēršanās brīnums. Kā mēs redzējām savu dabisko gala mērķi visi socialisma virzieni saprot vienādi, bet tiklīdz sākas runa par tiem ceļiem, kas novestu cilvēci pie šī mērķa, tad tūliņ sākas vislielākās domu starpības, pie kam līdzšinējie socialisma aizstāvji pasludināja cilvēcei karu ne uz dzīvību, bet uz nāvi. Katrs socialisma virziens apgalvo, ka tikai viņš zin īsto un pareizo ceļu, bet ja aplūkojam citus virzienus, tad redzam cik šie ceļi dažādi. Pēdējā laikā šī parādība sāk uz āru izpausties un socialisti sašķēlušies dažādās naidīgās grupās, kas savā starpā cīnas ar lielu niknumu. To mēs redzējām jaunāko laiku vācu socialisma priekšstāvju mācībās un arī franču sindikalistu mācībās. No šiem strīdiem saskatāmas Marksa mācības iekšējās protešķības, kuras uzlikušas savu neizdzēšamo zīmogu uz visu socialisma attīstības gaitu. Ar savu utopisko un revolucionaro mācību marksisms nostājas pilnīgi pretīm vēsturiskai dzīves tiešamībai. Ar savu šķiru cīņas teoriju viņš noarda tautu kopīgās vienības ideju, kuru cenšas izvest dzīvē tagadējās buržuazijas tiesiskās valstis. Markss noliedz šķiru sakušanas ideju un uzskata par īstās dzīves nodibinātāju un pastāvošās valsts iekārtas noārdītāju vienīgi proletariatu. Tālāk viņš uzskata par augstāko bezvalstisko stāvokli, kurā būtu iznīcinātas valstu un tautu robežas, kurā visu zemju proletarieši būtu apvienoti ar vispasaules biedrošanās saitēm. Šo sapņu utopiskajam saturam piekrīt ideala nozīme, bet viņš atrodas bezgala tālu. Ja arī šī ideala sludinātāji un fanatiskie piekritēji ir tai pārliecībā, ka šis ideals var nodarīt par idealu dzīves īstenībai, tad dzīve ir šo pārliecību grozījusi, virzīdama mūsu domas un skatus uz vēsturiskās attīstības īstajiem likumiem un kārtējiem uzdevumiem. Tā tad, būdama utopiska mācība, marksisms grib būt arī realistiska mācība un Markss to liek par pamatu strādnieku kustībai ar visām viņas konkretajām vajadzībām un uzdevumiem. Bet strādnieku šķiras vajadzību apmierināšana nevar tikt atlikta līdz galīgai socialistiskās iekārtas nodibināšanai. Šīs vajadzības un uzdevumi prasa tūlītēju apmierinājumu jau pastāvošās valsts iekārtas pastāvēšanas laikā. Bet viņu apmierināšana panākama vienīgi vienošanās ceļā ar pārējām pilsoņu šķirām. No sacītā top saprotams socialisma liktenis - tiekties vienā un tai pašā laikā dzīvē izvest zināmu socialu reformu planu un tad pat gatavot cilvēci revolucionarai sacelšanai un katastrofai, ar kuras palīdzību galīgi nodibinātu socialo dzīves iekārtu. Tiekties reizē pēc abu šo uzdevumu izpildīšanas tas ir no socialistu puses neiespējama un nepārdomāta rīcība, kas nozīmē ne vairāk un ne mazāk, ka censties uzlabot savu stāvokli sabiedrībā, kuru tai pašā laikā grib gāzt ar revolucijas palīdzību. Te socialistiem jāizvēlas viens no diviem, vai nu vienoties ar pilsoņu šķirām un censties strādnieku stāvokli uzlabot kompromisa ceļā, vai arī atdalīt sevi no vispārīgās vēstures bazes, krasi no taties pretīm pilsoņu šķirām, noliegt pastāvošo sabiedrību un censties to iznīcināt. Pirmā gadījumā socilaisti atsakas no marksisma un nostāda sevi līdzās citiem vēsturiski radošiem spēkiem, pie kam viņa nozīme pieaug jo vairāk viņš apzinās savu vispār cilvēcisko un kulturelo uzdevumu. Tādos apstākļos socialismam pieder liela loma, jo no viņa lielā mērā atkarājas pakāpeniska socialo reformu dzīvē izvešana, ar ko nodarbojas tagadējās tiesiskās valstis. Pie tam mums jāpiezīmē, ka arī visidealākās socialās reformas dzīvē izvešana nevar notikt ārpus vēsturiskā evolucijas ceļa. Pie tam visidealākā socialā reforma nevar tikt uzskatīta par pēdējo un galīgo reformu. Viņa var būt tikai viens pakāpiens uz tālāko progresu. Nākotnes sabiedrībai stāv priekšā jauni uzdevumi, kuri neatlaidīgi prasīs pēc sava atrisinājuma un tādēļ dzīves apstākļi, kuri mums izliekas par vislielāko laimību var būt tikai īss apstāšanās brīdis uz bezgala garā attīstības ceļa. Lai arī nākotnes valsts iekārta būtu nesamērojami labāka un skaistāka par tagadējo iekārtu, tomēr tas nekād neapturēs cilvēka gara tiekšanos un meklēšanu pēc vienmēr jauna. Nekad neapklusīs tā cīņa un pretešķības, kas piemīt pēc būtības cilvēku sabiedrībai. Lai to neaizmirst socialisma ideologi un nekūda strādniekus uz socialu revoluciju un pēdējo cīņu, bet labāk padomā par socialo reformu planu un paņēmieniem kā tos izvest dzīvē. Mēs redzējām, ka marksims ticēja ne reformām, bet vienai vienīgai reformai, viņam absolutam visu sabiedrisko attiecību apvērsumam un pilnīgai cilvēku dzīves racionalizacijai. Pretīm Marksa sabiedrisko attiecību apvērsumam nostājas virziens, kurš grib sabiedrisko iekārtu pārveidot ar pakāpeniskām reformām. Pie šāda uzskata pieturas arī tagadejie socialisti. Bet kas notic tādam absolutam ap-

vērsumam, tas līdz ar to atsakās arī no marksisma. Tā tad ja tagad runājam par socialistiem, kuŗi ņem dalību tagadējo tiesisko valstu kulturas darbā, tad tas nozīmē, ka mēs runājam ne par marksismu, bet par jaunu vēsturisku parādību. Tas ir socialisms, kuŗš pazaudējis savu iekšējo būtību un pārvērties par socialo reformu politiku. Marsism uzstājās ar augstprātīgu pārliecību, atklāt un apsmiet cilvēkā viņa esamības augstāko mērķi. Bet izrādījās, ka šo utopisko solījumu sekas ir tikai jaunas politiskas partijas rašanās, kuŗas spēks pastāv iekš tam, ka viņa nostāda sapes un ciešanas savu prasību centrā. No sacītā redzams, kas marksisma nozīme pastāv iekš tam, ka viņš nav vis devis sabiedriskās dzīves iekārtas pārveidošanas planu, bet iekš tam, ka viņš bijis zināmas vēsturiskas nepieciešamības izteiksme, lai gan ne absoluta, bet tikai relativa. Ar lielu spēku un milzīgu iedvesmi Markss uzstājās pret mūsu laiku bēdīgo dzīves īstonību - pret nabadzību un līdz ar viņu arī mūsos ieskanas tā apziņa, ka nabadzības kategorijas vietā vajag nākt turības kategorijai, lai caur to visiem cilvēkiem tikstu nodrošināta cilvēku cienīga eksistence. Šī augstā ideja ir tā, par kuŗu ar tādu spēku uzstajās Markss, kuŗa izstaro no viņa mācības un kuŗa jo dienas, jo vairāk paliek par vispārīgo pārliecību un kuŗas sludināšana atzīstama par Marksa vislielāko nopelnu. Turpretīm viņa utopiskā mācība par ideālās valsts iekārtas nodibināšanu zemes virsū caur vispārīgu sabiedrisko attiecību apvērsumu, atzīstama par pilnīgi bankrotējušu.

Ja metam skatus uz garo filozofisko mācību virkni, kuŗas esam tikai konspektivi apskatījuši, tad mums jāatzīst, ka visas mācības pūlējās atrisināt kā vislabāki iekārtot sabiedrisko dzīvi, lai cilvēks kļūtu laimīgs, lai viņš sasniegtu savu mērķi, lai sabiedriskās dzīves iekārta vislabāki spētu nodrošināt atsevišķiem individiem atsevišķas personas tiesības. Tā tad pie šīs problemas atrisināšanas par pamatu tiek ņemts personības princips un no tā, kā šo principu izprot, atkarājas dažādo mācību atšķiršana vienu no otras. Novērojot dažādu laikmetu sabiedrības mācības un uzskatus jautājumos par sabiedrisko ideālu un personības principu, mēs redzam, ka gandrīz vienmēr viņu uzskati galvenos vilcienos ir vieni un tie paši. Šī principa galīgu dzīve izvešanu medza saasstīt ar kādu nebūt sabiedriskās dzīves zināmu noteiktu formu. Gandrīz visi bij pārliecināti, ka var atrast tādu formu, kuŗa būtu spējīga apvienot visus cilvēkus ar harmoniskas vienības saitēm, bet dot arī personībai pilnīgu apmierinājumu. Par tādas sabiedrības ideala un personības izpratnes spilgtu piemēru var noderēt tautas suverenitetes teorija, kuŗa savā laikā uzskatīja par vienīgi īsto un pareizo sabiedriskās dzīves problemas atrisinājumu. Tas arī pilnīgi saprotams, jo ņemot vērā tā laika apstākļus, ka par galveno uzskatīja cīņu pret absolutismu un tautas mazākuma privilegēto stāvokli, ceļš uz šo ideālu gāja caur tautas valdības principa izvešanu dzīvē. Nostādīt pretīm vecajām pretenzijām tautas varu un diktaturu, nozīmē iznīcināt privilegēto nevienlīdzību un netaisnību, radot vienlīdzību un brīvību. Tāds tautas valdības princips uzskatāms par vispārības atsvabināšanās un nolīdzināšanās principu un kā tādam viņam bij pirmās šķiras nozīme. Bet tautas valdības teorija gāja daudz tālāk par šo tautas suverenitates principu. Tā paaugstināja šo principu līdz absolutai vērtībai, atzīdama varas pārvietošanu no nedaudziem uz visiem par socialā jautājuma izšķiršanu. Tāda tautas suverenitates paaugstināšana līdz sabiedrības ideala nozīmei bij ārkārtīgi svarīgas sekas. Tiklīdz tautas suverenitates ideja tika atzīta par tādu, kuŗas dzīvē izvešana ir vienīgais cilvēces glābējs, tūliņ tika viņai tika ierādīta pirmā vieta un no viņas atvasināja visu pārejo. Visi bij tais domās, ka jārealizē tikai tautas griba un visi sabiedriskās dzīves mērķi būs sasniegti. Individam jāpadodas augstākam principam un tautas gribas priekšā jāpazemo savas domās, sirdsapziņu un jāpiekāpjas arī savās tiesībās. Bet tiešā dzīvē pierādījās, ka tādas cerības veltas. Pierādījās, ka nevar atrast varu, kas tieši reprezentētu tautas gribu. Ne priekšstāvniecība, ne parlamentrisms, ne referendums, nekāda vēlēšanas un balsošanas sistema nevarēja izpildīt šo uzdevumu. Tautas suverenitate nesakrita ar personības principu, caur ko vienlīdzība var nākt un arī nāk sadursmē ar brīvību un atsevišķu individu prasības var nākt pretrunā no tikai ar sabiedrības prasībām, bet arī savā starpā. Aiz šī iemesla pati ticība un paļaušanās uz tautas valdību kā absolutu principu drīz vien tika lielā mērā pamazināta, vājināta un pat apšaubīta. Ruso laikmetā par vienīgo brīvības noteikumu uzskatīja valsts varas pāreju no privilegētā mazākuma rokām tautas vairākuma rokās. Tomēr vara arvien paliek vara un nekāda viņas pārvietošana un pārveidošana neatrsina sabiedrības un valsts iekārtas problemas. Tādēļ nebūt nav jābrīnas, ka mūsu laikos un taisni tur, kur demokratiskie principi visvairāk iesakņojušies, pacelas tādas prasības un pie tam ļoti raksturīgi, ka viens no ievērojamākiem Amerikas demokratiņas priekšstāvjiem Ruzvelts par pareizējās valsts tiesiskās iekārtas kriteriju uzskata ne vairākuma tiesību atzīšanu, bet mazākuma tiesību atzīšanu. Par īstas brīvības mērauklu noder tas stāvoklis, kādā nostāda grupas, kas atrodas mazākumā. Šai jaunā formulā slēpjas vecais sabiedrības progresa pamata motivs, kuŗu Ruzvelts izteic šādi: Ikkatram cilvēkam jādod iespēja līdzīgi ar citiem izrādīt savu būtību. Lai šo mērķi sasniegtu Ruso laikmetā vispirms vajadzēja nostiprināt vairākuma tiesības un tautas varu. Mūsu laikos ar to vien nepietiek. Jāaizstāv arī mazākuma

tiesības pret vairākuma iespējamo tiraniju. Bet kā tas izdarāms? Uz to mums jāatbild, ka ja ņem par pamatu personības principu, tad šo principu jāsaprot kā ideālu un absolutu principu, kuru nevar saistīt un kurš nav jāsaista ne ar kaut kādu vienu noteiktu sabiedriskās iekārtas formu. Būdams pilnīgi nenorobežots, personības princips paredz veselu rindu tādu sabiedrisku formu, kas pakā eniski atklājas vēsturē. Viņš rāda tikai ceļu, pa kuru jāiet, bet kuram nevar redzēt ne beigu, ne robežas. No visa teikta skaidri redzams, ka agrākās sabiedrības un tiesību filozofijas pamati ir noārdīti, ko parasti mēdz apzīmēt kā tiesiskās apziņas krizi. Šī krize mūsu laikos ļoti plaši izplatīta un novērojama pat pie tādu mācību sludinātājiem kā socialisms un anarķisms, ar kuriem mēs arī iepazināmies, t.i. ar jaunāko laiku vācu socialistu un franču sindikalistu mācībām. Tas ir gluži dabīgi, ka cilvēks arvien tiecas pēc absolutā un relativajā neatrod apmierinājumu. Cilvēkā arvien mīt tieksmes un vēlēšanās iegūt absolutu ideālu un tā tad viņš tiecas līdz bezgalībai. Nav tātas varas, no partijas, nav tācas iekārtas, kura spētu visus ar sevi apmierināt, kura valdītu visu prātus un visu sirdis. Gandrīz pie visām kulturas tautām tagad nodibinātas valsts tiesiskas iekārtas, dzīvē izvesta republikaniskā iekārta un tā tad sasniegts tas, kas nesen bij tikai mērķis un tieksmju priekšmets, bet kritiskā doma no jauna meklē un tiecas, jo ikkatrai sabiedriskās dzīves iekārtai trūkst bezgala daudz, ja mērosim ar absoluta ideāla mērauklu. Bet kur ir izeja no mūsu laiku tiesiskas apziņas krizes, kur ir tas jaunais viedoklis, kas nodēr par pamatu kā teoretiskām konstrukcijām, tā praktiskai darbībai. Šo jautājumu jo sīki iztirzā un dod uz tiem atbildi bij. Maskavas Universitates prof. NOVGORODCEVS. Viņa galvenie darbi ir "Par mūsu laiku tiesiskās apziņas krizi" un "Par sabiedrības ideālu". Šai pēdējā darbā viņš saka: "Dodiet ķeizaram, kas ķeizaram piedēr un Dievam, kas Dievam piedēr". Šis vecais novēlējums palieck spēkā arī mūsu dienās, t.i. kā garīgo, tā praktisko lietu atšķiršana. Ikvienai nozarei ar savu ceļu un uzdevumu jāuzglabā sava nozīme priekš cilvēka, bet kā vienā, tā otrā nozarē par izejas punktu ir cilvēks un viņa tikumiskais uzdevums. Nevis ticība uz paradīzi zemes virsū, bet ticība uz cilvēka darbību un politisko pienākumu, tas tiek nostādīts mums par mērķi. No absoluta laime, bet stipra personībā - tas ir galīgā atbilde. Personība, kas ar savu tikumisko cenšanos arvien paliek pie sava ideāla visās vēstures pārgrozībās, tas tiek ņemts par pamatu sabiedriskai uzbūvei. Vispār sabiedrības progresa ideālo mērķi varētu apzīmēt tā, ka tas pastāv tieksmo brīvi apvienot personas, ņemot par pamatu viņu dabisko tiesību atzīšanu. Vecās filozofijas mācības, saka Novgorodcevs, meklē par pamatu dažādās vēsturiskās kategorijās, kurām tās piešķir absolutu nozīmi. Pilnīga valsts, īsta baznīca, Dieva izredzēta tauta, progresiva ekonomiskā klase jeb šķira un tam līdzīgas vēsturiskas parādības tiek liktas par stūra akmeni nākamai ideālai kopdzīvei. Visas šādas utopijas jātmet un viņu vietā jālieck personas bezgalīgas attīstības ideals, kas nav saistīts ne ar kādām noteiktām formām, bet iet caur visām šīm formām, jo garam nav robežu, kas varētu viņu aizturēt. Uz šī pamata jākonstruē modernas naturalās tiesības kā mācību par sabiedriskās attīstības ideālu, bet pie šī ideāla noteikšanas jātzīst par izejas punktu bezgalīgas attīstības brīvību, bet ne noboigtu harmonijas pilnību.

Metot skatu uz visām no mums apskatītām filozofu un juristu mācībām redzam, ka stipra tikumiska personība, kuru Novgorodcevs liek par pamatu nākamai kopdzīvei, ka tāda personība var attīstīties tikai tiesiskā valstī, tādā valstī, kādu vispirms sāk sludināt 18.gadu s. Īsi pirms lielās franču revolucijas. Šīs jaunās valsts sludinātāji sevišķi jūsmoja par to, ka šī jaunā valsts reizi par visām reizēm izslēdz no cilvēku vidus netaisnību un nodibinās uz visiem laikiem taisnību resp. brīvību, vienlīdzību un brālību. Mums jābūt objektiviem un jātzīmē, ka šie pirmie sludinātāji nerūdzījās vis uz jaunām valsts formām kā uz kādu burvju līdzekli un negaidīja vienīgi no šīm formām cilvēku dzīves uzlabošanos, bet gan reizē ar jaunās valsts sludināšanu sapņoja par tautas dzīves atdzimšanu, par jaunas tautas radīšanu vecās vietā. Viņi jūsmoja un prātoja par vecās iekārtas pārradīšanu, par cilvēku pārveidošanu un pārradīšanu. Šos sapņus un domas izsaka Ruso savā "sabiedriskajā līgumā" šādos vārdos: Tam, kas uzņemas sniegt zināmai tautai šo ideālu, vajag just un apzināties sevi par spējīgu tā sakot pārveidot cilvēku dabu, pārverst katru personu jau pašu par sevi pilnīgi patstāvīgu un veselu , pārverst par vienu lielāku veselā daļu, no kuras tai jāsaņem sava esamība un dažā žiņa visa dzīve. Kādam vajag pārveidot cilvēka dabu, lai iedotu tai vairāk spēka, vajag mūsu no dabas iedotās esamības vietā radīt atkarīgu un tikumisku esamību. No sacītā redzam, ka jau Ruso neliek visas cerības uz jaunām valsts formām, bet ka ne mazāk viņš gaida cilvēka dabas pārveidošanos, par ko vēlāk bieži vien tiek aizmirsts. Bet šīs pašas domas par cilvēku dabas pārveidošanu atgriežas starp citu pēdējā laikā arī vācu jaunāko laiku socialistu un franču sindikalistu mācibās. Līdzīgi Ruso izsakas arī ROBJESPJERS, kurš saka tā: "Mēs gribam egoisma vietā likt morali, goda vietā godīgumu, ierašu vietā principus, pieklājības vietā pienākumus, modes tiranijas vietā prāta prasības, nelaimes nicināšanas vietā netikumu nicināšanu u.t.t., .u.t.t., t.i. visu monarķijas netikumu vietā visus republikas labumus un brīnumus. Arī no šiem Robjespjera vārdiem redzam, ka cilvēku labklājība atkarājas netikai no valsts iekārtas, bet galā galā no cilvēka dabas pārveidošanas. Vēlāk šī dabas pārveidošana

paliek ikdienišķāka kā agrāk un pastrīpota tiek jaunās tiesiskās valsts vispēcība, jo visi bij tai pārliecība, ka tiesiskai valstij ir padoti daudzi līdzekļi, lai nodrošinātu sabiedrībai brīvību, vienlīdzību un brālību, tāpat iekšējo saskaņotību un vienību, lai nodibinātu cilvēku starpā pilnīgas tikumiskas attiecības. Pirmie tiesiskās valsts aludinātāji valsti un tiesības uzskatīja par cilvēku kulturelās attīstības galu nosteģumu un līmeni. Kants kā redzējām tiesisko valsti uzskatīja par vispasaules vēstures gala mērķi, bet Hegels sauca to par"zemes dievu" un "tikumiskās idejas iemiesojumu". Bet kas ir mūsu dienās valsts un tiesības? Ētikas normu minimums, cilvēku kopdzīves elementāro noteikumu nodrošināšanas. Ar laiku, kā jau minēju, arvien vairāk nobriest doma, ka sabiedriskās dzīves formas vien nespēj nodibināt cilvēku labklājību un laimību, bet šī laime un labklājība atkarajas arī no paša cilvēka. Nupat sacītais nav nekas jauns, bet ir jau gadu tūkstošiem atpakaļ izteikts no senlaiku grieķu prātniekiem Platona un Aristotela, kuri domā gluži tāpat kā nupat redzējām, ka arī vislabākās sabiedriskās iekārtas formas nav dzīvē izvedamas, ja sabiedrības locekļiem, t.i. atsevišķiem indivīdiem nepiemīt vispārcilvēciskās solidaritates un simpatijas jūtas. Ja šo pēdējo trūkst, tad arī visdemokratiskākā valsts iekārta nestpēstīs cilvēkus no socialas vērdzības un nospiestības. Ja nu neskatoties uz priekšstāvniecību un parlamentarismu un dažāda veida balsošanas sistēmām mēs arī demokratiskā valstī novērojam zināmu pilsoņu šķiru vadošo lomu valsts politiskā un saimniecisku dzīvē, tad jānāk pie slēdziena, ka ar zināmu valsts iekārtas formu vien nepietiek, lai cilvēci uzvestu uz jauna gaišāka ceļa. Priekš tā ir vajadzīgs vēl zināma mērā attīstītas tikumiskas jūtas. Ar citiem vārdiem sakot, cilvēku dzīves apgarošana ir tas nepieciešamais noteikums, kurš mums jāievēro pie jaunu politisku un sabiedrisku formu veidošanas un pie valsts tiesiskās iekārtas uzbūves. Tā domā netikai sāno laiku filozofi, bet tādi uzskati sāk valdīt arī mūsu laiku tiesību filozofijas un arī politisko mācību laukā.

L I T E R A T U R A.

Krievu autori KORKUNOVS un NOVGORODCEVS.

Antons Mengers - "Jauna mācība par valsti".

Nerĝajevs - "Filosofija peravenstv".

Spirs - "Recht und Unrecht".

Cellers - " Die Philozophie der Griechen".

Šups - "Granzen der Etik un Rechtsphilosophie".

Bergbons - "Jurisprudenz und Rechtsphilosophie" I.Band.