

L 2 / 397

60

Haralds Biezais

Dzīvības un mīlestības
sinteze
kristīgajā humanitātē

Disertācija

Rīgā 1939

2221.

bxi 10 L $\frac{2}{397}$ y

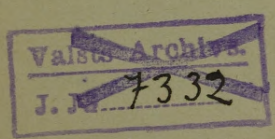
Dpml
L

Dzīvības un mīlestības sinteze kristīgajā humanitatē.

Biocentrisko domātāju
etisko pamatprincipu kristīgais novērtējums.

Disertācija
teoloģijas doktora grāda iegūšanai.

L. U. Teoloģijas fakultātei
iesniedzis
Haralds Biezais.



A u t o r a i z d e v u m s
1 9 3 9

L-2

L. U. Teoloģijas fakultātes padome savā 1939. g.
10. februāra sēdē atzinusi šo disertāciju par
prietiekošu teoloģijas doktora grāda iegūšanai.

0309045 311
Viļa Lāča Latv. PSR
Valets bibliotēka

~~67-8.612~~

Pārb. 1969g 30 VII

P r i e k š v ā r d s.

Pēdējā laikā ļoti redzamā vietā individu un tautu dzīvē izvirzas bioloģiskās vērtības. Kristīgais teologs nevar šādām parādībām paiet garām vienaldzīgi, jo viņa redzes aplokā ietilpst visas dzīves parādības. Viņam tās ir jānovērtē. Bioloģiskā dzīves filozofija vispilgtāki izteikusies etikas laukā, bet līdz šim teoloģiskajā pētniecībā nav apskatīta biocentriskās un kristīgās etikas principu problematika. Šo trūkumu grib novērst šis darbs.

Tālāk jāaizrāda uz zināmām rakstības grūtībām. Šajā darbā ir ievēroti Izglītības ministrijas Pareizrakstības komisijas atzinumi. Taču attiecīgas vārdnīcas trūkuma dēļ, dažā vietā ir radušās grūtības. Svešvalodu īpašvārdi transkribēti, turoties pie fonetiskā principa, izņemot tos gadījumus, kur rakstība ir jau nodibinājusies citādi, piem. Nicše u. c. Kur pirmo reizi īpašvārds sastopams tekstā, tur tam blakus iekavās ir atzīmēta oriģināla rakstība. No tādas kārtības esam atkāpušies vienīgi tad, ja tas pārāk pazīstamā vārda dēļ ir lieki. Personu vārdi oriģināla rakstībā, atzīmējot priekšvārdu pirmos burtus, sakārtoti darba beigās personu rādītājā, kas tādā veidā atvieglos attiecīgās tekstā minētās personas identifikaciju. Cipari tekstā norāda uz piezīmēm.

Šo darbu ierosinājis un ar savu vērtīgo padomu atbalstījis sistematiskās teoloģijas profesors V. Maldoņa kungs, par ko viņam izsaku dziļāko pateicību. Savu atbalstu ir snieguši arī profesors K. Kundziņš sakarā ar Jēzus etikas problemām un docents L. Āboliņš, norādīdams uz man svešo bioloģisko literatūru, par ko esmu viņiem daudz pateicības parādā. Ar pateicību jāatzīmē, ka ļoti izpalīdzīgs, sameklējot dažādās bibliotekās nepieciešamo literatūru un piesūtot to uz laukiem, ir bijis subasistents L. Čuibe.

A u t o r s

A. Ievads.

a. Uzdevums un metode.

1) Domātājs cilvēks redz lielo pārmaiņu filozofiskajā dzīves uztverē, kas iezīmējas pagājušā gadu simta pēdējā pusē. Sevišķi spilgti tā izteicas 20. gadsimtā. Jauno virzienu noteic atsacīšanās no idealisma un pievēršanās naturalismam. Gadsimta maiņā šī parādība sasniedza savu augstāko pakāpi, kamēr tagad vērojams atkal zinams pagrieziens uz idealisma pusi. Jauno filozofisko koncepciju mēdz apzīmēt par dzīves filozofiju. Tas izskaidrojams ar to, ka tā savas atziņas balsta uz empirisko dotību, resp. dzīvi. Dzīves pēdējo pamatu šī filozofija saskata dzīvībā. Dzīves un dzīvības jēdzienus tā lieto kā identus jēdzienus. Latviešu valodā lietojam divus apzīmējumus — dzīvību šaurākā un dzīvi plašākā nozīmē. Franči, angļi un vācieši lieto tikai vienu apzīmējumu (vie, life, Leben). Tālākā darba gaitā kļūs redzams, ka šie jēdzieni nav šķirami. Tas gan rada zinamu neskaidrību. Kamēr dzīvību parasti saprot tikai kā bioloģisku parādību, tikmēr dzīves jēdziens ir plašāks un tanī var arī ietilpināt tādus elementus, kas pārsniedz bioloģiskā dzīvības jēdziena robežas. Par dzīves filozofiem uzskata kā Nīcši (Nietzsche), tā Šēleru (Scheler), Dilteju (Dilthey), Eukenu (Eucken), arī eksistences filozofus [Heideggeru (Heidegger), Jaspersu (Jaspers) u. c.] Nav noslēpjama lielā starpība pieminēto filozofu uzskatos. Šajā darbā esam apstājušies pie dzīves filozofijas kreisākā un reizē arī spilgtākā novirziena, kas nepārprotami balstas bioloģijā. Šī iemesla dēļ paliek neapskatīta idealistiskā dzīves filozofija (Diltejs un arī eksistences filozofija).

Dzīves filozofija grib aptvert visu cilvēka dzīvi. Tas ir viņas totalais raksturs. Tādēļ tā nostādīta zināmā sprieguma stāvoklī ar citādiem filozofiskiem dzīves uzskatiem. Pat vēl vairāk — tā, tverdama dzīvi visumā, grib sevī ietilpināt arī tādas parādības, kas agrāk varēja draudzīgi pastāvēt blakus kādam noteiktam filozofiskam dzīves uztverumam. Tā tas bija ar idealistisko filozofiju un reliģiju. Dzīves filozofija to neatļauj. Blakus tai nevar pastāvēt nekāds reliģijas jēdziens, kas neietilptu tajā.

Dzīves filozofija un kristīgā teoloģija saduras daudzos punktos: reliģijas filozofijā, psiholoģijā, pat dogmatikā. Visskaidrāki šī sadursme tomēr saskatama etikas laukā, jo dzīves filozofija galveno vērību piegriež tai. Vienalga, vai tas būtu Nīcše, Gijo (Guyau), Šveicers (Schweitzer), viņu centralās domas saistas ap ētiskām dzīves parādībām. Arī kristietībā etiskie domājumi un prasības stāv galvenā vietā. Tāpēc taisni etikas laukā ceram saskatīt dzīves filozofijas un kristietības varbūtējos pretstatus vispilnīgāk. Kā jau aizrādijām, tad esam izvēlējušies taisni to šīs filozofijas novirzienu, kurā visskaidrāk saskatama bioloģiskā pozīcija. Tādēļ šo filozofisko etiku arī apzīmējam par biocentrisku. Tas nozīmē tik daudz, ka šīs etikas

pamatā stāv bioloģiskais dzīvības jēdziens. Biocentriskā ētika nav pats par sevi skaidrs jēdziens. Tas prasa iepriekšēju skaidrojumu. Tālāk gribam uzrādīt šīs ētikas pamatprincipus, tos salīdzināt ar kristīgās ētikas pamatprincipiem un pēc tam dot novērtējumu. To daram tanī pārlicībā, ka starp abiem būtiski dažādiem ētikas tipiēm ir iespējams atrast kādu pozitīvu sakarību. Tas ir šī darba mērķis un uzdevums. To no vienas puses noteic kristīgā teologa interese, bet no otras — dzīves filozofijas lielais iespaids tagadnes domājumos.

2) Mūsu metodiskā rīcība ir pašas vielas noteikta. Vispirms, kā jau sacijām, sevišķu skaidrojumu prasa pats biocentriskās ētikas jēdziens. Vēlākā darba gaita attaisnos mūsu uzmanības pievēršanu tam.

Biocentrisko ētikas sistemu pārstāvji saprotamā kārtā allaž atsaucas uz bioloģisko dzīvības jēdzienu. Vienīgi tad, ja esam izpratuši pašu dzīvības jēdzienu, atveras skats dzīvības jēdzienā pamatotajās ētikas sistemās. Dzīvības jēdziens šē ir tikpat svarīgs kā teoloģiskajā ētikā Dieva jēdziens. Kā no viena vai otra Dieva jēdziena atkarājas pareiza teoloģiskās ētikas principu izpratne, tā arī no dzīvības jēdziena — biocentriskās ētikas izpratne. Dzīvības jēdziena izpratnē patiesībā ir vēl lielāka dažādība un nenoteiktība. Tas spiež pirms atsevišķo biocentriskās ētikas sistemu analīzes apstāties pie bioloģiskās dzīvības jēdziena skaidrošanas. Šī nodaļa izvērtusies plašāka. No tā tomēr neesam baidījušies, jo apzinamies tās svarīgumu. Gandrīz visi biocentriskās ētikas domātāji atsaucas uz dzīvības būtiskām vai formalām īpatnībām. Ja mums šinī virzienā trūktu skaidrības, tad būtu arī jāatsakās no nopietna ieskata šinīs sistemās vispār. Biocentriskās ētikas viela, no kuras izaug atsevišķi šīs ētikas principi, ir ļoti plaša. To apzinādamies, mēģinājām parādīt plašo amplitudu, kurā izteicas šie principi. Tanī pašā reizē izvēlējamies tikai spilgtākos pārstāvjus, pavisam atsācīdamies no dažādu kolektīvu virzienu — marksisma, nacionālsocialisma u. c., apskata. Ja pieņemam empirisko dzīvi par centru, tad vērojam, ka etiskie principi grupējas ap to kā pozitīvā, tā negatīvā virzienā. Abos virzienos tie tiecas pāriet empirijas robežas. Negatīvā virzienā uz robežas stāv Šopenhauera (Schopenhauer) ētika, kamēr, tuvojoties centram, negatīvais virziens vispilgtāki izteicas pie L. Klāgesa (Klages). Pārejot šo centru (Gījo), pozitīvā virzienā pāri empirijas robežām tiecas A. Bergsona (H. Bergson) bioloģiskā ētika. Liekot robežliniju pie Šopenhauera negatīvā un Bergsona pozitīvā virzienā, mēs viņu abu etiskos domājumus ieslēdzam aplūkojamo biocentrisko sistemu lokā. Citiem vārdiem, mēs viņu ētikas uzskatam par biocentriskām, kaut arī pārējā viņu filozofijas daļā vērojama lielāka vai mazāka tendence pāriet šīs robežas. Mūsu vielas izvēle, kā jau aizrādijām, ir metodiski noteikta. Tā ietilpst pēdējā gadu simtenī. Šopenhauera etiskie raksti parādījās ap pagājušā gadu simta četrdesmitajiem gadiem, bet Bergsona darbs par etiku mūsu gadu simta ceturtajā gadu desmitā. Mūsu sistematiskais domu gājiens saskan ar vēsturisko attīstību. Šī sakarība dod tiesību runāt par mūsu darba vēsturisko metodi.

Darba metodi noteic arī kāds cits apstāklis. Ja būtu iespējams paņemt atsevišķus atzītus biocentriskās ētikas pamatprincipus, tos salīdzināt ar kristīgās ētikas principiem un novērtēt, tad darbs būtu daudz vieglāks. Tā tomēr tas nav. Biocentriskās ētikas pamatprincipi nav nekas noteikts, dots, neatkarīgs. Tie guļ dziļi apslēpti, resp. cieši saistīti katrā gadījumā ar visu atsevišķā biocentriskā domātāja domu celtni. Dzīves filozofijas īpatnība vispār ir tāda, ka tā sapro-

tama vienīgi kā organiskais veselais. Tas piespiež atteikties no mēģinājuma pieņemt jau gatavus atzītus atsevišķus biocentriskās etikas principus, jo tādu vispār nav. Tos varam uzrādīt tikai pēc katrreizējas attiecīgo sistemu analīzes, no kurām tie izaug. Varbūt nevarētu runāt par dzīves filozofijas sistemām, jo spilgtākiem tās pārstāvjiem taisni tādas trūkst. Tikai pēc rūpīgas pārbaudes būs iespējams no dzīves dažādiem uztvērumiem izlobīt kādus etikas principus. Šī filozofija meklē organisko sakarību. Organiskās sakarības nepieciešamība noteic arī mūsu rīcību. Šādu metodisku rīcību varam apzīmēt par organisko metodi. Tā liek Šopenhauera, Nīčes, Gijo u. c. domas par dzīvi skatīt kā veselo. No tā varam atkāpties vienīgi tiktāl, cik tas nekaitē domu skaidrībai. Darba mērķis, viela un metode ir cieši saistīti un savstarpēji noteikti. Sava darba metodi tādēļ apzīmējam par vēsturiski organisko, jo tā atbilst biocentriskās etikas principu vēsturiskai attīstībai un to uzrādīšanā ievērojama loma ir organiskās sakarības uzrādīšanai.

Darba pirmajā daļā apskatām etikas jēdzienu un dzīvības problēmu. Otrā raksturojam dažādus biocentriskās etikas principus. Šāds raksturojums ir saistīts ar imanentu kritiku. Biocentriskās etikas domātāji arvien ir ieņēmuši zinamu stāvokli pret kristietību. Tādēļ šīnī darba daļā precizējam arī viņu izteikumus par to. Trešo daļu veltam kristietības etisko principu raksturošanai, pieturoties pie mūsu izvēlētajām metodēm. Ceturtā daļa ir veltīta biocentriskās un kristīgās etikas pamatprincipu salīdzināšanai un novērtēšanai. Te ir redzams mūsu mēģinājums dot jaunu izlīdzinājumu starp biocentriskās un kristīgās etikas pamatprincipiem.

B. Etikas jēdziens un dzīvības problēma.

I. Etikas jēdziens.

1) Ja šinī darbā runājam par biocentriskās un kristīgās etikas pamatprincipiem, tad jābūt skaidram pašam etikas jēdzienam. Tādēļ tam arī veltīsim savu uzmanību. Īsti šī jēdziena skaidrības nepieciešamību sapratīsim vēlāk. Taisni etikas jēdziena īpatnā izpratne atļāvusi biocentriskiem domātājiem runāt par etiku, kamēr patiesībā pret to jāvērs nopietni iebildumi.

Kas tad ir etika? Etika ir zinātne par tikumisko ¹. Tādu vispārīgu definīciju atrodam pie lielā vairuma etikas domātāju jau agrākos laikos. «Etika ir zinātne par normām piemērotu darbību», vai vēl labāk, «katra etika ir mācība jeb zinātne par darbību, ko ar pēdējiem principiem kā «pareizo» atšķir no bezprincipu gadījuma darbības» ². No šādām definīcijām iegūstam ieskatu etikas jēdzienā tiktāl, ka tā ir zinātne. Tā arī tad ir pirmā atziņa. Šis atzinums ir tīri formāls. Tādēļ jāmeklē šīs zinātnes saturs. Ar ko tā nodarbojas? Te atrodama domātāju atzinumos lielāka dažādība, jo ir sastopams tik vispārīgs atzinums, ka — «etiku īsi var apzīmēt par dzīves jēgas mācību» ³, kas patiesībā par etikas saturu nekā noteikta neizsaka. Tuvāk tās būtiskai īpatnībai ir ticis R. Zēbergs (Seeberg) sacīdams, ka «etika kā zinātne ir tā tad teoretiskā, metodiski iegūtā, atziņa par tikumisko dzīvi» ⁴. Viss svars liekams uz pēdējiem vārdiem par tikumisko dzīvi.

Jāsaka, ka visi etikas domātāji ir vienis prātis par etikas priekšmetu. Tas ir tikumiskā dzīve, resp. tikumiskais. Kur mēs atzīstam šādu etikas priekšmetu, saprotams arī tā plašums. Tas aptver gandrīz visas cilvēku individualās un socialās darbības. Ja citām disciplīnām — reliģijai, estetikai u. t. t., ir katrai savs noteikti norobežots lauks, tad par tikumisko apziņu to nevaram teikt. Tā daudzos gadījumos pārsniedz etikas zinātnes specialās robežas. Tikumisko fenomenu svarīgums ir tik liels, ka dažus domātājus tas vedis pie atziņas, ka tie var atvietot pat reliģiju. Tas lieku reizi norāda uz tikumiskā jēdziena plašumu. Tapdams par etikas priekšmetu, tas tiek sašaurināts. Etika kā zinātne ir jāšķir no etosa. Etika ir zinātne, kamēr etoss «izteic tiešu, no impulsiem izrietošu, kāda laikmeta vai kāda cilvēka tikumisko izturēšanos» ⁵. Starpība būtu tāda — etika kā zinātne dod objektīvas vispārderīgas normatīvas atziņas. Etoss izteiktu tad vairāk subjektīvo netveramo iekšējo praktisko ikreizējo izturēšanos. Ja mēs tagad mēģinātu definēt, kas ir etika, tad mēs spētu uzrādīt tanī divus momentus. Etika ir zinātne par tikumisko.

Etikas priekšmets — tikumiskais parasti ir saistīts konkrētās dzīves norisē, resp. ar darbībām. Tādēļ etika analizē darbības un cenšas noteikt, kādēļ kādu darbību uzskata par etisku. Tā neatzīst

katru darbību pašu par sevi par etisku un ir pārliecināta, ka darbības etiskumu noteic citi apstākļi. Darbībai tāds tiek piešķirts. Dabas izsauktās darbības ir etiski indiferentas⁶. Kādas darbības etiskais raksturs ir divējādi noteikts. Pirmkārt, no paša cilvēka pārliecības par savas darbības labumu, no viņa labā sirdsprāta. Šo momentu etiskās darbības noteikšanā mēdz apzīmēt par formālo. Dažos gadījumos kāda darbība var sev nest līdzīgu objektīvu ļaunumu, kaut gan pats darbības darītājs ir bijis labākā pārliecībā par savas darbības etiskumu. Bet katras darbības etiskais raksturs ir noteikts arī no citas puses, proti, tādā veidā ka, ja darbība realizē kādu pozitīvu mērķi, tad tā pati tiek uzskatīta par etisku. Tādā gadījumā darbības etiskumu noteic nevis darītāja labais sirdsprāts, bet objektīvais darbības rezultāts. Tāpēc to arī apzīmē par etiskās darbības objektīvo jeb materiālo momentu. Praktiski tas būtu saprotams tā, ka cilvēks, neapzinādamies vai negribēdamies nekādus pozitīvus darbus veikt, var tomēr no viņa neatkarīgu apstākļu dēļ nokļūt situācijā, kurā viņa darbības rezultāts ir vērtējams etiski. Darbības etiskā rakstura noteikšanā ir svarīgi abi pieminētie momenti. Mēs joprojām esam raksturojuši tikumisko jēdzienu tīri formāli. Kas tad ir tikumiskais pēc būtības? Kāds ir tā saturs? Tūlī jāatzīstas, ka šo jautājumu objektīvi, visiem saistīgi atbildēt nemaz nav iespējams. Etikas vēsture rāda, ka tikumiskā jeb labā jēdziena saturs ir mainījies laikam, tautām, reliģijām un citiem apstākļiem līdzī. Tāpēc katrā gadījumā, nosakot tikumiskā jēdziena saturu, sastopamies ar tā izteicēja personīgo subjektīvo pārliecību. Tālāk mums būs izdevība iepazīties ar to tikumiskā jēdziena saturu, kādu tam devusi kristietība, tādēļ pagaidām neminēsim tos momentus, ko tā ienesusi etikā. Augstāk pieminētie jautājumi, atbildami tikai daļai un atbildes joprojām būs vairāk formālas kā saturīgas. Interesantu tikumiskā jēdziena saturu ir atzīmējis jau pieminētais R. Žēbergs. Viņš domā, ka tikumiskais ir «gara dzīve kā prāta un gribas ieskaite un virziens augstākā ideāla pieņemšanā un izvešanā pie sevis un līdz ar to reizē cilvēcīgajā sabiedrībā»⁷. Viegli ieskatams, ka labā jēdziena saturs mainīsies līdz ar to, ko mēs saprotam ar «augstāko ideālu». Taču Žēberga formulējums ar to nezaudē savu pareizību. Tas patiesi norāda uz tikumiskā jēdziena īpatnām pazīmēm: tikumiskais ir gara dzīves izpausme, tanī ir saistīti prāta un gribas momenti. Bet tūlī arī jūtam Žēberga definējuma nepilnību. Vai tad tikumiskajos fenomenos līdzī runā tikai prāta un gribas momenti? Vai tad ar tādu pat nozīmību nebūtu jāpiemin arī jūtu elementi? Var būt pavisam nav pareizi dalīt personību šādos trijos garīgās aktivitātes laukos. Tādēļ Žēberga domas ir jāpapildina. K. Girgenšons (Girgensohn) saka: «Tikumisko tā tad mēs saprotam kā visas cilvēcīgās personības brīvu radītāju darbību»⁸. Liekas, šis Girgenšona sintētiskais skats atbilst tikumiskā fenomena būtībai labāk nekā Žēberga racionāli ievirzītais atzinums. Vēl sīkāk par Žēbergu tikumiskā jēdziena saturu mēģinājis rādīt Hēringš (Haering), atzīmēdamš tanī četrus īpatnus momentus: augstāko mērķi, augstāko normu, dziļāko kustības pamatu (impulsu), īpatnēju saistības izjūtu, kas izteicās vārdos «tev jābūt»⁹. Ja trīs no pieminētiem momentiem varam savienot ar jau iepriekš minētiem uzskatiem, ceturtais ienes ko jaunu. Uz līdzšinējā tikumiskā jēdziena raksturojuma balstas uzskats, ka etika izskaidro, apraksta un rāda motīvus, apstākļus u. t. t., kādēļ kādu darbību atzīstam par etisku. Pieminētajā tikumiskā jēdzienā pamatojas etikas jēdziena deskriptīvais raksturs.

Ar to vien etika neapmierinas. Tā ir spraudusi sev arī kādu citu uzdevumu, kas atzīmēts jau Hēringa pieminētajā ceturtajā momentā. V. Maldonis pareizi saka: Etikas uzdevums būtu... iztirzāt tikumības būtību (morales teorija) un izlobīt mērauklas, normas, kas rādītu virzienu tādai tikumiskai dzīvei, kādai tai jābūt (morales praktika)»¹⁰. Līdzīgi domā arī E. Maijers (Mayer), ka etikai vajaga «uzstādīt un pamatot darbībai derīgas normas»¹¹. Etika neapmierinas tikai ar konstatēšanu, resp. ar etiskās darbības motīvu uzrādīšanu. Tā ir normatīva zinātne. Uz iegūto atziņu pamata tā uzstāda normas, kas jāpilda, lai kāda darbība būtu etiska. Tikai kā normatīva zinātne etika īsti iegūst savu nozīmību. Paliekot deskripcijas robežās, tā tuvotos psiholoģijai vai bioloģijai. Pretim konstatētajam, dotajam, tā prasa to, kam jābūt. Etikas gala mērķis ir jābūtība; tā ievēro gan dzīves konkrētās situācijas, tās skaidro un apraksta, bet tā grib arī uzstādīt un pamatot normas un vest cilvēku pie tādu darbību pildīšanas, kas pamatojas uzstādītajās normās.

2) Etikā sevišķi nozīmīgs ir normas jēdziens. «Normas ir jābūtības vērtības jeb «objektīvi mērķi», kas no individa atšķiras un ir derīgas pār viņu»¹². Šinī definējumā sastopamies ar jābūtības jēdzienu. Varētu teikt kopā ar H. Drišu (Driesch), «ka tas, kam jābūt, to nevar vienkārši nolasīt no tā, kas ir, ir pats par sevi saprotams»¹³, un ka tam nevajaga vairāk nekādu paskaidrojumu. Taču tā tas nav. Jābūtības problēma etikā ir vienmēr sajusta kā nozīmīga un svarīga. Tai jaunākā laikā ir pievērsta sevišķa uzmanība, izvirzot to kā jābūtības un esamības pretstatu¹⁴.

Jābūtības problēmai ir savi dziļi pamati. Nav šaubu, ka cilvēks pieder pie šīs pasaules, viņš ir daļa no tās. Nekādas pūles nelīdz to izraut no šīs sakarības, viņš vienmēr paliek dabas saistīts. Kamēr pārējā dzīvā pasaule to pieņem kā pašu par sevi saprotamu lietu, tikmēr cilvēks mēģina no šī stāvokļa izkļūt ar savām ilgām un vēlēšanām. Viņš grib no šīs saistības kļūt brīvs. Viņš tādēļ mēģina atsvabināties no esamības un brīvi sevi pakārto citai likumībai, kas vairs nav esamība, bet gan jābūtība. Tā no vienas puses cilvēks gan iesaistīts esamībā, tomēr no otras vienmēr cenšas pēc jābūtības, saprotot šo vārdu plašākā nozīmē. Mēs drikstam uz pieredzes datu pamata teikt, ka cilvēks savu eksistenci pavada spriegumā starp esamības saistījumu un jābūtības prasību. Jābūtība un esamība runā viena otrai pretī. To kas ir, vairs nevar prasīt, jo tas jau ir. Jābūtība savu nozīmību zaudē esamības plāksnē. Bet tas, kam jābūt, nedrīkst būt jau esamības sferā atrodams.

Vispirms varam pieminēt Driša mēģinājumu, tuvāk raksturot etisko jābūtību. Jābūtība esot jāsaprot divējādi — formali — kā tikumiskā subjekta esamība pretim kādai pārpersonālai esamībai, no kuras tad pirmā iegūst savu jēgu. Otrkārt, pēc satura etiskās prasības savu virzienu var dabūt no patiesi esošā. Jābūtību tad nolasa no esamības. Bet turpat tālāk Drišs saka: «Bet taču pavisam nē no empiriski esošā»¹⁵. Pie pārpratumiem varētu vest Driša doma, ka jābūtības prasības savu virzienu var dabūt no «patiesi esošā». Pie šī jautājuma pašā pēdējā laikā ir apstājies M. Vunts (Wundt) un ar apbrīnojumu un ievēribas cienīgu skaidrību šo domu izdomājis līdz galam. Vunts šķir parasto esamību no tīrās esamības (Driša patiesi esošais). «Parastā esamība savu esamību iegūst no tīrās, tā tad ir parastai tās esamības likums, jeb tā ir viņai pretim jābūtība. Tīrā esamība pati par sevi ir, kas tai jābūt, jā, tā ir jau, pirms tai jābūt,

un jābūtībai te blakus esamībai nav vietas. Parastā esamība turpretim nav, kas tai jābūt, tā tiecas vienmēr pēc tīrās esamības, ko tā tomēr nekad nevar attēlot. Tādēļ tai ir tas nemiers un spriegums, kas raksturo jābūtību, tādēļ, ka tā tiecas pēc mērķa, ko tā nekad neaizsniedz. Mērķis ir tīrajā esamībā; no tīrās esamības parastā iegūst savu noteiktību un līdz ar to jābūtību. Un tā tīrā esamība, ja tā piegriežas parastai esamībai, kļūst par jābūtību»¹⁶. Tagad saprotam kādā kārtā Drišs domā, ka jābūtību var nolasīt no esamības. Tad «labais ir esamība, kam jābūt»¹⁷. Mēs jau no iepriekš minētajiem Vunta vārdiem redzam, ka esamība ir plašāks jēdziens un sevī ietver arī jābūtību, lai gan jābūtība tiecas ārā no esamības. Un tomēr pati jābūtība nav neesošais (Nichtsein). «Jābūtība turpretim stāv esamībai pretī kā kaut kas noteikts; tā nav neesošais, bet vienīgi vēršas uz neesošo. Tā ir starp esamību un nebūtību vidū un atrodas īpatnējā spriegumā starp abām»¹⁸.

Tas apstākļi, ka jābūtība atrodas vidū starp esamību un nebūtību, palīdz to raksturot tuvāk. Šāds jābūtības sprieguma stāvoklis to iezīmē kā kustību. Esamība ir statiskais, nekustīgais, mierīgais, sevī apmierinātais, bet jābūtība parādas kā dinamiskais, mainīgais, tas, kas tiecas iziet ārpus jau dotā. Esamību var ierindot kauzalās sakarības rindā, bet jābūtība paliek ārpus tās. Tai sava īpatnēja likumība. Vunts to apzīmē par veseluma saistību. Bet veselais esot vienmēr vērtīgais. Tā viņš uzrādījis trīs jābūtības īpatnējas iezīmes — kustību, veselo, vērtību saistību. Tās ir svarīgas jābūtības iezīmes, kas to atšķir no esamības. Bet mēs atgriezīamies vēlreiz pie domas, ko augstāk jau minējām, ka lai gan jābūtība būtiski atšķiras no esamības, tomēr esamība to ietver sevī. Tādā gadījumā tikai jāatceras parastās un tīrās esamības pretstats. Tīrā esamība sevī ietver arī jābūtību. Zīmīgi Vunts piemin dzīvību kā tādu parādību, kas izlīdzina esamības un jābūtības pretstatus. «Dzīvība ir esamība, bet tāda esamība, kas savā kustībā no sevis ārā reizē nes jābūtības vilcienus. Tā atšķiras no mirušā, ka tā sevī izveido par to, kas tā ir. Uz tās zemākām pakāpēm šī izveidošana notiek ar dabīgu nepieciešamību, uz augstākām, kur dzīvība pati sevi cauri redz un ir apveltīta ar apziņu, šī izveidošana notiek ar garīgu brīvību (pasv. m.). Tur ir jābūtība vēl tieši iesaistīta dabīgajā attīstībā, te tā parādas kā sevišķa spēja. Cilvēks ir tā būtne, kas jāizveido par to, kas tā ir»¹⁹. «Cilvēks stāv starp jābūtību un esamību. Tas, ka tās viņā nekad nav pilnīgi apvienotas un ir pretrunu pilnas un viena pret otru ir spriegumā, ir viņa galīguma (Endlichkeit) zīmogs. Tas, ka viņš šo spriegumu atzīst par trūkumu un tiecas to pārvarēt, ir mūžības stārs, kas apgaismo viņa te-esamību. Jo mūžīgajā esamība un jābūtība ir viens²⁰, un mūžīgais nav nekas cits kā šī vienība. Te ir esamība vienmēr, kas tai jābūt, un jābūtība ir jau sen esamībā piepildīta. Galīgais tiecas pēc tādas vienības un tādēļ ir vērsts uz mūžīgo, bet tikai cilvēkā šī tiekšanās kļūst apzināta. Viņš saprot tādēļ savu te-esamību pretrunu pilnā spriegumā starp esamību un jābūtību, ja viņš savu galīgumu ierauga mūžības gaismā (pasv. m.)²¹. Šie divi pēdējie Vunta vārdi citējumi mūs ved pie ļoti svarīga atzinuma. Mēs varam runāt par dažādu jābūtību. Arī bioloģija tādu pazīst, vai kā Vunts saka, arī dzīvība uz zemākām pakāpēm ar «dabīgu nepieciešamību» aug un veidojas un atšķiras no mirušā. Arī šī augšanas veicināšana uzskatama par jābūtības prasību. Bet etiskās jābūtības priekšnosacījums ir «garīgi

brīva» izšķiršanās. Šī jābūtība uzpeld tad, kad cilvēks savu «galīgumu ierauga mūžības gaismā», un pateicoties savai brīvās garīgās atziņas un izšķiršanās spējai tiecas no galīgā jeb parastās esamības kļūt ārā.

3) Pēc šī ekskursa par jābūtību un esamību, varam tālāk jautāt — kas pamato jābūtību? No Vunta domām netieši var saprast, ka tā ir cilvēka apziņas īpatnēja izpausme. Visu pārpratumu novēršanai der iegaumēt R. Zēberga vārdus: «Pēdējo ideālu nekad nevar atvasināt no konkrētās empirijas — to var vienīgi saprast no Dieva vai dievības, kā absolūtā gara iedarbību kreaturas (radības) garā»²². Jābūtības priekšnosacījums ir kāda absolūta esamība — absolūtais gars, Dievs. Tanī pamatojas etiskās normas, kurām uz brīvas izšķiršanās pamatiem cilvēks seko, resp. pilda. Tāpēc paliek spēkā kardinalā Maijera atziņa, ka «normas ir pavisam kas cits kā dabas likumi»²³. Šī ir dziļi pamatota atziņa, kurai ir izšķirīga nozīme biocentriskās etikas tālākā apcerējumā un novērtējumā.

Pareiza Vunta vārdu analīze norādā, ka līdz jābūtības normām var nonākt tikai ar apziņu apveltīta būtne — cilvēks, kam pieder garīgās izšķiršanās brīvība. Tas ir otrs svarīgs priekšnoteikums etisko normu pildīšanai, vispār etiskai darbībai. «Tikai tur, kur drīkst pieņemt brīvu pašizšķiršanos kā priekšnosacījumu, mēs stāvam tikumiskā fenomena priekšā vārda pilnā nozīmē»²⁴.

Tagad varam dot etikas jēdziena definīciju. Etika ir zinātne par tikumiski labo, kas no vienas puses deskriptīvi skaidro etisko darbību, tās motivus un apstākļus, bet no otras uzstāda etisko darbību noteicējas jābūtības normas, kas pamatojas absolūtā esamībā, pārliecībā, ka cilvēkam piemīt brīva izšķiršanās spēja tām sekot. Pie šāda definējuma jāpaskaidro, ka tas pamatojas iepriekšējos domu gājienos. Savišķs uzsvars liekams uz atziņu, ka jābūtības normas pamatojas kādā absolūtā esamībā, kas nekādā gadījumā nav identificējama ar empirisko dotību.

4) Turpmāk darba sakarībā nāksies runāt vēl par diviem īpatniem jēdzieniem.

Darba apakšvirsrakstā ir teikts, ka runāsim par etikas pamatprincipiem. Tādēļ dažos vārdos ir jāapstājas arī pie šī jēdziena. Pareizi ir aizrādījis Hērings, ka, ja runājam par etisko principu, tad ar to saprotam vispār pēdējo izšķirēju domu kādā uzskatā par labo²⁵. Etiskais pamatprincips izteic būtisko kāda domātāja vai kādas reliģijas etiskajos atzinumos un prasībās. Negatīvā virzienā tas norobežojas no mazāk svarīgā un nebūtiskā. To apzīmējam par etiskā principa negatīvo iezīmi tādēļ, ka mazāk svarīgā neievērošana un vienas pēdējās īpatnējās atziņas meklēšana katrā ziņā notiek uz sašaurināšanās lēses. Etiskajam pamata principam katrā ziņā trūkst tā plastiskuma kā, piemēram, kādas sistēmas sintētiskam raksturojumam. Bet pamatprincipu uzrādīšana, kaut arī uz sašaurināšanās lēses, ir nepieciešama sistematiskās zinātniskās apceres dēļ.

Otrs jēdziens uz ko norādījām jau darba ievadā, ka tas prasa tuvākus paskaidrojumus, ir biocentriskās etikas jēdziens. Līdz šim esam skaidrojuši etikas jēdzienu. Tagad apstājamies tuvāk pie vārda — biocentriskā. Īsi varētu teikt tā — biocentriska ir tā etika, kas par pēdējo absolūto vērtību atzīst bioloģisko dzīvību vai kādu tanī pamatotu bioloģisku tieksmi. Tomēr jānorobežojas no domas, ka katra

runāšana par dzīvību jau norādītu uz biocentrismu. Zināms, viens var dzīvību slavēt un atzīt par augstu vērtību, tādēļ ka tā ir Dieva radība, izteiksme. Katrā gadījumā tas nebūs biocentrisks domātājs. Ēdējais izšķirējs ir dzīvības absolutizēšana. Tik tur, kur dzīvība kļūst par absolūtu vērtību, var runāt par biocentrismu. Tāpēc biocentriskā etika ir tāda etika, kas savas normas atvasina no bioloģiskās dzīvības kā pēdējā absolūtā pamata.

II. Dzīvības problēma.

Katrs cilvēks dzīvo. Viņš ir dzīvības nesējs. Cilvēks to apzinās un tādēļ cenšas sevi izprast. Kamēr vien cilvēku pazīstam, redzam viņa jautātāju skatu vērstu divos virzienos — uz to, kas ir pār viņu, un to, kas ir viņā pašā. Interese par dzīvību ir saprotama. Tādēļ jaunlaiku zinātne tai veltī ļoti lielu uzmanību, zinādama, ka tanī slēpjas milzu spēki un vērtības. Nemaz nevaram iedomāties, kas notiktu, ja cilvēce kādreiz atrastu atslēgu, kas atvērtu durvis uz dzīvības mākslīgu radišanu. Bet arī tagad, kur tas vēl joprojām nav iespējams, dzīvībai liela nozīme. Ar to saistas visi dzīves ieguvumi: kultura, reliģija u. t. t. Dzīvība ir pamats, uz kura paceļas visa kultūras pasaule ar saviem neskaitamajiem sīkajiem sazarojumiem. Bez dzīvības nekas nav domājams, jo arī pašas domas jau tajā pamatojas.

Šinī nodaļā par dzīvību nevaram pretendēt uz jaunu patiesību atklāšanu. Tas arī nav mūsu nolūks. Te gribam vienīgi konstatēt, cik tālu specialās zinātnes, kas ar to nodarbojas, ir nonākušas dzīvības problēmas atrisināšanā. Protams, šē valda liela viedokļu dažādība un pretešība. To visu apskatīt nav iespējams. Ķīmija un bioloģija strādā pie dzīvības problēmas atrisināšanas, kaut arī katra ar savām metodēm un līdzekļiem. Ja runājam par dzīvību, tad arvien tai pretstatā tēlojas nedzīvais. Dzīvais un nedzīvais ir divi veidi, kuros parādās viss esošais. Ikdienišķajā dzīvē ļoti viegli spējām atšķirt dzīvo no nedzīvā. Bet ja prasa tuvāk definēt dzīvo un nedzīvo, uzrādīt pamatu, kādēļ viena parādība apzīmēta par dzīvu, otra par nedzīvu, tad nav viegli katrreiz dot pareizu atbildi. Pavirši minētāji runās par dzīvo organismu vairošanos, augšanu, kustēšanu u. t. t. pretim nedzīvajam. Bet nav nekāds noslēpums, ka ar šādu pazīmju uzrādīšanu nekādā gadījumā nav tvertas dzīvē tipiskākās pazīmes. Arī nedzīvajām parādībām var piederēt augšā uzrādītās īpašības. Jautājums būtībā ir smags un nav viegli atbildams.

1. Bioloģiskās dzīvības būtības izskaidrojums.

Visu esamību zinātniskās pētīšanas skaidrības labad varam dalīt 4 grupās: fiziskais, organiskais, psihiskais un garīgais. Pirmajā esamības grupā ietilpst nedzīvais. Ar tā pētīšanu nodarbojas ķīmija un fizika. Ar dzīvo nodarbojas bioloģija. Tā, savā gājienā uz leju, no vienas puses robežojas ar ķīmiju un fiziku, no otras ar psiholoģiju, kuras priekšmets ir dvēsele. Bioloģija, kavējoties pie dzīvajiem organismiem, cenšas vispirms izskaidrot to izcelšanās cēloņus un pamatus. Tālāk tā uzstāda dzīvo būtņu eksistences likumus, tos norobežojot no neorganiskām parādībām. Bioloģijas darba lauks ir visai

plašs un svarīgs. Svarīgs tādēļ, ka šī zinātne pieskaras arī cilvēka bioloģiskās būtības izskaidrojumam.

Bioloģija ir dabas zinātne, tāpēc tās darba metodes ir stingri eksaktas. Duras acīs viena lieta, proti, ka tagadnes bioloģija ļoti maz apspriež pašu dzīvības problēmu. Par tās esamību un būtību interese ir maza, bet jo lielāka par parādībām, ko dzīvība izraisa. Tas ir saprotams. Vai līdzīgi nav arī teoloģijā? Taču teoloģisko meklējumu centrā reti stāv Dieva esamības problēma, bet parasti teoloģija nodarbojas ar tām parādībām, kuras stāv sakarā ar Dievu, resp. ko viņš izraisa.

Parastā eksakto zinātņu pētīšanas metode ir analīze. Tā, izejot no dotā, cenšas nonākt līdz pirmelementiem un, zinot tos, mēģina saprast iepriekš doto veselo. Tāds viedoklis valda bioloģijā pa daļai arī tagad. Arvien vairāk tomēr paceļas domas, ka bioloģija nevar strādāt tikai ar analītiskām metodēm. Tā Voltereks (Woltereck), Heidenhains (Heidenhain), Bertalanfijs (Bertalanffy) u. c. prasa «sintetisko» bioloģiju. Šī virziena piekritēji prasa organismu uzskatīt vispirms kā veselu un nedalāmu, no kura tā daļa iegūst savu jēgu, un nevis otrādi, kā to dara analītiķi.

Plašu dzīvības definējumu ir devis A. Meijers (Meyer): «Dzīvība ir kāda subjekta pastāvīga cīnīšanās un izskaidrošanās ar katrreizējo īpatnējo objektu»²⁶. Šinī dzīvības definējumā ietvertas visu virzienu domas par dzīvību, bet reizē tā ir tik vispārēja, ka galu galā par dzīvību nekā noteikta neizsaka. Radīt dzīvības definējumu, kurš ietvertu vairāku virzienu uzskatus un reizē arī izteiktu dzīvības specifiskās īpašības, ir ļoti grūti. Varam vienīgi uzrādīt dažas īpašības, kuras lielais vairums biologu atzīst par dzīvībai īpatnējām. Ir nepastrīdēta patiesība, ka organisms rodas tikai no organisma. Ar šo tezi ir apgalvots tik daudz, ka organiskās dzīves priekšnosacījums ir organisms. Tas nerodas no mākslīgām sistemām, bet kā priekšnosacījumu prasa sev līdzīgu organisku sistēmu. «Dzīvās būtnes ir vēsturiskas būtnes»²⁷. Organiskajā pasaulē pastāv kontinuitate pretstatā neorganiskajai pasaulei. Tālāk visi bioloģi atzīst, ka organismu nevar analītiski sadalīt un pēc tam no tām pašām daļām sintezēt jaunu. Neorganiskajā pasaulē tā ir parasta parādība. Ja gribam iegūt kaut cik pilnīgāku ainu par dzīvo būtni, tad nevaram apmierināties ar šīm vispārējām pazīmēm. Tagadnes bioloģijas dzīvības skaidrojumā izceļas trīs galvenie virzieni — mehanisms, vitalisms un totalisms, resp. holisms. Pie šiem virzieniem pakavēsimies, lai mēģinātu iegūt dziļāku skatu dzīvības parādībās.

a. Mechanisms.

Mechanistiskais viedoklis bioloģijā pamatojas visumā uz ķīmijas un fizikas atziņām. Tas paliek stingri dabaszinātniskās robežās, lietojot kā vienīgo atziņas principu kauzalitāti. To, kas nepakļaujas šim atziņas principam, dabaszinātnieks atsakas izskaidrot, kā viņa pētīšanas laukam nepiederīgu. Tādā virzienā strādāja V. Rū (Roux) un A. Veismans (Weissmann). Mechanisti pie šādiem uzskatiem turējās ne bez pamata. Novērojot dzīvas būtnes, var rasties iespaids, ka to iekšējie procesi noris lielā analogijā ar mašīnas darbību. Organismu no ārpuses iespaudo dažādi apstākļi. Tas savkārt atbild ar ķīmiskiem un fiziskiem procesiem. No tā mechanisti slēdz, ka organisms ir padots mehanikas likumiem. Jutekļu organi celti tā, lai tie

būtu spējīgi uzņemt ārpusaules iespaidus. Tīri fizioloģiski var izskaidrot no ārpusaules uzņemtu iespaidu noraidīšanu uz attiecīgiem nervu centriem. To izsauktās kustības ir savstarpēji kauzāli saistītas. Ikskils (Uexküll) saka, ka tikai viens apstāklis traucējot mašīnas teorijas pilnīgu pielietošanu. Pie augstākiem dzīvniekiem nākot kļāt īpatnēja parādība — apziņa²⁸. To nevarot izskaidrot ar mašīnu teorijas palīdzību. Fechnera (Fechner) mācība par psicho-fizisko paralelismu te esot gan mēģinājusi radīt izlīdzēšanos, padarot psihiskās parādības par fizikālo procesu sekām. Esot arī citi mēģinājumi atvasināt psihiskās parādības no fizikalām. Šādi mēģinājumi tomēr esot neizdevušies. Bertalanfijs saka, ka mehāniskā bioloģija neesot patstāvīga zinātne, bet kļūstot par fizikalās ķīmijas apakšnodalījumu²⁹. Mehāniskais uzskats bioloģijā izteicoties divos apgalvojumos, pirmkārt, dabas parādības var izskaidrot tikai mehāniski, otrkārt, organisms ir fiziski un ķīmiski noteikts mehānisms. Līdzīgi mehānisko uzskatu raksturo arī B. Dirkens (Dürken)³⁰. Tas ir kopējais mehānistu pamats, no kura izveidojas vairāki īpatnēji novirzieni. Ķimikājiem vistuvāk stāv apgalvojumi par kādas specifiskas dzīvības vielas eksistenci. Šādā virzienā strādājuši Morgans (Morgan), Zaks (Sachs), pa daļai V. Ostvalds (W. Ostwald) u. c. Uz domām par specifiskas dzīvības vielas eksistenci nācis Zaks. Viņš izdarījis mēģinājumu ar sliekām. Pārgriežot slieku vidū, viņš novērojis, ka abām pusēm pieaug trūkstošās daļas: galvai aste un otrādi. Nogriežot veselai sliekai mazu gabaliņu no galvas, novērots, ka vēlāk pieaug otra galva. Tas devis pamatu apgalvojumiem, ka organismā ir tādas vielas, kas veicina zināmu organu augšanu. Katra organa rašanos organismā varēja atvest atpakaļ uz kādu specifisku dzīvības vielas šķiru. Viens no šīs teorijas galvenajiem pārstāvjiem tomēr pats atzīst, ka šādas vielas ir tikai hipotētiski pieņemtas³¹. Pret šo teoriju ir celti arī nopietni iebildumi. Bertalanfijs jautā³², kā tas ir iespējams, ka vielas, kas vada kāda organa izveidošanos, gadas taisni tanī brīdī, kad notiek organu izveidošanās. Kāpēc tās nav radušās agrāk vai vēlāk un tā nerada kādu organu arī agrāk vai vēlāk, kas izjauktu organisma normalo attīstību. Otrkārt, kāpēc šīs vielas, kas vada organu attīstību, ir taisni tādā daudzumā, ka iznāk vesels normāls organisms un neattīstas organi nesamērīgi lieli vai mazi. Tālāk viņš saka, ja jau dzīvo būtni izveido dzīvības vielas, tad šīs vielas var vienkārši pārnest uz nedzīvajiem, resp. mirušajiem organismiem un tā padarīt tos atkal dzīvus. Dzīvības vielas teorija nevarot šos jautājumus atbildēt. Tā esot atmetama un jādombā, ka «tas moments, kas rada īsto dzīvības būtību, nav izteicams ar ķīmiskiem līdzekļiem... Pieredzes pasaulē nav «dzīvības substances, bet tikai dzīvas būtnes, organismi»³³. Tagadnes bioloģijā šāda teorija nav uzturama.

Otrs mehāniskās bioloģijas novirziens ir šūnu teorija. To aizstāv daži visai nopietni bioloģi arī tagadnē. Te sevišķi pieminams Berlīnes universitātes bioloģijas profesors M. Hartmans (Hartmann), O. Hertvigs (Hertwig) u. c. Patiesībā šī teorija neuzstāda nekādus jaunus apgalvojumus. Tā dibinas uz vispār atzīto uzskatu par šūnu kā organisma mazāko konstituētāju vienību. Pēc mikroskopiskiem novērojumiem katrā šūnā sastāv no divējādām vielām: protoplazmas un kodola. Abas šūnu sastāvdaļas nav viengabalainas, tās nesastāv no vienas ķīmiskas vielas, bet tās ir ķīmisko vielu kompleksi. Protoplazmu sastāda dažādas olbaltumvielas un ūdens. Kodola ķīmiskajā

sastāvā galvenā kārtā ietilpst dažādi sāļi, kuriem ir tieksme labprāt pieņemt krāsvielas, kādēļ tās nosauktas par chromatīnu. Šūnu teorijas pārstāvji piegriež lielu vērību taisni kodola vielām kā īstajām dzīvības nesējām. Pie šūnu vairošanās, resp. dalīšanās atklājies, ka vispirms notiek chromatīna pārvietošanās, sagrupēšanās pavedienveidīgi. Pavediens vidus daļā pamazām sašaurinas, līdz beidzot pārdalās divās daļās. Novērojumi rāda, ka pavedieni sadalās posmos noteiktā garumā un skaitā, kas katrai sugai ir citāda. Pēdējais dalīšanās rezultāts ir pa pāriem izveidojušies pavedieni — chromosomas. Tālāk šūnu teorijas piekritēji māca, ka chromosomas ir sugu īpatnību nesējas. Citiem vārdiem, chromosomu īpatnības un skaits noteic iedzimtību. Sevišķu nozīmi šīnī teorijā iegūst dīgļa šūna, jo no tās attīstas viss vēlākais organisms. Tā tad dīgļšūnas chromatīnā guļ pieaugušā organisma noslēpums. Organisms ir dažāda veida šūnu agregāts.

Pret to ceļ nopietnus iebildumus Dirkens. Kā tas iespējams, ka atsevišķās organu šūnas veido kādu noteiktu organu taisni tādu, kāds iederas organisma sakarībā? Te varot būt divas atbildes — vai nu jāpieņemot iepriekš minētās dzīvības vielas, vai esot jāsaka, ka šūnu teorija nevarot to atbildēt. Arī Bertalanfijs ir pret šūnu teoriju. Šūnu teorijai gan esot taisnība, ja runājot par organisma konstitūciju vai tā ķīmiskām norisēm. Tās tomēr organismā neesot galvenais. Bez šīm parādībām ļoti svarīga esot organisma formu problema, tā esot pat galvenais. Ķīmiskās teorijas vispār un līdz ar to arī šūnu teorija nevarot pateikt, kā vēsturiskos apstākļos var rasties arvien jauni dzīvo būtnu tipi. Formu attīstības problema esot šai teorijai sveša. Tā esot nepietiekoša dzīvības parādības izskaidrošana, ja ievērojot tikai dažas dzīvās būtnes īpašības ³⁴.

Mechaniskās bioloģijas pārstāvji ir gājuši vairākos virzienos. Visumā tomēr viņi balstas uz ķīmiju un fiziku, paliekot uzticīgi arī šo zinātņu pētīšanas metodēm un principiēm. Ciktāl katrs organisms ir padots ķīmijas un fizikas likumiem, atklājas noteiktas patiesības, kurām dzīvības problēmas izskaidrošanā garām paiet nevaram. Dzīvības parādības, kā to ķīmija māca, ir katrreiz saistītas ar telpā doto materiju. Mechaniskā bioloģija nepazīst citu dzīvības izskaidrojumu kā vienīgi tās materiālas izskaidrošanu, ar ko saistas dzīvība.

Tomēr pašas galvenās dzīvības īpašības šis virziens netver. Štrasena (Strassen) apgalvojums, ka dzīvas būtnes padotas pilnīgai mechaniskai likumībai, bet tikai tai blakus liela loma piekrītot nejaušībai, gadījumam ³⁵, nav nekāds dzīvības problēmas atrisinājums, bet nobīdījums sāpus. Teikt, ka dzīvība radusies, ka tā eksistē vai ka tās iekšējo likumību noteic nejaušība, ir tas pats, kā apgalvot, ka mēs nezīnam, kas ir dzīvība un kāpēc tā eksistē. Mechanistu lielākā kļūda, ka viņi veselo grib izskaidrot, izejot no daļām ³⁶.

b. Vitalisms.

Neapmierinātība ar mechaniskās bioloģijas apgalvojumiem deva pamatu tieksmēm meklēt citu dzīvības izskaidrojumu. Ja to nevarēja panākt, skaidrojot ar ķīmiskiem procesiem, tad vajadzēja meklēt jaunus ceļus. Vispirms bija jāatsakas no uzskata, ka dzīvība ir tikai materialas dabas parādība. Līdz ar to paplašinājās pētīšanas lauks. Tā drīzi no bioloģijas varēja nonākt psiholoģijā. Ar pētīšanas lauka paplašināšanos radās nepieciešamība ievest bioloģijā jau-

nas pētišanas metodes. Pirmais, kas šo ceļu gāja, bija H. Drišs. Viņa virzienu bioloģijā apzīmē par vitalismu, pareizāki neovitalismu. Pagājušā gadu simta pēdējā desmitā Drišs uzsāka cīņu pret mechanisko bioloģiju. Viņa paša uzskatu par dzīvību var pieņemt vai nē, bet iebildumi pret mehanismu ir iznīcinoši. Vispirms bija jāpierāda, ka mechaniskais uzskats ir nepietiekošs dzīvības izskaidrošanai, tikai tad bija tiesība radīt jaunu mācību. Cīņā pret mehanismu viņš mēģina arī pozitīvi noteikt dzīvības pamata pazīmes. Driša vitalisms pozitīvi saprotams kā antiteze mechaniskai dzīvības izpratnei.

Vispirms jānoskaidro daži pamata jēdzieni, bez kuru pareizas izpratnes nevaram sekot Driša domu gājienam. Driša meklējumu pamatā stāv formas problema. Formu dažādība, kā redzējam, nav viegli izskaidrojama. Tā bija iemesls daudziem iebildumiem pret mehanismu. No fizikiem Drišs aizņēmis jēdzienu sistemu, ar ko ir jāsaprot zināms šūnu kopojums, kurš izveido kādu organismu. Tālāk viņš noskaidro potences jēdzienu. «Potence ir atsevišķo šūnu spēja veidot formas»³⁷. Šūnas ir apveltītas ar dažādām spējām. Atsevišķa šūna «ir unipotentā, ja tā var radīt kādu vienu formu; tā ir multipotentā, ja tā var radīt daudz formu; totipotenta, ja tā var radīt visas formas, kuras vispār kādas sugas organismam zināmā stadijā varētu būt vajadzīgas»³⁸. Saprotams, ka var būt dažādas sistēmas, kurās apvienojušās šūnas vai nu tikai ar unipotentām spējām, vai arī ar dažādas potences spējām. Ja kādā sistēmā apvienojušās šūnas tikai ar vienu noteiktu potenci, tad tādas sistēmas ir ekvipotentas, t. i. ar vienādām spējām. Dzīvos organismos ir svarīgas ekvipotencialas sistēmas, kuras sastāv no multipotentām vai totipotentām šūnām.

Daži ekvipotencialās sistēmas tipi ir ļoti svarīgi. Tā harmoniskās ekvipotencialās sistēmas met jaunu gaismu uz organismu ontogēnezi. Ko Drišs saprot ar harmoniskām ekvipotencialām sistēmām? Tās ir tādas sistēmas, kurās katra atsevišķā šūna nevar radīt visu veselo organismu, bet kurās katra atsevišķā šūna spēj radīt katru organisma organu, ja pēc tāda rastos vajadzība. Tālāk harmoniskām ekvipotencialām sistēmām ir svarīga īpašība, ka tās nedarbojas tikai ārējo apstākļu spiestas, bet viņu darbība norisinās nepiespiesti. Šo sistēmu šūnas darbojas vadītas «no iekšas», bet ne no ārējiem kairinājumiem. Atņemot šādai sistēmai noteiktu skaitu šūnu noteiktā vietā, pārpalikušās šūnas tomēr izveido veselo organismu. To darbs noris saskanīgi, tāpēc arī šīs sistēmas apzīmētas par harmoniskām. Šādu sistēmu darbība novērojama divos gadījumos — pie organisma embrionālā stāvoklī un restitūcijas gadījumos. Lai labāk saprastu to darbību, Drišs min dažus piemērus³⁹. Harmoniskā ekvipotencialā sistēma vienmēr radot veselo. Tā mēģinājumi ar jūras eža embrija pirmajām šūnām rādot, ka iespējams noteiktu daudzumu šūnu paņemt projām vai sajaukt vienu ar otru, un tomēr beidzot attīstoties normāls organisms. Tas esot līdzīgi tam, ja simts strādnieki taisot tiltu, bet kādi no šī skaita saslīkstot. Pārējiem tilts esot jāuztaisa. Viņi arī to varot. Tikai esot noteiktas robežas, cik no simts strādniekiem drīkst saslīkt, lai pārējie tiltu uzceltu. Kā novērojumi ar amfībijām rādot, tad, nogriežot vienu kāju, tām ataugot jauna. Pat vēl vairāk, pārvietojot kreisās kājas vietā labo, izveidojas vajadzīgā kreisā. Nogriežot kāju, tās vietā parādas reģenerācijas kājas cilnis. Ja tanī pašā laikā nogriež asti un kājas cilni pārvieto uz nogrieztās astes vietu, izveidojas jauna aste. Tā ir parādība, kuru ne-

var izskaidrot tikai ar harmonisko ekvipotencialitāti. Drīšs to apzīmē par «ekvipotencialitāti, kura pāriet tipu robežās». Ekvipotencialām sistemām piemīt spējas, kas tālu pārsniedz mehāniskās bioloģijas iespējamā izskaidrojuma robežas. Pret harmoniskām ekvipotencialām sistemām varētu rasties daži iebildumi. Ja organismam pirmajā attīstības stadijā atņemot šūnas, tad tā esot organisma sagraušana. Ja vēlāk tomēr attīstoties vesels organisms, tas nozīmējot, ka organisma attīstība esot sākusies atkal no jauna. Bet šādi iebildumi taču aizmirstot, ka, atņemot noteiktu šūnu daudzumu, līdz ar to arī atņemot vielas, kuras veido harmonisku organismu. Ja harmoniska organisma attīstība dibinātos uz vielām, kas atrodas digļšūnā, tad normāla attīstība nebūtu iespējama. Sākot otrreiz attīstību no gala, tā būtu jāsāk bez šīm vielām vajadzīgā daudzumā. Tas nozīmējot, ka harmoniskās attīstības pamatā nestāv noteiktas vielas, bet šūnas spējas. Tāpēc «dzīvības procesus nevar izskaidrot tīri ķīmiski»⁴⁰.

Tālāk ir jānoskaidro, vai arī pati harmonisko ekvipotencialo sistēmu darbība nenoris pēc tās pašas likumības kā pie mašīnām, saprotot mašīnu kā «tipisku fizikālu un ķīmisku konstituētāju elementu sakārtojumu, kuru darbībai pateicoties tiek panākts kāds tipisks efekts»⁴¹. Drīšs šim jautājumam veltī sevišķu uzmanību. Ja harmonisko ekvipotencialo sistēmu darbība noritētu pēc tā pašā principa kā mašīnas darbība, tad nebūtu panākts nekāds jauns dzīvības parādības izskaidrojums. Saprotams, ka var pagatavot mašīnu, kurai noteiktas daļas atņemot, tā tomēr darbotos, ja konstrukcijā tas iepriekš paredzēts. Tā ir līdzība ar harmoniskām ekvipotencialām sistemām. Varētu teikt, ka no organisma var paņemt projām vairāk daļu kā no mašīnas, tomēr nav jāaizmirst, ka arī organisms tāpat kā mašīna ir dots telpā un viņa daļu skaits ir ierobežots. Tāpēc iespēja paņemt vairāk vai mazāk nozīmē tikai relatīvu starpību, bet ne būtisku izšķirību. Ir gan kāda cita būtiska starpība. Atņemot organismam noteiktu šūnu skaitu un pārējās sajaucot pēc patikas, tomēr rodas veselais organisms. Mašīnu var gan konstruēt, lai pēc zināmu daļu atņemšanas tā darbotos, tomēr pēc patikas daļas sajaukt nevar. Ja to darītu, tad mašīna beigtu funkcionēt. Tādēļ «bioloģiskās harmoniskās ekvipotencialās sistēmas nav «mehāniskas» sistēmas, nekādā šī vārda nozīmē»⁴². Šinī atziņā dibinās Drīša pirmais dzīvības autonomijas pierādījums. Mehāniskā kauzalitāte neizteic dzīvā organisma norises. Ir jāpielaiž kāda cita faktora darbība, kas ar dzīvo būtni ir tāpat saistīts kā kauzalitāte ar neorganiskās dabas parādībām.

Runājot par restitutīvām parādībām sakarā ar harmoniskām ekvipotencialām sistemām, nācās aizrādīt uz gadijumiem, kurus, izņemot no šīm sistemām, nevarēja izskaidrot. Šo sistēmu šūnas spēj radīt katru organu, ja pēc tā rodas vajadzība. Bet ir arī sistēmas, kuru katra atsevišķā šūna spēj radīt visu veselo organismu. Drīšs tādas atzīmē par kompleksām ekvipotencialām sistemām⁴³. Tās sastādas no totipotētām šūnām. Piemēram, begoniju lapu ādā sastopamas šādas šūnas, tāpat visu augu sieviešu kārtas dzīvnieku olnīcās. Tādēļ nevajaga speciālu pierādījumu par kompleksu ekvipotencialu sistēmu esamību. Kamēr nav apstrīdēta patiesība, ka katrs dzīvs organisms attīstās no apaugļotas digļšūnas, tikmēr arī nevar apstrīdēt, ka šī pirmā šūna ir apveltīta ar tām spējām, kādas Drīšs piešķir kompleksās ekvipotencialās sistēmas šūnām.

Kāds ir komplekso ekvipotencialo sistemu ģenētiskais pamats? Novērojot embriogēzezi, esot redzams, ka šīs sistēmas varot atvest atpakaļ uz mazu šūnu kopoju, pat uz vienu šūnu. Kas rada to pamatu, no kura atdalās pirmā diglšūna? Drišs saka, te varētu būt divas atbildes. Vispirms, domājot mehāniski, kāda mašīna, kura no sevis atdala arvien no jauna pirmo totipotento šūnu. Šāds minējums nedod nekādu atrisinājumu, jo nav saprotams, kā mašīna, arvien atdalīdama no sevis kādu totipotentu daļu, joprojām pati paliek totipotenta. Varētu teikt, ka pirmo totipotentu šūnu rada kāds sevišķs «spēks», bet tā būtu iešana atpakaļ uz pirmo dzīvības autonomijas pierādījumu. Esot nepareizi pieņemt šādas hipotētiskas mašīnas eksistenci. Jāatzīst, ka ar kompleksām ekvipotencialām sistēmām no jauna ir apliecināta dzīvības parādību īpatnība. Tas ir otrais dzīvības autonomijas pierādījums.

Svarīgus rezultātus Drišam devusi dzīvo būtņu darbību novērošana. Ir noteikti pierādījumi, ka organisma kustības atkarīgas no apkārtnes iespaidiem, resp. kairinājumiem. Organisms atbild uz katru kairinājumu ar kādu noteiktu kustību. Bet starp kairinājumu un katrreizējo reakciju uz to neesot saskatāma noteikta likumība. «Darbojoties, no vienas puses var nekādas pārmaiņas nenotikt reakcijas īpatnībā, ja arī kairinājums tika fundamentāli mainīts, un no otras puses var parādīties visfundamentālākā dažādība reakcijā, lai gan kairinājums palika gandrīz identisks»⁴⁴. Vai kāda līdzīga parādība novērojama arī neorganiskajā pasaulē? Taču saprotams, ka nav iespējama tāda mašīna, kura uz tipiski kombinētiem kairinājumiem atbildētu ar tipiski kombinētiem efektiem. Šāda parādība vispār neorganiskajā pasaulē nav iespējama. To Drišs apzīmē par trešo dzīvības autonomijas pierādījumu. Ar šiem trim dzīvības autonomijas pierādījumiem Drišs nonācis sava via negationis galā. Viņš gribējis pierādīt, ka dzīvības parādībās valda kāda cita likumība, ko mehāniskais izskaidrojums nav ievērojis. To viņš pilnā mērā ir panācis. Tagad sākas pozitīvo apgalvojumu posms. Maz pozitīva par dzīvību varot teikt, tomēr dažas patiesības viņš atzīmē.

Uzstādot pirmo un otro dzīvības autonomijas pierādījumu, bija jāatsaucas uz kādu citu «spēku», kurš darbojas līdzīgi dzīvības procesos. Šim «spēkam» Drišs devis nosaukumu — entelehija. Citi vitalisma piekritēji ir apzīmējuši to citādi, tā Reinke (Reinke) runā tani vietā par dominantu, Heidenhains par sintoniju un Driša skolnieks Gurvičs (Gurwitsch) par morfe. Saprotams, ka šie dažādie apzīmējumi negroza pamata patiesību par kāda sevišķa «spēka» darbību dzīvības procesos. Par tā apzīmējumu Drišs paskaidro, ka viņš to ņēmis no Aristotela filozofijas.

Entelehija darbojas veseluma rāmjos. Tā veido veselo no embrija, tā pārnes veselo iedzimtajā, tā atjauno veselo, kur tas ir traucēts savā formā vai funkcijās. Tāpēc entelehija jāapzīmē par veselā darītāju kauzalfaktoru. Entelehija tomēr nav vienīgais kauzalfaktors. Dzīvība vienmēr ir saistīta ar materiālu bāzi, resp. vielu. Tāpēc organisma norises noteic ne tikai entelehija, bet arī pārējie vielu spēki. Šinī virzienā entelehijai ir robežas. Entelehijas iedarbību uz materiālu varot iedomāties vairākos veidos⁴⁵. Varot domāt, ka entelehija iedarbojas uz vielu potenciālā stāvoklī pirms attīstības procesa sākšanās. Varot arī domāt, ka entelehija iedarbojas tieši uz materiālo vielu organisma attīstības un dzīves laikā. Lai labāk

saprastu entelechijas sakaru, viņš min piemēru par gleznotāju. Tādā attiecībā kā gleznotājs ar gleznu stāv arī entelechija ar materiju. No sākuma tas liekas savādi, jo gleznotājs no gleznas ir šķirts telpā, kamēr entelechija un materijs darbojas kopā. Tā ir šķietama starpība. Gleznotājs tikai kā materiāla parādība šķirts no savas gleznas, turpretim savā priekšstatu un gribas dzīvē viņš nav no tās šķirts. Līdzīga parādība esot ar entelechiju un materiju. Entelechija nedarbojas materiā, bet viņa iedarbojas uz materiju. Neesot patiesībā līdzekļu kā to padarīt uzskatāmu, tāpēc viņš saka, ka te «ir darīšana ar kaut ko pavisam citādu, nepriekšstatāmu»⁴⁶. Nekādā gadījumā entelechija nav domājama kā ķīmisku savienojumu īpašība. Tāpēc esot aplama doma, ka entelechija būtu kāds specifisks enerģijas veids. Kā vielu, tā enerģiju varot noteikt pēc to kvantitātes, turpretim entelechija raksturojoties ar jēdzieniem «kārtība» un «veselums». «Entelechijai trūkst jebkādas kvantitatīvas pazīmes: entelechija pilnīgi izteic sevi kārtības radīšanā un nekur citur»⁴⁷.

Domājot par entelechiju, jāatbild jautājumam, vai organismu vada tikai viena entelechija, vai vairākas. Esot jādomā, ka organismā darbojas vairākas entelechijas, bet to darbība esot saskaņota pēc vērtības⁴⁸. Entelechiju vērtība ir dažāda, bet tās visas cēlušās no kādas pirmentelechijas un tāpēc savā tagadējā darbībā var tikt uzskatītas par vienu. Entelechija vienīgi manifestējas individuāli⁴⁹, bet tā darbojas veselā rāmjos. Ar organisma dalīšanos, resp. jaunu organismu rašanos nenotiek entelechijas dalīšanās, bet gan jaunas entelechijas parādīšanās.

Ciešā sakarā ar entelechijas nedalamības domu stāv jautājums par tās atrašanās vietu organismā. Entelechijai nav telpisks raksturs, tā darbojas telpā, bet neatrodas telpā. Tāpēc arī nevar jautāt par entelechijas atrašanās vietu telpā. Labākā gadījumā varētu runāt par kādu punktu, resp. punktiem, kuros entelechija darbojas tiešāk kā citos. Tādi punkti varētu būt organisma smadzeņu centri u. t. t., bet tas nedod pamatu domāt, ka tās būtu vietas kur entelechija atrodas. Tie ir tikai ciešāki vai vājāki saskares punkti.

Katra entelechija rodas no kādas pirmentelechijas. Tā ne tikai rada dažādas zemākas pakāpes entelechijas, bet noteic «katru organizmā sistēmas daļu savā vietā... lai kalpotu veselajam, bet daļa pati par sevi darbojas mašīnveidīgi»⁵⁰. Entelechijas, kuras vada organisma harmonisko darbību, ir pašas harmoniski saistītas. Tikai tādēļ procesi, kas organismā noris tīri mehāniski, noris tomēr saskaņīgi.

Dzīvo organismu vada entelechijas, par kuru ģenezi zinām, ka tās cēlušās no kādas pirmentelechijas, bet par pirmentelechijas izcelšanos Drīšs klusē vai arī saka, ka zinātnei neesot jākaunas neatrisinātas problēmas arī nosaukt par neatrisinātām. No ontoloģiskā viedokļa par entelechiju varot teikt tik daudz, ka tā ir substance, ja substanci saprot kā to elementu, «kas īpašību maiņā paliek nepārmainīts, tā tad pastāvīgs»⁵¹. «Entelechija nav enerģija, nav spēks, nav intensitāte, nav konstante, bet entelechija»⁵². Citiem vārdiem, entelechija nav pozitīvi definējama.

Kā no Drīša vitalisma atreferējuma redzams, visu pētījumu centrā stāv organisms. Tas dod tiesību prasīt — kas ir organisms vitalisma izpratnē? Vitalisms neatsakas no materiālas organisma bāzes, jo bez materijas nav dzīvības. Tas pat paliek uz mehānisma pama-

tiem, jo atzīst, ka organisma funkcijas lielā mērā noris līdzīgi mašīnas darbībai. Vienīgi visus šos organisma procesus vada entelechija. Tāpēc Drišs organismu formulē, piezīmēdams, ka viņš paliek uz dabaszinātniskiem pamatiem, kā «materialu sistemu, kas sastāv no daudz organismu ķīmisko vielu grupām, kurā noris vielu maiņa un kas attīstas sākumā no zemāku pakāpju, beigu stadijā no augstāku pakāpju daudzējādības. Šī sistema ir adaptīvu un restitutīvu regulāciju spējīga un savā vispārējā tapšanā, vai nu tā ir evolutīva, funkcionāla, vai regulatīva, ir padota veselā — kauzalitātes tipa likumībai. Bet organisma esence ir tā entelechija»⁵³. Par individuālā organisma ģenēzi un vispār dzīvības izcelšanos runāsim vēlāk citā sakārā.

Ja gribētu īsi formulēt vitalisma pamata domas, tad būtu jāsaka, ka vitalisms ir tāds bioloģijas virziens, kas atzīdams mehānisku dzīvības parādību norisi, saka, ka šīs norises vada veselo veidotāja kauzalitāte — entelechija.

Vitalisms ir izsaucis ļoti daudz cīnītāju par un pret to. Tagadnē vērojama sevišķa tendence no vitalisma pamata tezēm atraisīties. Vitalismam esot bijusi vienīgi tiktāl nozīme, kamēr esot bijis jāapkarot mehānisms. Tagad, kad mehānisma pozīcijas esot pilnīgi satricinātas un tas pārvarēts, esot jāatsakas arī no vitalisma.

Iebildumi ir divējādi. Vispirms mehānisti nevar atteikties no savām pārlicībām. Tādēļ no sava viedokļa tie uzrāda visus iespējamus iebildumus pret vitalismu. Mehānistu viedokli šūnu teorijas veidā vēl tagad aizstāv M. Hartmans u. c. Lielākā vitalisma kļūda esot tā, ka tas sajaucot divas lietas. Nedrīkstot sajaukt mehānisko uzskatu bioloģijā ar «mašīnu teoriju». Drišs visus savus iebildumus gribot vērst pret mehānisko uzskatu bioloģijā, bet patiesībā runājot tikai par organismu kā mašīnu un «mašīnu teoriju». Tāpēc arī Driša pāmetumi mehānistus neskarot. Ja kāds biologs uzskatītu organismu par mašīnu, tad arī mehānistiem būtu iebildumi. Mehānisti apgalvojot taisni pretējo, ka organisms nav mašīna. Ciktāl varot runāt par bioloģiju kā dabas zinātni, tiktāl esot jāatzīst, ka organismā valda tas pats likums, kas pārējā dabā — kauzalitāte. Tas esot pavisam cits apgalvojums, nekā — organisms ir mašīna. Sevišķi skaidri to pasaka L. Rumlbers (Rhumbler)⁵⁴. Driša dzīvības autonomijas pierādījums, kurā viņš saka, ka mašīna nevar darboties, ja tai atņemot daļas, bet organisms varot, esot nepareizs. Mehānisti šo pierādījumu pieņemtu, ja Drišs pierādītu, ka organismi ir cieti trīs dimensiju priekšmeti. Organismi esot koloidu vielu masa, un tā esot būtiska atšķirība no trīs dimensiju cieta ķermeņa. Tālāk Hartmans min piemērus, ka tur, kur Drišs ievadot nepazīstamu «spēku», lai izskaidrotu kādu organisma darbību, pietiekot ar kauzālo izskaidrošanas metodi⁵⁵. Esot gan daudz vēl nenoskaidrota, bet tas nenozīmējot, ka jāpieņemot vitalistu viedoklis. Taisni otrādi, «dabas atziņas var iegūt tikai ar kauzalitātes kategoriju; ar dabas zinātnēm vienīgi var nodarboties, pielietojot ģeneralizētās indukcijas un eksaktās metodes, kuras atsevišķo gadījumu ierindo vispārējā likumā»⁵⁶. Esot gan jāvelk robeža starp neorganiskās un organiskās dzīves parādībām. Kā neorganisko, tā organisko parādību pasaule katram nopietnam pētniekam rādot neapstrīdamu patiesību, ka visu nevar ne izprast, ne izskaidrot. Vaina neesot meklējama mehānistu metodiski nepareizā rīcībā, bet tā sakņojoties cilvēka atziņas spējas ierobežo-

tībā. Atzīt spējam tikai to, kas ir prāta robežās. Tā Drišam esot bijusi jāvelk robeža ne starp neorganisko un organisko, bet gan starp racionali un iracionalo. Bet tas neesot jādara bioloģijai. Tādēļ Hartmans paliek pie savas pamata tezes, ka bioloģija iespējama tikai dibinoties kauzalitatē.

Otra veida iebildumi nāk no totalisma bioloģijas pārstāvjiem; te Bertalanfijs, Meijers, Holdeins (Haldane) u. c. Vispirms viņi atrod, ka vitalisms ir palicis pusceļā un organismu nav sapratis pilnīgi. Tas esot gan atmetis domu, ka organisma dzīvības parādības var izskaidrot ķīmiski un fizikāli, bet neesot spējis atbrīvoties no pārliecības, ka organisma funkcijas noris mechaniski. Šo mehānismu vienīgi pārvaldot entelehija⁵⁷. Tāpēc vitalisms neesot pilnīgs pretstats mehānismam, jo abi virzieni vienā uzskatu daļā sakrīt. Šī iemesla dēļ vitalismā neesot iespējami nekādi jauni panākumi organiskās dzīves pētīšanā. Ko par organismu kā mehānismu varot teikt, esot teikuši jau mehānisti. Ievedot jaunu faktoru — entelehiju, tas neesot vis ieguvums, bet drīzāk atteikšanās no panākumu iegūšanas. Mehānisma kļūda bijusi, ka tas nav redzējis organismu tā visumā, bet analizējis un pētījis daļu norises. Vitalisms atkal neanalizējis līdz galam un atstājis kādu tukšu robu, kuru tad cenšoties aizpildīt ar entelehiju. Dirkens saka, ka tā esot durvju aiztaisīšana dabaszinātniskai pētīšanai⁵⁸. Neesot taču nekāda nozīme ievest bioloģijā jēdzienus, kas paši esot bezsaturīgi. Drišs pats nevarot pateikt, kas ir entelehija, un tomēr tā stāvēt vitalisma pamatos. Cēl kādu sistemu uz bezsaturīgiem jēdzieniem ir nepareizi. Entelehija esot gan ievesta ar nolūku izskaidrot visas organiskās dzīves parādības, bet to tā nevarot. Drišs esot ievērojis tikai veselā organisma dzīves parādības, bet neesot ievērojis slimo organismu. Ar entelehiju neesot savienojama tāda parādība kā audzēji, kas veidojoties no paša organisma audiem pēc vēl līdz šim nezināmiem likumiem un nezināmu iemeslu dēļ. Tālāk Bertalanfijs saka, ka vitalismā esot runa par organismu kā veselo, bet vitalismā pats organisma jēdziens neesot bioloģisks. Tas «nepazīst vispār nekādu organisko veselo, bet tikai metafizisko»⁵⁹, kas sniedzas ārpus bioloģijas robežām metafizikā, Liekas, tā arī ir viena no vitalisma smagākām kļūdām, ka tas nav stingri dabaszinātnisks, bet tiecas uz metafiziku. Organisma jēdzienu nevarot izprast ne vitalistiski, ne metafiziski tāpat, kā nevarot runāt fizikā par metafiziski izprastu enerģijas jēdzienu. Organisms piederot empiriskai pasaulei, tāpēc arī pētījumos esot jāpaliek šinīs robežās. Vitalisms to nedarot, tāpēc tas ūzskatams, «kā atsacīšanās vispār izprast bioloģiskas parādības»⁶⁰. Beidzot jāatzīmē arī angļa Holdeina iebildumi. Viņš noraida kā mehānismu, tā vitalismu, aizrādīdams uz agrāk pieminēto mehānisma un vitalisma tuvo sakaru. Lielākais Driša pārpratums, ka viņš gribot izprast organisma norises, novērojot to šķirti no apkārtnes. Neviens organisms neesot saprotams bez viņa apkārtnes. Ja Drišs atradis, ka embrija šūnas var sadalīt un tomēr attīstas vesels organisms, tad tāpēc neesot jāsauc par līgā entelehija. Sadalītās šūnas cenšoties panākt savu iepriekšējo apkārtni un tāpēc attīstoties normals organisms. Vitalisms kļūdoties, šķirdams organismu no tā apkārtnes⁶¹. Ar pēdējiem iebildumiem pret vitalismu esam jau pieskārušies tam bioloģijas virzienam, kas izaudzis uz vitalisma pamatiem.

c. Totalisms.

Totalisma virzienu bioloģijā pārstāv lielais vairums tagadnes biologu: Holdeins, Bertalanfijs, Alferdess (Alverdes), Meijers u. c. Mechanisms viņus neapmierina Driša uzrādīto trūkumu dēļ, bet viņi nevarot piekrist arī vitalismam tādēļ, ka tas ievēdot tādu faktoru darbību, kas stāv ārpus bioloģiskās pētīšanas lauka. Vitalismam esot gan tiktāl taisnība, ka organisms jāmacoties saprast kā veselais. Ne daļu un daļu funkciju izprašana esot svarīgais, bet gan veselais organisms, no kura daļas iegūstot savu nozīmi. Organismā pašā darbojoties noteikti spēki, kuru likumība vispirms jāizprotot. Ja organismā darbojas kādi spēki, kas stāv ārpus tā, ko šis virziens nenoliedz, tad tas neietilpst bioloģijas interesēs, skaidrot šādu spēku darbību un īpatnības.

Jau pats šī virziena apzīmējums rāda, ka centrā stāv organisms kā veselais jeb totalais. Nav lieki noskaidrot, kaut arī īsi, veselā jēdzienu. To darijis jau F. Alferdess⁶². Veselā galvenā pazīme, ka tā īpašības nekad nav daļu īpašību suma. Katras atsevišķās daļas īpašības mainas līdz ar iekļaušanos veselajā. Neviss daļas veido veselā īpašības, bet otrādi, daļas savas īpašības iegūst no veselā. Tā raksturojot veselo, vēl nekas nav izteikts par organisma īpašībām. Katrs neorganiskais priekšmets pilnīgi atbilst šādam veselā jēdzienam, kā to rādījis V. Kēlers (Köhler)⁶³. Organisma noteikšanā Alferdess ir gājis tālāk. Viņš atrod, ka tam vēl ir dota nākotnē vērstā aktivitāte. Nevienai neorganiskai sistēmai šādu īpašību nav. Tā tad pēc Alferdesa organisms ir veselais ar nākotnē vērstu aktivitāti. Pēdējā ir tā, kas rada atšķirību starp organisko un neorganisko. Organisms veidojas pēc imanentiem likumiem⁶⁴. Totalisma piekritēji norobežojas no domām, ka organisma attīstību un darbību vadītu transcendentu faktori. Bertalanfijs saka, «ka pašā organismā ir dotas kādas kārtības formas, kas nav salīdzinamas ar neorganiskās dzīves kārtības formām»⁶⁵ un kas vienmēr rada veselo. Tās nevarot reducēt uz kādu citu. Faktors, kas veido organismu, jāmeklē tanī pašā. Nekā noteikta viņš par to nezina. Viņš apmierinas ar vispārējo atziņu, ka tas ir veselā darītājs faktors.

Ikskils ir mēģinājis iet tālāk un dot kādu noteiktu priekšstatu par organisma imanentajiem faktoriem. Šeit neapskatam to Ikskila teoretiskās bioloģijas daļu, kas ved konsekvētā solipsismā⁶⁶. Tā nestāv tiešā sakarā ar augšējo jautājumu par veselā darītāju faktoru. Organismā valdot īpatnēja likumība, ko varot apzīmēt par piemērošanas plānam (Planmässigkeit). Apzīmējums neesot svarīgs, varot šo faktoru apzīmēt arī par harmoniju, «gudrību» u. c., bet tas esot pamatā organisma formu attīstībai un uzturēšanai. Bez tā atzišanas «bioloģija ir tukši māņi»⁶⁷. Organisma izpratnē vissvarīgākais esot atzīt taisni piemērošanas plānam. Nezinot kādas lietas plānu, tā paliek mikla. Varot organismu novērot no «ārpuses», kā to darot mechanisti un vitalisti. Tad netiekot atklāta tā iekšējā likumība un tas paliekot neizprasts. Tikai, ja spējām atklāt tā plānu, varam to saprast. Līdzīgi domā arī Alferdess⁶⁸. Totalitātes bioloģija varot organismu saprast vienīgi kā tādu sistēmu, kurā valdot plāna piemērošanās princips. Beidzot jāaizrāda uz to totalisma veidu, kas izteicās angļa Holdeina un pa daļai arī Meijera pētījumos. Patiesībā viņi abi stingri ņēmot ir pārkāpuši bioloģijas robežas, vairāk svērdamies uz filozofijas pusi. Tomēr viņu domu gājieni ir nozīmīgi. Meijers

savu bioloģijas pētījumu pamatā liek tezi, ka nevis neorganiskās pasaules parādības ir dotas, bet otrādi. Īstā dotība ir organiskā pasaule. Fizikalā pasaule, salīdzinot ar to, ir patvarīga abstrakcija. Organiskā pasaule ir īstenībai tuvāka. Līdz ar to ceļas jautājums par organiskās un fizikalās īstenības attiecībām. Meijers pēc nopietnām pārdomām atzīst, ka organisma un fizikalie likumi esot atvasināmi vieni no otriem, bet tikai vienā virzienā. Fizikalie likumi iegūstami no bioloģiskiem simplifikācijas ceļā. Tā esot totalisma pamata teze ⁶⁹. Meijers nav uzstādījis nekādus apgalvojumus par pašu organismu, bet centies skaidrot bioloģijas teoretisko bazi. Bioloģijai esot jātop par «bioloģisko bioloģiju».

No īpatnēja viedokļa uz dzīvības problēmu skatīties Holdeins, vēlāk viņam ir pievienojušies Vūdžers (Woodger), Resels (Russell) u. c. Holdeins paliek pie augšā uzrādītajiem uzskatiem, ka organisms nav nekāds agregāts, bet veselais. Viņa iebildumus pret vitalismu jau pazīstam. Totalisma bioloģijā viņš ienes jaunu domu par apkārtni. Mechanisti un vitalisti šķīra organismu no apkārtnes. Holdeins domā, ka organisma pareizai izprašanai tikpat svarīga organisma iekšējā likumība kā apkārtnes iespaids. Mēdzot uzskatīt atsevišķus cilvēku organus gan kā veselā organisma sastāvdaļu, bet apkārtni, kurā viņš dzīvo, nē. Tas esot nepareizi. Dzīvības jēdziens aptverot visu — kā to, kas ir organismā, tā arī to, kas ir ārpus organisma — tā apkārtne ⁷⁰. Apkārtne un organisms viens otru iespaido. Organisma struktūra pārveidojas atkarībā no apkārtnes, tāpat kā organisms pats pārveido savu apkārtni. Apkārtne iespaido ne tikai noteiktu organisma struktūras izveidošanos, bet noteic arī organisma funkcijas. Apkārtne jāsaprot kā funkcionālas attiecības, kurās kāda organiska sistēma stāv ar citu vai citām sistēmām. Turpretim organisma iekšpasaule ir jāsaprot kā viņa atsevišķo daļu funkciju attiecības. Holdeins saka, ka pareizā organisma izpratnē vienlīdz svarīgas ir iekšpasaule un ārpasaule. Līdzšinējās bioloģijas kļūdas viņš cer novērst tādā ceļā, ka organismu atstāj tur, kur tas ir, un nevis pārvieto mākslīgos apstākļos. Tā viņš nonāk pie definējuma, ka «organisma dzīve ir nedalāms koordinēts veselais, kas pastāvīgi sevi uztur un atjauno. Dzīvības fenomenu nevar iespiest fizikalajā ķīmiskajā interpretācijas schemā» ⁷¹. Tas ļoti atgādina vitalistu domas par organismu. Un tomēr viņš vitalismu noraida, jo ir pārliecināts, ka bioloģija ir eksakta dabas zinātne. Holdeins, tāpat kā Meijers vairāk skaidro bioloģijas teoretiskos pamatus, nekā pašu dzīvības parādību.

Totalisms ir jauns virziens bioloģijā. Pēdējā gadu desmitā tas atradis vairāk atsaucības, tomēr tanī vēl palicis daudz nenoskaidrota. Totalismā manama noteikta tendence pēc nesekmīgiem mehanisma un vitalisma dzīvības skaidrojumiem piegriezt lielāku vērību bioloģijas teoretiskai pusei. Tā radās teoretiskās bioloģijas aizstāvji: Bertalanfijs, Ikskils, Meijers u. c. Teoretiskā bioloģija neiet vairs parasto ceļu no atsevišķā uz vispārējo, bet otrādi. Tā cenšas uzstādīt vispārējus likumus un meklē to apstiprinājumu konkrētajās dzīvības parādībās. Tā bioloģijā notiek pārorientēšanās no induktīvās uz deduktīvo metodi. Vēl līdz šim teoretiskā bioloģija totalisma veidā nav uzrādījusi nopietnus panākumus dzīvības problēmas atrisināšanā. Pareizs tomēr ir šī virziena aicinājums palikt uz stingri bioloģiskiem pamatiem, jo transcendentu faktoru ievēšana atceļ pašu bioloģiju. Lielais vairums totalisma biologu nenoliedz transcendentā iedarbību

organiskajā būtņē, bet noskaidrot šo sakaru esot psiholoģijas, ne bioloģijas uzdevums. Kaut cik nopietni pārmetumi šim virzienam nav izteikti.

Esam apskatījuši trīs bioloģijas virzienus. Tie visi kavējušies pie dzīvības parādības noskaidrošanas un dzīvā organisma būtības noteikšanas. Izteikti dažādi vairāk vai mazāk ticami minējumi, tomēr joprojām trūkst noteiktas dzīvības definīcijas. Visi bioloģijas virzieni atzīst, ka nevar dot noteikti precizētu dzīvības jēdzienu. No iepriekšējā apskata redzams, kādos virzienos strādā bioloģija dzīvības būtības noteikšanā. Pagaidām atsakamies noteikti formulēt dzīvības jēdzienu, jo bioloģija to nespēj.

2. Dzīvības izcelšanās.

Dzīvības izcelšanās jautājums ir ļoti svarīgs. Ciešā sakarā ar to stāv dzīvības jēgas un vērtības jautājums. Dzīvības izcelšanās tāpat kā tās būtības jautājums nestāv bioloģu domājumos pirmajā vietā, jau iepriekš pieminēto iemeslu dēļ.

Meklējumos pēc dzīvības izcelšanās saskatāmi trīs viedokļi. Katrā gadījumā jautājums skar tikai dzīvību virs zemes. Pirmkārt, ir pazīstama teorija, kas pieņem dzīvības mūžīgu eksistenci. Par to jau runājis Helmhols (Helmholtz), tagad to pārstāv zviedrs Areniuss (Arrhenius). Šī teorija māca, ka uz zemi dzīvība atnesta no citām planetām. Ar zināmu staru spiediena palīdzību dzīvības dīgļi varot pārnesties no vienas planētas uz otru. To netraucējot arī zemā temperatūra starplanētu joslās. Esot pierādīts, ka daži dzīvības dīgļi spējot izturēt viszemāko pazīstamo temperatūru. Saprotams, ka šī teorija neizskaidro pašu dzīvības izcelšanos. Tā ir tikai problēmas pārbīdīšana ⁷². Ja būtu pierādīts, ka uz kādas planētas ir labāki apstākļi dzīvības pastāvēšanai nekā uz zemes, tad būtu kāds pamats šādam pieņēmumam. Cik pašreiz zināms, tad zeme ir dzīvījam organismam izdevīgākā vieta kosmā. Šīs teorijas piekritēji atbild, ka esot bezjēdzīgi jautāt par dzīvības izcelšanos kosmā, tikpat bezjēdzīgi, kā jautāt pēc pašas mūžības izcelšanās. B. Lidforss saka, ka par dzīvību, kas rodas un atkal sabrūk, tā nevarot teikt. Dzīvais organisms neesot pielīdzināms enerģijai vai materijai ⁷³. Teorija par dzīvības pārnesšanu uz zemi tomēr neizskaidro dzīvības izcelšanos.

Otrkārt, pastāv daudz ticamākas domas, ka dzīvība radusies uz zemes. Varbūt, ne tādā izveidotā un pilnīgā formā kā pašreiz, bet ļoti primitīvā veidā. Šī teorija pirmās dzīvās būtnes nosauc par probiantiem. Tās ir pusceļā no neorganiskās uz organisko pasauli [Hekelis (Häckel) un Rū]. Vēlāk šī teorija dažādi papildināta. Tā Rumbleris saka, esot iemesls domāt, ka vēl tagadnē neesot izslēgta dzīvības rašanās iespēja. Dzīvās būtnes, kuras tagad rodīties, varot būt ļoti mazas, aiz tām robežām, ko spējam saskatīt mikroskopiski. To norādot daudzas infekcijas slimības, pie kurām neesot saskatāmi bacīļi kā slimības pārnesšanās cēlonis. Šajā virzienā domā arī čehu profesors Šambergers. Dzīvība esot radusies uz zemes ilgākā laika sprīdī divos veidos — jūrā un uz sauszemes ⁷⁴. Tie ir tikai minējumi un hipotezes, kuru pamatojumam trūkst jebkādu pierādījumu.

Treškārt, mināma doma, ka dzīvība varot rasties no neorganiskā. Ap šo teoriju grupējas visi tie bioloģi, kas stāv uz ķīmijas pamatiem. Viņi ir pārliecināti par dzīvības rašanos no neorganiskā, bet pašreiz

tikai trūkstot metodes, kā šos procesus pierādīt. Šinī virzienā strādā koloidķīmija. Šai ķīmijas nozarei ir gan izdevies radīt organisko vielu masu, kurai ir līdzība ar dzīvo organismu, bet līdzība parādas tikai vienā virzienā, kurā organisms ir padots mehāniskiem likumiem. Kur runājam par organisma dzīvības autonomijas likumiem, tur nekāda līdzība nav saskatāma.

No šī īsā pārskata par meklējumiem dzīvības izcelšanās jautājumā ieguvumi ir mazi. Visi apgalvojumi paliek minējumu robežās. Tāpēc, lai cik liela būtu interese zināt dzīvības izcelšanās noslēpumu, jāatzīst Drīša vārdiem, ka «pirmradišanas lietās tā tad mēs nevaram vienkārši teikt nekā... Tagad zinātnei atliek apmierināties un gaidīt»⁷⁵.

3. Dzīvības iracionalais pamats.

Bioloģija ir dabas zinātne un tā nejaudā pēc to parādību izskaidrojuma, kas stāv ārpus empiriskās pasaules. Tāpēc meklējumos pēc dzīvības ontoloģiskā un ģenētiskā pamata paliek bez skaidras un noteiktas atbildes. Biologs saka, ka ar bioloģijas līdzekļiem dzīvības parādības nav pilnīgi izskaidrojamas. Ceļš dzīvības izskaidrojumā ved pāri bioloģijas robežām. Šo problēmu skaidrojušas arī psiholoģija, filozofija un teoloģija. To apskatīt nav šī darba uzdevums. Jautājums tomēr ir tik svarīgs, ka esam spiesti vismaz norādīt virzienu, pa kuru meklējumi atstāj bioloģijas robežas. Rumlbers varot pieņemt apgalvojumu, ka sākumā bijis bezvieliskais eters, kurš, pateicoties riņķošanas kustībām, veidojies vielā. Tad valdījusi pasaulē etera, ķīmijas un fizikas likumība. Organiskajā pasaulē nākot klāt jauns faktors. Viņš apzīmētu to par psihisko, ar to saprotot viselementārākās apziņas kustības līdz visaugstākām intelektuālām spējām. Četri elementi tad izsmeltu visu parādību pasauli. Tādā pat virzienā saprotams Meijera apgalvojums — «arī organiskais nav īstenības pēdējais vārds. Pār to veidojas cēlā dvēseles valsts. Ar to mērots, arī organiskais nogrimst fiziskajā ēnu valstī»⁷⁶. Tā arī Volfs (Wolf) apgalvo, ka organisms neesot saprotams, domājot tikai par materiju un enerģiju, bet esot jāredz katrā organismā arī psihiski spēki⁷⁷. Dvēsele īsti esot vienīgais vitalais faktors, no kura klātesamības atkarājoties, vai kāda sistēma esot dzīva, vai nē. Vēl tālāk iet Drīšs, Alferdess u. c. Drīša entelehija nav tikai dvēsele. Viņš ar tās ieviešanu pārkāpj psiholoģijas robežas un ieiet metafizikā. Entelehija ir transcendentais faktors. Drīšs noraida domu, ka vitalisms būtu metafiziska teorija, taču viņa entelehijas skaidrojums uz to norāda. To nevar atvasināt no materijas, to nevar pat pārdzīvot, ne domāt. Ja ar metafiziku saprotam mācību par lietām pašām par sevi, tad arī tur ierindojas Drīša uzskats par entelehiju. Skaidri to pasaka Alferdess. «Mēs ticam, ka mūsu esamībai ir ne tikai šīs pasaules, bet arī metafiziska jēga... Mēs ticam tālāk ne tikai šīs pasaules, bet arī metafiziskām vērtībām»⁷⁸. Ar dzīvo organismu saistas iracionali spēki un to darbība ir tas organizētājs princips, kas veido dzīvo būtni. Atklāta un nozīmīga ir Alferdesa atzišanās, ka «būtiskais dzīvībā ir iracionalo spēku valdīšana»⁷⁹, bet «iracionalajos pirmpamatos, no kuriem uzpeld visa dzīvība, vēl dziļāk ieskatīties nav mums cilvēkiem atļauts»⁸⁰.

Ka dzīvības ontoloģiskais un ģenētiskais pamats meklējams citur, rāda Holdeins. Cenšanās atrast vielas, spēkus vai faktoros, kas rada dzīvību, vai to uztur, esot bezjēdzīga. Labāk esot apmierināties, kā mechanisti darijuši, ar organisma dzīvības funkciju novērošanu, klasificēšanu u. t. t. Viņu kļūda esot bijusi tiekšanās ārā no šīm robežām. Ja arī izdotos atrast tādas vielas, spēkus, kas rada un uztur dzīvību, tad tomēr paliktu neatbildēts jautājums, kas ir devis šādas sevišķas substances vai spēkus. Tā vienmēr būšot jāmeklē izskaidrojums katram jaunam atradumam, līdz nonāksot pie pēdējās atziņas, ka visa cēlonis esot viens un tas pats. Holdeins šo pirmamatu sauc vārdā un saka, tas esot Dievs⁸¹. Dzīvības prasības nav saprotamas citādi, kā vienīgi attiecībā ar Dievu. Dievs ir universa pirmamats, dzīvības radītājs un uzturētājs. Tā ir necerēta biologa atzišanās. Ja to teiktu mazāk ievērojams domātājs, mēs šaubītos par šo vārdu nopietnību. Bet Holdeina vārds nodrošina šīs atziņas svarīgumu. Viens no zinātniski nopietnākiem bioloģiem šeit sniedz roku teologam. Dzīvības problēma nav atrisināma racionāliem atziņas līdzekļiem. Dzīvības izcelšanās savos pēdējos pamatos ir iracionāla.

Noslēdzot pārdomas par dzīvības problēmu, mēģināsim kopsavilkumā atzīmēt galvenās atziņas.

1) Mechaniskā bioloģija, atzīdama par vienīgo principu kauzalitāti, sašaurina patieso dzīvības norišu pamatu un tāpēc neaptver dzīvību tās visumā.

2) Vitalisms, t. i. mācība par sevišķu faktoru iedarbību organismā, veidojot veselo, gan apliecina dzīvā organisma autonomiju, tomēr paliek uz mechaniskās bioloģijas pamata. Vitalisms neizskaidro dzīvības parādības, izejot no to imanentās likumības, bet ienes dzīvajā organismā tādu transcendentu faktoru darbību, kas nav ne zinātniski pierādāmi, ne izskaidrojami. Vitalisms nepaliek dabaszinātniskās bioloģijas robežās, bet ietiecas metafizikā.

3) Jaunākie meklējumi bioloģijā, kas izteikti totalismā, atzīst, ka bioloģijas uzdevums ir apskatīt organismu kā veselo un uzrādīt tā imanento jēgu. Bioloģija iespējama vienīgi kā sintetiska zinātne.

4) Līdz šim nevienam bioloģijas virzienam nav izdevies atrisināt dzīvības izcelšanās problēmu.

5) Neviens bioloģijas virziens nav uzrādījis dzīvības ontoloģisko pamatu un tādēļ, dzīvības būtība joprojām ir noslēpums.

6) Totalitātes bioloģija atrazdama, ka nav iespējams uzrādīt ne dzīvības ģenētiskos, ne ontoloģiskos pamatus, apliecina, ka, paliekot bioloģijas robežās, tas nekad nebūs iespējams. Dzīvības parādības nav tikai dabas procesi un tāpēc tās nav izskaidrojamas vienīgi ar dabaszinātniskām metodēm. Dzīvības pamats ir metafizisks. Katrā dzīvā būtnē darbojas iracionāli spēki.

7) Atsevišķi bioloģi atzīst, ka dzīvības pirmamats ir visa universa pirmamats. Dzīvības ģenētiskais un ontoloģiskais pamats ir reliģisks, jo dzīvības radītājs un uzturētājs ir Dievs.

C. Biocentriskās ētikas pamatprincipu kritisks raksturojums.

I. Negatīvie virzieni.

Tiesību runāt par pozitīviem un negatīviem biocentriskās ētikas virzieniem iegūstam skatoties, kādā attiecībā ētiskie principi stāv ar dzīvi. Šāds dalījums nav paņemts no ārpusē, bet izaug no pašām šo domu koncepcijām. Empiriskā dzīve un ne pārempiriskie principi noteic šādu dalījumu. Jau sākumā jāatbild jautājumam, vai tas iespējams, ka pret pašu dzīvi biocentriskiem domātājiem var būt pozitīva vai negatīva ievirze? Driestētu būt tikai pozitīva. Tas prasa tuvāku skaidrojumu. Vienīgā dotība ir pašreizējais cilvēks savā teesamībā (eksistencē). Starp cilvēka eksistenci un ideālo cilvēka būtību ir zināma distance. Reālā un ideālā cilvēka eksistence nav identiskas. Tādā pat attiecībā ir cilvēka reālā eksistence ar viņa bioloģisko eksistenci. Biocentriskie domātāji atzīst, ka bioloģiskā cilvēka eksistence ir tāds pat ideāls kā ideālā cilvēka eksistence. Tas nozīmē, ka reālā, tagad dotā cilvēka eksistence nav īsti biocentriska, bet ka tanī iedarbojas daži ideālās sfēras faktori. Tādēļ biocentriskie domātāji var pret to ieņemt dažādu stāvokli, skatoties pēc tā, cik viņi tanī atrod noliedzamo ideālo faktoru darbību. Tā saprotams, ka, paturot pašreizējo cilvēka eksistenci par pamatu, biocentriskie domātāji var pret to ieņemt pozitīvu vai negatīvu stāvokli. To viņi ir darijuši un tādēļ, mēs runājam par pozitīviem un negatīviem biocentriskās ētikas virzieniem. Vēsturiskais skats noteic to, ka sākam savu apskatu ar negatīviem virzieniem, bet tādu rīcību attaisnos arī darba iekšējā likumība.

1. Līdzcietības pamatprincips ētikā (Šopenhauers).

Pirmais, kas 19. g. s. pacēla balsi pret racionalismu, kas Hēģela panloģismā sasniedza savu augstāko pakāpi, bija A. Šopenhauers. Viņa filozofija ir «atsacīšanās no visa, kas pasaulē redz saprāta vai vispār kāda garīga spēka produktu»⁸². Tās centrā izvirzas cilvēka dzīve. Ja viņu ierindojam starp biocentriskiem domātājiem, tad katru pārpratumu novēršanai tomēr jāaizrāda, ka tas vēl nenozīmē, ka viņš neatzītu nekādu pārempirisku īstenību. Katrai filozofiskai sistēmai ir savs, aiz empiriskās parādību pasaules nolikts, pēdējais pamats. Vienalga, vai tas būtu materialisms, vai idealisms, katrs no tiem ir metafiziski pamatots. Tā biocentrisms nav jāsaprot kā uzskats, kuram nav metafiziska pamatojuma. Šopenhauera sistēmas pamatā stāv gribas jēdziens. Griba kā akla, nenoteikta, neskaidra tieksme. Visa pasaule ir tikai gribas parādīšanās veids. Griba, pēc Kanta parauga, ir lieta par sevi, bet pasaule tās parādība. Atzinējs subjekts

neatzīst pasauli kā veselumu, bet tikai pa atsevišķai daļai, resp. priekšmetam. Visi priekšmeti, no kā sastādas pasaule, nāk no viena pirmavota — gribas. Ja ir radušies kvantitatīvi daudz priekšmetu un kvalitatīvi dažādi, tad tas noticis individuācijas dēļ. Pirmatnējais veselais ir sadalījies. Individs ir pēdējais šīs dalīšanās rezultāts. Pateicoties individuācijas procesam, rodas atsevišķi priekšmeti, kurus varam padarīt par savas apziņas objektiem. Griba, runājot gleznā, ir pasaules saturs, būtība, bet viss esošais, sākot no viselementārākās līdz vissarežģītākai parādībai, ir tikai spogulis.

Griba izteicas kā uzturēšanas tieksme; individuali kā sevis uzturēšanas tieksme, bet no sugas viedokļa kā sugas turpināšanas tieksme. Tā tiecas divos virzienos — esošā uzturēšanā un sugas turpināšanā. Griba dzen uz esamību⁸³. Griba un griba dzīvot ir identiskas. Dzīvā daba rāda, ka katra visprimitīvākā būtne tiecas dzīvot.

Dzīvība tiek radīta ar tādu pārpilnību un izšķērdību, ka arī ļaunākie apstākļi to nespēj iznīcināt. «No tādām parādībām kļūst redzams, ka es par tālāk neizskaidrojamo, bet katram izskaidrojumam pamatā liekamo, esmu pieņēmis *g r i b u d z ī v o t*, un ka tā nav tukša vārdu skaņa kā absolūtais, bezgalīgais, ideja un līdzīgi izteikumi, bet ka tā ir pati realitāte»⁸⁴ — saka Šopenhauers. No šīm ievada domām redzams, ka Šopenhauers balstas uz pirmatnēju bioloģisku tieksmi. Bet kur saskatam kā pēdējo pamatu bioloģisko dzīvību, tur runājam par biocentrisku uzskatu. Tagad saprotam, kādēļ Šopenhauera etiskie domājumi ieslēgti biocentriskās etikas pārstāvju lokā. Ja Šopenhauera atziņas mācība ir mazāk bioloģiska, tomēr nav šaubu par viņa biocentrisko pamata ievirzi⁸⁵. Mēs arī apzināmies viņa mācības interpretācijas iespējamās dažādības. Nav grūti uzrādīt arī tādas domas Šopenhauera mācībā, kurām tendence uz logocentrismu. Tāpēc viņa domas mūsu darbā iezīmē robežliniju ar logocentrismu. Neapskatītu atstājam Šopenhauera atziņas mācību, kas dibinas Kanta uzskatos, jo tā nav tik svarīga viņa étiskajos domājumos.

a. Esamības bezjēdzība un ciešanas.

Griba dzīvot ir akla, tai nav noteiktu mērķu, bet tā tiecas pašas tiekšanās dēļ. Tā nekad nerod apmierinājumu. Sasniegusi vienu pakāpi, tā dzemdē jaunu tieksmi un tā nemitīgi bezjēdzīgā tieksmē visa dzīvā pasaule iet pretim nezinamai nākotnei tāpat, kā tā nezina savu pagātni un izcelšanos. Dzīve tad kļūst par vēlēšanos, kas nekad negūst apmierinājumu. Tā ir tapšana, bet nekad esamība. Ja panāktu šķietamu apmierinājumu, tad drīz dzimtu jauna tieksme, bet ja kādu tieksmi apmierinātu ilgāku laiku, tad rastos garlaicība un nospiestība. Gribu dzīvot aizkavējot, rastos sāpes. Šopenhauers sevišķi uzsver, ka cilvēku dzīve, un ne tikai cilvēku, arī pārējo būtnu, ir sāpju pilna. Tā ir viena vienīga liela sāpju agonija. Tas tādēļ, ka griba dzīvot ir ļoti spēcīga, un ka ar tādu pat spēku uzpeld dažādi pretēji apstākļi, kas sadragā gribas dzīvot panākumus. Tā gribas dzīvot realizēšanas virzienā robežas nav ne panākumiem, ne sāpēm. Izeja no šī stāvokļa nav arī pretējā virzienā — apmierinātībā, jo tanī rodas garlaicība, ko arī pavada sāpes.

Iemesls visām ciešanām, vai nu tās radušās aiz apstākļu pretestības, vai arī apmierinājuma — garlaicības, ir viens un tas pats — griba dzīvot. Gribas stiprums noteic ciešanu pakāpi. Jo individs spiltāki

un spēcīgāki izjūt savu gribu dzīvot un piederību pie šīs dzīves, jo spēcīgākas ir ciešanas⁸⁶. Tas esamībai piedod bezjēdzības raksturu.

Griba dzīvot ir mūžīga, tai nav laikā noteikta sākuma. Vienīgi cilvēku eksistence ir saistīta ar parādīšanos un izzušanu laikā. «Starp daudzām skarbām un nožēlojamām cilvēka likteņa parādībām nav mazā tā, ka mēs esam un nezinām no kurienes, kurp un priekš kā»⁸⁷. Par cilvēka eksistenci pirms dzimšanas un pēc nāves nekas nav zinams. Ar dzimšanu cilvēku, viņam pašam nezināmi spēki, it kā izstumj uz dzīves skatuves. Viņš arī nezina kāda loma viņam būs uzticēta dzīves spēlē. Tāpat nezināams, viņš no dzīves aiziet. Tas dzīvei atņem jēgu un nozīmi. Ja griba dzīvot ir mūžīga un šinī pasaulē objektīvējas tikai īsu brīdi, tad jādomā, ka labākā daļa pieder kādai mums nezināmai eksistencei. Konkrētais cilvēks, kādu viņu pazīstam ikdienā, ir mazsvarīga epizode lielajā pasaules traģēdijā. Cilvēka dzīve ir līdzīga sapnim⁸⁸. Otrā skatā cilvēks parādas kā nemirstīga ideja. Griba dzīvot vienmēr sugā turpinās un nodrošina cilvēka eksistenci. Cilvēks kā ideja eksistē sugā un ne individuāli. No šāda cilvēka uztvēruma īpatnēju izpratni iegūst mūsu eksistences priekšnosacījumi — mīlestība un nāve. Mīlestība katrā ziņā esot cilvēka eksistences cēlonis. Atsevišķais indivīds maldoties domādams, ka viņš mīlestībā pieķeroties vienam vai otram pretēja dzimuma indivīdam savas individualās patikas vai nepatikas dēļ. Dzimumu mīlestībā pamatotā individualā patika vai nepatika ir sugas noteikta. Un ja divi dzimuma partneri viens otru ar vērīgu skatu vērojot un vērtējot, tad «abos partneros meditējot sugas ģenijs»⁸⁹. Mīlestībā pamatotās laulības noslēdzot, kaut arī pašiem dalībniekiem to neapzinoties un neparedzot, sugas interešu labā.

Griba dzīvot, kas objektīvējas visur, nekad nav noteikti tverama un precizējama. Tomēr vienā gadījumā tā koncentrējas, top uzskatāma. Šāds koncentrācijas punkts ir ģenerācijas akts, no kura sākas individualā dzīve⁹⁰. Kā no visa Šopenhauera domu kopsatvara saprotams, tad ģenerācijas aktā nekāda pilnīgi jauna dzīvība nerodas. Tanī vienīgi tiek dots jauns impulss gribas dzīvot individuācijai. Ģenerācijas akts ir cēlonis indivīda dzīvei taisni šeit un taisni tādos apstākļos.

Šinī pašā sakarībā ar īpatnējo cilvēku mīlestības izpratni stāv nāves problēma. Ģenerācijas akts ir sākums procesam, kas beidzas nāvē. Kā viens, tā otrs pieder parādībai, ko apzīmē par cilvēka dzīvi. Ģenerācijas aktā, apliecinot gribu dzīvot, jau līdzī ir apliecinātas visas dzīves ciešanas. Nāve ir netiešais iemesls, kāpēc dzīvojam. Bauda, aiz kuras stāv griba dzīvot, piespiež radīt dzīvo būtņi. Tā, pieskārušies dzīvei, tūlīt gribētu no tās aiziet, bet tad nāve, resp. bailes no nāves nostājas kā šķērslis. Bailes no nāves nav pamatotas pašā gribā dzīvot, jo tā ir akla tieksme. Tās rodas vienīgi atziņas dēļ. Ja mēs nespētu atzīt nāves īstenību, tad mēs arī no tās nebaidītos, kā tas esot pie dzīvniekiem. Cilvēka intelekts ir īstais šķērslis aiziešanai no ciešanu pilnās un bezjēdzīgās dzīves.

Pieģriežoties Šopenhauera pesimismam, mums tagad ir saprotami tā dziļākie pamati. Vispirms pesimisms pamatojas pieredzē. Ja dzīvi apskatot bez aizspriedumiem un bez iepriekš pieņemtiem dogmatiem, tad esot jāredz, ka ciešanu suma daudzkārt pārsniedzot prieku un laimes sumu. Kā atsevišķais, tā sabiedrības, ja gribot dzīvē pastāvēt, esot spiesti atteikties no daudzām dabīgām tieksmēm. Cilvēki esot vairāk saīguši, nelaimīgi u. t. t., nekā priecīgi un apmierināti. Kon-

kretā pieredze spiežot atzīt, ka esamība ir pilna ciešanu un bez jēgas. Visspilgtāki to ilustrējot patiesība, ka jau pats «akts, ar ko griba sevi apliecina un kuras dēļ rodas cilvēks, ir darbība, no kuras visi savā iekšienē kaunas, ko viņi tāpēc rūpīgi apslēpj, jā, kurā pienākti, ļoti izbīstas, it kā tie būtu noķerti pie kāda nozieguma»⁹¹. Tas ir smalks psiholoģisks vērojums. Prieks un laime nemaz neeksistējot, vienīgi ciešanas. Esot taču tā, ka cilvēks vienmēr padots ciešanām, turpretim prieku viņš sajūtot vienīgi kā pretstatu ciešanām. Parasti priecājošies par veselību, jaunību u. t. t. Bet šo prieku izjūtot tikai pēc šo parādību izzušanas. Ciešanas ir pozitīvais dzīves elements, kamēr laime un prieks negatīvais. No visa tā Šopenhauers secina, ka «radīt cilvēku un viņu nostādīt dzīvē ir moraliski apšaubama rīcība. Ak-lajai dzīvības tieksmei un viņas izsauktajai cilvēka eksistencei nav saskatama pozitīva jēga»⁹².

b. Līdzcietības etiskais princips.

Cilvēka moraliskās darbības izpratne un pamatojums stāv ciešā sakarā ar iepriekš apskatīto Šopenhauera pasaules un cilvēka dzīves vispārējo uztvērumu. Ar esamības raksturu jau līdzī ir noteikta cilvēka izturēšanās un darbība. Cilvēks, pieņemot savu darbību noteicējus lēmumus, vadas no savas apkārtnes un reizē tomēr ar zinamu nepieciešamību seko savas esamības attaisnotājai jēgai. Tāpēc Šopenhauera pesimisms, resp. negatīvais cilvēka dzīves novērtējums noteic arī viņa etisko domu virzienu un saturu.

Šopenhauers atzīst Kanta filozofijas nozīmi atziņas teoretiskajos jautājumos, bet viņš esot maldījies etikā. Nevaram attēlot pilnībā Šopenhauera iebildumus pret Kanta etiku⁹³. Kanta etika ir pienākuma etika. Kategoriskais imperatīvs izteic jābūtību un tam ir likuma raksturs. Tas ir lielākais Kanta etikas trūkums, ka viņš savu imperatīvu tērpis likuma formā, bet to noteicot viņa filozofijas racionalais raksturs. Šis imperatīvs neesot nekas vairāk kā racionali konstruēta bez konkrēta satura. Jābūtības etikas principu uzstādīšana esot atliekas no Mozus bauslības⁹⁴. Filozofijā tādiem principiem neesot vietas. Esot jāatrod kāda pirmtieksme, kas arī īstenībā darbojoties cilvēkā un nosakot tā etiskās darbības. Šī tieksme jāmeklē gribā dzīvot. Griba dzīvot izveido «lielo egoistu — cilvēku». «Galvenā un pamata tieksme cilvēkā, tāpat kā dzīvniekā, ir egoisms, t. i. tieksme uz esamību un labklājību»⁹⁵. Kā no šiem vārdiem saprotams, tad egoisms pamatojas jau pašā gribā dzīvot. Gribai dzīvot ir totalitātes tendence. Līdzīga parādība vērojama ar egoismu. Šopenhauers veltījis plašu uzmanību cilvēka egoisma tieksmes grandiozā spēka apskatam. Egoisms ir saistīts ar pašu dzīvību. Otra šai līdzīga tieksme esot naidīgums (Gehässigkeit). Cilvēkos, sevišķi uz zemākās pakāpes, esot vērojama tieksme darīt otram ļaunu, pat ļaunuma prieks. No šīm abām tieksmēm: egoisma un naidīguma, atvasināmi pārējie ļaunumi⁹⁶. Abas šīs iedzimtās tieksmes Šopenhauers apzīmē par neetiskām. Etikas uzdevums tad nu esot atrast tādu tieksmi, kas būtu spēcīgāka un spētu pārvarēt minētās neetiskās tieksmes. Vēsture rādot, ka ar šīs pasaules spēkiem tas neesot bijis iespējams, bet vajadzējis aicināt palīgā citas pasaules spēkus. Tā teologi savas etiskās prasības pamatojot Dievā. Par ļauniem darbiem solot nākamajā pasaulē sodu, bet par labajiem algu. Šāda etika arī esot dibināta egoismā un tāpēc noraidāma. Noraidāms pieminētās

tieksmes, Šopenhauers jautā, vai esot konkrētā dzīvē kādā gadījumā vērojams taisnīgums un cilvēku mīlestība. Viņš pats piezīmē, ka šo jautājumu nevarot tīri empiriski atbildēt, jo mēs gan redzot cilvēku darbus, bet nezinot īstos motīvus, kas spieduši darbu darīt. Viņš esot pārliecināts, ka dzīvē patiesi dažreiz jāstāpās ar cilvēkiem, kas ir taisnīgi paša taisnīguma dēļ, kuriem, tā sakot, taisnības izjūta ir iedzimusi. Ja varam sastapt cilvēkus, kuros iemīt šāda tieksme, tad tos varam izņemt no neetisko tieksmju noteiktā cilvēku pulka. Šinī sakarā Šopenhauers dod moraliskās darbības definējumu. «Visu egoistisko motivāciju trūkums ir moraliski vērtīgas darbības kritērijs»⁹⁷. Varot gan pret šo kritēriju iebilst, ka darbības, kas pamatojas naidīgā tieksmē, arī esot bez egoistiskas motivācijas. Tā tomēr atšķiroties no etiskās darbības ar gribu otram kaitēt, resp. sagādāt ļaunumu. Šopenhauers savu etiku negrib pamatot, kā līdz šim darīts, pieņemot kādas hipotētiskas aksiomas, bet uzrādot nenoliedzamu realu pamata tieksmi, kas nav šķirama no cilvēka būtības. Šai pamata tieksmei jāatbilst iepriekš uzstādītām premisām: 1) Neviena darbība nevar notikt bez pietiekošas motivācijas. 2) Neviena darbība, kurai ir ar darītāja raksturu saskanīgs motīvs, nevar nenotikt, ja vien to neaizkavē kāds spēcīgāks motīvs. 3) Gribai iniciatīvu var dot vienīgi labums vai sāpes, šo vārdu plašākā nozīmē. Tā tad katram motīvam ir jāstāv sakarā ar labumu vai sāpēm. 4) Katra darbība attiecas uz kādu labumu vai sāpes sajūtēju būtni kā savu pēdējo mērķi. 5) Šī būtne var būt vai nu pats darītājs, vai arī kāds cits, kas pie darbības paliek pasīvs, bet saņem darbībai sekojošo labumu vai sāpes. 6) Katra darbība, kuras mērķis ir paša darītāja labums vai sāpes, ir egoistiska. 7) Viss, kas ir teikts par darbībām, tādā pat mērā attiecas uz nedarīšanu kādu motīvu dēļ. No šīm premisām saprotams, ka jāatrod tāda pamata tieksme, kas vēršas vienīgi uz citu individu. Etiskās darbības subjektam pret sevi nevar būt nekādu pienākumu⁹⁸. Lai kāda cita labums vai ļaunums, resp. sāpes varētu kļūt par etiskās darbības motīvu, ir nepieciešams, lai etiskās darbības subjekts arī patiesi sajustu kādā veidā otra ciešanas. Vienīgi sajūtot otra labumu un sāpes kā paša, varam tos padarīt par savas darbības motīvu. Kādā veidā ir jānotiek abu identifikācijai. Tā arī notiek. Identifikācijas norise «nav izsapņota vai no gaisa grābta, bet īsta, nekādā gadījumā reta (parādība). Tas ir ikdienišķais līdzcietības fenomens, t. i. tieša, no citiem nodomiem neatkarīga līdzdalība cita ciešanām un līdz ar to ciešanu aizkavēšanā un pārvarēšanā, kas ir viss apmierinājums, visa veselība un laime. Vienīgi šī līdzcietība ir īstais pamats katrai brīvai taisnībai un katrai īstai cilvēkmīlestībai»⁹⁹. Tā Šopenhauers uzrāda savas etikas pamatprincipu — līdzcietību. No šīs etiskās pamata tieksmes izaug divi tikumi — taisnīgums un cilvēkmīlestība. Pretim egoismam un naidīgumam līdzcietība ir vienīgā, etiskā tieksme, kas var pacelties līdz celumam un augstsirdībai. Šī norise «ir apbrīnošanas cienīga, jā, misteriosa. Tā ir, patiesībā, etikas lielā misterija, tās pirmfenomens un robežakmens, ārpus kuras tikai metafiziskā spekulācija drīkst spert kādu soli»¹⁰⁰.

A. Dauge, runādams par Šopenhauera morali, saka, ka tai «vienīgais mērogs ir — patika vai nepatika, laimes vai ciešanas brīži, tā tad neapšaubami egoistiski motīvi»¹⁰¹. Šādam apgalvojumam nevaram piekrist. Kā no iepriekš teiktā redzams, tad Šopenhauers pazīst ļoti labi neetiskās tieksmes un tām pretim meklē kādu pozitīvu.

Tā ir līdzcietība. Arī nupat pieminētie Šopenhauera vārdi rāda, ka līdzcietību viņš saprot kā tieksmi, kas izaug, ievērojot vienīgi cita sāpes un ciešanas. Varētu izskaidrot līdzcietību arī citā ceļā par egoistisku tieksmi. Šopenhauers balstas uz mācību par visu dzīvo būtņu identitāti. Tad varētu spriest, ka citas dzīvības ciešanas ir arī manas ciešanas, ja es tās gribu mazināt, tad tā ir netieša vēlēšanās mazināt pašam savas ciešanas. Bet tā būtu konstrukcija, uz kādu Dauge nebalstas. Tas arī nozīmētu metodi sajaukt ar būtību, jo Šopenhauers identitātes domu izlieto vienīgi kā līdzekli cita ciešanu atzīšanai. Līdzcietība kā Šopenhauera moraliskās darbības pamats nav egoistiska tieksme, tāpēc arī Dauges apgalvojums nav uzturams.

No līdzcietības Šopenhauers atvasina augstāko tikumu, cilvēkmīlestību, (caritas, agape.) Cilvēkmīlestība raksturojas pozitīvi. Arī šo lielāko tikumu cilvēce jau sen pazinusi. Kristietība to esot uzstādījusi par galveno un attiecinājusi pat uz ienaidnieku. Tas esot kristietības lielākais nopelns. Šopenhauers savu uzdevumu redz šī tikuma atvasinājuma pierādīšanā no viņa apgalvotās ētiskās pamata tieksmes.

Cilvēkmīlestības tikums ne tikai aizkavē neētisko tieksmju izpausmes, bet dzen arī uz noteiktām pozitīvām darbībām. Tas var piespiest ziedot no savām materialām un garīgām vērtībām, tādā veidā radot sprieguma stāvokli. No tā izeja nav atrodama racionalās atziņas ceļā, jo tā nav noteicēja. Šādas ētiskas darbības pamatojas jau pieminētajā līdzcietības tieksmē, ko savkārt izsauc identitātes doma¹⁰². Subjekts cita ciešanas sajūt kā savas un tomēr identifikācijā tas paliek patstāvīga vienība par sevi¹⁰³.

Ar to galvenos vilcienos ir raksturots Šopenhauera ētikas pamata princips. Vēl palicis neatbildēts jautājums, kāpēc ētisko darbību laukā tāda dažādība? Ja līdzcietība ir iedzimta primāra ētiska tieksme, kāpēc tad visi cilvēki nedarbojas vienādi ētiski? Dzīves īstenībā rāda, ka pilnīgi vienādu ārēju apstākļu situācijā dažādi cilvēki darbojas dažādi. Šo jautājumu Šopenhaueram atbildēt ir ļoti grūti. Tāpēc viņš pielaiž, ka blakus iedzimtai tieksmei ētisko darbību līdzī noteic cilvēka raksturs. Dzīvē vērojama liela raksturu dažādība. Raksturu dažādību var izskaidrot tikai ar iedzimtību. Tad saprotam, kāpēc ētiskajās darbībās dažādi indivīdi uzrāda tik lielu dažādību. Tā neatkarājas no racionāli izdomātiem motīviem, bet no viņiem pašiem bieži nezināmām iedzimtām rakstura īpašībām. Līdzībā to varētu teikt tā, ka raksturs ir tā īpatnējā upes gultne un krasti, pa kuru plūst ētiskās darbības pamatmotīvu straume — līdzcietība. Krasti un gultne var būt dažādi veidoti, bet kur apsīkst līdzcietības straumes plūdums, tur arī izbeidzas ētiskā darbība. Straumes plūdums dažādi veidotos krastos un gultnē noteic tās ārējo izpausmi, resp. ētiskās darbības veidu. No tā redzams, ka rakstura dažādība nenomāc ētisko pamatprincipu — līdzcietību.

c. Atpestīšana.

Kā savienojams nupat sacītais ar cilvēka esamības bezjēdzību? Līdzcietības morale taču cilvēka dzīvei grib dot kādu ētisku attaisnojumu. Pesimisms ir pamatots dzīves īstenībā un atzīst visos gadījumos cilvēka eksistenci par neattaisnojamu. Laimīgs tas, kas var no tās atbrīvoties, resp. savu dzīvi noliegt. Kamēr cilvēku vada griba dzīvot, viņš cieš. Vienīgi, kad griba beidz gribēt, iestājas miers, t. i.

tāds stāvoklis, kad nav vairs motīvu, kas dzen darboties. Bet motīvi var būt arī tāda veida, kas gribu dzen negribēt, resp. dod gribai negatīvu virzienu. Šādus motīvus Šopenhauers apzīmē par kvietīviem¹⁰⁴. Etiskās darbības gala mērķis ir padošanās kvietīviem. Kvietīvi var būt divējādi. Pirmkārt, kvietīvs var būt filozofiskās atziņas ceļā iegūta jēga par ciešanām. Otrkārt, kvietīvi var būt ne tikai atzīti, bet pārdzīvoti. Tā jau ir pazīstamā doma par identificēšanos ar cita indivīda ciešanām. Vēl spēcīgākas par tām ciešanām, kuras iespējams pārdzīvot identificējoties, ir paša sajūstas ciešanas. Pa otro ceļu iespējams drošāk nonākt pie gribas noliegšanas. To Šopenhauers apzīmē par atpestīšanu¹⁰⁵. Abi ceļi ved pie pestīšanas, bet katrs ceļš ir savādāks. Kas gājis atziņas ceļu un nonācis pie atpestīšanas, ir ģenijs, bet kas gājis otru ceļu, ir svētais. Ģenijs un svētais ir etiskās darbības gala mērķis. Kā vienā, tā otrā gadījumā ar cilvēku notikusi pilnīga pārvēršanās, atdzimšana. Tie ir savienājušies ar visu un tā atcēlušī pateicoties principium individuationis radīto situāciju. Ģenijs var sevī nest lielas spēka rezerves un var pārveidot konkrētos dzīves apstākļus. Tas tomēr nenozīmē, ka viņš pats ir saistīts konkrētās dzīves situācijās.

Svētais, tāpat kā ģenijs nepieder šai dzīvei. Pie svētajiem, askeziem esot redzama šīs dzīves noliegšana. Ar «vārdu askeze es saprotu, šaurākā nozīmē, tīšo gribas salaušanu, atsakoties no patīkamā un uzmeklējot nepatīkamo pašizvēlētu nožēlas dzīves veidu un pašmērdēšanu, lai pastāvīgi liktu nomirt gribai» — saka Šopenhauers¹⁰⁶. Askeze sākas ar dzimumdzīves pilnīgu aplāpēšanu, tad nabadzība, bet augstākais un slavējamākais tās veids ir pilnīga sakaru pārtraukšana ar šīs zemes dzīvi — lēna miršana bada nāvē. Vistālāk askezes ceļā ir gājuši dažādu reliģiju svētie. Varētu domāt, ka to pašu rezultātu, ko panāk lēnā bada nāvē, varētu panākt arī pašnāvībā. Tā tomēr tas nav. «Pašnāvnieks grib dzīvi, bet ir neapmierināts vienīgi ar apstākļiem, kas viņam to noteikuši»¹⁰⁷. Viņā ir spēcīga griba dzīvot, bet ciešanas un citi apstākļi to kavē. Šopenhauers prasa pašas gribas dzīvot pilnīgu aplāpēšanu un iznīcināšanu.

Šīs ētikas pamatdomu attēlojumu iesākām ar atziņu, ka pasaule ir aklas tieksmes, gribas dzīvot objektivācijas dažādas pakāpes. Pie šīs atziņas atgriežamies arī tagad. Etiskās darbības subjekts un objekts, tāpat to savstarpējais attiecību lauks ir gribas objektivācijas pasaule. Tomēr katras etiskās darbības gala mērķis ir ārpus gribas objektivācijas pasaules, tas ietiecas kādā citā sferā. Beidzot šo raksturojumu, kopsavilkumā varam teikt, ka cilvēka empiriskā dzīve ir bezjēdzīga. Tas nozīmē to, ka Šopenhauera ētiku ievietojam negatīvajā biocentriskās ētikas virzienā. Ista cilvēka mērķis ir kļūt brīvam no savas eksistences. To viņš panāk pa diviem atpestīšanas ceļiem. Dzīves noliegums varētu likt domāt par ētikas neiespējamību. Tomēr šādas dzīves uztveres aizstāvis ir devis arī ētikas pamatprincipu — līdzietību, kas pamatojas cilvēka bioloģiskā strukturā. Līdzietība ir vienīgā pozitīvā etiskā pamattieksme un tādēļ arī pozitīvā ētika ir ceļama uz to. Līdzietības principā dibinātā ētika nav absolūta. Tā der tikai zināmajam laikam, līdz atpestīšanai, t. i. ģenija un svētā pakāpes aizsniegšanai. Tā līdzietības etisko principu varam uzskatīt par derīgu pārejas stāvoklim tādā pakāpē, kur vairs ētika nav vajadzīga, ne iespējama. Ģenijs un svētais kā ētikas pēdējais mērķis rāda tās robežas ar logocentrisko pasaules uzskatu.

d. Kritiskie iebildumi pret līdzcietības principu.

1) Iebildumi saistas visbiežāk ar diviem domu kompleksiem. Viens no tiem ir šīs ētikas stūra akmens — griba. Nopietnus iebildumus pret to cēlis Folkelts (Volkelt). Griba dzīvot pateicoties principium individuationis nostādot cilvēku tanī situācijā, ko apzīmējam par dzīvi. Gribas dzīvot totalās prasības tālāk rada sadursmi ar apstākļiem, resp. sāpes. Visu sāpju cēlonis un ļaunumu sakne ir bezjēdzīgā griba dzīvot. Folkelts saka, tas esot tikai viens Šopenhauera gribas dzīvot aspekts¹⁰⁸. Viņam pašam neapzinoties, dzīvē sevi parādot arī kāda cita griba. Tas nekā neizteicot, ja Šopenhauers to neapzīmējot par gribu. Viņš tomēr nebeidzot to slavēt. Šopenhauers visai dzīvei gribot dot moralisku vērtību, jo viņš esot pārliecināts, ka «aiz rupjas nemoraliskas gribas, aiz gribas dzīvot slēpjas vēl dziļāks gribas kodols: moraliski nozīmīga griba»¹⁰⁹. Ar to Folkelts domā Šopenhauera minēto līdzcietību. Tā griba, par kuru esot krituši asie nosodošie vārdi, esot tikai ārējā čaula, aiz kuras paslēpjoties vērtīgais kodols. Tā esot Šopenhauera kļūda, ka pats neredzot to, ko atzinis. Neētikai aklai tieksmei blakus esot otra, kas raksturojot visu dzīves dziļāko jēgu un saturu. Viņš runājot bieži, it kā būtu tikai griba, kas radot ļaunumu.

2) Ļoti ciešā sakarā ar pretrunīgo gribas izpratni stāv H. Veichelta (Weichelt) norādījumi¹¹⁰. Arī viņš nepieņem aklās gribas dzīvot dogmatu. Viens skats stādu un dzīvnieku valstī liekot jautāt, kā ir iespējams, ka aklā griba, kurai neesot nekāda plāna, objektīvējoties rada taisni tādus organus attiecīgiem organismiem, kas nepieciešami harmonijai. Vai tas neliekot domāt, ka aiz aklās gribas darbības stāv kāds plānu veidotājs spēks. Varbūt kāds pasaules intelekts. Izceļot šo domu, Veichelts pats ved uz teleoloģisko Dieva pierādījumu. Tālāk aklā griba objektīvējoties pasaulē, kurai ir kāda jēga un plāns. Ciešanas, pēc Šopenhauera, esot tādēļ, lai vestu pie atpestīšanas. Tomēr vienas ciešanas vedot pie atpestīšanas, bet otras — pie pazušanas. Šo pretrunu Šopenhauers izskaidro ar iedzimto raksturu dažādību. Ja raksturs esot iedzimts un dažāds, kā tad varot saprast, ka tas pats cilvēks var pārvērsties un nonākt pie gribas noliegšanas. Ja nemainīgais raksturs beidzot tomēr pārmainoties, tad tas liecinot, ka blakus tam, vai spēcīgāks par to esot kāds cits faktors, kas varējis to pārveidot.

3) Šopenhauers atzīst, ka lielākais ētikas trūkums esot, ka tā līdz šim neesot spējusi atrīvēties no citu disciplīnu aizbildniecības. Jūdu bauslības formālais gars valdot arī filozofiskajā ētikā. Arī Kants neesot bijis brīvs no tā. Kanta ētikai trūkstot saturs un tā esot mākslīga konstrukcija. Šopenhauers tai pretim liekot saturīgo līdzcietības tieksmi. Vieni to ir uzskatījuši par Šopenhauera ētikas trūkumu, citi atkal tur atraduši tās vērtību. Tādā veidā Šopenhauers esot piegriezis mūsu uzmanību dzīves īstenībai. Neatkarīgi no vērtējuma Šopenhauera ētikas pamatprincips ir līdzcietība. Tā Mēbiuss (Möbius), Herigs (Herrig), Veichelts u. c.¹¹¹. Līdzcietība, par ko Šopenhauers runā kā par ētikas pamatprincipu, nav parastā ikdienišķā salkanā filantropiskā griba palīdzēt, kurā līdzcietības parādītājs savā būtībā jūtas bagātāks un pārāks par cietēju. Tā pamatojas vienības un identitātes izjūtā. No šī pamata izejot, etiskā darbība definējama kā tāda, kuras nolūks mazināt kādas citas būtnes ciešanas. Palielot empiriskās pieredzes robežas, jāsaka, ka līdzcietības princips neaptver

un neizskaidro visas dzīves īstenībā sastopamās etiskās parādības¹¹². Piemēram, varam norādīt uz mātes un bērna mīlestību. Ja gribam palaist neievērotus šīs attiecībās visus pārempiriskos faktorus un palikt tikai uz empiriskiem pamatiem, kaut gan tā jau pati par sevi ir vienpusība, tad mums jāsaka, ka mātes un bērna attiecības nav dibinātas līdzietībā kā pēdējā pamatā. Šajās attiecībās līdzī runā kāds cits princips.

Līdzietībā pamatotai etikai ir trūkumi arī citā ziņā. Etiskās darbības gala mērķis ir pilnīga gribas dzīvot noliegšana, resp. pilnīga atsacīšanās no šīs eksistences. Tas panākams, vai nu ar atzītām, vai pārdzīvotām ciešanām. No otras puses līdzietībā pamatotās etiskās darbības mērķis ir ciešanu pārvarēšana. Kā to jau Veichelts aizrādīja, te ir saskatāma iekšēja pretruna. Vienā gadījumā uzrādīts, ka tikai ar ciešanām panākama atsacīšanās no šīs eksistences. Pie tam tas ir vienīgais ceļš. Bet otrā gadījumā, prasot pašu ciešanu pārvarēšanu un mazināšanu ar līdzietību, ir atņemta iespēja aizsniegt pēdējo mērķi — eksistences noliegumu.

Šinī sakarā jāpiemin H. Fāzela (Fahsel) aizrādījumi¹¹³. Ja Šopenhauers savas etikas pamatā liekot līdzietību, kas esot identiska ar mīlestību, tad taču esot nepareizi runāt par gribas dzīvot noliegšanu. Mīlestības priekšnosacījums esot mīlētājas būtnes un mīlamā objekta eksistence. Katrs, kas mīl kādu objektu, uzskata to par vērtīgu. Citiem vārdiem, augstākais etiskais mērķis — dzīves noliegšana runā pretim līdzietībā pamatotai pozitīvai etikai darbībai — ciešanu mazināšanai. Uz šo pretrunu esam norādījuši agrāk, kādēļ pie tās tuvāk nepakavēsimies¹¹⁴.

No pārskata redzam, ka etiskais līdzietības princips nav bez iekšējām pretrunām. Ko P. Dāle attiecina uz visu Šopenhauera sistemu, attiecas arī uz viņa līdzietības principu, proti — «Šopenhauera ārēji noslēgtai sistemai piemīt vairāk personīga, mākslinieciska, nekā objektīvi loģiska vienība; būdama pilna uzkrītošu iekšējo pretrunu, viņa neiztur nopietnas loģiskas kritikas»¹¹⁵.

e. Šopenhauera kristīgās etikas izpratne.

Kristietībā Šopenhauers saskata savas etikas reliģisko korelatu. Ko viņš izteicis filozofiskajā etikā, to kristietība jau sen esot atzinusi kā reliģisku patiesību. Tā esot doma, ka griba dzīvot ir visa ļaunuma cēlonis, bet ka atsacīšanās no tās ved uz etisko pilnību. Kristietība to ietvērusi schemā Ādams — Kristus. «Īsti mācība par iedzimto grēku (gribas apliecināšana) un pestīšana (gribas noliegšana) ir liela patiesība, kas izteic kristietības kodolu, kamēr pārējais lielāko tiesu ir ietērpis un čaula vai piedevas. Pateicoties tam, Jēzus Kristus vispārīgi ir jāuztver kā gribas dzīvot nolīguma simbols jeb personifikacija»¹¹⁶. Tas skaidri saprotams no tā, «kas evaņģēlijos nosaukts par sevis pašā noliegšanu un krusta ņemšanu uz sevis (Mat. ev. 16, 24, 25; Mark. ev. 8, 34.; Lūk. ev. 9, 23, 24.; 14, 26, 27, 33.)»¹¹⁷, Ādamiskais cilvēks ir dabīgais cilvēks. To arī kristietība apzīmē par grēcīgu un labu darbu nespējīgu. Kristīgais etiskais cilvēks Šopenhauera izpratnē ir tas, kas no pasaules atsacījies pateicoties Kristum. Esot pareizs kristīgās dogmatikas apgalvojums, ka labie darbi nedod pestīšanu, jo ļaunums slēpjas jau pašā cilvēka esamībā un to nevar atcelt ar labiem darbiem. No šāda dzīves uztvēruma Šopenhauers analogijā ar savu filozofisko etiku atvasina arī kristīgo etiku. Tās etiskās do-

mas balstas uz tezi par visas dzīvās radības identitāti ¹¹⁸. Visa radība cieš vienādi zem eksistences smaguma, tāpēc viena ciešanas atsaucoties uz otru. Tā ir pazīstamā doma, ka ētika pamatojas līdzcietībā. Tā tas arī kristīgā etikā esot. Kristietība tanī vietā, kur viņš runājis par līdzcietību, lietojot vārdu mīlestība.

«Praktiski un faktiski gan arvien ir bijusi cilvēkmīlestība, bet teoretiski izteikta un tikuma formā uzstādīta tā tika vispirms no kristietības, un proti, kā augstākais tikums no visiem, pat uz ienaidniekiem attiecināta. Taisni šeit ir kristietības lielākais nopelns» ¹¹⁹. Šie Šopenhauera vārdi rāda, ka viņš pareizi saskatījis kristīgās ētikas būtisko saturu — cilvēkmīlestību, kas sevī ietver arī ienaidniekus. Pie viņa neatrodam tiešu formulējumu, ka kristīgā mīlestība un līdzcietība ir identiskas. Tomēr tas apstiprinās, pirmkārt, no uzrādītās vispārējās kristietības izpratnes. Otrkārt, varam atrast arī citus tuvākus norādījumus. Agrāk atzīmējām, ka Šopenhauers no līdzcietības atvasina divus pozitīvus tikumus — taisnīgumu un cilvēkmīlestību. Tāpēc īsti jājauc, vai līdzcietība saskan ar kristīgo mīlestības jēdzienu, bet vai no līdzcietības atvasinātais cilvēkmīlestības tikums ir tas pats, kas kristīgā mīlestība. Par šo jēdzienu identitāti nav šaubu. Runādams par līdzcietību cita ciešanu gadījumā, viņš saka, ka tā ne tikai attura no ciešanu sagādāšanas, bet palīdz ciešanas mazināt. Kur cilvēks bez kādas prāta argumentācijas dara labu, varot runāt par pozitīvu mīlestības etiku ¹²⁰. Ja esot izdevies uzrādīt būtisku tieksmi, atbrīvojot citu no ciešanām un šai tieksmei blakus neesot citu mērķu, «tikai tad, un vienīgi tad, es esmu pierādījis to cilvēkmīlestību, caritas, agape, kuru sludināt ir kristietības sevišķais nopelns» ¹²¹. No tā ir saprotams, ka viņš kristietības sludināto mīlestību savkārt uzskata par pierādītu savas filozofiskās ētikas galveno tikumu. Tas ved pie kristīgās ētikas mīlestības principa un viņa līdzcietības principa identitātes. Tā viņš arī domā, sevi apzīmēdams par philosophus christianissimus. Kristietība savā būtībā tāpat kā Šopenhauera filozofija esot vērstā pret dabīgo ļaunumu. Kristietība nepanesot veselīgā, spēcīgā sevis apliecināšanu. To tā uzskatot par pagānismu. Dabīgais un kristīgais esot diametrāli pretēji jēdzieni ¹²². Ja mūsu laikos kristīgā baznīca lūdzot un gādājis par cilvēku labklājību un veselību, tad tas pierādot, ka tā «nestāvēt vairs uz kristīgā viedokļa, kas ir gribas noliegšana, bet uz apliecināšanas, kas ir pagāniskais» ¹²³.

Kopsavilkumā par Šopenhauera kristīgās ētikas izpratni varam teikt, ka viņš to saprot kā radikālu dzīves noliedzēju parādību, kuras etiskais princips mīlestība (caritas, agape) ir identisks līdzcietībai.

2. Varas pamatprincips etikā (Nīčše).

Pie Šopenhauera mācījāmajiem pazīt domas, ka etiskā darbība dibinās kādā individa bioloģiskā pirmtieksmē — gribā dzīvot. Tanī pamatojas arī cits ētikas princips, ko aizstāv vācu filozofs Nīčše. Šopenhaueru viņš atzīst par savu «vienīgo lielo skolotāju». Dzīvības realitāte ir pēdējais pamats kā vienam, tā otram. Ir tiesa, ka «Šopenhauera un Nīčšes filozofija iznirst iz viena un tā paša dzīvības avota, kura visu pārvarošais spēks parādas nerimstošā dziņā uz dzīvi, uz bezgala dažādu dzīves veidu pieņemšanu» ¹²⁴. Izejot no šī kopējā pamata, viņi tomēr nonāk pie pilnīgi pretējām etiskām atziņām. Kamēr viens no viņiem gribā dzīvot redz visa ļaunuma cēloni, tikmēr otrs tanī redz visa jēgu un augstāko pozitīvo mērķi ¹²⁵. Pretstats visskaidrāk sa-

skatams etiskos spriedumos un vērtējumos. Zimels (Simmel) šo pretstatu redz uzpeldam pie līdzietības jēdziena¹²⁶. Paša sākumā tādēļ norādam uz Šopenhauera un Nīčšes pretstatu. Pirmais grūtums pie Nīčšes ir sarežģītais dzīvības — dzīves jēdziens. Dzīves un dzīvības jēdzienus Nīčše stingri nešķir.

Otra grūtība noteikt Nīčšes ētikas pamatprincipu ir viņa nesistemiskā domāšana. Viņš ir bijis pat atklāts sistemu pretinieks. Daudz taisnības ir tiem apgalvojumiem, kas Nīčšes filozofijā redz filozofisku dzeju. Viņš ir pravielis, kas ne tikai grib skaidrot, bet arī sludināt, apliecināt. Zinams, ka dedzīga pravieša mācībā, kas bieži pasludināta cīņas karstumā vai uzvaras sajūsmā, viss nav vērtējams vienādi. Tas ļoti apgrūtina Nīčšes domu attēlojumu. Tādēļ tas tūlīņ jāsaista ar kritiku, kas darbu sarežģī. Ja mēs ievērotu kvantitati, tad būtu jā-saka, ka Nīčše ir ētiskākais filozofs, jo viņš sevišķu uzmanību veltījis ētiskās dzīves parādībām.

a. Dzīvības uztvērums.

Dzīve Nīčši apreibina: — «Tavās acīs es skatījos nesen, ak dzīve: zeltu es redzēju tavās nakts acīs spīdam, — mana sirds stāvēja klusa šīs baudas priekšā»¹²⁷. Laikam gan neviens nav veltījis dzīvei un dzīvībai tik cildinošus vārdus. Iepriekšējā filozofijā viņš saskatījis gara triumfu un miesas nicināšanu. Viņš tai pretim jūtas aicināts miesas aizstāvēšanai pret gara varmācību. Viņš nav tikai objektīvas patiesības sludinātājs, bet ekstremists, akls dzīvības triumfa slavinātājs.

Ko Nīčše saprot ar dzīvību — dzīvi? To pilnīgi skaidri un noteikti atbildēt nav iespējams. Dzīve Nīčšem ir augstākā aktivitāte, bioloģisko spēku koncentrācija. Dzīve ir pilnvērtīga tikai par tik, cik tānī izteicas taisni šie bioloģiskie spēki. Uz to pareizi norādījis jau Zalczīders (Salzsieder)¹²⁸. Uz dzīves aktivitātes bioloģisko izpratni norāda Nīčšes vairākkārtējais aicinājums pie zemes: — «vediet, tāpat kā es, aizbēgušo tikumu atpakaļ pie zemes — jā, atpakaļ pie miesas un dzīvības; lai tas zemei dotu tās jēgu, cilvēka — jēgu»¹²⁹. Vienīgi gars nicina zemi. Vesela miesa runā pareizo valodu. «Klausiet... veselās miesas balsi: tā ir godīgākā un tīrākā balss... un tā runā par zemes jēgu»¹³⁰, aicina Nīčše. Zeme un miesa dod dzīvei īsto jēgu. Domāju, ka A. Dauge šinī ziņā Nīčši ir pārpratis. Runādams par Nīčšes Zaratūstru, viņš saka: «Tā beidzas šī varenā Simfonia heroica, šī varonīgās dzīves, ticības un uzvaras dziesma, šī dzīves un cilvēku mīlestības augstā dziesma»¹³¹. Atsakoties no tuvākas atsevišķo, šinīs vārdos izteikto, domu analīzes, mums duras acīs apgalvojums, par «cilvēku mīlestības» augsto dziesmu. Tieši Nīčšes darbā šādu apgalvojumu velti meklēsim. Viņš cilvēkam netic, jo tas ir nevērtīgais un pārvaramais. Vēl lielāku skaidrību Dauges uzskatā par Nīčšes dzīves jēdzienu ienes viņa pēdējais darbs. Tānī viņš atzīst Nīčšes dzīves izpratni par idealistisku, heroisku. Ja Nīčšes mācību uzskatot par varas, egoisma un individualisma nesēju, tad tas dibinoties nepareizā burtiskā Nīčšes vārdu uztvērumā¹³². Patiesībā viņš «sludināja heroisku kalpošanu dzīvei, mācīja radikālu etisku idealismu, varonīgi nesavtīgu dzīvošanu»¹³³ un «nebūt nenoliedz līdzietību un palīdzības un žēlošanas vajadzību, viņš zina it labi, ka ir cilvēki, kas jāžēlo, kam jāpalīdz»¹³⁴, bet «Nīčše tic un slavē arī sāpes un ciešanas»¹³⁵. Tādā idealistiskā virzienā Dauge interpretē

Nīcšes domas, bet šie izteikumi nav pamatojami paša Nīcšes vārdos. To apzinas arī Dauge, pat vēl vairāk, viņš redz, ka Nīcšes paša apgalvojums saskatams taisni pretējais. Tāpēc viņš atkārtoti aizbildinas, ka Nīcšes vārdi nav saprotami burtiski, pat «neviens vārds nav jāuztver un jāsaprot burtiski»¹³⁶. Tādēļ, atkāpjoties no Nīcšes paša vārdiem, Daugem ir bijis iespējams zīmēt idealistisku dzīves uztvērumu, šis idealisms, ko viņš saskata Nīcšes mācībā, ir liekams uz viņa paša idealistiskās dzīves uzveres lēses. Viņš dažreiz izteic arī pret-runīgas domas. Tā apgalvojums, ka Nīcše «nezina un neatzīst nekādas ārpus dzīves un dzīvei pāri stāvošas varas, likuma un likumu devēja»¹³⁷, nav savienojams ar tādu norādījumu, «ka Nīcše tomēr ticēja, ka aiz visa empiriskā, redzamā, tiešā pieredzē tveramā, ir kaut kas, kas visām zemes lietām tikai vēl īsto jēgu dod un kas rāda ceļu un virzienu, kā šī mūsu zemes dzīve jādzīvo, kā visi tās darbi jā dara, ar kādu garu viss jāpilda»¹³⁸. Šinī pretrunā ir izteikti tie divi uztvērumi, starp kuriem svārstas lielais vairums Nīcšes filozofijas vērtētāju. Mums tomēr jāatsakās no idealistiskās Nīcšes filozofijas interpretācijas. Ja gribam ļauties Dauges aicinājumam un pat nevienu vārdu nesaprast burtiski, tad jau vispār jāatsakās no nopietnas un objektīvas Nīcšes domu apspriešanas. Ja Nīcšes filozofijai atņem bioloģisko pamatu, tad tā tanī pašā reizē pārvēršas par tradicionālu humanismu. Nīcše runā par zemi un miesu kā pretstatu debesīm un garam. Tas pārpratumus nepielaiž. Mēs pieslienamies F. Heinemanam (Heinemann), kas atzīst, ka Nīcše stāv uz empiriskiem bioloģiskiem pamatiem. Viņš saka, ka Nīcšes izpratnē «cilvēks tiek saprasts, nevis izejot no Dieva un gara, bet no dabas, tas nozīmē — kā loceklis starp dzīvnieku un pārcilvēku. Atpakaļ pārvietošana dabā, t. i. viņa animalizēšana ir galvenā prasība»¹³⁹. Heinemans nav vienīgais, kas aizstāv šādu uzskatu. Varam pieminēt arī divus nopietnus franču zinātniekus, kas ir tanīs pašās domās — A. Lištanberžē (Lichtenberger) un K. Rištē (Richter). Viņu atziņa ir tā, ka «Nīcše dibina savu socioloģiju un morali uz bioloģiju»¹⁴⁰. Izslēdzot cilvēka radīšanā Dieva, vai viņa eksistencē gara nozīmi, viņš tiek uzskatīts tikai par bioloģisku parādību. Tāpēc jānoraida kā Dauges, tā arī katrs cits mēģinājums atraut Nīcšes uzskatus no šīs bāzes¹⁴¹. Skaidrības dēļ vēlreiz atgriežamies pie paša Nīcšes bioloģisma apliecinājuma. «Es esmu viss tikai miesa un nekas vairāk: un dvēsele ir tikai vārds kaut kam pie miesas»¹⁴². Šis apgalvojums ir radikāls. Blakus miesas principam viņš cita neatzīst, jo «radītāja miesa radīja sev garu kā vienu savas gribas roku»¹⁴³.

No šīs diskusijas redzam, ka izteiktas dažādas domas. Vērojama tieksme Nīcšes bioloģisko dzīves jēdzienu paplašināt un idealizēt. Tādus uzskatus noraidījām un paturējām atziņu, ka Nīcše paliek uz stingri bioloģiskiem pamatiem. Viņš devis īsu sava dzīvības jēdziena formulējumu — «dzīvība ir griba pēc varas»¹⁴⁴, par ko runāsim turpmāk. Dzīvība kā vara ir jaunais princips, ar ko Nīcše izskaidro visas kulturas dzīves parādības, tanī pašā laikā tomēr zinādams, ka «dzīvība ir tikai līdzeklis priekš kaut kā, tā ir varas augšanas formu izteiksme»¹⁴⁵. Tā tad tikai līdzeklis ne pēdējais mērķis, ne arī pēdējais pamats. Nīcšes metafiziskais dzīvības pamats ir vara. Dzīvība pati paliek tikai minējums, kā viņš to dzejiski izteicis Zaratustras Dejas dziesmā: «Kāds nepazīstams ir ap mani un skatas pārdomādams. Ko? Vai tu vēl dzīvo, Zaratustra? Kāpēc? Priekš kā? Caur ko? Kurp? Kur? Vai tā nav mulķība vēl dzīvot? — Ak, mani

draugi, tas ir vakars, kas man tā jautā. Bija vakars: piedodiet man, ka bija vakars!»¹⁴⁶. Var gan jautāt par dzīvību, resp. dzīvi — kādēļ, priekš kā u. t. t., bet šiem jautājumiem atbildes nav un dzīvības apreibinātais Nīčše saka, kā šādus jautājumus jautā tikai, kad nāk vakars. Kamēr pati dzīvība liek dzīvot, kamēr tā liek griezties un dziedāt dejas dziesmu, tikmēr šādi jautājumi nemaz nerodas un tādēļ nav atbildami. Saprotams, ka tas ir reizē norādījums uz neiespējamību dzīvību un dzīvi racionāli izskaidrot. Runājot mūsu laiku terminos, mēs teiktu, ka tas ir norādījums uz dzīvības iracionalitāti.

b. Griba pēc varas.

Nīčše dzīvību identificē ar gribu pēc varas. Uz to viņu pamudinājsi pieredze. Pareizs ir apgalvojums, ka Nīčše dibinas novērojumā, ka tas, «ko grib cilvēks, ko grib katra mazākā daļa, ir vairāk varas»¹⁴⁷. Mēs varam būt citādās domās, vai dzīve patiesībā atbilst Nīčšes apgalvojumam, ka tanī izteicas tikai varas princips, tomēr tas negroza atzinumu, ka Nīčše šādu principu ir saskatījis. Šeit neatkārtosim tos pašus divus gribas pēc varas uztvērumus, ko mācījāmies pazīt sakarā ar dzīvības jēdzienu. No vienas puses vērojama tā pati tendence to tulkot idealistiskā garā, kamēr otrs virziens to saprot tīri bioloģiski¹⁴⁸. Griba pēc varas ir īstais motīvs, kas dzīvei piešķir jēgu. Jādzīvo ne tādēļ, ka dzīvei pašai būtu kāda vērtība, bet vienīgi tādēļ, ka tanī var izpausties vara. Šī ir Nīčšes jaunā atziņa. Dodot dzīves jēdzienam gribas pēc varas saturu, jāparedz daudz nopietnas un bīstamas konsekvences. Nīčše pats apgalvojis, ka sava dzīves jēdziena saturu smēlis pieredzē. Tomēr, ja arī griba pēc varas stāv aiz cilvēku socialās un individualās dzīves dažādām parādībām, šī pamattieksme ir pārklāta kādu citu slāni, kas kailo instinktu cilvēku veido par kulturas cilvēku. Šī virskārta veidojusies gara, galvenā kārtā kristietības iespaidā. Tagad rodas jauna problema. Kāda būs cilvēku dzīve, ja šo gara kulturas radīto virsslāni nojauks un tanī vietā noteicēju lomu iegūs griba pēc varas. Dzīve kļūšot gan šausmīgāka, bet tikai tad, ja to vērtējam ar līdzšinējā kulturas cilvēka pieņemtajām mērauklām. Arī mērauklām pašām jātop jaunām. Līdzšinējās vērtības un vērtību mēri ir jāpārvērtē. Nīčše atvasina jaunu kulturu, morali, jā, pat reliģiju, kuras ir radikāli atšķirīgas no līdzšinējām. Šie jaunie kulturas un morales jēdzieni, kā to jau varam teikt iepriekš, savu asumu iegūst ne tik daudz no īpatnējā gribas pēc varas jēdziena, kā no asā vienpusīgā bioloģisma.

Vairāki domātāji ir apstrīdējuši ne tikai tos kulturas dzīves secinājumus, kas izaug no gribas pēc varas, bet jau pašu šo jēdzienu, gan norādot uz dzīves un gribas pēc varas pretrunu (Klāgess), gan uz šī jēdziena tukšumu vispār Cīglers (Ziegler), vai gribas jēdziena saturs imanento pretrunu Šelvīns (Schellwien). Klāgess atrod Nīčšes iekšējo pretrunu tur, ka «tas pats domātājs, kas kā neviens cits atklājis gribas pēc varas noziegumus ar dzīvību, dzīvību pašu mēģinājis saprast kā gribu pēc varas»¹⁴⁹. Nīčše ar gribu pēc varas nevarot izskaidrot dzīves jēdzienu. Viņš domājot, ka griba pēc varas radot pozitīvo dzīves saturu, bet tomēr tanī pašā dzīvē bez spēcīgā un stiprā vērojams arī nespēcīgais. Tā tad gribas pēc varas radītā dzīve ir slima, proti, tanī ir vājie. Ja Nīčše prasot dzīves apliecināšanu, tad, saprotams, ka, dzīvi apliecinot, esot līdzī stiprajam jāapliecina arī nespēcīgais un slimais, kas ir pretrunā ar gribu pēc varas. Te re-

dzam, ka Klāgess uzrādījis ļoti svarīgu un ļoti asi tvertu Nīčes domu pretrunu ¹⁵⁰.

c. Vērtību pārvērtēšana.

Vērtību pārvērtēšanas doma stāv pamatā Nīčes etikas atziņām. Viņš savā sistematiskajā un nopietnākajā darbā — *Der Wille zur Macht*, kā to apakšvirsraksts rāda, ir gribējis dot vērtību pārvērtēšanas mēģinājumu. Mēs jau zinām, kas Nīči spieda uz šādu vērtību pārvērtēšanu. Nostādot gara vietā dzīvību, nepieciešami radās jauns uzskats par līdzšinējām vērtībām. Nīče kritizē līdzšinējo zinātni, mākslu, reliģiju, morali un uzrāda, ka to lielākais trūkums vienmēr ir bijis, ka tās, kalpodamas kādam ārpus individa pieņemtam principam, nav saredzējušas dzīves īstos apstākļus un noteicējus spēkus.

Vērtību mērs ir nereflektētāja dzīvība, kas atbrīvota no gara uzliktajiem bezpersonīgajiem ierobežojumiem. Ja gara ietekmē veidotā filozofija atzīst objektīvas vērtības, kas pieder parādībām, resp. lietām, lietu stāvokļiem vai norisēm ¹⁵¹, tad Nīče to noraida un neatzīst objektīvas vērtības. Nav priekšmetam vairāk vai mazāk vērtības, vienīgi «cilvēks ieliek lietās vērtības» ¹⁵². Nīčes vērtības ir subjektīvas. Novērojumi rāda, ka subjekts vērtību piešķir tam, kurā vairāk izpaužas vara. No tā ir secināta atziņa, ka «nāve un dzīvība Nīčes izpratnē ir bez vērtības. Atkarībā no tā, vai tās veicina vai kavē gribu pēc varas, nāve ir vērtīga vai nevērtīga. Tāpat tas ir ar dzīvības vērtību» ¹⁵³. Griba pēc varas ir īstais vērtības mērogs. Tā, pārvērtējot līdzšinējo kultūras dzīvi, izrādas, ka tanī par vērtībām atzītas tādas parādības, kas varu aizkavē. Tās tagad zaudē savu vērtību.

Nīčes vērtību pārvērtēšana ir radikāla. Tā bijusi par iemeslu opozīcijai un cīņām ap Nīči. No vērtību pārvērtēšanas izaug jaunā Nīčes etika vai, kā viņš saka, morale. Jaunā varas morale izaug līdzšinējās līdzcietības un mīlestības vietā, ko sludinājusi kristietība un Šopenhauers.

Nīče, skaļi deklarēdams vērtību pārvērtēšanas nepieciešamību, aizmirst, ka visas vērtības nevar pārvērtēt. Šajā visradikalākajā vērtību pārvērtēšanā ir iespējams uzrādīt vērtības, kas par tādām ir atzītas jau agrāk. Te tomēr jānorobežojas no domas, ka Nīčes vērtību pārvērtēšana būtu tikai šķietama ¹⁵⁴. A. Rīls (Riehl) ir pareizi norādījis uz vērtībām, kuras arī Nīčēm nav izdevies pārvērtēt. Viņš domā gribas stiprumu, gribas autonomiju, individualismu u. t. t. ¹⁵⁵. Nevar apslēpt, ka arī šos jēdzienus Nīče ir pamatojis citādi. Gribas spēks, ko prasa gara filozofija, ir psiholoģiski citādi skaidrojama nekā Nīčes bioloģiskā griba pēc varas. Uzrādot Nīčes vērtību pārvērtēšanas procesa pārspriedumus, pie malas esam atstājuši vienpusīgos uztvērumus ¹⁵⁶. Gala rezultātā varam teikt, ka ir tikai viena vērtība— griba pēc varas, kas vispilnīgāki izteicas dzīvībā.

d. Pārcilvēks.

Pārcilvēks un vergs ir divi cilvēku tipi, kuri kļūst saskatami, pateicoties vērtību pārvērtēšanai. Līdzšinējais cilvēks, kad to mēro ar Nīčes mēru, izrādas nespēcīgs, nevarīgs, vergs. Tāds viņš ir visos savos darbības laukos, bet sevišķi ētiskajos spriedumos un darbībā. Pretim viņam kā pozitīvs izceļas jauns cilvēka tips. Jaunais cilvēks

saucas pārcilvēks. Tas, kas līdz šim bijis svēts un labs, pārcilvēkam kļūst zems, ļauns un nicinams. Šie divi cilvēku tipi ir pamatā Nīčes divējādaī moralei — vergu un kungu.

Vergs iziet cīņā ar gara ieročiem un grib uzvarēt tos, kam ir vara. Viņš cenšas apgalvot, ka cīņa ar gara ieročiem ir augstāka un vērtīgāka. Visspilgtāki tas izteicoties kristietībā. Kristietība audzina nespēcīgos un aizstāv tos. Tā ir tipisks vergu morales izpaudums. Vergs neesot apmierināts ar fiziski stiprāko un pārāko, viņš gribot to pārvarēt ar savām gara vērtībām. Taisni tādēļ viņš tās izgudrojis, jo arī viņš gribot uzvaru un varu, bet šī vēlēšanās esot paslēpta aiz maskas. Griba pēc varas katrā gadījumā ir motivs, kas vergu dzinis izgudrot šādus līdzekļus. Nīčse parāda ceļu un pakāpes, pa kurām vergs ir centies varu sagrābt un pārvarēt spēcīgo¹⁵⁷. Vājie ir izgudrojuši visu līdzšinējo etiku. Caurmēra kristīgais cilvēks Nīčes izpratnē ir šis vergs. Ne tikai kristietības tapšanas laikos vergi centās uzvarēt, bet vēl tagad kristīgie esot tie, kas cīnas pret visu veselo, spēcīgo un dzīves spējīgo. Uz kristīgo morali attiecas teikums — «maziem ļaudīm ir mazi tikumi»¹⁵⁸. Viņi izgudrojuši vienlīdzības prasību un tie grib, lai viņiem parāda līdzjūtību u. t. t. Bet Nīčse šādus cilvēkus nicina un neatzīst, jo kas nespēj pavēlēt, tam ir japa-klausa citu pavēlēm. Vergi ar saviem sludinātiem gara ieročiem nevarot pārspēt spēcīgos un tie viņus apspiežot. Tāpēc vergi esot izgudrojuši sev aizstāvēšanos dažādos socialos institutos: baznīcā, valstī u. c. Šie iestādījumi tad esot nespēcīgo aizsargāšanai no vareno pārestībām. Bet tā kā valsts vai baznīca tomēr neesot spējusi viņus sargāt, tad vergi izgudrojuši jaunu tikumu — atsacīšanos. Kad spēcīgais esot to pārvarējis, tad vergs ar pašlepnumu atzīstot visu šīs zemes dzīves nevērtību un, to nicinādams, no tās atsakoties. Nīčse saka «tur ir dvēseles diloņslimie: tikko viņi ir dzimuši, te viņi sāk jau mirt un ilgoties pēc noguruma un atteikšanās mācībām»¹⁵⁹. Ar to viņš nostājas pret atsacīšanās mācību. Veselais neatsakas, tas vienīgi grib uzvarēt un iegūt, bet nekādā gadījumā padoties.

Amerikāņu reliģijas filozofs G. Fosters (Foster), runādams par Nīčes vergu nicināšanu, viņam piekrit. Viņš piekrit Nīčsem, ka vājo želošana un saudzēšana kavējot attīstību. Vēsture rādot, ka attīstība iespējama tur, kur ir gatavība būt nežēlīgam. Visi kulturas panākumi iegūti ar nežēlību un cietsirdību, kur daudzos gadījumos nedomā par cilvēku dzīvībām. Tāpēc, ja turētos pie konsekventas līdzietības un mīlestības morales, būtu aizkavēta attīstība¹⁶⁰. Beidzot, domājot par fiziski nespēcīgajiem, rodas jautājums, vai vispār vajadzīgi šādi nespēcīgi cilvēki un vai pareizāki nebūtu, ja visi tie līdz ar vergu morali aizietu bojā? Saprotams, šis jautājums ir svarīgs. Tas ir jautājums, vai cilvēka eksistence vispār ir attaisnojama. To varam atbildēt tikai pēc iepazīšanās ar verga pretstatu — pārcilvēku. Pārcilvēka jēdziens Nīčes morales filozofijā ir svarīgākais, bet tas nebūt nenozīmē, ka tas ir noteikts un skaidrs. Pārcilvēks ir tik svarīga parādība, ka tas atvieto naturalistiskajos Nīčes domājumos to vietu, kur idealistiem stāv gars, resp. Dievs. «Visi dievi ir miruši: tagad mēs gribam, lai dzīvotu pārcilvēks»¹⁶¹. Še izpaužas Nīčes radikālais ateisms. Pārcilvēks stājas Dieva vietā. Un tomēr tas nav īsts dievs, jo Nīčse negrib jaunu dievu, kuram kalpotu tāpat kā vecajam dievam ar lūgšanām, ziedojumiem un nožēlu. Jaunā dieva — pārcilvēka saturs pilnīgi izteicies etikā. «Pārcilvēks ir mērķis»¹⁶², uz ko tiecas visa dzīve. Tomēr viņš

nav mērķis, tanī parastā nozīmē, kas katram jāaizsniedz. Tā Ničses draugs un komentators Gasts Zaratustras pēcvārdā paskaidro, ka «atsevišķam cilvēkam var būt tikai daļa pie pārcilvēka, bet viņš pats nevar būt pārcilvēks»²⁶³. Ničše prasa no konkrētā cilvēka tuvošanos pārcilvēkam. Kas to grib, tam pēc iespējas daudz vajaga saturēt no tā, kas ir pārcilvēkam, viņam pēc iespējas daudz jābūt «ļaujam» līdzšinējā izpratnē¹⁶⁴. Tanī pašā reizē, kur jāapzinas distance starp cilvēku un pārcilvēku, ir tomēr jāzina, ka tas nav, kā daži domā, tikai simbols¹⁶⁵. Tas ir nākotnes, kaut arī neminami tālas, īsts cilvēks.

Ničses pārcilvēka izpratnē vērojami divi virzieni. Kristīgie teologi, kam allaž bijušas asas un dažreiz akli vienpusīgas cīņas ar Ničši, centušies viņu šinī jautājumā nostādīt par savu domu biedru. Ničše pārcilvēku esot domājis līdzīgi tam idealajam cilvēka tipam, ko izveidot ir arī katra kristīga cilvēka uzdevums. Tad vairs «pārcilvēks nav nekas cits kā pilnīgais cilvēks un pilnīgs taisni dvēseliskā personalā virzienā»¹⁶⁶. Kristīgo teologu domājumos Ničses pārcilvēks izveidojas par šādu pilnīgu cilvēku laikam tādēļ, ka nav viegli cīnīties pret Ničses asajām domām. Vieglāki ir pretinieku pārprast un neuzskatīt par savu pretinieku, nekā viņu atspēkot. Zem šī spiediena no naturalistiski pamatotā pārcilvēka rodas idealistiskais pilnīgais cilvēks. Šādā izpratnē tam piešķir tādas dvēseliskas īpašības un moraliskas rīcības veidus, kas atbilst idealajam cilvēka tipam. Tam pieraksta mīlestības tikumu gan ne uz savu līdzcilvēku, bet uz tālāko. Draudzība csot šī pārcilvēka mīlestības spilgtākā izpausme un tā atvietojojt kristīgo cilvēku mīlestību. Tāds pārcilvēks ir apveltīts ar pašsavaldīšanās spēju u. t. t.¹⁶⁷. Uz šādu pārcilvēka un idealistiskā pilnīgā cilvēka tipu identificēšanu pavedina arī tas, ka viņu nav dzīves īstenībā. Tagadnē nav atrodams ne naturalista Ničses pārcilvēks, ne idealista pilnīgais cilvēks. Abos gadījumos tas ir mērķis, kura piepildīšana ir jāveicina. Šinī kristīgo teologu un viņu ietekmē izteikto spriedumu ekstremais veids pārcilvēkam atņēm realitātes tiesības un viņu padara par metafizisku ideju¹⁶⁸. Šādi uzskatī ir vienpusīgi un nav pamatojami paša Ničses vārdos. Otru pārcilvēka izpratnes virzienu pārstāv pieminētais G. Fosters, Hornefers (Horneffer), Šteiners (Steiner) u. c. Šis virziens pamatojas pārliecībā, ka «pārcilvēks ir augstākā bioloģiskā vērtība»¹⁶⁹. Pārcilvēks savā dzīvē vadas vienīgi no gribas pēc varas principa. To pazīstam kā bioloģisku, tādēļ šī virziena pārstāvji nonāk pie atziņas, ka «pārcilvēka moralitāte ir dabas imoralitāte»¹⁷⁰. Šinī sakarā jau agrāk pieminētie Ničses vārdi dod mums pietiekošu pamatu pieslieties pēdējā virziena pārstāvju domām.

c. Divējāda morale.

Diviem cilvēku tipiem atbilst divējādas morale — vergu morale un kungu morale. Abi cilvēku tipi, atšķiras ne kādu sekundāru īpašību dēļ. Atšķirība vienam no otra ir būtiska. Tāpat tas ir ar kungu un vergu morali¹⁷¹. Kungu un vergu morale nav mākslīgs dalīšanas princips, bet to Ničše jau saskatījis vēsturē. Ir bijuši laiki, kad viens vai otrs no šiem morales tipiem bijis skaidrāki izcelts. Pilnīgi tīri viens vai otrs morales veids vēsturē nav sastopami. Varot gan vērot, ka pie senajiem grieķiem un grieķu kultūras atdzimšanas laikā

esot dota priekšroka kungu morales motīviem, kamēr kristīgās kultūras laikmetā, kas valdot arī tagadnē, vērojams vergu morales motīvu pārsvars. Augstāka kultūra esot arī tā, kas mēģinot radīt starpstāvokļus. Kungu morālē priekšzīmīgais cilvēks ar savām augstajām īpašībām noteic, kas ir labs un kas ļauns. Šīs morales pamatos ir pilnības, spēka un varas izjūta. Tā ir saistīta tikai ar tiem cilvēkiem, kas viens otram līdzīgi¹⁷². Citādi tas ir ar vergu morali. Vergs uz spēcīgo skatas ar skepsi un neuzticību. Viņš apšaubā labo, ko stiprais par tādu atzīst. Še tad uzpeldot «mīksta sirds», līdzciecība, pacietība u. t. t.¹⁷³ Vergu morales izpratnē labais cilvēks ir «labprātīgs, viegli pievilāms, varbūt, drusku muļķis, un bon homme. Vispār, kur' vergu morale gūst pārsvaru, valoda uzrāda tieksmi vārdus «labs» un «muļķis» vienu otram tuvināt»¹⁷⁴.

Domās dalās šo Nīcšes uzskatu kritiskajā vērtējumā. Ļoti asa šāda Nīcšes morales dalījuma pretinieks ir A. Rīls. Viņš norādījis uz kādu ļoti svarīgu apstākli, ko Nīcše nav ievērojis. Nīcše ir teicis, ka tagadējā kultūra ir radusies pilnīgā kristietības iespaidā, bet kristīgā morale ir vergu morale. Senais grieķis un romietis nav bijuši vergu morales saindēti, bet «kāpēc blondās bestijas», «barbari» un «kungi» padevās savu vergu moralei un ļāva sevi no tās «pieradināties?»¹⁷⁵. Kādēļ veselā spēka vadītais varas nesējs romietis padevās kristīgajam vergam? Šis jautājums nav domāts vēsturiski, bet principiāli. Nīcše bija aizrādījis, ka kristīgās morales uzvara ir vergu (jūdu) sacelšanās pret kungiem (romiešiem) izpaudumus. Ciglers to, ņemdam vērā, iet vēl tālāk. Ja arī vēsturiski būtu iespējams radīt tādu kungu, resp. pārcilvēku kārtu, kā Nīcše to domājis, tad tam visam nebūtu tomēr nekādu panākumu, jo vergi, saceldamies ar savu morali, viņus tā kā tā uzvarētu¹⁷⁶. Ja vergi varējuši uzvarēt romiešus, kādēļ tas vairs turpmāk nevarētu atkārtoties? Šos iebildumus Nīcše nespēj atspēkot, jo viņš izslēdz apstākļus, kas dara saprotamu vergu morales uzvaru pār kungu morali. Šo trūkumu nevar mazināt nekādi norādījumi, ka ar kungu morales pasvītrosānu viņš gribējis tikai spēcīgo veselo cilvēku atbrīvot no nespēcīgā cilvēka radītajām morales važām¹⁷⁷. Kungu morales sevišķa izcelšana balstas uz pavisam citādiem vērtēšanas principiem, kurus Rīls un Ciglers ir dibināti noraidījuši.

f. Instinktivais egoisms.

Nīcše domā, ka nevis darbība jāvērtē par etisku vai neetisku, bet katrreiz jāņem vērā pati persona. Pretim darbībai viņš izšķiras par personas primātu. «Tā ir morales atšķiršana no dabīgā pamata, ja darbību nošķir no personas... ja tic, ka būtu darbības, kuras pašas par sevi ir labas vai ļaunas»¹⁷⁸. Ar to Nīcše nodibina savu pozīciju. Šādu uzskatu pamatotību Nīcše cenšas pierādīt vēsturiski, sekojot cilvēces moraliskai attīstībai¹⁷⁹. Vēsturiskais skats viņu noved pie utilītu etikas. Primāras ir tādas etiskas darbības, kas vadītas no derīguma viedokļa. Ja līdzšinējā etika bija vairāk teoretiska, tad tagad tā kļūst praktiska. Agrāko teoretisko etiku padarīja iespējamu darbību šķiršana no personas. Nīcše pretējā domu gājienā etiku cieši saista ar konkrēto, īstenībā doto. Tā saprotams arī viņa apgalvojums — «tad sacīja par katru morali» no tās augļiem jums tā jāpazīst». Es saku par katru morali: «tā ir auglis, no kā es pazīstu zemi, no kuras tā izauga»¹⁸⁰. Ar to ir no-

rādīts ciešais sakars moralei ar pamatu, no kura tā izaug, resp. cilvēku. Tanī pašā laikā vērojām arī citu parādību. Nīčše ar to atņem etiskajiem spriedumiem vispārnozīmīgumu, ievieļ tos dzīves situāciju subjektīvismā¹⁸¹. Morale tad nevar uzstādīt vispārderīgas prasības vai apgalvojumus. Tā apmierinas ar atsevišķu individuālu gadījumu kazuistisku aprakstu. Šai subjektīvajai moralei trūkst prasības vai pavēles rakstura. Tāpēc ir nevietā runāt par Nīčšes morāles imperatīviem. Tādus var gan konstruēt, kā to arī mēģinājis Ciglers¹⁸². Tomēr šāds mākslīgi konstruēts imperatīvs nav paša Nīčšes radīts un tam nav piešķirama būtiska nozīme. Tāpat neko nedod R. Reiningerā (Reininger) apgalvojums, ka Nīčšes etikā esot gan imperatīvi, bet tie esot tikai «privata lieta»¹⁸³. Ciešā sakarā ar to stāv jautājums par etisko normu absolūto raksturu. Labi par to izteicies F. Heinemans, «ja nav nekādu objektīvi un subjektīvi vispārderīgu vērtību, bet vienīgi subjektīvi individuāli derīgas, tad ar to nav dots etikai nekāds jauns pamats, tad paliek tas relativisms, ko vajadzētu pārvarēt»¹⁸⁴. Šādām Heinemana atziņām ir jāpiekrīt. Ja atceramies savus iepriekšējos izvedumus par dzīvības jēdzienu un gribu pēc varas un zinām, ka Nīčše ir naturalists, tad arī saprotam, ko nozīmē viņa etikas subjektīvisms un relativisms. Tas konsekvencē ved pie egoisma¹⁸⁵. Dabīgā cilvēka etisko darbību virzienu noteicot vai nu bauda, vai derīgums. Skatīts no paša personīgā viedokļa, tas ir eudaimonisms vai utilisms, bet skatīts no cita cilvēka vai noteiktu cilvēku kopību uzstādīto normu viedokļa, tas jāapzīmē par pašmīlību vai pašiekāri, t. i. par egoistisku. Tā nonākam pie šīs etikas būtiskās problēmas. Nīčšes aizstāvētais etiskais egoisms ir instinktīvs, bet instinkti ir pamatoti cilvēka bioloģiskā dabā. Tie ir primāra cilvēka eksistences izpausme. Nīčše māca, ka līdzšinējā filozofija ar neaprazstamu sparū esot cīņusies pret instinktiem. Tā tas esot kristietībā, pie Šopenhauera, Platona un visā idealistiskajā filozofijā. Vai Nīčšes atziņa, ka cilvēks sevī nes chaosu, nav ticības apliecinājums pirmatnējam un instinktīvajam? Kā gan citādi var saprast saucienu, «es jums saku: ir jābūt sevī chaosam, lai varētu dzemdēt dejojāšu zvaigzni. Es saku jums: jūsos vēl ir chaoss»¹⁸⁶. Kultura ir gan radījusi pār šo pirmatnējo chaotisko cilvēka dabu kādu virsslāni. Tanī gribot saskatīt harmoniski izveidotu dzīvi. Tomēr kulturas dzīve nav varējusi pārvarēt cilvēku bioloģisko dabu. Tā izlaužas cauri kulturas virskārtai, jo no aplēptā pamata «dzīvnieks grib atkal ārā, tas grib atpakaļ mežonībā»¹⁸⁷. Šādos brīžos, kad «blondā bestija» atbrīvojas no kulturas žņaugiem, cilvēks top īsts. Tad viņā runā istā daba. Nīčše cilvēka primitīvajos dabas pamatos redz lielāku spēku, nekā kulturas radītajās normās¹⁸⁸. «Viss labais ir instinkts — un tā tad viegls, nepieciešams, brīvs»¹⁸⁹, saka Nīčše. Instinkts izvīrzas pretim prātam. Līdzšinējās etiskās sistēmas meklējušas pamatot savas atziņas vai nu dievatklāsmē (relīģiskā etika), vai arī prātā (filozofiskā etika). A. Šveicērs, runādams par Nīčšes etiku, saka, ka tā radusies, pārdomājot par dzīves jēgu vispār¹⁹⁰. Tomēr jānorobežojas no domas, ka Nīčšes etika būtu racionala. Uz tādiem pārpratumiem viegli var vest A. Šveicēra norādījums. Ir gan tiesa, ka Nīčše ir nācis pie savas etikas kā domātājs cilvēks. Bet Nīčšes etikas satversme, tās saturs nav racionala konstrukcija. Nīčše pats noraida racionalu etiku, ko jau pirms kristietības ir veidojis Sokrāts¹⁹¹, bet kas pie Kanta sasniegusi savu tipiskāko izpaudumu.

Egoismu parasti saprot vai nu kā tādu ekstremu stāvokli, kur darītāja personīgais es ir nostādīts visu darbu un domu centrā un kur ap šo centru riņķo visa pārējā pasaule, vai arī citā veidā, kā, tā saukto, cēlo egoismu, kas nav tik noteikts un konsekvents sava es uzsvērumā. Tas prasa gan sava es pietiekošu pasvītrojumu. Tāds egoisms ir identificējams pa daļai ar pašapziņu, kas katram ir nepieciešama un kas pati par sevi nav zemu vērtējama cilvēka īpašība. Ja runā par Nīčes egoismu, tad jāzina, ka tas ir radikāls un pamatojas instinktīvajā cilvēka tieksmē pēc sava labuma un pēc savas laimes, kas nedomā par ļaunumu, kas citam no tā ceļas. Nīčse māca, ka katram ir jāpietiek pašam ar sevi. Nevienam nekas nav jādod un viņš arī nekā no cita negrib saņemt, ko pats nevarētu dabūt. Ja cits ko spētu dot, tad egoistiskais es to jau iepriekš būtu paņēmis. Šim egoismam trūkst cēluma. Tādu Nīčse arī nav meklējis¹⁹². Es vicinmēr vairāk grib miesu un zemi, tas neatzīst nekādas augstākas garīgas vērtības. Pēc Nīčes domām instinktīvais naturalistiskais egoisms ir viena no cēlākām cilvēku dvēseles īpašībām. «Egoisms pieder pie priekšzīmīgas dvēseles būtības, es domāju to nepārvietojamo ticību, ka tādai būtnei kā «mēs esam», citām būtņiem dabīgi vajaga padoties un ziedoties. Priekšzīmīga dvēsele pieņem šo sava egoisma kodolu bez kādas jautāšanas, arī bez jūtām par cietumu, spaidiem, patvaļu tanī, vēl vairāk, kā ko tādu, kam vajaga būt pamatotam lietu dabā. Ja šī dvēsele meklētu vārdu tam, tad tā būtu teikusi — «tā ir pati taisnība»¹⁹³. Egoisms ir dabīga dvēseles īpašība. Tas ir dziļākā taisnības izjūta. Egoistiskā dvēsele nepazīst tādas īpašības, ko apzīmējam par žēlsirdību u. t. t. Tā līdzīgam var vienīgi atmaksāt, bet par zemāku tā jūtas vienmēr pārāka un augstāka un tai vispār trūkst sakara ar zemāko.

Šo līdz absurdam novesto konsekvento egoismu daži ir mēģinājuši mīkstināt. Nīčse esot gribējis tikai teikt, lai cilvēks esot uzticīgs pats sev¹⁹⁴. Šādi Nīčes egoisma izlīdzināšanas un mīkstināšanas mēģinājumi neatbilst patiesībai. Mēs varam Nīčes konsekventos asumus nolīdzināt un ierindot viņu vienā vai otrā mums pieņemamā etikas atziņu sistēmā, bet tās tad nav Nīčes domas, bet gan mūsu pašu, vienīgi paslēptas aiz Nīčes vai labāki sakot, mēs esam radijuši jaunas atziņas, kurās ir lielāks vai mazāks Nīčes domu iespaids.

Egoisms ir pārcilvēka morale. Ikdienas cilvēks nav spējīgs vadīties no tā, jo kristīgā vergu morale viņu ir saindējusi. Konsekventais egoisms paliek vienīgi par morales ideālu tam laikmetam, kad parastā cilvēka vietā būs stājies pārcilvēks. Jo dziļāk ieskatamies Nīčes egoismā, jo skaidrāk saprotam, ka tas nav viņa patvarīgs apgalvojums, bet ka tas konsekvencē izaug no viņa etikas pamatprincipa. Griba pēc varas dzen ar nepieciešamību uz sacensību un cita pārvarēšanu. Katra cita veida etika prasa atsacīšanos vai vismaz savu egoistisko interešu ierobežošanu. Instinktīvais egoisms ir gribas pēc varas izpaudums.

g. Moraliskais amoralisms.

Nīčse sevi apzīmē par «lielo imoralistu». Šo Nīčes apgalvojumu tad arī ņem par pamatu daudzi, kas runā par Nīčes etiku. Šremfs (Schrenpf) ir sevišķi brīdinājis, neaizrauties no tā, ka Nīčse pats sevi šādi apzīmējis un cīnījies pret kristīgo morāli. Viņš pat mēģina uzrādīt Nīčes domu sakaru ar kristietību. Tas esot jāmeklē

ne tanīs brīžos, kad Nīčše nostājies cīņas pozā, bet gan tad, kad tas spējis runāt mierīgi un nosvērti ¹⁹⁵. Viss viņa mēģinājums nav pilnībā pieņemams, tomēr tas dara mūs uzmanīgus, nedibināties pārāk uz radikālajiem un vienpusīgajiem izteikumiem. Nīčše saka gan, ka «skepe par morali ir galvenais. Morālis kā s pasaules izskaidrošanas bojā eja, kurai nav vairs atbalsta, pēc tam kad tā mēģinājusi bēgt viņpasaulē, beidzas nihilismā» ¹⁹⁶. Tas ved uz domām par Nīčšes amoralismu. Esam tuvāk patiesībai, ja atceramies, ka Nīčšes filozofija visā visumā saprotama vienīgi kā antiteze līdzšinējai filozofijai un reliģijai. Tā arī pasvītrotais amoralisms saprotams kā metodiska antitetiska rīcība. Ja noliegšanas ekstazē ir teikti ļoti asi vārdi, tad tas nenozīmē vēl pilnīgu atraisīšanos no jebkādas morales. Uz nozīmīgu apstākli norāda apgalvojums, ka «morale pati ir nemorales specials gadījums» ¹⁹⁷. Līdzšinējā morale prasījusi cilvēku atbildību par saviem darbiem. Bet viņš redz, ka šādu atbildības prasību nevar pamatot ar augstiem etiskiem imperatīviem. «Vispārīgi, kur atbildības ir tikušas meklētas, ir bijis atriebības instinkts, kas tur meklēja. Šis atriebības instinkts gadu tūkstošos ir tādā mērā kļuvis kungs pār cilvēci, ka visa metafizika, psiholoģija, vēstures priekšstats, bet par visām lietām morale ir ar to iezīmēta... Tas ir pat Dievu ar to padarījis slimu, tas ir vispār esamību savā nevainībā iznīcinājis» ¹⁹⁸. Še skaidrāki redzam, pret ko īsti Nīčše cīnas. Nevis pret morali vispār, bet gan pret līdzšinējo morali. Tas nav būtisks morales noliegums, bet tā ir citas morales meklēšana, kura nav nekāds līdzšinējās morales pārļobojums vai papildinājums. Viņš esot devis «principālus jauninājumus: «moralisko vērtību» vietā īstas naturalistiskas vērtības, morales naturalizēšanu» ¹⁹⁹. Vērtību vienmēr saprotam kā jābūtību. Tādēļ K. Jaspersam ir pamats teikt, ka Nīčše «jābūtības vietā grib «dabu» ²⁰⁰. Tas ir šis morales bioloģisms, kurā gara principa iespaidotā morale un vispār «gars ir dzīvības slimības parādība» ²⁰¹. Nīčše meklē izeju no līdzšinējā etiskā dualisma, kas pamatojas dualistiskā cilvēka izpratnē. Viņš tani vietā liek vienu principu — veselo miesu. Un arī tādām ievērojamam teologam kā Strīteram (Streeter) ir bijis jāatzīst, ka šai moralei ir priekšrocība, ka tā sakņojas primārākā tieksmē nekā kristīgā etika, jo «bioloģiski griba dzīvot ir vecāka kā griba kalpot pulkam» ²⁰². Strīters gan atzīmē turpat tālāk, ka tāpēc esot uzskatams par augstu etisku sasniegumu, ja šis bioloģiski noteiktais stāvoklis esot pārvarēts un gars radījis tādas etiskas normas, kas varot bioloģismu pārspēt. Vērtējot Nīčšes amoralismu, jāsaka, ka tāds ir saskatams tikai tad, ja Nīčšes etikai pieliek līdzšinējās etikas mērauklas. Turpretim viņa domu iekšējā satversme amoralismu nepielaiž. Noliegdams morali un runādams par amoralismu, viņš ir cīnījies tikai pret līdzšinējo etiku, bet ne pret etiku vispār. Vai etika kā bioloģisms iespējama, ir cits jautājums, kuru pagaidām neatbildam.

h. Etiskais varas princips un dzīves noliegums.

Nīčšes etikas apskatu sākām ar atziņu, ka viņš dzīvībai dzied savas skaistākās dziesmas, ka dzīvība viņu apreibina. Bet Nīčšes etiskie domājumi ievietoti pie dzīves noliedzējiem. Tā ir pretruna. Ja Nīčši esam ievietojuši starp dzīves noliedzējiem, tad tas no visa iepriekšējā kļūst pa daļai jau saprotams. Ir tiesa, ka Nīčše savos

darbos ir runājis tikai par bioloģiskās dzīvības augsto vērtību un svētumu. Veltī izmeklēsimies pie paša Nīcšes tiešus izteikumus, kas dzīvību noliegtu.

Lai saprastu, kādēļ Nīcše šinī darbā ievietots starp dzīves noliedzējiem, nav jāaizmirst, ka mūs interesē Nīcšes teoretiskā etika. Pareizāki būtu gan teikt, ka Nīcše praktiski, arī kā dzejnieks ir bijis sajūsmināts dzīvības slavinātājs, bet Nīcše kā domātājs ir radījis tādu domu koncepciju, no kuras jāsecina dzīves noliegums. Nīcše līdzīgi Šopenhaueram ir dzīves noliedzējs. Šopenhauers noliedz dzīvi tās nevērtības un bezjēdzības dēļ. Nīcše noliedz dzīvi dzīvības vārdā, gan iedomātas, kāpinātas, fiktīvas. Tāda dzīvības akumulācija, kādu Nīcše vizionāri skata, nav īstenība. No šī iluzionārā dzīvības skata īstenība zaudē savu jēgu. Nīcšes skepticisms, kā jau agrāk atzīmējām, ir radikāls un tas beidzas nihilismā. Līdzšinējā filozofija ir šaubījusies par Dieva esamību, bet nekad nav šaubījusies par «labo». To dara Nīcše. Savās lielajās šaubās viņš noārda ne tikai līdzšinējo labo, bet izsauc pilnīgu kultūras dzīves sabrukumu.

Ir prieks atzīmēt mūsu pašu latviešu domātāja P. Zālītes pareizu atzinumu, kas gan nav skaidri izteikts, tomēr pietiekoši saprotams. Arī viņš redz Nīcšē dzīves noliedzēju. «Cietsirdība, egoisms, griba uz varu, ko Nīcše līdzietības vietā sludina, ir vispārējās dzīvības nāves dvēsmā, vispārējās dzīvības un vispārējās cilvēces labklājības un attīstības mēris»²⁰³. Zīmīgi, ka arī Lištanberžē, apskatīdams Nīcšes filozofiju, turas pie tāda dalījuma principa, kurā cilvēku uzskata par negatīvo, bet pārcilvēku par pozitīvo daļu²⁰⁴. Ar cilvēka dzīvi saistās negatīvais, resp. noliedzamais. Šinī ziņā ir patiesi paša Nīcšes apgalvojums, ka Šopenhauers ir viņa «vienīgais lielais skolotājs». No sava skolotāja viņš ir paņēmis pesimistisku dzīves vērtējumu. Šopenhauers, redzēdams dzīves bezjēdzību, meklēja izeju pasīvā nebūtības stāvoklī. Nīcše bēg no pesimisma pretējā virzienā. Viņš grib pārvarēt atzīto dzīves bezjēdzību ar aicinājumu uz spēku. Ar spēku un varu jāsgrauj līdzšinējais nevērtīgais, lai taptu jaunais. Pareizs ir F. Mukles (Muckle) norādījums, ka šis varas pesimisms jāšķir no romantiskā pesimisma²⁰⁵. Bet savos dziļākos pamatos tie abi sakņojas vienā pārliecībā par dzīves nevērtību un bezjēdzību. Dzīvības slavēšanas dziesmās «nihilists dzīvo vēlreiz īsā radīšanas reibonī, viņš ziedo iznīcināšanas dievam»²⁰⁶. Domātāji ir saskatījuši aiz Nīcšes spēcīgajām slavas dziesmām paslēptu dziļas nevarības, nespēka un bezjēdzības izjūtu. Nīcšes dziļākā pārliecība attiecībā ar empirisko dzīvi raksturojas kā noliedzēja. Beidzot jāatzīmē uz kādu interesantu atzīmi, kura atrasta Nīcšes bibliotēkas grāmatā. Viņš lasījis franču filozofa Gijo darbu — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, kur minētais filozofs izsaka savu dzīves apliecināšanas pārliecību šādiem vārdiem: «Pasaulē nav slikākā no pasaulēm, tā nevar būt, jo tā pastāv». Pasvītrojumu Gijo teikumā izdarījis Nīcše un grāmatas malā pievilcis trīs svītras un pielicis divas jautāšanas zīmes²⁰⁷. Tas liekas nozīmē, ka Nīcše nav piekritis šādam Gijo uzskatam, kas pasauli vērtē pozitīvi. Atgriežoties pie minētā P. Zālītes apgalvojuma, redzam, ka tas nav vienīgais šinī virzienā, un mums ir dibināts iemesls tam pievienoties. Nīcše ir empiriskās dzīves noliedzējs. Ar to esam pasargāti no vieglas jūsmas par Nīcšes pozitīvo un optimistisko dzīves vērtējumu, kā to sastapām pie A. Dauges u. c. Nīcši pie dzīves nolieguma dzīvības

vārdā noved bioloģiskais pamats un pasvītrotais varas princips. Dzīves apliecinātāji dzīvi pieņem visu — ar priekiem un ciešanām, tādu, kāda tā ir īstenībā, un cenšas dot tai kādu attaisnojumu un jēgu. To par Nīčši nevaram teikt. Dzīves īstenība izzūd viņa skatam.

i. Nīčšes kristīgās etikas izpratne.

Šī darba uzdevums nav apskatīt ne Nīčšes, ne kristietības reliģiskās atziņas. Sakarā ar šī darba vispārējo mērķi apstāsimies tikai pie Nīčšes kristietības etiskās puses. Tomēr še nav novelkama stingra robeža un tādēļ, cik tas nepieciešams etisko atziņu izpratnei, būs jāpakavējas arī pie kristietības reliģiskās puses. Nīčše par kristietību varbūt nemaz nerunātu, ja tā nebūtu pacēlusi savas īpatnējās etiskās prasības. Nīčše reliģiju noraida principā. Tie, kas Dievu izgudrojuši, ir izdarijuši cilvēcei sliktu pakalpojumu. «Mēs noliedzam Dievu, mēs noliedzam atbildību Dievā: tikai tā mēs atpestam pasauli»²⁰⁸ — saka Nīčše. Turpat tālāk viņš arī pasaka, kādēļ viņš Dievu noliedz²⁰⁹. Kristīgās reliģijas Dieva jēdziens ir dzīvībai naidīgs, tādēļ, lai dzīvību atbrīvotu, jānoliedz Dievs.

Vieni domā, ka Nīčše uzrādījis pareizus reliģijas, resp. kristietības trūkumus, tā Hornefers u. c. Otri mēģinājuši rādīt, ka Nīčšes uzskati un kristietība ir izlīdzinami, un ka starp tiem nav nepāreja- mas plaisas [Kreps (Kröpp), Gricmachers (Grütmacher) u. c.]. Daži rādījuši, ka Nīčšiem ir sava īpatnēja reliģija (Fosters). Par šiem dažādiem mēģinājumiem nevaram diskutēt, tomēr jāsaka, ka tie ir vai nu vienpusīgi, nepietiekoši pamatoti, vai arī tikai minējumi. Nīčšes radikalais skepticisms un nihilisms nav savienojami ne ar kāda veida reliģisku Dieva jēdzienu. Principālais reliģijas noliegums ir pamatā arī Nīčšes kristietības etisko atzinumu apšaubīšanai.

Nīčše kristīgo morali mācas pazīt no diviem avotiem. «Vienīgais lielais skolotājs Šopenhauers» šeit ir atstājis dziļu iespaidu uz savu skolnieku. Šopenhauers kristietības etiskos principus identificē ar līdzietību. Nīčše šo apgalvojumu pieņem bez pārbaudīšanas. Otrs avots, no kura Nīčše mācas pazīt kristietību, ir baznīca. Baznīcas dzīves un mācības iespaidā Nīčše ir uzaudzis, tādēļ no šī avota Nīčše ir smēlis visvairāk. Šo apstākli nedrīkstam vērtēt zemu.

Jau agrāk aizrādijām, ka Nīčše runā par diviem morales tipiem — vergu morali un kungu morali. Pirmo viņš indentificē ar kristīgo morali. Pēc viņa domām visa vēsture ir tikai «Jūdejas cīņa pret Romu». Jūdi, nevarēdami ar varu, t. i. dzīvības spēku uzvarēt romiešus, izgudroja jaunu vērtēšanas veidu, kas nespēcīgo, slimo, gļēvo un nevarīgo vērtē augstāk par dzīves spējīgo. Jūdi bija tie, kas ar «šausmas iedvesēju konsekvenci uzdrīkstējās pagriezieni pret aristokratisko vērtību līdzību (labs — cildens — varens — skaists — laimīgs — dievamīlēts) un ar visdziļākā naida zobiem (nespēka naida) pie tā ir turējušies»²¹⁰. To pašu Nīčše saka ne tikai par jūdiem, bet par kristietību vispār. «Kristietība ir pie-zemes-lidēju sacelšanās pret to, kam ir augstums: «zemo evaņģēlijs dara zemu»²¹¹. Kristietība «ir saprotama no tās zemes», no kuras tā ir izaugusi — tā n a v pretkustība pret jūdu instinktu, tā ir konsekvence no tā, viens slēdziens tālāk tā šausmas izdvesējā loģikā»²¹². Tādēļ «es kristietību apzīmēju par lielu lāstu, par lielu iekšēju samaitātību, par lielu atriebības instinktu, kuram neviens līdzeklis

nav indīgs, slepens, zemisks, pietiekoši mazs, — es to apzīmēju par cilvēces nemirstīgo kauna traipu...»²¹³. Jēzus nav jūdaisma pretstats, bet viņš ir palīdzējis jūdiem cilvēci uzvarēt. Šis Jēzus no Nācāretes, kā mīlestības evaņģēlija iemiesojums, šis nabagiem, slimiem, grēciniekiem svētlaimi un uzvaru nesējs «pestītājs» — vai viņš taisni nebija pavadinājums tajā formā, kura ir baiga un kurai nevar pretoties, pavadinājums un aplinkus ceļš uz jūdu ideāla vērtējumiem un jauninājumiem? Vai Isrāēls taisni šinī «pestītāja» aplinkus ceļā, šinī šķietamajā Isrāēļa pretinieka un sairdinātājā neaizsniēdza savas sublimās atriebības tieksmes pēdējo mērķi?»²¹⁴. Jēzu Nīcše gan apzīmējis par jūdu slepeno atriebības plānu izvedēju, taču varam atrast arī citādus uzskatus. Ir zināma taisnība Daugem un Strīteram, no kuriem pirmais saka, ka Nīcše Kristu vērtējis augstu, bet otrs, ka Kristus Nīcšiem ir bijis draugs, kaut arī viņš cīnījies pret to. Tādas domas varētu saskatīt arī pašā Nīcšes izteikumos. Droši varam teikt, ka viņš Kristu vērtējis augstāk nekā kristietību. Ļoti maz ir vispār to gadījumu, kur Nīcše uzbrūk tieši Kristum un ja arī tādus atrodam, tad tie nav tik asi un rupji kā pārmetumi kristietībai. «Vārds «kristietība» ir pārpratums — pamatos bija tikai viens kristietis, un viņš mira pie krusta. «Evaņģēlijs» mira pie krusta»²¹⁵. Kristietību noraidīdams, viņš paturā Kristu, ne kā savu reliģisko ticības objektu, bet tomēr kā etiski ievērojamu personību.

Nīcše nemeklē pašā Kristū viņa morales nepilnības. Viņš saredzējis, ka Kristus morales sakroplošana sākas ar apustuli Pāvilu, jo viņš «lielā stilā ir uzcēlis taisni to, ko Kristus ar savu dzīvi bija anulējis»²¹⁶. Baznīca turpinājusi Pāvila iesākto darbu. «Taisni tas, kas baznīcas sajēgumā ir kristīgais, ir antikristīgais no pašā sākuma: tīras lietas un personas simbolu vietā, tīra vēsture mūžīgo faktu vietā, tīras formulas, riti, dogmati dzīves prakses vietā. Kristīgi ir pilnīga vienaldzība pret dogmatiem, kultu, priesteri, baznīcu, teoloģiju»²¹⁷. Visas šīs lietas ir jānoraida, lai atbrīvotu kristietību. To arī Kristus esot darījis. Nīcše prasa: «Ko noliedz Kristus?», un turpat atbild — «visu, kas tagad saucas kristīgs»²¹⁸. Baznīca esot kristietībā ievedusi algas un soda, resp. atmaksas domu. Nekas nevarot būt absurdāks, kā šādu principu ievēšana kristīgā etikā.

Divos virzienos iet Nīcšes kristīgās morales noliegšanas doma. Vispirms viņš cenšas noliegt kristīgās etikas pamatprincipu — mīlestību, ko viņš identificē ar līdzcietību. Šādu līdzcietību esot sludinājis Dieva dēls, tādēļ tā neesot saistīga tiem, kas dzīvojot uz zemes. Tas nozīmē, ka Nīcše noraida ne tikai pašu līdzcietību kā etikas principu, bet arī tā transcendentu, resp. reliģisko pamatojumu. Tas arī saprotams, jo tas saskan ar Nīcšes naturalismu.

Nīcše noraida kristīgo etiku, pamatojoties arī pieredzē. Ja kristīgā morale patiesi spētu cilvēkus darīt labākus, tad tam vajadzētu izpausties konkrētajā dzīvē. «Labākas dziesmas viņiem vajadzētu dziedāt, lai es mācītos ticēt viņu pestītājam; vairāk atpestītiem vajadzētu izskatīties viņu mācekļiem»²¹⁹. Tā tad pareiza dzīves īstenības uztvere spiež Nīcši šaubīties par kristīgās morales principu priekšrocībām. Viņš pat uzdrīkstas apgalvot pretējo — kad virs zemes bijis vairāk nežēlības, dzīve bijusi priecīgāka, resp. labāka.

Šādos divos domu virzienos Nīcše nonāk pie kristīgās etikas nolieguma. Par Nīcšes kristīgās morales izpratni ir izteikušies daudzi

teologi. Šo diskusiju neapskatīsim. Salīdzinot kristīgās un biocentriskās etikas principus, mums nāksies vēlreiz atgriezties pie Nīčes izteikumiem. Tad arī noskaidrosies, kas no viņa atziņām noraidāms, kas paturams. Tagad atzīmēsim šādas atziņas: 1). Nīčse nenoraida Kristu, bet atzīst, ka Kristus ir bijis vienīgais īstais kristietis. 2). Kristietība saprotama kā mazvērtīgo ļaužu sacelšanās pret bioloģiski spēcīgajiem. 3). Kristus tīro mācību ir sabojājis apustulis Pāvils un baznīca. 4). Kristīgā morale ir līdzietības morale, kas saudzē visu vājo un nespēcīgo un veicina atsacīšanos no dzīves.

3. Bioloģiskais pesimisms kā etikas noliegums (Klāgess).

a. Pasaules uztvērums.

Bioloģiskā pesimisma aizstāvja un radikalā etikas noliedzēja Klāgesa domas saistas ar gara un dzīvības, resp. dvēseles pretstatu. «Dzīvība un gars ir divi sākotnēji būtiski pilnīgi pretēji spēki»²²⁰. Klāgesa gara un dzīvības pretstata apgalvojums nav nekāda jauna atziņa. Tā ir pazīstama jau senajiem grieķiem, bet «Klāgess ir pirmais, kas šo pretstatu ņem nopietni un tādēļ pasargā sevi no to sajaušanas»²²¹. To atzīst arī pats Klāgess. Senie grieķi pazina divus principāli dažādus pasaules uztvērumus — statisko un dinamisko. Spilgtākais dinamiskā pasaules uzskata pārstāvis bija Herakleits. Klāgess atzīst Herakleita pozīciju par pareizu²²². Arī Klāgesam universs ir vienmēr citāda tapšana. Ar katru jaunu mirkli rodas jauna pasaule, kas ir atšķirīga no iepriekšējās²²³. Šāda pozīcija esot jāpieņem, ja par visa pamatu pieņemot dzīvību. Tā nepazīst statisko, sastingušo. Ja vispār runājam par esošu pasauli, un ja cilvēks ir pieradis skatīt esošas lietas, tad tas ir tādēļ, ka viņš ir apspiedis savu pirmatnējo dzīvības spēku plūdumu un savās atziņās vadas no kāda cita principa. Statisko pasauli rada gars. Ir divas īstenības, domātā un skatītā. Mums pazīstamā īstenība ir domāšanas, bet ne skatīšanas īstenība. Pirmā ir tā, ko rada gars, otrā — ko neapzinīgie pirmatnējie dzīvības spēki. Klāgesa dinamiskais pasaules uzskats nav pamatots objektīvi, bet tas ir subjektīvs skatījums. Klāgesa dzīves filozofija ir bioloģiska. Tāpat kā Nīčes filozofija, tā pilnīgi atmet tezi par gara primatu. Ja Nīčes filozofijā vērojams galvenais uzsvars taisni uz pašu gara un dzīvības dialektiku, tad Klāgess vēršas tiešāki pret pašu garu²²⁴. Dzīvības parādībās ir iedarbojies gars un tās sakropļojis. Mūsu pašreizējā kultūra ir pilnīgā gara iespaidā. No dzīvības viedokļa tā ir nevērtīga. Tas arī noteic Klāgesa pesimismu²²⁵. Šī pesimisma pilnīgāka izpratne prasa tuvāku gara un dzīvības pretstata noskaidrojumu.

b. Dzīvības un gara principālais pretstats.

Jau pazīstam Klāgesa formulu, ka dzīvība un gars ir divi pirmatnēji un būtiski pretīšķīgi spēki. Kosma primāra parādība ir dzīvība. Tā ir triumfējusi ilgu laiku, kamēr uz radības skatuves nebija parādījies cilvēks. Klāgess vēsturiskā skatā parāda, cik varens bijis pirmatnējās dzīvības triumsfs, par ko mums tagad liecina tikai daži atraktīvie lielo pirmsdzīvnieku kaulu pārakmeņojumi. Gars ir sekundāra parādība, tas kļūst redzams vienīgi cilvēkā. Šāda teze

izvirza smagus jautājumus: kas ir gars un kas ir dzīvība, kā radās gars? Citiem vārdiem, tie ir jautājumi par visas pasaules jēgu. Klāgess gan varenos vilcienos attēlojis laiku pirms gara ielaušanās dzīvē, tikpat labi arī laiku pēc gara parādīšanās, bet nav atbildējis jautājumam, kas ir dzīvība. Viņš ir vairījies to definēt tik skaidri, kā to dara Nīče vai dabaszinātnieki. Klāgess zina, ka dzīvība ir plūsma, kustīga maiņa. Tai trūkst atziņas spējas, tā spēj vienīgi skatīt. Viņš, kā saka Vandrejs (Wandrey), nevar arī pateikt, no kurienes nācis gars un uz kuriem tas aizies²²⁶. Viņš zina tikai tik daudz, kamēr gars nebija pasaulē, valdīja dzīvība, kas skatīja tēlus. Līdz ar gara parādīšanos tēlainā pasaule pārvērtās par statisko lietu pasauli.

Cilvēkā dzīvība un gars veido vienību. Klāgesam gara un dvēseles, resp. dzīvības pretstats ir principāls, jo gars meklē «visu viņam pieejamo dzīvību nonāvēt»²²⁷. Tie viņam ir kļuvuši par maģiskiem cīnītājiem spēkiem. Dzīvība cenšas atbrīvoties no gara virskundzības un varmācības. Bet gars cenšas pēc iespējas vairāk un pilnīgāk dzīvību iznīcināt. Tā tad Klāgesam gara un dzīvības principi nav tikai filozofiskās domāšanas līdzekļi. Tie ir realitātes. Klāgess ir pirmais, kas šo pretstatu ir redzējis tik asi. «Gars, kā dzīvībā iemītošs, nozīmē pret to vērstu spēku; dzīvība, cik tāl tā ir kļuvusi gara nesēja, pretojas tam ar aizsargāšanās instinktu»²²⁸. Kur gars uzrāda panākumus, tur ir jārunā par vitalās enerģijas apsikumu un trūkumu²²⁹. Klāgess cer, ka dzīvība kādreiz atgūs savu pirmatnējo spēku un, atbrīvojusies no gara nāvētāja spaida, varēs brīvi veidoties. Še pamatojas Klāgesa pesimista un dzīves noliedzēja domas. Viņš sevī nes ilgas pēc gara kulturas bojā ejas. Šajā filozofijā varētu uzrādīt daudz trūkumu un neatbildētu jautājumu, bet tos atstājam. Tomēr jāpiekrīt atziņai, ka «gars nevar bez dzīvības, bet dzīvība var pastāvēt bez gara»²³⁰. Tā ir patiesība, ka ģenētiskā ziņā dzīvība ir vecāka un ontoloģiski tā iespējama bez gara, bet gars nav iespējams, vai vismaz nav pierādama gara eksistence bez dzīvības. Šī teze ir bioloģiska.

Kāds ir šīs filozofijas cilvēka priekšstats? Cilvēkam ir centrāla vieta, kā tas vispār biocentriskās filozofijas sistemās parasts. Fehnera psicho-fiziskais paralelisms vai materialistu tīrais fizioloģisms Klāgesu neapmierina. Viņš, atrod, ka ne viens, ne otrs ar savām metodēm nespēj izskaidrot cilvēka psihiskās dzīves norises. Materialismu, kas neatzīst nekādu garīgu spēku cilvēkā, Klāgess nepieņem, jo viņš atzīst gara iedarbību. Viņš redz pietiekoši skaidri, ka «cilvēka «es» konstituē divi elementi, kā garīgi, tā vitali un nekad tikai viens no tiem. Ar to cilvēks atšķiras no dzīvniekiem»²³¹. Viņš neupurē vienu elementu otra dēļ. Dzīva būtne ir gan polara savā eksistencē, bet polaritāte nav miesas un gara polaritāte. Tā ir miesas un dvēseles polaritāte. Dzīva būtne šinī pakāpē nav reflektētāja, tā nav atziņas spējīga. Tā pat sevi neapzinas, bet instinktīvi jūt savu esamību. Ar apziņu apveltītais cilvēks nevar par dzīvību nekā izteikt, jo viņš nespēj to atzīt. Par dzīvību mēs zinām tikai tik daudz, cik tanī iegrimstam. Ko par dzīvību izsakām, ir atmiņa no tā stāvokļa kad bijām dzīvībā iegrimuši. Bet kā rodas apzinīgais cilvēks? Tas ir gara iedarbības rezultāts dzīvajā būtnē. Tad, kad gars pirmo reizi iedarbojās dzīvajā būtnē, radās cilvēks ar atziņas spēju. Gars ielauzies cilvēkā pašā viņa eksistences sākumā. Cilvēka ģeneze nav evolutīva parādība. Gars iedarbojas pēkšņi. Tā iedarbība visos

gadījumos ir negatīva, jo tas, līdzībā runājot, it kā ķilis iespiežas starp miesu un dvēseli, lai tādā veidā izjauktu dzīvās būtnes harmonisko vienību. Vēsturiskais cilvēks ir kļuvis par gara vergu, tādēļ viņa vitalie resp. psihiskie spēki ir ļoti niecīgi un vāji.

Klāgesa cilvēka raksturojums rāda, pirmkārt, ka cilvēks savu jēgu un nozīmi kosmā iegūst kā gara nesējs. Ar to viņš atšķiras no visas pārējās dzīvās un nedzīvās pasaules. Otrkārt, cilvēkam dota spēja apzināties sevi un spriest par pasauli ap sevi. Gars saistas ar apziņu. Izejot no šiem diviem cilvēku konstituētajiem faktoriem, Klāgess spēj izskaidrot arī cilvēku individuālo dažādību, jo «visas raksturu veidu atšķirības iet atpakaļ uz mainīgajām sajaukuma attiecībām starp garu un dvēseli»²³².

Viņš neizskaidro, kādēļ ar apziņu, resp. garu apveltītais cilvēks tomēr ir spējīgs dzīvot harmonisku dzīvi. Klāgess noliedz šāda harmoniska cilvēka iespējamību.

Klāgesa zīmētais cilvēks nesaskan ar viņa paša apgalvoto pamata tezi par dzīvības primātu. Kā zinām, tad Klāgess nieraksta pirmatnējai dzīvībai receptivitāti. Tā saņem un nevis rada no sevis. Viņa saņem arī garu. Gars ir aktīvais princips, kas iedarbojas, kamēr pirmatnējā dzīvība ir pasīva saņēmēja. Še saskatām apstākli, kas runā pretim darba pirmajā daļā raksturotam dzīvības jēdzienam. Dzīvības galvenā iezīme ir aktivitāte. Dzīvība arvien grib iegūt un pārvarēt. Tas Darvinu pamudināja runāt par cīņu eksistences dēļ kā dzīvības būtiskāko un tipiskāko pazīmi. Tas bija svarīgs apstāklis arī Nīčes varas etikas veidošanā. Dzīvību saprast kā pasīvīti nozīmē atkāpties no bioloģijā pazīstamā dzīvības jēdziena. Dzīvība nav pasīva. Vitalais cilvēks nav pasīvais saņēmējs, un viņš nepakļaujas apstākļiem, kaut arī tie būtu gara priekšā rakstīti. Viņš grib pārvarēt visu. Vienīgi gara cilvēks spēj būt pasīvs, t. i. atteikties, paciesties. Klāgesa cilvēka izpratne tādēļ ir nepareiza.

c. Etikas noliegums.

Klāgesa domājumos etika stāv pavisam nomaļus. Gandrīz velti var izmeklēties viņa darbos norādījumus šinī virzienā. Tie ir sporadiski. Līdz šim viņš nav uzrakstījis savu etiku. To pa daļai atvieto viņa īsā vēstule par etiku, kas arī ir vai vienīgais un galvenais pieturas punkts mūsu apcerējumā par Klāgesa etiku. Šinī īsajā «vēstulē» viņš redzams kā spilgts un ass etikas domātājs. Mums ir jāapbrīno, ar kādu skepsi un radikalismu Klāgess izved savas domas. Klāgess ir visasākais etikas noliedzējs. Arī Nīče ir izteicis daudz pārmetumu, bet tie tomēr ir chaotiski, nepamatoti, nervozi u. t. t. Klāgess ir nosvērts un savus apgalvojumus pamato.

Vēstuli par etiku²³³ viņš sāk ar jautājumu: — «Ko grib etikas sludinātājs?» Un turpat atbild: — «Labot, tikumiski labot, darīt pilnīgāku, jā, beidzot pat vest pretim pilnībai». Viņš piezīmē tālāk: — «Nav nekādu šaubu tā labajos nodomos, viņa sirds skaidrībā». Esot grūti jautāt «kur tad viņš (etikas sludinātājs) ņēmis drošību par savu mērķu pareizību un kā uzdevumā viņš to, kas uzauzdis un tapis, pārtaisa c i t ā d i». Viņš gribot jautāt, «vai tad ticībai, ka c i l v ē c i v a r ē š o t l a b o t, e s o t a r ī k ā d a s i z r e d z e s t a p t p i e p i l d ī t a i». Šie vēstules par etiku ievada vārdi ir dziļas skepses un ironijas pilni.

Etikas normas ir prospektīvas. Tās ir uzstādītas ne tikai acmirkliģo cilvēka darbību noteikšanai un vadīšanai, bet tās grib pa-

likt spēkā arī nākotnē. Ja kādu apstākļu dēļ cilvēks etiskās normas pašreiz nevar piepildīt, tad paliek cerība, ka šīs normas viņš piepildīs nākotnē. Ja tās arī nākotnē nepiepildītu, tomēr kā jābūtības mērķis tās paliek neapstrīdamas. Klāgess šādu etikas domātāju pozīciju pakļauj savai asajai kritikai. Etikai esot jādomā par īstenību, jo tā savas normas gribot dot tai cilvēcei, kas dzīvo īstenībā. Klāgess esot jau «agrāk uz to norādījis, ko citādi katrs zina, kas to nenoliedz, ka šī cilvēce pil no asinīm, slepkavības, nodevības, neģēlības un zemiskuma un tā tad nevar atbilst nekādai vēlamai ainai, arī ne etikas mācītāja»²³⁴. Kur cilvēks savā attīstībā ir gājis uz priekšu, tur «viņš ap sevi ir sējis slepkavību un nāves šausmas»²³⁵. Vēsture rāda, ka sen jau domātāji ticējuši, ka nākotnē cilvēce kļūs labāka, bet tā kļūstot arvien ļaunāka. Vai tas neesot traģisks apstāklis, ka taisni labie cilvēki pagātnē esot tikuši nonāvēti, mocīti u. t. t., viņi vienmēr bijuši zaudētāji. Ļaunais cilvēks esot triumfējis pagātnē un to viņš darot arī tagad. Ja kāds nākot ar nodomu cilvēci labot, tad viņš vienkārši gribot mūs apmānīt, ne ļaunprātīgi, bet tādēļ, ka šie meli esot viņam pašam sirdī. Viņa galva tikai, kā parasts, devusi attaisnojumu sirds ticībai. Cilvēces labošanas iespēju Klāgess uzskata par sevis apmānīšanu un tādēļ to noliedz, kaut arī tā labi domāta. Cerības uz cilvēces labošanu esot pilnīgi aplamas, jo mēs esam sliktu cilvēku pēcnācēji. Klāgesa domas par pašreizējo un nākamo cilvēci beidzas atklāti izteiktā pesimismā²³⁶. Viņš atsakas no domas, ka etiskās normas nākotnē varētu tikt piepildītas. Vēl paliek otrs normatīvās etikas apgalvojums, ka tai ir vienalga, ja arī tās normas paliek nepiepildītas — labais ir labais. Klāgess vērsas arī pret šo etikas apgalvojumu. Vispirms viņš atgādina savu pasaules uzskatu par dzīvības un gara pretstatu. Sakarā ar to esot jāizšķiras vai nu pieņemt vienu par augstāko principu, vai otru. Līdzšinējā cilvēce esot uzskatījusi garu par augstāko. Tas esot tikai pieņēmums. Aiz izšķiršanās par vienu vai otru «paliek apslēpts personīgais raksturs, kuru no tiem abiem pieņem par cēlēju, kuru par grāvēju»²³⁷. Izšķiršanās par vienu vai otru principu ir pilnīgi subjektīva lieta. Idealistiskie domātāji cenšoties apgalvot, ka arī dabā esot jāļauj parādīties «labajai idejai». Viņi gribot saskatīt arī dabā šīs idejas atklāsmi. Tai esot īpašība, ka tā vienmēr ko prasot, tā uzstādot «baušļus». Tā kļūstot redzama pretruna. Lai varētu pavēlēt, ir kādam jābūt, kam var pavēlēt. Ar pavēli vien nekas nevarot rasties, tikai tur, kur jau kas ir, var pavēlēt²³⁸. «Pavēle prasa kā priekšnosacījumu visu telpas un laika pasauli, prasa sevišķu dzīvu enerģiju un beidzot apziņu, kas to, t. i. pavēli atzīst: un bez tā tā nav nekas»²³⁹. Idealistiski domātāju «labā ideja» nevar nekā radīt, jo īstais pamats ir bioloģiskā dotība. Klāgess tā noraida apgalvojumu, ka šāda ideja varētu pastāvēt neatkarīgi no tā, vai viņu kāds piepilda, vai nē. Ja kāds etikas sludinātājs tomēr paliekot pie šādām domām, tad tas neesot nekas cits kā dogmatisms, kas sludina naidu pret vitalo.

Tālāk Klāgess apgalvo, ka gars cilvēku padarījis par egoistu. Klāgesa cilvēks ir ļoti līdzīgs Nicēses cilvēkam. Viņš grib sevi visur apliecināt. Miesas saistītais gars nav spējīgs sevi ziedot. Tādēļ Klāgess domā, ka no cilvēces nevar sāgaidīt nekā pozitīva. Nav iespējama etika, kurā valdītu ziedošanās, kalpošana, jo tas būtu pretrunā ar augšā uzrādīto faktu, ka cilvēce ir gara iedarbības dzīvībā rezul-

tats. Tādā veidā tā tikusi samaitāta un pazaudējusi savu pirmatnējo etisko vērtību.

Tālāk Klāgess vēršas pret diviem atsevišķiem svarīgiem ētikas jēdzieniem: pienākumu un sirdsapziņu. Tanīs abos viņš redz dzīvības aizkavēšanas tieksmi un tādēļ tos noraida. Etika savas prasības vienmēr izsaka pavēles, resp. imperatīva formā. «Bet kas ir bauslis? Mēs atbildam: vienmēr un visos apstākļos — aizliegums». «Kategoriskais imperatīvs līdz ar to ir kategorisks vitalitātes noliegums»²⁴⁰. Pienākuma etika redzot vitalajā grēcīgo. Tā vispirms prasa kā priekšnosacījumu grēcīgumu. Ja svītrot grēcīguma jēdzienu, tad līdzī esot nosvītrots arī pats etiskais pienākums. Dzīvnieki, kam nevarot pierakstīt grēcīguma apziņu, arī neka nezinot par baušļu pārkāpšanu vai arī par kādu tikumisku pienākumu. «Dzīvība nepazīst to (ētisko prasību), jo dzīvība ir bezgrēcīga un bezvainīga»²⁴¹. Šī doma kļūstot vēl skaidrāka, ja atceroties bībelē sacīto, ka nāves grēks ir grēks pret «svēto garu». «Vārds «svēts» mūs pamāca, ka augstākais vērtības jēdziens, ka tikumiskās apziņas summum bonum, être suprême, ens realissimum ir grēks»²⁴².

Tā Klāgess rāda pienākuma ētikas izcelšanos un konsekvences. Tā arī kļūs saprotams, kādēļ viņš to noraida²⁴³. Klāgess saredzējis, ka daži ētikas domātāji mēdz atsaukties uz etisko normu autonomiju. Etiskās darbības subjekts pats sev dodot likumus, kurus viņš pats arī pildot. Autonomās ētikas galvenais atbalsts ir sirdsapziņa. Klāgess tai nepaiet garām. Sirdsapziņu parasti uzskatot par ļoti saprotamu dabīgu parādību. Viņš apstrīd šī apgalvojuma patiesību. Sirdsapziņa neesot parādība, kas saistīta ar pašu dzīvību. Tā neesot sastopama pie dzīvniekiem. Tā esot apšaubama arī pie cilvēkiem. «Kur ir Cēzara, Nērona, Tiberija, Kromvela, Napoleona u. c. sirdsapziņa?»²⁴⁴. To rādot arī lielie noziedznieki. Viņš noraida apgalvojumu, ka sirdsapziņa ir vispārcilvēcīga parādība, lai gan neesot jāšaibas, ka sirdsapziņa vispār eksistējot. Ja esot pavēlētāji, jābūt arī tiem, kas pavēlei klausā, ja esot kungs (Jahve), tad esot arī jābūt kalpiem, jo citādi viņš nebūtu kungs. Še Klāgess atkārtoti Nicēses domu par vergiem. Sirdsapziņa rodoties vienmēr pie rasu un asiņu sajaukšanās. Tā esot asiņu pasliktināšanās rezultāts, kam tad līdzī nākot noziedznieks un pārkāpējs. Vispār «dzīvības zinātnieks redz tikumības fenomenā — tikai vienu: sliktu asiņu garīgo izpausmi»²⁴⁵.

Beidzot Klāgess, savu pozīciju aizstāvēdams, paskaidro, ka esot nepareizi tos, kas noliedzot gara filozofijas radīto pienākumu un sirdsapziņas etiku, apzīmēt par cilvēkiem bez morales. Neesot jāaizmirst, ka dzīves filozofam ir tādas pat tiesības kā gara filozofam ievest savus vērtēšanas principus. To Klāgess arī gribot darīt. Gara filozofs uzskatot par savu pienākumu cīnīties pret grēku, resp. tiem spēkiem, kas kaitē un kavē gara spēku pilnīgu attīstību un izveidošanu. Turpretim dzīves filozofs gribot cīnīties pret visu to, kas kavē un kaitē dzīvības pilnīgākai attīstībai.

Tā Klāgess soli pa solim tuvojas savam mērķim — pilnīgam ētikas noliegumam. Viņš rāda, ka ētikas apgalvojumi nav pietiekoši bioloģiski pamatoti. Klāgesa apgalvojumi pirmā kārtā liekas ļoti ticami. Tomēr Klāgess pats nojauž savu domājumu bīstamās sekas, kā vēlāk redzēsīm, viņš ir izteicis arī citādus apgalvojumus. Visa

līdz šim apskatītā Klāgesa etisko domu daļa raksturojas kā negatīva, dziļi kritiska, pat radikāli skeptiska.

Hēgars (Hegar) ir vienīgais mums zinamais domātājs, kas mēģinājis skicēt Klāgesa etiku. Viņš balstas uz Vēstules par etiku pēdējo lapas pusi. Pozitīvā virzienā Klāgesa domu gājiens ir šāds: cilvēka dotības nav iespējams pārveidot ne ar kādiem etiskās audzināšanas līdzekļiem. Ir neapstrīdama patiesība, ka no ziles izaug ozols, no priežu sēklas priede u. t. t. Vienīgais, ko varam darīt, ir veicināt to augšanu. Jaunajam asnam vajaga saules un mitruma. Tos varam piegādāt. Atkarībā no tā, vai tos dodam pietiekoši daudz, stāds izaug pilnīgāk izveidojies, vai mazāk pilnīgs. Klāgesam ļoti patiktu, ja viņš varētu šinī sakarā lietot vārdu — dvēseļu kopšana, bet tam esot mācītāju pieskaņa, tādēļ viņam no tā esot jāatsakās. Kādi ir barības līdzekļi, ko prasa dvēsele? Viņš atbild — brīnums, mīlestība un priekšzīme. Brīnumu dvēsele atrodot dabas skaistumu aplūkošanā vai arī dzejā u. c. Mīlestība esot jāsaprot šī vārda plašākā nozīmē kā cienīšana, pielūgšana, apbrīnošana, sirsnīga pieķeršanās u. c. Mūžīgs šīs mīlestības piemērs esot mīlētāja māte ar savu bērnu. Dvēselei vajagot dot mātes mīlestību un tad redzēšot, ka viņa zied. Priekšzīmi varot saskatīt dievos, dzejniekos un varoņos. Ja dvēsele tomēr neuzziedot pēc visiem šiem barības līdzekļiem, tad tai vispār nav dots spēks ziedēšanai un to nevarot panākt tad neviens dvēseļu kopējs. «Jo tas ir dvēseles noslēpums, ka tā tikai dodot kļūst bagātāka. Nevis mīlestība, ko kāds saņem, bet mīlestība, kas pateicoties saņemtai mīlestībai, viņā pašā tiek aizdedzināta, tā ir tā, kas baro dvēseli. Un visi pasaules brīnumi un priekšzīmes paliek tikai — teātru priekšnesumi, ja tie nevar dvēselē atmodināt apslēpto brīnumu un apslēpto varoni»²⁴⁶. Tā Klāgess beidz savu pozitīvo etikas raksturojumu. Pārskatot mēģinājumus, kuros vērtēti Klāgesa etikas trūkumi un nepilnības, jāatzīst, ka tie ir nepilnīgi. Pieminētajam Hēgara mēģinājumam nevaram piekrist. Hēgars domā, ka Klāgesa kritika «vēršas pret to etiku, kuras jēdziens ir par šauru»²⁴⁷. No mūsu raksturojuma ir skaidri saskatāms, ka Klāgess nevēršas pret vienu vai otru līdzšinējās etikas trūkumu. Nav tādēļ tiesa, ka viņš gribētu tikai paplašināt līdzšinējo etikas jēdzienu. Viņš principiāli noraida katru etiku, jo tā ir «sliktu asiņu garīgais izpaudums». Šie Klāgesa vārdi pārpratumus nepielaiž. Klāgess ir vienīgais no pazīstamiem domātājiem, kas etiku noliedz radikāli. Uz to viņu spiež teze par gara naidīgumu dzīvībai. Mēs atzīstam līdz ar Klāgesu, ka etika iespējama vienīgi kā gara zinātne. Bet viņš vēlas, lai «gara samaitātā cilvēce, cik ātri iespējams, iznīktu un lai tanī vietā šalktu mūža meži»²⁴⁸. Tā ir ne tikai etikas, bet visas līdzšinējās cilvēces un kulturas noliegšana. Deusens (Deussen) savā vērtīgajā monografijā par Klāgesa filozofiju nemaz nepiemin etiku. Tā neesot iespējama, pateicoties Klāgesa filozofijas antivoluntativajam raksturam²⁴⁹. Neiztirzājot šī apgalvojuma pareizību sīkumos, varam piekrist tā formalai daļai par Klāgesa etikas neiespējamību.

Klāgesa domas nav apstrīdamas izejot no logocentrisma. Bio-centriskais dogmatisms nav pārvarams ar logocentrisko dogmatismu. Tādēļ, ja vispār ir iespējams celt iebildumus pret Klāgesa radikālo etikas noliegumu, tas jādara uzrādot imanentas pretrunas. Vienu tādū apstākli ir skāris Bērlins (Börlin) atzīdams, ka tas, ko Klāgess pārmet cilvēkam, ka viņš izpostot zemes dzīvību, esot pašas dzīvības pamata īpašība. Tā esot nevis cilvēka, bet katras dzīvības tendence

savu apkārtni pēc iespējas pārveidot un pakļaut savām prasībām²⁵⁷. To darot arī cilvēks. Ja viņa pakļaušanas spēja ir lielāka nekā citām būtnēm, tad tādēļ viņam nevar pārnest cīņu pret dzīvību. Katra spēcīgāka dzīva būtne iznīcina mazāk spēcīgas, un šī īpašība nav pierakstama tikai ar garu apveltītajam cilvēkam. Jau agrāk sacijām, ka Klāgesa dzīvības uztvērumš nesaskan ar bioloģisko dzīvības jēdzienu. Vēl skaidrāki to redzam tagad. Ko Klāgess pārmet logocentriskai etikai, ir jāpārmet biocentriskai etikai. Ir neticami, ka Klāgess ir varējis paiet garām un neievērot, ka dzīvnieku valstī katru dienu tiek iznīcinātas miljoniem dzīvības. Dzīvība sevī nes jau šo tieksmi pēc varas, ekspansijas. Dzīvībai pašai piemīt tieksme uzvarēt, iznīcināt. Bet vai ar šiem iebildumiem Klāgesa apgalvojumi zaudējuši savu nozīmi? Protams, nē. Klāgesa cīņa pret garu ir nozīmīga. Viņš pirmo reizi kulturas vērtību pasaulē spilgtā gaismā parāda arī bioloģiskās vērtības.

Mēs še esam piemirsuši Vēstules par etiku pēdējo lapas pusi. Tur Klāgess taču devis pozitīvu etiku, kura izteicas dvēseles kopšanā, resp. barošanā ar brīnumiem, mīlestību un priekšzīmi. Par šo pozitīvo Klāgesa etikas uzmetumu esam klusējuši tādēļ, ka tas ir pilnīgā pretrunā ne tikai ar Klāgesa etikas negatīvo daļu, bet ar visu viņa pamata pozīciju. Šī pēdējā lapas puse ir viens no gaišākiem lieciniekiem par lielo garu pretrunību. Kāpēc jāatzīst pēdējā Vēstules par etiku lapas puse par pretrunu? Tādēļ, ka neviens no viņā uzrādītajiem dvēseles barošanas līdzekļiem neizaug no tīri bioloģiskiem pamatiem. Brīnumus eksaktā zinātne neatzīst. Ja Klāgess aicina dvēselei dot kā barību dzeju, tad tas izklausas kā rūgta ironija par viņa pamata tezi. Tālāk mīlestība, kas visspilgtāk izteicoties mātes mīlestībā ar bērnu. Mēs nemaz nenoliedzam bioloģisko elementu šinīs attiecībās. Nav šeit vieta pierādīt, ka mātes mīlestība nav izskaidrojama tikai bioloģiski. Beidzot Klāgess min priekšzīmi. Kas gan spēj priekšzīmi atzīt un saskatīt, ja ne ar garu apveltītais atzīnējs — cilvēks? Dzīvnieki priekšzīmi taču nepazīst. Dzīvnieku valstī nav pazīstama varonība, ko tie paši spētu atzīt par priekšzīmi. Ir taču tik skaidrs, ka ne brīnums, ne mīlestība, vēl mazāk priekšzīme nav izskaidrojami tīri bioloģiski. Pavisam nevar runāt, ka ar šīm parādībām varētu barot dvēseles, kas pašas nebūtu bagātīgi apveltītas ar garu. Tie ir pietiekoši iemesli, lai mēs klusētu par Klāgesa pozitīvo etiku. Etikas noliegumā mācījāmies Klāgesu pazīt kā augstī vērtējamu domātāju, kas ar savu domu asumu un radikalismu uzrāda drošas, kaut arī bīstamas konsekvences. Vēstules par etiku pēdējā lapas pusē redzam, ka asais domātājs pārvērties traģiskā cilvēkā, kas pats, kosmiskā gara iesviests šinī pasaulē, cīnas ar tās neatrisināmām miklām. Vienīgais Klāgesa pozitīvās etikas izskaidrojums ir cilvēcīgais nespēks. Šī iemesla dēļ, esam pagājuši garām viņa pozitīvajai etikai. Patiesībā tā Klāgesa filozofijai ir sveša.

d. Klāgesa kristīgās etikas izpratne.

Klāgess pieņem Nīčes atziņas par kristietību. Viņa pozīcija pret kristietību ir noliedzosa un naidīga. Viņš, tāpat kā Nīčšē, nepazīst kristietības būtību. Pareizāki jāsaka, ka viņi nemaz nav mēģinājuši to noskaidrot. Tas, pret ko Klāgess vērsas, ir reizē jahvisms, pirmkristietība, paulinisms, katolicisms un protestantisms. Viņš nemaz nemeģina šķirt šīs tik dažādās reliģiskās parādības, bet uzskata tās

visas par viena satura izteicējam. Tanī pašā reizē ir zīmīgi, ka viņš Kristu nemaz neskar. Ja Nīcše Kristum veltījis dažreiz arī labus vārdus un rādījis, ka kristietība nesaskan ar paša Kristus mācību, tad pie Klāgesa to neatrodam. Viņš nesaka par pašu Kristu ne laba, ne slihta. Paliiek iespajds, ka viņš Kristus mācību, tās dziļāko saturu nemaz nepazīst. Labākā gadījumā varētu postulēt, ka viņš to tomēr atzīst par ko pozitīvu, bet tad tomēr tādu, pret ko viņam pašam nebūtu ko iebilst. Jautājums par Klāgesa attiecībām ar Kristu nav skaidrs.

Klāgess ir vērojis konkrēto kristīgo dzīvi. Pret to tad arī vērsas viņa asie pārmetumi. Šos atsevišķos, starp citiem izkaisītos, teikumus atrodam dažādos viņa rakstos. K. Lēze (Leese) vienu daļu no tiem ir sakopojis ²⁵¹. Noliegdams kristietību, Klāgess noliedz visu kristīgo kulturu, jo viņš to uzskata, tāpat kā Nīcše par tipisku kristietības izpaušmi ²⁵².

Ja gribam uzstādīt atsevišķus kristietības apgalvojumus, kurus Klāgess neatzīst, tad pirmais ir kreaturas grēcīgums. Kreaturas apzīmēšanu par grēcīgu viņš nosauc par bezjēdzību, kas ved pie dzīvības mocīšanas ²⁵³. Klāgess visāsāk pret šo kristietības apgalvojumu iestājies tādēļ, ka taisni dzīvībā viņš redz pozitīvo, Zinams, ka baznīcas dogmatikas stūra akmens ir kreaturas grēcīgums, un, to noraidot, sabrūk visa pestīšanas sistēma. To Klāgess apzinas un tādēļ savā kritikā vērsas taisni pret šo dogmatu.

Tāpat nepieņemams viņam ir no jūdiem pārņemtais atmaksas jēdziens. Kristietību viņš plaši nekritizē. Tā tas ir arī ar kristietības atmaksas mācību ²⁵⁴.

Kopā savēkot, jāsaka ar Menzinga (Mensing) vārdiem, ka «pret kristietību viņu sacēļ vispirms šīs reliģijas kauna darbi: ķeceru dedzināšana, ticības kari, dabas tautu iznīcināšana u. t. t.; patiesi, nevajaga vairāk dot nekādu izķēmojumu, lai mūsu dvēseli uztrauktu ar to, kas darīts «Jēzus vārdā» ²⁵⁵. Šeit Menzings norādījis uz to pašu, ko jau teicām, proti, ka Klāgesu neapmierina praktiskā kristietība. No šī pārskata seko divas atziņas, pirmkārt, ka Klāgess nemeklē noskaidrot kristietības īsto būtību un otrkārt, ka viņš pazīst to tikai tādu, kāda tā parādījusies dzīves īstenībā. Viņa gala slēdziens — kristietība ir «pasaulei naidīga reliģija, kuras jēga ir kreaturas sevis krustā sišana» ²⁵⁷.

II. Pozitīvie virzieni.

1. Dzīvības cieņas pamatprincips etikā (Šveicērs).

No Šopenhauera pesimismā pamatotās līdzcietības morales mēs nonācām pie kulturas dzīves, resp. etikas nolieguma, kā to izteicis L. Klāgess. No tās pašas bioloģiskās pozīcijas, pareizāk, no tā pašā izejas punkta iespējams pretējs virziens, tas ir pozitīvais, kas empirisko dzīvi apliecina un atzīst to jau tagad par augstāko vērtību. Tas nenozīmē, ka negatīvā virziena etiskie domātāji neatzītu dzīvības pirmvērtību. Arī viņi, kā to redzējam, taisni dzīvības vārdā nonāk pie dzīves īstenības noliegšanas. Tādēļ te jāatgādina mūsu pozitīvās un negatīvās dalīšanas princips. Mēs esam ņēmuši vērā, kādu stāvokli zināms domātājs ieņem pret dzīves īstenību. Pozitīvais vir-

ziens «ņem pasauli, kāda tā ir»²⁵⁷. Ne tikai dzīvi redzēt, kāda tā ir, bet to arī attaisnot, no tās smelt spēku, tā ir šī etikas virziena pamata doma. Viens no spilgtākiem domātājiem šinī virzienā ir Alberts Šveicers.

a. Dzīves uzskats.

1) Viņš savās etiskās domās iziet no tā paša pamata kā Šopenhauers²⁵⁸. Šopenhauers dod visu pasauli izskaidrotāju sistemu, kurā etikas problēmai ir tikai parciāla nozīme. Tā to darījuši daudzi domātāji. Šveicers atzīst, ka tā bijusi viņu lielākā kļūda. Viņš to negrib atkārtot, bet elementārā domāšanā nonākt pie elementāru domu rezultāta. Visa līdzšinējā filozofija esot mēģinājusi, gan ar lielām grūtībām, dot saskaņotu pasaules un dzīves uzskatu, ar kuru harmoniskā vienībā būtu domājama etika. Šveicers atzīst šādas harmonijas neiespējamību. Viņš gribot paturēt dzīvi un to apliecināt, bet esot ar mieru atteikties no noskaidrota pasaules uzskata²⁵⁹. Vai vispār iespējams kāds dzīves uzskats, ja aiz tā nestāv pasaules uzskata stingrais atbalsts? Šveicers atbild, ka dzīves uzskats nav tik ļoti atkarīgs no pasaules uzskata, kā tas nekritiskajai domāšanai liekas. Tas var pastāvēt pats par sevi, jo tas pamatojas gribā dzīvot. Tas bijis reliģijas un domātāju malds, ka viņi, ap šo problēmu pūlēdamies, to pārdzejojuši par monismu. Īstam domātājam šī problēma jāatstāj neatrisināta. «Tā bija visu līdzšinējo etiku kļūda, ka tās dzīvību kā tādu neatzina par noslēpumaināko vērtību, ar kuru tām bija darīšana. Visa garīgā dzīve mums nāk pretim dabīgajā»²⁶⁰. ja Šveicera etikai pārmetot, ka tā netaisa izšķirību starp augstāku un zemāku, starp vērtīgāku un nevērtīgāku dzīvību, tad Šveicers varot atbildēt, ka tam ir savi pamati. Naturalajam elementam esot jādod sava vieta, neklausoties nekādos pārmetumos. Viņš zina, ka «garīgais ir nežēlīgā atkarībā no ķermeniskā (miesīgā)»²⁶¹. Šī faktora dēļ viņš izšķiras par biocentrisko dzīves uzskatu²⁶². Pie šāda uzskata viņš nākot, pateicoties dziļai dzīves īstenības pārdzīvošanai. Ar ko tad dzīves uzskats atšķiras no etikas? Dzīves uzskats aptver visas cilvēka eksistences problēmas un cenšas izprast un uzrādīt to harmoniski saskaņotu vienību. Etika izņem tikai vienu daļu no dzīves uzskata problēmām, kuras noteik cilvēka tikumiskās darbības. Tādu domu gājienu pie Šveicera neredzam. Dzīves uzskats izteicas dzīvības cieņā. Tāpat Šveicers formulē arī etikas pamatprincipu. Tas spiež pieņemt dzīves uzskata un etikas identitāti. To Šveicers neliedz.²⁶³ Laikam, pareizāk tomēr ir runāt ne par atsevišķu dzīves uzskatu un etiku, bet gan par etisko dzīvības cieņas uzskatu.

2) Bet kas ir griba dzīvot? Kā tā parādas? Kā Šveicers viņu pārdzīvo? Tie ir jautājumi, no kuru pareizas uztveres atkarājas viņa etisko domu pareiza izpratne. Griba dzīvot spēj izteikties par sevi, ja tā top domātāja. Domātāja griba dzīvot saprātīgi spriež par sevi, par savām attiecībām ar pārējo dzīvību un nedzīvo pasauli. «Gribas dzīvot būtība ir, ka tā grib sevi izdzīvot. Tā sevi nes dziņu realizēties iespējamākā pilnībā»²⁶⁴. Kā šī dziņa izcēlusies un attīstījusies nezīnam. Šveicera dzīves uzskats veidojies tādā kārtā, ka domātāja dzīvība pārdomā par sevi un savām attiecībām ar pasauli. Šo pārdomu rezultāts ved pie dzīvības cieņas. «Dzīvības cieņa, veneratio vitae, ir gribas dzīvot tiešākais un reizē dziļākais izpaudums»²⁶⁵.

Dzīvības cieņa ir augstākais, ko domātāja dzīvība var pārdzīvot. Tā sintetiski aptver visu dzīvo pasauli, neka neizslēdzot. Tā ir pamatota pati sevī un tai nevajaga nekādu sankciju no ārpuses. Ja dzīves uzskata centrā stāv dzīvības cieņas apziņa, tad ar to ir panākta pozitīva ievirze pret dzīvi. Šveicers māca dzīvību cienīt kā pozitīvu lielu mu sevī un citos, tādēļ viņš ir dzīves apliecinātājs un slavinātājs.

3) Etikas problema Šveiceram ir galvenā. Viņš rakstījis savus filozofiskos darbus vienīgi par etikas problemām, tāpēc viegli vajadzētu būt saskatāmām viņa etiskām atziņām. Tomēr Šveicera domas nav viengabalainas ²⁶⁶. Tas ir viens no galvenajiem apstākļiem, kas apgrūtina viņa etikas apskatu. Viņš nemeklē etikas principu, kas pasauli interpretētu etiski. No pasaules jēgas izskaidrošanas ir jāatsakas. Tomēr no etiskajiem principiem jāprasa, lai tie būtu absolūti un universāli, t. i. neatkarīgi no atsevišķa individa, no viņa subjektīvajām īpašībām. Etiskie principi nav racionāli atzīstami. Ja domātu, ka tas racionāli ir iespējams, tādā gadījumā pats racionalisma jēdziens būtu jāpilda ar citu saturu un tas atšķirtos no pazīstamās racionalisma izpratnes. Jaunais etiskais princips nevar būt abstraktas domāšanas rezultāts. «Abstrakcija ir etikas nāve, jo etika ir dzīves attiecība ar dzīvo dzīvi» ²⁶⁷. Vai atsakoties no atziņas ceļa, reizē neatsakamies no etikas zinātnes vispār? Nav taču pazīstams cits zinātnisko patiesību atklāšanas ceļš kā loģiskā atziņa. Dzīvības cieņas etika arī nemaz nepretendē uz zinātniskumu. Tā zinātniski nav iespējama. Tomēr tā uzskata sevi par vienīgo praktiski iespējamo etiku. Tā noraida zinātnisko etiku arī citu iemeslu dēļ. Zinātne esot iespējama tur, kur novērojama līdzīgu faktu atkārtošana. Tas trūkstot etiskajām parādībām. Kārtību varot ievest tur, kur esot līdzīgas kārtojamas parādības, bet kur tādu nav, tur arī nederot nekāds zinātniskās kārtošanas princips. Etikā «ir darīšana vienmēr ar subjektīviem un vienreizīgiem faktiem, un to sakarība pamatojas mīklainajā cilvēcīgajā es» ²⁶⁸. Ja gribot runāt par zinātni, tad varot runāt vienīgi par etikas vēsturi kā zinātni. «Etika ir bez robežas paplašināta atbildība pret visu, kas dzīvo» ²⁶⁹. «Etika pastāv iekš tā, ka es pārdzīvoju vajadzību visai gribai dzīvot parādīt to pašu dzīvības cieņu ko savai. Ar to ir dots domāšanas nepieciešamais tikumiskā pamatprincips. Labi ir dzīvību uzturēt un dzīvību veicināt: ļauni ir dzīvību iznīcināt un dzīvību kavēt» ²⁷⁰. Šis etikas labā un ļaunā formulējums neatšķiras no citu biocentrisko domātāju domām. Labais un ļaunais saprotams tikai attiecībā ar dzīvību. Ja kāda zināma darbība veicina dzīvības pozitīvos spēkus, tad tā ir laba, bet pretējā gadījumā — ļauna. Biocentriskai etikai allaž bijušas grūtības uzrādīt spēkus, kas dzen subjektu realizēt kādu etisku darbību. Veicināt dzīvības spēku attīstību ir labi, bet kas spiež uz šādu darbību? To nespēj pateikt arī Šveicers. Cilvēks nezināmu iemeslu dēļ ir pasaulē, bet ja viņš ir, tad tādu pat nezināmu iemeslu dēļ iekšēja nepieciešamība viņu dzen radīt vērtības, šinī gadījumā cienīt pārējo dzīvību tāpat kā savu. Tā, protams, ir šī jautājuma noraidīšana bez skaidras atbildes. Etika tā tiek sašaurināta divējādā ziņā, kaut arī uz šķietamas paplašināšanas lēses. Dzīvības cieņas princips, kas aptver visu kreaturu, liekas, aptver arī visas tās parādības, ko kreatura izraisa no sevis. Tādēļ šai etikai vajadzētu aptvert ļoti daudz. Patiesībā tā tas nav. Dzīvības cieņas etiskais princips ir indiferents; tanī var iekļaut visu kreaturu, bet tanī pašā reizē tas neka neizsaka par atsevišķiem gadījumiem. Neprasot kazuietiskas etikas normas, tomēr

katrs atsevišķais gadījums jāietilpina kādā etisko domu sakarā. Vis-
maz jāspēj tas aprakstīt un izskaidrot. Dzīvības cieņas etika savas
nediferencētības dēļ to nespēj. Sašaurināšanās notiek arī otrā vir-
zienā. Atsaucoties uz dzīvības sintetisko viengabalainību un neizskaid-
rojamību, tā kļūst šinī etikā par mistisku lielumu, bet tur, kur sākas
mistika, beidzas etika. Tās ir dibinātas pilnīgi pretējās cilvēka gara
īpašībās — pasivitātē un aktivitātē. To zina arī Šveicers. Tomēr dzī-
vības izjūtā viņš mēģina etiku apvienot ar mistiku²⁷¹. Šis mēģi-
nājums var izdoties tikai pa daļai. Par šādu apvienotību varētu runāt
vienīgi dzīvības indiferentā pakāpē, kur vispār trūkst skaidras etis-
kās apziņas.

Šai etikai esot trīs pretinieki, ar kuriem tā cīnoties. Tie esot
domu trūkums, egoistiska sevis apliecināšana un sabiedrība. Pirmais
pretinieks pastāvot vienmēr. Visa mūsu kultura, sākot ar 19. g. s.,
neesot cits kā domu trūkuma apliecinājums. Tagadnes cilvēks negri-
bot domāt. Bet šis konflikts starp etiku un domu trūkumu nekad
nenonākot līdz atklātai plaisai. To varot panest. Otrs pretinieks esot
egoistiska sevis apliecināšana. Arī te konflikts neesot tik ātri izsau-
cams. Esot liels un plašs nodarbību lauks, kurā cilvēks varot rīkoties
savas egoistiskās tieksmes un vajadzības nesašaurinot un nepārvarot.
Tomēr konflikts esot neizbēgams. Cilvēka eksistences raksturs esot
tāds, ka viņam vienmēr dažādās situācijās jāizšķiras par ziedošanos
vai par sevis apliecināšanu. Dzīvības cieņā pamatotā izšķiršanās šā-
dās situācijās ir atsacīšanās no sevis apliecināšanas par labu citai
dzīvībai.

Kā trešo pretinieku šī etika min sabiedrību. Te konflikts rodoties
tādēļ, ka atsevišķais esot atbildīgs ne tikai par sevi, bet ka viņam
dažreiz jānes arī pārpersonala — sabiedriska atbildība. Dzīvības
cieņas etika šinī gadījumā neatkāpjoties no sava pamatprincīpa, jo
tā zinot, ka atbildīgs varot būt tikai tas, kas par zināmo darbību
izšķīries, kaut arī to spiedusi sabiedrība.

Atgriežoties vēlreiz pie jautājuma par dzīvības cieņas etisko prin-
cipu, tagad saprotam, ka tas nav kādas racionālas sistēmas vai kon-
strukcijas rezultāts. Tas nav racionāli atzīstams, jo domātāja dzīvi-
ba noved mūs, runājot tagadnes valodā, iracionalismā²⁷². Iracio-
nālā dzīvības pasaule nav atkarīga no racionālās atziņas. Tā ir vie-
nīgi pārdzīvojama, un tāpēc dzīvības cieņas princips nav atziņas re-
zultāts. Pie Šveicera redzam to pašu vispārējo biocentrisko domātāju
tieksmi etiskas atziņas pamatot dzīvības iracionalismā. Pirmie to cen-
tās panākt pa racionālisma ceļu, bet Šveicers to meklē pārdzīvojumā.
Dzīvības cieņas etika nav noslēgta, viengabalaina sistēma. Racionā-
lists E. Bruners (Brunner) ļoti asi pārmet Šveiceram, ka tas nav ne-
kāds etiskais princips, kur viss guļ nediferencētā iracionalā dzīvības
jēdzienā²⁷³.

b. Etiskā dzīvības cieņas principa iekšējās pretrunas.

1) Šveicers savus uzskatus atzīst par pesimistiskiem, tomēr ar zi-
namu rezervēšanos. «Uz jautājumu, vai es esmu pesimists vai opti-
mists, es atbildu, ka mana atziņa ir pesimistiska un mana griba un
cerība optimistiskas»²⁷⁴ — saka Šveicers. Viņa pesmismu izsauc
neiespējamība pasaulē atzīt kādu mērķtiecīgu jēgpilnu virzienu. «Tā
paliek man sāpīga mīkla ar dzīvības cieņu dzīvot pasaulē, kurā val-

da radišanas griba reizē kā sagraušana griba, un sagraušanas griba reizē kā radišanas griba»²⁷⁵. Šis pesimisms dzimst no atziņas nespējas saskatīt pasaulē kādu jēgu. O. Krauss (Kraus) to ir apzīmējis par Šveicera maldu²⁷⁶. Būdams pesimists, viņš tomēr grib būt optimists. Viņa optimisms neizaug kā secinājums no dabas, resp. pasaules jēgpilnas norises, ne arī no atziņas, ka aiz šis bezjēdzīgās dzīves būtu kāds pēdējais jēgas devējs princips. Tādu nevar pat postulēt. Viņa ceļš ir vienkāršāks. Viņš saka — es vienkārši jūtu, ka es gribu būt šinī pasaulē, ka es gribu strādāt, kalpot, mīlēt u. t. t. Ja arī atziņa ved pesimismā, tomēr «griba dzīvot ir stiprāka kā pesimistiskā atziņa. Instinktīva dzīvības cieņa ir mūsos, jo mēs esam griba dzīvot...»²⁷⁷. Optimisma saknes ir dziļākas nekā pesimisma, jo tās pamatojas pašā dzīvībā. Šveicera optimisms nav loģiski ne pierādāms, ne attaisnojams. Viņš nav mēģinājis pārvarēt plaisu starp pesimismu un optimismu. Šī pretišķība paliek atklāta. Ar to Šveicers pasargā savus uzskatus no teoretisko rāmju žņaugiem un konstruktīvisma. Tāpēc varbūt dzīvības cieņas etika iegūst mūsu simpatijas. «Šeit atziņas teoretiskais pesimisms... apvienojas ar etisko dzīvības apliecināšanas un ziedošanās spējīgo kultūras entuziasmu»²⁷⁸ un veido vienreizēju īpatnēju biocentrisko etiku.

2) Dzīvības cieņas etika ir domājama kā individuāla etika. Tā to ir novērtējuši Bartels (Barthel), Reubers (Reuber), Krauss u. c. Tas arī atbilst Šveicera uzskatam²⁷⁹. Etika nevar būt sociāla, jo tā vērtējot cilvēka darbības, kas vērstas uz savas personības iekšēju pilnīgāku izveidošanu. Īsta etika ir tikai individuāla etika. Subjektīvisms ir katras nopietnas etikas bīstams ienaidnieks. Jau agrāk pieminējam, ka dzīvības cieņas etikai trūkst spēka, kas varētu kādu piespiest realizēt tās principus. Tas nekā nenozīmē, ja kāds subjektīvi izjūt šī principa patiesību. Bet kam šāda izjutuma trūkst, tas arī pēc šāda principa nerīkosies un nekādu dzīvības cieņu neievēros. Tādam šis princips nevar būt saistīgs. Te jāatceras tas, ko Klāgess sacīja par lielajām vēstures personībām, kas gandrīz visas parādījušas ne tikai vienaldzību, bet pat nežēlību pret dzīvību. Īstenība rāda, ka dzīvības cieņas princips dzīvē nav sastopams. Šveicers nemēģina šo principu padarīt objektīvi saistīgu visiem visos gadījumos. Bet kas tad paliek pāri, ja ne subjektīvisms. Ja tādu subjektīvismu grib attaisnot, tad arī Šveicers nonāk domu neskaidribās. Viņš pats atzīst savas etikas subjektīvismu²⁸⁰, bet tanī pašā reizē meklē to pamatot dzīves jēdziena paradoksā un pretrunīgumā. Pati dzīve resp. dzīvība esot šāda pretruna. «Dzīvības cieņas etika nepazīstot relatīvu etiku»²⁸¹. Ar to pateikts, ka dzīvības cieņas etika savu principu grib izvest bez kādiem ierobežojumiem. Nevar būt nekādu augstāku motīvu vai «nepieciešamību», kas varētu spiest no šī principa atkāpties. Visām dzīvībām ir vienāda vērtība, un uz visām attiecas dzīvības cieņas etiskais princips. Negribam runāt par šī principa praktiskās pielietojšanas iespēju. Par to izteicies Bruners²⁸². Mūs interesē vienīgi Šveicera paša inkonsekvences. Viņš spiests atzīt, ka dzīvība tomēr jānonāvē un jāiznīcina, lai kāda cita dzīvotu. Bet tādejā viņš neatkāpjas no sava apgalvojuma par dzīvības absolūto vērtību. «Īsti etiskam cilvēkam visa dzīvība ir svēta, arī tā, kas no cilvēka viedokļa liekas zemāka. Starpību viņš taīsa tikai no gadījuma uz gadījumu, nepieciešamības spiests, nonākot tanī stāvoklī, kad jāizšķiras, kuru dzīvību ziedot otras uzturēšanai. Pie šīs izšķiršanās viņš apzinās, ka rīkojas subjektīvi un patvaļīgi un nes atbildību par ziedoto dzīvību»²⁸³. Domu gā-

jiens šāds: dzīvības cieņas etikas pamatprincipu absolutais raksturs paliek spēkā vienmēr. Ja cilvēks kādā situācijā ir spiests no tā atkāpties, tad viņš ar šādu savu rīcību kļūst neētisks un viņam par to vaina jāņem uz sevi. Etiski viņš savu darbību attaisnot nevar. Šī izšķiršanās vienmēr ir personīga un subjektīva. Agrāk pieminētajos Šveicera vārdos ²⁸⁴ dzirdējam, ka šī etika nepazīst nekādas nepieciešamības, kuru vārdā varētu atkāpties no pamatprincipa un nonāvēt dzīvību. Nupat minētajā sacīts, ka personīgi, tas ir subjektīvi, katrā gadījumā jāizšķiras, kad nonāvēt un kad nē. Šī etika ir gan deklarējusi savu normu absolutismu, bet patiesībā tās absolutisms nav konsekvents. Nepieciešamības dēļ etiskais subjekts var arī izšķirties par atkāpšanos no absolūtā principa. Šveicers savu pozīciju glābj tādā veidā, ka viņš nesankcionē nekādā gadījumā dzīvības iznīcināšanu. Ja to kāds dara, tad tā ir subjektīva izšķiršanās un tā nav etiski attaisnojama. Ar to viņš var glābt savu etisko principu absolutismu, bet uz to sašaurināšanas lēses. Šveicers neatbild jautājumam, vai vispār var izsargāties no dzīvības iznīcināšanas. Ja tas nav iespējams, tad dzīvības cieņas etika kā bioloģiski pamatota parādība zaudē savu jēgu. Etika uzstāda normas, kas jāpiepilda, bet nekad reizē ar normu uzstādīšanu pati šīs normas nenoliedz, kā tas notiek tādā gadījumā. Martīni (Martini) teicis, ka Šveiceram trūkst noteikta ticības viedokļa ²⁸⁵. Tas pats jāsaka par viņa etiskajiem uzskatiem: tiem trūkst viengabalaina, noteikta izejas un atbalsta punkta. Šie etikas principi ir nepilnīgi un pretrunīgi.

Šveicers ir teologs, un viņa teoloģiskie uzskati ir tik īpatnēji, ka mums pie tiem būs jāpakavējas nākamajā darba daļā, noskaidrojot kristīgās etikas pamatprincipus. Tur tad arī skaidri kļūs saskatams Šveicera uzskats. Tādēļ, lai izvairītos no liekas atkārtotības, tad šajā vietā Šveicera kristīgās etikas izpratne paliek neapskatīta.

2. Solidaritātes pamatprincips etikā (Gijo).

Biocentriskās etikas pamatprincipus nopietni ir pārdomājis franču filozofs Ž. M. Gijo ²⁸⁶. No visām šinī darbā apskatītām etiskām sistēmām viņa ir simpatiskākā. Gijo ir sistematisks domātājs un rakstījis zinātnisku etiku ²⁸⁷. Tas atvieglo tās apskatu. Šī etika ievērojama ar savu dziļo saturu. Še visskaidrāk redzēsim bioloģiskās dzīvības un etikas sakaru. Jau Šveicera dzīvības cieņas etika iegūst mūsu simpatijas ar savu cilvēcīgumu. Vēl jo vairāk tas jāsaka par Gijo solidaritātes etiku.

a. Dzīvības uztvērums.

Gijo savu etiku dibina īpatnējā dzīvības jēdzienā. Pareizāki būtu jārunā par dzīvības un etikas jēdzienu pilnīgu analogiju, jo tie ir tā saistīti, ka bez pirmā noskaidrošanas nav saprotams otrais. Šīs etikas principu noskaidrošanai veltīsim sevišķu uzmanību, jo tā ievēro visdziļāk pozitīvās biocentriskās etikas problemās.

1) Dzīvības pirmatnējā vienība ir nedefinējama. «Sākot ar embrija pirmo ietricēšanos zem mātes sirds līdz sirmgalvja beidzamajai konvulsijai, katrai dzīvas būtnes kustībai par cēloni ir bijusi dzīvība savā attīstībā. Šis universalais mūsu darbības cēlonis no cita redzes viedokļa ir tās noteikts piepildījums un m ē r ķ i s (gals...» ²⁸⁸

— saka Gijo. Tā ir šīs filozofijas pamata teze, no kuras brīnīgā harmonijā attīstas tālāk visa domu celtne. Dzīvība pie Gijo ir pirmais un pēdējais filozofijas princips²⁸⁹. Dzīvība ir pēdējā sinteze, kurā apvienoti visi pretstati un pretrunas. Dzīvības vienība nepazīst ne materijas, ne gara, ne augstvērtīgākus, ne mazāk vērtīgus elementus sevī²⁹⁰.

Biocentrisko sistemu kopēja īpatnība, ka tās ir voluntatīvas. Gijo dzīvības jēdziens šinī ziņā ir izņēmums. Dzīvības primāra parādība ir atsevišķais. Apvienošanās kopībās, lai kalpotu kādiem ārpus dzīvības esošiem mērķiem, ir sekundāra parādība. Dzīvība kā fizioloģiska parādība saistīta ar vielu. Vielu maiņas process stāv tās pamatos. Dzīvai būtnei vajaga baroties. Tai vajaga spēkus sevī sakrāt, tādēļ tā ir «viens veids no gravitācijas uz sevi»²⁹¹. Šo procesu var arī saukt par konsumācijas procesu, kas apzīmējams par pirmo īpatnējo dzīvības izpaudumu. Tikai, kur šādu parādību vērojam, varam runāt par dzīvību.

Dzīvība izteicas arī pretējā virzienā. Kad tā spēkus sakrājusi un ir jau to pārpalikums, tā grib tos atdot. «Dzīve nav tikai barošana, tā ir produkcija un auglība. Dzīvot, tas ir iztērēt tikpat labi kā sakrāt»²⁹². Dzīvība arvien ko no sevis rada, producē. Tā ir dzīvības distribūcijas tieksme. Pie spēku konsumācijas spēki tiek krāti vienam noteiktam mērķim. To varam viegli uzrādīt — dzīvības uzturēšanai. Ja jautājam pēc distribūcijas mērķa, tad atbildi atrast daudz grūtāki. Gijo domā, ka ir pilnīgi jāatsakas no šīs parādības finalā izskaidrojuma un jāapmierinas ar kauzalo. Kam savu pārpalikumu no uzkrātajiem spēkiem dzīvība grib atdot un ar kādu nolūku, mēs nezīnam. Ja jautājam, kādēļ viņa to dara, tad ir iespējama vienīgā atbilde: tādēļ, ka viņai ir spēku pārpalikums. Dzīvības imanentā likumība dzen uz spēku distribūciju. Tā abas pilnīgi pretējās izpausmes plūst no dzīvības dziļumiem un mums nav nekādu iespēju dot to mērķtiecīgu izskaidrojumu.

Abas dzīvības īpašības Gijo pats apzīmē par dzīvības intensitāti un dzīvības ekspansijas tieksmi. Kur straujāka spēku sakrāšana, tur dzīvība ir intensīvāka. Pieaugot dzīvības intensitātei, pieaug arī dzīvības ekspansija. Intensīvajai dzīvībai ir lielāka tieksme izplatīties. Ciešā sakarā ar šo dzīvības intensitātes un ekspansijas jēdzienu stāv kāda cita būtiska dzīvības īpašība, kurai pārējie biocentriskās etikas domātāji ir pagājuši garām vai arī to nostādījuši par visa etiskā ļaunuma dziļāko sakni. Tā ir seksualitāte.

2) Gijo saka: «Attiecībā uz fizisko dzīvi, mēs to redzējam, tā ir individuāla prasība rādīt citu individu tik labi, ka šis otrs kļūst par mūsu pašu izteicēju»²⁹³. Uz šīs tezes Gijo balsta savu seksuālo teoriju. Dzīvības iekšējā nepieciešamība dzen individu, resp. dzīvību no sevis radīt jaunu dzīvību. Šī dzīvības imanentā tieksme iespējama pateicoties spēku konsumācijai. Dzīvības radīšanas akts ieguva ļoti svarīgu nozīmi tanī reizē, kad dzīvības rašanās no šūnu dalīšanās vienā organismā kļuva par divu organismu funkciju rezultātu. Ar seksuālo radīšanu jeb amfigoniju sākās, tā varētu teikt, pasaulē jauna morāles fāze²⁹⁴.

Seksuālitāte, vai pareizāki, tanī pamatotā radīšanas tieksme ir vispārējās organisma auglības viens izteiksmes veids. Sakrāto spēku spiedienu izteicas ne tikai seksuālajā tieksmē. Tas sajūtams visā organismā, tādēļ arī viss organisms tiek ievirzīts darbībā. Katrs orgāns saskaņā ar savām īpatnējām spējām ir spiests radīt. Tādu stāvokli

Gijo apzīmē par organisma vispārējo auglības stāvokli. Dzīvais organisms, sakrājis spēkus, nevar būt citāds kā auglīgs. Bez seksualās izteiksmes veida organisma auglība izteicas arī citos trijos virzienos. Pirmkārt, tā ir intelektuālā auglība (*fécondité intellectuelle*). Ne bez pamata domātāji savus radītos darbus apzīmējot par saviem bērniem. Uz to esot pilnīgas tiesības. Intelektuālā auglība plūstot no bioloģiskiem pamatiem un neesot cits kā bioloģiskās auglības īpatnējs veids. Tas redzams no tā, ka spēcīga un auglīga intelektuālā darbība parasti neesot savienota ar spēcīgu seksuālo auglību. Var būt gadījumi, kur intelektuālā auglība izteicas pilnīgi uz seksualās auglības lēses un to iznīcina. Intelektuālai auglībai nav mazāka nozīme kā seksualai auglībai ²⁹⁵. Otrkārt, auglība var izteikties arī jūtu laukā. Arī tā ir iziešana ārpus sevis. Katrs mākslas darba radītājs vai tā baudītājs grib to baudīt kopā ar citiem. Šādi pārdzīvojumi ir uzskatāmi par sociāliem. Treškārt, auglība var izteikties gribas laukā. Gribas aktivitātes pieaugšana izteicas intensīvā nodarbībā. Darbs ir gribas auglības rezultāta vispilnīgākā izteiksme. Par darbu varot runāt vienīgi tur, kur cilvēks apzinātu uzmanību piegriež noteiktai nodarbībai ar skaidru mērķa apziņu, ko viņš ar šo darbību grib panākt. Tas prasot spēku spriegumu, sevišķi gribas laukā. Visus auglības veidus Gijo apzīmē ar vienu vārdu: moraliskā auglība (*fécondité morale*). Šīs produktivitātes formas ir dibinātas uz iepriekš noskaidroto dzīvības divkāršo izpausmi. Tas nav nekāds spēku zaudējums negatīvā nozīmē, kas iezīmētu sabrukumu, ja dzīvība no sevis kaut ko atdod. Tā ir bioloģiski normāla parādība.

Doma par dzīvības auglību, ka tā izpaužas galvenā kārtā seksualitātē, bet arī visos pārējos cilvēka darbības laukos, ir ļoti svarīga, jo uz tās celta Gijo etikas sistēma. Šiem dzīvības izpausmes veidiem pievienojas vēl doma par aktivitāti. Tanī slēpjas vislielākās Gijo pārprašanas iespējas. Tur viņš pilnīgi atšķiras no sava tuvākā gara radnieka Nicēses. Nicēse tāpat kā Gijo redz dzīvības aktivitātes lielo nozīmi. Tā tiecas pēc arvien lielākas ekspansijas. Tomēr starp abiem dzīvības aktivitātes uztvērumiem ir liela starpība. Nicēses dzīvības aktivitāte jāapzīmē par negatīvu, jo tā izteicas citu pārvarēšanā, pat iznīcināšanā. Gijo dzīvības aktivitāte jāapzīmē par pozitīvu. Tā izteicas celšanā, veicināšanā, jaunradīšanā, bet ne sagraušanā un iznīcināšanā ²⁹⁶.

3) Goltje (Gaultier) Gijo ir apzīmējis par franču Nicši, bet Bertelo (Berthelot) to minējis blakus Bergsonam ²⁹⁷. Šāds pieminēto triju filozofu nostādījums vienā plāksnē nav bez pamata. Viņiem ir kopēja biocentriskā pozīcija. Tomēr ir ļoti liela atšķirība atsevišķajos domu izvedumos, pat radikāls pretstats. Pret Gijo dzīvības jēdzienu izteikti divkārtēji iebildumi. Pirmkārt: Citrona (Zitron) un Benrubi (Benrubi) negrib atzīt Gijo par naturalistu, bet ierindo viņu romantiķos. Pie šiem vērtējumiem nepakavēsimies, jo tie netver Gijo filozofijas dziļāko kodolu. Otrkārt: Dvelshove (Dwelshauvers) kritizē Gijo dzīvības jēdzienu un uzrāda tanī vairākus heterogēnus elementus. Taču spilgtā logocentriskā pozīcija viņu kavē, un arī viņš savos spriedumos ir vienpusīgs ²⁹⁸. Tanī pašā virzienā ar principālo Gijo pozīcijas noraidījumu gājis Kristofs (Christophe). Viņš apstrīd bioloģisko spēku nozīmi cilvēkā. Garīgie spēki esot stiprāki par tiem ²⁹⁹. Tie ir pazīstami logocentriskās pozīcijas aizstāvja pārmetumi biocentriskajam domātājam.

Kritika Gijo dzīvības jēdzienu nopietni nav varējusi apstrīdēt. Sevišķi tad nē, ja tā ir centusies Gijo domu gājienus izsekot pilnīgi, neņemot palīgā nekādus principus no ārpusē. Tā ir šī dzīvības jēdziena slavējamā īpašība, ka tas ir bez iekšējām pretrunām un viengabalains. Pie dzīvības jēdziena atsevišķi esam uzskavējušies tādēļ, ka tas sevī satur visu morali. Par morali turpmāk runāsim atsevišķā nodaļumā. Tas ir mūsu mākslīgs dalījums. Viņš nav runājis par dzīvību atsevišķi un tad uz to cēlis savu morali. Dzīvības jēdzienu viņš apskata reizē ar morali. Nākošais uzdevums tagad ir pārbaudīt, vai patiešām apgalvojums, ka «priekš Gijo dzīve ir sinonīma ar mīlestību un solidaritāti»³⁰⁰, ir uzturams. Bet tā jau ir tīri etiska problēma.

b. Etikas bioloģiskais raksturs.

Gijo lielāko tiesu sava darba veltī negatīvai kritikai, līdzīgi Nicšem. Viņa kritika tomēr ir dziļāka un nopietnāka. Tai izsekot nevaram. Viņa pēdējā atziņa par līdzšinējo morali ir, ka tā nesaskan ar dzīvību³⁰¹. Tādēļ ir jāmeklē tādi principi, ko var saskaņot ar dzīvību, vai pareizāk, kas no dzīvības izaug. Šinī bioloģiskās etikas principu meklēšanā Gijo domājumi noris paraleli dzīvības jēdziena bioloģiskam apskatam. Ar to rodas iespaids par zinamu atkārtošanos. Ja dzīvību pieņemot par moraliskās darbības pamatu, tad ne tikai dabūjot morales saturu, bet arī metodi, kādā veidā etiskās darbības pamatojamas. Tad no jauna uzpeld kauzalitātes un finalitātes problēma no vienas un apziņas un zemapziņas problēma no otras puses. Bioloģiskā dzīvība esot noteikta kauzāli un tāpēc vairs neesot jāprasa pēc moraliskās darbības mērķa, bet gan cēloņa. Nav pareizi runāt par kādas darbības tādu vai citādu nolūku, jo īstā darbības noteicēja ir zemapziņa. Tas, kas noris apziņā, ir sekundāra parādība. «Dabīgais darbības cēlonis pirms parādīšanās apziņā darbojas jau zem tās instinktu tumšajā sferā»³⁰². Mērķim un apziņai moralē ir otrās šķiras nozīme. Galveno vietu moraliskā darbībā ieņem kauzāli plūstošie neapzinīgie jeb zemapzinīgie spēki. Tas rāda, ka «šīs morales augstākie likumi būs identiski ar pašas dzīvības visdziļākiem likumiem»³⁰³. Tik atklātu valodu nav uzdrīkstējies runāt neviens no biocentriskās etikas domātājiem. Nicše pareizi ir atzīmējis šos vārdus sava eksemplāra malā ar svītru un vārdiem — «also Biologie». Tā patiesi ir etikas un bioloģijas identifikācija. No negativisma pret līdzšinējo morali, kā parasts, dzimst jaunās morales bioloģiskais princips. Etiskā darbība balstas vienīgi dzīvības apzinīgā un neapzinīgā tieksmē turpināt eksistēt. Eksistences uzturēšanas tieksme ir saprasta kā jūtība. Jūtības mērķis sevī nes universalas pazīmes, jo tāds ir bioloģiskās dzīvības tieksmes raksturs. Ar pienākuma etikas krišanu un jaunā etikas principa uzstādīšanu nav jādomā, ka cilvēku dzīve netiek normēta. Tās nav etiskās normas līdzšinējā nozīme, bet tā ir cilvēka darbību un attiecību organiska sakarība un izaugšana no viņa bioloģiskās dabas. Ja gribot runāt par dzīvības principā pamatotu etiku, tad esot jāatzīst piecas īpatnējas parādības tikumiskajā dzīvē. Tās varot arī apzīmēt par līdzšinējo pienākumu ekvivalentiem.

c. Pienākuma ekvivalenti.

1) «Pienākums nav nekas cits, kā tikai atraisīta varas izpausme, kas nepieciešami tiecas pāriet darbībā»³⁰⁴. Šādu domu grib attaisnot Gijo. Dzīvības pirmais izpausmes veids bija intensitāte. No tās izriet etiskā nozīmē pirmais pienākuma ekvivalents. Par visām lietām katrs indivīds vispirms domā pats par sevi, vai pareizāki, bioloģiskā nepieciešamība viņu piespiež savas individualās intereses stādīt pirmajā vietā. «Tendence dzīvībai pastāvēt ir nepieciešams dzīvības likums ne tikai pie cilvēkiem, bet pie visām dzīvām būtnēm»³⁰⁵. Tai neviena etika nevar pāriet garām, un tas arī Gijo etiku padara par noteikti individualu etiku. Tas ir pirmais pienākuma ekvivalents, kas, pamatodamies dzīvības intensitātē, iegūst sevišķu nozīmi. Tā nav individuala patvaļa vai subjektīva griba, tas ir tik stipts iekšējs spēks, ka tam nevar pretoties. Iekšējais spēks piešķir tādām ekvivalentam pat zinamu pārpersonīgu raksturu un to nostāda ļoti tuvu parastajam pienākuma jēdzienam. Līdz šim pienākumā bija izjūtama piespiedēja vara ārpus indivīda. Tagad tas izplūst kā dzīvības intensitātes spēks.

Tanī pašā virzienā iet apgalvojums par otro pienākuma ekvivalentu. Jau iepriekš jāaizrāda, ka nav īsti saprotama un attaisnojama otrā ekvivalenta ieviešana, jo tas lielā mērā saplūst ar pirmo. Tas ir elements, ko Gijo ir aizņēmis no audžutēva Fuije (Fouillée). Tā ir doma par «spēku-idejām». Šis domas kodols ir tāds, ka katra ideja, kas uzpeldējusi cilvēka apziņā, sev līdzī nes noteiktu prasību realizēties, t. i. pārvērsties darbībā. «Darbība nav nekas cits kā idejas turpinājums (pagarinājums)»³⁰⁶. Šo domu varam uzskatīt vienīgi par papildinājumu pirmajam ekvivalentam, jo tā joprojām balstas dzīvības intensitātē. Ar to Gijo ir vienīgi no jauna pasvītrotis esamības lielo vienību. Starp domāt un darboties pastāv pilnīga identitāte.

Gijo etika ir individuala, un tā nemaz citāda nevar būt, jo dzīvība pēdējos pamatos arī ir individuala³⁰⁷. Jautājums par Gijo individualo etiku iegūst pavisam citu nozīmi, ja tanī gribam saskatīt egoismu. Pa daļai šinī virzienā iet Aslāns (Aslan). Viņš pats atrod, ka egoisms nav pirmatnēja etiska parādība, bet Gijo esot spiests pie tādas nonākt³⁰⁸. Ir tiesa, ka individualā etika, kas balstas uz dzīvības intensitātes un spēku sakrāšanas principa, nevar būt citāda kā egoistiska. Šī morale nav palikusi stāvēt pie tā, bet meklējusi pāriet uz citu pakāpi. Individualais egoisms ir tikai viens etapa punkts Gijo etiskās domas attīstībā, varbūt, pat priekšpakāpe. Gijo etika savu īsto nozīmi iegūst taisni kā sociālā etika.

2) Blakus jau atzīmētajiem diviem pienākuma ekvivalentiem, no kuriem izaug Gijo individualā etika un kas pamatojas dzīvības intensitātē, ir nostādams trešais ekvivalents kā sociālās etikas pamats. Arī to Gijo atrod pašā dzīvībā. Tā izpausme jāmeklē jūtu laukā; tur tas ir novērojams vislabāk. Mākslas parādības cilvēki mīl baudīt sociāli. Šāda parādība vērojama arī pie domāšanas, mācīšanās, atzīšanas u. t. t.³⁰⁹. Ir neizskaidrojamas pirmatnējās saites, kas sien, piemēram, māksliniekiem, domātājus sociālā vienībā un rada stipru šīs vienības sajūtu, kaut arī tās veidotāji būtu personīgi pilnīgi sveši. Vērojams, ka garīgas baudas ar sociālāties pieaugšanu pastiprinās. Augstākās intelektuālās domas sasniegumi taču neapšaubami ir visas cilvēces kopīpašums, un tie nepieder vienam indivīdam. Tas ir iek-

šējas dziņas spiests tos darīt pieejamus arī citiem, bet no otras puses cilvēce ir ieinteresēta tos pieņemt un tiem sekot. Tā ir sociāla mijiedarbība.

No šī viedokļa, metot skatu atpakaļ uz egoismu, tas parādas kā hipotētiska parādība. Tādēļ šinī sakarā Gijo runā par egoisma iluziju.

Jau agrāk pieminējām, kāda liela nozīme ir seksualitātei. Tā ir ļoti svarīgs epochu radītājs apstāklis cilvēces moraliskajā attīstībā. Esot zīmīgi, ka taisni seksualās tieksmes vispilgtākā un spēcīgākā izpausmes laikā, t. i. jaunībā, briedumā, cilvēks esot vismazāk egoists³¹⁰. Seksualā tieksme pašos pamatos esot sociāla. Radīšanas akta priekšnosacījums ir divu individu vienība. Bergmans (Bergmann) šo parādību apzīmējis par individa izešanu ārpus sevis un savu robežu salaušanu par labu sabiedrībai³¹¹. Ja kādreiz cilvēki rastos bez seksualā radīšanas akta, tad tanī pašā reizē būtu jārunā par sociālās morāles izbeigšanos. Tik ļoti lielu lomu Gijo piešķir seksualitātei sociālajā morālē. Organisma brieduma laikā šī tieksme izdara spiedienu uz visiem organismā radītājiem orgāniem un liek to funkcijām noritēt daudz straujākā gaitā. Mēs zinām, ka bija vēl trīs īpatnēji šīs tieksmes spiediena veidoti izpaudumi intelekta, jūtu un gribas laukā. «Seksualais instinkts ir atsevišķa forma no vispārējās auglības nepieciešamības, kas raksturo ekspansīvo dzīvību»³¹². Tādēļ pie īstas sociālās morāles nonākam ne tikai pa seksualās sociālās ceļu, bet arī pa citiem ceļiem. Sociālā morāle ir vispārējās organisma auglības izpausme.

Jau agrāk pieskāramies intelektuālās un jūtu auglības etiskajam aspektam. Visvairāk etiskā elementa izteicis gribas auglībā. Tā parādas kā griba ko radīt, veidot. Lielais vairums cilvēku sajūtot to kā nepieciešamību ko darīt. Še savu jēgu iegūst darbs³¹³. Darba moraliskā nozīme ir ļoti liela. «Strādāt, t. i. producēt, un producēt, tas ir būt reizē sev un citiem derīgam»³¹⁴. Gribas auglība nav vienpusīga, bet ja viņa tāda top, tad tā ir slimīga parādība, kā to vērojām pie Napoleona u. c. Tur ir gan vienpusīga, stipri attīstīta griba, bet trūkst šādas attīstības jūtu laukā. Organisma valda bioloģiskais līdzsvars jeb harmoniskās vienības likums. Tas pats arī valda moraliskajā pasaulē. Arī tur vērojams tāds pat līdzsvars. Novirzīšanās no tā uzskatāma par slimīgu parādību. Sociālās morāles pamata parādība ir altruisms. «Zināma augstsirdība ir nešķirama no eksistences un bez tās jāmirst un iekšķīgi jānokalst. Vajaga ziedēt; moralitāte, neieinteresētība, tās ir cilvēcīgās dzīves zieds»³¹⁵. Tik skaistos vārdos Gijo runā par sociālo morāli. Tās pamats meklējams dzīvības divkāršās izpausmes otrajā veidā, ekspansijas tieksmē³¹⁶. Bergmans apzīmē to par dzīvības dabīgo altruismu. Līdzīgi Bergmanim arī T. Bolins (Bohlin) domā, ka ja vispār šo altruismu var pamatot, «tad tikai ar to, ka tas kā kāds dabas spēka veids iztek no atsevišķās dzīvības»³¹⁷. To darīt ir pietiekoši iemesli, ja pieņem, ka «cilvēkā, tāpat kā katrā organismā ir kāds sociāls fonds, visumā identisks ar moralisko fondu»³¹⁸.

Domājot par šīs morāles altruisma un egoisma pamatojumu, jāatzīst, ka tanī atrodami savdabīgi un viengabalaini vilcieni, kas to padara pievilcīgu. Pieņemot bioloģiskās dzīvības auglību par morāles pamatu, ir izdevies uzrādīt progresu egoisma un altruisma izlīdzināšanas virzienā. Sociālā morāle ir individa bioloģisko pārplūs-

tošo spēku rezultāts. Indivīds, kalpodams sabiedrībai, ar to sevī neko neapspiež, nepaliek nabagāks vai nevarīgāks. Tālāk mums interesē, kādi ir tie etiskie principi, kas izaug no šāda pamata.

3) Tārds (Tarde) ir sacījis, ka Gijo devis jaunu evaņģēliju, «kas, tāpat kā otrais, balstas uz mīlestības neaprobežotību, visspēcību»³¹⁹. Gijo arī pats lieto tuvākmīlestības jēdzienu. Viņš to vērtē ļoti augstu, jo redz tanī morales augstāko sasniegumu. «Tuvākmīlestība vienmēr ir attēlota mātes izskatā, kas sniedz saviem mazuliem savu piena piebriedušo krūti. Mātes krūtij ir prasība pēc kārām mutēm, kas to iztukšo; īsti cilvēcīgas būtnes sirdī ir tieksme būt mīļai un palīdzīgai visiem. Laba darītāji pat sajūt iekšēju nepieciešamību pret tiem, kas cieš»³²⁰. Gijo tuvākmīlestības jēdziens ir citādi pamatots kā līdzšinējais. Kristīgais tuvākmīlestības jēdziens iegūst savu sankciju Dievā. Turpretim šīnī gadījumā Gijo rāda ļoti simpātisku tuvākmīlestības jēdzienu, kam trūkst jebkādas transcendentas reliģiskas sankcijas. Tā ir līdz augstākai pakāpei pilnīga dzīvības auglības izpausme. Tuvākmīlestībā pamatojas altruistiskā morale. Etiskajam cilvēkam ir jātiecas šīnī virzienā. «Mīlestību koncentrēt uz reālo pasauli, sirdis iekšēji saistīt vienu ar otru, lai tās pašas ar sevi būtu apmierinātas, cilvēci ar mīlestību padarīt cēlāku, visus viņas jūtu spēkus no debesīm pievērst zemei, tas ir Gijo mīlestības morales augstākais mērķis»³²¹. Šī jaunā mīlestības morale audzina sabiedrību, kas «cilvēku nemīlēs vairs Dievā, bet Dievu cilvēkā»³²².

Gijo labprāt šo mīlestības etikas saturu ielīcis kādā citā jēdzienā. Pirmais un, laikam, arī vienīgais, kas uz to pareizi aizrādījis, ir Švarcs (Schwarz), teikdams, ka pie Gijo «moralitate ir apzināta solidaritate»³²³. Bioloģiskais mīlestības jēdziens šādā kārtā ir mēģināts paplašināt līdz universalai solidaritātei. Šādam paplašinājumam ir pietiekoši daudz pamata. «Moraliskais pienākums mums parādas kā tieša, apzināta vai neapzināta, vienas nervu sistēmas iedarbība uz otru un vispārīgi kā dzīvības uz dzīvību. Tā atbalsojas solidaritātes dziļajās jūtās... Sajūtu apzināta solidaritate tiecas taču nodibināt moralisku solidaritāti starp cilvēkiem»³²⁴. Te pamatojas apgalvojumi, ka tuvākmīlestības jēdziens ir paplašināts līdz universalai solidaritātei. Taču šo jēdzienu starpība nav noteikti precizējama, un to saturs lielā mērā ir viens un tas pats. Tas arī citādi nevar būt, jo pamatā ir viena un tā pati dzīvības auglība. Ja gribētu schematiciski parādīt, pa kādiem etapa punktiem attīstas bioloģiskā solidaritātes morale, tad būtu jāatzīmē šādi punkti: egoisms, altruisms, tad mīlestība, resp. tuvākmīlestība un beidzot universalā solidaritate.

Ir zīmīgi, ka biocentriskās etikas domātāji neskar problemu kompleksu, kas saistās ar dzīvības pašziedošanos. Ir viegli saprast, ka dzīvībā pamatotā etika nerunā par dzīvības ziedošanos, jo tas skar biocentriskās etikas problemu pašos pamatos. Gijo to ir redzējis un tomēr nav baidījies to apskatīt un dot piemērotu, ar saviem uzskatiem saskaņotu, atrisinājumu.

Dzīvī esot reti tie gadījumi, kur no cilvēka prasot dzīvības ziedošanu. Gandrīz nemaz neesot vērojama šāda apzinīga vēlēšanās. Tanī vietā esot gan vērojama kāda cita ļoti bieža parādība. Dzīvībai vienmēr esot jādomā par zināmām briesmām, t. i. tādiem stāvokļiem, kur tā lemta bojā ejai. Tas nav tikai ārējo apstākļu spāids. Dzīvība pati meklējot šādus stāvokļus. Ja runājot par kareivju ziedošanos

savas dzimtenes labā, tad tas neesot pareizi. Katram kareivim esot tā apziņa, ka gandrīz katrā kara situācijā kāds skaits paliks dzīvs un varbūt starp dzīvajiem būs arī viņš. Novērojot primitīvos un dzīvniekus, varot konstatēt, ka dzīvībā ir kāda bioloģiska nepieciešamība būt pārdošai. Pareizāk to apzīmēt par riska prieku. Riska prieks gulstoties apziņā kā vēlēšanās uzvarēt. «Cilvēkam ir vajadzība just sevi lielu, būt tiešā apziņā par savas gribas cēlumu»³²⁵. «Ziedošanās nav tīra sevis un personālās dzīves noliegšana»³²⁶. Sevi ziedot citu cilvēku labā ir etiski, jo tas norāda uz lielāku dzīvības spēku pārpalikumu. Ja dzīvības spēku pārpalikuma nebūtu, un ja tad prasītu ziedošanos citu labā, tad tā būtu nenormāla parādība, tāpat kā nenormāla parādība ir kulturas puķes, kurām nav ne labu lapu, ne sakņu, bet kurām ir tikai viens zieds. Gijo, dodams etisku pamatu dzīvības sevis ziedošanai, pats jūt, ka tas nav pilnīgs un bez iekšējas pretrunas. Ekstremos un retos gadījumos šī problema nav atrisināma racionāli un zinātniski. Morale esot bezspēcīga, un vienīgi varot paļauties uz individa spontānu darbību. Viņš varot izskaidrot tikai tos ziedošanās gadījumus, kad tā nav apzinīga mērķtiecīga darbība, bet kur tā seko kā riska rezultāts. Tālāk sākas arī Gijo minēšanas un maldīšanās ceļš, t. i. atkāpšanās no pamata pozīcijas. Apzinīgā dzīvības ziedošanās gadījumā jautājuma atrisināšana atkarājoties «no vērtības, kādu dzīvībai piešķir»³²⁷, vai vēl skaidrāki — «kad citas vērtības samazinātas līdz nullei, dzīvība pati zaudē savu vērtību: tā pati kļūst par nicinamu (méprisable) objektu»³²⁸. Viņš saka, ka dzīvībai vērtības pierakstam, un ka tā, atkarībā no pierakstītām vērtībām, var no pirmās un augstākās vērtības kļūt pat par nicinamu. Te jūtam jau pretrunu. Bet Gijo dod vēl plašāku jautājuma izskaidrojumu. Esot psiholoģiska patiesība, ka dzīvības vērtību nevarot mērīt pēc tās ilgšanas, pēc mūža garuma, bet esot jāmēra pēc intensitātes. No tā arī nāve iegūstot pavisam citu aspektu. Piemēram, vai tad, ja mums būtu iespējams dzīvot tikai vienu mirkli Ņūtona atklāšanas priekā vai Jēzus kalna runas situācijā, mūsu pārējā dzīve šī intensīvā brīža dēļ nebūtu kā lieka un nevajadzīga? Tiešā pretrunā ar visiem iepriekšējiem apgalvojumiem izskan vārdi — «dzīvei — pat no pozitīvā viedokļa, uz kura mēs še esam nostājušies — nav taču šīs neizmērojamās vērtības, kāda tai liekas sākumā esam. Kādreiz var, nemaz pie tam neesot iracionalam, ziedot eksistences visumu par kādiem no tās atsevišķiem momentiem, tāpat kā atsevišķas dzejas rindas var patikt labāki nekā visa poema»³²⁹. Tā ir netieša atsacīšanās atrisināt pašziedošanās problēmu. Pašziedošanās faktu viņš izlieto kā pierādījumu apgalvojumam par pilnīgu pašziedošanās iespēju. Tas ir *circulus vitiosus*. Dzīvības ziedošanās, ko Gijo identificē ar pašnāvību, nav pilnīgi izskaidrojama, izejot no bioloģiskā dzīvības jēdziena. Tā pamazām atkal kļūst redzama plaša starp bioloģiskām un tikumiskām vērtībām un neiespējamība tās pilnīgi apvienot. To pats Gijo atzīst tādā veidā, ka «dzīvības vērtība ir parādība, kas katrā ziņā mainas un kas dažreiz var samazināties līdz nullei, gandrīz līdz nullei. Moraliskai darbībai, taisni pretēji, vienmēr ir noteikta vērtība»³³⁰. Tā par stabilo vērtību kļūst tikumiskā darbība. Gijo atzīst, ka cilvēks ir domātājs, «filozofisks radījums». Pozitīvā tikumu mācība nevarot apskatīt tās metafiziskās hipotēzes, ko cilvēks mīl uzstādīt par lietu pēdējo pamatu, bet stingri zinātniska (domāta — naturalistiska) tikumu mācība nevar dot arī galīgu un

izsmelošu tikumiskās pienākuma apziņas izskaidrojumu. Tāpēc, lai izskaidrotu pilnīgi sevis ziedošanu, ir jāpamatojas kādā metafiziskā idejā, kaut arī hipotētiskā.

d. Etiskā anomija.

Ceturtais pienākumu ekvivalents ir riska prieks, kas daudzos gadījumos noteic cilvēku praktisko rīcību. Šāda tieksme vērojama arī teoretiskā laukā. Gijo to apzīmē par spekulatīvā riska prieku. Ekstremas etiskas darbības izejot ārpus stingri zinātniskās etikas. Tās varot mēģināt pamatot kādā citā principā. Bet ja uzstādot šādus principus, kas stāv aiz empiriskās etikas, tad tie esot hipotētiski. Cilvēks metafizisko hipotēžu radīšanā esot līdzīgs māksliniekam. Paša māksliniekā ir gatava, dzīva zināma ideja, un viņš to izteic, piemēram, marmora bluķī, to pārveidojot pēc tās idejas, kādu viņš nes sevī. Tikumiskais cilvēks atšķiroties no mākslinieka tikai tanī ziņā, ka viņš pārveido nevis ārējās lietas, bet ārējo lietu, attiecību u. t. t. pēdējo pamatu. Cilvēks esot vienmēr apzinīgs vai neapzinīgs metafiziķis. Ja kāds gribētu pārņemt viņam, ka tas ir naivums domāt, ka viņš pats ir metafiziskā pirmamata radītājs, tad Gijo katram tādādam skeptiķim varētu atbildēt, ka varbūt no stingri pozitīva viedokļa tas tā ir, bet dzīve rādot, ka katrs liels heroisms vai lielu vilcienu darbs ir radīts, pateicoties zinamai bērnišķībai, naivitātei, kas balstas uz kļūdainiem pieņēmumiem un hipotēzēm. Vienīgi pateicoties metafiziskā riska priekam esot iespējama cilvēces attīstība, jo sākot ar alkīmiķu maldīgiem pieņēmumiem un beidzot ar mūsu laika vissmalkākām filozofiskām spekulācijām par kosmu, tā balstoties uz hipotētiska pamata. Tur neesot principālas starpības. Tā arī etikas laukā lielākā daļa cilvēces labāko un vērtīgāko sasniegumu balstoties uz pieņemtām reliģiskām vai metafiziskām hipotēzēm. Katra hipotēze ir subjektīvs domājums. Arī etiskām patiesībām, kas seko no šādām hipotēzēm, ir tikai subjektīva nozīme. Par katru etisko likumu, kas deducēts no kādas hipotēzes, var teikt ka tāds «likums ir vienkārša konsekvence no manas hipotēzes un es, izejot no tās, jūtu saprātīgu pienākumu tikpat ilgi, cik hipotēze man liekas visiespējamāka, vispatiesāka»³³¹. Šādas etiskas normas saista tikai tik ilgi, kamēr par patiesu atzīta hipotēze, uz kuras tās balstas. Tas ir nepārprotams subjektīvisms. Katra metafiziska spekulācija prasot izteikties darbībā. To esot arī sapratusi reliģija, un tāpēc blakus smalkajam spekulatīvajam momentam tur ierādīta ļoti liela vieta praktiskai nodarbībai. Aktivitāte, nodarbība ir nepieciešama, jo tā ir istā dzīvības izteicēja arī etiskajā laukā. Aktivitāte ir pesimisma un skepticisma pārvarēšana. Aktīvais, darbīgais cilvēks ir pārliccināts par savu darbu pozitīvo nozīmi, kaut arī dažreiz būtu jāpārvar kādas grūtības. Cilvēces attīstība un progress vienīgi tā ir saprotami. Augstāk attīstītais cilvēks to sajūt kā pienākumu. Arī dzīvības ziedošanās varot cilvēka apziņā iegūt dzīvības aktivitātes nozīmi. Esot tādas stundas, par kurām varot teikt: es dzīvoju — es esmu dzīvojis. Ja esot iespējams, ka cilvēks varot visu mūžu cīnīties pret savu dzīvības spēku, tā sakot, dzīvs būdams mirt (mūki, askēti u. c.), tad tikpat labi varot arī sacīt pretējo; varot būt tādi eksaltācijas brīži, kur dzīvība it kā koncentrēta vienā pašā mirklī, kas var izteikties sevis ziedošanās. Tur Gijo redz atrisinājumu sevis ziedošanās un pašnāvības problēmai. Metafiziskās spekulācijas prieku Gijo uzskata par etisku pamata pa-

rādību. Viņš gan mēģinājis to vest atpakaļ uz bioloģisko pamatu, tomēr apzinājies, ka tas iespējams tikai daļai. Starp teoretiskām saprāta problemām un vitaliem spēkiem ir plaša.

Mēs jau pieskāramies problemai par etisko subjektivismu. Cieši saistīta ar to ir kāda cita doma. Sakarā ar citām biocentriskās etikas sistemām esam runājuši par etisko normu, resp. likumu autonomiju pretim logocentriskās etikas heteronomiem vai teonomiem likumiem. Tālāk par autonomiju nav gājis arī Nicše savā vērtību pārvērtēšanā. Gijo ir spēris vienu soli tālāk. Citrona, Švarcs, Aršambo (Archambault) u. c. Gijo etiku apzīmē par anomijas etiku³³². Konsekventais domātājs, kas labi izpratis bioloģiskās dzīvības īpatnības, nevar ievietot dzīvības spontaneitātē pamatotās etiskās parādības nekādos likumos. Katrs likums nozīmē stāvokli, tā tad stabilitati, kas nesaskan ar dzīvības spontaneitāti. Gijo dod divkāršu pamatu savas etikas anomijai: dzīvības spontaneitāti un metafizisko hipotežu subjektivismu. Gijo moralei trūkst «noteiktu likumu, to var atzīmēt ar terminu *an o m i j a* pretim kantiāņu *a u t o n o m i j a i*»³³³.

Praktiskā un metafiziskā riska prieks patiesībā iziet ārpus Gijo naturalās etikas principu robežām. Bet šie divi pēdējie pienākumu ekvivalenti mazāk attiecas uz šīs etikas principu saturu kā uz tās formālo pusi. Šo daļu Gijo uzskata par hipotētisku, par tādu, kas stāv ārpus zinātniskās etikas robežām. Etisko principu saturs ir noteikts ar pirmajiem trīs ekvivalentiem. Šīs bioloģiskās etikas pamatprincips ir solidaritate.

e. Kritiskie iebildumi.

Še neatkārtosim agrāk izteiktās domas par biocentriskās etikas normu neiespējamību. Gijo to apzinas pats, tādēļ etika viņam nav normatīva zinātne. Tā ir līdzekļu mācība. Ļoti skaidri uz to norādījis Hefdings (Höfding)³³⁴. Daba pati stādot savus mērķus, dabai pašai ir sava kārtība un par to neesot jā rūpējas. Vienīgi varot runāt par dabas dotās auglības veicināšanu vai aizkavēšanu. Un arī šeit mums jāatzīst Gijo smalkā paškritika un etisko domu ievietošana visā kopsakarā. Viņš pats atzīst, ka etika nav nekas vairāk kā līdzekļu mācība. Ja viņam pārmetot, ka par bioloģisko likumu izpildīšanu rūpējoties higiena, tad viņš varot atbildēt, ka patiesi tur tikko varot runāt par kādu atšķirību. Gijo, neskatoties uz to, runā par etiku. Tam savs pamats ir viņa īpatnējā etikas jēdzienā. Ja to gribētu apstrīdēt, tad būtu jāiet tālāk un jā mēģina uzrādīt šī etikas jēdziena trūkumi. Tādā gadījumā mēs nonāktu pie biocentriskā un logocentriskā uzskata principālā pretstata.

1) Runājot par Gijo dzīvības jēdzienu, mēs atzīmējam, ka etiskās darbības ir bioloģiska nepieciešamība, tās ir instinktīvas³³⁵. Arī intelektuālā auglība ir viens bioloģiskās auglības izpausmes veids. Bez šādām domām sastopam arī citus apgalvojumus. «Mēs ticam, ka ir iespējams zinātniski pierādīt sekojošo likumu: *k a t r a m i n s t i n k t a m* ir tieksme sevi iznīcināt, *t o p o t* apzinātām»³³⁶. Ja intelektuālā auglība ir bioloģiska parādība, tad ir nesaprotams, kā tā var iznīcināt tanī pašā bioloģiskā dzīvībā pamatotos instinktus. Šī etika balstas instinktā, bet gribēdama būt iespējami plaša un aptvert arī gara dzīves parādības, tā nonāk iekšējās pretrunās. Ir izteikti arī nedibināti pārmetumi. Tie pamatojas daļai pašu kritiķu nepareizā dogmatiskā disponējumā. Tā Karlebachs

(Carlebach) un Melcers (Melzer) uzskata par šīs etikas trūkumu visu dzīvību vienlīdzīgo vērtību³³⁷. To pašu trūkumu pārmeta arī dzīvības cieņas etikai. Pozitīvās biocentriskās etikas domātāji labprāt paplašina savu pozīciju un tanī ieslēdz ne tikai cilvēku, bet visu dzīvo pasauli. Tādā ceļā tā iegūst dziļi cilvēcīgus vilcienus³³⁸. Mums nav nopietnu iemeslu pārņemt to kā iekšēju pretrunu vai trūkumu. Kā jau sacījām, ja to mēģina apstrīdēt, tad tam ir savi dogmatiski iemesli³³⁹.

2) Viens no bioloģiskās auglības galveniem izpausmes veidiem ir seksualitāte. Gījo to traktē kā sociālu parādību. Tanī visskaidrāki redzot, ka spēka pārpilnībā indivīds cenšoties savas robežas sagraut un pāriet. Ar seksuālās tieksmes mazināšanos attiecīgi pieaugot egoisms. Tikpat skaistos vārdos, kā Gījo apraksta šīs tieksmes pozitīvo altruistisko nozīmi, varētu aprakstīt tās egoistiskos izpaudumus. Atstājot pie malas tās bioloģisko nozīmi, varam teikt, ka moraliskā laukā neviena cita tieksme nav nesusi tik daudz ļauna. Kādi gan noziegumi, līdz visnejēdzīgākai nežēlībai un nežonībai, ir pastrādāti seksuālo spēku iespaidā. Vērīgam un patiesam vērtētājam ir jāatzīst, ka šī tieksme savos pamatos ir visindividuālākā. Gījo norādītais apstāklis, ka ģenerācijas akts ir sociāla parādība, jo prasa divu indivīdu apvienošanos, vēl neizteic, ka pati tieksme, kā vārdā šī apvienošanās notiek, ir sociāla. Tanī varam saskatīt zināmu līdzību ar ēstgribas tieksmi. Lai iegūtu pārtiku, cilvēki ir spiesti būt sociāli. Mēs neticam, ka pirmatnējais cilvēks būtu varējis dzīvot pilnīgi vientuļi. Pārtikas iegūšana ir sociāla parādība, bet tas nenozīmē, ka pats izsalkums, resp. ēstgriba ir sociāla. Protams, šis piemērs tikai daļai izskaidro to, ko gribam iebilst pret Gījo seksualitātes vērtējumu.

Gījo domā, ka bērnība un vecums ir egoistiskāki par jaunības brieduma laiku. Tas visumā neatbilst patiesībai. Bērna neapzinātais altruisms nav sveša parādība. Tas ir vistīrāks un neliekuļotāks, jo tas nav refleksijas uzspiests un sabojāts. Vai to pašu nevaram teikt par vecuma apskaidrību? Ja te iebilstu un teiktu, ka bērna un vecuma altruisms dibinas audzināšanā un tradīcijās, mēs neceltu iebildumus. Bet vai tad tās nav tradīcijas, un vai tas nav audzināšanas rezultāts, kādā tērpjas indivīda seksuālā tieksme? Mēs zinām, cik pavisam citāda izskatas seksuālā dzīve, ko Gījo tērpj skaistos vārdos un sauc par altruismu, ja tā nav tradīciju un audzināšanas iespaidota. Seksuālās tieksmes raksturošanā Gījo ir bijis vienpusīgs. Šo tieksmi nevar uzskatīt par sociālu. Pietiek atcerēties tikai Šopenhauera domas, lai zinātu, ka ar seksuālo tieksmi un ģenerācijas aktu saistīts vislielākais ļaunums. Tā ir par cēloni individuācijas procesam. Protams, arī tas ir vienpusīgs uzskats. Tādā gadījumā, ja šī tieksme nav sociāla, sagrūst arī no tās atvasinātā sociālā morāle. Tā ir otra lielā kļūda Gījo sociālās morāles pamata pozīcijā.

3) Kerrels (Carrel) jautā, kā Gījo savieno ar pozitīvo bioloģisko spēku izpausmi negatīvās dzīves parādības³⁴⁰. Arī krimināli noziegumi ir bioloģiskā spēka izpausme. Kerrels tā grib saskatīt solidaritātes etikas kļūdu. Tā nav spējīga norobežoties no gadījumiem, kuros bioloģiskie spēki izteicas negatīvi. Pret šo pārmetumu mums tomēr solidaritātes etika jāizstāv. Gījo ļaunos darbus izskaidro ar bioloģisko spēku harmonijas trūkumu. Tā ir laimīgi izvēlēta atbilde. Neatļaidīgais varētu jautāt tālāk, kā bioloģiskā dzīvība, kurā sakņojas viss pozitīvais, varētu būt kādreiz neharmoniska un dot ko negatīvu? Tad jāatbild, ka tā ir bioloģiska patiesība, ka dzīvais or-

ganisms dažreiz neizskaidrojamu apstākļu dēļ zaudē harmoniju, resp. slimo. Iekšējās harmonijas trūkums var izteikties etiskā laukā kā ļaunums. Radikali ļaunuma problēmu atrisināt nespēj arī Gijo. Ja to jautā, tad tādām jautājumam esot jāatbild ar pretjautājumu. Vai tad vispār kāda cita etika esot spējīga to izskaidrot? Tā ir metafiziska problēma un tādēļ prasīt no solidaritātes etikas, lai tā to atrisina, ir nedibināti. Tāpēc Kerrela jautājums nekādu trūkumu šinī etikā neuzrāda. Gijo etiskā ļaunuma problēmas atrisinājums ir pilnīgākais, kādu vispār biocentriskā etika var dot. Liekas, ka šis formālais norādījums uz harmonijas trūkumu ļaunumā lielā mērā palīdz atrisināt katrā gadījumā etiskā ļaunuma problēmu. Kur darīšana ar ļaunumu, tur vērojams harmonijas trūkums.

Tāpat jāatrada tie pārmetumi, kādus izteicis Aslāns, atzīdams šo morali par destruktīvu³⁴¹. Ir tiesa, ka tā ir destruktīva attiecībā ar tradicionālo pienākuma etiku. Bet tai ir arī pozitīvā daļa, tā grib celt solidaritātes morali. Pozitīvais mērķis ir redzams pietiekoši skaidri³⁴².

Beidzot jāatzīmē, ka, no visām līdz šim apskatītām biocentriskās etikas sistēmām, šī ir simpātiskākā. Tanī visas problēmas koncentrējas tikai ap vienu, — dzīves pozitīvu moralisku interpretāciju. Par Gijo varam teikt kopā ar Bergmani — «viņa sirds dziļciltība ved to pie moralisma»³⁴³.

f. Gijo kristīgās etikas izpratne.

Gijo, tāpat kā Šopenhaueris, kristietību neuzskata par savu ienaidnieku. Ja pēdējais mēģināja savus uzskatus ar to identificēt, tad Gijo cenšas tai pacelties pāri un uzskata to kā pagātnei piederīgu vēsturisku faktu. Vietām vērojam arī ļoti delikatu ironisku smīnu par dažām kristietības patiesībām. Šādas viņa attiecības izriet no Dieva noliegšanas moralisma vārdā. Ja mēs nepielūdzam senču dievus, tad tādēļ, ka tos moraliski notiesājam, jo tie stāv zemāk par mums³⁴⁴. Jēzus dievišķību viņš noliedz reizē ar transcendentu Dievu. Ja kādreiz ir bijuši laiki, kad Dievu un reliģiju vajadzēja, tad tagad tie ir pagājuši, un cilvēks vairs Dievam netic, kā to māca kristietība. Līdzī Dievam arī «Jēzus, Dievs-cilvēcis, ir miris»³⁴⁵. Katrs cilvēks ir pats savs pestītājs³⁴⁶. Šie vispārējie izteikumi par kristietības noliegšanu vēl nedod nekādu skaidrību.

Kristietības centrā stāv Jēzus persona. Viņš kristietību ir dibinājis, kaut arī pašam neapzinoties. Viņa personā sakopots viss tīrākais, skaistākais un vērtīgākais. Tā ir ideāla gara piepildīta. Un tomēr ticība viņam «ir visantropomorfiskākā ticība, kāda ir vispār»³⁴⁷. Tā esot māņticība, kas pazūdot kā katrā māņticībā tad, kad tai pieejot ar zinātnisko mērauklu. Tā visskaidrāki saskatāma dažos atsevišķos Jēzus dzīves gadījumos. Par to liecinot kārdināšanas stāsts. Gijo tam dod bioloģisku izskaidrojumu. Tas esot saprotams kā vitalo spēku trūkums³⁴⁸. Kad vitalie spēki bagāti, tad pazūdot velns. Bet kad neesot velna, neesot arī Kristus, jo abi pamatojas vienā ticības bazē.

Mūsu laiku asketi, kas cīnītos ar velnu sevī un gribot to nonāvēt, iznīcinādami savas bioloģiskās tieksmes, panākot taisni pretējo: iznīcinot pašu mīlestību, kuras vārdā gribējuši iznīcināt velnu. Ja Gijo uzrāda dažus Jēzus dzīves faktus un cenšas tos izskaidrot ar cilvēku māņticību, saprotams, tad nav skārta kristietības dziļākā

etiskā būtība. Viņš zina, ka kristietības etiskā būtība izteicas mīlestībā³⁴⁹. Evaņģēlija spēks ir mīlestības mācība. Apbrīnojami skaištos vārdos Gijo runā par mīlestību. Nav daudz to kristīgo teologu, kas šinī ziņā varētu ar viņu sacensties. Liekas, ka viņš, tāpat kā visi kristīgie domātāji, redz mīlestībā saplūstam visus etikas pavedienus. Krasais mīlestības jēdziena pasvītrojums varētu likt domāt, ka tas atspēko Gijo negatīvos uzskatus par kristietību. Izlasot viņa grāmatā — *L'irreligion de l'avenir* nodaļu — reliģiskā morale, paliek noteikts iespaids par šī domātāja kristīgo noskaņojumu. Taču mēs ļoti kļūdītos, atzīdami Gijo par kristīgu domātāju. Mīlestība, par kuru Gijo runā, nav kristīgā mīlestība. Tā ir bioloģiskā mīlestība. Uz tās ir celta solidaritātes morale. Tas nekā nenozīmē, ja Dieva mīlestībā izteicas intimākais, sirsnīgākais, iekšējais sirds kults un pielūgšana. «Dieva mīlestība ir daļēja manifestācija no vispārējās vajadzības mīlēt, kas rodas katrā cilvēcīgā radījumā. Šī vajadzība ir pietiekoši liela, lai nebūtu vienmēr apmierināta tanī realajā apkārtņē, kurā dzīvojam; tā tiecas taču ārpus šīs apkārtnes un, nesastapdama uz zemes objekta, kas to pilnīgi apmierina, ir meklējusi pār to (zemi) debesīs. Dieva mīlestība parādas kā cilvēku mīlestības pārpalikums»³⁵⁰. Tā tad ne no Dieva, ne no Jēzus mēs nesāņemam mīlestību. Pateicoties savu bioloģisko spēku pārpalikumam, mēs projicējam mīlestības Dievu. Bet ne tikai no spēku pārpalikuma vien rodas Dieva mīlestība. Tam par iemeslu var būt arī pretējais — vitalo spēku apsūkums. Kam vairs nav vitalo spēku, arī tas mīl Dievu tādēļ, ka tas prasa vismazāk pūļu, vismazāk spēka patēriņa. Tā pa diviem ceļiem varam nonākt pie Dieva mīlestības. «Katrš, kas vīrs zemes pietiekoši nemīl un netiek mīlēts, meklē katru dienu vērsties pret debesīm»³⁵¹. No šī iepriekšējā ekskursā redzams, ka mīlestība izskaidrojama un saprotama šinī gadījumā bioloģiski. Tādā pat garā Gijo izskaidro arī kristīgo mistiķu mīlestību³⁵². Tas nozīmē, ka Gijo gan formāli pieņem mīlestības jēdzienu, bet pilda to ar citu saturu, kas ir būtiski atšķirīgs no kristīgā mīlestības jēdziena. Tā ir netieša kristīgās mīlestības kritika un atcelšana.

Kristīgā mīlestības etika ir pretruna tādēļ, ka tā apvienojusies ar tādu Dieva jēdzienu, kas patiesībā vai nu atceļ, vai sašaurina mīlestības etiku. Ar mīlestības etiku neesot savienojama Dieva žēlastība. Ja Dievs apžēlojas tikai par dažiem un ne par visiem, kā to māca baznīca, tad kristīgās mīlestības jēdziens nav ne universāls, ne absolūts. Ja dažu cilvēku nolemšanu bojā ejai mēģina izskaidrot ar predestināciju, tad tas var notikt vienīgi uz mīlestības lēses. Tanī pašā sakarā vērojama pretruna starp kristīgās mīlestības jēdzienu un mācību par grēku. Ja kristīgie nopietni runājot un domājot par cilvēku grēcīgumu, tad tas neatbilstot Dieva etiskai personībai, ko kristīgie saprot kā mīlestību. Viņš kristīgās mīlestības etiku nevarot apzīmēt citādi kā par domas neizdomāšanu līdz galam. Grēkā krišanas stāsts neesot nekas cits kā Dieva moraliska pazemošana. Gijo atzīst tikai etisku reliģiju. Tāda esot kristietība, bet tā jānoraida nupat pieminēto pretrunu dēļ. Tās vietā viņš projektē savu nākotnes reliģiju³⁵³. Pareizāki, viņš atsakas no reliģijas un izšķiras par solidaritātes morali, ko grib likt kristīgās reliģijas vietā.

3. Pozitīvās biocentriskās etikas neiespējamība (Bergsons).

Rumāņu zinātnieks Florians (Florian) sacījis, ka «Bergsona darbi ir pandemons, kurā var visu atrast, burvju pasaule, kurā nekas nav neiespējams...»³⁵⁴. Ir tieša, ka Bergsona rakstos ir atrastas vispret-runīgākās domas. Ļoti plašajā literatūrā par Bergsona filozofiju vērojama grupēšanās ap diviem viedokļiem. Vieni viņu uzskata par biocentrisku, bet otri par logocentrisku domātāju. Šīs problēmas izšķiršanu pagaidām atstājam, jo turpmākā darba gaitā Bergsona pozīcija kļūs skaidri saskatama.

Bergsons īpašu darbu veltījis etikai un reliģijai. Tomēr šis darbs nav uzskatams par etiku parastā nozīmē. Mēs pat varētu paiet viņam garām, jo viņš nav devis etiku, bet vienīgi «to motīvu raksturojumu, kas ved pie morales un reliģijas. Tas, ko Bergsons dod, ir cilvēces garīgās attīstības gājiena uzmetums, attēlots sakarā ar reliģijas un morales fenomenu»³⁵⁵. Ja runājam par Bergsona etiku, tad tas vēl nenozīmē, ka akli gribam sekot tam, ka viņš pats runājis par etiku. Taisni otrādi, mēs runāsim par Bergsona etiku tādēļ, lai redzētu, ka ir lielas grūtības runāt par biocentrisku etiku vispār.

a. Dažas ievada problēmas.

Bergsona etiskās domas nav saprotamas, ja nav noskaidroti daži vispārēja rakstura jēdzieni. Pirmais tāds jēdzienu komplekss ir instinkta un inteliģences problēma. Instinkts un inteliģence ceļas no viena pamata, bet to darbība ir īpatnēja, un tie aptver katrs savu cilvēku dzīves lauku³⁵⁶. Ar inteliģences, resp. intelekta palīdzību cilvēks spēj tvert visu statisko, nedzīvo. Tas spēj uzstādīt matemātiskus un loģiskus likumus. Ar šīs spējas palīdzību viņš kārtu nedzīvās dabas parādības. Ar to viņš kalpina materialos spēkus u. t. t. Inteliģence sevišķi izteicas cilvēka spējā radīt dažādus palīga līdzekļus, konstruēt mehāniskas ierīces u. c. Turpretim instinkts raksturojas ar pretējo. Tas neaptur dzīvības plūsmu un netver tikai statisko, došu, nedzīvo. Tas pievēršas dabai un no tās izvēlas līdzekļus cilvēku eksistencei, bet tos nekonstruē mākslīgi. Tas parādas kā spēja atrast dabā jau dotus, gatavus palīga līdzekļus. Inteliģence iespīezas dabā ar savu konstruēšanas, mākslīgas radīšanas spēju. Instinkts nemēģina dabai uzspiest kādus vispārējus, stabilus likumus, bet redz to kā vienreizēju dotību. Visskaidrāki abu šo spēju atšķirība saskatama, pievēršoties dzīvībai. Inteliģence apraksta dzīvības norises, ierindojoš tās kauzalā vai finalā sakarībā. Tā cenšas uzstādīt vispārējus likumus. Tai ir ģeneralizēšanas un sistematizēšanas spēja. Tas reizē ir arī inteliģences nespēks. Tā var izteikties tikai par to, kas ir dots — par atsevišķiem punktiem telpā, bet tā nevar tvert to, kas plūst laikā. Inteliģence nevar nekā izteikt par dzīvības būtību. Jau agrāk Bergsons ir teicis, ka «inteliģence ir raksturota ar dabīgu nespēju tvert dzīvo»³⁵⁷. Instinkts visspilgtāki parādas kā pretēja spēja inteliģencei. Tas spēj iespīesties dzīvības parādībā daudz dziļāki, jo tas ir radīts saskaņā ar pašu dzīvību. Instinkts savā visvienkāršākā formā ir tieša dzīvības procesa izpausme. Abas pieminētās spējas, kaut arī tās katra dzīvību tver un saprot dažādi, tomēr nav naidīgas un pretrunīgas. Abas tās kalpo vienam un tam pašam mērķim, tāpat kā tās izaug no viena un tā paša pamata. Instinktā to mēr dodama priekšroka, jo tas pārskata inteliģences darbību un, kad

tā draud iet nepareizā virzienā, aizkavē to ³⁵⁸. Ceļš no instinkta tālāk ved uz intuīciju.

Līdzšinējās biocentriskās etikas sistēmas balstas uz dzīvības jēdzienu, kas iegūts intelektuālās atziņas ceļā. Bergsons inteliģences spējai tādu lomu nepiešķir. Tā var vienīgi aprakstīt dzīvības sekundārās parādības. Dzīvības būtība nosakama ar instinktu. Tādēļ pareizi ir jājautā — ko mēs instinktīvi jūtam par dzīvību? Šis jautājums stāv ciešā sakarā ar otro svarīgo Bergsona filozofijas jēdzienu, t. i. laika jēdzienu. Filozofija, precizēdama laiku, ir kļūdušies. Līdz šim izteikti spriedumi par laiku ir konstruktīvi (Kants). Vajaga mākslīgo konstrukciju vietā skatīties pašā dzīves īstenībā. Vienīgi tā var īsti saredzēt, kā parādas laiks. Pasaulē nekas nestāv uz vietas. Mūsu intelekts tikai runā par atsevišķiem kustības punktiem, bet īstenībā šādu punktu nemaz neesot. Ir tikai plūsma. Laika vietā jārunā par ilgumu, jo tas ir īstenībā dots. Viņš to apzīmē par īsto ilgšanu (*durée réelle*), kas izteic vienu no dzīvības īpatnībām. Dzīvības aktivitāte parādas ilgšanā ³⁵⁹. Vienīgā realitāte ir ilgšanas funkcija, jo dzīvības parādībā katrs nākošais mirklis ir noteikti atšķirīgs no iepriekšējā.

Ja pēc šiem ekskursiem atgriežamies pie dzīvības jēdziena, tad jau daži elementi ir doti. Dzīvība, pirmkārt, ir dinamiska parādība, resp. tā vienmēr ir kustība, un tai nevar uzrādīt esamības atsevišķus punktus. Otrkārt, dzīvībai ir ilguma raksturs, ko nevaram atzīt racionāli, bet ko mēs paši kā dzīvības nesēji instinktīvi izjūtam. Par dzīvību esam mācījušies, ka tās tipiskākā izpausme ir organisms. Daži par to runājuši kā par specifiskā principu starp dzīvo un nedzīvo. Tie domā, kur nav organisma, tur nav dzīvības. Bergsons domā, ka dzīvības tipiskākā pazīme nav organisms. Organismus dzīvības parādība izmanto tikai kā ārējo čaulu, kā trauku, kurā tā ielej savu saturu. Kā trauks tas pasargā un nes tālāk dzīvības spēkus un dīgļus. Organisma radītājs spēks ir dzīvības trauksme (*élan vital*). Dzīvības tieksmei piemīt īpašība, ko jau agrāk atzīmējām pie laika jēdziena — kustība. Dzīvībā parādas kustība kā vienmēr jaunu formu un veidu radīšana ³⁶⁰. Šinī kustībā nav vērojama kauzāla sakarība. To nevar arī izskaidrot finali. Kā kauzalitāte, tā finalitāte ir iespējamas tikai uz radītājas brīvības, t. i. spontaneitātes lēses. Bergsons atmet abas. Dzīvības procesu nenoteic ne cēloņi, ne mērķi. Dzīvību noteikti definēt nevar. Ir zināms tikai viens, tā ilgst un radītājā attīstībā vienmēr turpinās ³⁶¹. Radītāja dzīvības trauksme ir totala; tā aptver visas dzīvības parādības, arī tās, kas pēc līdzšinējiem uzskatiem ietilpa gara dzīves sferā. *Élan vital* noteic pilnīgi kā organisko, tā garīgo dzīvi, vai pareizāki, tās abas ir tikai dzīvības trauksmes manifestācija ³⁶². Uz šādu dzīvības izpratni Bergsons balsta savas etiskās domas.

b. Divi morales tipi.

Daba radījusi cilvēku ar socialām tieksmēm. Bergsons vairākkārt atkārtoti apgalvojamu, ka, «socialais ir dibināts uz vitalā... Daba ir daudz vairāk norūpējusies par socialo nekā individuālo» ³⁶³. Sabiedrība ir bioloģiska nepieciešamība, un tādēļ tā arī pakļauta bioloģiskai likumībai ³⁶⁴. Ja cilvēks kādu apstākļu dēļ izvairas no sabiedrības, tad viņš saslimst. Viņu nospiež garlaicība, viņš kļūst melancholisks, apātisks u. t. t. Bioloģiski noteiktā sabiedrībā valda pie-

nākums. Atsevišķo individu ierobežo un viņam uzstāda prasības sabiedrība. Indivīds nav no sabiedrības šķirams, bet ja to dara, tad tas nozīmē tā bojā eju. Kā Bergsons pamato pienākumu? Viņa domu gājiens ir šāds. Starp sabiedrību un bioloģisko organismu ir līdzība. Kā organismā apvienotas daudz šūnu, tā sabiedrībā ļoti daudz atsevišķu individu. Organismā šūnām katrai jāizpilda sava funkcija, resp. pienākums, lai organisms varētu pastāvēt. Tā tas ir arī sabiedrībā, tikai ar to starpību, ka organisma atsevišķās šūnas to neapzinās, kamēr sabiedrības atsevišķais loceklis to apzinās. Vēl lielāka līdzība pastāv starp insektu, piemēram, skudru sabiedrību un cilvēku sabiedrību. Tā esot vispilnīgākā analogija. Izejot no tās, ir iespējams vislabāk izprast pienākumu. Kā katra līdzība, tā arī šī neesot pilnīga, jo skudru sabiedrība ir pastāvīga, bet cilvēku sabiedrība tāda neesot. Kants pienākumu uzskatījis par saprāta piespiestu. Bergsons tam nepiekrīt, jo saprāts to nespēj. To viņš raksturo ar labi izvēlēto piemēru. Darbīgā skudra nekad nedomā par sava darba smagumu un to izpilda bez ierunām. Tā dzīvo it kā somnambulā stāvoklī. Tā seko iekšējai nepieciešamībai. Bet ja mēs pieņemam, ka tā reiz kļūtu inteliģenta un sāktu pārdomāt par savām pūlēm, tad tā nonāktu pie atziņas, ka pietiek strādāts citu labā: tagad jādomā pašai par sevi. Bet ar šādu atziņu dabas kārtība tiktu sajaukta. Daba to uzmana. Tā no otras puses gādā par to, lai inteliģence atzīst, ka ar iepriekšējo spriedumu kārtība ir izjaukta. Bet tanī pašā reizē, kad inteliģentā skudra atzīst, ka kārtība ir izjaukta, tā grib to atjaunot. Tā netieši daba panāk pirmatnējo stāvokli. Izliekas, ka inteliģence ir spiedusi izpildīt pienākumu. Tas tā ir tikai šķietami. Patiesībā instinkts ir spiedis inteliģencei pieņemt kārtību atjaunotāju lēmumu ³⁶⁵. Tāpēc kategoriskais imperatīvs ir instinktīvas vai somnambulas dabas ³⁶⁶. Instinkts ir spēcīgāks par inteliģenci, Saprāts kategorisko imperatīvu uzstāda tikai šķietami. Līdzībā izsakoties, kategorisko imperatīvu noteic asinis. Intelektā loma ir tikai tā, ka viņš to, ko asinis pavēl darīt, attaisno, saka — jā, tā ir labi — tas ir pienākums. Inteliģence tādēļ nav vērtējama negatīvi. Ja minētai inteliģentai skudrai prasītu, vai inteliģence ir pozitīvs lielums, tad viņa būtu atbildējusi apstiprinoši.

Cilvēku sociālā dzīve balstās pienākumā, kas izaug no paraduma. Paradums ir tas spēks, kas sabiedrībā stājas organisma instinktu vietā. Tas nekā nenozīmē, ja mēs, pateicoties savai inteliģencei, varam izvairīties no sabiedrības un it kā neklausīt tās paradumiem. Sabiedrībai esot pievilkšanas spēks, un tā individu drīz sagūstot un pakļaujot atkal saviem paradumiem. Paradumiem ir savstarpējs sakars. Tie ir it kā audumā ieausti pavedieni, kas citus turēdami, turas paši. Bergsons saka, ka tie izveido veselu bloku, kurā savstarpēji atbalstās. Atsevišķais indivīds tanī jūt, ka to un to darīt vai nedarīt ir pienākums. «Kolektīvs ir, lai apstiprinātu atsevišķo un formula — tas ir pienākums — triumfē pār šaubām, kas mums varētu būt par atsevišķu pienākumu» ³⁶⁷. Sabiedrībā indivīds ir pakļauts sabiedriskajam paradumam.

Moralē bieži mēdz atsaukties uz sirdsapziņu kā pēdējo izšķirēju apstākli starp labo un ļauno. Bergsons arī sirdsapziņu izskaidro pēc augšējā parauga. Tā atrodama katrā individā, un tā var būt ļoti dažāda savās pakāpēs. Bet «vispār, sirdsapziņas spriedums ir tas pats, ko apstiprina sociālā apziņa» ³⁶⁸. Uz sirdsapziņu kā primaru ētikas pamatu nevar paļauties. Tā ir sabiedrības iespaidota un izaudzināta.

Kā par paradumu, tā arī par sirdsapziņas izaudzināšanu rūpējas mūsu bērības autoritātes — vecāki un skolotāji. Mēs tagad saprotam, ka «morale nav cits kā cilvēkam socialās dzīves apstākļu diktēti priekšraksti»³⁶⁹. Kā pati sabiedrība, tā arī viņas morale ir bioloģiski noteikta³⁷⁰.

Tā raksturoto morali Bergsons apzīmē par slēgtās sabiedrības morali, īsāki, slēgto morali.

Bergsons uzrādījis vēl otru morales tipu. Slēgtā morale ietilpst cilvēka bioloģiskajā noteiktībā. To daba jau paredzējusi radīšanas plānā. Slēgtās morales cilvēki dzīvo dažādās grupās. Viņi ir naidīgi noskaņoti viens pret otru. Tie nespēj pārraut savas grupas uzliktās saites un iziet ārpus savas sabiedrības robežām. Šī morales tipa cilvēks neinteresējas par cilvēci kā visu cilvēku kopumu. Bet kāda ir tā morales daļa, ko daba nav paredzējusi? Pie tās var nonākt laužot pirmā morales tipa šaurās robežas ar inteligences palīdzību. Bergsons vērtē otro tipu ļoti augstu, bet atzīst to par sekundāru, vēlāk piesavinātu. Ja cilvēks savos etiskos spriedumos grib aptvert visu cilvēci, tad to viņš var tikai mīlestības vārdā. «Tā ir radušās privileģētas dvēseles, kas jūtas radniecīgas visām dvēselēm un kas tanī vietā, ka paliktu grupas robežās un turētos pie dabas nodibinātās solidaritātes, sevi nešušas pretim cilvēcei galvenā kārtā mīlestības trauksmē»³⁷¹. Še ieskanas Bergsona etikā ļoti augstas stīgas — mīlestība. Tai pievienojas vēl divi — Dievs un garīgums³⁷². Tā otro etikas tipu Bergsons saista ar trijiem augsti vērtējamiem jēdzieniem — mīlestību, Dievu un garīgumu. Vai tas nav no biocentriskā domātāja apsolīts par daudz? Protams, lai to atbildētu, būtu jāanalizē šo triju jēdzienu saturs. No šīs smagās un sarežģītās analīzes varam atteikties, ievērojot šādu Bergsona izteikumu. Pirmkārt, ar otro etikas tipu «daba ir paredzējusi noteiktu socialās dzīves paplašinājumu, pateicoties inteligencei, bet tikai ierobežotu paplašinājumu»³⁷³. Otrkārt, «ejot no socialās solidaritātes uz cilvēcīgo brālību, mēs saraujam saites ar zināmu dabas daļu, bet ne ar visu dabu»³⁷⁴. Treškārt, «lielie cilvēces sajūsminātāji, kas pārvarējuši ikdienišķus kavēkļus, liekas, pateicoties tam, pārvietoti dzīvības trauksmes (élan vital) virzienā. Bet šī pati dzīvības trauksme ir, tāpat kā tā (dzīve), galīga»³⁷⁵. Pie šiem trejkāršiem Bergsona vārdiem nav vajadzīgi plaši komentāri, lai saprastu, ka ar to Bergsons neiziet ārpus savas filozofijas bioloģiskā pamata. Vienīgais slēgtās morales laužējs var būt cilvēka intelekts. Bet tas pats ir vitali noteikts. Tas nevar nākt pie Dieva. Trešajā citatā saskatāms, ka mīlestība ir imanentais, galīgais, aprobežotais indivīda dzīvības spēks. Tanī saplūst visi trīs augšā pieminētie jēdzieni: mīlestība, Dievs un garīgums»³⁷⁶.

Ir skaidrs, ka Bergsons saredzējis atsevišķā indivīda spēku lauzt sabiedrībā iesakņojušās etiskās parašas. Nedrīkstam liegt, ka viņš arī pareizi atzīmējis, ka tas notiek mīlestības vārdā pie garīgi augstvērtīgām personām. Vienīgie iebildumi ceļami sakarā ar šo jēdzienu saturu. Katrs, kas šos jēdzienus tulko logocentriskajā vai teocentriskajā izpratnē, tiši vai netiši padodas skaistai iluzijai, bet ne īstenībai. Šāda tendence ir vērojama.

Šo morali Bergsons apzīmē par atklātu pretim iepriekšējam slēgtās morales tipam. Tā izteicas atsevišķajā indivīdā kā mīlestība, kas, no Dieva saņemta, spēj aptvert visu cilvēci. Šī etika ir mistiska. Vislabāk to var vērot pie kristietības lielajiem mistiķiem. Viņi sajutuši, ka caur dvēseli plūst kāda straume, kas paceļas pie Dieva. No Dieva

atpakaļ viņi saņēmuši dziļo kristīgo aicinājumu — milēt cilvēci³⁷⁷. Parafrazēdams pazīstamo teikumu, ka ticība spēj kalnus pārcelt, viņš saka, ka šai etikai nav kalnu, ko pārcelt, jo tā nesajūt nekādu grūtumu. Ļoti skaistos vārdos Bergsons rāda lielo kristīgo mistiķu etisko spēku. Tikpat lieliski izskan norādījums, ka mistiķu spēks ir vitalitātes pārplūdums. Par kristīgiem mistiķiem runādams, viņš saka — «neizmērojama dzīvības straume ir viņus no jauna satvērusi; no viņu pavairotās vitalitātes ir atbrīvota enerģija, pārdrošība, ārkārtēja iedomā un tās realizēšanas vara»³⁷⁸. Šinis pārplūstošo vitalo spēku nesējos turpat tālāk viņš ierindo Pāvilu, sv. Terēzu, sv. Katrīnu, sv. Francisku u. c.!

Bergsons labprāt cenšas abus morales tipus salīdzināt, lai tā jo labāk uzrādītu to atšķirības un reizē arī sakarību. Pirmkārt, abas morales nav viena no otras atvasinamas. Tas nozīmē tik daudz, ka starp abiem morales tipiem nav tikai graduala, bet būtiska starpība. Šo domu Bergsons sevišķi uzsvēris. Taču viņa izteikumi šinī ziņā nav pietiekoši skaidri. Slēgtajā jeb statiskajā moralē valda pienākums, ko indivīds sajūt kā spiedienu. Pie atklātās jeb dinamiskās morales vērojama cita parādība. Svētie nav pavēlejuši, bet viņiem labprātīgi ir radušies sekotāji. Slēgtā morale ir spiediena izteiksme, bet atklātā — iekšējs apelējums. Tā ir sajūsma un vēlēšanās sekot, atdarināt lielas personības. Atklātā morale saistas ar jēdzieniem — ziedošanās prieks, žēlsirdība, cēlums u. t. t. Šo morales tipu pretstats saistas ar jēdzienu pāri: bezpersonīgs — personīgs. Tur arī tuvāk noskaidrojas pavēles un iekšējā uzmudinājuma nozīme. Slēgtā morale dibinas uz bezpersonīga pienākuma, kas izaug no sabiedrības. Atklātā morale ir saistīta ar atsevišķām lielām personībām. Tā ir cilvēcīga, bet pirmā — sabiedriska³⁷⁹. Pirmais morales tips, kā viņš pats saka, ir spaidis, kamēr otrs izteicas brīvībā. Tas atļauj no gadījuma uz gadījumu zinamu spontaneitāti. Slēgtās morales bezpersonīgie likumi nedomā par atsevišķo indivīdu. Atklātā morale izriet no atsevišķa indivīda un, kaut arī tās mērķos ietilpst visa cilvēce, tomēr tā vērsas pie katra atsevišķā cilvēces locekļa. Slēgtā morale dibinas uz dresuras. Daba piespiež atsevišķus sabiedrības locekļus pieņemt tās parašas, tikumus u. t. t. Pirmatnējā dresura bija «automatiska». Atklātā moralē automatisms ir izslēgts, jo indivīds pārdomā par savu darbību. Te ir sava vieta refleksijai. Atklātā morale bez tās nav domājama. Ir vērojami starp slēgto un atklāto morali zināmi pārejas stāvokļi. Bergsona «morale aptver divas atšķirīgas daļas, no kurām vienai esamībai pamats ir cilvēku sabiedrības pirmatnējā struktūra, bet otra savu izskaidrojumu iegūst šīs struktūras izskaidrotajā principā»³⁸⁰. Pie šiem vārdiem jāpaskaidro, ka izskaidrotājs princips ir dzīvības trauksme. Ar diviem morales tipiem Bergsons izskaidro visus etikas fenomenus, sākot ar viselementārākiem paradumiem līdz augstākiem kristīgās mīlestības izpaudumiem. To visu viņš dara, stāvot uz bioloģiskas bāzes, ko viņš visskaidrāk izteicis savas morales apskata pēdējos vārdos — «Mēs dodam taču vārdam biologija ļoti plašu nozīmi, kādai tai vajadzētu būt, un kāda tā kādu dienu būs un, lai noslēgtu, sakam, ka katra morale, spiediena vai sajūsma, ir bioloģiskas būtības»³⁸¹. Lieki te vēl ko teikt. Abi morales tipi ir bioloģiski pamatoti.

Mums vairs nebūtu lieki jāatkārto, ka bioloģiskā pozīcija ir skaidri saskatāma. Ja pie tā vēlreiz atgriezāties, tad tādēļ, ka pateicoties P. Jurevičam, pie mums ieviešas uzskats, ka Bergsons ir ide-

alists. Viņa vārdi — «Bergsonu arī dažreiz sauca par dzīvības filozofu, bet viņa filozofija taisni svarīgā dziņu punktā ir gluži pretēja; viņš dziņas neuzskata par dziļāko dzīvības būtību, bet gan garu, kas noliedz šīs dziņas»³⁸². Šie vārdi ir vieni no skaidrākiem, kādos Jurevičs izteic uzskatu par Bergsona filozofiju. Mēs Jureviča uzskatam nevaram piekrist, sevišķi vēl tad, ja atceramies, «ka katra morale, spiediena vai sajūsmas, ir bioloģiskas būtības». Te atkrit katrs strīds. Ar Jureviču pagaidām nevar diskutēt arī tādēļ, ka viņš līdz šim nav rādījis, kā viņš šādu savu uzskatu pamato Bergsona izteikumos. Lai atgādinām vēl tos Bergsona vārdus, kuros viņš saka — «mēs nemītēšamies atkārtot: pirms filozofēt, vajaga dzīvot: tā ir vitala nepieciešamība, no kuras jānāk pirmatnējiem nodomiem (dispositions) un pārlicībām»³⁸³. Bergsons ir spilgts dzīvības filozofs šī vārda šaurākā nozīmē. Viņš pamatojas savās domās noteiktā bioloģismā, kā to pareizi atzīst Džods (Joad), N. Hartmans, Heinemans, Rikerts (Rickert) u. c. Vienīgi daļa franču domātāju tam nepiekrīt, bet tas izaug no īpatnējās franču katoliskās situācijas.

Domājot par etikas problēmu, jāsaka, ka mums duras acīs lielā neskaidrība un nenoteiktība. Ja arī pieņemtu Bergsona etikas dalījumu divos tipos un pat to bioloģisko pamatojumu, tad tomēr vēl paliktu daudz neatbildēta. Ja, izlasījuši Bergsona etiku, mēs jautātu, kā cilvēkam jādzīvo, vai, kas ir labais, tad skaidru atbildi nedabūtu. To varētu mēģināt minēt. Rikerts saka, ka Bergsons mācot, ka «jādzīvo pēc intuīcijas»³⁸⁴. Saprotams, tā ir vienīgi ironija, un ar to Rikerts ir gribējis pasvītrot mūsu augšējo apgalvojumu, ka Bergsona etika šo jautājumu neatbild.

Slēgtajā morālē sabiedriskais paradums piespiež individu pildīt etiskās prasības. Tas ir tīri formāls apgalvojums un pats par sevi nenorāda ne uz etiski labo, ne ļauno. Būtu svarīgāk zināt, kāds ir to paradumu saturs, kuriem sekot piespiež sabiedrība. Par to Bergsons klusē. Ar norādījumu, ka slēgtās sabiedrības savā starpā ir naidīgi noskaņotas, nav izsmelts šo sabiedrību morāles saturs. Ja domājam par slēgtām kristīgām sabiedrībām, mūku ordeņiem u. t. t., tad zinām, ka arī tās var būt naidīgi noskaņotas viena pret otru. Paši šo sabiedrību locekļi var tomēr vadīties no kāda cita etiska principa. Mēs negribam apgalvot, ka fakta konstatējums par slēgtām sabiedrībām etiskā ziņā nekā neizteiktu. Vienīgi gribam teikt, ka ar šī fakta konstatēšanu nepietiek morāles satura noteikšanā.

Pārejot pie atklātās morāles, vērojam līdzīgu parādību. Atklātā morālē pirmā vietā izvirzas atsevišķa persona, kurai ir pievilksanas spēks. Tai rodas labprātīgi sekotāji. Atklātā morale tomēr nelīdzinās kristīgās mīlestības moralei. Bergsons labprāt min piemērus no kristīgās reliģijas pasaules un tā var atstāt šķietamu iespaidu it kā viņš solidarizētos ar kristīgajiem uzskatiem. Tomēr nav jāaizmirst, ka viņš paņem tikai formu. Viņš saka, ka «pilnīga mistika patiesībā ir lielo kristīgo mistiķu mistika, bet mēs atstāsim šinī brīdī pie malas viņu kristianismu un pārlicināsimies par formu bez satura»³⁸⁵. Tā tad viņš paņem no kristietības tikai lielo mistiķu etiskās personības formālās pazīmes. Bergsons runā par lielo personību uzmodinātāju un pievilcēju etisko spēku. Tas ir formāli pareizi. Mēs gribam zināt vairāk, jo tas neapmierina etikas domātāju. Kāds ir šo personu saturs? Atbildi izmeklēsimies velti. Tas lieku reizi rāda šīs etikas neskaidrību. Vai lielas personības nav Kristus un Cēzars, Pāvils un Nērons? Katram no viņiem bija savs labprātīgu sekotāju un apbrīnotāju pulks un

viņu ideju tālāk nesēji. Bet tas nenozīmē, ka etiskajā vērtējumā viņi atbilst vienai un tai pašai vērtības pakāpei. Lielas personības nevar raksturot, ievērojot tikai formalās pazīmes. Ja Bergsons mums rādītu Kristu kā lielu etisku personību, tad mēs tam piekristu un zinātu, ka Bergsona atklātā etika ir kristīgā etika. Ja Bergsons turpretim rādītu Napoleonu kā lielu personību, tad arī to mēs prastu novērtēt un izteiktu kādu citu spriedumu. Bergsons nav izteicies ne par vienu, ne otru, tādēļ nevaram pateikt, kāds ir viņa etikas saturs.

Kādēļ tāds liels domātājs kā Bergsons mūs ievēd tādās pretrunās un neskaidribās? Laikam gan visskaidrāk viņa etikas un filozofijas trūkumu ir uzrādījis R. Kroners (Kroner). Bergsons «nevar īstenībā un dzīvē izšķirt augstu un zemu, labu un ļaunu, bet viņš tur visu īsto tikai tāpēc, ka tas ir īsts, visu dzīvo tikai tāpēc, ka tas ir dzīvs, par absolūtu un dievišķu»³⁸⁶. Šinīs vārdos izlasama patiesība, ka Bergsona uzskati pamatojas empiriskajā bioloģismā. Tas ir iemesls, kādēļ viņš var, neatkāpdamies no šīs pozīcijas, uzrādīt tikai lielu personību formalās pazīmes. Ja viņam būtu jāsaka, kas ir visu moralisko fenomenu saturs, tad viņš visos gadījumos varētu atbildēt tikai vienu — dzīvības trauksme. Kur moralei trūkst noteikta saturs, un kur tā nevar uzrādīt labā jēdzienu, tur arī nevar runāt par morali vispār. Saprotams, ja nav dots labā jēdziens, nevar arī runāt par kādām normām vai jābūtību. Tas ir tipisks visu biocentrisko etikas sistemu trūkums. Bergsons visu izskaidro ar bioloģisko nepieciešamību.

Tālāk grūtības rada apstākļi, ka šai filozofijai nav stabila pamata. Pats es, pati sabiedrība, pats kosmos nav nekas vairāk kā plūsma, radītāja attīstība. Katrs nākamais mirklis ir jauns pretim iepriekšējam. Nav indivīda kā esamības, ir tikai kustība. Bet neesošu nevar vērtēt un mērīt, jo tas kā priekšnosacījums prasa vērtību mēra esamību. Tas vēlreiz apstiprina, ka, izejot no šādas pamata pozīcijas, nevar būt stabila etisku normu.

Beidzot jāapstājas pie jautājuma par pašas radītājas attīstības etisko vērtību. Tā ir doma, ka varbūt jau pašu plūsmu, pašu radītāju aktivitāti varētu uzskatīt par augstu etisku vērtību. Kroners domā, ka «radītāja attīstība dod tikpat bagātīgi postā kritušos, jā, pat bagātāki nekā varoņus, un noziedznieks ir tikpat neatkārtojams notikums kā māksliniecisks darbs»³⁸⁷. Ja arī mēs nepieņemtu kraso Kronera apgalvojumu, ka radītāja attīstība nes vairāk ļaunuma kā labuma, tad tomēr mēs nonāktu pie indiferentā dzīvības jēdziena, kas pats par sevi nav ne labs, ne ļauns.

Tās ir pretējas domas Klāgesam, kas dzīvības vārdā noliedza etikas iespēju. Bergsons runā par etiku un grib to pamatot dzīvē, bet viņam nav bijis iespējams kā patiesam biocentriskam domātājam uzrādīt etikas saturu, resp. labo.

Bergsons kristietību nevērtē.

III. Kopsavilkums.

Metot skatu atpakaļ uz šinī darba daļā apskatītajām biocentriskās etikas sistemām, iegūstam pārlicību par visai lielu dažādību. Jau darba pirmajā daļā atzinām dzīvības problēmas dažādos uztvērumus un redzējām, ka tur nav pilnīgas vienprātības. Bioloģija nespēj dot noteiktu un izsmēlošu dzīvības definīciju. Līdzīga parādība vēro-

jama biocentriskās etikas principu apgalvojumos. Arī šē trūkst vienprātības. Tādēļ nevaram runāt par kādu vienu biocentriskās etikas pamatprincipu. Otrajā daļā, analizēdami dažādu domātāju sistēmas, uzrādījām vairākus etiskos principus, ko šie domātāji ir atvasinājuši no bioloģiskās dzīvības. Protams, kā jau ievadā sacijām, savā apskatā esam izvēlējušies pašus krasākos biocentriskās etikas pārstāvjus un viņu uzstādītie etikas principi ir paši markantākie. Zināms, ka blakus tiem domātājā pasaulē ir uzrādāmi daudzi citi vairāk vai mazāk bioloģiski noteikti etiskie principi. Taču esam pārliecināti, ka šādu citu principu pastāvēšana neapstrīd mūsu uzrādīto biocentriskās etikas pamatprincipu patiesīgumu, ne arī runā tiem pretim. Tas nozīmē, ka tie ir savienojami vai arī netieši atsavināmi no pieņemtiem pamatprincipiem.

Atzīmējam četrus īpatnējus biocentriskās etikas principus: līdzietību, gribu pēc varas, solidaritāti un dzīvības cieņu.

Līdzietības etisko principu apgalvoja Šopenhauers. Šis princips ir izaudzis kā pretstats racionalās etikas apgalvotajiem pienākumiem. Neetiskās dzīves parādības pamatojas ļaunās tieksmēs, galvenā kārtā egoismā. Tāpēc etiskās darbības princips nedrīkst būt pamatots racionāli, jo tādā gadījumā tas nespētu pārvarēt bioloģiski pamatotās tieksmes. Arī etiskais princips ir jāpamato līdzīgi neetiskām tieksmēm pašā dzīvībā. Šāda etiska, bioloģiski pamatota, tieksme ir līdzietība. To nevar mākslīgi izaudzināt. Nevienu nevar piespiest darboties saskaņā ar to. Tā izplūst pati no individa kā visas bioloģiskās nepieciešamības. Līdzietības principam trūkst transcendētas sankcijas.

Šopenhauers līdzietības principu identificē ar kristīgās mīlestības principu.

Otru atzīmējam Nīčes apgalvojumu, ka augstākais etiskais princips ir griba pēc varas. Šis princips izaug tāpat kā līdzietība apzinātā pretstatā līdzšinējai etikai, kas visumā balstas uz tezes par gara augstāko vērtību un kas veidota pilnīgā kristietības ietekmē. Griba pēc varas ir vērojama katrā individā. Tā dažreiz var būt paslēpta aiz kāda virsslāņa. Šis etiskais princips ir negatīvs un eksklusīvs. Tas nav domāts kā augstākā norma tagad te dotajam cilvēkam, bet kā priekšnosacījumu prasa šīs cilvēku sugas principālu pārveidošanu. Šis princips neaptver visus cilvēkus, tādēļ tas jau pašos pamatos ir iezīmēts kā eksklusīvs. Varas princips etikā ir radikāli naidīgs kristīgās mīlestības principam un kristietībai vispār. Tas ir jauns vērtību mērs, kas pamatojas tīrajā naturalismā. Šī etika ir pārliecināta, ka izejot no tā, ir iespējama visu līdzšinējo vērtību pārvērtēšana.

Dzīvības cieņas etiskais princips ir saistīts ar teologa, ārsta un kulturas filozofa Alberta Šveicera vārdu. Līdzietības etiskais princips, tāpat arī varas, ir atvasināti no bioloģiskās dzīvības kā tās pirmtieksmes, izpausmes veidi, bet dzīvības cieņas princips iet tālāk, tas pašu dzīvību uzskata par pēdējo mistisko iracionālo un normatīvo lielumu. Viņš neatvasina no dzīvības kādas atsevišķas etiskas tieksmes. Jau pati pirmatnējā dzīvība ir cieņas vērtā, to veicināt ir etiski, kamēr to aizkavēt ir ļauni. Reizē tā tomēr ir sašaurināšanās, jo dzīvība pati pārvēršdamās par mistiskās cieņas objektu, etiskā ziņā kļūst nediferencēta, neskaidra. Tomēr citā ziņā dzīvības cieņas etiskais princips ar savu sintētisko raksturu aptver visu dzīvi, to pieņem un apliecina.

Franču filozofs Gijo no dzīvības jēdziena atvasina etisko solidaritātes principu. Viņš dzīvības parādībā redz divus īpatņus — spēku sakrāšanas un izdalīšanas tieksmes. Tām savkārt etikas laukā atbilst divi etikas principus noteicēji momenti. Pirmajā dzīvības tieksmē pamatojas egoisms, bet otrā altruisms, resp. solidaritāte. Tā ir tiešs bioloģisko spēku pārpalikuma izpaudums. Līdz etiskai solidaritātei paceļas tikai pilnvērtīga dzīvība.

Šinī darba daļā bez pieminētajām četrām domu sistēmām, no kurām izauga četri minētie etiskie principi, apskatījam vēl divas citas sistēmas, t. i. Klāgesa un Bergsona. Abos gadījumos nonācām pie vienas patiesības par biocentriskās etikas neiespējamību. Tas varētu likt domāt, ka viņu domu apskats nemaz neiederas šinī darbā, jo tanī jārunā par biocentriskās etikas principiem. Tā tomēr tas nav. Tam, ka apskatām abas pieminētās sistēmas un iegūstam atziņu, ka biocentriskā etika ir neiespējama, ir nozīme divējādā ziņā. Pirmkārt, pozitīvu mēs iegūstam tādā gadījumā, ja uzrādam jaunu etisko principu, bet arī tanī gadījumā, ja kādā veidā pilnīgāk raksturojam jau dotos principus. Pēdējais notiek arī šinī gadījumā. Kaut gan Klāgess un Bergsons nav uzrādījuši jaunus biocentriskās etikas principus, tomēr viņu domas met gaismu uz jau uzstādīto principu īpatnību un uz biocentriskās etikas principiem vispār. Tā ir šo sistēmu apskata otrā nozīme. Tas sevišķi kļūs redzams darba pēdējā daļā, kad runāsim par biocentriskās etikas principālo neiespējamību.

Šinī darba daļā esam atzīmējuši arī tās domas, ko biocentriskie domātāji ir izteikuši par kristietību. Vieni ir kristietību un tās etiskos principus radikāli nolieguši kā nederīgus, nepamatotus un dzīvībai naidīgus. Citi atkal mēģinājuši pierādīt, vai nu ka viņu principi sašķan ar kristīgās etikas principiem, vai arī paceļas tiem pāri. Še izteiktās biocentrisko domātāju atziņas ievērosim pie kristīgās etikas principu vērtējuma.

D. Kristīgās etikas pamatprincipa raksturojums.

Kristīgās etikas pamatprincipu nevaram pieņemt kā gatavu, dotu. Ja tādu pieņemtu, neuzrādot tuvāku pamatojumu, tad mēs, pirmkārt, būtu atkāpušies no sava darba metodes. Otrkārt, mēs prasītu arī zinamu dogmatisku palāvību un uzticību, ka mūsu pieņemtais pamatprincips atbilst patiesībai. Tādēļ no tā atsakamies. Raksturojot kristīgās etikas pamatprincipus, lielā mērā esam nostādīti subjektīvu minējumu un subjektīvas pārliecības priekšā. Tādēļ ir saprotams, ka šim jautājumam veltam sevišķu uzmanību un cenšamies uzrādīt apstākļus un motīvus, kādēļ pieņemam tādus vai citādus kristīgās etikas pamatprincipus.

Tanī brīdī, kad gribam formulēt un precizēt kristietības pamatprincipus, tā pati pārvēršas no dzīvā un veselā par sadalīto un mākslīgo. Bet ne tikai tas. Uzrādīt kristīgās etikas pamatprincipu nozīmē noskaidrot kristietības būtību. Tas nekad nav bijis viegls uzdevums. Tā tverama divpusīgi: vienā gadījumā, ko devusi Jēzus persona ar savu dzīvi un mācību, un ko tā izraisījusi savā laikā un apkārtnē, bet otrā — ko tā devusi pozitīvu un negatīvu vēsturiskajā attīstībā līdz pat mūsu dienām³⁸⁸. Kristietība ir ļoti kompleksa parādība, sevišķi tad, ja ņem vērā tās vēsturisko attīstību. Esam pārliecināti, ka kristietības galvenais kodols meklējams Jēzus personā un mācībā. Filozofiskās sistemās mācījāties atziņas iegūt neatkarīgi no personas, kas tās izteikusi. Jēzus mācībā tas ir citādi. Še tā organiski ir saistīta ar personu. Atkarībā no tā, kā saprotam personu, mainas arī mācības saturs. Jāatzīstas, ka Jēzus persona saprasta ļoti dažādi. Uztvērumi svārstas no Jēzus vēsturiskās eksistences nolieguma līdz Dieva dēla dogmatiskai ticībai. Mēs esam līdz ar profesoru K. Kundziņu pārliecināti, ka «Jēzus paustais vārds nav šķirams ne no viņa paša, ne no viņa dzīves»³⁸⁹. Ja šinī darbā atsakamies no Jēzus personas izpratnes apskata, tad tomēr domājot par etiskām atziņām, nāksies vietām uz to atsaukties. Esam izvirzījuši atziņu, ka kristietības galvenais kodols meklējams Jēzus personā un mācībā. Tas nav pats par sevi saprotams un pieņemams apgalvojums, jo ir jāuzrāda apstākļi un motīvi, kā esam nonākuši pie šādas atziņas. Tā kā redzami arī iespējamie iebildumi.

I. Kristīgās etikas jēdziens un avoti.

a. Kristīgās etikas uztvērumi.

Tagad jāatceras darba pirmajā daļā dotais etikas jēdziena definējums. Etika, vispārīgos vārdos izsakot, ir zinātne par tikumiski labo, kas uzstāda absolūtā esamībā pamatotas jābūtības normas. No-

sakot kristīgās etikas jēdzienu, šī definīcija būtu papildināma tādā kārtā, ka tiktu uzrādīts tas specifiskais moments, kas dod tiesību runāt par kristīgo etiku. Šādu mēģinājumu arī kristīgās etikas literatūrā netrūkst. Bruners saka: «Kristīgā etika ir zinātne par cilvēka darbību, kas noteikta ar Dieva darbību»³⁹⁰. Līdzīgi Zēbergs: «Kā cilvēks dzīvo Dieva kopībā, lai kalpotu Dievam cilvēcīgo kopību īstenībā augstākā ideāla piepildīšanas dēļ — to attēlot ir kristīgās etikas paliekamais uzdevums»³⁹¹. Ja mēs šādu kristīgās etikas definējumu uzstādītājiem jautātu tālāk, ar ko tad šajās definīcijās ir norādīts uz īpatni kristīgo, vai citiem vārdiem, ar ko tad kristīgā etika atšķiras no citām reliģiskām etikām, tad atbilde nedabūtu. Vai tad kristīgā etika vien runā, kā no Brunera definīcijas būtu jādomā, par to «cilvēka darbību, kas noteikta ar Dieva darbību?» Vai tad to pašu nedara arī katra cita reliģiskā etika? Tālāk, vai tikai kristīgā etika runā par to «kā cilvēks dzīvo Dieva kopībā, lai kalpotu Dievam cilvēcīgo kopību īstenībā?» To dara katra reliģiskā etika. Kā Brunera, tā Zēberga kristīgās etikas definīcijas ir pārāk plašas un zīmējas uz reliģisko etiku vispār, bet nenoteic kristīgās etikas specifiskās pazīmes. Tādēļ minētās definīcijas katrā ziņā ir jāpapildina. Brunera definīcija būtu izsakama tādā veidā — kristīgā etika ir zinātne par cilvēka darbību, kas noteikta ar Dieva darbību kā tā izteikta Jēzū Kristū. Tā pat varētu papildināt Zēberga definīciju, ievēdot kā specifiskās jēdzienus Jēzu Kristu. Tūlī jāpiezīmē, ka to saprotam kā kopēju izteiksmi Jēzus personai un mācībai.

Asais domātājs tūlī iebildīs — jā, bet kristīgā etika pamatojas arī uz Veco derību no vienas puses un Jēzu Kristu izraisītām kustībām vēlākā vēstures gaitā. Vai tad ievēdot Jēzu Kristu kā specifiskās principu, nav notikusi sašaurināšanās? Par to nāksies turpmāk runāt plašāk sakarā ar kristīgās etikas atziņas avotiem. Pagaidām varam teikt tik daudz, ja arī atzīstam V. un J. derības etisko principu zināmu vēsturiski ģenētisku sakaru, tad V. derības etiskās normas nozīmīgumu priekš kristīga cilvēka iegūst tik tālu, cik retrospektīvi Jēzus tām piešķir savu sankciju. Tas pats sakams par tām etiskām normām, kas radušās vēlākā kristietības vēstures gaitā. Tā tad par kristīgo etiku var runāt tikai tur, kur etiskās normas pamatojas Jēzū Kristū, resp. evaņģelijā. Tā nonākam pie jauna definējuma, kur kristīgo etiku saprotam «kā zinātnisku mācību par evaņģelisko ceļu labā piepildīšanā»³⁹². Šādā veidā etikas definējumā ievests jauns moments, kas norāda uz īpatnēji kristīgo. Ar to ir panākts, ka kristīgo etiku nevar sajaukt ar katru reliģisku etiku. Protams, kristīgās etikas specifiskās momentu uzrādīšanā var izteikties katra autora īpatnība, taču tā kādā veidā nepārprotami ir jāsaista ar kristietības centralām idejām.

b. Kristīgās etikas avoti.

Etiskās normas ir jāpamato. To dara filozofiskā etika, atzīdama par savu normu avotu apziņu. Tas nozīmē, ja kādu etisko normu uzstāda, tad dabīgi rodas jautājums, no kādiem pamatiem izaug šāda norma. Filozofiskā etika par savu normu avotu uzskatīdama apziņu, to saprot kā pašdarbīgu. Apziņa ar iekšēju brīvību stāda savas nor-

mas. Filozofiskā etika nemeklē savām normām kādu transcendentu pamatu vai sankciju.

Līdzīgi filozofiskai etikai arī kristīgā etika mēģina uzrādīt savu normu avotus. L. Leme domā, ka «kristīgās etikas atziņas avots ir kristīgās ticības gars, pneuma»³⁹³. Šāds izteikums ir pārāk vispārējs, jo nav pilnīgi skaidri nosakams jēdziens — «kristīgais ticības gars» — saturs. Šinis Lemes vārdos pārāk ieskanas imanences doma. Neprecīzi izsakoties, var teikt, ka kristīgais ticības gars ir tas, kas jau pieder kādam individam, kas ietilpst viņa apziņā. Tā pienākam atkal pie filozofiskās etikas avota — apziņas. Tādēļ pretim Lemem esam pārliecināti, ka šo divu apstākļu dēļ kristīgās ticības garu nevar pieņemt par izsmelošu kristīgās etikas avotu.

Tālāk par Lemi ir gājis Girgensons. Viņš atrod, ka kristīgai etikai ir divi avoti: Svētie raksti un pieredze³⁹⁴. Svētie raksti iegūst objektīva pamata nozīmi tādēļ, ka tie ir Jēzū Kristū notikušās atklāsmes liecība. Te uzpeld jauns jēdziens — atklāsme. Tā ir ne tikai kristīgās etikas pamats, bet reizē arī mērogs³⁹⁵. Tā vispilnīgāki izteikta, kā jau sacīts, Sv. rakstos. Atklāsmes jēdziens kā kristīgās etikas pamats jānorobežo negatīvā virzienā no saprāta kā augstākā atziņas avota. Cik nepieņemama būtu tāda kristīgā dogmatika, kas pamatotos saprātā, tikpat nepieņemama ir arī tāda etika. Pār Sv. rakstu autoritāti nevar pacelties arī baznīca. Ar to būtiski evaņģeliskā etika atšķiras no katoliskās. Evaņģeliskā etika apskata baznīcu kā etisku parādību, bet baznīcas autoritāti neatzīst par savu normu pamatu. No evaņģeliskā viedokļa tikumiskās apziņas saistīšanas ar baznīcas autoritāti var izrādīties par neetisku parādību. Atzīstot Sv. rakstus kā atklāsmes izteicējus par pēdējo pamatu, ir jānoraida uzskats, ka kristīgās etikas normu avots varētu būt apliecību raksti. «Līdz ar to ir arī izslēgts, atstāt dievbijīgai pieredzei pēdējo izšķiršanos par tikumiskajiem likumiem»³⁹⁶. Ja tagad atgriezīsimies pie Girgenzona vārdiem, tad redzam, ka šie izteikta netieša kritika par tiem. Viņš atzina divus avotus: Sv. rakstus un pieredzi. Hērings nupat pieminētajos vārdos pieredzi kā avotu noraida. Tas arī saprotams. Mums Hēringa domām jāpievīcnojas. Kādēļ? Pieredze vai labāk, reliģiskā pieredze nevar būt avots blakus Sv. rakstiem tādēļ, ka tā pati ir pārbaudama un pieņemama tikai par tik, par cik tā saskan un atbilst Dieva atklāsmei Jēzū Kristū, resp. Sv. rakstos. Zināms, varam runāt arī par pieredzi kā avotu, bet tikai tad, ja tā ir pakļauta Dieva atklāsmei. Tāpēc, ja meklējam atvest atpakaļ uz kristīgās etikas normu pēdējo avotu, būs jāsaka, ka tas ir Dieva atklāsme, kā tā izteikta Sv. rakstos. Bet dogmatīķis tūlīt iebildīs — vai tad atklāsme izteikta tikai Sv. rakstos? Dogmatika runā par *revelatio specialis* un *revelatio generalis* jēdzieniem. Divējādās atklāsmes, specialās un vispārējās, tiks apskats ietilpst dogmatikā³⁹⁷. Vispārējā atklāsme pastāv blakus specialai un tā, pirmkārt, nerunā pretim specialai atklāsmei, otrkārt, tā pati pārbaudama ar specialās atklāsmes liecībām. Tādēļ arī kristīgās etikas pamatprincipus meklējot un iztīrājot, apstāsimies pie objektīvās specialās atklāsmes liecības, t. i. Sv. rakstiem. Noraidot pieredzi kā kristīgās etikas avotu, esam izteikuši arī spriedumu par kristietības vēsturē uzpeldējušo veidojumu nozīmi kristīgās etikas principu raksturojumā. Dažādo kristīgo domātāju (Origena, Augustina, Toma, Lutera u. c.) sistēmas nav nekas cits, kā uz pieredzes pamata iegūti sintētiski veidojumi, kuriem nevar būt normatīva nozīme, bet kas paši ar

kristīgām normām pārbaudami. Šādas sistēmas iegūst gan savu nozīmi, bet vienīgi kristīgās ētikas principu vēsturiski morfoloģiskajā raksturojumā. Tā zīmīgi R. Zēbergs apskata atsevišķā nodaļā dažādus, vēsturiskā attīstībā radušos, kristietības veidojumus (seno laiku baznīcas, Augustīna, Toma Akv. u. t. t.) etiku un apzīmē to par «vēsturisku orientēšanos»³⁹⁸, bet nepiešķir šīm sistēmām nekādu būtiski sistematisku nozīmi kristīgās ētikas principu raksturojumā. Mūsu laika dibināta prasība ir iešana atpakaļ uz pirmavotiem. To meistariski izteicis A. Milers (Müller): «No babiloniskā valodu sajaukuma, kas tagad sajauc reliģisko dzīvi un sašķel kopā saderīgu vai nesaderīgu, sajauc vienu ar otru, var izklūt, ja visur atgriezamiem pie avotiem, no speciāliem jautājumiem pie pamata jautājumiem, no jēdziena pie lietas, no vārda pie dzīves, no Dieva idejas pie atklāsmes, no teoloģiskās refleksijas pie ticības, no dievbijības pie Dieva īstenības, no vēsturiski tapušās kristietības pie evaņģēlija»³⁹⁹. Tā ir kardinala atziņa, kas stāv pamatā arī mūsu kristīgās ētikas principu raksturojumam, ka no vēsturiski tapušās kristietības ir jāatgriežas pie evaņģēlija. Sakarā ar Zēberga un Milera atklāti izteiktām domām, mēs tagad saprotam, ka kristīgās ētikas avoti nav citur meklējami kā Sv. rakstos. Tā ir arī jau sen nodibināta vēsturiska tradīcija, ka par kristīgās ētikas un dogmatikas atziņas avotu un mērogu uzskata Sv. rakstus.

Zinātniskā teoloģija tomēr nepieņem viengabalainu Sv. rakstu jēdzienu. Tā šķiro un vērtē atsevišķus bībeles rakstus, un atrod, ka tiem ir dažāda vērtība. Atsaucoties uz svētiem rakstiem kā kristīgās ētikas avotu, nedrīkstam tam paiet garām. Lielākā izšķirība Sv. rakstos ir starp V. un J. derību⁴⁰⁰. J. derībā izteikta Jēzus dzīve un mācība, tādēļ tās nozīmi kristīgās ētikas principu raksturošanā saprotam. Bet kāda nozīme ir V. derībai šo principu noteikšanā? J. un V. derības sakarības uzrādīšana ir, pirmkārt, kanona literatūras vēstures darbs un otrkārt, bibliiskās teoloģijas uzdevums. Tādēļ mums pie tās plašāk nav jāpakavējas. Kristīgās ētikas pārstāvji (Leme, Hēringi), arī viskrasākie [Slaters (Schlatter), Bruners], ir vienās domās, ka V. derības etiskās atziņas nesniedzās līdz tai pilnībai kā J. derībā. V. derībā ir gan jau runāts par mīlestību (Hos. 6, 6; Deut. 6, 5; 10—12). «Mīlestība uz Dievu var visā patiesībā izteikties tikai kā personīga kopības un vienības attiecība, kas izslēdz egoismu. Bet V. derībā personīgais reliģiskais sakars ar Dievu ir saistīts tautas derības kopībā ar Dievu»⁴⁰¹. Tas nozīmē, ka te nav brīvas personas attiecības ar Dievu, bet tās noteic tautas saistības. Tādēļ te mīlestība ir vairāk prasība nekā reliģiskās apziņas īstenība (Prov. 23, 26). Taču ar to nevar noliegt V. derības nozīmi. Tā ir neatsverams ilustratīvs materials un audzināšanas līdzeklis kā atsevišķam, tā sabiedrībai, lai pilnīgi saprastu J. derībā izteiktos kristīgās ētikas principus⁴⁰². Vērtējot V. un J. derības nozīmi kristīgās ētikas principu meklējumos, primāru nozīmi vienmēr iegūst J. derības izteikumi.

Raksturojot kristīgās ētikas jēdzienu un uzrādot tās atziņas avotus, mēs nonācām pie Sv. rakstiem, galvenā kārtā J. derības kā kristīgās ētikas pamata un mēroga. J. derībā kā reliģiski dogmatisko, tā etisko atziņu ziņā vērojama dažādība, vairāki noslāņojumi. Apcerēdami J. derībā izteiktās kristīgās ētikas atziņas, mēs pakavēsimies pie šādiem noslāņojumiem: Jēzus, Pāvils, topošā baznīca. Tas ir parastais kritiskās zinātnes J. derības teoloģijas iedalījums. Gan jāpiezīmē, ka šķietami esam pagājuši garām pirmdraudzei. Bet tās

nozīme etiskos jautājumos ir mazāka, jo visumā tā turējās pie Jēzus etiskām atziņām, ar mazu noslieci uz bauslības pusi un dažiem ebioniskiem vilcieniem. Pie tā turēdamies, ceram uzrādīt šo slāņu sakārību un vienotājas līnijas, bet arī tos īpatnējos vilcienus, ko katrs no tiem ienesis kristīgās etikas princīpos.

II. Kristīgās etikas pamatprincīps.

Jēzus nav devis noapaļotu un izstrādātu etikas sistemu. Viņa etiskajos domājumos svarīgāks ir personālais moments. Visā viņa dzīves uzdevumā neietilpa atziņu sistēmas radīšana. Ja gribam runāt par Jēzus etiskiem princīpiem, tad to varam, netveramo un iracionālo kādā veidā mēģinādami iekļaut schematizācijas rāmjos. Runāt par Jēzus etiku nozīmē to konstruēt, izmantojot atsevišķus Jēzus dotos elementus. Ieskatoties Jēzus sludinājumā, var redzēt, ka tas koncentrējas it kā ap diviem galveniem punktiem: Dieva valstību un cilvēku attiecībām ar laicīgo dzīvi. Šinīs rāmjos lielumā iekļaujas visas pārējās etiskās atziņas. Tādēļ savas pārdomas saistām ar šiem diviem jēdzieniem.

1. Jēzus etiskās atziņas.

Šo parādību apcerē ņemsim vērā galvenā kārtā divus teoloģiskā pētniecībā izvirzītus viedokļus: vēsturiski kritisko un konsekventi eschatoloģisko. Tie nav jāsaprot kā divi pretstati, jo pēdējais uzskats lielā mērā balstas uz pirmā atziņām, tikai vienā daļā no tām novērsdamies. Vēsturiski kritisko uzskatu varētu apzīmēt arī par idealistisko, jo šim criticismam trūkst destruktīvas tendences. Tas pamatojas pārliecībā par patiesības primātu arī Jēzus dzīves pētniecībā un sargājas no katra dogmatisma. Šo uzskatu aizstāv mūsu teoloģijas fakultātes J. derības profesors K. Kundziņš. Konsekventi eschatoloģiskais uzskats saistīts ar A. Šveicera vārdu, kaut arī tā pirmsākumi meklējami jau agrāk.

a. Interimētika.

1) Dieva valstības jēdziens konsekventās eschatoloģijas uzskatā ieņem centrālo vietu. Ap to grupējas visas Jēzus domas. Jēzus fantastisko sapņu saturs ir Dieva valstības nākšana. Kāds ir Dieva valstības saturs un kad tā iestāsies? Uz šī jautājuma otro pusi Jēzus atbild — kad lauki būs balti un pirms mācekļi būs izstaigājuši visas Israēla pilsētas, tad iestāsies Dieva valstība. Kad tas nepiepildas, Jēzus savu domu labo — tanī brīdī, kad viņš būs izcietis visas priekšmesianiskās ciešanas. Dieva valstības nākšanas procesā «cilvēkam nav nekāda nozīme»⁴⁰³. Dieva valstības nākšana ir pārdabīga parādība, atkarīga vienīgi no Dieva paša. Tā nerealizējas šeit, bet tās realizēšanās priekšnosacījums ir šīs pasaules bojā eja. Jēzus ir pārliecināts par, Dieva gribētas, jaunas pasaules rašanos. Etiskais raksturs tai zūd. «Dieva valstība ir pārtikumisks lielums»⁴⁰⁴. Tā ir pārdabiska un pāretiska un nav mērojama šīs pasaules mērogiem. Tā ir apokaliptiķu jaunā debess un jaunā zeme, kur neder vairs šīs pasaules mēri. Dieva valstību var definēt vienīgi negatīvi. Trūkst jebkādu izteiksmes līdzekļu to darīt pazīstamu. Blakus transcendentai

Dieva valstības izpratnei, kura neapšaubami pieder Jēzum, esot vērojams arī tādu vilcienu iespaids, kurš atbilst tīri jutekliskiem priekšstatiem un ilgām. Sakarā ar pēdējām domām rodas jautājums, kam būs daļa, vai pareizāk, kas ieies Dieva valstībā? Šveicers, pamatojamies uz Mar. ev. 4, 10—12, domā, ka tikai izvēlētie, resp. predestinētie ieies Dieva valstībā. Jēzus, pēc Šveicera uzskata, vairījās no tautas kā apslēptais mesija, lai viņa dēļ neatgrieztos un neiegūtu Dieva valstību tie, kuri tai nav izvēlēti. «Valstību neizpelnas, bet (cilvēks) ir aicināts uz to»⁴⁰⁵. Tas nozīmē, ka Dieva valstību ar savu etisko darbību neviens nevar ne veicināt, ne aizkavēt. Tā nāk pati ar savu spēku. Tomēr esot vērojams predestinācijas virziens. Pamatojoties uz Kalna runas svētīšanas vārdiem, esot redzams, ka «mazie ļaudis» esot tie, kurus Dievs izredzējis jaunajam laikam, tomēr ne kādu viņu sevišķu īpašību dēļ. Tas esot Dieva lēmums. Ļoti spilgti to redzot līdzībā par bagāto jaunekli (Mark. ev. 10, 17—27). Dievam viss ir iespējams. Tas dodot pamatu runāt par divu ideju apvienošanu: etiskās pestīšanas un predestinācijās ierobežotības. Jēzus Dieva valstības domā tās stāvēt viena otrai blakus.

2) Šīs teoloģijas Dieva valstības uztvērumus noteic Jēzus attiecības ar pasauli. Pati Jēzus ierindošana apokaliptiķos jau nozīmē viņa izņemšanu no šīs pasaules un pakļaušanu pārdabisko ideju un sapņu varai. Šveicera zīmētam Jēzum nav sakara ar šo pasauli. Viņš pasauli vērtē zemu, jo viņš gaidījis tās drīzu bojā eju⁴⁰⁶. Ja dažviet Šveicera rakstos atrodam arī kādu citu norādījumu, tad tas pamatojas ne paša Jēzus uzskatā, bet Šveicera subjektīvā mēģinājumā atrast kādu izlīdzinātāju sintezi, jo Šveicers ir spiests atzīt, ka Jēzus, visu to neievērojot, ir tomēr prasījis no cilvēkiem mīlestību.

3) Pamatojoties uz šiem diviem iepriekšējiem ekskursiem, mēģināsim atzīmēt dažas šīs teoloģijas domas par Jēzus etiku. Ir skaidri redzams, ka Jēzus Kalna runā (Mat. ev. 5—7) uzstādījis augstas etiskas prasības. Šo prasību pamats ir divkāršais mīlestības baušlis: mīlēt Dievu un cilvēku. Varētu likties, ka tas rada grūtības un pretrunas ar šī uzskata pamata koncepciju. Tā tas nav, ja ieskatamies tuvāk. Šveicers atrod veiklu izeju. Viņš domā, ka arī tās etiskās prasības, kas izteiktas Jēzus Kalna runā, pareizi saprotamas vienīgi izejot no konsekvēntas eschatoloģijas. «Kā grēku nožēla attiecībā ar Dieva valstību arī Kalna runas etika ir interimetika»⁴⁰⁷. Še mēs sastopamies ar jēdzienu «interim-etika». Tas nozīmē, ka Jēzus sludinātās mīlestības etiskās prasības ir derīgas tikai īsam starplaikam — līdz katastrofalam Dieva valstības iestāšanās brīdim. Tas esot pie Jēzus jaunais un vērtīgais, ka viņš apvienojis sevī etiskās prasības ar eschatoloģiskām gaidām, neizslēdzot ne vienu, ne otru. Neesot jārūnā par eschatoloģisko etiku, bet esot jāatzīst, ka Jēzus eschatoloģija esot caur un cauri etiski noteikta. Tikai laika sprīdī līdz Dieva valstības nākšanai ir derīgas Kalna runas etiskās prasības. Tās ir noteikti individualas un radikālas. Viņš prasa tām visu cilvēku katrā situācijā. Šīs prasības ir neatvairamas.

Ja Dieva valstību iemantos predestinētie, tad kādā sakarā tā stāv ar Jēzus mīlestības etiku? Šveicers ar atzīstamu drosmi pasacījis, ka viņš grib paturēt abas, bet kā tās savienot, «tomēr paliek neskaids»⁴⁰⁸.

Atstājot pie malas pieminētās Šveicera grūtības etikas laukā, piegriežamies viņa Jēzus dzīvei. Jēzus ir svešs mūsu laikam. Viņš ir

vēlākā jūdaisma apokaliptisku eschatoloģisku sapņu pārņemts faantasts. Nekas viņu nevar pievest tuvu mūsu laikam. Ar neticamu atklātību un drosmi Šveicers pasaka, ka «tāpēc ir tukšs tas pasākums, kas grib izlīdzināt Jēzus etiku ar moderno... Mēģinājums tagadnes etiku kā veselu atvasināt no Jēzus sludinātās ir bezjēdzīgs un aplams... Jēzus nevar būt mūsu etikas pamats, tāpat kā viņš nav mūsu reliģijas pamats»⁴⁰⁹. Tā tad Jēzus etika nav mūsu etikas pamats. Tā jāceļ uz citiem mūsu būtībai imanentiem likumiem. Jēzus etika, tāpat kā persona, mums ir sveša. Šveicers ir pārliecināts, ka to, ko Jēzus sludinājis, pieņemt nevaram, bet mums vienmēr jārada no jauna ar savu gara radītāju spēku etiskās atziņas⁴¹⁰. Apgalvojums par Jēzus etikas svešumu ņemams nopietni un bez ierobežojuma. Šveicers nenoraida tikai Jēzus etikas laikmetiski noteikto izteiksmes formu, bet noraida to būtiski, jo radikālais mīlestības bauslis nav izvedams dzīvē ilgstoši. Tas ir derīgs tikai pārejai no viena laikmeta uz otru⁴¹¹. Tā ir interimetika. Viņš Jēzus mīlestības principu vieta liek dzīvības cieņas principu.

4) Ir apšaubīta teze par Dieva valstības pilnīgu transcendenci. Ja tā ir nedibināta, tad arī pārējie Šveicera etiskie uzskati ir nepamatoti. Iebildumus pret to galvenā kārtā dibinām uz Djūika (Dewick) atziņām. Pret konsenkventās eschatoloģijas Dieva valstības izpratni varam dot bagātu evaņģeliju materialu, kas norāda uz Dieva valstības klātesamību, vismaz pa daļai, bet tikai akli šo brīnumu neredz (Lūk. ev. 17, 21; 16, 20; Mark. ev. 10, 14; Lūk. ev. 11, 20; Mat. ev. 11, 2; Mark. ev. 4, 11). Jēzus līdzības par Dieva valstību atļauj atkāpties no domas par tās katastrofalu iestāšanos. Dieva valstība izaug pamazām un pieņemas spēkā (Mark. ev. 4, 26, 27; 4, 3—20; Lūk. ev. 13, 18—21; Lūk. ev. 13, 24, 30; Mark. ev. 4, 30). Līdzībām par Dieva valstību lielākai daļai ir moralisks raksturs. Tas ļauj domāt, ka Dieva valstības nozīme meklējama etikas laukā. Tas runā Šveicera Dieva valstības izpratnei par ļaunu. Ja gribam būt ļoti uzmanīgi un saudzīgi savos spriedumos, tad jāsaaka, ka viņš ir redzējis sašaurinātu Dieva valstības formālo pusi, bet gandrīz pilnīgi pagājis garām tās saturam. Djūiks saka, ka Dieva valstības iestāšanās priekšnosacījums ir Dieva un cilvēka sadarbība, un ka Kristus atzīst par vērtību ideālās Dieva valstības kaut daļēju realizēšanu arī tagadnē. «Viņš skatījās uz nākamo ideālo Dieva valstību, bet viņš nenicināja cilvēku nepilnīgās pūles realizēt to te, šinī pasaulē»⁴¹². Tā ir pareiza doma, ka etiskie darbi savu īsto nozīmi un jēgu iegūst vienīgi attiecībā ar kādu augstāku, resp. pēdējo etisko vērtību, šinī gadījumā transcendentu Dieva valstību. Transcendentā vērtība neizslēdz citu vērtību iespējamību. Kristus piešķīris nozīmi arī neeschatoloģiskai un nepilnīgai Dieva valstībai. «Tagadnes nepilnīgās valstības vērtība nav tanī, kas tā ir, bet tanī, kas tai jābūt»⁴¹³. Djūiks pielaiž cilvēka etisko darbu nozīmi Dieva valstības nāksnā. Tā ir netieša Šveicera Dieva valstības jēdziena noraidīšana. Vēl jāatzīmē R. Oto Šveicera idejas glābšanas mēģinājums. Citādi augsti vērtējamais reliģiju zinātnieks šinī ziņā ir tipisks Šveicera konsekventā eschatoloģiskā uzskata epigonis. Tas ir ļoti krasi teikts. Bet tikpat krasi ir pamatojumi šādam apgalvojumam. Oto sajutis konsekventā eschatoloģiskā uzskata vājo punktu — etikas neiespējamību. Viņš šo trūkumu grib novērst un tomēr palikt uzticīgs «stingri eschatoloģiskam uzskatam». Šo apgalvojumu varam balstīt uz Oto izteikumu, kas pats par sevi jau ir pretrunu pilns. «Dieva valstība Kristum ir un

paliek stingri eschatoloģiski domāta nākotnes beigu laika valsts, kura seko mesianiskām ciešanām, dievišķai tiesai. Bet kas viņa paša eschatoloģiju atšķir no līdzšinējās, ir no vienas puses, ka viņš jau dzīvo tanī beigu laika brīnumā, kurš tagad darbojas... no otras puses, ka viņš, pateicoties darbībai, runai... šo transcendentā brīnuma skārumu dara zinamu kā savu īpašumu»⁴¹⁴. Pirmkārt, šo teikumu iekšējā pretruna ir tā, — ja Dieva valstība ir «eschatoloģiski domāta nākotnes beigu laika valsts», tad turpat tālāk nevar teikt, ka Jēzus to jau «dara zinamu kā savu īpašumu». Otrkārt, šinīs vārdos saskatāma pretruna ar konsekvento eschatoloģisko uzskatu. Šveicers nav teicis, viņš arī to nevarēja teikt, ka Jēzus Dieva valstību uzskata par «savu īpašumu». Vēl skaidrāk tas izteicās, ja šos vārdus salīdzinām ar tādu teikumu: — «Tā (valstība) pati, kā tieši no debesīm nākošs brīnums, pārvērs pasaulīgo un pārvērs to tā, ka tagad arī pie cilvēkiem notiek Dieva griba»⁴¹⁵. Ja pie cilvēkiem notiek Dieva griba, tad arī ir pamats domāt par Dieva valstības imanenci. Tas vēlreiz ir pretrunā ar konsekvento eschatoloģisko uzskatu. Oto iracionalisms ir svarīgs apstākļi Dieva valstības izpratnē, un visumā varam pieņemt to, tikai tas nav saistams ar bāzi, kura tam nepieder. Oto iracionalisms nevar glābt konsekvento eschatoloģiju.

Blakus jautājumam par Dieva valstības jēdzienu stāv jautājums par Jēzus interimetiku. Vai tā ir domāta tikai isam laikam, līdz Dieva valstība iestāsies, kad klūs lieka katra etika? Interimetikas prasībām ir kāda jēga tikai tad, ja Dieva valstība iestājas drīz, citādi tādas prasības ir neiespējamās un nepiepildamās. Lai atbildētu, vai Jēzus etika patiesi ir interimetika, vispirms ir jāatbild jautājumam, vai Jēzus etiskās prasības iespējams izvest dzīvē? Še starp daudziem jāmin E. Skota (Scott) un H. Vindiša (Windisch) uzskati.

Skots ir pārliecināts, ka Jēzus etika nav interimetika, bet ka tā paredzēta parasto cilvēku attiecību normēšanai⁴¹⁶. Eschatoloģiskās interimetikas pamatā stāv pārliecība par pasaules bezjēdzību. Ar Jēzus uzskatiem esot taisni otrādi. Viņš mācījis saskatīt Dieva Tēva mīlestību uz katru cilvēku, arī visattālāko un mazāko. Ne tikai cilvēks, bet pat katra mazākā radība stāv Dieva aizgādniecībā. Dievs savus likumus un pavēles devis cilvēkam, kas dzīvo šinī pasaulē. Ja Jēzus to ir sludinājis, tad viņa etika nevar būt tikai pārejas laikmeta etika⁴¹⁷. Sevišķu skaidrību šinī jautājumā ienes Vindišs. Viņš ir gājis vidus ceļu, atzīdams eschatoloģiskajā uzskatā to, kas atzīstams. Bet viņš ir parādījis arī, ka Jēzus etika neietilpst eschatoloģiskajos rāmjos un ka tai ir permanenta nozīme. Interimetika saskatāma Mark. ev. 8, 34; 10, 23—45; Mat. ev. 10, 16; Lūk. ev. 14, 25 u. c. Jautājums ir tāds: vai tā izsmel visas Jēzus domas? Visumā esot jāsaprot, ka Jēzus Kalna runa ir eschatoloģiski noskaņota. Tomēr evaņģelists tajā esot tulkojis eschatoloģiski arī tādus Jēzus vārdus, kuriem trūkst eschatoloģiskas nokrāsas. Vindišs uzskata Kalna runas etiskās prasības par «ieejas noteikumiem Dieva valstībā»⁴¹⁸. Tas atgādina J. Veisa līdzīgas domas⁴¹⁹. No eschatoloģiskā rāmja Vindišs izņem lielu daļu Kalna runas elementu: vārdus par sāli un gaismu, mīlestības bausli, upura teicienu, par garīgo laulības pārkāpšanu, par laulības nešķiramību, aizliegumu zvērēt, atriebības aizliegumu, par skabargu un balķi u. d. c. Tie ir lielais vairums vārdu, par kuriem nav šaubu, ka Jēzus tiešām tos teicis un kuriem nav nekāda sakara ar eschatoloģiju. Ar to Vindišs pierāda, ka Jēzus etika nav tikai interimetika, bet ka svarīga daļa stāv ārpus tās. Nemot vērā šos

Vindiša un agrāk pieminētos Skota iebildumus pret interimetiku, jā-saka, ka viņiem ir izdevies uzrādīt apstākļus, kuri liek apšaubīt ap-galvojumus par Jēzus interimetiku. Neko negroza arī Oto mēģinā-jums. Ir taisnība, ka Jēzus ir darbojies kādu laiku un tani arī iztei-cis savus etiskos uzskatus; arī tas ir taisnība, ka Jēzus mācījis labāku taisnību nekā farizeji un rakstu mācītāji un ka tā visa priekšnosaci-jums ir zinams laiks. Bet ka Oto, pamatodamies savā iracionalismā, būtu atradis kādu izeju un varētu apgalvot, ka, paliekot konsekven-tās eschatoloģijas robežās, iespējams radīt etiku, kura derētu «tagad un tad»⁴²⁰, neredzam pamata. Beidzot vēlreiz atgriežamies pie jau-tājuma par Jēzus prasību iespējamo izpildīšanu. Interimetika derīga tikai izņēmuma stāvoklī, vai kā Kundziņš salīdzinājumā saka, tā ir kārtība, kas valda kādā pilsētā aplenkuma stāvokļa laikā. Vai tas tā ir ar Jēzus prasībām? Ja piekrītam Vindišam, ka liela daļa Jēzus vārdu teikti neatkarīgi no eschatoloģiskā noskaņojuma, tad tās ir prasības, kuras pretendē uz izpildīšanu. Jēzus prasības ir īstas pra-sības. Ar to noraidam Šveicera vienpusīgo eschatoloģisko intermine-tiku tanī pārliecībā, ka Jēzus ir uzstādījis etiskas prasības, kaut arī radikālas un grūti pildamas, tomēr neatkarīgas no eschatoloģijas⁴²¹.

b. Jēzus personalā etika.

1) Arī kritiskie domātāji savas pārdomas grupē ap tiem pašiem diviem jēdzieniem: Dieva valstību un attiecībām ar pasauli⁴²². Uz-rādot iebildumus pret konsekventā eschatoloģiskā uzskata Dieva valstības izpratni, redzējām, ka Dieva valstība jāsaprot vairāk kā garīgs iekšķīgs cilvēka dvēseles stāvoklis. Tādēļ pie tā vairs neatgrie-zīsimies. «Dieva valstība ir dievvaldība, jā, tā ir svēta Dieva valdība atsevišķajās sirdīs, tā ir Dievs pats par ar savu spēku»⁴²³. Šī virziena pārstāvji visumā atzīst šādu Harnaka tezi par pareizu, ka Dieva valstība ir jau tagad kaut pa daļai cilvēku sirdīs. Ja arī nepieslienamies pilnīgi šim virzienam, tad tomēr jāatzīst, ka tas satur vairāk patiesības kā konsekventais eschatoloģiskais virziens. Gandrīz vienprātīga ir visu kritisko teologu atziņa, ka Dieva valstība ir jau sākusies, tā sevišķi Busets, Vents (Wendt), Jakobi, Fargess (Fargues) u. d. c. Busets atrod, ka Jēzus runā par Dieva valstības klāt-esamību (Mat. ev. 12, 28; 11, 11; 21, 21; Mark. ev. 10, 15; Lūk. ev. 17, 20). Tas esot jāsaprot tā, ka Dievs valda jau tagad. Ar Jēzu Dieva valstība ir jau parādījusies virs zemes šinī laikā⁴²⁴. Agrāk jau atzīmējām pret Šveicera, ka Dieva valstība ir etiski no-teikta. Etisko raksturu šis virziens sevišķi uzsver. Šādu raksturu tā iegūst tādēļ, ka tā pamatojas Dieva gribā. Dieva gribas realizēša-nās jāsaprot kā etiska parādība. To ir pasvītrotis Jakobi. Dieva val-stības iegūšana ir saistīta ar etisko prasību izpildīšanu.

Atzīt Dieva valstības klātesamību un viņas realizēšanos tomēr nenozīmē, ka tas būtu jādara uz transcendences lēses. Tagad ir vietā atcerēties Oto domas par Dieva valstības iracionalismu. Dieva valstī-bas realizēšanās pati par sevi ir iracionāla parādība. Ja arī cilvēks izpildītu visus etiskos priekšnosacījumus, Dieva valstība var arī ne-realizēties. Pēdējais pamats ir Dieva, cilvēka prātam neizprotamā, netveramā, iracionālā gribā. Tā patiesi, kā Oto saka, ir mūžības ie-laušanās laikā. Mūžīgā mīlestības griba izteicas laikā cilvēkam pie-ejamā un saprotamā formā. Dieva valstības pamatā stāv Dieva mīle-stības griba. Dieva valstība «Jēzus izpratnē ir apskaidrotā, mī-

lestības saitēm vienotā lielo un mazo būtņu kopdzīvē, kurā Dievs patiesi ir valdnieks kļuvis un postam un nāvei vairs nav vietas. Šī apskaidrotā dzīve jau tagad ir īstenība transcendentālā, augstākā, neredzamā pasaulē, jo viņas spēki jau tagad klausā Dievam: bet viņai jātop par īstenību arī virs zemes, viņai jānāk savā «godībā» vai «spēkā». Šis laiks Jēzus pravietiskam skatam, kas gandrīz jau atraisījies no laika sajūtas, liekas pavisam tuvs»⁴²⁵.

Dieva valstība savos pēdējos pamatos ir cilvēka racionalam prātam netverams lielums, tā ir iracionāla parādība. Šinī vietā saprotam Jēzus personas etisko nozīmi. Dieva valstība nav tikai Jēzus sludinājuma saturs, bet tanī izteicas viņa dziļākā personālā būtība. Viņš ar savu dzīvi saista cilvēku likteņus. Viņa īpatnējā misijas apziņa stāv pamatā šādai Dieva valstības izpratnei. Dieva valstība nav jauna mācība, teorija, bet tā ir jauna dzīves īstenība.

2) Pirms pārejam pie etisko atziņu apskata, kas saistas vai izriet no Jēzus Dieva valstības izpratnes, ir jāpakavējas pie kāda cita visai svarīga, ar Dieva valstību saistīta, jēdziena iztirzājuma. Kā konsekventi eschatoloģiskais, tā vēsturiski kritiskais uzskats ir vienis prātis, ka Jēzus Dieva valstības iestāšanos saista ar cilvēka pārvēršanos (metanoiu). Dievs savu pestīšanas plānu pie cilvēkiem gan izvedis, jo viņa griba ir nelokama. Bet Dieva valstības iestāšanās noteikums ir prasība arī pēc cilvēka aktivitātes. Viņam jāpiedalās «ceļa» sagatavošanā, kas izteicas sevis pārveidošanā. J. derībā šī parādība apzīmēta par atgriešanos. Cilvēks ir aicināts atgriezties un Jēzus to uzskata par «galveno priekšnoteikumu, lai varētu sagaidīt Dieva valstības, jaunās dzīves nākšanu»⁴²⁶. Tomēr nav jādoma tā, ka Jēzus tā būtu centralā prasība. Svarīgāka par to ir jaunā priekša vēsts, ka Dieva valstība ir tuvu klāt. Cilvēks šī brīnuma apņemts atzīst un redz savas vecās dzīves mazvērtību un tas viņu ved pie atgriešanās, resp. nožēlas⁴²⁷. Atgriešanās nozīmē būtisku lūzumu cilvēka etiskajos reliģiskajos uzskatos, pat vēl vairāk, tā nozīmē līdzšinējās personības sabrukumu un jaunas rašanos. Pie šīs prasības Jēzus apstājas allaž.

Kristīgā vēstī neatņemamu, var teikt klasisku vietu ir ieguvusi līdzība par pazudušo dēlu (Lūk. ev. 15.). Jauneklim sabrukumā un kauna stāvoklī, paveras jaunās dzīves mirdzošās perspektīves, Līdzīga aina par muitnieku un farizēju (Lūk. ev. 18, 10—14.). Jēzus dažādās variācijās norāda uz atgriešanās nepieciešamību, piemēram, ar aicinājumu tapt kā bērnam u. c. Tā var notikt pašā pēdējā mūža brīdī (Lūk. ev. 13, 1—8; 23).

Atgriešanās pārdzīvojumu parasti saista ar aicinājumu atgriezties no grēkiem. Neapšaubami tāds uzskats saskan ar evaņģēliju domu, taču tas dažā ziņā liekas par šauru. Atgriešanās fenomena saturs, izteikts filozofiskos terminos, būtu jāapzīmē par atsacīšanos no eksistences dabīgā iesaistījuma. Tas cilvēks ir atgriezies, resp. pārmatinījis savu sirds prātu, pār kuru vairs nav varas dabīgās eksistences dziņām un tieksmēm. Dabīgais cilvēks nevar iemantot Dieva valstību, ja viņš neatgriežas.

Tagad saprotam, ka atgriešanās pārdzīvojumam ir būtiska nozīme kristietībā un tas to radikāli nošķir no sava laika jūdaisma. Tas tālāk norāda uz ļoti svarīgu apstākli pretim katrai racionalai etikai, ka labais, resp. Dieva valstība nav iegūstama izkopjot un attīstot dabīgo cilvēku. Ir jānotiek lūzumam ar dabīgo. Šis ir tas ceļš, pa kuru cilvēkam jāiet pretim Dievam, lai saņemtu viņa valstību.

3) Dieva valstības domā balstas visa Jēzus etika. Tanī jau implicētā veidā ir dota arī etika. Mums atliek tikai izdarīt secinājumus. Īsti būtu jārunā par atsevišķiem padomiem un prasībām dažādos cilvēka dzīves gadījumos. Jēzus pats bijis iesaistīts dzīves dinamiskajā situāciju sarežģījumā. Dzīves daudzējādība un vienreizība liedz Jēzum dot stabilas normas. Arī iracionalā Dieva valstības izpratnē, kurā balstas Jēzus etika, aizkavē izveidot kādu sistemu. Tāpēc ir jābūt ļoti uzmanīgiem Jēzus etisko atziņu vispārināšanā. Liekas, ka arī tradicionālais etikas dalījums formālā un materialā uz Jēzus etiku nav pilnīgi attiecinams. Vispār, runājot par Jēzus etiku, jāsaņem lietot dažādus modernās etikas zinātnes radītos terminus. Tas bieži padara pašu lietu neskaidrāku un sarežģītāku. Strīters saka, ka Jēzus likuma vietā ir devis pašu dzīvi, un tas ir pareizs apgalvojums ⁴²⁸.

Visās Jēzus etiskās runās vērojama viena kopēja parādība. Lai cik radikālas būtu tur izteiktās prasības, pēdējā izšķiršanās par vienu vai otru darbības virzienu pieder cilvēkam pašam. Tām nav būtu universalā bezpersonīgā vispārīguma. Kas vienam jau liekas pietiekošs pamats kādai darbībai, tas citā var neizraisīt nekādas vai pat visam citādas domas un darbības. Jēzus patur savu acu priekšā atsevišķo personu ⁴²⁹. Ja pārdomājam Jēzus tēlotos lielos izšķiršanās brīžus (pazudušā dēla u. c. līdzībās), tad redzam, ka jāizšķiras cilvēkam pašam. Jēzus rāda, kas labs, kas ļauns, bet nevienu nespēj ar varu sekot labajam. Viņš nedod likumus, kā tas bija jūdu bauslibā. Bet kas tad noteic cilvēku izšķiršanos vienā vai otrā virzienā? Tas ir cilvēka sirdsprāts. K. Kundziņš, meklēdams Jēzus etikas tipiskāko pazīmi, atrod — sirdsprātu. Tādēļ «Jēzus etika ir sirdsprāta etika» ⁴³⁰. Nevis darbība pati, bet sirdsprāts noteic kādas darbības vērtību vai nevērtību. Tas, kas pēc ārējām pazīmēm spriežot, varētu būt etiski vērtējams, ieskatoties darītāja sirdsprātā, var pilnīgi zaudēt savu etisko nozīmi. Cilvēka sirdsprāts kļūst saskatams tur, kur cilvēks darbojas. Aiz vārdiem cilvēks var paslēpt un neizteikt savas īstās domas, bet darbos tās pamazām kļūst redzamas. Jēzus sevišķu vērību piegriež darbiem un katrā ziņā tos vērtē augstāk par vārdiem.

4) Dievs savai valstībai liek parādīties pie cilvēkiem. Šo viņa rīcību pamato mīlestība uz cilvēku. Tā uzskatāma par dāvanu. Šī dāvana tomēr grib izraisīt arī cilvēkos to pašu īpašību, kuru sevi nes dāvinātājs. Tas tad arī īsti ir Dieva valstības etiskais saturs — mīlestība. Jēzus dažādos gadījumos ir runājis par mīlestību kā par augstāko un skaistāko mantu, ko cilvēks var nest sevī. Visskaidrāk tas izteikts līdzībā par zēlsirdīgo samarieti, Lūk. ev. 10. Tā ir prasība mīlēt savu līdzcilvēku, kas ir cieši savienota ar Dieva mīlestību un bez tās nav iespējama. Jēzus vārdi (Mat. ev. 5, 45—48), kuros viņš stāsta, ka Dievs liek lietum un spīdēt saulei pār labiem un ļauniem, dod gaišu ieskatu Jēzus Dieva izpratnē. Dievs vienmēr Jēzum ir labais un mīlestības pilnais, kas vislabāk izteicams Tēva jēdzienā ⁴³¹. Jēzus ir pārliecināts, ka visiem cilvēkiem mīlestībā ir jātop līdzīgiem savam Debesu Tēvam (Mat. ev. 5, 45).

Tagad saprotam, no kāda avota Jēzus smēļ savas pārlicības spēku. Tā ir Dieva mīlestība. Dzīvē visvairāk trūkst mīlestības. Viņš sapratis, ka tas ir vienīgais spēks, kas etiski sabrukūšo un nevarīgo var pacelt un darīt stipru. Tādēļ Jēzus savu dzīvi un sludinājumu visumā ir saistījis ar «mazajiem ļaudīm» (Lūk. ev. 5, 31).

Kristīgās un biocentriskās etikas salīdzinājumā sevišķu nozīmi iegūst jautājums par cilvēka dabu. Šī jautājuma atbilde stāv ciešā

sakarā ar Jēzus mīlestības mācību. Kāda nozīme būtu Jēzus mīlestības mācībai, ja cilvēks būtu pēc savas dabas radikāli ļauns, tas ir, ja viņš būtu pilnīgā iedzimtā grēka iespaidā! Tāds cilvēks nespētu ne atzīt Jēzus mīlestību, ne arī sekot tai. Bet šī grūtība atkrit. Izejot no tā paša pamata, no kura Jēzus smēļ savu mīlestības mācību, rodas arī citāds uzskats par cilvēku. Jūdiem bija šķīsti un nešķīsti, grēcīgi un taisni cilvēki, Jēzus skatā pazūd šāds principāls dalījums. Viņš cilvēkus skata no mūžības viedokļa, un tad pazūd sīkās, empiriskās dzīves noteiktās atšķirības. «Mīlestība kristīgā sajēgumā ir pārliecība, ka visi cilvēki Dievā atzīst savu radītāju un Tēvu un, pateicoties viņam, ir saistīti viens ar otru»⁴³². Dievs nemīl vienu cilvēku vairāk par otru, Dieva priekšā cilvēks nav radikāli ļauns. Cilvēks pats no gadījuma uz gadījumu ir vainīgs, ja viņš atstumj Dieva mīlestību. Cilvēkam sava dzīve ir jāpiepilda ar to. Dievā cilvēks mācas atzīt savu un cita cilvēka vērtību. Dievs, radītājs un uzturētājs ir mīlestības pēdējais pamats. Cilvēks šinī sakarā iegūst jaunu vērtību, kura ir pamatota metafiziski. Tā ir doma, ka neko nepalīdz, ja cilvēks iemantotu visu pasauli, bet ja viņa dvēselei būtu jācieš zaudējums, resp. ja tai būtu jāatsakas no mīlestības. Ticība cilvēka metafiziskai vērtībai ir pēdējais pamats cilvēku mīlestībai. Tuvākmiestības motīvi «ir universāli. Dievs nāk, lai a i z m i r s t o s (atstumtos, degradētos, likteņa pabērnus) paceltu uz augšu. Pamatā — lielā izlīdzināšanās, augstākās dievišķās taisnības doma... Jēzus mīlestības mācība tā tad ir dziļi metafiziski pamatota»⁴³³. Mīlestības mācība atrod savu pilnīgāko izteiksmi mīlestībā pret ienaidniekiem, «pareizāki pret bijušiem ienaidniekiem, kas tagad lielā jaunā dzīves aspektā, lielās jaunās izpratnes dēļ, jāmīl». Tā ir augstākā mīlestības izpausme. Ir noārdītas parastās cilvēku šķirējas robežas. Kur bijusi vislielākā pretestība, dzimst jauna vienība.

Sirdsprātu varam apzīmēt par Jēzus etikas formālo komponentu, bet mīlestība izteic tās būtisko kodolu. Saskaņā ar mīlestības principu darbojas cilvēks, kas ir atgriezies. Kamēr cilvēks dzīvo dabīgo saistību noteiktu dzīvi, viņš mīlestībai neseko. Viņa morale tad bieži ir ietverta pazīstamā baušļu schemā — «aci pret aci un zobu pret zobu». Tāpēc skaidrās sirds un mīlestības prasības ir uzskatamas par atjaunotā cilvēka etiskiem principiem. Tā esam nonākuši pie atziņas, ka Jēzus sludinājumā izteikts aicinājums uz Dieva valstības piepildīšanu, kas kā priekšnosacījumu prasa atgriešanos. Pēc atgriešanās tādu cilvēku var apzīmēt par atjaunotu, kura etiskā darbība formāli izteikta ar skaidrās sirds prasību, bet kuras būtiskais saturs ir mīlestība (agape). Tā Jēzus etikā atzīmējam četrus svarīgus momentus: Dieva valstību, atgriešanos, skaidro sirdi un mīlestību, pagaidām pie malas atstādami viņa attiecības ar pasauli. Taču saprotams, ka etiskās darbības pēdējais princips ir mīlestība. Vai tā nav sašaurināšanās un vai vispār Jēzus etiskos uzskatus var saistīt ar vienu šādu principu? Uz šādu jautājumu jāatbild, ka Jēzus etikas būtiskais saturs un kodols patiesi izteikts ar mīlestības jēdzienu. Ja mums aizrādītu, ka Jēzus izteicis prasības, kurām ir etisks raksturs un kuras tomēr tieši nav atvasinamas no mīlestības principa, tad mēs to neliegtu. Mēs runājam par formālo un materiālo momentu. H. Veinels (H. Weinel) arī grupē Jēzus etiskās prasības ap diviem centriem: skaidrību un mīlestību, gan neapzīmēdams tos par formālo un materiālo principu. Šajos divos principos iespējams ietvert visas Jēzus prasības. Ar skaidrības prasību saistās skaidrā sirds (Mat. ev. 5, 8; 7, 1—23; 15, 12; 23,

25; Lūk. ev. 11, 39), patiesīgums, kas pie jūdiem jau bija stingra prasība, bet ko Jēzus ir kāpinājis līdz augstākai pakāpei (Mat. ev. 5, 37). Jēzus noraida viltību, jo tā nesaskan ar skaidrības prasību (Mat. ev. 10, 16). Blakus patiesības un skaidrības prasībām atzīmēta šķīstības nepieciešamība. Arī te Jēzus aizsniedzis augstāko pakāpi (Mat. ev. 5, 27—32). Skaidrība tālāk izteicās prasībā būt brīvam no naida un skaudības (Mat. ev. 5, 21 sek.; 6, 22 u. c.). Skaidrā sirds, patiesīgums, šķīstība u. c. šie pieminētās prasības varētu likties iziet ārpus mūsu apgalvotā mīlestības principa. Tūlī varam teikt, ka neviena no šīm prasībām tomēr nerunā pretim mīlestības principam. Lieta kļūst vēl skaidrāka, ja jautājam pēc primārā. Kas tad vispirms ir nepieciešams, patiesīgums vai mīlestība, šķīstība vai mīlestība? Katrs kristīgs cilvēks atbildēs, ka mīlestība tādos gadījumos primārā un būtiskā. Jāņa ev. 15, 12 satur mīlestības bausli, ko mirējs atstāj saviem mācekļiem un no kura viņš pazīst savus mācekļus. «Jaunu bausli es jums dodu, lai jūs cits citu mīlētu, kā es jūs esmu mīlējis, lai arī jūs cits citu mīlētu. No tā visi pazīs, ka jūs esat mani mācekļi, ja jums būs mīlestība savā starpā» (Jāņa ev. 13, 34—35). Lai arī te izteikta Jāņa īpatnība, tomēr no tā pareizi secina Veinels, ka «mīlestība ir pamata ieskats, ko prasa Jēzus»⁴³⁴. To pašu ko Jāņa evaņģēlija autors apstiprina arī Mark. ev. 12, 28—31; Mat. ev. 22, 34—40; Lūk. ev. 10, 25—28. Jāņa ev. 13, 34 ir patiess apgalvojums, ka mīlestība ir jaunais Jēzus bauslis⁴³⁵.

Jēzus savus uzskatus nav sistematizējis, tādēļ viņš runā par šķietami daudz un dažādām parādībām, kā kura situācija dzīvē to prasa, un tādēļ izteic daudz prasību. Bet kā no augstāk uzrādītiem apstākļiem redzams, tad «taču viņš vienreiz visu ir saņēmis kopā vienā vārdā mīlestība»⁴³⁶.

5) Pirms mēs noslēdzam šo apskatu, vēl jāapstājas pie jautājuma par attiecībām ar pasauli. Eschatoloģiskajā uzskatā Jēzus pasauli noliedz. Viņš esot aicinājis no šīs pasaules atraisīties. Tur pasaules novērtējums izskan pesimistiski⁴³⁷. Varam atrast vārdus tam pretim, kas norāda, ka Jēzus atzinis laicīgās dzīves vērtības un par tām domājis. Piemēram, mēs dzirdam, ka viņš runā par ģimenes svētumu, resp. laulības nešķīsamību (Mat. ev. 5, 32), noraida jūdu gavēņa domu (Mark. ev. 2, 19), piedalās viesībās (Jāņa ev. 2, 1—11), līdzībām ņem vielu no laicīgās dzīves (sējējs, namdaris u. c.). «Ir tiesa, viņš pazinis prieku par mazo bērnu un glāstījis viņa galvu; tēva un mātes mīlestība, laulība, brāļu un māsu attiecības viņam ir bijušas bezgala augstas vērtības... Viņš varējis arī līdzī priecāties ganiņam par viņa ganamo pulku, zemkopjiem par jaunajiem labības asniem un likstosām vārpām, dārzniekam par viņa kopjamo kociņu»⁴³⁸. Tas novedis dažus domātājus pie atziņas, kurai mēs nevaram piekrist, proti, ka Jēzum bijis skats atvērts pretim «visam skaistajam dabas dzīvē»⁴³⁹. Tas jau ir pārspilējums un neatbilst patiesībai. Nevaram piekrist arī Kundziņa domām, ka Jēzum dabiski noteiktās cilvēku attiecības bijušas «bezgala augstas vērtības». Tas, ka Jēzus savām līdzībām ņēmis vielu no cilvēku dabīgajām attiecībām, vēl nenozīmē, ka viņš pašas šīs attiecības būtu vērtējis augstu. Sprotams, ka viņš varēja runāt tautai tikai kā savas tautas dzīvs loceklis. Tāpēc viņš arī vielu savām runām varēja ņemt tikai no tautai saprotamās dzīves. Tas nekādā gadījumā nenorāda, ka Jēzus šo dabīgo dzīvi būtu vērtējis kā augstu vērtību. Augšējos apgalvojumus varam uzskatīt vienīgi par labās gribas izpaudumu Jēzu tuvināt dzīvei. Jēzus īstās attiecības mek-

lējamas apziņā par mūžības tuvumu. Tā arī ieliek Jēzus mutē vārdus — «lai miroņi aprok miroņus!» — «kas ir mana māte, maņi brāļi un manas māsas? — Es viņus nepazīstu!»⁴⁴⁰. Jēzus attiecībās ar laicīgās dzīves vērtībām vērojams negativisms. Tur ieskanas pat pesimisms⁴⁴¹. Ja šis pesimisms nekļūst naidīgs, tad vienīgi tādēļ, ka Jēzus nekad nebija pilnīgi brīvs no domas, ka arī vismazākais šī pasaulē ir Dieva radījums un viņa mīlestības vērts. Pesimistiskais pasaules novērtējums neizriet no pašas pasaules nevērtības, bet no mūžības tuvuma. Ja te gribētu saskatīt pretrunu mūsu uzskatos, tad tas nebūtu grūti. Mēs apliecinājām atziņu, ka Dieva valstība ir jau šeit un, pateicoties Dieva gribai, brīnīškā kārtā realizējas pie cilvēkiem. Bet no otras puses sacijām, ka pesimistiskais pasaules vērtējums taisni izriet no mūžības, resp. Dieva tuvuma. Patiesībā šī pretruna tikai šķietama. Dieva valstība gan realizējas, bet aklie to neredz, tikai dažiem ir iespējams atzīt tās klātesamību jau tagad. Pretstats nav saprotams laika kategorijā. Laika aspekts nav tas, kurā šī pasaule pazūd nevērtībā. Ja mēs laiku salīdzinātu ar horizontālu griezumumu, tad Jēzus pasaules vērtējums meklējams vertikālā plāksnē. Tas drīzāk būtu imanences un transcendences pretstats. Bet arī tas pilnīgi to neizteic. Tā ir paradoksa patiesība, ka Dieva valstība ir jau šeit, un ka tomēr tā nevar izteikties pilnīgi. Šāds stāvoklis ir pamatā Jēzus negatīvajām attiecībām. Tas nav negativisms paša negativisma dēļ. Tas nav arī naidīgs un cīņas kārs, kādu vērojām pie biocentriskiem domātājiem. Tas izriet kā dabīga konsekvence no Dieva un zemes — laika un mūžības pretstata.

Jēzus etiskās atziņas izaug no konkrētās dzīves situācijām. Dzīve savos pamatos ir iracionāla, tādēļ ir arī vēltīgi tie mēģinājumi, kas cenšas to ietilpināt etisko likumu formulās. «Dzīve ir lielāka, tā saplēš domu tīklu, salauž katru formulu»⁴⁴². Tādēļ Jēzus nav uzstādījis nekādas stabilas normas. Viņš savas prasības izteica dažādās atsevišķās situācijās. Tas viņa etiku padara par situācijas etiku. Katrā atsevišķā gadījumā izteiktām etiskām prasībām tomēr ir kategorisks raksturs. Tās ir divējādi noteiktas. Dzīves situācijas ir neatkārtojamas un vienreizējas, tādēļ to, kas jādara, vajaga darīt tūlīt. No otras puses — mūžības tuvuma izjūta atbalsta šo prasību kategoriskumu, pat vairāk, piešķir tām radikalismu. Etiskās prasības balstas uz kādu pēdējo pamatu — Dievu, no kura arī cilvēka dzīve iegūst savu jēgu. Kundziņš, domādams par Jēzus etiskām atziņām, dod šādu kopsavilkumu — «tas bija Jēzus personālisms, kas par visu augstāk vērtēja ne lietas vai idejas, bet pašu cilvēku. Neviens, kam ir cilvēka vaigs, nav lemts bojā ejai, pat vismazākais nē. Tā ir lielā atziņa par katras dvēseles metafiziski pamatoto mūžīgo vērtību»⁴⁴³. Ir taisnība, ka šīs etikas pamatā stāv pārlicība par katras dvēseles metafiziski pamatoto vērtību, jo tā ir Dieva Tēva mīlestības izpaudums. Tikai lielākas skaidrības labā jāpiezīmē, ka Jēzus nav lietojis vārdu personība, bet ka mums tomēr ir pietiekoši daudz pamata runāt par Jēzus personālo etiku. No viņa domām redzams, ka viņš prasa personālo pilnību, viņam priekš tā ir arī vārds — dvēsele (Lūk. ev. 12, 23; Mat. ev. 6, 25). «Tas nozīmē», kā Veinels saka, «ka par mūsu dabīgo esamības pamatu kaut kas paceļas, kas rada īsto cilvēka vērtību»⁴⁴⁴. Cilvēka etiskā vērtība atkarājas no tā, cik daudz viņš sevī nes Dieva mīlestību. Jēzus etikas pamatprincips ir mīlestība, kas aptver visus cilvēkus. Tā ir transcendentī pamatota un jāuzskata

par Dieva dāvanu. Nav jāaizmirst, ka Jēzus etikas kopsavilkumu Kundziņš iesāk ar vārdiem — «ar šo ticību (pasv. m.) augstākai pasaulei». Vārdā «ticība» ir atslēga visai Jēzus etikai. Tā ir priekšnosacījums. Tas nozīmē, ka šī etika iespējama vienīgi tur, kur cilvēka dvēselē ir dzīvs reliģiskais nervs. Jēzus pats dzīvoja reliģiskās un etiskās dzīves sintezi. Reliģiskais ar etisko ir tik cieši saistīti, ka tie nav šķirami un viens bez otra saprotami.

2. Pāvila etiskās atziņas.

1) Pāvils savas etiskās domas ir ietvēris lielā pasaules pestīšanas plānā. Viņš nedomādams radīt sistemu, tomēr ir radījis vienu no iespaidīgākām gara celtnēm, kur brīnišķā kārtā apvienots asais atziņas un dziļais ticības gars. Viņš tādā ziņā ir lielākais bibliskais teologs, kas operē ar noteiktiem teoloģiskiem jēdzieniem.

Cilvēci ir sagrābusi kāda vara, kas to pamudina pretoties Dieva gribētai kārtībai un tā izsauc Dieva dusmas (Rom. v. 1, 18 sek.). Šī cilvēces pretdarbība Dievam sākās ar Ādamu. Ar viņu vēsturē ienākusi kāda vara, ko Pāvils apzīmē par grēku. Grēka sekas ir nāve (Rom. v. 5, 12; 7, 17). Grēks ir tas, kas cilvēku pamudina pretoties Dieva garam. Tādēļ, ka cilvēks ir miesīga jutekliska būtne, viņš ir padots grēka varai un ir Dieva pretinieks (Rom. v. 8, 7). Grēcīgais cilvēks dzīvo saskaņā ar miesas prātu un viņā valda iekāre (Rom. v. 6, 12; Gal. v. 5, 16 u. c.). Šāds cilvēks dara miesas darbus (Gal. v. 5, 19). Viņam ir svešas Dieva prasības, un viņš tās nespēj pildīt. Grēcīgā cilvēka liktenis ir zinams — viņu sagaida nāve. Nāve ir grēka alga (Rom. v. 8, 6; 5, 12; 6, 16). Dievs jau Isrāēlam ir devis bauslību, lai tādā kārtā cilvēkus vestu uz istā ceļa. Bauslība gan devusi grēka atziņu (Rom. v. 5, 20; 7, 13), bet nav devusi spēku grēku pārvarēt. Cilvēks ar bauslību vien nespēj viņā iemītošo grēku pārvarēt (Rom. v. 7, 22—25). Te parādas pretstats, kas izteikts šādos Pāvila vārdos — «Es ar savu garu kalpoju Dieva likumam, bet ar savu miesu — grēka likumam». Bauslība gan prasa no cilvēka labus darbus, bet cilvēks tos nespēj (Rom. v. 8, 7). Kas nespēj labus darbus, pār to gulstas lāsts (Gal. v. 3, 10). Jūdu bauslībai trūkst iekšēja spēka. Tā gan uzstāda prasības, bet neved pie to pildīšanas. Tas lielā mērā atgādina racionalās etikas imperatīvus. Šī iemesla dēļ Pāvils to apzīmē par grēka un nāves bauslību (I Kor. v. 15, 56). Bauslībai kristīgam cilvēkam ir pārējoša nozīme. Tā audzina pretim Kristum (Rom. v. 5, 20; Gal. v. 3, 24). Bauslība grēku nav mazinājusi.

Pāvila domāšana ir dialektiska. Viņš antitezes veidā ļaunajam, ļaunā cēlonim, bauslībai u. t. t. nostāda pretim citas parādības. Ar Ādamu cilvēces vēsturē ielauzies grēks un, saindēdams cilvēka eksistenci, izveidojis to cilvēku, ko apzīmējam, par adamisko — veco. Pretim tam jaunas dzīves sācējs un jaunas eksistences nodibinātājs ir Kristus. Kā Ādamā visi cilvēki iet bojā, tā Kristū, visi tiek darīti dzīvi. Kristus nākšana pie cilvēkiem ir pamatota Dieva gribā. Tas ir Dieva žēlastības akts. Tas, kas Kristū ir savienots ar Dievu, ir kļuvis par jaunu radījumu (kainē ktizis) (II Kor. v. 5, 17; Gal. v. 6, 15). Kaut gan aktivitāte iziet no Dieva un viņš ar savu žēlastības gribu sūta pie cilvēkiem Kristu un ļauj savienoties ar savu garu un tapt par jaunu radījumu, tomēr tā visa priekšnosacījums ir zinama griba un gatavība arī no cilvēku puses. Tādu žēlastību Dievs parāda

tikai tam, kas ticībā viņam paklausa. Ticīgie saņem ar Jēzu Kristu Dieva žēlastības dāvanas. Kamēr ādamiskais — sarkiskais cilvēks ir nelaimīgs, kuru grēka iekāres dzen pretim iekšējam sabrukumam un postam, tikmēr garīgais, jaunais cilvēks dzīvo harmoniskā vienībā, viņš ir apmierināts un iepriecināts. Ar to ir pilnīgi un principiāli atcelta likuma (bauslības) kārtība un tanī vietā radīta jauna — ticības likums (Rom. v. 3, 27). Tas ir gara likums un ar to ticīgais ir atbrīvots no nāves un grēka likuma (Rom. v. 8, 2). Mēs varam teikt pat vairāk. Pāvils ne tikai domā, ka ar to ir atcelta vecā bauslība un radīta jauna, bet ka vispār nav vairs jārunā par bauslību, jo likuma burta vietā, kas biedināja un draudēja ir stājies dzīvais evaņģēlija gars. Gars dod cilvēkam brīvību un Jēzu Kristū visi ir atsvabināti. Bet Pāvils zina, ka brīvība nav patvaļa un izlaidība, tādēļ viņš atgādina nepadoties baudkārei un citiem netikumiem (Gal. v. 5, 13 sek.).

Jaunajam cilvēkam Jēzu Kristū ir dots spēks pārvarēt grēku un ļaunās iekāres (Gal. v. 5, 16), bet tas nenozīmē principiālu dabīgās dzīves noliegumu. Pāvils negrib tikai pārmainīt ārējās dzīves kārtību, jo ticības gars izpaužas gara dzīvē, tādēļ vienalga kādā dabīgā iesaistījumā cilvēks būtu un kādu darbu viņš darītu, viņam iespējams savā sirdī būt brīvam un atsacīties no grēka.

2) Pēc šī schematiskā Pāvila domu attēlojuma tagad jāpievērzas tuvāk jautājumam, kādas ir tās etiskās prasības un principi no kādiem vadas jaunais cilvēks.

K. Bārts (Barth) domā, ka etika nemaz nav iespējama. Ja tādu gribētu, tad tā nevarētu būt cits kā visa līdzšinējā etosa kritika ⁴⁴⁵. «Etikas problema ir identiska ar «dogmatikas»: Soli Deo gloria» ⁴⁴⁶. Taču lielais vairums J. derības zinātnieku (Kundziņš, Rezevskis, Strīters, Veinels u. c.) ir citādās domās. Mums līdz ar viņiem jāatzīst, ka Pāvila raksti dod arī pamatu runāt par etiskām atziņām. Ir gan tiesa, ka Pāvila uzskatos galveno vietu ieņem dogmatiski jēdzieni: ticība, pestīšana, žēlastība u. c. Ciešā sakarā, kaut arī tiem pakļauti, ir etiski jēdzieni un etiskas prasības. Uzrādīdami etiskos momentus Pāvila uzskatos, nemaz negribam liegt reliģisko jēdzienu primātu. Zēbergs, runādams par Pāvila etiskām domām, atrod, ka pateicoties ticībai cilvēkos rodas jauna garīga dzīve pilna ar mieru, prieku un pašlīdību uz Dievu. Pie tā pievienojas «mīlestības kalpošana līdzcīvēkiem, kas ir likuma piepildījums (Gal. v. 5, 13; 6, 2; Rom. v. 13, 8, kas ir arī visas kristīgās dzīves aptvērēja izteiksme (I Kor. v. 13; Kol. v. 3, 14)» ⁴⁴⁷. Tālāk viņš saka, ka kristīgā cilvēka tikumiskā dzīve savu organizāciju iegūstot no trijiem momentiem: no ticības, cerības, un mīlestības, vai arī tikai no ticības un mīlestības (I Kor. v. 13, 13; Rom. v. 12, 6—9, 12; 5, 1—5; I Tes. v. 3, 6; Kol. v. 1, 4; Filem. v. 1, 5). Te etiskās darbības noteicējā vietā izvirzas mīlestības princips. Ticība ir mīlestības dziļākais pamatojums un jēga. Kristīgo cilvēku attiecības vienmēr normē mīlestības princips. Zēbergs šinī ziņā nav kļūdījies. Mīlestība kā Pāvilam, tā Jēzum ir vairāk kā tikai laba vēlēšana. Nevaram noliegt, ka mīlestība izslēdz nemieru, strīdus, nesaticību (Filip. v. 2, 1—5; Gal. v. 5, 14 sek.; I Tes. v. 5, 1-), veicina vienprātību, pacietību (I Kor. v. 13, 4) un palīdz citiem celsmes ziņā (I Kor. v. 8, 1; I Tes. v. 5, 11). Tā mīlestība parādas it kā praktiskā nodarbība, taču tā nav tās īstā izteiksme. Dziļākos pamatos mīlestība ir vairāk nekā pieminētie izpausmes veidi. Tā ir dziļš iekšējs afekts ⁴⁴⁸. Mīlestība ir tā, kas no sevis dod, tā ziedojas (I Tes. v. 2, 8; II Kor. v. 7, 15). Mīlestībā cilvēks priecājas ar priecīgiem un raud

ar raudātājiem (Rom. v. 12, 15). Bet mīlestībā cilvēks ir gatavs arī saņemt ne tikai dāvanas, ko mīlestība pasniedz, bet arī pašu mīlestību (II Kor. v. 12, 14). Visos laikos ievērojamākais kristīgās mīlestības dokuments ir klasiskā I Kor. v. 13. nodaļa. Mīlestība te raksturota pilnīgāki. Lai arī tā raksturota atšķirībā no parastās dzīves, tomēr te redzama mīlestības pozitīvā ievirze. Pāvils, te māca priecāties un ticēt labajam. Mēs drīkstam droši apliecināt, ka «arī Pāvilam mīlestība ir vairāk kā tikai kāds vilciens etosā, tā ir vienīgais un viss. Ticība «izteicas mīlestībā» Gal. v. 5, 6 un «viss mīlestībā» ir lielākais kristietības pazīšanas vārds I Kor. v. 16, 14»⁴⁴⁹.

3) Pēc šāda gala slēdziena, ka Pāvila etikas pamata atziņa ir mīlestība, rodas jautājums, vai tā ir identiska ar Jēzus mīlestības principu. Vispirms jāaizrāda uz interesanto parādību, ka Pāvila izteikumi papildina agrāk teikto par Jēzus mīlestības principu un ienes lielāku skaidrību. Par Jēzus mīlestības principu runādami, sacijām, ka viņš runā blakus tam par citām lietām, kas tieši nebūtu atvasinamas no mīlestības. To pašu dara arī Pāvils. Viņš no etiskā cilvēka prasa patiesīgu (Filp. v. 4, 8; II Kor. v. 13, 8), dvēseles vienkāršību (Rom. v. 12, 8; II Kor. v. 8, 2), iekšķīgu brīvību un stiprumu, tīrību dzimumdzīvē u. t. t. Bet mēs arī šeit apgalvojam to pašu, ko pie Jēzus, ka šīs prasības ir atvasinamas, kaut arī netieši no mīlestības principa. Šoreiz mums atbalstu sniedz arī pats Pāvils sacīdams, ka «mīlestība priecājas par patiesību» (I Kor. v. 13, 6). Vēl vairāk, Pāvils atvasina arī atziņu no mīlestības (Filp. v. 1, 9). Tikai mīlestības vadītā atziņa kristīgā izpratnē spēj atzīt patiesību. Tas ir īpatnējais kristietības viedoklis atziņas jautājumos. Kristīgam cilvēkam patiesības un mīlestības, tāpat brīvības un mīlestības konflikti ir jāizšķir par labu pēdējai⁴⁵⁰. Tas apstiprina mūsu uzskatu, ka mīlestības princips ir svarīgākais. Jādomā, ka Pāvils šinī ziņā ir pareizi sapratis Jēzus uzskatu. Pāvils te ir ienesis lielāku skaidrību mīlestības principa raksturojumā.

Dažā ziņā Pāvils ir novērsies no Jēzus mīlestības principa pirmatnējā plašuma. Mēs nedrīkstam apstrīdēt Pāvila mīlestības principa universalismu (I Tes. v. 3, 12; 5, 15; Rom. v. 12, 14). Tomēr pie Pāvila laiks jau ir atstājis savu ietekmi. Ir notikusi sašaurināšanās. Te zīmīgi vārdi — Gal. v. 6, 10 — «tā tad, kamēr mums ir laiks, darīsim labu visiem», bet turpat piemetināts, «bet visvairāk ticības biedriem». Tāpat citā vietā Rom. v. 12, 18 «Ja ir iespējams, kas atkarājas no jums, turiet mieru ar visiem cilvēkiem». Te pielikts priekšā mīkstinātājs vārdiņš — ja. Tā ir laikmeta ietekme. Jēzus mīlestības baušļa universalisms ir mēģināts ierobežot. Tomēr ir jāsaka, ka tas nevar apēnot pamata patiesību, ka mīlestības etiskais princips pie Pāvila visumā paliek spēkā.

3. Topošās baznīcas etiskās atziņas.

Etiskie principi tālāk attīstas divos virzienos. Kristietība, iziedama ārpus Palestīnas robežām, sastopas ar grieķisko pasauli, kas atstājusi savu iespaidu. Sevišķi hellēniskās domas ietekme izteikusies johaneiskā literatūrā. Topošās baznīcas viena zara etiskie uzskati ir izteikti šajā literatūrā. Otrs zars veidojas tālāk no Pāvila atstātā mantojuma. Ar baznīcas veidošanos radās jaunas vajadzības un jauni uzdevumi. Kristīgais cilvēks bija nostādīts citādā situācijā. Topošās baznīcas etiskie uzskati blakus johaneiskai literatūrai izteicas deute-

ropauliniskā literatūrā. Turpmāk savas pārdomas saistīsim ar šiem diviem topošās baznīcas zariem.

1) Tagad kristīgo cilvēku dzīvē pirmā vietā izvirzas ticības jēdziens. Kristīgajam jābūt pareizās ticības attiecībās ar Dievu un Kristu. Zīmīgi, ka mazāk šai laikā domā par ticības objektīvo saturu, bet vairāk iekšīgo dvēselisko ticības stāvokli. Fides qua creditur ir stājusies fides quae creditur vietā. Otrā vietā ir atvirzījusies mīlestības doma, jo tikumiskā dzīve ir reliģiskās auglis (Kor. v. 1, 10; Efez. v. 5, 9). Mīlestībai pie Jāņa stāv blakus divi citi jēdzieni — atziņa un skatīšana. Pie Dieva atziņas nonāk īsti tikai ar Dieva mīlestības pārdzīvojumu. Bet arī otrādi, no Dieva atziņas nāk brāļu mīlestība (I. Jāņa v. 4, 7 sek.). Ir zīmīgi, ka Jāņa izpratnē, Jēzus, runādams par ticību, pamatā liek mīlestību (Jāņa ev. 13, 1). Jāņa mīlestības izpratne ir mistiska un tādā kārtā tiecas no etikas ārā. «Ja kas mani mīl, tas manu vārdu turēs, un mans Tēvs viņu mīlēs, un mēs nāksim pie viņa un iegūsim pie viņa mājas vietu» (Jāņa ev. 14, 23). Ticīgā cilvēka dvēsele dzīvo vienībā ar Tēvu un Dēlu. Šī mistiskā mīlestības vienības doma vēl skaidrāki izteikta ainā par vīna koku un zariem (Jāņa ev. 15, 1—9), kas beidzas zīmīgiem vārdiem — «kā Tēvs mani ir mīlējis, tā es jūs esmu mīlējis. Paliekiēt manā mīlestībā!» Mistika ir jaunais īpatnējais izteiksmes veids. Kristīgās reliģiskās un etiskās patiesībās te izteikta helleniskās pasaules ietekme. Tas ir noapaļots domu komplekss — mīlestība nāk no Dieva un satver šīs pasaules tumsā mītošos cilvēkus it kā gaismas stars un no tās atkal paceļas augšup pie Dieva. Šī doma labi izteikta I Jāņa v. 4, 7—11. Te rādīta «tikumiskā pestīšanas reliģija visā tās dziļumā ar jauniem mīlestības mistikas līdzekļiem»⁴⁵¹.

Arī mīlestības mistika ir sašaurināšanās. Mīlestības prasībai tad trūkst universalā rakstura. Jāņa vēstulēs ir aicināts mīlēt brāļus, kam ir pareizā ticība, kamēr ķeceris vairs nav jāmīl. Tā ir plaisa starp jaunās ticības biedriem un pārējiem, ko mīlestība pilnīgi vairs nespēj pārvarēt (I Jāņa v. 3, 13—14). Jāatzīmē vispārīgs novērojums, ka Jāņa vēstulēs uzrunāti brāļi, resp. ticības biedri. Šī procesa turpināšanos vēl zīmīgāki redzam izteiktu otrā topošās baznīcas zarā.

2) Pāvila etisko domu tālākai attīstībai stāv pamatā atziņa, ka Dievs cilvēku Jēzū Kristū ir atpestījis. Šinī domā balstas arī etiskās prasības. Taisni tādēļ, ka Dievs parādījis šādu žēlastību, izaug prasība, lai arī cilvēks ar sevišķu dedzību nododas jaunai tikumiskai dzīvei (II Pēt. v. 1, 3—4, 5—7). No šādas vispārējas situācijas seko atsevišķi secinājumi un prasības, kas kārtu konkrētās dzīves situācijas. Par visām lietām kristīgam cilvēkam jāatmin, ka viņš ir kristīgais. Te apelē pie kristīgā cilvēka cieņas (Efez. 4, 1 sek. u. c.). Tā ir balstīšanās uz sekundariem faktiem. Tālāk cilvēkam jānovēršas no šīs zemes orientācijas un tikumiem un jāpiegriežas debesu labumiem (Kol. v. 3, 1 sek.; Ebr. v. 13, 14). Kā priekšzīmi nostāda gribu būt kā Dievam (Efez. v. 4, 32; 5, 1).

Kristīgam cilvēkam tagad bieži kā priekšzīmi atgādina arī Jēzu Kristu un aicina sekot viņam (Filip. v. 7, 11). Jēzus ir ciešanu priekšzīme (Ebr. v. 12, 1). Sevišķi tagad izceļ Jēzus upuri un ciešanas (I. Pēt. v. 1, 17 sek.; Tit. v. 2, 14).

Ar jaunu uzsvaru kristīgā etikā uzpeld atmaksas doma un taisni negatīvā nozīmē. Tā radusies V. derības iespaidā, vai pareizāk, tā ir dabīgs V. derības domu kompleksu turpinājums. Atmaksas domas

ieņemšana bija nepieciešama sakarā ar pieaugošām audzināšanas interesēm. Jaunās etikas prasības mēģināja ar vecajiem līdzekļiem, draudiem un apsolījumiem iespiest cilvēku sirdis (Kol. v. 3, 6; Efez. v. 2, 3; 5, 6). Sevišķi atmaksas doma pasvītota Vēstulē ebrējiem 10, 26—31; 12, 18—28, tāpat II. Pēt. v. 1, 1—8 un Jūdas vēstulēs. Atmaksas doma tomēr pilnīgi nespēj nomākt pirmatnējo mīlestības prasību. Ja tas notiktu, tas nozīmētu būtisku kristietības etisko prasību noliegšanu. Taču pamatos skan tā pati mīlestības un skaidrības prasība (I. Pēt. v. 3, 9; 3, 2; 3, 14 u. c.). Tomēr radošā gara laiks ir pagājis un tā vietā stāties stabilizēšanas process. Tagad atsauca uz Jēzus teiktiem vārdiem, bet no V. derības atgādina dekalogu (Jēk. v. 2, 11). Šajā laikā izveidojas, tā sauktie, netikumu un tikumu saraksti, kuru formu pārņēma pa daļai no jūdaisma, pa daļai no stoicisma (Kol. v. 3, 5—8; Efez. v. 4, 31 sek.; 5, 3 sek.; I. Pēt. v. 4, 3; 1, 1—8 u. c.). Tālāk izveidojās «mājas kārtības» saraksti, kur atzīmētas elementārās kristīgā cilvēka dzīves prasības (Kol. v. 3, 18—4, 1; Efez. v. 5, 22—6, 9 u. c.). Topošās baznīcas noteikts iespaids atzīmējams I. Tim. v. 2, 11—6, 17 un Tit. v. 2, 1—3, 1. Šīs prasības bez jau iepriekš minētās motivācijas bieži saista ar baznīcas cieņu (Kol. v. 1, 10; Efez. v. 4, 1; III Jāņa v. 6; I Pēt. v. 2, 15).

Ja mēs tagad mēģinātu īsi atzīmēt topošās baznīcas etiskos uzskatus, tad būtu jāsaka, ka primārā vietā pamazām stājas sekundārais. Jēzus prasīja mīlestību, te prasa labus darbus (kas patiesībā ir mīlestības sekundārs izpaudums). Tā no viengabalainās mīlestības prasības saskaldoties rodas dažādas labo darbu resp. tikumu prasības. Mīlestībai blakus nostājas labie darbi (Ebr. v. 10, 24). Noraidot un apkarojot dažādus netikumus, topošā baznīca pirmkristīgās etikas prasības jau izlieto kā motivāciju. Jau agrāk pieminējām, ka notiek mīlestības prasību universalisma sašaurināšana⁴⁵². Vairāk ir jādomā par ticības biedriem. Tit. v. 3, 10 — «heretiķi, vienreiz un otru reizi pamācījis, noraidi». Pret ticībā maldīgajiem izteikts liels asums (II Tim. v. 3, 2 sek.; I Tim. v. 4, 1 sek. u. c.). Tas rāda, ka dzīvē pār mīlestības principu pamazām sāk nostāties «pareizas ticības» princips.

Te redzam apstākļus, kas ierobežo mīlestības principu uz ticības biedriem un noklusē par ienaidnieku mīlestību. Tādēļ tomēr nav jādomā, ka būtu notikusi pilnīga atteikšanās no mīlestības principa. Mīlestības prasība, kaut arī sašaurināta, tomēr ir mīlestības prasība. To nevar grozīt arī tas apstāklis, ka tai blakus uzpeld daudzas citas, sava laika noteiktas, prasības. Topošās kristīgās baznīcas etika nav domājama bez mīlestības.

III. Pamata atziņas.

Zēbergs cilvēcē redz trīs attīstības pakāpes. Pirmā bijusi tā, ko Dievs radījis kā dabas kārtību. Te ietilpst arī dabīgā cilvēka gara dzīve. Otrā pakāpe ir pirmās pakāpes korupcija, kas izteicas kā neticība un nepaklausība Dievam. Trešā pakāpe ir pestīšana ar Dieva žēlastību. Kristietība ir trešās pakāpes izteiksme un tādēļ, tā esot pretstats pirmajai un otrajai. Pirmā pakāpe esot dabas kārtība, bet kristietība kā žēlastības kārtība ir mūžīgs pretstats tai⁴⁵³. Kristīgās etikas principi var sekot tikai tas, kas no pirmās pakāpes ir pārgājis pēdējā. Tāpēc kristīgās etikas formals

priekšnosacījums ir viens «izšķirīgais pagriešanās punkts»⁴⁵⁴. No dabas kārtības principu noteiktās dzīves nav evolutīvas pārejas uz kristīgo. Ja to apgalvo, tad tā ir kristietības pārprašana, jo J. derībā nepārprotami kā pie Jēzus (metanoia), tā Pāvila (vecais un jaunais cilvēks) šī prasība ir skaidra. «Kristīgā personība ir ... tā, kas tā ir Kristū, nevis kas tā ir bijusi no dabas, ne dabīgā attīstības procesā, vai dabīgā sevis audzināšanā attīstīta (Efez. v. 2, 1—10), bet tā ir tapusi par to, kas tā ir, ar Dieva žēlastību pateicoties conversio lūzumam ar dabīgo būtni»⁴⁵⁵. Mēs atkārtojam vēlreiz — tā ir formāla prasība, kurai tomēr kā priekšnosacījumam kristīgā etikā ir izšķirīga nozīme⁴⁵⁶.

Šajā darba daļā esam noteikuši arī kristīgās etikas saturu. Tas nepārprotami izteikts mīlestības jēdzienā. To apgalvojis Jēzus un tas kā sarkans pavediens dažādā domu audumā velkas cauri visai J. derībai⁴⁵⁷, kaut arī praktiskās dzīves nepieciešamības dēļ, parādas citas prasības. Tās tomēr nerunā pretim mīlestības prasībai. Tās mīlestības principu vienā ziņā paskaidro, bet citā atkal sašaurina. Ar šādu atziņu mēs nestāvam vieni paši. Klasiskā kristīgās etikas literatūrā soli soli atrodam to pašu domu. Vēl daudz krasāk izteicies klasiskais autors Leme. Viņš, runādams par kristīgās etikas principiem, atrod, ja sakot, ka «tuvākmīlestība kā tikumiskā darbība visu neizsaka, tad tāds apgalvojums iezīmējas kā nebiblisks»⁴⁵⁸. Tas ir pārāk krasi teikts. Taču šāds apgalvojums nav apstrīdams. Līdzīgi viņam izteicies arī Hērings — «mīlestība kristīgajā etikā ir viss, tas rada sevišķas viengabalainības un noslēgtības iespaidu. Kur būtu kāda cita etika, kas tik vienkārši ar vienu vārdu varētu izteikt tikumiskās darbības mērķi, normu un motivu?»⁴⁵⁹. Mēs šādām Lemes un Hēringa atziņām pilnīgi piekrītam. Tam pamatu dod šinī darba daļā izklāstītās domas. Blakus augstāk minētai formālai kristīgās etikas prasībai pievienojas tagad otra. Kristīgās etikas saturīgais pamatprincips ir mīlestība. Tā ir kristīgās etikas jaunā atziņa, ko tā ienesusi cilvēces vēsturē. Tālākā šo principu vēsturiskā attīstība, sākot ar baznīcas tēviem līdz mūsu dienām, rāda tās dažādās sintezes iespējas, kas iegūtas gan mierīgā sadarbībā, gan spraigās cīņās ar kristietībai svešiem uzskatiem. Nākošā darba daļa ir veltīta šādas sintezes meklējumiem ar tagadnes biocentrisko domātāju etiskajām atziņām.

E. Biocentrisko un kristīgo etisko pamatprincipu salīdzinājums un novērtējums.

I. Biocentrisko un kristīgo etisko principu pretstats.

Kā jau iepriekšējā darba daļā atzīmējām, tad gandrīz visi biocentriskie domātāji ir izteikuši savus spriedumus arī par kristietību. Visumā viņi noliedz kristīgās etikas principus. Tomēr mēs redzējam arī citādus mēģinājumus. Varam vērot pavisam trejādas attiecības biocentrisko un kristīgo etikas principu starpā. Pirmkārt, pieminami mēģinājumi identificēt biocentriskās un kristīgās etikas pamatprincipus, otrkārt, vienaldzība vai naidīgums pret tiem, treškārt, mēģinājums tos sintezēt.

a. Līdzcietība un solidaritāte kā biocentriskās un kristīgās etikas pamatprincipi.

1) Biocentriskās un kristīgās etikas pamatprincipu pirmo identificēšanas mēģinājumu deva Šopenhauers. Šādu identificēšanas bazi viņš atrada jēdzienā līdzcietība. Kristietība gan tieši nerunā par līdzcietību, bet tanī vietā lieto vārdu mīlestība. Analizējot kristīgās mīlestības jēdziena saturu, Šopenhauers nāca pie atziņas, ka tas pilnīgi izteicas līdzcietībā. Pie tā ved arī pārdomas par Jēzus attiecībām ar «mazajiem ļaudīm». Jēzus piegriez vislielāko vēribu taisni tiem, kas no dzīves dažādu apstākļu dēļ aizgājuši vai atstumti. Viņš ir pie tiem, kas kādu apstākļu dēļ cieš. Sāpju motīvs stāvēt pamatā Jēzus mīlestībai. Vispilgtāki to varot redzēt pazīstamajā līdzībā par žēlsirdīgo samarieti. Žēlsirdības, resp. līdzcietības motīvs spiež palīdzēt cietējam. Tas saskatāms dažādās situācijās Jēzus attiecībās ar savas apkārtnes ļaudīm. Sāpju un līdzcietības motīvs ir bieži ieausts Jēzus domās. Evaņģēlijs nepazīst Jēzu, kas apliecinātu dzīvi, prieku. Ja norādītu uz kāzām Kānā, tad tas ir tikai sporadisks gadījums. Jēzus parasti ir kopā ar dažādu kategoriju cietējiem un nelaimīgiem. Lai saskatītu Jēzus mācībā prieku, tad jāskatās citām acīm, kas nav dabīgas. Vispārējais skats Jēzus mācībā atstāj no teiktu iespaidu par lielo līdzcietēju katram nelaimīgajam. Tas Šopenhaueram dod iemeslu Jēzus mīlestības etiku apzīmēt par līdzcietības etiku.

Zīmīgi, ka biocentriskie domātāji ļoti tuvu stāv dzīves īstenībai. Patiesi, praktiskais skats kristietībā var vest uz domām par līdzcietību kā tās galveno saturu. Kristietības apskatā arī mēs atzīmējām, ka Dieva valstības domas saistas ar tiem, kuriem nav varas, kuri ir atstumti un cieš. Tālāk biocentriskie domātāji mīl analizēt kristietības vēsturi. Arī tur Šopenhauers redzējis no pašiem pirmajiem kristietības sākumiem, ka tanī pulcējušies atstātie un nospīestie ļau-

dis. Praktiskais un vēsturiskais kristietības vērojums šī virziena pārstāvjiem ir katrā ziņā svarīgāks par ideālo patiesību. Tagad rodas nopietns jautājums, vai patiesi Jēzus sludinātais mīlestības princips ir identificējams ar līdzcietību un otrkārt, vai tas ir bioloģiski pamatots?

Šī jautājuma otro pusi atbildēt ir vieglāk kā pirmo. Mēs zinām, ka Jēzus etiskais princips ir pamatots Dieva mīlestībā, resp. transcendencē. Šopenhauers savu līdzcietības principu apzīmē par tiešu un dabisku cilvēka dziņu, kura darbojas pretim ļaunajām dabiskajām dziņām. Akcentējums ir uz vārda dabiskā. Darboties saskaņā ar līdzcietības principu ir bioloģiska nepieciešamība. Jēzus, turpretim, necer, ka dabīgais cilvēks varētu sekot mīlestības prasībai, jo viņu saista bioloģiski noteikti instinkti. Kā priekšnosacījumu Jēzus prasa atgriešanos, resp. savas sirds atraisīšanu no dabīgā. Kristīgam cilvēkam katrā ziņā dabīgās saites ar vecākiem, ģimeni, draugiem nav tik svarīgas kā kalpošana mīlestībā. Šādu stāvokli Jēzus apzīmēja par Dieva bērna stāvokli. Ļoti zīmīgi šo kristietības domu par dabīgā cilvēka pārvarēšanu izteic Jēzus saruna ar Nikodemu (Jāņa ev. 3). Tā ir doma, ka no augšienes, resp. no transcendentās pasaules iegūstami spēki, kas spiež, vai labāk teikt, aicina sekot mīlestības principam. Tāpēc atkrīt katra diskusija par to, ka Jēzus etiskais mīlestības princips varētu būt pamatots bioloģiski. Cits jautājums ir par teoloģiskā vai bioloģiskā etikas principa priekšrocībām. To apskatīsim citā sakarā.

Tagad piegriežamies augstāk minētā jautājuma pirmajai pusei, t. i. vai Jēzus etiskais mīlestības princips ir identificējams ar līdzcietību, kā to apgalvo Šopenhauers? Analizēdami Jēzus mācību, atzinām, ka viņa etiskais princips ir mīlestība. Tā īsti būtu jājautā, vai mīlestība un līdzcietība ir identiskas? Uztādot šo jautājumu šādi, vieglāk saskatama pretruna. Līdzcietība ir parādība, kas pazīstama ne tikai pie cilvēkiem, bet arī pie dzīvniekiem. Arī dzīvnieki spēj reaģēt viens uz otra ciešanām. Šo parādību arī varētu apzīmēt par līdzcietību. Tas tikai vēlreiz apstiprina līdzcietības bioloģisko, resp. dabīgo pamatojumu. Tā ir dabas dota, elementara dzīvo būtņu īpašība. Ja līdzcietību pazīstam pie cilvēkiem, tad tas lieku reizi norāda, ka arī cilvēks nav brīvs no bioloģiskās noteiktības. Līdzcietībā izpaužas dzīvības pozitīvais socialais raksturs. Līdzcietības socialitate un tās pozitīvais raksturs ved pie identifikācijas ar mīlestību, jo arī mīlestība ir pozitīva sociala parādība. Pazīstot Jēzus mīlestības jēdzienu, mēs neteiksim, ka tas ir līdzcietība. Mīlestība savu jēgu neiegūst no dabīgiem pamatiem, t. i. dzīvības. Tā nesakņojas pārliecībā par visas dzīvības identitāti, bet Dievā. Līdzcietības un mīlestības principa pretstats ir dabīgā un garīgā pretstats. Baumgartens (Baumgarten) saka, Nīcšem esot taisnība, ka «katra mīlestība, kas ir tikai līdzcietība, ir nepārvarēta pašiekāre (egoisms)»⁴⁶⁰. Pagaidām varam teikt tik daudz, ka līdzcietība un mīlestība nav identificējamās. Ja to dara, tad tas nav pamatoti un nesaskan ar kristietības pamata atziņām. Ir gan līdzība formālā ziņā dabīgās līdzcietības un kristīgās mīlestības izsauktajām etiskajām darbībām, tomēr to pēdējie pamati ir dažādi⁴⁶¹. Šie apgalvojumi prasa tuvāku skaidrojumu. Mēs gan nevarēsim noliegt zināmu kristīgās mīlestības un līdzcietības sakaru. Tomēr jāpaliek pie apgalvojuma, ka tās nav identificējamās. «Patiesi mīlestībā ietilpst arī līdzcietība. Būt žēlsirdīgam, kā Dievs ir žēlsirdīgs, to ir prasījis

arī Jēzus. Lūk, ev. 6, 36»⁴⁶². Bet starp Šopenhauera bioloģiski pamatoto līdzcietību un kristīgo mīlestību ir starpība. Bioloģiskā līdzcietība cilvēku nepaceļ, to nedara labāku un viņa eksistenci neatvieglina, bet pamatojas «vājuma rezignācijā un tādēļ visa tikumiskā darba noliegumā»⁴⁶³. Tā nav Dieva žēlastībā pamatotā griba aktīvi darboties un palīdzēt cilvēka dzīvei rast kādu etisku jēgu.

Pirmā atziņa, kas mums jāpatur prātā pie visiem bioloģiski pamatotās līdzcietības un kristīgās mīlestības identificēšanas mēģinājumiem, ir tā, ka tās izaug katra no sava pamata, kas ir diametrāli pretēji. Tālāk, viena ir aktīva, bet otra pasīva.

Līdzcietība pievēršas tam cilvēkam, kas cieš. Tā pie cietēja nokāpj it kā no augstākas pakāpes. «Tādēļ līdzcietība ir patīkama tikai tiem, kas jūtas atkarīgi, turpretim tiem, kas jūtas līdzīgi, tā ir aizskaroša un pazemojoša. Līdzcietības vajadzība ir rakstura vājums. Stiprs raksturs pretojas līdzcietībai»⁴⁶⁴. Līdzcietība iziet no tā, kas jūtas pārāks par cietēju, kas ir kādā ziņā bagātāks par viņu. Kristīgā mīlestība nepazīst šādu stāvokli. «Mīlestība ziedojas un saņem reizē, dod un ļauj apdāvināties reizē, «mīlēto» neapspiež, kā līdzcietība dara ar to, kam līdzī cieš, bet viņu paceļ»⁴⁶⁵. Tagad varam atzīmēt otru atziņu, kas līdzcietību un kristīgo mīlestību šķir. Tas ir objekta dažāda vērtējums, uz kuru tās vēršas. Līdzcietība objektu, pret kuru tā vēršas, vērtē zemāk par sevi. Mīlestība turpretim mīlamo objektu uzskata par līdzvērtīgu, tā ieslēdz to sevī. Beidzot, mīlestība vēršas arī uz tādiem cilvēkiem, kas ir laimīgāki, dvēselē bagātāki un priecīgāki par mums. Mīlestība priecājas par cilvēku, uzticas viņam u. t. t. Līdzcietība beidzas tur, kur parādas priecīgais un apmierinātais cilvēks. Tā ir trešā būtiskā mīlestības un līdzcietības izšķirība. Zināms, pie mīlestības pieder, kā agrāk sacijām, žēlsirdība, labvēlība, labdarība, taisnīgums, līdzcietība, draudzība un gatavība palīdzēt, «bet mīlestība ir vēl kas vairāk. Pie tās būtības pieder heroisms un universalisms»⁴⁶⁶. Līdzcietībai trūkst heroisma, jo pie tāda tā nevar nonākt savas pasivitātes dēļ. Tai trūkst arī universalisma, jo tā neaptver visus cilvēkus, bet vienīgi cietējus, tā ir līdzīciešana.

Noslēdzot šo līdzcietības un kristīgās mīlestības salīdzinājumu, vēl jāaizrāda, ka Šopenhauera līdzcietība grib cilvēku pilnīgi atbrīvot no šīs eksistences, bet kristīgā mīlestība to vienīgi grib atbrīvot no dabīgo dziņu spaidiem. Kristīgā mīlestība var tādā kārtā panākt pretējo — uzlikt dabīgajam cilvēkam ciešanas, jo atbrīvošanās no dabīgo dziņu spēka un spaida nav panākama bez iekšēja heroisma, kas saistīts ar ciešanām, kaut arī tās nes uzvaru. Ar cietējiem un «mazajiem ļaudīm» kristietība saistījusies tādēļ, ka tie ir brīvāki no dabīgā, ārējo apstākļu spaidiem. Kristietība nesaistas ar viņiem viņu ciešanu dēļ. Etiskās darbības mērķis līdzcietības morālē un kristietībā ir radikāli pretējs.

2) Daudz spilgtāki mēģinājumi identificēt kristīgo mīlestību ar biocentriskās etikas principiem izteicas pie Gijo. Mums nebija grūti norādīt, ka līdzcietība un mīlestība izaug katra no sava pamata. Tas ir citādi, ja mēģina apgalvot, ka mīlestība pati ir tikai bioloģiska parādība. Tad ir jājautā par mīlestības saturu. Ka šis jautājums nav viegli atbildams, norāda vairāki nopietni zinātniski darbi, kas publicēti pēdējā laikā⁴⁶⁷. Mēs lietojam vārdu mīlestība divējādā nozīmē. Ar to saprotam kristīgu cilvēku attiecību dziļāko noteicēju parādību⁴⁶⁸ un tanī pašā reizē arī cilvēku dabīgo seksuālo attiecību izpausmi.

Tas rāda, ka šī jēdziena saturs ir plašs. Tā tas ir ar mīlestības vārdu arī citās jaunajās valodās, bet citādi grieķu un latīņu valodās. Tur ir divi vārdi komplicētā mīlestības jēdziena satura izteikšanai — *eros* un *agape* vai *amor* un *caritas*.

Gījo apgalvojums, ka ir pazīstama tikai viena mīlestība, ko noteic pārplūstoši bioloģiski spēki, ir uzturams vai noraidams, noskaidrojot mīlestības jēdziena saturu.

Ir taisnība Gījo apgalvojumam, ka mīlestība ir pāri plūstošo bioloģisko spēku izpaudums. Pilnvērtīga dzīvība tiecas pāriet telpas un laika robežas. Tā grib kļūt mūžīga un nemirstīga. Bioloģiski tas izteicas vienmēr jaunu dzīvību radīšanā. Pēcncējs seko priekštečiem un nes tālāk viņu bioloģiskos spēkus. Tas ir iracionalais dzīvības spēka plūdums, kam nav tagadnes, bet ir tikai nākotne. Bez šīs bioloģiskās dzīvības nemirstīgās izteiksmes ir vērojama arī kāda cita. To jau pareizi atzīmētu atradām pie Gījo. Tā bija organisma vispārējā auglība, kas varēja izteikties prāta, jūtu un gribas darinājumos, tā tad visos cilvēka darbības laukos. Šīs bioloģiskās mīlestības spēku iespaidā radīti daudzi ievērojami zinātnes un mākslas darbi. Bioloģiskā mīlestība tādā veidā cenšas celt sev nemirstīgus pieminekļus. Tā bēg no zemes un tiecas augšup⁴⁶⁹. Klasiska šāda mīlestības izpratne ir sastopama Platona filozofijā. Kundziņš par šo mīlestību saka: «Galu galā tas nav cilvēks, ko mīl platonīkis, tas ir pats skaistākais, skaistuma ideja un par tik, cik skaistais iemājo cilvēkā, viņš var mīlēt arī cilvēku»⁴⁷⁰. Šī mīlestība, gan tiekdams cilvēku pacelt nemirstībā, tomēr nevar dot cilvēka dzīvei jēgu. Blakus skaistajam, pilnvērtīgajam dzīvē vērojamas parādības, kurām trūkst šo minēto īpašību un kas atbaida ar savu riebīgumu un bezjēdzīgumu. Bioloģiskā mīlestība jeb *eros* nespēj dot šādām dzīves parādībām jēgu un attaisnojumu.

Pretim šādai mīlestības izpratnei nostājas cita. Tā visspilgtāk izteikta J. derībā. Tā ir atziņa, ka Dievs ir mīlestība (I Jāņa v. 4, 16; Jāņa ev. 3, 16). Dieva mīlestība pārveido cilvēku pašā viņa būtībā. Tā nav tikai mīlestība, ar ko «Dievs mīl pats sevi.» bet tā ir mīlestība, kas piepilda cilvēka dzīvi ar jaunu saturu. J. derība ir pirmais dokuments, kas liecina par šādu mīlestību. «*Agape* ir oriģināla kristietības pamata koncepcija»⁴⁷¹. Dievs nokāpj no saviem augstumiem, lai tuvotos zemes bērnam un piepildītu tā dzīvi ar jaunu saturu. Tas ir tas spēks, kas «trūdiem iedvesa jaunu dzīvību». Šī mīlestība pilnīgi pārkārto cilvēku līdzšinējās attiecības (Lūk. ev. 10, 37). To atrodam apdziedātu I Kor. vēst. 13. nod. *Eros* un *agape* — abi mīlestības veidi ir atšķirīgi. «*Eros* ir spēks, kas bēg no zemes smaguma un putekļiem un liek dvēselei tiekties augšup. *Agape*, nesdams sevī laimes pilnību, no augstumiem liecas lejup, lai sniegtu roku tiem, kas iemīti dubļos un putekļos»⁴⁷². Abas mīlestības ir pretstats un tās nav identificējas.

Atgriežoties pie Gījo apgalvojuma par bioloģiskās un kristīgās mīlestības identitāti, viegli atzīstama tā nepareizība. Gījo savu solidaritātes etisko principu balsta uz mīlestības jēdziena, ko apzīmējām par *eros*. Tā ir mīlestība, kas patiešām spēku pāri plūdamā var radīt lielus un cēlus darbus, bet kas nedod dzīvei jēgu un netver tās pēdējās iracionalos pamatus. Gījo apgalvojumi ir dibināti pārpratumā, resp. uz abu mīlestības jēdzienu sajaukuma. Tagad arī saprotam Gījo pārmetumus kristietībai, ka tā uzstādījusi pareizu etikas principu, bet to nepareizi pamatojusi Dievā. Kristīgais cilvēks to

noraida. Kristīgās mīlestības jēdziens ir citāds nekā Gījo. Kristietība ir radījusi būtiski citādu etisku principu nekā Gījo. Pie šī mūsu skaidrojuma par divējādiem mīlestības jēdzieniem, varbūt, varētu piebilst, ka nav pietiekoši skaidri formulēta to izšķirība. To arī apzināties. Kā vienā, tā otrā gadījumā ir dārišana ar iracionaliem lielumiem, kurus precīzi formulēt vispār nav iespējams. Kā bioloģiskais dzīvības jēdziens un no tā izrietošais eross, tāpat arī kristīgā agape ir iracionali lielumi. Mēs esam norādījuši uz to atšķirību tikai aptuveni. Formāli tiem ir daudz līdzības. Tādēļ Gījo abu mīlestības veidu iracionalitāte un formālā līdzība ir vedusi pie pārpratumiem.

Jautājot pēc etiski labā, īsti atklājas divējādos mīlestības jēdzienos pamatoto etikas principu pretstats. Nav noliedzams, ka bioloģiskās mīlestības etikas augstākais princips — solidaritāte ir pozitīvi vērtējams. Solidaritātes dibināšana bioloģisko spēku koncentrācijā ir reizē tās ierobežošana. Tā attiecas tikai uz tādiem pat bioloģiski pilnvērtīgiem indivīdiem. Tā ir erosa īpatnība, ka tas meklē bioloģiski veselo, skaisto un vairo no pretējā. Protams, pozitīva ir erosa formālā tieksme pēc harmonijas, pēc veselā. Mēs neliedzam, ka bioloģiskās etikas augstākais pozitīvais princips patiesi ir solidaritāte. Tas ir atskanējis no Gījo mutes. Šī etika ir cilvēcīga. Taču tai ir citāds raksturs kā kristietībai un tās, kā pareizi sacījis Šolcs (Scholz), identificēt nevar⁴⁷³. No erosa un agapes izaug «divi pretēji reliģiski un ētiski pamata tipi... Tos var apzīmēt par egocentrisko un teocentrisko reliģijas ievirzi»⁴⁷⁴. Tāpat tas ir etikā. Tie ir divi pretēji etiskie principi, kas pamatojas dažādos mīlestības uztvērumos. Solidaritātes etiskais princips realizējas skaistajā, harmoniskajā, veselajā. Kristīgais iet pretējo ceļu. Pirmā gadījumā etiskā darbība ir motivēta ar tieksmi sasniegt arvien augstāku, skaistāku, harmoniskāku pakāpi, bet otrā gadījumā, kā Nīgrens (Nygren) saka, motivācijas trūkst. Ja prasītu, kādēļ Dievs mīl, tad varētu atbildēt — tādēļ, ka Dieva būtība ir mīlestība. Analogi tas ir cilvēku attiecībās. Darbības, kas motivētas ar kristīgo mīlestību, no dabīgā viedokļa liekas nemotivētas. Bioloģiskā etika par labu atzīst un vērtē dabīgo skaistumu un stiprumu. Šinī ziņā, «agape ir vērtību indifērenta»⁴⁷⁵, t. i. dabīgās, resp. bioloģiskās vērtības nespēj iespaidot etiskās izšķiršanās virzienu. Tādā kārtā vēlreiz ir apstiprināts kristīgās mīlestības iracionalisms⁴⁷⁶. Kaut arī Gījo runā par solidaritāti kā altruistisku principu, taču tās bioloģiskais raksturs neļauj tai aizsniegt īsta altruisma pakāpi. Tā caur bioloģismu atgriežas atpakaļ egoismā, skatot to kristīgā cilvēka vērtējumā.

Beidzot apskatīt šos identifikācijas mēģinājumus, varam apliecināt, ka tie ir neiespējami savu pilnīgi pretējo pamata pozīciju dēļ.

b. Varas un mīlestības etiskā principa pretstats.

Biocentrisko domātāju atzinumi par kristīgās etikas principiem ir arī pretēja rakstura. Līdz šim apskatītie principi pamatojas pārliecībā par identitāti. Tie, ļaunākā gadījumā, pieņemdami mīlestības principu, norādījuši tā nepareizo pamatojumu.

Starp negatīvajiem kristīgā principa vērtētājiem pirmā vietā jāmin tie, kas pāriet tam garām nekā neizteikuši. Še jādama par Berg-

sonu. Viņš nemēģina noteikt savas attiecības ar kristietību. Ja to arī neapzīmējam par tiešu negatīvu kristīgās etikas vērtējumu, taču tas ir norādījums, ka viņš nepieņem un nesolidarizējas ar kristīgo etiku. Motīvis šādai rīcībai Bergsons pats nav minējis. Tie varētu būt meklējami viņa bioloģiskajā pamata pozīcijā.

1) Atklāti izteiktu negativismu pret kristīgo mīlestību sastapām pie Nīčes. Kristietības novērtējumā viņš balstas uz Šopenhauera un praktiskās dzīves pieredzi. Viņš nekritiski ir pieņēmis sava skolotāja apgalvojumu, ka kristīgās etikas pamatprincips ir līdzcietība. Reizē Nīčse taisa lielu pagriezīenu projām no Šopenhauera. Viņš līdzcietību nepieņem kā bioloģisku ar dzīvību saskanīgu parādību, bet tanī redz visasāko dzīvības pretstatu. Dzīvība ir vara, bet līdzcietība nespēks. Tā tad īstais pretstats ir varas un nespēka, resp. glēvuma pretstats. Jēzus aicinājumā — mīlēt cietējus, slimus, bērnus u. t. t., viņš saskata īpatnēju dekadences morali. Kristīgās mīlestības princips izaug uz bioloģiskās dzīvības lēses. Kristīgā mīlestība un bioloģiskā dzīvība ir radikāli pretstati, starp kuriem nav izlīdzinājuma. Kristīgās mīlestības princips ir bioloģiski mazvērtīgo izgudrojums. Šādā veidā tie ir mēģinājuši pārvarēt bioloģiski spēcīgo un veselo. Kristīgās mīlestības morale, kā jau agrāk atzīmējām, ir vergu morale. Tā ir vergu, jūdu sacelšanās izpaudums.

Ko varam sacīt par šādu kristīgās mīlestības principa vērtējumu? Pašos pamatos noraidams pārmetums, kas izaug no pārliecības, ka kristīgā mīlestība ir līdzcietība. To Nīčse nepareizi pārņēmis no Šopenhauera. Tāpēc šē būtu jāatkārto tie paši iebildumi, kurus saistījām ar Šopenhauera domām par kristietību. Tālāk — nedibināts ir Nīčses apgalvojums, ka kristīgā morale ir bioloģiski mazvērtīgo morale, un ka Jēzus izvedis dzīvē apslēpto jūdu atriebības instinktu pret romiešiem. No mūsu iepriekšējā Jēzus etikas raksturojuma ir redzams, ka šāds pārmetums ir nedibināts. Jēzus mācību taisni visasāki apkaroja viņa paša tautas brāļi. Neviens nav tā nīcinājis Jēzu kā jūdi. Ja Jēzus būtu kādā veidā centies izvest dzīvē jūdu apslēptos nolūkus, tad jūdi būtu to sapratuši un nebūtu viņu notiesājuši. Bet ja mēs pieļaujam, ka Jēzus, jūdiem nezinot un nenojaužot, tomēr ir gribējis piepildīt viņu slepenos atriebības instinktus, tad tāda gadījumā paliktu nesaprotami viņa bargie un tiesājošie vārdi par jūdiem. Ja arī slepeni viņš būtu nesis sevī vēlēšanos savai tautai palīdzēt tanī virzienā, kā to domā Nīčse, tad nekādi nevarētu saprast viņa nosodītājus spriedumus par to. Tāpēc ir jānoraida apgalvojums, ka kristīgā morale ir jūdu atriebības instinktu izsaukta. Tāds apgalvojums nav patiess.

Tālāk Nīčse savus iebildumus saista ar kristīgās etikas sekundārām parādībām. Viņš skata konkrēto baznīcu un saka, ka Kristus pats to būtu tiesājis. Esot bijis tikai viens kristietis, bet tas esot miris pie krusta. Pret šiem Nīčses iebildumiem mums ir grūtāki aizstāvēties. Jāatzīst, ka Nīčses spriedumi par dogmatisko kristietību un tās izpausmi baznīcā ir dažā ziņā dibināti. Tanī pašā reizē tomēr jāzina, ka spriedumi par konkrēto baznīcu neskar kristīgās etikas pamatprincipus. Mēs nemeklējam tos baznīcā. Tas, ka Nīčse savos iebildumos par kristīgo mīlestību atsauca uz novērojumiem baznīcas dzīvē, vēlreiz norāda, ka Nīčse balstas uz nepareiziem pamatiem. Nīčse nav nonācis līdz pašam kristīgās mīlestības principiem un tā novērtējumam.

Raksturojot Nīčses domas par kristietību redzējām, ka blakus jau pieminētiem apstākļiem vislielāko kristietības trūkumu viņš saskata tās pasaules, resp. dabīgās dzīves noliegšanā. Kristietība esot naidīga pret dabīgo dzīvi. Runādami par Jēzus etiku, arī mēs atzinām, ka tanī ir zinama indiferece pret pasauli, ar novirzīšanos uz negatīvo pusī. Lai pieminam vien šinī ziņā nepārprotamos Jēzus vārdus Lūk. ev. 14, 26 — «Ja kāds nāk pie manis un neienīst savu tēvu un māti, sievu un bērnus, brāļus un māsas un pat savu paša dzīvību, tas nevar būt mans mācekļis» (Mat. ev. 10, 39; 16, 25)⁴⁷⁷. Lai sekotu Jēzum, ir nepieciešama dabīgo attiecību saistības pārvarēt. Dabīgo attiecību vietā ir liekamas citas, kuras izaug no Dieva. Teologi ir mēģinājuši šos vārdus interpretēt tādā veidā, ka Jēzus gribējis tikai norādīt, ka cilvēkam pilnīgi jānododas Jēzus iespaidā. Šie vārdi neesot jāsaprot burtiski. Tie esot jātulko tādā pat garā kā Jēzus vārdi bagātajam jauneklīm, Mat. ev. 19, 21, vai līdzība par lielo mielastu, Lūk. ev. 14, 16—24. Tas nozīmētu tik daudz, ka savas sirds atraisīšanu no laicīgām lietām, zinamu vienaldzību pret tām. Taču augšējie vārdi par savas dzīvības ienīdēšanu liekas radikalāki. Mums šķiet patiesībai tuvāk esam nevis mīkstinātājs izlīdzinājums, kur cilvēks pa daļai paliek saistīts laicīgās dzīves attiecībās un tomēr tuvojās mūžībai, bet vairāk radikāls pretstats. Izlīdzināšanas mēģinājums gan labāk atbilst tagadnes situācijai, kur cilvēks ir saistīts dabīgajās attiecībās un grib tās paturēt, bet tanī pašā laikā būt kristīgs. Taču Jēzus situācija bija citāda. Viņš ar patiesu pārlicību varēja teikt radikālos noliegšanas vārdus, jo viņš sevī nesa citu, augstāku dzīvību. To varam skaidrot arī kā Kundziņš, proti, ka Jēzus radikalisms ir tuvās mūžības dvesmas iespaidots⁴⁷⁸. Tomēr gribas teikt vairāk, tā paša, Kundziņa uzrādītā, iemesla dēļ. Jēzus attiecībās ar dabīgo dzīvi ir vērojams ne tikai radikalisms, bet arī negativisms. Pasaule kļūst niecīga un mazvērtīga ar visām tās augstākām un skaistākām mantām un cilvēku attiecībām.

Ievērojamais amerikāņu domātājs Nībūrs (Niebuhr) to skaidro tādējādi, ka mēs līdz šim esot nepareizi sapratuši Jēzus sludināto etiku. Mēs gribot atvasināt dažādas tagadnes cilvēku attiecības noteicējas normas no Jēzus mīlestības baušļa. Mēs saprotot Jēzus sludinājumu, līdzībā izsakot, horizontālā līnijā. Jēzus mācījis Dieva mīlestību skatīt vertikālā līnijā⁴⁷⁹. Tā, it kā no augšas nākdama, skar pasauli Jēzus mīlestībā, kamēr pārējā pasaule paliek tās neskārtā. Tanī brīdī, kad Dieva mīlestība skar cilvēku, tas ir spiests sekot šai mīlestībai. Kamēr cilvēks ir saistīts dabīgajās attiecībās, viņš nevar nodoties Dieva mīlestībai. Tādēļ esot saprotama dabīgo attiecību noliegšana. Še tad izaug kristīgais negativisms.

Vai nu mēs skaidrojam vienādi vai otrādi, zinams negativisms pret pasauli ir saskatams. Nīčse to ir pareizi pateicis. Viņa apgalvojumi ir asi un vienpusīgi. Tie ir pārspīlēti, jo viņš necenšas kristietību saprast un to izskaidrot, bet dogmatiski to noraida. Pagaidām atturamies spriest par priekšrocībām, ko dod bioloģistu pasaules, resp. dzīvības apliecināšana vai kristīgo bioloģiskās dzīvības noliegums. Še konstatējam faktu, ka Nīčse stāv patiesībai tuvāk, apgalvodams kristietības negatīvo pasaules vērtējumu, nekā tie, kas mēģina spriegumu starp kristīgās etikas prasībām un dabīgajām dzīves attiecībām izlīdzināt.

Nīčses apgalvojumā par kristīgo negativismu ir vēl kas vairāk. Kristīgā vergu morale gribot iznīcināt bioloģiski pilnvērtīgo. Taču

šeit Nīcše kļūdas. Ja varam runāt par kristietības negatīvo ievirzi pret pasauli, tad tā nevērsas pret vienu vai otru konkrētu dzīves gadījumu, pret vienu vai otru cilvēku grupu. Pēc Nīcšes apgalvojuma būtu, ka no kristīgā viedokļa neētisks ir tas, kas ir bioloģiski stiprs, turpretim bioloģiski mazvērtīgais jau pats par sevi ir etiski vērtīgs. Taču tādu vērtējumu kristietība nepazīst. Neatkarīgi no cilvēka bioloģiskās pilnvērtības vai mazvērtības, kristīgajā vērtējumā katrs ir neētisks, resp. grēcinieks, kas stājas pretim Dieva gribai. Kristietība tādu cilvēku vērtē negatīvi, neskatoties uz viņa dabīgajām īpašībām. Nīcšes pārmetumi kristīgai etikai šīnī ziņā ir nepamatoti un nevietā. Nevar runāt par to, ka kristietība ir negatīva tikai pret bioloģiski pilnvērtīgo, pat ar nolūku to iznīcināt. Tā ir negatīva pret bioloģiskām vērtībām pašām par sevi, ciktāl tās nesaskan ar Dieva gribu. Pareizāki par Nīcši šo patiesību sapratis Klāgess, kas kristietību noliedz principāli kā gara izpaudumu. Tādēļ viņš arī nemaz nav nonācis līdz kristīgā mīlestības principa novērtējumam.

Acīs duras biocentrisko domātāju paviršība kristīgās etikas pamatprincipu izpratnē. Viņi nemaz nav nonākuši līdz kristīgās mīlestības jēdziena saturam, bet to ir pavirši identificējuši vai nu ar līdzcietību, vai ar bioloģisko mīlestību, vai arī to apkarājuši, ievērojot tikai sekundārus izpaudumus. Vienalga, vai viņi pieņem, vai atraida šādu mīlestības jēdzienu, fakts paliek, ka viņi kristīgo mīlestību nav izpratuši. Paviršība tālāk izteicas tādā veidā, ka viņi savus apgalvojumus balsta uz novērojumiem baznīcā vai cilvēku dzīves attiecībās. Zināma patiesība, ka katras etikas ideālās prasības un to empiriskais piepildījums ir dažādas lietas. Vai tāpat kā ar kristīgās mīlestības etiku nav ar Kanta pienākuma etiku? Ideālās pienākuma etikas prasības vienmēr ir lielākas nekā empirijā realizētais. Un tomēr tas neapstrīd šīs etikas prasību patiesīgumu. Neatkarīgi no tā, vai baznīca un kristīgie cilvēki tās pilda vai nē, tās tomēr ir un paliek Jēzus etiskās prasības. Pret tām ceļot iebildumus, ir aplami tos pamatot praktiskās kristietības nepilnībās. Ja bioloģistiem bija ceļami iebildumi, tad vajadzēja apstrīdēt pašu kristīgās mīlestības principu. Neviens no pieminētiem domātājiem to nav darijuši. Nemeklējot tam iemeslus, mēs apmierināties ar šo konstatējumu. Tas mums dod tiesību apgalvot, ka biocentriskie domātāji nav varējuši nopietni apstrīdēt etikas pamatprincipus.

Mēs pa daļai taču atzinām Nīcšes iebildumus, piekrisdami, ka Jēzus mācībā vērojams negativisms pret pasauli. Vai šie neslēpjas pretruna ar mūsu nupat izteikto apgalvojumu? Nav noliedzams, ka pastāv spriegums, jo kristīgās mīlestības etika un negativisms pret pasauli nav viegli izlīdzināmi. Te pieskaramies ļoti svarīgam jautājumam. Vai ir pareizi meklēt izeju līdzšinējā virzienā, t. i. nosvērties uz vienu vai otru pusi un pretējo apgalvojumu noliegt? Tas jau ir kristietības paradoksa raksturs. Tās būtiskais kodols ir saistīts ar parādībām, kuras iet pāri laika un telpas robežām un tomēr tanī pašā reizē dod cilvēku dzīvei normētājas atziņas. Katrā ziņā varam teikt, ka negativisms pret pasauli, pareizi saprasts, neatceļ, vai pareizāk, nerunā radikāli pretim mīlestības prasībai. Nīcše maldas, ka viņš, nostādīdams negativismu pret Jēzus mīlestības bausli, domā ar to pēdējo atcēlis. Šī jautājuma galīgā atbilde ir reizē visa šī darba centralais uzdevums. Vai iespējams, un ja iespējams, tad kādā veidā var savienot kristīgās mīlestības mācību, kas saistīta ar zināmu negativismu, ar dabīgi noteiktām dzīves attiecībām?

2) Tālāk mēs gribam pārbaudīt no kristīgā viedokļa Ničses uzstādīto varas principu. Viņš pats atklāti apgalvojis, ka varas princips ir radikāls pretstats kristīgai mīlestībai. Tomēr ir mēģinājumi varas principu neuztvert kā pretstatu. Arī kristīgā etika prasot spēku, resp. varu, un tai neesot pretīgs varas pielietojums. Kristīgā izpratnē varas princips etiski attaisnojams tādos gadījumos, kur tas saskan ar Dieva gribu. Kristīgie varas vietā vairāk mēdz runāt par spēku. Arī viņi prasot spēku dažādu egoistisku tieksmju apkarošanā. Tad patiesībā ir jāizšķir jautājums — vai kristīgā etika atzīst spēka principu, un vai tas identificējams ar Ničses etikas varas principu? Mēs vairs Jēzu neuzskatām tikai par «laipnu mājas draugu, bērnu svētītāju, brūču dziedinātāju»⁴⁸⁰. Mēs redzam viņu pašu dažādos smagas izšķiršanās brīžos (Mat. ev. 4, 1sek., Mark. ev. 14, 32sek. u. c.). Jēzus savā zemes dzīvē daudzos gadījumos stāv jautājuma priekšā — būt vai nebūt — un katrreiz tādās situācijās pārvar visu negatīvo ar lielu pozitīvo spēku pārsvaru. Viņš nesludina tikai raudulīgu līdzietību un piedošanu, bet viņa prasības ir radikālas un skar cilvēka eksistences pašus pamatus. Cilvēkiem jāizšķiras un savas izšķiršanās sekas jānes līdz galam. «Viņa etika šai ziņā ir vērtējama heroiskā etosa gaismā»⁴⁸¹. Kur runā par heroismu, tur jādomā par spēku, varu. Mums nav šaubu, ka ar Jēzus personu un mācību saistas noteikts spēka jēdziens. Tāpēc pārmet Jēzus etikai glēvumu, kā to dara Ničse, nevar. Ar to esam atbildējuši iepriekš minētā jautājuma pirmo pusi, — vai Jēzus etika pazīst spēku. Tagad jāatbild jautājumam, kas tas ir par spēku, ar kuru Jēzus pats ir bagāts un kuru viņš prasa no citiem? Jēzus savas dzīves izšķirīgajos brīžos atsauca uz Debesu Tēvu. Viņš spēkus saņem lūgšanā. Tas noteikti norāda, ka nevis bioloģisko spēku pārpilnība, bet gara sakarība ar Dievu ir spēka avots. Etiskās cīņas Jēzus neizšķir ar dabīgo spēku palīdzību (Jāņa ev. 18, 11), bet tos izlūdzas no Dieva (Mark. ev. 14, 35—36). Pār dabīgo spēku Jēzus atzīst kādu citu spēku. Tāpēc vara, ko Jēzus atzīst un lieto, ir citāda rakstura kā tā, par kuru runā Ničse. Tas ir garīgais spēks pretim dabīgajam jeb bioloģiskajam.

Tālāk to pašu domu ilustrē novērojumi ar Jēzus etiskajām prasībām. Nevienu gadījumā Jēzus pats nav pielietojis, ne arī kādu citu aicinājis pielietot, varu. Tāpēc kristīgais cilvēks nevar atzīt Ničses varas principu. To viņš nevar atzīt nevis tādēļ, ka kristietība nepazītu spēku, pat varonību, bet gan tādēļ, ka Ničsem etiskais varas princips ir tikai bioloģiska parādība. Kristīgajam domātājam ceļami iebildumi vēl tanī ziņā, ka varas akumulācija neatbilst ne dabas, ne Dieva radīšanas plānam. Nevis spēku sakrāšana, bet spēku distribūcija ir dabas pēdējā parādība. Kristīgais cilvēks to atzīst tādi, ka Dievs, pasauli mīlēdams, no sevis vienmēr dod, resp. dāvina. Šādi saprotams arī kristīgais altruisms. Ja notiktu tikai spēku sakrāšana, tad nepieciešami visām etiskām darbībām būtu jāved pie egoisma, ko kristīgais cilvēks neatzīst.

Beidzot pārdomas par varas principu etikā, varam sacīt, ka ar tādu pat radikalismu, kā Ničse nedibināti noliedz kristīgās mīlestības principu, kristīgās etikas pārstāvji dibināti noliedz bioloģiskās etikas varas principu.

c. Biocentriskās un kristīgās etikas pamatprincipu sintezes mēģinājums.

Līdz šim esam runājuši par tiem mēģinājumiem, kuri cenšas identificēt biocentriskās un kristīgās etikas principus vai arī nostāda tos pretstatā. Alberts Šveicers ir gājis citu ceļu. Raksturojot atsevišķus biocentriskās etikas principus, apstājāmie pie viņa dzīvības cieņas principa. Bet runādami par viņa Jēzus etikas izpratni, atzīmējam atziņu, ka tīrā Jēzus mācība nevar būt ne mūsu reliģijas, ne mūsu etikas pamats. Tādēļ viņš meklē kādu jaunu sintezi, kurā ietilpst kristīgais un biocentriskais elements. Šveicers sintētiskā domā tīri formali jau katrā reliģijā atrod centralo jautājumu ap ko visi pārējie grozas — «kā es varu sevi uzskatīt par tādu, kas reizē ir pasaulē un Dievā?»⁴⁸². Sintezi viņš liek aiz kristīgā mīlestības principa dzīvības cieņā. Iepriekš jau noskaidrojām šī principa bioloģisko raksturu, tagad mēģināsim uzrādīt otru elementu tā sastāvā. Šveicers saskatījis kristietības trūkumus, ka tā nespēj atrisināt konkrētās dzīves situāciju radītās etiskās problēmas. Šinīs domās Šveicers dalas ar pārējiem biocentriskiem domātājiem. Kristietība no šī stāvokļa var izklūt, ja tā pakļaujas domāšanai. «Kristietība nevar stāties domāšanas vietā, bet tai ir domāšana jāprasa kā priekšnosacījums»⁴⁸³. Ja kristietība pieņem domāšanu kā priekšnosacījumu, tad tā atbrīvojas no dažādiem aizspriedumiem, dogmatiem un paplašinājas.

Šveicers atzīst gan par kristīgās etikas pamatprincipu mīlestību, bet no viņa īpatnējā Jēzus uztvēruma seko, ka šis princips ir derīgs tikai īsam pārejas laikam, jo Jēzus etika ir interimetika. Tās principi nav ilgu laiku izpildami, un tie neattiecas uz tagadni. Stingri un precīzi izsakoties, Jēzus etika neattiecas uz šī laika cilvēku. Šinī vietā Šveicers novelk savu teologa tēru un apvelk domātāja togu. Kā domātājs viņš ir apgalvojis dzīvības cieņas etisko principu. Taču Šveicers savā sirdī ir teologs un tik viegli, kā novilkta un apmainīta dažādu tērus, cilvēks nevar mainīt savu dziļāko pārliecību. Tādēļ, ir saprotama sintezes meklēšana. Viņš drosmīgi atkāpjas no kristīgās interimetikas un kā domātājs cilvēks atzīst šādu patiesību — «dzīvības cieņas etika ir universalismā paplašināta mīlestības etika. Tā ir domāšanas nepieciešamībā atzīta Jēzus etika»⁴⁸⁴. Sintēze starp bioloģisko un kristīgo saprotama tādā veidā, ka tā jau patiesībā implicētā veidā ir dota Jēzus mīlestības mācībā. Domātājam cilvēkam tikai atliek izdarīt attiecīgus secinājumus, lai nonāktu pie dzīvības cieņas principa. Šveicers saka, ka viņam varot pārnest pārāk lietas vērtības piešķiršanu dabīgajai dzīvībai. Uz to viņš varot atbildēt, ka tā taisni esot visas līdzšinējās etikas kļūda un trūkums, ka tā to nav darijusi, jo «visa garīgā dzīve mums nāk pretim dabīgajā». Ka šis princips ir sintētisks, apstiprina Šveicera pārliecība, ka «dzīvības cieņa ir derīga dabīgajai un garīgai dzīvei kopīgi»⁴⁸⁵. Ka bioloģiskais un garīgais neesot šķirami un abi ietilpinami vienā kopīgā principā, esot redzams arī no Jēzus domām. Līdzībā par pazudušo avi gans glābj ne tikai pazudušās avs dvēseli, bet visu avi⁴⁸⁶.

Izejot no pēdējā apgalvojuma, ka gans glābj visu avi un ne tikai tās dvēseli, ceļami arī iebildumi pret šo sintezes mēģinājumu. Ja pret to ceļami iebildumi, tad tur vainojams ne tik daudz Šveicers kā domātājs, bet pati lietas būtība. Atgriežoties pie līdzības par pazudušo avi, ir jāatzīst, ka Jēzus ar to gribējis raksturot Dieva būtību.

Tā ir mīlestība, kas uzmeklē katru pazudušo un pieceļ katru pakritušo. Akcentējums katrā ziņā ir nevis uz pazudušā objekta tādu vai citādu īpašību, bet uz paša meklētāja būtību. Mēs pār šo līdzību varētu rakstīt — Dievs ir meklētāja mīlestība. Bet ja mēs piegriežamies Dieva mīlestības objektam — līdzībā, pazudušajai avij, tad tas izteic, ka Dievs priecājas par pazudušā atrašanu, ne tādēļ, ka tam būtu vairāk garīgu vai miesīgu vērtību. Šis prieks attiecas uz Dieva radījumu. Katrs radījums ir meklēšanas un atrašanas prieka vērts tikai tādēļ, ka tas ir Dieva radījums. Šinī vietā mēs redzam dzīvības cieņas un kristīgā principa pretrunu. Bioloģiskais dzīvības cieņas princips vērtē pozitīvi katru dzīvību pašas dzīvības dēļ, kamēr kristīgais tikai tādēļ, ka viņš dzīvībā redz Dieva gribas izpausmi. Šveicera dzīvības cieņas un kristīgās mīlestības sinteze šo pretstatu nevar pārvarēt. Bet mums jābūt ļoti uzmanīgiem, lai teiktu galīgu spriedumu. Patiesībā, lai izšķirtos par vai pret šādu principu būtu jāzina Šveicera Dieva jēdziens. Tādu viņš pagaidām nav devis⁴⁸⁷. Šveicers varētu pieņemt vai nu kristīgo Dievu, vai arī panteismu. Pirmajā gadījumā sinteze nebūtu iespējama, kamēr otrā to varētu panākt uz kristīgās mīlestības lēses. To apzinas arī Šveicers pats⁴⁸⁸. Šo sintezes mēģinājumu nevaram uzskatīt par izdevušos, pirmkārt, tādēļ, ka tā pamatā stāv nepieņemams Jēzus etikas jēdziens, proti, intermetika. Otrkārt, tādēļ, ka Šveicers sintezi nemeklē starp doto, tas ir starp intermetiku un dzīvības cieņas principu, bet starp kādu domāšanas ceļā no Jēzus etikas brīvi atvasinātu un pieņemtu kristīgu principu un savu bioloģisko dzīvības cieņas principu. Vispirms vajadzēja noteikt no Jēzus etikas atvasinātā principa saturu. Šinī gadījumā iznāk, ka Šveicers domāšanas ceļā no Jēzus etikas atvasina dzīvības cieņas principu un to identificē, vai vismaz ietilpina savā bioloģiskajā dzīvības cieņas principā. Viņš nevar izvairīties no pārmetuma, ka, meklēdams sintezi, viņš nav palicis pie paša atzītās Jēzus intermētikas.

Biocentriskās un kristīgās etikas pamatprincipus līdz šim nav izdevies ne identificēt, ne sintezēt. Mēs nevaram uzrādīt to materialo sakaru. Citāda kļūst aina, ja domājam par šo principu formālo pusi.

d. Biocentriskās un kristīgās etikas principu formālā līdzība.

1) Biocentriskās etikas principu, vairākkārt atzīmēta, īpašība ir to universalais raksturs. Tas nozīmē, ka tie netver tikai kādu atsevišķu cilvēku, cilvēku šķiru vai grupu, bet ka tie attiecas uz visiem cilvēkiem vienādi. Tā to vērojām, sākot ar līdzcietības un beidzot ar varas principu. Taču tanī pašā reizē vērojami arī ierobežojumi. Tos konstatējam sakarā ar Gijo solidaritātes principu. Šo etisko principu universalisms prasa kādu priekšnosacījumu. Ja par Šopenhauera līdzcietības vai dzīvības cieņas principu varējām sacīt, ka tie zināmā veidā aptver visus cilvēkus, tad to nevaram teikt par Nīčes varas principu. Tas prasa līdzcietību starp tiem indivīdiem, uz kuriem tas attiecas. Spēcīgais, ar varu apveltītais, nesolidarizējas ar nespēcīgo, bet viņš to atstumj un cenšas pārvarēt. Tāpēc biocentriskās etikas universalisms nav pilnīgs. Kristīgās mīlestības principa universalisms aptver visus cilvēkus bez izņēmuma. Tā universalisms ir pilnīgs un konsekvents. Tas ir iespējams tādēļ, ka tas savos vērtējumos neiziet no empiriskās dažādības, bet no absolūtās Dieva

pilnības. Tās aspektā dažādās cilvēku vērtības zaudē savu dažādību, resp. kļūst relatīvi nenozīmīgas. Domājot par biocentriskās un kristīgās etikas principu universalismu, varam sacīt, ka atsevišķi biocentriskās etikas principi gan ar to raksturojas, bet to nevar teikt par visiem. Tādēļ pareiza ir doma, ka kristīgās etikas principu universalisms ir konsekvents, kamēr par biocentriskās etikas principu universalismu to nevar sacīt. Taču jāatzīst, ka abu principu universalismā saskatama formāla līdzība.

2) Biocentriskās etikas principi izaug ar bioloģisku nepieciešamību. Dzīvajā organismā valda harmonijas likums neatkarīgi no tā, kā biologi cenšas to izskaidrot. Šīs etikas principi izaug no dzīvā organisma un ar savām prasībām nesagrauj tā harmoniju, bet iekļaujas tanī. Organisma harmonijai atbilst etiskās darbības principu harmonija. Šo principu priekšnosacījums ir bioloģiskā organisma imanentā harmonija. Arī šē saskatama formāla līdzība ar kristīgās mīlestības principu. Jēzus acu priekšā ir harmoniskais, veselais cilvēks, gan ne bioloģiskā nozīmē. Jēzus šo harmoniju redz Dieva un cilvēka pareizās attiecībās. Viņš zina, ka cilvēks var būt bioloģiski vesels un harmonisks un tomēr ciest u. t. t. Viņa mērķis ir cilvēkam palīdzēt, resp. tanī atjaunot vai radīt harmonisko, veselo. Abos etikas principos vienīgi gājiens ir pretējs. Pie Jēzus ne vairs no cilvēka iekšējās bioloģiskās harmonijas seko etiskā darbība, bet etiskās darbības rezultātā rodas harmoniskais cilvēks. Šī formālā līdzība biocentriskās etikas principiem ar kristīgās etikas principiem nav noliedzama.

3) Sevišķi savas etikas anomijas raksturu pasvītvoja Gijo. Mazāk to atzīmējām arī pie pārējiem. Tā bija doma, ka, izejot no biocentriskās etikas pamatprincipiem, nav iespējams uzstādīt nekādas stabilas normas. Biocentriskie domātāji var gan uzrādīt vispārējus principus, bet nevar pateikt, kā tie pielietojami konkrētās situācijās. Tas bija normu trūkums, kas vērojams katrā biocentriskās etikas sistēmā. Dzīvības daudzējādība ir tik liela un situācijas, kurās cilvēks var nokļūt, tik dažādas, ka visiem gadījumiem nevar būt kopēju normu. Tāpēc biocentriskās etikas domātāji runā par etikas anomijas raksturu. Ja nav stabilu un noteiktu normu, tad draud subjektīvisms un relativisms. Tanīs patiesi nonāk biocentriskās etikas principu pārstāvji objektīvo normu trūkuma dēļ. Normu trūkums ne tikai ievēd šo etiku subjektīvismā, bet draud vispār ar etikas jēdziena sabrukumu. Etika ir normatīva zinātne un kur trūkst normu, tur nevar runāt arī par etiku. Jau agrāk atzīmējām pilnīgas skaidrības trūkumu šinī ziņā. Biocentriskiem domātājiem pirmatnējais dzīvības jēdziens sevī nes reizē etisko principu un normu. Tādēļ no augšējā pārmetuma par normatīvā rakstura trūkumu, resp. etikas neiespējamību varētu izvairīties tādā veidā, ka atzītu etisko pamatprincipu arī par vienīgo norma normans. Normu trūkuma dēļ šo etiku principiāli noliegt nevarētu, ja tam nepievienotos citi apstākļi, kuri kopā ar to padara šādu etiku par neiespējamu.

Normu trūkuma jautājumā ir liela formāla līdzība ar kristietību. Biocentriskais domātājs nevar uzstādīt objektīvas normas bioloģiskās dzīvības daudzējādības dēļ. Kristietībā valda atziņa, ka dzīves situācijas ir tik dažādas, ka tas likums, kas vienā gadījumā būtu derīgs, jau citā vairs nederētu. Tāpēc Jēzus nav devis vispārīgus likumus, kādi atrodami V. derībā. Viņa etika ir situācijas etika, kur katrā gadījumā jāvadas no sirdsprāta. To pareizi ir atzīmējusi jau

nākā laika teoloģija. Jēzus nav devis etiku normatīvā nozīmē. Tā M. Dibeliuss (Dibelius) saka, ka ar Jēzu «ir dots etoss, bet nekāda etika»⁴⁸⁹. Evaņģelijos etika nav meklējama. Jēzus normas nevar dot tādēļ, ka dzīves situācijas nevar iepriekš paredzēt. Dzīve ir iracionāla. Katra norma ir racionāls, stabils darinājums. Kristīgais uzskats nepazīst stabilu dzīvi. Šo atziņu kristīgie domātāji daļa ar biocentriskiem domātājiem. Tāpēc arī šinī ziņā saskatāma abu principu formāla analogija.

II. Principiālās atziņas.

1. Biocentriskās etikas neiespējamība.

Biocentriskās etikas neiespējamība ir pierādāma, izejot no diviem dažādiem izejas punktiem. Vispirms, pamatojoties darba pirmajā daļā apskatītajā etikas jēdzienā, varam pārbaudīt biocentriskās etikas iespējamību. Te būs jāatsaucas uz noskaidroto etikas jēdzienu un tā pazīmēm. Tādā gadījumā, ja biocentriskās etikas jēdziens neatbilst vispārējam etikas jēdzienam, nevar runāt par etiku vispār. Tā tad ir biocentriskās etikas jēdziena imanentā, filozofiskā kritika. Otrkārt, mēs varam celt iebildumus pret biocentrisko etiku no kristīgā viedokļa un uzrādīt tos motīvus, kādēļ biocentriskā etika kristīgam cilvēkam ir nepieņemama un no kristīgā viedokļa neiespējama.

a. Biocentriskās etikas iekšējās pretrunas.

Vispirms jāatzīmē vēlreiz sakarā ar biocentriskās etikas principu raksturojumu iegūtās atziņas. Sāksim ar Šopenhaueru. Līdzcietība ir dabīga, bioloģiskā dzīvībā pamatota, tieksme. To cilvēks nepiesavina no ārpusē, neviens viņu nevar spiest darboties saskaņā ar to. Redzot cietēju, spontāni mostas līdzcietība bez kādas personālas, ar brīvu izšķiršanos panāktas, aktivitātes. Tālāk, varas etiskais princips ir tieša bioloģiskās dzīvības izpausme. Ir jāizaudzina pilnvērtīga dzīvība, kas atraisījusies no gara iespaida, un nevis atziņas spēja, lai rīkotos etiski. Cilvēka intelekts, jūtas, griba u. t. t. nav svarīgi, jo tie nevar noteikt etisko rīcību. Pēc varas tiecas bioloģiski spēcīgā dzīvība tāpēc, ka tā ir dzīvība. Varas princips ir dzīvības attīstības rezultāts. Vēl skaidrāks skats kļūst ar solidaritātes principu, kas izaug pārvarot dzīvības spēku sakrāšanu (egoismu) ar pārplūstošiem dzīvības spēkiem. Par šo Gijo principu, Nīcše teica, ka tā vairs nav etika, bet bioloģija. Kad citi viņam pārmeta, ka par veselību un pilnvērtīgu dzīvību rūpējas higiēna un citas dabaszinātniskas disciplīnas, tad Gijo atbildēja, ka tur nav principiāla starpība. Solidaritāte ir tiešs dzīvības izpaudums. Šveicērs šo patiesību izteic visskaidrāki — pati dzīvība savā nediferencētā stāvoklī ir augstākā etiskā vērtība un tādēļ tā ir jācieņa.

1) Pēc šī atskata varam iet tālāk. Runādami par etikas jēdzienu, konstatējam vairākus momentus, kas noteic tā saturu (skat. lap. 12.). Definīcijas pirmā puse norāda uz etikas deskriptīvo raksturu, bet otrā bija norādījums uz nepieciešamām sastāvdaļām — jābūtības normām, kas pamatojas kādā absolūtā esamībā un cilvēka brīvu izšķiršanās spēju tām sekot. Tā tad trīs lietas: jābūtības normas, absolūta esamība, un brīva izšķiršanās. Ar šiem momentiem tad arī ir

jāpārbauda biocentriskās etikas jēdziens. Vieglākas pārskatāmības dēļ sāksim ar pēdējo. Vai biocentriskā etika pazīst brīvu izšķiršanos? Vai es varu, ja es gribu līdzī ciest, bet ja es negribu, tad nē? Vai es tiecos pēc varas, ja es gribu, bet ja es negribu, tad nē? Vai es esmu solidars, ja es gribu, bet ja es negribu, vai es varu nebūt solidars? Šie jautājumi atbildami, ne no kristīgā teologa un gara filozofa viedokļa, bet no šo principu autoru viedokļa. Un tad Šopenhauers atbild — es līdzī ciešu tāpēc, ka es dzīvoju, mana eksistence, neatkarīgi no manas atziņas, noteic manu līdzcietību. Nicše sacītu — es gribu varu, tādēļ, ka es piederu pie dzīvības pasaules. Mana dzīvība mani dzen uz gribu pēc varas. Tikai pretdarbība dzīvībai, gļēvums, ir tas, kas negrib varu. Solidaritate pieder pie pilnvērtīgas dzīvības. Tai pāri plūstošie spēki ir jāatdod citiem. Gījo skaidri pateica — kādēļ spēki jāsakrāj, to mēs zinām, bet tādēļ tie jāatdod, mēs nezinām. Par to noteicēji neesam mēs, bet mūsu bioloģiskā dzīvība. Ja paliekam tikai bioloģiskās dzīvības robežās, tad nevaram nokļūt līdz brīvās izšķiršanās pakāpei. Gars ir tas moments, kas dod brīvās izšķiršanās iespēju. Bet biocentriskās etikas domātāji to neatzīst par nozīmīgu pozitīvu faktoru etiskajā darbībā. Tādēļ mēs drikstam apgalvot, ka biocentriskā etika nepazīst brīvu izšķiršanos. Tā ir pirmā svarīgā atziņa.

Nākošais moments, pie kā apstājāties ir jābūtības normas. Sakarā ar etikas jēdzienu plašu uzmanību veltijām jābūtībai. Tad noteikti atzinām, ka etika uzstāda jābūtības normas. Tikai noteicot to, kam jābūt, resp. kas jādara, etika iegūst savu pilnu jēgu. Etika uzstāda prasības pēc labā, kam jābūt. Bet vai tad biocentriskā etika to nedara? Vai tad tai nav nekādu prasību, kurām jābūt? Mēs tūlī atbildam — jā, — arī biocentriskā etika pazīst jābūtību. Šo patiesību noliegt nevaram. Tāpēc nav vairs jājautā, vai biocentriskā etika pazīst jābūtību, bet gan, vai biocentriskās etikas jābūtība saskan ar etikas jēdziena iztīrījuma konstatēto jābūtību. Arī bioloģija pazīst jābūtību. Bērna jābūtības mērķis ir izaugt lielam. Primitīvai dzīvībai jāattīstas par pilnīgāku. Arī šajos gadījumos ir iemesls runāt par jābūtību. Bet tā ir bioloģiskā jābūtība. Tādēļ varam runāt par bioloģisko un etisko jābūtību. Tās nav identificējamās. Te atceramies M. Vunta vārdus, ka dzīvība nes jābūtības vilcienus. Dzīvībā jābūtības realizēšana «notiek ar dabīgu nepieciešamību», bet etikā tā veidojas ar «garīgu brīvību» (skat. lap. 11.). Te varētu teikt, ka tas nenorāda uz pašas jābūtības satura dažādību, bet tikai veidu kā to realizēt. Vienā gadījumā tā ir dabīga nepieciešamība, bet otrā garīga brīvība. Taču jau šajos Vunta vārdos reizē ir izteikta arī to saturīgā izšķirība. Skaidrāku ieskatu šinī jautājumā dod Bolina vārdi, ka etisko darbību «no šī antropoloģiskā uzskata nostādīt kā jābūtību, ir pilnīgi aplami. Tādam apgalvojumam ir tikpat maz jēgas kā tam, ka cilvēkam vai dzīvībai pašam ir jābūt. Kā dzīvība ir, tāpat ir arī sajūsmināšanās par altruistisku darbību»⁴⁹⁰. Tādēļ te nevar būt no jābūtības sekojošā etiskā pienākuma. Bioloģiskā jābūtība ir jau potenciāli vienmēr dota. Vajaga tikai attīstīt doto, lai jābūtību piepildītu. Etiskai jābūtībai ir citāds raksturs. Tā ir būtiski atšķirīga no esošā. No esošā nevar ne nolasīt, ne tanī pamatot to, kam jābūt. Tā ir otrā svarīgā atziņa bioloģiskās etikas vērtējumā. Tai trūkst etikas jēdzienā nepieciešamā jābūtības momenta, jo tā jābūtība, par ko runā bioloģija, vispār dabas zinātnes, nav identificējama ar etisko jābūtību. Šī etika beidzas pie faktiskā. «Jābūtība

pēc tās uzskatiem ir esamībā: tas ir bezjēdzīgi, pienākuma saistību atvasināt no kā cita, kā no tā spēka, ko mēs jūtam sevī»⁴⁹¹. Tāpēc arī N. Hartmans saka, ka šī etika «pāriet tīrā teoretiskā konstatēšanā. Nekas nav vairs pavēlēts, nekam nav «jābūt». «Jābūt» ir pazudis aiz «tā tas ir»⁴⁹². Šī atziņa izrādījusies par patiesu. To apstiprina arī mūsu atzinumi. Ja šādu apgalvojumu uzturam, tad saprotam, ka nevar runāt par etiku. Apmierinoties tikai ar atsevišķu darbību pamata konstatēšanu, mēs izkristam no etikas un tuvojamies bioloģijai.

Trešais moments, ko konstatējam pie etikas jēdziena bija absolūtā esamība kā jābūtības normu pēdējais pamats. Tad arī noskaidrojām un sacijām, ka normu pamatā nekad nevar būt empiriskā dotība. Absolūtās esamības jēdziens stāv ļoti tuvā sakarā ar jābūtību, tādēļ to pa daļai jau esam skāruši. Te tikai norādam vēl uz vienu momentu. Etika dod vispārderīgas normas, kas jāpilda visiem cilvēkiem. Taisni normu vispārderīguma dēļ, ir nepieciešams absolūtās esamības pamats. Kā tas nu ir ar biocentriskās etikas normām? Jau vairākkārt līdzšinējā darba gaitā aizrādījām uz vispārderīgo normu neiespējamību Nīčes, Šveicera, Gijo u. c. etiskajos domājumos. Ja viens jābūtības normas atvasina no empiriskās dotības, t. i. no tā, kas cilvēks no dabas jau ir un tad runā par vispārderīgām normām un efiskām prasībām, tad to nevar pieņemt. «Tas ir bezjēdzīgi apgalvot, ka tādām pienākumam ir jābūt saistīgam visiem»⁴⁹³. Tādai «jābūtībai» ir empiriskā gadījuma raksturs ne objektīvs vispārderīgums. Dzīvības subjektīvais raksturs ir tas, kas neļauj pacelties līdz objektīvām normām. Dzīvības aktivitāte un vienreizība ir tik liela, ka tās nekādi nevar ietilpināt stabilās normās. Ja biocentriskie domātāji absolutizētu empirisko dotību pašu un to pieņemtu par objektīvo jābūtības normu pamatu, tad viņi paši būtu spiesti drīz vien no tā atkāpties. Tas viņiem aizkrustotu ceļu taisni uz to, ko viņi gribēja panākt, iespējami plašu individualo subjektīvo gadījumu ietveršanu savā tikumiskās darbības lokā. Absolutizējot empirisko dotību izrādītos, ka būtu absolutizēti atsevišķi gadījumi, kas tālu nesniedzas līdz empiriskās dotības visaptvērējiem pēdējiem pamatiem. Tas radītu taisni pretējo — empiriskās pasaules viengabalainības trūkumu. Tā mēs atgādinām, ka šinī ziņā biocentriskie domātāji kļūdījušies. «Ar to jāuzskata par pierādītu neiespējamību vispārderīgu jābūtību pamatot uz empiriskiem pamatiem». Šī etika «normatīvas filozofiskas etikas sajēgumā sevī ietver nepārvaramu principālu pretrunu»⁴⁹⁴. Tā esam nonākuši pie «negatīva rezultata, ka normatīvu etiku nekādā gadījumā nevar uzcelt uz tīri imanentiem priekšnosacījumiem»⁴⁹⁵. Parbaudot biocentriskās etikas jēdzienu no trīs augstāk pieminētiem viedokļiem esam atraduši, ka tā neatbilst etikas jēdzienam. Tāpēc mums ir pietiekošs pamats sacīt, ka biocentriskā etika ir neiespējama.

Ar to diskusiju nevar beigt. Mums pretim pacels jautājumu, ka biocentriskie domātāji taču runā par etiku, dedzīgi meklē un apgalvo etiskus principus u. t. t. Vai tad pati dzīves īstenība un vēsture nerunā mūsu apgalvojumam par ļaunu? Tiesa, ir uzstādīti un apgalvoti biocentriski etiski principi. Bet mēs varam teikt ļoti krasi — uzstādīt un apgalvot vēl nenozīmē pamatot un attaisnot. Kā no šajā nodaļā izteiktām domām redzams, tad mēs noraidām biocentrisku etiku, bet nekā nesakām, piemēram, par pašu solidaritātes vai varas principu uzturamību. Tas ir jāsaprot tā — mēs noraidām tādu biocentriskās etikas sistemu, kura apgalvo, ka augstākais princips ir

solidaritāte, griba pēc varas, līdzietība u. t. t. Bet tas nenozīmē, ka nevar pastāvēt atsevišķas etiskas atziņas. Nepareizais šo principu apgalvojumos ir griba tos uzskatīt par aptverošiem etikas jēdzienu izsmeltošiem principiem. Mums liekas pamatota doma, ka biocentriska etika ir «pret runa ne pret kristīgo etiku, bet pret etiku vispār līdzšinējā sajēgumā»⁴⁹⁶. Apgalvojumi par biocentrisko etiku un tās principiem balstas uz izšķirīgu un principālu kļūdu — nepareizu etikas jēdzienu. Neviens no biocentriskiem domātājiem nav mēģinājis noskaidrot etikas jēdzienu un pēc tam dot savus principus. Varbūt tad būtu palikuši neizteikti daudzi apgalvojumi. Viņi aksiomatiski pieņem biocentriskās etikas iespējamību. Viņu gājiens ir ačgarns, tādēļ arī liktenīgā kļūda. Apgalvotie principi karājas it kā gaisā, jo tiem trūkst noskaidrota etikas jēdziena atbalsta. Ja tādu gribēt rast, tad izrādītos, ka šī etika ir neiespējama. Biocentrisko domātāju etiskās atziņas ir tikai atziņas un par tādām arī saucamas. Bet atziņas nav etika. Atziņu nozīme un vērtība parādas citur. Kur runājam par etiku tās pareizā sajēgumā, tur biocentrisko domātāju etiskie atzinumi dažā labā vietā var vest uz pareizā ceļa. Bioloģiskām parādībām pilnīgi garām pāiet nevaram, ja esam uzklusījuši biocentrisko domātāju etiskos atzinumus. Katra biocentriskās etikas sistema ir sašaurināšanās, jo tā atzīst tikai bioloģisku pamatu, kamēr cilvēka patiesajā dzīvē līdzī darbojas arī tādi principi, kas stāv ārpus bioloģiskās sfēras. Tādēļ tie pārmetumi, kas saka, ka biocentriskie domātāji runā par biocentrisko etiku, bet mēs noliedzam tās iespējamību, mūs skārt nevar. Mums ir jāizšķiras paturēt zinātniski pamatotu etikas jēdzienu vai no tā atsacīties un atzīt biocentrisku etiku, kas nav savienojama ar zinātniskās etikas jēdzienu. Mēs esam izšķīrušiem par pirmo un, no tā iziedami, apgalvojuši biocentriskās etikas neiespējamību.

b. Kristīgās etikas iebildumi.

Iepriekšējās nodaļās abu etisko principu salīdzinājumā savukārt jau norādījām uz to pretstatu. Kristīgais ir pārliccināts par cilvēka eksistences pamatojumu Dievā. Viņš nevar izskaidrot cilvēka etisko darbību, izejot no bioloģijas pamata. Šai eksistencei pretim viņš liek kādu citu, jo viņš zina, «ja dzīvi nevar centrēt iekš kaut kā aiz dabas, tā nevar pacelt cilvēkus pāri dzīvnieciskai cīņai pēc uzvaras»⁴⁹⁷. Te īsti kļūst redzams abu etiku principālais pretstats. Kristīgajā vērtējumā daba un dabīgais paši par sevi nav nekādas vērtības. Dabīgais savu jēgu iegūst vienīgi kā Dieva radīšanas gribas izteiksme. Cik tālu cilvēks paliek tikai dabīgo, resp. bioloģisko dziņu un tieksmju saistīts viņš nav kristīgs. Iepriekš dzirdējām, cik asi biocentriskie domātāji noraidīja kristietības etiskās prasības. Tas viņiem bija jādara, ja viņi grib paturēt savu bioloģisko pamatu. Bet kristīgajam ir jānoraida arī biocentriskā etika, ja viņš grib paturēt savu pamatu. Pretstats vēl skaidrāks kļūst tādā veidā. Kristīgais starp etiski pilnīgo un etiski mazvērtīgo vai nepilnīgo sajūt kvalitāte izšķirību. Tas, kas pilda Kristus mīlestības bausli, ir savā strukturā citāds nekā tas, kas to nepilda, viņš ir «jaunais» cilvēks. Tā ir kvalitatīva dvēseles izšķirība. Citādi tas ir ar biocentriskās etikas principiem. Šeit var runāt vienīgi par kvantitatīvu izšķirību. Kāds var būt vairāk vai mazāk apveltīts ar vienu vai otru dabas dotību. Tādēļ var runāt par vairāk vai mazāk līdzietīgu, varaskāru u. t. t. cilvēku. Tā ir kvantitatīva

starpība. Zināms, šis principālais dalījums kvantitatīvā un kvalitatīvā nav pilnīgs, jo dzīvajā būtībā abi momenti nav šķirami.

Ja vēl ievēro biocentrisko domātāju aicinājumu palikt uzticīgiem bioloģiskai dzīvībai vai, kā Nicše saka, zemei, tad tas nav nekas cits kristīgā cilvēka vērtējumā kā aicinājums atpakaļ no augstākas kultūras pakāpes uz zemāku ⁴⁹⁸. Kristīgais biocentriskās etikas princips nevar sarežģīt nekā cita kā zemākas vai augstākas pakāpes animalismu. Bet animalisms nekad nesniedzas līdz etikai. Paceļot zemi, resp. bioloģisko dzīvību par pēdējo absolūto vērtību, kristīgais redz aktu, ko tas nevar atļaut. Te visā asumā uzpeld Radītāja un radības pretstats. Radība tiek paaugstināta un likta Radītāja vietā. Ja gribam runāt kristīgā terminoloģijā, tad ir jāsaka, ka tas ir grēks. Kristīgais cīnas pret grēku, pret radības sevī paaugstināšanu, tādēļ viņam ir jācīnās pret biocentriskās etikas principiem un viņa uzskatos biocentriskā etika ir neiespējama.

Beidzot, kopsavilkumā jāsaka, lai arī biocentriskie domātāji runā par etiku, tas tomēr nevar mūs maldināt. Patiesībā viņi līdz etikai netiek. Pie šādas atziņas esam nonākuši pa diviem ceļiem. Pirmkārt, izejot no zinātniskā etikas jēdziena, varējām uzrādīt biocentriskās etikas jēdzienisko neiespējamību. Otrkārt, arī kristīgā domātāja viedoklis ved pie tādas pat atziņas.

2. Kritiskie iebildumi pret kristīgo etiku.

Biocentriskās etikas principus noraidīt nenozīmē kristīgās mīlestības principu pieņemt bez iebildumiem. Jāsaka, ka biocentriskie domātāji daudz pamācoša devuši arī kristīgās etikas aizstāvjiem. Domas šinī gadījumā koncentrējas ap diviem punktiem: kristietības negativismu un neīstenību.

1) Par kristīgo negativismu jau salīdzinājumā esam izteikušies plašāki. Tādēļ to šē neatkārtosim. Vienīgi atzīmēsim faktu, ka negativisms pastāv un nav no kristietības pilnīgi eliminējams. Bioloģisko dzīvību un vispār laicīgo dzīvi, kurā biocentriskie domātāji redz savu domu dziļāko pamatu un augstāko vērtību, kristietība vērtē ļoti zemu. Kristīgajiem domātājiem pašiem arvien bijušas lielas grūtības savienot Dieva mīlestību un cilvēka grēcīgo dabu, resp. dabīgās dzīves nevērtību. Šī smagā problēma vedusi pie dažādām dogmatiskām teorijām, kuras tomēr nespēj pārliecināt biocentriskos domātājus. Šo domātāju augstais dzīvības vērtējums ir nopietns atgādinājums kristietībai nevērtēt to negatīvi. Mēs gan zinām, ka negativisma dziļākie pamati nav meklējami tik daudz paša Jēzus sludinājumā, kā pirmdraudzes. Jaunā laika gaidas nostādīja veco pasauli zem negatīvās zīmes. Tālāk varam teikt, ka negativisms nevar būtiski iespaidot kristīgās mīlestības principu. Mīlestība būtībā nav negatīva un tā ar savu universalismu iezīmējas taisni kā pretēja, tas ir pozitīva parādība. Mums negativisms ir jāatmet kā kristietībai nebūtisks. Ja to paturētu, tad to arī varētu kritizēt no radīšanas domas viedokļa. Dieva radīšanas un uzturēšanas plānā paredzēto, mums nav tīesības vērtēt negatīvi. Pareiza ir doma, ka Jēzus ievirze pret dzīvi var būt pozitīva. Tas nemaz nerunā pretim viņa mācības pamatiem.

2) Cieši, pat nešķirami ar negativismu saistas apgalvojums, ka kristīgās mīlestības etiskajam principam trūkst sakara ar dzīves

īstenību. Šī patiesība skatāma divos aspektos. Biocentriskiem domātājiem uzkrīt kristīgo tautu vēsturiskās attīstības dažas īpatnības. Esot redzams, ka, tā sauktās, dabīgās cilvēku attiecības kristietība nespēj pārveidot. Kristīgā mīlestība nespēj iespiesties seksuālo tieksmju, ģimenes un tautu dabīgā egoisma radītajās attiecībās. Ģimenes, tautu un citas dabīgās attiecības ir pirms un pēc kristietības parādīšanās kārtotās pēc kādiem citiem likumiem. Ģimenes egoisms ir bijis agrāk; tas ir arī tagad. Ja iebilstu, ka tagad tas nav tik skaidri redzams, ka tas ir apslēpts un nospiests, tad grūti ir pateikt, kādēļ tas tā — vai tas noticis pateicoties kristietības ietekmei, vai arī vispārējā kultūras limeņa pacelšanai. Galu galā tam arī nav principāla nozīme, jo aiz redzamo attiecību virsslāņa darbojas pirmatnējās dabīgās tieksmes. Līdzīga aina ir vērojama arī tautu attiecībās. Tās nav nekad bijušas un arī pašreiz nav dibinātas uz kristīgās mīlestības, bet gan uz varas principa. Tās ir atsevišķas parādības, kas dotas dzīves īstenībā un kas nepakļaujas kristīgās mīlestības principam. Tas dodot iemeslu runāt par kristīgās etikas principu nepiemērotību dzīves īstenībai. To kristietībai pārmet ne tikai tās pretinieki, bet pamazām šādu domu izvirza arī kristīgie teologi. Vieni bēg no šīs pasaules, kur nevalda kristīgās mīlestības attiecības un to notiesā — tā Bārts. Citi, sevišķi redzamā vietā te ir jau agrāk pieminētais amerikāņu teologs Nibūrs, blakus kristīgās mīlestības principam ir spiesti atzīt, ka dzīves īstenībā valda arī citi principi, kas atzīstami par pozitīviem un etiskiem. Nibūrs sevišķi domā par varu. Kristīgā reliģija modernās civilizācijas laikmetā nemirst vis tādēļ, ka viņas atziņas nesaskan ar zinātniskiem faktiem, «bet gan tādēļ, ka tā nav bijusi spējīga izlietot savu etisko un sociālo palīdzību modernās civilizācijas etisko problēmu atrisināšanā»⁴⁹⁹. Nibūrs iet vēl tālāk un, domādams par nāciju etiskiem principiem un kristietību, nonāk pie visai krasa apgalvojuma. «Reliģisko moralistu prasība, lai nācijas pakļauj sevi «Kristus likumam», lai nereāla prasība, un cerība, ka tās tā darīs, ir sentimentāla»⁵⁰⁰. Zināms, tas ir sacīts ļoti krasi, tomēr šāds apgalvojums satur lielu daļu patiesības. Nibūrs nav vienīgais, kas izteicis šādas domas. Līdzīgi viņam spriež Vinšs (Wünsch). No cita viedokļa arī viņš saredz dabīgās un kristīgās morāles pretstatu un nepārejamo plaisu, kurā vaino ne tikai dabīgās morāles principus. Kristietībā redzams īpatnējo laikmetisko attiecību izpaudums. Kristīgās etikas princips runājot «pret cilvēka dabu, pret viņa esamības noteikumiem, pret ar pasauli noteiktām dzīves prasībām»⁵⁰¹. Viņš atzīst, ka Kalna runas morāle nerūpējas par vitalām nepieciešamībām. Tāda esot Dieva noteiktā kārtība pasaulē, ka cilvēks ir spiests dzīvot arī vitalo dzīvi. Kalna runas morāle cilvēku gribot no tās aizvest projām. Ja cilvēki gribētu izvest stingri šīs morāles principus dzīvē, tad pati dzīve būtu nopietni apdraudēta»⁵⁰². Viņš šīs morāles īpatnības atvasina no tās situācijas, kurā Jēzus dzīvojis. Tikai tur bijusi saprotama tāda bezrūpība par cilvēka vitalās dzīves prasībām⁵⁰³. Lielā mērā Nibūra un Vinša domas daļa arī angļu teologs Čeinings-Pīrss (Channing-Pearce) u. c.

Vēsturiskā un dzīves īstenība ir pamatā šiem iebildumiem pret kristīgās etikas principu. Mums nav šaubu, ka nupat pieminētie kristīgie domātāji ir augssti vērtējami. Viņi grib palikt pie kristīgās etikas principiem un tomēr sajūt tos grūtumus, kādus tie sagādā. Viņu kopējo pamatpozīciju ļoti labi raksturo Nibūra vārdi — «skaidrs, ka reliģijas etiskā potence atkarājas vispār no tās spējīguma darīt savus ide-

alus efektīgus pasaulē»⁵⁰⁴. Viņi atrod, ka kristietība to nespēj. Tā ir ideāls lielums pati par sevi, kurai trūkst sakara ar reālo esamību. Mēs šo viedokli, no kura izvirzas iebildumi pret kristīgās etikas principiem, varam apzīmēt arī par realismu, vai tuvāk patiesībai — pragmatismu. Pragmatisms vienmēr saistas ar reālām dotībām, un tam vienmēr būs iebildumi pret kristīgo principu ideālo patiesību. Šinī ziņā zīmīgi ir vārdi, kas teikti par kristīgo centralo simbolu — krustu. «Krusts ir mīlestības simbols, kas triumfē savā pašā integritatē, bet ne pasaulē un sabiedrībā»⁵⁰⁵. Citiem vārdiem, kristīgā mīlestības pasaule ir lielums pats par sevi. Tā ir ideāla esamība. Realisti grib etiku redzēt kā tīru realzinātni, kas operē ar dotībām, un ir pārliecināta par jebkuras iespējamo realizēšanu. Tā nonākam pie domu kompleksa par kristīgā mīlestības principa neīstenību. Etiķa uzstāda jebkuras normas un ir pārliecināta par to realizēšanas iespējamību. Tā ir zinātne, kas domāta šai pasaulei un cilvēkam, kas šeit dzīvo. Bet par kristīgās etikas jebkuras prasības jau iepriekš varot pateikt to realizēšanas neiespējamību. Tā prasa kā priekšnosacījumu citu eksistenci. «Ja šī otrā dzīve ir reāla, tad kristīgā etiķa ir pilnīgi attaisnota. Ja šī ticība ir iluzija, tad šī etiķa ir muļķība un noziegums pret dzīvi»⁵⁰⁶. Tagad esam uzklaušījušies otra veida pārmetumus kristīgajai etiķai. Tos varētu apzīmēt par **r e a l i s m a p r a s ī b u**. Protams, pati realisma prasība nav apstrīdama un nevienas etikas domātājs neņemsies apgalvot, ka etikas principiem nevajadzētu būt reāliem, tas ir saistītiem ar dzīves īstenību. Šādai principiālai prasībai ir jāpiekrīt. Bet mēs nepiekrītam tālāk apgalvojumiem, ka kristīgās etikas principi nebūtu reāli. Iebildumi norāda, ka ir dabīgo attiecību lauki, kur kristietības principi nekā nespēj grozīt un iespaidot, tas ir ģimene, tauta u. t. t. Turpat arī runājām, ka tās kristietības iespaidā tomēr veidojas citādi, kaut arī palikdamas uz bioloģiskiem pamatiem. To var skaidrot ar kultūras līmeņa pacelšanu. Bet tad jājautā tālāk — vai tad pati kultūra, kā Nīčše apliecinājis, nav kristietības caurausta? Ir jāatbild apstiprināšanai. Tāpēc apgalvojums, ka kristīgās etikas principi nav efektīgi dabīgi noteiktās kopībās, ir vienpusīgs. Patiesībā ir jāsaka, ka kristīgie principi savu iespaidu ir darijuši un tādēļ, nevar, izejot no dabīgo kopību iekšējās likumības, apgalvot, ka kristīgās etikas principi ir nereāli.

Otrs iebildumu komplekss, no kura izaug doma par kristietības etisko principu neīstenību, saistas ar vispārējo atzinumu, ka kristīgie principi ir integrāls lielums par sevi, kam vispār trūkst sakara ar dzīves īstenību. Tas ir tas pats, ko Nīčše saka, ka kristīgajiem vajadzētu būt priecīgākiem, lai ticētu viņu lietai. Te ievietoja arī Viņša pārmetums, ka kristīgie principi runā pret cilvēku dabu un esamības noteikumiem. Šie principi pilnīgi neietilpstot cilvēku dzīvē, viņi runājot pretim dabīgajai dzīvei. Bet taisni tādēļ tie ir etikas principi. Tā ir kļūdaina domāšana, ja no kristīgās etikas principu ideālām prasībām spriež par to neīstenību. Vai tad līdzīgi nav ar katru etisku principu? Etiskais princips ir jebkuras prasība. Bet jebkura ticība nekad jau nav realizēta esamībā un arī nekad nedrīkst tikt tā pilnīgi realizēta. Tāds pārmetums skārtu katru etiku. Vai tad Kanta kategoriskais imperatīvs nav nerealizēta jebkuras prasība, patiesībā nekad pilnīgi nerealizējama? Ja to realizētu, tad tā nebūtu vairs jebkuras prasība, tad tas nebūtu vairs etisks princips vispār. Jebkuras prasība top par esamību, kā Vunts saka, mūžībā. Tāpēc šāds domu gājieni, ka kristīgo prin-

cipu pilnīga nerealizēšana dzīvē norāda uz to neīstenību, ir nepareizs un apliecina taisni pretējo, ka tie ir īsti etiski principi. Ne dzīves īstenība, ne vēsture nevar būt etikas principu īstenības pārbaudīšanas kritērijs. Tādēļ arī, no šī otra viedokļa izteiktos pārmetumus, mēs varam atvairīt. Ir gan jāpiekrīt realisma prasībai principā. Bet tas nenozīmē, ka ir jāpiekrīt kristīgo principu pazaudēšanai un atšķaidēšanai konkrētajā dzīves īstenībā. Realisma prasība nedrīkst runāt pretim jābūtībai un to nomākt.

III. Humanitates princips etikā.

1. Jaunais pasaules uzskats.

Starp biocentriskās un kristīgās etikas principiem pastāv plaša un visi līdzšinējie mēģinājumi atrast kādu identificēšanas vai sintezēšanas iespēju palikuši nesekmīgi. Saprotams, ka šo etikas principu sinteze ir tik ilgi neiespējama, kamēr nav atrasta tādas sintezes bāze, uz kuras varētu balstīties tāds kopējs princips. Līdzšinējie principi balstas uz diviem pilnīgi pretējiem pasaules uzskatiem. Tā tad vispirms ir jāatrisina pasaules uzskata problēma. Vispirms tam ir jātop citādam, tikai tad var runāt par etikas principu sintezi. Blakus tiem uzskatiem, kas paliek pie radikālas savu pārliecību pasvītrotības (Klāgess, Nīče), netrūkst arī sintezes mēģinājumu. Starp kristietību un bioloģismu šādu sintezes mēģinājumu pašreiz zinām vienīgi Šveicera. Citādi tas ir, ja domājam par biocentriskā un logocentriskā uzskata sintezi vispār. Tādā virzienā iet Riņano (Rignano) mēģinājumi. Viņš grib atrast sintezi dzīves harmonijas principā⁵⁰⁷. Taču tas neatbilst virzienam, kurā mēs domājam. Tā nav sinteze starp bio- un teocentrisko uzskatu.

Vai sinteze vispār ir iespējama, un ja iespējama, kas tai stāvē ceļā? Ir divi apstākļi, kas noteic līdzšinējo domāšanu. Tie ir kristīgā un dekartiskā pasaules koncepcija. Pēdējās sākums saistas ar jaunlaiku filozofijas tēva Dekarta vārdu. Kā viens, tā otrs no šiem uzskatiem ir dualistiski. Tie atzīst pasaulē divu principu eksistenci. Analogi šai dualistiskai pasaules koncepcijai arī cilvēka būtība tiek izteikta divos principos — miesā un garā. Kristīgais pasaules uzskats, radikāli šķirdams Dievu no pasaules un tēlodams pasauli tumšās krāsās zem grēka un nāves varas, ar to grib pasvītrot Dieva transcendenci un svētumu. Neatkarīgi no tā, vai šāds uzskats pārņemts no jūdaisma, tas kristietībā ir atrodams. Sevišķu akcentējumu tas atradis pie apustuļa Pāvila, kas arī galvenā kārtā noteicis kristīgā pasaules uzskata veidošanos. Mazāk to atrodam pie paša Jēzus. No viņa izteicieniem to var atvasināt tikai netieši. Tas varbūt tādēļ, ka viņam savas domas bija jāietilpina pazīstamajā dualistiskā pasaules uzskata shēmā. Pie viņa atradīsim arī domas, kas ved ārpus dualisma. Bet kristīgais pasaules uzskats vairāk pamatojas Pāvila teoloģijā un tādēļ ir caur un cauri dualistisks.

Līdzīga aina ir jaunlaiku filozofijā. Arī tā balstas uz dualistiskās pamata tezes. Materija un gars ir divi sākotnēji patstāvīgi principi. Arvien noteiktāk paceļas balsis pret šādu uzskatu. Varam pieminēt ievērojamo amerikāņu zinātnieku un Nobela prēmijas laureātu Kerrelu (Carrel). Viņš ir noteikts dualistiskās pasaules koncepcijas pretinieks. Tas nebūt nenozīmē, ka viņš tādēļ ir reliģijas un gara

zinātņu pretinieks. Taisni otrādi, viņš tām piešķir ievērojamu vietu cilvēka un sabiedrības dzīvē. Viņš saka, ka lielākā mūsu laikmeta nelaime, ka esam konstruējuši «cilvēku, kas nesaskan ar zinātnes garu, bet kas saskan ar kļūdainām metafiziskām koncepcijām»⁵⁰⁸. Ar to viņš domā dualistisko pasaules uztvērumu. Šī kļūda vedusi pie cilvēka pazemināšanas. Tas, ko zinātniskais gars var mērit un svērt, ir daudz mazāks nekā tas, kas neietilpst šo iespēju robežās. Ja Dekarts ir šķīris dvēseli no miesas, tad turpmāk šī kļūda ir jānovērš un cilvēks jāmacas skatīt kā nedalāma vienība. Šī ievērojamā zinātnieka uzskatus pieminējam tādēļ, ka tie gaiši norāda vienīgo virzienu, kurā meklējams sintetiskais pasaules uzskats, uz kura pamata varētu samierināt biocentriskās un kristīgās etikas principu pārstāvjus. Vispirms jāatsakas no dualistiskās pasaules un cilvēka uzveres. Sintezes pamatā jābūt monistiskai bazei. Še vēlreiz atgriežamies pie kristietības negativisma, kuru galvenā kārtā noteic dualistiskais pasaules uztvērums. Kristīgajam jāatsakas no negativisma par labu tādām uzskatām, kurā varētu ietilpināt arī bioloģiskās vērtības.

No bioloģiskās etikas pārstāvju puses ir prasāma viņu pozīcijas paplašināšana. Ja īsi gribam raksturot bioloģisko etiku, tad varam to izteikt vienā teikumā. Naturalā etika nevar prasīt vairāk kā harmoniju chaosā. Bet harmonija chaosā vēl nav etika. Tādēļ jājautā — vai bioloģistiem iespējams paplašināt savu pozīciju? Pēc tam, kad pirmajā darba daļā esam iepazīnušies ar dzīvības jēdzienu, mums nav grūti atbildēt šim jautājumam. Dzīvība pati savos pamatos ir iracionala, vai kā angļu biologs Holdeins sacīja — tās sākums un tās pēdējā jēga meklējama Dievā. Tas ir biocentrisko domātāju šaurs dogmatisms, kas nemaz nav labāks par kristīgo dogmatismu, ja tie noslīgst radikālā naturalismā, resp. materialismā. Bioloģiskais dzīvības jēdziens uz to nespiež, tas pat to neatļauj. Skatot cilvēku no šāda viedokļa, ir saprotams, ka vienīgi viņā varam meklēt mūsu etisko principu nepieciešamo bazi. No vienas puses cilvēks ir visaugstāk attīstītā bioloģiskā būtne, bet no otras puses viņš vistuvāk stāv reliģiskai pasaulei — Dievam. Īstenībā cilvēkā jau ir dota bioloģiskā un spiritualā elementa sinteze. Ja runājam par cilvēka miesu un garu kā par diviem šķirti lieliem, tad tas nav jāuzskata citādi kā par abstraktās domāšanas metodiskās rīcības nepieciešamību. Dualisms nav cilvēkā īstenība, bet tas ir viņā mākslīgi ieprojecēts. Varam tulkot Vecās derības vārdus, ka cilvēks radīts pēc Dieva līdzības, kā gribam, neapstrīdēta paliek patiesība, ka atzinējs cilvēks jau sirmā senatnē ir gribējis cilvēkā saskatīt Dievu. Tā ir caur un cauri sintetiska doma. Pie tās mums jāatgriežas arī tagad. Ja vēl jautātu, kā ir domājama bioloģiskā un garīgā elementa sinteze cilvēkā, tad mēs atzītos, ka to pateikt nevaram. Ja to nevaram definēt, vēl nenozīmē, ka šādas sintezes īstenībā nav. Pats šāds jautājums ir racionalisma laikmeta malds. Cilvēks reiz domāja, ka tas visu var ietvert prāta darinātos jēdzienos. Tagad arvien vairāk sākam saprast, ka lietu dziļākā būtība ar jēdzieniskās domāšanas formām nav tverama. Tā tas ir arī ar cilvēka būtību. Tā ir iracionala, un tanī notikusē bioloģisko un spiritualo spēku sinteze mums nesaprotama. Mums nav jābīstas atzīt savu nezināšanu, ja šāda sinteze ir likta aiz prātam pieejamās robežas.

«Tas bija Jēzus personalisms, kas par visu augstāk vērtēja ne lietas vai idejas, bet pašu cilvēku. Neviens, kam ir cilvēka vaigs, nav lemts bojā ejai, pat vismazākais nē. Tā ir viņa lielā at-

ziņa par katras dvēseles metafiziski pamatoto mūžīgo vērtību...» Šajos Kundziņa vārdos jau ieskanas šī sintetiskā doma. Zinams, šē nav domāts par kristīgā un biocentriskā uzskata sintezi. Ja Kundziņš runā par dvēseles mūžīgo vērtību, tad turpat blakus ir arī domas par cilvēka, kā šīs dvēseles nesēja, vērtību. Ja šo domu papildinam ar Šveicera norādījumu par pazudušo avi, ka gans meklē izgābt visu avi, ne tikai tās dvēseli, tad mēs Kundziņa vārdu vietā teiktu — par katra cilvēka metafizisko vērtību. Šī doma nav nesavienojama ar kristietības Dieva Tēva domu. Mēs vairs nerunājam par dvēseli kā atsevišķu vērtīgāku elementu pretim miesas nevērtībai. Mēs pazīstam tikai cilvēku kā sintetisku vienību, nevis vērtīgo dvēseli un nevērtīgo miesu. Šajos domu gājienos redzam jaunā pasaules uzskata metu. Mēs to apzīmējam par sintetisku. Tas tādēļ, ka tas veidots ņemot vērā kā vienu, tā otru no līdzšinējiem uzskatiem. Maldīgs ir materialistiskais uzskats, kas nepazīst garīgu spēku darbību un nozīmi, kas neatzīst vispār to eksistenci. Tādēļ pie tā nevar palikt domātājs cilvēks. Bet maldīgs ir arī tāds uzskats, kas materialo pasauli un līdz ar to bioloģisko dzīvību vērtē negatīvi. Ja arī nedomājam par bioloģistu pretargumentiem, tad jau šāds uzskats nav uzturams no Dieva radīšanas gribas viedokļa. Tādēļ ir jāmeklē cits pamats. Bioloģisko un garīgo spēku sinteze ir jau notikusi cilvēkā. Mums tikai ir jāmeklē cilvēks pareizi skatīt un vērtēt. Dievs pasaulei kļūst pazīstams ar cilvēku, jo viņš tanī parādījis savu līdzību. Bet bioloģiskā pasaule spēj skatīt Dievu tikai caur cilvēku. Viņš ir tas punkts, kurā krustojas abas līnijas. Tāpēc sintetiskā pasaules uzskata centrā stāv cilvēks. «Cilvēkā dzīvais un garīgais kļūst par vienību; viņš ir tā dzīvā būtne, kas savā likumā ne tikai dzīvo, bet to reizē arī zina un izveido»⁵¹⁰. Kas cilvēku saskalda pieminētajos pretstatos, tas nepazīst ne vienu, «Cilvēks īsti ir tā pretstatu vienība, pēc kā viņš atzīdams meklē»⁵¹¹, ne otra.

2. Kristīgās humanitātes princips.

Kādi etiskie principi izaug no šādas kristietības un bioloģisma paplašinātās bāzes? Ja neiegrimstam atsevišķo kristietības etisko patiesību analizē, tad mums paliek vispār iespaids, ka tā grib cilvēku celt uz augšu. Tā ir pārliecināta par viņa vērtību. Tā grib to panākt mīlestībā. Aicinājums «esiet pilnīgi, kā jūsu debesu Tēvs ir pilnīgs» (Mat. ev. 5, 48), norāda virzienu, kurā jāiet pilnības sasniegšanā. Taču ir skaidrs, ka kristietība šo mīlestību prasa cilvēcības robežās un tā negrib cilvēku pacelt Dieva kārtā. Ar kristīgās mīlestības palīdzību jāpanāk vairāk cēlas cilvēcības. Cilvēcība ir tā, uz kuru ved kristīgā etika. Varam pat teikt vairāk. Kopš H. Veinels ļoti spilgti kristietību ir raksturojis kā etisku reliģiju, mēs saprotam, ka vispārējais kristietības mērķis ir — vairāk cilvēcības⁵¹². Pie tā atgriezīsimies turpmāk, kad runāsim par to plašāk.

Šinī jēdzienā sastopas arī bioloģiskās etikas aizstāvju domas. Arī viņu pēdējais mērķis ir cilvēcība. Viņi dažos gadījumos ir cīņas stāvoklī pret kristietību. Tas tādēļ, ka viņi ir pārliecināti par kristietības ierobežotību, jo tā nevar aptvert visu cilvēku. Ja viņi to dara citu iemeslu dēļ, tad mēs noraidām to kā nedibinātu. Mēs paši pārmetām bioloģiskai etikai, ka tā ved augstāka vai zemāka veida animalismā. To varējām tikai stāvēdami uz nepaplašinātā kristīgā pa-

mata. Kur mēs prasam paša šī pamata paplašināšanu, tur arī atkrit augšējie pārmetumi.

Sintetiskā etiskā principa apzīmēšanai mēs lietojam vārdu humanitate. Tanī pašā laikā zinām, ka tas ir jau vēsturiskā attīstībā nodibinājies jēdziens ar noteiktu saturu. Humanitates jēdzienā ir vairāk akcentēta dabīgā saskaņa, jēga u. t. t. Tas ir sekulars jēdziens.

a. Humanitates principa vēsturiskā attīstība.

Ja jautātu pēc humanitates principa vēsturiskiem sākumiem, tad būtu jāatbild, ka tās sākumus nemaz noteikt nevar. L. Mils (Mühl) humanitates principa vēsturiskās attīstības pētīšanai senatnē veltījis specialu monografiju. Viņš domā, ka humanitate, resp. cilvēce ir tikpat veca kā pati cilvēce. Katrs, kas nes cilvēka seju, jūt savstarpēju tuvumu un iekšēju radniecību ar pārējiem⁵¹³. Te esot meklējams humanitates idejas sākums. Tomēr tradicionāli humanitates idejas sākumu saistīta ar seno grieķu filozofiju. Grieķu filozofijā jau priekšsokrātiskajā laikmetā vietu vietām varot uzdukties uz visus cilvēkus saistītāju ideju. To pazinūši pitagorieši. Arī sofistu negativismā humanitates domai ir bijusi sava vieta. Sofisti iestājās par vispārēju cilvēci, pat vēršoties pret toreizējo parasto grieķu priekšrocību turēt sev vergus. Zīmīgi, ka vēlāk filozofiskā uzplaukuma laikmetā pie Platona un Aristotela šī prasība atvirzas otrā vietā. Viņi glābj grieķu eksistenci, «ziedodami vispārējās cilvēkmīlestības un cilvēcieņas ideju»⁵¹⁴. Bet humanitates ideja savu dzīvot tiesību parāda citādi. Domātāji kara laikā prasa no uzvarētājiem, lai viņi parāda uzvarētājiem saudzīgumu, kas pieder pie drošsirdības tikuma.

Jaunu uzplaukumu humanitates ideja ieguva stoicismā. Iepriekšējā grieķu filozofijas laikmetā to varam tikai nojaust un netieši secināt. Tagad tā parādas visā pilnībā. Stoicismā šī ideja iegūst savu pilnīgāko un saturīgāko izteikmi. Stoešu mācībā par pasaules un cilvēces kopību humanitates ideja ir saprasta kā visus cilvēkus saistītāja draudzīga ieskaite. Vispārējās cilvēkmīlestības ideja ir loģisks rezultāts no stoešu vienības mācības. Tā ir stoicisma intelektuālisma auglis, tā ir abstrakcijas produkts. Šī cilvēce nav dzimusi no dvēseles neizdibināmiem dziļumiem, bet gan racionāli atvasināta no lielās pasaules vienības atziņas. Tā ir pasaules harmonijas dabīgais korelāts. Vajaga ievērot, ka «ir bezgala liela starpība starp intelektuali stoisko cilvēkmīlestību un to, kā tā ir plūdusi no Jēzus un Pāvila sirdīm»⁵¹⁵. Stoešu humanitate ir filozofisks postulāts, kas nevar iekustināt cilvēka dvēseles radītājus spēkus uz etisku darbību. Tā paliek vairāk teoretiskās konstatēšanas robežās. Stoeži gan sludina cilvēku mīlestību, bet tā intelektuālisma saltajā atmosferā nespēj uziedēt un nest augļus. Vēlākā attīstībā humanitates ideja dabū reliģisku nokrāsu. Cilvēce savu vienību izjūt tikai attiecībā ar dievību. To sevišķi norādījis Pozeidonijus. Taču arī viņa sludinātā cilvēkmīlestība ir pretstats pirmkristīgajai brāļu mīlestībai. Tā ir un paliek intelektuālās refleksijas auglis.

Humanitates idejas tālāka izveidošana notiek sastopoties grieķu un romiešu gara pasaulēm. Cīcerons pārņēma stoicisma humanitates jēdziena tālāku veidošanu. Uz viņa tad balstas vēlākās renesan-

ses garīgās strāvas. Cīcerona humanitas piegriež sevišķu vēribu cilvēka iekšējai vērtībai. Viņa iekšējā vērtība ir norma viņa stāvoklim pasaulē. Humanitas ir jāsaprot kā cilvēcībai un cilvēka cieņai atbilstošs domu un ieskatu virziens. Antīkās humanitātes idejas raksturojumā mēs nevaram paiet garām Senekas domām. Pie viņa filantropijas doma atrod ļoti dzīvu izteiksmi. Viņš sludina ienaidnieku mīlestību, kas veidojas paraleli kristīgajam sludinājumam. Viņa humanitate savu pilnīgāko izteiksmi atrod formulā: Homo sacra res homini. Mēs jau minējām, ka vecākajā stoicisma periodā cilvēkmīlestība bija svarīgs moments. Sēneka to padziļina vēl tālāk un te humanitate iegūst svarīgu etisku un garīgu nozīmi. «Bet lai cik siltus, sirsnīgus toņus viņš prot piesist, tomēr arī viņa humanitātes mācībā ir pārsvarā, ja mēs to ņemam visumā, racionalisms un intelektualisms. Un ar to atklājas dziļā starpība starp kristīgo brāļu mīlestību»⁵¹⁶. Kristīgās humanitātes ideja aptver visus cilvēkus, jo sakņojas mīlestības Dievā. Stoiskā humanitate aptver augstākos, gudrākos un pilnīgākos.

Imperium Romanum sabrukums līdzī atnesa arī humanitātes idejas saskaldīšanos. Stoicismā tā bija uzziedējusi krāšņos ziedos, bet tagad tā zaudē savu mirdzumu. Cīcerona un Senekas laikmetā tā bija realizējusies kā etiska parādība, kaut arī izmeklētu ļaužu sabiedrībā. Tagad tā pārvēršas par tukšu saucienu, kam trūkst konkrētās dzīves atbalsta. Humanitātes ideja uzziedēja klasiskajā senatnē, bet šī laikmeta beigās tā jau bija zaudējusi savu nozīmi. Tās vietā izcīnīja uzvaru jaunā kristīgās mīlestības ideja. Humanitātes ideja ir gan klasiskās senatnes izteiksme, bet kristietība šai domai uzlika krāšņāko vainagu.

Jauns humanitātes uzplaukums iezīmējās renesanses laikmetā. Humanisma tendences ir gan vērojamas visos viduslaikos, bet tām trūkst dzīves spēka. Renesanses laikmetā tās kļūst valdītājas. Te humanās tendences it kā sazarojas divos zaros. Pirmkārt, uzpeld prasība pēc attīstības, kuras saturs un mērķis ir cilvēcība. To var apzīmēt par ideālā cilvēka meklēšanu. Otrkārt, te šaurākā nozīmē iezīmējas pārliecība, ka šo ideālu var sasniegt ar specialām antīkās grieķu-romiešu kultūras studijām. Tāda uzskata pamatā stāv doma, ka humanitate vēsturē ir parādījusies vienreiz — klasiskajā grieķu-romiešu kultūrā. Tāpēc arī renesanses humanitate ir saprotama, balstoties uz jau mūsu iepriekš uzrādīto grieķu-romiešu humanitātes jēdzienu. Mākslas un literatūras uzplaukumā meklē jaunus veidus un līdzekļus kā vispilnīgāki izteikt lielo ideālās cilvēcības domu. Pretstatā viduslaiku uzskatiem tagad apgalvo, ka cilvēka cēlums nav saistams ar viņa augsto dzimumu, bet ka tas atkarājas no viņa iekšējās vērtības. «Jaunais renesanses cilvēks vispirms parādas kā homo spiritualis»⁵¹⁷. Renesanses uzskati balstas uz dogmatu, ka antīkā māksla pilnīgi attēlo dabu. Tāpēc arī renesanses laikmetā šo prasību pēc pilnīgas dabas attēlošanas izteic ar sevišķu uzsvāri. Bet turpat jāpiezīmē, ka tas nav mūsu tagadnes dabas jēdziens. Ja prasīja dabas atdarināšanu, tad domāja par to dabu, ko Dievs ir radījis. Tā ir noteikta kristietības ietekme. Lai gan renesanses laikmetā bija dzīva prasība atgriezties pie dabas, taču tas pilnībā nebija iespējams. Kristīgā ticība bija darijusi savu iespaidu. Antīkā humanitate bija sekulars jēdziens, bet renesanse nekad nevarēja pilnīgi atbrīvoties no kristietības iespaida. Te cilvēcības prasībā vienmēr līdzī skanēja kristietības ietekme. Pēc vidus-

laikiem tagad harmoniskās personības prasība piedzīvoja jaunu uzplaukumu visā tā laika gara dzīvē⁵¹⁸. Renesanses laikmets humanitātes jēdzienā iezīmēja jaunu vilcienu, kas nāca no kristietības.

Nākošais humanitātes vēsturiskās attīstības posms ir saistīts ar apgaismotāju laikmetu. Lutarts (Luthardt) šo laikmetu ir raksturojis šādi: «Baznīcas un reliģisko interešu valdīšanu nomainīja pasaulīgo interešu valdīšana, kas etikā sevi parādīja ar to, ka cilvēka jutekliski sapratīgo dabu padarīja par morāles pamatu, ar ko sākumā blakus, vēlāk kristīgās morāles vietā nolika dabīgo, bet kas, atraisīta no vēsturiskiem spēkiem, jo ilgāk, jo vairāk ievēroja nevēsturiskas abstrakcijas»⁵¹⁹. Tas ir zīmīgs apgaismotāju laikmeta etisko domājumu virziena raksturojums. Jau reformācijas laikmetā pats Lutars bija atzinis, ka cilvēkam ir zināma iedzimta tikumisko likumu izjūta. Pie tādiem iedzimtiem tikumiskiem likumiem viņš pieskaitīja dekalogu. Melanchtons bija līdzīgās domās par dabīgo tikumību. Tā nostājās blakus divi tikumisko likumu avoti, no kuriem izauga dabīgā un kristīgā morāle. Kristīgās morāles likumi nebija katreiz savienojami ar saprātu, tādēļ prāta autoritātei pieaugot, radās pretestības pret kristīgo morāli. Dabīgā morāle apgaismotāju laikmetā bija spēcīgāka par kristīgo un stājās tās vietā, kamēr pēdējai bija jāatkāpjas no valdītājas vietas uz šaurākām baznīcas ļaužu aprindām.

Dabīgās morāles aizstāvji atrada, ka rīkoties saskaņā ar cilvēka dabas likumiem ir labi. Tā kā priekšnosacījumu prasīja ticību cilvēka labajai dabai (Ruso). Apgaismotāju laikmeta valdītāja ideja etikas laukā ir humanitāte (Lesings, Herders, Pestalocijs u. c.). Humanitāti mēģina pamatot cilvēka dabā, bet tanī līdzī runā kristīgais iespaids⁵²⁰. Apgaismotāju laikmeta dabīgās morāles vēlākā attīstība rāda pilnīgu noslīgšanu materialismā un pilnīgu atraisīšanos no kristīgās, vispār reliģiskās ietekmes. Tagad domāja, ka «visas tā sauktās etiskās kustības u. t. t. ir pamatotas fiziskajā dabā. Sirdsapziņas sākumi u. t. t. ir tikpat labi sunī, kā cilvēkā... Visas tā sauktās tikumiskās prasības un darbības ir dabīgi pamatotas, tās ir dabīgi nepieciešamas... Nevar vērtēt, bet tikai izskaidrot no to dabīgā pamatojuma un mēģināt saprast. Šī fizikalā teorija ir tā sauktā pozitīvisma mācība»⁵²¹. Ar to mēs esam raksturojuši humanitātes principa vēsturisko attīstību un atraduši, ka tā vēsturiskā attīstība mūs noved līdz tagadnei. Humanitāti tagadnē saprot kā tīri sekularu jēdzienu. Ja beidzot gribētu dot šī jēdziena tik plašu definējumu, lai tas sevī ietvertu visu laikmetu uzskatus par to, tad būtu jāsaka, ka humanitāte ir visu aptvērējs mīlestības pilns sirdsprāts⁵²².

b. Kristīgās humanitātes principa jēdzieniskais saturs.

Kristīgās humanitātes jēdziens ir precizējams, izejot no diviem viedokļiem. Pirmkārt, mums ir jānorāda, vai mēs kristīgajā humanitātes principā varam arī ko paturēt no sekularā humanitātes jēdziena. Ja to varam, tad ir jājautā tālāk, ko varam paturēt un kas tas būtu, kas jaunajā humanitātes principā ieietu kā integrētāja sastāvdaļa. Otrkārt, ir jānoteic kristīgā humanitātes principa attiecības ar kristīgo etiku un tās principiem. To darot, būs jāiespiežas tagadnes kristīgās etikas situācijā un jāmēģina tā saprast ar zināmu

pravietisku skatu nākotnē. Taisni te arī apzinamies vislielākās grūtības. Taču tas nedrīkst mūs atbaidīt meklēt zinātniskajā pētniecībā jaunas patiesības, kaut arī tās sākumā liktos vairāk problema-tiskas nekā drošas.

Ja mums jāatbild, ko varam paturēt no biocentriskās etikas uzstādītajiem principiem, tad jāatbild, ka nevaram pieņemt nevienu no tiem. To trūkumus esam jau uzrādījuši, tādēļ pie tiem atsevišķi vairs neapstājamies. Mēs beidzot nonācām pie principālas atziņas, ka arī cēlais bioloģisms tiecas pēc cilvēcības resp. humanitātes. Iepriekšējā nodalījumā izsekojām sekularās humanitātes principa vēsturiskai attīstībai. Tagad īsti ir jājautā, ko varam paturēt jaunajā kristīgās humanitātes principā no bioloģiski pamatotās humanitātes. Ievērojamais franču domātājs Ž. Maritēns (Maritain) runā par antropocentrisko un teocentrisko humanismu. Pirmais atbilst tam humanismam, par kuru mēs runājam savā iepriekšējā skatījumā, tas ir ateistiskas⁵²³. Pār to krituši daudzu kristīgo teologu nosodītāji vārdi⁵²⁴. Vai tad mēs drīkstam maz prasīt, ko no šādas humanitātes etikas varam paturēt jaunajā principā. Un tomēr! Neskatoties uz negatīvo humanitātes etikas vērtējumu, jāsaka, ka no tās mēs drīkstam arī ko paņemt. Tā ir atziņa, ko jau angļu biologs Holdeins pateica darba pirmajā daļā — arī visvienkāršākajā dzīvībā, nemaz nerunājot par cilvēku, atspoguļojas kas no Dieva un tikai izejot no viņa, tā ir saprotama. Kas to negrib atzīt, tam ir jāatsakas arī no patiesības. Dzīvība ir pozitīvs lielums un tā pati par sevi nav negatīvi vērtējama. Atzīstot dzīvību par pozitīvu lielumu, vēl nenozīmē to absolutizēt. Dzīvība nav pēdējā absolutā esamība. Mēs pieņemdami dzīvību, atbrīvojam ceļu vienā ziņā, t. i. jaunajā etikas principā varēs līdzī runāt arī tādi elementi, kas, tās vērtību noliedzot, to nevarēja darīt. Pirmkārt, mēs te domājam tās etiskās atziņas, kas guļ cilvēcē un ir tapušas par tās eksistences neatņemamu sastāvdaļu. «Cilvēces neatminamie piedzīvojumi», kas tai nāk līdz no neminamas senatnes, nav izmetami no etisko darbību lauka. Mēs tagad teiktu, te piešķirta nozīme zemapziņai. Tas patiesi tā ir. Zemapziņas likumiem, kas cieši saistīti ar cilvēka bioloģiskiem pamatiem, nav mazā nozīme etiskās izšķiršanās brīdī. Ne tikai zemapziņa ir bioloģiskā cilvēka neatņemama daļa, tanī ietilpst arī atziņas spēja. Tā ir piešķaitama pie cilvēka te-dotās eksistences. Un mēs zinām, ka bez atziņas spējas cilvēks nespētu ne atzīt kādas etiskas normas, ne pieņemt kādus etisko darbību noteicējus lēmumus. Mēs nevaram iedomāties etisko cilvēku bez kādas atziņas spējas. Tā jau cilvēkam ir dota ar viņa dabīgi noteikto bioloģisko eksistenci. Ko tad mēs gribam paņemt no ateistiskās humanitātes etikas? Mēs gribam paņemt tikai vienu — cilvēku, un vērtēt viņu pozitīvi. Bet tālāk atgriežamies pie antropocentriskā humanisma, kas «tic, ka cilvēks pats ir cilvēka centrs, un tā tad visu lietu. Tam ir naturala cilvēka un brīvības koncepcija»⁵²⁵. Šī cilvēka koncepcija ir nepareiza, jo tā neizteic visu cilvēku būtību, tādēļ šis humanisms izpelnas nosaukumu nehumanais humanisms. Tā ir bijusi visa līdzšinējā «humanisma traģēdija». Līdzšinējais humanisms ir gan pateicis dziļu patiesību par cilvēka nozīmību un vērtību, bet nepareizi pamatojis to šaurā naturalismā, kas jau pats vairs nav uzturams un neatbilst patiesībai. Paturot cilvēku, mēs atzīstam par pareiziem J. Auškāpa vārdus, ka «daudzi morāles likumi norakstīti no bioloģiskiem dabas likumiem»⁵²⁶. Vienmēr etisko domu centrā stāv cilvēks. Morāles likumi ir

tādi, kuriem jānodrošina cilvēka pilnīgāka un augstvērtīgāka eksistence. Vēl skaidrāk to raksturo turpat tālāk teiktie Auškāpa vārdi — «ja tāpēc morales likumi mums šķiet esam mūžīgi, tad tas nozīmē, ka šie likumi tiešām ļoti tuvi vai pilnīgi atbilst dabas un bioloģijas likumiem un varam ar pilnu tiesību teikt, ka šāda Dieva likumu atminēšana sasniegta dievišķās atklāsmes ceļā». Tā ir doma, kurai arī mēs piekritam. Īstos moraliskos likumus, kas domāti dzīves īstenībai, nav pilnīgi izslēdzama bioloģiskā ietekme, bet katrs īsts bioloģisms jau savos pamatos ir reliģisks.

Mēs jauno etisko principu apzīmējam par kristīgo humanitāti. Pēc nupat teiktā saprotam, kādēļ to apzīmējam par humanitāti. Bet tagad piegriežamies otram elementam, kas noteic šo jēdzienu, t. i. kristīgajam. Vai tad maz var runāt par kristīgu humanitāti? Vai tas nav *contradictio in adiecto*? Apgalvot kristīgās humanitātes etiskā principa iespējamību, mūs ir pamudinājuši vairāki nopietni domātāji. Pirmajā vietā jāmin pazīstamais franču katoliskais domātājs Maritēns. Viņa grāmata *Humanisme intégral* apakšvirsraksts skan: — «Kādas jaunas kristietības laicīgās un garīgās problemas». Tas ir pārdroši teikts. Maritēns ir pazīstams kā pārliecināts un dedzīgs katolis, tādēļ jau tūlīt mostas šaubas, vai patiesi viņš domā par jaunu kristietību. Mūsu aizdomas ir dibinātas. Martēns domā gan par jaunu kristietību, bet tikai kā īsts katolis un arī viņa atbilde ir katoliska. Jārodas jauniem mocekļiem, kas uz sevi ņemsies tās ciešanas, ko sagādā ateistiskā pasaule, lai kristietība atdzimtu jaunā spēkā⁵²⁷. Maritēns līdz jaunās kristīgās humanitātes etiskajai problēmai netiek, bet viņu pieminam tādēļ, lai konstatētu pašu faktu, ka domātāji meklē jauno kristietību.

Tālāk par Maritēnu ir gājis krievu emigrantu reliģiskais domātājs N. Berdjājevs. Mums liekas nozīmīgs un svarīgs viņa atzinums, ka ir trīs etikas tipi: teoloģiskā etika, humanitārā etika un teandriskā etika (*l'éthique théandrique*)⁵²⁸. Teandriskā etika ir īpatnējs Berdjājeva darināts jēdziens. Viņš to arī mēģina pildīt ar īpatnēju saturu. Formāli tas ir sintetisks veidojums, kurā ņemts vērā dievišķais un cilvēcīgais elements. Šādu sintezes pamatojumu viņš atrod tanī apstākļi, ka Dievs ir tapis cilvēks Jēzū Kristū, Dieva nākšana pie cilvēkiem nav simboliska, bet reāla. «Antropoloģiskā ideja, kas stāv kristietības centrā ir Dieva-Cilvēcības, reālas teandriskas valstības, Kristus, kas ir Dievs-Cilvēks un ne Dievs-Enģelis»⁵²⁹. Tā ir Berdjājeva programma. Kristus ir reāls cilvēks ar miesu un asinīm, un tādēļ sinteze starp dievišķo un cilvēcīgo ir jau notikusi. No šīs pamata pozīcijas, tad nu mēs gaidām tālākus secinājumus etikas laukā. Kristū būtu dota pietiekoša monistiska bāze, uz kuras celt kristīgās humanitātes etiku. Berdjājevs zina gan pazīstamo patiesību, ka mūsu eksistence ir divās plāksnēs: bauslības un žēlastības, dabīgajā un garīgajā. Viņš zina arī, ka kristīgā etika ir cilvēka un Dieva reciproka darbība. Tomēr līdz īstai kristīgās humanitātes etikai viņš nenonāk. Jo taisni zīmīgāko savā uzskatā — teandriskās etikas jēdzienu viņš neuztur līdz galam un krīt atpakaļ dualismā, to attiecinādam tikai uz Kristu. Taču Berdjājevs ir gājis soli tālāk par Maritēnu. Viņš ir jau pierādījis, ka sinteze faktiski ir jau notikusi, tā kā pret to nevar būt principiālu iebildumu. Viņš tikai nav to attiecinājis uz cilvēku dzīvi vispār.

Pašā pēdējā laikā kristīgās humanitātes prasību ar jaunu uzsvāru ir izteicis A. Milers savā etikas mācības grāmatā. Viņš vispirms no-

zemes dzīvē. Tāpēc viņa noliedz arī katru sintezes iespējamību. Humanitas ir caritas pretstats. Humanitas ir cilvēcīgās iespējamības robežās, bet caritas ir ārpus tām. Kā lai vērtējam šādus izteikumus? Jau augstāk citētie vārdi mums liekas neatbilst patiesībai. Vai ir tieša, ka caritas neprasa no cilvēkiem nekādas humanas jūtas, ne morāli, ne etiku? Vai nav par daudz negativisma tādā apgalvojumā, kā «kristīgās mīlestības (agapes) idejas priekšnosacījums ir visu cilvēcīgo izdarījumu negatīvs vērtējums»⁵³⁸. Mums ir pietiekoši plašs faktu materials J. derībā, lai mēs teiktu, ka Fīrtas apgalvojumi neatbilst patiesībai. Tā ir konstrukcija. Bet ja mēs gribētu palikt šīs konstrukcijas dialektiskajā schemā ar tezi un antitezi, arī tad mēs varētu teikt, ka Dievs saka vārdu — caritas, bet cilvēks atbild un viņš var vienīgi atbildēt ar humanitas. Uz Dieva runu cilvēcīgo iespējamību robežās var atbildēt tikai ar etiku. Etika ir cilvēka atbilde Dieva runai. Izejot no Dieva sacītās caritas, cilvēks etikas laukā spēj atbildēt tikai ar humanitas. Fīrta noraida tuvākmīlestību, resp. humanitati kā caritas izteiksmi, bet turpat pati atzīst, ka humanitas ir vienīgais veids kā tagadnes cilvēks vēl spēj saprast Dieva caritas. Fīrtas konstrukcija, kas savos pamatos neatbilst kristīgās mīlestības jēdzienam, mūs nevar kavēt jaunā kristīgās humanitates principa meklējumos.

Tagad atgriezīamies pie atstātā domu pavediena, par kristīgās humanitates jēdziena saturu. Mēs rādīdami humanitates vēsturisko attīstību atzīmējam, ka renesanses un apgaismotāju laikmetā izvirzīja harmoniskā cilvēka, resp. personības prasību. Kristīgās humanitates princips ir personāls. Taisni personības jēdzienā vislabāki ir skatāma bioloģisko un kristīgo elementu sinteze. «Personība ir relatīvi pilnīgākā Dieva līdzība. Ar to ir pateiktas divas lietas: pirmkārt, ka personība ir līdzība. Tā nav lieta pati. Cilvēkam ir sākums, bet viņš nav sākums. Viņš ir Dieva bērns, bet viņš nav Dievs... Personība ir tā līdzība, kas relatīvi vistuvāk stāv Dievam»⁵³⁹. Personības jēdziena saturs ir reliģisks, jo arī Dievu mēs apzīmējam par personību. Tas vēl nenozīmē Dieva antropomorfizēšanu, bet tikai norāda, ka tas ir augstākais jēdziens cilvēcīgajā izpratnē, ko varam attiecināt uz Dievu, ja vispār ko gribam par viņu izteikt. Otrkārt, personības jēdziens ir kristīgs. «Esiet pilnīgi, kā jūsu debesu Tēvs ir pilnīgs» (Mat. ev. 5, 48), ir kristīgs aicinājums. Tas norāda ka personālās personības virziens ir uz Dievu. Ir patiess apgalvojums, ka «kristietība savā būtībā tādēļ ir ievirzīta uz personībām»⁵⁴⁰. Personība nekad nav norma, bet tā vienmēr ir uzdevums. Kristīgā personība savu papildījumu atrod mīlestībā. No kristīgā viedokļa ir pilnvērtīgs tas cilvēks, kas pieaug Dieva mīlestībā. Tas nekad nav pilnīgi realizējams mērķis, tādēļ arī kristīgā personība vienmēr atrodas dinamiskā tapšanas stāvoklī. Kristīgā personība izteic humanitates principa saturu. Tā atrodas vidū starp bioloģisko cilvēku, no kura tā nekad nevar un nedrīkst kļūt brīva un starp Dieva mīlestību, kuru tā tiecas realizēt iespējamā pilnībā. Pēdējais mērķis un absolūtā esamība paliek Dievs, kas radījis kā bioloģisko cilvēku, tā arī piepilda kristīgās personības saturu⁵⁴¹.

Tā esam vispusīgi raksturojuši kristīgās humanitates principu. Mēs esam atbrīvojuši humanitati no tās bioloģiskiem spaidiem, bet joprojām esam tanī pārliecībā, ka etika iespējama tikai tur, kur ir cilvēks. Bet cilvēks vienmēr ir bioloģiska dotība. Nav iespējama nekāda etika, kur daba nav teikusi savu vārdu un kur nav bioloģis-

kais lielums — cilvēks jau dots. Bet no otras puses, kur paliekam tikai dabas robežās, tur arī nav iespējams nekas cits kā bioloģija. Kristīgās humanitātes etiskais princips savu spēku smel ticībā augstāku garīgu vērtību, resp. Dieva esamībai. Tas ir reliģisks un tānī ziņā kristīgs, ka tas kristīgās mīlestības principā redz pilnīgāko Dieva personalās būtības izteiksmi.

Beidzot jāpiezīmē, ka ar humanitātes principa apgalvošanu nekādā gadījumā nav jādomā par kristietības noliegšanu. Šāda biocentriskās un kristīgās etikas principu sinteze bijusi iespējama tikai tadēļ, ka šinī gadījumā ir ievērota vienīgi kristietības etiskā puse. Esam pārliecināti, ka reliģiskie lielumi nav atvietojami ne ar kādiem etiskiem principiem. To negrib un nespēj arī kristīgās humanitātes princips.

F. Tezes.

1. Biocentrisko domātāju etisko principu un kristīgās etikas pamatprincipu salīdzinājums un novērtējums ir iespējams ar noteikumu, ka katrreiz jāuzrāda to sakars ar domu koncepcijām, no kurām tie izaug, jo bez kopsakara uzrādīšanas ar attiecīgo sistemu tie nav saprotami.
2. Dzīvība nav tikai materialas dabas parādība, bet tanī atzīstama pārempirisku faktoru darbība. Tas atļauj apgalvot, ka dzīvība ir pamatota Dievā.
3. Līdzšinējie biocentriskās etikas principi nav savienojami ar kristīgo apziņu, jo tie noliedz gara, resp. Dieva nozīmi etiskajā vērtību laukā un tie neatbilst zinātniskam dzīvības jēdzienam.
4. Biocentriskā etika nav iespējama, jo tā nav savienojama ar zinātnisko etikas jēdzienu.
5. Vitalā dzīvība un tās izraisītās situācijas kristīgam cilvēkam ir jāuzskata par Dieva radīšanas gribas izteiksmi. Kristīgā etika, tās nevērtējama pozitīvi, nav aptvērusi visu konkrēto dzīvi un tās situācijas.
6. Ar kristīgās etikas principiem ir savienojama pozitīva laicīgās dzīves vērtēšana.
7. Kristīgās un biocentriskās etikas principu sinteze ir iespējama, jo garīgās vērtības ir iespējamās tikai uz bioloģisko vērtību pamata.
8. Garīgo un bioloģisko elementu sinteze ir jāuzskata par realizētu cilvēkā. Cilvēks ir tas punkts, kurā krustojas bioloģiskā līnija ar dievišķo līniju.
9. Kristietības etiskais mīlestības moments ir izteicams cilvēcības prasībā. Arī pozitīvo biocentrisko etisko principu augstākā prasība izteicama cilvēcības, resp. humanitātes jēdzienā.
10. Jaunais etiskais sintetiskais princips ir apzīmējams par kristīgās humanitātes principu. Tanī līdzvērtīgs ir bioloģiskais un reliģiskais komponents.
11. Kristīgās humanitātes etiskais princips ir personāls, jo personības jēdziens aptver kā bioloģiskās, tā garīgās vērtības vispilnīgāki.
12. Īsta humanitāte ir iespējama vienīgi uz reliģiska pamata. Bet kristīgās vērtības var izteikties tikai ar bioloģisko parādību priekšnosacījumu.
13. Kristīgās humanitātes etiskais princips ir reliģisks, bet tas nevar atvietot reliģiju, kaut gan tas ir savienojams ar kristīgās dvēseles reliģiskajām prasībām.
14. Kristīgās humanitātes etiskajā principā no vienas puses ir pārvarēts tīrais bioloģisms, bet no otras, kristīgā mīlestība atraisīta no dogmatiskā iesaistījuma.

G. Piezīmes.

1. Tā etiku definē P. Althaus, Grundriss der Ethik. 1931. pag. 9., E. Luthardt, Kompendium der theologischen Ethik. 3. Aufl. 1921. pag. 2. Līdzīgās domās ir arī katoļi, tā J. Mausbach. Katholische Moraltheologie 1922. pag. 1.
2. E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. Tübingen 2. Aufl. 1935. pag. 68/69.
3. B. Bauch, Grundzüge der Ethik. Stuttgart 1935. pag. 2.
4. R. Seeberg, Christliche Ethik, Stuttgart 1936. pag. 46.
5. G. Wünsch, Theologische Ethik. Berlin. 1925. pag. 7.
6. Cf. O. von der Pfordten, Ethik. Berlin. 1919. pag. 15.
7. R. Seeberg, op. cit. pag. 17.
8. C. Girgensohn, Theologische Ethik, Leipzig. 1926. pag. 16.
9. Cf. Th. Haering, Das christliche Leben 3. Aufl. 1914. pag. 71.
10. V. Frosts un V. Maldonis, Psiholoģija, loģika un etika. Rīgā, 1928. pag. 92.
11. E. W. Mayer, Ethik, Giessen. 1922. pag. 7.
12. K. Bornhausen, RGG. art. Normen.
13. H. Driesch, Die sittliche Tat. Leipzig. 1926. pag. 16.
14. Par to jau rakstījis 1872. gadā J. Kaftan, Sollen un Sein.
15. H. Driesch, op. cit. pag. 52.
16. M. Wundt, Ewigkeit und Endlichkeit. Stuttgart. 1937. pag. 17.
17. Ibid. pag. 159.
18. Ibid. pag. 159/160.
19. Ibid. pag. 165.
20. Skat. līdzīgas domas, E. Brunner, op. cit. pag. 100.
21. Ibid. pag. 6.
22. R. Seeberg, op. cit. pag. 39.
23. E. Mayer, op. cit. pag. 9. Līdzīgas domas B. Bauch, op. cit. pag. 16/17.
24. C. Girgensohn, op. cit. pag. 6.
25. Cf. Th. Haering, op. cit. pag. 30.
26. A. Meyer, Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis. Leipzig. 1934. pag. 1.
27. M. Hartmann, Biologie und Philosophie, Berlin. 1925. pag. 17
28. Cf. J. v. Uexküll, Der Organismus und die Umwelt. Das Lebensproblem. hersg. H. Driesch. Leipzig. 1931. pag. 189.
29. Cf. L. v. Bertalanffy, Kritische Theorie der Formbildung. Berlin. 1928. pag. 5.
30. B. Dürken, Lehrbuch der Experimentalzoologie. Berlin. 2. Aufl. 1928. pag. 665. «Der Kernpunkt des Mechanismus besteht in der Anschauung, dass das Leben lediglich eine Summe chemischer und physikalischer Prozesse sei, die sich in nichts wesentlich von denen unterscheiden, wie wir sie in der unbelebten Natur beobachten und erschliessen».
31. Cf. G. H. Morgan, Regeneration, 1905. pag. 154.
32. Cf. L. v. Bertalanffy, op. cit. pag. 156.
33. Ibid. pag. 66: 68.
34. Cf. L. v. Bertalanffy, op. cit. pag. 141.
35. Cf. O. zur Strassen, Die Zweckmässigkeit. Allgemeine Biologie. hersg. C. Chun. Leipzig. 1915. pag. 148.
36. E. Bleuler, Mechanismus — Vitalismus — Mnemismus. Berlin. 1931. pag. 41. «Der Mechanist stellt sich die blühenden Eigenschaften als Eigenschaften von Atom — und Molekülgruppen vor». Skat. arī pag. 57. un B. Dürken, Mechanismus und Vitalismus im Weltbild des Biologen. Hochland. 1924. pag. 301.
37. H. Driesch, Das Lebensproblem. Leipzig. 1931. pag. 410.
38. Idem.
39. Cf. H. Driesch, Philosophie des Organischen. Leipzig. 4. Aufl. 1928. pag. 104.
40. Ibid. pag. 116/117. «Jede proportional -typische Entwicklung, die von einem durch das Experiment gesetzten unharmonisch zusammen-gesetzten Ausgangspunkt ausgeht, ist rein chemisch (oder rein kolloidal) grundsätzlich unverstänlich».
41. Ibid. pag. 117.

42. Ibid. pag. 124.
43. Cf. H. Driesch, *Lebensproblem...* pag. 411.
44. H. Driesch, *Philosophie...* pag. 250.
45. Cf. H. Driesch, *Lebensproblem...* 416/417.
46. Ibid. pag. 419.
47. H. Driesch, *Philosophie...* pag. 298.
48. Ibid. pag. 286. «So können wir denn in der Tat von einer Ordnung der Entelechien nach Rang oder Wert sprechen, einer Ordnung, die vergleichbar ist der Rang — oder Wertordnung in einem Heere oder einer Verwaltung. Alle Entelechien leiten aber ihren Ursprung von der einen anfänglichen her und können in dieser Beziehung doch wieder alle zusammen eine heissen».
49. Ibid. pag. 547.
50. Ibid. pag. 286.
51. Ibid. pag. 352.
52. Ibid. pag. 310.
53. Ibid. pag. 578/579. Tuvāk par vitalisma organisma izpratni skat. H. Driesch, *Lebensproblem*, pag. 386, kur viņš uzskaita organisma pazīmes.
54. Cf. L. Rhumbler, *Anorganisch-organische Grenzfragen des Lebens. Das Lebensproblem.* hersg. H. Driesch. pag. 72.
55. Esot novērots, ka infuzorijas, uzņemdamas barību, tai līdzī uzņem dažus kaitīgus svešķermeņus. Ar laiku tās tomēr «iemācoties» tos neuzņem. Pēc kāda laika viņas to «aizmirstot» un «ēdot» atkal svešus kaitīgus ķermeņus. Tagad esot pierādīts, ka šī mācīšanās un aizmīšana esot kauzāla norise, atkarīga no ūdeņraža ionu koncentrācijas apkārtnē. Tā tad tur, kur citādi Drišs pieņemot kādu sevišķu spēku darbību, tāda nemaz neesot. Skat. M. Hartmann, *Biologie und Philosophie.* Berlin. 1925.
56. M. Hartmann, *Allgemeine Biologie.* Jena. 1927. pag. 717.
57. Tā norāda L. v. Bertalanffy, op. cit. pag. 16., arī B. Dürken, *Lehrbuch...* pag. 685.
58. Cf. ibid. pag. 682.
59. L. v. Bertalanffy, op. cit. pag. 159.
60. Ibid. pag. 14.
61. Cf. J. S. Haldane, *The philosophical basis of biology.* London. 1931. pag. 31. «Vitalism in any form has the same fundamental defect as the mechanistic theory of life. It assumes that a living organism and its environment can be separated in observation and thought, when they cannot be separated».
62. Cf. Fr. Alverdes, *Die Totalität des Lebendigen.* Leipzig. 1935. Skat. arī manu rakstu — *Nacija kā totalitate, krājumā Jaunais nacionālisms,* Rīgā. 1936. g. pag. 82—84.
63. Cf. W. Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand.* Braunschweig. 1920.
64. Cf. Fr. Alverdes, op. cit. pag. 98.
65. Cf. L. v. Bertalanffy, op. cit. pag. 217. un G. v. Frankenberg, *Das Wesen des Lebens.* Braunschweig. 1935. pag. 6.
66. J. v. Uexküll, *Theoretische Biologie.* Berlin. 1928. pag. 78. viņš apgalvo, ka «Alle Wirklichkeit ist subjektive Erscheinung — das muss die grosse grundlegende Erkenntnis auch der Biologie bilden».
67. Ibid. pag. 144.
68. Cf. Fr. Alverdes, op. cit. pag. 103.
69. Cf. A. Meyer, op. cit. pag. 84. Meijers totalisma vietā runā par holismu (no angļu vārda — whole), jo viņš par savu skolotāju uzskata J. S. Holdeinu, kas arī runā par holismu. Holismu un totalismu savā darbā lietojam kā identus jēdzienus.
70. J. S. Haldane, op. cit. pag. 15. «Thus we cannot separate organic from environmental structure, any more than we can separate the action of the environment from the reaction of the organism».
71. Ibid. pag. 111.
72. Cf. L. Rhumbler, op. cit. pag. 18.
73. Cf. B. Lidforss, *Zellulärer Bau, Elementarstruktur, Mikroorganismen, Urzeugung.* Allgemeine Biologie. hersg. C. Chun. pag. 271.
74. Fr. Šamberger, *Ueber Entstehung und Entwicklung des Lebens.* Leipzig. 1933. pag. 8.
75. H. Driesch, *Lebensproblem...* pag. 448.
76. A. Meyer, op. cit. pag. 39.
77. Cf. G. Wolf, *Leben und Seele. Das Lebensproblem...* hersg. Driesch. pag. 312.
78. Fr. Alverdes, op. cit. pag. 106.
79. Ibid. pag. 95.
80. Ibid. pag. 97.
81. Cf. J. S. Haldane, op. cit. pag. 118.
82. H. Weichelt, *Schopenhauer,* Leipzig. 1926. pag. 25.
83. Cf. K. Pfeiffer, *Das Bild des Menschen in Schopenhauers Philosophie.* Berlin. 1932. pag. 70.
84. Citēts pēc K. Pfeiffer, op. cit. pag. 71.
85. Šopenhauera biocentrismu atzīmējuši vairāki domātāji, starp citiem W. Trillhaas, *Seele und Religion.* Berlin. 1931. pag. 36. I. Reinke, *Die*

- schaffende Natur, Leipzig, 1919. pag. 91—111. A. Dauge un J. Zanders, Fridrichs Ničše, Rīgā, A. Raņķa izd. pag. 182., pa daļai arī Rickert, Die Philosophie des Lebens, Tübingen, 2. Aufl. 1922. pag. 18. Rikerts arī atzīmē, ka isti ar Šopenhaueru saistams dzīves filozofijas sākums, kāds uzskats sakrīt ar mūsu domām.
86. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. pag. 467. Šopenhauera raksti citēti pēc Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in 6. Bd. hersg. E. Grisebach 5. Aufl. Leipzig. Verlag von Ph. Reclam jun.
87. A. Schopenhauer, Werke, Bd. V. pag. 415.
88. Šopenhauers saka: «Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hin — zeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen lässt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen», pēc K. Pfeiffer, op. cit. pag. 14.
89. «Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen, durch die Entdeckung von etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war», pēc K. Pfeiffer, op. cit. pag. 96.
90. «Wenn man mich fragt, wo denn die intimste Erkenntnis jenes innern Wesens der Welt, jenes Dinges an sich, das ich den Willen zum Leben genannt habe, zu erlangen sei?, oder wo jenes Wesen am deutlichsten ins Bewusstsein tritt? oder wo es die reinste Offenbarung seiner Selbst erlangt? — so muss ich hinweisen auf die Wollust im Akt der Kopulation. Das ist das wahre Wesen und der Kern aller Dinge, das Ziel und Zweck alles Daseins. Daher auch ist es für die lebenden Wesen, subjective, das Ziel alles ihres Tuns, ihr höchster Gewinn; und ist objective das Welterhaltende, denn die unorganische Welt hängt an der organi-
- schen durch die Erkenntnis», pēc K. Pfeiffer, op. cit. pag. 99.
91. A. Schopenhauer, Werke, Bd. II pag. 670.
92. A. Schopenhauer, Werke, Bd. V. pag. 332.
93. Cf. A. Schopenhauer, Werke, Bd. III pag. 497. s.
94. Cf. ibid. pag. 501.
95. Ibid. pag. 577.
96. Cf. ibid. pag. 582.
97. Ibid. pag. 585.
98. Skat. Šopenhauera polemiku pret Kantu šinī jautājumā. Werke Bd. III pag. 506.
99. A. Schopenhauer, Werke Bd. III. pag. 589/90.
100. Ibid. pag. 590.
101. A. Dauge, Ničše, pag. 185.
102. Šopenhauera domas par visas dzīvības identitāti spiež uzskatīt arī pie cilvēku attiecībām ar dzīvniekiem. Dzīvnieki, tāpat kā cilvēki ir gribas dzīvot objektivācijas rezultāts, kaut arī zemākas pakāpes. Tāpēc esot nepareizi līdzinātie uzskati, kuri sakņojoties jūdaismā un ko pārņēmusi arī katoļu baznīca, ka dzīvnieki izslēdzami no tā lauka, uz kura attiecas cilvēka etiskā darbība. Pret dzīvniekiem kā gribas dzīvot nesējiem cilvēkiem tāpat jābūt līdzcieļiem. Tas arī īstenībā tā esot. Skat. Werke Band III. pag. 620.
103. Cf. A. Schopenhauer, Werke, Bd. III. pag. 611.
104. Cf. A. Schopenhauer, Werke, Bd. II. pag. 722.
105. A. Schopenhauer, Werke, Bd. I. pag. 509. «Der Unterschied, den wir als zwei Wege dargestellt haben, ist, ob das bloss und rein erkannnte Leiden, durch freie Aneignung desselben, mittelst Durchschauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar selbst empfundene Leiden jene Erkenntnis hervorruft. Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken».
106. Ibid. pag. 502.
107. Ibid. pag. 510.
108. Cf. J. Volkelt, Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Stuttgart. 2. Aufl. 1901. pag. 251.
109. Ibid. pag. 251.
110. Cf. H. Weichelt, op. cit. pag. 25—27.
111. Cf. P. J. Möbius, Schopenhauer, Leipzig. 1911. pag. 227; H. Herrig, Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer. Leipzig. Reclam. pag. 62. H. Weichelt, op. cit. pag. 75.

112. Cf. H. Weichelt, op. cit. pag. 76.
113. Cf. H. Fahsel, Die Ueberwindung des Pessimismus. Freiburg. 1930. pag. 40. Fāzela darbs ir tipisks katolu jezuitisma auglis. Viņš Šopenhauera pamata domas sagrozījis, ievzdams katolisko domu, ka ciešanas, par kurām Šopenhauers runā, esot Dievam nolaupītā goda atdošana.
114. Šopenhauera kritiķis K. Fišers (K. Fischer, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Heidelberg. 2. Aufl. 1898.) ir norādījis uz pretrunu, kas pastāv starp Šopenhauera etiku un viņa personīgo dzīvi. Šopenhauers savā jaunībā esot bijis pārliecināts dzīves noliedzējs. Tad viņš savu domu esot konsekventi izdomājis līdz galam, ka par dzīves apliecināšanu augstāk stāvēt dzīves noliegšana, bet vecuma dienās esot runājis citu valodu. Viņš vecumā esot apliecinājis dzīves pašvērtību un vēlēties, kaut pēc iespējas ilgāk varētu dzīvot šīs zemes dzīvi. Fišers šo jaunības un vecuma domas pretrunību izskaidro ar neveiksmēm jaunībā, bet ar panākumiem vecuma dienās, jo tad viņam esot nestas «baltas rozes», kas mācījušas dzīvi mīlēt. Tas rādot, ka Šopenhauera pesimisms nav viņa dziļākā pārliecība. Tas iegūts dzīvi skatoties tikai no malas.
- Šos Fišera iebildumus pieminam tādēļ, ka tie ir spilgts liecinājums, ka dažreiz arī tāds nopietns zinātnieks, kā K. Fišers, var pielietot sen atvestu zinātniskās argumentēšanas principu — argumentum ad hominem. Pareizi Fišeram ir atbildējis Veichelts, ka tas taisni apstiprinot Šopenhauera filozofisko domu pareizību. Paša Šopenhauera dzīve rādot, ka griba dzīvot patiesi ir stiprāka nekā intelekts.
115. P. Dāle, Gara problemas. Rīgā. 1935. pag. 20.
116. A. Schopenhauer, Werke, Bd. I. pag. 519.
117. A. Schopenhauer, Werke, Bd. I. pag. 495/496.
118. Par kristietības un budisma sakaru tuvāk skat. Werke. Bd. II. pag. 711.
119. A. Schopenhauer, Werke, Bd. III pag. 607/608.
120. Ibid. pag. 608. «Hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützte, noch deren bedürftige Teilnahme. liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, der Agape, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist, omnes quantum potes, juva, und

- aus welcher alles das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt.»
121. Ibid. pag. 609/610. Turpat viņš arī piemetina, «aber gerade die Vorschriften, welche das Evangelium seinem Geheiss der Liebe hinzufügt, wie... (sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit) und ähnliche, sind auf das Gefühl dessen gegründet, was ich hier deduziert habe, dass nämlich ganz allein die fremde Not und keine andere Rücksicht mein Motiv sein muss, wenn meine Handlung moralischen Wert haben soll».
122. Cf. A. Schopenhauer, Werke. Bd. II. pag. 741.
125. Ibid. pag. 717.
124. P. Zālīte, Fridrichs Vilhelms Niče. Latvijas Universitātes Raksti VII Rīgā. 1925. pag. 197. Par Ničeš un Šopenhauera etisko uzskatu kopējo pamatu runā J. de Gaultier. Nietzsche et la Réforme philosophique. Paris, 2-me éd. 1904. pag. 240. «Enfin, la position de Schopenhauer et celle de Nietzsche à l'égard du fait moral sont identiques». Tāpat arī P. Salzsieder, Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie. Leipzig. 1928. pag. 165. A. Werner, Die Philosophie Friedrich Nietzsches. München. 1925. pag. 16.
125. Cf. I. H. Wilhelmi, Th. Carlyle und F. Nietzsche, Göttingen 2. Aufl. 1900. pag. 51.
126. Cf. G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. München. 3. Aufl. 1925. pag. 155.
127. Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Alfred Kröner Verlag, Leipzig. pag. 249. Ničeš darbi citēti arī turpmāk pēc Kröners Taschenausgabe, Leipzig. Cf. arī G. Simmel, op. cit. pag. 191.
128. Cf. P. Salzsieder, op. cit. pag. 175.
129. Fr. Nietzsche, Zarathustra. pag. 82. of. arī pag. 9.
150. Ibid. pag. 54.
151. A. Dauge, Lielas personības II. Rīgā. 1936. pag. 405.
152. Cf. A. Dauge, Fridrichs Niče. pag. 147.
153. Ibid. pag. 222.
154. Ibid. pag. 194.
155. Ibid. pag. 185. cf. arī pag. 195.
156. Ibid. pag. 230. arī pag. 156. u. c.
157. Ibid. pag. 182.
158. Ibid. pag. 235. Ja par naturalistu Ničeši saka, ka viņš «bija īsts Dieva cilvēks...» un, ka viņš «nevis ved projām no Dieva, bet ved pie tā,

- nevis apkaro reliģiju, bet modina istu reliģiozitati», tad tas nav nekas cits kā pārspilējums.
139. Fr. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*. Leipzig. 1920. pag. 147.
 140. C. Richter, *Nietzsche et les Théories biologiques contemporaines*. Paris. 1911. pag. 29., cf. arī Lichtenberger, *Études sur la philosophie morale au XIXe siècle*. Paris, 1904. pag. 262. Tādas domas izteikušas arī divas vācu filozofijas doktores savās disertācijās: Emmerich, E. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*. Bonn 1935. pag. 46. «Der Mensch ist bis ins Letzte hin eine Natur», un Schubert, M. *Das Verhältnis der Vitalitätswerte zu den Geisteswerten in der Philosophie Nietzsches*. Berlin. 1927. pag. 10/12.
 141. Vēl spilgtāki par Daugi Ničses domas idealistiskā garā interpretē Frišeizens-Kēlers (M. Frischeisen-Köhler), grāmatā M. Dessoir, *Lehrbuch der Philosophie*. Berlin. 1925. pag. 597. viņš to nostāda blakus Diltejam. Pa daļai arī B. Bauchs krājumā, *Den Manen Friedrich Nietzsches*, hersg. M. Oehler. München.
 142. Fr. Nietzsche, *Zarathustra*. pag. 54.
 143. *Ibid.* pag. 35.
 144. Fr. Nietzsche, *Wille zur Macht*. 184. Ničses jēdzienu «Wille zur Macht» — tulkojam ar griba pēc varas — kaut arī apzināmies šī tulkojuma zināmu neveiklību. To varētu arī tulkot — varas griba, bet tad tādu tulkojumu ātri varētu samainīt ar individualpsicholoģijā pazīstamo terminu — Machtwille. Šopenhauera Wille zum Leben varējām tulkot — griba dzīvot un tas pārpratumus nerada. Ja analogi Wille zur Macht tulkotu — griba varēt, tad mēs pārāk tālu būtu atkāpušies no oriģināla domām, jo varēt nozīmē mazāk nekā griba pēc varas, tādēļ esam palikuši pie tulkojuma — griba pēc varas.
 145. *Ibid.* pag. 476.
 146. Fr. Nietzsche, *Zarathustra*. pag. 118.
 147. Fr. Heinemann, op. cit. pag. 143. Cf. arī E. Horneffer, *Vorträge über Nietzsche*. Berlin. 1906. pag. 49.
 148. Sādus pretējus viedokļus varam atrast R. Reininger, *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*. Wien. 2. Aufl. 1925. pag. 85. un R. Richter, *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*. Leipzig. 1903. pag. 273.
 149. L. Klages. *Die psychologischen Erregenschaften Nietzsches*. Leipzig. 2. Aufl. pag. 180.
 150. Uz šo Klāgesa pareizi tverto pret-runu norādījis arī H. Ellermann, *Nietzsche und Klages*. Hamburg. 1935. pag. 28.
 151. Jaunākā laikā šādu virzienu pārstāv N. Hartmans. Par viņa objektīvo vērtību etiku skat. tuvāk A. Freijs, *Par svēto un labo*. Rīgā. 1936. pag. 95—113 un E. Šmits, *Tikumisko vērtību filozofija un reliģija, krājumā. Reliģiski-filozofiski raksti V. Rīgā*. 1936. pag. 27—62.
 152. Fr. Nietzsche, *Zarathustra*. pag. 62.
 153. W. Trillhaas, op. cit. pag. 53.
 154. Tā domā G. Tantzsch *Friedrich Nietzsche und die Neuromantik*. Jurjew. 1900. pag. 65.
 155. Cf. A. Riehl. *Fr. Nietzsche, der Künstler und der Denker*. Stuttgart. 1897. pag. 94.
 156. Tāds pārpratums vispār, bet sevišķi attiecībā uz vērtību problēmu, Ničses filozofijā ir saskatāms, G. Kröpp, *Nietzsches Zarathustra und die christliche Ethik*. Langensalza. 1927. Šis darbs rakstīts vērtību filozofa A. Mesera (Messer) iespaidā un tādēļ Krepss no Wille zur Macht arī nonācis pie Wille zum Wert. Krepa darbs ir arī viens no spilgtākiem apliecinājumiem, ka Ničses varas etika nav savienojama ar kristietības mīlestības etiku.
 157. Cf. Fr. Nietzsche. *Wille zur Macht*, pag. 154.
 158. Fr. Nietzsche, *Zarathustra*, pag. 185.
 159. *Ibid.* pag. 47.
 160. Cf. G. Foster, *Friedrich Nietzsche*. New-York, 1931. pag. 161. Līdzīgas domas izsaka arī R. Steiner, *Friedrich Nietzsche*. Weimar. 1895. pag. 54.
 161. Fr. Nietzsche, *Zarathustra*, pag. 84., arī pag. 318. u. c.
 162. Fr. Nietzsche, *Wille zur Macht*, pag. 658.
 163. R. Gast. *Einführung in den Gedankenkreis von «Also sprach Zarathustra»* — grāmatā Fr. Nietzsche, *Zarathustra*. pag. 370.
 164. Cf. J. Kräutlein, *Friedrich Nietzsches Morallehre in ihrem begrifflichen Aufbau*. Leipzig. 1926. pag. 27.
 165. Par to, vai Ničses darbi izmantojami zinātniskiem nolūkiem, diskusija pirms pāris 10 g. bijusi ļoti dzīva — (R. Richter, Werner u. c.). Pēdējā laikā tā ir apklususi un neviens nešaubas, ka tos var izmantot arī zinātniskiem nolūkiem. Tanī pašā laikā diskutēja par Ničses pārcilvēku, kā dzejas simbolu. Arī tas pēdējā laikā ir atmests.

166. R. H. Grützner, Nietzsche. Leipzig. 1910. pag. 175.
167. J. Krätlein, op. cit. pag. 19.
168. Cf. Th. Odenwald, Friedrich Nietzsche und das heutige Christentum. Giessen. 1926. pag. 7.
169. G. Foster, op. cit. pag. 245.
170. Ibid. pag. 248.
171. A. Bäuml, Nachwort, grāmātā Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, pag. 417. «Auch bei der Scheidung einer Herrenmoral von einer Sklavenmoral handelt es sich nicht um Unterschiede und Haltung des Einzelnen, sondern um objektive Unterschiede».
172. Cf. Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut... pag. 205.
173. Cf. ibid. pag. 204.
174. Ibid. pag. 204.
175. A. Riehl, op. cit. pag. 111.
176. Th. Ziegler, Friedrich Nietzsche, Berlin. 1900. pag. 198. «Einstweilen halte ich eine solche Welt mit Nietzsche'schen Menschen und Nietzsche'schen Werten für unmöglich, schon deshalb, weil gegen diese Herrenmoral und gegen die Herrenrasse, wenn sie heute siegreich wäre, morgen der alte Sklavenaufstand in der Moral wieder siegen würde: dieses Experiment hat uns die Geschichte oft genug vorgemacht, dass die stärkeren Sieger den klügeren Besiegten geistig unterliegen.»
177. Tā to uztvēris A. M. Ludovici, Who is to be Master of the World? London. Allen and Unwin. pag. 146.
178. Fr. Nietzsche, Wille zur Macht, pag. 206.
179. Cf. Fr. Nietzsche, Jenseits... pag. pag. 42—44.
180. Fr. Nietzsche, Wille zur Macht, pag. 185.
181. Pareizi par to izsakas K. Obenauer, Friedrich Nietzsche, der ekstatische Nihilist. Jena 1924. pag. 78. «Nietzsches Ethos ist, wie man weiss, immer Widerspruch gegen die Entpersönlichung, gegen die falsche Entselbstung, ...».
182. Cf. Th. Ziegler, op. cit. pag. 135.
183. Cf. R. Reininger, op. cit. pag. 132.
184. Fr. Heinemann, op. cit. pag. 153.
185. Šādu domu atbalsta arī H. Mandel, System der Ethik als Grundlegung der Religion. Leipzig. 1912. Bd. 2. pag. 223.
186. Fr. Nietzsche, Zarathustra, pag. 13.
187. Fr. Nietzsche, Jenseits, pag. 268., turpat iepriekš «Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie nicht zu verkennen».
188. Pareizi šo Niešes domu ir izpratis R. Steiner, op. cit. pag. 78, «Was der Mensch wert ist, hängt allein von dem Wert seiner Intinkte ab. Durch nichts anderes kann der Wert des Menschen bestimmt werden». Citādi viņš daudz kārt Niešes domas sagrozījis.
189. Fr. Nietzsche, Götzendämmerung, pag. 109.
190. Cf. A. Schweitzer, Kultur und Ethik, München, 4. Aufl. 1923. pag. 172.
191. Cf. Fr. Nietzsche, Jenseits, pag. 100. Par to skat. arī J. Krätlein, op. cit. pag. 15. un Fr. Heinemann, op. cit. pag. 134.
192. Cf. Fr. Nietzsche, Zarathustra, pag. 32.
193. Fr. Nietzsche, Jenseits, pag. 212.
194. Tā arī Dauge, Nieše, pag. 154/155 u. c.
195. Cf. Ch. Schrepff, Friedrich Nietzsche, Göttingen, 1922., pirmo nodaļu u. c.
196. Fr. Nietzsche, Wille zur Macht, pag. 7.
197. Ibid. pag. 325.
198. Ibid. pag. 509/510.
199. Ibid. pag. 325.
200. K. Jaspers, Nietzsche, Berlin. 1936. pag. 118.
201. L. Klages, op. cit. pag. 4.
202. B. H. Streeter, Reality: a new correlation of science and religion. London. 1931. pag. 341.
203. P. Žalīte, op. cit. pag. 224.
204. Cf. H. Lichtenberger, La philosophie de Nietzsche. Paris. 1898. pag. 99; 144.
205. Cf. Fr. Mucke, Friedrich Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur. München. 1921. pag. 225.
206. H. Fischer, Grundsätze zur Beurteilung der metaphysischen Position Nietzsches. Blätter für Deutsche Philosophie. 1950/51. pag. 155.
207. Cf. J. M. Guyau, Sittlichkeit ohne «Pflicht». Übersetzt von E. Schwarz. Leipzig. 1909. pag. 282.
208. Fr. Nietzsche, Götzendämmerung, pag. 116.
209. Fr. Nietzsche, Antichrist, pag. 208. «Der christliche Gottesbegriff — Gott als Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geist — ist einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind; er stellt vielleicht selbst den Pegel des Tiefstands in der absteigenden Entwicklung des Götter-Typus dar. Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein! In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft

- angesagt! Gott die Formel für jede Verleumdung des «Diesseits», für jede Lüge vom «Jenseits»! In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!»
210. Fr. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, pag. 259/260.
211. Fr. Nietzsche, Antichrist, pag. 244.
212. Ibid. pag. 215.
213. Ibid. pag. 285.
214. Fr. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, pag. 261.
215. Fr. Nietzsche, Antichrist, pag. 237.
216. Fr. Nietzsche, Wille zur Macht, pag. 120.
217. Ibid. pag. 116.
218. Idem.
219. Fr. Nietzsche, Zarathustra, pag. 98.
220. L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele. Bd. I. Leipzig. 1929. pag. VII.
221. M. Ninck, Zur Philosophie von Ludwig Klages. Kantstudien Bd. XXXVI. 1951. pag. 149.
222. Cf. L. Klages, Geist und Leben. Berlin. 1955. pag. 209.
223. Cf. ibid. pag. 212.
224. Cf. M. Bense, Anti-Klages oder von der Würde des Menschen. Berlin. 1957. pag. 32.
225. Cf. H. Prinzhorn, Le mythe, la psychologie et la vie. Revue d'Allemagne. 1929. pag. 151.
226. C. Wandrey, Ludwig Klages und seine Lebensphilosophie. Leipzig. 1953. pag. 29/30. ... «die (Frage) Klages wohl stellt aber nicht beantworten kann: wo in aller Welt denn der Geist gewesen sei, ehe er in die menschliche Lebenszelle eindrang, und wohin er sich nachdem das menschliche Leben auf dem Erdball abgesunken, aufs neue zurückziehen werde?»
227. L. Klages, Widersacher, pag. 7.
228. Ibid. pag. 69.
229. Cf. J. Deussen, Klages' Kritik des Geistes. Leipzig. 1954. pag. 68.
230. Ibid. pag. 45.
231. Cf. L. Klages, Die Grundlagen der Charakterkunde. Leipzig. 5. und 6. Aufl. 1928. pag. 180.
232. Ibid. pag. 176.
233. Cf. L. Klages, Mensch und Erde, Jena. 1953. pag. 111—150.
234. Ibid. pag. 113.
235. Ibid. pag. 13.
236. Cf. ibid. pag. 117/118.
237. Ibid. pag. 119.
238. Ja kristietiba mācot, ka ar pavēli no nekā radusies pasaule, tad tas esot iespējams tikai tādēļ, ka «...die Menschen, soweit sie dem Christentum angehören, derartiges in zartester Jugend eingepaukt bekommen, kann ihnen das Aberwitzige einer Vorstellungsart entgehen, in Vergleichung mit der alle Spuk- und Wundergeschichten den Charakter der Wahrscheinlichkeit haben.» ibid. pag. 120.
239. Ibid. pag. 121.
240. Ibid. pag. 122/125: tuvāki viņš paskaidro to šādi: «Was aber ist ein Gebot? Darauf antworten wir: immer und unter allen Umständen ein Verbot!... Worauf also zielt essentiell der Befehl? Auf die Verhinderung eines Vorganges oder Zustandes der Vitalität! Ich habe eben nur den katholischen Katechismus zur Hand und stelle fest, dass von den «zehn Geboten Gottes» sieben auch verbal «Du sollst nicht» sagen, nur drei dagegen «Du sollst». Es bedarf jedoch keines Scharfsinns, um zu erkennen, dass auch diese drei tatsächlich verneinenden Sinn bloss in eine bejahende Sprachform gekleidet haben. Das Wesen jedes Gebotes, also jedes kategorischen Imperativs, jedes Pflichtbegriffes ist demnach Verbot; das Verbotene ist jedesmal ein «natürliches» oder vitales Geschehen. Der kategorische Imperativ ist mithin die kategorische Verneinung der Vitalität.»
241. Ibid. pag. 124.
242. Idem.
243. Ibid. pag. 125. «Die ethische Bessermacherei besteht im Ziehen geistiger Stacheldrähte, an denen das Leben sich zerfetze und verblute; im Ausstreuen geistiger Gifte, an denen es sich dem Versündigungswahn verfallt; im Nähren drohender Erdichtung zur heillosen Verwirrung der Instinkte! Der «sittliche Erzieher» ist nichts als der anämische Erbe des schöpferischen Priesters, und dieser war noch je und je Anwalt und Vollzieher der Verneinung. Der gewöhnliche Ethiker freilich hat davon nicht die leiseste Ahnung. Die Initiatoren waren wohl meist geniale Betrüger, ihre Nachfolger aber sind nurmehr betrogene Betrüger, Betrüger in aller Unschuld, Betrüger mit gutem, ja mit bestem «Gewissen».
244. Ibid. pag. 126.
245. Ibid. pag. 127.
246. Ibid. pag. 150.
247. W. Hegar, Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit im Geist der Klageschen Philosophie, krājums, J. Neumann, Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit. Gütersloh. 1951. pag. 454.

248. L. Klages, Widersacher, pag. 768. saka par gara samaitāto cilvēci, ka jāvēlas, lai tā «...so schnell wie möglich absinke, veraffe, verende, damit um ihre vernichtenden und verfallenden Arsenale des Mordes noch einmal begrabend, entmischend und sich selber erneuernd der Rausch der Wälder brande».
249. Cf. J. Deussen, op. cit. pag. 84.
250. Cf. E. Börlin, Darstellung und Kritik der Charakterologie von Ludwig Klages. Giessen, 1929. pag. 58.
251. Cf. K. Leese, Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Berlin, 1932. pag. 366/367.
252. Cf. L. Klages, Mensch und Erde, pag. 34.
253. L. Klages, Vom Wesen des Bewusstseins. Leipzig, 2. Aufl. 1926. pag. 52. Skat. arī L. Klages, Nietzsche, pag. 139. L. Klages, Mensch und Erde, pag. 115 u. c.
254. Cf. L. Klages, Mensch und Erde. pag. 115.
255. O. Mensing, Der Gegensatz von Seele und Geist. Die christliche Welt. 1929. pag. 616.
256. L. Klages, Vom kosmogonischen Eros. Jena. 9. Tausend pag. 216.
257. A. Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken. Leipzig. 1933. pag. 174.
258. A. Schweitzer, Kultur pag. XIV. «Die letzte Einsicht des Erkennens ist also, dass die Welt uns eine in jeder Hinsicht rätselhafte Erscheinung des universellen Willens zum Leben ist».
259. Pareizi ir aizrādīts grāmātā M. Strege. Zum Sein in Gott durch Denken. Leipzig. 1937. g. pag. IX, ka Šveicērs atsakas no zinātniski noskaidrota pasaules uzskata.
260. A. Schweitzer. Leben. pag. 201.
261. A. Schweitzer, Kultur. pag. 206.
262. Biocentriskos domātajos viņu ierindo arī E. Barthel, Elsässische Geistesschicksale. 1928. pag. 229., arī K. Reuber, Albert Schweitzer und Goethe. Die christliche Welt. 1932. pag. 682.
263. Cf. A. Schweitzer, Kultur. pag. XVII/XVIII.
264. A. Schweitzer, Kultur pag. 210.
265. Ibid. pag. XVII.
266. Par Šveicēra etiku trūkst jebkādu priekšdarbu — un cik zināms, tad šis mēģinājums ir pirmais. Kas viņa Šveicēra kavējušies, tos aizrauj viņa lielā personība (par ko daudz rakstīts), vai arī viņa īpatnējie teoloģiskie uzskati.
267. A. Schweitzer, Kultur. pag. 234.
268. Ibid. pag. 20.
269. Ibid. pag. 241.
270. Ibid. pag. 239.
271. Ibid. pag. 232. «Die Mystik ist nicht der Freund, sondern der Feind der Ethik. Sie zehrt sie auf. Und doch muss die das Denken befriedigende Ethik aus Mystik geboren werden. Alle tiefe Philosophie, alle tiefe Religion ist zuletzt nichts anderes als ein Ringen um ethische Mystik und mystische Ethik».
272. Par Šveicēra iracionalismu skat. tuvāki O. Kraus, Albert Schweitzer. Charlottenburg. 1926. pag. 60.
273. Cf. E. Brunner, op. cit. pag. 180.
274. A. Schweitzer, Leben. pag. 208., cf. arī Kultur. pag. 215.
275. A. Schweitzer, Kultur. pag. 243.
276. Cf. O. Kraus, op. cit. pag. 34.
277. A. Schweitzer, Kultur. pag. 208.
278. O. Kraus, op. cit. pag. 8.
279. A. Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur. München. 1923. pag. 46. «Das Ethische aber kommt nur im Einzelnem zustande».
280. A. Schweitzer, Kultur. pag. XXII.
281. Ibid. pag. 248.
282. E. Brunner, op. cit. pag. 582.
283. A. Schweitzer, Leben. pag. 202.
284. Cf. 281. piezīmē norādīto citātu.
285. Cf. A. v. Martini, op. cit. pag. 78.
286. Jean Marie Guyau — dz. 1854. g., miris 1888. g. Latviešiem viņš ir maz pazīstams. Vienīgi prof. P. Jurevičs ir rakstījis par viņa estētiku, bet, tā kā raksts iespiests franču valodā, tad latviešu lasītājiem bijis pieejams ļoti mazā mērā. Gījo etiskās un reliģiskās domas ir ļoti dziļas. Par Gījo dzīvi un filozofiju labu raksturojumu devis viņa audžu tēvs A. Fouillée La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau. Paris. 1889.
287. Cf. M. Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris. 14. éd. 1917. pag. 7.
288. Ibid. pag. 87/88.
289. E. Zitron, Jean Marie Guyaus Moral- und Religionsphilosophie. Bern-1908. pag. 15.
290. Arī Dwelshauvers, De l'idée de vie chez Guyau. Bulletin de la Société française de Philosophie, 1906. g. pag. 48. «Matière et esprit sont réunis en une synthèse: la vie».
291. M. Guyau, op. cit. pag. 95. Nicše, lasot šos Gījo vārdus, piezīmējis — «hier steckt der Fehler».
292. Ibid. pag. 247.
293. Ibid. pag. 246.
294. Ibid. pag. 96.
295. Cf. ibid. pag. 97/98.

296. Cf. R. Archambault, Guyau. Paris. 1911. pag. 60. «La vie intense, pour lui, n'est pas dans la force destructive, mais dans la fécondité créatrice.»
297. Cf. J. de Gaultier, op. cit. pag. 240 un R. Berthelot, Bulletin de la Société française de Philosophie. 1906. pag. 75.
298. Cf. Dwelshauvers, op. cit. pag. 48; 60.
299. Cf. Ch. Christophe, Le principe de vie. Revue de Métaphysique et de Morale. 1901. pag. 508.
300. R. Berthelot, op. cit. pag. 78.
301. Cf. J. M. Guyau, Éducation et hérédeté. Paris. 13. éd. 1913. pag. IX.
302. Guyau, Esquisse, pag. 87.
303. Ibid. pag. 88.
304. Ibid. pag. 248.
305. Ibid. pag. 88.
306. Ibid. pag. 108.
307. E. Bergmann, Die Philosophie Guyaus. Leipzig. 1912. pag. 80; E. Zitron, op. cit. pag. 54/55.
308. Cf. G. Aslan, La Morale selon Guyau. Paris. 1906. pag. 84.
309. Cf. Guyau, Esquisse, pag. 112.
310. Ibid. pag. 96. «L'époque de la génération est aussi celle de la générosité. Le vieillard, au contraire est souvent porté à redevenir égoïste. Les malades ont les mêmes tendances; toutes les fois que la source de vie est diminuée, il se produit dans l'être entier un besoin d'épargner, de se garder pour soi; on hésite à laisser filtrer au dehors une goutte de la sève intérieure.»
311. Cf. E. Bergmann, op. cit. pag. 74.
312. L. Spasowski, Les Bases du système de la philosophie morale de Guyau. Varsovie. 1908. pag. 21.
313. Cf. Guyau, Esquisse, pag. 99.
314. Ibid. pag. 99. Nicše šos Gijo vārdus pasvītrojis un lapas puses malā atzīmējis — «Warum? Im Gegenteil». Tā ir vieta, kura ļoti skaidri rāda Gijo un Nicšes morales pretstatu. Šinī sakarā O. Conrad, Guyau und Nietzsche, Monatshefte für Volkserziehung 1917. pag. 95, lasam «Zu welchem Zwecke aber suchen wir die Lebensenergie zu steigern? Nietzsche antwortet: Um zu herrschen; Guyau antwortet: Um dem Nächsten zu dienen». Tāpat arī E. Bergmann, op. cit. pag. 8/9.
315. Ibid. pag. 101.
316. Cf. H. Marion, Guyau La Grande Encyclopédie. Paris pag. 640.
317. T. Bohlin, Das Grundproblem der Ethik. Uppsala 1923. pag. 92.
318. Guyau, Éducation, pag. 60.
319. G. Tarde, Alfred Fouillée, La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau. Revue Philosophique. 1889. Vol. 28. pag. 185.
320. Guyau, Esquisse, pag. 101.
321. E. Bergmann, op. cit. pag. 45.
322. Ibid. pag. 45.
323. E. Schwarz, J. M. Guyaus Moral. Strassburg. 1909. pag. 42.
324. Guyau, Éducation, pag. 59/60. Vai arī ibid. pag. 23. «L'homme, étant l'être le plus complexe que nous connaissons, est aussi le plus solidaire par rapport aux autres; il est en outre l'être qui a le plus conscience de cette solidarité. Or, celui-là est le meilleur qui a le plus conscience de sa solidarité avec les autres êtres et avec le Tout.»
325. Guyau, Esquisse, pag. 146.
326. Ibid. pag. 150.
327. Ibid. pag. 154.
328. Idem.
329. Ibid. pag. 156.
330. Ibid. pag. 159.
331. Ibid. pag. 164.
332. Cf. E. Zitron, op. cit. pag. 29. E. Schwarz, op. cit. pag. 38. u. c.
333. Guyau, Esquisse, pag. 165.
334. H. Höffding, Moderne Philosophen, Leipzig. 1905. pag. 134. «Die Ethik wird daher die Lehre von den Mitteln mit deren Hilfe der von der Natur selbst gestellte Zweck — das Wachstum und die Entfaltung des Lebens — sich erreichen lässt. Das ethische Hauptgebot lautet: Entfalte dein Leben in allen Richtungen». Tāpat arī M. Bergmann, op. cit. pag. 73.
335. Cf. Christophe, op. cit. pag. 499. E. Schwarz, op. cit. pag. 34. u. c. Švarcs, stāvēdams Bergsona iespaidā, šinī gadījumā runā par intuiciju, bet nevieta.
336. Guyau, Esquisse, pag. 132.
337. E. Carlebach, Guyaus metaphysische Anschauungen. Würzburg. 1896. pag. 94/95. «Eine Moral ist aber unseres Erachtens auf Sand gebaut, wenn sie eine Theorie vom Wesen des moralischen Subjektes voraussetzt, welche die wesenhafte Identität von Menschen und Tier statuirt.»
338. Cēla logocentriska etika pazīst tāpat zināmu dzīvības cieņu. Lai tikai atceramies leģendu par sv. Franciska sarunu ar putniem u. c.
339. Karlebachs u. c., kas pret to rakstījuši, vadas no jūdu mentalitātes.
340. Cf. Carrel, The Morals of Guyau. International journal of ethics. 1905. vol. XV. pag. 459.

341. Cf. G. Aslan, op. cit. pag. 16.
342. Cf. par to Dwelshauvers, op. cit. pag. 45.
343. E. Bergmann, op. cit. pag. 117.
344. Guyau, Esquisse, pag. 63. «Si nous n'adorons plus les dieux de nos ancêtres, les Jupiter, les Jéhovah, les Jésus même, c'est, entre autres raisons, que nous nous trouvons sous plusieurs rapports moralement au-dessus d'eux: nous jugeons nos dieux, et en les niant nous ne faisons souvent que les condamner moralement».
345. Ibid. pag. 65.
346. Cf. ibid. pag. 169.
347. M. Guyau, L'irreligion de l'avenir. Paris. 7. éd. 1900. Pag. 101.
348. Guyau, Esquisse, pag. 17.
349. Guyau, L'irreligion, pag. 173/174.
350. Ibid. pag. 98.
351. Ibid. pag. 99.
352. Tā par svētājiem mistiķiem Gijo saka, ibid. pag. 101. «Que dirons — nous des mystiques visionnaires, des sainte Thérèse, des Chantal et des Guyon? La piété ici, dans son exagération, touche à la folie de l'amour; sainte Thérèse eût pu être une courtisane de génie, comme elle a été une sainte.» Lidzigi arī par Jēzu, pag. 102. «Peut — être, depuis la naissance du christianisme jusqu'à nos jours, n'y a-t-il pas eu de femme d'une piété un peu exaltée dont le premier battement de cœur étouffé et à peine conscient n'ait été pour son dieu, pour son Jésus, pour le type le plus aimable et le plus aimant qu'ait jamais conçu l'esprit humain.»
353. Cf. ibid. pag. 234.
354. M. Florian, Der Begriff der Zeit bei Henrie Bergson. Greifswald. 1914. citēts pēc A. Werner, Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. 1915. pag. 1431.
355. L. Franke, recenzija par H. Bergson, Die beiden Quellen der Moral und Religion. Blätter für Deutsche Philosophie. 1935/36. pag. 221.
356. H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion. Paris. 6-me éd. 1932. pag. 21/22.
357. H. Bergson, Évolution créatrice. Paris. 4. éd. 1908. pag. 179. cf. arī Les deux... pag. 171/172.
358. H. Bergson, Les deux... pag. 170. «L'intelligence est donc nécessairement surveillée par l'instinct, ou plutôt par la vie, origine commune de l'instinct et de l'intelligence. Nous ne voulons pas dire autre chose quand nous parlons d'instincts intellectu-
- els: il s'agit de représentations formées par l'intelligence naturellement, pour s'assurer par certaines convictions contre certains dangers de la connaissance».
359. Cf. H. Bergson, Évol. créat., pag. 4—8.
360. Cf. ibid. pag. 28.
361. Pareizi to atzinis arī J. Chevalier, Bergson. Paris. 1926. pag. 210. «Si les formes où s'incarne sont plus ou moins stables et discontinues, la vie elle-même est essentiellement un courant continu; elle est essentiellement duré». C. E. M. Joad, Guide to philosophy. London. 1936. pag. 356. norāda uz Bergsona dzīvības jēdziena raksturu.
362. Cf. Fr. Klimke, Henrie Bergson, der Philosoph des Lebens. Stimmen der Zeit, 1915. Vol. 89. pag. 231.
363. Bergson, Les deux... pag. 125/124. arī pag. 52.
364. Cf. ibid. pag. 317.
365. Cf. ibid. pag. 94/95.
366. Ibid. pag. 20.
367. Ibid. pag. 3.
367. Ibid. pag. 10.
369. P. Gsell, La conversion d'Henri Bergson au Mysticisme. La revue mondiale. 1932. Vol. CCVIII. pag. 27.
370. Bergson, Les deux... pag. 22. «Et néanmoins on se tromperait grandement si l'on voulait rapporter à l'instinct une obligation particulière, quelle qu'elle fût». Šie vārdi varētu vest uz domām, ka varētu būt arī kāds cits pienākuma atvasināšanas pamats bez bioloģiskā. Patiesībā šie vārdi tikai rāda Bergsona uzmanību viņš negrib morāli pilnīgi identificēt ar bioloģiju. Bet turpat tālāk lasām, ka pienākums — «c'est un instinct virtuel, comme celui qui est derrière l'habitude de parler (23). Tas ir norādījums, ka pienākums ir gan bioloģiski pamatots, bet katrs atsevišķais gadījums nav bioloģiski izskaidrojams. To viņš tālāk ilustrē analogijā ar valodu.
371. Ibid. pag. 96.
372. Cf. ibid. pag. 28. un 57.
373. Ibid. pag. 54.
374. Ibid. pag. 55.
375. Idem.
376. Cf. ibid. pag. 235.
377. Bet arī šos jēdzienu s lietodams, viņš piezīmē, ka tas ir tikai izteiksmes forma. «La religion exprime cette vérité à sa manière en disant que c'est eu Dieu que nous aimons les autres hommes. Et les grands mystiques déclarent avoir le senti-

- ment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humaine (50).
378. Ibid. pag. 245.
379. Ibid. pag. 31.
380. Ibid. pag. 32.
381. Ibid. pag. 105. Pareizi saskaņa ar šiem vārdiem par Bergsona morales bioloģisko raksturu runā J. Laporte. La philosophie religieuse de Bergson, Revue bleue 1932. pag. 720., pa daļai tāpat arī R. Jolivet, Le nouveau livre de M. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion. Revue apologetique. 1952. Vol. LIV. pag. 644.
382. P. Jurevičs, Jaunie filozofijas ceļi. Burtnieks 1954. pag. 930. Līdzīgu uzskatus Jurevičs izsaka savos daudzajos rakstos par Bergsonu mūsu periodikā.
385. Bergson, Les deux... pag. 187. Līdzīgi pag. 111/112; 174. u. c.
384. Cf. H. Rickert, op. cit. pag. 24.
385. Bergson, Les deux... pag. 245.
386. R. Kroner, Henri Bergson, Logos. 1910. pag. 158.
387. Ibid. pag. 159.
388. Cf. A. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig. 1906. pag. 9.
389. K. Kundziņš, Kristus, Rīgā. 1951. pag. 100. Tie mēģinājumi, kas raksturo Jēzus etiku neapskatot personu, cieš no konstruktīvisma un schematicisma. Tā to vērojam pie Jakobi (Jacoby), Grimma (Grimm) u. c.
390. E. Brunner, op. cit. pag. 73.
391. R. Seeberg, op. cit. pag. 51.
392. A. D. Müller, Ethik. Berlin. 1937. pag. 19.
395. L. Lemme, Christliche Ethik. Berlin. 1905. Bd. I. pag. 49.
394. Cf. C. Girgenohn, op. cit. pag. 51.
395. Cf. Th. Haering, op. cit. pag. 142/145
396. Ibid. pag. 145.
397. Par šo jautājumu runājis L. Lemme, op. cit. pag. 261. — kur viņš izsaka līdzīgas domas.
398. Cf. R. Seeberg, op. cit. pag. 53—84.
399. A. Müller, op. cit. pag. VII/VIII.
400. Ja kāds šaubītos par V. un J. derības uzskatu izšķirību, tam Th. Haering, op. cit. pag. 145/144. atgādina: «Wer ihn (den Unterschied) leugnen wollte, braucht sich um die Frage vorzulegen, ob er mancher der sogenannten Rache psalmen als Christ in ihrem ursprünglichen Wortsinn betend sich aneignen könnte, un ob, wenn er das tut, der Sinn dessen getroffen würde, der am Kreuz für seine Feinde bat...»
401. L. Lemme, op. cit. Bd. I. pag. 599.
402. Th. Haering, op. cit. pag. 144. «Ebenso gewiss aber welche Einbusse erlitt die Ethik ohne reichlichste Verwendung des Alten Testaments! Nicht nur fehlte ihr ein unerschöpflich reiches Illustrationsmittel, das Bilderbuch ohnegleichen, sondern auch das grosse Mittel der Erziehung des Einzelnen und der Gesamtheit für das volle Verständnis christlichen Sittlichkeit selbst.
405. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu Forschung Tübingen. 2. Aufl. 1915. pag. 405. vai arī Das Christentum und Weltreligionen. Bern. 1924. pag. 17. «In Wirklichkeit aber kommt das Reich Gottes bei Jesus nicht in dieser Welt und nicht in einer Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zustande, sondern wird durch Gott verwirklicht, wenn er die unvollkommene Welt in eine vollkommene umschafft.»
404. Schweitzer, Das Abendmahl in Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Unchristentums. Tübingen 1911. pag. 22.
405. Schweitzer, Geschichte, pag. 402.
406. Schweitzer, Kultur, pag. 28.
407. Schweitzer, Abendmahl, pag. 19.
408. Schweitzer, Geschichte, pag. 595.
409. Ibid. pag. 596.
410. Cf. Schweitzer, Mystik, pag. 284.
411. Cf. J. Rezevskis, Radikalās Jēzus etikas prasības sakarā ar viņa sludināšanu par Dieva valstības nākšanu. Ceļš. 1955. pag. 296.
412. Dewick, Primitive Christian eschatology. Cambridge. 1912. pag. 138.
415. Ibid. pag. 140.
414. R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn. München. 1954. pag. 123.
415. Ibid. pag. 28.
416. E. F. Scott, The ethical teaching of Jesus. New York. 1935.
417. Cf. ibid. pag. 44.
418. H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt. Leipzig. 1929. pag. 10.
419. J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen. 2. Aufl. 1900. pag. 138. «Jesus verkündigt, was Gott von denen verlangt, die der-einst am Reiche Gottes teilhaben wollen. Die neue Sittlichkeit, welche er predigt, ist gedacht als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes.»
420. Cf. R. Otto, op. cit. pag. 37. Oto saka, pag. 45. — Zugleich redet er (Schweitzer) aber von der «wunderbarer Ethik» Jesu. Er bemerkt — wie mir scheint — dabei nicht, dass in der Verbindung dieser beiden Ausdrücke selber eine Inkonsequenz liegen würde, wenn man nicht auf die eigentümliche Irratio-

- nalitāt ahtet, die im echten eschatologischen Typus liegt. Denn ohne diese würde eine «Ethik», gerade wenn sie wunderbar ist, selbst als «Interimethik» von einer blossen Lehre, dass das Ende komme, auch selber inkonsequent sein». Še izteikts pārmetums Šveiceram. Oto iesaka izeju meklēt iracionalismā. Ja Šveicers runā par Jēzus «brīnišķīgo etiku», tad tam ir cits pamats un tādēļ nav jāmeklē nekāda inkonsekvence. Brīnišķīga Šveiceram Jēzus etika šķiet nevis tādēļ, ka tā ir konsekventi eschatoloģiska, bet gan tādēļ, ka Jēzus, kas pats ar sevi uzskatiem ir mums svešs, spēj tomēr ierosināt mūsos jaunradītājus spēkus, kuri tad ved pie brīnišķīgas etikas. Ja Oto apgalvo, ka Šveicers Jēzus interimetiku apzīmējis par brīnišķīgu, tad tā gan nav Oto naivitāte, bet mēģinājums iespiest Šveicera domas savu uzskatu Prokrusta gultā.
421. Lidz ar to celami iebildumi pret tiem uzskatiem, kas runā par Jēzus etisko baušļu piepildīšanas neiespējamību, piem., G. Kittel, Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums. Ztschf. für systematische Theologie. 1924. pag. 590.
422. K. Kundziņš, Kristus pag. 152. atrod, ka pēc satura Jēzus etiskās prasības grupējas ap diviem centriem — mīlestības bausli un attiecībām ar laicīgo dzīvi.
423. A. Harnack, op. cit. pag. 36.
424. Cf. W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Göttingen. 1892. pag. 101., arī P. Fargues, Histoire du Christianisme. Paris. 1929. Tom. I pag. 41.
425. K. Kundziņš, Kristus, pag. 120.
426. Ibid. pag. 121.
427. Uz šo parādību mūsu uzmanību ir vēršis L. Cuipe savā rakstā — Kāds Jēzus evaņģēlija pārpratums. Ceļš 1937. pag. 391., kur viņš saka: «Reliģiskā pārdzīvojumā Jēzus izpratnē tā tad cilvēka vecās dzīves (grēku) nožēla, kaut gan tā ir nepieciešama, ir sekundārais komponents, jo tā izraisa pēc Dieva mīlestības pārdzīvojuma, kas ir primārais.» Mūs pārlicina L. Cuipe norādījums, ka Mark. ev. 1, 14 vēsts par Dieva valstības tuvumu ir pirmā vietā, kamēr Mat. ev. 4, 17, to labo tradicionālā garā, vispirms prasīdams grēku nožēlu.
428. Cf. H. Streefer, Adventure: The Faith of science and the Science of Faith. London. 1930. pag. 66.
429. Cf. E. Grimm, Die Ethik Jesu. Hamburg. 1905. pag. 173.
430. K. Kundziņš, Kristus, pag. 129.
431. H. C. King, The ethics of Jesus. New York. 1910. pag. 254., skat. arī G. Wünsch, Die Bergpredigt bei Luther. Tübingen. 1920. pag. 17.
432. G. Heinrici, Die Bergpredigt (Matth. 5—7. Luk. 6, 20—49.) begriffsgeschichtlich untersucht. Leipzig. 1905. pag. 54. Lidzīgi J. Weiss, Die Schriften des Neuen Testaments. Göttingen. 1905. Bd. I pag. 260., arī H. Jacoby, Neutestamentliche Ethik, Königsberg. 1899. pag. 148.
433. Kundziņš, Kristus, pag. 154.
434. H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Tübingen. 4. Aufl. 1928. pag. 91.
435. Cf. ibid. pag. 92. L. Lemme, op. cit. pag. 356. «Indem Jesus alle wahrhaftige Religiosität und Sittlichkeit in Gottes — und Nächstenliebe zusammenfasste (Matth. 22, 37ff.), hat er die Offenbarung des wahren Inhalts des Sittengesetzes in der Nächstenliebe (Joh. 15, 12, 17) ausdrücklich als eine neue bezeichnet.» Lidzīgi R. Seeberg, op. cit. pag. 121.
436. Ibid. pag. 89.
437. Lielā mērā tanī virzienā iet M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Göttingen. 1925. pag. 46.; 107. u. c., arī J. Klausner, Jesus von Nazareth. Berlin. 1930. pag. 562., viņiem pretim O. Kirn, Die sittlichen Forderungen Jesu. Berlin. 1910. pag. 33.
438. Kundziņš, Kristus, pag. 159.
439. Jacoby, op. cit. pag. 149.
440. Kundziņš, Kristus, pag. 159/140.
441. G. Wünsch, op. cit. pag. 13.
442. Kundziņš, Kristus, pag. 102.
443. Ibid. pag. 150/151.
444. H. Weinel, op. cit. pag. 88.
445. Cf. K. Barth, Der Römerbrief. München, 6. Aufl. 1933. pag. 413.
446. Ibid. pag. 417.
447. R. Seeberg, op. cit. pag. 58.
448. Cf. H. Weinel, op. cit. pag. 297.
449. Idem.
450. Par to pārliecinoši rakstījis H. Weinel, op. cit. pag. 300/301.
451. H. Weinel, op. cit. pag. 467.
452. Par šo procesu pilnīgu skatu dod H. Preisker, Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche. Theologische Studien und Kritiken. 1923/1924. pag. 280.
453. Cf. R. Seeberg, op. cit. pag. 147.
454. Th. Haering, op. cit. pag. 235.
455. L. Lemme, op. cit. pag. 67.

456. Cf. *ibid.* pag. 392.
457. H. Preisker, *op. cit.* pag. 279/280. pirīnkristīgo mīlestības jēdzienu, kurā ietilpst arī Pāvila mīlestības izpratne raksturo sekojoši: «Sie ist enthusiastisch — unbegrenzt, aktivistisch sozial; sie ist die beherrschende Tugend, die alle übrigen sittlichen Forderungen in sich schliesst und von sich aus erfüllt. Sie ist nicht etwas das geboten wird, sondern ein aus erfahrender Gottesliebe freudig herausquellender Affekt der Seele. Sie ist darum nicht nur Barmherzigkeit und Wohltun, sondern findet den höchsten Ausdruck im hingebenden Dienst. Sie gibt sich dem Menschen hin, weil sie seine Seele als etwas unendlich Wertvolles ansieht ohne Unterschied seiner sozialen Stellung.»
458. L. Lemme, *op. cit.* pag. 648. Turpat iepriekš viņš saka: «Im ganzen Neuen Testament ist denn völlig übereinstimmend die sittliche Aufgabe, Inhalt und Umfang des sittlichen Handelns, Gesamtheit und Mannigfaltigkeit der Moralität zusammengefasst in der Nächstenliebe. Matth. 7, 12; 22, 39. Mark. 12, 31. Luk. 10, 27. Joh. 13, 34. u. s. w. 1. Kor. 8, 1ff. 13, 4ff. Gal. 5, 6 (vgl. 1. Kor. 7, 19). Jak. 2, 8. (1. 27. 3, 13ff) 1. Petr. 1, 22, 3, 8ff, 1. Joh. 2, 10ff. 3, 11, 16, 18, 23. 5, 1ff. Besonders beachtenswert ist hierbei auch die Harmonie, dass ebensowohl der im Judenchristentum stehende Jakobus (2,8) das Königsgesetz der Sittlichkeit in der Vorschrift der Nächstenliebe befasst, wie der Heidenapostel Paulus Röm. 13, 8ff. in ihr alle sittlichen Anweisungen einheitlich be-griffen sieht.
459. Th. Haering, *op. cit.* pag. 158. Līdzīgi domā arī E. Mayer, *op. cit.* pag. 134. «Was im übrigen die verschiedenen etlichen Schriftsteller betrifft so ist äusserst charakteristisch, dass sie ihrerseits fast alle die ganze Moral einfach in der Forderung der Nächstenliebe zusammengefasst habe, oder doch dies Gebot in den Vordergrund ihrer Paränese stellen.
- Mēs gan varam saprast arī tādus apgalvojumus, ka «das Prinzip der christlichen Ethik ist Christus» (Haering, *op. cit.* pag. 151), tomēr tam pilnīgi piekrist nevaram. Lai gan Kristus izteic Dieva mīlestības grību un, kā tāds, arī saprotams, tomēr nostādot viņa personu par etikas principu, zaudējam precizitāti. Kristus tad tikpat labi ir arī dogmatikas u. t. t. princips. Salīdz. arī K. Kundziņš, *Kristietības būtība. Reliģiski-filozofiski raksti V.* pag. 25.
460. Religion in Geschichte und Gegenwart, herg. H. Gunkel. 2. Aufl. art. Mitleid.
461. Cf. H. Scholz, Eros und Caritas. Halle. 1929. pag. 68.
462. H. Weinel, *op. cit.* pag. 94.
465. E. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik. Leipzig. 1893. Bd. II pag. 683.
464. L. Lemme, *op. cit.* pag. 737.
465. H. Weinel, *op. cit.* pag. 94.
466. H. Preisker, *op. cit.* pag. 274. Tāpat uz līdzietības un mīlestības principā izšķirību ir norādījis N. Berdiaeff, De la destination de l'homme. Paris 1935. pag. 145. «La pitié n'est pas le terme final et ultime, l'amour pour l'autre, en Dieu, lui étant nettement supérieur.» Meistarisks ir viņa formulējums: «J'ai déjà défini la compassion, comme une union à la créature souffrante dans son abandon de Dieu, et l'amour comme une union à la créature en Dieu le Créateur» (pag. 250).
467. Domājam šeit par K. Kundziņa, Eross un Agape, krājumā Ap lielo dzīves mīklu, Rīgā, 1936. H. Scholz, *op. cit.* A. Nygren, Eros und Agape. Gütersloh, 1950.
468. Ir domājāji, kas tam pretojas. Viņi mīlestību tura tālu no cilvēcīgo attiecību lauka. Tā esot mīlestības profanācija, ja to uzskatot par cilvēku attiecības normētāju principu. Cf. M. Fuerth, Caritas und Humanitas. Stuttgart. 1933. pag. 16.
469. H. Scholz, *op. cit.* pag. 77. «Die platonische Liebe strebt von unten nach oben: und nur von unten nach oben. Sie steigt empor und nur empor.»
470. K. Kundziņš, Ap lielo dzīves mīklu, pag. 105.
471. A. Nygren, *op. cit.* pag. 31.
472. K. Kundziņš, *op. cit.* pag. 107.
473. Cf. H. Scholz, *op. cit.* pag. 69.
474. A. Nygren, *op. cit.* pag. 182.
475. *Ibid.* pag. 60.
476. H. Scholz, *op. cit.* pag. 77/78. norāda virzienu, kādā tiecas agape — «Sie sucht die und nur die, die nicht auf eigenen Füßen stehen. Also erstens die Kinder... Und zweitens die, welche nicht mehr auf eigenen Füßen stehen. Die den Boden unter den Füßen verloren haben. Die Armen, Elenden Kranken und Sterbenden sind seit Anfängen des

- Christentums die hervorgehobenen Sorgenkinder der Caritas.»
477. Cf. A. Köstner, Zur Frage nach einer Spannung zwischen der Ethik Luthers un der des synoptischen Jesus. Harnack — Ehrung. Leipzig. 1921. pag. 289.
478. Cf. K. Kundziņš, Kristus, pag. 139.
479. Cf. R. Niebuhr, An interpretation of Christian ethics London 1936. pag. 52., 61.
480. K. Kundziņš, Kristus, pag. 139.
481. Idem. Skat. arī H. Monnier, La mission historique de Jésus. Paris, 2. éd. 1914. pag. 347.
482. A. Schweitzer, Christentum... pag. 24., arī pag. 51.
482. A. Schweitzer, Aus meinem Leben... pag. 206.
485. Ibid. pag. 201.
485. Idem.
486. Cf. idem.
487. M. Strege, op. cit. pag. 45. pareizi saka, ka «es gibt bei Schweitzer keine Lehre von Gott.» Strēge tān pašā darbā gan citā vietā mēģina pierādīt, ka Šveicēram «Dievs ir mīlestība» (pag. 100). To viņš panāk tādā kārtā, ka viņš identificē Šveicēra sludināto dzīvības cieņu ar mīlestību. Taču tādai identifikācijai trūkst pietiekoša pamata.
488. Cf. A. Schweitzer, Aus meinem Leben... pag. 207.
489. M. Dibelius, Die Unbedingtheit des Evangeliums und die Bedingtheit der Ethik. Die christliche Welt. 1926. pag. 1109.
490. T. Bohlin, op. cit. pag. 95.
491. Ibid. pag. 102.
492. N. Hartmann, Ethik. Berlin, 1926. pag. 65.
495. T. Bohlin, op. cit. pag. 105.
494. Ibid. pag. 106. Līdzīgu domu izsaka arī A. Freijs, op. cit. pag. 29. «Kailā empirija nespēj uzstādīt mērķus un uzrādīt vērtības, kam piemistu kategoriskuma raksturs.»
495. Ibid. pag. 184. Arī Zimmels pareizi atzīmējis, ka te ir darišana ar dzīvību, kas pati pietiek ar sevi. «Das Leben ist seinem eigenen Wesen nach Steigerung, Mehrung; das Leben wird zum Zweck des Lebens und bedarf keines Endzwecks mehr jenseits seines natürlich verlaufenden Prozesses. «Citēts pēc Th. Haering, op. cit. pag. 39.
496. Th. Haering, op. cit. pag. 34.
497. R. Niebuhr, Does civilization need religion? New York. 1929. pag. 238.
498. Loti asi šini gadījumā Nīčši kritizē H. Rikerts, Vai tas neesot savādi, ja Nīče aicina cilvēku palikt uzticīgu zemei un tad turpat tālāk pārmetot, ka cilvēkā «daudz kas vēl no tārpa.» «Versteht man unter der Beschwörung: bleibt der Erde treu, das Verlangen, dass wir uns an das blosse Leben halten, so wird man nicht sagen dürfen, dass im Menschen vieles noch Wurm ist, sondern das niemals aus ihm etwas anderes als Wurm werden kann und soll.» (op. cit. pag. 141).
499. R. Niebuhr, Does civilization, pag. 220.
500. R. Niebuhr, Moral man and immoral society. New York. 1934. pag. 75. Līdzīgi arī R. Niebuhr, An interpretation. pag. 19.
501. G. Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen. 1927. pag. 215.
502. Idem. Cf. R. Niebuhr, An interpretation... pag. 49. Līdzīgi Vinšam, pat vēl asāki izteicies A. Loisy, La morale humaine. Paris, 2. éd. 1928. pag. 31.
503. Nemaz nav jādomā, ka Vinšs grib ironizēt, ja savā darbā Bergpredigt bei Luther. pag. 22. raksta: «Jesus lebte in einem heiteren Klima unter immer blauem Sonnenhimmel und die Nächte erlaubten es, auch einmal ohne Obdach zu schlafen. Nahrung und Kleidung fanden sich bei den einfachen Lebensverhältnissen leichter, und so sind Jesu Worte vom Sorgen mit einer Stimmung durchzogen, welche nordischen schwer arbeitenden Völker fremd bleiben und nicht ohne weiteres auf sie übertragen werden kann.»
504. R. Niebuhr, Does civilization... pag. 79.
505. R. Niebuhr, Moral man... pag. 82.
506. M. Channing-Pearce, The ethics of a Kingdom not of this world. The Hibbert journal. 1955/56. Vol. XXXIV pag. 49.
507. Cf. E. Rignano, Qu'est-ce que la vie? Paris 1926. pag. 128., 202. Līdzīgas domas arī citos darbos.
508. A. Carrel, Man, the unknown. London. 4. imp. 1937. pag. 260.
509. K. Kundziņš, Kristus, pag. 151.
510. M. Wundt, op. cit. pag. 48.
511. Ibid. pag. 3. Tālāk pag. 48. «Er ist die Mitte des Daseins und die vollendete Darstellung des Wesens.»
512. Cf. H. Weinell, op. cit. pag. 87.
515. Cf. M. Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig. 1928. pag. 1.
514. Ibid. pag. 31.
515. Ibid. pag. 49.
516. Ibid. pag. 86.
517. K. Burdach, Reformation — Renaissance — Humanismus. Berlin 2. Aufl. 1926. pag. 163.

518. Cf. J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Phaidon — Ausgabe. pag. 262.
519. E. Luthardt, op. cit. pag. 340.
520. Cf. ibid. pag. 495.
521. Ibid. pag. 681.
522. Cf. K. Burdach, op. cit. pag. X.
523. Cf. J. Maritain, Humanisme intégral. Paris. 1956. pag. 45.
524. L. Lemme, op. cit. pag. 31. «Diese Humanitätsmoral bleibt eine Moral kluger Selbstsucht.»
525. J. Maritain, op. cit. pag. 55.
526. J. Auškāps, Mūžīgās Latvijas sapņi un istenība. Sejējs. 1937. pag. 473.
527. Cf. J. Maritain, op. cit. pag. 309.
528. Cf. N. Berdiaeff, op. cit. pag. 112.
529. Idem.
530. Tā ir tā pati doma, ko izsaka W. Temple, Nature, Man and God. London. 1935. pag. 306.
531. A. D. Müller, op. cit. pag. 201/202.
532. Idem.
533. T. Bohlin, op. cit. pag. 440. Lidzīgi arī H. Wendland, Handbuch der Sozialethik. Tübingen. 1916. pag. 10.
534. Cf. H. Biezais, Reliģiskais kultūras pesimisms. Ceļš. 1955. pag. 376 sek.
535. M. Fuerth, op. cit. pag. 13; pag. 14. «Im Christentum ist der Mensch ein ohnmächtiges Nichts...»
536. Ibid. pag. 55.
537. Ibid. pag. 57.
538. Ibid. pag. 159.
539. A. D. Müller, op. cit. pag. 205.
540. L. Lemme, op. cit. pag. 590.
541. Arī A. Loisy, op. cit. pag. 298/299. redz humanitates saturu mīlestībā un zīmīgi saka: «Et ainsi la morale humaine finira par créer l'humanité.»

H. Literatura.

Sarakstā atzīmēta vienīgi tā literatura, uz kuru esam darbā tieši atsaukušies.

1. P. Althaus, Grundriss der Ethik. 1931.
2. Fr. Alverdes, Die Totalität des Lebendigen. Leipzig. 1935.
3. P. Archambault, Guyau. Paris. 1911.
4. G. Aslan, La Morale selon Guyau. Paris. 1906.
5. J. Auškāps, Mūžīgās Latvijas sapni un īstenība. Sējējs 1937.
6. K. Barth, Der Römerbrief. München. 6. Aufl. 1933.
7. E. Barthel, Elsässische Geistesschicksale. 1928.
8. B. Bauch, Grundzüge der Ethik. Stuttgart. 1935.
9. M. Bense, Anti-Klages oder von der Würde des Menschen. Berlin. 1937.
10. N. Berdiaeff, De la destination de l'homme. Paris. 1935.
11. E. Bergmann, Die Philosophie Guyaus. Leipzig. 1912.
12. H. Bergson, Évolution créatrice. Paris. 4. éd. 1908.
13. H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion. Paris. 6-me éd. 1932.
14. I. v. Bertalanffy, Kritische Theorie der Formbildung. Berlin. 1928.
15. H. Biezais, Nacija kā totalitate. Krājuma J. Lapiņš, Jaunais nacionalisms. Rīgā, 1936.
16. H. Biezais, Reliģiskais kulturas pesimisms. Ceļš. 1935.
17. Blätter für Deutsche Philosophie. 1935/36.
18. E. Bleuler, Mechanismus-Vitalismus-Mnemismus. Berlin. 1931.
19. T. Bohlin, Das Grundproblem der Ethik. Uppsala, 1923.
20. W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Göttingen. 1892.
21. E. Börlin, Darstellung und Kritik der Charakterologie von Ludwig Klages. Giessen. 1929.
22. E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. Tübingen. 2. Aufl. 1933.
23. J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Phaidon-Ausgabe.
24. K. Burdach, Reformation-Renaissance-Humanismus. Berlin. 2. Aufl. 1926.
25. E. Carlebach, Guyaus metaphysische Anschauungen. Würzburg. 1896.
26. A. Carrel, Man, the unknown. London. 4. imp. 1937.
27. Carrel, The Morals of Guyau. International journal of ethics. 1905. Vd XII.
28. M. Channing-Pearce, The ethics of a Kingdom not of this world. The Hibbert journal. 1935/36. Vol. XXXIV.
29. J. Chevalier, Bergson. Paris. 1926.

30. Ch. Christophe, *Le principe de vie*. Revue de Métaphysique et de Morale. 1901.
31. O. Conrad, *Guyau und Nietzsche*. Monatshefte für Volkserziehung. 1917.
32. L. Čuibe, *Kāds Jēzus evaņģelija pārpratums*. Ceļš. 1937.
33. P. Dāle, *Gara problemas*. Rīgā. 1935.
34. A. Dauge, *Lielas personības II*. Rīgā. 1936.
35. A. Dauge un J. Zanders, *Fridrichs Niče*. Rīgā. A. Raņķa izd.
36. M. Dessoir, *Lehrbuch der Philosophie*. Berlin. 1925.
37. J. Deussen, *Klages' Kritik des Geistes*. Leipzig. 1934.
38. E. C. Dewick, *Primitive Christian eschatology*. Cambridge, 1912.
39. M. Dibelius, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*. Göttingen. 1925.
40. M. Dibelius, *Die Unbedingtheit des Evangeliums und die Bedingtheit der Ethik*. Die christliche Welt. 1926.
41. H. Driesch, *Das Lebensproblem*. Leipzig. 1931.
42. H. Driesch, *Philosophie des Organischen*. Leipzig. 4. Aufl. 1928.
43. H. Driesch, *Die sittliche Tat*. Leipzig. 1927.
44. B. Dürken, *Lehrbuch der Experimentalzoologie*. Berlin. 2. Aufl. 1928.
45. B. Dürken, *Mechanismus und Vitalismus im Weltbild des Biologen*. Hochland. 1924.
46. Dwelshauvers, *De l'idée de vie chez Guyau*. Bulletin de la Société française de Philosophie. 1906.
47. H. Ellermann, *Nietzsche und Klages*. Hamburg. 1933.
48. E. Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*. Bonn. 1933.
49. *Études sur la philosophie morale au XIX-e siècle*. Paris. 1904.
50. P. Fargues, *Histoire du Christianisme*. Paris. 1929.
51. H. Fischer, *Grundsätze zur Beurteilung der metaphysischen Position Nietzsches*. Blätter für Deutsche Philosophie. 1930/31.
52. G. Foster, *Friedrich Nietzsche*. New York. 1931.
53. A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau*. Paris. 1889.
54. G. v. Frankenberg, *Das Wesen des Lebens*. Braunschweig. 1933.
55. A. Freijs, *Par svēto un labo*. Rīgā. 1936.
56. V. Frosts un V. Maldonis, *Psicholoģija, loģika un etika*. Rīgā. 1928.
57. M. Fuerth, *Caritas und Humanitas*. Stuttgart. 1933.
58. J. de Gaultier, *Nietzsche et la Réforme philosophique*. Paris. 2-me éd. 1904.
59. C. Girgensohn, *Theologische Ethik*. Leipzig. 1926.
60. E. Grimm, *Die Ethik Jesu*. Hamburg. 1903.
61. R. H. Grütmacher, *Nietzsche*. Leipzig. 1910.
62. P. Gsell, *La conversion d'Henri Bergson au Mysticisme*. La revue mondiale. 1932. Vol. CC VIII.
63. J. M. Guyau, *Éducation et hérédité*. Paris. 13. éd. 1913.
64. I. M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris. 14-e éd. 1917.
65. I. M. Guyau, *L'irreligion de l'avenir*. Paris. 7. éd. 1900.
66. J. M. Guyau, *Sittlichkeit ohne «Pflicht»*, übersetzt von E. Schwarz. Leipzig. 1909.

67. Th. Haering, Das christliche Leben. 3. Aufl. 1914.
68. J. S. Haldane, The philosophical basis of biology. London. 1931.
69. A. Harnack, Das Wesen des Christentums. Leipzig. 1906.
70. Harnack — Ehrung. Leipzig. 1921.
71. M. Hartmann, Biologie und Philosophie. Berlin. 1925.
72. N. Hartmann, Ethik. Berlin. 1926.
73. W. Hegar, Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit im Geist der Klageschen Philosophie, krājumā J. Neumann, Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit. Gütersloh. 1931.
74. Fr. Heinemann, Neue Wege der Philosophie. Leipzig. 1929.
75. C. Heinrici, Die Bergpredigt (Matth. 5.—7. Lūk. 6, 20—49) begriffsgeschichtlich untersucht. Leipzig. 1905.
76. H. Herrig, Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer. Leipzig. Reclam.
77. E. Horneffer, Vorträge über Nietzsche. Berlin. 1906.
78. H. Höffding, Moderne Philosophen. Leipzig. 1905.
79. Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. 1915.
80. H. Jacoby, Neutestamentliche Ethik. Königsberg. 1899.
81. K. Jaspers, Nietzsche. Berlin. 1936.
82. C. E. M. Joad, Guide to philosophy. London. 1936.
83. R. Jolivet, Le nouveau livre de M. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. Revue apologetique. 1932. LIV.
84. P. Jurevičs, Jaunie filozofijas ceļi. Burtnieks. 1934.
85. J. Kaftan, Sollen und Sein. 1872.
86. Kantstudien 1932. Bd. 37.
87. H. C. King, The ethics of Jesus. New York. 1910.
88. O. Kirn, Die sittlichen Forderungen Jesu. Berlin. 1910.
89. G. Kittel, Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums. Ztschf. für systematische Theologie. 1924.
90. L. Klages, Vom kosmogonischen Eros. Jena 9. Tausend.
91. L. Klages, Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. Leipzig. 2. Aufl. 1930.
92. L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele. Bd. 1. Leipzig. 1929.
93. L. Klages, Geist und Leben. Berlin. 1935.
94. L. Klages, Die Grundlagen der Charakterkunde. Leipzig. 5. und 6. Aufl. 1928.
95. L. Klages, Mensch und Erde. Jena 4. Aufl. 1933.
96. L. Klages, Vom Wesen des Bewusstseins. Leipzig. 2. Aufl. 1926.
97. J. Klausner, Jesus von Nazareth. Berlin. 1930.
98. Fr. Klimke, Henri Bergson, der Philosoph des Lebens. Stimmen der Zeit. 1915. Vol. 89.
99. W. Köhler, Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Braunschweig. 1920.
100. O. Kraus, Albert Schweitzer, Charlottenburg. 1926.
101. J. Kräutlein, Friedrich Nietzsches Morallehre in ihrem begrifflichen Aufbau. Leipzig. 1926.
102. E. Kroner, Henri Bergson. Logos. 1910.
103. G. Kröpp, Nietzsches Zarathustra und die Christliche Ethik. Langensalza. 1927.

104. K. Kundsın, Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung. Giessen. 1929.
105. K. Kundziņš, Ap lielo dzīves miklu. Rīgā. 1936.
106. K. Kundziņš, Kristus, Rīgā. 1931.
107. J. Laporte, La philosophie religieuse de Bergson. Revue bleue. 1932.
108. K. Leese, Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Berlin. 1932. pag. 366/367.
109. L. Lemme, Christliche Ethik. Berlin. 1905. 2. Bde.
110. H. Leser, Zur Würdigung Nietzsches. Sonderabdruck aus Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 118. Bd.
111. H. Lichtenberger, La Philosophie de Nietzsche. Paris. 1898.
112. A. Loisy, La morale humaine. Paris. 2. éd. 1928.
113. A. M. Ludovici, Who is to be Master of the World? London.
114. E. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik. Leipzig. 1893.
115. E. Luthardt, Compendium der theologischen Ethik. 3. Aufl. 1921.
116. H. Mandel, System der Ethik als Grundlegung der Religion. Leipzig. 1912. Bd. 2.
117. H. Marion, Guyau. La Grande Encyclopédie. Paris.
119. J. Maritain, Humanisme intégral. Paris. 1936.
119. A. v. Martini, Albert Schweitzer — ein Mahner unserer Zeit. Una Sancta — Jahrg. III. 1927.
120. J. Mausbach, Katholische Moraltheologie. 1922.
121. E. W. Mayer, Ethik. Giessen. 1922.
122. O. Mensing, Der Gegensatz von Seele und Geist. Die christliche Welt. 1929.
123. A. Meyer, Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis. Leipzig. 1934.
124. G. H. Morgan, Regeneration. 1905.
125. P. J. Möbius, Schopenhauer. Leipzig. 1911.
126. H. Monnier, La mission historique de Jésus. Paris. 2. éd. 1914.
127. Fr. Muckle, Friedrich Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur. München. 1921.
128. M. Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig. 1928.
129. A. D. Müller, Ethik. Berlin. 1937.
130. R. Niebuhr, Does civilization need religion? New York. 1929.
131. R. Niebuhr, An interpretation of Christian ethics. London. 1936.
132. R. Niebuhr, Moral man and immoral society. New York. 1934.
133. Fr. Nietzsches Werke. Kröners Taschenausg. Bd. 70—78. Leipzig.
134. M. Ninck, Zur Philosophie von Ludwig Klages. Kantstudien. Bd. XXXVI. 1931.
135. A. Nygren, Eros und Agape. Gütersloh. 1930.
136. K. Obenauer, Friedrich Nietzsche, der ekstatische Nihilist. Jena. 1924.
137. Th. Odenwald, Friedrich Nietzsche und das heutige Christentum. Giessen. 1926.
138. M. Oehler, Den Manen Friedrich Nietzsches. München.
139. R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn. München. 1934.
140. K. Pfeiffer, Das Bild des Menschen in Schopenhauers Philosophie. Berlin. 1932.
141. O. von der Pfordten, Ethik. Berlin. 1919.

142. H. Prinzhorn, Le mythe, la psychologie et la vie. Revue d'Allemagne. 1929.
143. R. Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Wien. 2. Aufl. 1925.
144. J. Reinke, Die schaffende Natur. Leipzig. 1919.
145. Religion in Geschichte und Gegenwart. Herausg. H. Gunkel. 2. Aufl.
146. Reliģiski-filozofiski raksti V. Rīgā. 1936.
147. K. Reuber, Albert Schweitzer und Goethe. Die christliche Welt. 1932.
148. Revue Philosophique. 1889. Vol. 28.
149. J. Rezevskis, Radikalās Jēzus etikas prasības sakarā ar viņa sludināšanu par Dieva valstības nākšanu. Ceļš. 1935.
150. L. Rhumbler, Anorganisch-organische Grenzfragen des Lebens. Das Lebensproblem. hersg. H. Driesch. Leipzig. 1931.
151. O. Richter, Nietzsche et les Théories biologiques contemporaines. Paris. 1911.
152. R. Richter, Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk. Leipzig. 1903.
153. H. Rickert, Die Philosophie des Lebens. Tübingen. 1922.
154. A. Riehl, Fr. Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart. 1897.
155. E. Rignano, Qu'est-ce que la vie? Paris. 1926.
156. P. Salzsieder, Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie. Leipzig. 1928.
157. H. Scholz, Eros und Caritas. Halle. 1929.
158. Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in 6. Bd. hersg. E. Grisebach. 3. Aufl. Leipzig. Verlag von Ph. Reclam jun.
159. Ch. Schrempf, Friedrich Nietzsche, Göttingen. 1922.
160. Die Schriften des Neuen Testaments, hersg. J. Weiss. Göttingen. 1905. Bd. I.
161. M. Schubert, Das Verhältnis der Vitalitätswerte zu den Geisteswerten in der Philosophie Nietzsches. Berlin. 1927.
162. E. Schwarz, J.-M. Guyaus Moral. Strassburg. 1909.
163. A. Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Tübingen. 1911.
164. A. Schweitzer, Das Christentum und die Weltreligionen. Bern. 1924.
165. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu Forschung. Tübingen. 2. Aufl. 1913.
166. A. Schweitzer, Kultur und Ethik. München. 4. Aufl. 1923.
167. A. Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken. Leipzig. 1933.
168. A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen. 1930.
169. A. Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur. München. 1923.
170. E. F. Scott, The ethical teaching of Jesus. New York. 1933.
171. R. Seeberg, Christliche Ethik, Stuttgart. 1936.
172. G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. München. 3. Aufl. 1923.
173. L. Spasowski, Les Bases du système de la philosophie morale de Guyau. Varsovie. 1908.
174. R. Steiner, Friedrich Nietzsche, Weimar. 1895.

175. O. Strassen, Die Zweckmässigkeit. Allgemeine Biologie, hersg. C. Chun und W. Johannsen. Leipzig. 1915.
176. H. Streeter, Adventure: The Faith of science and the Science of Faith. London. 1930.
177. B. H. Streeter, Reality: a new correlation of science and religion. London. 1931.
178. M. Strege, Zum Sein in Gott durch Denken. Leipzig. 1937.
179. Theologische Studien und Kritiken. 1923/24.
180. E. Šmits, Tikumisko vērtību filozofija un reliģija. Reliģiski filozofiski raksti V. Rīgā. 1936.
181. C. Tantzscher, Friedrich Nietzsche und die Neuromantik. Jurjew. 1900.
182. W. Temple, Nature, Man and God. London. 1936.
183. W. Trillhaas, Seele und Religion. Berlin. 1931.
184. J. v. Uexküll, Der Organismus und die Umwelt. Das Lebensproblem, hersg. H. Driesch. Leipzig. 1931.
185. J. Volkelt, Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Stuttgart. 2. Aufl. 1901.
186. C. Wandrey, Ludwig Klages und seine Lebensphilosophie. Leipzig. 1933.
187. H. Wegmann, Albert Schweitzer als Führer. Zürich. 1928.
188. H. Weichelt, Schopenhauer, Leipzig. 1926.
189. H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Tübingen. 4. Aufl. 1928.
190. J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen. 2. Aufl. 1900.
191. H. Wendland, Handbuch der Sozialethik. Tübingen. 1916.
192. A. Werner, Die Philosophie Friedrich Nietzsches. München. 1923.
193. J. H. Wilhelmi, Th. Carlyle und F. Nietzsche. Göttingen. 2. Aufl. 1900.
194. H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt. Leipzig. 1929.
195. G. Wunsch, Die Bergpredigt bei Luther. Tübingen. 1920.
196. G. Wunsch, Theologische Ethik. Berlin. 1925.
197. G. Wunsch, Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen. 1927.
198. M. Wundt, Ewigkeit und Endlichkeit. Stuttgart. 1937.
199. P. Zālite, Fridrihs Vilhelms Niče. Latvijas Universitātes Raksti VII. Rīgā. 1923.
200. Th. Ziegler, Friedrich Nietzsche. Berlin. 1900.
201. E. Zitron, Jean Marie Guyaus Moral- und Religionsphilosophie. Bern. 1908.

I. The Christian valuation of the ethical principles of biocentric philosophers.

In the last century the so-called philosophy of life has become very popular. Up to that time the centre of thought was the spirit and its phenomena, but philosophy of life is based upon the conception of life. With respect to the mode of understanding of the conception of life, philosophy of life more or less contrasts to classical philosophy, the last being based upon a spiritual conception. Christianity could maintain some toleration towards the idealistic spiritual philosophy, but it was more difficult for Christianity to find any reconciliation with the philosophy of life. It is characteristic for the philosophy of life that it has more than classical philosophy the tendency of dealing with phenomena of life. This is one of the motives (not the cardinal one) which causes antagonism between Christianity and the philosophy of life. This antagonism is chiefly due to the biological conception of life which is the basis of this philosophy.

A Christian theologian is obliged to estimate this philosophy owing to its growing influence. This philosophy is chiefly concerned with ethical problems. A permanent importance is paid to ethical problems in Christianity too. Therefore the controversy between Christianity and philosophy of life is most obvious in their ethical aspects. The aim of this work is to state, to compare and to estimate the fundamental principles of Christian and biocentric ethics. Our opinion is that there is possible a certain reconciliation between these both principles, for human life is determined by both of them. In stating the fundamental principles of biocentric ethics we have intentionally paid attention to the radical representants of the philosophy of life.

Philosophy of life began to flourish in the forties of the last century with the publishing of Schopenhauer's ethical works. He stands on the border line between logocentric and biocentric conception of life till the biologism, at the hands of Nietzsche, has reached its most effective expression, although, thanks to Bergson, it has partly returned to logocentrism.

Our subject itself determines the method of discussing it — it is a historical method. On the other hand we may consider our method as an organic one: — the systems of biocentric ethics are rather indefinite and indistinct and in order to state a certain ethical principle it is necessary to analyse the whole structure of thought of the corresponding philosopher. Every ethical principle is organically bound with the whole philosophical system.

As the biocentric systems of philosophy are based upon the conception of life, it is necessary to make out the idea of this conception

in the first part of this work i. e. before attempting to discuss the ethical principles.

Analysing the ethical principles of different biocentric philosophers, let us begin with Schopenhauer's ethics. The principle of compassion has grown out of his ethics. As he feels an inclination towards the Christian philosophy, he identifies this principle of sorrow for the sufferings of another with Christian charity, the ultimate aim, however, he sees in the abnegation of this world. The principle of compassion is suitable only for a certain period of transition i. e. till the will to live is overcome. This is Schopenhauer's negativism which, however, is taught also by Christianity.

Nietzsche's biologism as well as Schopenhauer's teachings have a common basis — the will to live. Nietzsche, however, comes to an opposite conclusion. Schopenhauer denies this life owing to its senselessness, but during the period of transition we have to guide ourselves by the principle of compassion. Nietzsche denies this life too and does it very radically in favour of a more worthy and perfect life. This life is poisoned by the Christian morality and is fitted only for slaves and weaklings. Nietzsche calls for an affirmation of "will to live" that manifests as a "will to power". Thus we have come to a new ethical principle — power. This principle however is not to be applicable in regulating the relations of the society of to-day. First of all, this generation which has been brought up in accordance to the ruinous Christian ethical principles should come to an end and a quite new human generation should replace it. A higher kind of man, the "superman" should be brought up who is willing to follow the principle of will to power. According to Nietzsche Christianity is the cause of all evil for it preaches weakness, incapability, etc.

The negativeness of the philosophy of Nietzsche as regards the mentioned point is continued consequently by the philosophy of Klages. His philosophy is based upon the radical contrast between life and spirit. They are two hostile one another eradicating principles. Ethics belong to the mental science and if we remain within the boundary of life ethics is principally impossible. Because the elementary life does not follow any laws of ethics Klages cannot state any ethical principle. It could be done only on the account of narrowing the scope of life. Klages judges Christianity just so as it does Nietzsche.

Considering the conception of life as a basis it has been attempted to state some positive ethical principles. Thus theologian A. Schweitzer has come to "veneratio vitae" ethical principle after acknowledging that the life within him has become a reasoning factor itself. This principle (veneratio vitae) is based upon the conception of the equivalence of all living beings, for there is life neither of higher nor lower form — there is only life in general. Looking from the ethical point of view one cannot be justified when killing or doing harm to any living being whatever be the circumstances under which it is done. Doing this occasionally we do acknowledge our own guilt at the very moment of performing the deed and we must confess that our action then has not been moral. Schweitzer considers that the principle of charity of Christian ethics is adapted only for a short period of transition (this period may last only some months), and it is not to be applied to present moment.

The French philosopher J. M. Guyau has attempted to give a systematical account of biocentric ethics. Its highest principle is solidarity. He has come to this conclusion studying the biological life itself. In the manifestation of life of every living being there are to be observed two moments: — consummation and distribution. The first phenomenon may well termed as intensity of life. Guyau calls the second phenomenon — the tendency of expansion of life. Life having once accumulated energy cannot do otherwise as to distribute it — it tends to expand itself. There are two corresponding types of morality to these two qualities (intensity and expansion) of biological life. The predominant principle during the period of consummation is egoism. It is most characteristic in the period of decrease of the vital power, i. e. during childhood and old age. Just in the mentioned two periods of human life the dominating feature is egoism. In the periods of surplus of vital energy a human being is guided by altruism — he is willing to devote himself for the benefit of mankind. This feature Guyau denotes as “moral fertility“. It is expressed in its utter form as the feeling of love, especially when one has reached the full maturity of life. This love brings forth the highest form of the principle of solidarity. The Christian charity too, according to Guyau, is in some way a manifestation of the surplus of biological energy. Christianity has not quite rightly acknowledged love as the most important factor, but it has right to look upon love as originating in God and Christ. From the ethical point of view, we sometimes disapprove with gods because we stand above them.

In the works of Bergson it manifest the positive biocentric ethics which has the tendency to free itself from the fundamental principles of biocentrism. Bergson has deeply felt the fact that it is quite impossible to find out any definite ethical principle while remaining on the biocentric basis, but as he has not freed himself from the biocentric basis in his philosophy, he could not state any principle as regards ethics. All that he has done was: only to describe the historical development of the moral aspects of humanity. In order to estimate properly the fundamental principles of biocentric ethics, it is necessary a clear and precise understanding of Christian ethics. With regard to this question there is no unanimity among the Christian theologians. The Christianity itself too is a very complicated phenomenon. Therefore it is necessary to pay special attention to state the fundamental principles of Christian ethics.

In the understanding of Christian ethics there are marked two divisions. The one of them takes into consideration the whole complicated historical development of Christianity, being convinced that only in this way it is possible to point out the essence of Christianity. The other maintains that the fundamental principles of Christianity are to be drawn from Christianity when it still was in its original form i. e. when the real ethical principles of Christianity were not mixed up with the ethical principles of secular philosophy.

Examining ethics of New Testament we find ourselves faced with two points of view: — the consequent eschatological, the representative of which is A. Schweitzer, and the historically critical which we define as the idealistic one and which is represented by our professor K. Kundziņš. The moment of specification, of the idea of Christian ethics is Jesus Christ.

In Jesus Christ was the revelation of God. The objective evidence of this revelation is Holy Scripture, especially the New Testament. Therefore the source of Christian ethics is Holy Scripture. The ethical knowledge that is expressed in the New Testament as regards to the historical development and the value of it may be divided into several classes: Jesus, St. Paul, becoming church. In examining the ethical demands of Jesus we have pointed out two important principles: formally as conversion (*metanoia*) essentially as charity. The remaining ethical demands of Jesus do not contradict to the principle of charity or they are derivatives of this principle. St. Paul too still maintains the demands of love, only here is to be seen a narrowing influenced by his own period. Now the charity belongs more to the brethren in faith. Nevertheless the 1th. Epistle to the Corinthians Chap. 13, is a classical document of Christian charity, and therefore we have right to put down charity as the basis of the ethical knowledge of St. Paul too.

Further the Christian ethics is developing in the direction as becoming church into two main branches which are expressed in the johanic and deuteropaulinic literature. Here the universal character of demands of charity is limited still more. The secondary has taken the place of the primary. Besides the charity are asked good deeds too for the sake of the authority of church and the selfrespect of a truly Christian. Now there are written down catalogues of vices and virtues. The period of the free spiritual activity is over, instead of it takes place the process of stabilisation. Nevertheless we should be mistaken if we were to think, that this phenomenon fully excludes the demands of charity. Charity remains as charity although it is restrained and narrowed. To sum up all that we have said we are to acknowledge that the main principle of Christian ethics in the New Testament is charity, although besides it we notice other not important concrete demands. Besides the ethical principle of charity we have to state some negativism towards the world.

In the next part of our work we compare and estimate the principles of biocentric and Christian ethics. The assertion that there is an identity between Christian charity and the principle of compassion proves to be wrong. The principle of compassion, maintained by Schopenhauer, is more limited than the conception of Christian charity. The first is based upon the identity of life and is possible only by assuming the idea of equality of all living beings. Some philosophers have even attempted to find traces of egoism in it. The principle of charity of Christian ethics is based in God. Thus we see that both principles are derived from different fundamental ideas. Owing to this fact we must reject the assertion that Christian charity and the principle of compassion are identical.

As we have seen Guyau also followed this line of thought accentuating the principle of solidarity which finds its origin in love. He asserts that there is only one possible conception of love, namely the biological one — and this conception Christianity wrongly considers as being based in God. Here is distinctly seen the twofold aspect of love that causes us to examine love as a biological phenomenon and love as the fundamental principle of Christianity. The two forms of love are defined correspondingly — *eros* and *agape*. Guyau's principle of solidarity is a result of misunderstanding. He has mixed

up these two conceptions of love. Formally these two aspects have a certain resemblance, but essentially they are quite different. Eros is a form of love that tends to release from earthly bounds and strives for higher perfection. On the contrary — the Christian charity (*caritas*, *agape*) comes down to strengthen and to lift up those that are bent down and morally weak. Eros receives its strength from earth and it is eros that creates its own gods. The Christian charity is the love of God which God gives to mankind. Therefore the two above mentioned principles which are the results of different aspects of love cannot be identical.

In sharp contradiction to the principle of Christian charity remains the ethical principle of power, and it is impossible to reconcile them both. There are some philosophers who have considered the principle for power as heroism pointing out that the heroism in Christianity also is regarded as a positive factor, yet they disregard the fact that the principle for power is purely biological phenomenon. The Christian heroism is the culmination of spiritual strength. The characteristic feature of the principle of will for power is egoism, on the contrary — Christian heroism is "will to serve". Thus the two principally different bases, upon which biocentric and Christian ethics are founded, become obvious. Although Nietzsche's principle "will for power" cannot be approved by Christianity nevertheless. Nietzsche has rightly pointed out the negativism in Christianity yet in a smaller degree as he depicts it.

A. Schweitzer has attempted to find a synthesis. He rejects the principle of absolute Christian charity for it is meant only for a short period — period of transition. He cannot accept also pure biologism. When life itself becomes a reasoning factor it begins to think and puts the question: "What is the sense of living", and thus the life itself comes to a new ethical principle — respect for life, *veneratio vitae*. This principle involves life as a whole and according to Schweitzer's view it does not contradict Christianity. He presumes that it is the same principle of Christian charity only being generalized by reasoning. This statement of Schweitzer we cannot consider to be a success. The principle of compassion as well as the principle of *veneratio vitae*, are based upon the conception that all living beings are equivalent. Life is estimated because it has its own value. But Christian charity roots in the conviction that all creatures are equal worthy before God. In order to accept or reject fully this synthesis we should have to make clear the idea of God in which Schweitzer's principle of respect for life is based. But Schweitzer up to this day has not given a clear conception of God.

After many unsuccessful attempts to identify, to balance, or to unite by synthesis the two principles of Christian and biocentric ethics, we have come to three main points of view.

If the principles of the biocentric ethics continue to remain on their bases, we must acknowledge that they are then no more pure ethical, because they are pure biological laws. In this case ethics can be replaced by other sciences such as hygiene, eugenics, etc. The different directions of biocentrism may be characterized as an attempt to return to primary life, the result of which can be a total and conscious denying any kind of ethics (Klages). Such denial cannot give anything positive to ethics, for it may be regarded as

falling back into animalism. Our civilization of to-day does not allow to accept it. Formally this ethics is impossible. It is deprived of the absolute ideal and of the norms that are based in it. It does not recognise a free mental possibility of decision. Where is lacking an absolute ideal, where are no norms and no possibility of free decision, there we have no the sphere of ethics. Therefore biocentric ethics is not possible. The main profit a Christian theologian derives out of the study of biocentric ethics is the criticism of Christian ethics. On the whole, the representants of the biocentric philosophy have not tried to understand Christianity and its ethical standards. Therefore their criticism is not able to touch the central Christian principle — the principle of Christian love. We may assure that up to-day any serious thinker has succeeded in denying it. Yet the negativisms that is ascribed to Christianity, almost by every representative of the biocentric ethics has some truth in it. The principle of Christian charity does not find its full expression in this world because Christianity prefers not this world, but the world to come. Christianity does not deal with all phenomena of life; it does not take in consideration the real life itself thus becoming merely a theoretical ideal. Being acquainted with the nature of this sharp criticism of Christianity, we cannot reject it fully with a dogmatic narrow-mindedness. All these objections are not based simply upon misunderstanding, they are as a result of serious and true observation and reflection. Thus the reproaches as to unreality of the principle of Christian ethics cannot be fully neglected.

Thus having two different principal points of view we are obliged to get more closely acquainted with the nature of our case. Leaving aside the religious moment of Christianity — although it is possible only theoretically — (I lay a special stress on it) and taking into consideration only its ethical moment, we may assure the fact that the aim of Christian ethics is to make mankind more human and to lift it up from the narrow bounds of biology. Further on, we have to add that it relates not only to an individual but also to all social relations as well. Such principle could be acknowledged as a "principle of humanity". At the same time we must add that there is to be made clear distinction between this principle and traditional principle of humanity the latter being a mere secular phenomenon. We are convinced that the essence of Christian ethics is to lay stress on this principle of humanity and to carry out it in practical life. Therefore, introducing and stating the principle of humanity we can in no way regard this action as contradictory to and deviating from Christianity. Only in this way we may hope to overcome the negativism of Christian ground principle. Our opinion is supported by the principle of biocentric ethics too and that gives us still more hope to balance these both principles. If we put aside the most radical representatives of biocentric ethics, who deny a common understanding, we notice that there is the same tendency to lead us towards more perfect humanity. Does not this tendency manifest itself clearly in the works of Schweitzer and Guyau? In the principle of humanity there can be united and balanced both aspects, of course it is possible only if both directions are willing to show a spirit of mutual toleration. Is this principle of humanity a mere secular phenomenon or has it a religious basis? The interpretation of the problem of life has convinced us that the phenomena of life in

their depth are not merely materialistic ones. The influence of irrational power manifests in them.

Harmony between the two above mentioned principles is possible only on the basis of humanity. Humanity does not go against the principle of the Christian charity, but humanity finds its origin in it. Therefore we must speak of Christian humanity. The fundamental idea of this common basis is a religious one, and it does not contradict to properly understood biocentrism. The narrowminded dogmatic orthodoxism in Christianity is overcome and there is hope for some possible understanding. Likewise biocentrism has the tendency to free itself from narrow bounds of materialism and have a presentiment of the influence of irrational power, even in the phenomena of natural sciences. All this strengthens our hope that there is possible mutual understanding on the general basis of Christian humanity.

J. Personu rādītājs.

- Aboliņš L.** 3.
Althaus P. 136.
Alverdes Fr. 23, 26, 137.
Archambault P. 72, 144.
Aristotels 19, 127.
Arrhenius S. 25.
Aslan G. 67, 74, 144, 145.
Augustinus A. 87, 88.
Auskāps J. 130, 150.
- Bäumler A.** 141.
Barth K. 100, 122, 147.
Barthel E. 62, 143.
Bauch B. 136, 140.
Baumgarten O. 106.
Benrubi I. 65.
Bense M. 142.
Berdiaeff N. 131, 148, 150.
Bergmann E. 68, 74, 144, 145.
Bergson H. 6, 65, 76—82, 84, 109, 144, 145 sek.
Bertalanffy v. L. 14, 15, 16, 22, 23, 24, 136, 137.
Berthelot R. 65, 144.
Bleuler E. 136.
Börlin E. 56, 143.
Bohlin T. 68, 118, 132, 144, 149, 150.
Bornhausen K. 136.
Bousset W. 93, 147.
Brunner E. 61, 62, 86, 88, 136, 143, 146.
Burckhardt J. 150.
Burdach K. 149, 150.
- Caesar C. J.** 55, 81.
Carlebach E. 72, 144.
Carlyle Th. 139.
Carrel 73, 74, 144.
Carrel A. 124, 149.
Chaning-Pearce M. 122, 149.
Chevalier J. 145.
Cicero M. T. 127, 128.
- Christophe Ch.** 65, 144.
Chun C. 136, 137.
Conrad O. 144.
Cromwell O. 55.
Čuibe L. 3, 147.
- Dāle P.** 36, 139.
Darwin Ch. 53.
Dauge A. 32, 33, 38, 39, 48, 50, 137, 139, 140, 141.
Descartes R. 124.
Dessoir M. 140.
Deussen J. 56, 142, 143.
Dewick E. C. 91, 146.
Dibelius M. 117, 147, 149.
Dilthey W. 5, 140.
Driesch H. 10, 11, 17—22, 23, 26, 136 sek.
Dürken B. 15, 16, 22, 136, 137.
Dwelshauvers 65, 143, 144, 145.
- Ellermann H.** 140.
Emmerich E. 140.
Eucken R. 5.
- Fahsel H.** 36, 139.
Fargues P. 93, 147.
Fechner G. Th. 15, 52.
Fischer H. 141.
Fischer K. 139.
Florian M. 76, 145.
Foster G. 42, 43, 49, 140, 141.
Fouillée A. 67, 143, 144.
Franke L. 145.
Frankenberg G. 137.
Freijs A. 140, 149.
Frischeisen-Köhler M. 140.
Frosts V. 136.
Feurth M. 132 sek., 148, 150.
- Gast R.** 43, 140.
Gaultier J. de 65, 139, 144.
Girgensohn C. 9, 87, 136, 146.

- Goethe J. W. 143.
 Grimm E. 146, 147.
 Grisebach E. 137.
 Grützmacher R. H. 49, 141.
 Gsell P. 145.
 Gunkel H. 148.
 Gurwitsch H. 19.
 Guyau J. M. 5, 6, 7, 48, 65—75, 84,
 107 sek., 115 sek., 141, 143 sek.
- Häckel E.** 25.
 Haering Th. 10, 12, 87, 88, 104, 136,
 146 sek.
 Haldane J. S. 22, 23, 24, 27, 125,
 130, 137.
 Harnack A. 93, 132, 146, 147.
 Hartmann M. 15, 21, 22, 136, 137.
 Hartmann N. 81, 119, 140, 149.
 Hegar W. 56, 142.
 Hegel G. W. 28.
 Heidegger M. 5.
 Heidenhain M. 14, 19.
 Heinemann Fr. 39, 45, 81, 140, 141.
 Heinrici G. 147.
 Helmholtz H. 25.
 Herakleits 51.
 Herder J. G. 129.
 Herrig H. 35, 138.
 Hertwig O. 15.
 Höffding H. 72, 144.
 Horneffer E. 43, 49, 140.
- Jacoby H.** 93, 146, 147.
 Jaspers K. 5, 47, 141.
 Joad C. E. M. 81, 145.
 Jolivet R. 146.
 Jurevičs P. 80, 81, 143, 146.
- Kaftan J.** 136.
 Kant I. 28, 31, 35, 45, 77, 78, 112,
 138.
 King H. C. 147.
 Kirn O. 147.
 Kittel G. 147.
 Klages L. 40, 41, 51—58, 62, 82, 84,
 112, 124, 140, 141, 142, 142 sek.
 Klausner J. 147.
 Klimke Fr. 145.
 Köstner A. 149.
 Köhler W. 23, 137.
 Kräutlein J. 140, 141.
 Kraus O. 62, 143.
 Kröpp W. 49, 140.
 Kroner R. 82, 146.
- Kundziņš K. 3, 85, 89, 93, 95, 97,
 98, 99, 100, 108, 111, 146 sek.
- Laporte J.** 146.
 Leese K. 58, 143.
 Lemme L. 87, 88, 104, 146, 147,
 148, 150.
 Lessing G. E. 129.
 Lichtenberger H. 39, 48, 140, 141.
 Lidforss B. 25, 137.
 Loisy A. 149, 150.
 Ludovici A. M. 141.
 Luthardt E. 129, 136, 148, 150.
 Luther M. 87, 129, 147, 149.
- Maldonis V.** 3, 10, 136.
 Mandel H. 141.
 Marion H. 144.
 Maritain J. 130, 131, 150.
 Martini A. v. 63, 143.
 Mausbach J. 136.
 Mayer E. W. 10, 12, 136, 148.
 Melanchthon Ph. 129.
 Melzer 73.
 Mensing C. 58, 143.
 Messer A. 140.
 Meyer A. 14, 22, 23, 24, 26, 136, 137.
 Möbius P. J. 35, 138.
 Monnier H. 149.
 Morgan G. H. 15, 136.
 Muckle Fr. 48, 141.
 Mühl M. 127, 149.
 Müller A. D. 88, 131, 132, 146, 150.
- Napoléon B.** 55, 68, 82.
 Nērons 55, 81.
 Neumann J. 142.
 Newton I. 70.
 Niebuhr R. 111, 122, 149.
 Nietzsche Fr. 5, 7, 37—51, 52, 54,
 57, 58, 65, 66, 72, 83, 106, 110 sek.,
 115, 117, 118, 119, 121, 123,
 124, 137, 139 sek., 143, 149.
- Ninck M. 142.
 Nygren A. 109, 148.
- Obenauer K.** 141.
 Odenwald Th. 141.
 Oehler M. 140.
 Origens 87.
 Ostwald W. 15.
 Otto R. 91, 92, 93, 146, 147.
- Pestalozzi J. H.** 129.
 Pfeiffer K. 137, 138.

- Pfordten O. von der 136.
 Platons 45, 108, 127.
 Poseidonios 127.
 Preisker H. 147, 148.
 Prinzhorn H. 142.

Reininger R. 45, 140, 141.
 Reinke I. 19, 137.
 Reuber K. 62, 143.
 Rezevskis J. 100, 146.
 Rhumbler L. 21, 24, 26, 137.
 Richter C. 39, 140.
 Richter R. 140.
 Rickert H. 81, 137, 146, 149.
 Riehl A. 41, 44, 140, 141.
 Rignano E. 124, 149.
 Rousseau J. 129.
 Roux W. 14, 25.
 Russel F. 24.

Sachs A. 15.
 Salzsieder P. 38, 139.
 Šamberger Fr. 25, 137.
 Scheler M. 5.
 Schellwien R. 40.
 Schlatter A. 88.
 Šmits E. 140.
 Scholz H. 109, 148.
 Schopenhauer A. 6, 7, 28—37, 38,
 41, 45, 48, 49, 58, 59, 74, 83,
 105 sek., 110, 115, 117, 118,
 137 sek., 140.
 Schrempf Ch. 46, 141.
 Schubert M. 140.
 Schwarz E. 69, 72, 144.
 Schwarz E. 141.
 Schweitzer A. 5, 45, 58—63, 83,
 89—93, 114 sek., 117, 119, 124,
 126, 141, 143, 146, 149.
 Scott E. F. 92, 93, 146.
 Seeberg R. 8, 9, 12, 86, 88, 100, 193,
 136, 146, 147.

 Simmel G. 38, 139, 149.
 Seneca L. A. 128.
 Sokrats 45.
 Spasowski L. 144.
 Steiner R. 43, 140, 141.
 Strassen O. zur 16, 136.
 Streeter B. H. 47, 50, 95, 100, 141,
 147.
 Strege M. 143, 149.

Tantzsch G. 140.
 Tarde G. 69, 144.
 Temple W. 150.
 Tiberius 55.
 Tomas Aq. 87, 88.
 Trillhaas W. 137, 140.

Uexküll J. v. 15, 23, 24, 136, 137.

Volkelt J. 35, 138.

Wandery C. 52, 142.
 Weichelt H. 35, 36, 137, sek.
 Weinelt H. 96, 97, 98, 100, 126.
 Weiss J. 92, 146, 147.
 Weissmann A. 14.
 Wendland H. 150.
 Wendt H. H. 93.
 Werner A. 139, 140, 145.
 Wilhelmi I. H. 139.
 Windisch H. 92, 93, 146.
 Wolf G. 26, 137.
 Woltereck H. 14.
 Woodger J. 24.
 Wünsch G. 122, 123, 136, 147, 149.
 Wundt M. 10, 11, 12, 118, 123, 136,
 149.
Zälite P. 48, 139, 141.
 Zanders J. 137.
 Ziegler Th. 40, 44, 45, 141.
 Zitron E. 65, 72, 143, 144.

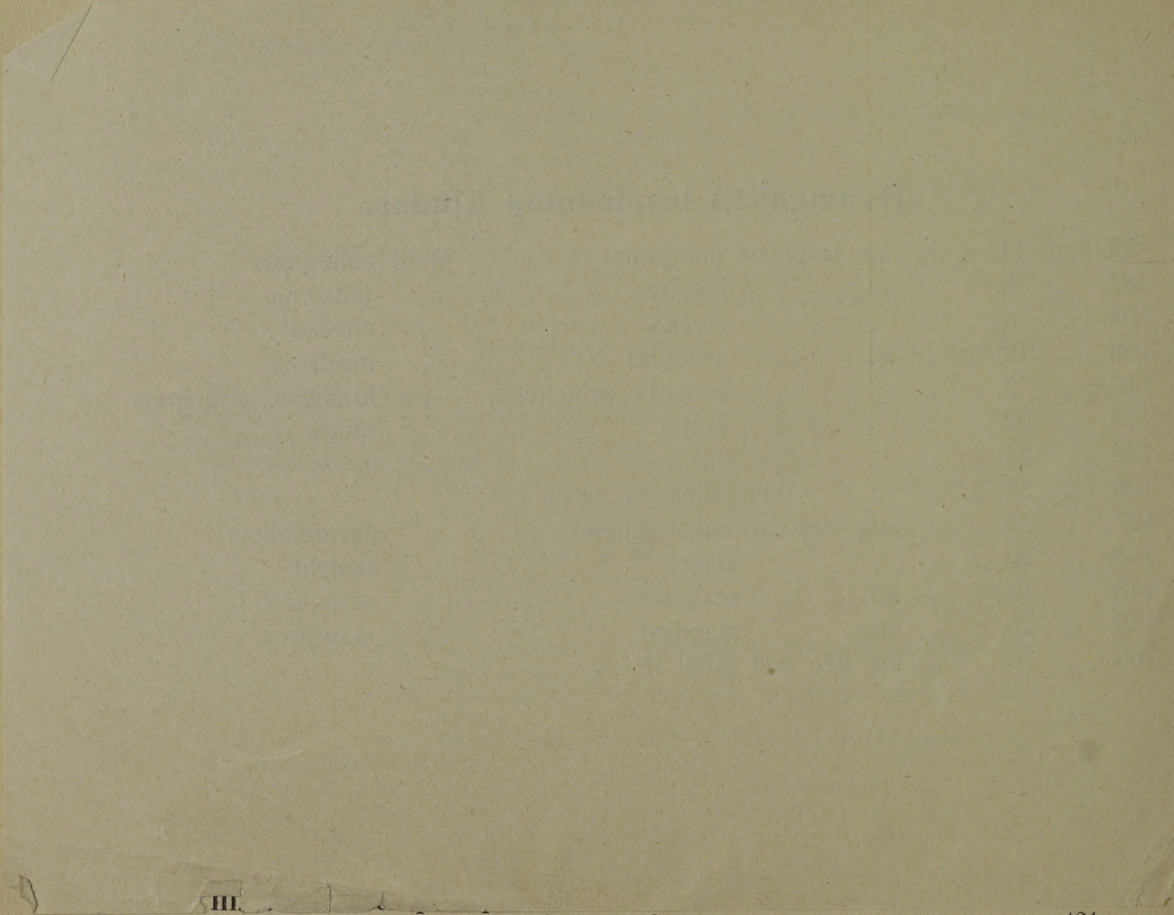
K. Saturs.

	Lpp.
Priekšvārds	3
A. Ievads	5
a. Uzdevums un metode	5
1) Uzdevums 5. 2) Metode 6.	
B. Etikas jēdziens un dzīvības problēma	8
I. Etikas jēdziens	8
1) Etikas jēdziena skaidrojumi 8. 2) Jābūtība un esamība 10. 3) Absolutā esamība un brīvība 12. Pamatprincipi un biocentriskā etika 12.	
II. Dzīvības problēma	13
1. Bioloģiskās dzīvības būtības izskaidrojums	13
a. Mechanisms	14
b. Vitalisms	16
c. Totalisms	23
2. Dzīvības izcelšanās	25
3. Dzīvības iracionalais pamats	26
C. Biocentriskās etikas pamatprincipu kritisks raksturojums	28
I. Negatīvie virzieni	28
1. Līdzcietības pamatprincips etikā (Šopenhauers)	28
a. Esamības bezjēdzība un ciešanas	29
b. Līdzcietības etiskais princips	31
c. Atpestišana	33
d. Kritiskie iebildumi pret līdzcietības principu	35
1) Divkāršais gribas jēdziens 35. 2) Gribas un pasaules kārtības pretruna 35. 3) Līdzcietības principa ierobežotība 35.	
e. Šopenhauera kristīgās etikas izpratne	36
2. Varas pamatprincips etikā (Nīče)	37
a. Dzīvības uztvērums	38
b. Griba pēc varas	40
c. Vērtību pārvērtēšana	41
d. Pārcilvēks	41
e. Divējāda morale	43
f. Instinktivais egoisms	44
g. Moraliskais amoralisms	46
h. Etiskais varas princips un dzīves noliegums	47
i. Nīčeš kristīgās etikas izpratne	49
3. Bioloģiskais pesimisms kā etikas noliegums (Klāģess)	51
a. Pasaules uztvērums	51
b. Dzīvības un gara princīpālais pretstats	51
c. Etikas noliegums	53
d. Klāģesa kristīgās etikas izpratne	57
II. Pozitīvie virzieni	58
1. Dzīvības cieņas pamatprincips etikā (Šveicērs)	58
a. Dzīves uzskats	59
1) Dzīves uzskata un etikas identitāte 59. 2) Dzīvības cieņa 59. 3) Etikas problēma 60.	
b. Etiskā dzīvības cieņas principa iekšējās pretrunas	61
1) Optimisms un pesimisms 61. 2) Subjektīvisms un relativisms 62.	
2. Solidaritātes pamatprincips etikā (Gijo)	63
a. Dzīvības uztvērums	63
1) Intensitāte un ekspansija 63. 2) Auglība 64. 3) Daži iebildumi 65.	
b. Etikas bioloģiskais raksturs	66

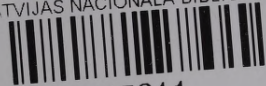
	Lpp.
c. Pienākuma ekvivalenti	67
1) Individualā etika 67. 2) Socialā etika 67. 3) Mīlestība un sevis ziedošana 69.	
d. Etiskā anomija	71
e. Kritiskie iebildumi	72
1) Pretrunas pamatpozīcijā 72. 2) Seksualitātes etiskā nozīme 73. 3) Negatīvās dzīves parādības 73.	
f. Gījo kristīgās etikas izpratne	74
3. Pozitīvās biocentriskās etikas neiespējamība (Bergsons)	76
a. Dažas ievada problēmas	75
b. Divi morāles tipi	77
III. Kopsavilkums	82
D. Kristīgās etikas pamatprincipa raksturojums	85
I. Kristīgās etikas jēdziens un avoti	85
a. Kristīgās etikas uztvērumi	85
b. Kristīgās etikas avoti	86
II. Kristīgās etikas pamatprincips	89
1. Jēzus etiskās atziņas	89
a. Interimētika	89
1) Dieva valstība 89. 2) Laicīgā dzīve 90. 3) Interimētika 90. 4) Iebildumi 91.	
b. Jēzus personālā etika	95
1) Dieva valstība 95. 2) Atgriešanās (metanoia) 94. 3) Sirdsprāts 95. 4) Mīlestība 95. 5) Jēzus negativisms 97.	
2. Pāvila etiskās atziņas	99
1) Etisko atziņu pamatojums 99. 2) Mīlestība 100. 3) Pāvila un Jēzus mīlestības princips 101.	
3. Topošās baznīcas etiskās atziņas	101
1) Johaneiskais virziens 102. 2) Deuteropauliniskais virziens 102.	
III. Pamata atziņas	105
E. Biocentrisko un kristīgo etisko pamatprincipu salīdzinājums un novērtējums	105
I. Biocentrisko un kristīgo etisko principu pretstats	105
a. Līdzcietība un solidaritāte kā biocentriskās un kristīgās etikas kopējs pamatprincips	105
1) Līdzcietības principa dabīgā ierobežotība 105. 2) Mīlestības divējāda raksturs 107.	
b. Varas un mīlestības etiskā principa pretstats	109
1) Kristīgais negativisms 110. 2) Varas princips kristīgā aspektā 115.	
c. Biocentriskās un kristīgās etikas pamatprincipu sintēzes mēģinājums	114
d. Biocentriskās un kristīgās etikas principu formālā līdzība	115
1) Universalisms 115. 2) Harmonija 116. 3) Anomija 116.	
II. Principālās atziņas	117
1. Biocentriskās etikas neiespējamība	117
a. Biocentriskās etikas iekšējās pretrunas	117
b. Kristīgās etikas iebildumi	120
2. Kritiskie iebildumi pret kristīgo etiku	121
1) Kristīgais negativisms 121. 2) Realisma prasība 121.	
III. Humanitātes princips etikā	124
1. Jaunais pasaules uzskats	124
2. Kristīgās humanitātes princips	126
a. Humanitātes principa vēsturiskā attīstība	127
b. Kristīgās humanitātes principa jēdzieniskais saturs	129
F. Tezes	135
G. Piezīmes	136
H. Literatura	151
I. Kopsavilkums angļu valodā	157
J. Personu rādītājs	164
K. Saturs	167

Svarīgākās iespieduma kļūdas.

36.	lpp.	11.	r.	no	ap. iespiests nolīguma,	jābūt nolieguma
87.	"	6.	"	"	aug. " jēdziens	" jēdziena
94.	"	8.	"	"	" cilvēka	" cilvēka
108.	"	12.	"	"	ap. " nesdams	" nesdama
110.	"	2.	"	"	" krstīgās. principi	" kristīgās...principam
119.	"	22.	"	"	" radītu	" rādītu
122.	"	24.	"	"	" lai	" ir
126.	"	23.	"	"	vietā jāliek 24. rinda	
127.	"	25.	"	"	aug. iespiests uzvarētājiem	" uzvarētājiem
148.	"	20.	"	"	" ansiet	" ansieht
148.	"	18.	"	"	ap. " entlichen	" netlichen
159.	"	26.	"	"	aug. " manifest	" manifests
160.	"	16.	"	"	ap. pēc and jābūt it.	



LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0309045311

(-60.)