

ATZIŅAS TEĒRIJA GRIEĶU FILOZOFIJĀ.

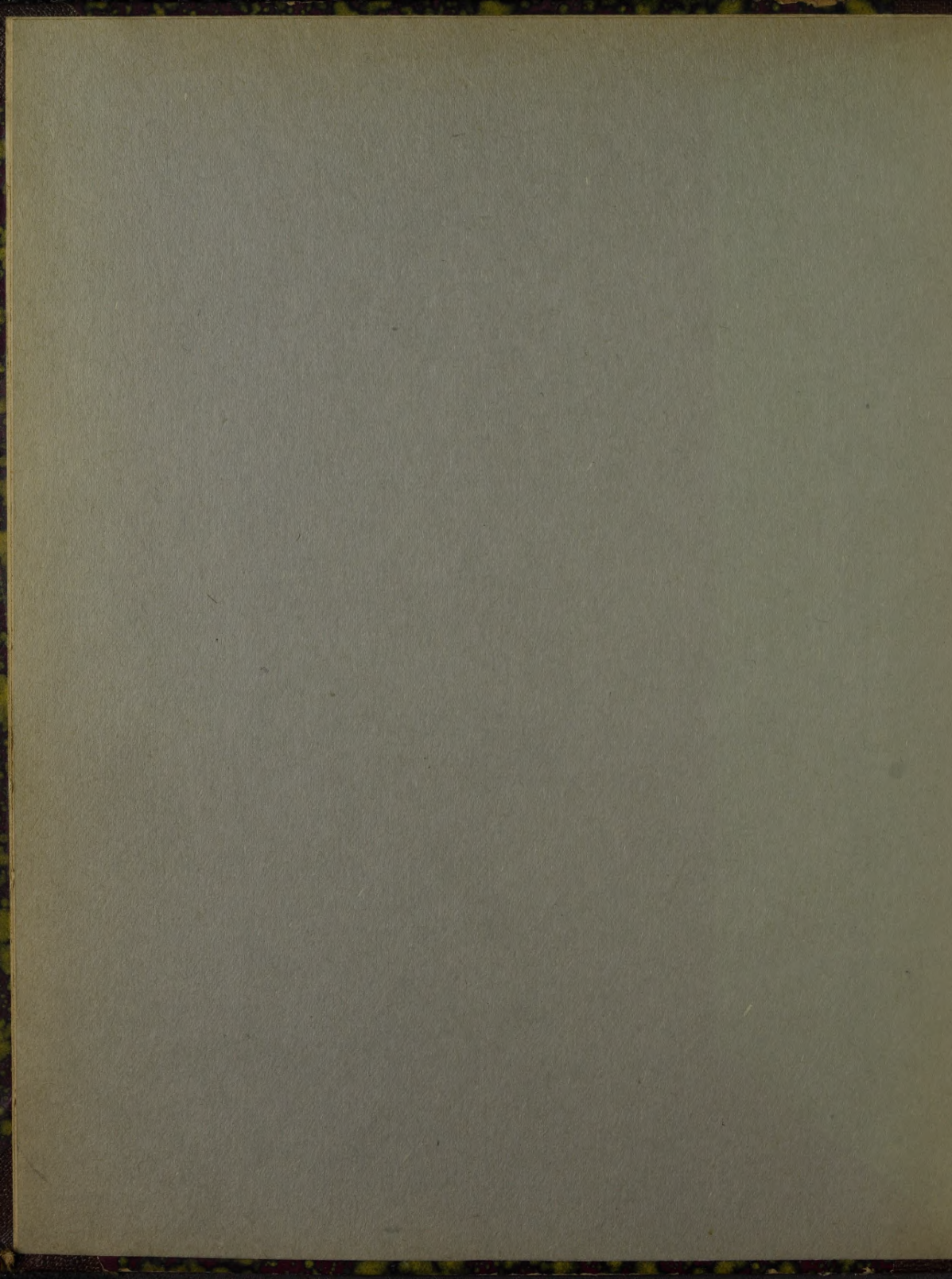
Disertācija
filozofijas doktora grada iegūšanai.

Latvijas Universitātes filoloģijas un filozofijas fakultātei iesniedzis
Jūlijs Aleksandrs Students.

LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTI
ACTA UNIVERSITATIS LATVIENSIS
XVI. 1927.
ATSEVIŠKS NOVILKUMS.

Rīgā, 1927.

Iespiests Valstspapīru spiestuvē, Rīgā, lielā Maskavas ielā Nr. 11.



L 1
249

75
Apti nodotajam bibliotēlam J. Missino reģm
kā pateicība par padomiem un abpusējo sniegti.
Auplēmītiā - autors.

ATZIŅAS TEĒRIJA GRIEĶU FILOZOFIJĀ.

Disertācija
filozofijas doktora grāda iegūšanai.

Latvijas Universitātes filoloģijas un filozofijas fakultātei iesniedzis
Jūlijs Aleksandrs Students.

LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTI
ACTA UNIVERSITATIS LATVIENSIS
XVI. 1927.
ATSEVIŠKS NOVILKUMS.

Rīgā, 1927.

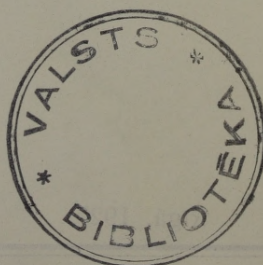
Iespiests Valstspapīru spiestuvē, Rīgā, lielā Maskavas ielā Nr. 11.

0307088312

[VALS	KA
Inv.	392.175

✓

Pārb. 1969. g. 25 VI



SATURA RĀDĪTĀJS.

	Lapp.
Priekšvārdi	1
Galveno terminu tulkojumi un paskaidrojumi	2
Ievads.	
1. §. Šā pētījuma uzdevums	3
2. §. Atziņas teorijas pamatjautājumi	12
3. §. Jēdziena „atziņas teorija“ divējāds iztulkojums	18
I. Izziņas principa un Istenības attiecības atziņas teorijas metafiziskajā posmā.	
1 (4). §. Loģiskā principa rašanās. Pretējības hipoteze. Illūzionisms un objektīvais racionālisms	20
2 (5). §. Līdzības hipoteze. Racionālistiskais reālisms un racionālistiskais objektīvisms (matemātiskais un loģiskais ideālisms)	31
3 (6). §. Līdzības hipoteze (turpinājums). Gnōzeoloģiskās attiecības pirmais formulējums	41
α. Direktais racionālistiskais reālisms	41
β. Indirektais (dialektiskais) racionālistiskais reālisms	57
4 (7). §. Izplūdumu hipoteze	73
α. Empiriskais reālisms un naivais objektīvisms	73
β. Objektīvistiskais reālisms. Ἐμφασις- jeb εἰδωλα-teorija	82
II. Pieredzes principa rašanās. Subjektīvisms un rādīkālais agnōsticisms.	
5 (8). §. Homo-mensura likums. Reālistiskais fainomenālisms	94
6 (9). §. Rādīkālais agnōsticisms. Illūzionārais fainomenālisms. Agnōsticisma galvenais cēlonis	98
III. Iepriekšējo uzskatu revīzija. Zinātnes principa un zinātniskās atziņas teorijas rašanās un izveidošanās.	
7 (10). §. Sōkrata mācība par jēdzienu. Dialektiskās metodes induktīvā un dēduktīvā forma	103
8 (11). §. Platōna jūteklisko apjaužu teorija	120
9 (12). §. Atziņas negatīvā un pozitīvā kritika. Kritiskais ideālisms un objektīvais racionālisms. Platōns — zinātniskās atziņas teorijas nodibinātājs	127
10 (13). §. Kritiskā reālisma sākumi Aristotela sistēmā	138
α. Ārpasauls reālītes problēma	138
β. Atziņas problēma	154
IV. Patiesības kritēriju meklēšana.	
11 (14). §. Patiesības kritēriji stoīku mācībā	178
12 (15). §. Patiesības kritēriji Epikūra mācībā	182
13 (16). §. Ἀόριστος kā atziņas princips un noteikums	187
Kopsavilkums	206
Zusammenfassung	216
Literātūra	228

Priekšvārdi.

Nododams šo darbu Latvijas Universitātes filoloģijas un filozofijas fakultātei izskatīšanai un novērtēšanai, atļaujos paskaidrot, ka sarežģīto pētījumu esmu sarakstījis turēdamies pie pirmavotiem. Mans uzdevums bija vēsturiski attēlot atziņas teorijas pamatjautājumu attīstību un sistēmātiski meklēt pēc zinātniskās atziņas teorijas elementiem grieķu filozofijā, cenšoties noskaidrot, ko grieķu filozofi ir devuši zinātniskajai atziņas teorijai un vai viņi ir nodibinājuši tādu atziņas teoriju, kādu pazīst tagadējā filozofija.

Metodiskās puses paskaidrošanai izlietošu aizrādījumu, ka atziņas teorijas virzienu apzīmēšanai turējos pie nosaukumiem, kas pieņemti tagadējā atziņas teorijā, tā ietērpjams senās domas jaunos apzīmējumos. Zīmīgākās un ievērojamākās domas liku blakām tulkojumā un oriģinālā, bet mazāk svarīgās — piezīmēs. Darbā ievēroti pēc iespējas visi ievērojamākie vēlāko laiku pētījumi aplūkojamajā jautājumā. Ipašvārdu rakstība latviskota.

Rīgā, 1926. gada novembrī.

J. A. Students.

Galveno terminu tulkojumi un paskaidrojumi.

Ievērojot, ka zinātniskā terminoloģija filozofijas un psiholoģijas jēdzienos latviešu valodā vēl nav pilnīgi izstrādāta un par dažu jēdzienu ietērpšanu pareizā terminoloģijā latviešu zinātnieku aprindās valda domu starpības, skaidrības labad uzlūkoju par nepieciešamu uzrakstīt pētījumā izlietos galvenos atziņas teorijas jēdzienus.

A p j a u d a (= αἰσθησις, perceptio, Wahrnehmung); es apjaužu (ich nehme etwas wahr). Šis jēdziens bez šaubām tiks visvairāk apstridēts. Daži „apjaužas“ vietā lieto „apjauta“, „noģida“ u. c.

A t c e r e (= ἀνάμνησις, reminiscencia, Erinnerung). **A t m i ņ a** (= μνήμη, memoria, Gedächtnis). **A t z i ņ a s o b j e k t s** (= αἰσθητόν, ἀντικείμενον, res, obiectum, Erkenntnisobjekt) ir atziņas priekšmets. Grieķu filozofijā istais atziņas objekts ir esošais, idejas.

A t z i ņ a s s u b j e k t s (= ὑποκείμενον, subiectum, Erkenntnissubjekt).

A t z i ņ a s t e ō r i j a (= Erkenntnistheorie, Gnoseologie).

D o m ā š a n a (= φρόνησις, νόησις, cogitatio, das Denken).

E s a m ī b a (= existentia, Dasein). Šis jēdziens apzīmē materiālo lietu īstenību, bet grieķu filozofijā nav sastopams. Savā darbā to lietoju skaidrības labad, it sevišķi pie Aristotela. **E s o š a i s** (= τὸ ὄντως ὄν, das wahrhaft Seiende) grieķu filozofijā — istais zinātnes priekšmets. **E s o t ī b a** (= τὸ εἶναι, essentia, sein). Nemainīgā esotība kā pretstats mūžīgās maiņas pasaulei.

I e s p a i d s (= Eindruck). **I e t e k m e** (= Einfluss).

I s t e n ī b a (= ἐνεργεία, actualitas, realitas, Wirklichkeit) ir visaptverošākais visa īstēni eksistējošā apzīmējums. Īstēnības pretstats ir šķietamība.

J ē d z i e n s (= ἔννοια, λόγος, notio, conceptus, Begriff).

K a i r e k l i s (= Reiz).

P a t i e s ī b a (= ἀλήθεια, veritas), filozofiskās meklēšanas mērķis.

P a t i e s ī b a s k r i t ē r i j s (= κριτήριον), mērogs, pēc kuŗa iespējams konstatēt, ka atziņa ir patiesa. **P i e r e d z e** (= Erfahrung). **P r ā t s** (= νοῦς, διάνοια, intellectus, Vernunft). **P r i e k š s t a t s** (= φαντασία, idea, repraesentatio, Vorstellung).

S a j ū t a (= πάθος, αἰσθησις, sensio, Empfindung). Grieķi, kā redzēsim, nešķīr sajūtu no apjaužas. **S a p r ā t s** (= ἐπιστήμη, ratio, Verstand). **S p r i e d u m s** (= ἀπόφανσις, πρότασις, iudicium, Urteil).

ATZIŅAS TEĒRIJA GRIEĶU FILOZOFIJĀ

J. Studenta.

Ievads.

1. §. Sā pētījuma uzdevums. Ikvienas darbības pamatā ir savs motīvs. Sevišķi zinātnisko pētīšanu noteic skaidri motīvi, kas saistīti ar pētīšanas mērķi un uzdevumu. Motīvs, kas mūs ierosināja izdarīt šo pētījumu, bija jautājums: vai grieķu filozofijā ir zinātniska atziņas teorija? Šis jautājums, kuŗu mēs gluži dibināti varam nosaukt par problēmu, vēl ļoti maz izpētīts. Ir gan taisnība, ka grieķu filozofiju pētījuši tādi ģeniāli filozofi un zinātnieki kā H. Bonics, Ed. Cellers, Fr. Ūbervegs, Fr. Gompercs, P. Deusens, H. Dils, un jau agrāk P. Beils (Bayle), V. G. Tennemanis, Kr. J. Brandiss, Kr. Zigvarts, Trendelenburgs, H. Rīters u. c., bet tie visi vairāk vai mazāk ir uzlūkojami par filozofijas vēsturniekiem. Grieķu filozofija savā vēsturiskajā attīstībā ir ievērojami izpētīta. Bet vai to pašu var apgalvot par atsevišķām filozofijas nozarēm un jautājumiem? Mēs domājam, ka ne. Tomēr arī par atsevišķo grieķu filozofijas disciplīnu noskaidrošanu nevar teikt vienu un to pašu. Visvairāk ir izpētīta grieķu ētika; otrā vietā varbūt varētu likt psihologiju; tad nāktu loģika un beidzot — atziņas teorija. Kamēr par grieķu ētiku ievērojamus darbus sarakstījuši J. Deniss, C. Marts, M. Vunts, L. Šmits, Dūprè (G. L. Dupret), M. Heince, J. Valters u. c., psiholoģijā — A. E. Plenjè (A. E. Plaignet), Erv. Rōde, K. Arnolds, H. Zībeks, loģikā — K. Prantls, H. Maiers u. c., tikmēr atziņas teorijā, kaut gan netrūkst ievērojamu pētījumu, vispirms attiecībā uz visu grieķu filozofiju piem.: no P. Natorpa,¹ G. Geskas,² V. Freitagā,³ R. Herberca,⁴ B. Mūnca⁵ u. c., tad —

¹ P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Berlin, 1884.

² G. Gesca, La teoria della conoscenza nella filosofia greca. Verona, 1887.

³ W. Freytag, Die Entw. d. griech. Erkenntnistheorie bis Arist. Halle A. D. S., 1905.

⁴ R. Herbertz, Das Wahrheitsproblem in der griech. Phil. Berlin, 1913.

⁵ B. Münz, Die Keime der Erkenntnistheorie in der Vorsoph. Periode der griech. Phil. Wien, 1880.

attiecībā uz atsevišķiem grieķu filozofiem piem. no D. Peipera,¹ Nik. Hartmaņa,² Kl. Beumkera,³ J. Neiheizera,⁴ Fr. Kampes⁵ u. c., tad vēl daudz ievērojamu grieķu filozofijas salīdzinājumu ar jaunlaiku filozofiju un tās pārstāvjiem, un visbeidzot milzums pētījumu atsevišķos filozofijas jautājumos,—tad tomēr, neskatoties uz visu to, jautājumā par grieķu atziņas teoriju mūslaiku zinātne ir nenoteiktā stāvoklī. Visus zinātniekus jautājumā par atziņas teoriju grieķu filozofijā mēs varētu iedalīt trijās grupās. Pie pirmās grupas piederētu tādi filozofi, kas noliedz atziņas teorijas pastāvēšanu grieķu filozofijā, dažkārt atzīdami, ka grieķiem vispāri nav zinātnes; pie otrās — tādi, kas to atzīst; bet pie trešās — tie, kas izsakās nenoteikti, vai arī grieķiem noliedz vienīgi tādu atziņas teoriju, kādu pazīst tagadējā filozofija. Šie filozofi tā tad runā nevis par atziņas teoriju kā zinātni, bet vienkārši par atziņas rašanos. Pakavēsimies tuvāk pie šo virzienu pārstāvjiem, lai rādītu, kā no šām domu starpībām izaug mūsu pētījums.

Viens no lielākajiem jaunlaiku filozofiem *Bekons* (*Baco*) visai grieķu filozofijai pilnīgi noliedz zinātnisku nozīmi. Pēc Bekona pārliecības grieķu un visa iepriekšējā filozofija ir vairāk tikai maksliģu jēdzienu rotaļa; grieķi savā jēdzieniskā filozofijā pilnīgi attālinājušies no īstenības objektiem. Platōnu, kuŗš — kā mēs to savā darbā mēģināsim rādīt — ir atziņas teorijas nodibinātājs, Bekons nosauc par iedomīgu dzejnieku un pat par prātā jukušu teologu, kuŗš mācījis patiesību iedzimtību garā un attālinājis filozofiju no īstās lietu iedabas, iepidams viņu aklu eidōlu tīklā („Citetur jam et Plato, cavillator urbanus, tumidus poeta, theologus mente captus... Tu verum cum veritate humane mentis incolam veluti indigenam nec aliunde commigrantem mentireris, animosque nostros, ad historiam et res ipsas nunquam satis applicatos et reductos, averteres ac se subingredi ac in suis caecis et confusissimis idolis volutare contemplationis nomine doceres, tum demum fraudem capitalem admisisti“⁶): Līdzīgā kārtā, pēc Bekona domām, ir maldījušies Aristotels un Prokls (*Proclus*), un proti: pirmais no tiem dabas mācības vietā ir licis dialektiku, bet otrais — matemātiku, tā novirzīdami īsto (dabas) zinātni no tās patiesā ceļa. Vispāri Bekons ir tais ieskatos, ka visa iepriekšējā filozofija, kaut gan to tur par ievērojamu intelekta produktu,

¹ D. Peiper, *Die Erkenntnistheorie Platos*. Leipzig, 1874.

² N. Hartman, *Platos Logik des Seins*. Giessen, 1909.

³ Cl. Bäumker, *Arist. Lehre von den äusseren u. inn. Sinnesverm.* Leipzig, 1899.

⁴ J. Neuhäuser, *Aristot. Lehre von dem sinnl. Erkenntnisvermögen*. Leipzig, 1878.

⁵ Fr. Ferd. Kampe, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*. Leipzig, 1890.

⁶ Works, III, p. 530 sq. (Ellis, Spedding and Heath, London).

patiesībā bijusi liktenīga maldīšanās. Nav šaubu, ka Bekons grieķu filozofiju ir nepareizi novērtējis. Pret grieķiem viņš ir pārāk netaisns. Bet tas vēl nav viss. Viens no ievērojamākajiem Bekona darbu pazinējiem *Emils Volfs* izsakās, ka Bekons gnōzeoloģiskā nozīmē pats ir ļoti atkarīgs no Aristotela un savos pētījumos nebūt nav viņu pārsniedzis: „Erkenntnistheoretisch geht Bacon über Aristoteles nicht hinaus. Daraus folgt aber, dass seiner Leistung kein absoluter Fortschritt in der Erkenntnis überhaupt entspringen konnte. Das geht am deutlichsten aus der Tatsache hervor, dass Bacon nach seinem eigenen Bekenntnis nicht instande ist, den Aristoteles regelrecht zu widerlegen... Bacons Stellung Aristoteles gegenüber bleibt auf die des Opponenten beschränkt; er kann nicht den überlegenen Standpunkt des Kritikers erreichen. Seine Verwerfung der scholastischen Methode, seine Einwände gegen den Syllogismus beruhen nur auf der Feststellung des $\epsilon\tau\iota$, der Tatsache, dass die bisherige Methode ein ungeeignetes Instrument der Erkenntnis darstellt; das $\delta\iota\tau\iota$ aber vermag er nicht anzugeben. Was er gegen Aristoteles ins Feld führt, sind psychologische und historische Aperçus, nicht wissenschaftliche Gründe. So hat Bacon in der Entwicklung der Wissenschaft wohl einen relativen Fortschritt bewirken können, durch die Anregungen, die er gegeben hat; aber er hat nichts an sich neues dem Bau der Erkenntnis hinzugefügt. Inwieweit er freilich auch nur in dieser Hinsicht die Entwicklung gefördert hat, das liegt ausserhalb des Rahmens unserer Betrachtung, die nur rückwärts, nicht vorwärts schaut.“¹ Em. Volfs pierāda, ka Bekons ir atkarīgs arī no otrā senatnes ģenija Platōna, kaut gan... „das wahre Wesen der platonischen Lehre und der platonischen Persönlichkeit ist Bacon verschlossen geblieben.“² No sacītā redzam, ka visbargākais grieķu filozofijas tiesnesis Bekons ir lielā mērā atkarīgs no grieķu radošā un drošā filozofiski-zinātniskā gara.

Visai noliedzoši uz grieķu filozofijas zinātnisko raksturu skatās *Ed. Cellers*, viens no lielākajiem grieķu filozofijas pazinējiem. Pēc Cellera domām antīko filozofiju no jaunās šķiŗ tas, ka jaunā filozofija sākas ar šaubām par visu iepriekšējo zinātni un ar šaubām par patiesību. Jauno laiku filozofijas pirmais uzdevums bija pētīt atziņas iespēju un noteikumus („Die neuere Philosophie beginnt mit dem Zweifel, in Bacon mit dem Zweifel an der bisherigen Wissenschaft, in Descartes mit dem Zweifel an der

¹ *Emil Wolff*, Francis Bacon und seine Quellen, p. 171—172; I Bd. Berlin, Emil Felber, 1910.

² *Ibid.*, p. 138. Sal. p. 1—8

Wahrheit unserer Vorstellungen überhaupt, dem absoluten Zweifel. Durch diesen Ausgangspunkt ist sie genötigt, von Anfang an die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens ins Auge zu fassen, und zur Beantwortung dieser Frage stellt sie alle jene Untersuchungen über die Entstehung unserer Vorstellungen an, die bei jeder neuen Wendung ihres Weges an Umfang, Gründlichkeit und Bedeutung gewonnen haben¹⁾. Tālāk Cellers izsakās, ka grieķiem ir bijusi liela ticība patiesībai un īstenībai. Ar šādu ticību viņi sākuši pētīt, un tamdēļ arī nav pieskārušies jautājumam par atziņas spēju kritiku un jēdzienu pareizību un nav izšķīruši mūsu priekšstatos subjektīvo un objektīvo pusi („... Die griechische Wissenschaft wendet sich im guten Glauben an die Wahrheit des Denkens unmittelbar der Erforschung des Wirklichen zu... aber die Bedingungen, von denen die Richtigkeit unserer Begriffe abhängt, hat sie nur unvollkommen untersucht, der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber verhält sie sich auffallend unkritisch... Die Kritik des Erkenntnisvermögens, die für die neuere Philosophie so grosse Bedeutung erlangt hat, ist in der alten nur zu einer verhältnismässig schwachen Entwicklung gekommen. Wo es aber an einer klaren Erkenntnis oder Bedingungen fehlt, unter denen die wissenschaftliche Forschung angestellt wird, da fehlt es notwendig auch dem wissenschaftlichen Verfahren selbst an der Sicherheit, die eben nur die Beachtung jener Bedingungen verleihen kann, und so finden wir denn auch wirklich bei den griechischen Philosophen und selbst bei den grössten und umsichtigsten Beobachtern unter ihnen jene so oft getadelte Neigung, mit ihren Untersuchungen vorzeitig abzuschliessen, auf unvollständige oder nicht gehörig geprüfte Erfahrungen allgemeine Begriffe und Sätze zu gründen, die nun als unanfechtbare Wahrheiten behandelt und weiteren Folgerungen zugrunde gelegt werden... Mit der Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven in unsern Vorstellungen geht die Unterscheidung des Geistigen und des Körperlichen, der Vorgänge in unserm Innern und der Vorgänge ausser uns Hand in Hand. Wie jener, so fehlt es auch dieser in der alten Philosophie im allgemeinen an ihrer vollen Schärfe und Deutlichkeit“²⁾. Ka Cellers šai ziņā uz grieķiem ir raudzījies pārāk stingri un pielaidis pat zināmu vienpusību, uz to gluži dibināti aizrāda V. Nestle.³⁾ Ja grieķi nebūtu izstrādājuši zinātniskās domāšanas metodes, tad par viņiem tik labvēlīgi neatsauktos

¹ Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, p. 183—184; I Bd. Leipzig, 1919.

² Ibid., p. 184—185.

³ Ibid., Bem., p. 196—210.

ne tikai jaunlaiku filozofi, kā to redzēsīm, bet arī dabas zinātnieki. Lūk, ko saka *Keplers* par Platōnu, kuŗa āpriōristiskā metode gnōzeoloģiskā nozīmē sevišķi ietekmējusi visu matēmatisko domāšanas veidu: „Et Platonis quidem de rebus mathematicis sententia haec erat: mentem humanam omnes et species seu figuras et axiomata, et conclusiones de rebus se ipsa edoctam esse; cum vero videatur erudiri, id nihil aliud esse, quam admoveri per diagrammata sensilia rerum earum, quas secum ipsa sciat. Id singulari artificatio repraesentat in dialogis, introducto puero, qui, rogatus a magistro, respondet omnia ad votum“.¹ *Galilejs* savā dialogā vairāk vietās parādās kā Platōna metodes skolnieks.² Tas tikai apstiprina to, cik veselīga un auglīga ir bijusi grieķu racionālistiskā metode vēlāko laiku zinātnē. Un neapšaubāmi, ka šās metodes pamats ir Aristotela empīrisms un Platōna āpriōrisms, kas sakņojas — kā to apstiprina *Leibnics* — Platōna mācībā par ἀνάμνησις („Longe ergo praeferendae sunt Platonis notitiae innatae, quas reminiscēntiae nomine velavit tabulae rasae Aristotelis et Lockii aliorumquae recentiorum, qui ἐξωτερικῶς philosophantur“³). Tā tad Ed. Cellera pārliecība nekādā kārtā nebūtu saskaņojama ar Keplera, Galileja, Leibnica, Nestles u. c. uzskatiem. Ar to mēs būtu piegājuši jaunlaiku filozofijas pārstāvju grupai, kas pie grieķiem redz atziņasteōriju. Tā *H. Kohens* Platōnu uzlūko par atziņas kritikas nodibinātāju: „Plato, als Begründer der Erkenntniskritik“, „Es ist der wahrhafte Anfang der Geschichte der Erkenntniskritik und es bleibt der fundamentalste Gedanke in aller Entwicklung derselben: der platonische Satz von der Unterscheidung an den Wahrnehmungen“. Turpat Kohens izsakās, ka šī doma vieno Platōnu ar Kantu: „So ist dies der entscheidende Anfang des systematischen Philosophierens, der Platon mit Kant verbindet: dass der Unterschied von Sinnlichkeit und Vernunft, von Empfindung und Denken nicht in den unvermittelten Anfang und Ursprung eines höheren Vermögens gesetzt werde, sondern allein in den Unterschied des Beitrages für den Gehalt und Wert der Erkenntnis“.⁴ Ar Kohenu līdzīgos ieskatos ir *G. Ufuess*,⁵ kuŗam Kanta saprašana nav iespējama bez Platōna izpratnes („Gewiss müssen wir zu Kant zurückkehren, aber nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern weiter zurückgehend auf Platon, um Platon durch Kant zu

¹ *Kepler*, Harmon. Mund., lb. IV, 1, Oper. V., p. 218.

² *Galilei*, Dialogo dei massimi sistemi; Giornata seconda, p. 202—203.

³ *Leibniz*, Op. ed. Erdmann, p. 446.

⁴ *H. Cohen*, Kants Theorie der Erfahrung, p. 16—17. 3. Aufl. Berlin, 1918.

⁵ *G. Uphuess*, Geschichte der Philos. als Erkenntniskritik, p. 28—41. Halle, 1909.

ergänzen und uns dadurch verständlich zu machen“¹). Tepat ir jāmin *D. Peipers*, kurš atziņas teōriju redz ne tikai pie Platōna, bet zinātniskās filozofijas sākumus vēro jau pie eleatiem, Empedokla un sofistiem.² Ievērojamais grieķu materiālisma pētnieks *Kl. Baumkers*, salīdzinādams Aristotela un Kanta pamatviedokļus atziņas teōrijā, nāk pie slēdziena, ka Aristotela atziņas teōrija vairāk pieņemama nekā Kanta („Setzt man den Unterschied zwischen der durch den Namen des Aristoteles bezeichneten Richtung und der kantischen darein, dass für Aristoteles die Wahrheit Übereinstimmung zwischen dem Gedanken und der Sache ist, für Kant — Übereinstimmung mit den Bedingungen des Bewusstseins, so ist meine erkenntnistheoretische Einstellung im Grundgedanken durchaus aristotelisch. Soll ich sie mit einem Worte kurz charakterisieren, so würde ich sie als Objektivismus bezeichnen“³). *H. Zibeks* ir tai pārliecībā, ka īstenības zinātniskā aplūkošana sākas pie iōniešu filozofiem („Die wissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit beginnt in der griechischen Geisteswelt bei den ionischen Philosophen“⁴), bet atziņas teōrija pie Sōkrata („... trat das Problem der Erkenntnistheorie als der unumgänglichen Vorarbeit sowohl des theoretischen, wie des auf das Praktische gerichteten Denkens zum ersten Male in schärfere Beleuchtung“⁵). Atziņas mācību jēdzieniskās analīzes ceļā paplašinājis Platōns, izveidojams tālāk eleatu un Sōkrata pamatviedokli.⁶ Atziņas kritisko viedokli pēc Zibeka pārliecības atziņas teōrijā ir ienesis Aristotels („... ist... die Erkenntnislehre des Aristoteles eine epochemachende Leistung innerhalb des wissenschaftlichen Geisteslebens“... „hat er nun weiter den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt...“⁷). Visbeidzot Zibeks salīdzina Aristotela un Kanta atziņas teōriju un nebūt nenostāda pirmo zemāk par otro.⁸ *T. Cthens* ir tai pārliecībā, ka „Für Plato fiel die Logik mit der Erkenntnistheorie und Metaphysik noch ganz in der Dialektik zusammen“,⁹ bet par Aristotelu jau viņš izsakās, ka pēdējais ir pamatojis domāšanas nepieciešamības un vispārības pazīmi un devis loģikai gnōzeoloģisko pamatojumu.¹⁰ *Fr. Übervegs* grieķu filozofijas

¹ Ibid., p. 170.

² *D. Peiper*, Die Erkenntnistheorie Plato's, p. 18—65.

³ *Cl. Baumker*, Philos. der Gegenwart in Selbstdarst., II Bd., p. 22—23.

⁴ *H. Siebeck*, Aristoteles, p. 10. 4. Aufl. Frommanns Klassiker. Stuttgart, 1922.

⁵ Ibid., p. 18, 78.

⁶ Ibid., p. 19.

⁷ Ibid., p. 77.

⁸ Ibid., 89—92.

⁹ *Th. Ziehen*, Lehrbuch der Logik, p. 27. Bonn, 1920.

¹⁰ Ibid., p. 38, 40.

ziedu laikmetā (no 5. gs. vidus līdz 4. gs. beigām pirms Kr.) redz atziņas teōrijas un ētikas rašanos („... In ihr wendet sich das Denken zunächst dem Menschen als erkennendem und handelndem Subjekte zu und entfaltet sich in Erkenntnistheorie und Ethik.“¹ „... es beginnen Erkenntnistheorie und Ethik...“²). Līdzīgos ieskatos ir *Tenne-manis*, *H. Ritters*, *Brandiss* un *Hēgelis*. *A. Mesers* ir pārliecināts, ka atziņas teōrijai pirmo reiz zinātnisko pamatu līcis Platōns („Es war eine Grundlegende Leistung in der Erkenntnistheorie, dass Platon die gewaltige Bedeutung des Denkens und damit der Begriffe für die menschliche Erkenntnis erfasst hat“³). Pie Aristotela Mesers atrod empīrisku atziņas teōriju.⁴ *P. Natorps* Platōnā redz ideālisma un zinātnes metodiskā principa atklājēju („Und so wird durch diese ganze Polemik, die bis heute das Arsenal aller Angriffe auf Plato ist, das Grundprinzip der Ideenlehre, welches das Prinzip des Idealismus überhaupt ist, in keiner Weise erschüttert. Es ist geblieben und wird bleiben: das methodische Prinzip der Wissenschaft“⁵).

No vēlākā laika filozofiem, filozofijas vēsturniekiem un grieķu filozofijas atsevišķo jautājumu pētītājiem, kas diezgan nenoteikti izteikušies par grieķu atziņas teōriju, minēsim vispirms *Kantu*. Kants savos darbos visvairāk mīl runāt, atskaitot Leibnicu, par Platōnu, reizē ar to apliecinādams savu domu radniecību ar Platōna uzskatiem. Platōns Kantam ir „erhabener Philosoph“, „der vornehmste Philosoph des Intellektuellen“, „Plato... kann als das Haupt der Noologisten angesehen werden.“⁶ Aristotelu Kants nosauc par empīristu galvu,⁷ un par loģiku izsakās, ka šī zinātne „... seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlicher Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört.“⁸ Pēc *Vunta* pārliecības grieķu filozofijai raksturīga ir cīņa starp dogmatismu

¹ *Fr. Überweg*, Grundr. der Gesch. der Philos. des Altertums, p. 37. 4. Aufl. Berlin, 1920.

² *Ibid.*, p. 40.

³ *A. Messer*, Geschichte der Phil. im Altert. und Mittelalt., p. 64. 7. Aufl. Leipzig, 1924.

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ *P. Natorp*, Platos Ideenlehre, p. 456, 2. Aufl., Leipzig, 1922.

⁶ *Im. Kant*, Krit. der r. Vern., p. p. 701, 700, 329 (Sämtl. W., I Bd. Her. von Karl Vorländer).

⁷ *Ibid.*, p. 701.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

un skepticizmu, pie kam skepticisms ir šās filozofijas raksturīgākā pazīme („Nicht Empirismus und Rationalismus, sondern Dogmatismus und Skeptizismus sind daher die Gegensätze, welche die alte Philosophie beherrschen. Dabei ist der Skeptizismus die einzige Richtung, die, während die anderen zu immer grösseren Konsekwenz gelangt sind, daran im Gegenteil rückwärts geht, so dass die Denkweise in der neueren Philosophie fast nur noch als Ergänzung des einseitigen Empirismus oder Rationalismus zu finden ist in dem sich der erstere den aprioristischen Voraussetzungen, der letztere der Erfahrungserkenntnis gegenüber skeptisch verhält“¹). Nenoteiktas ziņas par grieķu atziņas teoriju sastopam pie *L. Strümpela*,² *J. E. Erdmana*,³ *T. Gomperca*: „Platons Erfolge erwachsen nicht auf dem Felde, das die griechische Spekulation bis zum Erscheinen des Sokrates, vorzugsweise angebaut hatte. Seine und seines grössten Schülers, des *Aristoteles*, Ansicht von der Gesamtnatur steht — das muss rückhaltslos ausgesprochen werden — an dem Massstabe der heutigen Wissenschaft gemessen, trotz zahlreicher mittlerweile erzielter Einzelfortschritte hinter den Leistungen und den Ahnungen der älteren Naturweisen zurück. Darüber hat vormals *Baco* und neuerlich *Schopenhauer* richtig geurteilt.“⁴ Pats par sevi saprotams, ka Gompercs taisa šādu slēdzienu par grieķiem nekritiski atsaukdams uz Bekonu. Jau augšā mums nācās rādīt, ka pats Bekons savos zinātniskajos spriedumos ir ļoti atkarīgs no Aristotela. Seit to pašu domu pastiprināsim vēl ar *Zigvarta* spriedumu: „die Induktion Bacons steht in keinem Gegensatze zum Organon Aristoteles; sein Bestreben, zu gewissen und den Gefahren der gewöhnlichen Induktion nicht ausgesetzten Sätzen zu gelangen, führt ihn zu denselben logischen Regeln zurück, die er als unfähig zum Aufbau der Wissenschaft bezeichnet hatte.“⁵ Arī *B. Erdmanis* piesienas *Zigvartam* („Dass auch die Erörterungen Francis Bacons nach ihren logischen Grundlagen innerhalb des Aristotelischen Gedankenkreises verblieben, hat Sigwart treffend dargetan“⁶). *P. Deusens* atsevišķi par atziņas teoriju grieķu filozofijā nerunā, bet runā vienīgi par metafiziku:

¹ *W. Wundt*, Logik, p. 375—576, 4. Aufl. Stuttgart, 1919.

² *L. Strümpell*, Die Gesch. der theoretischen Philos. der Griechen, Leipzig, 1854. Sk. 93., 113., 114., 128., 130. un 140. §§.

³ *Joh. Ed. Erdmann*, Grundr. der Gesch. der Phil., IV. Aufl. Berlin, 1895, sk. 85. §.

⁴ *Th. Gomperz*, Griechische Denker, p. 527, 3. Aufl., II Bd. Leipzig, 1912.

⁵ *Chr. Sigwart*, Logik, p. 430, II Bd. 4. Aufl. Tübingen, 1921.

⁶ *B. Erdmann*, Logik. Logische Elementarlehre, p. 734, 3. Aufl. Berlin und Leipzig, 1923.

Platōns un Aristotels viņam ir metafiziķi.¹ *Vindelbands* ir tai pārliecībā, ka „... die Geschichte der antiken Philosophie in erster Linie gewährt die Einsicht in den Ursprung der abendländischen Wissenschaft überhaupt: sie ist aber zugleich auch die Entstehungsgeschichte der einzelnen Wissenschaften“.² Tomēr arī *Vindelbands* par atziņas teōriju atsevišķi nerunā. Viņš ir pārliecināts, ka antikajā filozofijā atziņas teōrija no metafizikas nav atdalāma. Piem. par Platōnu *Vindelbands* izsakās, ka viņa „... rationalistische Erkenntnislehre fordert eine immaterialistische Metaphysik“.³ *E. Kastrers* kaut gan pielaiž, ka mūsaiķu atziņas teōrija sakņojas grieķu filozofijā („In der Frage nach dem Erkenntnisprozess würde uns das moderne Denken stets nur ein unvollkommenes und fragmentarisches Bild bieten, wenn wir es gänzlich abgelöst von den Grundkräften un Quellen der griechischen Philosophie betrachten wollten. Indessen ist das Korrektiv, das es gegen jeden derartigen Versuch einer unmethodischen Isolierung schützt, in ihm selbst und seinem eigenen Inhalt bereits gegeben. Sein eigener innerlicher Fortschritt führt es mit Notwendigkeit zu den Prinzipien und Fragen zurück, die die griechische Spekulation ausgezeichnet und in typischen Gestaltungen verkörpert hatte. Das Denken der neueren Zeit beweist seine Eigenart darin, dass er bei allem inhaltlichen Reichtum, den er gewinnt, sich der Verwandtschaft mit diesen letzten Grundformen bewusst bleibt und aus selbständigem Antrieb zu ihnen zurückstrebt“⁴), bet tomēr atzīst, ka piem. atziņas uztvēruma pie Aristotela principiāli atšķiras no mūsaiķu uztvēruma („Die Aristotelische Auffassung der Erkenntnis unterscheidet sich von der modernen nicht nur in der Art der Abhängigkeit, die er zwischen „Natur“ und „Geist“ annimmt, sondern in dem Kern und Grundsinn dieser Begriffe selbst“⁵). Nenoteikts stāvoklis mūsu jautājumā ir *H. Bonicam*,⁶ *O. Apeltam*,⁷ *Alb. Görlandam*⁸ un c.

Jau no šā īsā salīdzinājuma mēs redzam, cik dažādos uzskatos ir mūsaiķu zinātnieki par atziņas teōriju pie grieķiem. Bez pārspilējuma

¹ *P. Deussen*, Allg. Gesch. der Philos., p. 245—258; 329—334, II Bd. 3. Aufl. Leipzig, 1921.

² *W. Windelband*, Gesch. der ant. Philos., p. 1, 3. Aufl. München, 1912.

³ *Ibid.*, p. 173.

⁴ *E. Cassierer*, Das Erkenntnisproblem, I Bd., p. 20. Berlin, 1906.

⁵ *Ibid.*, 2. Aufl., p. 9.

⁶ *H. Bonitz*, Plat. Studien, p. 47—93, 3. Aufl. Berlin, 1866.

⁷ *Otto Apelt*, Plat. Aufsätze, p. 290. Berlin, 1912.

⁸ *A. Görland*, Arist. und Kant. Giessen, 1909.

var sacīt, ka tagadējā zinātne ir nenoteiktā stāvoklī jautājumā par atziņas teoriju grieķu filozofijā. No vienas puses, kā redzējam, ir ievērojami zinātnieki, kas atziņas teoriju pie grieķiem noliedz, no otras puses ir daudz pazīstamu domātāju, kas to atzīst, kamēr lielais vairums ir tādu, kuŗu darbos mēs šai jautājumā atrodam visai nenoteiktas domas. Pēdējie par atziņas teoriju pie grieķiem runā nevis kā par zinātņi, bet ar jēdzienu „atziņas teorija“ saprot cilvēka atziņas rašanos. Ja nu vienā jautājumā ir vairāk pretēju domu, tad tas tikai liecina, ka visas nav vienādi pareizas. Tādā kārtā mūsu pētījumam par motīvu ir tās domu starpības, kas atrodamas vēlāko laiku filozofijā par grieķu atziņas teoriju. Un līdzīgi tam, kā Hērakleits domāja, ka visas lietas rodas no ķildas (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεύς¹), tāpat arī mūsu pētījums zināmā mērā rodas no tām domu starpībām, kas pastāv jautājumā par grieķu atziņas teoriju. Vispirms noskaidrosim atziņas teorijas uzdevumus un stingri norobežosim šās zinātnes priekšmetu.

2. §. Atziņas teorijas pamatjautājumi. Klasiskais domātājs V. Windelbands, salīdzinādams priekškantiāniskās filozofijas centrālo domu ar Kanta uzskatu, nāk pie pārliecības ka visa filozofija pirms Kanta, neizslēdzot pat Leibnica sistēmu, ir bijusi pārliecināta, ka mūsu atziņas uzdevums ir izzināmās pasaules attēlošana, ka patiesība ir mūsu priekšstatu sakrišana ar priekšmetiem („Alle Theorien, welche die griechische und die von der griechischen abhängige Wissenschaft über die Entstehung der Vorstellungen aufgestellt hat, laufen darauf hinaus, eine Wechselwirkung zwischen dem Ding und der Seele zu statuieren und als das Produkt dieser Wechselwirkung ein Abbild des Dinges anzunehmen, welches dann den Inhalt der Empfindung oder Vorstellung ausmache“²). Kants šo uzskatu ir noraidījis un pierādījis, ka mēs nekad un nekā nevaram pierādīt lietas attēlošanu, jo lieta mums vienmēr paliek nezināma. Pareizas domāšanas procesā var būt runa tikai par priekšstatu sakrišanu, par domāšanas sakrišanu ar sevi pašu, t. i. ar domāšanas imanentiem likumiem („Die Philosophie soll kein Abbild der Welt mehr sein, ihre Aufgabe ist die Normen zum Bewusstsein zu bringen, welche allem Denken erst Wert und Geltung verleihen“... „Wahrheit (nach Kant) ist Normalität des Denkens“³). Patiesām, Kants, šķirdams materiālo jeb empīrisko patiesību no formālās

¹ Fr. 53 (Diels).

² W. Windelband, Präludien, p. 125., I Bd., 7. u. 8. Aufl. Tübingen, 1921.

³ Ibid., p. 138—139.

patiesības, atzīst, ka vienīgi īstā patiesība ir formālā patiesība jeb patiesības loģiskais kritērijs („... ist das bloss logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft...“¹; vai arī: „In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes, besteht... das Formale aller Wahrheit“²). No tam arī izriet transcendentālās filozofijas uzdevums: viņa nodarbojas nevis ar priekšmetiem, bet ar šo priekšmetu izziņas veidu.³

No tikko sacītā redzam, ka viena no teorētiskās filozofijas pamatproblēmām ir jautājums: kā mēs nonākam pie pareizas atziņas, un kas ir patiesība? Citādi sakot, kā un pie kādiem noteikumiem mēs atklājam patiesību? Izpētīt šo jautājumu, — tas ir atziņas teorijas jeb gnōzeoloģijas uzdevums. Acīm redzot, šā uzdevuma veikšanai atziņas teorija pēti attiecības starp izzinošo subjektu un izzināmo objektu, kā arī paša izzinošā subjekta iedabu un izzināmā priekšmeta jeb lietas (objekta) saturu. Tamdēļ jaunākā laikā atziņas teoriju mēdz saukt arī par gignomenoloģiju.⁴ Gignomenoloģijas (no γίγνωμεν) nosaukums, kā atziņas teorijai līdzvērtīgs, ir attaisnojams, tamdēļ ka atziņas teorija galvenām kārtām cenšas noskaidrot ār pasaules reālītāti un šās reālītātes izziņas iespējamības. Šo uzdevumu atziņas teorija vēro lielākā daļa no mūsdienu gnōzeologiem. Atziņas teorijas priekšmets var būt arī cilvēka iekšējā pasaule, un noskaidrot šās pasaules īstenību un tās izziņas iespējamību un noteikumus tāpat ir atziņas teorijas uzdevums. Un tomēr šis uzdevums nav galvenais, jo jautājumā par garīgo reālītāti un garīgo pasauli kā izziņas priekšmetu atziņas teorija sastopas ar vislielākajiem grūtumiem. Ir ļoti grūti izprast, kādos gadījumos mums ir pamats runāt par divām reālītātēm, divām īstenībām: par garīgo un par materiālo. Nereti izrādās, ka tas, ko cilvēka meklējošais prāts turējis par materiālo īstenību, pašā izziņas procesā kļūst garīga īstenība; materiālais objekts kā zinātnes priekšmets kļūst par mūsu apziņas saturu, t. i. pārvēršas psihiskā īstenībā. Lūk, kamdēļ atziņas teorijas priekšmets vienmēr būs īstenība (patiesi esošais, das Seiende), un viņas galvenais uzdevums — izpētīt, kāda ir šī īstenība, kā un pēc kādiem noteiku-

¹ *I. Kant*, Krit. d. r. V., p. 113; sal. p. p. 228, 271.

² *Ibid.*, p. 315.

³ *Ibid.*, p. 80.

⁴ *Sal. Th. Ziehen*, Lehrb. d. Logik, p. 241. Bonn, 1920.

miem mēs to varam izzināt. Tomēr šai atziņas teorijas priekšmeta un uzdevuma apzīmējumā ir nepieciešams ierobežojums. Ne katra īstenība var būt zinātnes priekšmets. Iekams mēs īstenību uzlūkojam par zinātnes, resp. atziņas teorijas priekšmetu, ir nepieciešams, lai šī īstenība būtu apzināta. Neapzināta īstenība nekad nevar būt zinātnes priekšmets, jo ikvienai lietai, kuŗu mēs gribētu izzināt, vajaga iepriekš klūt par mūsu apziņas, mūsu zināmības saturu. Tamdēļ atziņas teorijas uzdevums, šā vārda stingrā nozīmē, ir izpētīt, kādā kārtā mēs īstenību apzinām, kā mēs apzinām patiesi esošo (das Seiende). Atkarībā no tam atziņas teorijas priekšmets ir apzinātā īstenība, apzināti-esošais (Bewusst-Seiende).¹ Atziņas teorijas uzdevums ietver sevī attiecību starp „es“ (izzinošo subjektu) un „ne-es“ (izzināmo īstenību). Pats par sevi saprotams, ka atziņas teorija nevar atteikties no jautājuma: kas ir „es“, un kas ir „ne-es“? Tomēr šis jautājums nav galvenais: tas izteic vienīgi gnōzeoloģiskās attiecības noteikumus, un proti: „es“ ir atziņas objekta noteikums, bet „ne-es“ ir atziņas subjekta noteikums. Lūk, kamdēļ centrālais atziņas teorijas jautājums tomēr paliek šāds: kā es izzinu apzināto īstenību jeb patiesi esošo? Šeit skaidri parādās izšķirība starp atziņas teoriju un psiholoģiju: psiholoģijas priekšmets ir apziņa (Bewusstsein), bet atziņas teorijas priekšmets ir apzinātā esotība (Bewusst-Sein) un šās esotības izziņas iespējamība. Ja mēs ņemam piem. priekšstata jēdzienu, tad psiholoģija pēti, kas ir priekšstatīšana; atziņas teorija turpretim jautā: kas ir priekšstats? Psiholoģija nodarbojas ar izziņas aktu jeb procesu, atziņas teorija — ar „ne-es“ izziņu. Psiholoģija jautā: kā mēs pie priekšstata nonākam? Atziņas teorija turpretim — kas ir priekšstats u. t. t.? Līdzīgā kārtā mūsaiķu atziņas teorija savu priekšmetu ir norobežojusi no metafizikas. Ja atziņas-teorija pēti jautājumu, kā patiesi esošais kļūst apzināts un kā un pēc kādiem noteikumiem mēs to izzinām, tad metafizika jautā: kas ir esošais pats par sevi? kas atrodas piem. priekšstata kā apzināti-esošā pamatos u. t. t.² Ja mēs augšā ieminējāmie, ka arī atziņas teorija jautā: kas ir esošais? — tad tomēr tā atbild tikai uz to, kas ir esošais kā apzināti-esošais. Metafizikai turpretim vēl paliek jautājums: kas ir esošais kā paliekošais, kā substance? Esošais kā apzināti-esošais, t. i. kā atziņas iepriekšpieņēmums, un esošais kā metafizisks princips, t. i. substance, ir dažādas

¹ Sal. J. Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, p. 40. Berlin, 1880.

² J. Rehmke, ibid., p. 215.

lietas. Tāmdēļ atziņas teorija nav zinātne par esošo vispāri un substanciālā nozīmē, bet zinātne par apzināti esošo (*Wissenschaft vom Bewusst-Sein*). Līdzīgā kārtā atziņas teorijas uzdevums nav jāsajauc ar loģikas uzdevumu. Loģika, kā it pareizi formulē *Dž. St. Mills*, ir zinātne par pierādījumiem.¹ Loģika nenodarbojas ar tādiem jautājumiem, kā: kas ir laiks, telpa, lietu apzinātā realitāte, kā rodas apjaudas un priekšstati kā mūsu spriešanas objekti un t. t.? Tāpat loģika nemeklē pierādījumu pamatus, bet spriež gan par to, vai šādi pamati ir atrasti. Loģika neaplūko, nemeklē, nedomā, bet spriež.² Tāmdēļ loģika ir formāla zinātne: tā pēti mūsu atziņas formālos noteikumus, kamēr atziņas teorija pēti atziņas saturu kā tādu.³

Ja mūslaiku zinātniskajai atziņas teorijai ir īpatnīgi uzdevumi, kas viņu šķir no psiholoģijas, metafizikas un loģikas, tad vēl liela nozīme ir jautājumam: kā tagadējā atziņas teorija skatās uz pašu izziņas faktu un atziņas objektiem? Citādi sakot, kādi ir izziņas procesa elementi, un kādi var būt mūsu pamatotās domāšanas objekti?

Kritiski un objektīvi nodziļinoties atziņas un īstenības savstarpīgās attiecības izskaidrojumos pie dažādiem jaunlaiku filozofijas autoriem, mēs sastopamies ar galvenajiem gnōzeoloģijas jautājumiem: kā doma attiecas pret objektu, īstenību, esamību, un — uz kādu objektu, realitāti tā attiecas? Analizējot atziņas faktu jeb atziņas procesu, jākonstatē, ka šā fakta pamatā ir atziņas subjekts kā mūsu atziņas ideālais pirmamats. Ir izšķirība starp gnōzeoloģisko un psiholoģisko jeb empīrisku subjektu. Gnōzeoloģiskais, transcendentāli-loģiskais subjekts ir zinātniskās filozofijas likumu atklājējs un pamatotājs, kas pats nekad nevar kļūt par atziņas priekšmetu, kamēr psiholoģiskais subjekts kā katra cita parādība var būt atziņas objekts. No gnōzeoloģiskā, izzinošā subjekta jānodala atziņas akts. Pēdējo ievērojot vēl skaidrāk izceļas atziņas subjekts, kas, palikdams „sui generis“, slēpj sevi zināšanas loģiski-nōmoloģisko nozīmīgumu un vērtību.

Daudz autoru šķir atziņas aktu no atziņas satura. Pirmajam ir tīri psiholoģiska iedaba. Atziņas aktu var apzīmēt arī kā intencionālu aktu, t. i. spriedumā ir virziens uz objektu: ar spriedumu mēs ejam uz objektu, tiecamies nākt sakarā ar to. Tāmdēļ var teikt,

¹ *J. S. Mill*, *System. der induct. und deduct. Logik*, p. 8 (I Bd., übersetzt von Th. Gomperz).

² *Sal. ibid.*, p. 9.

³ *Sal. Kant*, *Krit. d. r. Vern.*, p. 106—115.

ka objekts intencionāli eksistē mūsu apziņā, t. i. viņa eksistence pastāv deskriptīvi un ir sprieduma noteikta. Tāda eksistence ir ideāla, loģiski-intencionāla, bet ne reāla. Objekts eksistē mūsu atziņā izzināmi, bet ne reāli (познавательно, но не реально). Blakus atziņas subjektam, aktam un saturam, kā ceturto momentu atziņas faktā var minēt atziņas objektu. Atziņas objekts no atziņas satura ir jāšķir tikai kvalitatīvi, bet ne kvantitatīvi, t. i. atziņas saturs ne vienmēr spēj segt apziņas objektu. Ja par atziņas objektu mēs pieņemsim visu esamību, tad atziņas saturs ietvers sevī tikai lielāku vai mazāku daļu no tās. Citiem vārdiem, atziņas saturs ir tas, ko mēs izzinām. Ir gadījumi (piem. loģiski-immanentie), kur atziņas saturs pilnīgi sakrīt ar atziņas objektu. Bet no tam vēl nedrīkst taisīt slēdzienu, ka atziņa un īstenība ir identiskas. Te ir principiāla duālitate: ir izšķirība starp atziņas nozīmīgumu un objektu, kuŗu mēs intendējam izzināt. Šī duālitate nav duālisms, bet viņa norāda uz mūsu atziņas un objekta koordināciju un līdz ar to liecina, ka objekts ir izzināms un vispārnozīmīgi nosakāms ar atziņu.

Objekti, uz kuŗiem atziņa vērsas, raugoties no zinātniskās atziņas attīstības viedokļa vispirms ir empīriski-reālie (naivajā reālismā), tālāk empīriski-immanentie. Šai gadījumā objekti ineksistē mūsu apziņā. Viņi ir faktiskie dati, uz kuŗiem attiecas mūsu gnōzeoloģiski-loģiskie spriedumi. Te varētu pieskaitīt immanento skolu, fainomenālistus, kā arī visus tos filozofus, kas norobežo parādības no lietām sevi. Tālāk—loģiski-transcendentālie jeb loģiski-immanentie objekti, kas liecina par ideālo kārtību un determināciju ārpus laika un telpas. Tāda mācība visgaišāk izpaužas jaunkantiānismā, vistim H. Kohena panmetodiskajā racionālismā. Visbeidzot jāizšķir vēl transcendentie-reālie objekti. Transcendentie objekti eksistenciāli neietelp apziņā un liecina par absolūto, neatkarīgo reālītāti ārpus mums. Pie tādiem objektiem varētu pieskaitīt Kanta „lietu sevi“, kā arī citu individu eksistenci, kas nekad nevar ietverties mūsu apziņā un tā kļūt pilnīgi immanenta mūsu apziņai. Loce gan apgalvo, ka tas, ko mēs kvalitatīvi zinām par neatkarīgo, ir savā pamatā mūsu apziņai radniecīgs. Tas ir ievērojams uzskats, kuŗu bez Loces reprezentē vēl Teichmüllers, J. Osis un c. Šeit Kanta doma konsekventi tiek atveidīnāta tālāk, un viņas sapratīgā pazīme ir tā, ka atziņai tiek izvirzītas jaunas esamības puses, kas sniedzas pāri parādību pasaulei.

Sakarā ar atziņas objektu diferenciāciju diferencējas arī atziņas veidi. Var būt intuitīvi-droša atziņa. To atzīst Šopenhauers, uzsverdams, ka intuitīvā atziņa ir galvenā, bet citas tikai sekundāras.

Intuitīvās atziņas var dalīt jūtekliskajās (Šopenhauers) un nejūtekliskajās (Huserlis, Loskis). Huserlis intuīciju formulē kā loģisko intuīciju. Var iet tālāk un teikt, ka garīgā intuīcija ir plašākā. Tā ir sevis apziņa. Sevis apziņa ir tieša, t. i. kā sevis apziņa un sevis kā objekta apziņa. Konstatējot sevi kā psiho-fizisku individu, darbojas empīriskā un nejūtekliskā intuīcija, kas saplūst vienā nedalāmā garīgā sevis apziņā — pašapziņā. Loģiski-diskursīvā domāšana ir otrā atziņas veida — diskursīvās atziņas pamats. Šīs atziņas objekts nav tiešs, t. i. viņš nekad nav tieši dots mūsu apziņas saturos. Diskursīvā atziņa (katēgorijas, tīrie prāta jēdzieni u. t. t.) direkti neoperē ar uzskatāmiem, empīriskiem saturiem un pieredzes faktiem. Diskursīvā domāšana, resp. atziņa, operē ar jēdzienos domājamo saturu. Tādā kārtā viņa kļūst simboliska. Simboliski-rekonstruējošais elements ir diskursīvās atziņas pirmā un galvenā pazīme. Simboliska domāšana, salīdzinot ar intuitīvo, ir vairāk vai mazāk hipotētiska.

Pieejot atziņas un esamības kvalitātīvam blakus nostatījumam, jā-saka, ka pēc tagadējas zinātniskās atziņas teorijas pārlicības īstenība, realitāte vienmēr ir plašāka nekā mūsu atziņa. Atziņa nesedz īstenību pilnīgi un ir vienmēr vairāk vai mazāk fragmentāra. Pat Loskis, izvirzīdams intelektuālo intuīcijas veidu un piedodams īstenībai it kā vistuvāk, ir spiests atzīties, ka domāšana nespēj savienot un pārklāt realitātes robežas. Tāds uzskats tomēr nebūt nerunā skepticisma labā. Ja mūsu atziņa nesedzas ar īstenību, tad tas vēl neliecina par subjektīvismu, t. i. ka domāšanai, atziņai piemistu tikai subjektīva nozīme. Atziņas veidi vienmēr apstiprina atziņas attiecību uz doto. Neskatoties uz to, ka fainomenālais ir immanents mūsu apziņai, ir vēl cits moments, kas apliecina atziņas nozīmīgumu: tas ir loģiski-transcendentālais moments, loģiskais transcensus. Tas norāda vispirms uz doto, kas nav bijis mūsu apziņā. Tā ir loģisko patiesību, loģiskino-moloģisko un vispārnozīmīgo spriedumu sfaira. Sprieduma patiesīgums nav atkarīgs no sprieduma izcelšanās. Ideāloģiskie likumi ir skatāmi vienīgi pēc sava satura un nozīmīguma. Te ir tikpat negrozāma, principiāli-mūžīga un nemainīga likumība kā spriedumā par aistētiskiem likumiem. Līdzīgi tam, kā aistētiskā objekta vērtējuma patiesīgums nav atkarīgs no tam, kā šis objekts cēlies, tāpat arī loģiskā sprieduma patiesīgums neprasa šā sprieduma gēzezes izpētīšanas. Darīt loģiskā sprieduma nozīmīgumu neatkarīgu no viņa izcelšanās — tas ir viens no patiesības jēdziena īstas izpratnes galvenajiem noteikumiem. Noteikuma neievērošana noved pie bioloģiski-antropoloģiskā relatīvisma

un prāgmatisma ar ģenētiski-naturālistisku nokrāsu, kas pieņem, ka visas patiesības rada pats cilvēks. Patiesības nerada, bet rod, atklāj, konstatē. Radīt var tikai procesus un aktus. Ja uzskatā par realitāti ir konstatēta esamības relatīvitāte (piem. Machs), tad — ne jau viss ir relatīvs. Jau pats relācijas jēdziens prasa absolūtā esamības (Setzung der Absolutheit). Absolūtajā ir relāti, relācijas, fainomeni. Relācijas prasa relāciju krustošanās punktu, mezglu, locekļu; fainomeni — fainomenu pamatu. Tā tad pats relatīvā jēdziens postulē absolūto principu, absolūto esamību un realitāti.

No sacītā izriet slēdziens, ka pareizākais, vērtīgākais un veselīgākais uzskats atziņas teorijā ir kritiskais reālisms. Šis uzskats ir augošs; viņā vēl šobrīd nav manāmas tādas iezīmes, kas tam varētu izrādīties par kaitīgām un nāvējošām, tamdēļ ka kritiskā reālisma pārstāvji operē ar objektīvās loģikas argumentiem un likumiem. Ideālās objektivitātes pirmie izvirzītāji ir Platons, Aristotels un Spinoza. Vēlāk šo uzskatu skaidri zinātniskā formā ietver Kants. Kritiskā reālisma pamatdomas plašāki un visgaišāki jaunākā laikā izteikuši Loce un Vunts.

3. §. Jēdziena „atziņas teorija“ divējāds iztulkojums. Jēdzienu „atziņas teorija“, kas izteic filozofijas pamatzinātnei jeb filozofijas zinātnisko pusi, var saprast un iztulkot divējādi: 1) kā cilvēka zināšanas rašanos un attīstību (Theorie der Erkenntnis) un 2) kā atziņas teoriju šā vārda īstajā nozīmē (Erkenntnistheorie), t.i. atziņas teoriju kā zinātnei jeb epistemoloģiju.¹ Šos divējādos iztulkojumus nekad nedrīkstētu sajaukt. Ja jautājumā par atziņas teoriju grieķu filozofijā, kā mēs redzējam 1. §, valda tik dažādi ieskati un nenoteiktība, tad tas atkarājas galvenām kārtām no tam, ka gandrīz nekur pie līdzšinējiem domātājiem nav vērojams atziņas teorijas divējāds iztulkojums. Vieni šai jēdzienā varbūt domā atziņas teoriju kā zinātnei, citi turpretim — cilvēka atziņas rašanos un attīstību. Bet kuŗš un kā īsti domā, to konstatēt ir gandrīz neiespējami. Tamdēļ lielākais vairums pētnieku, kas rakstījuši par šo jautājumu, mūs atstājuši neziņā, kā viņi sapratuši jēdzienu „atziņas teorija“.

Apstājoties pie pirmā iztulkojuma jāsaka, ka no vienas puses visu atziņas teoriju gluži dibināti var saprast kā cilvēka domāšanas un atziņas rašanos, t. i. kā mūsu atziņas ģenezi, nemaz nejaudājot, vai šī atziņa ir pareiza vai ne. Tā saprasta atziņas teorija aptver visu to, kas saistās ar cilvēka zināšanas rašanos. Tādā atziņas teorijā nav

¹) Epistemoloģija = (no επιστήμη un λόγος).

nekādu likumu un mērauklu: ģenētiskā atziņas teorija vienkārši ir aprakstoša atziņas teorija; tā nevar pateikt, kamdēļ viena atziņa ir patiesa, otra ne; tā nespēj izskaidrot, kā rodas patiesa atziņa. Aprakstošajai atziņas teorijai visi cilvēka spriedumi un atzinumi stāv it kā uz viena līmeņa, patiesais ir it kā līdzvērtīgs ar maldīgo: ģenētiskajā atziņas teorijā nav zinātnisku kritēriju, kas izšķirtu īsto no neištā, patieso no nepatiesā, nemaldīgo no maldīgā. Te nesastopam sistēmas, kas dibinātos uz pārbaudītām un drošām mērauklām.

Pavisam citādi ir ar zinātnisko atziņas teoriju. Zinātniskā atziņas teorija ir ne tikai aprakstoša, bet arī izskaidrojoša. Tomēr arī izskaidrojošais elements zinātniskajā atziņas teorijā nav galvenais. Galvenais ir rēgulatīvais. Atziņas teorija kā zinātne ir rēgulatīva disciplīna, t. i. viņa izstrādā un uzrāda mērauklas un likumus, kas nepieciešami kā noteikums patiesas un pareizas atziņas iegūšanai. Runājot par filozofiju kā zinātne un paturot vērā, ka filozofijas drošais pamats ir atziņas teorija kā zinātne, mēs iegūstam pārliecību, ka filozofija slēpj sevī ne tikai subjektīvus ieskus, ka viņa ir ne tikai mūsu atziņas procesa un tapšanas aprakstītāja un konstatētāja, bet ka viņa ir izstrādājusi un vēl arvien izstrādā objektīvas normas un likumus. Bez šo normu un likumu zināšanas un piepildīšanas patiesas atziņas iegūšana nav domājama. Ģenētiskā atziņas teorija ir aprakstoša un konstitutīva, zinātniskā atziņasteorija turpretim — izskaidrojoša un rēgulatīva.

Atziņas teorijas divējādaiz iztulkojums slēpjas pašā izziņas faktā un procesā. Patiesi, ir taču divas dažādas lietas: no vienas puses aprakstīt mūsu izziņas procesu, vērot, kā mūsu atziņa top, un no otras puses — izpētīt, kā rodas patiesa atziņa un pie kādiem noteikumiem tā ir iespējama. Tamdēļ arī ģenētiski-aprakstošā atziņas teorija nav vārda stingrā nozīmē zinātne. Par zinātne mēs nevaram runāt tur, kur zinātniskā sprieduma pareizību uzlūko kā sprieduma izcelšanās funkciju. Patiesību mēs izsakām spriedumā, un patiesība nav nekas cits, kā sprieduma īpašība. Mūslaiku zinātniskā atziņas teorija vairs nešaubās par to, ka šī sprieduma īpašība, proti patiesība, būtu atkarīga no sprieduma izcelšanās.¹ Šā iemesla dēļ bioloģiski-aprakstošā un antropoloģiski-atstāstošā atziņas teorija nav droša zinātne. Tā ir stingri jānorobežo no atziņas teorijas šā vārda istajā nozīmē, no

¹ Par šo jautājumu sk. *Edm. Husserl, Logische Untersuchungen*, p.p. 64—79 (II Bd. 3. Aufl.); *W. Moog, Logik, Psychologie und Psychologismus*, p.p. 24—26, 279—288; Н. Лосский, Введение в философию, p. 11 sq. 29, 36 (С.-П. 1911).

zinātņu mācības (Wissenschaftslehre) jeb epistemoloģijas.¹ Atziņas teorija kā zinātne var būt tikai viena. Turpretim, ja uz atziņas teoriju raugās kā uz cilvēka zināšanu izcelšanos un attīstību, tad katram cilvēkam ir sava atziņas teorija. Mūsu darba uzdevums nav pētīt subjektīvo ieskatu veidošanos grieķu filozofijā, bet izpētīt, vai pie grieķiem ir nodibinājusies zinātniskā atziņas teorija, vai grieķu filozofijā ir meklējami sākumi filozofijas stūrakmenim — zinātniskajai un sistēmiskajai atziņas teorijai. Un ja gadījumā pētījums rādīs, ka ir zināma atšķirība starp antīko un mūslaiku atziņas teoriju, tad līdz ar to būs skaidrs, ko grieķu filozofija ir sniegusi jaunlaiku gnōzeoloģijai un kādi mūslaiku atziņas teorijas elementi ir konstatējami jau grieķu filozofijā.

I. Izzinošā principa un īstenības attiecības atziņas teorijas metafiziskajā posmā.

1 (4). §. Loģiskā principa rašanās. Pretējības hipoteze. Illūzionisms un objektīvais racionālisms. Iōniešu filozofijā atziņas teorijas sākumi nav meklējami. Tur, cik mums no vēstures zināms, nemaz nav uzstādīts jautājums par atziņas rašanos, par prāta attiecībām ar izziņamo objektu u. t. t. Iōniešu filozofi meklē nevis atziņas, bet lietu principus. Pirmie zinātniskie uzstādījumi ir dabas zinātnē, bet nav gnōzeoloģijā. Piem. *Tales* cenšas sniegt principiāli vienējādu dabas izskaidrojumu. *Tales* runā par vienu principu, vienējādu dabu (φύσιν μίαν,²) te ir runa vienkārši par vienu (τὸ ἐν³). Ja *K. Beumkers* *Talesa* uzskatus nosauc par „missglückte naturwissenschaftliche Hypothese“,⁴ tad pēc mūsu pārlicības *Beumkera* doma ir nepareiza, jo *Talesa* domu gājienā nav mītoloģijas; šis iōniešu domātājs grib izskaidrot dabu un izprast visas lietas izejot no sava pazīstamā principa bez atsaukšanās uz pasauli veidojošo garu. Šo *Talesa* tīri zinātnisko skatu uz pasauli it pareizi ir pasvītrojis *Ed. Cellers*,⁵ *A. Rīls*⁶ u. c. Iedziļinoties *Talesa* domu gājienā atrodam, ka

¹ Zinātnisko atziņas teoriju vēl var nosaukt par logoloģiju, sal. *Fr. Mauthner*, Wörterb. der Philos., p. 448, I Bd. 2. Aufl.

² *Arist.*, *Met.* I 3, 983b.

³ *Ibid.* I 3, 984 a.

⁴ *Cl. Bäumker*, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, p. 9.

⁵ *Ed. Zeller*, *Die Philos. der Griechen*, p. 270, I Bd.

⁶ *Alois Riehl*, *Zur Einführung in die Philos. der Gegenwart*, p. 11.

viņš ir izvirzījis rašanās, vienības un izskaidrojuma principus. Talesa domu gājienam nav tikai vēsturiska, bet arī loģiska vērtība, jo pirmviela ūdens, kas ir visu lietu pamatā, nav vienkārši viena no visām vielām, bet visu vielu un to maiņu vienējāds visu aptverošs pamats, tā ka jēdziens πάντα pie Stob. (Ekl. I 290) būtu jāsaprot kā ἐξ ὕδατος πάντα εἶναι.¹ Talesa pirmviela ir jēdzieniskais pirmpamats visai jūteklisko apjaudu ceļā uztvertai atsevišķo lietu totalitātei.

Īpatnīgu stāvokli dabas procesu izskaidrošanā ieņem otrs ievērojams iōniešu filozofs *Anaksimandrs*. Viņš ievēd ἀρχή jēdzienu (... πρώτος τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς; ...²), kas pie viņa nav nekas cits, kā ἄπειρον, bezgalīgais (φησὶ τὴν τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον³). Apeirons ir visu kosmisko procesu un pasaules kārtības pamats (ἐξ ὧν δὴ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν⁴). Apeirons ir viss, un viss ir no viņa (ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς⁵). Anaksimandra apeironam ir daudz lielāka loģiska nozīme nekā Talesa pirmvielai. Apeirons kā visu kosmisko vielu pamats, pats ir metakosms; apeirons nav noteikta atsevišķa viela, kam piemīt zināmas īpašības; nevienu kosmisku vielu tam nevar pielīdzināt (λέγει δ' αὐτὴν (scil. ἀρχὴν μῆτε ὕδωρ μῆτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἐτέρων τινὰ φύσιν ἄπειρον⁶). Apeirons ir bezkvalitatīvs, jo pretējā gadījumā viņam būtu vielas pazīme, un tas nebūtu nekas cits, kā viela. Lai izskaidrotu īstenību un pieredzes faktus, Anaksimandrs — kā mēs redzam — pieņem principu apeironu, kas stāv visu pieredzes faktu pamatā, bet pats paliek ārpus pieredzē konstatējamās īstenības. Ἀρχή pie Anaksimandra ir visu lietu pamats un noteikums, kas pats stāv ārpus lietām. Tamdēļ ἀρχή jēdziens slēpj sevī ievērojamu loģisku nozīmi, kā to uzsver *Br. Bauchs*: „Dass in diesem Sinne für Anaximander das Unendliche zur Substanz der Wirklichkeit und deren grundlegender Bedingung wird, das ist der tiefste logische Ertrag, den sein Denken am Substanzbegriffe zeigt.“⁷ Tā tad pie Anaksimandra jēdzieniskā domāšana sasniedz ievērojamu pakāpi tai ziņā,

¹ Sal. *Ed. Zeller*, *ibid.*, p. 175.

² *Simpl.*, Phys. 24; sal. *Hippol.* Ref. I 6 ... πρώτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς.

³ *Plut.*, Plac. I, 3.

⁴ *Simpl.*, Phys. 24.

⁵ *Arist.*, Phys. III 4, 203b.

⁶ *Simpl.*, *ibid.*; sal. *Theophr.* pie *Simpl.* Phys. 154: μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος; *Diog. Laërt.* II 1.

⁷ *Br. Bauch*, *Das Substanzproblem in der gr. Philos.*, p. 21., Heidelberg, 1910.

ka bezgalības jēdzienu, kas stāv ārpus pieredzes un ir metakosmiskais princips ar reliģisku nokrāsu mūsu domātājs mēģina atrast visas pieredzes pasaules pamatu.

Ja uz Talesu mēs attiecinātu tezi, uz Anaksimandru antitezi, tad trešajā iōniešu domātājā *Anaksimēnā* mums būtu jāvēro abu pirmo sinteze. Anaksimēns lietu ἀρχή ierauga gaisā. Gaisam Anaksimēns piešķir Anaksimandra bezgalības prēdikātu.¹ Gaisam ir zināms paralēlisms ar dvēseli: līdzīgi tam, kā dvēsele ir gaisms, kas mūs satur kopā, tāpat arī pasauli un visu aptver gaisms (οἶον ἢ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει.²) Gaisms ir visu aptverošais pasaules princips, kuŗā faktiski var domāt arī pasaules dvēseli. Nav nekādu šaubu, ka Anaksimēns gaisā ieskatīja visu lietu pārjūteklisko pamatu, pamatojoties uz gaisma mainīgumu, vieglumu un nepastāvību (... οὐόμενος ἀρκεῖν τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν³), un tamdēļ, ka gaisms vienmēr atrodas kustībā (κινεῖσθαι δὲ καὶ αἰεὶ οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινεῖτο⁴). Tādā veidā Anaksimēns uzstāda sakarību starp lietu paliekošo substrātu un lietu maiņu. Protams, šim domu gājienam atkal ir sava loģiska jēga. Anaksimēns ne tikai mēģina pamatot principu, kas atrasts ar tīro domāšanu un kas ir visu maiņu pamatā, bet šo pamatojumu cenšas izdarīt tā, lai tīrajā domāšanā meklētais paliekošais uzglabātos arī uzskatāmo faktū pasaulē.

Pieminētie trīs iōniešu domātāji, kā redzējām, savā meklēšanā vērsās uz ārpasauli un meklē materiālo parādību principus. Viņi meklē ne atziņas, bet lietu pamatus. Iōniešu filozofus interesē jautājums, kādi principi ir dabas lietu pamatos, no kā lietas sastāv, un kādi likumi noteic materiālo parādību gaitu; bet kādā kārtā mēs varam šās lietas izziņāt, kādas ir viņu attiecības ar cilvēka prātu, -- šie jautājumi paliek pilnīgi neaizkarti. Pirmie filozofi interesējās par to, kas, kādi procesi norit ārpasaules lietās un kas šos procesus noteic. Bet kas notiek mūsu apziņā tad, kad mēs šos ārpasaules procesus izpētījam un ar ko raksturīga mūsu apziņas darbība vispāri, -- to visu iōnieši neaizkustina. No kā viss radies un no kā tas sastāv, kas ir visās parādībās paliekošais, tas ir pirmo filozofu jautājums. Bet kādā veidā mēs spējam ar savu prātu ietiekties pasaulē un izprast visu lietu

¹ *Arist.*, Phys. III 4, 203 b; *Simpl.* Phys. 24.

² *Anaxim.*, Fr. 2. (Diels, p. 26).

³ *Simpl.*, Schol. in *Arist.* 514 a.

⁴ *Hippol.*, Ref. I 6.

gaitu, tas viņus nenodarbina. Protams, cik to īsumā mēs iespējām rādīt, pirmie iōniešu domātāji — izvirzīdami par visu lietu pirmamatu gan ūdeni, gan bezgalīgo, gan gaisu — meklē visās maiņās paliekošā; cenšas atklāt visu parādību it kā galveno un vienīgo pamatu; līdz ar to vai nu apzinīgi vai neapzinīgi pasvītro savu pētījumu loģisko jēgu, bet tomēr šis loģiskais princips attiecas nevis uz cilvēka prāta spējām un prāta darbību ār pasaules lietu izziņā, bet vienīgi uz pašām lietām kā tādām. Iōniešu filozofija nav prāta, bet lietu kustības un maiņas loģika. Tā nav prāta, bet lietu gaitas likumība. Lūk, kamdēļ iōniešu filozofijā nav saskatāmi ne tikai atziņas teōrijas pamati, bet tur nav pat vēl neviena atziņas teōrijas elementa. Iōniešu filozofija ir dabas, ne prāta filozofija: viņas priekšmets ir lieta, daba, ār pasaules maiņa, un nevis prāts, apziņa un mūsu dvēseles norisas.

Pirmais, kas metafiziskā nozīmē uzstāda attiecību starp izzinošo principu un izzināmo ār pasauli, izvirzīdams — pēc mūsu pārlicības — t. s. pretējības hipotēzi, ir *Hērakleits*. Vispirms atzīmēsim Hērakleita uzskatus par cilvēka atziņu un domāšanu, kam liela nozīme Hērakleita gnōzeoloģiski-metafizisko domu izpratnē. Visiem cilvēkiem — ir dota iespēja izzināt pašiem sevi un būt gudriem (ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ φρονεῖν¹). Visiem cilvēkiem domāšana ir kopīga (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν²). Domāšana ir lielākā priekšrocība, un gudrība ir patiesības sacīšanās un darbībā saskaņā ar dabu, to uzklaudoties (τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀλεθρία λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας³). Ka Hērakleits pirmais nododas savas apziņas pētīšanai, nododas ne tikai dabas, bet arī prāta pasaules pētīšanai, to apliecina fragments, kuŗā Hērakleits izsakās, ka viņš meklējot pats sevi (ἐδίξασάμην ἑμεωυτόν⁴). Ikvienā slēpjas gudrība — izzināt prātu, kas prot visu un katru vadīt (γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτεν ἑκυβέρνησε. πάντα διὰ πάντων⁵). Hērakleits ir arī pirmais, kas neuzticas jūteklīem. Kas palaižas uz jūteklīem, tam patiesība paliek mūžam apslēpta, tāds cilvēks darbojas un runā kā miegā (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὅσα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων⁶). Tāpat kā tiesnesis, uzklaudams lieciniekus, viņu

¹ Fr. 116 (Diels).

² Fr. 113.

³ Fr. 112.

⁴ Fr. 101.

⁵ Fr. 41.

⁶ *Sext. Empir.*, Adv. math. VII 126.

liecības novērtē ar savu saprātu, tāpat arī jūtekliskās apjaudas ir nepilnīgas, iekams nav saprāta, kas tās apvieno (τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀζύνητοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ἐκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει¹). No tam saprotams, kamdēļ Hērakleits tik asi nosoda visus tos, kas paļaujas uz sajūtām un nemil domāt,² un ienīst tādas, kas grib daudz zināt, bet patstāvīgi nedomā.³

Būtiski šķirdams prāta pasauli no jūteklisko apjaudu pasaules un apgalvodams, ka īsta atziņa meklējama tikai prāta darbībā, Hērakleits ir pārliecināts, ka mūsu dvēsele var apjaust tikai pretējo; mēs varam apjaust tikai ar sevi nevienādo; pretējais izzina pretējo. Ka Hērakleits ir bijis šādos ieskatos — un tam vēlāk pieslējās *Anaksagors* — to apliecina *Teofrasts*⁴. Gan šo pārliecību vispirms izteikuši *Alkmaiōns* un *Krotōns*, bet pie Hērakleita tā atradusi nesalīdzināmi spilgtāku apgaismojumu. Hērakleita uzskats, ka dvēsele var apjaust vienīgi sev nelīdzīgo, atšķirīgo un dažādo, acīm redzot rodas no viņa vispārīgās pārliecības par pretējības principa iemiesojumu visā pastāvošajā. Arī daba itin labi tiecas pēc pretešķībām un tādā kārtā — nevis līdzības ceļā — sasniedz saskaņu, tāpat kā piem. vīriešu dzimums biedrojas ar sieviešu kārtu, bet nevis abi ar sev līdzīgiem. Pilna saskaņa notiek nevis līdzīgiem, bet pretējiem apvienojoties. Tas pats redzams arī mākslā, — acīm redzot sekojot dabas piemēram. Glezniecība sajauc gleznā baltā un melnā sastāvdaļas, dzelteno un sarkano krāsu un tādā kārtā sasniedz līdzību ar oriģinālu; mūzika kopo augstos un zemos, gaŗos un īsos toņus dažādās skaņās un tā panāk vienējādu harmoniju; rakstīšanas māksla grupē vokāļus ar konsonantiem, un tā izaug vesela māksla. Šī pati doma izpaužas šādos Hērakleita tumšos vārdos: „Apvienojumi šādi: veselais un daļa, saprašanās, nesaprašanās, saskaņa, nesaskaņa, un no visa viens, no viena viss (ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἢ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων· ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε

¹ *Hippol.*, Refut. IX. 9.

² *Sal. Plut.*, De aud. c. 7, p. 41. *Clem. Strom.* V 549 c.

³ *Diog. L.* IX 1. Ir vairāk drošu liecību, kas pamato Hērakleita pašizziņas tieksmi, savas apziņas izpratni: *Plut. Adv. Col.* 20, 2., p. 1118: ἐδιζήσάμην ἐμωσυτόν. Precīzu izskaidrojumu šiem vārdiem, kas attiecas uz pašizziņas prasījumu, mēs atrodam pie *Diog. Laërt* IX. 5: ἐαυτὸν ἔφε διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἐαυτοῦ.

⁴ *Theophr.*, De sensu, § 25.

πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἑκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων συνῆψεν, οὐ διὰ τῶν ὁμοίων. ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μινομένη τοῦτο ποιεῖν. Ξυγγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων ὠχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν χρωμάτων ἐγκερασαμένη φύσεις τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους, μουσική δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς μακροὺς τε καὶ βραχεῖς φθόγγους μείξασα ἐν διαφόροις φωναῖς μίαν ἀπετέλεσεν ἄρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φωνηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κράσιν ποιησαμένη τὴν ὅλην τέχνην ἀπ' αὐτῶν συνεστήσατο. Ταῦτό δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτωι· συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον συναῖδον διαῖδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα¹). No šejienes tad arī izaug Hērakleita mācība (kuŗu gan te neanalizēsim), ka viss rodas no ķildām,² kaŗš ir visu lietu tēvs,³ labais un ļaunais ir viens⁴ un taml. Novērodams, ka dabā, visā kosmā parādības var manīt vienīgi tad, ja tās atšķiras no pārējām, ja pasaulē vispāri ir dažādību iemiesojums, kas tomēr galu galā rada harmoniju, Hērakleits nevarēja neatziņ, ka pati šo parādību izziņa savukārt iespējama caur pretējībām: (οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ (ποιοῦσι τὴν αἴσθησιν), kas nākošajās rindās tiek izskaidrots tā: οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι καὶ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὸ δ' ἐναντίον παθητικόν, τούτῳ προσέθεσαν τὴν γνώμην. ἐπιμαρτυρεῖν δ' οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἀφὴν συμβαῖνον· τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκὶ θερμὸν ἢ ψυχρὸν οὐ ποιεῖν αἴσθησιν⁵). Pilnīgi nepareizi spriež B. Mūncs,⁶ pielaizdams domu, ka Hērakleits ir turējies pie Pītagora pazīstamā izteiciena, ka līdzīgais izziņa līdzīgo, un atsaukdamies uz Hērakleita mācību par pasaules ūguni, ko dvēsele izziņa tamdēļ, ka tai ir radniecība ar šo dievišķīgo uguni. Pilnīgi pareizi, dvēselei ir radniecība ar pasaules λόγος'u, bet šī radniecība nav izziņas labad, tā ir eksistenciālā radniecība: dvēseles λόγος līdzinās pasaules λόγος'am pēc būtības, esenciāli un līdz ar to eksistenciāli. Dvēsele ir visuma λόγος'a, objektīvā pasaules prāta, subjektīvā puse. Savā izziņas darbībā dvēsele tiecas nevis uz pasaules λόγος'u, bet saņemdama no pēdējā spēkus, izziņa materiālās pasaules lietas, kas pēc savas būtības ir dvēselei

¹ Arist., De mundo 5, 396b 7.

² Arist., Eth. Nic. Q 2, 1155b 4.

³ Fr. 53 (Diels).

⁴ Fr. 58.

⁵ Theophr., De sensu I 1.

⁶ B. Münz, Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der gr. Philosophie, p. 19—22. Wien, 1880.

pretējas. Taisni šādā ceļā izaug doma, ka pretējais izzina pretējo. Ir gan taisnība, ka pēc Aristotela liecībām Hērakleita dvēsele sastāv no visiem elementiem, un, kā tāda, visu izzina (φασὶ γὰρ γινώσκεισθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ· ἐπειδὴ γὰρ ἡ ψυχὴ πάντα γινώσκει, συνιστάσιν αὐτὴν ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν¹). Kustīgais izzina kustīgo, proti dvēseli (τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεισθαι²). Tomēr šie citāti vēl nebūt neliecina, ka dvēsele ir vienāda ar izzināmo pasauli. Ja dvēsele ir kustīga un izzina kustīgo, tad tas nenozīmē, ka dvēseles kustības ir vienādas ar materiālās pasaules kvantitatīvām kustībām. Šo iespējamību pilnīgi izslēdz λόγος³ a ideja, kas piemīt dvēselei kā izzināšanas iespējamības noteikums, bet kas uz materiālo lietu maiņas pasauli attiecas tikai kā eksistences un likumības noteikums. Pielaižot, ka dvēselei ir būtiska līdzība ar to, ko tā izzina, mēs nonāktu lielās pretrunās ar Hērakleita pamatdomu, ka īsto atziņu sniedz vienīgi prāts, kas ir atšķirīgs no jūteklēm un izzina maiņas pasauli jeb pastāvību maiņā, pats palikdams nemainīgs. Šo domu pilnīgi pareizi izteic *Br. Bauchs*: „Das Wechselnde gehört der Sinneswelt an. In ihr ist kein Bleiben. Hier ist alles Bleiben in der Tat bloss Schein. Das Bleiben wird darum aber nicht geleugnet. Es ist nur Gegenstand der Vernunftkenntnis, die das Bleiben des Wechsels erkennt, denn der Wechsel ist selbst bleibend. Darin liegt in der Tat die dunkle und schwierige Dialektik der Lehre Heraklits, dass in der Sinneskenntnis kein wahrhaft Bleibendes erreicht wird, obwohl uns gerade von ihr ein Bleiben vorgetauscht wird und dass allein die Vernunftkenntnis ein Bleiben und ein Bleibendes erreicht, obwohl gerade wieder sie es ist, die erkennt, dass „nichts bleibt, sondern alles wechselt“. Aber indem sie den prozessualen Wechsel als bleibend erkennt, löst sie die Antinomie von Bleiben und Wechsel und vollzieht die Synthese zwischen beiden im Begriffe des bleibenden, wechsellosen Wechsels, des „ewig lebendigen Feuers“ als kosmischen Prozesses. Darum aber muss die Vernunft selber bleiben, weil sie den Wechsel als bleibend und wechselnd bestimmt. Sie aber ist nicht nur bleibend, wie der Wechsel, sondern auch bleibend als eben den Wechsel bestimmend.“³

¹ *Arist.*, De anima I. c. I 2, 405 b 15.

² *Ibid.* 405 a 27.

³ *Br. Bauch*, Substanzprobl., p. 32 (mūsu ret.). Tāpat kādā citā vietā: „Nur Geschehnisse und Vorgänge können geschehen, und doch ist das Geschehen nicht das ganze Sein.“

Tā tad pretējība starp dvēseli, resp. domāšanu, un materiālo pasauli gnōzeoloģiskā nozīmē ir nenoliedzama, un Hērakleita pieskaitīšana pretējības hipotēzes parstāvjiem — pamatota. Lai mēs varētu kaut cik apmierinoši raksturot Hērakleitā gnōzeoloģisko stāvokli, vēl jānoteic viņa viedoklis prāta, resp. patiesības, kritērija jautājumā. Patiesības kritērijs ir vispārīgums, kopīgums. Tikai tas, kam ir vispārīga nozīme, ko atzīst visi, var pretendēt uz patiesīgumu, jo tas tiek satverts ar kopīgā dievišķīgā λόγος'a palīdzību; turpretim tas, kas liekas labs vienīgi atsevišķajam, nav pieņemams par drošu (τούτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὐ κατὰ μετοχὴν γινόμενα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος. ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θεῷ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δὲ τιμὴ μόνῳ προπίπτον, ἄπιστον ὑπάρχειν, διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν¹). Var teikt arī, ka Hērakleits ierauga kopumā ne tikai patiesības, bet arī īstenības kritēriju. Īstens ir tas, kas dažādos subjektos parādās kā viens un tas pats priekšstata saturs. Taisni tā ir iztulkojams Hērakleita izteiciens: „nomodas stāvokli cilvēkiem pasaule ir kopīga, tikai miegā katrs atgriežas savā pasaulē“ (ὁ Ἡ. φησι τοῖς ἐγγρηγορόσις ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφασθαι²).

Atskatoties uz sacīto, īsumā varam sniegt šādu Hērakleita domu novērtējumu: ārpasaules realitātes jautājumā viņš ir illūzionists, jo pieņem, ka ārpasaules materiālās lietas ir neuztverami mainīgas. Mēs spējam uztvert tikai pašu maiņu un maiņas nemainīgumā ir meklējama īstā esotība, substance, kas tverama vienīgi ar prātu. Tamdēļ patiesības jautājumā Hērakleits ir objektīvā racionalisma pārstāvis. Hērakleitu nekādā ziņā nevar nosaukt par subjektīvistu un relatīvisma priekštecī, kā to pieņem R. Herbercs,³ jo — kā mēs mēģinājam rādīt — Hērakleits no vienas puses neatzīst tikai materiālo pasauli, bet no otras — par pilnīgi drošu un neapšaubāmu uzlūko vienīgi prātā tveramo, pie kam kam prāta patiesībai jābūt visiem kopīgai, tai jābūt vispārnozīmīgai.

Das Geschehen ist das Sein in seinem Wechsel, wie es sich den Sinnen scheinbar als bleibend darstellt. Das reine Sein ist das Sein in seinem Bleiben, wie es die Seele allein als Vernunft erkennt — „denn der Seele ist das Denken eigen“ — das reine Sein des Logos, das erst das Sein in seinem Wechsel bestimmt. Erreicht Heraklit im Wechsel des Feuers selbst das Beharrliche, so ist es ihm doch beharrlich als Wechsel, nicht im Wechsel, beharrlich als beharrlicher Wechsel...“ Ibid., p. 36.

¹ Sext., Mat. VII 131.

² Fr. 89.

³ R. Herbertz, Das Wahrheitsproblem, p.p. 61, 65, 74.

Daudz noteiktāks pretējības hipotezes pārstāvis ir *Anaksagors*. Vispirms aplūkosim fragmentu, kas liecina, ka pēc Anaksagora dvēsele no viņas atšķirīgo izzina ar afekciju: (τοῖς ἐναντίαις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου¹). Tālāk skaidri redzams, ka gars ir atšķirīgs no lietām, viņš stāv ārpus tām. Katrā (esamības daļā) ir daļa no pārējā, izņemot garu. Dažās pastāv arī gars: (λέγει δὲ σαφῶς ὅτι, ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλήν νοῦ, ἔστιν αἰσι δὲ καὶ νοῦς ἐν²). Tagad piegriezīsimies νοῦς³ raksturojumam un centīsimies pareizi saprast viņa attiecības ar reālo lietu pasauli... Gars ir bezgalīgs un pašnoteicošs un nav sajaukts ne ar vienu lietu, bet eksistē viens, patstāvīgi, pats par sevi. Ja tas neeksistētu pats par sevi, bet būtu apvienots ar kaut ko citu, tad tam būtu sakars ar visām lietām, t. i. tas būtu ar kaut ko sajaukts. Jo — kā jau augšā teikts — katrā ir daļa no cita, un tādā gadījumā piemaisītās vielas viņu traucētu, tā ka tādā gadījumā viņš nevarētu valdīt par katru lietu tā, kā tad, kad viņš eksistētu vienīgi pats par sevi. Jo viņš ir smalkākais no visām lietām, un tīrākais; viņam ir ieskats par katru lietu un lielākais spēks. Un par visu, kam tikai ir dvēsele, vai nu tas liels vai mazs, garam ir noteikšana. Tā viņam ir vara arī par visu riņķveidīgo kustību, jo viņš šai kustībai dod grūdienu (...νοῦς δὲ ἔστιν, ἀπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἔστιν· εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τειοὶ ἐμέμεικτο ἄλλωι, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τειοι· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὡσπερ ἐν τοῖς πρόσθεθεν [Βι] μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμειγμένα, ὡστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πάσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὡστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν³). Gars ir visas maiņas (kustības) pamats un materijas atšķirējs (κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι⁴). Gars ir visu zinošs un visvarens (πάντα ἔγνω νόος, πάντων νόος κρατεῖ, πάντα διεκόσμησε νόος⁵); ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμυνῆ εἶναι, ὡσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἔστιν ἵνα γνωρίζῃ⁶). Gars ir pasaules kārtības princips, vielas mērksamērīgākā forma: (πάντα χρήματα

¹ *Theophr.*, De sensu 27. Do. 507.

² Fr. 11 (Diels).

³ Fr. 12; sal. Fr. 13, 14.

⁴ *Arist.*, Phys. VIII 1, 250b 26.

⁵ *Simpl.*, Ad. Arist. Phys. 33.

⁶ *Arist.*, De anima III 4, 429a 18.

ἦν ὁμοῦ· εἶθα ὁ νοῦς ἐλθῶν αὐτὰ διεκόσμησε¹). Anaksagors, tāpat kā Hērakleits, patiesības sasniegšanā neuzticas jūtekljiem. Aiz jūteklju vājuma mēs neesam spējīgi skatīt patiesību (ὁ μὲν φυσικώτατος Ἄ. ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθησεις ὑπὸ ἀφαιρούτητος αὐτῶν, φησίν, οὐ δυνατοὶ ἐσμεν κρίνειν ἀλήθειάς, ...²). No tikko sacītā redzams, ka Anaksagors tīri garīgās darbības organu νοῦς-ū principiāli šķīr no apjaudām. Anaksagors ir tais ieskatos, ka sajūtošajā dvēselē reālizējas vienīgi apjaudas, bet garīgā darbība šā vārda īstajā nozīmē ir νοῦς-a izpaudums, kas ir daļa no dievišķīgā gara. Neieejot tais domu starpībās, kādās par Anaksagoru ir *Platōns*³ un *Aristotels*⁴ (jo tas nestāv sakarā ar atziņas teōrijas jautājumiem), atzīmēsim, ka pie Anaksagora ir novērojama tieksme rādīt νοῦς-a un dvēseles relatīvās atšķirības. Noῦς ir augstākā garīgās dzīves pakāpe — prāts; dvēsele — jūteklisko apjaudu pasaule. Viss tas, kas saistīts ar sajūtām, jūtām, gribu u. t. pēc Anaksagora pārliecības pieder dvēselei. Prāts turpretim ir it kā dievišķīgā prāta iemiesojums cilvēkā; cilvēka prāts ir daļa no kosmiskā prāta. Tomēr nav jādōmā, ka Anaksagors principiāli šķirtu dvēseles dzīvi no prāta pasaules. Viņš noteikti izsakas, ka dievišķīgais prāts valda par visu, kam ir dvēsele, vai nu tas būtu liels vai mazs: (ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ⁵). Tomēr mums drusku jāapstājas pie Aristotela atziēcībām ar Anaksagoru atsevišķā jautājumā. Aristotels pielaiž, ka Anaksagors ir noliedzis pretrunas likumu, sevišķi vārdos: ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν⁶. Aristotels konstatē, ka pēc Anaksagora pārliecības visi uztvērumi satur patiesību. Var šaubīties par to, vai tikai pats Aristotels šeit nepielaiž kļūdu — a dicto secundum quid ad dictum simpliciter. Lieta tā, ka minētais citāts burtiskā nozīmē noliedz visu objektīvo un absolūto zināšanu, bet subjektīvistiskā nozīmē izteic to, ka ikviens uztvērumis ir patiesi tiem, kas viņu par tādu pieņem. Pats par sevi saprotams, ka šai domai nav arī šādas nozīmes. Anaksagors nekur nenoliedz patiesas atziņas iespējamību; viņš tikai noliedz jūtekljiem ceļu uz patiesību.⁷ No teiciena, ka redzamais atklāj skatu uz neredzamo,⁸

¹ *Diog. L.* II. 3, 6.

² Fr. 21.

³ *Plat.*, *Cratyl.* 400 a.

⁴ *Arist.*, *De anima* I 2, 404 a 25.

⁵ Fr. 12 (Diels).

⁶ *Met.* IV 5, 1009 b 27.

⁷ Sk. Fr. 21.

⁸ ὅψις γὰρ τῶν ἀθρήλων τὰ φαινόμενα' (Fr. 21a).

mēs pat varam taisīt slēdzienu, ka Anaksagors tic patiesas atziņas iespējāmībai. Savu pārliecību par Anaksagoru Aristotels tālāk atbalsta ar to, ka lietu savstarpīgās tapšanas izskaidrošanas dēļ Anaksagors pieņēmis, ka ikvienā lietā atrodas tās pašas citu lietu daļiņas, un pielaidis, ka esotībai līdz ar to ir immanenta daudzējāda neesotība (ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἡ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τὰναντία ὑπάρχειν ὁρῶσιν ἐκ ταύτου γινόμενα τὰναντία. εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι τὸ μὴ ὄν, προϋπήρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἅμφω ὄν ὡσπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμίχθαι πᾶν ἐν παντί φησι.¹ Tāpat: οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε καθ' Ἀναξαγόραν. εἰ δὲ μὴ συμβήσεται τὰναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν· ὅταν γὰρ ἐν παντί φῆ παντός εἶναι μοῖραν, οὐθὲν μᾶλλον εἶναι φησι γλυκὺ ἢ μικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὅποιανούν ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον²). Tomēr šeit pacēlas jautājums: vai kāda lieta ir reizē ar to pretējais, ja viņa to satur sevī? Acīm redzot te Aristotels pielaiž šādu kļūdu: viņš nešķiro pretējību sintetisko vienību no viņu vienesotības (Einsein), pretējību vienības konkrētā un abstraktā nozīmē.

Savelkot kopā visu sacīto par Anaksagora uzskatiem νοῦς'a un materiālās īstenības attiecībās, nonākam pie šādiem slēdzieniem: Anaksagors pasvītrotis gara un materijas būtiskās izšķirības. Νοῦς nav samaisīts ne ar kādu vielu. Νοῦς ir gars. Pirmo reiz šeit mēs konstatējam gara jēdzienu viņa īstajā nozīmē.³ Gars ir nekustīgais kustinošais. Viņš kustina

¹ Met. IV 5, 1009a 22.

² Met. XI 6, 1063b 24.

³ Anaksagora tirā gara jēdzienu pieņem *Diltējs* (Dilthey, Einleit. in die Geisteswissensch., p. 207), kaut gan jāsaprot, ne visai tirā formā. Νοῦς ir „ein verfeinertes Stoffliches oder doch an der Grenze der Stofflichkeit Befindliches“. Pēc *Heinces* (Berichte der königlichen Sächsischen Gesellsch. der Wiss. 1890) νοῦς ir immateriāls gars, kas darbodamies pašapzinīgi un mērķsamērīgi ir apmēram tas pats, ko mēs tagad saucam par personību. Tāpat pilnīgi immateriāli νοῦς'u uztver *Hofmanis* (Philos. der Griechen, p. 994. 5. Aufl.): „So nahm er denn ein unkörperliches Wesen an, welches die Stoffe bewegt und geordnet habe. Dass er nämlich wirklich ein solches im Auge hat, lässt sich nicht wohl bezweifeln. Einerseits wird der Geist als für sich seiendes, erkennendes Wesen beschrieben, und so könnte man glauben, schon den vollen Begriff der geistigen Persönlichkeit, der freien, selbstbewussten Subjektivität zu haben; andererseits wird aber auch von ihm gesprochen, als ob er ein unpersönlicher Stoff oder eine unpersönliche Kraft wäre. — Das richtige wird daher am Ende nur das sein, dass Anaxagoras den Begriff des νοῦς zwar nach Analogie des menschlichen Geistes bestimmt und ihm im Denken ein Prädikat beigelegt hat, welches streng genommen nur einem persönlichen Wesen zukommt, dass er aber die Frage über seine Persönlichkeit sich

visu, pats palikdams nekustīgs. Gars ir izzinošais princips, visas pasaules kārtības cēlonis. Gars ir pasaulē realizējies un pasauli iekārtojis saskaņā ar mērķa principiem.

Gars savās izzīņas attiecībās vēršas uz materiju. Materija pēc Anaksagora ir nedzīva, materia iners. Kā Anaksagors ir atklājis tīrā gara jēdzienu, tāpat viņš ir arī nedzīvās materijas jēdziena atklājējs. Materijas jeb vielas daļas ir bezgalīgi mazas, bet viņu daudzums ir neaprobežoti liels.¹ Pamatvielas viena no otras atšķiras, un šīs atšķirības diference pēc Anaksagora ir bezgalīgi maza. Ar to ir izvirzīts bezgalīgi mazā jēdziens. Tā tad bezgalīguma kārtība pie Anaksagora ir trejāda: 1) pamatvielu savstarpīgā izšķirība, kas dibinās uz bezgalīgi mazā diferences, 2) vielas kopkvantuma bezgalīgais lielums un 3) katras vielas daļiņas bezgalīgais mazums.

Šo materiālo pasauli gars izzina un noteic, tamdēļ ka tas ir pretējs vielai: pretējais izzina pretējo. Tā ir Anaksagora pretējības hipotēze izzinošā principa (νοῦς) un izzināmās vielas savstarpīgo attiecību jautājumā.² Gars spēj izzināt materiju tikai tamdēļ, ka tas ir citāds, nekā materija. Še tad arī mēs noskaidrojam, kamdēļ Anaksagors νοῦς'u nekad nevar iztulkot materiāli, jo tāds uzskats būtu pretrunā ar pretējības hipotēzi, ko mēģinājām pamatot ar paša Anaksagora fragmentiem.

2 (5). § Līdzības hipotēze. Racionālistiskais reālisms un racionālistiskais objektīvisms (matemātiskais un loģiskais ideālisms). Pītagorieši ir pirmie, kas uzstāda jautājumu: kā mūsu dvēsele, kam piemīt no viņas pašas neatšķirīgais gars, spēj apjaust

noch gar nicht mit Bewusstsein vorlegte und infolge dessen mit jenen persönlichen Bestimmungen andere verband, die von der Analogie unpersönlicher Kräfte und Stoffe hergenommen sind.“ Tepat varētu pieskaitīt *Br. Bauchu* (Substanzprobl., p. 45): „Vielmehr tritt der νοῦς bei Anaxagoras selbstständig neben die materielle Substanz als ein besonderes Prinzip, in dem aller Ursprung selbst erst seine Wurzel hat, in dem er eigentlich allein schöpferisch ist und im Materiellen das Geschehen erzeugt“ Sal. *Hippol.* Ref. I, 8: οὗτος ἔφη τὴν παντὸς ἀρχὴν νοῦν καὶ ὄλην, τὸν μὲν νοῦν ποιοῦντα, τὴν δὲ ὄλην γινομένην. Materiāli νοῦς'u iztulko *Beumkers* (Das Probl. der Mat. in d. gr. Philos., p. 78.), kas, protams, ir pretrunā ar Anaksagora fragmentiem. Vidēju stāvokli iepem *Vindelbands* (Gesch. der Antik. Philos. 3. Aufl., p. 65), nosaukdams νοῦς'u par „Denkstoff“, dibinoties uz Arist. Met. 984 b. 15: νοῦν . . . ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις καὶ ἐν τῇ φύσει.

¹ *Arist.*, Met. IX. 6, 1056 b: Ἀναξαγόρας εἰπὼν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλήθει καὶ μικρότητι.

² Līdzīgi domā arī *Ufuess*, Gesch. der Philos. als Erkenntniskritik., p. 17: „Im Gegensatz zu Empedokles erklärt Anaxagoras, dass nicht das Gleiche durch das Gleiche, sondern umgekehrt das Entgegengesetzte durch das Entgegengesetzte erkannt werde“.

ārpašauli — φύσις? Šis iespējamības pamatu viņi atrod homogenitātē un subjekta un objekta līdzībā. Pītagorieši ir ievēduši filozofijā izteicienu — un tas ir gnōzeoloģisks atzinums — tikai līdzīgos ir iespējams apjaust un izzināt. Šis atzinums atstājis lielu ietekmi uz visu vēlāko grieķu filozofiju.

Paklausīsimies šā uzskata faktiskos apliecinājumus: οἱ δὲ Πυθαγορικοί τὸν λόγον μὲν φασιν (sc. κριτήριον εἶναι), οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὄλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπεὶπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.¹ Skaitļa princips ir tas, kas φύσις tuvina dvēselei, tā ka ārpašauļe tai nepaliek sveša, bet *Filolaja* vārdiem (arī Jamblichā) runājot, kļūst izzināma un tuva: τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ, ὡσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῇ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλὸς, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῷ πρώτῳ, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπων ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζῴων, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶν, αἰδοῖον δὲ τὰν ζυναπάντων, πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν.² Ir liels jautājums, kā pītagorieši uztvēruši gara un dvēseles attiecības. Pēc *Teo* (Theo) liecībām gars uzlūkots kā viens (μονάς), dvēsele — kā divi (δυάς), priekšstats (δόξα) — kā trīs (τριας), bet miesa vai jūtekliskās apjauņas — kā četri (τετρας).³ Drīzāk ir ticama *Aristotela* versija, ka pītagorieši ψυχὴ būtību identificējuši ar νοῦσιν un konstituējuši ar vienu un to pašu skaitli (ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχῆ καὶ νοῦς⁴).

Ja pēc pītagoriešu pārliecības līdzīgais izzina līdzīgo, tad jāzina, kas ir savā būtībā izziņošais un izzināmais. Tamdēļ šē liela nozīme ir šādai *Aristotela* liecībai: „Pītagorieši... nodarbojušies ar matemātikas studijām... un šai darbībā tie matemātikas principus pieņēmuši par esotības principiem. Bet tā kā par matemātikas principiem, saskaņā ar lietu iedabu, pirmām kārtām uzlūkojami skaitļi, tad viņi ticēja, ka skaitļos ir atrodami līdzinājumi tam, kas ir un kas notiek... Tā kā viņi sevišķi pamatīgi novērojuši to, ka mūzikālās harmonijas attiecības un likumus var izteikt skaitļos, un ka arī visām citām īpašībām ir dabiska radniecība ar skaitļiem — bet skaitļi ir kā pirmie visā dabā — tad viņi nonākuši pie priekš-

¹ *Sext. Emp.*, Adv. math. VII 92.

² *Jamb.*, Theol. Arithm. 22.

³ *Theo*, Smirn. c. 88., p. 152.

⁴ *Arist.*, Met. I 5, 985 b 29.

stata, ka skaitļu elementi ir esošā elementi, un ka viss pasaules visums ir harmonija un skaitlis¹. Tā tad pēc pitagoriešu pārliecības eksistē no izzinošā subjekta neatkarīga realitāte, reāla īstenība. Tomēr šī reālā īstenība nav jūteklisko lietu realitāte, ār pasaules materiālo lietu reālā īstenība, bet viņa ir skaitlisko principu kopsūma un savstarpīga attiecība. Pitagoriešu ār pasaules lietu īstenība ir matēmatisko priekšmetu realitāte. Īstenība nav faktisko vai arī iespējamo jūteklisko apjauđu īstenība, bet viņa savos faktiskos un iespējamos pamatos ir matēmatisko objektu un matēmatiskās domāšanas īstenība.

Šai ziņā pitagorieši ir pirmie, kas atklājuši dēfīnīcijas būtību. Kur tas būtu redzams? — No mēģinājuma izteikt lietu (kā materiālo, tā garīgo) būtību. Par lietas būtību viņi uzlūko to skaitli, kurā šī lieta ir tās īpašības nesēja, pēc kuras mēs pazīstam šo lietu kā tādu (καὶ περὶ τοῦ τί ἐστὶν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὀρίζεσθαι, λίαν δ' ἀπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὀρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ἢ πρῶτον ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὄρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον²). Ievērojamas ir pitagorieša *Filolāja* domas par dabu, ka tā ir reizē aprobežota un neaprobežota: „Dabā atkarībā no pasaules iekārtojuma ietelp kā neaprobežotais, tā aprobežojošais, tāpat kā visas pasaules kārtība un viss pasaulē sastāv no abiem... Visām faktiski pastāvošām lietām nepieciešami jābūt vai nu aprobežojošām jeb neaprobežotām, vai arī abējādām. Viņas nevar būt tikai neaprobežotas (vai tikai aprobežojošas). Bet tā kā viņas nesastāv ne no aprobežojošām, un arī ne no aprobežotām, tad it labi saprotam, ka pasaules kārtībā, un visā, kas ir pasaulē, ietvejas aprobežojošais un neaprobežotais“ (ἀ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος (ὁ) κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα... ἀνάγκη τὰ εόντα εἶμεν πάντα ἢ περαινόντα ἢ ἀπειρα ἢ περαινόντά τε καὶ ἀπειρα, ἀπειρα δὲ μόνον (ἢ περαινόντα μόνον) οὐ κα εἶη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὐτ' ἐκ περαινόντων πάντων εόντα οὐτ' ἐξ ἀπειρων πάντων, δῆλον τᾶρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπειρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη³). Pasaulē ne tikai izpaužas aprobežojošais un aprobežotais, bet aprobežojošais ir īstenības kritērijs. *Filolājs*

¹ *Arist.* *ibid.* I 5, 985 b 23 sq., sal. vēl šai jautājumā *Arist.*, *Met.* XIV 6, 1093 a 1.

² *Arist.*, *Met.* I 5, 987a 20. Tā piem. taisnību, ciktāl tā ir ἀντιπεπονητός (atdarīšanas, Vergeltung) izteiksme, pitagorieši dēfīnē kā ἀριθμὸς ἰσάκεις ἴσος, kā kvadrātskaitli un noteic to tālāk ar četrskaitli kā pirmo kvadrātskaitli, jeb ar deviņiem kā pirmo nepārkvadrātskaitli. *Arist.*, *Eth. Nic.* V 8. *Magna Mor.* I 34, 1194a 28.

³ *Philolaos* Fr. 1, 2 (Diels).

uzsver, ka ja viss būtu neaprobežots, tad nekāds atziņas objekts nebūtu iespējams (*ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γινωσκόμενον ἔσσειται πάντων ἀπειρῶν ἐόντων*¹). Šī ir ļoti svarīga doma atziņas teorijā. Viņa konstituē atziņas objekta iespējamību. Nodziļinoties šai pītagoriešu uzskatā, nākam pie slēdziena, ka pasaule kā īstenības objekts par izziņas objektu kļūst tikai tad, ja pielaižam, ka pasaules lietās valda savstarpīgās norobežotības princips: blakus neaprobežotībai pastāv arī aprobežotība. Izzināms ir vienīgi aprobežotais. Neaprobežotība nav izzināma, un viņai, saskaņā ar pītagoriešu mācību, nemaz nevajaga kļūt izzināmāi. Bet kas ir aprobežotība savos pamatos? Mēs to sapratīsim tik tad, ja atkal atsauksimies uz pītagoriešu mācību, ka aprobežotība kosmā ir reizē arī aprobežojošais, bet aprobežojošā būtība ir skaitlis. Ja nu visu lietu būtība izteicas skaitļos, tad ir saprotams, kamdēļ lietas ir stingri individuēlas, skaitliskas, aprobežotas un reizē arī aprobežojošas, jo ikviena lieta, kas pati ir aprobežota, reizē arī ir aprobežojošā attiecībā pret otru lietu. Šai domā arī slēpjas pītagoriešu pārliecība, ka skaitlis kā lietu būtība reizē ar to ir arī atziņas princips—*ratio cognoscendi*. Visam, ko mēs faktiski izzinām, piemīt skaitlis. Bez skaitļa mēs nekā nevarētu uztvert un izzināt (*καὶ πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμῶν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἶόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γινωσθῆμεν ἄνευ τούτου*²). Ja skaitlis ir *ratio cognoscendi* aprobežojošā īstenības kritērijam, t. i. ja pastāv skaitliskas atziņas, ar kužām mēs izzinām īstenību, tad nav nekādu šaubu, ka skaitliskās atziņas iespējamībā slēpjas arī patiesības kritērijs. Bez skaitļa neko nav iespējams satvert un izzināt.³ Minētajā Filolāja 4. fragmentā vārdi *νοεῖν* un *γινώσκειν* nozīmē intelektuālu satveršanu un jēdzienisku izziņu, jo tam, ko ar šādu atziņu iespējams izzināt (*γινωσκόμενον*), proti — šās atziņas objektam (*γινωσκόμενον*), ir domājams, intelektuāls saturs. Tas ir domu priekšmets, domu lieta — skaitlis.

Skaitlis kā īstenības un patiesības kritērijs izteic to, ka īstenības un atziņas pamatā ir princips, kas nodrošina īstenības izziņas iespējamību. Matēmatiskais skaitlis pie pītagoriešiem ir pielīdzināms likumībai, kas mūsu prātam piešķir atziņas spējas, bet lietām — izzināmību. Īsta atziņa ir jēdzieniski-matēmatiskā atziņa. Patiesa ir tāda atziņa, kas pamatojas objektu matēmatiski-jēdzieniskajā satveršanā. Še mums no svara iedziļināties

¹ *Philolaos* Fr. 3.

² Fr. 4.

³ Oὔτε νοηθῆμεν, οὔτε γινωσθῆμεν (Fr. 4).

jautājumā: kas īsti ir atziņas objekts un zinātnes priekšmets pēc pītagoriešu pārlicības?

Lai saprastu pītagoriešu isto zinātnes objektu, vispirms atzīmēsim, ka pītagorieši pilnīgi skaidri šķīr skaitļus no skaitāmām lietām. Šo domu uzsvē arī *'Sexts Empirikis'*:¹ ἕτερόν τι ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς παρὰ τὰ ἀριθμητά; un turpat tālāk: οὐκ ἄρα τὰ ἀριθμητά ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς, ἀλλ' ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει παρὰ ταῦτα, καθ' ἣν ἐπιθεωρεῖται τοῖς ἀριθμοῖς...² Šo izšķirību starp *ἀριθμὸς* un *ἀριθμητά* neapšaubāmi ir konstatējusi pītagoriešu skola, un viņai ir liela gnōzeoloģiska nozīme. Ja skaitlis ir lietu esotības apziņa, tad viņā slēpjas ne tikai lietu īpašību izziņas rēgulatīvais moments, bet arī konstitūtīvais moments atziņā par pašu lietu esotību.³ Pieminētais konstitūtīvais princips izteic taisni to, ka lietu skaitīšanas iespējamība ietelp skaitļa būtībā. Tamdēļ — pretēji lietas esamībai — skaitlim vienmēr piemīt īpatnīga esotība. Skaitļi var pastāvēt neatkarīgi no lietām, bet lietas nevar eksistēt neatkarīgi no skaitļiem. Tādā kārtā skaitļi pēc pītagoriešu pārlicības, — un to pasvītro arī Aristotels, kas citādi ar pītagoriešiem nav vienis prātis, — ir lietu nemainīgie principi (*ἀρχαί*), nemainīgie pamati.⁴ Pasvītrojot skaitļu esotību neatkarīgi no lietu eksistences, mēs skaitļu esotību noteicam negatīvi. Sai ziņā augšā minētie citāti *ἴδια ὑπόστασις* — principa izpratnē nekādu grūtumu nerada. No atziņas teōrijas viedokļa daudz sarežģītāks ir jautājums par skaitļu pozitīvo esotību salīdzinājumā ar lietu pozitīvo eksistenci. Liekas, ka te būtu vietā šāds iztulkojums: Ja lietu skaitāmība iepriekš postulē skaitļu savdabīgo esotību, un ja lietu esamība ir skaitliski noteikta, — tamdēļ arī viena lieta atšķīras no otras, bet abas kopā iztaisa skaitlisku vairākumu, — tad nav nekādu šaubu, ka pītagorieši skaitļu esotībā līdz ar to ierauga arī lietu esotības principus. Skaitļos un skaitliskās attiecībās pītagorieši konstatē lietu esotības un tapšanas skaitļiem līdzīgo pastāvēšanu.

Skaitļu savdabīgā esotība blakus skaitāmām lietām un neatkarīgi no tām — *παρὰ τὰ ἀριθμητά*⁵ — ir skaitļu esotība pozitīvā nozīmē:

¹ *Sext. Empir.*, Hyp. III 156.

² *Ibid.* III 157.

³ Sal. *Brandis*, Über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker (Rh. Mus. II, p. 216).

⁴ *Arist.*, Met. I 5, 986 b.

⁵ *Sext. Empir.*, Hyp. III 156, 157.

skaitļu esotība principiāli atšķiras no saskaitāmo lietu esotības. Dabiskā, fiziskā esotība, kas piemīt saskaitāmām lietām, nav un nevar būt identiskai skaitļu matemātikajai esotībai, jo vairāk tamdēļ, ka skaitļi ir fiziskās esotības pamats. Skaitļi noteic lietu būtību un tapšanu, tie ir visas dabas *ἀρχαί* (*Ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φηθήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν δεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις¹)... Visa daba konstituēta no skaitļiem (*ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστάσι ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές²*). Būdami skaitāmo dabas lietu konstitūtīvie principi, skaitļi ir visa kosma pamats (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι³*). Kā φύσις jeb κόσμος'a pamati, skaitļi pēc savas esotības paši nav fiziski jeb ķermeniski; viņi, kā *Filolājs* izsakās, lietām piešķir ķermeniskumu.⁴ Pēc *Archita* skaitļi ir visa esošā pirmtēli (*τοῦ ὄντος πρῶτιστα... εἶδεα⁵*). Pats par sevi saprotams, ka skaitļi, kā esošā pirmtēli un pamati, paši nevar būt ķermeniski, jo pretējā gadījumā pirmtēla vai pamata jēdziens uz tiem nebūtu attiecināms un attiecināts. Skaitļi ir immateriāli, neķermeniski principi, jo viņi ir tie, kas materiālo, ķermenisko konstituē. Un vienīgi tikai ar domāšanu skaitļi ir būtībā tverami. Skaitļu domājamības daba pastāv viņu satveršanā tikai ar domāšanas palīdzību. Jūtekliskās apjaudas šeit nespēlē nekādu lomu. Atziņa var būt tikai jēdzieniski-skaitliska, un pēc pītagoriešu pārliecības, šis atziņas veids mūsu garam ir vispiemērotākais. Šādā veidā iegūtās atziņas — racionālistiski-objektīvā patiesības jēdziena nozīmē — saskan ar priekšmetu (*γνωσόμενον*), uz kuru tās attiecas. Raksturīgi te *Filolāja* vārdi: „Skaitļu iedaba ir zināšanu rēgulējoša, vadoša un pamācoša katram ikvienā lietā, kas tam ir apšaubāma jeb nezināma. Jo nekas no lietām nekam nebūtu skaidrs, ne attiecībā pret sevi, ne citiem, ja nebūtu skaitļa un viņa būtības“ (*γνωμικὰ γὰρ ἂ φύσις ἂ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένῳ παντὸς καὶ ἀγνωσομένου παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω πρὸς ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἂ τούτω οὐσία⁶*). Tai pašā fragmentā tālāk *Filolājs* vēl*

¹ *Arist.*, *Met.* I 5, 985b 23.

² *Arist.*, *De caelo* III 1, 300 a; latīņu tulkojumā: *ex numeris naturam constituunt.*

³ *Sext. Empir.*, *Hyp.* *Pyrrh.* III 152.

⁴ *Philol.* Fr. 11 (Diels).

⁵ *Arch.* Fr. 1.

⁶ *Philol.* Fr. 11 (Diels).

skaidrāk izsākās par skaitli kā patiesības kritēriju: „Patiesība skaitļa sugai jau no laika gala ir iedzimta“ (*ἡ δ' ἀλήθεια αἰεὶ ἔστι καὶ σύμφυτον τῷ τῷ ἀριθμῷ γενεῇ*¹).

Te mēs atkal nonākam pie skaitļu gnōzeoloģiskās nozīmes. Ja skaitļu esotība, kā to augšā redzējām, ir neatkarīga no skaitlisko un skaitāmo lietu esotības, tad nav jādomā, ka skaitļi skaitāmās lietās būtu atkal savukārt skaitāmas lietas. Skaitļi ir lietās kā lietu būtība un esotība, kas pati ir skaitļu noteikta. Un ja skaitļi ir lietu nosakāmības principi, tad viņi reizē ar to stāv ārpus lietām. Bet vai nerodas pretruna apgalvojumā par skaitļu pastāvēšanu lietās un ārpus tām? Nebūt ne. Skaitļi pastāv lietās tiktāl, ciktāl lietas darinātas pēc skaitļu pirmtēliem (*πρώτιστα εἶδεα — ὁμοιώματα*); bet pašas lietas ir skaitliski izveidotas tiktāl, ciktāl skaitļi stāv pār viņām kā principi (*ἔλα ὑπόστασις ἀρχαί*). Tādā kārtā skaitļi ir paliekošā esotība, lietu istā substance, — tomēr nevis substanciālā nozīmē, bet konstituējošā, ķermeniskumu piešķirušās (*συνιστάσι-ἀπεργάζεται σωματῶν*) esotības nozīmē. Kamēr skaitāmo lietu esotības vienīgais pamats ir skaitļu esotība, abas — lietu un skaitļu — pasaules nav pretstati, un viena otru neizslēdz. Ja skaitļi ir neatkarīgi no lietām, tad lietas savā esotībā tomēr ir atkarīgas no skaitļiem. Bet arī pirmā veida atkarība nenozīmē absolūtu svešumu un nesavienojamību, tamdēļ ka lietu esotība ir skaitļu esotības konstituēta. Skaitāmo un skaitlisko lietu pasaules noteikšanā ar skaitļiem slēpjās ķermeniskumu piešķirušā (*συνιστάσι-ἀπεργάζεται σωματῶν*) paša skaitļa οὐσία. Tamdēļ skaitlis ir lietu immanentā esotība, lietu substance, paliekošā un negrozāmā būtība.

To veidu, kādā skaitļi izteic lietu paliekošo būtību, noteic viņu maiņu un piešķir lietām ķermeniskumu, pītagorieši izskaidro ar ģeometrisko un aritmētisko apzīmējumu un noteikumu palīdzību. Ķermeniskums rodas no sevi neaprobežotās telpas ierobežošanu. Tomēr ikviens ģeometriskais ierobežojums pirmām kārtām dibinās uz aritmētiski domājamiem bezgalīgā un aprobežotā principiem. Jo līdzīgi tam, kā skaitļi ir lietu principi, tāpat arī pašiem skaitļiem ir savi iekšēji principi, kuŗu dēļ skaitļi var būt savukārt par lietu principiem. Šādi speciāli skaitļu principi ir: galīgais (aprobežotais) un bezgalīgais (neaprobežotais), taisnais un likais, vienība un daudzums. No šiem

¹ Ibid.

principiem vissvarīgākā loma lietu noteikšanā ir galīgajam un bezgalīgajam, jo no galīgā (aprobežotā) un bezgalīgā (neaprobežotā) sastādās visa pasaule.¹ Skaitlisko rindu bezgalīgumam, neaprobežotajam aritmētiskā sfairā, ko pītagorieši tik skaidri pasvītro — ģeometriskajā sfairā atbilst bezgalīgā, neaprobežotā telpa kā katras lietas nenoteiktais pamats. Tāpat kontinuītīvo skaitļu rindu distinktiem skaitļiem aritmētikas pasaulē atbilst punkti, līnijas un virsmas atbilstošajā ģeometriskajā pasaulē, pie kam šie ģeometriskās sfairas elementi ir ķermeņu telpiskās aprobežotības principi. Lai skaidri un uzskatāmi parādītu, kādā kārtā skaitlis ir radniecīgs² cilvēka garam un dara iespējamu īstenības izziņu, *Filolājs* attīsta visaugstākā mērā raksturīgu hipotēzi. Tā ir $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\omega\nu$ 'a hipotēze. $\Gamma\nu\acute{\omega}\mu\omega\nu$ 'ā senie matemātiķi ir vērojuši figūru, kas rodas no divu kvadrātu vai paralēlogramu salīdzināšanas un kam ir sava noteikta ģeometriska nozīme.³ Mēs šeit pasvitrosim vienīgi šās hipotēzes ģeozēoloģisko nozīmi, jo saskaņā ar *Aristotela* vārdiem, $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\omega\nu$ 'a mācības principi ir uzlūkoti vispāri par esošā principiem. Un te nu *Filolājs* izsakās: „... Tādā kārtā tas (t. i. skaitlis) visas lietas mūsu dvēselē saskaņo ar jūtekliskām apjauām un caur to dara viņas (lietas) zināmas un vienu otrai atbilstošas saskaņā ar $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\omega\nu$ 'a iedabu, kur tas viņām piešķir ķermeniskumu, un aprobežojošo un neaprobežoto lietu attiecības nosšķir katru par sevi“ ($\nu\acute{\upsilon}\nu$ δὲ οὗτος κατὰν ψυχᾶν ἀρμόζων αἰσθῆσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλήλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωμάτων καὶ σχιζῶν τοὺς λόγους χωρὶς ἐκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπειρῶν καὶ τῶν περαινόντων⁴). Matemātiski-jēdzienisko domu pasaulē $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\omega\nu$ 'am ir tā nozīme, ka pēc šās mācības pastāv matemātiski-jēdzieniskā reālitate, vienīgais un īstais zinātnes priekšmets. Šī matemātiski-jēdzieniskā reālitate ir skaitlis. Tamdēļ skaitlis pēc $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\omega\nu$ 'a iedabas ($\text{κατὰ γνώμονος φύσιν}$) vispirms ir ģeometrisko formu un līdz ar to arī visa ķermeniskuma princips. $\Gamma\nu\acute{\omega}\mu\omega\nu$ 'a princips ir nozīmīgs kā domu pasaulē, tā arī racionāli-reālās īstenības pasaulē. Un tamdēļ īstā atziņa ir patiesības izziņa racionālistiski-objektīvā nozīmē. Atziņas saturs, kas iegūts saskaņā ar $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\omega\nu$ 'a iedabu, saskan ar reāli-

¹ Fr. 1. ἡ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρῶν τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος (ὁ) κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.

² *Herbercs* še lieto raksturīgu vārdu „kenntnispendend“ (ibid., p. 122).

³ Par šo jautājumu sk. *Cantor*, Vorles. I² 460 sq., Hultsch, u. *Arithmetica*, § 15. (*Pauly-Wissowa-Krolls*, *Realenzyklopädie der klass. Altertumswissensch.*, Bd. VII, p. 1500 sq.).

⁴ *Philol.* Fr. 11 (Diels).

īsteno prāta lietu (Vernunftding) kā atziņas objektu.

Atskatoties uz visu tikko sacīto un novērtējot pītagoriešu mācību no atziņas teōrijas viedokļa, nākam pie šāda slēdziena: Īstenības jautājumā pītagoriešu gnōzeoloģija ir racionālistiskais reālisms. Pastāv no izzinošā subjekta neatkarīga viena reāla īstenība, kas eksistē pati par sevi, neatkarīgi no tam, vai viņu kāds izzina vai ne. Šī īstenība ir, ne ar jūteklēm, bet tikai domās tverama matēmatiski-jēdzienisko faktisko un iespējamo objektu reālītātē.¹ No tam arī izriet slēdziens, ka patiesības jautājumā pītagorisms ir racionālistiskais objektīvisms: ir iespējama vienīgi objektīvi patiesa prāta atziņa, bet nevis objektīvi patiesa jūtekliska atziņa. Šai domu gājienā pītagorieši ir izveidojuši tīro matēmatiku, kuŗas zinātniskums un drošā objektīvitāte sniedzas pāri empīriski-jūtekliskai īstenībai un sakņojas tīrā racionālismā, matēmatiski-jēdzieniskā īstenībā. Te pītagorieši izstrādā savu īpatnīgo teōriju, ka skaitlis ir visu lietu būtība, un skaitliskie principi — reizē ar to arī lietu principi. Skaitlis ir izzinošās un izzināmās pasaules kopīgais princips. Skaitliskā atziņa tamdēļ ir patiesības kritērijs. Tā rodas gnōzeoloģiskā attiecībā līdzības teōrijā — ὑπὸ τοῦ ἴμοιου τὸ ἴμοιον. Dziļāk ieskatoties skaitļa iedabā, konstatējam, ka skaitlis pītagoriešu mācībā ir daudz sintētisku spriedumu a priori kopsatvērums: 2 ir viena (1) dubultojušs un puse no 4, 1 ir mazāks kā 3 u. t. t. Šās skaitļu īpašības nav neatkarīgas no materiālajām lietām, un skaitliskajiem likumiem ir nozīme neatkarīgi no tam, vai tie tiek attiecināti uz lietām vai ne.² — Visiem šiem pītagoriešu atklājumiem ir ļoti liela nozīme zinātniskās domas attīstībā, bet it sevišķi atziņas teōrijā. Pielietojot mūslaiku gnōzeoloģijas mērauklas, mēs, zināms, varam konstatēt, ka pītagorieši nav vēl pietiekoši skaidri šķīruši jēdzienu no esotības un intelektuālos principus no jūtekliskajām lietām, tomēr principiālas neskaidrības, būtiskas kļūdas te neatrodam. Neskaidrības var sastapt vienīgi atziņas procesa izskaidrošanā — kā uz to it pareizi aizrāda *R. Herbercs* un *E. Kasīrers*³ —

¹ Ka pītagorieši ir atklājuši līdz tam pavisam nezināmu patiesības un īstenības veidu, to uzsvēŗ arī *E. Kasīrers* (*E. Cassierer*, *Das Erkenntnisprobl. in der Philos. und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin, 1906, p. 26).

² Sal. *Uphues*, *Gesch. der Philos. als Erkenntniskritik*, p. 12.

³ Tādos ieskatos ir *R. Herbercs* un *E. Kasīrers*. *R. Herbercs* izsakās: „... der Rationalismus im Wirklichkeits- und im Wahrheitsproblem bei den Pythagoreern zwar deutlich vorhanden, aber gewiss nicht so rein ausgeprägt war, wie

bet pret atziņas subjekta un objekta pretnostatījumu, kā arī pret atziņas iespējamības noteikuma jeb principa izvirzījumu mums nav nekādu iebildumu. Atziņas subjekta un izziņāmās esotības kopīgais skaitļa princips ir atziņas iespējamības noteikums, kas piešķir lietām izziņāmību un prātam atziņas spējas. Šim uzskatam nav mazāka gnōzeoloģiska nozīme kā mācībai par λόγος'u.

Vēl iespējams svarīgs jautājums: kā visumā iztulkot pitagoriešu mācību? *Kinkelis* to izprot kā loģisko ideālismu, bet skaitļus — kā formējošus un radošus likumus.¹ Turpretīm *Br. Bauchs*, uzstādamies pret *Kinkeli*, pitagorismā redz ontoloģisko ideālismu.² Mēs esam pārliecināti, ka pitagorismu vispareizāki ir apzīmēt par matemātiski-loģisko ideālismu. Par ontoloģisko ideālismu to nevar nosaukt aiz tā iemesla, ka pitagoriešu filozofijā nekur nav izteikta doma par tādas (kaut arī ideālās) reālītātes eksistenci, kuŗai nebūtu radniecības ar prāta principiem un kuŗa savos pamatos paliktu vienmēr nezināma. Reālītāte pitagoriešu filozofijā, kā mēs to mēģinājām rādīt, nav nekas cits, kā skaitliski tveŗama matemātisko objektu reālītāte. Lietu esotība pie tam vienmēr ir atkarīga no skaitļu esotības, kas ietveŗas lietu būtībā. Pitagorieši uzsvēŗ skaitļa, garīgā objekta

bei den Eleaten. Begriff und Sein, intellektuelle Prinzipien und Sinnendinge — so bemerkt Cassierer mit Recht — gehen hier noch¹ unterschiedlos ineinander auf. Der Rationalismus im Wirklichkeitsproblem ist noch nicht rein ausgeprägt. Denn es ist offenbar noch ein Kleben am Sensualismus der vorwissenschaftlichen Weltanschauung, wenn die wirklichkeitssetzende Kraft des Gnomons dadurch bezeichnet wird, dass von ihm gesagt wird, es „verleihe den Dingen Körperlichkeit“ (ἀπεργάζεται σωματῶν). Auch der Rationalismus im Wahrheitsproblem ist nicht reinlich vollzogen. Denn es wird von der Zahl gesagt, sie mache die Dinge für die Vernunftkenntnis „nach des Gnomons Natur“ dadurch zugänglich, dass sie „sie innerhalb der Seele mit der Sinneswahrnehmung in Einklang bringe“ (κατὰν ψυχᾶν ἀρμώζων αἰσθήσει), *R. Herbertz*, Wahrheitsprobl., p. 124—125.

¹ *E. Kinkel*, *Gesch. der Philos.*, p. 108: pitagoriešiem skaitļi „nichts anderes waren, als das formende erzeugende Gesetz, dessen gedanklichen Natur sie freilich noch nicht, wie Platon, erkannt“.

² „So wichtig darum auch die logische Tendenz der Pythagoreer ist, so lässt sie sich doch nicht schon im Sinne eines rein logischen Idealismus fassen. Wenn die Zahlen auch nicht zählbare Dinge sind, so sind sie eben darum doch noch nicht Gesetze, und wenn sie selbst erzeugende Prinzipien der Dinge sind, so sind sie das doch noch nicht bloss als Gesetze, sondern als Seinsweisen der Dinge. Und der Pythagoreische Idealismus ist, wenn man ihn spezifisch differenzieren will, noch nicht ein rein logischer, sondern ein ontologischer Idealismus“, *Br. Bauch*, *Substanzprobl.*, p. 107, 1. piez.

pirmatnību un nevis naturālo lietu primāritāti. Ja šī attiecība būtu otrāda, vienīgi tad mēs varētu runāt par ontoloģisko ideālismu. Tamdēļ, raugoties uz pitagorismu visumā, šo virzienu, liekas, vispareizāk ir dēvēt par matemātiski-loģisko ideālismu.

3 (6). § Līdzības hipoteze (turpinājums). Gnōzeoloģiskās attiecības pirmais formulējums. α) Direktais racionālistiskais reālisms. Tagad piegriezīsimies eleatu skolas galvenajam pārstāvim *Parmenidam*, kurš gnōzeoloģiskā nozīmē pilnā mērā skaitāms par līdzības hipotezes pārstāvi. Gan arī Ksenofans pieder pie eleatu skolas un ir Parmenida priekštecis, bet ievērojot to, ka Ksenofana uzskatos manāmas skepticisma pazīmes, mēs viņu, raugoties no atziņas teōrijas viedokļa, ierindosim citā grupā.

Pakavēsimies vispirms pie jautājuma: kā Parmenids izprot domāšanas objektu, esošo? Sai nolūkā ņemsim dažus Parmenida fragmentus. „Kopīgais (kopsakarīgais) man ir esošais“ („*ἕνὸν δέ μοι ἔστιν*“¹). Tā tad es gribu tagad paskaidrot (bet tu uzklausi manu vārdu), kādi ir vienīgi domājamie pētīšanas ceļi. Viens ceļš: ka esošais ir, un ir neiespējami, ka viņa nebūtu — tas ir pārliecības ceļš (jo tas seko patiesībai); otrs turpretim: ka viņa nav, un ka šī neesotība ir nepieciešama — šis virziens (to es tev saku) ir pilnīgi neizpētījams. Jo neesošo tu nevari ne izzināt (tas nav izdarāms), nedz izteikt“

(εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἰπερ ἔδοι μοῦναι διζήσιος εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης πό γε μὴ εἶν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις²).

Parmenids šeit izsaka ļoti ievērojamu pārliecību, ka vienīgi esošais ir domāšanas un atziņas īstais priekšmets; neesotība nav izzināma un izteicama.

Tālāk par esošā eksistenci:

„Ir nepieciešami sacīt un domāt, ka tikai esošais eksistē. Jo viņa eksistence ir iespējama, turpretim neesošā — ne; to es vēlos it

¹ *Parm.* Fr. 3 (Diels, p. 151).

² *Parm.* Fr. 4 (Diels, p. 152).

labi tev likt pie sirds. Tas ir pirmais pētīšanas ceļš, kuŗu tev ieteicu...“

(χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ δ' ἐγὼ φράζεσθαι ἀνωγα. πρῶτης γὰρ δ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος (εἶργω)¹).

„Jo ir neiespējami pamatot neesošā esotību. Tamdēļ savās domās atturies tālāk no šā pētīšanas ceļa“

(οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα²).

Svarīgas ir domas par esošā nepārtrauktību un kopsakarību:

„Tā paliek vēl tikai fakti par vienu ceļu: ka esošais eksistē. Pie tam šeit konstatējamas daudzas pazīmes: ja nav radies, tad arī neizniks, vesels, iesakņojies, nesatrīcināts un bez sākuma. Nav bijis un nebūs, jo tas pastāv tikai tagad kā vesels, vienējāds, kopsakarīgs (kontinuitīvs). Jo kādu gan sākumu tu gribi atrast esošajam? Kā un no kurienes viņa rašanās? (tas nevar rasties no esošā, jo pretējā gadījumā iepriekš būtu kāda cita esotība), tāpat es nevaru tev apliecināt, izteikt vai domāt viņa sākumu ar neesošo. Jo neizteicami un neizdomājami būtu, ja esošā nebūtu“

(μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλειθρόν ἐστιν
οὐλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῆι πόθεν αὐξήθεν; ... οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι³).

Un nedaudz tālāk par esošā nedalāmību:

„... Arī nedalāms tas ir, jo tas ir pilnīgi sev līdzīgs. Un nekur nav stīprāka esošā, kas savu kopsakarību varētu traucēt; nav arī mazāka;

¹ *Parm. Fr. 6* (Diels, p. 153).

² *Parm. Fr. 7* (Diels, *ibid.*).

³ *Parm. Fr. 8*, 1—9. (Diels, p. 154—155).

visu pilda esošais. Tamdēļ tas ir pilnīgi kopsakarīgs, jo viens esošais otram pieguļ cieši klāt“

(οὐδέ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει¹).

Zīmīgi, ka esošajam Parmenids tomēr piešķir noslēgtību un pieņem, ka nepieciešamība ir tā, kas saista esošo kā kaut ko veselu:

„Bet nekustīgi tas (t. i. esošais) guļ saistoša riņķa rāmjos bez sākuma un gala; jo rašanās un iznikšana ir laika bezgalībā, kurp tās aizstūma patiesā pārliecība; un kā katrs pats sevī pašā nemainīgi tas (esošais) guļ, un pastāvīgi paliek nemainīgs joprojām. Jo stiprā nepieciešamība to satur savos rāmjos, kas ir ap to. Tamdēļ esošais nevar būt bez noslēguma, jo viņš ir bez trūkumiem. Ja viņam tā (t. i. noslēguma) trūktu, tad viņš būtu pavisam nepilnīgs“

(αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἐστιν ἀναρχον ἄπαστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.
ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται
χοῦτως ἔμπροσθεν αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐόν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· (μὴ) ἐόν δ' ἄν παντός ἐδεῖτο²).

Ka Parmenids esošo ir iedomājies bumbveidīgu, tas redzams tai pašā fragmentā tālāk:

„Bet ja ir dotas pēdejās robežas, tad esošais ir aprobežots no visām pusēm, pēc savas masas pielīdzināms bumbai, kuņas centrs ir vienādi attālināts no visām pusēm. Viņš nevar būt tur vai citur, lielāks vai vājāks. Jo tur nav neesoša, kas traucētu apvienošanu, nedz arī kāds esošais kaut kur var būt vairāk, citur atkal mazāk par esošo, jo tas ir pilnīgi nesagraujams. Jo viduspunkts, kas no visām pusēm atrodas vienādā attālumā, attiecas vienlīdzīgi uz robežām“

¹ Ibid., 22—25 (Diels, p. 156).

² Ibid., 26—33; p. 156—157.

(αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ἔγκωι, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστὶ τῆι ἢ τῆι. οὔτε γὰρ οὗ τσον ἐστὶ, τὸ κεν παῦοι μιν ἐκνεῖσθαι εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐόν ἐστὶν ὅπως εἶη κεν ἐόντος τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον· οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει¹).

No šiem fragmentiem mēs redzam, kā Parmenīds saprot domāšanas priekšmetu. Domāšanas priekšmets ir esošais. Esošais ir viss, kas eksistē. Tamdēļ neesotība nav domājama. Esošais nav radies un nekad neiznīks. Esošais eksistē laika bezgalībā. Bet tomēr, ja esošajam nav sākuma un gala, ja tas nav radies un neiznīks, tad tomēr — un še Parmenīds izvirza ļoti ievērojamu esošā pazīmi — esošais ir sevī aprobežots. Esošais kā vienīgi iespējamais īstais cilvēka domāšanas priekšmets ir bumbveidīgs, kompakts, kurā centrs ir vienādi attālināts no visām malām. Esošajam nav atsevišķu, būtiski no viņa paša atšķirīgu daļu, bet visas daļas pieder pie veselā. Viss ir veselais un veselais ir viens. Nav jādoma, ka ja esošais Parmenīda iztulkojumā ir bumbveidīgs, sevī ieslēgts, tad tā ir telpiskā aprobežotība. Mēs vēlāk redzēsim, ka maldās tie domātāji, kas esošo iztulko kā telpiski aprobežotu būtību. Esošā noslēgtība, ierobežotība sevī pēc Parmenīda nav telpiskā aprobežotība; tā ir absolūta esotība. Esošais ir viss, tas nav tikai (kaut kā cita) daļa. Parmenīds taisni noliedz, ka esošais būtu daļa, ka esošajā būtu iespējams kaut kas cits no esošā atšķirīgs. Esošais ir viss ar nepieciešamību. Ja mēs Parmenīda nepieciešamības jēdziena vietā liktu mūsu mehāniskās kauzālītātes jēdzienu, tad kauzālītāte Parmenīda valodā nozīmētu esošā atsevišķo (viņam homogēno) daļu saistību un ieslēgtību sevī.

Tagad pakavēsimies pie domāšanas attiecībām ar esošo.

Vispirms atzīmēsim šādu Parmenīda dziļo domu: „... Jo (esošā) domāšana un būt ir viens un tas pats“ (... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι²). „Domāt un domāšanas mērķis ir viens un tas pats; jo bez esošā, kurā (domāšana) izteicas, tu domāšanu nevari konstatēt. Nekā nav un nekā nebūs cita ārpus esošā, jo liktenis

¹ Ibid., 42—49; p. 157—158.

² *Parm.* Fr. 5 (Diels, p. 152).

ir saistīts pie nedalitās un nekustīgās būtnes. Tamdēļ visam jābūt tukšai skaņai, ko mirstīgie ir likuši savā valodā pārliecībā, ka tas ir paties: tapšana tāpat kā iznīkšana, esošais tāpat kā neesošais, vietas pārmaiņa un spīdošo krāsu maiņa“)

(ταύτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,

εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ (ἦ) ἐστὶν ἢ ἔσται

ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἔόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν

οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,

ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιδότες εἶναι ἀληθῆ,

γίγνεσθαι τε καὶ ἄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,

καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν¹).

Par jūteklu organiem, prātu, kā arī par jūteklu attiecībām ar prātu, Parmenids ir tai pārliecībā, ka jūteklu organi maldās; nemaldīgs var būt vienīgi prāts. Viss tas, kas cilvēkiem ir kopīgs, ir arī pareizais. Domām vienmēr ir daudzuma pamats.

(ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,

τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ

ἐστὶν ὅπερ φρονεῖ μελέων φύσις ἀνθρώποισιν

καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα²).

Tagad mēģināsim iedziļināties galvenākajā jautājumā, proti: kā no atziņas teorijas viedokļa iztulkojamas Parmenida domas par domāšanas un esotības attiecībām? Te liela nozīme šādiem, jau augšā citētiem fragmentiem: "Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι" („jo (esošā) domāšana un būt ir viens un tas pats“ jeb *Dilsa* tulkojumā: „Denn das Seiende denken und sein ist dasselbe“³) un "Ταύτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα" („domāt un domāšanas mērķis ir viens“, *Dilsa* tulkojumā: „Denken und des Gedanken Ziel ist ein und dasselbe“⁴). Abos fragmentos pasvītrotu vienību Parmenids paskaidro šādā veidā: "οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν" („jo bez esošā tu nevari sastapt domāšanu, kurā tas izteicas“, ko *Dilss* pārtulko tā: „Denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen“⁵).

¹ *Parm.* Fr. 8, 34—41 (Diels, p. 157).

² *Parm.* Fr. 16 (Diels, p. 163).

³ *Diels*, *ibid.*, p. 152.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵ *Ibid.*, p. 157.

Kritiski iedziļinoties šais fragmentos izteiktajās domās, sastopamies ar diezgan grūti izskaidrojamu jautājumu: vai Parmenīds īstenības problēmā ieņem reālistisku, vai ideālistisku stāvokli? Ko, kādu domu Parmenīds ir gribējis apstiprināt ar pieminētiem teicieniem? Vai te ir apstiprināta objektīvās pasaules eksistence, vai subjekta eksistence, vai arī beidzot pamatots domāšanas process, t. i. pirmo reizi skaidri formulēta izzinošā subjekta un izzināma objekta (intencionālā) attiecība?

Šķiet, ka būtu pilnīgi neiespējami autentiski izprast Parmenīda domu, ja mēs ievērotu tikai abus pirmos fragmentus un neņemtu vērā trešo citātu, kuŗš savā ziņā ir it kā pirmo divu paskaidrojums. Pirmo fragmentu mēs varam iztulkot vismaz divējādi: piem. „domāšana par esošo un būt ir viens un tas pats“ un otrādi: „(esošā) domāšana un būt ir viens un tas pats“. Pirmajā gadījumā vēl var teikt: „esošā domāšana (= domāšana par esošo) un būt ir viens un tas pats“. Citādi sakot, pirmajā iztulkojumā mēs apstiprinām īstenības domāšanu, apliecinām īstenības eksistenci; otrajā iztulkojumā turpretim apliecinām domāšanas īstenību. Pirmajā gadījumā, tā sakot, mēs neapšaubām īstenību, ārpusauli; otrajā gadījumā neapšaubām domāšanu. Pirmais iztulkojums rāda, ka īstenība (ārpaule) ir substantīvs, bet domāšana (= esošā domāšana) — adjektīvs; otrais iztulkojums turpretim liecina, ka domāšana (subjekta īstenība) ir substantīvs (= esošā domāšana), bet īstenība — adjektīvs, vai arī participis. Tā tad kavējoties tikai pie izteiciena ὁ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι¹, mēs nekādā kārtā nevaram konstatēt autentiskā izskaidrojuma kritēriju. Tas pats iznāk, ja ņemam fragmentu Ὅταν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα². Arī te iespējami vairāki iztulkojumi, jo fragments slēpj sevi divdomību. Tamdēļ *R. Herbercs* ceļ iebildumus arī pret *Dīlsa* tulkojumu „Denn das Seiende denken und sein ist dasselbe“ un piesliedamies *Fr. Übervega* izskaidrojumam: „Was gedacht wird, ist auch, es lässt sich nicht mit dem Denken erreichen, was nicht Existenz hätte, da das Nichts kein Objekt des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben nicht zu denken“ — uzlūko par vienīgi pamatotu šādu tulkojumu: „Etwas denken und es als seiend annehmen, ist dasselbe“¹.

¹ *R. Herbertz*, Wahrheitsprobl., p. 132. Paklausīsimies *Herberca* argumentāciju: „Nun halte ich aber die *Diels'sche* Übersetzung „Denn das Seiende denken und sein ist dasselbe“ für bedenklich. Zunächst schon deswegen, weil sie missverständlich ist. Ihrem Wortlaute nach könnte man sie nämlich so deuten, als ob *Parmenides* die Existenz des denkenden Subjektes durch seinen Satz habe sicherstellen wollen, als ob er habe sagen wollen: das Sein des Denkenden ist identisch mit dem Sein des Seins; weil

Mums turpretim liekas, ka pareizs ir Dīlsa tulkojums. Lai saprastu, iekš kam te problēma pastāv, ir tikai vajadzīgs dziļāki ieskatīties lietas būtībā. Νοεῖν ἐστίν nav pārtulkojams citādi, kā „(das) seiende Denken, esoša domāšana“. Ja nu tā, tad nav šaubu, ka Parmenīds vispirms pamato domāšanas procesa īstenību. Apstiprināt domāšanas eksistenci, domāšanas procesu, nozīmē to pašu, ko pamatot subjekta reālītāti. Vispirms pamato pašu domāšanu, domāšanas procesa eksistenci; tikai tad ir pamats subjekta reālītātes pieņemšanai, un tikai pēc tam arī ārpusaules eksistences atzīšanai. Tā ir uz mata Dekarta doma. Parmenīds ir Dekarta īstais priekštecis. Parmenīdam ir lielāka radniecība ar Dekartu nekā ar Berkleju. Kāda tad ir Dekarta pamatdoma? Dekarta domu gājienu var raksturot tā: domāšana, subjekts, objekts. Ja es domāju, tad es domāju par saviem apziņas saturiem. Bet domājot par saviem apziņas saturiem, es domāju par

und indem einer ein Seiendes denkt, ist er auch. Der eleatische Philosoph hätte danach mit seinem Ausspruch gar nichts anderes sagen wollen, als später Descartes mit seinem „cogito, ergo sum“ oder besser „cogito, id est sum“. Diese Auffassung erscheint mir nun völlig unhaltbar.

Parmenides will mit seinem Satz offenbar etwas über den Denkprozess und das gedachte Objekt, nicht etwas über das denkende Subjekt, aussprechen.

Was aber soll über Prozess und Objekt des Denkens ausgesprochen werden? Die Diels'sche Übersetzung lässt hier — nachdem die Beziehung auf das Subjekt ausgeschlossen ist — nur die Deutung übrig: Gedacht werden und sein ist identisch. Wir hätten also ganz den „Idealismus“ Berkeley'scher Art, nur dass an Stelle des esse gleich percipi ein esse gleich cogitari getreten ist. Einen solchen Idealismus dem Parmenides zuzuschreiben, halte ich nach allem, was uns von ihm überliefert ist, für völlig unmöglich.

Diese ganze Abfassung wird nun aber sofort unnötig, wenn wir das τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι nicht im Sinne der Diels'schen Übersetzung, sondern folgendermassen deuten: „Etwas denken und es als seiend annehmen ist dasselbe“. In diesem Sinne deutet auch Überweg die Stelle: „Was gedacht wird, ist auch, es lässt sich nichts mit dem Denken erreichen, was nicht Existenz hätte, da das Nichts kein Objekt des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben nicht zu denken“ (Überweg, Grundr. d. Gesch. der Philos., p. 59). Diese Deutung, welche — wie Überweg richtig hervorhebt — die aus dem ganzen Zusammenhang der Verse hervorgehende ist, würde, in moderne Terminologie gekleidet, besagen: Wirklichsein und intentionaler Gegenstand des Denkens sein, ist dasselbe. Alles, was Gegenstand des Denkens sein, d. h. in sinnvollen Urteilen „gemeint“ sein kann, ist wirklich; und umgekehrt, alles wirkliche kann Gegenstand des Denkens werden, kann in sinnvollen Urteilen „gemeint“ sein. „Des Gedankens Ziel (das οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα) wäre also der „intentionale Gegenstand“, und die Stelle „denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen“ wäre im Sinne unserer Auslegung zu deuten: das Denken „findet sich in dem Seienden ausgesprochen“, d. h. es hat in ihm seinen intentionalen Gegenstand. Ein Gegenstandloses Denken, ein Denken also, das nicht in einem Seienden seinen intentionalen Gegenstand fände, gibt es nicht. Wenn ich

ār pasauli, kas ir manā apziņā. Tā tad ar domāšanu es nokļūstu pie ār pasaules reālītātes konstatēšanas. Domāšana, domāšanas process šai attiecībā ir pirmatnējais. Domāšanas procesā slēpjas domāšanas objekta reālītātes apstiprināšanas pamats. Te meklējams Parmenida domu kodols. Pēc Parmenida mēs varam domāt tikai to, kas ir, vienīgi esošo mēs varam domāt. Neesošais nav domājams.

Bet kas ir šis esošais? Kas ir esošā būtība?

Uz šo jautājumu ir sniegtas vairākas atbildes, un arī mēs pie šā jautājuma, ievērojot tā lielo gnōzeoloģisko nozīmi, ilgāki pakavēsimies. Vispirms atzīmēsim esošā fizikāli-materiālistisko iztulkojumu. Te minams *Ed. Cellers*,¹ *Būrnē*² (kuŗš, atsaukdamies uz esošā bumbveidīgo formu un viengabalainību, Parmenidu uzlūko pat

an etwas denke, so denke ich eben stets notwendig an etwas. Das Nichtetwas, das Unwirkliche, das Nichtseiende als Gegenstand des Denkens anzunehmen, ist ein Widerspruch in sich selbst.

So kommen wir zur negativen Formulierung unseres Grundsatzes: Was nicht Gegenstand des Denkens werden kann, was nicht in sinnvollen Urteilen gemeint sein kann, ist auch nicht wirklich; und umgekehrt, was nicht wirklich ist, kann auch nicht Gegenstand des Denkens, nicht in sinnvollen Urteilen „gemeint“ werden. Das „runde Viereck“ z. B. ist ebenso unwirklich, wie undenkbar. Diese Bedeutung lege ich der parmenideischen Lehre bei, dass das Nichtseiende ebenso wenig sein als gedacht werden könne; eine Lehre, die er der anderen: Nur das Seiende ist, und nur das Seiende kann gedacht werden, stets zur Seite stellt. Bei jeder anderen Interpretation verliert die eigentümliche Lehre des Parmenides vom Nichtseienden ihre erkenntnistheoretische Bedeutung und wird geradezu banal.“

¹ *Ed. Cellers* pie sava materiālistiskā iztulkojuma nācis dibinoties uz *Aristotela*, kuŗš esošajā redz ķermeniskā substanci: „Sein Seiendes ist kein metaphysischer Begriff, ohne alle sinnliche Beimischung, sondern ein Begriff, der sich zunächst aus der Anschauung entwickelt hat und die Spuren dieses Ursprungs noch deutlich an sich trägt. Das Wirkliche ist ihm das Volle (ἐμπλεον Fr. 8), d. h. das Raumerfüllende...; die Unterscheidung des Körperlichen und Unkörperlichen ist ihm nicht bloss fremd, sondern mit seinem ganzen Standpunkt unvereinbar, denn die Einheit des Seins und des Denkens, welche er in richtiger Konsequenz seiner Einheitslehre behauptet, ist bei dem realistischen Charakter derselben nur unter der Voraussetzung möglich, dass jene Unterscheidung noch nicht vorgenommen wird. Es ist nach der treffenden Bemerkung des *Aristoteles* . . ., die Substanz des Körperlichen selbst, nicht eine vom Körperlichen verschiedene Substanz, um die es sich für ihn handelt, und wenn er sagt: nur das Seiende ist, so heist das: wir gewinnen die richtige Ansicht der Dinge, wenn wir von der Geteiltheit und Veränderlichkeit der sinnlichen Erscheinung abstrahieren um ihr einfaches, ungeteiltes und unveränderliches Substrat als das allein Wirkliche festhalten“ (*Ed. Zeller, Die Philos. der Griechen I*^o, p. 698—700). Jāpiezīmē, ka pie *Aristotela* par Parmenidu mēs atrodam arī citu atzinumu, kas liecina par Parmenida filozofijas ideālistisko iztulkojumu (sk. *Met. I* 5, 986b sq.).

² *Burnet, Anf.*, p. 167.

par materiālisma tēvu), *V. Windelbands*,¹ *Gilberts*,² *Göbels*,³ *Überwegs*,⁴ *Beumkers*,⁵ *Bergmanis*⁶ u. c. Vai fizikāli-materialistiskais esošā uztvērumš ir pareizš? Mums šķiet, ka pret to ir jāceļ principiāli iebildumi. Šā iztulkojuma pārstāvji dibinās uz to faktu, ka Parmenids esošo ir iedomājies bumbveidīgu, sevī noslēgtu, norobežotu, nedalāmu, viengabalīgu, kas nerodas un neiznikst. It sevišķi tiek uzsvērtā esošā ģeometriskā bumbveidība, telpiskā norobežotība. Norobežojums var būt tikai telpisks, t. i. ar noteiktu robežu. Šai iztulkojumā ir kļūda, un proti: esošais, kas pie Parmenida jāsaprot tīri absolūtā nozīmē, tiek uzlūkots par relatīvu parādību. Jau tas fakts vien, ka pēc Parmenida tikai esošais eksistē (sk. minēto 6. fr.) nekādā ziņā neliecina par esošā relativitāti. Aizrādījums, ka esošais netop un neiznikst (sk. 8. fr.), t. i. tam nav ierobežotības savā sākumā un beigās, mums tāpat nepārprotami liek domāt, ka esošais — pēc Parmenida pārliecības — ir absolūtā istenība. Un esošais kā absolūtā istenība nekādā ziņā nevar būt fizikālā realitāte, jo fizikālajai realitātei, fizikālajiem priekšmetiem vienmēr ir telpiskas robežas.

Preteji fizikāli-materialistiskajam esošā iztulkojumam, ir arī tīri ideālistiskais izskaidrojums. Minēsim *Br. Bauchu*,⁷ *Kinkelī*⁸ (pēc kuŗa pārliecības Parmenids tikai izteiksmes un interpretācijas labad

¹ *W. Windelband*, Griech. Philos.³, p. 46: „das parmenideische Sein identifiziere sich mit der absoluten Körperlichkeit“.

² *Gilbert*, Religionsphilos., p. 178—180.

³ *Göbel*, Vorsokratiker, p. 107.

⁴ *Überweg*, Grundr.¹⁰, p.p. 58, 60.

⁵ *Cl. Bäumker*, Das Problem der Nat., p. 53.

⁶ *J. Bergmann*, Gesch. der Philos. (1892) I 29.

⁷ *Bruno Bauch*, Das Substanzprobl., p. 47. Bem. 1. „...sei vor allem verwiesen auf die Tatsache, dass eine körperlich materielle Deutung des Parmenideischen Seins den festen Grundansichten des Parmenides zuwiderläuft, ja sie geradezu aufheben müsste“. Bauchs ļoti pasvītro, ka esošais ir domu, patiesību pasaule: „... Weil das Sein ja mit dem Denken zusammenfällt, so muss die Bestimmung des Denkens zugleich Bestimmung des Seins sein. Die Bestimmung des Denkens geht auf die Einheit der Wahrheit. Das Denken ist das Reich der „wohlgerundeten“ Wahrheit. „Wohlgerundet“ wie die Wahrheit ist darum auch das Sein, denn wahrhaft ist nur die Wahrheit selbst als das Reich des wahren Seins“ (ibid.).

⁸ *Kinkel*, Geschichte der Philosophie, I 147: „Man hat sein Seiendes nicht nur räumlich, sondern sogar direkt als dinglich körperlich missverstanden... Das liegt in seiner bildlichen Redeweise begründet, die ihn räumliche Bezeichnungen anwenden liess, um die begriffliche Natur des Seienden, vor allem die Identität und die gedankliche Kontinuität näher zu bezeichnen, wozu ihn die adäquaten Ausdrücke in seiner ungebrauchten Sprache noch fehlten und fehlen mussten“.

uz esošo ir attiecinājis telpiskus apzīmējumus), *Strümpeli*¹ (kas esošo iztulko kā mūžības „tagad“, kā bezlaicību un noliedz tam visas telpiskuma pazīmes), *P. Natorpu*² (kas esošo iztulko absolūtās esotības nozīmē), *M. Vuntu*,³ *Döringu*⁴ (kuřam esošais ir pilnīgi materiāls), *Slonimski*⁵ (kas pretēji Būrnē (sk. augšā) Parmenidā redz ideālisma tēvu), u. c. Pretēji Cellera aizrādījumam (sk. augšā) Parmenida filozofijas un it sevišķi esošā ideālistiskā iztulkojuma pārstāvji var dibināties pat uz šādu *Aristotela* izteicienu: Ἰ Parmενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνός ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην.⁶ Vai Aristotels šeit pareizi novērtē Melisa uztvērumu, vai ne, skaidrs ir tikai tas, ka Parmenida esošais kā loģiska vienība tiek nostatīts pretī materiālam.

Ja mēs jautājam, vai esošā ideālistiskais izskaidrojums ir pareizs, tad atkal, pirms pievienojamies šim izskaidrojumam, mēs saduřamies ar pretrunām. Parmenida esošajam ideālistisko iztulkojumu varētu piemērot tikai tad, ja mums būtu dati no Parmenida filozofijas par esošā eksistēšanu vienīgi cilvēka apziņā un domāšanā. Tādu faktu nav. Ja Parmenids saka, ka esoša domāšana un būt ir viens un tas pats, vai arī — ka domāt un domāšanas mērķis ir viens un tas pats, tad no tam mēs nedrīkstam taisīt slēdzienu, ka Parmenids ir pielaidis domāšanas un esošā identitāti reālā, eksistenciālā nozīmē. Parmenids runā par domā-

¹ *Strümpel*, Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen, p. 44.

² *P. Natorp*, Aristoteles und die Eleaten (Philos. Monatshefte, XXVI, p. 13): „Ist das Sein kugelförmig, so ist es notwendig begrenzt, und zwar im Raume; begrenzt im Raume aber kann es nicht sein, denn woran sollte es grenzen? An ein Anderes? Aber es gibt ja kein Anderes. An das Nichts? Aber es gibt ja kein Nichts. Oder soll man sich etwas wie eine unbegrenzte Kugel vorstellen?“

³ *M. Wundt*, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Joniens. (Arch. für Gesch. der Philos., p. 54. 1907.)

⁴ *Döring*, Gr. Philos., I 127.

⁵ *Slonimsky*, Heraklit und Parmenides (Dissertation), p.p. 47, 51.

⁶ *Arist. Met.*, I 5, 18. 986 b 18. Ievēribas cietņgs ir *Br. Baucha* norādījums, ka ja Parmenids būtu materiālists, tad Platōns kā materiālisma pretinieks Parmenidu nebūtu nosaucis par „lielu“: „Wäre Parmenides Materialist gewesen, dann hätte ihn Platon in seiner Materialistenfeindseligkeit nicht den „Grossen“ nennen können. Daran ist gewiss so viel richtig: Wäre Parmenides Sein stofflich-körperlich zu denken, „ehrwürdig und gross“ hätte Platon diesen Denker nicht finden können. Aber wäre er der Gedanken-schwächling, dessen Sein zugleich „Allgeist“ und „Allstoff“ sein sollte, jene Kompromiss-natur, die sich aus Materialismus und Spiritualismus ein Sein zurechtfriert, dann hätte dem göttlichen Platon der „grosse“ und „ehrwürdige“ Parmenides weder „gross“ noch „ehrwürdig“, sondern als jämmerlicher Schwachkopf erscheinen müssen. So wahr Parmenides nach Platons Urteil gross ist, so wahr kann also sein Sein nicht „Allstoff“ und „Allgeist“ zugleich bedeuten, sondern weder „Allstoff“ noch „Allgeist“ (Substanzprobl., p. 49, Bem.).

šanas un esošā identitāti vienīgi domātdarbības, jeb, kā mēs teiktu, gnōzeoloģiskā nozīmē. Domāšana sedzas ar esošo tikai domāšanas procesā, domāšanas pastāvēšanas momentā. Tikai tad, kad cilvēks domā, tas nepieciešami domā par esošo. Neesošais nav domājams, tamdēļ ka tas neeksistē. Parmenids nekur nav apgalvojis, cik tas pēc viņa fragmentiem zināms, ka esošais neeksistētu ārpus mūsu domāšanas, ka neesošais nevarētu pastāvēt arī tad, ja cilvēks nedomā. Ja Parmenids tā būtu teicis, tad viņu itin droši varētu pieskaitīt ideālistiem. Acīm redzot Parmenida filozofijas raksturošanai ir nepieciešami citi apzīmējumi. Atstājot šo jautājumu uz acumirkli, mīnēsim vēl citus esošā iztulkojumus.

Blakus fizikāli-materiālistiskajam un tīri ideālistiskajam būtu minams arī spirituālistiskais Parmenida esošā iztulkojums, kas, līdzīgi Spinozas atribūtiem, brīžiem tuvojas ķermeniskai, brīžiem garīgai interpretācijai. Atzīmēsim *Kūnemani*,¹ kam Parmenida esošais ar savu materiālo iedabu nav pilnīgi jēdziens vien, bet slēpj sevī jūteklisko skatāmību (*Anschauung*). It sevišķi *Gompercs*² piešķir Parmenida esošajam tādas pat atribūtas, kā Spinoza — substancei, proti: izplatījumu un domāšanu. Spirituālistiskais izskaidrojums, kuŗu mēs tikpat labi varētu nosaukt arī par metafizisko, problēmā nekādas jaunas skaidrības neienes, jo kā pie *Kūnemaņa*, tā pie *Gomperca* neatrodam pamatojuma, kamdēļ un kādos gadījumos esošais iztulkojams ķermeniskā, kad un kamdēļ — garīgā nozīmē.

Vēl sastopams gnōzeoloģiski-logiskais esošā uztvērums. Šim uztvērums, kuŗu it sevišķi aizstāv *K. Reinhardts*, ir liela radniecība ar ideālistisko iztulkojumu. *Reinhardts*³ Parmenidā redz pirmo gnōzeologu un loģiķi, kas zinātnes priekšmetam stājies klāt ar tīri jēdzienisku metodi un atsvabinājis dabas zinātņi no mītoloģijas un teleoloģijas piemaisījumiem.

Tā mēs redzam, cik visai dažādi ir Parmenida esošā iztulkojumi. Saprotams, ka visi tie nevar būt vienāda mērā pareizi.⁴ Nav nekādu

¹ *Kühnemann*, *Grundlehren*, p.p. 66. 68. 72: "... dies Sein ist bei ihm durchaus im dinglichen Sinne oder, wenn wir den Ausdruck vorziehen, als Gegenstand gemeint... der Gedanke des Parmenides doch nicht völlig Begriff wird, sondern noch Anschauung bleibt."

² *Th. Gomperz*, *Griech. Denker* 3, I, p. 145. Še... „sein Stoffwesen“ tiek izskaidrots „zugleich für ein Geistwesen.“

³ *K. Reinhard*, *Parmenides*, p.p. 29, 70, 74, 242, 250: „Die Seinslehre ist eine reine und von teleologischen Beimischungen freie Logik... im Sinne einer Methode rein begrifflichen, grundsätzlich von aller Erfahrung und Anschauung abstrahierenden Denkens“.

⁴ *Th. Gomperz*, *ibid.* I 167.

šaubu, kā it pareizi aizrāda *Fr. Lorcings* un *V. Nestle*,¹ ka vēlāko laiku domātāji Parmenida filozofijā ienes daudz savu ieskatu un mūslaiku zinātnes elementu, kas īsto Parmenidu padara neskaidru.

Taisot slēdzienu par esošo Parmenida filozofijā, būtu jāsaka, ka šis esošais ir absolūts. Bet kāds tas pēc savām kvalitātēm, to nav iespējams pamatot. Un atziņas teorijā tas arī nav svarīgākais jautājums. Aizvieni ir jāievēro, ka esošais ir viss tas, kas eksistē un kā eksistējošais esošais ir absolūts. Redzēt esošajā ķermenisko — kā to grib fizikāli-materiālistiskais iztulkojums — un tikai tamdēļ vien, ka esošais ir bumbveidīgs, sevī ierobežots, nozīmē esošajā, t. i. šai ķermeniskajā ienest arī domāšanu, arī domu uzlūkot par esošā sastāvdaļu. Un tādā gadījumā, protams, arī domāšana ir ķermeniska, fizikāli-materiāla parādība. Tā tad, ja saskaņā ar Parmenida mācību eksistē vienīgi esošais, un ja mēs pieņemam, ka esošais ir fizikāls, tad arī domāšana, kā esošā sastāvdaļa, ir fizikāla parādība, kas ir pretrunā

¹ *Fr. Lorcings* u. *V. Nestle* (Ed. Zeller, Die Philos. d. Gr. I⁶, p.p. 739, 740), sevišķi uzstājas pret Reinharda loģiski-gnōzeoloģisko uztvērumu: „Diese ganze Konstruktion, so geistreich sie ist, erweist sich trotzdem als gewaltsam und willkürlich: sie scheidet an den eigenen Worten des Parmenides. Wie sollte dem Parmenides, der nicht müde wird zu erklären, dass das Nichtseiende nicht existiert, der Gedanke aufgestiegen sein: „Wie, wenn das Nichtseiende zum Seienden hinzutritt, sich mit ihm verbindend“ (Reinhard, Parm., p. 80; wozu Nestle Wochenschr. f. klass. Philol. 1916, p. 652). Etwas, das gar nicht existiert, kann doch nicht zu etwas Existierenden „hinzutreten“. Ausserdem, selbst wenn man in den zwei Formen des Lichten und Dunklen das Seiende und Nichtseiende erkennen wollte, lässt ja Parmenides die Göttin ausdrücklich gegen die Verbindung beider protestieren, ja sie erkennt überhaupt nur der einen Form das Dasein zu (Fr. 8). Diese rein erkenntnistheoretische Auffassung der parmenideischen Philosophie, trägt in die Gedankenwelt des alten Denkers in einseitiger und übertriebener Weise das erkenntnistheoretische Interesse der Gegenwart hinein und zwar im Sinne der Marburger Schule, welche als „den zentralen Kern der gesammten griechischen Philosophie die Fundamentierung der Logik“ betrachtet, „die in Parmenides und Platon entsteht“ (*Slonimsky*, Herakl. u. Parm., p. 24, 1). Geht man doch so weit, es für selbstverständlich zu erklären, dass selbst Apeiron Anaximanders „nicht in dem späteren physikalischen Sinne als Urstoff, sondern logisch und begrifflich zu verstehen sei“, und erklärt es für „eine müssige Frage, ob Parmenides mit seinem $\delta\upsilon$ im Grunde die Substanz oder das logische Sein im Sinne der Marburger gemeint habe“ (Reinhard, Parm., p. 253). Man beruft sich für die idealistische Auffassung der parmenideischen Philosophie nun freilich auch auf die Urteile der Alten selbst, vor allem des Platon und Aristoteles, welche die Eleaten „Weltlaufhalter“ und „Unnaturforscher“ nannten (*Plat. Theait.* 181 A; *Arist.* bei Sext. Emp. Adv. math. X 46...). Aber verfällt man damit nicht in denselben Fehler, den Reinhardt an Zeller rügen zu müssen glaubte, dass man sich auf antike Auffassungen statt auf die antiken Zeugnisse selbst stützt? (Reinhard, Parm., p. 100). So begreiflich ist es, dass der Idealismus Platons in der Lehre des Parmenids einen Anknüpfungspunkt fand, so wenig ist damit für den reinen Idealismus dieser Lehre selbst bewiesen“.

ar Parmenida pamatpārliecību par domāšanas immateriālitāti. Līdzīgā kārtā esošais nav iztulkojams ideālistiskā nozīmē, jo Parmenids nekur nerunā, ka esošais kā domāšanas objekts eksistētu vienīgi domāšanā. Kā jau minējām, esošais un domāšana ir viens un tas pats tikai domāšanas procesa momentā, bet nevis eksistenciālā nozīmē. Eksistenciāli esošais var eksistēt arī ārpus domāšanas, un kas tadā gadījumā šis esošais ir, uz to Parmenids atbildes nesniedz. Nekāda patvaļīga iztulkojuma mēs še nedrīkstam ienest. Tā tad esošais ir gars vienīgi domājāmības nozīmē, t. i. pēc Parmenida pārliecības esošajā valda mūsu prāta likumiem līdzīgi likumi, un tamdēļ esošais ir pieejams mūsu prātam pēc līdzības principa. No tam izriet Parmenida līdzības hipoteze.¹ Ja esošā daba savos pamatos mums nav zināma, tad Parmenida mācību nevar arī iztulkot tīri loģiski-gnōzeoloģiskā nozīmē. Loģiskā puse Parmenida mācībā ir vērojama un atzistama tiktāl, cik Parmenida esošais ir sev identisks, un še ir identitātes un pretrunas likuma pirmais pamats. Tikai identitātes principu nevar iztulkot tā, kā piem. to dara B. Münchs²: identitāti viņš saskata domāšanā un esotībā, kamēr identitātes likuma pamatā, kā to redzējam, ir esošā pašidentitāte jeb tāpatība ($A = A$).

No otras puses gnōzeoloģiskais moments Parmenida mācībā jo skaidri izpaužas intencionālās attiecības

¹ Kā agrāk minētāja Parmenida 8. fragmenta daļā: τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα nav iespējama jēdziena νόημα identifikācija ar τὸ πλεόν, un tadā kārtā pieņemama domāšanas un esošā identitāte eksistenciālā nozīmē, pie tādas pārliecības nāk arī R. Herbercs: „Man muss dem Sinn und Zusammenhang dieser Stelle die grösste Gewalt antun, um aus ihr eine Identifikation des „Weltgedankens“ (νόημα) mit dem einheitlichen Weltkörper, d. h. der Kugel als dem vollendeten körperlich „Vollen“ (τὸ πλεόν) herauszulesen“ (R. Herbertz, Wahrheitsprobl., p.p. 141, 142).

² „Parmenides war der Ansicht, dass das Denken mit dem Sein identisch ist d. h. dass sich nichts mit dem Denken erreichen lässt, das nicht Existenz hätte, einer Ansicht, welcher merkwürdiger Weise noch Plato und Aristoteles huldigen, obwohl sie doch schon das Denken selbst zu einem Objekte ihres Denkens gemacht hatten. Durch diesen Grundsatz gelangte er dahin, dass das Seiende nicht zugleich nicht sein und das Nichtseiende wiederum nicht zugleich sein könne, weil damit alles Sein aufgehoben würde und es so kein Subjekt des Denkens mehr gäbe. So war die Identität des Denkens und des Seins dem Parmenides eine Brücke zu den Grundsätzen des Denkens, den Sätzen der Identität und des Widerspruches.“ — B. Münz, Die Keime ..., p. 23. Saskaņā ar šiem likumiem reālā eksistence piemīt tikai tādām lietām, kuru reālais saturs nesedzas ar viņu pretējību. Un tas nav konstatējams pie jūtekliskām lietām, jo tās, kā jau Hērakleits pieņēma, atrodas mūžīgā maiņā un tamdēļ reizē ir un nav identiskas. Aiz šā iemesla jūtekliskās lietas pēc Hērakleita ir tukša šķietamība.

nospraušanā starp subjektu un objektu. Parmenids ir pirmais filozofs, kas šo attiecību pietiekoši skaidri izvirzījis. Tamdēļ filozofijas vēsturē Parmenids ir pirmais gnōzeologs. Tikai loģiski-gnōzeoloģiskā nozīmē Parmenida filozofiju nevar iztulkot aiz tā iemesla, ka domāšanas priekšmets pēc savas iedabas un būtības, kā to mēģinājām rādīt, nav skaidri noteikts. Tamdēļ Parmenida filozofija pēc domāšanas mērķa un virziena, vai citādi sakot, pēc domāšanas procesa un attiecības ir iztulkojama tīri gnōzeoloģiskā nozīmē, bet pēc domāšanas priekšmeta — metafiziskā nozīmē. Kas ir šās domāšanas priekšmets, kas ir šis esošais: gars vai materijs, doma vai fizikāla parādība? — tas paliek nezināms. Skaidrs ir tikai tas, ka Parmenida esošais stāv ārpus apziņas un ir vienīgi ar prātu tveģams. Īstenības jeb esošā jēdziens Parmenida filozofijā norāda uz reālītāti, kas mūsu apziņai nav immanenta, nav atkarīga no tās, kas sasniedzama tikai domāšanā un tveģama vienīgi ar prātu. Tamdēļ no īstenības viedokļa Parmenida filozofija ir racionālistiskais reālisms. Reālistiski Parmenida mācība ir saprotama tiktāl, cik Parmenids atzīst no mūsu apziņas neatkarīgā esošā eksistenci, bet racionālisms šā lielā domātāja sistēmā konstatējams tiktāl, cik Parmenids šās reālītātes sasniegšanu uztic vienīgi prātam. Parmenida

Tūredamies pie šās pārliecības, Hērakleits sadūrās ar pieminētajiem — Parmenida izvirzītajiem — domāšanas likumiem, bet to vietā izvirzīja mācību par pretešķību koincidenču telpā

(Πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα·
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται
κωροὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κ' οὐ ταῦτόν· πάντων δὲ παλίντροπος ἔστι κέλευθος).

Līdzīgi Parmenidam arī Aristotels ir tai pārliecībā, ka Hērakleita izteiciens, kuŗā noliegta lietu identitāte un nevienlīdzība, slēpj sevī pretrunas likuma noliegumu, par ko Hērakleits izpelnījās Aristotela piezīmi. (Sk. Arist. Met. IV 3, 1005b 23: ἀδύνατον γὰρ ὄντινόν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον· οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν... IV 7, 1012a 24: ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν... IV 8, 1012a 33: σχεδὸν γὰρ οὗτοι οἱ λόγοι οἱ αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου· ὁ γὰρ λέγων ὅτι πάντ' ἀληθῆ καὶ πάντα ψευδῆ... XI 5, 1062a 31: ταχέως δ' ἂν τις καὶ αὐτόν τόν Ἡράκλειτον... ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύειναι· νῦν δ' οὐ συνείς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν. Tāpat sk. vēl Arist. Phys. I 2, 185b. 19: ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἐν τὰ ὄντα

filozofija ir pirmais zinātniski pamatotais mēģinājums racionālistiskā ceļā satvert visa esošā būtību, meklējot pēc esošā jēdzieniskām pazīmēm, un šim mēģinājumam ir paliekoša, ne tikai filozofiski-vēsturiska, bet arī sistēmatiski-zinātniska nozīme. Parmenida filozofija ir īsta priekšmetības teorija (Gegenstandstheorie), kaut tā arī nav izstrādāta tā, kā mūsu laikos. Bet tas vēl nav viss. Jāatzīst ir Parmenida gnōzeoloģiskais nopelns, kas izteicas domāšanas principiālā šķiršanā no jūtekliskām sajūtām. Šo soli, kā redzējam, spēra jau pitagorieši, Hērakleits un citi, bet Parmenids šai ziņā nav mazāk pārliecinošs. Īsta atziņa pēc Parmenida domām ir jēdzieniska. Atziņa, kas vērsta uz esošo, ir jāatšķir no atziņas, kas vērsta uz neesošo, illūzionāro, šķietamo; pēdējā ir empīriskā (δισσὴν τ' ἔφη τὴν φιλοσοφίαν τὴν μὲν κατ' ἀλήθειαν τὴν δὲ κατὰ δοξάν¹). Šī seno domātāju pārliecība par prāta un sajūtu būtisko izšķirību, kuŗai vēlāk sekoja arī Sōkrats, Platōns un Aristotels, izrādījās pareiza un pieņemama arī vēlāko laiku racionālistu un kriticistu filozofiem, kā piem. Dekartam, Leibnicam un Kantam. Tikai empīrisms un sensuālisms neuzklausīja šo grieķu pārliecību, sekojot atziņai, ka prāts nevis būtiski, bet tikai graduāli atšķiras no sajūtām un jūtekliskām apjaudām, un tamdēļ krita skepticismā. Tā tad daži no seno grieķu domātājiem jau priekšsōkratiskajā filozofijā ir nākuši atziņas teorijā uz pareizām domām un še viņu uzskatiem —

πάντα... τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταῦτόν γάρ ἐσται ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι καὶ μὴ ἀγαθὸν καὶ ἀκαθόν, ὥστε ταῦτόν ἐσται ἀγαθόν καὶ οὐκ ἀγαθόν καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος). Citādos ieskatos, nekā Aristotels, ir *Hegelis* (Gesch. d. Phil. I. 305) un *Lasalls* (Lassalle, Herakleitos der Dunkle I 81). Abi tikko minētie domātāji taisni slavē Hērakleitu, ka viņš ir pirmais, kas izpratis pretējību — esotības un neesotības — vienību (Einheit der Gegensätze). *B. Münchs* še sniedz šādu raksturīgu izskaidrojumu: „Indessen ist weder der Tadel des Parmenides und Aristoteles, noch das Lob, das ihm die Neueren ob seiner Leugnung des Satzes vom Widerspruche spenden, irgendwie berechtigt. Den Satz des Widerspruches leugnet nur der, welcher behauptet, dass ein und dasselbe zugleich und in eben derselben Beziehung ist und nicht ist. Dies hat Heraklit aber nie und nimmer behauptet; er schreibt den Dingen das Sein und Nichtsein nicht in eben derselben Beziehung zu, sondern dieses füllt gleichsam die Lücke aus, welche durch das Werden in jener gerissen worden. In dem von Heraklit aus dem Werden abgeleiteten Satze von der Identität und Nichtidentität der Dinge ist nicht die Koinzidenz der Gegensätze niedergelegt, sondern nur das Nebeneinander, das Vereinigtsein derselben in den Dingen ausgesprochen; abgeleitet aus dem Werden, dessen Begriff die einander widersprechenden Bestimmungen des Seins und Nichtseins zusammenfasst, will er nicht anderes besagen, als dass die Dinge eine synthetische Einheit des Seins und Nichtseins bilden.“ (*B. Münz*, Die Keime..., p. 25).

¹ *Theophr.*, Phys. opin. fr. 6a, Dox. 483.

kā izsakās *R. Herbercs*,¹ *Lorcings* un *V. Nestle*,² arī *Slonimskis* — ir paliekoša vērtība. Ja īstenības jautājumā Parmenids izvērza racionālistisko reālismu un šķīr domāšanu no jūtekliskām sajūtām, izlietojot savā pētišanā jēdzieniski-dēduktīvo metodi, tad nav nekādu šaubu, ka patiesības jautājumā Parmenids ir racionālistiskā objektīvisma pārstāvis. Ka Parmenids patiesību meklē tikai jēdzieniski-racionālā ceļā, tas vērojams no šāda fragmenta: „Neļauj sevi ietekmēt no ļoti ieteiktā parašu ceļa, ļaujot sevi vadīt no sava bezmērķa skata, blāzmojošās dzirdes un savas mēles: nē, ar saprātu izšķir daudz apstrīdēto pārbaudījumu, ko 'es tev ieteicu'“:

(μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νῶμαν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσαν ἀκοὴν
καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα³).

Pie tam nav jāaizmirst, ka patiesība pēc Parmenida ir mūsu prāta atziņas saskaņā ar reālo saprāta lietu (*νοητόν*). Un tamdēļ Parmenids ir racionālists, pretēji empīrisma pamatpārliecībai par jūteklisko apjaudu saskaņu ar jūteklisko lietu (*αἰσθητόν*). Še arī atklājas Parmenida *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* istā nozīme,

¹ *R. Herbercz*, *Wahrheitsprobl.*, p. 135.

² *Fr. Lortzing* und *W. Nestle*, pie Ed. Cellera, p. 741: Darüber freilich kann kein Zweifel bestehen, dass die Bedeutung des Parmenides für die Geschichte der Philosophie nicht in einzelnen physikalischen Lehren und vermeintlichen Entdeckungen liegt, wie sie der zweite Teil seines Gedichts auführte, sondern in der scharfen Scheidung von sinnlichen Wahrnehmung und Denken und der bedingungslosen Unterwerfung jener unter dieses (ret. mūsu). So hat schon Timon ihn verstanden (Timon Fr. 44 bei Diog. L. IX 23: ὅς ρ' ἀπὸ φαντασίας ἀπάτης ἀνενεύκατο νόσοις). Ihm liegt in der Tat nichts am Verstehen der Erscheinung, sondern „sein ewiger Ruhm ist, dass er in der inneren Notwendigkeit des Denkens den Ausgangspunkt der Erkenntnis gefunden hat“ (*Kühnemann*, *Grundlehren*, p.p. 59. 56). Līdzīgos ieskatos ir *H. Slonimskis* (Slonimsky), *Herakl. u. Parm.*, p. 39: „... Alles Denken, alles frühere Philosophieren hatte sich um die Ergründung von Gesetzlichkeit, um die Erlangung einer Erkenntnis bemüht... Es war... die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis... Nun gilt es, Wissen zu erlangen, Gesetzlichkeiten zu ergründen. Gesetzmässigkeit ist aber nur im Denken zu erreichen; denn das Denken hat sich als dasjenige erwiesen, was über alles Sein und Nichtsein zu entscheiden hat. Das Reich der Gesetzlichkeit wird also ein Reich des Denkens sein müssen; denn nur dem Denken ist ein solches Reich zugänglich. Dieses Reich soll nun die wahre Welt des Seins heissen. Das Sein also wird durchaus unter dem Gesichtspunkt des Denkens gestellt... Und so ist das Sein in diesem Stadium des parmenideischen Denkens das Reine Ideal eines Erkenntnisgegenstandes“.

³ *Parm.* Fr. 1,34—37 (Diels, p. 150—151).

proti: ja ar domāšanu nekas nav sasniedzams, kam nepiemīt eksistence, tad šādas domāšanas patiesība slēpjas intencionālā priekšmeta satveršanā tikai ar domāšanas palīdzību. Līdzīga nozīme ir arī otrai, jau augšā aplūkotai Parmenida gnōzeoloģiskai domai: *Ἐπιπέδον δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα*².

No visa sacītā par īstenību un patiesību un šo jēdzienu savstarpīgām attiecībām Parmenida filozofijā izriet slēdziens, ka īstenības un patiesības kritērijs pie Parmenida ir viens, proti: esošais kā domāšanas intencionālais priekšmets. Ja eksistē vienīgi esošais, un domāšanas priekšmets var būt vienīgi esošais, pie kam šis priekšmets tverams tikai ar prātu, tad domāšanas pareizība ir atkarīga no šā priekšmeta iespējamās satveršanas prāta ceļā. Šai Parmenida domu gājienā slēpjas visai dziļa un neapšaubāma patiesība. Tiklīdz Parmenids būtu pielaidis, ka esošo, nemainīgo, mūžīgi eksistējošo varētu tvert ne tikai domāšanā, bet arī kādā citā veidā, tad mēs Parmenida filozofijā nemaz nevarētu runāt par domāšanas, resp. patiesības, kritēriju. Acīm redzot šis lielais senlaiku prātnieks smaguma punktu liek uz domāšanas (νοεῖν) jēdzienu. Νοεῖν jēdziens pie Parmenida nozīmē to pašu, ko izziņa mūsu valodā, un viņš šo jēdzienu, kā jau augšā mēģinājam rādīt, principiāli šķir no vienkāršiem (maldīgiem) ieskatiem (δόξαις, Meinungen),¹ kas sastopami sensuālistiskās mācībās.

Kā redzams, Parmenida filozofijā racionālisms īstenības problēmā izteikdamies racionālistiskā realisma veidā, bet patiesības jautājumā izpauzdamies kā racionālistiskais objektīvisms, sasniedz rādīkāju, pat ekstrēmu formu. Racionālistiskais realisms un objektīvisms kļūst ļoti tuvi, mainīgi jēdzieni, tā ka brīžiem viens var stāties otra vietā. Īstenība kļūst it kā par domāšanu, un otrādi: domāšana par īstenību. Protama lieta, ka no zinātniskās atziņas teorijas viedokļa te ir konstatējama divu principiāli dažādu katēgoriju — domāšanas un reālās īstenības — sajaukšana. Šo kļūdu pārvarēja Sōkrata-Platōna-Aristotela domu gājiens.

β) Indirektais (dialektiskais) racionālistiskais reālisms. Parmenida racionālisms, kā redzējam, bija direkts, t. i. Parmenids pie istā atziņas objekta nonāca tieši, sekodams pārlicēbai, ka mūsu domāšana tieši

¹ Dilss Parmenida *δόξαις* tulko pat kā „Wahngedanken“, acīm redzot tamdēļ, lai ar to pasvītrotu, cik tālu stāv Parmenids no jūtēklisko sajūtu pasaules, kuŗa pēc viņa pārlicēbas ir neistā, vienmēr pārejošā pasaule, un ka cilvēka garīgā darbība, kas vērsta uz šo illūzionāro pasauli, ir maldīga.

tver savu priekšmetu, ka domāšana vienmēr sedzas ar domājamo objektu. Un vienīgi domāšana spēj atklāt patiesību. Tamdēļ īstajam domāšanas, resp. zinātnes, priekšmetam ir racionāla iedaba. Izzināmā īstenība var būt tikai racionāla, vienīgi domāšanā tverama. Jūtekliskiem priekšmetiem nav īstās reālītātes, un prāts ar tiem nav nekādās attiecībās. Tādā kārtā Parmenīds noliedz jūteklisko īstenību direkti.

Šā paša uzskata pamatošanai ir vēl cits ceļš. Šo ceļu iet otrs eleatu filozofs Zēnōns. Jūteklisko īstenību, jūteklisko lietu eksistēšanu Zēnōns mēģina noliegt indirekti — pie tam ļoti dziļdomīgi — un izvirzīt racionālistisko reālismu indirekti. Lai saprastu Zēnōna argūmentācijas būtību, kuŗai ir liela gnōzeoloģiska nozīme, atminēsimies, kas ir šī jūtekliskā īstenība, pret ko Zēnōns uzstājas. Šī jūtekliskā īstenība ir daudzējādība un kustība, kas izpaužas laika un telpas formās. Jūtekliskā ārpasaule sastāv no bezgalīgi daudzām lietām, kas atrodas laikā un telpā. Daudzējādība un maiņa, kuŗas sensuālistiskais reālisms piešķir αἰσθητά-pasaulei, nozīmē to, ka lietas šķietami dažādos laikos ieņem dažādus telpiskus stāvokļus, t. i. viņas var kustēties. Lietu daudzējādība un kustība — abas šās pazīmes ir lietu galvenās īpašības, kuŗas aizstāv sensuālistiskais reālisms, un pret kuŗām sevišķi noteikti uzstājas Zēnōns, izvirzīdams savus pierādījumus pret kustības un daudzējādības reālītāti. Visi pierādījumi pret kustību un daudzumu noved pie vienas domas, proti pie esošā vienības un vienējādības. Iedziļināsimies šo pierādījumu būtībā, lai tos novērtētu no atziņas teōrijas viedokļa.

Pierādījumi pret daudzumu.

1. Ja esošais būtu daudzējāds, tad tam reizē vajadzētu būt bezgalīgi mazam un bezgalīgi lielam. Bezgalīgi mazam, jo katrs daudzums ir vienību skaitlis, bet katra īstena vienība ir nedalāma, tā ka katrai daudzuma daļai pašai ir jābūt nedalāmai vienībai, vai no tādām vienībām jā sastāv. Bet kas ir nedalāms, tam nevar būt nekāda lieluma, jo viss, kam ir lielums, ir bezgalīgi dalāms. Tamdēļ atsevišķām daļām, no kuŗām daudzums sastāv, nav nekāda lieluma. Daudzums ar to nekļūs lielāks, ja tam pienāks klāt daļas, un tāpat — mazāks, ja tās viņam tiks atņemtas. Bet ja kaut kas pievienodamies citam to nepalielina, vai arī pie atņemšanas to nepamazina, tad tas nav nekas. Tamdēļ daudzums ir bezgalīgi mazs, jo katra no viņa sastāvdaļām ir tik maza, ka tā nav nekas (ἐν μέντοι τῶι συγγράμματι αὐτοῦ πολλὰ ἔχοντι ἐπιχειρήματα καθ' ἕκαστον δείκνυσιν, ὅτι τῶι πολλὰ εἶναι λέγοντι συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν· ὧν ἓν ἐστὶν ἐπιχείρημα, ἐν ᾧ δείκνυσιν ὅτι εἰ πολλὰ

ἔστι, καὶ μεγάλη ἐστὶ καὶ μικρά· μεγάλη μὲν ὥστε ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρά δὲ οὕτως ὥστε μηδὲν ἔχειν μέγεθος. ἐν δὲ τούτῳ δεικνυσιν, ὅτι οὐ μήτε μέγεθος μήτε πάχος μήτε ὄγκος μηθείς ἐστίν, οὐδ' ἂν εἴη τοῦτο. εἰ γὰρ ἄλλῳι ὄντι, φησί, προσγένοιτο, οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἶόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἦδη τὸ προσγεγόμενον οὐδὲν εἴη. εἰ δὲ ἀπογενομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἐστὶ μηδὲ αὐ προσγενομένου αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγεγόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογεγόμενον¹). No otras puses šām daļām jābūt arī bezgalīgi lielām. Jo tas, kam nav nekāda lieluma, pavisam neeksistē. Tamdēļ daudzumam, lai tas (kaut kas) būtu, vajaga saistīties ar lielumu; viņa daļām reizē ar to jābūt vienai no otras attālinātām, t. i. starp tām vajaga atrasties citām daļām. Par pēdējām sakāms tas pats: arī tām jābūt ar zināmu lielumu un citai no citas atdalītām, un tā joprojām bezgalībā, tā ka šādā kārtā mēs dabūjam bezgalīgi daudz lielumu jeb vienu bezgalīgu lielumu (καὶ οὕτως μὲν τὸ κατὰ τὸ πλῆθος ἄπειρον ἐκ τῆς διχοτομίας ἔδειξε. τὸ δὲ κατὰ μέγεθος πρότερον κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιχείρησιν. προδείξας γὰρ ὅτι εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἴη, ἐπάγει εἰ δὲ ἐστίν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἐτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὁμοιον δὲ τοῦτο ἄπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἐστὶ οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἐστὶ. οὕτως εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρά μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι²).

¹ Zen. Fr. 2 (Diels, p. 174). Sal. *Simpl.*, Phys. 97, 12; 99, 7. *Arist.*, Met. III 4 1001 b 7. *Themist.*, Phys. 1225 p. Sal. *Brandis* I 416; *Ritter* I 522.

² Zen. Fr. 1 (Diels, p. 173 sq.). Sal. *Arist.*, Phys. VI 9, 239b 17, 27. Pamatojoties uz šā Zēnōna pierādījuma *Tennerijs* (Tennerys, Science Hell. 249 sq.) un *Beumkers* (Bäumker, Probl. d. Mat. 60) ir nākuši uz domām, ka Zēnōns šeit kritizē pītagoriešu mācību, pēc kuņas ķermeņi it kā sastāvētu no matematiskiem punktiem. Ka pītagorieši šādu uzskatu būtu mācījuši, to nevar pierādīt (Sal. Ed. Zeller, Phil. d. Gr. I⁶, p. 483). Ja *Tennerijs* atsaucas uz pītagoriešu punkta definīciju *μονὰς θέσιν ἔχουσα*, tad uz to nevar dibināties, jo šo definīciju atrodam pie *Aristotēla* (Sal. Met. XIII 8, 1084 b 26). No definīcijas nevar taisīt slēdzienu, ka ķermeņi ir salikti no punktiem. Arī pats Zēnōna pierādījums nerunā *Tennerijam* un *Beumkeram* par labu. Zēnōns taču negrib apstrīdēt to, ka ķermeņi sastāv no punktiem, bet viņš tikai noliedz to, ka *πολλά ἐστὶ*, ka varētu pastāvēt lieta daudzums, kuņas atrastos telpiski viena ārpus otras, un vienīgi domājamais noteikums ir tas, ka ikviena lieta sastāv no bezgalīgi mazām daļām, vai arī

2) Līdzīgā veidā Zēnōns rāda, ka daudzumam pēc skaita jābūt kā aprobežotam, tā neaprobežotam. Aprobežotam, — jo tas ir tik daudz, cik ir, ne vairāk un ne mazāk. Neaprobežotam, — jo divas lietas ir divas vienīgi tad, ja tās ir viena no otras atdalītas; ja tās ir atdalītas, tad kaut kas ir starp tām; kaut kas ir arī starp šām divām lietām un katrām citām divām un tā bezgalībā (καὶ τί δεῖ πολλά λέγειν, ὅτε καὶ ἐν αὐτῶι φέρεται τῶι τοῦ Ζήνωνος συγγράμματι; πάλιν γὰρ δεικνύς, ὅτι εἰ πολλά ἐστί, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστί καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζ.: εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστί καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττωνα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστίν ὅσα ἐστί, πεπερασμένα ἂν εἴη...¹).

3. Ja viss, kas eksistē, ir telpā, tad telpai savukārt vajaga atrasties citā telpā un tā līdz bezgalībai. Tā kā tas nav domājams, tad esošais vispāri nevar būt telpā (ὅ δὲ Ζήνων ἠπόρει, ὅτι εἰ ἐστί τι ὁ τόπος, ἐν τίνι ἔσται, λύειν οὐ χαλεπὸν.² Kādā citā vietā: ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινὰ λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὄν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν³).

4. Ceturtais pierādījums saistīts ar apgalvojumu, ka ja augļu kurvis pie satricināšanas rada troksni, tad arī atsevišķam auglim un ikvienai viņa daļai vajaga izsaukt troksni, kas runā pretī apjaukām (διὰ τοῦτο ὁ Ζήνωνος λόγος οὐκ ἀληθής, ὡς ψοφεῖ τῆς κέγχρου ὅτι οὐν μέρος⁴) Arist., Phys. VII 5, 250a 19. Šā pierādījuma centrālā doma slēpjas jautājumā: kā ir iespējams, ka daudzas lietas kopā ir spējīgas izsaukt zināmu darbību, ko nevar viena lieta pati par sevi atsevišķi? διὰ τοῦτο ὁ Ζήνωνος λόγος οὐκ ἀληθής, ὡς ψοφεῖ τῆς κέγχρου ὅτι οὐν μέρος.⁴

otrādi: ka viņa ir salikta no bezgalīgi lielām daļām. — Tennerija un Beumkera viedoklim pievienojas Gompercs (Gr. D. I³ 164), Dörings (Gr. Phil. I 175 f.) u. c. Pretējos ieskatos ir Ed. Cellers (Phil. d. Gr. I⁶, p. 752, Bem.) un Vindelbands (G. d. ant. Phil.³, p. 52).

¹ Zen. Fr. 3 (Diels, p. 175). Sal. Arist., Phys. I 3, 187a 1.

² Arist., Phys. IV 3, 210 b 22.

³ Ibid. I 209a 23. Sal. Eudemus Fr. 42 pie Simpl., Phys. 563, 17. ἐπὶ ταῦτόν δὲ καὶ ἡ Ζήνωνος ἀπορία φαίνεται ἄγειν· ἄξιον [ἀξιοῖ, sal. Z. 24.: εἰ μὲν οὖν ἐν τόπῳ ἤξιωκεν εἶναι τὰ ὄντα] γὰρ πᾶν τὸ ὄν ποῦ εἶναι, εἰ δὲ ὁ τόπος τῶν ὄντων, ποῦ ἂν εἴη; οὐκοῦν ἐν ἄλλῳ τόπῳ, κάκεινος δὴ ἐν ἄλλῳ καὶ οὕτως εἰς τὸ πρόσω. Simpl. 562, 3: ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸν τόπων ἐρωτῶν οὕτως· εἰ ἔστιν ὁ τόπος ἐν τίνι ἔσται; πᾶν γὰρ ὄν ἐν τίνι· τὸ δὲ ἐν τίνι καὶ ἐν τόπῳ, ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ· καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.

⁴ Arist., Phys. VII 5, 250a 19. Sal. Simpl. 225a. m.: διὰ τοῦτο λύει καὶ τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρητο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν. εἰπέ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωταγόρα, ἄρα ὁ εἰς κέγχρος καταπεσὼν φόφον ποιεῖ, ἢ τὸ μυριστὸν τοῦ κέγχρου; τοῦ δὲ εἰπόντος, μὴ ποιεῖν· ὁ δὲ μέδριμος, τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ φόφον ἢ οὐ;

Minētie četri pierādījumi noliedz daudzumu, lai pamatotu esošā vienību; nākošie četri pierādījumi pret kustību izvirzīti ar nolūku pamatot esošā nemainību.

1. Iekams kustīgais ķermenis varētu nonākt pie mērķa, viņam vispirms ir jānonāk ceļa vidū; bet pirms viņš nokļūst ceļa vidū, — jānonāk pirmās puses vidū; bet vēl pirms tam — pirmās ceturtdaļas vidū un tā joprojām bezgalībā. Tamdēļ ikvienam ķermenim, lai tas nokļūtu no viena punkta otrā, ir jānoskrien bezgalīga telpa. Tomēr bezgalīgo nevar pārskriet nekādā dotā laikā. Tādā kārtā nokļūt no viena punkta otrā ir neiespējami, kustība nav iespējama (τέτταρες δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν, πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἦμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις¹ un it sevišķi VI 2,233 a 21, kur teikts: διὸ καὶ ὁ Ζήνωνος λόγος ψευδὸς λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἀφασθαι τῶν ἀπειρῶν καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ (sal. Simpl. 236 b. u.)²).

2. Otrs t. s. Achilleja pierādījums — kuŗu šeit neaplūkosit, jo tas ir tikai pirmā pierādījuma citāds formulējums — izteic to pašu, proti: doto telpu nav iespējams pārskriet, ja netiek pārskrietas visas viņas daļas; bet tas ir neiespējami, jo šās daļas daudzuma ziņā ir bezgalīgas.³

3. Iekams kaut kas atrodas vienā un tai pašā telpā, tas ir miera stāvoklī. Lidojoša bulta katrā acumirklī ir vienā un tai pašā telpā. Tādā kārtā lidojoša bulta katru acumirkli atrodas miera stāvoklī, viņas kustība ir tikai šķietama (τρίτος δ' ὁ νῦν ῥηθεῖς, ὅτι ἡ δίστος φερομένη ἔστηκεν... Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ αἰεὶ, φησὶν, ἡρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, ὅταν ἦ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' αἰεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι δίστόν⁴).

4. Vienas un tās pašas telpas — kuŗu ieņem katrs no diviem ķermeņiem — pārskriešanai ar vienlīdzīgu ātrumu vienā reizē ir nepieciešama tikai puse no tā laika, kas būs vajadzīgs šīs telpas pārskriešanai otrā reizē. Šis fakts ir pretrunā ar kustības likumu, proti: vienā

τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον, τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριστόν τοῦ ἑνός; τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι· τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αἰετοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφόντα καὶ οἱ ψόφοι. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ ψοφήσει καὶ ὁ εἰς κέγχρος καὶ τὸ μυριστόν τοῦ κέγχρου.

¹ Arist., Phys. VI 9, 239 b 9.

² Sal. Arist., Top. VIII 8, 160 b 7; Themist., Phys. 392 Sp.; Sext., Math. X 47.

³ Arist., Phys. VI 9, 239 b 14; sal. Simpl. 237 a. m.; Themist. 393 Sp.

⁴ Arist., ibid. 239 b 30; 239 b 5. Sal. Simpl. 236 b.

un tai pašā laikā ar vienādu ātrumu tiek pārskrieti vienādi telpas lielumi (τέταρτος δ' ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὀγκῶν παρ' ἴσου, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου τῶν δ' ἀπὸ μέσου¹).

Pirms pieejam Zēnōna argūmentu novērtējumam no atziņas teārijas viedokļa, pakavēsimies pie esotības jēdziena. Zēnōns noliedz daudzumu un kustību un mēģina pamatot esošā vienību un nemainīgumu. Bet kas pēc Zēnōna ir esošais? Mēs redzējām, ka Parmenids esošo iztulkoja kā vienu un nedalāmu, netapušu, neiznikstošu, nepārejošu u. tml. Vai tā pati pārlicība nav Zēnōna mācības pamatos? Tas ir neapstrīdams. Arī Zēnōnam esošais ir ἐν συνεχέει.² Ja nu pēc Zēnōna vienībai nav lieluma, un tas, kam nav lieluma, nemaz neeksistē, tad rodas jautājums: vai esošais (pēc Zēnōna) kā viens esošais jeb maz ir reāla materiāla īstenība?

Pats par sevi saprotams, ka viens esošais kā reāla materiāla īstenība neeksistē. Tiklīdz mēs šādu īstenību pieņemtu, tad tūdaļ nonāktu pretrunā ar visiem iepriekš minētiem argūmentiem pret daudzumu un kustību: ikviens esošais, kaut arī bezgalīgi mazs, ja to iztulkotu kā materiālu īstenību, vienmēr slēptu sevī daudzumu; no otras puses: viens esošais kā reāla materiāla vienība būtu telpiska parādība, un kā tāda slēptu sevī arī kustību. Lūk, kam dēļ Zēnōna esošais — viens īsteni eksistējošais esošais — ir izprotams tikai kā jēdzieniskā esotība. Ja par Parmenida esošo, kā redzējām, nevar pilnīgi skaidri apgalvot, vai tam ir tikai jēdzieniska iedaba, tad par Zēnōna esotību to var droši teikt, jo Zēnōns izvērta pierādījumus, skaidri apzinātus argūmentus, kas runā esošā immateriālitātei par labu. To pašu apliecina *Aristotels*: 'εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὄν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται, καὶ τοῦτο εἰς ἀπειρον πρόβεισιν'³ (ja esošais būtu telpisks, tad telpai, ciktāl tā ir telpa, vajadzētu savukārt atrasties telpā, pēdējai atkal telpā un tā līdz bezgalībai⁴).

¹ *Arist.*, ibid. 239 b 33.

² *Arist.*, Phys. VI 2, 233 b.

³ *Arist.*, ibid. IV 1, 209 a 24.

⁴ V. *Vindelbands* Zēnōna argūmentā redz vienīgi tukšas telpas, un nevis telpiskās esotības, noliegumu (*Windelband*, G. d. ant. Phil.,³ p. 37). Bet ja nu esotība ir telpiska, tad viņa neapšaubāmi ir daudzējāda, un viņa ir kustība. Acīm redzot šī *Vindelbanda* konsekvence ir pretrunā ar Zēnōna pierādījumiem. *Sal. Br. Bauch*, *Substanzprobl.*, p. 57, Bem. 2: „... Auch würde die Auffassung *Windelbands* der Einheit des Seins insofern nicht widerstreiten, als man nicht sagen könnte, ausser diesem Einem Sein müsste es ja noch ein Sein geben, eben das des Raumes. Denn soweit der Raum wäre, fiel es mit dem Einen Sein zusammen und ausser ihm gäbe es ja kein Sein, da der leere Raum nicht sein sollte. Allein eine Schwierigkeit, die mir

Tā tad Zēnōna esošais ir immāteriāls un absolūts. Zēnōns ir spilgts absolūtās esotības idejas pārstāvis. Protams, šo esošā ideju mēs varam iztulkot tikai metafiziskā nozīmē, jo Zēnōns, tāpat kā Parmenids, nenorobežo izzināmo īstenību no neizzināmās. Zinātnes priekšmets ir viena nemainīgā absolūtā esotība.

Tagad mēģināsim novērtēt no atziņas teōrijas viedokļa Zēnōna pierādījumus, kas izvirzīti esošā vienības un nemainīguma pamatošanai. Interesantais ir tas, ka Zēnōns esošo noteic negatīvi un indirekti. Par esošo viņš izsakās, ka tas nesatur daudzuma, ir nekustīgs, nemainīgs u. t. t. Indirektais gājiens esošā nemainības un vienības pierādījumā, kā jau minējām, izteicas netieši jūtēkliskās īstenības noliegšanā. Šī noliegšana — kā to it spilgti rāda visi astoņi pierādījumi — ir īsts pierādījumu, īsts dialektikas ceļš. Zēnōns ir pirmais grieķu filozofs, kas izlieto sevišķus pierādījumus, īpatnīgus paņēmienus savu domu pamatošanai. Visi iepriekšējie domātāji, — neizslēdzot pat pītagoriešus un Parmenidu, kuriem liela nozīme atziņas teōrijā, — savus uzskatus izvirzīja neatšaucoties uz sevišķiem pierādījumiem. Iepriekšējie filozofi bija vairāk apgalvotāji, mazāk pierādītāji. Zēnōns turpretim ir mazāk apgalvotājs, bet vairāk pierādītājs. Zēnōns savu domu pamatošanai izvirza sevišķus pierādījumus (λόγοι), tamdēļ Aristotels viņu it pareizi un taisnīgi nosauc par dialektikas atklājēju.¹ Zēnōns uzstāda savām domām vienmēr noteiktu izejas viedokli jeb pamatprēmisi, tad salīdzina dažādus blakus faktus un nonāk pie slēdziena. Tamdēļ ar pilnu tiesību var teikt, ka Zēnōna pierādījumos spīd cauri sillogisma, proti disjunktīvā

Windelbands Auffassung, obwohl sie für die körperliche Deutung des Eleatischen Seins die einzig konsequente wäre, unannehmbar macht, besteht darin, dass die körperliche Begrenzung zwar kein Sein ausser dem Sein, aber dann doch das Nichts erforderte und damit die Begrenzung wieder aufhobe, wie das Natorp mit dem Hinweis darauf gezeigt hat, dass das körperlich begrenzte Sein weder an ein anderes Sein, da es ein solches ja nicht geben sollte, noch an das Nichts, da es ja ein solches ebenfalls nicht geben sollte, grenzen könne. Wenn nun schliesslich auch Zenon gerade zu dem „Nichts“ so ausdrücklich, wie Parmenides, eine ablehnende Stellung eingenommen hat, so lässt sein inniger Anschluss an seinen Lehrer, seine apologetische Tendenz hinsichtlich des Seins doch von vornherein vermuten, dass er sich hinsichtlich des Nicht-Seins ebenfalls mit ihm in Übereinstimmung befunden habe. Und implicite liegt der Beweis dafür, dass er in diesem Punkte durchaus den Tenor des Eleatischen Denkens gewahrt habe, ja auch darin, dass er die Vielheit des Seins damit ablehnte, dass er zeigen zu können meinte, sie könne nicht sein.“

¹) *Diog. L. VIII 57*: 'Αριστοτέλης ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ζήνωνα διαλεκτικῶν εὐρεῖν.

Zēnōna domu gājienam ir vislielākā radniecība ar *Spinozas* negatīvo metodi īstenības izpratnē.

Pēc *Spinozas* domām lietas būtību iespējams noteikt ar to, kas viņa nav.¹ To pašu dara Zēnōns: esošais pēc viņa pārliecības nav daudzums, ir nekustīgs, nemainīgs, jo kustīgā, mainīgā un daudzuma jēdzieni ir esotībai pretrunīgi. Tātad īstenības pozitīvais noteikums, kas izriet no viņas negatīvā raksturojuma, ir nepretrunība. Nepretrunība pēc Zēnōna būtu arī īstenības kritērijs. — Ar šiem saviem uzskatiem Zēnōns pēc sevis ir atstājis ne tikai vēsturiskas atmiņas, bet

Tādā kārtā B_1 tai pašā laikā ir pagājis gažām visiem C , bet C_1 tai pašā laikā visiem B , kamēr katrs no abiem — pusei no A . Parafrazējot šo domu gaitu Zēnōna valodā, būtu jāsakā tā: C_1 vienā un tai pašā laikā pieies visiem B , kamēr B_1 tikai pusei no A , un B_1 vienā un tai pašā laikā visiem C , kamēr C_1 līdzīgā kārtā tikai pusei no A . Pie tam A rinda ieņem to pašu telpu, kuŗu katra no abām pārējām rindām. Tādā kārtā laiks, kuŗā C_1 pārskrien visu A rindas telpu, līdzinās tam laikam, kuŗā B_1 līdzīgā ātrumā pārskrien pusi no šās telpas un otrādi; no otras puses pēdējā telpa, — ievērojot to, ka kustības laiki pie vienāda ātruma attiecas viens pret otru kā pārskrietās telpas — var būt vienīgi pus tik liela kā pirmā, tā ka viss laiks līdzinās pusei (sal. *P. Deussen*, *Die Phil. d. Gr.*, 2. Bd. Abt.³, p. 91). Protams, maldīgais slēdziens (un tamdēļ mēs arī varam runāt par paralogismiem, sevišķi attiecībā uz pēdējo kustības pierādījumu) ir tas, ka viena ķermeņa noietā telpa tiek mērīta ar to ķermeņa lielumu, kuŗus viņš pārskrējis, vienalga, vai tie atrodas kustības, vai miera stāvoklī.

Acīm redzot Zēnōna pierādījumi pamatojas neiespējamībā bezgalīgo iedomāties aprobežotu, vai arī no otras puses — neiespējamībā priekšstatīt aprobežotos lielumus bezgalīgās daļās. No svara atzīmēt vēl Aristotela un dažu jaunlaiku filozofu stāvokli šai jautājamā. Uz pirmajiem diviem pierādījumiem *Aristotels* atbild ar piezīmi: "τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἰσὰς διαίρεσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος" (*Phys.* 233 a, 11 sq.) — jo abi (laiks un telpa) ir kontinuitīvi (συνεχῆς). Tamdēļ bezgalīgi dalāmo ceļu varētu noskriet zināmā (aprobežotā) laikā, jo arī tas ir bezgalīgi dalāms, un viena telpas daļiņa atbilst vienai laika daļiņai. "Ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν ἰρ ἰσῆκιρ no ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις (bezgalībā ejošā). Pie trešā argūmenta *Aristotels* piezīmē, ka laiks nestāv no atsevišķiem — diskontinuitīviem — nedalāmiem laika punktiem, no atsevišķiem „tagad“ (οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαίρετων (239 b, 8). Runājot par ceturto argūmentu, *Aristotels* aizrāda uz mērīšanas dažādību: "τὸ μὲν παρὰ κινούμενον τὸ δὲ παρ' ἡρεμοῦν" (240 a 2). Vai *Aristotela* kritiskās piezīmes ir pareizas un cik tās pamatotas, uz to mēs šeit neatbildēsim. Piem. *Beils* (*Bayle*) savā *Dictionnaire hist. et crit.*, *Aristotelam* nepiekrīt (sk. nodaļu par Zēnōnu). Tāpat *Herbarts*, pievienodamies vairāk Zēnōnam, noliedz kustības realitāti, atsaukdamies it sevišķi uz tām pretfūnām, kādas kustība sevī involvē. Vienīgi *Hegelis* aizstāv *Aristotelu*, kaut gan ir spiests atziņ, ka kustība slēpj sevī pretrunu (*Gesch. d. Philos. I*, p. 316 sq.).

arī cienīgs saņemt atzinību atziņas teorijā un vispāri domāšanas metodoloģijas izstrādāšanā.¹

Parmenida un Zēnōna uzskatam, kaut gan ar mazliet citādu metodi, pievienojas vēl kāds cits eleatu filozofs, proti *Meliss*. Uzglabājušies *Melisa* fragmenti liecina, ka šis domātājs par īstenu ir uzlūkojis tikai to, kas ir nepretrunīgs, kas nesatur sevī pret-r-u-n-u. Tā par īstenību *Meliss* izsakās, ka esošajā nav ne sājpu, ne ciešanu. Kamdēļ? Ja esošais tās sajustu, tad viņš vairs nebūtu viens (οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιάται. εἰ γὰρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἄν ἔτι ἓν εἴη²). Tā tad *Meliss*, tāpat kā *Parmenids* un *Zēnōns*, atzīst vienību kā esošā būtisko pazīmi. Ja būtu vairāk esošo, saka *Meliss*, tad tie būtu savstarpīgi ierobežoti; ja esošais ir neaprobežots, tad tas ir tikai viens (ἀπὸ δὲ τοῦ ἀπειροῦ τὸ ἓν συνελογίσαστο ἐκ τοῦ· εἰ μὴ ἓν εἴη περαινεί πρὸς ἄλλο³). Arī daudzums pats par sevi nav domājams. Lai būtu daudzums, tad lietām vajaga būt atdalītām vienai no otras ar tukšumu. Tomēr tukšums nav iespējams. Tukšums nebūtu nekas cits, kā neesamība. Un ja arī pieņemtu, ka materiijas daļiņas tieši, bez kāda cita starpelementa viena otrai pieskaņas, tad ar to nekas nebūtu līdzēts: ja materiijai jābūt visos punktos sadalītai, tad reizē ar to būtu izslēgta vienības iespējamība. Tāpat arī daudzums nebūtu iespējams. Viss būtu tukša telpa. Ja turpretim materiiju dalītu tikai dažos punktos, tad nevarētu izprast, kamdēļ vispāri tas tā notiek. Tamdēļ viņa vispāri nav dalāma: (ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὄν εἶναι ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινήθηναί δ' οὐκ ἄν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου. οὐδ' αὖ πολλά εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διεργοντος. τοῦτο δ' οὐδὲν διαφέρειν, εἴ τις σίεται μὴ συνεχῆς εἶναι τὸ πᾶν ἀλλ' ἀπτεσθαι διηρημένον, τοῦ φάναι πολλά καὶ μὴ ἓν εἶναι καὶ κενόν. εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐθὲν εἶναι ἓν, ὥστε οὐδὲ πολλά, ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον· εἰ δὲ τῇ μὲν τῇ δὲ μὴ, πεπλασμένῳ τινὶ τοῦτ' εἰκέναι· μέχρι πόσου γὰρ καὶ διὰ τί τὸ μὲν οὕτως ἔχει τοῦ ὅλου καὶ πληρῆς ἐστί, τὸ δὲ διηρημένον; ἔτι ὁμοίως φάναι ἀναγκαῖον μὴ εἶναι κίνησιν. ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἰσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῆς λόγῳ δεῖον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναι φασι καὶ ἀπειρον εἶναι· τὸ γὰρ πέρας περαινείν ἄν πρὸς τὸ κενόν⁴). Esošā vienība izriet no viņa mūžības, neaprobežotības

¹ Sal. R. *Herbertz*, Die Philosophie des Raumes. Stuttgart 1912. Ed. *Zeller*, Phil. d. Gr. I⁶, p. 765.

² *Melissos* Fr. 7 (*Diels*, p. 188).

³ *Simpl.* 110, 5. Sal. De Mel. I 974a 11: ἀπειρον δ' ὄν ἓν εἶναι. εἰ γὰρ πλέω ἢ δύο εἴη, περαινείν ἄν αὐτα πρὸς ἀλλήλα. Vēl sīkāk pie *Simpl.* 103, 28: εἰ δὲ ἀπειρον, ἓν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἄν δύναίτο ἀπειρα εἶναι ἀλλ' ἔχοι ἄν πέρατα πρὸς ἀλλήλα· ἀπειρον δὲ τὸ ὄν, οὐκ ἄρα πλέω τὰ ὄντα· ἓν ἄρα τὸ ὄν.

⁴ *Arist.*, gen. et corr. I 8, 325 a 2. Sal. *Aristokl.* pie Eus. pr. ev. XIV 17,1.

un bezgalības. Esošā mūžības pamatošanai Meliss izsakās tā: „Vienmēr bija, kas ir bijis, un vienmēr būs. Jo ja tas būtu tapis, tad nepieciešami ir jādodomā, ka pirms tapšanas tas nav bijis. Bet ja tas ir bijis nekas, tad ne pie kādiem apstākļiem no nekā nevar rasties“ (ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδέν ἦν οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός¹). Esošā mūžība ir viņa bezgalības pamats (ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἀπειρόν ἐστιν²). Ja esošais ir viens, mūžīgs un bezgalīgs, tad saprotams, kamdēļ Meliss tam nepiešķir tādas īpašības, kādas grieķu hilocoisti attiecināja uz lietām, kā piem. sāpes, priekus u. tml. Meliss ir nojautis psiholoģisko faktu, ka minētām un tām līdzīgām psihiskām īpašībām vienmēr ir aprobežots ilgums, un tamdēļ lieta ar jūtēkliskām īpašībām nav mūžīga. Mūžīgs ir vienīgi esošais. Attiecinot uz esošo jūtēkliskās un patētiskās īpašības, mēs pēc Melisa līdz ar to esošajam piešķirām pretrunīgus apzīmējumus. Tas nav pielaižams, jo esošā kritērijs ir nepretrunība. Īsteni pastāvošais ir nepretrunīgs. Nepretrunība kā īsteni pastāvošā kritērijs vēl it sevišķi skaidri parādās, kad Meliss izvirza mācību par tukšas telpas neiespējamību. Viņš šķir pilno no tukšā, masīvo no vieglā un rāda, ka tukšais un vieglais (ne relatīva, bet absolūtā nozīmē) — abi šie atribūti uz esošo bez pretrunām nav attiecināmi. Vienīgi pilnais un masīvais ir esošā pazīmes. Un tā kā īstā esotība ir nepretrunīgajam, tad esošais var būt tikai pilns un masīvs. Ar šiem uzskatiem Meliss uzstājas pret atomistu mācību par tukšo telpu un pierāda, ka par tukšumu mēs nekur un nekad un nekādā nozīmē nevaram runāt. Tukšuma nav.

Te nu atkal paceļas jautājums: kā Meliss saprot šo „pilno“ esošo, — materiālā vai immateriālā nozīmē? Ja mēs vērojam *Stobeja* un Aristotela liecības, tad esošais iztulkojams materiālistiskā nozīmē, bet arī tikai tad, ja (pēc *Stobeja*) ar esošo saprot kosmu, un nevis visumu.³

¹ *Mel. Fr. 1 (Diels, p. 185).*

² *Mel. Fr. 2 (D., p. 186).*

³ *Stob., Ekl 1 440: τὸ μὲν πᾶν ἀπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπερασμένον. Br. Bauchs, Substanzprobl., p. 61, 1. piez. dod šādu izskaidrojumu: „Der Kosmos kann hier zum Unterschied vom All nur im Sinne etwa der Parmenideischen Physik verstanden werden, wobei sich zeigt, daß der ursprüngliche Parmenideische Standpunkt in gewisser Weise gerade umgekehrt wird. Das All ist für Melissos das wahrhaft seiende Unendliche, während für Parmenides das wahrhafte Sein — in — sich — geschlossen ist, aber im begrifflichen Sinne. Der Kosmos ist für Melissos gerade das in sich Geschlossene, das*

Tomēr paša Melisa fragments ir vislabākais pierādījums, ka Meliss esošo nav sapratis materiālā nozīmē: „Tā tad ja esošais vispāri eksistē, tad tas var būt tikai viens. Ja tas ir viens, tad tanī nav neviena ķermeņa. Ja esošais būtu masīvs, tad tanī būtu arī daļas, un tamdēļ tas vairs nebūtu viens“ (εἰ μὲν οὖν εἴη [scil. τὸ εἶναι], δεῖ αὐτὸ εἶναι· ἐν δ' ἐόν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μέρη, καὶ οὐκέτι ἐν εἴη¹). Šie vārdi nedod nekāda pamata iztulkot Melisa esošo materiālā nozīmē. Nevar būt šaubu, ka materiālistiskie iztulkotāji, kā piem. *Beumkers*, maldās.² Iziedami no tikko pieminētā fragmenta, daži pētnieki, piem. *Herbercs*, taisa slēdzienu, ka arī Parmenida esošais kā „vispilnīgākā bumba“ nav jāsaprot materiālā nozīmē, bet gan kā esošā jūtekliskais simbols.³

Kā pie Parmenida un Zēnōna, arī pie Melisa abi galvenie gnōzeoloģiskie jēdzieni — patiesība un īstenība — ir visciešāk saistīti un faktiski uzlūkojami par savstarpīgi atvietojošiem jēdzieniem. Tas, kas sakāms par īstenības jēdzienu, attiecas arī uz patiesību. Patiesi īstenais un īstenā patiesība ir identiski. Melisam kā rādīkalam vai pat ekstrēmam racionalistam reālā īstenība nozīmē to pašu, ko objektīvā patiesība. Protams, šī „reālā īstenība“ ir racionāla īstenība, tikai prāta objektu pasaule. Tamdēļ arī Meliss, tāpat kā Parmenids un Zēnōns, jūtekliskām apjaukām mūsu atziņas darbībā un patiesības meklēšanā nepiešķir nekādas nozīmes. Viss, kas ir saistīts ar jūteklisko uztveri, nepieder patiesai īstenībai, bet ietelp šķietamā pasaulē „Ir vairāk kā saprotams,“ saka Meliss, „ka mūsu skats maldās, un ka pārlicība par lietu daudzumu ir maldīga. Jo ja lietas būtu īstenas, tad tās nepārverstos (un nemainītos, kā tas tiešām notiek ar jūtekliskās uztveres priekšmetiem), bēt katra paliktu tāda, kāda tā izskatījās agrāk, jo drošāks nav nekas par īsteni esošo

nicht wahrhaft ist, sondern wie die Bewegung und das Endliche überhaupt der sinnfälligen Welt der Scheinbarkeit, also, wie Parmenides sagen müsste, der Physik angehört. Freilich ist diese In — sich Geschlossenheit bei Melissos nicht wie bei Parmenides eine logische, sondern eben eine physikalische. Hier wird noch einmal die Aristotelische Unterscheidung zwischen Parmenides und Melissos, wonach jener das Eine κατὰ τὸν λόγον, dieser κατὰ τὴν ὄλην (Met. I 5, 986 b) auffasse, deutlich . . . Es bleibt nur zu bedauern, dass Aristoteles diese richtige Erkenntnis so wenig durchgeführt und sie im übrigen so gut wie ganz wieder fallen gelassen hat.“

¹ *Mel. Fr. 9 (Diels, p. 192).*

² *Sal. Cl. Bäumer, ibid., p. 59 p.*

³ *R. Herbercz, Das Wahrheitsprobl., p. 148. Sal Br. Bauch, Substanzpr.: „Darum musste Melissos von dem, was unendlich und absolut „voll“ ist, die Körperlichkeit mit ihrer relativen Dichte, Begrenztheit und Figuration ausschliessen . . .“ Sal. vēl ibid. p. 62.*

patiesību“ (δηλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθινή ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν¹). Spriedumi, kas dibināti uz jūtekliskām apjaudām, ir tik pat mazā mērā patiesi, cik neīsti ir jūtekliskās uztveres priekšmeti. No jūtekliskās uztveres izrietošie spriedumi ir tamdēļ nepatiesi, ka viņas priekšmeti ir neīsti. Tā tad patiesība pēc Zēnōna ir atkarīga no patiesības priekšmeta. Īstenībā eksistējošs priekšmets garantē patiesību, un tādām priekšmetam var būt vienīgi racionāla iedaba. Bet Melisa konsekvence iet vēl tālāk: priekšmeta neīstenība jeb neesotība un uz to vērstās domāšanas nepareizība ir viens un tas pats, līdzīgi tam, kā priekšmeta īstenība un pareiza domāšana ir identiskas. Pie dziļākas ieskatīšanās lietas apstākļi šeit tomēr ir vērojama Melisa domu gājiena atšķirība no Zēnōna argūmentācijas. Zēnōnam jūteklisko apjaudu spriedumi, (kā piem. „Achillejs var apskriet bruņurupuci“, „skrejošā bulta atrodas kustības stāvoklī“ un c.) ir nepareizi nevis tai nozīmē, ka jēdzieni vai priekšstati viņos savstarpīgi nesaskan, t. i. ka šais spriedumos sastopamo jūtekliski uztveramo priekšstatu (kādi ir: Achillejs, ceļa gaņums, bruņurupucis, bulta, skrējiens) attiecība nebūtu pareizi noteikta,—bet gan tai nozīmē, ka paši šie priekšmeti, uz kuriem priekšstati attiecas, ir neīsti, illūzionāri. Tā tad pēc Zēnōna jūtekliskās uztveres priekšmeti ir neīsti nevis loģiskā vai psiholoģiski-immanentā nozīmē, bet tie ir neīsti transeuntā nozīmē. Kā tas saprotams? Skaidrība saskatāma, tiklīdz mēs atminamies, ka neīstais ir prefrunīgais, bet īstena—bezprefrunīgais. Jūtekliskās uztveres spriedumiem nav sava īstena (intencionāla) priekšmeta, un tamdēļ šie spriedumi nav pareizi. Tamdēļ arī ir iespējams kontrādiktoriskā ceļā pierādīt pretējā pareizību, proti: Achillejs nevar apskriet bruņurupuci, lidojoša bulta atrodas miera stāvoklī, — no kam izriet slēdziens, ka īstenībā nemaz nav skrejoša Achilleja, rāpojoša bruņurupuča un lidojošas bultas. Tādā kārtā spriedums ir pareizs vienīgi tad, ja tas attiecas nevis uz neīstām, šķietamām, bet īstenām jeb prāta lietām, kas ietelp vienā un vienējādā pastāvošajā jeb esošajā. Šis ir Zēnōna un Melisa kopīgais domu gājiena. Atšķirība tomēr izpaužas iekš tam, ka pēc Melisa jūtekliskās uztveres priekšmeti ir neīsti ne tikai transeuntā nozīmē, bet arī loģiskā un psiholoģiskā, t. i. immanentā iztulkojumā. Kamdēļ? — Aiz tā iemesla, ka mūsu

¹ Mel. Fr. 8 (Diels, p. 192).

jūtekliskā uztvere spēj sniegt vienīgi mainīgo, topošo un iznikstošo, un tamdēļ viņa noliedz pati sevi. Neko no tā, ko jūtekliskās apjaudas sniedz par lietu daudzumu, ne tikai nevar pieņemt par patiesu, bet tam nevar pat ticēt.¹ Lūk, kamdēļ pēc Melisa jūtekliskiem priekšmetiem nav esotības nevien transeuntā, bet arī immanentā nozīmē. Īstā esotība ir vienīgi prāta priekšmetiem, racionālistiskiem objektiem. Te mēs redzam, ka Meliss nostājas visai krasi pret sensuālistisko patiesības un īstenības jēdzienu un savos pierādījumos nonāk pat līdz eristikai un gluži dibināti izpelnījas *Aristotela* aso piezīmi: ὅσοι μὲν οὖν, καθάπερ εἶπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παρούσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος· Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔισκέ που λέγειν (Met. I 5, 986 b 25) ἀμφοτέροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι. μᾶλλον δ' ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν, ἀλλ' ἐνδὸς ἀτόπου δοθέντος τᾶλλα συμβαίνει· τοῦτο δ' οὐθὲν χαλεπὸν (Phys. I 3, 186 a 6.) Tomēr, neskatoties uz šo eristisko domu gājienu, Melisam ir sava redzama nozīme atziņas teorijā un loģikā. Taisnība *Aristotelam*, ka Meliss izlieto maldīgus eristikus slēdzienus, tāpat taisnība arī piem. *Br. Baucham*, ka Meliss domu dziļuma ziņā nevar mērities ar Parmenīdu un domāšanas asuma ziņā ar Zēnōnu,¹ bet taisnība būs arī, ja teiksim, ka taisni šī Melisa eristikā dialektika ir vareni ietekmējusi sevišķi sofistus, tāpat arī grieķu klasiskos domātājus, un devusi rokās ievērojamu pētišanas ieroci visai vēlāko laiku atziņas teorijai.³ — Šie

¹ Pie *Simpl.*, De caelo 250a 34. Schol. in Arist. 509b 18, pa daļai pie *Eur.*, Pr. ev. XIV 17: (1) μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐν μόνον ἐστίν. ἀτὰρ καὶ τὰδε σημεῖα· (2) εἰ γὰρ ἦν πολλὰ τοιαῦτα χρῆν αὐτὰ εἶναι οἷόν περ ἐγὼ φημι τὸ ἐν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσὸς καὶ πῦρ καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκὸς καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φασὶν οἱ ἀνθρώποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρθῶν καὶ ἀκούομεν εἶναι χρῆ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλ' αἰεὶ εἶναι ἕκαστον οἷόν ἔστιν. νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὀρθῶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· (3) δοκεῖ δὲ ἡμῖν τὸ τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλακὸν καὶ τὸ μαλακὸν σκληρὸν, καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἔσθιν τῆ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοῦ βέων.

² *Br. Bauch*, Substanzprobl., p. 58.

³ Sal. B. Münz, Die Keime..., p. 33: „Die Eristik aber — und hierin liegt der Einfluss, welchen die beiden Jünger des Parmenides auf die Entwicklung der Erkenntnistheorie ausübten—sollte für die grossen Denker der Folgezeit einen mächtigen Anstoss zur ferneren Ausbildung der Logik und zum Fortschreiten in der erkenntnistheoretischen Forschung geben“.

nopelni īsumā runājot būtu šādi: Istenības problēmā Meliss pierādījis, ka īsteni pastāvošais ir nepretrunīgs; esošais kā vienīgais īsteni eksistējošais neslēpj sevī pretrunu. Tāpat īstenības jautājumā Meliss pirmais pierādījis, ka nevar būt tukšas telpas, ka tukšums vispāri ir neiespējams. Vienīgi prātam pieejamais esošais ir mūžīgs, viens, netopošs, nepārejošs un bezgalīgs, un tam ir racionāla iedaba. Jūtekliskās uztveres ceļā tam nevar tuvoties, jo tas nesatur daudzuma un ir immāteriāls. Šās domas guļ Meliss racionālistiskā realisma pamatos. Patiesības jautājumā Meliss, salīdzinot ar abiem iepriekšējiem domātājiem Parmenīdu un Zēnōnu, racionālistiskā objektīvisma pamatošanai nekā jauna gan nav ienesis, ja neminam viņa īpatnīgo uzskatu, ka jūtekliskās uztveres priekšmeti ir neīsti immanentā un transeuntā nozīmē, un tamdēļ jūtekliskās uztveres spriedumi nekad nevar būt pareizi. Sprieduma pareizība vai nepareizība ir atkarīga no priekšmeta īstenības vai neīstenības. Un tā kā īstens priekšmets ir aizsniedzams vienīgi domāšanas ceļā, bet viss neīstenaīss sedzas ar jūtekliskām apjaudām, tad zinātnes priekšmetam ir un var būt vienīgi racionāla iedaba.

Kas būtu sakāms par eleātu skolu vispāri? Neaizmirsīsim, ka šis jautājums mūs interesē tikai gnōzeoloģiskā nozīmē. Vai eleātiem ir paliekoša nozīme atziņas teorijā? Neieejot plašumā atzīmēsīm, ka lielais grieķu filozofijas pazinējs un vēsturnieks *Ed. Cellers* noliedz jebkādu eleātu nozīmi atziņas teorijā. Celleram eleāti nav vairāk nekā, kā dabas filozofi un metafiziķi; pat eleātu nozīmi dialektikā Cellers noliedz.¹

¹ Minēsīm dažus *Cellera* teikumus no eleātu skolas novērtējuma: „Die eleatische Lehre bildet daher den Hauptwendepunkt in der Geschichte der älteren Physik (pāsvītr. mūsu), und seit ihr Parmenides ihre Vollendung gegeben hatte, ist kein phylosophisches System aufgetreten, dessen Richtung nicht wesentlich durch sein Verhältnis zu ihr bestimmt wäre.“ (Phil. d. Gr. I⁶, p. 780) „... Wir dürfen daher die eleatische Lehre ihrer allgemeinen Richtung nach nicht für ein dialektisches, sondern nur für ein naturphilosophisches System halten“... „Die eleatische Philosophie als Ganzes ist darum noch lange nicht Dialektik. Um dieses zu sein, müsste sie von einer bestimmten Ansicht über die Aufgabe und die Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis beherrscht sein, sie müsste der physischen und metaphysischen Forschung eine Erkenntnistheorie voranstellen und für ihre Weltansicht selbst in der Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe das Regulativ suchen. Aber weder das eine noch das andere geschieht hier“ (ibid. p. 781). Cellers gan atzīst, ka eleāti ir šķīruši jūteklisko uztveri no prāta atziņas, bet tas viņiem... „ist nicht Grundlage, sondern Folge ihrer metaphysischen Sätze, und sie ist hier so wenig als bei den übrigen Physikern, zu einer wirklichen Erkenntnistheorie entwickelt“ (ibid.)... „Auch im eleatischen System ist es nicht die Idee des Wissens, sondern der Begriff des Seins, der das Ganze beherrscht“... „Wir müssen daher die Eleaten..., im ganzen zu den Physikern zählen, soweit sie sich auch an ihren materiellen Ergebnissen von den andern Physikern entfernen“ (ibid., p. 782).

Mums šķiet, ka šā lielā zinātnieka un tāpat arī piem. *Beumkera, Vindelbanda, Kerna* u. c. uztvērumš ir vienpusīgs, un — gribētos teikt — pārāk bargs. Taisnība, ka eleatiem centrālais jēdziens ir esošais un nevis atziņa, t. i. esošais figurē kā galvenais jēdziens. Tomēr nav jāaizmirst — un to mēs mēģinājam savā analizē rādīt — ka pie visiem eleatu domātājiem esošais kā īstenības jēdziens ir nesaraujami saistīts ar patiesības jēdzienu, tā tad — ar atziņu. Īstenības un patiesības jēdzieni šeit viscaur ir „Wechselbegriffe“ (Herbertz, Wahrheitsproblem, p. 148). Tamdēļ it droši var teikt, ka esošajam eleatu filozofijā galvenām kārtām ir gnōzeoloģiska nozīme. Turklāt mēs vēl redzējam, ka esošais pie eleatiem nav iztulkojams fiziskā nozīmē. Sevišķi no Zēnōna un Melisa fragmentiem bija redzams, ka esošajam kā vienam, kas izslēdz katru daudzumu, ir immatēriāla iedaba, tā tad eleatus varētu pieskaitīt pie fiziķiem tikai tad, ja būtu liecības, kas apstiprina esošā materiālītāti. Bet tādu liecību nav.

Tomēr vēl nebūt nav galvenā lieta eleatu esošajā redzēt gnōzeoloģiskas pazīmes. Daudz lielāks eleatu nopelns atziņas teorijā ir tas, ka viņi pirmie ir atklājuši gnōzeoloģiski-intencionālo attiecību, proti izziņas principa un izzināmā objekta attiecību, un — kas tas galvenais — šo attiecību skaidri formulējuši. It sevišķi tas sakāms par Parmenīdu. Protams, pats atziņas process pie eleatiem nav noskaidrots, bet pilnībā tas nav noskaidrots pat vēl mūsu laikos. Piem. *V. Jerusalems* it pareizi izsakās, ka uz jautājumu: kā ārpusaules fiziskais iespaids, kas pa sensitīviem nerviem nonāk centrālajās smadzenēs, pārvēršas psihiskā sajūtā — zinātne vēl atbildes nav devusi.¹ Parmenīda mācībā jautājumā par zināšanas rašanos saskatāma līdzības hipotēze. Tas ir visai īpatnīgs domu gājiens, kaut gan tā sākumus atrodam jau pītagoriešu filozofijā.

Tālāk, ja mēs noliedzam eleatu nozīmi atziņas teorijā, tad tas nozīmē neredzēt, ka eleati, tāpat kā pītagorieši, būtiski šķīr jūteklisko uztveri no tīrā prāta darbības. Šādam domu gājienam ir ne tikai faktiskā, bet taisni principiāla nozīme gnōzeoloģijā. Zināms, eleati nav izskaidrojuši, kas ir jūtekliskā uztvere, kas prāts, un kāda ir šo abu psihisko funkciju attiecība. Bet to prasīt no eleatiem būtu pārāk daudz. Pietiek ar to, ka viņi šo jautājumu par prātu un apjaudām ir pareizi uztvēruši, lai mēs maldīgi nepārsteigtos eleatu pozitīvo nopelnu novērtēšanā.

¹ *W. Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie, p. 19. 7. Aufl. Wien u. Leipzig 1922.*

Sevišķa ievēriba pienākas zinātnes priekšmeta uztvērumam. Tas, ko eleati saprot ar zinātnes (filozofijas) jēdzienu, ir mūžīgs, netopošs, nemainīgs, nepārejošs. Īstenību ar šādām pazīmēm spēj tvert vienīgi prāts. Tamdēļ prāta priekšmetam nav empīriskā, bet racionāla iedaba. Visā eleatu filozofijā valda doma, kas atkārtojas arī pie Platona un Aristotela, ka istās zinātnes priekšmets ir satverams vienīgi ar prātu, un tamdēļ viņš ir racionāls, immāteriāls.

Tikpat lielas uzmanības cienīgs ir tas fakts, ka eleati, sevišķi Zēnons un Meliss, savu domu pamatošanai izvirza pierādījumus. Kaut gan viens otrs no šiem pierādījumiem ir paralogisms, t. i. maldīgs sillogisms, kas noiet līdz kļūmīgai eristikai, tad tomēr nevar noliegt, ka eleati ir dialektikas atklājēji. To, kā jau redzējam — sevišķi attiecībā uz Zēnonu — atzīst *Aristotels*,¹ un tamdēļ mums nav nekāda pamata liegt eleātiem to atzinību, kas tiem kā dialektīkiem pienākas, un redzēt viņos vienīgi fiziķus un metafiziķus, kā to dara piem. *Cellers* (sk. piezīmi 271 lapp.). Ja ievēro vēl citus eleatu nopelnus, kā piem.: pretrunas un identitātes likuma atklāšanu, pamatotos iebildumus pret tukšas telpas iespējamību u. c., tad redzam, ka eleatu nozīme atziņas teorijā un zinātnē vispār ir ļoti liela. No eleatu filozofijas ir izlobāma ne tikai esotības, bet taisni zināšanas ideja. Visā vēlāko laiku istā filozofiski apgarotā zinātnē pierāda to, cik nemaldīgs skats ir bijis eleātiem tīrās zinātnes priekšmeta uztverē.

4 (7). § Izplūdumu hipoteze. α) Empīriskais reālisms un naīvais objektīvisms. Piegriezīsimies tagad citam virzienam grieķu filozofijā. Šis virziens, izpauzdamies jēdzienu darināšanā, ar kuņiem operē dabas zinātnes, ir atsvabinājies no iōniešu spekulācijas par dabu un no vienkāršas dabas aplūkošanas kļūvis par istu dabas zinātni. Virzienam dabas zinātnēs, kuņu uzsāk *Empedokls*, bet klasiski izstrādā *Leukips* un it sevišķi *Demokrits*, gnōzeoloģiskā nozīmē — īstenības problēmā — piemīt tipiska naīva reālisma nokrāsa, bet patiesības jautājumā šo virzienu var apzīmēt par naīvo objektīvismu.

Vispirms pakavēsimies pie *Empedokla*. Lai redzētu, cik zīmīgu uzskatu viņš ir izstrādājis jautājumā par atziņas iegūšanas iespējamībām, piegriezīsimies vispirms dažiem viņa fragmentiem, kas izteic viņa pārliecību par ārpasauli. Eleatu esošais *Empedoklam* ir visums, kas, tāpat kā pie eleātiem, nav tukšs un ir mūžīgs, nepārejošs, netopošs: „Jo ir neiespējami, ka no kaut kā neeksistējoša varētu kaut kas rasties,

¹ Sk. *Diog. Laërt.* VIII 57.

un tāpat ir neiespējami un būtu kaut kas nedzirdēts, ka esošais varētu pazust. Jo vienmēr tas ir tur, kur to katrs kuŗu reiz noliek“

(ἐκ τε γὰρ οὐδὰμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι
καὶ τ' ἐὼν ἐξαπολέσθαι ἀνήγυστον καὶ ἄπυστον·
αἰεὶ γὰρ τῆι γ' ἔσται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ¹).

„Un visumā nav nekā tukša un lieka“

(οὐδέ τι τοῦ πάντος κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν²).

„Visumā nav nekāda tukšuma. No kurienes tāds varētu rasties?“

(τοῦ παντός δ' οὐδὲν κενεόν· πρόθεν οὖν τί κ' ἐπέλθοι;³)

Tālāk jāatzīmē, ka visumā notiek elementu maiņa, savstarpīga apvienošanās un sadalīšanās: „Par divām lietām es gribu ziņot. Te viens vienīgs esošais izaug no daudzuma, te atkal sadalās, lai no viena iznāktu daudzums. Tāpat kā iznīkstošās lietas pēc savas rašanās ir divējādas, tā arī pēc savas sakrišanas tās ir divējādas. Jo visu lietu apvienošanās rada un sagrauj vienu; otra, tiklīdz tā radusies, sadalās savukārt no jauna, jo elementi dalās. Un šī mūžīgā maiņa nekad nebeidzas; te viss milestībā apvienojas vienībā, te atkal atsevišķās lietas sadalās strīdū, naidā. Kamēr viens mēdz rasties no daudzuma, un daudzums savukārt dzimst no viena sadalīšanās, tikmēr ir rašanās. Viņu dzīve nav nemainīga, bet kamēr viņi pastāvīgā maiņā nekad nebeidzas, tikmēr viņi visas maiņas laikā vienmēr paliek kā nesatricināmas dievības“

(δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἐν ἡϋξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἐνός εἶναι.
δοιῆ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιῆ δ' ἀπόλειψις·
τῆν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκει τ' ὀλέκει τε,
ἢ δὲ πάλιν διαφρομένων θρεφθεῖσα διέπτῃ.
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς αὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συναρχόμεν' εἰς ἐν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορευμένα Νεῖκος ἔχθει.
(οὕτως ἦ μὲν ἐν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι)
ἢ δὲ πάλιν διαφύντος ἐνός πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῆι μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ἦ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνηται κατὰ κύκλον⁴).

¹ *Emp.* Fr. 12 (Diels, p. 228).

² *Emp.* Fr. 13 (Diels, *ibid.*).

³ *Emp.* Fr. 14 (Diels, *ibid.*).

⁴ *Emp.* Fr. 17 1—13 (Diels, *ibid.*, p. 229—230).

No šā fragmenta redzam (un tas pats vērojams citos fragmentos, piem. 21., 22., 23., 26., 35., 38. u. c.), ka Empedokls atzīst reālās, resp. materiālās, īstenības pasauli un šai īstenības pasaulē redz daudzumu un mūžīgu maiņu. Tas ir pavisam cits domu gājiens, nekā pie eleātiem. Visas parādības Empedokls mēģina izskaidrot ar četru pamatelementu: uguns, ūdens, gaisa un zemes maiņu. No viena, šim vienam sadaloties, rodas daudzums, un daudzumam apvienojoties rodas viens. Empedokla sistēmā ir apvienots Hērakleita mūžīgās maiņas un daudzuma princips ar eleātu mūžīgās nemainības un vienības principu.

Tagad mūsu priekšā ir atziņas teorijas jautājums: kā Empedokls izskaidro visuma, proti mainīgo elementu sadalīšanās un apvienošanās izziņu? Vispirms ievērosim, ka Empedokls, tāpat kā Parmenids, ir tais domās, ka garīgā darbība ir atkarīga no vielu maiņas ķermeņi.

(πρὸς παρεὸν γὰρ μητις ἀέξεται ἀνθρώποισιν

ἔσσον τ' ἄλλοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ
καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοια παρίστατο¹).

Izziņa notiek tādā kārtā, ka subjekts nāk tiešā reālā sakarā ar objektu, subjekts iekļūst objektā. Tā piem. par redzi Empedokls māca, ka tas, ar ko acs spēj apjaust ārpasaules lietas, slēpjas iekš kaut kā tāda, kuja jēdzienu mēs iegūstam, konstatējot ārpasaules lietu īpašības abstrakcijā. Ārpasaules lietās mēs varam konstatēt šādas divpusīgas savstarpīgi izslēdzošas īpašības: siltumu un aukstumu, sausumu un mitrumu, gaišumu un tumšumu. Zīmīgais nu ir tas, ka pēc Empedokla pārliecības šās pretējās īpašības ir arī jūteklju organos, jo pretējā gadījumā tie nespētu adekvāti izziņāt apjaudu objektus. Ikviens jūteklju organs savā attiecīgā priekšmetā spēj izziņāt tikai to, kas viņā ir apjaužamajam priekšmatam līdzīgs:

„Zemi redz ar zemi, un ūdeni redz ar ūdeni,
Dievišķīgo gaisu — ar gaisu, ar uguni — iznīcinošo uguni,
Mīlestību savukārt — ar mīlestību, ar ienaīdu — nožēlojamo
ienaidu“:

¹) Vers 375, 376 (Mullach); sal. *Arist.*, *Met.* IV 5, 1009b 17: καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν. Skat. vēl *De anima* I 2, 404b 11 sqq.

(γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὁπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δέ τε νεῖκεϊ λυγρῶι¹).

Šeit līdzības hipoteze atradusi visspilgtāko iemiesojumu. Tikai līdzīgais spēj izzināt līdzīgo.² Tomēr Empedokla līdzības hipotezei ir citāds raksturs nekā pie pītagoriešiem un Parmenida. Tur nebija tuvāk parādīts, kā līdzīgais var izzināt līdzīgo. Empedokls noskaidro taisni šo lietas pusi. Empedokls mēģina izprast pašu apjaušanas un izzināšanas procesu, un tamdēļ viņa hipoteze iemanto citādu nokrāsu. Kā norisinās izzinošajam subjektam līdzīgo ārpasaules lietu uztvere un izziņa? — Empedokls māca, ka ārpasaules lietu uztvere iespējama tamdēļ, ka šās lietas simpatiski pieskaņas uztverošajam subjektam, vai arī otrādi: subjekts simpatiski pieskaņas ārpasaules lietām, kuņas ir uztverošajam subjektam radniecīgas. Šī pieskare ir iespējama tamdēļ, ka jūteklju organos un lietās atrodas poras. No šām porām notiek kā organu, tā lietu elementu vissīkāko daļiņu izplūdumi (ἀπορροαί). Piem. līdzīgo daļiņu izplūdumi no acīm sastopas ar sev radniecīgo daļiņu izplūdumiem no ārpasaules lietām, un ar abpusīgo daļiņu savstarpīgo simpatisko pieskari realizējas redzes process. Empedokls ir pārliecināts, ka šāda veida apjaušanas iespēja jau no laika gala mīt cilvēka fiziskajā iedabā. Piem. par acīm viņš izsakās, ka pie acu radīšanas... „pirmatnēji mūžīgā uguns noslēpās aiz apaļā rauga, ietinusies adā un plānos audos, kas sastāv no dievišķīgi ierīkotām caururbtām porām“:

(ὡς δὲ τότε ἐν μὴνιγξίν ἐεργμένον ἀγύγιον πῦρ
λεπτῆρισίν (τ') ὀθόνησι λοχάζετο κύκλοπα κούρην,
(αἰ') χοάνησι διάντα τετρήατο φεσπεσίησιν³).

Pie redzes sajūtām pa šīm porām izplūst uguns (kā ἀπορροή), nāk sakarā ar līdzīgiem un, galvenais, radniecīgiem ārpasaules lietu izplūdumiem, un rezultātā cilvēks redz lietu ar visām tās īpašībām. Tā tad apjaušana būs pareiza tad, ja no uztverošā subjekta izplūstošās daļiņas sakritis ar sev radniecīgām lietu daļiņām. Citādi sakot, pareiza apjaušana pēc Empedokla ir tā, kas izteic apjaušanas saturu un apjaušanā priekšmeta saskaņu. Maldīga apjaušana turpretim būs tad, ja šādas saskaņas nebūs. Šeit rodas

¹ Emp. Fr. 109 (Diels, p. 262).

² Sal. Uphues, G. d. Philos. als Erkenntniskr., p. 16.

³ Emp. Fr. 84 (Diels, p. 253).

interesants jautājums, proti: vai maldīga apjauda maz ir iespējama, ja ievēro, ka patiesa apjauda un līdz ar to pareiza atziņa rodas radniecīgo daļiņu saskaņā? Uz to Empedokls atbild, ka ikviena jūtekliska apjauda savās robežās ir nemaldīga, un tamdēļ visas jūtekliskās apjaudas kā mūsu dvēseles specifiskas funkcijas pēc savas atziņas vērtības ir vienādi pareizas. „Aplūko katru atsevišķo (lietu) ar savu jūteklisko organu, kamēr tā tiek skaidra. Neuzticies savam skatam plašākā nozīmē vairāk kā dzirdei; tāpat arī nepieņem brāzmojošo dzirdi par drošāku nekā skaidrās garšas apjaudas. Un to dēļ nenostādi zemāk ticamību pārējiem organiem, ciktāl šie sniedz pakalpojumus atziņai, bet izzini katru atsevišķo, kamēr tas kļūst skaidrs“

(ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῆι δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκοήν
ἢ ακοήν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ἐπόσῃ πῶρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυῶν πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ἦι δῆλον ἕκαστον¹).

Paļaudamies tādā mērā uz jūteklisko apjaudu drošību, Empedokls nebūt nenoliedz, ka blakus jūtekliskai uztverei nevarētu būt vēl cits atziņas veids, kas sniegtu augstākas atziņas nekā jūtekliskās apjaudas. Gluži otrādi: Empedokls bridina tos cilvēkus, kuriem ir tādas jūtekliskās uztveres atziņas, no pārliecības par citas, augstākas atziņas neiespējamību². Patiesības, par kuriem mūs māca augstākā atziņa, gan nenoliedz jūteklisko atziņu pasauli, bet tomēr, pēc Empedokla pārliecības, augstākās atziņas patiesībām ir tā priekšrocība, ka viņas iegūst tikai daži, kamēr jūteklisko apjaudu patiesības ir visu cilvēku tieši iegūtas — bez lielākas meklēšanas. „Ai, mani draugi! Es gan zinu, ka tā ir patiesība, ko es teikšu, tomēr cilvēkam viņa ir grūti sasniedzama, un smagi spiežas dvēselē karstā cenšanās pēc ticības“

(ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὐνεκ' ἀληθεῖη πάρα μύθοις,
οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλέη (ἦ) γε τέτυκται
ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ἔρμη³).

¹ Emp. Fr. 4 (Diels, p. 225).

² Emp. Fr. 4 (Diels, p. 225): ----- πλέον εἰπεῖν

θάρασι καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἀκροισι θαάζειν.

³ Emp. Fr. 114 (Diels, p. 265).

Šais Empedokla vārdos atspoguļojas pazīstamā grieķu filozofu doma, ka patiesības meklēšanas un atziņas spējas visiem cilvēkiem nepiemīt vienādā mērā, un ka ir tikai daži, kuŗu dzīves uzdevums ir patiesības mīlēšana un patiesības meklēšana; jūteklisko sajūtu spējas turpretim dotas katram normālam cilvēkam. Citādi sakot, Empedokls minētajos vārdos, kuŗiem ir sava gnōzeoloģiska loma, izteic filozofa stāvokli.

Mēs jau pieminējām četrus elementus, kas savās maiņās iztaisa visumu. Visaugstāk attīstītais elements ir uguns, kas kā dvēseles galvenā sastāvdaļa izziņas darbībā spēlē izšķiŗošo lomu.¹ Neapzinīgais stāvoklis miegā rodas no tam, ka uguns attālinās no ķermeņa. Saprāta asums, kas pie visiem nav vienāds, rodas no vienmēŗigas un likumīgas elementu sajaukšanās. Tāpat arī jūteklju darbībā galvenā loma ir elementu sajaukšanās procesam. Vislikumīgākā un pareizākā elementu sajaukšanās konstatējama asinīs, sevišķi sirds asinīs, un tamdēļ Empedokls domā, ka asinis ir domāšanas un visas apziņas mājoklis: „Asins plūsmā, kas uz sirdi tiecas, barojas sirds, un tur ir galvenām kārtām mājoklis tam, ko cilvēki sauc par domāšanas spēku. Jo ap sirdi riņķojošā asins ir cilvēkiem domāšanas spēks“

(αἷματος ἐν πελάγεσσι τεθραµµένη ἀντιφορόντος,
τῆι τε νόημα µάλιστα κικλήσκειται ἀνθρώποισιν·
αἷμα γάρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα²).

Arī citas ķermeņa daļas piedalās domāšanas procesā. Tas iespējams tamdēļ, ka garīgais spēks ir izpaudies visā ķermenī. Piem. roka ir tā, kas spēj radīt mākslas darbus, mēle — rētoriskā spēka mājoklis. Kā jau pieminēts, garīgā darbība ir atkarīga no elementu daļiņu sajaukšanās: kur šās daļiņas nestāv cieši kopā, tur garīgā darbība ir vājāka, glēvāka, lēnāka; kur šās daļiņas turpretim ir mazākas un darbojas cieši kopā, tur garīgā darbība ir straujāka, noteiktāka, ātrāka. Nav nekādu šaubu, ka šai Empedokla mācībā par elementu daļiņu savstarpīgām attiecībām no vienas puses, un garīgās darbības dažādībām no otras puses, meklējams temperāmentu problēmas pirmais pamats. Ja elementu sajaukšanās atsevišķās ķermeņa daļās ir zināmā aprobežojumā, tad cilvēkam ir tāda vai citāda apdāvinātība. Tā piem. mākslinieka ģeniālitate rodas no likumīgas un vienmēŗigas elementu sajaukšanās

¹ Plac., Phil. V 25: ὕπνον γίγνεσθαι διὰ χωρισµόν τινα τοῦ πυρώδους..

² Fr. 105 (Diels, p. 261).

viņa rokās, oratora spējas — no līdzīgas elementu sajaukšanās mēlē u. t. t.¹ Tas ir uzskats, kas liecina, ka Empedokls ir skaidri nojauzdis specifiskās jūtekliskās enerģijas likumu.

Mums vēl jāievēro kāds fragments, kas modina jautājumu: vai Empedoklam, raugoties no atziņas teorijas viedokļa, nav bijušas skeptiskas tendences? Empedokls izsakās: „Jo aprobežoti ir jūteklju ieroči, kas izplatīti cilvēku locekļos. Cilvēkus ietekmē daudz kas bēdīgs, kas notrulina viņu pārdomas. Tikko paspējuši pārskatīt mazu savas dzīves daļu, viņi ātras veiksmes pamudināti no tās tūdaļ aizlido kā dūmi augstumā. Tā katrs tic tikai tam, pret ko tas atdūries taisni savu daudzo maldu gadījumos, un tomēr katrs iedomājas atradis visu. Bet tas (t. i. šis visums) tomēr neļaujas, lai cilvēki to redzētu, vai dzirdētu, vai garīgi satvertu. Bet tev mazākais tomēr vajaga atzīt — tā kā tu nu esi šeit iegriezies no ielas — ka tu nevari pacelties augstāk par cilvēka prātu“

(στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνοσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς ἴδιου μέρους ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτι προσέκυρσεν ἕκαστος
πάντος ἑλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον (πᾶς) εὐχεταὶ εὐρεῖν·
οὕτως οὐτ' ἐπιδερκτὰ τὰδ' ἀνδράσιν οὐτ' ἐπακουστὰ
οὔτε νόμοι περιληπτὰ; σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ᾧδ' ἐλιάσθης,
πεύσσαι οὐ πλέον ἢ βροτεῖη μῆτις ὄρωρεν²).

Pamatojoties uz šā fragmenta, Cicerōns³ un Diog. Laercijs⁴ nosauc Empedoklu par skeptiķi. Šāds uzskats par Empedoklu gan nebūs pareizs. Nemaz neatsaucoties uz to, ka Empedokls šeit runā vairāk kā

¹ Theophr., D. sensu § 11: ὅσοις μὲν οὖν ἴσα καὶ παραπλήσια μέμικται, καὶ μὴ διὰ πολλοῦ μὴδ' αὐ μικρὰ μὴδ' ὑπερβάλλοντα τῆ μεγέθει, τοῦτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους· κατὰ λόγον δὲ καὶ τοῦς ἐγγυτάτω τούτων, ὅσοις δ' ἐναντίως, ἀφρονεστάτους. καὶ ὅν μὲν μανὰ καὶ ἀραιὰ κείται τὰ στοιχεῖα, νωθροὺς καὶ ἐπιπόνοους, ὅν δὲ πυκνὰ καὶ κατὰ μικρὰ τεθραυσμένα, τοῦς δὲ τοιοῦτους, ὄξεις καὶ φερομένους, καὶ πολλὰ ἐπιβαλλομένους ὀλίγα ἐπιτελεῖν διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος φαρᾶς. οἷς δὲ καθ' ἑν τι μόνιον ἢ μέση κράσις ἔστι, ταῦτη σοφοὺς ἐκάστους εἶναι. διὸ τοῦς μὲν ῥήτορας ἀγαθοὺς, τοῦς δὲ τεχνίτας· ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσὶ, τοῖς δ' ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κράσιν οὖσαν. ὁμοίως δ' ἔχειν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις.

² Emp. Fr. 2 (Diels, p. 223).

³ Cicero, Acad. I 12, 14.

⁴ Diog. Laërt. IX 72.

pazemīgais un reliģiōzais cilvēks¹, un nevis ka zinātnieks un filozofs, fragmentā vispirms ir runa par jūteklisko organu aprobežotību,² skaidri šķīrot jūteklisko uztveri no tīrā prāta darbības.³ Bet arī tālāk, runādams par saprāta darbību, Empedokls noliedz nevis saprāta spējas pašas par sevi, bet redz viņu ierobežotību vienīgi salīdzinājumā ar dievišķīgo viszinātību. Tas nav skepticisms, bet ista filozofa skats uz visumu, šā visuma izziņu un cilvēka spēju salīdzinājums ar Dieva viszinātību. Arī Sōkrats un citi domātāji parakstītu nūle pieminēto Empedokla fragmentu.

Aplūkojot Empedokla mācību visumā, ciktāl tā satur atziņas teorijas elementus, nākam pie šādiem slēdzieniem:

Apjauošā subjekta un apjaužamās ārpasaules attiecību jautājumā Empedokls daudz noteiktāk nekā pītagorieši un Parmenids aizstāv līdzības hipotēzi. Vienīgi līdzīgais var apjaust un izzināt līdzīgo. Šai līdzības hipotēzei ir divas puses. Pirmkārt apjaušanas procesā no mūsu jūteklju organiem izplūst daļiņas un ietiecas ārpasaules priekšmetos; otrkārt no ārpasaules lietām izplūst līdzīgas daļiņas, kas iekļūst jūteklju organos, un pie radniecīgo daļiņu satikšanās notiek priekšmeta uztveršana un izzināšana. Šā apstākļa dēļ Empedokla līdzības hipotēzi var nosaukt arī par izplūdumu jeb uztverošā subjekta un uztveramās īstenības radniecīgo daļiņu krustošānās hipotēzi. Ir liels jautājums, vai ir pamats šo hipotēzi saukt par „influxus physicus-Hypothese“, kā to dara *R. Herberts*⁴. Empedokls taču nekur nerunā, ka reālie priekšmeti iedarbojas uz mūsu dvēseli, vai arī ka dvēsele iedarbojas uz ārpasaules lietām. Ja mēs pielaižam fiziskās iedarbības jēdzienu, tad līdz ar to apstiprinām,

¹ Sal. *B. Münz*, *Die Keime...*, p. 36: ... Diese Klage hat jedoch nichts mit seiner wissenschaftlichen Richtung zu tun, sie gehört nicht dem Denker, dem Philosophen, sondern dem frommen, religiösen Empedokles an, sie ist nichts anderes, als eine Emanation der tiefen Religiosität, von der sein Gemüt erfüllt und durchdrungen ist, ein Ausfluss der heiligen Scheu, welche er vor der Majestät der alles wissenden Götter empfindet. Es geht dies, wie ich glaube, in eklatanter Weise aus der unmittelbar an die zitierten Verse sich schliessenden Apostrophe an die Götter hervor, welche die Bitte an dieselben enthält, ihn vor der Vermessenheit zu bewahren, die mehr aussagen wollte, als Sterblichen erlaubt sei, und ihm zu offenbaren, ὄν θέμις ἔστιν ἐφημεροισιν ἀκούειν.

² Sal. σταινωποι μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχρυνται.

³ Sk. augšā p. 277.

⁴ *R. Herbertz*, *Wahrheitspr.*, p. 32.

ka ne tikai ārpasaules priekšmeti, bet arī dvēsele ir fiziska. Nav liecību, kas šādu apgalvojumu pamatotu. Skaidrs ir tas, ka fiziskās elementu daļiņas izplūst no lietām un ietiecas jutekļu organos. Bet vai šās daļiņas arī ir materiālas, fiziskas — kā piem. tās, kas izplūst no acu porām? — to apgalvot ir visai nedroši. Vismaz Empedokla filozofijā nav faktu, kas runātu šādam uzskatam par labu. Bet vai šī mūsu piezīme nav pretrunā ar līdzības hipotezi, sevišķi ja vēl ievērojam augšā minēto 109. Empedokla fragmentu? Nebūt ne: līdzības princips dibinās nevis uz izplūdumu parādības, — bet uz ārpasaules lietu apjaušanas un izzināšanas iespējamības, t. i. starp cilvēka dvēseli un ārpasaules lietām ir tāda radniecība, kas šo lietu uztveršanu un izzināšanu dara iespējamu. Un šī radniecība pēc Empedokla pastāv iekš tam, ka cilvēkā ir domāšanas spējas, bet lietās — lietu domājāmība. To apstiprina 110. fragmenta pēdējie vārdi: „Ievēro, ka visam ir apziņa un viss zināmā mērā piedalās domāšanā“

(πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν¹).

Ārpasaules īstenības problēmā Empedokls ir sensuālistiskais reālists, jo viņš runā par jutekliskām lietām un juteklisku uzveri. Šai juteklisko lietu visumā ir daudzums, kustība, maiņa, vienība. Ieguvis pārliecību, ka lietās ir konstatējami četri pamatelementi, Empedokls izvirza mācību par visu lietu četrējādām saknēm

(τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα...²

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἀπλετον ὕψος³).

Lietu visums nav radies un neiznīk, neko tam nevar ne pielikt, ne atņemt.⁴ Tā tad esotība ir konstanta. Esotības konstance ir substances konstance un — kvantitatīvā nozīmē, pie kam substance šeit domāta kā visu elementu totālitate.

Patiesības jautājumā Empedokla atziņas teorijai ir naivā objektīvisma nokrāsa. Par patiesu tiek uzlūkots apjaudu saturs,

¹ *Emp. Fr.* 110 (Diels, p. 263).

² *Emp. Fr.* 6 (Diels, p. 226).

³ *Emp. Fr.* 17 (Diels, p. 230).

⁴ Sk. visu minēto 17. ir.

ja tas sakrīt ar uztveramo priekšmetu. Patiesības kritērijs ir apjaudu satura sakrišana ar apjauzamo priekšmetu.

Dvēseles un miesas savstarpīgo attiecību jautājumā Empedokla mācību gluži pamatoti var uzlūkot par (Aristotela) substanciālās vienības teorijas priekšteci. Dvēsele, kuņas būtība ir uguns, ietelp ikvienā ķermeņa daļā un organā, pie kam šā elementa vienmērīgās un likumīgās attiecības atsevišķos organos ar pārējiem elementiem sastāda šā organa uztveres un funkciju īpašības. Te Empedokls parādās kā specifiskās enerģijas likuma pirmais pārstāvis.

Ievērojot vēl Empedokla mācību par sugu rašanos un attīstību, kas pieder dabas zinātņu sfairai, un raugoties uz Empedokla filozofiju visumā, var teikt, ka šis grieķu domātājs ir pirmais, kas uzsācis to jēdzienu konstrukciju, ar kuņiem operē dabas zinātnes.¹

β) **Objektivistiskais reālisms.** ἘΜΦΑΣΙΣ- **jeb** ΕΙΔΩΛΑ-**teorija.** Empedokla sensuālistiskais reālisms, kam, kā redzējām, ir stipra dabas zinātņu nokrāsa, attīstās tālāk Leukipa un Dēmokrita mācībā, iegūdam smalkāku formu un drošākus pamatus.

Pakavēsimies pie Leukipa un Dēmokrita uzskatiem ārpusaules reālītātes jautājumā. Leukips un Dēmokrits atzīst par reālu ne tikai vielu (materiju), bet arī tukša telpa pie šiem domātājiem ir kaut kas reāli nepieciešams un reāli esošs Leukipam Parmenida πλέων, kas tverams vienīgi ar domāšanu, ir ar telpisku iedabu. Īsti esošais Leukipam ir telpiski pilnais. Telpiski pilnā pretstats ir tukšums, t. i. tukšā telpa, kas attiecībā pret patiesi esošo, pilno, ir neesošais.² Tomēr tukšums, kuņā pilnais (πλέων) izplatās, un kuņā notiek maiņas, eksistē reāli. Šo uzskatu telpas problēmā, kuņu pirms Leukipa nav izteicis neviens grieķu filozofs — tā ka Leukips ir pirmais, kas māca tukšās telpas reālītāti — apstiprina Aristotels.³ Zināms, nav jāiedomājas, ka Leukips un tāpat arī Dēmokrits mācītu tukšas telpas substanciālo esotību. Substanciālā esotība ir vienīgi vielai, kas pilda telpu, t. i. telpiski pilnajam. Vielas būtība ir viņas telpiskais piepildījums. Vielā nav kvalitatīvo izšķirību, bet tikai kvantitatīvās, kas izpaužas lieluma, formas, kārtības un tamlīdzīgās izšķirības.⁴ Vielā notiek mūžīga sastāvdaļu maiņa — sajaukšanās un izdališanās. Vielas elementārās sastāvdaļas ir t. s.

¹ Sal. Br. Bauch, Substanzprobl., p. 63—71.

² Arist., Met. I 4, 985b; sal. Diog. Laërt. IX 30.

³ Arist., De gen. et corr. I 8, 325a.

⁴ Simpl., Phys. 36.

„pirmie ķermeņi“ (πρῶτα σώματα¹). Tā kā šie pirmie ķermeņi ir visas maiņas pamats, apvienošanās un sadalīšanās galvenais noteikums, tad viņi ir netopoši, neiznikstoši, neatdalāmi un nedalāmi — άτομα.² Atomi ir visas mainīgās ārpasaules, empīriskās realitātes pamats. Viņi ir nedalāmi Empīrisko lietu bezgalīgā dažādība ir atkarīga no atomu formas, savstarpīgā stāvokļa un kustībām. Atomus nevar jūtekliski uztvert, tamdēļ ka tie pēc sava lieluma ir bezgalīgi mazi³. Leukips un Dēmokrits ar lielu pārliecību māca, ka katrai lietai ir savs cēlonis. Viss notiek pēc zināmiem cēloņiem un nepieciešamības: „Neviena lieta nerodas bez cēloņa, bet viss (rodas) no zināmiem pamatiem un ar nepieciešamības spiedienu“ (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπὸ ἀνάγκης⁴). No nekā nekas netop, un nekas nevar pārvērsties par neko (μηδὲν τ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι, μηδ' εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεσθαι⁵). Ja no nekā nekas netop, un ja nekas nav absolūti iznīcināms, tad visu pasaules lietu maiņas pamatā ir pēc skaita un pēc lieluma bezgalīgi mazo atomu savstarpīgā apvienošanās un sadalīšanās, pie kam atomi paši par sevi paliek nedalāmi (ἡ μὲν γένεσις σύγκρισις τῶν ἀτόμων ἐστίν, ἡ δὲ φθορὰ διάκρισις⁶).

It sevišķi ievērojot divi Leukipa un Dēmokrita principus, proti, ka atomi un tukšā telpa ir vienīgā realitāte un visu lietu pamats (ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων ἀτόμους καὶ κενόν⁷), ārpus kā nekas neeksistē un nenotiek, un ka viss norisinās saskaņā ar stingru likumību un nepieciešamību (πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι⁸), — varam taisīt slēdzienu, ka Leukipa-Dēmokrita pamatotais un konsekventais mēchanistiskais atomisms dabas zinātņu nozīmē — no gnōzeoloģiskā viedokļa izteic reālās pasaules esamībā, kas ir ārpus mūsu apziņas un neatkarīga no mums. Šī reālā ārpasaules īstenība ir fiziskās vielas pirmelementu, atomu, mēchaniskā kustība.

Kā šo ārpasauli uztver un izzina? Šis jautājums Dēmokrita sistēmā no atziņas teōrijas viedokļa ir pelnījis sevišķu ievēribu, un te mums

¹ *Simpl.*, ibid.

² *Diog. Laērt.* IX 30 squ., *Arist.*, *Met.* I 4, 985b.

³ *Arist.*, *De gen. et corr.* 18, 325.

⁴ *Leuk.* Fr. 1 (*Diels* II. Bd., IV. Aufl., p. 10).

⁵ *Diog. L.* IX 44.

⁶ *Simpl.*, *De caelo* 294.

⁷ *Diog. L.* IX 44.

⁸ *Diog. Laērt.* ibid. 45.

vajadzēs pakavēties tikai pie Dēmokrita: no Leukipa te nav uzglabājušies nekādi fragmenti.

Vesela rinda Dēmokrita fragmentu liecina, ka mūsu domātājs visai skeptiski skatās uz lietu un istenības izziņu vispāri: „No šās rēgulas cilvēkam jāizzina, ka tas atrodas tālu no istenības“ (γινώσκειν τε χρή, φησίν, ἀνθρωπον τῶιδε τῶι κανόνι, ὅτι ἐτεῖς ἀπήλλακται¹). „Un tomēr skaidrs, ka grūti ir izzināt, kas katra lieta istenībā ir“ (— — — καίτοι δῆλον ἔσται, ὅτι ἐτεῖρι οἶον ἕκαστον γινώσκειν ἐν ἀπόρῳι ἐστί²). „Istenībā mēs neko nevaram nemaldīgi uztvert: lietas mēs uztveram tikai saskaņā ar sava ķermeņa īpatnībām, viņā ienākošiem jeb izejošiem izplūdumiem“ (ἡμεῖς δὲ τῶι μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκέες συνίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων³). „Jau bieži ir aizrādīts uz to, ka mēs nespējam apjaust, kas katra lieta patiesībā ir“ (ἐτεῖρι μὲν νυν ὅτι οἶον ἕκαστον ἔστιν (ἦ) οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν, πολλαχῆι δεδῆλωται⁴). Tālāk nāk interesantais apgalvojums par divām atziņas formām: „Ir divas atziņas formas: istā un neistā. Pie neistās, bez izņēmuma, pieder šādas: redze, dzirde, oža, garša, jūtas. Otrā forma turpretim ir ista, kas pilnīgi atšķiras no pirmās — — — Ja neistā nevar vairs ne redzēt, vai dzirdēt, saost, garšot un taustīt, bet (pētīšana) tālāk jāved, tad viņas vietā stājas istā, kam ir smalkāks domāšanas orgāns“ (γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτιή· καὶ σκοτιή μὲν τάδε σύμπαντα, ἔψις, ἀκοή, ὀσμῆ, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης. . . . ὅταν ἡ σκοτιή μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπὶ ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀσμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῆι ψαῦσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ’ ἐπὶ λεπτότερον (δέησι) ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον⁵).

Tā tad Dēmokrits izšķir apjaušanu jeb jūteklisko uztveri (αἰσθάνεσθαι) un domāšanu (φρονεῖν⁶). Tās ir divas atziņas formas, no kurām istā pieder domāšanai, kamēr otrā guļ miglā un tumsā. Jūtekliskā uztvere spēj sniegt vienīgi neskaidru atziņu. Sajūtu pasaulei nav izšķirtošās lomas atziņas procesā, tamdēļ ka uz sajūtām dibinātās atziņas (γνώσεις διὰ τῶν αἰσθήσεων) nav spējīgas atklāt lietu, kas tā ir pati sevī (ἐτεῖρι), bet rāda vienīgi to, kā tā mums parādās sajūtās (τὰ φαινόμενα⁷). Citādi sakot, jūteklī pēc Dēm o-

¹ Dem. Fr. 6 (Diels, p. 59).

² Dem. Fr. 8 (Diels, ibid.).

³ Dem. Fr. 9 (Diels, p. 60).

⁴ Dem. Fr. 10 (Diels, ibid.).

⁵ Dem. Fr. 11 (Diels, p. 61).

⁶ Sal. vēl Theophr., De sensu 49 squ., 58 squ.

⁷ Sext. Emp., Adv. math. VII 135.

krita pārliecības nekad nespēj sniegt objektīvu patiesību un atklāt lietas īsto iedabu, bet norāda vienīgi uz mūsu subjektīviem stāvokļiem, izteic vienīgi subjektīvo lietas uztvērumu (λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν...¹). Arī agrāk aplūkoti filozofi, kuŗu mācības satur atziņas teorijas elementus, kā jau redzējām, šķīra jūteklisko uztveri no prāta darbības, bet pie Dēmokrita šī šķīrošana sasniedz noteiktību un precīzītāti.²

Redzējām, ka Dēmokrits principiāli šķir īsto (prāta) atziņu no ne-īstās (jūtekliskās) atziņas. Tomēr sastopami fakti, kas runā pretī šādam viedoklim. *Aristotels* dažās vietās savos darbos izsakās, ka Dēmokrits jūteklisko atziņu esot identificējis ar prāta atziņu. *Aristotels* saka: „Viņš (t. i. Dēmokrits) apjaudošo dvēseli un prātu uzlūko par vienu un to pašu; patiesais ir tas, kas parādās... Tādā kārtā viņš prātu apskata nevis kā iespēju, kas nodarbojas ar patiesību, bet viņš pieņem prātu un (apjaudošo) dvēseli vienkārši par identiskiem“ (ἐκεῖνος (scil. Δημόκριτος) μὲν γὰρ ἀπλῶς ταυτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον... οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταυτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν³). Kādā citā vietā *Aristotels* pat izsakās, ka Dēmokrits līdz ar *Leukipu* mācījis patiesā atrašanos (jūtekliskā) parādībā (ἐπεὶ δ' ὄροντο (scil. Δημόκριτος καὶ Λευκίππος) τάληθές ἐν τῷ φαίνεσθαι⁴). *Aristotelam* pievienojas viņa komentātors *J. Filopons*. Tas izsakās, ka Dēmokrits esot mācījis patiesās un jūtekliskās parādības identitāti. Dēmokrits neesot šķīris patiesību no tā, kas jūtekliskā apjaudā parādās.⁵ Pēc šā uztvēruma prāts patiesībai ir tas pats, kas uztverošā dvēsele attiecībā pret jūtekliskām

¹ *Sext. Emp.*, ibid.

² *Sal. Br. Bauch.*, Substanzprobl., p. 84: „Die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Vernunftkenntnis ist uns freilich ebenso schon früher begegnet, wie die Höherstellung der Vernunftkenntnis gegenüber der Sinnlichkeit. Allein sowohl die logisch präzise Art der Unterscheidung, wie ihre verhältnismässig exakte Durchführung, die Präzision der Begründung, wie endlich der scharf bestimmte Vollzug der Konsequenz gibt dem Verfahren Demokrits eine vollkommen eigene Bedeutung.“

³ *Arist.*, De anima 404a 27.

⁴ *Arist.*, De gen. et corr. 315b 9.

⁵ *Joh. Philoponus*, De anima, p. 71, 19: ἀντικρως εἶπεν (scil. Δημόκριτος), ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ φαινόμενον ταυτὸν ἐστὶ, καὶ οὐδὲν διαφέρει τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ τῆ αἰσθήσει φαινόμενον... εἰ τοίνυν νοῦς μὲν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ψυχὴ δὲ ἔχει περὶ τὸ φαινόμενον, τὸ ἀληθὲς δὲ ταυτὸν ἐστὶ τῷ φαινόμενῳ ὡς Δημόκριτῳ δοκεῖ, καὶ ὁ νοῦς ἄρα ταυτὸν τῆ ψυχῆ. ὡς γὰρ ἔχει ὁ νοῦς πρὸς τὴν ἀλήθειαν, οὕτως ἡ ψυχὴ πρὸς τὸ φαινόμενον· οὐκοῦν καὶ ἐναλλάξ, ὡς τὸ φαινόμενον πρὸς τὴν ἀλήθειαν, οὕτως ὁ νοῦς πρὸς τὴν ψυχὴν. εἰ τοίνυν ταυτὸν τὸ φαινόμενον καὶ τὸ ἀληθὲς, καὶ ὁ νοῦς ἄρα καὶ ἡ ψυχὴ ταυτὸν.

parādībām (νοῦς: ἀληθές = ψυχὴ: φαινόμενον). Protams, tā kā šai proporcionālā attiecībā pirmais un trešais loceklis saskan, tad jāsaprot arī otrajam un ceturtajam loceklim, un mēs iegūstam slēdzienu, ka patiesība slēpjas jūtekliskajā parādībā. No mūsdienu domātājiem Aristotela un Filopona viedokli aizstāv starp citu P. Natorps. Viņš izsakās: „Während die eleatische Ansicht, wenn man auf die Vernunftgründe sieht, zwar wohl zutreffen möchte, in Anbetracht der Tatsachen (der Wahrnehmung) aber einem Wahnsinn gleich sieht, glaubte hingegen Demokritos Vernunftgründe zu besitzen, welche mit der Wahrnehmung im Einklang Entstehen und Vergehen... nicht aufheben“ (P. Natorp, Forschungen. Berlin, 1884. Hertz, p. 166). Tā tad par Dēmokritu visnotaļ tiek apgalvots, ka viņš esot pieņēmis jūtekliskās atziņas drošību, neesot šķīris jūtekliskās apjaudas no tīrā prāta darbības, bet atzinis abas funkcijas par identiskām. Pēc šā iztulkojuma iznāk, ka Dēmokrits par patiesu ir uzlūkojis tādu atziņu, kas izteic apjaudu satura sakrišanu ar attiecīgo ārpusaules priekšmetu. Ikvienam patiess ir tas, kas un kā tas katram parādās. Tā Dēmokrits mūsu priekšā nostājas kā naivais realists. Bet dīvainākais ir tas, ka Aristotela, Filopona un Natorpa iztulkojumā Dēmokrits parādās kā subjektīvisma un relatīvisma pārstāvis.

Rodas dibināts jautājums: vai tāds Dēmokrita mācības izskaidrojums ir pareizs? Vai Dēmokrita atziņas teorija nav vairāk kā sofistu subjektīvais empīrisms un skepticisms? Tuvāk ieskatoties lietas apstākļi, pārliecināties, ka nūle minētais Dēmokrita mācības iztulkojums nav pareizs. To it sevišķi pasvītīro *Plutarchs*¹ un *Cicerōns*². Bet arī paša

¹ *Plut.*, Adv. Col. c. 4, 2, p. 1109A: Τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδοεῖ τοῦ νομίζειν, μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρα τῆ σοφιστῆ τοῦτο εἰπόντι μεμαχησθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν.

² *Cicero*, Ac. pr. II 73. R. Herbercs savā „Wahrheitsproblem“, p. 38—39 cenšas pierādīt, ka Aristotels Dēmokrita mācību tomēr nepielīdzinot sofistu subjektīvismam: „Liest man den aristotelischen Bericht aufmerksam durch, so erkennt man, dass durch ihn Demokrit keineswegs als Anhänger des sophistischen Subjektivismus gestempelt wird, sondern dass im Gegenteil festgestellt wird, dass der grosse Atomist seinen objektivistischen Wahrheitsbegriff allen den Einwänden gegenüber aufrecht erhalten hat, durch die die Sophisten sich zum Subjektivismus verleiten liessen“. Šāds Herberca uztvērums ir pretrunā ar *Aristotela* vārdiem (*Met.* IV 5, 1009b.): ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν. τὸ μὲν γὰρ ἀληθές οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδὲ ὀλιγότῃ, τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκῶν γενομένοις δοκεῖν εἶναι, τοῖς δὲ πικρῶν ὥς, εἰ πάντες ἕκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνου, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τοῦτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν, τοὺς, δ' ἄλλους οὐ. ἐπεὶ δὲ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζώων τάναντία περὶ τῶν αὐτῶν φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῶν δὲ ἑκάστῃ πρὸς αὐτὸν οὐ ταυτὰ κατὰ τὴν αἰσθησιν αἰεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἀδῆλον· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως, διὸ Δημόκριτός γε φησιν ἦτοι

Dēmokrita vārdi, sevišķi jau minētajā 11. fragmentā, runā tik gaišu valodu, ka Dēmokritu nekādi nevar uzlūkot par subjektīvistu. Pielīdzināt Dēmokritu Prōtagoram, nozīmē neredzēt, ka pēc Dēmokrita ārpasaules īstenība ir no cilvēka apziņas neatkarīga realitāte un nav tikai mūsu jūteklisko apjaudu saturs. Dēmokritam ir pilnīgi svešs ideālistiskais īstenības jēdziens: viņš ir tipisks reālistiskā īstenības jēdziena pārstāvis. Tā tad Dēmokrits nav subjektīvists.

Bet vai Dēmokritu atziņas jautājumā nevar uzlūkot par skeptiķi? Mēs jau redzējām, ka Dēmokrits izteicās par cilvēku, ka tas atrodas tālu no īstenības, un grūti izzināt, kas katra lieta īstenībā ir. Blakus jau minētajiem *Seksta Empīriķa* fragmentiem (sk. 6. un 8. fr.), kas it kā apstiprina Dēmokritā skepticismu, atzīmēsim vēl *Diog. Laerciju*, kuŗš, attiecībā uz Dēmokritu, izsakās: „Īstenībā mēs neko nezīnām, jo patiesība slēpjas dziļumā“ (Στεῖλ δὲ οὐδὲν ἴσμεν· ἐν βυτῶ γὰρ ἡ ἀληθεῖα.¹). Un tomēr mums, neskatoties uz Seksta Empīriķa un Diog. Laercija apgalvojumiem, nav pamata Dēmokritu uzlūkot par radikālu skeptiķi, kas pilnīgi noliedz patiesības izziņas iespējamību. Dēmokrits noliedz vienīgi jūtekliskās atziņas nozīmi. Ja Dēmokrits būtu noliedzis arī tirā prāta spējas patiesības atklāšanā, tad viņš nebūtu cilvēkā redzējis divi atziņas veidus — isto un neisto jeb skaidro un tumšo (γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη). Noliezot arī tirā prāta spējas atklāt lietu patieso īstenību, Dēmokritam nebūtu pamata vienu atziņas veidu nosaukt par γνησίη γνώμη — istu jeb skaidru atziņu, pretēji σκοτίη — neskaidrai jeb tumšai atziņai. *Ed. Cellers* ir tai pārliecībā, ka Dēmokrits nav radikāls skeptiķis, bet noliedz tikai jūtekliskās atziņas drošību.² Turpretim nevar piekrist *Herbercam*, ka Dēmokrita mācībā nav novērojams pat

οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον, ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνεσιν μὲν τὴν αἰσθησίν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἰσθησὶν ἕξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασίν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγέννηται ἔνοχαι. Tā tad Aristotels Dēmokrita mācībā redz to pašu, ko Empedokla un Prōtagora uzskatos. (Sal. B. Münz, Die Keime ... 47).

¹ *Diog. Laërt.* IX 72.

² *Ed. Zeller*, Die Philos. d. Gr. II⁶, p. 1137. „Die Unvollkommenheit des sinnlichen Erkennens ist es wohl auch, die Dēmokrits Klagen über die Unsicherheit und Beschränktheit unseres Wissens zunächst veranlasst; zum Skeptiker darf man ihn deshalb nicht machen: der Skepsis des Protogoras hat er ausdrücklich widersprochen“. Līdzīgos ieskatos par Dēmokritu ir *P. Natorps* (sal. Forschungen, p. 166—168) un *Fr. Überwegs* (Grundr. der Gesch. der Philos. I, p. 123).

parciālais skepticisms.¹ Parciālais skepticisms pie Dēmokrita neapšaubāmi ir, bet tas attiecas vienīgi uz jūteklisko atziņu. Un tā kā skaidrās atziņas iespējamība slēpjas vienīgi prātā, un prāta atziņa ir iespējama, tad patiesības jautājumā Dēmokrita viedoklis neslēpj sevī ne mazākā skepticisma. Dēmokrits skeptiski raugās vienīgi uz jūteklisko atziņu, t. i. pēc viņa pārliecības jūtekliskās apjaudas nespēj sniegt lietu objektīvas īpašības, un tamdēļ uz jūtekliskajām apjaudām nekad nevar paļauties, un patiesības meklēšanā pie tām nedrīkst apstāties. Tas ir Dēmokrita parciālais skepticisms.

Izvirzīdams uzskatu, ka tas, ko mēs uztveram ar saviem jūtekljiem, kā: krāsas, skaņas u. tml., — nav lietu būtiskās īpašības, bet gan mūsu subjektīvie stāvokļi, Dēmokrits nodibina mācību par sekundārām jūtekliskām kvalitātēm. Sekundārās sajūtu kvalitātes nepiemīt lietām objektīvi, bet eksistē tikai kā mūsu jūteklju pret darbība uz lietu iespaidiem (νόμος γλυκύ, νόμος πικρόν, νόμος θερμόν, νόμος ψυχρόν, νόμος χροιά, ἕτερον δὲ ἄτομα καὶ κενόν.²). Vārdam νόμος acīm redzot šie ir divējādas nozīmes. Vispirms Dēmokrits ar νόμος grib izteikt kaut ko vairāk nekā atsevišķus prēdikātus, jo ne tikai daži, bet visi normālos apstākļos medu atzīst par saldenu. No otras puses ar vārdu νόμος ir skaidri izteikts, ka pašām lietām viņu savdabīgajā stāvoklī tādas īpašības nepiemīt, un cilvēku apziņa ir tā, kas tās lietām piešķir. Vienīgi smagums un cietums ieņem ekscēpcionālu stāvokli, jo šās pazīmes dibinās uz atomu kā tādu objektīvajām attiecībām, neatkarīgi no tam, kā mēs tos uztveram.³ Smagums ir atkarīgs no atomu savstarpīgo attiecību blīvuma zināmā telpā, cietums turpretim no atomu nevienādās sadalīšanās telpā.⁴ Visas pārējās jūtekliskās kvalitātes nepiemīt lietām objektīvi, bet pastāv kā lietu, resp. atomu, formas, lieluma

¹ R. Herberth, Wahrheitsprobl., p. 45: „Nach meiner Ansicht war vielmehr Demokrit überhaupt kein Skeptiker, weder radikaler noch gemässiger, weder totaler noch partialer. Er konnte es gar nicht sein, weil er den naiven Realismus und Objektivismus vertreten hat. Skeptische Argumente gegen die grundsätzliche Möglichkeit „wahrer“ Erkenntnisse werden nämlich erst in dem Masse möglich, als idealistische und subjektivistische Gesichtspunkte zu Geltung kommen.“

² Sext., Math. VII 135.

³ Theophr., De sensu 63: περί μὲν οὖν βαρέος καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τούτοις ἀφορίζει τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενός εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιομένης. ἐξ ἧ γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. οὐδὲ γὰρ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ φύσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ τὸ σχῆμα (sc. τῶν ἀτόμων) μεταπίπτειν ἐργάζεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν· ὅτι γὰρ ἂν ἄθρον ἢ τοῦτ' ἐνισχύειν ἐκάστω, τὸ δ' εἰς μικρὰ διανεμημένον ἀναίσθητον εἶναι.

⁴ Theophr., ibid. 62.

un savstarpīgās kārtības izsauktās jūtekliskās sajūtas cilvēka apziņā.¹ Viens un tas pats priekšmets mums var parādīties dažādi, tamdēļ ka atomi, no kuriem tas sastāv, var ieņemt viņā mainīgu stāvokli, no kam mainīsies arī iespaids; tāpat arī mūsu ķermenis un apziņa attiecībā pret priekšmetu var būt dažādos stāvokļos un attiecībās, caur ko jūtekliskās sajūtas var būt ļoti dažādas.² Tā tad Dēmokrits kā pirmais zinātniski māca jūteklisko sajūtu kvalitātes subjektivitāti. Uz to nepārprotami norāda pie Aristotela sastopamie Dēmokrita vārdi: ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθές ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον,³ pie kam taisni ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον izteic to minimālo koncesiju, kas parādās tais gadījumos, kad viens un tas pats objekts, dažādos subjektos un nereti pat vienā subjektā, izsauc dažādus sajūtu iespaidus. Pats objekts ir istā realitāte, vai runājot eleatu vārdiem — esotība. Dēmokrits šai ziņā tomēr no eleatiem atšķiras ar to, ka jūteklisko parādību dažādību un daudzējādību viņš tur par atkarīgu no patiesi esošā, kamēr eleatiem, kā redzējām, parādību daudzums ir tukša šķietamība. Pēc Dēmokrita šķietamības ir tik daudz, cik esotības (so viel Schein, so viel Sein). Vienīgi patiesi esošais (τὸ ἀληθές) var ietverties parādībā. Vienīgi uz ἔμφρασις pamatiem var rasties φαινόμενον. Parādībai vienmēr atbilst patiesi esošais, pie kam pēc Dēmokrita pārliecības parādība no esošā rodas mēchaniski. Tādā kārtā pēc Dēmokrita domām lietas eksistē neatkarīgi no mūsu apziņas. Viņām ir savas būtiskās (substanciālās) īpašības, kā: forma, sma-gums, blīvums, stāvoklis, kas piemīt lietām neatkarīgi no viņu jūtekliskās uztveršanas. Bet lietām ir arī sekundārās kvalitātes, kā: krāsas, skaņas un tml., kas rodas kā mūsu uztverošās apziņas reakcija uz ār pasaules lietu iedarbību.

Tamdēļ īstenības jautājumā Dēmokrits ir objektīvistiskais realists.⁴ Lai izprastu Dēmokrita stāvokli

¹ *Theophr.*, *ibid.*, *Arist.*, *Met.* IV 5, 1009 b squ.

² *Theophr.*, *ibid.* 67: ὡσαύτως δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἐκάστου δυνάμεις ἀποδίδωσιν, ἀνάγων εἰς τὰ σχήματα· ἀπάντων δὲ τῶν σχημάτων οὐδὲν ἀκέραιον εἶναι καὶ ἀμιγές τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ἐν ἐκάστῳ (sc. χυλῷ) πολλὰ εἶναι καὶ τὸν αὐτὸν ἔχειν λεῖον καὶ τραχέος καὶ περιφεροῦς καὶ ὀξέος καὶ τῶν λοιπῶν· ὁ δ' ἂν ἀνῆ πλεῖστον, τοῦτο μάλιστα ἐνισχύει πρὸς τε τὴν αἰσθησιν καὶ τὴν δύναμιν.

³ *Arist.*, *Met.* IV 5, 1009 b 11.

⁴ *Kinkelis* (G. d. Phil., p. 210 squ.) un *Natorps* (Forschungen, p. 167) Dēmokrita mācību iztulko ideālisma garā. Viņi pamatojas uz Seksta Empīriķa *Adv. math.* VIII 6—7, kurš Dēmokritu un Platōnu uzskatu ziņā nostāda vienu otram blakus: οἱ δὲ περὶ Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνον τὰ νοητὰ ἀληθῆ εἶναι. Tomēr pietiek ievērot Seksta Empīriķa turpmākos vārdus (VIII 7), un mēs iegūstam citu ainu: ἄλλ' ὁ μὲν Δημόκριτός διὰ τὸ

patiesības problēmā, jāievēro viņa εἶδωλα-hipoteze, kas cenšas dot atbildi uz jautājumu par jūteklisko apjaudu un intelektuālās atziņas rašanos. Patiesība pēc Dēmokrita pārliecības ir mūsu atziņas saskaņa ar viņas priekšmetu, un šī saskaņa rodas no apjaužamā priekšmeta tēlu (εἶδωλα, Bildchen) ieplūšanas uztverošajā subjektā. Bet kas ir šie εἶδωλα, un kā norisinās viņu izplūšana no priekšmeta un ieplūšana uztverošajā subjektā? Šis ir varbūt vissvarīgākais jautājums Dēmokrita atziņas mācībā, un no tādas vai citādas atbildes atkarājas visas Dēmokrita mācības gnōzeoloģiskais raksturojums. Dēmokrits nekur nerunā, ka tikai līdzīgais, vai arī tikai pretējais var uztvert un izzināt līdzīgo, vai pretējo, kā tas bija pie agrākiem domātājiem. Tamdēļ Dēmokritu nevar uzskatīt ne par līdzības, nedz arī par pretējības hipotēzes pārstāvi. Un tomēr Dēmokrits jūtekliskās uztveres procesu un atziņas faktu izskaidro ar reālo daļiņu izstarojumiem un pārņemšanu no objekta subjektā un otrādi. Kas ir šās daļiņas, un kā izprotama viņu pārņemšanās? Dēmokrits izsakās: . . . „Mēs par kaut ko nekā īsteni nezinām, bet katra priekšstats (δόξις) rodas no izplūdumiem (uztveres tēliem) (δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτερι οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμῆ ἐκάστοισιν ἢ δόξις¹). Teofrasts izplūdumu hipotēzi, piem. attiecībā uz redzi, izskaidro šādā kārtā: Redzes sajūta iespējama caur ieplū-

μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰσθητόν τῶν τὰ πάντα συγκρινουσῶν ἀτόμων πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἔχουσῶν φύσιν, ὁ δὲ Πλάτων διὰ τὸ γίγνεσθαι μὲν αἰεὶ τὰ αἰσθητὰ μηδέποτε εἶναι, ὥστε ταῦτ' οὐ μὴ δύο τοὺς ἐλαχίστους χρόνους ὑπομένειν μηδὲ ἐπιδέχεσθαι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Ἀκκληπιάδης δύο ἐπιδείξεις διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς ῥοῆς. Kā redzam, teksts, kuŗu atrodam pie Seksta Empīriķa VIII 6, papildināts ar VIII 7 tādā kārtā, ka, lai gan pēc viņa, t. i. Seksta Empīriķa, domām starp Dēmokritu un Platōnu ir zināmas pozitīvas attiecības, tomēr viņš nebūt nenoliedz tās diferences, kas skaidri novērojamas, nostādot šos abus domātājus vienu otram blakus. Dēmokrits Seksta Empīriķa iztulkojumā ir relatīvistis; Platōns turpretim stāv relatīvismam pāri. Tālāk, ja Kinkēļa un Natorpa iztulkojumā Dēmokrits ir tāds pat racionālists kā Platōns, tad tas vēl nenozīmē, ka Dēmokrits līdzīgi Platōnam ir ideālists. Tiesa, Dēmokrits īsto atziņu redz vienīgi prātā, bet nav jāaizmirst, ka pēc Dēmokrita ārpusaules priekšmeti nav prāta noteikti objekti, bet šie priekšmeti ir reālītaes, kas eksistē pašas par sevi. Kamēr atomi ir ἄτομα καὶ κενόν un ἐτερι, tikmēr nevar būt runas par Dēmokrita gnōzeoloģijas ideālistisko izskaidrojumu. Dēmokrita filozofijā ārpusaules īstēmba ir kvalitatīvi vienādo, bet kvantitatīvi dažādo no cilvēka apziņas neatkarīgo atomu saistījums. Ārpusaules lietas, kas sastāv no atomiem, slēpj sevī substanciālas īpašības un savā eksistencē ir pilnīgi neatkarīgas no mūsu prāta un apziņas: tās ir reālī eksistējošas, neskatoties uz to, vai mēs tās uztveram un par tām domājam, vai ne. Šī Dēmokrita mācība ir reālīsmis.

¹ Dem. Fr. 7. (Diels II⁴, p. 59.) Vēl skaidrāk par εἶδωλα-parādībām izsakās Plutarchs: Δημόκριτος... τὴν αἰσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδῶλων ἔξωθεν προσόντων. (Plut., Plac. IV 8; Dox. 395; sal. Cicero, De fin. I 6, 24. Tālāk Diog. Laercijs:

dumiem (ἔμφρασις). Tomēr krāsas ieplūst nevis tieši acs lēcā, bet abi izplūdumi aizķer starp aci un priekšmetu atrodošos gaisu, kurā koncentrējas abu izplūdumu daļiņas, un tā acij rodas priekšmeta attēls jeb parādība. Priekšmeta parādības spilgtums ir atkarīgs no acs mitruma.¹ Skaņu uztveres procesa izskaidrojums ir jau daudz pilnīgāks. Skaņas dibinās uz gaisa vibrācijām (sabiezējumiem un izretinājumiem), kas ar lielāku vai mazāku spēku iespiežas ķermeņa, resp. auss, porās, un iedarbojoties uz smadzenēm, izsauc skaņu sajūtas.² Tā tad dzirdes apjaušanas Dēmokrits nemeklē ārpus ķermeņa (οὐ διεκπίπτειν ἔξω), kā tas bija pie redzes sajūtām, bet visu dzirdes procesu viņš iedomājas norītam cilvēka smadzenēs. Taustes, garšas un ožas sajūtas Dēmokrits izskaidro vēl pilnīgāki.

No sacītā redzam, ka Dēmokrits apjaušanu, vai labāki sakot patiesas atziņas rašanos izskaidro ar subjekta un objekta, dvēseles un ārpaules ķermeņu savstarpīgu iedarbību. Šī iedarbība notiek izplūdumu veidā. No dvēseles izplūst sevišķi εἰδῶλα, kas apjaušanu procesā saplūst ar priekšmeta daļiņām, un tā rodas atziņa. Tamdēļ pieņem t par patiesu (Wahrsein) Dēmokritam nozīmē to pašu, ko atziņas saskaņu ar viņas priekšmetu, un šī saskaņa rodas apjauzamā ķermeņa daļiņām (jeb notēliem) ieplūstot apjaušajā subjektā. Bet tagad rodas vissvarīgākais gnōzeoloģiskais jautājums: kā iztulkot un saprast Dēmokrita stāvokli jautājumā par domāšanas un jūteklju savstarpīgām attiecībām? No atbildes atkarājas Dēmokrita atziņas teorijas kvalifikācija patiesības problēmā. Nav nekādu šaubu, ka jautājums ir izšķirams atkarībā no tam, vai Dēmokrita mācībā domāšanu un jūteklju darbību uzlūkojam par vienu un to pašu dvēseles funkciju, vai arī par principiāli dažādiem dvēseles izpaudumiem. Galvenais, jādabū skaidrs atzinums par to, vai patiesā atziņa ir atkarīga no prāta, vai no jūteklju darbības rezultātiem. Grūtības rada dažu vēlāko filozofu Dēmokrita mācības iztulkojumi. Piemēram *Filopons* (Philoponus) izsakās, ka Dēmokrita mācībā „...saprātīgā un apjaudošā dvēsele ir viens un tas pats“.³ *Aristotels* savā „Metafizikā“ vārdu pa vārdam izsakās tā: „Sledziens, ka jūtekliskajā apjaušanā tvertais ir patiess, nepieciešami rodas

ὁρᾶν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδῶλων ἐμπτώσεις (D. L. IX 7, 44); ἢ γένεσιν τῶν εἰδῶλων ἅμα νοήματι οὐκ ἐπιθῆλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν (ibid., XI 7, 48). Ne mazāk skaidri pie *Stobeja*: τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος (Stob., Floril. IV 233).

¹ *Theophr.*, Περὶ αἰσθ. 50. Sal. augšā minēto 7. fragmentu.

² *Theophr.*, ibid., p. 55—56.

³ *Philop.*, De anima, p. 71, 19.

no tam, ka prāta atziņu (φρόνησιν) identificē ar jūteklisko apjaudu (αἴσθησιν)¹ (ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν¹). Līdzīgi spriež arī *Aecijs* (Aëtius): „Leukips, Dēmokrits un Epikūrs māca, ka jūtekliskā atziņa un prāta atziņa rodas caur tēliem (εἰδώλων), kas nāk no ārienes. Nekas cits pie abiem atziņu veidiem, izņemot no ārienes pienākošos tēlus, nenāk klāt“ (Δεῦκιππος, Δημόκριτος, Επίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίγνεσθαι εἰδώλων ἕξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου²). Pamatojoties uz šiem citātiem, daži grieķu filozofijas pētnieki mūsu laikos, kā piem. *Fr. Übervegs* (Fr. Überweg),³ *R. Herbercs* (R. Herbercz)⁴ u. c. nāk pie pārliecības, ka Dēmokrita mācībā prāts nav būtiski atšķirīgs no sajūtām, patiesa atziņa ir atkarīga no patiesām apjaudām, un tamdēļ Dēmokrita gnōzeoloģija uzlūkojama par empīrismu. Šādam Dēmokrita mācības iztulkojumam mēs nevaram pievienoties. Atminēsimies vēl paša Dēmokrita fragmentu pie Seksta Empīriķa: „Ir divas atziņas formas: istā un neistā. Pie neistās pieder šādas, visas vienlīdzīgi (σύμπαντα): redze, dzirde, oža, garša, tauste. Otrā forma ir istā, kas pilnīgi atšķīras no minētās (neistās)“.⁵ Ja vēl ievērosim jau iepriekš analizētos fragmentus,⁶ kur viscauri pasvītrotā tumšās un skaidrās atziņas (σκοπίη un γνησίη γνώμη) atšķirība, tad nav ne mazāko šaubu, ka Dēmokrits ir pirmais, kas diezgan pārliecinoši izvirzījis uzskatu par prāta atziņas un jūtekliskās apjaudas būtisko atšķirību. Ir taisnība Herbercam, ka Dēmokrits pieņēmis jūtekliskās atziņas patiesību,⁷ bet tas vēl nebūt nedod tiesības teikt, ka jūteklī sniedz patiesu atziņu. Dēmokrits ir tikai apliecinājis jūteklisko apjaudu eksistenci, bet viņš nekur nerunā, ka jūtekliskās apjaudas sniedz patiesu atziņu. Patiesā jeb skaidrā atziņa pēc Dēmokrita iegūstama vienīgi ar domā-

¹ *Arist.*, *Met.* 1009b, 12.

² *Aët.* IV 8, 5.

³ *Überweg*, *Grundr. d. Gesch. der Philos. des Altert.*, p. 123 „...Doch folgt aus den Demokritischen Grundlehren, dass das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden oder der νοῦς nichts von der ψυχή Unabhängiges sein kann, und diese Konsequenz hat Demokrit auch ausdrücklich gezogen“.

⁴ *R. Herbercz*, *Wahrheitsprobl.*, p. 53: „Wir können danach sehr wohl annehmen, Demokrit habe eine dunkle, aber wahre Sinneserkenntnis von einer sich aus ihr entwickelnden und ihr wesensgleichen Vernunftkenntnis unterschieden“.

⁵ *Sext. Emp.* VII 139.

⁶ *Sal. Dem.* Fr. 4, 5, 6 (Diels, p. 60—61).

⁷ *Herbercz*, *ibid.*, p. 53.

šanas jeb prāta palīdzību. Uz Aristotela vārdiem šai jautājumā nevar dibināties, jo — kā to atzīst arī *Natorps*¹ — augšā minētais citāts no Aristotela „Metafizikas“ ir Aristotela personīgs spriedums un nav attiecināms uz Dēmokritu. Tamdēļ patiesības jautājumā Dēmokrita pozīcija ir racionālistiska. Jūtekliskās apjaudas nevar novest pie patiesības. To spēj vienīgi domājošais saprāts. „Tikai i domātais ir patiess“ (μόνα τὰ νοητὰ ἀληθῆ²). Saprāts ir īstais atziņas avots. Šeit Dēmokrits ir pilnīgi vienis prātis ar Anaksagoru. Ja mēs piemēram nevaram atzīt, ka sniegs ir melns, tad tas nav tamdēļ, ka mūsu acis redz baltu sniegu, bet tamdēļ ka uz prāta sprieduma pamata zinām, ka sniegs īstenībā ir ūdens, un ūdens ir balts.

Jūteklju organi sniedz sajūtas. Atziņas, kas rodas no sajūtām (γνώσεις διὰ τῶν αἰσθήσεων), mums tomēr nerāda, kā lietas eksistē pašas par sevi (ἐτεῆ), bet vienīgi to, kā viņas ir dotas sajūtās (τὰ φαινόμενα³). Lietu būtības un īstās iedabas izziņa piekrīt prātam. Tas ir Dēmokrita racionālisms patiesības problēmā. Kā redzējām, Dēmokrits nonāk racionālisma stāvoklī, asprātīgi kritizēdams patiesību. Tamdēļ Dēmokrita racionālistiskajam viedoklim patiesības jautājumā ir kritiska nokrāsa.⁴ Ar to mēs būtu nobeiguši pārskatu par grieķu atziņas teorijas attīstību metafiziskajā posmā. Pēc Dēmokrita sākas jauns laikmets. Līdzšinējos pētījuma rezultātus varētu ietvert šādos slēdzienos:

Grieķu atziņas teorija savā metafiziskajā attīstības gājienā ir formulējusi gnōzeoloģiskas koordinācijas principu, t. i. viņa ir noteikusi attiecību starp izzinošo subjektu un izzināmo objektu. Šī attiecība dod iespēju atsevišķi orientēties kā patiesības, tā arī īstenības jautājumā.

¹ *P. Natorp*, Forschungen, p. 184.

² *Sext. Emp.* VIII, 6.

³ *Sal. Dem.* Fr. 9 (Diels, p. 60).

⁴ Racionālistiskajam iztulkojumam piesienas arī *Br. Bauchs*, Substanzprobl., p. 89: „Die Bedingungen der sinnlichen dunklen Erkenntnis liegen ja für ihn gerade in den Gegenständen rationalen Erkenntnis, den Atomen. Und wenn die Vernunft Erkenntnis in ihrem Ursprunge auch selbst auf die atomistischen Verhältnisse zurückgeht, so sind diese in ihrem Erkenntniswerte doch durch die Vernunft verbürgt“. *Sal.* vēl ar *V. Vindelbandu*, *Gesch. der Philos. des Alt.*, p. 191, kas it dibināti noliedz *Ed. Džonsona* (Ed. Johnson) sensuālistisko iztulkojumu. Sakarā ar visu sacīto nevaram piekrist arī *Herbercam*, kas Dēmokrita mācību patiesības jautājumā uzlūko par naīvo objektīvismu (*Wahrheitsprobl.*, p. 57). Ja Dēmokrits tik asi kritizē jūtekljus, tad tas neliecina par labu naīvajam objektīvismam.

Aplūkotajā laikmetā jau it skaidri varam konstatēt divi atziņas veidus: jūteklisko un prāta atziņu. Nereti pasvitrota prāta būtiskā atšķirība no jūtekljiem. Priekšrocība viscauri dota prāta atziņai. Patiesība tvejama vienīgi ar prātu.

Pirmssofistiskā posma domātāji izzināmās īstenības pasaulē jeb lietās ir atraduši divi puses: primārās un sekundārās kvalitātes. Īstais atziņas objekts ir lietu primārās kvalitātes.

Analizētajā posmā atrodam identitātes un pretrunas likumu, pie kam no svara atzīmēt, ka šiem likumiem nav tikai loģisks, bet galvenām kārtām gnōzeoloģisks pamats. Citādi sakot, minētajiem likumiem ir vairāk gnōzeoloģiska ģeneze.

II. Pieredzes principa rašanās. Subjektīvisms un rādīkālais agnōstīcisms.

5 (8). § Homo-mensura likums. Reālistiskais fainomenālisms.

Neskatoties uz to, ka pirmssofistiskais laikmets uzrāda visai ievērojamus sasniegumus atziņas teorijā, tomēr šā laikmeta domātājiem piemīt daži trūkumi. Galvenais trūkums, kas pēc mūsu pārliecības uzlūkojams par sofistikas tuvāko cēloni, bija tas, ka pirmssofistiskā posma filozofi ar retiem izņēmumiem nodevās vienīgi racionālai patiesības meklēšanai, nepiegiežot vērības pieredzei, un galvenais — neizstrādāja patiesas atziņas kritērijus. Kaut gan, kā redzējam, aplūkotā posma domātāju uzskati gnōzeoloģijas attīstībā ir ļoti ievērojami, tomēr neviens no šiem domātājiem neatbild uz jautājumu: kāda atziņa ir vispārnozīmīga, un vai vispārnozīmīga atziņa maz iespējama? Protams, ka uzstādot jautājumu par vispārnozīmīgumu, jāievēro, ka vispārnozīmības jēdziens ir jaunlaiku filozofijas produkts, un attiecināt to pat uz grieķu klasiskās filozofijas laikmetu varam tikai ar zināmiem ierobežojumiem. Tomēr neapšaubāms ir fakts, ka vispārnozīmīgas atziņas pamatojums pārrunātajā periodā nav sastopams. Uz šī pamata radās strāva, kas atziņas jautājumos nāca ar citādiem, īpatnīgiem ieskatiem.

Visraksturīgākā parādība grieķu filozofiski-zinātniskās domas attīstībā laikā no Dēmokrita līdz Sōkratam, bez šaubām, ir sofistika ar *Prōtagoru* priekšgalā. Mēģināsim noskaidrot, ko sofistika atziņas teorijai ir devusi. Prōtagors izsakās: „Cilvēks ir visu lietu mērs: esošo — kā viņas ir; neesošo — kā viņu nav“ (Πάντων χρημάτων

μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν¹). Galvenais jautājums, kas še mostas, ir tas, vai jēdziens „cilvēks“ Prōtagora teicienā — kam neapšaubāmi ir gnōzeoloģiska nozīme¹ — iztulkojams individuēlā, vai ģenerālā nozīmē. Individuēlajam iztulkojumam piesienas Cellers,² Natorps³ u. c., ģenerālajam — T. Gompercs (Th. Gomperz),⁴ E. Lāss (E. Laas)⁵ u. c., kamēr tāds pētnieks kā R. Herbercs individuēlo vai ģenerālo izskaidrojumu neuzlūko par galveno, bet lietas kodolu redz jautājumā: kā Prōtagors uztvēris īstenību (ideālajā vai reālajā nozīmē), un galvenais — vai Prōtagors ar savu teicienu ir apliecinājis lietu eksistenci, vai tikai lietu īpašības?⁶

Ievērojot to, ka Prōtagora fragmenti uzglabājušies ļoti niecīgā skaitā un ka ir visai grūti atklāt Prōtagora ieskatus viņa paša vārdos, šķiet, vispareizāki un drošāki būtu atsaukties uz *Platōnu* un *Aristotelu*. Platōna dialogā „Teaitēts“ Prōtagors izsaka: „Kā man kas parādās, tas ir (tā) priekš* manis, bet kā tev, — tas ir (tā) priekš tevis. Cilvēks esmu kā es, tā tu“ (ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί· ἄνθρωπος δὲ οὗ τε κἀγώ⁷). Ar Platōnu vienādos ieskatos ir *Aristotels*.⁸ Tā tad nav nekādu šaubu, ka Prōtagors savā zīmīgajā teikumā cilvēku ir iedomājis individuēlā nozīmē, un galvenais — arī s u b j e k t ī v ā nozīmē, jo vārdi: ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται izteic subjektīvismu. Še meklējams Prōtagora r e l ā t ī v i s m a pamats: katrs cilvēks izzina lietas tā, kā tās viņam parādās. Mēs izzinām lietas nevis tā, kā tās īstenībā pašas par sevi eksistē, bet tā, kā tās tiek uztvertas mūsu jūteklis. To izteic galvenā fragmenta otrā daļa (... τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν), kas pareizā loģiskā tulkojumā latviešu valodā skanētu: „... esošo — kā viņas ir, neesošo — kā viņu nav“. Lai pareizi saprastu Prō-

¹ *Sext. Emp.*, Adv. math. VII, 60; *Diog. Laërt.* IX, 51; *Plato*, Theait. 152.

² *Sal. Ed. Zeller*, Die Philos. der Griechen, p. 1357—1360, I. T., II Hälfte, 6. Aufl.

³ *P. Natorp*, Forschungen, p. 45—47.

⁴ *Th. Gomperz*, Griech. Denker, I Bd., p. 468.

⁵ *E. Laas*, Idealismus und Positivismus, p. 176—182, I. T.

⁶ *R. Herberz*, Wahrheitsprobl., p. 77.

* Satiksmes vārdu „priekš“ šeit lietojam skaidrības labad.

⁷ *Plato*, Theait. 152 A.

⁸ *Arist.*, Met. 1053 a 35. Ed. Cellera piezīmei „Aus Met. X, 1. 1053 a 35... lässt sich nichts darüber abnehmen, ob der Mensch als einzelner, oder der Mensch überhaupt μέτρον sein soll“ (ibid., p. 1361, Bem.) — mēs nevarētu piekrist, tamdēļ ka Aristotels šai vietā runā par „vienu esošo“ (τὸ ἓν εἶναι) (... τὸ ἓν εἶναι μάλιστα ἔστι κατὰ τὸ ὄνομα ἀφορίζοντι μέτρον τι) (1053 a 40), un tā tad cilvēku iztulko individuēlā nozīmē, tāpat kā Platōns.

tagora gnōzeoloģiskās domas, no svāra ir loģiski pārtulkot Prōtagora galveno teicienu. Burtiski gan var tulkot „esošo — ka viņas ir“ (τῶν μὲν ἔντων ὡς ἔστιν), bet loģiski tas ir nepareizi, jo kā gan cilvēks ar saviem jūtekljiem vai prātu var mērit, resp. izprast, lietas, ka viņas ir. Šeit „ka viņas ir“ (ὡς ἔστιν) it nekā neizteic. Pavisam citādi ir, ja sakām, „kā viņas, t. i. lietas ir“. Tūdaļ kļūst saprotams, ka katrs cilvēks uztver lietas tā, kā tās eksistē, kā tās viņam parādās. Teikt: „cilvēks ir visu lietu mērs, esošo — ka viņas ir u. t. t.“ nozīmē loģiski neko nepateikt. Ko gan tāds apgalvojums izteic? Loģiskā vērtējumā tas ir bez satūra un nozīmes. Ja lietas eksistē, tad galvenais, kas cilvēku tālāk var interesēt, ir jautājums, kā tās eksistē, kā daļa tās ir. Un pēc Prōtagora lietas ir tādas, kādas tās parādās mūsu jūtekljiem, kā mēs tās uztveram. Turpretim teikuma pēdējo daļu (τῶν δὲ οὐκ ἔντων ὡς οὐκ ἔστιν) gan var tulkot „neesošo — ka viņu nav.“ — Kamdēļ? — Tamdēļ, ka cilvēks var uztvert, skatīt, izzināt tikai esošo, un proti tā, kā esošais eksistē; par neesošo turpretim varam teikt tikai to, ka viņa nav. Neesošajam nav kā-neesamības, bet gan ka-neesamība. Tikai esošajam ir kā-esamība. Te meklējama Prōtagora gnōzeoloģisko domu atslēga: Prōtagors ir pirmais grieķu domātājs, kas atklājis lietu kā-esamības principu. Uz to norāda Prōtagora galvenā fragmenta analīze un šī fragmenta pareizs loģisks tulkojums.¹ Šī lietu kā-esamības konstatēšana pēc Prōtagora nu ir tikai jūteklju darbības rezultāts. Vienīgi sajūtas un apjaudas spēj atklāt lietu īpašības, un tikai īpašības — lietu kā-esamību. Prātam Prōtagors piešķir daudz mazāku lomu nekā sajūtām un jūtekljiem. „Par katru lietu iespējami divi spriedumi, kas viens ar otru ir pretrunā“ (καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοισι²). Šeit izteikta pilnīga neuzticība prātam. Vai Prōtagors ir principiāli šķiris prātu no apjaudām — kā tas bija pie Dēmokrita — tas mums nav zināms, tikai droši var teikt, ka pēc

¹ Prōtagora galvenā fragmenta tulkojumi vācu valodā gandrīz visi ir burtiski, un tādēļ ὡς ἔστιν tulkots „dass sie sind“, kamēr vajadzēja tulkot „wie sie sind“. Franču valodā ὡς tulkots „comme“, kas līdzīgi mūsu „kā“ pilnīgi pareizi izteic Prōtagora pamatdomu (sal. A. Rivaud, Le problème du devenir et la notion de la matière, p. 231, not. 580. Paris, Alcan 1906). Tikai nedaudzi, to starpā Ed. Cellers, ὡς tulko ar „wie“ (Sal. Die Phil. d. Gr., ibid. p. 1355, Bem. I). Ievērojot visu nūle sacīto, R. Herberca sparīgais apgalvojums „Also ist die individualistische Deutung unzulässig. Die erstere Annahme nämlich... scheitert an der sprachlichen Unmöglichkeit, das ὡς ἔστιν des griechischen Textes anders als durch „dass sie sind“ wiederzugeben. Es kann niemals „wie sie sind“ heissen (Wahrheitsprobl., p. 77) — jāatzīst par nepareizu.

² Diog. Laërt. IX, 51.

Prōtagora galvenais dvēseles darbības rezultāts ir jūtekliskās apjaudas. Viņš izsakās: „Dvēsele nav ārpus jūtekliskajām apjaudām“ (ἐλεγε τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθησεις¹).

No sacītā par Prōtagoru nākam pie šādiem slēdzieniem:

Patiesības jautājumā Prōtagora mācība ir subjektīvais relatīvisms. Homo-mensura princips slēpj pārliecību, ka nav absolūtas patiesības, jo prāta spriedumi par lietām ir pretrunīgi, bet jūtekliskās apjaudas ir tikai subjektīvi patiesas. Atbalstīšanās uz sajūtām un apjaudām padara Prōtagoru par sensuālisma un empīrisma pirmo pārstāvi. Šo virzienu vēlāk attīstīja stoīki, bet pēc tiem — Dž. Loks un D. Jūms. Pašā pēdējā laikā sensuālists un empīrisms izveidojies pozitīvismā, prāgmā un fikciju teorijā.

Istenības jautājumā Prōtagora gnōzeoloģiju mēs varam nosaukt par realitisko fainomenālismu. Prōtagors ir realists tamdēļ, ka viņš runā par reālu lietu eksistenci (sal. πάντων χρημάτων... un ὄντων ὡς ἔστιν). Bet Prōtagora mācību mēs varam uzlūkot par fainomenālismu aiz tā iemesla, ka viņš pasvītro lietu parādīšanos (sal. ὡς αἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεταί), t. i. viņš rāda, ka lietā ir būtiskā (reālā) puse un tās ārējais izpaudums.²

Ar šo domu Prōtagors ir atklājis lietu kā-esamību, izvīrijis pieredzes principu, un tuvodamies Hērakleitam, pasvītrotis lietu mainīgās ipašības.

Būdams subjektīvis un relatīvis, Prōtagors atziņas jautājumos tomēr nav skeptiķis. Viņu varbūt varētu, tāpat kā Dēmokritu, nosaukt par parciālo skeptiķi, jo — kā it pareizi izsakās R. Richters (R. Richter) — „Protogoras sagte gewissermassen: alles ist wahr...; der Skeptiker sagt: ich weiss nicht, ob etwas oder nichts wahr ist“.³ Agnōsticisms izpaužas spilgti vienīgi attiecībā pret dievību, kas redzams no šādiem Prōtagora zīmīgiem vārdiem: „Par dieviem es nevaru zināt (οὐκ ἔχω εἰδέναι), vai tie ir, vai nav. Jo ir daudz, kas (mums) neatļauj tā zināt: (lietas) apslēptība un cilvēka īsais mūžs“.⁴ Šis spriedums jo pārliecinoši rāda, ka Prōtagors šķīr parādību pasauli no pārjūtekliskās pasaules. Attiecībā uz pārjūtekliskajām lietām, to starpā dieviem, cilvēks nevar būt μέτρον, jo šās lietas ir

¹ Diog. Laërt., ibid.

² Nosaukt Prōtagora mācību istenības jautājumā par gnōzeoloģisko idealismu, kā to grib R. Herbercs (sal. Wahrheitsproblem, p. 77, 78), aiz tikko aprādītiem iemesliem ir neiespējami.

³ Raoul Richter. Der Skept. in der Philos., p. 16. Bd. I.

⁴ Diog. Laërt. IX 51; sal. Plato, Theait. 162 d.

pilnīgi neizdibināmas un apslēptas (*ἀδελγον*). Tā tad apslēptība (*ἀδελότης*), pretēji parādībām (*φαίνεσθαι*), ir šķērslis pārjūteklisko lietu izzināmībā. Protams, ka Prōtagors savā subjektīvismā, līdzīgi citiem sofistiem, ir uzlūkojams par filozofiskā un rādīkāla skepticisma vai agnōsticisma īsto priekštecī.¹

6 (9). § Rādīkālais agnōsticisms. Illūzionārais fainomenālisms. Agnōsticisma galvenie cēloņi. Ikvienai parādībai ir savs cēlonis, ikkatri domai savs pamats. Jautāsim: kāds bija skepticisma, vai, kā mēs labāk gribam sacīt, agnōsticisma strāvas tuvākais pamats? Gauži vienpusīgi būtu domāt, ka agnōsticisms grieķu filozofijā radās tikai no sofistu, it sevišķi Prōtagora, subjektīvisma, jo lielākie agnōstīķi, kā piem. Pirrs u. c., nāca pēc Sōkrata, t. i. tad, kad jau bija izteikts zinātnes princips un kad bija zināma skaidra mācība par jēdzienu, kas apgāza sofistu nepamatoto mācību. Grieķu agnōsticisms ar savu ļoti rādīkālo nokrāsu izauga no uzskatu pretešķībām, kas pastāvēja starp eleatu mācību no vienas puses un sofistu pārliecību no otras puses. Un mēs tiešām redzam, ka to, ko eleati atzīst, to sofisti noliedz; kas pirmajiem ir mūžīgs un pastāvošs, tas otriem mainīgs un iznikstošs; kur vieni redz zinātnes priekšmetu, tur otri to noliedz. Tā radās domātāji, kas cilvēka pilnīgi noliedza atziņas spējas un patiesības atklāšanas iespējamību, nerunājot jau nemaz par piekļaušanos vienam vai otram virzienam.

Agnōsticisma pazīmes mēs jau diezgan skaidri varam konstatēt pie viena no eleātiem — *Ksenofana*. Viņš izsakās: „Patiesības jautājumā nav un nebūs neviena, kas to zinātu attiecībā uz dieviem un visām lietām, ko es vienmēr tikai pieminu. Bet ja kādreiz viņam (arī) izdotos izrunāt visdrošāko (patiesību), tad viņš pats to nezinātu, jo tikai kļūdīšanās ir visiem pieejama“

(καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένητ' οὔδὲ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,
αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται²).

Talāk būtu jāmin sofists *Gorgijs*, kuŗu parasti pie skeptiķiem, resp. agnōstīķiem, nepieskaita. Pie kāda cita virziena Gorgiju gan visai grūti pieskaitīt. Viņš ir krass skepticisma pārstāvis, bet tikai ne parastajā

¹ Sal. R. Richter, *ibid.*, p. 16.

² *Sext. Emp.*, Adv. math. VII, 49.

nozīmē: Atziņas jautājumā mēs Gorgiju varētu nosaukt par gnōzeoloģiskā nihilisma pārstāvi. Tam iemeslu dod jau viņa darba nosaukums „Par dabu jeb neesošo“. Šai darbā Gorgijs izvirza un mēģina pierādīt šādas tezes: 1) Nav nekā, 2) ja kaut kas ir, tad tas ir neizzināms un 3) ja tas arī būtu izzināms, tad tas tomēr nebūtu izteicams.

(ἔ γὰρ τῷ ἐπιγραφόμενῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἕξῃς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δευτέρον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοὶ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλκῃ¹). Pierādīšanai Gorgijs izlieto eleatu, it sevišķi Zēnōna dialektiku, un ļoti raksturīgi ir tas, ka līdz ar to pierādījumus viņš vērs pret eleatu mācību. Kur eleatiem galvenais jēdziens bija esošais, un vienīgi esošo tie uzlūkoja par isto realitāti, tur Gorgijs esošo pilnīgi noliedz: „Esošais ir neredzams, un tas nevar parādīties; (esošā) parādīšanās ir tik vāja, ka tā nevar kļūt par esošo“. (... ἔλεγε δὲ τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι²). No šiem fragmentiem redzams, ka Gorgijs noliedz īstenības problēmu, pirms kā tā tiktu izvirzīta. Tā tad Gorgijs nemaz nešķir realitāti no parādības, esošo no šķietamības, bet noliedz abus momentus. Tamdēļ Gorgijs ir tipisks nihilisma pārstāvis, kas savu pārliecību mēģinājis pamatot, balstoties uz Zēnōna dialektikas.

Visai krasa forma piemīt *Kseniada* agnōsticismam. Kseniads, piesliedamies Prōtagoram un Ksenofanam, no jauna aizstāv pārliecību, ka visi cilvēku ieskatī ir maldīgi (Ξενιάδης δὲ ὁ Κορίνθιος, οὗ καὶ Δημόκριτος μέμνηται, πάντ' εἰποῶν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθειρεσθαι, δυνάμει τῆς αὐτῆς ἔχεται τῷ Ξενοφάνει στάσεως³). It īpaši Kseniada pārliecība ir eristikas principa pamats. Šo principu var izteikt šādā veidā: nav neviena sprieduma, kuŗa pretējība nebūtu tikpat pareiza (πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντός πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοισ· οἷς καὶ συνηρώτα πρῶτος τοῦτο πράξας⁴).

Tomēr visrādīkālako formu agnōsticisms pieņem *Pirra* gnōzeoloģijā. Pirrs izvirza trīs jautājumus: 1) Kādas lietas ir? 2) Kā mums pret

¹ *Sext. Emp.*, ibid. 65. *Sal. Arist.*, De Melisso (Diels., Abh. d. Berl. Akad. 1900) 978 b 36.

² *Procl.* in Hes. opp. 83.

³ *Sext.*, Math. VII 53.

⁴ *Diog. L.* IX 51; *sal. Seneca*, Ep. 88, 43; *Clem.*, Strom. VI 647 A.

tām jāizturas? 3) Ko mēs no tādas izturēšanās iegūstam? (...πρῶτον μὲν, ὅποια πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρῆ πρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακείσθαι· τελευταῖον δὲ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι¹). Uz pirmo jautājumu, kam acim redzot ir gnōzeoloģiska nozīme, Pirrs atbild, ka lietas mūsu zināšanai vienkārši nav pieejamas, un ka katras īpašības vietā, ko kādai lietai piešķīram, mēs varam izteikt tikpat labi arī pretējo (Τὰ μὲν οὖν πράγματα φησιν αὐτὸν (Pirrs) ἀποφαίνειν ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο (τὸ) μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι²). Patiesību nespēj atklāt ne jūtekliskā, ne prāta atziņa: pirmā nerāda, kā lietas eksistē pašas par sevi, bet tikai kā tās mums parādās;³ prāta atziņa turpretim nav īsta zināšana, jo viņa pamatojas uz parašām.⁴ Ja nu ne jūteklī, ne prāts, par sevi ņemot, nespēj sniegt īstu atziņu, tad arī jūteklī, resp. jūteklisko apjaudu, un prāta apvienojums nevar cilvēku novest pie patiesas atziņas (συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήγιος⁵). Tā tad nav nekādu ceļu, kā nokļūt pie patiesas atziņas. Kādas ir lietas, tā mēs nevaram zināt. Ne par vienu lietu mēs nevaram teikt, ka tā ir, vai ka tās nav. Tamdēļ vislabākais ir atturēties no spriedumu izteikšanas, jo tam, kas mums izliekas patiess, var būt arī pretējais prēdikāts.⁶ Nevienam mūsu spriedums neizteic lietu objektīvo reālītāti, bet vienīgi mūsu subjektīvos lietu priekšstatus. Mēs gan nevaram noliegt, ka kaut kas mums tā vai citādi parādās, bet mēs nevaram un nedrīkstam apgalvot, ka tas pats par sevi tā ir (οὐδὲν ὀρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινόμενοις ἀκολουθεῖν⁷). Arī par lietu parādīšanos mēs nevaram izteikt vispārīgus apgalvojumus un taisīt vispārīgus slēdzienus, bet mums var būt tikai individuēli atzinumi par to, kā mums kāda lieta parādījies.⁸ Pirrs tā tad ir tai pārliecībā, ka ne tikai lietas pašas par sevi (ὑποκείμενα) ir nezināmas (ἀδηλα), bet arī lietu parādīšanās ir tikai šķietamība, t. i. viņa izteic

¹ *Aristokl.* pie Eus. Pr. ev. XIV 18,2.

² *Ibid.* 3. Sal. *Diog. L.* IX 61.

³ *Diog. L.* IX 105.

⁴ *Diog. L.* IX 61.

⁵ *Diog. L.* IX 114.

⁶ *Aristocl.*, *ibid.* 18,3.

⁷ *Aenesidem.* pie *Diog. L.* IX 106.

⁸ *Diog. L.* IX 103 squ.

vienīgi mūsu apziņas subjektīvos stāvokļus, un faktiski mēs sekojam šķietamībai (Τοις δὲ φαινόμενοις ἀκολουθεῖν). Jēdziens φαινόμενα te nenozīmē vis „parādības“ šī vārda parastajā nozīmē, bet „šķietamību“, „illūziju“. Šeit redzam, ka *Pirra* mācība ir illūzionārais fenomenālisms, un nu ir saprotams, kamdēļ Pirrs un viņa domu biedri ieteic afaziju un akatalēpsiju.¹

No citiem agnōstīkiem sevišķas ievēribas cienīgs vēl ir *Seksts Empīriķis* (Sextus Empiricus). Viņš ne tik daudz kavējas pie realitātes problēmas un pie atziņas jautājuma kā tāda, bet apšauba patiesas atziņas kritērija iespējamību. Patiesības kritērijus varētu meklēt spriedošajā subjektā, spriešanas procesā un normā, pēc kuras spriešana izdarīta (κριτήριον ὅφ' οὗ, δι' οὗ, καθ' ὅ), bet tur viņi pēc Seksta Empīriķa pārliecības nav atrodamī. Seksta Empīriķa argūmentācija ir šāda:

Spriedošais subjekts ir cilvēks. Bet kas ir cilvēks — vai šis jēdziens apzīmē atsevišķu individu, vai cilvēku vispāri, vai cilvēku kā ķermenisku vai garīgu būtni? — par to filozofi nav vienis prāts.² Ja pats cilvēka jēdziens ir neskaidrs, tad tikpat nesaprotams ir arī tas, ar kādām dvēseles spējām mēs nonākam pie tādiem vai citādiem spriedumiem. Šīs spējas nevar būt jūtekliskās sajūtas un apjaušanas, jo tās izteic vienīgi paša cilvēka subjektīvos stāvokļus, un nevis lietu būtiskās īpašības. Sajūtas, savas individuēlās iedabas dēļ, nekad visiem nav vienādas, un tamdēļ jūtekliskajām sajūtām nav vispārīga, objektīva kritērija. Līdzīgā kārtā arī prāts nespēj atklāt patiesību, jo pēc Seksta Empīriķa domām ir neizprotami, kā prāts, pats sevis nepazīdams, var spriest par pilnīgi svešām ārpusaules lietām; kā prāts, būdams cilvēka iekšienē, spēj apspriest ārējo. Ja ne jūtekliskās sajūtas, ne prāta darbība atsevišķi nespēj atklāt patiesību, tad arī sajūtu un prāta apvienojums mērķa nesasniedz.³ Noliegdams trešo kritēriju — normu patiesības un maldu atšķiršanai, kuru stoīķi meklē priekšstatā (φαντασία), Seksts priekšstatu uzlūko tikai kā subjektīvu momentu bez objektīvas nozīmes. Priekšstats nedod skaidras liecības par objektu, tamdēļ ka viņš izaug no apjaušanas, bet pēdējās — no jūtekliskām sajūtām, kas vienmēr ir subjektīvas. Tā tad nav objektīva kritērija patiesa sprieduma atšķiršanai no maldīga ieskata. Un pat ja izdotos

¹ *Diog. L.* IX 61,107. Vārdi ἀφασία ἀκαταληψία, ἐποχή nozīmē vienu un to pašu. Vēlāk nāca klāt vēl tādi apzīmējumi, kā: ἀρεψία, ἀγνωσία τῆς ἀληθείας u. c.

² *Sext. Emp.*, Adv. math. VIII 161, 206; P. II 70, 81; sal. vēl Adv. math. VII 263 squ.

³ *Ibid.* VII 343 squ.

atrast īstu kritēriju, resp. normu, tad pēdējam būtu nepieciešams jauns pamatojums, t. i. jauns kritērijs, un tā līdz bezgalībai.¹

Atsaukšanās uz bezgalību² Sekstam noder ne tikai patiesības kritēriju noliegšanai, bet arī pašas patiesības rādīkālai apšaubīšanai. Kā mēs varam apliecināt patiesības eksistenci, ja katram šās eksistences pierādījumam savukārt ir nepieciešams jauns pierādījums? Ja nu pieņemam, ka ir patiesība, tad tā jāmeklē vai nu parādībā (*φαινόμενον*), vai parādības nezināmajā pamatā (*ἀδηλον*), vai arī vienā un otrā. Parādības patiesība nav atrodama, tamdēļ ka viņas savā starpā nesaskan, pie kam nav arī iespējams atklāt izšķirības kritēriju. Tāpat neizzināma paliek arī parādības apslēptā pamata patiesība, jo tā bez pretrunām nav pieņemama. Patiesības neiespējamība trešajā gadījumā izriet pati no sevis.³ Beidzot raksturīgs ir Seksta apgalvojums, ka patiesība nav nekas pats par sevi eksistējošs un neatkarīgs (*τὸ κατὰ διαφορὰν*), nedz arī kas relatīvs (*πρὸς τί πως ἔχων* jeb *τὸ πρὸς τι*⁴), tamdēļ ka pirmajā gadījumā tā būtu visiem vienāda, bet otrajā gadījumā tā nebūtu nekas vairāk kā subjektīvs priekšstats.⁵

Tādas ir agnōstīķu domas atziņas, patiesības un patiesības kritēriju jautājumā. Pavirši raugoties ir neizprotami, kamdēļ agnōstīcisms un skepticisms parādījās arī pēc Sōkrata, Platōna un Aristotela, t. i. pēc tam, kad bija izvirzīts un pamatots zinātnes princips, nodibināta atziņas teōrija un izteiktas tik skaidras domas sajūtu un prāta savstarpīgo attiecību, kā arī absolūtas patiesības eksistences jautājumā. Gorgija gnōzeoloģiskais nihilisms, kā redzējam, vēl izskaidrojams ar eleatu un sofistu mācību nesavienojamām domu starpībām. Bet kāds motīvs radīja vēlāko laiku, proti Pirra, Seksta Empīriķa u. c. rādīkālo agnōstīcismu? Uz šo jautājumu, kas joprojām palicis neievērots filozofijas vēsturē, šķiet, varētu dot šādu atbildi: Agnōstīcisms grieķu filozofijā parādījās nevis tamdēļ, ka Sōkrata, Platōna un Aristotela atziņas teōrijā centrālie atziņas jautājumi

¹ Ibid. VII, p. 370—445.

² Ibid. sal. VII 314 squ., 340 squ.

³ Ibid. VIII 40 squ.

⁴ Sal. ibid. VIII 161: τῶν οὖν ὄντων, φαίν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μὲν ἐστὶ κατὰ διαφορὰν, τὰ δὲ πρὸς τί πῶς ἔχοντα· καὶ κατὰ διαφορὰν μὲν ὅποσα κατ' ἴδιαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται... πρὸς τι δὲ ἐστὶ τὰ κατὰ τὴν ὥς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα.

⁵ Ibid. VIII 2 squ., 16—39.

būtu palikuši nenoskaidroti, — kā to pieņem *Ed. Cellers*,¹ *A. Rils*² u. c. — bet gan aiz tā iemesla, ka grieķu agnōstīķi paši nepētīja atziņas jautājumus, bet salīdzināja tikai citu filozofu izteiktās domas, kas bieži vien bija gluži pretējas. Piem. Seksta Empīriķa darbs „*Adversus mathematicos*“ galvenām kārtām ir tikai iepriekšējo un tā paša laika filozofisko domu atstāstījums un salīdzinājums. Agnōstīķi nonāca skepticismā neviņš patstāvīgi pētījot ārpusaules, atziņas un patiesības jautājumu, bet salīdzinot uzskatus, kas bieži vien bija nesavienojami. Un līdzīgi tam, kā mūsu laikos agnōstīcisms zinātnē un skepticisms dzīvē izaug patstāvīgas zinātniskas darbības un patstāvīgu dzīves vērtējumu trūkuma dēļ, tāpat arī grieķu agnōstīķi pie sava radikālā skepticisma, resp. agnōstīcisma, nonāca nevis ar patstāvīgu un pamatotu domāšanu, bet salīdzinot nesavienojamus uzskatus. Pie tam nebūt nav noliedzams, ka agnōstīķi nebūs spējuši gnōzeoloģijas pamatjautājumos saprast savu priekšteču korifaju dziļās domas. Patstāvīga pētīšana un pareiza eleatu, Sōkrata, Platōna un Aristotela domu izpratne nekad nevarētu ierosināt skepticismu.

III. Iepriekšējo uzskatu revīzija. Zinātnes principa un zinātniskās atziņas teorijas rašanās un izveidošanās.

7 (10). § Sōkrata mācība par jēdzienu. Dialektiskās metodes induktīvā un dēduktīvā forma. Pavisam jauns laikmets zinātniskās domas attīstībā sākas ar Sōkratu. Līdzīgi tam, kā jaunākajos laikos Bekons visu svaru liek uz zināšanu, tāpat arī Sōkratā mēs vērojam vislielāko ticību cilvēka intelektam. Vienīgi zināšana spēj cilvēku glābt no maldīgiem ieskatiem. Sōkrata ticība cilvēka intelektam ir tik spēcīga, ka viņš ir pilnīgi pārliecināts, ka tur, kur ir īsta atziņa, patiesā darbība rodas pati no sevis. Ir nepieciešami cilvēkus iepazīstināt ar tikumiskās darbības pamatlikumiem, modināt viņos pašapziņu, rādīt viņiem ētiski labās un ļaunās darbības sekas, — un patiesi tikumiskas dzīves iestāšanās ir garantēta. Šinī ziņā Sōkrats, tāpat kā sofistī, ir racionālists. Tāpat kā pēdējie, Sōkrats ir pārliecināts, ka ētiskas darbības iestāšanās ir vienīgi ētisko ierosinājumu un tiku-

¹ *Ed. Zeller*, Die Philos. der Griechen, p. 689 I 6.

² *A. Riehl*, Der philos. Kritizismus, p. 2—3. I Bd. 3. Aufl. 1924; sal. *ibid.* p. 3—6. III Bd. 2. Aufl. 1926.

misko pamācību sekas. Bet šī līdzība starp Sōkratu un sofistiem ir tikai formāla. Vērojot tikumisko izskaidrojumu un pamācību saturu, ir konstatējama nesavienojama plaisa starp Sōkratu un sofistiem. Kamēr pēdējie uzstājas pret tikumisko likumu un ētisko pavēļu vispārnozīmīgumu, paceldami nevietā subjektīvo ieskatu nozīmi, tikmēr Sōkrats atklāj mūžīgos un nemainīgos likumos pavisam jaunu tikumiskās darbības pamatu, kuŗu viņš raksturo jēdzieniski skaidros vērtību spriedumos. Tikumiskās darbības jēdzieniskais atbalstījums pēc Sōkrata domām ir drošākais un pilnīgākais, jo viņš dibinās uz zināšanas. Ar šādu jautājuma nostatījumu Sōkrats kļūst par savas tautas glābēju no morāliskā sabrukuma. Sōkrats ir sofistikas noslēdzējs un līdz ar to arī viņas pārvarētājs. Viņa garīgā attīstība virzās taisni: no ticības caur šaubām uz zināšanu. Tomēr Sōkrata misija ar to vien vēl nebeidzas. Ar savu noteikti zinātnisko mācību Sōkrats ne tikai atklāj mūsu tikumiskās apziņas avotus, bet spēcīgā rāvienā pārvar arī gnōzeoloģisko skepticismu, piešķirdams nepieciešamiem domāšanas jēdzieniem atziņas nesēju nozīmi, ar ko pati zināšana iegūst drošus pamatus. Naivā atziņa uztver lietas ne citādi, kā pēc jūteklības rezultātiem, un tic, ka apjaudu tēlos pilnīgi atspoguļojas lietu būtība. Ja nu lietu uztveršanas procesā konstatējamas pakāpes vai pretešķības, tad naivā atziņa uzlūko par būtisku to lietu īpašību, kuŗa uz apjaudošo subjektu atstājusi dziļāko un paliekošāko ietekmi. Pie šāda uzskata pieturas pat Sōkrata laika dabas filozofi, un neskatoties uz to, ka viens otrs no tiem apšaubā jūteklisko datu drošību, tad tomēr atziņas iespējas tie nenoliedz un dibina savas hipotezes uz pieredzes rezultātiem, nemaz metodiski nepārbaudot šos pamatus un rezultātus. Tamdēļ arī notiek tas, ka sofistikas skepticisms sagatavo nāvi dabas filozofijas dogmatismam. Šis skepticisms māca, ka apjaudas rāda nevis lietu būtību, bet lietu ārējo šķietamību, un tā kā jūteklju darbība ir vienīgais zināšanas avots, kas tomēr neko nespēj liecināt par lietu būtību, tad pēdējā mums paliek apslēpta, un vispāratzīstama patiesība nav aizsniedzama. Šim ieskatam, kas draud satricināt zinātnes pamatus, Sōkrats uzstāda pretim apgalvojumu, ka lietu būtību izteic vispārīgie jēdzieni, kuŗiem gan nav nekā kopīga ar subjektīviem ieskatiem un prātojumiem. Vispārīgie jēdzieni attīstāmi metodiski vienīgi no mūsu apziņas saturiem. Lietas izziņa ir iespējama, bet tikai jēdzieniskā nozīmē. Patiesā atziņa ir vienīgi jēdzieniskā ceļā iegūta zināšana. Tā arī šinī nozīmē Sōkrata attīstība virzās līnijveidīgi: no dogmatisma caur skepticismu pie kriticisma. Vērodami Sōkrata

sofistikas uzvarētāju kā ētikas, tā gnōzeoloģijas laukā, varam tālāk jautāt: kādas ir Sōkrata domas šinī gājienā, vai kāds ir sōkratikas princips? Vai Sōkrats noskaņots vairāk intelektuālās zināšanas pamatošanai, vai tikumiskās apziņas atjaunošanai? Citiem vārdiem, vai pirmajā vietā pie viņa ir teorētiskās intereses, vai praktiskie prasījumi? Atbilde uz šo jautājumu ir sevišķi no svara kā pie sōkratikas principa izprašanas, tā arī pie Sōkrata vēsturiskās pozīcijas noskaidrošanas, jo viņš parādās brīžiem kā spekulatīvs domātājs, brīžiem atkal kā morāles sludinātājs. Bez šaubām, daudz liecību runā par labu uzskatam, ka Sōkrats cenšas vairāk strādāt gar savas pagrimušās tautas tikumisko uzskatu atjaunošanu. *Ksenofōnta* (Ξενοφών) „Memorābilijās“ mēs kādā vietā lasām,¹ ka Sōkrats atrunā savus draugus no dievišķīgo parādību pētišanas, jo viņas ir tītas noslēpumu miglājā un cilvēka prātam pilnīgi nepieejamas, no kam varētu taisīt slēdzienu, it kā Sōkrats nemaz nemēģinātu pacelties pāri sofistu skepticīsmam un atziņas relatīvismam. Tomēr šī vieta nav ņemama nopietni: tās nav Sōkrata domas, bet *Ksenofōnta* izdomājums. Pilnīgi noteikti un skaidri ir gan zināms tas, ka Sōkrats novēršas no dabas pētišanas un no dabas filozofijas jautājumiem un piegriežas cilvēka dzīves pētišanai. To apstiprina Aristotels: ‘Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευόμενου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν.’² Ētiskās apziņas izpētišana ar vispāratzītiem jēdzieniem un cilvēka dzīves izpratne ir patiesais sōkratikas princips. Arī *Ksenofōntam* šinī ziņā pilnīgi var ticēt, jo viņš līdzīgi Aristotelam uzsver, ka Sōkrats atsacījies runāt par visuma iedabu, pētīt pasaulu konstrukcijas cēloņus un debess parādību likumus, nosaukdams tādu jautājumu izskaidrošanu par neiespējamu un muļķīgu,³ jo pēc Sōkrata ieskatiem nebūtu taisnīgi nodarboties ar dievu lietām, iekams nav izpētītas cilvēciskās. Pēc visai ticamām *Ksenofōnta* liecībām Sōkrats novēršas no dabas pētišanas arī tamdēļ, ka pēc viņa (t. i. Sōkrata) domām fizikālo parādību pētišana pārsniedz atziņas iespējas, kā to liecina paši dabas filozofi, jo piem. jautājumā par pasauli vieni pieņem, ka ir tikai viena, citi turpretim iedomājas bezgalīgi daudzas. Tāpat vieni par valdošo uzlūko miera stāvokli, citi atkal — kustības stāvokli. Tālāk — dabas parādību pētišanai nav nekādas praktiskas vērtības, kamēr cilvēka dzīves apstākļu un attiecību, kā arī cilvēka gara pētišanai ir lieli praktiski rezultāti.⁴ Šie ir tie motīvi, kas Sōkratu spiež piegriezties

¹ *Xen.*, Mem. IV 7,6.

² *Arist.*, Metaph. I 6, 987 b 1.

³ *Xen.*, Mem. I 1, 11.

⁴ *Sal. Xen.*, Mem. V 7, 3.

cilvēka apziņas un visas gara dzīves, kā arī visu dzīves apstākļu un laužu attiecību pētīšanai un mēģināt atbildēt uz jautājumiem par dievbijību un bezdievību, taisnību un netaisnību, apzinātību un neapzinātību, droširdību un bailību, valsti, valstsvīriem, valdīšanas mākslu u. t. t. Sōkrata pētījumu sfairā ietelp galvenām kārtām ētikas jautājumi, pie kam nereti viņš piegriežas arī mācībai par valsti un reliģijai, palikdams tomēr morāles filozofijas robežās. To apliecina arī *Platona* „Apoloģija“. Apgaismodams savu dzīves misiju, Sōkrats šeit parādās kā īsts morāles sludinātājs un tikumības mācītājs, kas pilsoņus pamudina uz garīgo lietu izzināšanu un māca atmest kāri pēc materiālām bagātībām.¹ Tāpat, vērsdamies pret politiķiem, dzejniekiem un amatniekiem, Sōkrats nejautā, kādas viņiem attiecības pret patiesību loģiski - gnōzeoloģiskā nozīmē, bet mēģina izzināt, kāds saprātīgs ieskats valda viņu mākslā. Citiem vārdiem, Sōkrats pēti viņu praktisko gudrību.² Šis liecības vērojot, varētu domāt, ka Sōkrats pirmām kārtām ir tikumības mācītājs: viņš māca atjaunot un izlabot satricināto ētisko uzskatu pamatus vai atbalstīt jaunu tikumisko domu virzienus. Tomēr jautājumā dziļāk ieskatoties, tāds uzskats izrādās par maldīgu. Vispirms nav noliedzams, ka savas darbības sākumā Sōkrats ir nopietni piegriezies dabas parādību pētīšanai. Viņa skolotājs *Archelājs* izvīza pat kādu eklektisku teōriju un dod savam apdāvinātajam skolniekam ierosinājumu piegriezties fizikālo parādību izpētīšanai, sniegdams viņam dažādus paskaidrojumus fizikas jautājumu izpratnē. Tomēr pats Sōkrats atzīstas, ka no mēchaniski-fizikālo procesu pētīšanas viņu atbaida dabas filozofu uzskatu dažādības, un viņš gūst pārliecību, ka šinī sfairā pie īstas vienas patiesības nonākt nav iespējams. No tam izriet slēdziens, ka Sōkrats ir gan pietiekoši pazīstams ar dabas filozofijas jautājumiem, bet līdz ar to viņš skatās skeptiski uz šo jautājumu atrisināšanas iespējamībām. Lūk, kamdēļ viņa garīgās meklēšanas ceļš tiecas citā virzienā. Un taisni teōrētiskās intereses ir tās, kas Sōkratu noved morāles filozofijā. Šinī ziņā Sōkratam un sofistiem ir kopīgs pētījuma priekšmets. Tomēr šī priekšmeta izvēles motivā ir izšķirība. Sofisti piegriežas praktiskiem dzīves jautājumiem tamdēļ, ka viņi apšaubā absolūtas patiesības izzīņas iespējamību, kurpretim Sōkrats—tamdēļ, ka cer taisni šinī virzienā atrast patiesību. Šī iemesla dēļ mēs arī nevaram taisīt slēdzienu, ka Sōkrats nicinātu dabas parādību pētīšanu; viņš tikai uzskata par savu pienākumu izzināt pašam cilvēkam

¹ *Plat.*, Apol. 29 D.

² *Ibid.* 21 B.

tuvāk stāvošas lietas, izpētīt pašam sevi un atrisināt svarīgākos dzīves jautājumus. Sōkrats zināšanu nepieņem kā kādu tikumības prasījumu. Zinātnē, resp. zināšanā, pašā par sevi viņš atrod vērtību kā tādu. Tā tikumības princips pats par sevi tiek attaisnots un papildīts, jo tieksme pēc patiesā izziņas ir cilvēka tikumiskais uzdevums. Tas ir augstākais ētiskais labums. Augstākais ētiskais labums kā galvenais un pilnīgākais tikumiskās dzīves mērķis ir tas, kam jāvada intelektuālā interese par patiesību.

No abiem sōkratikas fundamentālajiem likumiem: 1) patiesā zināšana ir vispārīgo jēdzienu izziņa un 2) tikumība ir identiska zināšanai — pirmais ir sōkratikas principa kodols. Tas nozīmē to, ka Sōkrata mācība par tikumiem savā pamatā ir mācība par jēdzieniem (t. i. jēdzienu pētīšana). Sōkrats ne tikai tiecas vest cilvēkus uz tikumības ceļu ar ētiskas dzīves rādīšanu, bet viņš attīsta vēl tikumu jēdzienus, pārliecībā, ka patiesai zināšanai vienmēr seko nemaldīga darbība. Sōkrats pirmām kārtām ir spekulatīvs un tīri teorētisks filozofs, kas jēdzienus atvedina no cilvēka apziņas saturiem un ar intelektuālo izpratni mēģina viņus noskaidrot un atsvabināt no pretrunām. Protams, ir gadījumi, kad Sōkrats aprobežojas ar praktiski-ētisku jautājumu aplūkošanu. Tādos gadījumos Sōkrats vadās no domām, ka arī tikumisko jautājumu sfairā viņš var realizēt zināšanas ideju un nokļūt pie patiesības izziņas, jo arī ētikas jēdzieni kā vispārīgo prāta likumu atspoguļojumi satur objektīvu patiesību, un kā noteikti apziņas saturi viņi ir domāšanas darbībai pieejami. Protams, ne katrā gadījumā varam konstatēt pie Sōkrata šo metodoloģisko izšķirību. Piem. kad Platōns savā „Apoloģijā“ viņu apgaismo kā morāles sludinātāju un cilvēku audzinātāju, varam iegūt noteiktu slēdzienu vienīgi par Sōkrata mācības saturu, bez kādas tuvākas attiecības uz pierādījumu metodi un formu. Un tomēr — sōkratikā, tāpat kā katrā filozofiskā teorijā, taisni pētījuma metodei ir izšķirošā nozīme. Novērsdamies no dabas jautājumiem un pieiedams pašā subjekta dzīves izziņai, Sōkrats filozofiskajā domāšanā ievēd jaunu virzienu. Ar to Sōkrata pētīšanas veids iegūst subjektivitātes raksturu, pie kam ne tikai tamdēļ, ka domāšanas priekšmets ir cilvēka tikumisko uzdevumu izpratnē, bet galvenām kārtām aiz tā iemesla, ka pēc Sōkrata domām ar cilvēka apziņas izpētīšanu panākama apziņas izziņa. Tamdēļ Sōkrata subjektivitāte ir kaut kas pavisam cits, nekā sofistu teorētiskā subjektivitāte. Kamēr Prōtagors un viņa domu biedri atzīst tikai subjektīvu patiesību, tikmēr Sōkrats uzsver, ka jēdzieniem piemīt objektīva un vispārnozīmīga

vērtība. Pēc Sōkrata pārliecības zināšana ir subjektīva vienīgi tikdaudz, cik tā dibinās uz paša domājošā subjekta, bet objektīva tiktāl, cik tā satur nozīmīgumu, kuŗš nav atkarīgs no atsevišķa indivīda priekšstatīšanas.

Izejot no sacītā, jānāk pie slēdziena, ka sōkratikas nozīme sakņojas jauna metodiska paņēmiena izvirzīšanā patiesības pētīšanā. Jaunā metode savukārt atbalstās uz Sōkrata pieņēmuma, ka zināšana un tikumība ir nešķīramas: bez tikumības nav zināšanas, bet nav arī zināšanas bez tikumības. Pats par sevi saprotams, ka ar objektīvas zināšanas atbalstīšanu arī pati ētika kā zinātne iegūst drošu pamatu, un otrādi: pārliecība par tikumiskās darbības nozīmīgumu ierosina zināšanas ģenezes izpētīšanu. Šis apstāklis liecina par visciešāko sakarību starp atziņas mācību un ētiku. Sakarības nozīme izpaužas divos virzienos. Pirmkārt abas pētījumu sfairas (gnōzeoloģija un ētika), ciktāl patiesības atziņu attiecina uz ētikas jautājumiem, apvienojas, kamēr pati ētika savukārt nodarbojas tikai ar dvēseles racionālo spēku izskaidrošanu. No otras puses, abas sfairas ievērojami padziļinās: vērsoties uz cilvēka dzīves dažādām parādībām zinātne savā saturā kļūst bagātāka, kamēr ētika caur teorētiskās zinātnes principiem iegūst stipru metodoloģisku atbalstu. Mūsu ētiskās apziņas empīrisko faktu teorētiskais apgaismojums un tikumiskās dzīves ētiskais novērtējums ir tie divi momenti, kas kļūst par zinātniskās ētikas pamatelementiem. Jauno laiku ētika pierāda, ka Sōkrata uzskats šai virzienā ir ne tikai pareizs, bet ka tam (t. i. šim virzienam) pie zinātniskās ētikas nodibināšanas piešķirama noteicošā nozīme.

Sniegdams par Sōkratu vispārīgu spriedumu *Aristotels* savā „Metafizikā” izsakās, ka ir divas lietas, kuŗas ar pilnu tiesību var attiecināt uz Sōkratu, proti: indukcijas un vispārīgo jēdzienu atklāšanu (*ὅμο γάρ ἐστιν ἅ τις ἀν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικὸὺς λόγους καὶ τὸ ὀρῆζεσθαι καθόλου¹*). *Aristotels* gan aizrāda, ka jau pītagorieši un Dēmokrits ir daudz darījuši un snieguši jēdzienu izstrādāšanā, bet Sōkrats esot gājis daudz tālāk, izvirzīdams vispārīgo jēdzienu nozīmi ētikas jautājumos. Tā tad jau pēc *Aristotela* notēlojuma Sōkrats pirmais atklāj jēdziena nozīmi domāšanā un panāk jēdziena atvedinājumu ar indukciju.

¹ *Arist.*, *Metaph.* XIII 4, 1078b 27.

Nereti aizrāda,¹ ka Sōkrats savā mācībā par jēdzieniem pieslienās sofistiem, kas nodarbojās ar vārdu mācību un grammatikas likumiem. Tomēr šai gadījumā nedrīkstam aizmirst, ka Sōkrats vārda vietā liek jēdzienu. Tikai ar jēdziena palīdzību iespējams piekļūt lietas būtībai un izteikt, kādas ir parādības būtiskās iezīmes un īpatnības.² Šie jēdzieni pēc Sōkrata dziļākās pārlicības nav nekas patvaļīgs, laicisks un ar gadījuma nozīmi, bet viņi ir mūžīgi un izpaužas tikumiskās apziņas nemainīgo normu nozīmē. Cilvēks nav visu lietu mērs. Tikumisko parādību galvenie mērogi ir ētikas pamatjēdzieni, kas sastāda noteiktu saistījumu spriedumus. Ir tikai viena patiesība un viena atziņa, un tamdēļ arī viņas formulēšanai ir tikai viens ceļš un viena pareiza atbilde. Šai ziņā Sōkrats ir pilnīgs sofistu antipods. Pēc Sōkrata atspēkojuma nebūt nav pareizas domas, ka katrai tautai dažādos laikos ir savi tikumības pamatlikumi un ētiskās darbības pamatnojēgumi. Tādas domas var rasties vienīgi no jēdziena būtības un nozīmes neizprašanas. Ja atklāsim jēdziena saturu, tad atradīsim, ka spriedumi par to, kas labs, kas ļauns, kas taisnīgs — netaisnīgs, daiļš un nedaiļš, — pilnīgi saskaņosies. No tam izriet slēdziens, ka tikumības vispārīgajiem jēdzieniem nav subjektīvu iezīmju, bet viņiem ir objektīva, vispārnozīmīga, bezlaiciska un neatkarīga nozīme.

Šīs domas, principiāli un ģenētiski ņemot, nav nekas jauns. Jau Sofokls „Antigonē“ piešķir dieviem mūžīgus, nerakstītus likumus, kuŗu izcelšanos neviens nezina.³ Vai Sōkrats neaizstāv to pašu? — Atbilde ir pozitīva. Sōkrats negrib sludināt jaunus ētikas likumus. Viņš tikai cenšas atjaunot mirstošo ētisko apziņu un aizmirsto morāli. Un taisni atjaunojot tikumību Sōkrats ētikas likumiem liek jaunus un stiprākus pamatus. Līdz šim tikumības

¹ W. Windelband, *Gesch. der ant. Phil.*, p. 101.

² A. Busse, *Sokrates*, p. 137. „Damit lenkte er das menschliche Denken in ganz neue Bahnen und brach grundsätzlich sowohl mit dem Skeptizismus der Sophistik, wie mit dem Dogmatismus der älteren Naturphilosophie. Denn dem naiven Glauben, dass die Dinge so seien, wie sie sich unserer Wahrnehmung darbieten, stellte er in seiner Begriffslehre den Grundsatz gegenüber, dass sich das Wesen eines Objekts nur in dem Begriff wiederpiegele, der Begriff aber nur durch ein methodisches Verfahren aus den unklaren und sich kreuzenden Vorstellungen herausgeschalt werden könne. Der Sophistik aber, die den Mechanismus der Wahrnehmung untersuchte und mit dem Zweifel an der objektiven Erkenntnis endete, trat er mit der Überzeugung entgegen, dass in den sittlichen Allgemeinbegriffen unbedingt zuverlässige und festgegründete Wahrheit enthalten sei.“ (Mūsu retinājums.)

³ *Soph.*, *Antig.* 454.

rēgulas dibinājās uz jūtu liecinājumiem un naīvas ticības. Sōkrats tās cenšas ietvert jēdzieniskā formā un piedot tām stingru nolikumu raksturu. Sōkrats ir pārliecināts, ka jūtas izaug gan no mūsu iekšējās būtības, bet viņas ir pārejošas un nepārliecinātas: viņām trūkst zinātniskas drošības. Ar jēdzienu ir pavisam citādi. Jēdziens rodas un uztverams vienīgi ar saprāta darbības palīdzību, un tikai ar prāta darbību panākama jēdzieniskā satura atziņa. Jūtas, izjūtas un iejūtas ir apziņas subjektīvās parādības; jēdzieni turpretim ir domāšanai nepieciešami, un viņiem ir objektīvs nozīmīgums. Ja grib ētiku zinātniski pamatot, tad ēmōcionālā jūtu vērtība jāpārvērš racionālā vērtībā un vērtības jūtu vietā jāliek vērtības jēdzieni. Ar šādiem prasījumiem Sōkrats izdara pirmo zinātnisko mēģinājumu saprāta ētikas nodibināšanā.

Izvirzīdams vērtības jēdzienus kā ētiskās apziņas saturu apzīmējumus, izteicējus un reprezentantus, Sōkrats nostājas divu jaunu uzdevumu atrisināšanas procesā. Pirmkārt izaug nepieciešamība uztvert jēdzienus vispārīgi, un otrkārt — rādīt jēdzienu ģenetisko pusi, t. i. viņu izcelšanās gājienu un virzienu. Otrā uzdevumu, kā to apgalvo Aristotels, Sōkrats nav veicis: „Sōkrats ņem vispārīgo un jēdzienus nevis kā savstarpīgi atdalītas (par sevi stāvošas) būtnes; ideju mācības piekritēji turpretim vispārīgo atdala (no lietām) un nosauc to par lietas ideju“.¹ Tomēr Aristotels šai ziņā Sōkrata ceļu pieņem par pareizu: „Šeit (t. i. pie vispārīgā atdalīšanas no atsevišķā) Sōkrats ar saviem jēdzieniskiem apzīmējumiem dod pamudinājumu (atdalīt vispārīgo no atsevišķā), bet pats to nedara, un te viņam taisnība.“^{2,3} Tā tad Sōkrats ņem jēdzienus kā dotus. Viņš jēdzienos nemeklē patstāvīgas būtnes (būtības), bet atrod viņos mūsu domāšanas tēlus. Sōkrats nesniedz jēdzienu ģenetisko ainu, bet piegriežas jēdzieniskās atziņas metodiskajai pusei. Šai virzienā viņš rāda priekšstata atšķirību no jēdziena. Ja sofistī apgalvo, ka uz vienu un to pašu jautājumu vienādā mērā iespējamās divas un vairāk pa-

¹ *Arist.*, *Metaph.* XIII 4, 1078 b 30.

² *Ibid.* XIII 9, 1086 b 2.

³ Indukcijas jēdzienu „inductiv“ ievēd *Cicerōns* (*De invent.* I 51. *Top.* 42), pārtulkodams tā Aristotela jēdzienu *ἐπαγωγή*. Šis jēdziens pie Aristotela nozīmē gājienu no atsevišķā uz vispārīgo: *ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕναστων ἐπὶ τὰ καθόλου ἐφοδος* (*Top. A.* 12, 105 a 13). Jēdziens ir atvasināts no darbības vārda *ἐπάγειν*, kas izteic pievešanu vai novešanu un savā nozīmē ir pārejošs darbības vārds (*sal. Waitz, Organ.* II 300). Tomēr Aristotels viņu lieto taisni nepārejošā (intransitīvā) nozīmē, un tad šis jēdziens izteic pārcelšanos no atsevišķā uz vispārīgo (*Top. Θ.* 1. 152 a 4: *ἐπάγοντα μὲν ἀπὸ τῶν καθ' ἕναστων ἐπὶ τὸ καθόλου*).

reizas atbildes, tad tas ir skaidrs liecinājums, ka sofistī neizlieto savā nozīmībā nošķirtus jēdzienus, bet neskaidrus priekšstatus, sajaucdami patieso ar neīsto. Šādas neatjautības sekas pēc Sōkrata domām ir dažādi konflikti un neskaidrības arī mūsu ētiskajā apziņā. Skaidra un norobežota satura jēdzieni nekad nav pretrunīgi. Kas pareizi izpratis jēdzienu saturus, tam nekad nebūs jāapstājas šaubu momentā divu slēdzienu priekšā un nebūs jānonāk sirdsapziņas konfliktā. Jēdzieniskajai zināšanai ir tāda ietekme uz cilvēka gribu, ka pareiza atziņa vienmēr izsauc īstu, pareizu un patiesu darbību. Vienīgā iespēja, kā iziet no neskaidro priekšstatu jucekļa un tuvoties skaidrai jēdzieniskai atziņai, ir metodiskais ceļš. Jēdzienisko atziņu spēj sniegt gājiens no atsevišķiem pieredzes faktiem uz vispārīgo, t. i. indukcija. Jāievēro, ka Sōkrata induktīvajai metodei nav tādas nozīmes, kādu tai piešķir dabas zinātne. Sōkrata indukcija kalpo nevis dabas likumu izziņāšanai un atklāšanai, bet viņa pētī cilvēka darbības motivus. Tāpat induktīvajā metodē pie Sōkrata nav nekāds jauns mērķa jēdziens; viņas uzdevums ir uzrādīt un noteikt ētisko parādību mūžīgās un nemainīgās normas. Sōkrats ir pirmais, kas izvirza indukcijas metodi kā nozīmīgu zinātnes ieroci. — Bet paraudzīsimies mūsu jautājumā dziļāk, izejot no jēdziena apzīmējuma.

Jēdziens ir vispārīgs priekšstats, kas parādību daudzējādību ietver vienā ideālā vienībā. Ja gribam noteikta jēdziena saturu izteikt dēfīnīcijā, tad pats par sevi saprotams, ka dēfīnīcijā jābūt izteiktām visām atsevišķo priekšmetu iezīmēm un īpatnībām, abstrahējoties un izolējoties no mazvērtīgā un būtiski nesvarīgā. Tāda abstrakcija ir loģisks paņēmieni. Viņa nav galvenā. Daudz lielākas pūles prasa nesvarīgo iezīmju atšķiršana no galvenajām priekšstatos. Loģisko operāciju formālie paņēmieni šeit nekādus lielus pakalpojumus nevar sniegt. Tamdēļ jāuzklausā pieredzes liecības katrā atsevišķā gadījumā. Šī iemesla dēļ jāievēro, ka jēdziens vienmēr ir sakarībā ar īstenību. Jēdziens nav tukša prātojuma tēls un nenozīmīgas abstrakcijas rezultāts, bet viņš ir īstenības adekvāts atspoguļojums. Te redzama Sōkrata indukcijas nozīme. Šī metode pauž atsevišķo priekšstatu salīdzināšanu, kopīgo un būtisko elementu apvienošanu un augstākās vienības konstruēšanu. Ar to priekšstats iegūst noteikta sugas jēdziena nozīmi. Tomēr indukcijas nozīme ar to vien vēl nebeidzas. Tālākais metodes uzdevums ir pārbaudīt, vai dēfīnīcija pilnīgi izteic apzinēto jēdzienu

saturus, vai viņa nav šaura, vai pārāk plaša, un vai viņas saturs sakrīt ar jēdzienu īpatnīgām nozīmēm¹.

Paraudzīsimies, kā Sōkrats iegūst drošsirdības jēdzienu. No pirmā acu uzmetiena izliekas, ka drošsirdīgs ir tas, kas kaujas laukā uzvar, vai atsit pretinieku. Sōkrats rāda, ka tāds apzīmējums ir pārāk šaurs². — Bet vai uzlūkojams par drošu tāds cilvēks, kas bēg no pārspēka? — Jeb vai drošsirdības un dūšības apzīmējums nav attiecināms uz tādu, kas pārcieš sāpes un uzvar (apspiež) jūtēkliskās iekāres un zemās kaislības? Šie jautājumi jau paši par sevi liecina, ka minētajos gadījumos jābūt kaut kam kopīgam, kas sastāda drošsirdības jēdziena būtisko pusi. Taisot slēdzienu uz vairāku atsevišķu gadījumu pamata, iegūstam ainu, ka drošsirdība ir zināms pastāvīgs un noteikts dvēseles stāvoklis. Tomēr Sōkrats neapmierinās arī ar šādu drošsirdības apzīmējumu, jo tas ir pārāk plašs. Tā kā dvēseles stāvokļi ir apzināti un neapzināti, tad apzīmējumā nepieciešami jāizdara ierobežojums, un jāsaka, ka drošsirdība ir sapratīgs dvēseles stāvoklis jeb dvēseles sapratīga pastāvība un negrozāmība. Tomēr arī pēdējo domu gājienu Sōkrats neatzīst par izsmelošu. Katru sapratīgu stāvokli nevar nosaukt par drošsirdību, jo arī nepārdomāts stāvoklis un negrozāmība var dažreiz parādīties kā drošsirdība. Tā tad minētie drošsirdības apzīmējumi īstā mērķa nesasniedz. Ir nepieciešami atrast drošsirdības sugas jēdzienu jeb izzināt drošsirdību sugas jēdziena nozīmē. Drošsirdība ir tikums, bet tikums dibinās uz zināšanas. Tā tad drošsirdība ir zināšana un noteikta veida atziņa. Tālāk Sōkrats meklē drošsirdības specifisko iezīmi un diferenci. Kas drošsirdīgajam jāzina? — Protams tas, ko viņš var un ko nevar uzdrošināties, no kā baidīties, no kā ne. Tā rodas pamatdēfinīcija: Drošsirdība ir visa tā zināšana, no kā būs un no kā nebūs baidīties. Šāda dēfinīcija nav ne šaura, ne plaša. Viņa ir īsta un izsmeloša. Pie tam jāievēro, ka jēdziena apzīmējuma vai dēfinīcijas pareizības pārbaudīšana iespējama, atskatoties uz dēfinīcijā ietvertajiem atsevišķajiem gadījumiem un no jauna sekojot vispārīgā teikuma atvasināšanas gaitai.³

¹ Tamdēļ jau pie *Aristotela* sastopam izteicienu: ar indukciju pierādīt— *ἐπάγειν τὸν λόγον, τὸ καθόλου* (Θ. 4, 155 a 18; Top. A. 18, 108 b 11). Aristotels vārdu *ἐπαγωγή* nereti lieto plašākā nozīmē, saprazdamš ar viņu tīro abstrakciju. Neskatoties uz to, abstrakciju un indukciju viņš uzlūko kā divas dažādas operācijas jēdzienu konstruēšanā (Anal. hyst. I 18, 80 b 2).

² *Plat.*, Lach. 191 A.

³ *Ibid.*, p. 197 A. B.

No sacītā nav grūti spriest, ka vispārīgā teikuma un indukcijas slēdziena patiesīgums dibinās uz atsevišķo gadījumu pareiza pārsprieduma. Tamdēļ Sōkrats iziet no drošiem pieredzes un skatīšanas faktiem, lai izstrādātu vispārīgus priekšstatus. Atsevišķus faktus viņš uzmanīgi salīdzina un izpēti pretrunu iespējamības.

Paraudzīsimies, kā Sōkrats pēti taisnības jēdzienu. Ierakstot smiltis vārdu „taisnība“ (δικαιοσύνη) un „netaisnība“ (ἄδικία)¹ pirmos burtus (Δ un Α), Sōkrats rāda, kādi darbības veidi nāk zem viena un otra apzīmējuma. Melošana, vilšana, laupīšana, zagšana it dabiski pieder pie netaisnības. Bet kā ir ar jēdzienu tai gadījumā, ja minētos netaisnīgās darbības veidus izlieto kaŗā pret ienaidnieku? Vai tad tie attaisnojami? — Te jautājums prasa zināmu ierobeţojumu. Melošana, zagšana u. tml. būs netaisnīga darbība, ja to izlietosim pret mums draudzīgu un labvēlīgu cilvēku. Bet te jau izaug cits iebildums. Vai kaŗavadonis rīkojas netaisnīgi, ja viņš, izlietojot melus, padara savus kaŗavīrus modrus? Vai draugs ir spēris netaisnīgu soli, ar varu atņemdams savam biedram pašnāvības ieroci u. t. t.? — Protams — ne. Tā tad ir nepieciešams otrs jēdziena ierobeţojums, kas dod pamatu pieņēmumam, ka minētās darbības būs netaisnīgas tad, ja viņas izdaris ar nolūku sagādāt otram ļaunu, padarot viņam sāpes un izsaucot ciešanas. Te pētījums noslēdzas. Viņa nolūks nav jēdziena satura izskaidrošana, bet gan jēdziena apjoma konstatēšana. Pētījums grib sniegt sugas jēdzienam pakārtoto veidu izpratni. Bet ja tā iespējams iegūt sugas jēdziena būtiskās iezīmes, tad skatīšana, resp. pētišana, kalpo nozīmīgas dēfinīcijas formulēšanai.

Blakus indukcijai Sōkrats izvērza arī dēdukcijas metodi. Dēdukcija ir atsevišķā atvedinājums no vispārīgā. Tāpat kā indukcijas, arī dēdukcijas principu Sōkrats mēģina attīstīt ar piemēriem. Lai izzinātu, kāds ir valdniekam nepieciešamais tikums, Sōkrats iet atpakaļ pie atsevišķiem pieredzējumiem un rāda, ka uz kuŗa ir vajadzīgs sapratīgākais stūrmanis, zemkopībā — sapratīgākais zemkopis, slimības gadījumā — sapratīgākais ārsts u. t. t. Tā izriet vispārīgs slēdziens, ka visās vietās un lietās visvairāk nepieciešams ir sapratīgais, t. i. tāds cilvēks, kas attiecīgo lietu vislabāk pazīst un saprot. Sōkrats iet no vispārīgā uz atsevišķo un taisa slēdzienu, ka nepieciešamāks ir tāds valdnieks, kas valdīšanas kārtību vislabāk saprot, nekā tāds, kas ir vairākuma izvēlēts, vai kas troni ieguvis ar lozi, meliem, vai ar varu.²

¹ Xen., Mem. IV 2, 13.

² Xen., Mem. III 9, 10.

Lai pierādītu Dieva valdīšanas patiesīgumu, Sōkrats attīsta vispirms ar indukciju vispārīgu teikumu, ka viss tas, kas kalpo vienam mērķim, savā pamatā nepieciešami ir intelligents, zinošs cēlonis. Pēc tam Sōkrats norāda uz pasauli un viņas parādībām kā mērķveidīgām, uz cilvēka garīgās un ķermeniskās pasaules teleoloģiju un taisa slēdzienu, ka jābūt spēkam, kas ar savu saprātu un gadību aptver pasaules visumu.¹

Tikumības būtības principu Sōkrats mēģina atrisināt, jautājot, vai tikumība ir iemācāma, un vai viņu var izzināt.² Šai nolūkā Sōkrats salīdzina atsevišķos tikumus, viņu savstarpīgās attiecības un ar indukciju nonāk pie viņu būtisko apzīmējumu ideālās vienības. Sīkāka analīze liecina par identitāti starp taisnību un pazemību, sapratību un gudrību, gudrību un drošsirdību. Tā Sōkrats rāda tikumu vienību un šīs vienības nozīmi, t. i. principu, iekš kam viņa pastāv. Rezultāts noved pie atziņas, ka tikuma galvenā iezīme ir zināšana. Jauna pārbaušana vispārīgo spriedumu sadala atsevišķos tikumos un noslēdzas drošsirdības dēfīnīcijā, pēc kuras drošsirdība ir visa tā zināšana, kas ir baiļu objektā un kas nav bīstams.

Nereti loģiskās operācijas pie Sōkrata pieņem slēdzienu formas pēc analogijas. Analogiju slēdzienos vispārīgo neievēro, bet slēdziens virzās no līdzīgā uz līdzīgu, no vienlīdzīgā uz vienlīdzīgu u. t. t.

No sacītā redzam, cik lielu lomu loģiskās operācijās Sōkrats piešķir vispārīgiem jēdzieniem. Jēdzieni ir visas mūsu domāšanas drošākie pamati, un viņos vērojams mūsu zināšanas un darbības drošāko kritēriju. Tamdēļ arī paša Sōkrata dzīves uzdevums ir izzināt jēdzienus viņu skaidrībā un rādīt arī citiem šo izziņas ceļu. Sōkrats, protams, šo mēģinājumu neizteic loģiskās domāšanas sistēmas vai teorijas nozīmē, bet izceļ vairāk šī mēģinājuma praktisko gatavību.³

¹ Ibid. 4, 4. Sal. *K. Joël*, *Der echte und. Xen. Sokrates I* 131.

² *Plat.*, Prot. 330 C.

³ *Ad. Busse*, *Sokrates* 146. Ad. Buse te sniedz šādu spriedumu: „Es sei auch zugegeben, dass die Anwendung der Methode noch unentwickelt ist, dass der Ausgangspunkt meist zufällig, das Beobachtungsfeld beschränkt, die Auswahl der Erfahrungstatsachen willkürlich erscheint, dass der Schluss häufig nur auf einer äusserlichen Analogie beruht. Es ist endlich einzuräumen, dass Sokrates nicht dahin gelangte, die gefundenen Allgemeinbegriffe in einen inneren Zusammenhang zu bringen um daraus ein System aufzubauen. Trotzdem werden wir kein Bedenken tragen, in der sokratischen Begriffslehre eine der wissenschaftlicher Grosstaten zu sehen und insbesondere die Anwendung der induktiven Erkenntnismethode als ein Verdienst zu betrachten, jener Methode, deren Tragweite auch von Aristoteles längst nicht erkannt worden ist.“

Aristotels lielāku lomu piešķir dēdukcijai, kamēr indukcijai pēc viņa domām piemīt vairāk populārs raksturs.¹ Tikai jaunlaiku zinātne, kas pieredzi uzlūko par vienīgo atziņas avotu, piešķir indukcijai nesalīdzināmi lielāku nozīmi nekā Aristotels. Tā jaunlaiku zinātne attaisno Sōkrata domas indukcijas jautājumā.²

Augšā konstatējam, ka Sōkrats, analizējot vispārīgos jēdzienus, izvirza tikumiskās domāšanas un darbības identitāti. Citiem vārdiem, pie Sōkrata figūrē tikumiskā zināšana. Ceļš uz šāda veida zināšanu ir dialektika. Dialektika var izpausties divos virzienos: 1) pašnovērošanā un 2) savstarpīgā domu izmaiņā. Abu virzienu mērķis ir cilvēka pašizziņa. Pašizziņa ir Sōkrata filozofijas galvenais uzdevums, kas realizējams galvenām kārtām dialektikā. Sōkrata dialektikai ir protreptiska tendence. Var teikt arī otrādi: Sōkrata protreptika ir dialektika.³

Sōkrata dialektika pavisam atšķiras no sofistu rētorikas. Sofisti izaudzina runātājus; viņu pedagogiskais paņēmieni ir runa, kurpretim pie Sōkrata — saruna. Sōkrata mērķis šai virzienā nav — sagatavot runātājus, bet ar jēdzienisko izpratni izaudzināt filozofus. Sōkrata tendenci uz dialektiku kā sevišķu runas mākslu mēģina uzsvērt Ksenofōnts,⁴ kas ir nepareizi un vienpusīgi. Pēc Platōna liecībām Sōkrats dialektiku izlieto kā mākslu izzināt

¹ *Aristotels* gan atšķir pilnīgu indukciju no nepilnīgās. Pilnīga indukcija ir tas pats, kas dēdukcija.

² Mūsu laikos *Kinkelis* savā filozofijas vēsturē (II 10) apstrīd indukcijas jēdziena lietošanu Sōkrata mācībā un uzskata dēdukcijas šķiršanu no indukcijas par maldīgu slēdzienu. Pēc viņa domām indukcija ir tikai sevišķa dēdukcijas forma, bet katra atziņa — atsevišķā pamatošana ar vispārīgo. Pamatodamies uz disjunktīvā slēdziena, Sōkrats ir reducējis veidu daudzējādību uz sugas vienību. Šai izskaidrojumā vērojams pareizs uztvērumš tai nozīmē, ka mūsu atziņas tieksme ir apmierināta tad, ja atsevišķais ir iekārtots vispārīgajā likumu sakarībā. Tomēr pirmais — nereti neapzinīgi spertais — solis ir likuma atzišana. Vienīgi tad, ja ir dota vispārnozīmīga likumu atziņa, var atsevišķo momentu ietvert un iekārtot vispārīgajā. Tamdēj domāšanai vienmēr jānoiet divējāds jeb divkāršs ceļš: viņai jāpaceļas no atsevišķām parādībām līdz vispārīgam likumam un jāvirzās no vispārīgā uz atsevišķo. Ja *Kinkelis* visu šo divkāršo procesu apzīmē par dēdukciju, uzlūkodams indukciju par tās atsevišķu daļu, tad pret to nav ko iebilst. Jautājums pastāvētu vienīgi terminoloģijas maiņā. *Kinkelim* var piekrist arī tais domās, ka Sōkrata jēdzienu konstrukcijai ir disjunktīvā slēdziena forma. (Piem. dvēseles pastāvība ir vai nu apzinīga, vai neapzinīga.) Bet kuŗš disjunktīvā sprieduma loceklis pieņemams apstipriņošā nozīmē, to var noteikt vienīgi pieredzē pamatots slēdziens, kā to uzsvēŗ *A. Buse* (Sokrates, p. 147. Bemerk.), un šeit indukcijas nozīme nenoliedzama, kā jau māca Sokrats.

³ *H. Maier*, Sokrates, p. 358.

⁴ Par Sōkrata dialektisko gatavību sk. *Xen.*, Mem. IV 5,12; 6,1.

jēdzienu saturu jeb ideju¹. Ar sarunām Sōkrats grib izaudzināt tikumiskus cilvēkus. Tamdēļ dialektikas tuvākais mērķis ir mācīt cilvēkus skatīties sevī un novest tos pie pašizziņas². Ja Sōkrats grib pierādīt kādu domu gājienu par dogmatisku un skeptisku, tad, protams, tas vislabāk panākams ar dialektiku. Te notiek dažādu domu, resp. priekšstatu, salīdzināšana un jēdzienu izstrādāšana. No tam mēs redzam, ka pēc Sōkrata pārlicības savstarpīgai sarunai nav tikai pedagogiska nozīme vien, bet viņa kalpo jaunu domu attīstīšanai un jēdzienu atvasināšanai. Ja un u jēdzienu atvasināšanā un viņu satura pilnīgā izprašanā Sōkrata dialektikai ir heuristiska nozīme. Tamdēļ Sōkrats savu mākslu dēvē par maieutiku³ (atsvabināšanas mākslu), kuru viņš mācījies no savas cienījamās mātes Hebames Plenaretēs. Maieutika ir spēja izrisināt no uzstādītiem jautājumiem noteiktas zināšanas jeb atsvabināt nezinošo no maldīgām domām. Maieutikā slēpjas prasība atklāt sevi, ar ko šī metode noved pie elenktikas jeb cilvēka pārbaudīšanas. Jautājumos un izjautāšanā Sōkrats redz īsto audzināšanu, un šādu metodi viņš arī piekopj visā savā dzīvē.⁴ Tomēr jāpiezīmē, ka Sōkrats savu nodomu negrib panākt, darbojoties uz ļaužu masām un tās iespaidojot. Viņš nerunā ar ļaužu pūli; viņš negrib fascinēt, saistīt, satricināt. Sōkrats runā ar individiem. Individos viņš mēģina izaudzināt tikumiskas personības. Sōkrata evaņģēlijs ir tikumiskais individuālisms, un kā tāds tas sasniedzams ar jēdzieniski pamatotu dialektiku.⁵

Pieejot dialektikas jautājumam tuvāk, jāsaka, ka Sōkrats dialektiku istā nozīmē neuzlūko kā mākslu, tehnisku metodi vai loģisku paņēmieni patiesības meklēšanā. Sōkrata dialektika izpaužas mierīgās sarunās, kuŗas saskan ar viņa personīgo misiju un cilvēku pazīšanas mākslu, īpatnīgā pedagogiskā taktā. Sōkrats ir it kā apustulis, kam ir savi mācekļi. Pēdējie, sekojot savam skolotājam, nereti izmēģina dialektiku arī paši — uz savu roku.⁶ Un taisni Sōkrata skolnieki ir tie, kas pārvērs sava apustuļa λόγος'u metodē un viņa mierīgo sarunu veidu padara par dialektisku tehniku, kā to it pareizi

¹ *Plat.*, Pol. 59.

² *Plat.*, Lach. 187.

³ *Plat.*, Theait. 150 C.

⁴ Ievēribas cienīgs ir *H. Maiera* aizrādījums, ka ja modernā pedagogija maieutiku uzlūko par Sōkrata metodi, tad viņa to būs pareizi izpratusi tikai tad, ja pieņems, ka audzēkņa dvēselē ir apriņķo atziņu latents krājums (*Sokrates*, p. 360).

⁵ *Plat.*, Apol. 29E, 31B, 36B.

⁶ *Ibid.* 23.

uzsver *Herm. Maiers*.¹ — Protams, ka ciniķu un megairiķu skola *λόγοι Σωκρατικοί* pārvērs bieži vien tukšos un skeptiski noskaņotos strīdos. Te nav Sōkrata domu dziļuma un bagātības. Sōkrats ņem vielu no pašiem cilvēkiem, viņu dzīves un savstarpīgām attiecībām. Tas ir ipatnīgais domu pārnesanas — *ἐλέγχειν* — princips, un kā tādu Sōkrats to arī piepilda, iedams dzīvā satiksmē ar cilvēkiem un dažādos virzienos izpētīdams viņu dzīves uzskatus. Blakus ētikas problēmām viņš aplūko arī reliģiskus, politiskus, socioloģiskus u. tml. jautājumus, protams tikai tiktāl, cik tie ir saistīti ar ētiku un cilvēka tikumisko apziņu. Visiem jautājumiem skan cauri ētiskais ceterum censeo. Tas pats sakāms arī par tām sarunām, kuŗu priekšmets ir kāda jautājuma zinātniska apgaismošana. Šādos gadījumos sarunām vienmēr ir ētisks virziens.² Tomēr zinātniskos jautājumos ir nozīme vēl kādai citai pusei. Jau augšā aizrādīts, ka visās dzīves parādībās nepieciešama lietišķa jeb sapratīga zināšana. To Sōkrats prasa ne tikai no atsevišķiem indivīdiem, bet no visiem valsts dzīves vadītājiem, kā arī no zinātnisko virzienu pārstāvjiem.³ Pašai zināšanai ir nozīme vienīgi tik daudz, cik tā kalpo ētiskam ideālam. Jau pats Sōkrats zinātnisko interesi parāda vienīgi saskaņā ar tās ētisko vērtību un nozīmīgumu.⁴

Kā jau teikts, Sōkrata dialektiskā metode izvēršas pētījošos, elenk-tiskos jautājumos. Platōna „Prōtagorā“ un „Gorgijā“ var konstatēt, ka Sōkrata tendence ir izvirzīt jautājumus un pašam atkal atbildēt.⁵ Tomēr Sōkrats ir vienmēr noskaņots atbildi gaidīt. To apliecina šāda „Apologijas“ vieta: *ἴ... ὁμοίως καὶ πλουσίω καὶ πένητι παρέχω ἔμμευτὸν ἔρωτᾶν καὶ εἰάν τις βούληται ἀποκρινόμενος ἀκουεῖν ὡς εἰν λέγα*.⁶ Ka Sōkrats ir vairāk jautātājs nekā atbildētājs, to uzsver arī *Aristotels*:

¹ *H. Maier*, Sokrates, p. 361—362. „Damit wurde der Meister, ohne es zu wollen und zu ahnen, zum Begründer der Disputierdialektik. Die Sokratiker nämlich hielten die dialektische Manier der „Untersuchung“ auch zu einer Zeit fest, als die sokratische „Philosophie“ unter ihren Händen zu etwas ganz anderem geworden war. So kam es, dass die philosophische Zwiesprache die Forschungsmethode der platonischen Spekulation, dass die eristische Disputation die Argumentationsweise der kynischen und megarischen Skepsis wurde. Hier wie dort also wurde die Dialektik die philosophische Methode, und in Übereinstimmung damit galt der Dialog als die sachgemässe literarische Form der „philosophischen Abhandlung.““

² *Plat.*, Charm. 166 E, 170 D.

³ *Xen.*, Mem. III 6, IV 2; *Plat.*, Apol. 21 C.

⁴ *Plat.*, Sympos. 221 D, 222 A.

⁵ *Plat.*, Prot. 338. D, 348 A; Gorg. 462 B.

⁶ *Plat.*, Apol. 33 B.

„Dialektiskās attiecībās Sōkrats mīlēja tikai jautāt un nevis atbildēt, jo viņš apzinājās, ka nekā nezina“¹. Sis paņēmiens ir Sōkrata nezināšanas fikcija (...ἵνα Σωκράτης τὸ εἰωθὸς διαπράξῃται, αὐτὸς μὲν μὴ ἀποκρίνηται, ἄλλου δ'ἀποκρινάμενου λαμβάνη λόγους καὶ ἐλέγχῃ. Πῶς γὰρ ἂν; Sōkrats atbild: τίς ἀποκρίναίτο πρῶτον μὲν μὴ εἰδὼς μηδὲ φάσκων εἰδέναι...;)². Atrunāšanās ar nezināšanu izpaužas Sōkrata ievērojamajā eirōnijā (αὕτη κείνη ἢ εἰωθῦσα εἰρωνεία Σωκράτους καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προῦλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθέλῃσιν, εἰρωνεύσαιο δὲ καὶ πάντα μαλλον ποιήσεις ἢ ἀποκρινῶσι εἰ τίς τί σε ἐρωτᾷ³). Sōkrata eirōnija ir visas viņa dialektikas raksturīgākā iezīme. Nav grūti pateikt, kas ir viņas būtība. Pamattonis ir dziļi pārdomāta spēle ar cilvēku, viegli joki. Parasti Sōkrats it kā aizmaskojas, izlikdamies pārrunājamus jautājumus nezinām, un apbrīnodams sava partnera „talantu“, meklē viņā kādu pamācību, kā to redzam no Alkibiada runas Platōna „Simpozionā“ (ὁράτε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ αἰεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται, καὶ αὖ ἄγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν...), no kam Alkibiads taisa slēdzienu, ka Sōkrats necienī vispārpieņemtos labumus, kā: skaistumu, bagātību u. tml. — (λέγων μὲν οὖ εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παιζῶν πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ⁴). Tomēr visai šai priecīgajai noskaņai un jautro vārdu spēlei aužas cauri dziļa un nopietna noskaņa. Šai dziļumā slēpjas Sōkrata ietekmēšanas spējas: eirōnija ir Sōkrata ētiskās dialektikas būtiskais līdzeklis. Sevišķu veidu eirōnijas maska pieņem nezināšanas momentā.⁵ Atsauksšanās uz nezināšanu sastopama ļoti daudzās formās. Sarunas veids ar iesācējiem ir pavisam citāds, nekā ar rutinētajiem, pieaugušajiem. Nezināšanas fikcija pieņem sevišķi naīvu un it kā smieklīgi prīmitīvu formu Sōkrata sarunās ar jauniem ļaudīm, kamēr pēdējie neiegūst pārliecību, ka tiem darīšana ar zināšanu un dziļu pārdomu spējīgu smējējos. Tādos gadījumos neapšaubāmi dzimst pārliecība, ka Sōkrats it ļoti pārzina visas tās lietas un jautājumus, par kuriem viņš runā.⁶ Bet ko mums māca nezināšanas fikcijas paņēmiens? — Viņš mums neapšaubāmi sniedz to pārliecību, ka Sōkrats grib būt meklētājs, un tamdēļ viņš sevi uzskata par nezi-

¹ Sal. H. Maier, *ibid.*, p. 367.

² *Arist.*, *Polit.* I 337 E. Sal. *Plat.*, *Theait.* 150 C.

³ *Arist.*, *Pol.* I 337 A.

⁴ *Plat.*, *Sympos.* 216 DE; sal. *ibid.* 218 D; *Apol.* 37 E.

⁵ *Plat.*, *Charmid.* 175 A; *Laches* 200 E; *Hip. min.* 372 B, 376 C.

⁶ *Plat.*, *Apol.* 23 A.

nātāju. Un tas nozīmē to, ka tikumiskā dzīve ir darbs, kas nekad nav noslēdzams.

Ja nu visas pārrunas saistās ar ētikas problēmām, tad Sōkrata jautājumi nav nekas cits, kā nopietna kopīga meklēšana. Šo Sōkrata dialektikas īpatnību sevišķi skaidri izceļ *Ad. Buse*.¹ Izprotot Sōkrata dialektiku taisni šādā nozīmē, ir iespējams atrisināt šķietamo pretrunu starp diviem Sōkrata pamatteikumiem, proti: tikums ir zināšana, un tikums nav mācāms. No abiem teikumiem šeit no svara otrs. Populārā izpratnē gan nevar iedomāties, kamdēļ tikums nevarētu būt iemācāms. Tomēr, kā to rāda *P. Natorps* pēc „Prōtagora“, „Apoloģijas“ un „Menōna“, tas tā tiešām ir.² Ja tikums būtu iemācāms, tad gluži nedibinātā kārtā vajadzētu pieņemt, ka zināšana iegūstama caur pārņemšanu. Cilvēka gars būtu it kā trauks, kas pildās ar zināšanu materiāliem, bet nevis kā spēks, kurš ar iekšēju pašdarbību caururbjošas domāšanas virzienā nokļūst pie istas gudrības. Tikums ir zināšana, bet tāda zināšana, kas atsevišķi katram pašam jāiegūst. Vienīgi paša iegūta atziņa ir patiesa zināšana. No šī viedokļa sofistu „audzināšanas“ māksla nav nekas cits, kā tukša vārdu spēle. Sofistu gaŗās runas gan vairāk novājina cilvēka prātu nekā pamodina viņa garīgos spēkus. Vienīgi pašizziņa ved pie patiesības. Bet pašizziņa, kā redzējam, panākama ar dialektiku.³ Savstarpīgai domu izmaiņai pēc dialektiskās metodes nav tikai

¹ *Ad. Busse*, Sokrates, 153. „Sokrates war allerdings selbst nicht im Besitz des wahren Wissens, aber er kannte doch den dorthin führenden Weg. Und indem er seinen Gefährten diesen Weg wies, indem er sie zwang, in methodischer Weise ihre Gedanken zu entwickeln, in ihren Vorstellungen das Richtige vom Falschen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu trennen und eine Vorstellung durch die andere zu besichtigen und zu ergänzen, kurz in ihre Vorstellungswelt Ordnung zu bringen, gab er ihnen das Wertvollste von allem, was der Mensch besitzt, die Fähigkeit des eigenen Denkens. Damit ist auch der Kernpunkt der sokratischen Methode bezeichnet, die auf der Überzeugung beruht, dass die in barer Münze mitgeteilte Wahrheit eine wertlose Gabe ist, mit der der Beschenkte nichts anzufangen weiss, dass vielmehr nur das Wissen als wirklich fruchtbar und segenreich sich erweist, welches durch eigene Denktätigkeit erzeugt worden ist, und dass überhaupt nicht der Wissenschatz, sondern die zum Wissen führende Methode, nicht der Besitz von Kenntnissen, sondern ihr Erwerb bei der Geistesbildung von entscheidender Bedeutung ist. So hat Sokrates die intellektuelle Aufgabe der Erziehung richtig erfasst und in seinem heuristischen Lehrverfahren ein Muster aufgestellt, das noch heute in unbestrittener Gültigkeit dasteht.“

² *P. Natorp*, Platos Ideenlehre, p. 11—13.

³ Dialektika vispirms nozīmē sarunas mākslu, un šis vārds pirms *Ksenofōnta* un *Platōna* nav lietots. It dabiski, ka ἡ διαλεκτικὴ τέχνη ir māksla, διαλεγεσθαι

zinātniska, bet arī augsta ētiska vērtība. Labā un patiesā kopīga pētišana iededzina meklētāju sirdīs dziļu tieksmi vienam otru garīgi un tikumiski papildināt. Tas ir filozofiskais erōss, kas sakņojas Sōkrata dialektikā, bet pilnīgu spēku un plašumu sasniedz Platōna filozofijā. Sōkrats māca pilnīgu prāta autonomiju un līdz ar to arī dvēseles daiļumu. Patiesais erōss, māca Sōkrats, ir dziļa tieksme kopīgi virzīties pa gudrības un tikumības ceļu. Cilvēks viens to nespēj izdarīt. Līdzīgi dziņai pēc atziņas arī tikumiskā tieksme var pastiprināties tikai caur savstarpīgiem ierosinājumiem un savstarpīgu izskaidrošanos. Tamdēļ Sōkrata erōss nezīmē neko citu, kā divu personību augstāko draudzības apliecinājumu kopīgā tieksmē pēc intelektuāli-ētiskās skaidrības un pilnības.

Sōkrata dialektiskajai metodei ir bijusi liela ietekme uz literātūras attīstību. Taisni ar Sōkratu sākās dialoga attīstība. Šai attīstībai ir stiprs pamats, jo dialogs ir iespaidīgākais un īpatnīgākais domu atklāšanas veids kā zinātniskā, tā literāriskā nozīmē. Tā Sōkrats kļūst par zinātniskā dialoga nodibinātāju, neskatoties uz to, ka viņš pats, izņemot dažus niecīgus aforismus, nekā nav rakstījis. Filozofisko erōsu varam uzlūkot par garīgās kultūras principa sākumu.

8 (11). §. Platōna jūteklisko apjaudu teorija. Pirms sākam Platōna gnōzeoloģisko uzskatu analīzi šaurākā nozīmē [jo attīstīdams tālāk Sōkrata mācību, Platōns uzstāda jautājumu par pašu zinātni kā tādu (*ἐπιστήμη τί ἐστιν*)], aplūkosim atziņas pakāpes mūsu filozofa sistēmā.

Platōns (tāpat kā vēlāk Aristotels) ir tai pārliecībā, ka atziņa ir dvēseles augstākā dievišķīgā īpašība.¹ Dvēseles īpatnīgā būtība ir radniecīga idejām, un dvēseles uzdevums cilvēka virszemes dzīvē ir ideju izziņāšana un tuvošanās augstākā labuma idejas paziņai. Ideju pasaule savā īpatnībā ir augstākās vienības — augstākās labuma

Ksenofōnts šo vārdu nepareizi atvasina no *διαλέγειν* un saprot to kā mākslu izšķirt lietas *κατὰ γένη διαλέγειν*, t. i. šķirot lietas pēc sugas jēdzieniem (jeb sadalīt viņas jēdzieniski). (*Xen., Mem. IV 5, 12*). Pēc Platōna domām dialektikā ir cilvēks, kas prot pareizi jautāt un pareizi atbildēt (*Plat., Crat. 390 C.*). Dialektikas jēdziena nozīme ir vēl plašāka. No sarunas mākslas dialektika kļūst par domāšanas mākslu un apzīmē iespēju ietvert parādību daudzjādību vienas idejas vienībā, un arī ideju savukārt sadalīt formu veidu daudzjādībā (*Plat., Phaedr. 276*), vai ar jēdzienisko domāšanu panākt visas īstenības sistematisku un harmonisku koptēlu. Dialektika ir pasaules visuma loģiskā arhitektonika.

¹ Rep. VII, 533 D.

idejas jeb Dieva noteikta, un augstākā labuma ideja ir patiesības pamats, t. i. lietu realitātes un izziņāmības pēdējais noteikums.¹ Dvēseles būtības papildījums izteicas izziņas darbībā. Spēja izziņāt kā jūtekliskās parādības, tā mūžīgās patiesības dvēselei jau ir dabiski dota, kaut gan nereti šo izziņas darbību traucē miesa.² Dziņa pēc atziņas dvēselē virzās no absolūtās nezināšanas uz gudrību, un jo šī dziņa dvēselē ir lielāka, jo lielākus panākumus gūst cilvēks savā izziņas darbībā³. Līdzīgi tam, kā mūsu acis reaģē uz saules gaismu, tāpat arī dvēsele vērsas pretim idejām, un kā pirmajā gadījumā panākam lietu apjaudu, tā šeit — ideju izziņu.⁴ Tā tad dvēsele savā būtībā ir kāra uz zināšanām (φιλομάθης).⁵

Neieejot dziļāk visu dvēseles īpašību jautājumā, aplūkosim atziņas sfairas iedalījumu.

Platons atziņas procesā izšķir divi galvenos momentus: abstrakto jeb tīro zināšanu (νόησις, γνῶμη) un priekšstatīšanu (δόξα, δοξάζειν), kas izaug no apjauām. Pirmais moments savā augstākajā darbībā (νόησις) izteicas ideju atziņā (ἐπιστήμη), bet zemākajā darbībā (γνῶμη) — matemātisko attiecību zināšanā (διάνοια).⁶ Priekšstatīšana izpaužas pirmkārt ticēšanā (πίστις), kas dibinās uz to priekšmetu pieņemšanas, ar kuriem esam iepazinušies ar jūteklju palīdzību, un otrkārt varbūtībā (εἰκασία), pie kuņas cilvēks nonāk, nebūdamis skaidrā pārliecībā, vai apjaudu ceļā iegūtie lietu tēli jeb atspoguļojumi (priekšstati) sakrīt ar īstenību (priekšmetiem), vai ne.⁷ Tā tad gnōzeoloģiskās atziņas sfairas iedalījums pēc Platona ir tāds, kādu to redzam 322. lapp.

Pakavēsimies pie atziņas procesa pirmā un galvenā momenta, proti pie apjauām. Interesanti atzīmēt, ka Platons nešķiro apjauņas no sajūtām, kā to dara mūsdienu psiholoģija un gnōzeoloģija. Tagadējā zinātne izšķir sajūtas, uzlūkojot tās par mūsu dvēseles reakciju uz dažādiem (gan iekšējiem, gan ārējiem) kairinājumiem, un apjauņas kā vienas vai vairāk sajūtu apvienojumu. Sajūtas tagad tiek uzlūktas it kā par momentu starp fizisko kairinājumu un psihisko pārdzīvojumu, kur nekāda dvēseles aktivitāte neparādās; apjauņas turpretim ir sajūtu

¹ Sal. Peiper, Untersuchungen über das System Platos I 646 sqq.

² Tim. 44 B; Rep. VII 4; Phileb 58 D.

³ Lys. 13; Sympos. 23.

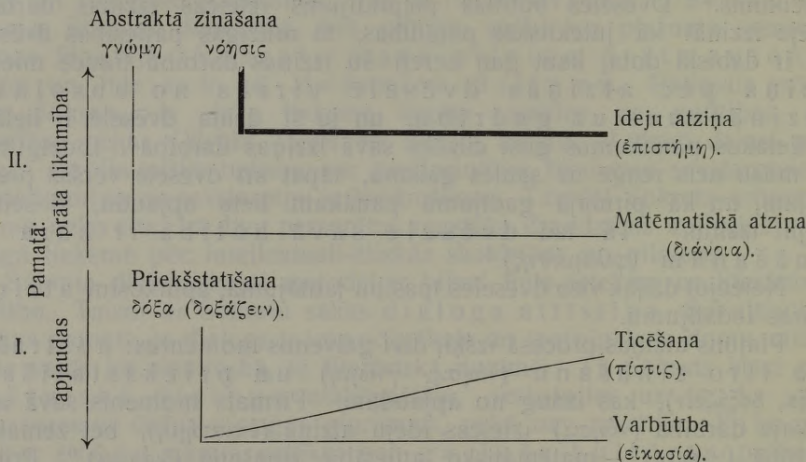
⁴ Rep. VI 506.

⁵ Rep. VI 490 B; Lys. 221 D; Symp. 205 E.

⁶ Rep. V 476 D sqq.; VII 533.

⁷ Rep. VIa E.

apvienojums nedalāmā vienībā, un tamdēļ apjaudas ir tīri psihiska funkcija, un apjaušanas procesā izpaužas dvēseles aktivitāte.¹



Par sajūtām jeb apjaudām (αἰσθήσεις) Platōns runā it sevišķi dialogā „Teaitēts“ (184 C—186 D) un uzlūko tās par dvēseles funkcijām. Acis, ausis u. t. t. pēc Platōna ir tikai organi, kurus dvēsele izlieto sajūtu iegūšanai (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα (sc. αἰσθήσεις) ζυντείνει, ἤ διὰ τούτων (sc. ὀφθαλμῶν, ὠτῶν) ὅσον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά²). Dažādas iedarbības, kas caur ķermeņiem nonāk dvēselē, tiek sajostas jeb apjaustas. Dzirde vai redze viņas uztver (δι' ἀκοῆς οὐτε δι' ὀψεως... λαμβάνειν³). No tam redzams, ka sajūta (αἰσθησις) Platōnam ir apjauda.

Dialogā „Philebs“ (33 D—34 B) Platōns skaidri šķir sajūtas no kairinājuma. Par kairinājumu viņš uzlūko mūsu ķermeņa kustības pirms tās nonāk dvēselē. Sajūtas nerodas, ja nav kairinājuma, un viņas izbeidzas ar kairinājuma izbeigšanos. Sajūtas izpaužas dvēselei un ķermeņiem kopīgā izjūtā, dvēselei un ķermeņiem kopīgā kustībā (Τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι⁴). Ja kairinājums pārvēršas sajūtā, tad tas kļūst it

¹ Sal. W. Jerusalem, Lehrb. d. Psychol., p. 36, 48, 72.

² Theait. 184 D.

³ Ibid., p. 185 B.

⁴ Phileb. 34 A.

kā apslēpts (*λανθάνειν*) mūsu dvēselē. Zīmīgi, ka Platōns *λανθάνειν* identificē ar *ἀναισθησία*, un tamdēļ šo jēdzienu pretējība ir *αἰσθησις*. Nav šaubu, ka pie šādas pārliecības Platōns ir nonācis tamdēļ, ka viņš sajūtas iedomājās darbojamies vienīgi tik ilgi, cik ilgi turpinās kairinājums: ja kairinājums izbeidzas, nodziest arī sajūtas un apslēpjas dvēselē. Protams, ka sajūtas tādā gadījumā vairs nav sajūtas (*αἰσθησις*), bet viņas ir *ἀναισθησία*.

Ieejot dziļāk Platōna mācībā par sajūtām, resp. apjaudām, viņu rašanos un dažādību, vispirms jākonstatē, ka visas jūtekliskās kvalitātes Platōnam rodas no subjekta un objekta savstarpīgās darbības. Objektīvā pasaule atrodas telpā; telpā notiek arī ķermeņu kustības. Telpu un kustību Platōns uzlūko par reāli eksistējošām. Tomēr viss tas, kas kustas telpā, nav vis materiijas daļiņas mūsilaiku nozīmē, bet neaprobežots telpiski-matēmatisku bezgalīgi mazu daļiņu — elementāru trijstūru daudzums, kuŗu apvienošanās rāda pasaulē pazīstamos četrus elementus.¹ Šādā kārtā Platōns rāda objektīvās pasaules reālos pamatus un piešķir viņai iespējamību iedarboties uz cilvēka sajūtošo organismu, kas savukārt sastāv no līdzīgiem elementiem. Sajūtas rodas no ārējā iespaida nonākšanas cilvēka ķermenī un tālāk — dvēselē. Sajūtu kvalitāte ir atkarīga no mūsu ķermeņa iekšējā stāvokļa, kādā tas atradies kairinājuma uztveršanas brīdī. Sajūtu kvantitāte ir viņu stiprums, kas atkarīgs no iespaida, resp. kairinājuma, stipruma un proporcionālās izpausšanās ķermenī. No svara atzīmēt, ka Platōns kairinājumu uztverē cilvēkos redz lielas individuēlas dažādības un ir tai pārliecībā, ka sajūtas vienmēr ir jūtu pavadītas.²

Par specifiskiem jūteklju orgāniem Platōns uzlūko redzi, dzirdi, ožu un garšu. Tausti viņš izskaidro kā visas miesas kopīgo sajūtu (*κοινὰ παθήματα*). Tausti nav atsevišķa specifiska orgāna. Viņa nav lokalizēta kādā atsevišķā ķermeņa daļā (kā pārējās sajūtas), bet taustes kvalitātes pieder pie visa ķermeņa kopīgām sajūtām. Ar šādu taustes iztulkojumu Platōns ir izteicis ārkārtīgi svarīgu domu, — kas no jauna apgaismota tikai vēlākos laikos — proti, visas pārējās sajūtas ir attīstījušās no taustes sajūtām; vai citādi sakot, pārējās sajūtas ir tikai dažādi un izsmalcināti taustes veidi.³ Taustes kvalitātes ir: silts

¹ Tim. 53 C squ.

² Sal. Tim. 43, 64; Phileb. 33 C squ.

³ Sal. A. Stössner, Lehrbuch der päd. Psych., p. 11, 8. Aufl. 1921.

un auksts, ciets un miksts, smags un viegls, gluds un nelīdzens. Visu šo kvalitātu, t. i. dažādo sajūtu rašanās ir atkarīga no tam, kā tiek iekustinātas mūsu ķermeņa elementārās daļiņas. Tā piemēram siltums ir tāda procesa ietekmes rezultāts, kur uguns, savu „atomu“ viegluma un asuma dēļ ieurbjas mūsu miesas elementārās daļiņās un izplatās. Aukstuma sajūta rodas tad, ja apkārtējais mitrums iespiežas mūsu ķermenī un sarauj vienā nekustīgā masā ķermeņa mitrās daļiņas, tā ka tās sastingst, u. t. t. Garšu Platōns izskaidro ar sevišķiem sajūtu diegiem jeb dzisliņām, kas iet no mēles uz sirdi.¹ Par mēles gļotādiņu un aukslējām kā garšas organu Platōns nerunā.

Ožas izskaidrojums ir pilnīgāks, tamdēļ ka pēc Platōna pārliecības ar ožu mēs varam uztvert vielas tikai tām sadaloties vai sadegot. Ar to izskaidrojams arī tas apstāklis, ka dažādie ožas veidi jeb kvalitātes atšķiras viena no otras vienīgi ar savu ēmōcionālo nokrāsu.²

Dzirdes cēlonis ir gaisa satrīcinājums, kas pa ausīm un caur smadzenēm pa sevišķām dzisliņām nonāk „līdz pat dvēselei“. Ātrāka gaisa viļņu kustība rada augstāku, lēnāka — dziļāku (t. i. zemāku) toni; vienmērīga vibrācija — mikstu un patīkamu, turpretim saraustīta vibrācija — nevienādu un zemu toni.³

Kā pie dzirdes galvenā loma pieder gaisa satrīcinājumiem un vibrācijām, tā pie redzes rašanās noteicošā loma ir gaismai. Gaisma pēc Platōna domām ir sevišķa viela, sevišķa uguns, kas atrodas aci un ārpus tās. Saskaņā ar acs anatomisko uzbūvi no viņas izstaro ārējai gaismai zināmā mērā līdzīga, bet smalkāka gaisma. Tā saplūst ar ārējo gaismu. Sakušana rada sevišķu gaismas ķermeņi, kas no vienas puses stāv tiešā sakarā ar apkārtējo gaismu, bet no otras puses — ar aci. Izstarodami no sevis gaismu, priekšmeti nonāk tiešā sakarā ar minēto gaismas ķermeņi un caur pēdējo — netiešā sakarā ar aci, un tā viņu attēls ieslīgst ķermeņa iekšienē un noiet „līdz dvēselei“.

Zimīgākais šai izskaidrojumā ir tas, ka Platōns gaismu uzlūko par mediju, kas dara iespējamu redzēšanu. Lūk, kamdēļ tumsā redzēšana nav iespējama.⁴ Tamdēļ gaismu varētu uzlūkot ne tikai par mediju, bet par redzēšanas noteikumu. Krāsa nav nekas cits, kā no objekta izejošs stars, kam ir daļas, un kas, sastopoties ar acs staru, izsauc krāsu. Ja objekta staram salīdzinot ar acs staru ir lielāka inten-

¹ Tim. 61 D, 65 B squ.

² Tim. 66 D squ.

³ Ibid. 62 B; 67 B.

⁴ Ibid. 45.

sitāte, tad viņš apvienojas ar pēdējo — un mēs redzam baltu krāsu; ja mazāka, tad notiek sadalīšanās — un mēs redzam melnu krāsu. Tā tad baltā un melnā krāsa rodas uz mata tāpat kā siltuma un aukstuma sajūtas, bet tikai citā mūsu ķermeņa daļā.¹ Spīdums rodas no tam, ka objekta stars ar sevišķu spēku nāk acī, un, aizkavējot acs stara izplūšanu, pats nodziest, tā ka pēc tam izplūst vienīgi acs stars. Bet ja nu objekta stars acs mitrumā nenodziest un saplūst ar acs staru (šai gadījumā mēs spīduma neredzam), tad uguns spīdums, sajaukdamies ar acs mitrumu, rada sarkano krāsu. Pārējās krāsas rodas no melnās, baltās, spīdīgās un sarkanās krāsas sajaukšanās.²

Sevišķa ievēriba pienākas Platona gnozeoloģiskajam pētījumam par zināšanas zināšanu. Šo jautājumu dziļdomīgi un diezgan plaši aplūko arī Aristotels, bet viņa domas — kā turpmāk redzēsim — dažā ziņā atšķiras no Platona uzskatiem.

Vai ir iespējama zināšanas (psichiskā procesa nozīmē) zināšana? Dialogā „Charmids“ Platons iztīrā sapratīguma būtību³ un nāk pie slēdziena (Dialogā Platona domu izteicējs ir Kritijs), ka sapratīguma (samēra) galvenā pazīme ir zināšanas zināšana. Vispirms Platons zināšanas (psichiskā) procesa zināšanu apzīmē kā *τὸ ἄ οἶδε καὶ μὴ οἶδεν εἰδέναι*, *ὅτι οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν*,⁴ un pētījuma domu gājienā uzmanīgi šķiņ viņu no zināšanas kā apzināta procesa zināšanas (*Οὐκ ἄρα σωφρονεῖν... τοῦτ' ἂν εἴη εἰδέναι ἃ τε οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδεν, ἀλλ'... ὅτι οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδε μένον*).⁵ Šis pašas domas citā sakarībā: *σώφρων ἐπιστήμων ὧν τε οἶδεν ὅτι οἶδε καὶ ὧν μὴ οἶδεν ὅτι οὐκ οἶδεν*⁶).

Viss pētījums dialogā sadalās divās daļās. Pirmajā daļā iztīrāts jautājums: vai mums var būt zināšana par to, ka mēs kaut ko zinām, vai nezinām (167 B—169 D)? Otrajā daļā ir runa par to, vai tādai zināšanai ir kāda vērtība un nozīme (169 D—172 C). Sakarā ar pēdējo jautājumu Sōkrats nāk pie slēdziena, ka tādai zināšanai nav sevišķas nozīmes: viņa nesekmē priekšmeta noskaidrošanu. Lielāka nozīme gan ir nezināšanas atziņai. No dialoga mēs varam noskārēt, ka Platons nav vienis prātis ar Sōkratu, un ka zināšanas zināšanai viņš piešķiņ tādu pašu nozīmi kā nezināšanas atziņai. Bet šī doma nav galvenā.

¹ Ibid. 67 C squ.

² Ibid. 68.

³ Charm. 167 B — 175 C.

⁴ Ibid. 167 B.

⁵ Ibid. 170 B.

⁶ Ibid. 175 C.

Daudz svarīgāks ir Platōna atzinums, ka jāatšķir zināšana kā process no zināšanas kā apzinīgas darbības. Citādi sakot, Platōns mūsu atziņas faktā konstatē divi momentus: psiholoģisko un loģiski-gnōzeoloģisko.

Pie Platōna atzinuma varam nonākt arī citādā ceļā, un proti, jau tājot, vai ir iespējams tāds zināšanas process, kas virzās pats uz sevi, kam ir attiecība uz sevi, un kur zināšanas priekšmets ir pati zināšana. Tādas zināšanas neiespējamību Platōns redz šādos gadījumos: nav redzēšanas, kuŗas priekšmets nebūtu krāsas; nav dzirdēšanas, kuŗas priekšmets nebūtu skaņas; tāpat nav dziņas bez priekšiem, gribas bez labuma, mīlestības bez skaistuma, baiļu bez baiļu priekšmeta.

„Tāda redzēšana, dzirdēšana, dziņa, griba, mīlestība un bailes nav iespējamās. Arī lielākais nevar būt lielāks par sevi, jo pretējā gadījumā tam vajadzētu būt reizē lielākam un mazākam par sevi. Tas pats sakāms par mazāko, smagāko, vieglāko, vecāko un jaunāko. Ja lielākajam jābūt lielākam par sevi, tad viņā jāslēpjas tādām īpašībām, kādas piemīt tam, uz ko viņa lielākums tiecas, t. i. viņam jābūt mazākam.

Sacītajam ir nozīme arī attiecībā uz redzēšanu un dzirdēšanu (168 D). Ja redzēšana attiektos uz sevi, tad tai būtu jāslēpj sevī krāsa. Tāpat, ja dzirdēšana attiektos uz sevi, tad viņā vajadzētu būt skaņai. Attiecībā uz lielāko, mazāko, vecāko, jaunāko u. t. t. sacītajam nemaz nav vietas, (tāpat) attiecībā uz redzēšanu un dzirdēšanu un apjauām vispārī, tad vieniem parādītos kaut kas neticams, citiem — (pavisam) ne.“

Tā tad ar redzēšanu, kas redz pati sevi, un dzirdēšanu, kas dzird pati sevi, ir citādi, nekā ar citiem zināšanai analogiskiem gadījumiem, kur zināšana attiecas pati uz sevi. Pie tam šī redzēšana un dzirdēšana nav tikai minētajai zināšanai analogs gadījums, bet tās piemērs. Jautājums, vai ir tāda zināšana, vai ir *ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης* šai nozīmē, pie Platōna paliek neizšķirts, kaut gan tādas zināšanas iespējamību viņš nenoliedz. Sōkrats tādu zināšanu neapstiprina (*οὐκ ἔχω δυσχερῆσαι*¹), bet arī nenoliedz. Neapšaubāms ir Platōna uzskats, ka zināšana vienmēr prasa no sevis atšķirīga priekšmeta.²

Bet tas nebūt nav pretrunā ar to, ka var būt zināšana, kur zināšanas process attiecas pats uz sevi kā uz zināšanas priekšmetu. Tādas zināšanas iespējamību Platōns nenoliedz,

¹ Ibid. 169 B.

² Sevišķi skaidri šī doma izteikta Charm. 166 B, mazāk skaidri Rep. 477 A.

kaut gan šīs domas pamatošanā ir zināma neskaidrība. Jāatzīmē, ka dialogā „Teaitēts“ maldīšanās iespējamības pamatošanai citētie vārdi ἐπιστήμαι τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσύνην¹ nav jāsaprot un jāsalīdzina ar tikko minēto ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης, jo pirmajā gadījumā par zināšanas priekšmetu uzlūkota pati dvēsele, vai, labāki sakot, dvēseles īpašības, kas satveramas izziņas aktā, otrajā gadījumā zināšanas priekšmets slēpjas pašā zināšanas procesā. Kā dialogā „Charmids“ rādīts, tad ἐπιστήμαι noraidīšana „Teaitētā“ it nebūt vēl nepierāda ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης neiespējamību. Ja par „Teaitētā“ aplūkoto ἐπιστήμαι τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσύνην var teikt, ka tas ir processus in infinitum,² tad to nevar apgalvot par „Charmidā“ apcerēto ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης.³

Tā tad pēc Platona mūsu domāšanai ir divi priekšmeti: pirmkārt domāšana var vērsties pati uz sevi, un šai gadījumā mūsu atziņas priekšmets ir pati zināšana; otrkārt domāšana var attiekties uz priekšmetu, kas no tās ir neatkarīgs un pilnīgi atšķirīgs.

9 (12). §. Atziņas negatīvā un pozitīvā kritika. Kritiskais ideālisms un objektīvais racionālisms. Platons — zinātniskās atziņas teorijas nodibinātājs. Daļa no materiāla, kas iegūts ar jūtēkliskajām sajūtām, ir mūsu domāšanas un atziņas priekšmets. Bet kā mēs par šo priekšmetu iegūstam pareizu zināšanu? Šo jautājumu Platons cenšas atrisināt savā no gnōzeoloģijas viedokļa ievērojamā dialogā „Teaitēts“. Dialoga uzbūve ir šāda:

- I. Teaitēta apgalvojuma noskaidrošana, ka zināšana ir apjauca (no 8.—15. nod.).
 - a. Šā apgalvojuma saskaņa ar Prōtagora spriedumu un Hērakleita mācību (no 8., 9. un 10. nod. līdz 154a).
 - b. Dažu fainomenu iztirzāšana, kas tikai pa daļai izskaidrojami ar Prōtagora mācību (no 10. nod. sākot ar 154b un 11. nod.).
 - c. Prōtagora mācības attīstījums (12. nod.).
 - d. Šās mācības piemērošana dažu psihisku faktu noskaidrošanai (no 13.—15. nod.).

¹ Theait. 200 B.

² Ibid. 200 C.

³ Sal. Bonitz, Platonische Studien, II. Aufl., p. 229—232, 233—234; Siebeck, Begriff des Bewusstseins in der alten Philosophie, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik. Bd. 80, p. 218.

- II. Iepriekšējie iebildumi un Prōtagora aizstāvēšanās pret tiem (no 16.—21. nod.).
- Katra sajūta (*αἴσθησις*) ir tikai subjektīvi nozīmīga, kamēr zināšana tiecas pēc vispārnnozīmības (līdz 162e.).
 - Pie zināšanas pieder jūteklisko iespaidu izpratne, t. i. zināmu priekšstatu izveidošana un saistīšana ar jūtekliskajiem iespajdiem (līdz 163c.).
 - Ir apzināti fakti, kas tomēr nav jūtekliski apjaujami, proti atceres (līdz 165a.).
 - Sajūtā (*αἴσθησις*) slēpjas īpašības, kas balstās uz jūtekljiem, un šo īpašību nav zināšanai (līdz 165d.).
 - Sōkrata zinātniskā aizstāvēšanās runa pretPrōtagoru (20. nod.).
- III. Maldīgās mācības noraidīšana, analizējot zināšanas saturu (no 22.—26. nod.)
- dibinoties uz pareiza sprieduma un pretrunas likuma kā uz formālā principa, kas ir pareiza sprieduma pamatā (22. nod.);
 - dibinoties uz atziņas nepieciešamības un viņas reālā pamata — labā idejas (no 23.—26. nod.).
- IV. Prōtagora mācība, kuŗas pamatā ir Hērakleita uzskats, tiek apgāzta ar norādījumu, ka šās mācības metafiziskie pieņēmumi ir pretrunā ar domāšanas principiem, resp. noteikumiem (no 27.—28. nod.).
- V. Sensuālisma noraidīšana, izejot no domāšanas attiecības (intencionālītātes) būtības, kas ir vairāk nekā vienkārša receptivitāte un ir atziņas darbības nepieciešamais noteikums (no 29.—30. nod.).

Jau šā dialoga uzbūve liecina, kā Platōns, cenzdamies noskaidrot jautājumu par zināšanu kā tādū, r e v i d ē visus galvenos iepriekšējos uzskatus. Mēģināsim izsmelt pašu dialoga kodolu.

Pirmā zināšanas dēfīnīcija, ko uzstāda jaunais Teaitēts, skan: z i n ā š a n a i r a p j a u d a (resp. jūtekliskā uztvere) (*οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*¹). Apjauđa šeit nozīmē tikdaudz, kā: redze, dzirde, oža, atdzišana, sakaršana, tālāk — tiksme un sāpes, dziņas un

¹ *Plat.*, Theait. 151 E. Šo dēfīnīciju nevar apšaubīt, kā to grib piem. Šmits (Schmidt, Theaitetkom. Jahrb. Suppl. IX zu p. 152), jo Sōkrats viņu visā sarunu procesā atkāro. Sal. 163 A; 164 A, B, D; 165 D; 168 B; 179 C; 186 C.

bailes u. tml. (αἱ μὲν οὖν αἰσθησεις τὰ τοιάδε ἡμῖν ἔχουσιν ὀνόματα, ὄψεις τε καὶ ἀκοαὶ καὶ ὁσφρήσεις καὶ φύξεις τε καὶ καύσεις καὶ ἴδοναι γε δὴ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι κεκλημέναι καὶ ἄλλαι¹).

Tāda zināšanas dēfinīcija ir sensualisms, un tā ir identiska Prōtagora homo-mensura principam.² Tā tad pirmo zināšanas formulējumu, ka zināšana ir apjauca, Platōns attiecina uz Prōtagoru, un pēdējais Platōna acīs ir tipisks sensualisma un subjektīvisma pārstāvis.³ Protams, zem Prōtagora maskas slēpjas arī *Aristips* un *Antistens* un it sevišķi Aristips ar savu τὸ πάθος ἡμῖν ἐστὶ φαινόμενον. Ja nu mēs vēl ievērojam, ka Prōtagora mācības pamatos ir Hērakleita pārliecība, tad ir skaidrs, ka Platōns, kritizēdams zināšanas identifikāciju ar jūtekliskajām apjaucām, faktiski revidē Hērakleita, Prōtagora, Aristipa un Antistena mācību.⁴

Platōna argūmenti, ko viņš liek Sōkrata mutē, ir šādi:

Prōtagora homo-mensura princips nevar būt gnōzeoloģisks patiesības kritērijs, tamdēļ ka šis princips nerāda izšķirību ne tikai starp zinošo (gudro) un nezinošo (mulķi), bet arī starp cilvēku un dzīvnieku: Prōtagora mācībā zināšana ir ietverta subjektīvo jūteklisko iespaidu rāmjos, kas nav noliedzami arī pie dzīvniekiem.⁵

Ja apjauca ir identiskas atziņai, tad līdz ar svešu valodu pirmo dzirdēšanu un rakstu zīmju redzēšanu būtu tieši dota arī šo valodu sapratne.⁶

Arī atmiņas funkcija runā pretim apjauca un zināšanas identifikācijai. Aizvepot acis mēs nereti atceroties varam izzināt kādus faktus, pie kam nav nekāda tieša sajūtu, resp. apjauca, procesa.⁷

Ja nu tomēr, neraugoties uz atmiņas funkciju, pieņemtu zināšanas un apjauca identitāti, tad vajadzētu pielaiest konsekvenci, ka var kaut ko reizē zināt un arī nezināt, jo „atcerēties“ tādā gadījumā nozīmē to pašu, ko „nedzirdēt“, „neredzēt“ u. t. t., t. i. „nezināt“. Bet to pieņemot, mēs neizbēgami nonākam konfliktā ar pretrunas likumu.⁸

¹ Ibid. 156 B. Sal. 171 E, 179 C.

² *Plat.*, Theait. 152 A. Sal. 160 C, 161 C, 166 D, 170 A.

³ Ibid. 154 BC, 158 E, 172 B, 178 BE, 179 D.

⁴ Sal. šai jautājumā *Bonitz*, Studien³, p. 46—69; *Peiper*, Platons Enkenntnistheorie, p. 46; *Sext. Emp.*, Pyrrh. hypoth. I, 211—219.

⁵ Theait. 161 C—163 A.

⁶ Ibid. 163 A—163 C.

⁷ Ibid. 163 D—163 E.

⁸ Ibid. 164 A—164 D.

Prōtagora spriedums iznīcina pats sevi, tamdēļ ka tas ir pretrunā ar reāliem apstākļiem un ar visu (cilvēku) pārliecību (consensus omnium). Vienmēr, pat visgrūtākajos apstākļos, slimību un bēdu laikos arī vienkāršā tauta prot saskatīt izšķirību zināšanā un atšķirt nezinātāju no zinātāja. Tāpat arī Prōtagoram, dibinoties uz sava pamatsprieduma, jāatzīst par pareizu tā pārliecība, kas apstrīd viņa principu. Tā Prōtagora homo-mensura princips nonāk pats ar sevi pretrunā.¹

Pierādījis pirmajā „Teaitēta“ daļā, ka zināšana nav jūtekliska apjauca, Platōns otrajā daļā tāpat pierāda, ka zināšana nav arī priekšstats (δόξα) un pat nepareizs priekšstats (δόξα ἀληθής).² Priekšstatīšanu (δοξάζειν) Platōns uzlūko par mūsu prāta izpaudumu (διανοεῖσθαι) ārpasaules lietās. Priekšstats var būt pareizs un nepareizs. Priekšstats ir pareizs (δόξα ἀληθής) tad, ja tam atbilst (esošais) priekšmets; turpretim ja atbilstošā priekšmeta nav, tad priekšstats ir nepareizs (δόξα ψευδής).³ Priekšstatīt var tikai esošo. Zīmīgi dialogā ir šādi Sōkrata vārdi: „Tā tad ir neiespējami priekšstatīt neesošo kā esošu, kā sevi, tā par sevi“ (Οὐκ ἄρα αὐτὸν τε τὸ μὴ ὂν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων οὔτε αὐτὸ καθ' αὐτό⁴). Nepareizie priekšstati rodas no tam, ka mūsu dvēselē sajaucas, vai, labāki sakot, apmainās priekšmetu notēli (εἴδωλα), pie kam šī sajaukšanās (ἑτεροδοξία, ἀλλοδοξία) notiek tā, ka kāds no tēliem netiek vis attiecināts uz savu, bet uz kādu citu priekšmetu.⁵ Tā mēs samainām piem. zābakus, spogulī labo un kreiso pusi u. tml. Nepareizie priekšstati var rasties arī no jēdzienu (διανοήματα) sajaukšanas, sevišķi matemātikā, kur piem. skaitli 11 sajauc ar 12 kā 7 un 5 summu.⁶

Tomēr arī pareizs priekšstats vēl nav zināšana. Šo domu Platōns pamato ar šādu zīmīgu faktu. Vīri, kuņus sauc par runātājiem un tiesnešiem, nereti pārliecina klausītājus nevis ar savu pamācošo runas mākslu, bet ar to, ka viņi klausītājos modina zināmam mērķim noderīgus priekšstatus (τῆν ἑαυτῶν τέχνην πείθουσιν οὐ διδάσκοντες, ἀλλὰ δοξάζειν ποιούντες ἅ ἂν βούλωνται⁷). Šādi priekšstati var būt pareizi, bet zināšanas tie tomēr nesniedz, jo klausītāji nesaprot, kā šie priekšstati

¹ Ibid. 170A—E, 170F—171 D.

² Ibid. 187 B.

³ Ibid. 184 C.

⁴ Ibid. 189 B.

⁵ Ibid. 191 D, 193B—D, 194 B.

⁶ Ibid. 195 DE, 196 C, 197—199; sal. Philebus 38 B, 39 A, Sophistes 263 DE, 264 A. Theait. 201 A.

radušies, t. i. viņi neprot izskaidrot priekšstatu rašanās cēloni un nolūku. Tā tad ir iespējams, ka priekšstats ir pareizs, un tomēr tas nesniedz atziņu (*ἄρθα ποτ' ἂν δικαστῆς ἄκρος ἐδόξαζεν ἄνευ ἐπιστήμης*¹).

Bet nu nāk visraksturīgākais. Aplūkojamā dialoga trešajā daļā Platōns pierāda, ka arī ar izskaidrojumu saistīts pareizs priekšstats (*ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου*) nav zināšana un zinātne.² Priekšstati, kuŗu pamatā ir izskaidrojums, sastopami trijos dažādos gadījumos, un nevienā no tiem šādi priekšstati nav identiski zināšanai. Tā piem. nereti mēs kādu priekšstatu (*δόξα*) darām citiem zināmu ar runas palīdzību, t. i. mēs viņu attēlojam runā. Ja nu tie, kas klausās, nav kurli un mēmi, tad, visu dzirdēto precīzi priekšstatījuši, viņi mums to var izskaidrot (*λέγειν*), un tomēr tā nav īsta zināšana.³ Tālāk, ar izskaidrojumu saistīts pareizs priekšstats var nozīmēt kādas lietas izskaidrošanu, uzskaitot visas šīs lietas sastāvdaļas (*διὰ τῶν στοιχείων*). Tā piem. Hēsiods izsakās: ratu 100 koka daļas, vai arī kāda vārda burti ņemti zināmā kārtībā. Tā Teaitēta vārdu (*Θεαίτητος*) kāds var uzrakstīt pareizi, turpretim Teodōra (*Θεόδωρος*) — nepareizi, ja tētas (*Θ*) vietā kā pirmo burtu liek tau (*T*). Šoreiz rakstītājs Teaitēta vārdu būs uzrakstījis pareizi tikai ga d ī j u m a d ēļ, jo, neskatoties uz burtu (resp. priekšstatu) zināšanu, rakstītājam tomēr nav grammatisku zināšanu.⁴

Beidzot ar izskaidrojumu saistītais pareizais priekšstats var attiekties uz kādu lietu, izvirzot pazīmi, kas šo lietu atšķir no citām lietām. Tā piem. par sauli var teikt, ka tā ir gaišākā no ķermeņiem, kas riņķo ap zemi.⁵ Lai radītu pareizu priekšstatu par kādu lietu, ir nepieciešams, lai būtu skaidras ne tikai tās pazīmes, kas viņai ir kopīgas ar citām lietām, bet lai būtu zināmas arī atšķirīgās un raksturīgās. „Tā tad uz jautājumu: Kas ir zināšana? — jāatbild: Zināšana ir ar izšķirības zināšanu saistīts pareizs priekšstats, jo izskaidrošana taisni to nozīmē“ (*Ὁυκοῦν ἐρωτηθεὶς, ὡς ἔοικε, τί ἐστιν ἐπιστήμη, ἀποκρίνεται ὅτι δόξα ἀρθῆ μετὰ ἐπιστήμης διαφορότητος. λόγου γὰρ πρόσληψις τοῦτ' ἂν εἴη κατ' ἐκεῖνον*⁶). Un tomēr šī nav galīgā atbilde. Jaunais Teaitēts sarunā ar Sōkratu tai piekrit un domā, ka tā

¹ Ibid. 201 C.

² Ibid. 201 D—210 D.

³ Ibid. 206 DE.

⁴ Ibid. 207 A, 208 A B.

⁵ Šī dēfīncija sastopama arī pie *Aristotela*. *Sal. Top.* 131 b 25.

⁶ *Theait.* 210 A.

ir izsmeloša, bet Sōkrats atbild: „(Un) ir tīrā muļķība, pētījot zināšanu, sacīt, ka tā ir pareizs priekšstats, saistīts ar izšķirības zināšanu vai kaut kā cita zināšanu. Tā tad, Teaitēt, zināšana (zinātne) nav ne apjauca, ne pareizs priekšstats, nedz arī ar zināšanu saistīts pareizs priekšstats“ (Καὶ παντάπασί γε εὐθες, ζητούντων ἡμῶν ἐπιστήμην, δόξαν φάναι ὀρθὴν εἶναι μετ' ἐπιστήμης εἴτε διαφορότητος εἴτε ὅτουσιν. οὔτε ἄρα αἰσθησις, ὦ Θεαίτητε, οὔτε δόξα ἀληθείης οὔτε μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνόμενος ἐπιστήμη ἂν εἴη¹).

No tikko sacītā redzams, ka „Teaitētā“ Platōns zināšanu raksturo negātīvi, t. i. viņš pasaka, kas īsta zināšana nav. Lidzīgā kārtā 17. g. s. Spinoza katras lietas būtību centās izsmelt, pētījot nevis to, kas viņa ir, bet kas viņa nav. Šim negatīvajam rezultātam tomēr ir arī sava spilgtā pozitīva nozīme. Platōna pētījums „Teaitētā“ rāda, ka patiesība ir kaut kas vairāk nekā vienkāršs pareizu vai nepareizu atziņas elementu saistījums.

Cilvēks nekad nedzūst patiesību, ja prāta attiecības objekts ir parādību pasaule, mainīgā esamība. Lai gūtu īstu atziņu, tad par domāšanas un visas zinātnes priekšmetu jāizvēlas nevis parādību objekti, bet esotības objekti. Jūtekliskās apjaucas, priekšstats un tāpat arī ar izskaidrojumu saistīts pareizs priekšstats labākā gadījumā ir varbūtības zināšana, un tai nav nekādas drošības. Jūtekliskās apjaucas nekad nedod pareizu liecību par priekšmeta būtību: lietas būtiskā iedaba jūtekljiem un priekšstatīšanai nav pieejama. Tas iespējams vienīgi prāta atziņai. „Prāta zināšana — saka Platōns — rodas no iemācīšanās, pareizs priekšstats — vienkārši no pārliecināšanās. Pirmā dibinās uz patiesa pamatojuma, otrajai tāda nav; pirmā nav satricināma ar parliecināšanu, bet otrā gan. Pareizu priekšstatu lielākā vai mazākā mērā spēj iegūt visi, prātu — tikai dievi, bet cilvēki tikai mazā mērā“ (Δύο δὲ λεκτέον ἐκείνω (νοῦς καὶ δόξα ἀληθείης)... τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται καὶ τὸ μὲν αἰετὸν μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστὸν καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι²). Zināšanai un zinātnei jācenšas izpētīt to, kas eksistē pats par sevi un kas ir patiess pats par sevi, kas ir nozīmīgs ne tikai attiecībā uz vienu, bet attiecībā uz visiem cilvēkiem

¹ Ibid. 210AB.

² Tim. 51E. Sal. De rep. V 477—480.

vienmēr un visos laikos. Zinātnes priekšmets ir nemainīgais un pats par sevi esošais (τὸ ὄντως ὄν, καθ' αὐτὸ ὄν). Šī mūžīgā un nemainīgā esotība ir idejas. Ideja (ἰδέα, εἶδος) ir identiskais (αὐτό) daudzējādā, vispārīgais atsevišķās līdzīgās parādībās (τὸ καθόλου, τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινόν), viens daudzumā (ἕν ἐπὶ πολλῶν), pastāvīgais un negrozīgais mainīgajā.¹

Pēc *Aristotela* pārliecības² Platōns savu uzskatu par idejām pieņēmis, lai lietu mūžīgo maiņu (Hērakleita u Prōtagora nozīmē) dībinātu uz nemainīgās būtiski vienējādās esotības un līdz ar to pamatotu eleatu mācību par bezlaicisko esotību. Izzināt var vienīgi esošo. Tā tad darbība, ko saucam par atziņu, ir pamatota esotībā. Sekodams Sōkratam, Platōns atzīst, ka pareiza atziņa ir jēdzieniska, bet jēdziens ir noenkurots esotībā, jēdzienam ir objektīvs pamats. Nav iespējams neviens ists jēdziens, kuŗa pamatā nebūtu esotība (μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γινώσκον³). Tomēr ideja ir kaut kas vairāk nekā jēdziens: ideja ir jēdziena un jēdzieniskās atziņas objektīvais saturs. Konkrētais un vispārīgais, uzskatāmais un abstraktais, mūžīgi tāpatīgais kādā objektu klasē, norma, pēc kuŗas objekti mērijami, āpriōrais tagadējās transcendentālās filozofijas un vērtību mācības nozīmē, — tas viss ir Platōna ideja. Ideja ir vienējāda un nedalāma, nemainīga un mūžīgi pati sev identiska (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν⁴). No jūtekliskajām lietām idejas ir šķirtas (χωρίζ), viņas atrodas pārjūtekliskajā sfairā (ἐν οὐρανίῳ τόπῳ). Jūtekliskās lietas ir ideju atdarinājumi (μιμήσεις), bet idejas ir lietu pirmtēli (παρὰδείγματα). Jāievēro, ka „lietas“ šeit jāsaprot kā parādības. Neskatoties uz to, ka Platōns idejas uzlūko kā pārjūtekliskas būtnes, viņš tomēr izsakās, ka idejas ir lietām

¹ Pēc *Platōna* katrai lietai un īpašībai ir sava ideja. Tā ir esošajam, patiesajam, labajam, taisnajam, skaistajam, cilvēkam, ugunij, ūdenim, traipam (Parm. 130C); mākslīgi darinātām lietām, piem.: galdam, krēslam (Rep. X 596B); kvantitatīviem apzīmējumiem un attiecībām, piem.: lielumam, divējādībai, ātrumam, līdzībai, riņķim, bumbai (Parm. 128E, Phil. 62A); kvalitatīviem apzīmējumiem, piem.: krāsai, veselībai, stiprumam, ļaunumam, taisnībai (Theait. 186A, Rep. III 402C, V 476A); ne tikai reālām lietām (πραγμάτων), bet arī viņu darbībām (Crat. 386E, 390E., Tim. 52, Sympos. 211B) un pat neesošajam — μὴ ὄν (Soph. 258C).

² *Arist.*, Met. I 6, 987a 29 sq.; XIII 4, 1078b 30.

³ Rep. V 478C.

⁴ Symp. 211; sal. Phaid. 78: οὐδὲ ποτ' οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται.

klātesošas (παρουσία) un ar tām atrodas radniecībā, apvienība (κοινωνία¹).

Tamdēļ Platōnu gnōzeoloģiskā nozīmē nekādā ziņā nevar uzlūkot par duālistu. Ja idejas ir lietu pirmtēli un ir ar tām radniecībā, tad tas nozīmē to, ka idejas ir lietu būtība. Starp idejām un lietām nav duālītātes. Runāt pie Platōna par „Zweiweltentheorie“, kā to dara *Em. Lask*² u. c., ir nepareizi. Platōns varbūt ir duālists ontoloģiskā nozīmē, t. i. jautājumā par gara un materiālas, dvēseles un miesas attiecībām, bet nevis gnōzeoloģiskā nozīmē, t. i. jautājumā par ideju un lietu attiecībām no ideju un jūteklisko lietu izziņāmības viedokļa. Arī *Teichmüllers* ir pārliecināts, ka Platōns nav duālists.³

Tā tad atziņas un zinātnes īstais priekšmets ir idejas kā patiesi un mūžīgi esošais. No otras puses pēc Platōna pārliecības patiesess ir tas, kas izziņāts ar tīro domāšanu, un tamdēļ vienīgi patiesais ir atziņas priekšmets.⁴ Patiesess ir tāds spriedums, kas izteic esotību par to, kas ir.⁵ Tā tad patiesība ir sprieduma prēdikāts.⁶

Patiesības un patiesas atziņas jautājumos Platōns ir, kā redzēsim, vienis prātis ar Aristotelu. Tas tamdēļ, ka Platōns, līdzīgi Aristotelam, atziņu atklāj tikai jēdzienos (ἄρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, αἰπερ ποὺ ἄλλοθι, κατὰ δὴλον αὐτῆ γιγνεταιι τι τῶν ὄντων; ναί⁷). Patiesas atziņas priekšmets ir esotība, ideju pasaule. Tikai tad, ja dvēsele ὁρέγεται τοῦ ὄντος, viņa iegūst atziņu. Jēdzieniskā atziņa dod iespēju izziņāt ne tikai noteikto, bet arī nenoteikto, absolūto (ὡς οὐ δοναμένην ὑποθέσεων ἀνωτέρω). Cik liela ir Platōna ticība absolūtas patiesības izziņas iespējamībai, tamdēļ ka absolūtās patiesības pamats ir absolūtā esotība, redzams no tam, ka Platōns patiesības izziņu salī-

¹ Sal. *Arist.*, Met. I 6, 987 b 9 sq.: Phaedo 247 C; Phaed. 100 D: Τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὐτῆ τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. Sal. *Tim.* 51 D, 52 A.

² *Emil. Lask*, Gesammelte Schriften, p. 5, 223. II. Bd. Tübingen, 1925.

³ *G. Teichmüller*, Studien z. Gesch. der Begr., p. 137. Berlin, 1874.

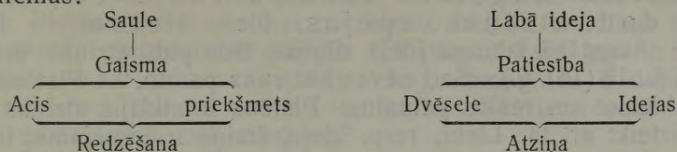
⁴ Rep. 508 E, 509 A.

⁵ Cratyl. 385 B.

⁶ Phileb. 37 C, Soph. 262 E.

⁷ Phaedo 65 C. Šī doma, protams, vispirms sastopama pie Sōkrata. Sal. *O. Apelt*, Platonische Aufsätze, p. 33: „Den festen Ankergrund... der menschlichen Erkenntnis fand Sokrates und mit ihm zunächst auch Platon in den Begriffen.“ Ibid. p. 34: „... ohne Begriffe gibt es keine notwendigen und allgemeinen Wahrheiten.“

dzina ar saules gaismas redzēšanu, ko varam sev skaidri attēlot pēc šādas schēmas:



Patiesu atziņu iegūstam tad, ja mūsu domāšana virzās uz savu pamatu (ἔως ἄν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίας λογισμῶ¹), t. i. ja iegūtās atziņas saturs ir ideju absolūtā satura un viņu dialektisko attiecību noteikts. Šī doma ir pietiekošā pamata likuma pirmais (kaut gan vēl nepilnīgais) formulējums.

It īpaši atzīmējams tas, ka pamatota domāšana, resp. atziņa, pēc Platona pārliecības ir atcerēšanās (*ἀνάμνησις*). Platons noteikti šķīr jūteklisko apjaudu pasīvu uzturēšanos dvēselē, proti atmiņu (*μνήμη*) — no aktīvas atcerēšanās (*ἀνάμνησις*). Par atmiņu varam runāt tad, ja agrāk pārdzīvotie apziņas saturi paceļas mūsu apziņas gaismā ar kādu citu jūteklisko apjaudu palīdzību; turpretim pie atcerēšanās agrāk uztvertais tiek no jauna apzināts „bez ķermeņa palīdzības“, t. i. viņš uzpeld apziņas centrā bez ārēju kairekļu palīdzības pats no sevis (*ἀναλαμβάνειν*) caur aktīvās dvēseles pašdarbību.² Platona uzskatam par *ἀνάμνησις* nav tikai psiholoģiska, bet galvenām kārtām dziļa gnōzeoloģiska nozīme. Ka zināšana ir atcerēšanās, uz to norāda divi fakti. Pirmkārt ikviena zināšana ir tādā vai citādā sakarā ar agrāk iegūtām atziņām: viņa ir pagājušā un iepriekšējā zināšana; otrkārt katra jauna atziņa dibinās uz agrāk iegūto zināšanu pamatiem. Citādi sakot, ja mēs ko zinām, tad zinām agrāk izzināto, un ja gribam iegūt jaunas atziņas, tad dibināties uz iepriekšējām atziņām. Un tas ir *ἀνάμνησις*-process, kas liecina, ka īsta atziņa iegūstama ne tikai tad, ja darbojas kairekļi bet tā rodas arī no dvēseles pašdarbības. Tas liecina, ka Platons iztulko apziņu nevis kā receptīvu, bet kā aktīvu spēku. Var teikt, ka ar *ἀνάμνησις* mācību dzimst aktuālītātes teorija un psihiskās cēlonības princips.

Augstākā atziņas pakāpe (*μέγιστον μάθημα*) ir augstākā labuma idejas atziņa. Augstākā labuma idejai bez ētiskās

¹ Men. 98 A.

² Phaed. 73 D; Phileb. 84 B.

un reliģiskās nozīmes ir vēl dziļa gnōzeoloģiska nozīme: pēc Platona pārlicības augstākā labuma ideja cilvēka dvēselei dod atziņas spējas, bet lietām — izziņāmību.¹ Augstākā labuma idejā slēpjas tāds pats atziņas princips kā λόγος² (sk. 13 (16). §.). Šeit nevar būt runa par to, ka Platons sajaucis atziņas ideālos un reālos pamatus. Platons ir atklājis atziņas principu, ko var izteikt arī tā: Lietu, resp. ideju, izziņa ir iespējama, tamdēļ ka mūsu prātam piemīt atziņas spējas, bet lietām — izziņāmība. Sakars starp atziņu un labā ideju rāda, ka zinātnē starp citu ir arī ētiska sakne.

Salīdzinot Platona domu rezultātus „Teaitētā” ar nūle izteikto, redzam, ka, ja „Teaitētā” Platons pierāda, kas īsta atziņa nav, tad citos dialogos — uz kuņiem īsumā atsaucāmies — dziļdomīgais filozofs pasaka, kas un kāda ir patiesa atziņa. Tādā kārtā negatīvais rezultāts pārvēršas pozitīvajā. Šī patiesas atziņas, resp. patiesības, pozitīvā noteikšana vērojama sevišķi dialogā „Sofists”. Līdzīgi tam, kā dialogā „Teaitēts” Platons nonāk pie patiesības negatīvā raksturojuma, revidējot Prōtagora, Hērakleita u. c. mācību, tāpat dialogā „Sofists”, kritizēdams it sevišķi eleatus, Platons izvirza patiesības pozitīvo pamatojumu. Pozitīvais patiesības pamatojums ir sakarības uzstādīšana starp atziņu un mūžīgi esošo (ideju pasauli), esošā uzlūkošana par īsto atziņas un zinātnes priekšmetu un parallēlitātes jeb korrelācijas izvirzīšana starp atziņu un esošo.

Pareizas domāšanas priekšmets ir esošais (īstenība), nepareizas domāšanas priekšmets — neesošais. Neesošais ir tāpat domājams kā esošais. Neesošais nav pretrunā (ἐναντιόν) ar esošo, bet viņš ir tikai no pēdējā atšķirīgs, tāpat kā nelielais, neskaistais un tml. nav pretrunā ar lielo, skaisto, bet tikai atšķiras no tā.² Tā tad nelielā un neskaistā pretnostatījums lielajam un skaistajam nav nekas cits, kā neesošā pretnostatījums esošajam.³ Citādi sakot, negācija ir tikai citādība (ἑτέρον), citādi-esotība. Nelielajam un neskaistajam ir tāda pat tiesība uz esotību kā lielajam un skaistajam. Neesošais tomēr ir neesošs, un tamdēļ tam piemīt esotība⁴: μὴ ὄν slēpj sevī esotību tāpat kā ὄντως ὄν.

¹ Rep. VI 509 B; ibid. 503 A squ.

² Bet starp μικρόν un μέγα gan ir pretruna.

³ Pretnostatījumi ir vienmēr iespējami, par ko liecina Platona izteicieni: ἀντιθέσεις, ἀντικείμενον, ἀντιθέμενον. Soph. 257 D, 257 E, 258 B.

⁴ Soph. 258 B.

Tādā kārtā Platōns apgāž Parmenida uzskatu (sk. 41 lpp.), kas neesošajam noliedza īstenību un pieņēma, ka neesošais nav domājams. Neesošību Platōns atzīst ne tikai par esošu, bet arī citādības (θάτερον) jēdzienā neredz pretrunas ar esošo.¹ Tā piem., kaut gan kustība nav ὄν (t. i. nav identiska ar ὄν), tomēr tai ir daļa gar ὄν (μετέχει τοῦ ὄντος), un tas nozīmē to, ka kustība vienā nozīmē un attiecībā ir esošais (ὄν), citā atkal ne.²

Nav šaubu, ka dziļdomīgo un asprātīgo pētījumu par μὴ ὄν kā pretnostatījumu ὄν jēdzienam Platōns izdarījis ar nolūku noskaidrot negācijas nozīmi.³ Pats Platōns izsakās, ka pētījums par ὄν izdarīts ar nolūku uzstādīt un pamatot μὴ ὄν jēdzienu.⁴ Lūk, kamdēļ dialoga „Sofists“ temu var formulēt ne tikai kā περὶ τοῦ ὄντος, bet vēl labāk kā περὶ τοῦ μὴ ὄντος, jo dialogā, revidējot eleatu mācību, pierādīta μὴ ὄν esotība. Tā ievērojot μὴ ὄν esotību un domājamību, patiesības pozitīvais pamatojums Platōna sistēmā ir vedams sakarā ne tikai ar ievērojamajiem formulējumiem ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν⁵ un τῶν ὄντων ἢ ἀλήθεια,⁶ bet arī ar ἀλήθεια τε καὶ μὴ ὄν.

Viss par Platōnu sacītais mums dod tiesību nākt pie šādiem slēdzieniem:

Platōns ir zinātniskās atziņas teorijas nodibinātājs. Šo uzdevumu viņš veic, kritizējot atziņas procesu un reizē ar to revidējot Prōtagora, Hērakleita un eleatu domas. Zinātnes un zināšanas negatīvā kritika pierāda, kas un kāda nav īsta un pareiza atziņa; bet atziņas pozitīvā kritika pierāda, uz ko balstās un uz ko vēršas spriedums, kas atklāj patiesību. Atziņas procesa negatīvais pārbaudījums ir atziņas immanentā kritika, bet pozitīvais pārbaudījums — atziņas transeuntā kritika. Tālāk, ar immanento atziņas kritiku Platōns visai skaidri pierāda jūteklisko apjaudu atšķirību no tīrās atziņas,⁷ bet ar transeunto kritiku viņš noskaidro jautājumu par īsto domāšanas,

¹ Ibid. 258 E. Neesošais ir esošs θάτερον nozīmē. Arī esošais daudzās nozīmēs un attiecībās ir neesošs (Soph. 259 AB).

² Ibid. 255 E—256 E.

³ Phaedo 97 D. Sal. *Arist.*, An. hyst. I 25, 86 b 34: διὰ γὰρ τὴν κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν γνῶριμος, καὶ πρότερα ἢ κατάφασιν, ὡσπερ καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι.

⁴ Soph. 243.

⁵ Rep. 508 D, 526 E, 527 D, 585 C.

⁶ Meno 86 B, Phaedo 99 E.

⁷ Theait. 185 sq. Sal. *H. Siebeck*, Geschichte der Psychologie, 215, I T. Gotha, 1880.

atziņas un zinātnes priekšmetu, pie kam šis atziņas priekšmets ir tiklab esošais, kā neesošais.

Atziņas priekšmeta transeuntā kritika noved Platōnu pie slēdziena, ka atziņas priekšmets — idejas (kā vienīgi esošais) ir lietu būtība, pie kam starp lietām un idejām nav dualitātes. Tā kā idejās, un it sevišķi labā idejā mīt princips, kas prātam piešķir atziņas spējas, bet lietām — izzināmību, tad idejām ir ne tikai konstitutīva, bet gan arī regulatīva nozīme. Tamdēļ viņas uzlūkojamas kā prāta, vai labāk sakot, lietu domāšanas un izzināmības metodes. Ja no vienas puses ideja ir lietu būtība,¹ bet no otras — lietu domāšanas un izzināmības metode,² tad no reālītātes viedokļa idejas savā eksistencē ir neatkarīgas no mūsu prāta; bet uzlūkojot viņas kā lietu izzināmības noteikumu, resp. metodi, pats prāts viņas uzstāda kā nozīmības principu. Tādā kārtā viņas ir atkarīgas no mūsu domāšanas. Šis oriģinēlais stāvoklis īstenības jautājumā padara Platōnu nevis vienkārši par idealistu, bet par kritisku un objektīvu idealistu.

Atziņas procesa immanentā kritika patiesības problēmā Platōnu liek uzlūkot par objektīvā racionālisma pārstāvi. Nosaukt Platōna mācību par objektīvo racionālismu nozīmē, redzēt Platōnā tomēr nesalīdzināmi vairāk nekā pītagorismā un eleatu mācībā. Platōns kā objektīvais racionālists ar domāšanas negatīvo kritiku pierāda, ka patiesība un zināšana nav meklējama jūtekliskajās apjaušanās, priekšstatos, ar izskaidrojumiem savienotā priekšstatīšanā un atšķirības zināšanā, bet vienīgi domāšanā, kas vērsta uz mūžīgi esošo, objektīvi pastāvošo. Nevar teikt, ka šim objektīvi pastāvošajam nebūtu reālītātes pazīmju. Bet istās atziņas priekšmeta reālītāte pēc Platōna ir citāda, nekā jūteklisko lietu reālītāte. Domāšanas objekts ir esošais, nozīmīgi pastāvošais, bezlaiciskais jūteklisko apjaušanu priekšmets — reālās un materiālās lietas, kas līdz ar kustību un telpu ir reāli un laiciski pastāvošas. Kā tūdaļ redzēsīm, Platōna skolnieks Aristotels ārpasaules problēmai pieiet daudz tuvāk.

10 (13). §. Kritiskā reālisma sākumi Aristotela sistēmā.
α. Ārpasaules reālītātes problēma. Ārpasaules reālītātes jautājums Aristotela filozofijā ir cieši saistīts ar kustības jēdzienu. Kustības jēdzienam Aristotela sistēmā ir vai visievērojamākā vieta. Kustība, kā izsakās viens no labākajiem Aristotela pazinējiem *Trendelenburgs* (*Trendelenburg*), ir „das wesentlich Frühere, aus dem nach Aristoteles jede

¹ Sal. *G. Teichmüller*, Studien, p. 140.

² Sal. *H. Cohen*, Platons Ideenlehre und die Mathematik, p. 26, 27, 30, 31.

Definition geschöpft werden muss.¹ Daba Aristotela acīs ir kustības immanentais princips. *Κίνησις* no φύσις nav dalāms: φύσις izprašana iespējama vienīgi paturot acīs *κίνησις* jēdzienu (εἰ γὰρ ἐν τούτῳ τὸ εἶναι ἔχει ἢ φύσις ἐν τῷ ἀρχῇ κινήσεως εἶναι, δεῖ πάντως τὸν εἰσόμενον τὴν φύσιν ὅτι ποτὴ ἔστι καὶ τὴν κίνησιν ἐγνωκέναι ἐν τῷ ὀρισμῷ τῆς φύσεως παρελλήμυ- μένην²). Tamdēļ Aristotela „Fiziku“ mēs nevaram uzlūkot par dabas zinātni šī vārda šaurākajā nozīmē: tā ir metafizika, vai arī, runājot Kanta vārdiem, „methaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“. Aristotela „Fizikā“ aplūkoti un filozofiski noskaidroti visi galvenie dabas filozofijas jēdzieni. Iekš viņa *Φυσικὴ ἀκρόασις* blakus *κίνησις* kā galvenajam jēdzienam cienīga vieta ierādīta visiem pārējiem fiziskās realitātes jēdzieniem. Tie ir laiks (*χρόνος*), vieta (*τόπος*), nepārtrauktība (*συνεχές*), neaprobežotība (*ἄπειρον*) un tukšums (*κενόν*). Kustība kā ķermeņu pamatīpašība un galvenā darbība izskaidrojama vienīgi ar esotību, ar būtību, kā ikvienas substances konstitutīviem principiem. Par lietu būtību Aristotels uzlūko materiju (*ἡ ὕλη*) un formu (*τὸ εἶδος*). Materija ir esotības substrāts, esotības pamats (*λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός*³). Materija nav vienkārši potenciālitate, bet reālpotence. Materija nav reāli eksistējoša atsevišķa lieta — *τόδε τι* — *μὴ τόδε τι οὐσα ἐνεργεία*, bet *δυνάμει ἔστι τόδε τι*. Forma — *ἐνεργητικόν* — ir visa tā realizējums (Verwirklichung), kas materiājā slēpjas kā potenciāls pamats (Anlage). Tādā kārtā ar esošo kā īstenību (*ἐνεργεία ὄν*) mēs sastopamies tad, ja materija apvienojas ar zināmu formu (mit bestimmten Form). Materijas un formas attiecības tādā kārtā pamatojas pretējībā starp (reāl)potenci un aktu, *δύναμις* un *ἐνέργεια* (= *ἐντελέχεια*). *Δύναμις* slēpj sevī visus esotības noteikumus, un šie noteikumi entelecheijā — kā pieņem Trendelenburgs — ir pārvērsti īstenības formā („*Δύναμις* non est illa verisimilitudo quam mentis agitatione assequaris, sed rei facultas, quatenus ipsis rei conditionibus continetur; *ἐντελέχεια* (δὲ) has conditiones, hanc rei facultatem ad ipsius rei veritatem extollit, ut e *δυνάμει* nascatur et *δύναμιν* quasi consumet et absolvat“⁴). Lidzīgos ieskatos ir *Ed. Cellers* („Der Stoff ist an sich oder der Anlage nach dasselbe, dessen Wirklichkeit die Form ist“⁵). Protams, ka materijas pārveidošanās formā iespējama tikai

¹ Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Leipzig, 1862, p. 151.

² *Simplicii* in Arist. Phys. libr. IV prior. comment. edid. H. Diels. Berol. 1882, p. 394, 17 squ.

³ *Arist.*, Phys. I 9; 192 a 31 squ.

⁴ *Komment. zu Arist.*, De anima, Jenae, 1830, lib. II, p. 295. squ.

⁵ *Zeller*, Philos. der Griechen. Bd. I, p. 349.

caur kustību. Un ja nu ὕλη un εἶδος, kā to augšā redzējām, ir substances immanentie principi, tad kustība un mērķis ir tapšanas principi. Tagad mēģināsim tuvāk ieskatīties kustības procesā, lai tāda kārtā izprastu potences aktuālizāciju.

Pakavēsimies vispirms pie kustības dēfinīcijas. Apzinādamies tās grūtības, kas saistītas ar kustības jēdziena izpratni, Aristotels izsakās, ka strikta loģiska kustības jēdziena dēfinīcija nav iespējama; tā ir ἀόριστον.¹ Kustību varētu izsmeloši dēfinēt tikai tad, ja kustības jēdziens piederētu pie kāda augstāka sugas jēdziena. Bet tā tas nav. Neskatoties uz šādām grūtībām, Aristotels tomēr sniedz kustības dēfinīciju. Vienkāršākā ir šāda dēfinīcija: Kustība ir esošā potences entelecheija, ciktāl esošais ir potenciāls un tiecas realizēties (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν²). Piem., ja mākslinieks ņem vielu un pārvērs to mākslas darbā, tad viela pēc Aristotela domām būs statuļa δύναμει stāvoklī, bet pagatavotā statuļa—ἐνέργεια, pie kam šo ἐνέργεια ir ienesis mākslinieks, un šī darbība ir kustība. Uz to taisni norāda ielikums ἡ τοιοῦτον, kuram jautājuma izpratnē ir izšķirtošā nozīme. Piem. *Themistijs* (Themistius) jautā: 'Τί οὖν προσκεῖται ἡ τοιοῦτον;' — un pareizi atbild: 'ἵνα ἐντελέχεια γένηται, μενούσης ἔστι καὶ σωζομένης τῆς δυνάμειως, ἥσπερ ἦν ἐντελέχεια'.³ Skaidri redzams, ka kustība nav tikai δύναμις vien, un tāpat viņa nav tikai ἐνέργεια vien, bet abi momenti kopā. Kustība ir δύναμις un ἐνέργεια. To pierāda arī *Simplicija* (Simplicius) vārdi: '... ἀλλ' ὅταν ἀπὸ τοῦ δυνάμει μεταβάλλῃ εἰς τὸ ἐνεργεία μένοντος ἐν αὐτῷ τοῦ δυνάμει, τότε λέγεται κινεῖσθαι, εἰκότως οὖν προσέθηκεν ἡ τοιοῦτον', ἵνα ἡ ἐνέργεια τοῦ δυνάμει μένοντος ἐπιτελήται. παυσασμένου γὰρ τοῦ δυνάμει οὐκέτι ἐστὶ κίνησις'.⁴ Nav jādomā, ka lieta varētu atrasties vai nu tikai potenciālā, vai tikai aktuālā stāvoklī. Ja kustība nav tikai potenciālitate un tikai aktuālitate, tad arī lieta, kas vai nu vienmēr slēpj sevī kustības iespējamību, vai arī kustas, nevar būt tikai δυνάμει ὄν, vai arī tikai ἐνέργεια ὄν, bet ietver sevī abus momentus. Šo domu pasvītrodams, Aristotels, blakus jau minētajai kustības dēfinīcijai, sniedz vēl otru pilnīgāku: Kustība ir potenciālā realizācija, kaut arī zināmā attiecībā aktuāli esoša, kas reāli izpaužas, bet iekams vēl nav sasniegusi aktuālitate, tomēr ir kustība potenciālā stāvoklī (ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχέα ὄν ἐνεργῆ, ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο, ἢ

¹ Phys. III 2; 201 b 28.

² Phys. III 1; 201 a 10 squ.

³ *Themist.*, Schol. z. Phys. 201 a 9, fol. 30.

⁴ *Diels*, p. 413 zu Phys. 201 a 9.

κίνητον, κίνησις ἐστίν¹). Tā tad kustība nav ne ūļa, ne είδος, nedz δύναμις, nedz ἐνέργεια, bet viņa ir ceļš no pirmā stāvokļa uz otro (ὀδεύουσα ἀπὸ θάτερου εἰς θάτερον). Kustība ir nereālīzēta, nenobeigta enerģija, jo δυνάμει ὄν ir ἀτελής, tā tad arī entelecheija kustības ilgumā netiek pilnīgi sasniegta. Ja entelecheija ir τελεία, tad kustība izbeidzas (ἀλλ' εἰ μήτε ἐν δυνάμει μήτε ἐνεργείᾳ, πῶς ἐνέργεια λέγεται ἢ κίνησις; ἢ οὐχ ἀπλῶς ἐνέργεια, ἀλλ' ἐνέργεια ἀτελής, οὐχ ὡς μεταβολὴ ἀτελής, ἀλλ' ἐντελέχεια ἀτελής καὶ είδος ἀτελής. διαφέρει δὲ ἢ κίνησις τοῦ τε ἐνεργείᾳ καὶ τῆς τελείας ἐνεργείας, ὅτι ἐπὶ μὲν τούτων ἐφθαρταὶ τὸ δυνάμει, ἐπὶ δὲ τῆς κινήσεως μένοντος τοῦ δυνάμει ἢ τῆς κινήσεως ἐνέργεια ἐπιτελεῖται²). Tādā kārtā kustība pēc Aristotela ir actus imperfectus, vai arī kā *Btze* (Biese) izsakās — „nepabeigta enerģija“ („So weit das Verhältnis der Dynamis zur Energie reicht, so weit muss die Bewegung reichen, deren Wesen es ist, die Dynamis zur Energie zu führen; sie heisst eben darum unvollendete Energie, da sich in der Energie der Zweck, der in der Κίνησις noch im Werden begriffen, bereits verwirklicht“³). Šādam Aristotela uzskatam kustības jautājumā ir liela gnōzeoloģiska nozīme, un proti: kustībai nav subjektīvs, bet objektīvs pamats. Kustība ir fakts, kas norisinās reālītātes, objektīvitātes sfairā. Kustība ir saistīta ar ķermeni, viņa nav substancijā, bet ķermeņa accidence (συμβεβηκός⁴). Kustība nav tikai cilvēka sajūtu stāvoklis, bet ķermeņu reāla īpašība: kustība nav iespējama bez kustēties spējīga ķermeņa (οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα⁵). Viņa vienmēr ir saistīta ar substanci (οὐσία). Tā tad kustība slēpjas kustīgajā (φανερὸν, ὅτι ἐστὶν ἢ κίνησις ἐν τῷ κινήτῳ· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου, καὶ ὑπὸ τοῦ κινήτου⁶). Ja kustība ir κίνητον realizācija, tad κίνητον kā tāds ir πάσχον, un līdzīgi tam, kā πάθησις slēpjas iekš πάσχον, tā κίνησις iekš κίνητον.⁷ Tādā kārtā kustības jēdzienam pie Aristotela ir reāla nozīme. Kustība nav atkarīga no cilvēka subjektīvajiem apziņas stāvokļiem. Viņa ir fundēta ārpusaules reālo lietu būtība, viņa ir dabiska (κίνησις δ' ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἔστιν. περὶ γεν. κ. φθορ⁸).

Tagad piegriezīsimies kustības veidiem.

¹ Phys. III 1; 201 a 27—29.

² *Simpl.*, *ibid.*, p. 434, 25 squ.

³ *Biese*, *Philos. d. Arist. Bd. I*, p. 475. Berlin, 1835.

⁴ *Simpl.* ed. Diels, p. 420, 10 squ.

⁵ Phys. III 1; 200 b 32.

⁶ *Ibid.* III 3; 202 a 13 squ.

⁷ *Ibid.* V 1; 224 b 4 squ; *Simpl.*, *ibid.*, p. 439 squ.

⁸ De caelo I 9; 279 a 15.

Aristotels, kuŗa „Fiziku“ īstajā vārda nozīmē var uzlūkot par kustības filozofiju, izšķir trīs *κίνησις* veidus: 1) kvantitatīvo kustību (*κίνησις κατὰ τὸ ποσόν* — *αὔξησις καὶ φθίσις*) (ἢ μὲν εἰς τὸ τέλειον μέγεθος, ἢ δ' ἐκ τούτου), 2) kvalitatīvo kustību (*κίνησις κατὰ τὸ ποῖον* — *ἀλλοίωσις*) un 3) vietas kustību jeb stāvokļa maiņu (*κίνησις κατὰ τόπον* — *φορά*). Bet kas ir šādu triju pieņēmumu pamatā? Te var būt tikai viena atbilde, proti — katēgorijas: kvantitāte (*ποσόν*), kvalitāte (*ποιόν*) un vieta (*ποῦ*). Katēgorijas pēc Aristotela ir esotības augstākie jēdzieni, kas noteic un ietver sevī visu citu lietu jēdzienus. Tomēr zīmīgi ir tas, — ko jau ir ievērojis *Trendelenburgs*,¹ — ka visās esotības katēgorijās ir vērojama attiecība starp *δύναμις* un *ἐνέργεια*. Tādā kārtā vajadzētu būt tikpat daudz kustības veidu, cik (esotības) katēgoriju (*κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἶδη τσαυτά ὅσα τοῦ ὄντος*²). Tomēr tā nav: οὐσία-katēgoriju Aristotels izslēdz no *κίνησις* (*κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστι κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσία τῶν ὄντων ἐναντίον*³). Šķiet, ka šādā kārtā mēs jau būtu nonākuši pie iepriekš minētiem trim kustības veidiem. Tomēr Aristotels tik vienkāršu pāreju netaisa. Lai pamatoti pierādītu, ka ir tikai trīs kustības veidi, Aristotels analizē maiņas (*ὑποκείμενον*) jēdzienu. Abstrakcijā mēs varam pieņemt četrus maiņas veidus: 1) *ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον*, 2) *ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον*, 3) *οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον* un 4) *οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον*. Maiņa var norisināties tikai tur, kur ir pretējība (*τὰ δ' ὑποκείμενα ἢ ἐναντία ἢ μεταξὺ*⁴). Pretējības nav starp neesotību un neesotību, tamdēļ pēdējais (ceturtais) maiņas veids nemaz nevar eksistēt. Līdzīgā kārtā Aristotels atmet arī otro un trešo maiņas veidu. Viņš analizē jautājumu šādā kārtā: Pāreja no esotības neesotībā ir iznikšana (*φθορά*), bet pāreja no neesotības esotībā — rašanās (*γένεσις*), pie kam abos momentos ir jāšķir substanciālā rašanās un iznikšana — *γένεσις καὶ φθορὰ ἀπλῶς ἀπλῆ* jeb *κατ' οὐσίαν*, kur mainās lietu būtība, — no akcidentālās rašanās un iznikšanas — *γένεσις καὶ φθορὰ κᾶ μεταβολή τίς τινος*.⁵ Te nu Aristotels uzsver, ka *κίνησις* - jēdzienam nevar subsummēt *γένεσις* un *φθορὰ*, jo *γένεσις* ir pāreja no *μὴ ὄν* uz *ὄν*, bet *μὴ ὄν* nevar kustēties, kamdēļ arī *γένεσις* nevar būt kustība (*ἀδύνατον γὰρ τὸ μὴ ὄν κινεῖσθαι, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τῆν γένεσιν κίνησιν εἶναι*⁶). *Μὴ ὄν* turklāt nav

¹ *Trendelenburg*, *Gesch. der Kategorienlehre*, p. 157 squ. Berlin, 1846.

² *Phys.* III; 201 a 8 squ.

³ *Ibid.* V 2; 225 b 10 squ.

⁴ *Ibid.* V 2; 225 b 3.

⁵ *Phys.* V 1, 225 a 10 squ.

⁶ *Phys.* 225 a 25 squ.

telpā un tamdēļ nevar kustēties, jo tikai telpiskais ir kustīgs (πάν τὸ κινούμενον ἐν τόπῳ). Tā analizēdams Aristotels nāk pie slēdziena, ka arī φθορά kā γένεσις - jēdzienam pretējais process nevar būt kustība. Ja φθορά būtu κίνησις, tad φθορά varētu uzlūkot kā ne-κίνησις, t. i. kā γένεσις pretējību, kas nav iespējams. Kustībai pretim var nostatīt tikai kustību un miera stāvokli. Tā tad atkrit otrais un trešais maiņas veids, un kā vienīgi īstenais paliek pirmais (ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον) kā kustība istajā vārda nozīmē, kuŗa iedalās trijos iepriekš minētajos kustību veidos.

Šāds kustības jēdziena ierobežojums pie Aristotela rodas no tam, ka savas „Fizikas“ trešajā grāmatā viņš runā par kustību vispārīgi, par kustību kā „Anderswerden“, par kustību kā maiņu.¹ Bet četrās pēdējās grāmatās kustība tiek apgaismota un izskaidrota kā lokālkustība, kā telpiskā maiņa, kas īstenībā ir πρώτη κινήσεων.² Mēs varam piekrist Celleram, ka atšķirība starp μεταβολή un κίνησις ir relatīva,³ t. i. ka κίνησις ir šaurāks jēdziens nekā μεταβολή, un tamdēļ attiecībā pret pēdējo κίνησις ir subordinēts jēdziens (πᾶσα κίνησις μεταβολή τις⁴). Tā tad pēc Aristotela pārliecības tapšanas un iznīkšanas process nav kustība istajā vārda nozīmē. Īstās kustības veidus varētu sargrupēt pēc šādas schēmas:



Aristotela uzskatam, ka maiņa ir domājama tikai kā ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον un ka pirmatnējākā kustība ir φορά⁵ ir ļoti liela gnōzeo-

¹ Phys. III 1 un 2. Še κίνησις un μεταβολή ir viennozīmīgi.

² *Simpl.*, Schol. in phys. 224 a 21 fol. 190; cod. Pol. 287.

³ Zeller, *ibid.*, p. 352.

⁴ Phys. V 1.

⁵ Phys. VIII 7.

loģiska nozīme, proti: kustību mēs varam domāt tikai kā izejošu no kustības un kustībā izejošu. Tamdēļ tapšana un iznīkšana nav domājama s. Γένεσις un φθορά iespējamība ir pretrunā ar mūsu prāta likumiem.

Tagad aplūkosim tuvāk kustības iekšējo iedabu. Pirmā raksturīgākā kustības īpašība ir kontinuitāte (ή συνέχεια). Tā ir kustības būtība. Izvirzīdams un apgaismodams šo īpašību, Aristotels apgāž *Zenōna* uzskatu, kas kustību noliedza. Kustība vienmēr ir kontinuitīva, ja ķermenis sukcedīvā laika plūsmā virzās sukcedīvā gaitā. Laika argūments šeit ir izšķirošais. Kontinuitāte tiek traucēta tad, ja starp singulāriem kustības momentiem iestājas miers (ἀκίνησία) (διὸ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ εἶδει καὶ ἑνὸς καὶ ἐν ἐνὶ χρόνῳ τὴν ἀπλῶς συνεχῆ κίνησιν καὶ μίαν, τῷ χρόνῳ μὲν, ὅπως μὴ ἀκίνησια μεταξὺ ἧ¹). Par kontinuitīvu (συνεχές) Aristotels nosauc tādu lielumu, kura daļas ir savstarpīgi saistītas ar kopīgu robežu, tā ka pirms dalīšanas šām daļām nav nekādu kopīgu robežu.² Kontinuitāte sniedz lietām daļas, kas vienmēr no jauna dalāmas (πᾶν συνεχές διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά). Šīs daļas kontinuitātē ir potenciāli distinktas (τὸ γὰρ συνεχές ἔχει τὸ μὲν ἄλλο τὸ δ' ἄλλο μέρος, καὶ διαιρεῖται εἰς οὕτως ἕτερα καὶ τόπω κεχωρισμένα³). Tomēr šī distinkcija nav komplēta, bet daļas ir savienotas substances vienībā caur savstarpīgu iekšēju pieskari (ἐν τούτοις ἐστὶ τὸ συνεχές, ἐξ ὧν ἐν τι πέφυκε γίνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν). Tā tad kontinuitīvā kustība sastāv no daļām, kas dalāmas līdz bezgalībai. Šī dalāmība un kontinuitāte, kā jau minēts, dziļi sakņojas laika iedabā. Laiks ir it kā kustības atsevišķo daļu sakarības princips. Tamdēļ kontinuitīvā kustība ir κίνησις ὁμαλῆς — vienmērīgi (gleichmässig) noritoša kustība, kur ātrums, t. i. noskrietās telpas attiecība pret laiku paliek viena un tā pati. Šāda vienādi vienmērīga kustība ir pirmās debess jeb stāvzvaigžņu (πρῶτος οὐρανός) riņķveidīgā kustība. Bet ja nu kustība ir quantum continuum, vai tad viņa nav kvantitāte, un vai tādā gadījumā viņu nevarētu subsummēt kvantitātes kategorijai? Uz šo jautājumu *Trendelenburgs* dod šādu atbildi: „Die Bewegung wird nicht insofern als Quantum bestimmt, als der Körper, der sich bewegt, ein solches ist; denn dann hiesse die Bewegung nicht selbst Quantum. Die Bewegung ist jedoch ohne den Weg nicht zu denken, den sie beschreibt (ὁ ἐκινήθη), und nach dieser Seite hin fällt sie unter das Quantum. Es ist darin freilich nicht die Bewegung selbst,

¹ Phys. 228 b 1 sq.

² Ibid. V 3; 227 a 10 sq.

³ Ibid. VI 1, 231 b 4 sq.

nicht ihre eigene Tat betrachtet, denn das Quantum, das gemessen oder geteilt wird, wird schon wie in der Ruhe aufgefasst und als Erzeugnis der Bewegung, und Aristoteles stellt sie insofern nicht unter die Quanta an und für sich, sondern nur beziehungsweise".¹ Arī pats Aristotels apliecina, ka kustība pati par sevi nav kvantums. Kvantums ir priekšmets, kas kustas, un ceļš, pa kuŗu tas kustas, jo kā priekšmets, tā ceļš ir dalāmi, tā tad — kvantitatīvi lielumi.²

Otrā ievērojamā kustības īpašība ir viņas vienība. Kustības vienība iespējama trijos veidos. Vispirms jau pati kontinuitāte ir vienība (*μία ἀπλῶς*). Otrkārt par kustības vienību var runāt tad, ja ievēro noteikumu, ka kvantitatīvā un kvalitatīvā kustība pieder katra pie savas katēgorijas. Lokālā kustība jeb vietas maiņa ģeneriski atšķiras no kvalitatīvās maiņas. Visbeidzot specifisku vienību iespējams konstatēt vienas un tās pašas katēgorijas kustībās. Piem. pie *ἀλλοίωσις* — *λεύκανσις* un *μέλανσις* izteic ģeneriskā nozīmē vienu un to pašu, bet reizē ar to arī specifisku dažādību, kurpretim *λεύκανσις* ar kādu citu un *μέλανσις* ar kādu citu atrodas specifiskā vienībā.

Kā trešo kustības īpašību pie Aristotela varam vērot kontrārietāti jeb pretējību. Kustības var nosaukt par kontrārām tad, ja viena no viņām iziet no tās pretējības, pie kuŗas otrā nonāk, un otrādi (*ἢ ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον τῆ ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον κίνησις ἐναντία*).

¹ Trendelenburg, *Gesch. d. Kat.*, p. 81.

² Cf. *Metaph.* IV 13, 1020a 28; *Cat.* c. 6, 4b 22. Kustības sukcedīvo kontinuitāti un līdz ar to arī kustību kā kvantitāti tikai attiecības nozīmē rāda arī Šillings (Schilling): „Si facimus extensio A constet ex individuis a A b et C, item in ea motus B ex individuis d et e et f, repugnantiae sequuntur.

Ext. A.	a	b	c
Mot. B.	d	e	f

Quum enim motus et moveri idem sit, necesse est discernamus etiam tres individuas partes τοῦ Moveri a et b et C, easdem quae sunt motus. In omni autem Moveri longinquiori pariter atque quasi elementari, quam vocant nostri mathematici celeritatem, distinguimus utramque τοῦ Unde et τοῦ Quo directionem vel initium et exitum sive praesens et praeteritum Moveri sive Moveri et Motum -fuisse. Utrumque non potest esse simul. Quod si quis statuit, mobile eo, quo movetur, motum esse, quum movetur, statuit. Contra quum quid movetur, neque quiescit, neque motum est, est vero inter utrumque. Neque mobile per totam extensionem A toto motu B moveri, sed motum esse dicere par est. Tum enim motus ex nonmotibus constaret, et aliquid profectum esset, quin proficisceretur. Quum porro unumquidque aut quiescat aut moveatur, mobile vero in a A b A C quiescat, est aliquid, quod continue simul et quiescat et moveatur (sal. *Arist.*, *Phys.* 232a 13: ὅστ' ἔσται τι συνεχῶς ἡρεμοῦν ἄμα καὶ κινούμενον). Ne igitur sumas individuum motum" (*Arist.*, *De continuo doctrina*, Gissae 1880, p. 22).

No divām kustībām pretējas būs tādas, ja 1) viena ir likumsamērīga, dabiska (*κατὰ φύσιν*), otra — nelikumīga, pusdabiska (*παρὰ φύσιν βία*), piem. akmens krišana un pacelšana; tāpat kontrāras ir smagā un vieglā kustība. 2) Kontrārietāte ir vērojama starp kustību un mieru (*ἡρεμία*), pie kam miera stāvoklis šeit jāņem kustības apstāšanās, pārtraukuma (*στέρησις*) nozīmē. Miers ir kustības negācija. Kustība izteic pāreju no viena *ὑποκείμενον* uz otru, bet pēdējais faktiski nekad nav konstatējams. Tāpat kā kustībā, pretējības vērojamas arī miera stāvoklī. Miera stāvokļa kontrārietāte ir nemainība (*ἀμεταβλησία*), mūžīgums, nezūdamība. *Ἀμεταβλησία* nav jāsajauc ar *ἡρεμία*, jo, kā redzējām, *ἡρεμία* pretpols ir kustība, bet *ἀμεταβλησία* pretpols — *γένεσις* un *φθορά*, kas nav kustības.¹

Ceturrtā ievērojamākā kustības pazīme būtu atsevišķo kustības momentu un veidu proporcionālītāte. Atsevišķie kustības momenti, no kuņiem mēs varam iedomāties sastādāmie visu kustības procesu, atrodas savstarpīgas proporcionālītātes attiecībās, tā ka viena kustības locekļa paplašināšanās vai sašaurināšanās izsauca attiecīgās pārmaiņas arī citos kustības locekļos. Proportcionālās attiecības pamatojas uz kustības momentu kvantitātīvām (laika un telpas) attiecībām un konstituē to, ko mēs parasti apzīmējam par ātrumu. Aristotels noteikti uzsvē, ka starp telpisko un kvalitatīvo maiņu nav proporcionālītātes, jo kvantitātīvais moments slēpj sevī izplatīta lieluma (*μηκος*) kustību, kamēr kvalitatīvais apzīmē tikai stāvokļus.² Kas tad nu ir šā izplatīta lieluma cēlonis? Tas ir spēks. Ja spēks — šis kustinošais cēlonis K — kustina kādu masu M attālumā s un laikā t , tad šis pats spēks spēs virzīt pusmasu dubultā attālumā $2s$ tai pašā laikā. Spēka pavairojums pastiprina arī darbību; spēka pamazinājums vājina darbību, tikai ar to izšķirību, ka par pusi pamazināts spēks varēs virzīt priekšmetu ne tikai pus tik tālu, ciktāl tas virzīts pie spēka totālītātes. Tā tad ir zināma robeža, kuŗu kustinošajam spēkam jāsasniedz katrā atsevišķā gadījumā, lai realizētos darbība. Katras atsevišķas attiecības realizēšanai nepieciešamais spēka kvantums ir pilnīgi noteikts.

Kā pēdējo kustības īpašību atzīmēsīm viņas mūžīgumu. Kustība ir mūžīga, tamdēļ ka viņai nav ne sākuma, ne noslēguma (*δῆλον ὡς ἔστιν αἰδιος κίνησις ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν ἦν ὅτε δ' οὔ³*).

Ka kustībai iesākums nav nepieciešams, ka viņa, tā sakot, nav tapusi, tas jau izriet no viņas jēdziena, proti: tā kā kustība ir kustīgā

¹ Phys. V 6, 230 a 5 sq.

² Ibid. VII 4,5.

³ Ibid. VIII 1, 251 a 4.

reālizācija, tad lietās jau pirms katras istenas kustības ir potenciāla kustība (*ἀναγκαῖον ἄρα ὑπάρχειν τὰ πράγματα τὰ δυνάμενα κινεῖσθαι καθ' ἑκάστην κίνησιν*¹). Tādā kārtā ikviena lieta, iekams tā pāriet lokālajā kustībā, ir jau uzlūkojama par kustināmu; tā jau eksistē kā kustīga un kustināma. Pieņem, ka kustībai ir sākums, nav iespējams, tamdēļ ka mēs nevaram iedomāties kustību, kuŗas pamatā nebūtu kāda cita kustība.² Tāpat nevar pieņemt, ka potenciālais būtu mūžīgs un jau iepriekš nepostulētu kustību. Ikviens miera (*ἡρεμία*) stāvoklis un līdzīgā kārtā ikviens kustības traucējums (*στέρησις*) jau iepriekš postulē kustību, maiņu, kas kustību traucē un liek iestāties miera stāvoklim. Tālāk, kustības aktualitāte konstatējama tad, ja ir doti zināmi noteikumi un ja iestājas (findet statt) vajadzīgais tuvums starp kustinātāju un kustināmo, kas savukārt ir kustība.³ — Kustības mūžīgums neizriet tikai no kustības ipatnīgās būtības, bet arī no laika iedabas. Laiks kā kustības mērs un skaitlis nav bez kustības domājams. Kustība ir propter hoc un post hoc, kas ir laika momenti. Tamdēļ, ja kustība ir mūžīga, tad arī laiks ir mūžīgs. Laiks tāpat kā kustība ir dalāms līdz bezgalībai. Bet līdzīgi tam, kā kustības momentiem ir sevišķas robežas, tāpat arī laikam ir savas nedalāmas robežas. Laika punktu nedalāmā robeža ir „tagad“, kuŗā nenotiek nekāda maiņa, nekāda kustība. Šis „tagad“ nav laiks, bet laika robeža (*οὐ χρόνος ἀλλὰ ἀτομόν τι χρόνου πέρας*⁴), ko var uzlūkot par zināmas darbības noslēgumu un jaunas darbības sākumu, tāpat kā linijas robeža, punkts, uzlūkojams par kādas daļas noslēgumu un jaunas daļas sākumu (terminus et continuatio). Un līdzīgi tam, kā ikvienu punktu neaprobežotā un mūžīgā kustībā var uzlūkot par pirmo, tāpat arī ikvienu daļiņu bezgalīgā laika plūsmā mēs savās domās varam izolēt un skaitīt viņu par pirmo. Tādējādi, kā kustības bezgalīgums izriet no laika mūžīguma, tā laika bezgalīgums no kustības mūžīguma. To apgalvodams Aristotels nebūt nedomā absolūtizēt visas kustības. Absolūta ir tikai pirmās debess riņķveidīgā kustība, un attiecībā uz to var sacīt *Zevōra* (Zevort) vārdiem: „Nulla in eo fit intermissio motus, nullum denique est punctum in quo stare aliquid dicatur“.⁵ Visas atsevišķās un parastās ķermeņa kustības ir aprobežotas. Uz mūsu zemes viss nav pastāvīgā kustībā un tāpat arī pastāvīgā mierā. Bet tomēr atsevišķās lietās valda mūžīga un nepārtraukta maiņa starp mieru

¹ Ibid. VIII 1, 251 a 10 squ.

² Met. VIII 9, 1634 b 16.

³ Sal. *Weisse*, Arist. Physik, übers. u. mit Anm. begl., Leipzig, 1829, p. 650.

⁴ *Simpl.*, Schol. in phys. fol. 229.

⁵ *Zevort*, Comment. in Arist. plac. de phys. auscult., Paris, 1846.

un kustību. Raugoties no gnōzeoloģiskā viedokļa, Aristotels tā tad atzīst kustības reālītāti, un Zēnōna uzskatu, kas kustības reālītāti noliedz, uzlūko par *πρῶτον ψευδός*. Aristotels izsakās: Kustībai un maiņai ir reālītāte; esotība un neesotība vienā un tai pašā punktā vienkārši ir šķietamība, un kustība tikai tamdēļ vien nav neiespējama, ka tā nav pretrunīga.¹

Aplūkojuši kustības jēdzienu un viņas iekšējo iedabu, piegriezīsimies kustības cēlonim.

Te ir jāiziet no Aristotela pamattezes, proti: visam, kas kustas, nepieciešami ir kustības cēlonis (*Ἄπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι*).² Nav darbības bez cēloņa, un nav cēloņa bez darbības. Ikvienai lietai, kas kustas, ir savs cēlonis, kustinātājs, kuŗš slēpjas citā lietā. Bet kas ir šīs citas lietas cēlonis? Aristotels domā, ka uz šo jautājumu var dot divējādas atbildes, un proti: šīs lietas cēloni var vai nu attiecināt uz bezgalīgo cēloņu rindu un atsevišķo lietu cēloni darīt atkarīgu no bezgalīgās cēloņu rindas, vai pieņemt vienu pirmcēloni, kas nav citu noteikts, bet pats ir citu lietu cēlonis. Aristotels uzsver, ka ir nepieciešami pieņemt taisni viena pirmā kustības cēloņa eksistenci.³ Bezgalīga cēloņu rinda (*ἔναι εἰς ἄπειρον*) ir neiespējama. Šis Aristotela uzskats ir ļoti raksturīgs un interesants taisni no atziņas teorijas viedokļa: meklēt lietu pirmcēloni bezgalīgā cēloņu rindā ir neiespējami, to neatļauj prāta iedaba. Te nevar palīdzēt arī viena bezgalīgās cēloņu rindas galvenā cēloņa pieņemšana un citu blakus- jeb līdzcēloņu atzīšana, jo šāda blakuscēloņu jeb — pielietojot mūsdienu cēlonības jautājumā pieņemto terminoloģiju — noteikumu pieņemšana atkal nav domājama bez viena pirmcēloņa. Tā tad vajaga būt vienam nekustīgam kustību pirmcēlonim (*τὸ πρῶτον κινεῶν ἀκίνητον*). No tam ir redzams, ka visu kustinošā, bet sevī nekustīgā pirmcēloņa pieņemšana Aristotelam izriet no prāta iekšējās likumības. Bet Aristotels savu uzskatu pamato vēl ar citu pierādījumu. Viņš saka: Universā mēs kaut ko uztveram, kas tiek mūžīgi kustināts, bet kas pats neko nekustina (*κινούμενον καὶ οὐ κινεῶν*). Tā ir materija. Otrkārt pieredzē mēs konstatējam, ka ir kaut kas, kas citu kustina un pats tiek kustināts (*κινούμενον καὶ κινεῶν*). Tās ir jūtekliskās substances. No tam Aristotels

¹ Sal. *Überweg*, System der Logik, Bonn, 1874, p. 196 sq.

² Phys. VII 1; 241 b 24.

³ Ibid. VIII C. 5.

taisa slēdzienu, ka vēl vajaga būt cēlonim, kas tikai kustina, bet pats paliek nekustīgs (κινεῖν ἀκίνητον). Šis cēlonis jeb pirmkustinātājs ir Dievs. Pirmkustinātājs ir tīrā aktuālitate (ἐνεργεῖα κινεῖν), viņā nav δύναμις.¹ Pirmkustība, prima causa κινήσεως, ir mūžīga, nepārtraukta un vienmērīga. Tā pilnīgi atšķiras no visa ūniversa pārējām substancēm. Aristotels gan atzīst, ka ūniversā ir substances, kas sevī ietver kustības principu, tomēr viņu kustība, salīdzinot ar mūžīgo pirmkustību, ir tikai relatīva. Pirmkustība nav arī identiska ar visu citu pasaules substanču kopsummu, jo aprobežoto substancu kopsumma ir tikai bezgalīga rinda, bet nav reizē ar to οὐχ ἅμα, kas raksturīga tikai pirmkustībai. Pirmcēlonis jeb pirmkustība aptver sevī visas pasaules substances, noteic visas kosmiskās kustības un saista visas lietas (ὅ [πάντα] περιέχει καὶ τοῦτο παρ' ἑκαστον²).

Kā jau minēts, mūžīgā, nemainīgā substance jeb pirmkustība ir tīra, absolūta enerģija. Tas nozīmē to, ka viņa ir īstenība, absolūta, visnobeigtākā īstenība un darbība, un nav potencialitāte. Šis Aristotela uzskats, raugoties no atziņas teorijas viedokļa, ir ļoti ievērojams ar savu domu dziļumu. Naivā un nekritiskā domašana drīzāk pieņemtu, ka pirmsubstance nav īstenība, bet iespējamība, kas realizējas pasaulē. Aristotels turpretim domā, ka ja absolūtā substance būtu potencialitāte, tad viņa varētu vienreiz darboties, otrreiz ne, t. i. viņa kā iespējamība varētu arī nerealizēties, kamdēļ tādā gadījumā arī kustība nebūtu nepieciešama, mūžīga un pastāvīga. Pirmcēlonis kā potencialitāte būtu pretrunā ar cēlonības nepieciešamību. Lūk, kamdēļ Aristotels, dibinādams uz prāta likumības, aizstāv domu, ka pirmcēlonis ir tīra immateriālā forma, actus purus (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ³); viņā nav daudzējādības, nav daļu. Pirmcēlonī nav materijas, jo tīrās formas reālā eksistence var būt tikai garā. Šā iemesla dēļ Aristotels pirmsubstanci, pirmkustinātāju un pirmcēloni nosauc par Dievu, raksturojot viņu tā: διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν.⁴ Prima causa ir mūžīga, nekustīga, nemainīga un sevī nobeigta dzīve (φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἀίδιον ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ⁵). Augstākā garīgā dzīve, kas cilvēkam pieejama tikai uz acumirkli, Dievā ir ilgstoša dzīve. Intelligiblā pasaulē cilvēks

¹ Met. IX 8; XII 6 squ.; XII 7, Phys. VIII 5 squ.

² Phys. VIII 6, 259 a 3.

³ Met. XII 8, 1074 a 35 squ.

⁴ Ibid. XII 7, 1072 b 14.

⁵ Ibid. XII 7, 1072 b 28.

ieskatās tikai dažus *a c u m i r k ļ u s*. Dieva immanentā dzīve turpretim ir absolūta, mūžīga, nemainīga un nepārejoša zināšana jeb skatīšana (*νόησις θεωρία*). Blakus tīri garīgai domāšanai par sevi (*νόησις νοήσεως*) pirmsubstances darbība izpaužas mūžīgā, kontinuitīvā pirmās debess jeb stāvvaižņu riņķveidīgā kustībā. Šai kustības sfairā ietveras planētu sfairu kustība, kuŗa nenotiek vis vairs riņķveidīgi, bet greizā virzienā un nevienmērīgi, kas ir par pamatu maiņai, kuŗa „die Gegend unter dem Monde beherrscht“.¹

Bet kā Dievs, pats būdams tīrā immatēriālā un nekustīgā forma, izsauc pasaules lietu kustību? Aristotels atbild: Dievs kā pasaules kustības nekustīgais οὐ ἔνεκα ir kustinātājs. Šis οὐ ἔνεκα pie Aristotela ir sevišķa kauzālītātes forma, kas pati būdama nekustīga, glabā kustības cēloni un darbību ārpus sevis. Dievs savās attiecībās ar visu radīto ir ὄρεκτόν un νοητόν, un proti: πρῶτον νοητόν καὶ ὄρεκτόν. Līdzīgi esotībai Dievs ir augstākais atziņas priekšmets, tāpat arī viņš kā labais ir visu tieksmju un prasību absolūtais ideāls un visas pasaules dzīves pēdējais un galīgais mērķis.² Dievu šai ziņā var salīdzināt ar magnētu. Dievs līdzīgi magnētam pievelk visas pasaules lietas, viss pasaulē tiecas pie Dieva, kā pie pēdēja un augstākā pasaules mērķa. Dievs ir pasaules lietu augstākais mīlestības objekts (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*), viņš ir visa patiesā, skaitā un labā ideālais iemiesojums. Materija savā kustībā mūžīgi virzās uz Dievu, lai kļūtu pilnīgāka, un šai ziņā Dievs ir visas kustības pēdējais un augstākais cēlonis. Tādā kārtā dabas (*φύσις*) un Dieva attiecībās pēdējais neapšaubāmi ir uzlūkojams par dabas mērķi. Daba un Dievs ir tādā attiecībā, kā kārtība pret kārtotāju. Dievs ir visnobeigtākais mērķis, kamēr daba savā tapšanas procesā ir mūžīgi realizējama un nepilnīgais mērķis.³

Tā tad, raugoties no gnōzeoloģiskā viedokļa, visu pasaules kustību pirmcēloņa pieņemšana pēc Aristotela ir nepieciešamība; tālāk — kustības pirmcēlonis pats ir nekustīgs, absolūti transcendentis, nemainīgs un mūžīgs, un — beidzot — tas ir sevišķa kauzālītātes forma.

Aplūkojuši kustības pirmcēloni, piegriezīsimies kauzālās ķēdes locekļiem un izpaudumiem empīriskajā pasaulē. Kustībā allaž vērojami divi momenti: tas, kam piemīt spēja kustēties (*τὸ κινητόν* jeb *κινούμενον*), un otrkārt kustinošais cēlonis, jeb tas, kas kustīgajā spēj izsaukt kustību

¹ Sal. *Schwegler*, Die Metaphysik des Arist. Bd. IV, p. 273 sq.

² Phys. 192 a 17; Metaph. XII 7.

³ Sal. Phys. II 2, 194 a 39 sq.

(τὸ κινητικόν). Tā tad Aristotels šķir kustīgo no kustinātāja. Šī doma Aristotelam izriet no šādas jautājuma analīzes: Tas, kas kustas, slēpj kustības cēloni vai nu sevī, vai ārpus sevis. Divi kustības momenti konstatējami arī tad, ja kustības cēlonis atrodas pašā kustīgajā. Tiesām, ja iedomāsimies, ka kāds objekts A kustina pats sevi, kā tas vērojams pie dzīviem indivīdiem, tad arī te jāievēro divi noteikumi: objekts A ir kustinātājs un kustīgais. Cik šis objekts ir kustinātājs, tik tas ir aktuāls (ἐνεργεῖα ὄν), bet cik tas ir kustināmais, tik — potenciāls (δυνάμει ὄν). Ja nu viens un tas pats vienā un tai pašā reizē un attiecībā nevar būt aktuāls un potenciāls, tad arī objekts A slēpj sevī divi momentus, no kuriem viens ir kustinātājs, otrs — kustināmais. Tādā kārtā Aristotels taīsa slēdzienu, ka kustībā mīt divi dažādi principi: aktīvais un pasīvais, ietekmētājs un ietekmējamais (Ἐὸ... κινῶν... ἐστὶν ἅμα τῷ κινουμένῳ¹.) vai arī citā vietā ἅμα δὲ λέγω, διότι οὐδὲν αὐτῶν μεταξὺ ἐστίν¹). Starp kustinātāju un kustīgo nav nekāda medija, bet lai kustība realizētos, starp κινῶν un κινούμενον vajaga būt savstarpīgai pieskarei. Aristotels izšķir arī trīs κινῶντα veidus, kas atbilst trim κίνησις veidiem (ņemot vērā γένεσις un φθορά): τὸ φέρον, kas izsauc telpisko maiņu, τὸ ἀλλοιοῦν, kas noteic kvalitātes maiņu, un τὸ αὔξον καὶ φθίνον, kas izsauc kvantitātes maiņu. Telpiskajā maiņā ir iespējama divējāda kustība: ὑφ' αὐτοῦ un ὑπ' ἄλλου. Aristotels uzsver, ka pirmajā gadījumā cēloņa un darbības klātesamība nav jāpierāda, tā ir tieši konstatējama: cēlonis izsauc darbību bez jebkāda cita momenta līdzdalības. Otrajā gadījumā, t. s. ārējās kustības konstatēšanai ir vajadzīga jēdzieniska analīze. Visus ārējās kustības veidus var reducēt uz šiem četriem: ἔλξις, ὤσις, ἔχγησις, δίνγησις, no kuriem pēdējos divus var subsummēt pirmajiem diviem, tā ka ja apgalvojums par cēloni un darbību ir pierādīts attiecībā uz ἔλξις un ὤσις, tad šim apgalvojumam eo ipso ir nozīme arī attiecībā uz pārējiem diviem. Ἐλξις ir kustība no kaut kā uz kādu zināmu objektu, ὤσις turpretim ir kustība no sevis, vai no viena zināma objekta uz kādu citu. Šie jēdzieni skaidri pierāda, ka agens vienmēr ir visciešākā sakarā ar objektu. Darbība nav šķīrāma no lietas, no objekta, jo pretējā gadījumā nebūtu saprotams, kā kustība var rasties, un kā tā vispārī iespējama. Starp grūdienu un grūdienu saņemšanu vajaga būt visciešākam sakaram: darbība (actio) distancē nav iespējama.² Kv al i t ā t i v o kustību (ἀλλοίωσις) Aristotels izskaidro ar maiņām αἰσθητόν

¹ Ibid. VII 2, 243 a 4 squ.

² Ibid. VII 2; 243 a 15, 224 b 2.

sfairā, bet maiņas šeit ir atkarīgas no ķermeņu dažādībām.¹ Tā tad kvalitatīvo kustību cēlonis (κινούν) ir αἰσθητά, bet kustības rezultāts vai kustināmais (κινούμενον jeb πάσχον) ir uzveļošais (subjekts). Arī šeit starp abiem momentiem pastāv zināma pieskare, kuŗas rezultāts ir πάθος. Tādā kārtā pēc Aristotela visas jūtekliskās afekcijas pieder pie ἀλλοίωσις. Tomēr domāšanas darbību Aristotels no kustību sfairas pilnīgi izslēdz. Domāšana ir drīzāk miera stāvoklis, jo tikai tādā gadījumā viņa spēj kustību virpulī satvert nemainīgo, kas ir īstais zinātnes priekšmets. Līdzīga sakarība starp diviem kustību momentiem vērojama arī kvantitatīvajā kustībā. Šeit αὔξησις ir pielikums (das Zusetzen), kamēr φθίσις — noņēmuums (das Wegnehmen), tā ka kontinuitāte pirmajā gadījumā ir αὔξανόμενον un αὔξων, bet otrajā gadījumā — ἀπογινόμενον un φθίνων. To pašu Aristotels pasvitro izteiciena: τῶν δὲ συνεχῶν οὐδὲν μεταξὺ.²

Jautājumā par kustības cēloņiem un izpaušanos jūtekliskajā (empīriskajā) pasaulē Aristotels ir tais domās, ka viscauri dabā atrodams kustības princips; φύσις ir visu lietu kustības un miera iekšējā substancālā forma (πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη καθ' αὐτὰ κινητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τὸπον· τὴν γὰρ φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι φημεν αὐτοῖς³). Kustība nav kaut kas lietām ārēji pieeļošs, bet viņas pamati slēpjas pašās lietās jau no pirmatnības. Taisni ar šo īpašību dabiskās lietas atšķiras no mākslīgi darinātām lietām, kuŗas kustība ir tikai κατὰ συμβεβηχός formā, un arī šai gadījumā vienīgi tikdaudz, cik mākslīgi darinātām lietām ir radniecības un sakara ar dabiskajām lietām (ὅς οὖσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτό καὶ μὴ κατὰ συμβεβηχός). Raksturīga ir Aristotela pārliecība, ka φύσις ir identiska ar formu (εἶδος, μορφή, οὐσία, τὸ εἶναι). Forma ir tā, kas noteic lietu iekšējo iedabu un būtību, un tikai ar formu visas lietas iegūst savu īpatnīgo vietu un stāvokli pasaules visumā. Formālais princips ir identisks arī mērķa principam (οὐ ἔνεκα), un taisni mērķa princips pēc Aristotela pārliecības ir jūteklisko pasauli noteicošais, t. i. kustinošais cēlonis.

Tā kā substancālā forma, kuŗas reālizācija ir visa esošā mērķis, dažādiem ķermeņiem ir dažāda, tad atkarībā no tam visai dažādas ir

¹ Ibid. 44 b 2—245 a 11.

² Ibid. 524 a 12—16.

³ De caelo, I 2, 268 b 14 squ.

arī ķermeņu kustības. Formas attīstības veids nosaka kustības veidu. Mazāk attīstītāko un vienkāršāko ķermeņu kustības ir vienkāršas, attīstītāko ķermeņu kustības — komplicētākas. Vienkāršākās kustības ir taisnveidīgas (εὐθεία) un riņķveidīgas (κυκλοφορία). Pirmās bez tam vēl iedalās kustībās uz augšu un uz leju (ἄνω καὶ κάτω). Uz mūsu zemes raksturīgākās ir tikai taisnveidīgās kustības, kurpretim pie debess ķermeņiem pārsvarā riņķveidīgās kustības. Lietu kustības cēlonis ir saistīts vēl ar noteikumu, ka katra lieta, kā *Themistijs* (Themistius) izsakās, tiecas pēc zināmas savai dabai piemērotas vietas (εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον καὶ ἐφ' ὃν πέφυκεν, bet šis οἰκεῖος τόπος nav nekas cits, kā δυνάμειος ἐνέργεια καὶ τελειότης¹). Viegļākie ķermeņi (κοῦφα), līdzīgi uguns ķermeņiem, tiecas uz pasaules centru, turpretim smagākie (βαρέα), kam radniecība ar zemi, lido prom no centra — pretējā virzienā. Visi pasaules ķermeņi, ciktāl tie ir vai nu uguns, vai zemes elementi, kustas radniecīgi vai nu ugunij vai zemei².

Ja nu nedzīvajā dabā formas princips, kas ir identisks mērķa principam, ir kustības cēlonis, tad arī organiskajā dabā noteicējs ir formas-mērķa princips. Dzīvās būtnēs (ἔμφυχα) šī forma ir dvēsele (ψυχή), un tās darbība izpaužas lokālajās kustībās, augšanā, jūtekliskajā uztverē u. t. t.

Beidzot jāatzīmē, ka zemes sfairā visu rašanos, (relatīvo) iznīkšanu vai pārveidošanos Aristotels izskaidro ar planētu sfairas nevienmērīgo kustību un ar šās kustības ietekmi uz zemes dzīvi. Rašanās un iznīkšanas maiņa rodas no tam, ka zvaigznes un it sevišķi saule gan tuvojas zemei, gan no tās attālinās, no kam rodas nevienmērīga ietekme. Tā ir minētās maiņas cēlonis.³ Šo planētu sfairas nevienādo aktuālo attiecību pret zemi noteic stāvzvaigžņu (πρῶτος οὐρανός) kontinuitīvās riņķveidīgās kustības. Tādā kārtā redzam, ka kustības izpaušanās pieredzes pasaulē ir atkarīga no tam, ka pašas lietas slēpj sevī kustības principu. Dabai kustības īpašība ir immanenta, un tamdēļ kustībai ir stingri reāls no cilvēka apziņas neatkarīgs raksturs.

Aristotela reālistisko domu konstatēsim vēl skaidrāk, analizējot atziņas jautājumu.

¹ Fol. 60.

² De caelo 269a 1 un 5.

³ De gen. et corr. II 10, 336 a 31.

β. **Atziņas problēma.** Aristotela uzskati par cilvēka atziņu rodas kritizējot iepriekšējo filozofu uzskatus un no viņa pašā īpatnīgās pārlicības. Aristotels ir vienis prātis ar Hērakleitu un Platōnu, ka viela mainās un tamdēļ nav izzināma (οὐ ταυτόν ἐστὶ τὸ μεταβάλλειν κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιόν. κατὰ μὲν οὖν τὸ ποσὸν ἔστω μὴ μένον· ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γινώσκομεν. Τάπατ κἀδὰ citā vietā: ἢ δ' ὕλη ἀγνώστος καθ' αὐτήν¹). Īstais zinātnes priekšmets ir forma.² Forma ir nemainīgais, pastāvīgais, mūžīgais princips, un tamdēļ starp formu kā zinātnes priekšmetu un materiju kā šķietamību nav nekādas radniecības. Viela ir nenoteiktais, mainīgs, saprotamais; forma turpretim — paliekošais, noteicošais un tamdēļ vērtīgais. Kaut arī jautājumā par formas nemainīgumu un formu kā vienīgi īsto zinātnes priekšmetu Aristotels ir vienis prātis ar Platōnu, tad tomēr no pēdējā viņš principiāli atšķiras materijas un formas savstarpīgo eksistenciālo attiecību jautājumā. Kamēr Platōns šķir formu no materijas, tikmēr Aristotels viņu vēro materijā. Forma realizējas pašā vielā, lietās, un proti atsevišķās lietās. Forma ir realizēta un realizējas jūtekliski uztveramās atsevišķās lietās (Εἶδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἐν κατὰ πολλῶν ἀληθῆς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ἦ³). Tamdēļ reālas stingrā vārda nozīmē ir tikai atsevišķas lietas, un forma ir tā, kas atsevišķām jūtekliski uztveramām lietām piešķir reālītāti. Šis domas rada Aristotelā pārlicību, ka visas atziņas pamats ir jūtekliskā uztvere, apjaužas. Zinātne nav iespējama bez jūtekliskās uztveres (ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἐστὶ παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ζυνεῖη⁴). Ja ievērosim Platōna domu par atcerēšanos kā atziņas avotu (sal. Plato, De rep. ζ 532: ὅταν τις τῶ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτό ὁ ἔστιν ἕκαστον ὄρμα⁵ squ.), tad redzēsīm, ka Aristotels, pretēji Platōnam, atziņas sākumus meklē jūteklis (οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμένοι αἱ ἔξεις, οὔτ' ἀπ'

¹ Met. 1010a 23, 1036a 8.

² Sal. v. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, p. 32 squ.

³ An. hyst. 77a 5.

⁴ De an. 432a 3; sal. Anal. hyst. 81a 38: Φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἰ τις αἰσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειναι, ἢν ἀδύνατον λαβεῖν.

ἄλλων ἔξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως¹). Pētišanas gājienam jāiet no atsevišķā uz vispārīgo, un tādā kārtā indukcija ir visdrošākais un pareizākais atziņas veids. Atziņa ir droša tad, ja tā pamatojas uz jūtekliskās uztveres faktiem. Zinātnes īstais uzdevums ir izskaidrot visu to, kas uztverts ar jūtekliskajām arjaudām (τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον αἰεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν²). Bet tas, ko mums sniedz jūteklī, pēc Aristotela pārlicības ir reālās lietas. Tamdēļ — kā it pareizu slēdzienu taīsa *J. Neiheizers* (*J. Neuhäuser*) — pēc Aristotela domām mūsu jūteklīem pretī stāv objektīvi reālās lietas.³ Nav jādomā, ka Aristotels aizstāvētu rupju empīrismu: viņš nepieņem lietas tiešo iedarbību uz dvēseli un nebūt neuzlūko dvēseli tikai kā receptīvu spēku. Atziņas un objekta attiecību Aristotels izskaidro kā dotu, jau dabas noliktu attiecību (τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταυτὸν ἔστι, τὸ μὲν ἐπιστητὸν τὸ δὲ αἰσθητὸν. ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἶδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ δι' οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἢ ψυχῇ ὥσπερ ἢ χεῖρ ἔστιν· καὶ γὰρ ἢ χεῖρ ἔργανόν ἐστιν ὀργάνων καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἢ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν⁴). Jūteklī tāpat kā saprāts pēc savām iespējām ir tas, kas lietas īstenībā. Arjaudu un domāšanas aktā saprāts un lietas saplūst vienā nedalāmā vienībā, pie kam uztvērējs kļūst identisks lietu formai. Tādā kārtā, pieņemot noūs identitāti ar νοητὸν (sk. Met. 1042 b 20 sq. 1074 b 15) Aristotels izsakās: ἢ ψυχῇ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ, ἔστι δ' ἢ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πως, ἢ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητὰ⁵).

No tam Aristotels taīsa slēdzienu, ka atsevišķs jūteklisks iespaids kā tāds ir absolūti pareīzs un nekad neviļ (ἢ μὲν γὰρ τὸ αἴσθησις τῶν ἰδίων αἰεὶ ἀληθές⁶). Protams, jūtekliskais iespaids brīžiem ir aficējošā subjekta noteikts un izbeīdzas līdz ar subjekta darbības pārtraukšanos, tomēr arvien pāri paliek tas, ko afekcija izsaukusi (ἔλως τ' εἰ πέρ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐδὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμφύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν

¹ Anal. hyst. 100a 10.

² De caelo 306a 16.

³ *J. Neuhäuser*, Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen, p. 99. Leipzig, 1878.

⁴ De an. 431b 26; sal. 417a 6: τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον. De part. anim. 647a 7: τὸ αἰσθητήριον ἐκάστου δεκτικὸν εἶναι τῶν αἰσθητῶν. πάσχει δὲ τὸ δυνάμει ὄν ὑπὸ τοῦ ἐνεργεία ὄντος, ὥστε ἔστι τὸ αὐτὸ τῷ γένει καὶ ἐκεῖνο ἐν καὶ τοῦτο εἶν.

⁵ De an. 431b 21.

⁶ De an. 427b 12. Sal. Met. 1010b 2.

εἶη. τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἰσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον. οὐ γὰρ δὴ ἢ γ' αἰσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἐστὶ τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἰσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως¹). Te skaidri redzams, cik noteikti Aristotels aizstāv jūteklisko apjaudu objektivitāti. Aristotels gan atzīst jūtekliskajās apjaudās arī relatīvo momentu, un ja viņš šķir subjektu no afekcijas, tad tas ir tikai metodoloģiska nepieciešamība: subjekts un subjekta afekcija savos pamatos ir identiski, un afekcija, t. i. jūtekliskā apjauca nav tikai subjektīva, bet objektīva darbība. Pret ieskatu, ka melnā vai baltā krāsa neeksistē ārpus redzes akta, Aristotels vērs aizrādījumu, ka tāda doma attiecas vienīgi uz aktuālo apjaudu, kur apjaucējs un apjaužamais ir vienoti kopdarbības procesā. Tomēr, neskatoties uz to, lietas pēc savām iespējām (κατὰ δύναμιν) paliek joprojām tādas, kādas bijušas (ἐπεὶ δὲ μία μὲν ἐστὶν ἡ ἐνέργεια ἢ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθεῖρεσθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοήν καὶ φόρον, καὶ χυμὸν δὴ καὶ γεῦσιν καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀνάγκη, ἀλλ' οἱ πρότερον φησολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐθὲν αἰόμενοι οὔτε λευκόν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὄψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως. τῇ μὲν γὰρ ἔλεγον ὀρθῶς, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς· διχῶς γὰρ λεγομένης τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, τῶν μὲν κατὰ δύναμιν τῶν δὲ κατ' ἐνέργειαν, ἐπὶ τούτων μὲν συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἐπὶ δὲ τῶν ἐτέρων οὐ συμβαίνει²). Tā tad atziņas procesā ir gan jāšķir subjektīvais elements no objektīva, bet tikai metodoloģiskā nozīmē. Faktiski abi momenti ir būtiski saistīti, kamdēļ arī jūtekliskajām apjaudām ir objektīva nozīmība, un viņu tiešā drošība ir neapšaubāma. Te Aristotels pilnīgi atšķiras no *Platona*³ un *Dekarta*.⁴ Viscauri Aristotela uzskatos kā sarkans pavediens vijas doma par jūteklisko apjaudu objektivitāti un reālītāti. Pats par sevi saprotams, ka apjaudu objektivitāte rodas no tam,

¹ Met. 1010b 30. To pašu apliecina daudz apstrīdētā vieta „Kategorijās”: τὸ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι, (Cat. 7b 36) un tāpat: ζῆλον ἀναιρεθέντος αἰσθησις μὲν ἀναιρεῖται, αἰσθητὸν δὲ ἔσται, οἷον σῶμα, θερμὸν, γλυκὺ, πικρὸν καὶ τὰλλα πάντα ὅσα ἐστὶν αἰσθητὰ (Cat. 8a 4).

² De an. 426a 15.

³ *Plat.*, *Theait.* 158 B: “Ὁ πολλάκις σε οἶμαι ἀκηκοέναι ἐρωτῶντων τί ἂν τις ἔχοι τεκμήριον ἀποδείξαι, εἰ τις ἔροιο νῦν οὕτως ἐν τῇ παρόντι, πότερον καθυδόμενον καὶ πάντα ἃ διανοούμεθα ὄνειρώττομεν, ἢ ἐγρηγόραμέν τε καὶ ὑπάρ ἀλλήλοις διαλεγόμεθα.

⁴ *Descartes*, *Meditatio prima* I: „quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indicis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupercam et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet (sal. kā pretstatu *Arist.*, Met. 1011a 3).

ka Aristotels pieņem jūteklisko lietu eksistenci ārpus mums — telpā (τὰ αἰσθητά — τῶν ἔξωθεν¹). Jūteklisko apjaudu objektivitāte vēl vairāk izceļas, ja aplūkojam laika jēdzienu. Laiks ir kustības mērs, bet pēdējais ir korrelatīvi saistīts ar mērījošo. Pēc Aristotela domām tas nav nekas cits kā dvēsele. Tamdēļ laiks ir no dvēseles atkarīgs, bet — un šeit nedrīkst būt pārpratumu — tikai subjektīvā nozīmē. Ja laiks ir kustības mērogs, bet kustība ir ārpus mums — ār pasaules lietās, tad laikam ir sava objektīvā puse (Ἄξιον δ' ἐπισκέψεως καὶ πῶς ποτὲ ἔχει ὁ χρόνος πρὸς τὴν ψυχὴν...² Un nedaudz tālāk: πότερον δὲ μὴ οὐσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ, ἀπορήσειεν ἂν τις· ἀδύνατον γὰρ ἔντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός· ἀριθμός γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἐστὶν ὁ χρόνος, οἷον ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς, τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστὶν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ἢ ἀριθμητά ἐστὶν³).

Kā redzams, Aristotela viedoklis laika jautājumā atšķiras no Kanta uzskatiem, un mēs nevaram piekrist *Levêkam* (Lévêque)⁴, kuŗš laika problēmā starp Aristotelu un Kantu saskata vienādību. Pieskirdams tik lielu nozīmi jūtekliskajām apjaudām un pieredzei vispāri, Aristotels tomēr pieredzes pasauli nebūt neuzlūko par absolūto esotību, jūteklisko apjaudu pasauli viņš nepieņem par īsto atziņas priekšmetu un tamdēļ arī apjaušanu neidentificē ar atziņu šā vārda īstajā nozīmē. Aristotels uz visnoteiktāko noraida uzskatu, it kā jūtekliski uztvertais pats par sevi būtu patiess un ka eksistētu vienīgi jūtekliskais iespaids. Tā domājot mēs kristu relatīvismā. Mūsu valodā tas nebūtu nekas cits, kā vienpusīgs subjektīvisms. Pārliecību, ka nekas neeksistē ārpus uztverošā subjekta, Aristotels uzlūko par pilnīgi nepareizu, kas skaidri redzams no viņa piezīmes pret maldīgo ieskatu: τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητά μόνον· ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἢ τοῦ ἀρίστου φύσις ἐνουπάρχει.⁵ Tālāk šī pati doma konstatējama vēl skaidrāk: ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ, ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρὸς τι.⁶ Tāpat: ἀνάγκη καὶ πρὸς τι ποιεῖν ἅπαντα καὶ πρὸς δόξαν καὶ αἰσθησιν, ὥστ' οὔτε γέγονεν οὔτ' ἔσται οὐδὲν μηθενὸς προδοξάσαντος. εἰ δὲ γέγονεν ἢ ἔσται, δῆλον ὅτι

¹ De an. 417b 27.

² Phys. 223a 16.

³ Phys. 223a 21.

⁴ *Lévêque*, La physique d'Aristote et la science contemporaine, p. 22—23.

⁵ Met. 1010a 2.

⁶ Ibid. 1011a 19.

οὐκ ἂν εἶη ἅπαντα πρὸς δόξαν¹). Arī katēgorijām un viņu attiecībām nav reālītātes. Viņas ir tikai esošā un tā dažādo veidu apzīmējumi.² Kaut arī jūtekliskās lietas mums ir tieši dotas un pati jūtekliskā uztvere ir neapšaubāma, tad tomēr pie jūtekliskajām apjaušām nevaram apstāties, jo — un šeit Aristotels izsaka savu ievērojamo domu — apjaušas sniedz mums tikai atsevišķo, ne vispārīgo; viņas apliecina vienīgi lietu ka-esamību un nevis kā- un kamdēļ-esamību. ((αἱ αἰσθησεις κυριώταται γ' εἰσιν αὐται τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις· ἀλλ' οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός, ὡς διὰ τί θερμὸν τὸ πῦρ, ἀλλὰ μόνον ὅτι θερμόν.³ Lidzīgi kādā citā vietā: Οὐδὲ δι' αἰσθησεως ἐστιν ἐπίστασθαι· εἰ γὰρ καὶ ἐστιν ἡ αἰσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδε τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ τοῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν.⁴). Nevieni īsts zinātnieks nedrīkst palikt tikai pie atsevišķiem faktiem: zinātnei jānodarbojas ar vispārīgo, un viņas galvenais uzdevums ir cēloņa jeb pamata izpētīšana (τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπειρῶν πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; ἢ γὰρ ἔν τι ταῦτόν, καὶ ἢ καθόλου τοῦ ὑπάρχει, ταύτη πάντα γνωρίζομεν.⁵ Vēl skaidrāk šī pati doma izpaužas šādos vārdos: οὐδεμία δὲ τέχνη σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον, ὡς ἡ ἱατρικὴ τί Σωκράτει τὸ ὑγιεινόν ἐστιν ἢ Καλλιᾷ, ἀλλὰ τί τῶ τοιοῦδε ἢ τοῖς τοιοῦσδε (τοῦτο μὲν γὰρ ἔντεχνον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητόν).⁶ Tāpat: κυριώτατον γὰρ τοῦ εἰδέναί τι διότι θεωρεῖν...⁷ Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς..., ὅταν τήν τι αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν⁸).

Tā tad, neskatoties uz to, ka zināšana izaug no apjaušām, tā tomēr ir kaut kas no pēdējām specifiski atšķirīgs. Šī atšķirība nav pasvītota pie Aristotela tik krasi, kā pie Platona, bet tomēr tā ir. Tamdēļ ar pilnu tiesību var apgalvot, ka grieķu filozofijas

¹ Ibid. 1011 b 4.

² Met. 1088 a 23: τὸ δὲ πρὸς τι πάντων ἥμισυ φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν. Eth. Nic. 1096 a 20: τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῆ φύσει τοῦ πρὸς τι παραφύσει γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος.

³ Met. 981 b 11.

⁴ Anal. hyst. 87 b 28.

⁵ Met. 999 a 27.

⁶ Rhet. 1356 b 28.

⁷ Anal. hyst. 79 a 23.

⁸ Anal. hyst. 71 b 9; sal. Phys. 184 a 12; 194 b 19.

ģeniālākie pārstāvji principiāli ir šķīruši prātu no sajūtām, un ar šo soli Platōns un Aristotels kļuvuši par pirmajiem kriticisma izvirzītājiem. Cilvēks savā zinātniskā meklēšanā iziet no sajūtām, no atsevišķiem faktiem un iet uz vispārīgo, kas nav konstatējams un pamatojams ar sajūtu palīdzību, bet vienīgi ar saprāta darbību. Izzinot vispārīgo, saprāts faktiski izzina būtisko, paliekošo, nepieciešamo; viņš izzina lietas formu. Tā tad tas, ko saprāts izzina, ir objektīvi nozīmīgs (ή γάρ επιστήμη ή θεωρητική και τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστίν.¹ Τὸ δ' αὐτὸ ἐστίν ή κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι²). Īsta atziņa iegūstama vienīgi ar vispārīgo jēdzienu palīdzību. Jēdzieni nav tukšas, no lietām šķirtas abstrakcijas, bet tie ir realizēti pašās lietās. Zināšana, pretēji jūtekliskajai pieredzei, tiecas pēc paliekošā, mainā pastāvīgā (οὐκ ἐστίν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἀπλῶς, ἀλλ' οὕτως ὡσπερ κατὰ συμβεβηκός³). Tamdēļ zinātne nekavējas pie gadījuma faktiem un apzīmējumiem, bet atklāj lietu būtību (ἐπιστήμη γὰρ ἐκάστου ἐστίν ὅταν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκείνῳ γινώμεν⁴), kas pēc Aristotela pārliecības kā pretstats visiem gadījuma faktiem ir nepieciešamība (καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη και καθ' αὐτὸ και ἡ αὐτό. φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν⁵...: τὰ δὲ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν, ... τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα⁶... εἰ ἐστίν ἐξ ἀνάγκης, αἰτιόν ἐστι, και εἰ αἰτιόν, ἐξ ἀνάγκης⁷). Īsta atziņa ir vienīgi tā, kas meklē lietu būtību, kas atklāj nemainīgo, mūžīgo, mainā paliekošo; nekāda atziņa par pārejošo, gadījuma dēļ doto nav iespējama.⁸ Vispārīgajā Aristotels redz arī atsevišķā pamatu, tamdēļ būtības un pamata izziņa ir viens un tas pats (ᾧ γάρ καθ' αὐτὸ ὑπάρχει τι, τοῦτο αὐτὸ αὐτῷ αἴτιον· τὸ δὲ καθόλου πρῶτον· αἴτιον ἄρα τὸ καθόλου.⁹ Līdzīgi: ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον τὸ καθόλου ἂν θηρεύσαντες ἀπόδειξιν εἶχομεν· ἐκ γάρ τῶν καθ' ἕκαστα πλείωνων τὸ καθόλου δῆλον. τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ

¹ De anima 430a 4.

² Ibid. 431a 1, sal. 431b 17.

³ Anal. hyst. 75b 24. Gluži tāpat domā Platōns. De rep. 500C 527B.

⁴ Met. 1031b 6.

⁵ Anal. hyst. 73b 26.

⁶ Anal. hyst. 74b 6.

⁷ De gen. et corr. 338a 1.

⁸ Met. 1026b 3, 1064b 18.

⁹ Anal. hyst. 85b 24.

αἴτιον¹. Tāpat: ταῦτόν τὸ εἰδέναι τί ἐστὶ καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ τί ἐστὶ²).

Tā zinātne paceļas augstu pār jūtekliskajām apjaukām, uz kuņām viņa dibinās. Zinātne pēti vispārīgo, nepieciešamo. Rodas jautājums: cik plaši Aristotels saprot vispārīgā jēdzienu? Vai te vispārīgais ir domāts istajā vārda nozīmē, t. i. no atsevišķā pēc iespējas vairāk attālinātais, vai atsevišķajam tuvu stāvošais? Atbilde nav visai skaidra.³ Drīzāk jāpieņem, ka vispārīgais ir tuvākā radniecībā ar atsevišķo, jo kādā vietā Aristotels izsakās, ka jābūt sevišķam pamatam, kamdēļ par atsevišķo tiek izteikts augstākais vispārīgais (Πότερον δ' αἴτιον τῶν μέσων τὸ πρὸς τὸ καθόλου πρῶτον ἢ τὸ πρὸς τὸ καθ' ἑκάστον τοῖς καθ' ἑκάστον; δηλον δὴ ὅτι τὰ ἐγγύτατα ἐκάστῳ ἢ αἴτιον. τοῦ γὰρ τὸ πρῶτον ὑπὸ τὸ καθόλου ὑπάρχειν, τοῦτο αἴτιον⁴). Pēdējo un galveno izšķirību starp atsevišķo un vispārīgo Aristotels nosauc par lietas jēdzienu (ἡ τελευταία διαφορά ἢ οὐσία τοῦ πράγματος ἐστὶ καὶ ὁ ἐρισμός⁵). Tamdēļ zinātnes uzdevums ir izpētīt šo atsevišķajam tuvāk stāvošo vispārīgo, jo tā saprasts (kā atsevišķajam tuvāk stāvošais) vispārīgais ir lietas pamats (δεῖ δ' αἰεὶ τὸ αἴτιον ἐκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, οἷον ἀνθρώπος οἰκοδομεῖ ὅτι οἰκοδόμος, ὁ δ' οἰκοδόμος κατὰ τὴν οἰκοδομικὴν· τοῦτο τοῖον πρότερον τὸ αἴτιον⁶). Vēl labāk šī pati doma konstatējama kādā „Metafizikas“ vietā: δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν. τίς ἢ ὕλη; μὴ πῦρ ἢ γῆν, ἀλλὰ τὴν ἴδιον⁷). Tomēr zinātnes uzdevums ir nonākt arī pie augstākā vispārīgā, jo vispārīgais šī vārda plašākajā nozīmē ir visu viņam pakārtoto atsevišķo faktu pamats (ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσειν εἶναι. διὸ τὰς τῶν αἰεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον αἰεὶ εἶναι ἀληθεστάτας· οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἰτίον τί ἐστὶ τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις⁸). It īpaši „Otrajā analitikā“ vispārīgo pamatu atklāšanas nozīmē ir sevišķi izcelta⁹. Pēdējie teikumi, līdz kuņiem mēs pakāpeniski paceļamies, paši par sevi vairs nav pierādāmi: viņi ir tieši ieskatāmi katra pierādījuma pamatā. Aristotels vairākkārt piezīmē, ka ir muļķīgi visam vienmēr prasīt pierā-

¹ Ibid. 88a 3.

² Ibid. 93a 4.

³ Sal. Ar. *Heyder*, die Methodologie des Aristotelischen Systems, p. 184 squ.

⁴ Anal. hyst. 99b 9.

⁵ Met. 1038a 19.

⁶ Phys. 195b 21.

⁷ Met. 1044b 1.

⁸ Ibid. 993b 27.

⁹ Anal. hyst. 85 squ.; 86a 6.

dījuma (ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. ἔλωσ μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι.¹ Līdzīgi: οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστὴν²). Ja zinātne vispāri ir iespējama, tad vienīgi tamdēļ, ka ir tieši ieskatāmas patiesības, kas neprasa pēc pierādījuma. Ar to nav teikts, ka atziņai būtu kādi ārpus pieredzes esoši avoti. Eksistē vienīgi vispārīgi principi, kurus atklāj mūsu prāts, apstrādādam atsevišķo apjaudu un pieredzes materiālu rezultātus. Tamdēļ maldīšanās nekad nav iespējama, tiklīdz mēs atsaucamies uz vispārīgiem principiem, kas ietver sevī katru, pat visniecīgāko atsevišķo gadījumu (Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος³).

Jau no šīm piezīmēm Aristotela gnōzeoloģiskajos jautājumos redzams, ka Aristotels viscauri izvērza domāšanas un esotības paralēlismu. Ar pietiekošiem argūmentiem viņš apkaņo individualistisko subjektīvismu, un šai ziņā starp viņu un Platōnu valda vienprātība. Labi ievērots atsevišķais un vispārīgais, un pareizi novērtēta jūteklisko apjaudu un prāta loma zinātniskajā darbībā un atziņu sistēmas veidošanā. Zināms, var šaubīties par to, vai ir pilnīgi izdevies atsevišķo un vispārīgo apvienot uz ontoloģiskā pamata un vai šis apvienojums atrastu savu vietu un attaisnojumu visās zinātnēs. Neapšaubāmi pareizs gan ir prāta un jūtekliskās uztveres savstarpīgo attiecību novērtējums. Šeit, kā to beidzot redzēsim, ir pat iespējams jautājums: vai Aristotela atziņas teorijai nav drošāki pamati nekā jaunlaiku kriticīsimam?

Tagad piegriezīsimies Aristotela uzskatiem patiesības jautājumā, citādi sakot, mēģināsim saprast, kā Aristotels izšķir jautājumu par mūsu prāta spriedumu satura un objekta attiecībām. Lai saprastu patiesības jēdzienu, tad vispirms isumā apcerēsim īstenības jēdzienu.

Īstenību jeb patiesi esošo Aristotels meklē lietu būtībā jeb substancē. Substanci (οὐσία) viņš izprot četrējādi: 1) kā jēdzieniski nepieciešamo (τὸ τί ἦν εἶναι), 2) kā vispārīgo (τὸ καθόλου), 3) kā sugu (τὸ γένος)

¹ Met. 1006a 6.

² Top. 100b 19; sal. vēl Met. 1011a 9, 12; 1012a 21.

³ Arist., De anima 430a 26. Sal. A. Trendelenburg Kommentar zu „De anima“, p. 568: Quum ἀδιαιρέτα saepius difficillima sint et inventu et cogitatu: mirum est, Aristotelem ab his maxime errorem removisse.

un 4) kā substrātu (*τὸ ὑποκείμενον*). Nesniedzot šeit īstenības (*ἐνέργεια*) un iespējamības (*δύναμις*) sīkāku apskatījumu — šo tematu mēs jau analizējām — piegriezīsimies tieši jautājumam: kā Aristotels izskaidro galveno īstenības problēmu, proti: vai īstenība jāsaprot racionālā, vai empīriski-sensuālistiskā nozīmē? Pie Aristotela ir konstatējami abi uztvērumi, un tos pilnīgi nepretrunīgi apvienot viņam (tāpat kā arī vēl mūsu laiku filozofiem) nav izdevies. Vispirms Aristotela atziņas teorijā sastopams ideālistiski-racionālais virziens, tamdēļ ka Aristotels pilnīgi dibinās uz Sōkrata-Platōna jēdzienu mācības un jēdzieniskās domāšanas. Arī tas fakts, ka Aristotels savas filozofijas centrā nostāda metafiziku kā zinātņi par esošo kā tādu un ka viņam šādas zinātnes iespējamība nav vis problēma, bet vienkāršs un drošs iepriekšpieņēmums, padara Aristotelu par ideālisma pārstāvi. No otras puses mūsu domātājs ir liels dabas pētnieks, tā tad — empīriķis, kas ne tikai mēdz atsaukties uz faktiem, bet tos arī pēti. Kā tāds viņš kritizē Platōna ideju mācību un atzīst to par vienpusīgu. Tā Aristotels nodrošina jēdzienu īstenību un atsevišķo lietu reālītāti. Līdz ar to ir saprotams, ka substances jēdziens, kas aptver visu īstenību, ir attiecināms uz jēdzieniskām būtnēm un pieredzē konstatējamām atsevišķām lietām. Tomēr kā pirmajā, tā otrajā gadījumā substances vienība, kas pamato lietu īstenību, nav vis vienība blakus vai pāri daudzām atsevišķām lietām (*ἐν τι παρὰ τὰ πολλά*), bet tā ir vienība pašās lietās (*ἐν κατὰ πολλῶν*). Šo empīrisko iepriekšpieņēmumu konsekvenci nav iespējams savienot ar Sōkrata-Platōna jēdzienu reālismu, kaut gan Aristotels to mēģina izdarīt. Tā piem. viņš izsakās, ka tikai atsevišķa lieta ir substanciāla, bet jēdzieniski-vispārīgais šīm atsevišķām lietām ir reāli inherents (*ἐνυπάρχων*). Bet tādā kārtā reāli inherējošais zaudē savu vispārīgo nozīmi. Vispārīgais tāpat paliek atsevišķs, kā atsevišķās lietas, kuŗās tas inherējas. Tā tad nesaskaņa ar jēdzienu reālismu paliek. Līdzīgā kārtā šī pretruna paliek arī tad, ja Aristotels uzsāk citu domu gājieni, proti atsevišķās lietas uzlūko par „pirmajām substancēm“ (*πρῶται οὐσίαι*), bet tās inherējošos jēdzienus — par „sekundārām substancēm“ (*δεύτεραι οὐσίαι*). No tam mēs vispāri varam taisīt diezgan dibinātu slēdzienu, ka jēdzienu reālisms jeb racionālistiskais reālisms un empīriskais reālisms īstenības problēmā bez pretrunām nav apvienojami.

Tagad varam atgriezties pie patiesības jēdziena, kas — kā jau rādīts — nesaraujāmām saitēm vienots ar īstenības jēdzienu. Lietām ir tik daudz patiesības, resp. īstenības, cik tās pieder pie esotības (*ἐκαστον*

ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας¹). Ikvienas atziņas gala punkts ir lieta (Πέρασ λέγεται... ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρασ· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος²). Zinātnes gājiens virzās saskaņā ar izpētījamo vielu (βελτίων δὲ καὶ χείρων ἐκάστη λέγεται (ἐπιστήμη) κατὰ τὸ οἰκτεῖον ἐπιστητόν³) un otrādi: arī izpētījamā lieta ir konstruēta pēc līdzības ar mūsu prāta darbību. Zinātnes īpašības saskan ar esotības īpašībām, un pēdējās ir arī prāta īpašības. Tas, par ko ir iespējama zināšana, var būt un var arī rasties (ὄν αἰ ἐπιστήμαι καλλίους ἢ σπουδαιότεραι, καὶ τὰ πράγματα καλλίω καὶ σπουδαιότερα· ὡς γὰρ ἔχει ἡ ἐπιστήμη, καὶ τὸ ἀληθές⁴). Visus domāšanas prasījumus Aristotels attiecina arī uz esotību. Kauzālītātes likums ir objektīvi nozīmīgs, ikvienai lietai ir savs pamats un savi principi (ἀνευ γὰρ αἰτίου καὶ ἀρχῆς ἀδύνατον εἶναι ἢ γενέσθαι⁵). Arī nepieciešamības jēdziens bez tuvāka paskaidrojuma pārņests uz reālām lietām. Viss tas, kas prātam labs vai ļauns, līdzīgā mērā piemīt arī lietām. Tādā kārtā domāšanas un esotības attiecības pēc Aristotela pārliecības ir zināma likumība. Par esošo mēs varam runāt vienīgi tikdaudz nozīmēs, cik mums par to ir kategoriju formu, un esotībai var būt tikdaudz nozīmju, cik mums ir izteiksmes veidu (καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει⁶). Aristotels ne vienreiz vien uzsver, ka „iedomātais“, ja tā „patiesīgums“ jāpārbauda, ir „jāsālidzina“ ar esošo, „jāmēro“ ar esošo u. t. t.⁷ Visi šie izteicieni, dažādo „nozīmju“ (σημαίνειν) pieņemšana kā attiecībā uz domāšanu, tā esotības formām, pārbaudišana, mērošana, salīdzināšana — viss tas norāda uz to, ka Aristotels ontoloģisko domu gājienu ved ciešā sakarā ar loģisko. Aristotels tamdēļ nav uzlūkojams par tīri formālās loģikas pārstāvi. Viņa mācībā manāms kaut kas no gnōzeoloģiskās, resp. metafiziskās, loģikas pazīmēm, uz ko it pareizi aizrādījis *A. Trendelenburgs*. Tomēr nav nekāda pamata uzlūkot Aristotelu par metafiziskās loģikas pārstāvi. Kaut gan Aristotels identificē domāšanas saturu ar priekšmeta saturu, domāšanas likumus ar esotības likumiem,

¹ *Arist.*, *Met.* 993 b 30.

² *Arist.*, *Met.* 1022 a 4.

³ *Arist.*, *Met.* 1064 b 5.

⁴ *Rhet.* 1364 b 7; *sal.* 1392 a 25: ὄν ἐπιστήμαι εἰσι καὶ τέχνηαι, δυνατὸν ταῦτα καὶ εἶναι καὶ γενέσθαι.

⁵ *Rhet.* 1364 a 11.

⁶ *Arist.*, *Met.* V 7, 1017 a 22.

⁷ *Arist.*, *Met.* 1053 a 33. Kā par zinātni, tā par jūtēklisko apjaudu Aristotels izsakās tā: ἡμετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν'.

tomēr loģiskās formas pie viņa ir iegūtas neatkarīgi no metafiziskiem ieskatiem. Kaut gan patiesās domāšanas formas ir reālo apstākļu „notēlojumi“, tomēr tās nedibinās uz metafiziskiem principiem. Tas ir sevišķi interesants stāvoklis Aristotela atziņas teorijā: patiesības jēdziens piemērots domāšanas operācijās, un līdz ar to slēpj sevī attiecību uz īstēnību. Kā saprotama šī attiecība, un galvenais, kā tā iespējama? Šeit mums ir darīšana ar patiesu, resp. pareizu, domāšanu. Kas Aristotelam ir pareiza domāšana? Šis jautājums mūs ievēd pašā Aristotela atziņas teorijas centrā. Aristotels, pilnīgi sekodams Platōnam, — kā to rāda *Prantls*,¹ — atzīst, ka pareiza un patiesa domāšana nav vienkārša vārda zināšana, jo vārds ir tikai valodas simbols kādas lietas vai parādības apzīmēšanai. Vārds ir tikai nosaukums, zīme, kas rāda lietas ārpusi, ne iekšieni. Izteiktie vārdi ir zīmes no priekšstatiem dvēselē, un rakstītie vārdi ir izteikto vārdu zīmes. Līdzīgi tam, kā rakstu zīmes visiem cilvēkiem nav vienādas, tāpat arī vārdi visiem nav vieni un tie paši. Tomēr priekšstati, kuņus cilvēki lieto savā runā un kuņu tiešās zīmes ir vārdi, visiem ir vienādi. Tāpat visiem vienādi ir priekšmeti, kuņu attēli ir minētie priekšstati. Atsevišķs vārds nav ne pareizs, ne nepareizs. To var pierādīt šādā veidā: „Āzis“ kaut ko apzīmē; tomēr šis apzīmējums nav ne pareizs, ne nepareizs, iekams šo apzīmējumu nesaista ar esotību vai neesotību, ... iekams nespriež: āzis eksistē, vai — āzis neeksistē (Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παιδημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτως, ταῦτὰ πᾶσι παιδημάτα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταῦτά... οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω (scil. ἢ φωνή). σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὐπω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος, εἰ μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ...²). Tas, ka Aristotels šeit ir pilnīgi vienis prātis ar Platōnu, redzams no kādas vietas Platōna „Sofistā“: „Tomēr katrā pētījumā ar sapratīgu runu vajaga piegriezties pašai lietai, bet nevis tikai kavēties pie vienkāršo runas vārdu kop-sakarības“ (δεῖ δὲ αἰεὶ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνομολογήσασθαι χωρὶς λόγου³).

Tagad pakavēsimies pie jautājuma: kā Aristotels izskaidro atziņas tapšanu, un kas pēc viņa pārliecības ir patiesa un īsta atziņa?

¹ C. Prantl, Über die Entwickl. der arist. Logik aus der Plat. Philos. (Abh. d. philos.-philol. Klasse der kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. Bd. VII (1855), p. 131—211.

² Hermeneut. 16a 3—18.

³ Plat. Soph., p. 218.

Aristotels asi kritizē *Empedokla* mācību, ka tikai līdzīgais var izzināt līdzīgo, ka piem. tikai zeme var izzināt zemi u. t. t. Tāpat Aristotels noraida arī *Anaksagora* uzskatu, ka vienīgi pretējais pēc savas iedabas var izzināt pretējo, kā piem. aukstumu var izzināt tikai ar siltumu u. t. t.¹ Abu noraidīto uzskatu vietā Aristotels izvirza nesalīdzināmi izkoptāku domu, ka izziņas procesā notiek izzinātāja (subjekta) pielīdzināšanās izzināmajam (priekšmetam), t. i. izzinātājs iegūst priekšmeta attēlu. Lieta iedarbojas uz uztverošo cilvēku un izsauc viņā savu attēlu (οιον τύπον τινά τοῦ αἰσθημάτος²). Tā cilvēks, kam sākumā ar lietu nav nekādas radniecības, lietas uztveršanas procesā sevi it kā pielīdzina lietai (τὸ δ' ... αἰσθητικόν. . . πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονηθὸς δ' ὁμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκείνο³). Šeit mēs Aristotelu nedrīkstam pārprast: apjaušanu procesā cilvēka dvēsele neuztver lietu tās materiālitātē, bet uzņem tikai lietas veidu. Līdzīgi tam, kā vaskā nospiežas zīmogs, neatstājot zeltu un dzelzi, tāpat arī apjaušana uzņem apjaužamos veidus (formas) bez vielas (ἡ μὲν αἰσθησις ἔστι τὸ δεκτικόν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον⁴). Sai ziņā no sajūtošās dvēseles atšķiņas stādi: tiem αἰσθητὰ vērsas uz μετὰ τῆς ὕλης.⁵ Nav nekādu šaubu, ka formulā 'αἰσθητὰ μετὰ τῆς ὕλης' Aristotels saprot kaut ko materiālu lietās. Bet tikpat skaidrs ir arī tas, ka teicienā 'αἰσθητὰ ἄνευ τῆς ὕλης' ir jāmeklē αἰσθητικόν jeb αἰσθησις īpašība, un proti: αἰσθητὰ ἄνευ τῆς ὕλης izteic αἰσθητικόν pielīdzināšanu lietām; αἰσθησις uzņem lietas līdzīgi tam, kā vasks uzņem zīmoga nospiedumu.

Aristotels sajūtas uzlūko it kā par robežu starp psihisko un fizisko. Αἰσθησις ir kopīgais dvēselei un miesai.⁶ Apjaušanas spējas (αἰσθητικόν) un apjaušanas orgāns (αἰσθητήριον) lietišķi ir viens un tas pats, bet jēdzieniski dažādas lietas (ἔστι μὲν οὖν ταῦτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον⁷). Pretējā gadījumā apjaudējs (αἰσθανόμενον) jeb αἰσθητικόν un αἰσθησις būtu lielums — ar telpiskām pazīmēm, kas tā nebūt nav. Αἰσθητήριον uzņem αἰσθητὰ ἄνευ τῆς ὕλης,⁸ t. i. bez lietu ὕλης. Tā tad αἰσθητὰ ἄνευ τῆς ὕλης ir lietu formas bez viņu vielas, un tamdēļ mēs lietas apjaužam

¹ Sal. *Theophr.*, De sensu, p. 1.

² *Arist.*, De mem. 450a 31.

³ *Arist.*, De anima 418a 3.

⁴ *Arist.*, De anima 424a 18.

⁵ *Arist.*, De anima 424b 2.

⁶ *Arist.*, De somn. 454a 7.

⁷ *Arist.*, De anima 424a 25.

⁸ *Arist.*, De anima 425b 23.

nevis ciktāl tās ir individuēlas, bet ciktāl tās ietver sevi vispārīgo (ἡ αἰσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος¹). Un tomēr apjaužas kā tādas mēs vēl neuzlūkojam par vispārīgām, bet ciktāl viņas ir saistītas ar vielu, viņās ir individuēlais moments un viņas ir laiciski un telpiski noteiktas (Οὐδὲ δι' αἰσθησεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἰσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τότε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν²).

Mēs jau minējām, ka Aristotels šķir αἰσθητὰ ἀνευ τῆς ὕλης no αἰσθητὰ μετὰ τῆς ὕλης tikai jēdzieniski, un nevis lietīški. Ja lietas iedarbojas uz sajūtošo dvēseli, tad šis process pēc Aristotela domām nav jāsaprot tā, it kā lietas atstātu dvēselei savu formu, vai arī lietu forma ar dvēseles formu vienotos saskaņā un kļūtu par vienu būtību. Drīzāk gan ir jādomā, ka αἰσθητὰ ἀνευ τῆς ὕλης ir uztverošās dvēseles īpašība, bet αἰσθητὰ μετὰ τῆς ὕλης — lietu īpašība, tā ka abi momenti nekad nevar kļūt par vienu un to pašu. Tikai šādā iztulkojumā lietu tēli (τύποι) var saskaņoties ar dvēseles tēliem, uztverošā dvēsele — pielīdzināties lietām. Tā arī saprotams Aristotela piemērs par vasku un zīmoga nospiedumu.

Tā tad apjaužu priekšmets pēc Aristotela domām ir αἰσθητὰ μετὰ τῆς ὕλης un nevis αἰσθητὰ ἀνευ τῆς ὕλης, kaut gan nav jādomā, ka αἰσθητὰ μετὰ τῆς ὕλης būtu kaut kas sajūtām un apjaužām pilnīgi svešs. Šeit Aristotels ir tikai pasvītījis ciešo radniecību starp izziņas principu un izziņāmo īstenību, par ko jau bija runa agrāk.

Tomēr, ja Aristotels uzsver sakarību starp domāšanu un īstenību, tad tas vēl nebūt nenozīmē, ka domāšana un īstenība būtu viens un tas pats. Gluži otrādi: pēc Aristotela pārlicības mūsu apjaužas vēršas uz neatkarīgo un no viņām pilnīgi atšķirīgo priekšmetu. Šī Aristotela pārlicība ir nepārprotama, it sevišķi tamdēļ, ka viņš αἰσθητὰ, kas ir apjaužu pamatā, apzīmē par ἔξοθεν; pretējā gadījumā domāšanas priekšmeti jau atrastos dvēselē (τὸ αἰσθάνεσθαι... τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕναστος ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθέλου. ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἔστι τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπότεν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ³). Tāpat, it sevišķi ceļot

¹ *Arist.*, Anal. hyst. 87b 29.

² *Arist.*, Anal. hyst. 87b 28.

³ *Arist.*, De anima 417b 18—25.

iebildumus pret Prōtagoru, Aristotels rāda, ka arī αἰσθητόν nav iespējams, ja nav αἴσθησις. Bet ja nu arī nebūtu αἰσθητόν un αἴσθημα, kas varbūt ir pareizi, jo αἰσθητόν un αἴσθημα sastāda vienu πάθος τοῦ αἰσθανομένου, tad tomēr ir jāpieņem, ka pēc Aristotela uzskatiem pamatā stāvošais (τὸ ὑποκείμενον), kas izraisa (ποιεῖ) apjaudas, eksistē arī bez apjaudām; citādi sākot, lieta var eksistēt arī tad, ja mēs to neuztveram un par to nedomājam. Apjaudas virzās nevis uz sevi, uz sev līdzīgo, bet uz atšķirīgo, kas ir pirmatnējaks nekā tās (ὅλως τ' εἰ πέρ ἔστι τὸ αἰσθητόν μόνον, οὐθὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμφύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη. τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθηματὰ ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον. οὐ γὰρ δὴ ἢ γ' αἴσθησις αὐτῆ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινουὴν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερον ἐστὶ· κἀν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἦττον¹). Tā tad nav nekādu šaubu, it sevišķi ievērojot nūle uzrādīto vietu Aristotela „Metafizikā“, ka Aristotels atzīst no cilvēka dvēseles neatkarīgu reālītāti, neatkarīgu priekšmetu (ὑποκείμενον), kas ir pilnīgi atšķirīgs no mūsu apjaudām. Bet raksturīgi ir tas, ka Aristotels priekšmetu nosauc par apjaužamu (αἰσθητόν) jeb apjaudu priekšmetu (αἴσθημα). Acīm redzot to Aristotels dara pārliecībā, ka priekšmetā mīt nevis apjaudas, bet apjaušanas iespējamība. Tikai tā ir saprotams, kamdēļ αἰσθητόν tiek iztulkots kā πάθος τοῦ αἰσθανομένου jeb kā αἰσθητόν ἄνευ τῆς ὕλης.

Tādā kārtā mūsu dvēsele spēj apjaust priekšmetu, jo pēdējā slēpjas apjaušanas iespējamība. Šo domu Aristotels apgaismo ar šādu raksturīgu piemēru. Aristotels šķir spējīgo dzirdēt (τὸ δυνάμενον ἀκούειν, vēlāk nosauktu par ἀκουστικόν) un spējīgo uztvert toni (τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, vēlāk nosauktu arī par ψοφητικόν) no īstenās dzirdes un īstenā toņa (ἢ κατ' ἐνέργειαν ἀκοή jeb ἀκουσις un ὃ κατ' ἐνέργειαν ψόφος jeb ψόφησις), pie kam viņš apgalvo, ka ἀκοή un ψόφος enerģija lietišķi ņemot ir viens un tas pats, bet starp tām ir tikai jēdzieniska atšķirība.² Šī ἐνέργεια

¹ *Arist.*, *Met.* 1010b 30—1011a. 2.

² *Arist.*, *De anima* 425b 25—426a: ἢ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἢ αὐτῆ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς; λέγω δ' οἷον ψόφος ὃ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἀκοή ἢ κατ' ἐνέργειαν κτλ.

nav vis iekš ψοφητικόν, kas iedarbojas uz ἀκουστικόν, izveidojot ποιητικόν jeb κινητικόν, bet gan ἐν τῇ κατὰ δύναμιν, t. i. tanī, kas iedarbību saņem, uz ko tā vērsta (ἐν τῷ ποιουμένῳ). Sacītais par dzirdēšanu un toni pilnā mērā attiecināms uz visām apjaušām un apjaužu priekšmetiem. Nūle minētā ἐνέργεια nav iedarbīgajā priekšmetā (ἐν τῷ ποιούντι), bet spējīgajā apjaušā (ἐν τῷ αἰσθητικῷ) (ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν. ὡς περ γὰρ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιούντι, οὕτω καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ κτλ¹). Ir skaidrs, ka ar jēdzienu αἰσθητόν, kuŗa ἐνέργεια slēpjas iekš αἰσθητικόν, jāsaprot iedarbīgā lieta jeb apjaužu priekšmets. Vienīgi šai nozīmē αἰσθητόν ir pielīdzināms ποιούν un pēdējam pretī αἰσθητικόν izveido πάσχον. No svara atzīmēt, ka αἰσθητόν ir tas pats, kas ποιητικόν, κινητικόν, vai arī ψοφητικόν. Tālāk, tikko pieminētajā citātā ἐνέργεια τοῦ αἰσθητοῦ ir tas, ko apjaužu priekšmets izsauc apjaušā spējīgajā: piem. toni jeb skaņu (ψόφος ψόφησις), ja ir runa par dzirdēšanu; garšu, ožu un krāsu — ja runas tema ir garšošana, ošana un redzēšana. Īsi sakot ἐνέργεια τῶν αἰσθητῶν ir lietu jūtekliskās īpašības, kas kā ἐνέργεια var izpausties tikai apjaušās, t. i. uztverot lietas, kuŗas ir iespējams apjaušēt. Ja lietas netiek apjauštas, tad apjaušas viņās ir tikai kā iespējamība. Šī iespējamība pārvēršas īstenībā, tiklīdz mēs lietas uztveram ar jūteklēm. Par ψόφητικόν Aristotels izsakās, ka tas ir ψοφει jeb ψόφον ἔχον,² un secinādams piemētina, ka αἰσθητόν un αἰσθητικόν, ievērojot to, ka abu ἐνέργεια lietišķi ņemot ir viens un tas pats un atšķiras tikai jēdzieniski, — κατ' ἐνέργειαν pēc sava stāvokļa ir savstarpīgi atšķirīgi (ἕνα σώζεσθαι καὶ φθείρεσθαι). Tā no vienas puses bez redzēšanas nav balta un melna κατ' ἐνέργειαν, tāpat kā vispāri bez apjaušanas un ārpus apjaušām nav jūteklisku īpašību (αἰσθητὰ) κατ' ἐνέργειαν, kaut gan no otras puses αἰσθητόν un αἰσθητικόν κατὰ δύναμιν var eksistēt neatkarīgi viens no otra, un baltais un melnais κατὰ δύναμιν, līdzīgi katrai jūtekliskai apjaušai (κατὰ δύναμιν), var eksistēt neatkarīgi no apjaušanas procesa.³ Tādā kārtā, ja mēs jautājam, kā ir iespējama apjaužamā priekšmeta apjaušana ar αἰσθητόν palīdzību, saskaņā ar augšējo Aristotela mācības iztulkojumu iespējama šāda atbilde: tamdēļ ka αἰσθητόν, kaut tas arī atrodas tikai apjaušajā dvēselē, tomēr ir apjaužu priekšmeta ἐνέργεια. Šo apjaužu teoriju var nosaukt par vienības teoriju, tamdēļ

¹ *Arist.*, De anima 426 a 8—14.

² *Arist.*, De anima 425 b 29.

³ *Arist.*, De anima 426 a 15—25.

ka šeit ar apjaušanas spējām apbalvotā individa *ἐνέργεια* un apjaudu priekšmeta *ἐνέργεια* būtiski ir viens un tas pats, un tās ir atšķiramas tikai jēdzieniski. Aristotela mācība nav vienkārša attēlošanas teorija. Lielais senlaiku domātājs ir dziļi ieskatījies priekšmetu apjaušanas procesa būtībā.

Aristotels savu vienības teoriju pamato galvenām kārtām ar pierādījumu, ka *ποιητικόν*'a jeb *κινητικόν*'a *ἐνέργεια* neslēpjas vis vienos (*ἐν τῷ ποιῶντι, κινῶντι*), bet — *ἐν τῷ πάσχοντι* jeb *ποιουμένῳ*. Ši doma it sevišķi skaidri izteikta divās vietās „Metafizikā“. Pirmajā vietā darbošanos (*ποιεῖν*) izsauc spēks, kas atrodas ārpus tās un kas vienmēr ir atšķirīgs no darišanas (*πράττειν*). Kā darbošanās piemēru Aristotels min mājas celšanu, bet kā pašu darišanu — skatīšanos.¹ Par darbošanos Aristotels izsakās, ka tās *ἐνέργεια* atrodas ārpus tās, bet par darišanu — ka viņa iziet pati no sevis (*ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τι ἔστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γινόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἔστιν, ὅσον ἢ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἡ ὑφανσις ἐν τῷ ὑφανομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅλως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ· ὅσων δὲ μή ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια, ὅσον ἢ ὄρασις ἐν τῷ ὁρῶντι²*). Otrā vietā „Metafizikā“ mēs atrodam noteiktākas ziņas par to, kādā nozīmē *κινητικόν ἐνέργεια* un *κινητὸν ἐνέργεια* lietišķi ņemot ir uzlūkojamas par vienu un to pašu, un proti: tāpat kā attālums no viena līdz diviem un no diviem līdz vienam, vai arī kā divu punktu attālums pie viņu pacelšanas un atņemšanas ir viens un tas pats (*κινητικὸν μὲν γὰρ ἔστι τῷ δύνασθαι, κινῶν δὲ τῷ ἐνεργεῖν. ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινήτου, ὡσθ' ὁμοίως μία ἀμφοῖν ἐνέργεια ὡσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν, καὶ τὸ ἀναντες καὶ τὸ κάτωαντες, ἀλλὰ τὸ εἶναι οὐχ ἓν³*). Nav nekādu šaubu, ka Aristotela pieņēmums, ka apjaudu priekšmeta *ἐνέργεια* atrodas spējīgajā apjaust un ar pēdējā *ἐνέργεια* lietišķi ir viens un tas pats, atbilst viņa vispārīgajam pieņēmumam par *ποιεῖν* un *κινεῖν*, kas izteic apjaudu priekšmeta iedarbību uz apjaušanas spējām apveltīto dvēseli. Šai domu gājienā ir vērojama ne tikai vienības teorija, bet arī attēlošanas teorija. Abām teorijām apjaudu izskaidrošanas jautājumā ir zināma radniecība. Vienības teoriju var uzlūkot kā attēlošanas teorijas padziļinājumu, vai arī kā pēdējās otro, dziļāko pusi. Abām teorijām kopīgā doma ir metafiziskais pieņēmums, ka lietas eksistē ārpus apjaudošās dvēseles (*πρότερον*

¹ *Arist.*, Met. 1050 a 23—29; sal. Eth. N. C. 1140 b 6.

² *Arist.*, Met. 1050 a 30—36.

³ *Arist.*, Met. 1066 a 29—33.

της αισθησεως) neatkarīgi no tās un, iedarbojoties uz dvēseli, izsauc apjaudas. Pēc attēlošanas teorijas lietas it kā pielīdzinās apjaudējam un padara to it kā sev līdzīgu. Pēc vienības teorijas lietas rada apjaudošajā dvēselē iespaidu, kas kaut gan var patstāvēt tikai uztverošajā dvēselē, bet tomēr var tikt uzlūkots arī kā paša priekšmeta ἐνέργεια. Pēc attēlošanas teorijas mēs vieglāk varam saprast apjaušanas procesu, bet tomēr šī teorija to neizskaidro. Tamdēļ attēlošanas teorija ir Aristotela izejas viedoklis, un tikai vēlāk mūsu domātājs nonāk pie vienības teorijas, kas dod daudz dziļāku apjaudu rašanās izskaidrojumu. Ja par savu pētījumu sākumā Aristotels izsakās, ka ar apjaušanas spējām apbalvotais tikai pēc iespējami ir tas, kas apjaudu priekšmets īstenībā,¹ tad acīm redzot Aristotels domā attēlošanas teoriju. Ja turpretim sava darba trešās grāmatas astotās nodaļas sākumā viņš, taisīdams slēdzienu, izsakās: „dvēselē zināmā mērā ir viss esošais; tas tiek vai nu apjausts vai domāts, (un) tad zināšana līdz ar to ir apzinātais un apjaudas reizē ar to apjaužamais“.² Tālāk: „tā tad, vai nu esošais pats jeb viņa forma (εἶδος) ir identiskais; pats esošais nevar būt tāds, jo nevis akmens ir dvēselē, bet tikai viņa forma“³ — tad, vērojot šos teicienus, nav šaubu, ka Aristotels ir domājis saskaņā ar vienības teoriju.

Sakarā ar apjaudu rašanos Aristotels (tāpat kā Platōns dialogā „Charmids“) iztīrā kādu citu visai svarīgu gnōzeoloģijas jautājumu, proti par zināšanas jeb sajēgšanas zināšanu. Aristotels izsakās: „Ja mēs apjaužam to, ka mēs redzam un dzirdam, tad ir neapšaubāms, ka savu apjaušanu mēs apjaužam vai nu ar redzēšanu, vai arī ar kādu citu apjaudu. Bet ja nu (pēdējā gadījumā) šās apjaudas priekšmets ir redzēšana un tai pamatā stāvošās krāsas, tad divas apjaudas parādās kā viena (pēdējā gadījumā krāsa tiek uztverta kā ar redzēšanu, tā arī ar kādu citu apjaudu), vai arī redze apjauž pati sevi“ (Ἐπει δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ, ἢ ἐτέρα. ἀλλ' ἢ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος· ὥστε ἢ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσονται ἢ αὐτὴ αὐτῆς⁴). Aristotels noraida ieskatu, ka mēs apjaužam redzi nevis ar pašu redzi, bet ar kādu citu apjaudu, — jo pretējā gadījumā vienā momentā mums būtu divas vienādas apjaudas, kas nav iespējams. Tāds ieskats novestu pie

¹ *Arist.*, De anima 418 a 3—4.

² *Arist.*, De anima 431 b 21—23.

³ *Arist.*, De anima 431 b 28—29.

⁴ *Arist.*, De anima 425 b 12—15.

processus in infinitum, t. i. pie pieņēmuma, ka ja kāda apjauša nevar apjaust pati sevi, tad ir nepieciešama otra apjauša, šīs otrās apjaušanai — trešā u. t. t. Tādā kārtā ikviena apjauša apjauž un sajēdz pati sevi.¹ Šai uzskatā Aristotels novēršas no Platōna. Platōns bija tai pārliecībā, ka piem. redze nevar pati sevi apjaust un ka sevi redzošai redzei ir nepieciešama krāsa. Aristotels turpretim šo domu noraida, šķirdams *αἰσθητὸν ἄνευ τῆς ὕλης* no *αἰσθητὸν μετὰ τῆς ὕλης*, un aizrāda, ka redze nebūt nav vienkāršs process, kas virzīts tikai uz zināmu priekšmetu šķiru, bet redzes procesā mēs varam uztvert gaisu un tumsu un dažādās pārejas starp tām, kaut arī ne vienādā formā (*ἔχει δ' ἀπορίαν· εἰ γὰρ τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι ἔστιν ὁρᾶν, ὁρᾶται δὲ χρῶμα ἢ τὸ ἔχον, εἰ ὄψεται τις τὸ ὁρῶν, καὶ χρῶμα ἔξει τὸ ὁρῶν πρῶτον. φανερόν τοίνυν ὅτι οὐχ ἔν τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι· καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὁρῶμεν, τῆ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως. ἔτι δὲ καὶ τὸ ὁρῶν ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται· τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἔκαστον²). Tā, sekojot Aristotela domu gājienam, varam taisīt slēdzienu, ka ir redzēšanas redze, t. i. redze, kas vērsta pati uz sevi; citādi sakot, mums ir zināšanas, resp. apjaušanas, apjauša. Protams, redzēšanas redzēšana nenotiek tā, kā pati redzēšana (atbilstot *ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως*), un tikai norobežotā nozīmē (atbilstot *ὡς κεχρωμάτισται*) viņu var saukt par redzi. Pieņēmumam, ka eksistē redze, kas pati sevi redz, ir par pamatu jau agrāk minētais Aristotela pierādījums, ka *ἐνέργεια τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ* lietišķi ņemot ir viens un tas pats,³ un tādā kārtā krāsas ir apjaušošajā dvēselē *κατ' ἐνέργειαν*, bet pati apjaušoša dvēsele mums parādās kā *χρῶμα ἔχον*.⁴*

Apjaušanas apjaušā vēl jāievēro kāds sevišķs apstāklis. Aristotels kādā citā vietā izsakās, ka apjauša realizējas nevis caur redzēšanu, proti caur to, ka mēs redzam, bet caur kādu zināmu kopīgu spēku, kas atrodas visās apjaušās (*ἀκολουθοῦσα = ὑπάρχουσα*), tā ka saldo un balto mēs apjaušam un izšķīram nevis ar garšu, vai redzi, vai arī ar abām kopā, bet ar visu apjaušanas organu kopīgo daļu (*ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἣ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ αἰσθάνεται. οὐ*

¹ Sal. *Arist.*, De anima 425b 15—17: *ἔτι δ' εἰ καὶ ἑτέρα εἶη τῆς ὄψεως αἰσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἶναι ἢ αὐτὴ τις ἔσται αὐτῆς. (ὥστ') τοῦτο ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον.*

² *Arist.*, De anima 425b 17—24.

³ *Arist.*, De anima 425b 25—426a 15.

⁴ *Bäumker*, *Arist. Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen*, p. 76—78. *Trendelenburg*, *Aristotelis de anima libri tres ed. alt.*, p. 354—356. *Siebeck*, *Geschichte der Psychologie*, I T. II Abt., p. 43, 45, 482.

γὰρ δὴ τῆ γε ὄψει ὄρα ὅτι ὄρα. καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκία τῶν λευκῶν, οὔτε γέυσει οὔτε ὄψει οὔτ' ἀμφοῖν, ἀλλὰ τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἀπάντων¹). Citiem vārdiem, nevis ar redzi kā tādu mēs apjaužam, ka mēs redzam, bet ar to redzes apjaušas organa daļu, kas kopīga ar citiem apjaušu organiem. Kopīgais visos apjaušu, resp. jūteklī, organos ir tas princips, kas dara iespējamu apjaušanas apzināšanos un zināšanu. Protams, šī apjaušanas apjauša jeb zināšana nav jāsajauc ar vienkāršu apjaušu. Aristotels it skaidri aizrāda, ka redzes redzēšana nenotiek līdzīgā kārtā (αλλ' οὐχ ὡσαύτως), kā krāsu redzēšana, un tamdēļ par redzēšanu viņu var nosaukt tikai ierobežotā nozīmē (ὡς κερχωμάτισται). Savu redzēšanu mēs apjaužam nevis ar redzēšanu, bet ar to spēku, kas redzei ir kopīgs ar citām apjaušām, pie kam (atbilstot κοινὸν μῦρον αἰσθητηρίων πάντων) šis kopīgais spēks ir ne tikai saistīts ar pārējām apjaušām, bet taisni atrodas redzē un citās apjaušās. Tamdēļ arī Aristotels dažās vietās runā nevis par redzes redzēšanu, bet par redzes apjaušanu, vai, labāki sakot, par apjaušanu, kas vērsas uz to, ka mēs redzam, ka mēs dzirdam, vispāri ka mēs apjaužam (ὁ δ' ὄρων ὅτι ὄρα αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε αἰσθανόμεθ' ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῦμεν ὅτι νοοῦμεν²). Tamdēļ atziņa un apjaušana, domāšana un zināšana vienmēr attiecas uz atšķirīgo, bet līdz ar to arī uz sevi pašu (φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἢ αἰσθησις καὶ ἢ δόξα καὶ ἢ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ³). No sacītā ar pilnīgu pārliecību var taisīt slēdzienu, ka apjaušas, kas vērstas uz atšķirīgo ārpusaules reālītāti, — saskaņā ar Aristotela mācību — reizē ar to vērsas arī pašas uz sevi, un tamdēļ apjaušu apjaušana, resp. zināšanas zināšana, ir iespējama.⁴

Tagad aplūkosim tirā prāta darbību un patiesību kā sprieduma īpašību.

Aristotels tāpat kā Platōns rūpīgi šķir nemirstīgo domājošo dvēseli (νοῦς) no mirstīgās daļas un tā tad pirmās darbību — domāšanu (νοεῖν) no apjaušanas (αἰσθάνεσθαι). Domāšanas priekšmets ir νοητά, apjaušanas — αἰσθητά. Aristotels tad nu ir tai īpatnīgā pārliecībā, ka νοητά

¹ *Arist.*, De somno 455a 15—20.

² *Arist.*, Eth. Nic. 1170a 29—33.

³ *Arist.*, Met. 1074b 35—36.

⁴ Sal. *Brentano*, Psychologie vom empir. Standpunkte, p. 172—173. *Bäumker*, Arist. Lehre von den äusseren und inneren Sinnesverm., p. 78, 79 sq. *Siebeck*, Begriff des Bewusstseins in der alten Philos. (Zeitschr. für Philos. und philos. Krit. Bd. 80, p. 219—220).

jau ietveŗas iekŗ *αἰσθητὰ* un ka bez apjauŗanas mēs neko no tās nevaram mācīties un saprast (ἐπει δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει (abstrakcija) λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη (abstraktais kā tas pats par sevi eksistē mūsu domāšanā un arī kā atseviŗko lietu stāvoklis un īpaŗība). καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθητός μὲν οὐδὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνοίη¹). Ja *νοητὰ* pati par sevi eksistē mūsu domāšanā, tad it dabiski, ka pēc savām iespējām tā var eksistēt lietās (ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν²). No ūs nekad nespēj izzināt ārējo, ja viņam nav sakara ar apjaudām (οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα³). Ja zūd *αἰσθητὰ* μετὰ τῆς ὕλης, tad tomēr paliek *αἰσθητὰ* ānevu τῆς ὕλης. Tā no *αἰσθητὰ* ānevu τῆς ὕλης rodas priekŗstati (*φαντασία*) (τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον. διὸ καὶ ἀπειλόγοντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἰ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητήροις⁴). Tālāk par *φαντασία* Aristotels izsakās, ka tā ir tikai vāja *αἰσθησις* (ἢ δὲ *φαντασία* ἐστὶν αἰσθησις τις ἀσθενής⁵). Ja starp domāšanu, resp. νοῦς⁶, un ārējiem priekŗmetiem nodibinās attiecības bez apjaudu starpniecības, tad apjaudas (*αἰσθησις*) vietā stājas priekŗstats (*φαντασία*) (οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ;⁶ τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ⁷). Priekŗstati domāšanai ir tas pats, kas apjaudām priekŗmeti, bet tikai ar to izŗķirību, ka priekŗstatiem nav vielas (τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθηµατὰ ἐστὶ, πλὴν ἄνευ ὕλης⁸). Tā tad viss, kas ūe teikts par *αἰσθητὰ* ānevu ὕλης, ir sakāms arī par *φαντάσματα*: tie ir ānevu ὕλης, t. i. bet lietu vielas, kaut gan priekŗstatiem ir daļa ar ὕλη jeb *αἰσθητήριον μέγεθος*, kur priekŗstati atrodas. Ja mūsu domāšana vērŗas uz priekŗmetiem, kuriem nav vielas, tad domāšana no tiem neatŗķiras (ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοοῦµενον⁹). Priekŗmeti bez vielas ūeit nav nekas cits, kā abstraktie jēdzieni (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα).

¹ *Arist.*, De anima 432a 3—8.

² De anima 430a 6—7.

³ De sensu 445b 16—17.

⁴ De anima 425b 23—25.

⁵ Rhet. 1370a 28—29.

⁶ De anima 431a 16—17.

⁷ De anima 431b 2.

⁸ De anima 432a 9—10.

⁹ De anima 430a 4; sal. Met. 1075a 3—5; De anima 417b 20—25.

Tā tad ir materiālie priekšmeti, kuŗi domāšanai nav radniecīgi, kaut gan domāšana uz tiem var vērsties, un ir ideālie priekšmeti jeb jēdzieni, kam ar domāšanu ir principiāla radniecība un kas no domāšanas neatšķijas.

Apjaužas pēc Aristotela nav zināšana (ἐπιστήμη) šī vārda īstajā nozīmē, jo zināšana tiecas pēc vispārīgā, kamēr apjaužas vērsas tikai uz atsevišķo.¹ Zināšanas priekšmets ir vispārīgais, nepieciešamais (ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων²). Zināšanā izpaužas cēloņu un „kamdēļ“ izskaidrošana (εἰδέναι δ' οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον³). Šī pati doma vēl skaidrāk redzama kādā citā vietā: Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ... ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστίν, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν⁴). Ja zināšanas priekšmets ir vispārīgais, tad arī zinātne, atšķirībā no vienkāršas pieredzes, vērsas ne tikai uz lietu „kas“ (ὅτι), bet arī uz „kamdēļ“ (διότι), uz lietu pamatiem (ἀρχαί).⁵ Kaut gan apjaužas pašas par sevi vien vēl nav zināšana, tomēr tai gadījumā, ja viņas attiecas uz kādu vienu noteiktu juteklisku priekšmetu, viņas vienmēr ir patiesas un ar to atšķijas no priekšstatiem (αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς.⁶ Līdzīgs uzskats izteikts arī „Metafizikā“: οὐδ' ἡ αἰσθησις ψευδῆς τοῦ ἴδιου ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταῦτόν τῃ αἰσθήσει⁷). Tā tad Aristotels atklāj tādas priekšmetus, uz kuriem vērsas tikai atsevišķi jutekli (αἰσθητὰ ἴδια), un tādā gadījumā apjaužas ir patiesas. Turpretim apjaužas bieži vien izrādās maldīgas, ja tās rodas sakarā ar vairāku jutekļu kopīgiem priekšmetiem (αἰσθητὰ κοινά), kā piem.: kustība, miers, skaitlis, forma un lielums. Tāpat var būt maldīgas apjaužas attiecībā uz αἰσθητὰ κατὰ συμβεβηκός — nejausiem jeb gadījuma rakstura priekšmetiem (οὐκ ἀπατάται ὅτι χρώμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ. τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἕκαστου, κοινὰ δὲ κίνησις, ἡρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιὰς ἐστίν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πᾶσαις· καὶ γὰρ ἀφ᾽ ἡ κίνησις τίς ἐστίν αἰσθητῆ

¹ Anal. hyst. I 87b 31.

² Anal. hyst. I 33, 88b 31.

³ Phys. II 3, 194b 18.

⁴ Anal. hyst. I 2, 71b 9.

⁵ Anal. hyst. I 2, 71a 21; IC 981a 36. Par zinātnes rašanos sk. Met. I 1, 981a 5.

⁶ De anima 428a 11—12.

⁷ Met. 1010b 2—3. Sal. De an. 418a 11—13: λέγω δ' ἴδιον μὲν, ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρῳ αἰσθῆσαι αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοή ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ.

καὶ ὄφει. κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, ὡς εἰ τὸ λευκὸν εἶη Διάρους υἱός· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο οὐ αἰσθάνεται¹). Apjaudas priekšmets ir individuēlajā iemiesotais vispārīgais (ἢ δ' αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, ὡς ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου²). Individuēlais tiek apjausts kā αἰσθητόν κατὰ συμβεβηκός. Līdzīgi tam, kā αἰσθητὰ ἴδια apjauda ir patiesa, tāpat par patiesu domāšanu pēc Aristotela uzskata var uzlūkot tādu, kuŗas priekšmets ir esotība tās būtībā (ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι), t. i. lietu būtība bez viņu vielas (λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι³). Tomēr šī domāšana nav vēl spriešana (ἐστὶ δ' ἢ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ ἢ κατάφασις, καὶ ἀληθῆς ἢ ψευδῆς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς, καὶ οὐ τί κατὰ τινος· ἀλλ' ὡσπερ τὸ ὄραν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθές ἀεὶ, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης⁴). Tamdēļ arī αἰσθησις τοῦ ἰδίου nav spriedums. Sevišķi ievērojams ir tas, ka pēc Aristotela pārliecības par αἰσθησις un νόησις patiesīgumu mēs varam runāt tikai tad, ja patiesi eksistē abu priekšmeti: αἰσθητὰ μετὰ τῆς ὕλης un νοητὰ ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς, kas kā no pirmā, tā otrā momenta ir atšķirīgi. Abstraktais jēdziens noēn un tam radniecīgais νοούμενον nav uzlūkojams ne par patiesu, ne nepatiesu.

Aristotela dziļās domas, kas saskan ar mūslaiku atziņas teōrijas atzinumiem un kas ir tagadējās gnōzeoloģijas pamats, izriet no Aristotela pamatpārliecības, ka cilvēkiem jau dabiski ir tieksme pēc atziņas (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει⁵). Ir trīs atziņas veidi: πρακτική, ποιητική un θεωρητική.⁶ Sevišķi mūs interesē θεωρητική. Šī θεωρητική ir saprotama kā istās zinātnes jeb zināšanas (ἐπιστήμη) centrālā īpašība. Citādi sakot, ista atziņa un patiesa zināšana vienmēr ir teōrētiska, tā ir tīrā zināšana. Kaut gan ἐπιστήμη dibinās uz sajūtām (αἰσθησις), tomēr — un šeit Aristotela pārliecība ievērojamā mērā tuvojas Kantā kriticismam — viņa nav tikai sajušana, jūtekliskā apjaušana vien, bet ir kaut kas vairāk: kamēr sajūtas ir mainīgas un izteic mainīgo,⁷ tikmēr

¹ De anima 418a 15—23.

² An. hyst. 100a 17—100b 1.

³ Met. 1032b 14.

⁴ De anima 430b 26—31.

⁵ Met. I 1, 980a 21.

⁶ Met. VI 1, 1025b 25.

⁷ De anima II 5, 417b 23; Met. III 4, 999b 2.

patiesa (teorētiskā) atziņa attiecas uz vispārīgo (καθόλου γὰρ αἰ ἐπιστήμημαί πάντων¹), vēršas uz konstanto, nepieciešamo un nevis uz akcidentālo, atgadījumam doto (συμβεβηκός... ἐπιστήμη μὲν γὰρ πάσα τοῦ αἰεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ²). Tā tad pēc Aristotela pārliecības īsta atziņa ir un var būt tikai jēdzieniska.³

Vienīgi jēdzieniskā atziņa spēj atklāt patiesību. Aristotels līdzīgi Platōnam domā, ka patiesīgums tāpat kā maldīgums ir sprieduma īpašība (συμπλοκή γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος⁴). Patiesība kā tāda atrodas nevis lietās, bet domāšanā, kas vēršas uz lietām (οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ⁵). Tomēr kaut kas ir paties nevis tamdēļ, ka mēs par to domājam, bet mēs par to domājam, resp. to atzīstam, tamdēļ ka tas ir paties (οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες ταῦτο ἀληθεύομεν⁶). Ja patiesīgums ir sprieduma īpašība jeb prēdikāts, tad par patiesu un līdz ar to par pareizu Aristotels uzlūko tādu spriedumu, kas par esošo izteic īstenību (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται⁷). No tam arī izriet slēdziens, ka pabeigta atziņa un izzinātais ir viens un tas pats, izzinātais ir identisks atzīnai (Τὸ δ' αὐτό ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶν πραγμάτων⁸).

Saņemot kopā Aristotela domas atziņas teorijā nonākam pie šādiem slēdzieniem:

Īstenības jeb ārpasaules reālītātes jautājumā Aristotels ir kritiskā reālisma pirmais izvirzītājs un pamatotājs. Reālisma pamatdoma, kā to izteicis Aristotels, ir tā, ka visa ārpausaule kā domāšanas objekts savā eksistencē ir neatkarīga no domājošā un izzinošā subjekta. Pasaule, visa daba kā domāšanas

¹ Met. III 6, 1003a 14.

² Met. XI 8, 1065a 3.

³ Sal. Met. IX 1, 1046b 8.

⁴ De anima III 8, 432a 11; sal. De interpr. 1.

⁵ Met. VI 4, 1027b 25 squ.

⁶ Met. IX 10, 1051b 6 squ.

⁷ Met. IV 7, 1011b 26 squ.

⁸ De anima III 7, 431a 1; sal.: ἐστὶ δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως (ibid. III 8, 431b 22).

priekšmets eksistē neatkarīgi no tam, vai to kāds izzina, vai ne. Bet ko izteic realisms savā kritiskajā formā? Aristotela kritiskais realisms māca, ka starp īstenību un domāšanu, starp reālām lietām un mūsu atziņu vienmēr ir zināma parallēlitāte. Aristotels ļoti dziļdomīgi pamato uzskatu, ka lietās slēpjas uztveršanas un izzināmības iespējamība. Pēc Aristotela pārliecības priekšmets ir apjaužams un izzināms, un šī doma Aristotelu nemaldina, t. i. Aristotels nesajauc lietu iedabu ar prāta iedabu, lietu likumību ar prāta likumību (sk. 165. un 166. lapp.).

Patiesības koncepcija Aristotelam ir stingri objektivistiska. Objektivistiskais patiesības iztulkojums māca, ka patiesība, kas pēc Aristotela domām nav nekas cits, kā pareiza sprieduma īpašība, ir fundēta pašās objektīvi eksistējošās lietās. Pareizs spriedums, kas cilvēku noved pie patiesas atziņas, saskan ar īstenības sastāvu un saturu. Ja sprieduma saturs sakrīt ar īstenības saturu un ir identisks to lietu sastāvam, uz kuŗām spriedums vērst, tad Aristotels apgalvo, ka mums ir darīšana ar patiesu spriedumu. Objektivistiskais patiesības uztvērums izriet vēl no citas puses, un proti no sajūtu un apjaudu vairāk vai mazāk objektivistiskā iztulkojuma. Kā redzējām, Aristotels aizstāv jūteklisko apjaudu objektivitāti (sk. 156. lapp.). Bet jāievēro, ka Aristotels nepielaiž iespējamību, ka spriedumi, kas vienīgi var atklāt patiesību, varētu rasties bez apjaudām. Ja nu patiesie spriedumi dibinās uz apjaudām, tad patieso spriedumu objektivitāte ir atkarīga no patieso jūteklisko apjaudu objektivitātes.

Par patiesības kritēriju Aristotels uzlūko atziņas satūra saskaņu ar viņas priekšmetu jeb lietas sastāvu, pie kam nekad nav jāaizmirst, ka priekšmetam pēc Aristotela pārliecības ir transeunta, t. i. pāri un ārpus subjektīviem elementiem esoša iedaba. Patiesības kritērija pareizas izpratnes labad vienmēr no svara atminēt paša Aristotela vārdus: „Nepareizs spriedums ir spriedums, kas izteic, ka nav tā, kas ir, vai arī ka ir tas, kā nav. Turpretim pareizs spriedums ir spriedums, kas izteic, ka ir tas, kas ir, un ka nav tā, kā nav“ (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές¹).

Ja mēs atminamies un vēl no jauna ievērojam, kādos ieskatos ir Aristotels par prāta un jūteklisko apjaudu savstarpīgām attiecībām, domāšanas likumu šķiršanu no īstenības jeb realitātes likumiem, mācību par

¹ Met. II 7, 1011b 26.

zināšanas procesa apjaušanu un zināšanu, laimīgo empīrisma un racionālisma savienojumu u. t. t., tad redzam, cik daudz vērtīgu atziņu ir Aristotela sistēmā. Mūsaiķu gnōzeoloģija nekādā ziņā nedrīkst un nevar noliegt Aristotela nopelnus zinātniskajā atziņas teorijā. Tamdēļ, bez šā darba sākumā minēto dažu jaunlaiku gnōzeologu vienpusīgajiem spriedumiem par Aristotelu, arī *A. Rila* viedoklis attiecībā uz grieķu filozofiju un tā tad arī uz Aristotelu jāatzīst parpārāk vienpusīgu,¹ kas pareizi neizteic antīkās filozofijas korifaju domas.

IV. Patiesības kritēriju meklēšana.

11 (14). §. Patiesības kritēriji stoīķu mācībā. Pēc Aristotela grieķu filozofijā novērojams diezgan savdabīgs virziens, ko, raugoties no atziņas teorijas viedokļa, varētu apzīmēt kā patiesības kritēriju meklēšanu. Šis virziens manāms stoīķu un epikūriešu mācībā. Ir taisnība, ka stoīķu un epikūriešu filozofija ir praktiska: tur vairāk apcerēti ētikas, politikas un dzīves jautājumi,² bet tomēr viņā atrodamas arī zīmīgas gnōzeoloģiskas domas, kas jautājumā par patiesības mērogiem spēj ievērojami papildināt Platona un Aristotela uzskatus.³

Vispirms pakavēsimies pie stoīķu atziņas teorijas, kuŗas galvenie pārstāvji ir *Zēnōns*, *Kleants* un *Chrsips*. Stoīķu gnōzeoloģijā vērojami trīs zīmīgi pieturas punkti: empīrisms — kas stoīķiem ir kopīgs ar epikūriešiem un kuŗa sakne meklējama cinīķu skolā, tālāk — pieredzes principa pacelšana jēdzienā — tā ir īpatnīga stoīķu pārliecība — un beidzot patiesības kritēriji.

Stoīķi ir tai pārliecībā, ka visi priekšstati rodas no priekšstatāmā priekšmeta (φανταστόν) iedarbības uz mūsu dvēseli. Priekšstats ir πᾶθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηχός.⁴ Arziņas satūri cilvēkā rodas ārpusaules priekšmetiem iedarbojoties uz mūsu

¹ Sk. *Alois Riehl*, *Der philos. Kritizismus*, p. 3—6. Bd. III, 2. Aufl. 1926.

² Sal. *W. Windelband*, *Lehrbuch der Gesch. der Philos.*, p. 133—137, 9. u. 10. Aufl. Tübingen, 1921.

³ Sal. *Chr. Brandis*, *Gesch. der Entwicklungen der griech. Philos.*, p. 91. II. Bd. Berlin, 1864.

⁴ *Nemes.*, *De nat. hom.* C. 15, p. 76 (172 M); *Diog. Laërt.* VII 50; *Sext.*, *Math.* VII 241; *Plac.* IV 12. Dox. 401, 15.

dvēseli, kuŗa dzimstot līdzinās neapprakstītai tāfelei.¹ Jūtekliskā uztvere, jūtekliskās apjaudas ir tās, kas raksta baltajā dvēsēlē. No apjaudām rodas atcerēšanās, bet no atcerēšanās — pieredze (αἰσθόμενοι).² No pieredzes, t. i. apjaudām prāta slēdzieni izveido jēdzienus (notiones), ar kuŗu palīdzību mēs spējam saprast ār pasaules lietas.³ Tā stoīķi priekšstatu rašanos izskaidro sensuālistiski-materiālā nozīmē. Priekšstats ir lietas notēls dvēsēlē (φαντασία τύπωσις ἐν ψυχῇ⁴). Kleants priekšstatu salīdzina ar zīmoga nospiedumu vaskā.⁵ Dziļākas ir Chriśīpa domas, ka priekšstats nozīmē maiņu dvēsēlē, kas radusies no ār pasaules priekšmetu iedarbības (φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς,⁶ vai vēl skaidrākā dēfīnīcijā: φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ ὡς ἄν ἐν ψυχῇ⁷). Salīdzinot stoīķu domas priekšstatu rašanās jautājumā ar Aristotela pārliecību, kuŗš arī izlietoja līdzīgu piemēru (sk. 161. lapp.), redzam, ka Aristotela uzskats ir nesalīdzināmi dziļāks un nav noraidāms arī no mūslaiku atziņas teorijas viedokļa.

Turpretīm jautājumā par jūteklisko apjaudu un priekšstatu, kā arī priekšstatu un jēdzienu attiecībām stoīķi ieiet dziļākā analizē nekā Platōns un Aristotels. Priekšstatiem ir divi galvenie avoti: apjaudas un uz tām dibinātie prāta slēdzieni. Apjaudas ir galvenais priekšstatu avots.⁸ No apjaudām izveidojas priekšstati, no priekšstatiem — vispārīgie jēdzieni (προλήψεις jeb κοινὰ ἐννοιαί), ko stoīķi uzlūko kā patiesības un tikumības dabisko normu (multum dare solemus praesumptioni (= πρόληψις) omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri⁹). Zinātne nav nekas cits, kā jēdzienu sistēma.¹⁰ Ja nu vispārīgie jēdzieni izaug no apjaudām, tad tas vēl nenozīmē, ka

¹ Plac. IV 11. Dox. 400, 4: οἱ Στωϊκοὶ φασιν· ὅταν γεννηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὡσπερ χάρτην εὐεργον εἰς ἀπογραφὴν. εἰς τοῦτο μίαν ἐκάστην τῶν ἐννοιῶν ἀναπογράφεται.

² Plac. IV 11,2. Dox. 400, 10.

³ Cic., Acad. I 11,22: Comprehensio (=κατάληψις) facta sensibus et vera esse illi (Zenoni) et fidelis videbatur: non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur.

⁴ Plut., Comm. not. 47, p. 1084. Sal. Diog. L. VII 45.

⁵ Sext., Math. VII 228, 372; VIII 400.

⁶ Sext., ibid. VII 230.

⁷ Sext., ibid. VII 230. Sal. ibid. VII 372 squ.; Boeth., De interpr. II 292.

⁸ Plac. IV 11, 2.

⁹ Seneca, Ep. 117, 6; sal. Plac. IV 11. Dox. 400, 23.

¹⁰ Stob., Ecl. II 128 (II 73, 19): εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἐτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἕξ ἐπιστημῶν τοιούτων...

stoiķi vienīgi apjaudas uzlūko par drošām, patiesām un par īsto zinātnes priekšmetu. Jūtekliskās apjaudas pašas par sevi vien vēl nav zināšana. Zināšana rodas tad, ja apjaudām pievienojas saprāta darbība.¹ Apjaudas un priekšstati paši par sevi nav nepatiesi, ne maldīgi. Patiesīgums un maldīgums ir vienīgi spriedumu prēdikāti.² Tā redzam, ka stoiķi ir vienis prātis ar Platōnu un Aristotelu (sk. 176. lapp.).

Tā tad stoiķu atziņas teoriju visumā nevar iztulkot tikai sensuālistam par labu, kā to grib *A. Bonhöfers*,³ *R. Herbercs*⁴ u. c. Ka stoiķi ir skaidri šķīruši jūteklus no prāta spriedumiem un pareizi sapratuši zinātnes būtību, to liecina Zēnōna vārdi pie *Cicerōna*. Cicerōns par Zēnōnu stāsta, ka tas jūteklisko apjaudu salīdzinājis ar izplēstiemi pirkstiem, dūrē savilkto pirkstus — ar spriešanu, jēdzienu — ar dūri, bet zinātni — ar divu dūru kopsakarību.⁵ Šis zīmīgais salīdzinājums apstiprina to, ka visas četras atziņas procesa pakāpes viena no otras atšķiras ar lielāku vai mazāku pārliecību, dvēseles spraiguma un koncentrācijas spēku. Tamdēļ arī pēc stoiķu pārliecības (pie *Stobeja*) zinātne izteicas *ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει*.⁶

Tagad noskaidrosim, kas pēc stoiķu pārliecības ir patiesība un kas patiesības kritērijs. Jāsaka, ka vispārīgais zināšanas iespējamības pierādījums stoiķu mācībā dibinās uz praktiska postulāta. Praktiskās prasības ir tās, kas dara iespējamu zināšanu, pasargot to no skepticisma. Patiesības izziņai jābūt iespējamai, jo pretējā gadījumā nebūtu iespējama pārliecinoša un pamatota darbība.⁷ Kāda tad nu ir patiesa atziņa? Stoiķi uzstāda ciešu sakarību starp patiesas atziņas jēdzienu un patiesa priekšstata jēdzienu. Patiess ir tāds priekšstats, kas īstenību attēlo tā, kāda tā ir. Patiesie priekš-

¹ *Sext. Emp., Adv. math. VIII 70*: ἤξιουν οἱ Στωϊκοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθές εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος· λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον· λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθέν ἐστὶ λόγῳ παραστήσαι. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι, τὰ δὲ αὐτοτελῆ.

² *Sext. Emp., Adv. math. VIII 10*. Sal. VIII 85, 88.

³ *R. Herbertz, Wahrheitsprobl.*, p. 221.

⁴ *A. Bonhöffer, Epictet und Stoa*, p. 128. Stuttgart, 1890.

⁵ *Cicero, Acad. II 47, 145; Fin. II 6, 17*. Sal. vēl *Quintil., Inst. II 20, 7; Sext., Math. II 7*.

⁶ *Stob., Ecl. II 128 (II 73, 19 W.)*. Sal. *Diog. Laërt. VII 47, 165*.

⁷ *Plut., Adv. Col. 26, 3, p. 1122a*: τὴν δὲ περὶ πάντων ἐποχὴν οὐδ' οἱ πολλὰ πραγματευσάμενοι καὶ κατατείναντες εἰς τοῦτο συγγράμματα καὶ λόγους ἐκίνεσαν· ἀλλ' ἐκ τῆς Στωᾶς αὐτῆς τελευτῶντες ὡσπερ Γοργόνα τὴν ἀπραξίαν ἐπάγοντες ἀπηγόρευσαν.

stati (ἀλεθεῖς φαντασίαι) ἰσχυροὶ καὶ καταληπτικοί, t. i. tādi priekšstati, kuŗu patiesīgumu mēs skaidri apzināmies, mācēdami atšķirt patiesos no maldīgajiem. Καταληπτικὴ φαντασία defīnīcija burtiski ir šāda: ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.¹ Tā tad patiesība un līdz ar to arī tās kritērijs izteicas jēdzieniskajos priekšstatos (κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν)². Katalēptiskais priekšstats ir augstākā mērā raksturīgs jēdziens stoīķu atziņas teorijā: katalēptiskā priekšstata patiesīgums slēpjas tai drošības pārliecībā (συγκατάθεσις), vai citādi sakot — ticībā, kāda tā mums ir attiecībā uz šo priekšstatu. Katalēptiskie priekšstati ir vienīgi drošie un patiesie. Tamdēļ arī καταληπτικὴ φαντασία atšķiras no εὐλογον: pirmais ir pilnīgi patiess, kamēr otrs tikai ar lielāku vai mazāku varbūtību patiess.³ Patiesīgumu noteic drošības pārdzīvojums. Jo stiprāks drošības pārdzīvojums, jo lielāka iespējamība pareizi darboties, pie kam šis drošības pārdzīvojums ir mūsu iespējamību varā tāpat kā gribas lēmumi.⁴ Tā tad augstākais patiesības kritērijs stoīķu atziņas teorijā ir καταληπτικόν, t. i. sevišķa pazīme, kas apstiprina priekšstata patiesīgumu, saistītu ar drošību jeb pārliecību (συγκατάθεσις), ko mēs tieši pārdzīvojam, apzinoties priekšstata patiesīgumu. Ja *Diogens Laercijs* stāsta vēl par jutekliskajām apjauām in dabiskajiem jēdzieniem kā patiesības kritērijiem,⁵ tad tas nav jāsaprot tā, ka apjauas (αἰσθήσεις) un vispārīgie jeb dabiskie jēdzieni (προλήψεις = κοινὰ ἔννοια) būtu patstāvīgi patiesības mērogi, kas vienīgi paši par sevi jau varētu apliecināt patiesu atziņu. Ja jau stoīķi atzīst, ka mūsu dvēsele nepaliek

¹ *Sext.*, Math. VII 248. Pie *Diog. Laercija* VII 46 (St. v. fr. II 53) šī defīnīcija ir nedaudz plašāka: τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μὲν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἣ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανή μὴ δὲ ἔκτυπον. Sal. vēl *Cic.*, Acad. 6, 18; *Pyrrh.* II 4; III 242.

² *Sext.*, Math. VII 227.

³ *Diog. Laërt.* VII 177.

⁴ Sal. *Epictet* b. Gell. N. A. XIX 1, 15; *Cic.*, Acad. I 14, 40; *Plut.*, St. rep. 47, 1, p. 1055.

⁵ *Diog. Laërt.* VII 54: κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρῆσῖππος ἐν τῇ δευδεκάτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην. ἐν τῇ πρώτῃ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν.

tikai pie jūteklju rezultātiem, bet attīstās tālāk, tad jāpieņem arī kritēriju attīstība, un šī attīstība, kā redzējām, noslēdzās ar katalēptiskā priekšstata drošības pārdzīvojumu.

Mācība par katalēptisko priekšstatu un ar to saistīto drošības jeb pārlicības spēka (συγκατάθεσις) jēdzienu liek mums uzlūkot stoiķus (it sevišķi Zēnōnu un Chrīsipu) par domātājiem, kas pirmie izvirzījuši psiholoģiskās drošības momentu patiesības pārdzīvojumā. Ka drošības pārdzīvojums patiesības atziņā tiešām ir, to mūsu laikos atzīst tādi pētnieki kā *V. Vunts*,¹ *K. Zigvarts*,² *J. Folkelts*,³ *J. Geizers*⁴ u. c. Tālāk mēs redzējām, ka stoiķi patiesības pierādījumu ved sakarā ar darbību, t. i. dibina uz praktiska postulāta. Šī doma ļauj stoiķus uzlūkot par prāgmatisma un pozitīvisma pārstāvjiem. Tomēr, kā redzējām, praktiskais postulāts nav vienīgais un galvenais, kas dara iespējamu patiesības izziņu. Atziņa nepaužas patiesos priekšstatos, bet patiesie priekšstati ir tādi, kas pareizi atspoguļo īstenību un noenkuroti sevišķā drošības pārdzīvojumā. Stoiķu prāgmatisms, kam patiesības jautājumā brīžiem ir sensuālistiskā, brīžiem racionālistiskā objektivisma nokrāsa, bet kas īstenības problēmā ir tipiskais reālisms, ir pirmais vēstnesis tam virzienam, kuŗu 17. g. s. uzsāka *Dž. Loks*, vēlāk turpināja un izveidoja *D. Jūms*, *T. Rēds* (Thomas Reid) u. c. Sevišķi „belief“ jēdziens Jūma un Rēda mācībā spilgti atgādina katalēptisko priekšstatu un drošības pārdzīvojumu stoiķu filozofijā.

Pie stoiķiem mums vēl būs jāatgriežas sakarā ar *λόγος*'a problēmu.

12 (15). §. Patiesības kritēriji Epikūra mācībā. Epikūriešu filozofija, līdzīgi stoiķu filozofijai, savos pamatos ir dzīves filozofija, mācība par dzīvi. Filozofijas mērķis — novest cilvēkus svētlaimīgā dzīvē.⁵ Tomēr, neskatoties uz šo filozofijas praktisko novirzījumu,⁶ epikūriešu mācībā atrodamas sevišķi svarīgas domas, kam paliekoša vērtība atziņas teorijā. Apstāsimies pie Epikūra darba *Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών*.⁷ Šai darbā Epikūrs izvirza četrus patiesības kritērijus: *αἴσθησις, πρόβησις, πάθη* un *φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*. Tā kā *πάθη*

¹ *W. Wundt*, Kleine Schriften, p. 622—630. I. Bd. Leipzig, 1910.

² *Chr. Sigwart*, Logik, p. 16. I. Bd. 4. Aufl. Tübingen, 1921. Sal. II. Bd., p. 23.

³ *J. Volkelt*, Erfahrung und Denken, p. 184—185. 2. Aufl. Leipzig, 1924.

⁴ *J. Geysler*, Lehrbuch der Psychologie, p. 350—353. II. Bd. 3. Aufl. Münster i. Westf., 1920.

⁵ *Cicero*, De fin. I 21, 71 (Epic. 170, 26). *Sext.*, Math. XI 169 (Epic. 169, 4). *Sal. Diog. Laërt.* X 93 (Epic. 40, 18).

⁶ *Ed. Zeller*, Die Philos. der Griechen, p. 396 (III. Teil, 1. Abt. 4. Aufl.).

⁷ *Sal. Cic.*, Nat. Deor. I 16, 43.

(tiksmē un netiksmē) attiecas uz praktisku un ētisku darbību un ir pareizas darbības kritērijs,¹ tad pakavēsimies tikai pie pārējiem trim — pareizas atziņas kritērijiem.

Αἴσθησις — sajūta, resp. jūtekliskā apjaušana, ir viens no patiesības kritērijiem.² Pašas par sevi sajūtas nav ne maldīgas, nedz nemaldīgas; maldīgums un nemaldīgums piemīt vienīgi spriedumiem. Bet tā kā spriedumi dibinās uz sajūtām, tad vienīgi tās ir patiesības mērogs. Prāta atziņa būtiski neatšķiras no jūtekliskajām sajūtām, bet ir tikai sajūtu augstākā forma. Sajūtas visos apstākļos ir patiesas. Ja arī kādreiz jūteklji mūs viļ, tad pēc Epikūra pārliecības kļūda nav meklējama sajūtās, bet vienīgi spriedumos. Jūteklji liecina, kā priekšmets uz mums iedarbojas un kādu tēlu tas izsauca mūsu dvēselē. Šis tēls vienmēr ir pareizs. Un tomēr tas vēl neliecina, ka priekšmets pats par sevi ir tāds, kāds tas parādās, un ka arī citiem tas parādās tāpat kā mums. Jo no vienas un tās pašas lietas var iziet dažādi tēli, pie kam šie tēli ceļā no priekšmeta uz mūsu aci vai ausi var ļoti mainīties, vai arī mūsu jūtekljus sasniedz tādi tēli, kas neatbilst nekādam priekšmetam. Tadā kārtā ir iespējama subjektīvā iespaids un objekta, tēla un lietas sajaukšana, bet šo sajaukšanu pēc Epikūra domām izdara domāšana, un nevis sajūtas.³ Tā tad lielāka drošība slēpjas jūtekliskajās sajūtās. Sajūtas ir visdrošākās tiešā nozīmē. Lūk, kamdēļ Epikūrs sajūtām piešķir acīmredzamības (ἐνάργεια) prēdikātu.⁴ Ενάργεια ir tas pats, kas evidence.

Tagad mēģināsim noskaidrot, ko nozīmē πρόληψις (ar jēdzienu saistīts priekšstats) kā patiesības kritērijs. Jēdziens nav nekas cits, kā atmiņā uzglabājies apjaustā (priekšmeta) vispārīgais

¹ Diog. Laërt. X 34: δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἰρέσεις καὶ τὰς φυγάς. Sal. Usener, p. 217 fr. 313.

² Epic. 179 squ. Sal. Diog. Laërt. 31 (Epic. 371, 6): ... ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθησεις... Sal. vēl šādus Epikūra vārdus pie Diog. Laercija, kas apstiprina jūteklisko apjaušanu patiesīgumu: ἀλλὰ μὲν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρη καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται σώματος ὥσαντι συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἰσθησιν αὐτὴν γνωστοῖς, οὐδ' ὥς καθ' ἑαυτὰς εἶα φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατόν ἐπινοῆσαι τοῦτο), οὐδ' ὅλως ὥς οὐκ εἶσιν, οὐδ' ὥς ἕτερα ἢ τὰ προσπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα, οὐδ' ὥς μόρια τούτου. ἀλλ' ὥς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀίδιον [Diog. Laërt. 68 (Epic. 22, 13)].

³ Diog. Laërt. X 50 squ. 147 (Epic. 12, 10. 76, 11); Cic., Acad. II 25, 79, 32, 101; Lucr. IV 377—519; Plut., Adv. Col. 4, 3, p. 1109a (Epic. 183, 33); Sext., Math. VII 203—210 (Epic. 179, 18).

⁴ Diog. Laërt. X 52; Sext., Math. VII 203, 216 (Epic. 179, 18. 182, 18).

tēls (τὸν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξοθεν φανέντος¹). Ne tikai domāšana, bet arī valoda dibinās uz šiem atmiņu jēdzieniem, resp. priekšstatiem. Epikūrs tic, ka atziņa nevar realizēties bez valodas. Atziņas jāizteic, tās jāietver valodā. Valoda ir zinātniskās atziņas priekšnoteikums.² Līdzīgi jūtekliskajām apjauām, valoda ir mūsu pārliedības patiesīguma mērogs.³ Ar valodu mēs vienmēr kaut ko izsakām, t. i. ja ir kas, par ko kaut kas jāsaka, tikai tad valodai ir nozīme. Lūk, kamdēļ Epikūrs par kritēriju uzlūko izteicienu „kas guļ vārdu pamatā“ (... πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις...⁴). Vārdu pamatā nu ir minētais πρόληψις. Tā tad προλήψεις ir priekšstati, kas atrodas vārdu pamatā. Piem. πρόληψις ir tas, ko mēs priekšstatījam, izrunājot vārdu „cilvēks“, t. i. cilvēka tēls. Bet atkal ne tikai tēls vien: runājot par cilvēku vispāri, mēs ne tikai priekšstatījam cilvēka vispārīgo tēlu, bet līdz ar to arī darinām jēdzienu par cilvēku. Tā πρόληψις jēdzienā divainā kārtā saplūst kopā valodas funkcija, priekšstats un jēdziens. Lūk, kamdēļ πρόληψις nevar tulkot kā „jēdziens“⁵ vai kā „priekšstats“. Ievērojot, ka πρόληψις ietver sevī runas funkciju (vārdu), priekšstatu un jēdzienu, mēs vislabāk πρόληψις varam raksturot kā jēdzienisku priekšstatu, kas radies zināmu priekšmetu jūtekliski uztverot un nosaucot jeb izrunājot to vārdā.⁶

¹ Diog. Laërt. X 33 (Epic. 188, 4).

² Clemens Al., Strom. II 4, 16, p. 437, 121, 9 Stāhl (Epic. 187, 29): Ἐπίκουρος... πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πρὸς τὴν ὑπολαμβάνει· πρόληψιν δὲ ἀποθίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τὴν ἐναργῆς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν· μὴ δύνασθαι δὲ μηδὲνα μῆτε ζητῆσαι μῆτε ἀπορήσαι μῆδὲ μὴν δοξάσαι, ἀλλ' οὐδὲ ἐλέγξαι χωρὶς προλήψεως.

³ Diog. Laërt. X 33 (Epic. 188, 14. 181, 25): ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις. καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ' ὃ ἀναφέροντες λέγομεν.

⁴ Diog. Laërt. X 37.

⁵ Πρόληψις kā jēdzienu tulko Ed. Cellers (Philos. d. Gr., p. 401, III T. 1. Abt.), Fr. Überwegs (Grundr., p. 472, 11. Aufl.) u. c.

⁶ R. Herberca izskaidrojums ir šāds: „Unter Prolepsis verstand Epikur die Gesamtheit der mit der Wahrnehmung in Zusammenhang stehenden Funktionen der assoziativen Reproduktion (Wahrheitsproblem, p. 253), sowie die Grundlagen dieser Reproduktion“.

F. Zandgate (Franz Sandgathe) it pareizi pasvītro πρόληψις skatāmbu: „Die πρόλ. ist die Auffassung eines anschaulichen Inhalts und der anschaulichen Vorstellung der Sache. Was wollte man denn auch unter „der evidenten oder augenscheinlichen Vorstellung der Sache“ verstehen? Wenn also der πρόλ. ἐνάργεια zugeschrieben wird, so bedeutet das: die πρόλ. ist eine anschauliche Vorstellung“ (Die Wahrheit der Kriterien Epikurs, p. 28. Berlin, R. Trenkel, 1908.).

Visinteresantākais un varbūt visvērtīgākais ir trešais kritērijs, ko Epikūrs saista ar vārdiem: φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας. Šie vārdi nozīmē jūtekliskajās apjaušanās iegūto priekšstatu satveršanu ar prāta palīdzību.¹ Svarīgākais jēdziens minētajā izteicienā bez šaubām ir ἐπιβολή, kas nozīmē „satveršanu“,² un proti: jūteklisko sajūtu materiālu uztveršanu ar prātu un pārstrādāšanu ar garu. Epikūram par φανταστική ἐπιβολή, illūstrātīvi runājot, ir bijušas šādas domas: Mēs uztveram kādu priekšmetu ar jūtekliskajām sajūtām, piem. ar redzi. Šai vienkāršai sajūtai tad nu pievienojas mūsu individuālā gara, mūsu īpatnīgās dvēseles darbība, uztverot sajūtu materiālu taisni ar subjektam piemītošo dvēseles īpatnību palīdzību. Tā ir dvēseles aperceptīvā darbība. Φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας ir dvēseles aperceptīvā darbība, aperceptcija kā prāta funkcija. Nav nekādu šaubu, ka Epikūrs ar šo patiesības kritēriju ir uzminējis tik svarīgu funkciju, ko mūsu laikos saprot aperceptijas jēdzienā. Kā šķiet, līdzīgs Epikūra mācības iztulkojums ir arī *Brīgeram*³ (*Brīger*), *Brandisam*,⁴ *Šteinam*⁵ u. c. Ja nu mēs ievērojam, ka pēc mūslaiku psiholoģijas atzinuma aperceptcija ir tāda dvēseles spontāna un radoša darbība, kur, apvienojoties uzmanībai, interesei, atmiņai, fantāzijai u. c. funkcijām, mēs iegūstam kāda priekšmeta vai parādības izpratni, — tad kļūst skaidrs, ka Epikūra trešajam kritērijam un abiem iepriekšējiem nebūt nav vienādas saknes, un visi minētie kritēriji nebūt nav vienādā mērā patiesi, kā domā *F. Zandgāte*⁶ un *R. Herbercs*.⁷ Ja φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας, salīdzinot ar αἴσθησις un πρόληψις, nebūtu nekas jauns, tad nekā nebūtu saprotams, kamdēļ Epikūrs pieņēmis tādu jaunu kritēriju. Tad jau viņš varētu apmierināties ar abiem iepriekšējiem, vai pat vēl labāk — tikai ar pirmo, t. i. ar αἴσθησις. Acīm redzot pilnīgi sensuā-

¹ *Diog. Laërt.* X 46—49.

² *Ed. Cellers* minēto citātu izprot kā „Phantasievorstellung“ (*Phil. d. Gr.*, p. 399), *R. Herbercs* — kā „Sich-Daraufwerfen“ (*Wahrheitspr.*, p. 251).

³ *Brīgers* izsakās: „Der Ausdruck (sc. ἐπιβολή) bezeichnet, dass man zum Zwecke und mit dem Effekte der Wahrnehmung die Sinne, vor allem den Gesichtssinn, oder den Geist einem Gegenstände zuwendet“ (*Brieger, Ep. Br. an Herod.*, p. 8).

⁴ *Brandiss* runā par „... vorstellende Ergreifen des Denkens“ (*Brandis, Gr.-röm. Philos.* III 2, p. 19).

⁵ *Šteins* ἐπιβολή iztulko kā „die gespannte Aufmerksamkeit auf das Objekt“ (*Stein, Erkenntnisth. d. Stoa*, p. 208).

⁶ *Fr. Sandgathe*, *Die Wahrheit der Krit. Ep.*, p. 2.

⁷ *R. Herbertz*, *Das Wahrheitsprobl.*, p. 252.

listiski iztulkot Epikūra mācību nav iespējams. Epikūra atziņas teorija nav sensuālisms, bet kritiskais empīrisms. Epikūrs izvīra vērtīgu domu, ka mūsu izziņas procesā nav tikai viens patiesības kritērijs, bet katrai atziņas pakāpei ir savs patiesības mērogs, un proti: mūsu atziņas zemākajai darbībai — jūtekliskajai uztverei kritērijs ir sajūta (αἴσθησις) ar acimredzamības (ἐνάργεια) prēdikātu, vidējai darbībai — jūteklisko sajūtu apvienošanai augstākas vienībās — jēdzieniski uzskatāmais un izteiktais priekšstats (πρόληψις) un augstākajai darbībai — ār pasaules priekšmetu uztveršanai aperceptīvā nozīmē — φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας.

Epikūra mācību varētu uzlūkot par sensuālismu tikai tad, ja pēc viņa pārliecības sajūtas būtu vienīgais patiesības kritērijs un ja Epikūrs nebūtu pieņēmis trīs dažādus momentus izziņas procesā. Jau tā pārliecība vien, ka jūtekliskās apjaudas pašas par sevi vienmēr ir patiesas, bet maldi rodas vienīgi tad, ja uz šīm apjaudām dibina spriedumus un uzlūko tos visus par pareiziem,¹ it skaidri pierāda, ka Epikūrs mūsu prātā vēro sevišķu no jūtekliskajām sajūtām un apjaudām atšķirīgu funkciju, kaut arī ne būtiskā nozīmē. Jūteklī nekad neviļ, apmānīt var vienīgi uz jūteklju liecībām dibināts priekšstats (δόξα).

Lūk, kamdēļ Epikūrs jūtekljiem un domāšanai meklē divi dažādus kritērijus. Kur lēmums (κρίσις) dibinās uz jūtekljiem, tur tas nav jāsauc ar lēmumu, ko izdara domāšana vienīgi sevi un no sevis. Tā Epikūrs nonāk pie κρίσις un ἐπίκρισις pretnostatījuma. Ἐπίκρισις jēdziens ir tas, kas Epikūra mācību ar pilnu tiesību ļauj nosaukt par kritisko empīrismu. Tā tad ne tikai sajūtas ir vienīgais patiesības kritērijs un atziņu avots. Vairāku patiesības kritēriju pieņemšana ir ļoti auglīga doma Epikūra atziņas teorijā. Apcerētie trīs patiesības kritēriji ir pirmais mēģinājums šķirt faktu patiesības no prāta patiesībām, ko jaunlaiku filozofijā ļoti pārliecinoši izdarīja Leibnics.

Istenības jautājumā Epikūrs, salīdzinot ar Empedoklu, Dēmokritu un stoiķiem, nekā jauna nav ienesis. Materiālo lietu pasaule

¹ Tā piem. ūdenī ielikta nūja liekas pārlauzta. Mūsu redzes sajūta šai gadījumā ir pareiza, t. i. mēs šo fainomenu patiesi tā uztveļam. Bet tiklīdz darināsim spriedumu, vai kā Epikūrs teiktu — priekšstatu (δόξα), ka nūja arī faktiski istenībā ir pārlauzta, — tūdaļ sevi apmānīsim.

eksistē neatkarīgi no izzinošā subjekta, un izzīņas process norit saskaņā ar agrāk aplūkoto εἶδωλα- un ἀπορροαί hipotezi.¹

Pēc stoīkiem, Epikūra un skeptiķiem vairs grūti saskatīt kādu virzienu, kam būtu kāda nozīme zinātniskajā atziņas teōrijā. Tādas strāvas kā jaunplatōnisms, jaunpitagorisms u. c. tik lielā mērā reliģisku pārliecību un suprāracionālistisku tendenču cauraustas, ka grūti atrast kādu domu, kas iekļautos zinātniskā gultnē. Tā īpatnīgā brīvā zinātniskā meklēšana, kas sākās jau ilgi pirms Sōkrata un sasniedza savu grandiozo izpau-dumu Platōna un Aristotela sistēmās, pamazām sagurst, tā ka stoicisms un epikūreisms uzlūkojami kā zinātniskās domas pēdējais cēliens grieķu filozofijā.²

ΛΟΓΟΣ kā atziņas princips un noteikums. Visbeidzot mums jāpa-kavējas pie λόγος'a jēdziena, kas sastopams ne tikai stoīķu mācībā, bet kas kā sarkans pavediens vērojams visā grieķu filozofijā. Interesanti ir tas, ka līdz šim λόγος iztulkots galvenām kārtām tikai kā metafizisks jēdziens. Galvenie λόγος'a pētnieki, kā: *M. Heinze*,³ *A. Als*,⁴ *Tru-beckojs*⁵ un citi λόγος'u izprot metafiziskā nozīmē. Šāds iztulkojums, kā liekas, ir vienpusīgs un neizteic λόγος'a patieso iedabu. Mūsu uz-devums ir īsumā rādīt, ka λόγος'a jēdziens grieķu filo-zofijā daudz lielākā mērā ir gnōzeoloģisks jēdziens, t. i. λόγος'a jēdziens ir sakarā ar patiesas atziņas rašanās iespējamībam, noteikumiem un principiem.

Galvenām kārtām apstāsīmies pie Hērakleita, Anaksagora, Platōna, Aristotela un stoīķiem.

Hērakleita mācībā λόγος nozīmē tikdaudz kā pasaules kārt-tība, likumība, prāts un tml.⁶ Ja Hērakleits runā par uguni, tad nav jāaizmirst, ka šī uguns nav tikai dzīva, kustīga

¹ *Diog. Laert.* X 50—62; *Lucr.* IV 733; *Cic.* De nat. Deor. I 170 squ.; *Simpl.* Categ. 431, 24 K. (*Epic.* 206, 20); *Stob.*, Ecl. I 336 M. 149, 17 W.; *Plut.*, Adv. Col. 7, 2, p. 1110c. (*Epic.* 102, 21).

² *Sal. Ed. Zeller*, *Philos. d. Gr.*, p. 12—26 (III T. I. Abt. 4. Aufl.); *L. Ziegler*, *Der abendländische Rationalismus und der Eros*, p. 55. Jena, 1905; *G. Uphues*, *Gesch. der Philos. als Erkenntniskr.*, p. 60; *W. Tennemann*, *Gesch. der Philos.*, p. 2—43; 5. Bd., Leipzig 1805.

³ *M. Heinze*, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenburg, Ferd. Schmidt 1872.

⁴ *A. Aall*, *Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie*. Leipzig 1896 u. 1899.

⁵ *Гр. Трубецкой*, *О логосе*. С.-П. 1900.

⁶ *M. Heinze*, *Die Lehre vom Logos*, p. 54—55. *Sal. Rud. Eisler*, *Handwörterbuch*, p. 375. 2. Aufl. Berlin 1922.

un kustinoša viela, bet — kas tas galvenais — ka šai vielai ir sava nesatrīcināma kārtība. Viņā slēpjas droša un sapratīga likumība, pēc kuņas norisinās visas parādības. Sapratīgā likumība ir šīs vielas būtība. Nūle minēto domu izteic šādi Hērakleita vārdi: 'Κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀελλῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεγνύμενον μέτρα'.¹ Pēc Heinces domām mēs nedrīkstam atsaukties uz *Hipolitu*, kas uguni φρόνιμον un αἴτιον τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων uzlūko kā Hērakleita domu.² Tikpat nepamatota ir arī atsaukšanās uz *Sekstu* (Sextus), kas περιέχον iztulko kā φρενήρες un arī λογικόν nosauc par Hērakleita atradumu,³ jo šais izteiciens ir vērojamas tikai efesiešu filozofa κόνσεκβενες, it īpaši stoīķu valodā. Visbeidzot nevar piekrist *Berneja* (Bernays) domām, ka κόσμος ir tikai pasaules kārtība,⁴ jo tādā gadījumā κόσμος būtu immateriāls princips. *Aleksandrs no Afrodīsijas* ar savu izteicienu Hērakleita vēstulēs: 'κόσμος καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τοῦτων διάταξιν'⁵ taisni spiež mūs domāt, ka κόσμος (ievērojot to, ka pie šī vārda izskaidrošanas sevišķu vēribu vērsī uz διάταξις) ir reizē pati pasaule un pasaules kārtība. Pretējā gadījumā κόσμος'u nevarētu apzīmēt par uguni un izteicienā neietilptu vārds ὄντα.

Šādu κόσμος'a izskaidrojumu apstiprina arī kāda cita vieta, kur šo vārdu lieto pats Hērakleits: 'Ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι'.⁶ Arī te κόσμος nenozīmē tikai pasaules kārtību. Sakars starp atsevišķu cilvēku un κοινὸς κόσμος dibinās uz ielpošanas un jūteklju darbības, kas ir fiziski procesi, kamdēļ κόσμος'a principam ir materiāla iedaba.

Bet ne tikai vārds κόσμος liecina, ka mūžīgā uguns kustas pēc zināmas kārtības. Arī augšā minētā fragmenta pēdējie vārdi: 'ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεγνύμενον μέτρα'⁷ (aizdegoties pēc mēra un apdzie-

¹ Clemens, Strom. V 599 B.

² Refut. IX, 10.

³ Math. VII, 127 p. 398, ed. Fabr.

⁴ Sk. *Hērakleita* vēstules 11.

⁵ *Simpl.*, De caelo. Schol. in Arist. 488a 2.

⁶ *Plut.*, De superst. 3, 166 C.

⁷ Viriešu kārtas formu ἀπτόμενος κτλ. bez noteikta subjekta atrodam pie *Simpl.* De caelo. Schol. in Arist. 487b 35, kuŗš, pēc atmiņas citēdams, vārdus, kā šķiet, ir attiecinājis uz κόσμος'u. Vārds μέτρον līdzīgā nozīmē ir sastopams *εἰμαρμένη* dēfīncijā (*Stob.*, Ecl. I 178 ed. Heeren), kur ir nosaukts vai nu tas pats, vai visuma οὐσία (σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταχμένης). Dzijāk šais izskaidrojums ieskatoties jākonstatē, ka tiem ir stoīķu piēgarša, tie nav tīri hērakleitiski.

stot pēc mēra) apstiprina to pašu. Heinze izsakās: „Es genügt nicht diese Maasse räumlich oder zeitlich zu fassen, sondern sie stehen im allgemeinsten Sinne von Norm, Regel, gesetzmässiger Ordnung, wobei das zu viel oder zu wenig vermieden wird, wie auch sonst μέτρον vor- kommt, sogar schon bei Hesiod“.¹ Par sauli Hērakleits izsakās: „Helios wird die Maasse nicht überschreiten; täte er es, würden ihn die Erinnyen, die Helferinnen der Dike auffinden“² (Heinzes tulkojums). Tā tad pasaule attīstās pēc vielām immanenta likuma, un ja prasītu pēc šā likuma satura, tad tas būtu — mūžīga tapšana, bez esotības, bez miera. Pasau- les kārtības un lietu maiņas likumības pieņemšana ir viens no svarīgākajiem Hērakleita nopelniem.

Ko Hērakleits ietilpina uguns jēdziena saturā, nav skaidri nosakāms. Pēc *Hipolita*³ domām Hērakleita uguns ir siltums, viela, jo Hērakleits izteicies, ka zibens par visu valdot.⁴ Var pieņemt arī siltu dvašu, kas dzīvību rada un uztur, kamdēļ arī vēlāk pamatots bija Ainesidēma ar- galvojums, ka pēc Hērakleita pārliecības visu lietu būtība esot gaiss.⁵

Likumīgās un nepārtrauktās lietu plūsmas jēdzienam radniecīgs ir λόγος' a jēdziens, kura dēļ *Justīns Mocekļis* Hērakleitu pieskaitīja pie kristīgajiem, kaut gan Hērakleits tika turēts par ἀθεος (οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἀν ἀθεοὶ ἐνομίσθησαν, ὅσον ἐν Ἑλληνισμῶν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι⁶). Pats par sevi saprotams, ka Justīna vēriba šeit vērsta nevis uz Hērakleita fizikas mācību, bet uz viņa dzīvi, tāpat kā uz Sōkrata dzīvi. Lūk, kamdēļ šis uzsvars uz βιώσαντες.

Ka λόγος' a jēdziens stāv Hērakleita mācības centrā, redzams jau no viņa grāmatas Περὶ φύσεως' pirmajiem vārdiem: ἵλογου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν ἐολκασί πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁμοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει, ὁκόσα ἐγερθέντες ποιῶσι ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.⁷

¹ Op. 692.

² *Plut.*, De exil., 11, 604 A; *Heinze*, Die Lehre vom Logos, p. 6.

³ *Hippol.* IX 10.

⁴ *Hippol.*, ibid.

⁵ *Sext.*, Math. X 233, p. 672.

⁶ *Apol.* I 85 C.

⁷ *Sext.*, Math. VII 132, p. 398 squ.; *Sal. Arist.*, Rhet. III 5, 1407 b 16; *Hippol.* IX 9; *Clem.*, Strom, V 602 D, kur τοῦδε ἐόντος vietā ir τοῦ θεόντος.

Vispirms šis izteiciens liecina, ka λόγος ir mūžīgs. Te jāpiezīmē, ka Aristotels atzīst par neizšķīramu, uz ko attiecas αἰ — uz iepriekšējo, vai sekojošo vārdu. Heinca domā, ka katrā ziņā uz ἐόντος, jo pēdējais bez αἰ nebūtu saprotams.

Tālākais secinājums no citāta ir tas, ka viss notiek saskaņā ar λόγος'u. Κατὰ τὸν λόγον τόνδε atbilst sekojošiem κατὰ φύσιν, tā ka jēdziens λόγος apzīmē dabas likumu jeb pasaules gājiena un iekārtas mūžīgo likumu. Interesanti, ka Hērakleits, vadoties no pašapziņas un lepnuma, visus citus cilvēkus uzlūko par nespējīgiem saprast λόγος'u, kamēr viņš vienīgais spējot izskaidrot lietas, kā tās īstenībā ir. Tamdēļ viņš runā, ka esot atradis patiesību un visu zinot.¹

Tagad paskatīsimies tuvāk, kā λόγος manifestējas pasaules lietās.

Te no svāra ievērot šādu vietu pie *Filōna*, kur teikts, ka vienam ir divi pretpoli, kuŗi ir izzināmi tikai tad, ja šo vienu sadala (ἐν γὰρ τὸ ἐξ ἀφοσῶν τῶν ἐναντίων, οὐ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. Οὐ τοῦτ' ἐστὶν ὁ φασιν "Ελληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοιδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτος κεφαλαῖον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας αὐχεῖν ὡς εὐρέσει καινή²). Šis ir viens no Hērakleita galvenajiem teikumiem, un tas nav pretrunā ar iepriekš sacīto. Kādā citā fragmentā lasām: „Vienā un tai pašā ir dzīvais un nedzīvais, modrais un guļošais, jaunais un vecais, jo ja šis pārvēršas, tad ir tas, bet ja tas pārvēršas, ir šis“.³ Medus reizē ir salds un rūgts.⁴ *Luciāns*⁵ liek Hērakleitam teikt: „Apmierinājums un nemiers, zināšana un neziņa, liels un mazs, augša un apakša, griešanās un atkāpšanās Eōna (Aeon) spēlē ir viens un tas pats“. *Hipolīts* rāda, ka šie vārdi pieder pašam Hērakleitam (IX, 9: παῖς αἰὼν ἐστὶ παίζων πεπεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη⁶). *Filōns* atzīst, ka Hērakleitam ir pārliecība, ka viens ir viss, un viss kļūst par vienu (Ἡρακλειτείου δόξης ἐταῖρος κόρον καὶ χρημοσύνην καὶ ἐν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῆ εἰσάγων⁷). Tamdēļ Dievs var būt reizē diena un nakts, vasara un ziema, karš un miers, sātība un bads (ὁ θεὸς ἡμέρη, εὐφρόνη, χειμῶν, θέρος, πόλεμος, εἰρήνη, κόρος, λιμός. ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ὀκόταν συμμιγῆ θύωντα (pēc Berneja

¹ *Diog. Laërt.* IX 5. *Procl.* ad. *Plat.* Tim. 106. *Hippol.* I 4.

² *Quis rer. div. her.* I 503 ed. Mangey.

³ *Plut.*, *Cons.* ad. Ap. 10, 106 D.

⁴ *Porphyr.*, *Schol.* in *Hom.* ed. Bekker, 392.

⁵ *Vit. auct.* 14.

⁶ *Sal. Procl.* ad. *Plat.* Tim. 101 F; *Clem.*, *Paedag.* I 90 C.

⁷ *Phil.*, *Leg. alleg.* III 1, 88 squ.

θυώμασιν)· ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου¹). Ja diena un nakts ir viens, tad tā tomēr nav identitāte.²

Pretešķības nereti tiek uztvertas kā cēloņa un darbības savstarpīga sakarība (νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν, ὕδὸ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς, κόρον, κάματος ἀνάπαισιν³).

Tālāk Hērakleita mācībā jākonstatē identitāte starp λόγος'u un likteni. Vārds εἰμαρμένη (liktenis) pie Hērakleita nav apšaubāms, kā to redzam kāda fragmenta sākumā pie *Stobeja*: 'γράφει γούν (Ἡράκλειτος)· ἔστι γὰρ εἰμαρμένη πάντως'.⁴ Tomēr no šī fragmenta vien mēs vēl nevaram taisīt nekādus drošus slēdzienus par likteņa iedabu un līdz ar *Lasallu* (Lassalle) pārvērst πάντως par πάντη.⁵

No citiem fragmentiem redzams, ka viss norit pēc εἰμαρμένη.⁶ Sevišķi ievērojams *Stobeja* fragments, kur εἰμαρμένη tiek dēfīnēts kā λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δεμουργός τῶν ὄντων,⁷ t. i. kā λόγος, kas veido pasauli no pretējo notikumu plūsmas. Piezīmēdami, ka vārds δημιουργός nav Hērakleita, minēsim otru dēfīnīciju, kur εἰμαρμένη nosaukts par λόγος διήκων δι' οὐσίας τοῦ παντός.⁸ Te var skaidri vērot λόγος'a izplēšanos par visuma materiju, jo ar vārdu οὐσία mums te jāsaprot materiija stoiķu nozīmē.

Izšķirību starp εἰμαρμένη un ἀνάγκη Hērakleits nav konstatējis. To, kā šķiet, gan ir mācījuši stoiķi. Hērakleits pēc *Stobeja* liecības ir mācījis abu jēdzienu identitāti.⁹ Uz Hērakleitu attiecina pat izteicienu 'εἰμαρμένη ἀνάγκη'.¹⁰

Lasalls uzstāda sakarību starp εἰμαρμένη un δίκη pie Hērakleita un δίκη iztulko kosmiskā nozīmē.¹¹ Δίκη šeit ir visu caururbjošais λόγος, un tam ir negatīva attiecība pret atsevišķo lietu eksistenci. Δίκη ir sodošais princips, t. i. šķīstīšana ar uguni.¹² *Lasallam* nevar piekrist tai ziņā, ka viņš δίκη uzskata par spēku, kuŗa būtība cenšas

¹ *Hippol.* IX 10.

² *Zeller*, *Philos. d. Gr.* II⁶, p. 832.

³ *Stob.*, *Floril.* 3, 84.

⁴ *Stobaios*, *Ecl.* I 178.

⁵ *Lassalle*, *Die Philos. Herakleitos des Dunklen I*, p. 333.

⁶ *Theod.*, *Affect. cur.* IV, 851 ed. Hal.; *Stob.*, *Ecl.* I 178; *Diog. L.* IX 7; *Simpl.*, *Phys.* 6 a.

⁷ *Stob.*, *Ecl.* I 60.

⁸ *Stob.*, *Ecl.* I 178.

⁹ *Stob.*, *Ecl.* I 178; *Theodor.*, *Affect. cur.* IV 851 ed. Hal.

¹⁰ *Simpl.*, *Phys.* 6 a.

¹¹ *Lassalle* I 350 squ.

¹² *Clem.*, *Strom* V, 549 C.

iznīcināt tapšanas ἀδικία. Katrā ziņā δίκη ir strīdus vai karš, un viss norisinās pēc šī principa. To apstiprina arī Platōns, kas gan nerunā par δίκη, bet uzmanību vērs uz δίκαιον.¹ Λόγος kā uguns likumība pēc Heinces domām ir pilnīgi immanenta pašai ugunij, pašai pasaulei un nav transcendentā („Deshalb ist der Logos gerade so wenig immateriell zu denken, wie das Feuer“²). Par uguni teikts, ka tā visu vada (τὰ δὲ πάντα οἰκίζει κεραυνός³). Par Dieva likumu sacīts, ka tas pārvalda visu, ciktāl tā griba sniedz, un ka tas spēj visu izlabot un visu pārvarēt (κρατέει (ὁ θεοῖς νόμος) γὰρ τοσοῦτον, ὅκισσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται⁴).

Kādā vietā λόγος tiek dēfinēts kā viela πῦρ (ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται (τὸ ὕγρον) καὶ ἐκπυροῦται σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ· ὁθαλάσσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὅμοιος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ)⁵ Jāpiezīmē, ka vārds γῆ pie Eusebija nav minēts. Šī vārda izskaidrojumi ir dažādi. Lasalls izšķīras par Eusebija izteikumu un tulko: „Jūra izplūdis, un to mēris ar to pašu λόγος'u (likumu), kas jau ir bijis pirms tās“.⁶ Ar to Lasalls uzsver λόγος'a priekšeksistenci. Zināms, var ļoti šaubīties, vai eīs τὸν λόγον nozīmē „ar λόγος'u“, uz ko vērs uzmanību arī Cellers,⁷ jo Hērakleits parasti saka: κατὰ τὸν λόγον. Heinca uzsver, ka pie Hērakleīta mēs nekad nesastopam domu par priekšeksistējušo λόγος'u. Λόγος nav jāsaprot immāteriālā nozīmē. Hērakleits ir panteists un reizē arī hilocoists, kas vērojams no Aristotela⁸ un šādiem Diogena vārdiem: πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.⁹

Tagad piegriezīsimies vienam no grūtākajiem jautājumiem Hērakleīta mācībā par λόγος'u, proti: Kas ir cilvēka apziņa, resp. prāts, savās attiecībās ar pasaules prātu?

Pieturoties pie Berneja iztulkojuma jāatzīst, ka Hērakleits ir izvirzījis apzinīgu, reflektējošu un pēc mērķiem darbīgu intelligenci, kas vada pasauli. Šo uzskatu it sevišķi pasvītro Plutarcha vārdi, ka dzīvā un vērojošā, sākumu

¹ Plat., Cratyl. 412 C—413 D, p. 22—23.

² Heinze, Die Lehre vom Logos, p. 24.

³ Hippol. IX 10.

⁴ Stob., Floril. 3, 84.

⁵ Clem., Strom V 599 D, citēts pie Eusebija Praep. ev. XIII 13, 676 C.

⁶ Lassalle, Die Philos. Herakleitos II 61 sq.

⁷ Zeller, Die Philos. der Gr. II⁶, p. 816.

⁸ Arist., De part. an. I 5, 645a 17.

⁹ Diog. L. IX 7.

un kustību sevī saturošā, sevi un citu zinošā būtne ἀλλοθεν ἔσπακεν ἀπορροήν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονούντος, ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡράκλειτον.¹ Te ir skaidri izteikta objektīvā saprāta eksistence, kas vēl jo vairāk izceļas šādā Hērakleita fragmentā pie *Hipolita*: 'οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφὸν ἔστιν, ἐν πάντα εἰδέναι',² kurī Bernejs tulko tā: „Gudrība nav manī, bet jāatzīst, ka sekojot *λόγος*'am viens zina visu“ („Weise ist's nicht auf mich, sondern auf den Logos hörend zu bekennen, eines wisse alles“³). Pēc *Heinces* pārlabojuama būtu jātulko: „Nicht auf mich, sondern auf den Logos hörend ist es weise übereinzustimmen, nämlich eines als alles zu wissen“, p. 30). Gudrība un prāts izteikti arī jēdzienā γνώμη pie *Diogena Laercija* (εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφῶν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων⁴). Nav šaubu, ka Hērakleits ir ienesis vēsturē nojēgumu par apzinīgo intelligenci, kas valda par pasauli. Šī doma gan diezgan grūti pieņemama, jo Platōns un Aristotels par Hērakleitu klusē (argumentum a silentio). Aristotels „Rētorikā“ izsakās, ka Hērakleita domas esot grūti saprotamas un pareizību izlobīt no viņa vārdiem esot neiespējami. Dībinoties uz Platōna un Aristotela stāvokļa, Heince domā, ka augšā minētajā fragmentā vārdi 'φρονούν ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν' neesot vis Hērakleita, bet Plutarcha.⁵

Hērakleits ir panteists, *Anaksagors* — teists, un tamdēļ mēs nevaram piekrist Heincek, kas, apstrīdēdams augšā minēto Hērakleita domu īstenumu pie Plutarcha, jautā, ar ko tad Hērakleits atšķirtos no Anaksagora, ja viņš būtu skaidri izteicis domu par objektīvo prātu.⁶ Heincek atkal no jauna noliedz *λόγος*'a transcendenci un loģisko pusi: „Alles, was über den Logos gesagt ist, oder über die Begriffe, die mit ihm identisch sind, bezieht sich auf die Natur der realen Dinge, auf das zeitliche Übergehen von dem einen ins andere, und die Stellen, auf die sich Lassalle hauptsächlich stützt, sind höchst zweifelhafter Erklärung“.⁷ Jāpiezīmē, ka vārdus: 'φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεται φιλεῖ καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός',⁸ uz kuriem

¹ *Plut.*, De Is. et Os. 77, 382 B.

² *Hippol.* IX, 9.

³ *Bernays*, Rhein. Mus. IX, 348 squ.

⁴ *Diog. Laërt.* IX 1.

⁵ *Heinze*, Die Lehre vom Logos, p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁸ *Themist.*, Orat. V ad. Iov. 69 un XII ad Valent. 159.

Lasalls savu domu apstiprināšanai liek tik lielu svaru, Heince attiecina uz platōnistiem.¹ Tālāk Heince izsakās: „Nicht über die Welt, nicht vor der Welt, sondern mit ihr, in ihr lebt der Logos und geht in ihr auf“.²

Dvēsele sastāv no tās pašas substances, kas ir pasaules pamatā, proti uguns. To apstiprina Aristotels: „καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ βέρον αἰεὶ“.³ Te ir skaidrs, ka dvēsele pieder pasaules principam un ir ἀναθυμίασις. Pasaules princips ir uguns, tā tad arī dvēsele ir uguns.⁴ Ka ἀναθυμίασις ir jāuzlūko par uguni, to apstiprina arī *Cellers*.⁵ Dvēsele ir sapratīgāka, ja tā ir ugunīgāka, t. i. sausāka, un otrādi — ja tā ir mitrāka; pārvēršanās ūdenī ir nāve.⁶ Ar vispārīgo pasaules uguni dvēselei ir tuvs sakars. Visuma dvēsele pēc savas būtības ir radniecīga individuēlai dvēselei. To apstiprina *Teodōrets*.⁷ Uguns savukārt nav nekas cits, kā λόγος. Tā tad cilvēku dvēseles savos pamatos nav nekas cits, kā daļas no uguns — λόγος'α γνώμη, kas visumu vada. Šīs domas apliecinājumu sastopam pie *Seksta*,⁸ kur dvēsele nosaukta šā: ἡ ἐπιξενωθείσα τοῖς ἡμέτεραις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα. Šeit περιέχον ir tas pats, kas pie Plutarcha φρονούν, un proti: izzinošo dabu Plutarchs nosauc par ἀπορροή un μοῖρα ἐκ τοῦ φρονούντος,⁹ kaut gan pirmāis neapšaubāmi ir domāts fizikālā un telpiskā, otrais — garīgā nozīmē. Ja atsevišķā dvēsele ir radusies no uguns, tad viņai ar visuma λόγος'u ir fiziska sakarība. Tas liecina, ka uzskatos par individuēlās dvēseles un visuma λόγος'a attiecībām Hērakleīts ir tīrs fiziķis un nav metafiziķis. Sakars ar λόγος'u realizējas — to min *Seksts Empīriķis*¹⁰ — caur elpošanu un atsevišķo jūteklju porām. Šo domu it sevišķi apstiprina kāds Hērakleita fragments pie *Marka Aurēlija*: ὃ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ — τῷ τὰ ἅλα διοικοῦντι (ar stoīķu tālāko pielikumu) — τούτῳ διαφέρονται (IV 46).

¹ *Heinze*, Die Lehre vom Logos, p. 39, Bem. 2; sal. *Zeller*, Die Philos. d. Gr. II⁶, p. 869—872.

² *Ibid.*, p. 40.

³ *Arist.*, De anima 405 a 25.

⁴ Sal. *Areois Didymos*, *Euseb.*, Praep. ev. XV 20, 821 d; *Plut.*, Plac. phil. IV 3, 398 d.

⁵ *Ed. Zeller*, Die Philos. d. Gr. II⁶, p. 814—822,

⁶ *Stob.*, Floril. 5,120; *Clem.*, Strom. VI 624 D.

⁷ *Eus.*, Aff. IV 822.

⁸ *Sext.*, Math. VII 130, p. 138.

⁹ *Plut.*, De Is. et Os. 77, 382 B.

¹⁰ *Sext. Emp.* VII 127 squ., p. 397 squ.

Šis pats fragments arī liecina, ka neskatoties uz atsevišķās dvēseles sakaru ar visuma λόγος'ū, tomēr ir iespējama atsevišķās dvēseles novēršanās no visuma likumības. Sevišķi ievērojams ir konstatējums, ka atsevišķajā dvēselē mīt patiesība, dvēseles esotība ir patiesības atziņa (ξυόν ἐστι πάσι τὸ φρονεῖν;¹ tāpat: τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ²). Šai domai no atziņas teōrijas viedokļa ir liela nozīme, jo te redzam λόγος'ā atziņas principu. Tā kā λόγος ir vispārīgs, tad visiem ir viņam jāseko, kaut gan viss daudzums dzīvo tā, it kā tam būtu savs ieskats (διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ ξυνοῦ τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν³). Vispārīgais — patiesība katram vienmēr ir skaidri zināma, pat katrā atrodas; vienīgi mainīgais ir mūžīgā plūsmā. Patiesības kritērijs ir κοινός λόγος jeb ξυόν — objektīvais prāta likums pasaulē un atsevišķos cilvēkos, un mēs varam cerēt uz patiesības atziņu vienīgi tiktāl, cik mums ir priekšstata par šo likumu (διὸ καθ' ὅτι ἂν αὐτοῦ [ξυόνος λόγος] τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα⁴). Ne tikai atziņā, bet arī darbībā jāpadodas λόγος'am. Tikumība ir pacelšanās vispārīgā, mūžīgā tapšanā, netikumība — palikšana speciālā, šķietamā eksistencē.

Jau runā par pamatu vajagu būt vispārīgajam (ξυὼν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνοῦ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρος⁵). Λόγος'a vara izpaužas arī valstī (τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἐνόος τοῦ θεοῦ⁶). Hērakleits nicina tos, kam nav šīs mīlestības uz λόγος'ū un kas māk tikai piedzimt, bērņus radīt un nomirt.⁷

Tā tad viss notiek pēc λόγος'a, viss īstenais pēc Hērakleita pārliecības ir saprātīgs. („Alles ist bei Heraklit Physik, die Erkenntnislehre und die Ethik gehen in ihr auf“⁸). Viss notiek pēc εἰμαρμένη. Gribas brīvības nav. Ja cilvēki tik bieži novēršas no vispārīgā likuma, tad šīs darbības pamatā ir viņu iedzimtais raksturs (ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων⁹), kuŗu pats Hērakleits pareizi izskaidro šā: τούτεστι φύσις, kam jau agrāk

¹ *Stob.*, Floril. 3, 84.

² *Sext.*, Math. VII 133, p. 399.

³ *Sext. Emp.* VII 133, p. 399.

⁴ *Sext.*, Math. VII 133, p. 399.

⁵ *Stob.*, Floril. 3, 84.

⁶ *Stob.*, ibidem.

⁷ *Clem.*, Strom. III 432 A.

⁸ *Heinze*, Die Lehre vom Logos, p. 49.

⁹ *Alex. Aphrod.*, De fato 6, p. 16, ed. Orelli.

viņš piešķīris sevišķu nozīmi vārdos: ᾿κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὐροῖτο ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἐκάστω τὰς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους᾿. Hērakleits prasa, lai cilvēks ietiektoς λόγος᾿a atziņā un savā darbībā dzīvotu saskaņā ar λόγος᾿u (σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας¹). Σωφρονεῖν jēdzienā pasvītrots mērs, pēc kuŗa jādzīvo, bet κατὰ φύσιν nozīmē to pašu, ko κατὰ λόγον.² Ja ievēro un konsekventi pielieto Hērakleita fizikas teōriju, tad brīvības sfaira blakus dabai nevar pastāvēt. Hērakleits gan pielaiž patvaļas darbību — ἰδία φρόνησις, bet viņas iedaba nav tuvāk noskaidrota. Tā tad λόγος pie Hērakleita, runājot Heinces vārdiem „...ist das allgewaltige Naturgesetz, das in der Entwicklung der Welt zur Darstellung kommt, oder der Weltprozess selbst, und greift herrschend über in das Gesetz der Erkenntnistheorie und der Ethik, so dass von einer Selbstständigkeit dieser beiden im Grunde nicht die Rede sein kann“.³

Λόγος᾿u var domāt arī kā μέτρον un φρόνησις. Tikai viņš nekad nav jāsaprot subjektīvā, bet gan tikai objektīvā nozīmē, un tad viņu var tulkot kā „prāta likumu“, „saprātīgu attiecību“, vai arī kā „saprātīgu pasaules procesu“.

Ilgu laiku pēc Hērakleita neparādās domas, kas λόγος᾿u tāpat kā viņš uzlūkotu par kosmisku principu. Tikai sākot ar Anaksagoru šī doma atdzīvojās. Pēc Anaksagora pārliecības augstākais princips tomēr nav pasaulē, bet paliekot ārpus tās, to lielākā vai mazākā mērā ietekmē. Hērakleita mācībā tapšanas jēdziens palika auglīgs arī turpmāk, kaut gan vēlāko laiku filozofi sāk meklēt pēc viena nekustīga principa, no kuŗa varētu saskatīt kā esotību, tā pašu atziņu. Šo punktu atrada absolūtajā intelligencē, — un apgaismoja tikai dažos izteicienos.

Pēc Anaksagora cilvēka νοῦς, pretēji jūteklīem, ir patiesās un istās atziņas daļa. Var droši teikt, ka Anaksagoram atziņas kritērijs ir νοῦς⁴ (ne λόγος, kā izsakās Heince, jo šo jēdzienu Anaksagors nepiemin⁵). Kaut gan νοῦς ir transcendentis, tomēr ir pamats domāt, ka Anaksagors pieņēmis zināmā mērā arī νοῦς᾿a immanenci,

¹ Stob., Floril. 3, 84.

² Heinze, Die Lehre vom Logos in der gr. Philos., p. 51.

³ Heinze, ibid., p. 54.

⁴ Sext., Math. VII 91, p. 388.

⁵ Heinze, ibid., p. 63.

jo viņš kādā vietā izsakās,¹ ka arī atsevišķos pasaules elementos ir νοῦς; νοῦς valda visur, kur ir dvēsele: kā mazajā, tā lielajā. To apliecina arī Aristotels [ἐν ἅπασιν γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν (τὸν νοῦν) τοῖς ζώοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμωτέροις²].

Pitagoriešiem λόγος ir patiesības mērogs. Šeit domāta tikai matemātiskā patiesība, jo pitagorieši citas atziņas neatzina, kā vienīgi matemātisko. Skaitļi ir pasaules substance. Seksts attiecībā uz pitagoriešiem λόγος'u sauc par skaitli (κριτὴς τῶν πάντων³).

Parmenids λόγος'u kā sevišķu jēdzienu vai principu nav apcerējis, bet pašai Parmenida mācībai ir visai svarīga nozīme atziņas teorijā. Parmenids patiesības meklēšanā uzticas vienīgi prātam, bet ne jūteklīem. Par visiem eleatiem megairīkiem šai ziņā *Aristotels* izsakās šā: ὅλονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθησεις καὶ φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῶ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεῦειν.⁴ Tāpat: κριταὶ δὲ λόγῳ πολὺδην ἐλεγχον.⁵ Divi apzīmējumi pie Parmenida ir attiecināmi uz prātu kā konstitutīvu principu, proti: πιστιος ἰσχύς un πιστιος ἀληθείης. Pirmais no šiem apzīmējumiem liecina, ka ārpus esošā nav nekā cita, bet otrs noliedz tapšanu un iznīkšanu. Domāšana un esotība ir viens.⁶ *Heince* ir pārliecināts, ka pie Parmenida nevar būt runas par kāda prāta atklāšanos pasaulē, jo noliegts ir daudzums un jebkāda attīstība.⁷ Parmenidu nevar uzlūkot nedz par fiziķi, — jo viņš noliedz fizikas pamatprincipu — kustību, kamdēļ arī Aristotels viņu dēvē par ἀφύσικος, — nedz arī par metafiziķi, jo esotība nebūt nav tīri metafiziska abstrakcija, tamdēļ ka viņai ir sakars ar telpu. Domāšana ne ar ko neatšķiras no esotības, jo ārpus esotības nekā nav.⁸ Tamdēļ arī nevar būt runas par vispārīgā λόγος'a apzinātību. Ja Parmenids domāšanu saprot kā kustību, tad tā nav iespējama. No tam arī izriet būtiskā izšķirība starp efesieti Hērakleitu un eleatu Parmenidu.

¹ Fr. 5. M.

² *Arist.*, De anima I 2, 404b 3; sal. Fr. 6. M.

³ *Sext.*, Math. VII 91, 89.

⁴ *Euseb.*, Praep. ev. XIV 17, 756b.

⁵ V 55 Karsten; tāpat V 35 Stein.

⁶ Sal. *Schneidewin*, Die Keime erkenntnistheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokr. Denkern in „Philos. Monatschr.“ Bd. II, p. 264; St. 93 K.

⁷ *Heinze*, Die Lehre vom Logos, p. 59.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

Hērakleita mācību tālāk attīsta *Empedokls*, tomēr arī pie viņa nēsastopam domu par visu aptverošo un valdošo λόγος'u. Empedokls īsto atziņu meklē domāšanā; patiesība nav meklējama jūteklis, bet iekš ὁρθός λόγος. Atziņai kā domāšanas rezultātam, salīdzinot ar jūteklju liecībām, ir daudz lielāka vērtība (kas redzams no Empedokla domām par φιλότης: τήν [συ] νόφ δέρκευ, μηδ' ἔμμασιν ἦσο τεθηπώς¹).

Tomēr *Cellers*² un *Heince*³ noliedz pie Empedokla atziņas mācību tādā nozīmē, kādā tā parādījās vēlāk.

Leukipa un *Dēmokrita* mācībā (Dēmokrita darbā 'Περὶ νοῦ') λόγος nav uzskatāms par saprāta likumu, vai garīgu spēku, bet par cēlonības pamatu, kas redzams no Dēmokrita vārdiem pie Stobeja (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης⁴). Šeit λόγος ir pasauli kustinošais reālais pamats, cēlonības likums, kam pakārtotas bez izņēmuma visas parādības. Gadījumus Dēmokrits nepielaiž.

Pēc *Sōkrata* pārliecības cilvēka saprāts, dibinoties uz gribas, noteic ķermeņus. Tāpat arī Dieva saprāts vada pasaules visumā visu tā, kā tam tik, un rūpējas par visu (οἴεσθαι οὖν χρῆ καὶ τήν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ἦ, οὕτω τίθεσθαι⁵). Te mēs atrodam Dieva gudrības immanenci pasaulē. Šī doma viscaur reliģiski ētiski noskaņota, jo Sōkrats praktiskās intereses stāda augstāk par teorētiskajām. Tomēr neskatoties uz to, gnōzeoloģiskā nozīmē Sōkrats pasvītro prāta radniecību ar dievišķīgo. Mūsu dvēselei ir līdzdalība Dievā (ἀλλὰ μὲν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχῆ, ἢ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρώπων τοῦ θεοῦ μετέχει κτλ.⁶). Mūsu saprātu Sōkrats atvedina no visu pasauli veidojošās kārtības. Katrā lietā ir daļa no visuma.⁷ Tā Sōkrats kļūst par teleoloģijas tēvu.

Teleoloģisko viedokli daudz pilnīgāk izveido *Platōns*. Pasaule ir κάλλιστος τῶν γεγονότων.⁸ Šī skaistā pasaules iekārta nav domājama bez saprāta un gudrības. Noūs ir tas, kas visu ta iekārtojis (ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας — ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα γέγονε.⁹ Tāpat:

¹ V St. 82, Mullach.

² Ed. Zeller, Die Philos. d. Gr. II⁶, p. 1017—1038.

³ Heinze, Die Lehre vom Logos, p. 61—62.

⁴ Stob., Ecl. I 160.

⁵ Xenoph., Memor. I 4, 17.

⁶ Ibid., Memor. IV 3, 14.

⁷ Ibid. I 4, 8.

⁸ Plat., Tim. 29 A.

⁹ Plat., Tim. 38 C.

αἰτία μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γυγνομένη¹). Pasaules pirmcēlonis, demiurģs, kas līdz ar to ir arī augstākā labuma ideja un visu ideju apvienojums, ir ārpus pasaules. Tomēr no tam nevar taisīt slēdzienu, ka arī prāts, kas pasauli vada, ir ārpus pasaules. Kā φρόνησις pēc Sōkrata pārliecības eksistē pasaulē, tāpat (un vēl jo lielākā mērā) νοῦς pēc Platōna uzskatiem ir lietām immanents. Ja pasaulē valda kārtība, tad arī gudrība un saprāts ir pasaulei immanenti. Bet tā kā gudrība un saprāts nevar eksistēt bez dvēseles, tad Dievs (demiurģs) pasaulē ir novietojis dievišķīgo dvēseli un dievišķīgo saprātu.² Šī dievišķīgā dvēsele nav nekas cits, kā pasaules dvēsele, bet individuālā dvēsele atrodas ķermenī un ietver sevī prātu.³ Pasaules dvēseli Platōns uzlūko par starplocekli, caur kuŗu prāts spēj ietiekties materiĵā un uzstādīt sakarību starp idejām un neesošo (μὴ ὄν). Tamdēļ dabu Platōns nosauc par ἔμφρον, un esošā pasaule īstenībā ir ζῶων ἔμφυχρον ἔννοον τε, jo kā tāda viņa radusies no Dieva ieskata.⁴ Uz to norāda vārdi: ζυνοστάναι un ποιεῖν⁵ (Cicerōna tulkojumā: concludere, machinari, fingere). Ja salīdzinām individuālā prāta attiecības ar nepieciešamību pie Platōna un Hērakleīta, tad vērojama šāda izšķirība: Pie Platōna saprāts ir pretstats nepieciešamībai, teleoloģija — pretstats kauzālītai; pie Hērakleīta turpretim saprāts un nepieciešamība ir pilnīgi identiski: šeit nav teleoloģijas, bet valda tikai nepieciešamība — objektīvais prāts. Pretnostatījums vērojams arī Platōna ētikā: νοῦς jeb λόγος (λογιστικόν) ir principiāli pretējs ķermenim, materiĵai. Prāts spēj izziņāt, jo viņam pēc savas substances ir radniecība ar vispārīgo prātu. Tā tad arī pie Platōna valda parastais ieskats γινώσκεσθαι τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον: Ar τὸ ἕτερον izziņina jūtekliski apjaužamo, ar ταῦτόν starpniecību — intelligiblo.⁶ Prāts pie Platōna ir kosmisks princips. Gŗūti nosakāms, kamdēļ kā kosmiskā, tā individuālā prātā (pārjūtekliskā un pasaulē esošā) apzīmēšanai Platons vairāk lieto jēdzienu νοῦς nekā λόγος.

Aristotels izvirma mācību par immanento teleoloģiju. Mērķis vienmēr ir atkarīgs no cilvēka domāšanas. Tuvāk ieskatoties lietas apstākļos, redzam, ka pēc Aristotela pārliecības visa

¹ *Plat.*, Soph. 265 C.

² *Plat.*, Phileb. 30 C squ.

³ *Plat.*, Tim. 30 A squ.

⁴ *Plat.*, Tim. 30 B; 46 D.

⁵ *Plat.*, Tim. 29 D, 30 C.

⁶ *Plat.*, Tim. 37 B squ.; *Arist.*, De anima I 2, 404 b 17.

daba ir, tā sakot, prāta varā. Daba nedara nekā neprātīga; viss viņas darbībā ir mērksakarīgs; viss tiecas arvien pēc pilnīgākiem stāvokļiem, pēc skaistākā; viss jau dabiski slēpj sevī dievišķību (ὅτι τὴν φύσιν ὁρῶμεν ἐν πᾶσιν ἐκ τῶν δυνατῶν ποιῶσαν τὸ κάλλιστον,¹ tāpat: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον,² vai arī: ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ³). Tomēr nav jādomā, ka arī pasaules princips, pasaules kustības pirmnoteicējs būtu immanents lietām. Noteicošais spēks, pirmiekustinātājs — πρῶτον κινῶν — attiecībā pret pasauli ir transcendentis; tas ir apzinīgā absolūtā atsevišķā būtne, absolūtā domāšana. Tā kā Dievs ir nekustīgs, tad kā tāds viņš nevarētu iekustināt vielu, un lai tas tomēr būtu iespējams, tad Aristotels viņu uzlūko kā tīkojamu un iekārojamu mērķi, par kuŗu domā un kuŗu iekāro (τὸ ὁρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον⁴). Tā tad pašās lietās ir dziņa, tieksme (ὁρέγεσθαι) pēc Dieva. Lietas šai ziņā, kā domā *Brandiss*, ir uzlūkojamas it kā par spēka vienībām, pie kam kustību viņās ir ielicis Dievs un līdz ar to arī tieksmi atgriezties pie Dieva.⁵ Dībinoties uz šiem Aristotela uzskatiem *Cellers* viņa mācību it pareizi dēvē par dinamisko panteismu.⁶ Mazākā mērā to varētu saukt par duālistisko teismu, bet pavisam mēs nevaram piekrist *Kimmam* (Kym), kas pieņem Dieva un pasaules būtisko vienību.⁷ Visa „Metafizikas“ 12. grāmata pierāda Dieva transcendentci. Panteisma un immanences tendences vairāk izpaužas Aristotela darbā „Par dvēseli“. Dieva prāts ir radniecīgs cilvēka prātam: dievišķīgais gars νοῦς ietekmē παθητικὸς' u. Prātam nav nekādas līdzības ar ķermeni: prāts ir absolūti vienkāršs, nejūtīgs, nemainīgs un neiznīcināms. Cilvēka domāšanā izpaužas Dieva gars, un cilvēka domāšana ir radniecīga Dieva prātam.⁸ Cilvēka prāts nenodarbojas ar vielu un lietām, bet ar lietu jēdzieniem. Domāšana vienmēr ir identiska iedomātajai esotībai, domājamajai esotībai (Gedachtsein).⁹ Ja nu ir radniecība starp cilvēka un Dieva prātu, tad tomēr runāt par abu prātu identitāti, kā izsakās Heince, būtu nepareizi: mums ir jāatsakās no Dieva νοῦς'a immanences cilvēka

¹ *Arist.*, De vit. et m. 4, 469 a 28.

² *Arist.*, Eth. Nic. VII 14, 1153 b 32.

³ *Arist.*, De caelo II 11, 291 b 13.

⁴ *Arist.*, Met. XII 7., 1072 a 26.

⁵ *Arist.*, De animal. hist. I 575 squ.

⁶ *Ed. Zeller*, Die Philos. d. Gr. II. T. 2. Abt., p. 383, III 288 squ.

⁷ *Kym*, Die Gotteslehre des Arist. und das Christentum, p. 19 squ.

⁸ *Arist.*, Eth. Nic. X 7, 1177 a 15.

⁹ *Arist.*, De anima III 4, 430 a 3.

dvēselei.¹ Ētiskā nozīmē mēs arī nevaram runāt par λόγος'u kā objektīvu principu. Λόγος te ir praktiskais prāts, praktiskais ieskats, kas vienam var būt stiprāks, otram vājāks.² Pareizas darbības un pareiza ieskata vispārīgais mērogs, kritērijs ir sapratīga vīra spriedums (ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν³). Patiesību, patiesu runu gnōzeoloģiskā nozīmē izteic jēdzieni ὀρθὸς λόγος un ἀληθῆς λόγος: φράσαι μοι τὴν ἀληθεῖην, τίς μευ ἔστι πατήρ ὀρθῶ λόγῳ;⁴ ἀληθῆς λόγος.⁵ Tos pašus izteicienus līdzīgā nozīmē sastopam pie Platōna (οὐ γὰρ ἂν ἔχοι ὀρθὸν λόγον θεοὺς ἀγνοίειν κτλ.;⁶ εἴπερ νοῦ γέ ἐστι γεννήματα κατὰ λόγον ὀρθόν⁷). Vispāri pie Platōna λόγος ir sevišķa dvēseles spēja, funkcija, kas saistīta ar ἐπιστήμη. Tādā kārtā λόγος ir prāts, kas atrod pareizo (πράττουσι οὐδὲ ἐξ ἑνὸς ὀρθοῦ λόγου.⁸ εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς (cilvēkos) ἐπιστήμη ἐνούσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἱ αὐτὶ ἦσαν τοῦτο ποιήσειν.⁹ Līdzīgi Aristotels dēfinē tikumību: ἔξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.¹⁰ Interesanti, ka Aristotels turpat piezīmē, ka nav pareizi sacīt vienkārši: κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, bet gan μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου, tā ka ὀρθὸς λόγος ir ne tikai norma, pēc kuras darbojas tikumiskie, bet pati tikumības sastāvdaļa. Protams, ja mēs jautātu, kas ir šis pareizais prāts, tad mēs nenonāktu pie citas atbildes, ka pie pārliecības, ka tas nav vispārīgs objektīvs princips, vispārnozīmīga norma, bet φρόνησις katrā atsevišķā cilvēkā, kas cilvēku tikumiskajā darbībā noteic pareizo vidus ceļu (ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν¹¹). Līdzīgā nozīmē ὀρθὸς λόγος lietots „Lielajā ētikā“, un proti, ka tikumi pamatojas uz πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.¹² Protams, ja ievērosim, ka Aristotela λόγος bieži vien ir saistīts ar citiem jēdzieniem, vai arī līdznostatīts tiem (kā piem.: τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία, εἶδος, μορφή, τέλος, οὐ ἕνεκα) un visiem principiem, kuŗus nereti dēvē arī par αἰ ἐν τῷ λόγῳ ἀρχαί, tāpat arī ἐντελέχεια un ἐνέργεια,¹³ — tad

¹ Die Lehre vom Logos, p. 74.

² Arist., Pol. VI 13, 1260 a 10.

³ Arist., Eth. Nic. II 6, 1106 b 36.

⁴ Ibid. VI 68.

⁵ Ibid. VI 53; I 14, 120; V 41, 88.

⁶ Plat., Crit. 109 B.

⁷ Plat., Leg. 890 D.

⁸ Plat., Pol. 310 C.

⁹ Plat., Phaed. 73 A.

¹⁰ Arist. Eth. Nic. VI 13, 1144b 22; sal. M. Mor I 35, 1198a 14.

¹¹ Ibid. VI 13, 1144b 27.

¹² M. Mor II 10, 1208a 9.

¹³ Sk. Index Arist. 434b 24 squ.

λόγος pie Aristotela uzskatāms par atziņas principu vārda visstingrākajā nozīmē. Arī tas fakts, ka Aristotels λόγος¹ uzlūko kā formu vai kā formālu principu, kas ir atšķirīgs no materijas (materijā valda nepieciešamība, formā — mērķis¹), apstiprina domu, ka λόγος ir atziņas iespējamības noteikums, jo mūsu atziņa vēršas uz būtisko, nemainīgo, t. i. uz visu to, kas apzīmēts par λόγος², vai ar tam radniecīgiem jēdzieniem.

Beidzot λόγος³ a jautājumā mums sikāk jāpakavējas pie *stoīkiem*. Stoīku sistēma ir monistiska. Viņā it sevišķi vērojami divi momenti: pasaules materialitāte un neapšaubāma pārliecība, ka visa (materiālā) pasaule ir pakārtota stingrai loģiskai likumībai, un visur valda saprāts. Kā šis monisms izauga? Ja atmināties iepriekšējos filozofus, tad redzam, ka daudzus jautājumus viņi atstāja neizšķirtus un bija savstarpīga pretrunā: Lai rādītu zināšanas iespējamību, Platōns parādību pasaulei nostādīja pretim vispārīgo jēdzienu, resp. ideju, pasauli; Aristotels, nevarēdams ar šo domu samierināties, formu (izņemot augstāko) saistīja ar materiju un uzlūkoja viņu par immanentu *πρωται ουσιαι*. Tomēr Aristotels atstāja diezgan lielā neskaidrībā tādus jautājumus, kā piem. nekustīgā un kustinātājā attiecības pret kustīgo un kustināmo. *Teofrasts* vai visus savus darbus (piem. viņa metafiziskās aporijas) veltīja šai problēmai.

Peripatētiķu skola pieņemot Dievu par dabu, pirmprincipu vairs neuzlūko par transcendentu. Arvienu vairāk aug neapmierinātība ar Platōna-Aristotela duālismu,² līdz kamēr *stoīki* kļūst radikāli monisti. Stoīku monistiskais materiālisms ar vispasaules likumības atziņu viņus ievērojami tuvina Spinozas mācībai. Izšķirība ir tikai iekš tam, ka stoīki dabu uzlūko kā mērķa iemiesojumu, kamēr Spinoza mērķi noliedz.³ Stoīku teleoloģija izteic pārliecību par visa kosma likumīgo un harmonisko uzbūvi. Apbrīnojamā mērķsakarība slēpjas ne tikai zvaigšņajos un to kustības, bet arī cilvēkā. Pasaules mērķsakarība ir saistīta arī ar ār pasaules apbrīnojamo daiļumu. Nekas nevar būt labāks un skaistāks par pasauli („Certe nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestabilias, nihil pulchrius, nec solum nihil est, sed ne cogitari quidem quicquam melius potest“.⁴ Skaidra lieta, ka stoīku filozofija viscaur ir noskaņota par labu optimistiskajam pasaules uzskatam. Iziedami no pasaules mērķsakarības, stoīki taisa slēdzienu par prātu,

¹ *Arist.*, De part. anim. III 2, 663b 23; Phys. II 9, 200a 15.

² Še duālisma jēdziens domāts tikai metafiziskā, ne gnōzeoloģiskā nozīmē.

³ Sal. *Heinze*, Die Lehre vom Logos, p. 80.

⁴ *Cicero*, De Natura Deorum II 7, 18.

proti: šī likumīgā, harmoniskā un mērķsakarīgā pasaules kārtība nav domājama bez λόγος'a („Si igitur meliora sunt ea, quae natura, quam illa, quae arti perfecta sunt, nec ars efficit quidquam sine ratione, ne natura quidem rationis expers est habenda“¹). Šis prāts pasaulei nav transcendentis, bet immanents. Pasaules sapratīgumu stoīki pierāda ar sillogismu. Viņi iziet no pārliecības, ka viss labākais ir prāta noteikts. Nav nekā labāka par pasauli. Tā tad pasaulē valda saprāts. Tāpat līdzīgā kārtā: Visās saliktās būtnēs vajaga būt kaut kam valdošam (ἡγεμονικόν); atsevišķās pasaules daļās šis valdošais ir prāts; tā tad prāts ir valdošais arī pasaules visumā. Cits piemērs: Nekas, kam nav dvēseles un prāta, nevar no sevis radīt apgaroto un sapratīgo; pasaule no sevis tomēr rada tādas būtnes; tā tad pasaulei ir dvēsele un saprāts.² Visai līdzīgs minētajiem ir šāds Seksta sillogisms: τὸ προίεμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικὸν ἔστιν, ὁ δὲ κόσμος προίεται σπέρμα λογικοῦ. λογικὸν ἄρα ἔστιν ὁ κόσμος.³ Λόγος'u stoīki uzlūko vispirms kā aktivitātes, darbības principu, kā pretstatu pasivīteī. To uzsvēŗ jau Zēnōns savā darbā Ἐπεὶ οὐσίας, bet it sevišķi Kleants, Ghrtsijs, Archedēms un Poseidōnijs.⁴ Līdzīgos ieskatos ir Seneka („Dicunt Stoici nostri: duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat, causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde, a quo fiat“⁵). Tā ir tā pati Platōna-Aristotela mācība par aktīvo formu un pasīvo materiju. Tomēr atšķirība ir tā, ka pēc stoīķu pārliecības kosma prāts ir pats Dievs, un Dievs nav nekas cits, kā prāts⁶ („Totus est ratio“⁷). Dievs ir ratio faciens,⁸ pasaules visuma kārtotājs un mākslinieks.⁹ Λόγος izpaužas arī materiĵā un caur materiju (kā to apstiprina izteicieni: διήκειν, διέρχασθαι, διαθεῖν, pertinere, permeare: ὁ διατῆς οὐσίας διήκων λόγος.¹⁰ Tāpat: „...per quam (materija) ire dicunt

¹ Cicero, ibid. 34, 87 squ.

² Cicero, ibid., p. 22.

³ Sext., Math. IX, 101, p. 575.

⁴ Plut., Comm. not. 84, 1076 C squ.

⁵ Seneca, Epist. 65, 2.

⁶ Cicero, Nat. Deor. I 14, 36.

⁷ Seneca, Nat. quest. prolog. 14.

⁸ Seneca, Cons. ad Helv. 8, 3.

⁹ Zīmīgais darbības vārds διοικεῖν, M. Aur. V 32, IV 46, VI 6; οἰκονομεῖν, διέπειν, M. Aur. V 32, 21; διεξάγειν, D. L. VII, 149.

¹⁰ M. Aur. V 32.

rationem solidam atque universam perinde ut semen per membra genitalia¹). Λόγος slēpjas materijā tāpat kā medus vaska sūnās.² Bez λόγος'a nekas nav domājams: visu, kas eksistē, vada saprāts, un visā slēpjas saprāts. Stoiķi ir pārliecināti, ka viss esošais ir materija (ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν³). Viss aktīvais un pasīvais ir materija (σῶμα — ὃ οἶόν τε ποιεῖν ἢ πάσχειν;⁴ πᾶν γὰρ τὸ ποιῶν σῶμα ἐστὶ⁵). Visas darbības norisinās caur tuvošanos un caur pieskaršanos (οὐδὲ τοῖς Στωικοῖς συγχορεῖν — ὡς τὸ ποιῶν πελάσει τινὶ ποιεῖ καὶ ἄψει⁶). Materiālā nozīmē iztulkota arī dvēsele, afekti, jūtas u. t. t. Dvēsele ir izplatījiesies pa visu miesu, viņa ir τριχῆ διαστατόν.⁷ Bet vēl vairāk: materiālais iztulkojums attiecas arī uz pasaules saprātu — λόγος' u un uz Dievu (οὐκ οὐκ ἀνθρωποειδῆς ὁ θεός — οὐ δὲ αἰσθησεῶν αὐτῆ δεῖ, καθάπερ ἤρρεσεν τοῖς Στωικοῖς. μάλιστα ἀκοῆς καὶ ἔφωος; μὴ γὰρ δύνασθαι ποτε ἐτέρως ἀντιλαμβάνεσθαι⁸). Tā kā jedzieni dieός un λόγος ir identiski, bet Dievs ir ķermenisks, tad arī λόγος ir ķermenisks (καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ — οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν⁹). Bet kāda ir stoiķu dziļākā lietu iedabas izpratne? Kas ir lietu būtība? — Lietu būtība ir πνεῦμα, t. i. visšķidrākais, smalkākais un kustīgākais gaiss. Ja atsevišķas lietas būtība ir πνεῦμα, bet viņas esotības iespējamība — λόγος, pie kam — kā augšā redzējām — λόγος ir arī dvēsele un Dievs, tad πνεῦμα ir arī dvēseles un Dieva būtība. Dievs ir πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῆ περιέχον¹⁰ (Tāpat: φασὶ — εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωικοὶ — πνεῦμα κατ' οὐσίαν¹¹). Maiņas procesu pamatā ir maiņas iekš πνεῦματα. Piem. miegs cilvēkam uznāk tad, ja apjaušanas (des Wahrnehmens) spraugums dvēseles aktīvajā daļā kļūst vājāks, bet afekti iestājas tad, ja dvēseles būtība — gaisa kustības spēji mainās: τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλουμένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν. αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπὰς.¹² Sai fragmentā

¹ *Chaldic.*, Plat. Tim. 791.

² *Tertull.*, Ad nation. II 4.

³ *Plut.*, Comm. not. 30, 1074 E.

⁴ *Sext.*, Pyrrh. III 38, p. 138.

⁵ *Diog. L.*, VII 56.

⁶ *Simpl.*, Arist. Categ. O, β, a.

⁷ *Nemes.*, Nat. hom. 32 squ.

⁸ *Clem.*, Strom. VII 720 D.

⁹ *Orig.*, C. Cels VI 71.

¹⁰ *Orig.*, C. Cels. VI 71.

¹¹ *Clem.*, Strom. V 591 A.

¹² *Diog. Laërt.*, VII 158.

mēs sastopam jēdzienu *τόνος*. Jēdzienam *τόνος* (lat. tenor) ir radniecība ar jēdzienu *πνεῦμα*. *Τόνος* ir princips, kas ir lietu formas un stāvokļa pamatā. Bez šā principa lietas būtu nekustīgas, bez formas un bez īpašībām. *Τόνος* ir jāsaprot kā lietu formālais princips („Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur, ea stoici credunt tenorem atque materiam“¹). *Πνεῦμα* un *τόνος* nav domājami kā lietu cēlonis, bet kā lietu būtiskākā, raksturīgākā īpašība.

Πνεῦμα var sastāvēt vai nu no uguns, vai no gaisa. Pirmajā gadījumā viņa ir *πνεῦμα ἔνθερμον*, otrajā — *πνεῦμα διάπυρον*.² Kaut gan stoīki par lietu būtisko iedabu uzlūko gaisu un uguni, tomēr ir fakti, kas liecina, ka uguns ir pirmajā vietā. Dieva būtība ir ne tikai gaiss, bet galvenām kārtām uguns, t. i. siltums, kas rada un uztur pasaulē dzīvību. Šī uguns nav jāsaprot šā vārda parastajā nozīmē, bet gan kā dzīvības nesējs un spēks (*κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς τὴν πυρώδη καὶ θερμὴν οὐσίαν τὸ ἡγεμονικὸν φάσκοντα εἶναι τοῦ κόσμου καὶ τὸν δημιουργὸν αὐτὸν οὐδ' ἕτερον τῆς τοῦ πυρὸς δυνάμεως*³). Tāpat *Kleanta* vārdi pie Cicerōna: „Atqui hic noster ignis, quem usus vitae requirit, confector est et consumptor omnium, idemque, quocumque invasit, cuncta disturbat ac dissipat. Contra ille corporens, vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet, sensuque efficit“⁴). Ir pamats domāt, ka gaiss un uguns, kopā ņemot, ir viennozīmīgi ar aitēru (pie Cicerōna arī „ardor“, *αἰθέρα*), ko nereti sauc par Dievu.⁵ Varbūt šais uzskatos atspoguļojas Aristotela ietekme (kā domā *Heinze*⁶). Skaidrs tomēr, liekas, ir tas, ka visas vielas pēc savas nozīmes un spēka pie stoīkiem ir vērojamas šādā rindā: uguns un gaiss (= aitērs), ūdens, zeme. Divi pēdējie elementi ir lietu substrāts — tie ir pasīvie, kamēr divi pirmie — aktīvie un formējošie („aer et ignis movendi vim habent et efficiendi, reliquae partes accipiendi et quasi patiendi aquam dico et terram“⁷). To pašu apliecina *Nemēsijs* (*λέγουσι δὲ οἱ Στωϊκοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά· δραστικά μὲν ἄερα καὶ πῦρ, παθητικά δὲ γῆν καὶ ὕδωρ*⁸). Tā tad par ūgli šā vārda istajā nozīmē nav uzlūkojami uguns un gaiss, bet tikai ūdens un zeme.⁹

¹ Anōnimais fragments pie *Censorina* (Censorinus) I, 1.

² *Diog. L.* VII 157; *Stob.*, Ecl. I 796.

³ *Euseb.*, Praep. ev. III 6, 102 C squ.

⁴ *Cic.*, N. D. II 15, 41.

⁵ *Diog. L.* VII 139.

⁶ *Heinze*, Die Lehre vom Logos, p. 97.

⁷ *Cic.*, Acad. I 7, 26.

⁸ *Nemes.*, Nat. hom. 72.

⁹ *Chrīsiptis* pie *Stobeja*, Ecl. I 374.

Atskatoties uz nūle sacīto, var pieņemt, ka pie stoikiem λόγος materiāļā nav domāts kā garīgs moments, bet kā materiāls elements. Tā tad pati viela ir prāts, likum-samērīga domāšana. Smalkā viela ir augstākais prāta spēks.

Tā tad λόγος grieķu filozofijā, it sevišķi pie stoikiem, pēdējos ieskaitot, ir uzlūkojams kā viens no atziņas galvenajiem noteikumiem un principiem, ko varētu izteikt šādos vārdos:

Mēs spējam izzināt pasaules objektīvo kārtību un likumību, jo mūsu prāta (subjektīvā) likumība ir daļa no šīs universālās visu aptveŗošās objektīvās likumības. Λόγος ir noteikums un princips, kas prātam piešķir atziņas spējas, bet pasaules lietām izzināmību. Λόγος nav neskaidrs, mītoloģisks un metafizisks jēdziens, bet tīri zinātnisks, resp. gnōzeoloģisks, jēdziens un tā nozīme atziņas teorijā ir milzīga. Λόγος'ā it kā sadodas rokās mūsu prāts ar pasaules lietu kārtību, un rezultāts — patiesa atziņa. Nav grūti saprast, ka jēdzienā λόγος visskaidrāk izpaužas viena no grieķu atziņas teorijas centrālajām domām, proti līdzības hipoteze: ja mūsu subjektīvais prāts ir daļa no pasaules objektīvā prāta, kārtības un likumības, tad pati izziņa notiek pēc līdzības un radniecības.

Kopsavilkums.

Pētījums par atziņas teoriju grieķu filozofijā mums atļauj nākt pie dažiem speciāliem slēdzieniem. Ievērojot visu to, kas teikts par zinātniskās atziņas teorijas pamatjautājumiem šā darba sākumā atsevišķā nodalījumā, slēdzienos mēģināsim pateikt: 1) ko grieķu filozofija sniegusi zinātniskajai atziņas teorijai, 2) kādi ir grieķu atziņas teorijas trūkumi un 3) ar ko grieķu atziņas teorija atšķiras no atziņas teorijas jaunlaiku filozofijā.

1. Ko grieķu filozofija sniegusi zinātniskajai atziņas teorijai?

Atziņas teorijas metafiziskajā posmā, t. i. laikā no iōniešiem līdz Dēmokritam vērojama **loģiskā principa** rašanās. Iōniešu dabas filozofi (*Tales, Anaksimandrs un Anaksimens*), pētidami vienīgi dabu,

tomēr meklē pēc dabas vielu maiņas likumīgā, t. i. racionālā pamata. Loģiskais princips iōniešu dabas filozofijā norāda uz sapratīgu kārtību dabas parādībās, caur kuŗu iespējama dabas notikumu izpratne. Iōniešu filozofija nav prāta, bet lietu kustības un maiņas loģika. Tā nav prāta, bet lietu maiņas likumība.

Pirmais, kas izvirza izziņas principa un izzināmās īstenības attiecības metafiziskā nozīmē, ir *Hērakleits*. Daudz skaidrāk šīs attiecības noskaidro *Parmenids*, kuŗu ar pilnu tiesību varam uzlūkot par **gnōzeoloģiskās koordinācijas** atklājēju. Hērakleits un Anaksagors no atziņas viedokļa dvēseles un ārpasaules attiecību pamatā liek **pretējības hipotezi**, pēc kuŗas atziņa iespējama vienīgi tamdēļ, ka dvēselei kā izzinošajam spēkam ir būtiska atšķirība no materiālo lietu pasaules. Turpretim *Parmenids* un *pitagorieši* nodibina **līdzības hipotezi**. Saskaņā ar šo hipotezi dvēsele var izzināt ārpasauli tamdēļ, ka starp dvēseles un ārpasaules likumību ir principiāla radniecība. Šī līdzība pie *Parmenida* izteicas esotības, bet pie *pitagoriešiem* skaitļa jēdzienā. *Empedokls* atziņas rašanos izskaidro ar **izplūdumu hipotezi**, bet *Dēmokrits* izvirza "ΕΙΔΩΛΑ-teōriju.

Ļoti zīmīgi, ka visi pirmssofistiskā laikmeta filozofi **principiāli šķir prātu no jūtekljiem**, prāta atziņu no jūtekliskās atziņas, no jūtekliskajām apjaudām. Vienīgi prāta atziņa ir patiesa, tamdēļ ka prāts vēršas uz mūžīgo un nemainīgo esotību; jūtekliskā atziņa turpretim ir maldīga, jo viņas priekšmets ir mainīgā un iznikstošā pasaule. Priekšrocība viscauri dota prāta atziņai. Patiesība tverama vienīgi ar prātu. Gnōzeoloģiskā koordinācija un prāta principiālā šķiršana no jūtekljiem **dod iespēju atsevišķi orientēties kā patiesības, tā arī īstenības jautājumā**. Īstenais ir vienīgi domājamais, un tikai domātais ir un var būt paties.

Atziņas teōrijas metafiziskajā attistības posmā vērojama **izšķirība starp pīmārajām un sekundārajām lietu kvalitātēm**. Šo izšķirību pasvītrotis *Dēmokrits*. Pīmārās lietu kvalitātes ir forma, lielums, stāvoklis, svars u. tml., bet sekundārās — krāsa, smarža, garša, temperatūra u. tml. Sekundārās kvalitātes rāda, kā lietas mums p a r ā d ā s, pīmārās — kādas lietas ir pašas par sevi. Īstais atziņas objekts ir lietu pīmārās kvalitātes, kas tveramas vienīgi ar prātu, turpretim sekundārās kvalitātes ir jūteklju objekts.

Vērtīgas domas sniedz sofistika. Visu pirmssofistiskā laikmeta filozofu trūkums, kas bija sofistikas galvenais cēlonis, ir tas, ka pirmssofistiskā laikmeta filozofi ar retiem izņēmumiem nodevās vienīgi

racionālai patiesības meklēšanai, nepiegiežot vērības pieredzei. Sofisti ar *Prōtagoru* priekšgalā daudz lielāku vērību piegiež sajūtām nekā prātam. Ar savu galveno teikumu — homo mensura likumu — Prōtagors atklāj lietu kā-esa mību un kā pirmais izvirza **pieredzes principu**. Pirmssofistiskā laikmeta domātāji un sofisti, neskatoties uz visu savu dziļdomību, tomēr aizmirsā noskaidrot pašu galveno, proti domāšanas elementu — jēdzienu. Ilūstrātīvi runājot, šie filozofi neievēroja svarīgo ieroci, ar kuŗu viņi rīkojās; prātodami tie nesaprata pašu prātošanu, domāšanas galveno sastāvdaļu un procesu. Te nu nāk *Sōkrats* un savā mācībā izvirza jēdzienu kā domāšanas elementu un pierāda, ka īsta zināšana ir jēdzienu izpratne. Lietu izziņa ir iespējama tamdēļ, ka katras lietas būtība ir jēdziens. Jēdzieniski domājot mēs izsmēlam lietas būtību. Še vārds „lieta“ apzīmē galvenām kārtām cilvēka tikumiskās īpašības: drošsirdību, gudrību, daiļumu u. c. Pierādīdams jēdziena satura nemainīgumu ar dialektisko metodi, kas brīžiem pieņem dēduktīvu, brīžiem induktīvu formu, **Sōkrats izvirza zinātnes principu un nodibina zinātni**. Zinātnes princips ir pamats, bez kuŗa zinātne nav iespējama, un šis princips izteic to, ka lietu izzināmība un tās iespējamība meklējama jēdzieniskā domāšanā. Jēdzieniska domāšana ir vispārnozīmīga domāšana.

Ja Sōkrats ir zinātnes nodibinātājs, tad **Platōnu var uzlūkot par zinātniskās atziņas teōrijas nodibinātāju**. Šo uzdevumu Platōns veic, kritizējot atziņas procesu un reizē ar to revidējot Hērakleita, eleatu un Prōtagora domas. Zināšanas un zinātnes negatīvā kritika pierāda, kas un kāda nav īsta un pareiza atziņa, bet atziņas pozitīvā kritika pierāda, uz ko balstās un uz ko vērsas spriedums, kas atklāj patiesību. Atziņas procesa negatīvais pārbaudījums ir atziņas immanētā kritika, bet pozitīvais pārbaudījums — atziņas transeuntā kritika. Tālāk, ar immanento atziņas kritiku Platōns visai skaidri pierāda jūteklisko apjaudu atšķirību no tīrā prāta atziņas, bet ar transeunto kritiku viņš noskaidro jautājumu par domāšanas, atziņas un zinātnes īsto priekšmetu, pie kam šis atziņas priekšmets ir ne tikai esošais, bet ipatnīgā nozīmē arī neesošais.

Atziņas priekšmeta transeuntā kritika noved Platōnu pie slēdziena, ka domāšanas un atziņas īstais priekšmets — idejas (kā vienīgi esošais), ir lietu būtība, pie kam starp lietām un idejām nav duālītātes. Tā kā idejās, un it sevišķi labā idejā, mīt princips, kas prātam piešķir atziņas spējas, bet lietām — izzināmību, tad idejām ir ne tikai konstitutīva, bet arī rēgulatīva nozīme. Tamdēļ idejas

kā jēdzienu objektīvais saturs uzlūkojamas par prāta, vai labāk sakot, lietu domāšanas un izzi-
nāmības metodēm. Ja no vienas puses idejas ir lietu būtība,
bet no otras — lietu domāšanas un izziņāmības metodes, tad no
reālītaes viedokļa idejas savā eksistencē ir neatkarīgas no mūsu prāta,
bet kā lietu izziņāmības noteikumu, resp. metodes, pats prāts viņas
uzstāda kā nozīmības principu, un tādā kārtā viņas ir atkarīgas no
mūsu domāšanas. Šis oriģinēlais viedoklis īstenības jautājumā
liek Platōnu uzskatīt nevis vienkārši par ideālistu, bet par kritisku
un objektīvu ideālistu.

Atziņas procesa immanentā kritika patiesības problēmā
Platōnu liek uzlūkot par objektīvā racionālistma pārstāvi.
Nosaukt Platōna atziņas teōriju par objektīvo racionālistmu nozīmē redzēt
Platōna mācībā tomēr nesalīdzināmi vairāk nekā pītagorismā un eleatu
mācībā.

Platōns kā objektīvais racionālists ar domāšanas negātīvo kritiku
pīrēda, ka patiesība un zināšana nav meklējamas jūtekliskajās apjau-
dās, priekšstatos, ar izskaidrojumiem savienotā priekšstatišanā un atšķirības
zināšanā, bet vienīgi domāšanā, kas vērsta uz mūžīgi esošo, objektīvi
pastāvošo. Nevar teikt, ka šim objektīvi pastāvošajam nebūtu reālītaes
pazīmju. Bet īstas atziņas priekšmeta reālītae pēc Platōna uzskatiem
ir citāda, nekā jūteklisko lietu reālītae. Domāšanas objekts ir esošais,
nozīmīgi pastāvošais, bezlaiciskais; jūteklisko apjau-
du priekšmets — materiālās lietas, kas līdz ar kustību un telpu reālī eksistē.

Ar savu mācību par zināšanas zināšanu Platōns šķīr atzi-
ņas procesu jeb aktu no atziņas satura, kas ir viens
no vērtīgākajiem sasniegumiem atziņas teōrijas attīstībā. Šo mācību, kā
redzējām, izveido tālāk Aristotels un panāk lielāku skaidrību.

Aristotels, dibinādamies uz Platōna, izveido viņa atziņas teōriju
tālāk, it sevišķi **daudzpusīgāk noskaidrojot ārpusaules reālītaes
problēmu un plašāk apgaismojot prāta un jūteklisko sajūtu
attiecības, pie kam galvenā izšķirība starp abiem domātājiem ir
metodoloģijas jautājumā.**

Īstenības jeb ārpusaules reālītaes jautājumā Aristotels ir
kritiskā reālīstma pīrmais izvīrītājs un pamatotājs. Reālīstma
pamatdoma, kā to izteicis Aristotels, ir tā, ka visa ārpusaule kā domā-
šanas objekts savā eksistencē ir neatkarīga no domājošā un izzi-
nošā subjekta. Ārpusaule eksistē neatkarīgi no tam, vai ir apziņa, kas
to uztver, vai ne. Ārpusaules objektīvitāti un neatkarību no subjekta
Aristotels starp citu pīrēda ar savu dziļo mācību par kustību

un tās veidiem, kas norisinās no cilvēka apziņas neatkarīgā sfairā. Bet ko pauž reālisms savā kritiskajā fōrmā? Aristotela kritiskais reālisms māca, ka starp īstenību un domāšanu, starp reālajām lietām un mūsu atziņu vienmēr ir zināma parallēlitāte. Aristotels ļoti dziļdomīgi pamato uzskatu, ka lietās slēpjas viņu jūtekliskās uztveršanas un racionālās izziņāmības iespējamība. Pēc Aristotela pārliecības priekšmets ir jūtekliski apjaužams un ar prātu izziņāms, un šī doma Aristotelu nemaldina, t. i. Aristotels nesajauc lietas iedabu ar prāta iedabu, lietas likumību ar prāta likumību, un tamdēļ Aristotela atziņas teorija nav vienkārša attēlošanas teorija, un to nevar nosaukt arī par konscienciālismu.

Patiesības koncepcija Aristotelam ir stingri objektivistiska. Objektivistiskais patiesības iztulkojums māca, ka patiesība, kas pēc Aristotela (tāpat kā Platōna) domām nav nekas cits, kā pareiza sprieduma īpašība, ir iundēta pašas objektīvi eksistējošās lietās. Pareizs spriedums, kas cilvēku noved pie patiesas atziņas, saskan ar īstenības sastāvu un saturu. Ja sprieduma saturs sakrīt ar īstenības saturu un ir identisks to lietu sastāvam, uz kurām spriedums vērst, tad Aristotels apgalvo, ka mums ir darišana ar pareizu spriedumu. Objektivistiskais patiesības uztverums izriet vēl no citas puses, un proti no sajūtu un apjaužu vairāk vai mazāk objektivistiskā iztulkojuma. Aristotels aizstāv jūteklisko apjaužu objektivitāti. Bet jāievēro, ka Aristotels nepielaiž iespējamību, ka spriedumi, kas vienīgie var atklāt patiesību, varētu rasties bez apjaužām. Ja nu patiesie spriedumi dibinās uz apjaužām, tad patieso spriedumu objektivitāte ir atkarīga no patieso jūteklisko apjaužu objektivitātes.

Par patiesības kritēriju Aristotels uzlūko atziņas satura saskaņu ar viņas priekšmetu jeb lietas sastāvu, pie kam nekad nav jāaizmirst, ka priekšmetam pēc Aristotela pārliecības ir *transēnāta*, t. i. pāri un ārpus subjektīvās apziņas esoša iedaba. Patiesības kritērija pareizas izpratnes labad vienmēr no svara atminēt paša Aristotela vārdus: „Nepareizs spriedums ir spriedums, kas izteic, ka nav tā, kas ir, vai arī ka ir tas, kā nav. Turpretim pareizs spriedums ir spriedums, kas izteic, ka ir tas, kas ir, un ka nav tā, kā nav. Pabeigta atziņa un izziņātais ir viens un tas pats, izziņātais ir identisks atziņai.

Metodoloģijas jautājumā kā pie Aristotela, tā Platōna atziņēm abstrakciju, hipotezi, indukciju, dēdukciju, pie kam tikai pie Platōna dialogisko maieutiku. Platōna

dialogiskā maieutika ir dialektiski attīstīts māksliniecisks paņēmieni, un kā tāds tas nav uzlūkojams par īstu loģisku metodi. Turpretim Aristotela sistēmatiski analizējošajam domu gājienam vienmēr ir stingri zinātniska nokrāsa. Platōns, attēlojot savas domas, daudzās atsevišķās analizēs apiet faktus, kamēr Aristotels vienmēr paliek uzticīgs faktiem un to iekšējam saistījumam. Aristotels aizvien iziet no atsevišķiem faktiem un būtiskajā abstrakcijā konstruē vispārnozīmīgus jēdzienus. Pie Platōna novērojams pretējais: Platōns parasti iziet no veselā, pilnīgā, ideālā. Tā tad kā Platōna, tā Aristotela metodi var uzlūkot par racionālās dēdukcijas un fainomenoloģijas apvienojumu, tikai ar to izšķirību, ka Aristotela mācībā — vairāk nekā Platōna filozofijā — izvirzīts kazuistikas elements, pie kam racionālais moments pie Aristotela ir noslēgumā un rezultātā, bet pie Platōna — izejas stāvoklī un sākumā.

Stoīķu un *Epikūra* filozofija ievērojamā kārtā papildina Platōna-Aristotela atziņas teoriju ar savu mācību par patiesības kritērijiem. **Stoīķi ar savu mācību par katalēptisko priekšstatu un ar to saistīto drošības pārdzīvojumu izvirza psiholoģiskā drošības pārdzīvojuma nozīmi patiesības izziņā, bet Epikūrs, izvirzīdams trīs patiesības kritērijus, liek pirmo pamatu faktu un prāta patiesībām.** Izziņas procesa jautājumā stoīķi un Epikūrs, salīdzinājumā ar Platōnu un Aristoteli, nekā jauna neienes, bet drīzāk gan speķ soli atpakaļ, pieturēdamies pie Empedokla-Dēmokrita izplūdumu un εἰδωλα hipotezes, ko Aristotels jau bija pārspējis.

Beidzot mēs nācām pie slēdziena, ka λόγος grieķu filozofijā (no Hērakleita līdz stoīķiem) nav iztulkojams tikai metafiziskā, bet arī, un varbūt galvenām kārtām, gnōzeoloģiskā nozīmē. Savā pētījumā mums nācās ieņemt noteiktu stāvokli, apliecinot, ka ΛΟΓΟΣ ir **atziņas princips un atziņas iespējamības noteikums, kas prātam piešķir atziņas spējas, bet lietām izzināmību.** Iztulkojot λόγος'u gnōzeoloģiskā nozīmē mūsos nostiprinās pārliecība, ka λόγος'a problēmā grieķu meklējošais objektīvais gars varbūt ir ieguvis vienu no visievērojamākajiem filozofiskajiem sasniegumiem. Līdzīga gnōzeoloģiska nozīme ir arī pītagoriešu mācībai par skaitli un Platōna mācībai par idejām. Ja pītagorieši, kā redzējām, šķīra skaitli no (skaitāmām) lietām, meklēdami skaitļa likumību un principu prātā un arī lietās, tad **pītagoriešu skaitlis un Platōna idejas līdzīgi ΛΟΓΟΣ'am ir atziņas principi,** ko mēs pētījumā arī tikām formulējuši pēc līdzības ar λόγος'u.

2. Tagad dažus vārdus par trūkumiem grieķu atziņas teorijā.

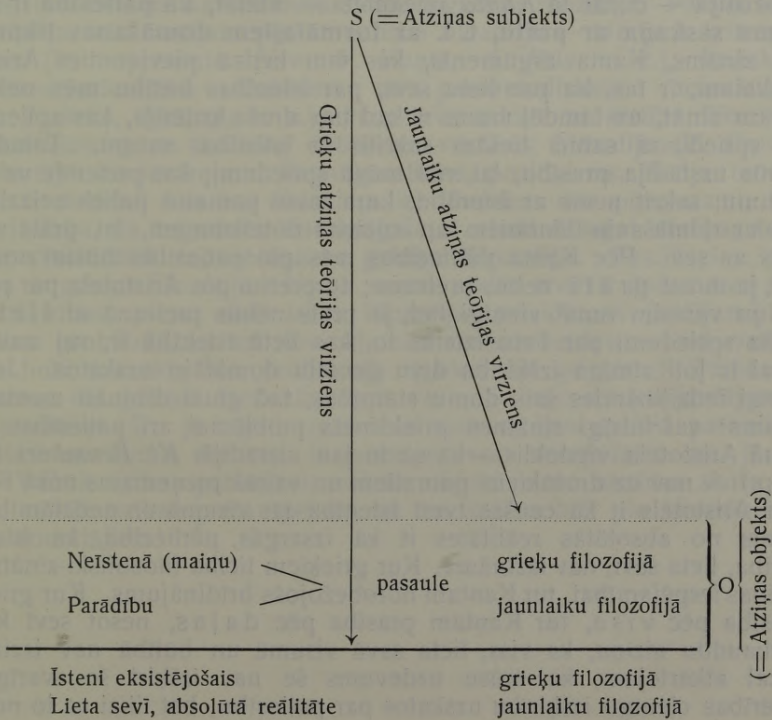
Ja mēdz teikt, ka runāt par citu kļūdām ir bistami, tamdēļ ka pats var kļūdīties, tad šiem vārdiem, ja ne citur, tad attiecībā uz grieķu filozofiju katrā ziņā ir vieta un attaisnojums. Kāda gan mums tiesība runāt par kļūdām grieķu filozofijā, ja visa jaunlaiku filozofija ir izaugusi no grieķu zinātnes un pats filozofijas jēdziens ir grieķu radījums un darinājums? Tā tad aiz tīras cienības pret grieķu zinātnisko un objektīvo garu mums jābūt ļoti uzmanīgiem, jo kritizēt tos, kas mums devuši kritikas ieročus un līdzekļus, var tikai ar lielu apdomību.

Bet ja nu mēs nostājamies uz šolaiku atziņas teorijas viedokļa un jautājam, vai mūslaiku zinātniskās atziņas teorijas vadošajās strāvās ir tādi elementi, kas būtu principiāli citādi, kā grieķu filozofijā, tad jāatbild, ka tādu nav daudz un tie, kā vēlāk redzēsim, nav uzlūkojami par trūkumu vai kļūdu. Jaunlaiku atziņas teorija ir uzglabājusi sevī visus tos elementus un pazīmes, kas bija grieķu klasiskā laikmeta filozofu Sōkrata, Platōna un Aristotela mācībā. Lūk, kamdēļ arī *Immanuels Kants* nekritizē grieķus, bet kritizē gan vēlāko laiku domātājus *Dekartu*, *Berkleju* u. c. Tas ir fakts, kas var liecināt, ka grieķu viedoklis un stāvoklis filozofijā ir bijis pareizs. Runa var būt tikai par trūkumiem atsevišķu filozofisku jautājumu apcerēšanā. Šos trūkumus pamazām pārvarēja vēlākie filozofi. Par tādiem trūkumiem varētu uzlūkot šādus: Grieķu filozofijā nav skaidri noteikts un formulēts zinātnes, resp. atziņas teorijas, priekšmets; gandrīz nemaz nav apcerēts apziņas jēdziens, nav noskaidrots priekšstatu objektīvais raksturs, t. i. nav parādīts (subjektīvo) priekšstatu sakars ar (objektīvo) īstenību; ir diezgan lielas neskaidrības laika un telpas jautājumā, un beidzot — kas gan vairāk attiecas uz psiholoģiju — nav rādīta izšķirība starp sajūtām un apjauām. Protams, šādus un līdzīgus trūkumus ir izdevies novērst tikai jaunākajos laikos, kad radās eksperimentālās metodes un jauni pētīšanas paņēmieni, kas grieķiem bija sveši.

3. Visu beidzot apstāsimies pie svarīgākā jautājuma mūsu slēdzienos, proti pie izšķirībām starp grieķu un jaunlaiku atziņas teoriju un konsekvencēm, kādas no šīm izšķirībām rodas.

Galvenā izšķirība ir zinātnes priekšmetos. Ko grieķi uzlūkoja par zinātnes priekšmetu, to mūslaiku filozofija, sākot ar Kantu, — noliedz. Grieķiem zinātnes priekšmets bija mūžīgi esošais, nemainīgais, prātā tveramais; jaunlaiku filozofijai, sākot ar Kantu, — parādību pasaule. **Grieķi par zinātnes priekšmetu uzlūkoja īstenību tās nedalāmībā,**

pašu lietas būtību, vienīgi prātā tveramo, lietu sevī, ja tā varētu izteikties; turpretim jaunlaiku filozofijā zinātnes priekšmets ir parādību pasaule, ar jutekļiem tveramais un pieredzē konstatējамais. Tā ir kardināla izšķirība uzskatos par zinātnes priekšmetu, uz ko līdz šim diemžēl vai neviens pētnieks nav aizrādījis, bet tā ir izšķirība, kas mums liek daudz ko pārdomāt. Rodas jautājums: vai abi uzskati var būt vienādi pareizi? Un ja ne, tad kuŗš no abiem būtu pieņemamāks? Mūslaiku zinātne (un ar vārdu „zinātne“ mums še jāsaprot ne tikai atziņas teorija vien, bet zinātniskā meklēšana vispāri) par savu priekšmetu uzlūko taisni to, ko grieķi pieskaita illūzionārajai, neīstajai pasaulei! Ko grieķi noliedz, to jaunie laiki atzīst, un ko jaunie laiki noliedz, to grieķi atzīst: Grieķi noliedz juteklisko lietu realitāti kā zinātnes priekšmetu; jaunlaiku domātāji taisni to atzīst (sk. schēmu). Tālāk, grieķi par zinātnes priekšmetu apstiprina vienīgi esošo, nemainīgo, nepārejošo,



mūžīgo, lietu sevi; jaunlaiku filozofija, ciktāl tā ir Kanta domu ietekmēta, lietu sevī uzlūko kā pārjūteklisku, pieredzei un prātam nepieejamu. Gleznaini izsakoties, grieķiem zinātnes priekšmets bija pati lietas serde, kodols, būtība; jaunlaiku domātājiem — lietas virspuse, ārējā parādība, čaula. Kur grieķiem lietas iekšpuse, tur jaunlaiku filozofiem lietas virspuse.

Mūsu uzdevums šē nav izšķirt, kurš no abiem uzskatiem pareizāks un vairāk pieņemams. Izpētīt šo jautājumu ir speciāla darba uzdevums. Mūsu uzdevums ir tikai norādīt uz šo izšķirību, uz ko vēršama nopietna vērība un kas līdz šim nav ievērota.

Ļoti ciešā sakarā ar izšķirībām zinātnes priekšmetos ir jautājums par domu starpībām patiesības problēmā.

Grieķu atziņas teorija — un šē mēs pieturamies galvenām kārtām pie *Aristotela* viedokļa — **par patiesību uzlūko sprieduma satūra sakrišanu ar īstenību, t. i. ar lietas sastāvu, bet jaunlaiku filozofija** — ciktāl tā *Kanta* ietekmēta — **atzīst, ka patiesība ir sprieduma saskaņa ar prātu, t. i. ar formālajiem domāšanas likumiem.** Kā zināms, *Kanta* argūments, kas tam liedza pievienoties *Aristotela* uzskatam, ir tas, ka par lietu sevi, par īstenības būtību mēs nekā nevaram zināt, un tamdēļ mums nekad nav droša kritērija, kas apliecinātu, ka sprieduma saturs tiešām sakritis ar īstenības saturu. Tamdēļ arī *Kants* uzstādīja prasību, lai visi mūsu spriedumi, kas pretendē uz patiesīgumu, sakrīt nevis ar īstenību, kuŗa savos pamatos paliek neizzināma, bet ar domāšanas likumiem un apziņas noteikumiem, lai prāts saskan pats ar sevi. Pēc *Kanta* pārliecības mēs pie patiesības būsim nonākuši tad, ja mūsu prātā nebūs pretrunu; turpretim pie *Aristotela* par patiesu atziņu varēsīm runāt vienīgi tad, ja prāts nebūs pretrunā ar lietu, ja prāta spriedumi par lietu izteiks to, kas lietā īstenībā ir, vai nav. Tā atkal ir ļoti zīmīga izšķirība divu ģeniālu domātāju uzskatos. Ja mēs rūpīgi iedziļināties šais domu starpībās, tad gluži dibināti mostas jautājums: vai līdzīgi zinātnes priekšmeta problēmai arī patiesības jautājumā *Aristotela* viedoklis — kā uz to jau aizrādījis *Kl. Beumkers* (sk. 8. lapp.) — nav uz drošākiem pamatiem un vairāk pieņemams nekā *Kanta*? Kur *Aristotels* it kā cenšas tvert īstenību tās visumā un nedalāmībā, tur *Kants* no absolūtās reālītātes it kā izsargās, pārliecībā, ka īstenības būtība, lieta sevī, nav izzināma. Kur grieķiem ticība filozofiski-zinātniskās atziņas iespējamībai, tur *Kantam* norobežojošs brīdinājums. Kur grieķiem prasība pēc visa, tur *Kantam* prasība pēc daļas, nesot sevī kritiski pārbaudītu atziņu, ka viss, lieta savā visumā un būtībā nav izzināma. Atkal atkarotjam, ka mūsu uzdevums šē nav izšķirt šo svarīgo un ievēribas cienīgo izšķirību uzskatos par patiesību, bet tikai uz to norādīt.

Nav šaubu, ka šis ir viens no principiālas dabas jautājumiem, kas prasa speciāla pētījuma.

Vēl atliek norādīt uz kādu zīmīgu izšķirību, proti uz atziņas veidiem.

Kā redzējam, grieķu filozofijā pārsvarā ir racionālā atziņa; turpretim jaunlaiku filozofija pazīst arī intuitīvo atziņu, kas grieķiem ir pilnīgi sveša. Ja grieķu atziņas teorija ar retiem izņēmumiem patiesības problēmā ir objektīvais racionālisms, bet istenības problēmā racionālistiskais reālisms, — kas *Platōna* mācībā izveidojās par kritisko ideālismu, bet *Aristotela* sistēmā iemiesojās kritiskajā reālismā, — tad mūslaiku atziņas teorija pazīst ne tikai šos gnōzeoloģijas virzienus, bet starp citu arī intuitīvismu, ko reprezentē *Bergsons* un *N. Loskis* (pēdējais savu intuitīvismu sauc par ūniversālo empīrismu, kas ļoti atšķiras no Bergsona mācības). Zināms, intuitīvisms nav valdošā strāva tagadnes filozofijā. Pārsvarā — it sevišķi ja mēs runājam par zinātnisko filozofiju — tomēr ir kritiskais reālisms (ko reprezentē *Loce*, *V. Vunts*, *A. Rijs* u. c.), kritiskais jeb transcendentālais ideālisms un panmetodiskais racionālisms (*Kants*, *Kohens*, *Natorps* u. c.), kam tuvs sakars ar vērtību filozofiju (*V. Vindelbands*) un kritisko dabas un vēstures filozofiju (*V. Frosts*, *H. Rikerts*). Ja ievērojam, ka pragmatisms, pozitīvisms, fikciju teorija u. tml. ir virzieni, kas bez lielākiem iebildumiem nav pieņemami, tad tomēr jāatzīst, ka tagadnes dominējošajai zinātniskajai atziņas teorijai ir visciešākā radniecība ar grieķu filozofiju. Tas liecina, cik auglīga ir grieķu filozofija. Un ja mums nācās izvirzīt dažas svarīgas izšķirības, piem. zinātniskās filozofijas priekšmeta jautājumā un patiesības problēmā, kā arī novirzījumus atziņas veidos, — tad varbūt nebūtu lieki uzsaukt: Šais problēmās atpakaļ pie grieķiem! Pārbaudīt no jauna, vai grieķu viedoklis kaut vai nūle apcerētajos jautājumos nav pareizāks! Un ja tagad zinātnē ir strāvas, kas apstrīd patiesības absolūtāti un domā, ka viss ir mainīgs, vai nevajadzētu no jauna teikt: Vairāk ticības patiesībai, vairāk objektīva un skaidra skata uz lietām, vairāk ticības prāta spējām, kā tas tiešām bija pie klasiskajiem grieķu domātājiem!

DIE ERKENNTNISTHEORIE IN DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

Von J. Student.

Zusammenfassung.

In Anbetracht dessen, was schon in einem der ersten Kapitel dieser Arbeit über die Grundfragen der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie gesagt ist, erlaubt uns das eingehende Studium der Erkenntnistheorie in der griechischen Philosophie einige spezielle Folgerungen. Wir werden versuchen zusammenfassend darzulegen:

- 1) was die Philosophie der Griechen der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie geboten hat;
- 2) welches die Unzulänglichkeiten der Erkenntnistheorie der Griechen sind und
- 3) wodurch sich die Erkenntnistheorie der Griechen von der Erkenntnistheorie der neuzeitlichen Philosophie unterscheidet.

1. Was hat die griechische Philosophie der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie geboten?

Im metaphysischen Stadium der Erkenntnistheorie, d. h. in der Zeit von den Joniern bis zum Demokritos, kann man die **Entstehung des logischen Prinzips** beobachten. Ausschliesslich mit der Erforschung der Natur beschäftigt, suchen die jonischen Naturphilosophen wie *Thales*, *Anaximandros* und *Anaximenes*, dennoch nach einem gesetzmässigen Prinzip des Stoffwechsels in der Natur — mit anderen Worten, nach dem rationalen Grunde. Das logische Prinzip der jonischen Naturphilosophie weist auf eine vernunftgemässe Ordnung der Naturerscheinungen hin, die das Verstehen der Ereignisse überhaupt ermöglicht. Die Philosophie der Jonier ist keine Vernunftlogik, sondern eine Logik der Bewegung und der Veränderung. Es ist keine Gesetzmässigkeit der Vernunft, sondern diejenige des Wechsels der Erscheinungen.

Der erste, welcher die Beziehungen zwischen dem Prinzip der Erkenntnis und dem erkennbaren Sein, in metaphysischer Bedeutung, hervorhebt, ist *Herakleitos*. Noch um vieles deutlicher tut es *Parmenides*, den wir mit vollem Recht als den **Entdecker der erkenntnistheoretischen Koordination** betrachten können. *Herakleitos* und *Anaxagoras* legen, vom Standpunkt der

Erkenntnis ausgehend, den Beziehungen zwischen Seele und Aussenwelt die **Gegensätzlichkeitshypothese** zugrunde. Danach ist die Erkenntnis bloss dadurch möglich, dass die Seele ein von der materiellen Welt grundsätzlich verschiedenes Erkenntnisvermögen ist. *Parmenides* und die *Pithagoreer* stellen dagegen die **Ähnlichkeitshypothese** oder **Gleichartigkeitshypothese** auf, wonach die Erkenntnis der äusseren Welt dadurch ermöglicht wird, dass zwischen der Gesetzmässigkeit der Seele, sowie derjenigen der Aussenwelt eine prinzipielle Verwandtschaft besteht. Bei *Parmenides* äussert sich diese Ähnlichkeit im Begriff des Seienden, bei den *Pithagoreern* im Begriff der Zahl. *Empedokles* erklärt das Zustandekommen der Erkenntnis auf Grund seiner **Ausflusshypothese**. *Demokritos* stellt seine **Eidola-Theorie** auf.

Sehr bezeichnend ist es, dass alle Denker jener vorwissenschaftlichen Philosophie die **Vernunft vom Sinnesvermögen, die Vernunft-erkenntnis von der sinnlichen Erkenntnis prinzipiell unterscheiden**. Nur die Vernunft-erkenntnis ist wahr, da die Vernunft sich auf das ewige und unveränderliche Sein bezieht; die Sinneserkenntnis ist jedoch trügerisch, da deren Gegenstand die veränderliche und vergängliche Welt ist. Die Vernunft-erkenntnis wird durchweg vorgezogen. Nur der Vernunft ist die Wahrheit zugänglich. Die erkenntnistheoretische Koordination, sowie die prinzipielle Scheidung von Verstand und Sinnesvermögen gibt die Möglichkeit einer besonderen Orientierung wie in der Frage der **Wahrheit**, so auch in der Frage des **Seins**. Das Sein ist bloss gedanklich fassbar, und nur das Gedachte kann wahr sein. Ferner wird im metaphysischen Stadium der Erkenntnistheorie der Unterschied zwischen den **primären** und den **sekundären** Qualitäten hervorgehoben. Das betonte besonders *Demokritos*. Die primären Qualitäten sind Form, Grösse, Lage, Schwere u. s. w., die sekundären — Farbe, Geruch, Geschmack, Temperatur u. dergl. Die sekundären Qualitäten zeigen die Gegenstände so, wie sie uns erscheinen, die primären — so, wie sie an sich sind. Das wahre Objekt der Erkenntnis sind die primären Qualitäten, — nur dem Verstand zugänglich, — während die sekundären Qualitäten Gegenstand der Sinneserkenntnis sind.

Wertvolle Gedanken enthält die *Sophistik*. Die vorsophistische Philosophie hatte den Mangel, welcher auch die Entstehung der *Sophistik* zur Folge hatte, dass sich die Denker, mit wenigen Ausnahmen, ausschliesslich der Erforschung der rationalen Wahrheit zuwandten, die Erfahrung gänzlich ausser Acht lassend. Die *Sophisten*, vor allem

Protagoras, widmeten den Sinnen eine viel grössere Aufmerksamkeit, als der Vernunft. Mit seinem Leitsatz (dem homo-mensura Gesetz) entdeckt Protagoras das **So-Sein** des Dinges und hebt als erster das **Prinzip der Erfahrung** hervor.

Ungeachtet aller ihrer Gedankenschärfe hatten die vorsophistischen Denker, sowie die Sophisten selbst, die Erklärung der Hauptsache ganz vergessen, d. h. das Element des Denkens — den Begriff. Bildlich gesprochen — die Philosophen beachteten nicht das wichtige Werkzeug, mit dessen Hilfe sie arbeiteten; sinnierend verstanden sie nicht das Denken selbst, noch dessen Hauptbestandteile und den ganzen Denkvorgang. Da erscheint nun *Sokrates*, welcher in seiner Lehre den Begriff als Hauptbestandteil des Denkens betont und beweist, dass die wahre Wissenschaft eine begriffliche ist. Die Erkenntnis der Dinge ist möglich, weil das Wesen aller Dinge der Begriff ist. Im begrifflichen Denken erschöpfen wir das Wesen der Dinge. Hier sind unter den „Dingen“ hauptsächlich wohl die sittlichen Eigenschaften der Menschen zu verstehen: Tapferkeit, Weisheit, Schönheit u. dergl. Mit Hilfe seiner dialektischen Methode, die zuweilen deduktive, zuweilen induktive Form annimmt, beweist Sokrates die Unveränderlichkeit der Begriffe, **hebt somit das Prinzip der Wissenschaft hervor und begründet die letztere**. Das Prinzip der Wissenschaft ist jener Grund, ohne welchen keine Wissenschaft überhaupt denkbar ist. Dieses Prinzip sagt aus, dass die Erkenntnis der Dinge und die Möglichkeit der Erkenntnis im begrifflichen Denken zu suchen ist. Begriffliches Denken ist allgemeingültiges Denken.

Wenn *Sokrates* der Gründer der Wissenschaft ist, so ist *Platon* **der Begründer der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie**. Diese Aufgabe erfüllt Platon, indem er eine Kritik des Erkenntnisvorganges gibt und zugleich auch die Sätze des Herakleitos, der Eleaten und des Protagoras einer Prüfung unterzieht. Die negative Kritik des Wissens und der Wissenschaft beweist, was und wie eine wahre Erkenntnis ist oder nicht ist... Die positive Erkenntniskritik zeigt wiederum, worauf sich der die Wahrheit erschliessende Satz gründet und bezieht. Die negative Prüfung des Erkenntnisprozesses ist die immanente Kritik der Erkenntnis, die positive — die transzendente Kritik der Erkenntnis. Weiter beweist Platon mit der immanenten Erkenntniskritik ausserordentlich scharfsinnig den Unterschied zwischen Sinneswahrnehmungen und Erkenntnissen der reinen Vernunft. Mit seiner transzendenten Kritik schafft er Klarheit in der Frage vom

wahren Gegenstand des Denkens und der Wissenschaft, wobei Gegenstand dieser Erkenntnis nicht bloss das Seiende, sondern, gewissermassen, auch das Nichtseiende ist.

Die transzendente Kritik des Gegenstandes der Erkenntnis führt Platon zum Schluss, dass der wahre Gegenstand des Denkens und Erkennens — die Idee (als das ewig Seiende) — das Wesen der Dinge ist, wobei zwischen Dingen und Ideen keine Dualität besteht. Da die Ideen, insbesondere die Idee des Guten, das Prinzip enthalten, welches der Vernunft das Erkenntnisvermögen und den Dingen die Erkennbarkeit verleiht, so haben die Ideen nicht bloss konstitutive, sondern auch regulative Bedeutung. Darum sind die Ideen, sowohl als objektiver Grund der Begriffe, als auch als Methode der Vernunft, oder, besser gesagt, der Denkbarkeit und Erkennbarkeit der Dinge anzusehen. Wenn nun die Ideen einerseits das Wesen der Dinge sind, andererseits aber die Methode, nach der sie gedacht und erkannt werden, dann müssen sie, vom Standpunkte der Realität aus, in ihrer Existenz als unabhängig von unserem Verstande angesehen werden. Als Bedingung, resp. Methode der Erkenntnis, aber sind sie von der Vernunft selbst als Gültigkeitsprinzip aufgestellt und in dieser Hinsicht von unserem Denken abhängig. Dieser eigenartige Standpunkt im Problem des Seienden macht Platon nicht zum Idealisten schlechthin, sondern zum kritischen und objektiven Idealisten. Im Wahrheitsproblem führt die immanente Kritik des Erkenntnisprozesses dahin, dass Platon als Vertreter des objektiven Rationalismus angesehen werden muss. Die Erkenntnistheorie Platons als objektiven Rationalismus zu bezeichnen, bedeutet aber in seiner Lehre ungleich mehr sehen, als in derjenigen der Pythagoreer und Eleaten. Mit der negativen Kritik des Denkens beweist Platon, als objektiver Rationalist, dass Wahrheit und Wissen nicht in Sinneswahrnehmungen, Vorstellungen, mit Erläuterungen verbundenen Vorstellungsvorgängen und im Auffassen von Unterschieden zu suchen sind, sondern einzig im Denken, welches auf das ewig Seiende, objektiv Bestehende gerichtet ist. Man kann nicht sagen, dass dieses objektive Seiende keine Realitätsmerkmale hätte. Die Realität des wahren Erkenntnisgegenstandes bei Platon ist eine andere, als die Realität der sinnlichen Gegenstände. Das Objekt des Denkens ist das Seiende, das in seiner Existenz Gültige, Zeitlose; Gegenstand der Sinneswahrnehmungen sind die materiellen Dinge, welche zugleich mit der Bewegung und dem Raume reale Existenz besitzen. Mit seiner

Lehre vom Wissen über das Wissen unterscheidet Platon den Erkenntnisprozess oder Vorgang vom Erkenntnisinhalte, was eine der wertvollsten Errungenschaften in der Entwicklung der Erkenntnistheorie ist. Diese Lehre, wie wir es gesehen haben, wurde von *Aristoteles* weiter ausgebildet und zu noch grösserer Klarheit gebracht.

Aristoteles beschäftigte sich, auf der Lehre Platons fussend, **mit der Fortbildung der Erkenntnistheorie, indem er insbesondere das Problem der Realität der Aussenwelt umfassender betrachtete und auch die Beziehungen von Vernunft und Sinnesempfindungen eingehender prüfte.** Der Unterschied zwischen beiden Denkern ist **in methodologischen Fragen** zu suchen.

In der Frage über das Seiende oder die Realität der äusseren Welt ist Aristoteles als erster Urheber und Begründer des kritischen Realismus zu bezeichnen. Der Grundgedanke des Realismus ist, wie Aristoteles sich ausdrückte, dass die Aussenwelt als Objekt des Denkens in ihrer Existenz unabhängig vom denkenden und erkennenden Subjekt ist. Die Aussenwelt besteht ungeachtet dessen, ob es ein erkennendes Bewusstsein gibt oder nicht. Diese Objektivität und Unabhängigkeit der Aussenwelt vom Subjekt beweist Aristoteles unter anderem mit seiner scharfsinnigen Lehre von der Bewegung und ihren Formen, die in einer vom Menschen unabhängigen Sphäre ihre Stelle hat. Was behauptet aber der Realismus in seiner kritischen Form? Der kritische Realismus des Aristoteles lehrt, dass zwischen dem Seienden und zwischen dem Denken, zwischen den realen Dingen und unserem Bewusstsein immer eine gewisse Parallelität besteht. Sehr scharfsinnig begründet Aristoteles seine Anschauung, dass in den Dingen selbst die Möglichkeit ihrer sinnlichen Wahrnehmung und rationalen Erkenntnis enthalten ist. Nach seiner Überzeugung ist das Ding sinnlich erfassbar und mit der Vernunft erkennbar; dieser Gedanke führt Aristoteles nicht in die Irre, d. h. er verwechselt nicht die Natur der Dinge mit der Natur der Vernunft, noch die Gesetzlichkeit der Dinge mit derjenigen der Vernunft. Deshalb ist die Erkenntnistheorie des Aristoteles weder eine blosse Widerspiegelungstheorie noch kann man sie als Konzientialismus bezeichnen.

Die Wahrheitskonzeption ist bei Aristoteles streng objektivistisch. Die objektivistische Auffassung der Wahrheit lehrt,

dass die Wahrheit, welche nach Aristoteles, ebenso wie bei Platon, nichts anderes ist, als die Eigenschaft des richtigen Urteils, in den objektiv existierenden Dingen selbst begründet ist. Das richtige Urteil, welches den Menschen zur wahren Erkenntnis führt, stimmt mit dem Inhalt und den Elementen des Seienden überein. Wenn nun der Inhalt des Urteils sich mit demjenigen des Seienden deckt und identisch ist mit denjenigen Bestandteilen der Dinge, auf welche sich das Urteil bezieht, dann, behauptet Aristoteles, haben wir es mit einem wahren Urteil zu tun. Die objektivistische Auffassung der Wahrheit kann auch andererseits daraus folgen, dass man die Empfindungen mehr oder weniger objektivistisch auffasst. Aristoteles verteidigt die Sinneswahrnehmung. Es ist jedoch zu bemerken, dass Aristoteles garnicht die Möglichkeit zulässt, dass Urteile, welche die Wahrheit erschliessen, auch ohne jegliche Aussenwelt entstehen könnten. Falls nun die wahren Urteile sich auf Wahrnehmungen gründen, so ist die Objektivität der wahren Urteile von der Objektivität der sinnlichen Wahrnehmungen abhängig.

Als Wahrheitskriterium sieht Aristoteles die Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit seinem Gegenstande oder dessen Bestandteilen an, wobei nicht zu vergessen ist, dass nach der Überzeugung des Aristoteles, den Dingen eine transzendente, d. h. eine jenseits und über dem subjektiven Bewusstsein liegende Natur zukommt. Zum richtigen Verständnis des Wahrheitskriteriums ist es schliesslich gut sich an die Worte des Aristoteles selbst zu halten. „Falsch ist ein Urteil, welches aussagt, dass das, was ist, nicht sei; oder, dass das, was nicht ist, sei. Ein wahres Urteil dagegen ist Urteil, dass das, was ist, sei; und dass das, was nicht ist, nicht sei“. Eine vollendete Erkenntnis und das Erkannte ist eines und dasselbe, das Erkannte ist mit der Erkenntnis identisch.

In methodologischer Hinsicht wollen wir sowohl bei *Aristoteles*, als auch bei *Platon*, die Abstraktion, die Hypothese, die Induktion und Deduktion erwähnen und, nur bei Platon, die dialogische Mäeutik. Letztere hat sich aus einer künstlerischen Darstellungsart entwickelt und ist als solche nicht als eine vollwertige logische Methode anzusehen. Dagegen ist das systematisch-analysierende Vorgehen bei Aristoteles immer streng wissenschaftlich gehalten. Seine Gedanken darlegend, umgeht Platon in vielen einzelnen Analysen die Tatsachen, während Aristoteles diesen und ihren inneren Verbindungen immer treu bleibt. Aristoteles geht immer von einzelnen Tatsachen aus und konstruiert allgemeingültige Begriffe auf dem Wege der Abstraktion

des Wesentlichen. Bei Platon beobachten wir das Gegenteil. Platon geht gewöhnlich vom Ganzen, Vollkommenen, Idealen aus. Aus diesem Grunde kann man sowohl Platons, als auch Aristoteles Methode als eine Verbindung von rationaler Deduktion und Phänomenologie bezeichnen, mit dem einen Unterschied, dass in der Lehre des Aristoteles das kasuistische Element stärker hervortritt, als bei Platon, wobei das Rationale bei Aristoteles den Endpunkt und die Resultate bildet, bei Platon — den Anfang und Ausgangspunkt.

Einen wesentlichen Beitrag zur Platonisch-Aristotelischen Erkenntnistheorie und deren Lehre über die Kriterien der Wahrheit bietet die Philosophie der *Stoiker* und *Epikureer*. Mit ihrer Lehre **von der kataleptischen Vorstellung und des mit dieser verbundenen Sicherheitserlebnisses, heben die Stoiker die Bedeutung des psychologischen Sicherheitserlebnisses in der Wahrheitserkenntnis hervor**, während *Epikur* mit seinen 3 Wahrheitskriterien den ersten Grund zur Unterscheidung von Vernunft- und Tatsachen-Wahrheiten legt. Im Vergleich zu Platon und Aristoteles haben die Stoiker und Epikureer nichts Neues zur Frage über den Erkenntnisvorgang gebracht. Eher ist hier ein gewisser Rückschritt zu beobachten, sofern sie noch an der schon von Aristoteles widerlegten Ausfluss- und Eidola-Theorie des Empedokles und Demokritos festhielten.

Zuletzt kamen wir zum Schluss, dass die Idee des Logos in der griechischen Philosophie (von Herakleitos bis zu den Stoikern) nicht nur metaphysisch, sondern auch, wenn man so sagen darf, hauptsächlich erkenntnistheoretisch zu verstehen ist. In unserer Arbeit hatten wir schon eine bestimmte Stellung zu dieser Frage eingenommen, indem wir feststellten, **dass der Logos das Prinzip und die Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis ist, welches der Vernunft das Vermögen der Erkenntnis und den Dingen die Erkennbarkeit verleiht**. Den Logos vom erkenntnistheoretischen Standpunkt der Griechen aus betrachtend, kommen wir zur Überzeugung, dass im Problem des Logos der suchende, objektive griechische Geist vielleicht eine der grössten Errungenschaften der Philosophie zu verzeichnen hat. Eine ähnliche erkenntnistheoretische Bedeutung hat auch die pythagoreische Zahlenlehre und die Platonische Ideenlehre. Wenn die Pythagoreer, wie wir es gesehen haben, die Zahl von den (zu zählenden) Dingen unterschieden, indem sie die Gesetzmässigkeit und das Prinzip der Zahl in der Vernunft, und auch in den Dingen, suchen, **so ist die pythagoreische Zahl und die platonische Idee, gleich dem Logos**,

ein Erkenntnisprinzip, was wir in unserer Untersuchung auch, auf Grund der Ähnlichkeit mit dem Logos, formuliert haben.

2. Einige Bemerkungen über die Unzulänglichkeiten der griechischen Erkenntnistheorie.

Der Ausspruch, dass es gefährlich sei, die Fehler anderer durchzuecheln, da man sich selber versehen kann, ist, wenn überhaupt irgendwo, so vor allem in Bezug auf die griechische Philosophie völlig am Platze und gerechtfertigt. Welches Recht haben wir wohl von Fehlern der griechischen Philosophie zu reden, da doch die ganze neuere Philosophie aus der griechischen Wissenschaft hervorgegangen und selbst der Begriff der Philosophie griechischen Ursprungs ist? So müssen wir aus reiner Achtung vor dem wissenschaftlichen, objektiven griechischen Geist äusserst behutsam vorgehen, denn Kritik an denen zu üben, die uns die Mittel und Möglichkeit der Kritik in die Hand gegeben, ist nur mit grösstem Takte möglich.

Wenn wir uns jedoch auf den Standpunkt der modernen Erkenntnistheorie stellen und die Frage aufwerfen, ob es in der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie unserer Zeit wohl führende Richtungen gibt, die sich prinzipiell von denen der griechischen Philosophie unterscheiden, so muss man bekennen, dass es nicht viele solcher gibt, und dieser Umstand wird wohl nicht der griechischen Philosophie als Unzulänglichkeit vorgeworfen werden können. Die Erkenntnistheorie der Neuzeit hat alle Elemente und Merkmale beibehalten, welche die klassische Philosophie charakterisierten. Deshalb hat auch Kant keine Kritik an den Griechen geübt, obwohl er die Denker der späteren Jahrhunderte, wie *Descartes*, *Berkeley* u. a. in dieser Hinsicht nicht übergang. Diese Tatsache beweist, dass der griechische Standpunkt und die damaligen Problemstellungen richtig waren. Es kann hier nur die Rede von einigen Unzulänglichkeiten in der Bearbeitung einzelner philosophischen Fragen sein. Diese wurden jedoch von der späteren Philosophie allmählich überwunden. Als derartige Unvollkommenheiten könnte man Folgendes ansehen: Die griechische Philosophie hat den Gegenstand der Wissenschaft, resp. der Erkenntnistheorie, nicht bestimmt und definiert; der Begriff des Bewusstseins ist fast garnicht ausgearbeitet; der objektive Charakter der Vorstellungen ist nicht klar dargelegt, d. h. die Beziehung der (subjektiven) Vorstellungen zum (objektiven) Sein wird nicht ganz deutlich erörtert; beträchtliche Unklarheiten sind in der Frage über Zeit und Raum bestehen geblieben, und, was sich wohl mehr auf die Psychologie bezieht, der Unterschied zwischen Empfindungen und

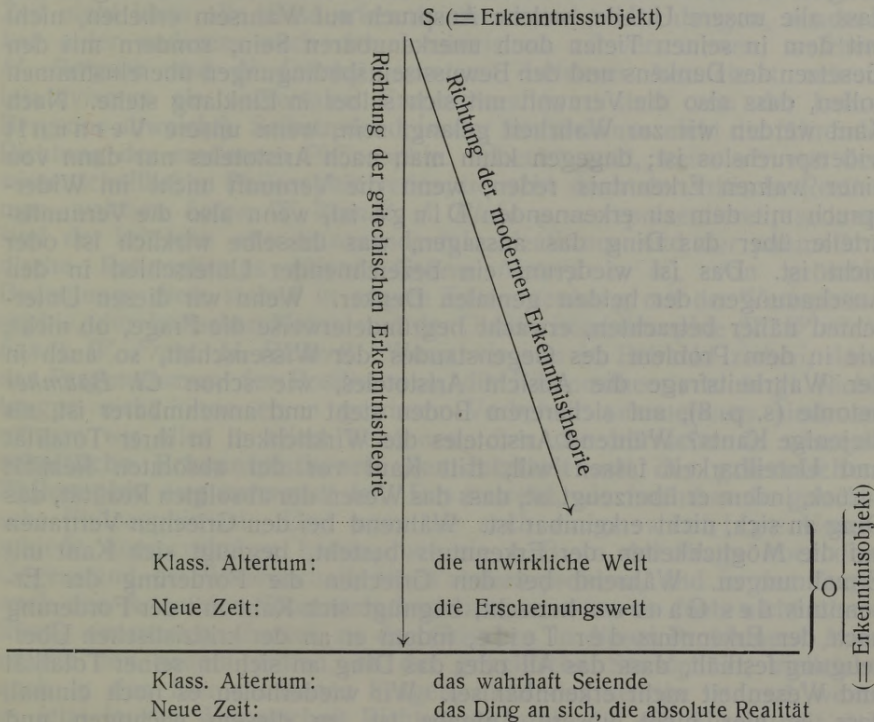
Wahrnehmungen ist nicht nachgewiesen. Diese und ähnliche Mängel konnten nur in den neueren Zeiten behoben werden, nachdem die experimentellen Methoden und neue Forschungswege geboten waren.

3. Zuletzt die Unterschiede zwischen der griechischen und der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, sowie die Konsequenzen, die aus diesen Unterschieden erfolgen.

Der Hauptunterschied beruht im Gegenstand der Wissenschaft. Was die Griechen als Gegenstand der Wissenschaft anerkannten, wird von der neueren Philosophie, seit Kant, verworfen. **Ehemals galt als Gegenstand der Wissenschaft das Seiende in seiner Unteilbarkeit, das Wesen der Dinge, das nur dem Verstande zugängliche Ding an sich, wenn man sich so ausdrücken darf; dagegen ist der Gegenstand der neueren Philosophie die Welt der Erscheinungen, die mit den Sinnen erfassbar und in der Erfahrung konstatarbar ist.** Das ist ein grundsätzlicher Unterschied, worauf bis jetzt, bedauerlicherweise, noch kein Forscher hinreichend hingewiesen hat. Und dieser Unterschied gibt uns viel zu denken. Können beide Auffassungen Recht haben? Und falls dem nicht so ist, welche von ihnen ist annehmbarer? Die Wissenschaft unserer Zeit (worunter nicht bloss die Erkenntnistheorie, sondern das gesamte wissenschaftliche Forschen zu verstehen ist) erkennt als ihren Gegenstand das an, was die Alten als scheinbare, unwirkliche Welt auffassten! Was die Griechen anerkannten, wird von der Neuzeit verworfen, und was die Neuzeit verwirft, war bei den Griechen anerkannt. Die klassische Philosophie verwarf die Realität der sinnlichen Dinge als Gegenstand wissenschaftlichen Forschens, während die Denker der Neuzeit den entgegengesetzten Standpunkt vertreten; weiter, erkennen die Griechen bloss das Seiende, das unveränderliche, zeitlose Ding an sich als Gegenstand der Wissenschaft an; die Philosophie der Neuzeit, soweit sie von Kant beeinflusst ist, sieht das Ding an sich als übersinnliche Erfahrung und als der Vernunft unzugänglich an. Bildlich gesprochen — Gegenstand der griechischen Philosophie war das Wesen der Dinge selbst, ihr innerster Kern, während bei den Forschern der Neuzeit die Oberfläche der Dinge, ihre äussere Erscheinung, gewissermassen die Schale an diese Stelle tritt. (Siehe Schema p. 425.)

Es ist nicht unsere Aufgabe hier darzulegen, welche von den beiden Auffassungen die richtigere und annehmbarere ist. Das Studium dieser Frage wäre Aufgabe einer speziellen Arbeit. Unsere Aufgabe war bloss auf den ernst zu nehmenden, doch bisher nicht hinreichend hingewiesenen Unterschied hinzuweisen.

In engem Zusammenhang mit den Unterschieden in der Auffassung über den Gegenstand der Wissenschaft, steht die Frage über Meinungsverschiedenheiten im Wahrheitsproblem.



Die Erkenntnistheorie der Griechen — und hier berücksichtigten wir hauptsächlich den Standpunkt des *Aristoteles* — **erkennt als Wahrheit das Sich-Decken des Urteilsinhaltes mit dem Seienden, d. h. mit dem Sachverhalte der Dinge; die Philosophie der Neuzeit jedoch, soweit sie unter dem Einflusse *Kants* steht, stellt ihre Formulierung auf: die Wahrheit ist Übereinstimmung des Urteils mit den Gesetzen der Vernunft, d. i. mit den Gesetzen des formalen Denkens.** Wie bekannt, war das kantische Argument, welches den Königsberger Philosophen hinderte, der Meinung des *Aristoteles*

beizupflichten, jenes, dass wir vom Ding an sich, vom Wesen des Seins nichts wissen können und deshalb nie ein sicheres Kriterium haben, welches beweisen würde, dass der Inhalt des Urteils wirklich mit demjenigen des Seins übereinstimmt. Daher auch die Forderung Kants, dass alle unsere Urteile, welche Anspruch auf Wahrsein erheben, nicht mit dem in seinen Tiefen doch unerkennbaren Sein, sondern mit den Gesetzen des Denkens und den Bewusstseinsbedingungen übereinstimmen sollen, dass also die Vernunft mit sich selber in Einklang stehe. Nach Kant werden wir zur Wahrheit gelangt sein, wenn unsere Vernunft widerspruchlos ist; dagegen kann man nach Aristoteles nur dann von einer wahren Erkenntnis reden, wenn die Vernunft nicht im Widerspruch mit dem zu erkennenden Dinge ist, wenn also die Vernunftsurteile über das Ding das aussagen, was dasselbe wirklich ist oder nicht ist. Das ist wiederum ein bezeichnender Unterschied in den Anschauungen der beiden genialen Denker. Wenn wir diesen Unterschied näher betrachten, erwacht begründeterweise die Frage, ob nicht, wie in dem Problem des Gegenstandes der Wissenschaft, so auch in der Wahrheitsfrage die Ansicht Aristoteles, wie schon *Cl. Bäumker* betonte (s. p. 8), auf sichererem Boden steht und annehmbarer ist, als diejenige Kants? Während Aristoteles die Wirklichkeit in ihrer Totalität und Unteilbarkeit fassen will, tritt Kant vor der absoluten Realität zurück, indem er überzeugt ist, dass das Wesen der absoluten Realität, das Ding an sich, nicht erkennbar ist. Während bei den Griechen Vertrauen auf die Möglichkeiten der Erkenntnis besteht, begnügt sich Kant mit Ermahnungen. Während bei den Griechen die Forderung der Erkenntnis des Ganzen herrscht, begnügt sich Kant mit der Forderung nach der Erkenntnis der Teile, indem er an der kritizistischen Überzeugung festhält, dass das All oder das Ding an sich in seiner Totalität und Wesenheit nicht erkennbar sei. Wir wiederholen es noch einmal, dass es hier nicht unsere Aufgabe ist, zu diesem wichtigen und beachtenswerten Unterschied Stellung zu nehmen, sondern nur auf ihn hinzuweisen. Stellung zu nehmen wäre zweifellos die Aufgabe einer speziellen Forschung.

Es bleibt nun noch der Hinweis auf einen anderen bezeichnenden Unterschied — auf die Arten der Erkenntnis.

Wie wir sahen, **ist in der griechischen Philosophie die rationale Erkenntnis die vorwiegende; in der Philosophie der Neuzeit dagegen ist auch die intuitive Erkenntnis bekannt, die den Griechen völlig fremd war.** Wenn die griechische Erkenntnistheorie, mit wenigen Ausnahmen im Wahrheitsproblem objektiver Rationalismus ist, im

Seins- oder Wirklichkeitsproblem — rationalistischer Realismus, welcher in der Lehre *Platons* zum kritischen Idealismus sich umwandelte und entwickelte, in der Philosophie des *Aristoteles* jedoch zum kritischen Realismus, so kennt die Erkenntnistheorie unserer Zeit nicht bloss alle diese erkenntnistheoretischen Richtungen, sondern hat unter anderem auch den Intuitivismus zu verzeichnen, welchen *H. Bergson* und *N. Losskij* vertreten. Letzterer bezeichnet seinen Intuitivismus als universalen Empirismus (was stark von der Lehre Bergsons abweicht). Selbstredend, ist der Intuitivismus nicht die führende Richtung der modernen Philosophie. Überwiegend, wenn wir von der wissenschaftlichen Philosophie reden, herrscht doch der kritische Realismus, welchen *Lotze*, *W. Wundt*, *A. Riehl* u. a. repräsentieren, sodann sind der kritische oder transzendente Idealismus und der panmethodische Rationalismus (*Kant*, *Cohen*, *Natorp* u. a.), von grösster Bedeutung; diese stehen in engem Zusammenhang mit der Wertphilosophie, der kritischen Natur- und der Geschichtsphilosophie (*W. Windelbandt*, *W. Frost*, *H. Rickert*). Wenn wir nun in Betracht ziehen, dass der Pragmatismus, der Positivismus, die Fiktionstheorie u. dergl. Richtungen nicht ohne einen gewissen Vorbehalt anzunehmen sind, so müssen wir alles in allem bekennen, dass **die herrschende wissenschaftliche Erkenntnistheorie der Jetztzeit mit der griechischen Philosophie eng verwandt ist**. Das beweist, wie fruchtbar die griechische Philosophie ist. Und wenn wir auch einige wichtige Unterschiede hervorzuheben hatten, wie sie z. B. in der Frage über den Gegenstand der Wissenschaft, im Wahrheitsproblem, und in der Frage nach den Arten der Erkenntnis bestehen, so wäre es doch nicht überflüssig auszurufen: Zurück zu den Griechen in diesen Problemen! Man müsste von neuem prüfen, ob der griechische Standpunkt, vielleicht auch in den hier erwähnten Fragen, nicht der richtige ist und, wenn es jetzt in der Wissenschaft Richtungen gibt, die die Absolutheit der Wahrheit bestreiten und der Überzeugung sind, dass alles veränderlich ist, sollte man da nicht ausrufen: Mehr Glauben zur Wahrheit, einen objektiveren und klareren Blick auf die Sachen, mehr Vertrauen in das Vermögen der Vernunft, wie es, tatsächlich, bei den klassischen Denkern der Fall war!

Galvenie avoti.

- Ἀριστοτέλης, Opera Acad. Reg. Bor. 6 vol., Berolini a. 1831.
Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente von Felix Jacoby (Philol. Untersuch. herausg. von A. Kiepling und U. v. Wilamowitz-Möllendorff), Berl. 1902.
Clemens Alexandrinus, Στρωματεῖς ed. W. Dindorf, Oxon. 1868.
H. Diels, Poetarum philosophorum fragmenta, Berl. 1901.
 Διογένηος Λαερτίου, Περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων etc., Ed. Hübner, 2 vol., Lips 1828—1831.
H. Diels, Doxographi Graeci, Berolini 1879 u. Ergänzungen von R. v. Scala, P. Wendland u. a.
H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Berlin 1922.
Eusebius, Ἐθαγγελικῆς προπαρασκευῆς (Praeparatio evangelica) ed. W. Dindorf, Leipzig 1868.
Hippolytus, (Hippolyti refutationis omnium haeresium bibl. X rec. lat. vertt. L. Duncker et F. G. Schneidewin, 2 vol., Gott. 1856—59).
F. W. A. Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum, vol. I—III, Paris 1860—1881.
 Πλάτων, Opera Imman. Bekkeri, Berol. 1816—1817.
 Πλουτάρχου, Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων (de placitis philosophorum s. de decretis philosophorum physicis). Recogn. G. N. Bernardakis-Plutarch Chaeron. Moralia, Lips 1888—1893, vol. V.
H. Ritter et L. Preller, Historia philosophiae graecae, Gotha 1913.
 Σέξτου Ἐμπεϊρικοῦ Πυρρόνγειου ὑποτυπώσεις u. πρὸς Μαθηματικοὺς βιβλία ἕνδεκα.—ex recensione Immanuelis Bekkeri, Berol. 1842.
 Ἰωάννου Στοβαίου Ἀνθολόγιον ἐκλογῶν φυσικῶν διαλεκτικῶν καὶ ἠθικῶν βιβλία δύο (eclogarum physicarum et ethicarum libri duo.—Rec. C. Wachsmuth et O. Hense, vol. I, II (eclogae) rec. Curt Wachsmuth, Berol. 1884; vol. III (Florilegium, p. I. rec. O. Hense), Berol. 1894.

Papildus literātūra.

Daži darbi, uz kuriem tikai nedaudz nācās atsaukties, šai sarakstā nav minēti.

- A. Aall*, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Leipzig 1896.
M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus, Marburg in Hessen 1905.
O. Apelt, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1891.
 — Platonische Aufsätze, Leipzig und Berlin 1912.
B. Bauch, Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit, Heidelberg 1910.
Cl. Bäumker, Die Arist. Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen, Leipzig 1899.
 — Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.
J. Bernays, Neue Bruchstücke des Heraklit, Rhein-Mus. 9 (1853).
 — Heraklitische Studien, Rhein-Mus. N. F., 7 (1850).
 — Heraclitea, Bonn 1848.
H. Bonitz, Platonische Studien, 3. Aufl., Berlin 1886.
Chr. A. Brandis, Über die Zahlenlehre der Pythagoreer u. Platoniker, Rhein-Mus., Bd. II.
 — Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie, 2 Bde., Berlin 1864.
Ivo Bruns, Das literarische Porträt der Griechen, Berlin 1896.

- J. Burnet*, Greek philosophy I. Thales to Plato, London 1914.
E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 2 Bde., Berlin 1922.
H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl., Berlin 1918.
 — Platons Ideenlehre und die Mathematik, Marburg 1878.
P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Leipzig 1921.
Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Berlin 1883.
J. Dorn, Platons Verdienste um die Logik und Erkenntnistheorie, Posen 1912.
R. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe, 3. Aufl, 1910.
 — Handwörterbuch der Philosophie, 2. Aufl., Berlin 1922.
 — Geschichte des Monismus, Leipzig 1910.
B. Erdmann, Logik, 3. Aufl., Berlin u. Leipzig 1923.
Joh. Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., Berlin 1895.
R. Eucken, Die Methode der Arist. Forschung, Berlin 1872.
 — Über die Bedeutung der Arist. Philosophie für die Gegenwart, Berlin 1872.
W. Freytag, Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles, Halle A. D. S., 1905.
G. Gesca, La teoria della conoscenza nella filosofia greca, Verona 1887.
K. Göbel, Die vorsokratische Philosophie, Bonn 1910.
A. Gödeckemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905.
H. Gomperz, Weltanschauungslehre, 2. Bde., Jena u. Leipzig 1905.
Th. Gomperz, Griechische Denker, 3 Bde., 3. Aufl., Leipzig 1912.
A. Görland, Aristoteles und Kant, Giessen 1909.
N. Hartmann, Platos Logik des Seins, Giessen 1909.
M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872.
R. Herbertz, Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie, Berlin 1913.
 — Prolegomena zu einer realistischen Logik, Halle A. D. S. 1916.
 — Studien zum Methodenproblem und seiner Geschichte, Köln 1910.
 — Die Philosophie des Raumes, Stuttgart 1912.
v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles.
Edm. Husserl, Logische Untersuchungen, 3. Aufl., Halle A. D. S. 1922.
G. Kafka, Aristoteles, München 1922.
Fr. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Leipzig 1890.
I. Kant, Sämtliche Werke, Leipzig 1922.
W. Kinkel, Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. 2 Bde., Giessen 1906—1908.
E. Kühnemann, Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Platon, Stuttgart 1899.
E. Laas, Idealismus und Positivismus, 3 Bde., Berlin 1879.
F. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos, 2 Bde., Leipzig 1892.
Ch. Lévêque, La physique d'Aristote et la science contemporaine, Paris 1863.
S. Marck, Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven, München 1912.
Fr. Mauthner, Wörterbuch der Philosophie, 2. Aufl., 3 Bde., Leipzig 1924.
A. Messer, Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter, 7. Aufl., Leipzig 1924.
J. S. Mill, System der induktiven und deduktiven Logik (übersetzt von Th. Gomperz), Leipzig 1872.
B. Münz, Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie, Wien 1880.
P. Natorp, Forschungen zur Geschichte d. Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884.
 — Platons Ideenlehre, 2. Aufl., Leipzig 1922.
 — Aristoteles und die Eleaten (Philos. Monatshefte XXVI).

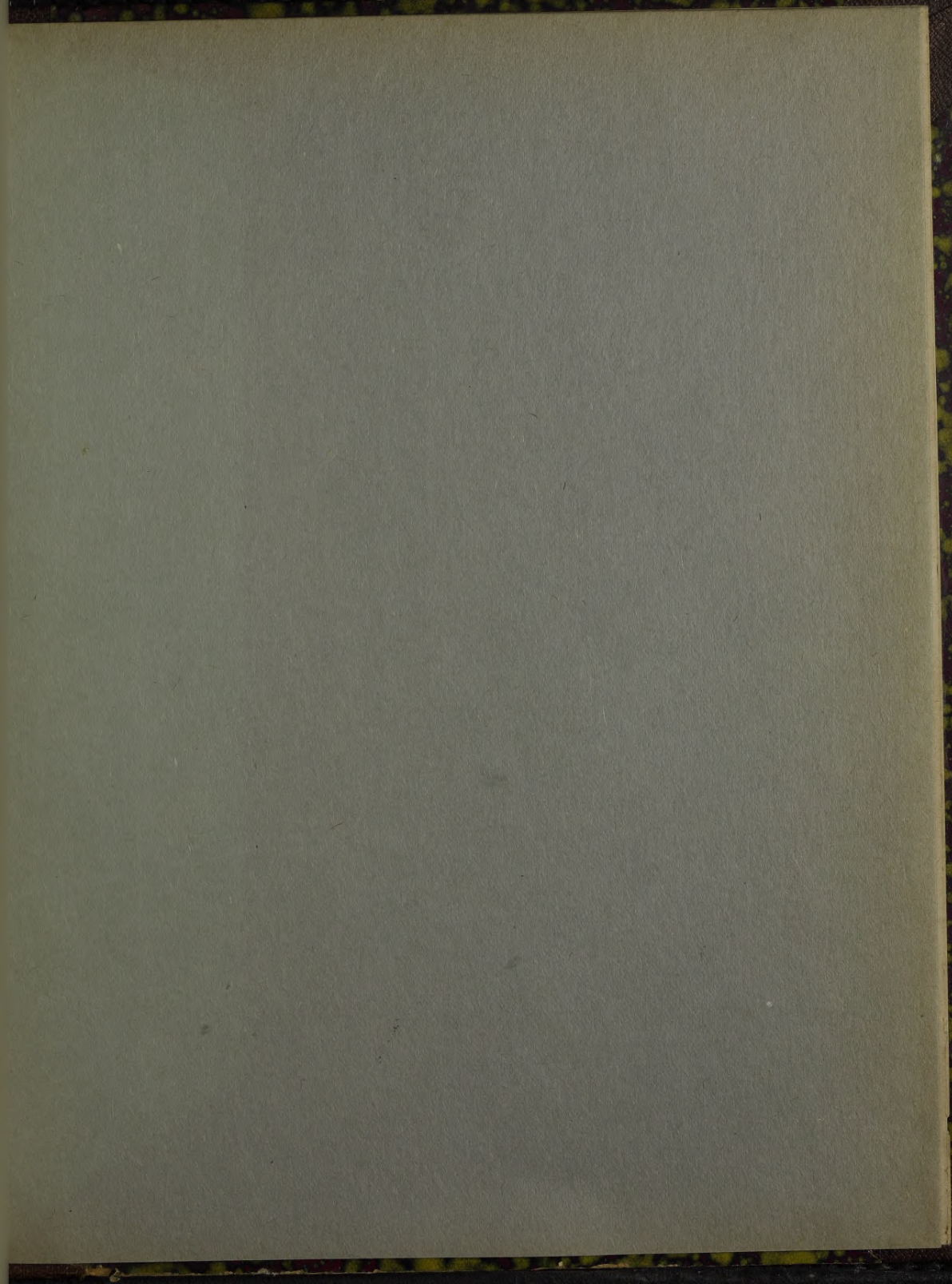
- J. Neuhäuser*, Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen, Leipzig 1848.
- D. Peiper*, Die Erkenntnistheorie Platos, Leipzig 1874.
- C. Prantl*, Über die Probleme des Aristoteles, 1850.
— Über die Entwicklung der Aristotelischen Logik aus der Platonischen Philosophie, München 1853.
— Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. I, Leipzig 1855.
- J. Rehmke*, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, Berlin 1880.
- R. Richter*, Der Skeptizismus in der Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1904.
- C. Ritter*, Platon, 2 Bde., München 1910.
— Neue Untersuchungen über Platon, München 1910.
- A. Rivaud*, Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, Paris 1906.
- F. Sandgathe*, Die Wahrheit der Kriterien Epikurs, Berlin 1908.
- A. Schmidt*, Erkenntnislehre, 2 Bde., Freiburg im Breisgau 1890.
- M. Schneidewinn*, Über die Keime erkenntnistheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, Arnstadt 1868.
- A. Schwegler*, Geschichte der Philosophie im Umriss, Leipzig (Reclam).
— Arist. Metaphysik, Grundtext, Übersetzung u. Kommentar, nebst erläuternden Abhandlungen, 4 Bde.
- H. Siebeck*, Begriff des Bewusstseins in der alten Philosophie (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Bd. 80).
— Aristoteles, 4. Aufl., Stuttgart (Frommanns Klassiker der Philosophie).
— Geschichte der Psychologie, Gotha 1880.
- Chr. Sigwart*, Logik, 4. Aufl., Tübingen 1921.
- O. Spann*, Kategorienlehre, Jena 1924.
- L. Strümpell*, Die Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen, Leipzig 1854.
- P. Tannery*, Pour l'histoire de la Science Hellène, Paris 1887.
— Sciences exactes dans l'antiquité, Paris 1912.
- G. Teichmüller*, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874.
— Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, 3 Bde., Gotha 1876.
- A. Trendelenburg*, Logische Untersuchungen, 3. Aufl., Leipzig 1870.
- Fr. Überweg*, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums, 11. Aufl., 1920.
— System der Logik, 3. Aufl., Bonn 1868.
- G. Uphues*, Geschichte der Philosophie als Erkenntnis-kritik, Halle a. D. S. 1909.
- Th. Valentiner*, Kant und die platonische Philosophie, Heidelberg 1904.
- Weisse*, Arist. Physik, übers. u. mit Anm. begl., Leipzig 1829.
- O. Wichmann*, Platon und Kant, Berlin 1920.
- W. Windelband*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 9. u. 10. Aufl., Tübingen 1921.
— Geschichte der antiken Philosophie, 3. Aufl., München 1921.
— Platon, 7. Aufl., Stuttgart 1923 (Frommanns Klassiker der Philosophie).
— Präludien, I. Bd., 7. u. 8. Aufl., Tübingen 1921.
- Em. Wolff*, Francis Bacon und seine Quellen, 2 Bde., Berlin 1910.
- W. Wundt*, Logik, 4. Aufl., Stuttgart 1919.
- M. Wundt*, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1907).
- Ed. Zeller*, Die Philosophie der Griechen, 6 Bde., 5. Aufl., Leipzig 1922.
— Kleine Schriften, 3 Bde., Berlin 1911.
- C. Zevort*, Comment. in Arist. plac. de physica auscultatione, Paris 1846.
- Th. Ziehen*, Lehrbuch der Logik, Bonn 1920.

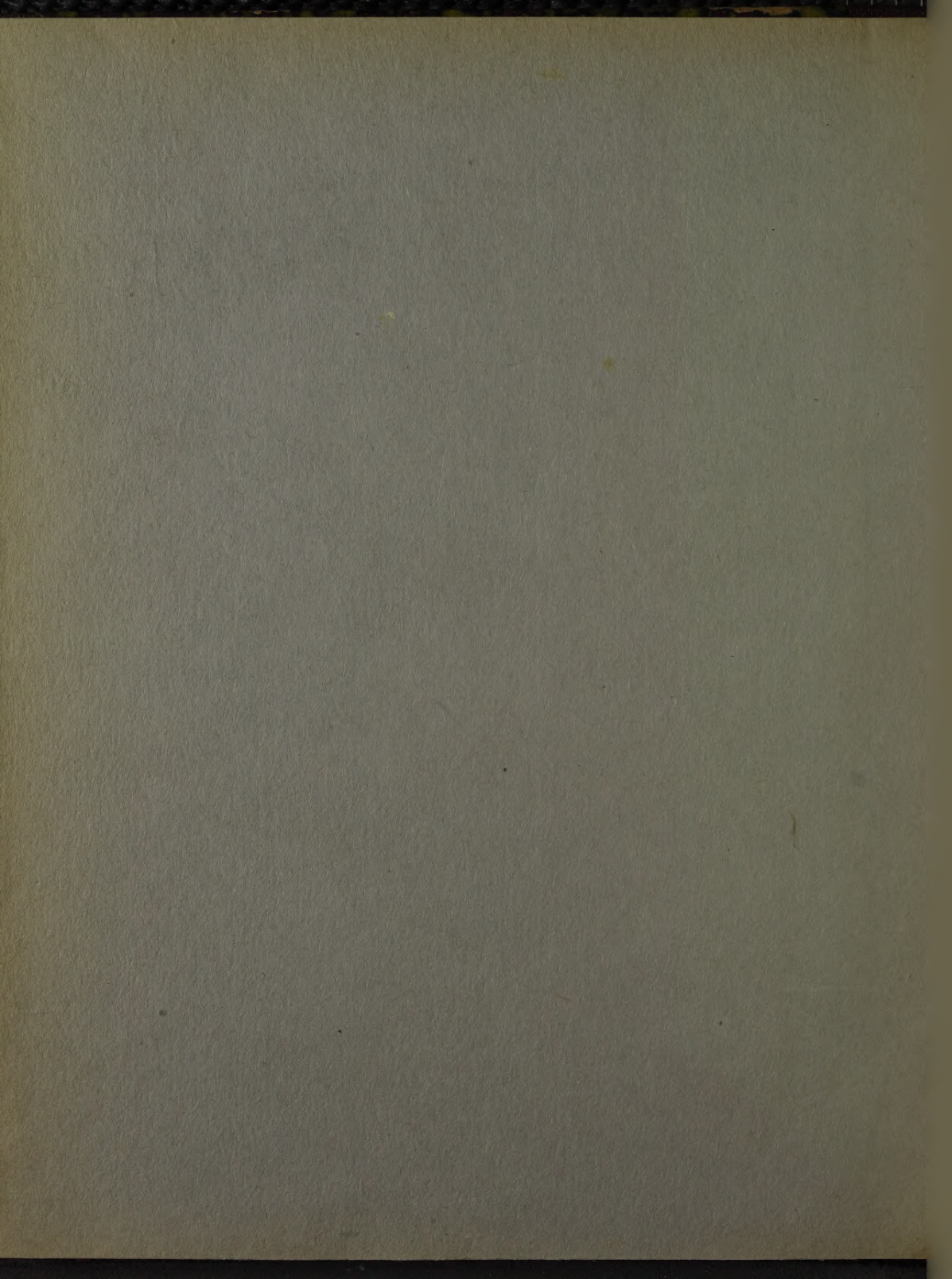
Kļūdu labojums.

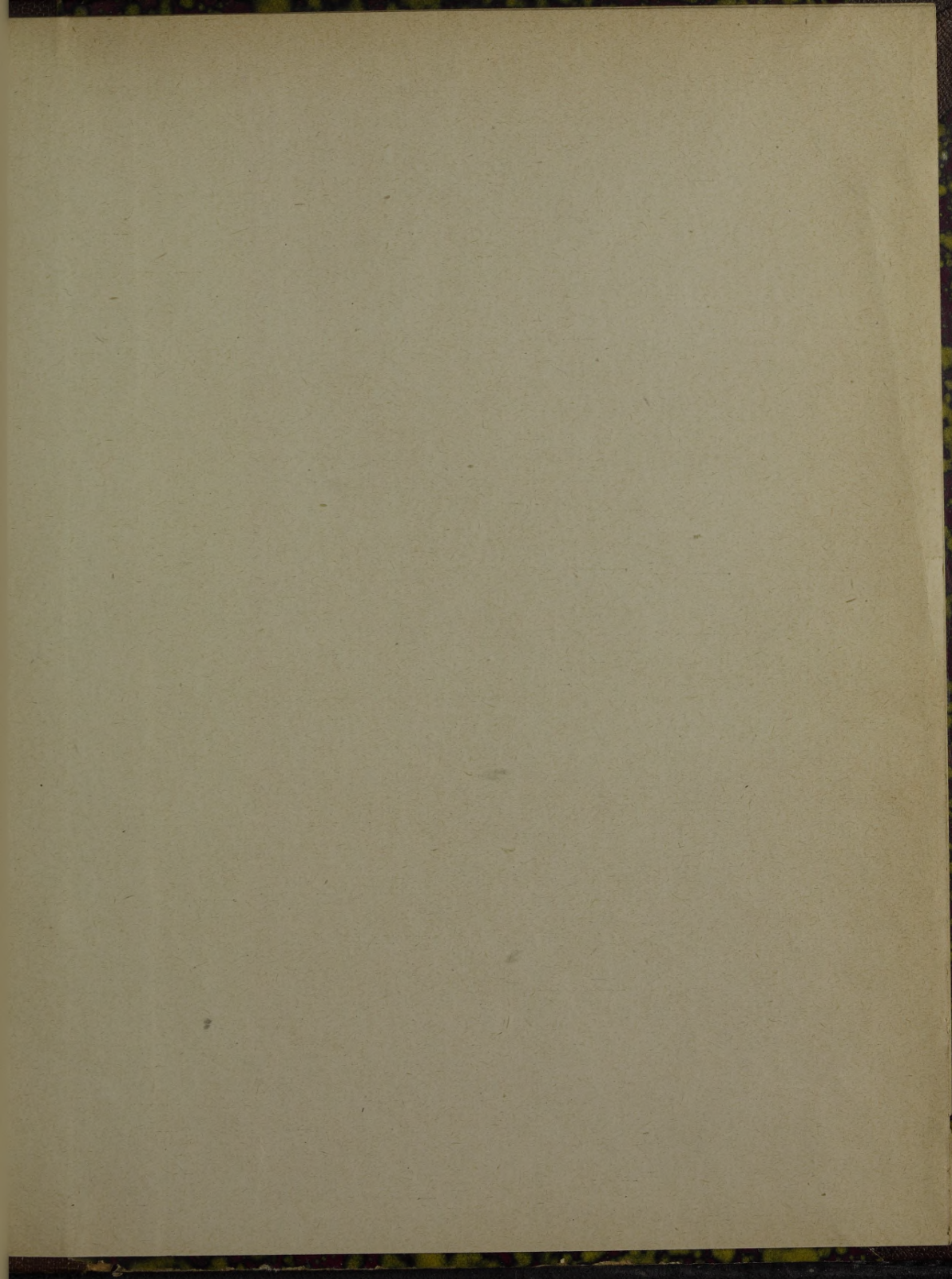
Lapp. Rindā.	Iespiests:	Jābūt:
2. 17.	sein	Sein
9. 6.	<i>Hegelis.</i>	<i>Hegelis.</i>
9. 6.	piez. Sämtl. W.	Sämtl. W.
10. 5.	Konsekwenz	Konsequenz
11. 21.	er bei allem inhaltlichen Reichtum, den er	es bei allem inhaltlichen Reichtum, den es
11. 4.	piez. <i>E. Cassierer</i>	<i>E. Cassierer</i>
12. 19.	pārliecības ka	pārliecības, ka
14. 4.	zinātnes, resp. atziņas teorijas priekš- metu,	zinātnes, resp. atziņas teorijas, priekš- metu,
14. 29.	atziņas-teorija	atziņas teorija
14. 30.	pēc kādiem noteikumiem	pie kādiem noteikumiem
15. 30.	„sui generis“	sui generis
20. 13.	Izzinošā principa	Izziņas principa
20. 27.	lietas izejot no sava pazīstamā prin- cipa bez	lietas, izejot no sava pazīstamā principa, bez
21. 1.	principus.	principu.
21. 28.	Anaksimander	Anaximander
22. 2.	no krāsu mūsu	no krāsu, mūsu
23. 4.	paliekošā	paliekošo
23. 15.	izzinošo	izzīņas
24. 16.	<i>Krotōns,</i>	<i>Krotōna,</i>
24. 3.	piez. 2. Precīzu	Prēcīzu
30. 18.	konkrētā	konkrētā
30. 3.	piez. 1. <i>Diltejs</i>	<i>Diltejs</i>
31. 1.	izzinošais princips	izzīņas princips
31. 16.	izzinošā principa	izzīņas principa
31. piez. 1.	infolge dessen	infolgedessen
36. 3.	identiskai	identiska
36. 22.	daba	iedaba
37. 32.	ierobežošanu	ierobežošanas
38. 6.	kontinuitīvo	kontinuitīvo
38. 28.	γνώμονος	γνώμονος
38. 29.	Γνώμον'α	Γνώμον'α
39. 1.	piez. 2. <i>E. Cassierer,</i>	<i>E. Cassierer,</i>
40.	piez. 2. <i>E. Cassierer</i>	<i>E. Cassierer</i>
41. 1.	primāritāti.	primāritāti.
43. 22.	οὐνεκεν	οὐνεκεν
47.	picz. 30. Gegenstandloses	gegenstandloses
48. 11.	<i>Bürne</i>	<i>Bernets</i>
48. 1.	piez. 3. heist	heisst
49. 12.	relatīvitāti	relatīvitāti.
50. 5.	<i>Bürne</i>	Bernetam
51. 15.	<i>Künemani</i>	<i>Künemani</i>
52. 1.	piez. 8. Existierenden	Existierendem
52. 1.	piez. 15. gesamtten	gesamtten
53. 12.	daba	iedaba

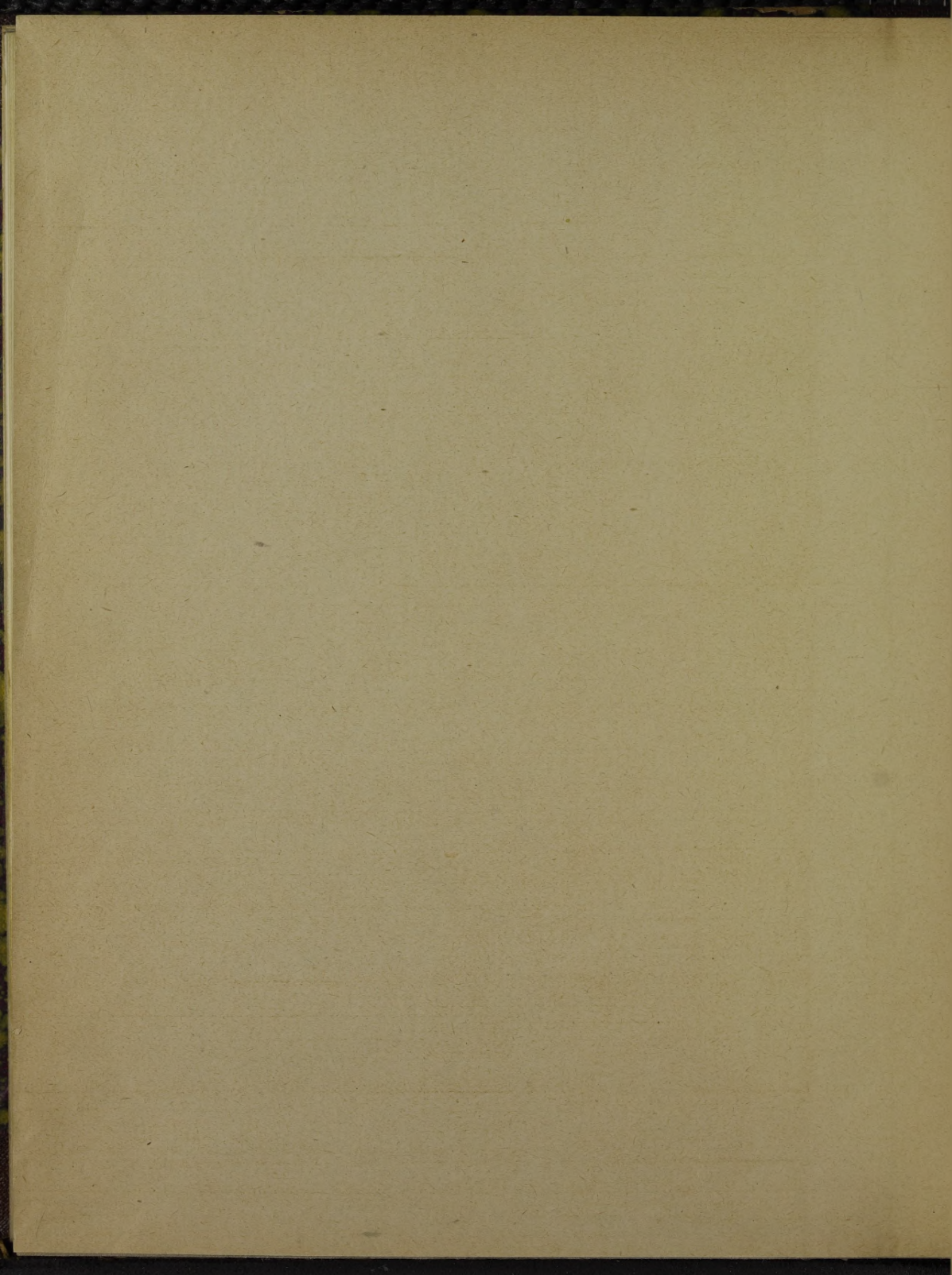
- | | |
|--------------------------------------|--------------------------|
| 56. 4. jēdzieniski-dēduktīvo | jēdzieniski-dēduktīvo |
| 56. 9. blāzmojošās | brāzmojošās |
| 59. 2. piez. 2. Tennerys | Tannery |
| 61. 2. piez. Phys. 392 Sp.; | Phys. 392 squ.; |
| 61. 3. piez. <i>Themist.</i> 393 Sp. | <i>Themist.</i> 393 squ. |
| 64. 1. piez. 14. Auseinander | Auseinander |
| 65. piez. 11. parallogismiem, | parallogismiem, |
| 70. 1. piez. 1. pie <i>Eur.</i> , | pie <i>Eus.</i> |
| 72. 37. pozitīvo | pozitīvo |
| 73. 16. 271. lapp. | 71. lapp. |
| 80. 1. piez. 7. zitierten | zitierten |
| 83. 27. esamībā | esamību |
| 85. 14. apskata | uzskata |
| 87. 2. piez. 2. Demokrits | Demokrits |
| 91. 16. εἰδῶλα | εἶδωλα |
| 91. 31. saprātīgā | saprātīgā |
| 93. 4. piez. 3. rationalen | rationaler |
| 108. 19. parādībām zinātne | parādībām, zinātne |
| 116. 12. Hebames Plenaretēs. | Plenaretēs. |
| 119. 1. piez. 12. Wissensschatz | Wissensschatz |
| 119. 3. piez. 2. māksla, διαλέγεσθαι | māksla διαλέγεσθαι. |
| 120. 3. erōss, | erōts, |
| 120. 6. erōss, | erōts, |
| 120. 10. erōss | erōts |
| 120. 19. erōsu | erōtu |
| 121. 25. 322. lapp. | 122. lapp. |
| 123. 15. rāda | rada |
| 123. 16. rada | rāda |
| 134. 2 piez. <i>Emil. Lask</i> | <i>Emil Lask</i> |
| 138. 19. nozīmē, redzēt | nozīmē redzēt |
| 139. 24. mit bestimmten Form | mit bestimmter Form |
| 143. zīmējumā ἀπλῶς ἀπλῆ | ἀπλῶς ἀπλη |
| 143. 21. φορὰ ⁵ ir | φορὰ ⁵ ir |
| 147. 23. linijas | linijas |
| 156. 15. bijusas | bijušas |
| 165. 4. kā | ka |
| 179. 13. sk. 161. lapp. | sk. 165. lapp. |
| 185. 24. <i>Zandgāte</i> | <i>Zandgate</i> |
| 194. 8. ἀναθυμίασις. | ἀναθυμίασις. |
| 194. 3. piez. 405a 25. | 405a 26. |
| 200. 18. <i>Kīmam</i> | <i>Kīmam</i> |
| 205. 1. piez. <i>Censorina</i> | <i>Censorina</i> |











LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0307088312