

25

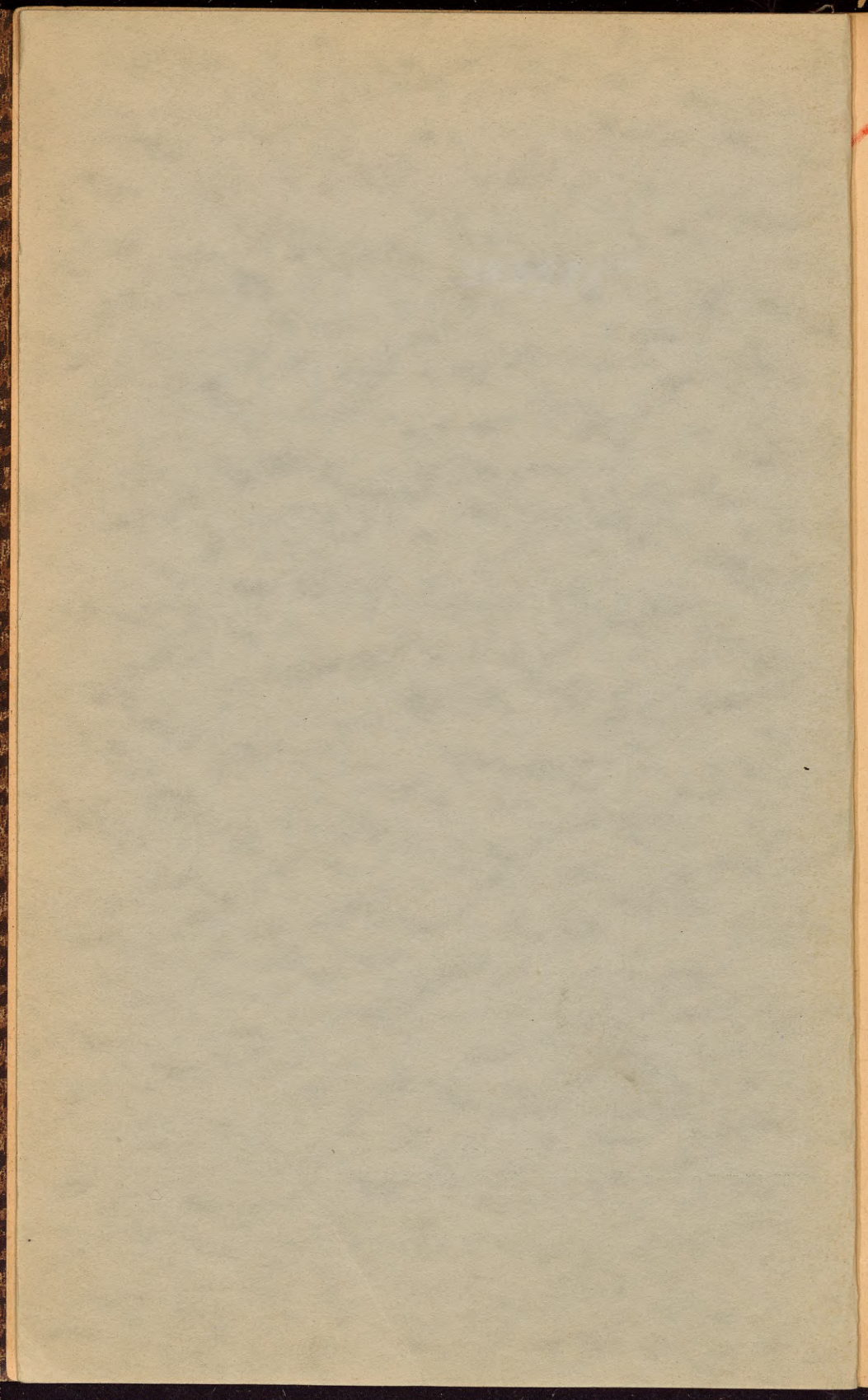
Latv. Red.

P. Jurevičs

Divi apziņas filozofi:
Teichmillers un Bergsons.

Rīgā, 1936. g.

R A M A V E S A P G Ā D S.



$$\begin{array}{r} 14 \\ \hline 121 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 48 \\ \hline 116 \end{array}$$

Latv. Nod.

²⁴⁸⁵
P. Jurevičs

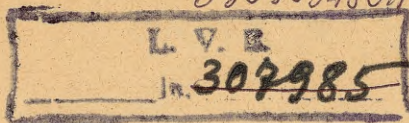
280502

Divi apziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons.

Rīgā, 1936. g.

R A M A V E S A P G Ā D S.

0309057801

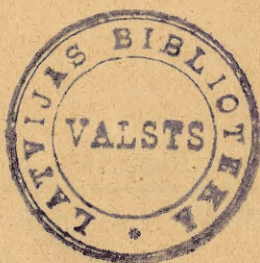


Parl. 1969. g. 3. VII
Parl. 6019

Grāmatu spiestuves kooperatīvs

„GRĀMATROPNIEKS“

Rīgā, Pils ielā Nr. 14.



P. Jurevičs.

Divi apziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons.

Viss īpatnējais tiek atzīts tikai ar salīdzināšanu un pretstatīšanu.

Teichmillers.

Viens no iebildumiem, ko visbiežāk vērš pret filozofiju, pastāv norādījumā uz visu viņas pūļu veltīgumu, jo mācības un sistēmas, kas ir šo pūļu augļi, esot tikai nožēlojami viendienas radījumi, kas, tikko dzimuši, tūlī jau sāk arī panīkt un drīz izzūd galīgi, lai dotu vietu atkal citām, tikpat islaicīgām parādībām. Tādā kārtā visa filozofijas vēsture nebūtu nekas cits kā plaša kapsēta filozofijas mācībām, kas izzudušas uz visiem laikiem.

Šāds iebildums, tiešām, var likties visai pamatots, ja aplūko filozofijas vēsturi no ārienes un, nepūloties sevišķi iedziļināties vārdu nozīmē, piegriež visu vērību vienīgi pretējām, bieži divainām formulām, kurās skolas tradīcija saīsinātā veidā mēdz ietvert dažādo filozofisko mācību gala rezultātus. Lieta kļūst citāda, ja sāk meklēt pēc šo mācību saknēm. Ja tikai šo meklēšanu turpina pietiekoši dziļi, tad pa laikam atklājas, ka dažādo, pat pretējo, mācību saknes tuvojas savā starpā un visai bieži norāda uz kādu vienu kopēju celmu.

Noslēguma formulu dažādība ir atkarīga no pašas reālītātes aspektu daudzveidības. Ikviens filozofs to ir aplūkojis no sava tikai vienreiz dotā, individuālā un, stingri ņemot, neatdarināmā viedokļa, ko noteic kā viņa psiholoģiskā struktūra, tā visa tā vide, kurā tas dzīvo un kurā, starp citu, ietilpst arī vēsturiskā momenta īpatnība un filozofiskās problēmatikas attīstības pakāpe. Ja filozofu uzskati atšķiras, tad visbiežāk tāpēc, ka tie runā par dažādām lietām, viņu formulas nav attiecināmas gluži uz to pašu reālītāti, vai precīzāk — ik viena no tām attiecas tikai uz kādu viņas daļu vai momentu. No šī viedokļa tad arī Leibnīcs ir varējis teikt, ka filozofijas virzieni maldās nevis tajās lietās, ko tie apgalvo, bet tajās, ko tie noliedz.

Bet bieži nemaz nav vajadzīgs iet līdz pašai reālītai, lai izšķaidrotu dažādo mācību atšķirības. Parasti tā ir mūsu psihiskā konstitūcija, šis sijašanas un izvēles aparāts, kuram cauri ir jāiziet visām ierosmēm, visām mūsu percepcijām, kas padara, ka tā vairs nav viena un tā pati pasaule, ko ikviens no mums uztver. Beidzot, nereti notiek, ka izteiksme, valoda — kurās vergi mēs esam — pārvērš par pretējām tezes, kas savā būtībā ir analogiskas, ja ne identiskas.

Filozofijas vēsturei tā tad vajadzētu panākt to, ko jau sen ir panākusi astronomija, — vajadzētu atrast metodi, ar kuras palīdzību varētu noteikt ikvienam filozofam kaut ko līdzīgu viņa „personīgo kļūdu koeficientam“, kuŗa dažus faktorus mēs nupat kā pieminējām. Ja tas būtu izdarīts, varbūt, ne vienu reizi vien atrastu, ka šķietami visai dažādas formulas galu galā izteic to pašu lielumu, to pašu patiesību.

Bez šaubām, būtu pārgalvība apgalvot, ka tādā kārtā visas izšķirības starp dažādām mācībām varētu tikt samazinātas līdz nullei. Droši vien ir arī tādās, kas nav iznīcināmas. Tas jāpielaiž jo vairāk tāpēc, ka ikvienā „personīgo kļūdu koeficientā“ var ietverties arī lielumi, kas ir gluži irracionāli, kas nav precīzi novērtējami un pat, varbūt, dēfinējami, piem. nepilnīga atklātība, nepatiesīgums, greizs domāšanas veids u. t. t. Tomēr mēs domājam, ka, izlietojot šo metodi, būtu iespējams atrast, ka filozofisko sistēmu pretešķību nav nedz tik daudz, nedz tās ir tik radikālas, kā to parasti pieņem.

Ja mēs turējam par derīgu ievadīt mūsu apcerējumu ar šiem dažiem vispārēja rakstura pārsapriedumiem, tad galvenā kārtā tāpēc, ka tie divi domātāji, kuŗu salīdzināšana ir mūsu nodoms, pirmā brīdī var likties tādi pretstati, ka starp tiem nekāda salīdzināšana isti nav iespējama. Tiešām, vai var iedomāties lielākus pretstatus kā Teichmilleru¹⁾ — ar viņa substanciālismu, viņa tieksmi uz sistēmu, uz abstrakciju, uz aprioru dēdukciju, uz asām un nepieķāpīgām dēfinīcijām un

¹⁾ G. Teichmiller (Gustav Teichmüller, 1832.—88.), kas bija filozofijas profesors Tērbatas universitātē no 1871.—88., nav latviešu kultūras dzīvei gluži sveša personība. Viņu vēl atceras vecākās paaudzes mācītāji, filologi un vēsturnieki, kuŗu skolotājs viņš bija. Viņa skolnieks un tiešais pēcnieks amatā bija pirmais latviešu akadēmiskais filozofs prof. Jēkabs Osis, caur kuŗu skolniekiem daži Teichmillera filozofijas elementi dzīvi starp mums vēl līdz šai dienai. Teichmiller sākmā bija ievērojams filozofijas vēsturnieks, kuŗa darbiem Aristotelische Forschungen (3 sēj. 1867.—73.), Studien zur Geschichte der Begriffe (1874.), Neue Studien zur Geschichte der Begriffe (3 sēj. 1873.—79.) bija liela, paliekoša nozīme. Viņa galvenie sistēmatisks filozofijas darbi ir Die wirkliche und die scheinbare Welt (1882), Religionsphilosophie (1886), Neue Grundlegung der Psychologie und Logik (1889. izdevis J. Osis). Viņa Philosophie des Christentums līdz ar plašu vēsturisku aplūkojumu izdeva tikai priekš nedaudziem gadiem (1931) Tērbatas zinātnieks Tennmans, bet šogad viņa ievērojamā Kategorienlehre izdos Kaunas universitātes profesors, bij. Tērbatas universitātes privātdocents V. Šilkarškis. Vispār Teichmillera filozofija, kas bija par daudz priekšā savam laikmetam un tad tika maz saprasta un pa daļai apzinīgi ignorēta viņa griezīgās ironijas dēļ pret daudziem viņa pozitīvistīgā laikmeta dieviem un autoritātēm, pēdējā laikā ir modinājusi dziļu interesi, jo tajā atrod anticipētas dažas šķietami vismodernākās tezes. Sk. manu rakstu „Gustavs Teichmiller“, Burtniecā, 1932., XII.

deklarācijām, — un Bergsonu¹⁾ ar viņa hērakleitisko pasaules uztveri, ar viņa formulu nicināšanu, viņa mazo cieņu pret „cieto lietu loģiku“, ar viņa tiekšanos uz konkrēto, ar viņa smalkām, tēlainām, stingros terminos neietveramām deskripcijām, ar viņa intuīcijas apoteōzi un atļaušanos dzīves radošai plūsmai? Un lūk, par spīti šai šķietamai opozīcijai mēs ceram parādīt, ka ir sfairas, kurās abu filozofu domas sakrīt, un ka bieži tas ir viens un tas pats objekts, viena un tā pati realitāte, kas tiem ir prātā, kaut gan, varbūt, tie arī tuvojas tai no pretējām pusēm, izteic to dažādos vārdos un risina arī dažādas konsekvences.

Visērtākā metode. lai atrastu divi domas virzienu līdzīgos elementus — ja vispār ir kāds pamats meklēt tādus — ir noskaidrot, vispirms, vai tiem nav kādas kopējas antipātijas, vai tie nesakrīt vismaz savos noliegumos. Bez šaubām, ir skaidrs, ka šādai saskaņai vēl nepieciešamā kārtā nav jābūt sevišķi dziļai: kopība ofensīvē un destrukcijā vēl nekādā ziņā nenozīmē arī līdzīgu sabiedrotību konstrukcijā, pozitīvā celšanas darbā. Bet ir gadījumi, kur jau saskaņa noliegumā ir ļoti zīmīga, proti, kad tās pamatā ir vieni un tie paši motīvi. Mūsu pirmais uzdevums tad arī būs rādīt, ka taisni tāds ir arī Bergsona un Teichmillera gadījums.

I. Asociacionisma kritika.

Ir viena mācība, kuru mūsu abi filozofi noraida ar vienādu enerģiju: šī mācība ir asociacionisms. Bergsons to apkaŗo viņa angliskā izpausmes veidā — pie Milla un Spensera, Teichmillers atkal vāciskā — pie Herbarta. Ne viens, ne otrs no viņiem nepielaiŗ domu, ka mūsu „es“ nebūtu nekas cits kā tikai zināmu apziņas stāvokļu kopums, kas rodas un izzūd, paklausot kādiem gluŗi mēchaniskiem likumiem. Lūk, kā Teichmillers zoboŗas par Herbartu: „Par Dievu un „es“ viņam bija visdivainākie uzskati, jo „es“ viņš izprata gluŗi ģeometriski, kā tukšo vietu, kurā ikreizes tiek apvienoti apziņā nākošie priekšstati, — pēc analoģijas ar pazīstamo piedurknes dēfinīciju, ka jāņem caurums un jāapliek tam apkārt drēbe. „Es“ Herbartam, tiešām, ir šāds caurums, kurā viņam ikreizes ieslīd priekšstati, kamēr tos neizspieŗ atkal citi.“²⁾ Teichmilleram „es“ nesakrīt ne ar vienu apziņas elementu, nedz arī ar

¹⁾ Par mūsu dienu lielo filozofu A. Bergsonu (Henri Bergson, dz. 1859.) sk. manu rakstu Anrijs Bergsons, rakstu krājumā Lielās personības, II, 1935.

²⁾ Neue Grundlegung der Psychologie und Logik, herausgegeben von J. Ohse, 1889, 12—13.

viņu summu vai sakopojumu. „Ikviens sajūta ir pats par sevi apzināts akts, un tāpat ikviens sāpju un baudas pārdzīvojums. „Es“ apziņa ir kaut kas pavisam cits; jo, ja „es“ būtu bauda, tad tas nekad nevarētu just sāpes, ja „es“ būtu baltuma sajūta, tad tas nekad nevarētu redzēt neko zilu vai sarkanu; ja „es“ būtu viena doma, tad tam nekad nevarētu būt vēl kāda cita doma. Bet ja „es“ būtu visu šo sajūtu, jūtu un domu kopīgā summa summarum vai produkts, tad tas nebūtu nekas, jo šie dažādie elementi nerada nekādu vienību un neļaujas cits ar citu ķīmiski savienoties, tāpēc ka tad tiem vajadzētu pilnīgi iet bojā, jo sarkanuma sajūta, apvienojusies ar zilo, nebūtu vairs sarkanums.“¹⁾

Vēl interesantāk ir konstatēt, kā Teichmillers dēfinē to „pirmdzimto grēku“, kas pēc viņa domām ir visas asociacionistīgās psiholoģijas un parasti pat pret to vērsto kritiku pamatā: tas ir uz apziņu attiecinātais telpiskais priekšstatīšanas veids. „Smieklīgais te meklējams tai apstākli, ka garīgi elementi tiek pielīdzināti telpiski šķirti esošām lietām — naudas gabaliem vai kokiem — aizmirstot, ka šīs pēdējās lietas, būdamas mūsu izteiles spējas produkts, pastāv tikai mūsu atziņas ideālā saturā... Mūsu uzskates tēli, atkarībā no viņos ienestās kārtības formas — telpas, atklājas, kā šķirti cits no cita; tomēr pārnest šo uzskates sfairas īpatnību uz atziņas elementiem būtu tikpat prātīgi, kā gribēt atrast ožas sajūtās trīsstūrus, četrstūrus, riņķus, — līdzīgi kā redzes sajūtās.“²⁾

Te tad nu svarīgi atzīmēt, ka Bergsons izteic gluži tādu pašu asociacionisma galvenās vainas diagnōzi. Tiešām, tas jau ir viens no galveniem visas viņa filozofijas tematiem, ka telpiskās schēmas izlietošana atziņas faktiem ir visu psiholoģijas un līdz ar to filozofijas kļūdu pamatā. Šo domu gaitu viņš risina jau savā disertācijā (*Essai sur les données immédiates de la conscience*), kas publicēta vienā gadā ar Teichmillera pēc nāves izdoto darbu *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*.

¹⁾ Turpat 179.—180. l. p. Šī vieta pilnīgi skaidri rāda, ka tas, ko Teichmillers kritizē, kaut arī viņš to nesauc vārdā, ir asociacionisms, jo tā jau ir tipiskā asociacionisma pamatteze, ka apziņa nav nekas vairāk, kā visu psihisko pārdzīvojumu summa vai saišķis. Herbart gan atzīst „es“ kā īpatnēju realitāti, bet nepiedēvē tam nekādu nedz īpatnēju aktīvu funkciju, nedz saturu un, likdams visām atziņas norisēm norītēt gluži mehāniski, matemātiski aprēķināmā veidā, atkarībā no attiecībām starp izolētiem elementiem, arī viņš uzņem asociacionisma raksturīgos elementus. Asociacionismu var, atraisot to no tā klasiskiem vēsturiskiem iemiesojumiem, vispāri uzlūkot kā zināmu tipisku atziņas struktūras teoriju, kurai ļoti dažādas variācijas.

²⁾ turp., 180.—181. l. p.,

kur arī vācu filozofs visnoteiktākā veidā formulē savu asociacionisma kritiku. Bergsona doma ir pilnīgi noteikta jau šai pirmajā darbā. „Tiklīdz mēs mēģinām noskaidrot un analizēt kādu apziņas stāvokli, šis stāvoklis, kaut gan tas savā būtībā kaut kas ļoti personīgs, tūlīt sairst bezpersonīgos ārēji šķirtos elementos, no kuriem ikviens saistās ar kādu sugas jēdzienu un izteicas kādā vārdā. Bet no tā, ka mūsu prāts, apbruņots ar telpas priekšstatu un ar spēju radīt simbolus, izraisa šos daudzos elementus no dotā visuma, vēl neizriet, ka tie tajā tiešām būtu bijuši arī iekšā. Apziņas visumā tie nemaz neieņēma telpu un netiecās izteikties simbolos; tie izaudās cauri citam citam un tā saplūda. Asociacionisma kļūda tā tad ir tā, ka tas nemitīgi konkrētā fainomena vietā, kas norisinās apziņā, liek filozofijas darināto rekonstrukciju un tādā kārtā sajauc fakta izskaidrojumu ar faktu pašu... Asociacionists padara „es“ par apziņas faktu — sajūtu, jūtu un priekšstatu agregātu. Bet ja viņš neredz šais dažādos stāvokļos nekā cita kā tikai to, ko izteic viņu vārds, ja viņš no tiem patur tikai viņu bezpersonīgo aspektu, — viņš varēs, cik grib, likt tos blakām citu citam, bet nekad viņš nedabūs nekā cita, kā tikai „es“ rēgu, ēnu, kas krīt no viņa telpā.“¹⁾

Līdzīgu abu domātāju saskāņu varētu atrast vēl arī viņu ļoti enerģiskā opozīcijā Kantam, kam viņi abi pārmet, ka viņš gluži nepareizi ir noliedzis un pazīojis par neiespējamu pieeju īstai pasaules reālītai un ar to notiesājis filozofiju un zinātņi nodarboties vienīgi ar rēģiem. Teichmillers atzīst, ka „Kants, stingri ņemot, ir tikai konsekvents leibnīcietis, jo arī viņš subjektam ir galīgi aizmūrējis logus uz ārpusi... tā ka mums, nesaucot palīgā nekādas senākas autoritātes, ir vieniem pašiem jāstrādā, lai radītu durvis iemūrētām dvēselēm.“²⁾ Bet gluži līdzīgi izteicas arī Bergsons: „Saprāts, kādu mums to tēlo Kants, ir ietverts telpiskuma atmosfērā, ar kuru tas ir tikpat nesaraucjami saistīts, kā dzīvs ķermenis ar gaisu, kuru tas elpo. Mūsu uztvērumi nonāk pie mums tikai pēc tam, kad tie izgājuši cauri šai atmosfērai. Viņi tur jau iepriekš uzsūc mūsu ģeometriju, tā ka vēlāk mūsu domāšanas spēja atrod materiāļā tikai tās pašas matēmatiskās īpašības, ko tur jau iepriekš ienesusi mūsu uztveres spēja.“³⁾ Tāpat kā Teichmillers arī Bergsons noraidīs šo mūsu hermētisko noslēģtību no pasaules, norādīdams, ka jau pats Kants, cik tālu viņš at-

¹⁾ Essai sur les données immédiates de la conscience, 125.—127. l. p.

²⁾ Neue Grundlegung, 58. un 62. l. p.

³⁾ Evolution créatrice, 223. l. p.

zīst par iespējamu runāt par „lietām sevi” un par „juteklisko dažādību”, kas mūs aficē, ir līdz ar to jau pielaidis, ka kaut ko no īstās pasaules mēs tomēr izzinām.¹⁾

Līdzīgā kārtā mēs varētu atrast vēl veselu rindu citu težu, starp kurām būtu iespējams konstatēt lielu līdzību vai pat identitāti, — bet mēs tomēr domājam par labāku turpināt abu mācību salīdzināšanu viņu asociācionisma kritikā. Ja tikai pietiekoši padziļina šīs kritikas jēgu un noskaidro tās robežas ikvienam mūsu filozofam, tad mēs nepieciešami nonākam viņu mācību pašā sirdī, kur tad atklājas nevien tikai citas svarīgas līdzības, bet arī fundamentālas atšķirības. Tas arī pilnīgi saprotams, jo abiem mūsu filozofiem tā realitāte, uz kuru galvenā kārtā vēršas un ar kuru nodarbojas filozofiskā doma, ir cilvēcīgā apziņa.²⁾ Asociācionisma kritika, būdama īsti zināmas apziņas struktūras teorijas kritika, tāpēc tad arī nepieciešami atklās abu mācību dziļākos pamatus.

II. Intellekta kritika un šīs kritikas robežas.

Ja nu mēs šādā kārtā pūlamies vispirms noskaidrot iemeslus abu aplūkojamo filozofu opozīcijai asociācionismam, tad mēs šīs pirmās opozīcijas pamatā atrodam kādu citu vēl dziļāku. Mēs jau tikko redzējām, ka pēc abu filozofu domām asociācionisma kļūdu avots meklējams nepareizā telpiskās shēmas izlietojumā apziņas faktiem. Bet kāds ir šī nepareizā izlietojuma princips, no kurienes nāk šī tieksme? Te tad, lūk, atkal mūsu filozofi vienprātīgi atzīst, ka asociācionisma kļūdas nav nekas cits kā tikai speciāls gadījums, kas izriet no vispārējā aplamā uzskata par intelekta lomu un tiesībām apziņas struktūrā. Kamēr patiesībā intelektu vajadzētu izprast tikai kā apziņas daļu, kā vienu funkciju, asociācionisms un arī vēl citi virzieni apzinīgi vai neapzinīgi pielīdzina to visai apzīnei. Tāds pats pārpratums, tālāk, notiek šī intelekta produktu (jēdzienu, spriedumu, formulu) novērtējumā: kamēr tie patiesībā ir jau zināms realitātes pārveidojums, tos aplamā kārtā uzlūko par realitāti, kāda tā ir pati par sevi. Tādā kārtā nevien Bergsons, bet arī Teichmillers

¹⁾ turp., 224. l. p.

²⁾ Ar šo jēdzienu mēs šai rakstā saprotam psihisko realitāti vispār. Teichmillers šai gadījumā drīzāk teiktu „dvēsele”, kamēr „apziņa” (das Bewusstsein) nozīmē viņam refleksīvo apziņu, t. i. psihisko realitāti, kas jau pati aptver sevi. Salīdz. it sevišķi nodaļu Die Relation un Materie und Form vēl neizdotā Teichmillera darbā Logik und Kategorienlehre, kas drīz tiks izdots un kura norakstu mēs varējam izlasīt aiz Kaunas universitātes profesora V. Šilkarska laipnības.

var tikt nosaukts par „antiintellektuālistu“, kaut arī, kā mēs to tūlī redzēsim, ne gluži vienādā nozīmē.

Katrā ziņā nav nekādu šaubu, ka Teichmillers netaupa pūļu, lai rādītu, ar kādām kļūmīgām sekām filozofijai draud pārmērīgs un vienpusīgs intelekta kults. Ja „atzīņas spēju neuzlūko par vienu spēju blakām citām, bet par augstāko formu, līdz kurai pakāpeniski paceļas viss dvēseles un gara saturs, tad visas citas spējas var tikt atzītas tikai par zemākām atzīņas spējas pakāpēm.“¹⁾ Šāda veida intellektuālisms nespēj saprast ne mākslas, ne reliģijas īstās dabas, un vispār tas cieš neveiksmi visu svarīgāko problēmu atrisinājumos. To var redzēt jau pie Platona — visu racionālistu galvas. „Tā kā Platons piegriež vērību tikai atzīņas funkcijai, tad saprotams, ka vissvarīgākās lietas viņam paliek nenoskaidrotas vai pat pārprastas, kādēļ viņš arī nespēj dot apmierinošu izskaidrojumu ne par Dievu, ne par dvēseli, ne reliģiju, ne materiju, ne par jūtām vai gribu un kustību, un tāpēc tas īsti nezina arī, kur novietot vispār atziņu un pašu prātu, jo viņš nav atradis tiem piederīgo vietu mūsu garīgo funkciju koordinātu sistēmā.“²⁾ Šie paši iebildumi, saprotams, vēl lielākā mērā vēršami pret Hēgeli, ko Teichmillers ierindo panteistos. „Panteisti nemaz nemana, ka tie atslīd dogmatiskā projekcijā, tiklīdz tie liek viņu domātām pasaules determinācijām pastāvēt kaut kā fantastiskā veidā pašam par sevi, pie kam kā Hēgelim, tā viņa ticīgiem lasītājiem liekas, it kā dabas parādībām un subjektīvā, objektīvā un absolūtā gara determinācijām piemistu arī esamība, par ko, saprotams, bez naivas projekcijas nevar būt ne runas. Šī panteisma kļūda tā tad pastāv intelektuālistīgā vienpusībā, atkarībā no kuras visa pasaule tiek izprasta it kā nospēlēta atzīņas funkcijā.“³⁾ Ja tādā kārtā zināmu veidu filozofiju trūkumi nāk no pārmērīgām intelekta pretenzijām, tad, acīmredzot, vienīgais līdzeklis pret šiem trūkumiem ir nolikt intelektu tā īstā vietā, proti: atzīt to tikai kā vienu funkciju, blakām divām citām — darbībai un jūtām (gribai).⁴⁾

Šinī sakarībā kā uz personīgu un svarīgu jaunatradumu Teichmillers ar lielu uzsvāru norāda uz nepieciešamību izšķirt atziņu kā intelekta funkciju un apziņu kā tiešu aptvērumu. Šīs divi lietas nepieciešami saistītas: mēs varam būt zināšanu īpašnieki, paši to nemaz nemanot, vai, vismaz, ne-

¹⁾ Religionsphilosophie, 482. l. p.

²⁾ turp., 498. l. p.

³⁾ G. Teichmüller, Philosophie des Christentums, izdevis E. Tennmans, Tartu, 1931., 80. l. p.

⁴⁾ Neue Grundlegung, 17. l. p.

aktualizējot šīs zināšanas. No tā izriet, ka ir jāšķir atziņa un apziņa. „Atziņas jēdziens tā tad jāatšķir no apziņas jēdziena, jo ja arī mēs piekritam, ka atziņa, varbūt, tik tad ir lietojama, kad tā kļūst apzināta, no tā tomēr neizriet apziņas un atziņas identitāte, tāpat kā kāda naudas summa, kamēr mēs neatceramies, kur esam to nolikuši, nevar gan tikt izdota, bet tomēr nesakrīt arī ar atmiņu par viņu.“¹⁾ Ikvienu atziņu Teichmillera izpratnē raksturo tas, ka tā ir koordinātu sistēma, kurā vismaz divi attiecību punkti (Beziehungspunkte) tiek apvienoti kādas funkcijas vienībā (zu der Einheit einer Funktion zusammengefasst werden).¹⁾ Apziņas īpatnība turpretim ir, ka tā neveido nekādu attiecību un ka tai nav nekādu attiecību punktu. Lai paskaidrotu savu domu, Teichmilleris izlieto šādu piemēru: „Ja mēs ieraugām pa kādu šķirbu tumšā telpā baltu plankumu, tad mums ir krāsas sajūta; šī sajūta ir apziņa, bet ne atziņa. Turpretim, tiklīdz mēs padarām šo apziņu par domas vai atziņas priekšmetu un izsakām savu atzinumu teikumā, tad tūlīt parādās piederīgie attiecību punkti, pie kam vienkāršā apziņa ir viens no šiem punktiem. Tā tad, ja nebūtu apziņas, tad nebūtu arī atziņas, bet ne otrādi; jo mums ļoti labi var būt apziņa, piem. sajūtas, lai gan no tām netiek veidotas atziņas; tāpēc mēs tad arī dzīvniekiem piedēvējam sajūtas un tā tad arī apziņu, bet neuzskatām tos par cienīgiem būt apbalvotiem ar domāšanas privilēģiju.“²⁾

Šī Teichmillera atzītā izšķirība starp apziņu un atziņu ierosina ļoti interesantus salīdzinājumus ar Bergsona mācību un ar to lielā mērā atļauj precīzāk noskaidrot abu filozofu uzskatus. Vispirms nav nekādu šaubu, ka Bergsons varētu pilnīgi parakstīties zem tiem pārmērīga intelektuālisma pārmetumiem, ko Teichmilleris vērš pret ideālistīgo filozofiju. Ja tomēr šinī punktā saskaņa starp abiem filozofiem nebūtu gluži pilnīga, tad vienīgi tāpēc, ka Bergsona izpratnē šai kritikai, vērstai pret intelektu — vismaz cik talu šim vārdam pie abiem ir vienāda nozīme³⁾ — vajadzētu būt radikālākai un vispārīgākai. Tiešām, Teichmilleris vēl ir tai ziņā kantietis, ka telpā un laikā dotā pasaule viņam ir tikai fainomenu pasaule; viņam tāpēc nemaz nerodas jautājums par absolūtās reālītātes izziņāšanu: šī izziņa viņam par spīti dažiem šķietami pretējiem izteicieniem, tāpat kā Kantam, ir noliegta uz

¹⁾ turp., 19. l. p.

²⁾ turp., 19.—20.

³⁾ Mēs tūlīt redzēsim, ka vārdu „intellekts“ abi filozofi neizprot gluži tai pašā nozīmē, ar ko vismaz daļa no viņu izteikumu izšķirībā meklējama terminoloģijas dažādībā.

visiem laikiem. Pie viņa tāpēc nevar būt runas par intelekta pāraudzināšanu, lai to darītu spējīgu izzināt absolūto reālītāti, nedz pat par tādu viņa reformēšanu, lai tas neradītu vairs šķēršli šādai izzīnai. Viņa nolūks nav izdarīt kādu radikālu reformu: viss, ko viņš grib, ir padarīt intelektu vairāk pielāgotu parastam atziņas uzdevumam, panākot, lai tas nesajauc to, kas jāšķir, un ka, sakarā ar to, tas neuzlūko sevi par vienīgo reālītāti. Bergsona nolūki šai ziņā ir plašāki: viņš tiecas pat uz „ārējās pasaules“ absolūtu izzīnu. Viņam tāpēc nepietiek novilkt robežu intelekta atziņai (kaut arī viņam šis uzdevums ir viens no galvenajiem), nedz vispār ierobežot to kvantitatīvi — viņš grib to, ja tā var teikt, pārveidot arī kvalitatīvi: „tīrīt“ to, padarīt to lokanāku, pāraudzināt to, atradināt to no nelabiem, praktiskā dzīvē iegūtiem paradumiem. Viņa antiintellektualisms tā tad, šķiet, daudz radikālāks kā Teichmillerā, kas attiecas tikai uz esamības struktūru, un izteicas, galvenā kārtā, protestā pret mācībām, kas grib izraisīt visu reālītāti intelekta funkcijās. Teichmiller apmierinās ar to, ka ienes intelektuālismā kvantitatīva rakstura korektūru. Kas attiecas uz atziņu, intelekta kompetences paliek neaizkartas: tas ir vienīgais atziņas līdzeklis, tam ir tiesības vērsties uz visu. Vienīgais, ko tas nedrīkst aizmirst, ir, ka ār pasaules izzīņas gadījumā visas viņa sintezes un tāpat arī formulas neatklāj nekā no absolūtās reālītātes, bet, kā tas jau izriet no visas šīs aktivitātes un tās nosacījumu dēfinīcijas, ir pilnīgi relatīvas attiecībā pret cilvēku un viņa perspektīvīgo pasaules vērojumu.

Bez šaubām arī šai pasaules vērojumā atklāsies gadījumi, kur parastās intelektuālistīgās metodes izrādīsies nepietiekamas un vedīs strupceļā un pie paradoksa. Vēl vairāk šo parasto intelektuālo metožu trūcība kļūs redzama, kad ar tām mēģinās izzināt psihisko reālītāti. Mēs to jau redzējām apziņas analīzes gadījumā, kur intelekts, mēģinādamas ietvert šīs ipatnējās esamības sfairas faktus savās no telpas priekšstata atvasinātās schēmās, nonāca pie mūsu „es“ nolieguma. Bet Teichmiller nesecina no tā līdzīgi Bergsonam, ka intelekts būtu nepielāgots savam uzdevumam. No asociacionisma kļūdām viņš nesecina, ka intelektu raksturotu iedzimta nespēja veikt attiecīgo uzdevumu, bet viņš izskaidro šīs kļūdas ar pārmērīgu padošanos redzes maņas autoritātei un tās nodibinātiem paradumiem, kas savukārt izskaidrojas ar ārkārtīgi svarīgo lomu, kas šai maņai ir praktiskajā dzīvē. Nemot vērā šo apstākli, arī viņš ieteic atkristies no šai dzīves praksē iegūtiem rupjiem paradumiem un uzaicina pāraudzināt nevis intelektu, bet novērošanas spēju. „Galvenā kārtā ir jā-

mācās novērot un jāizglītojas, lai visur neizlietotu parastās redzes uztveres formas, līdzīgi zemnieciskiem cilvēkiem, kas savus rupjos paradumus patur arī smalkākā sabiedrībā. Garā nemaz nav šādas jutekliskas šķirtības, un tomēr ikviens apziņas akts atšķiras no cita. Tikai tāpēc ir iespējams, ka atziņa aptver attiecību punktus un darina savus slēdzienus no zināma redzes viedokļa. Iegūtais jēdziens tad atkal ir dots kā īpatnēja apziņa, bet tā var būt tikai atzinējam, kam reizē ir arī attiecības punktu apziņa.¹⁾ Intellekts tā tad Teichmilleram ir noteikta spēja un kā tāda negrozīga: tās funkcija ir noteikt attiecības un sintezes starp zināmiem attiecību punktiem. Ja viņam atziņā būtu izdarāma kāda reforma, tad šai reformai, kā jau teikts, vajadzētu pastāvēt intelekta, kā vienas apziņas spējas, robežu noteikšanā attiecībā pret vairākām citām līdzīgām spējām. Tas, kas būtu jāpāraudzina, nebūtu visintellekts, bet spēja r e d z ē t.

Ja šis noteikums ir izpildīts, un ja atziņa vērsta uz tai pielāgotu priekšmetu, tad tā, arī pēc Teichmillera domām, spēj atklāt pašu realitāti. Tā tas ir, piemēram, kad mēs vēršam skatus paši uz sevi: vēl vairāk kā Bergsons, Teichmiller atzīst, ka šeit mēs pieskaņamies autentiskai realitātei. Mūsu „es“ jēdziens tādā kārtā kļūst viņam, kā viņš saka, par objektīvu kategoriju, kas atšķiras no citām kategorijām, ko viņš sauc par perspektivistīgām, ar to, ka ar tās palīdzību reālā būtne domā pati sevi. „Esība (Ichheit) ir gan kā priekšstats (ideell) kategorija, bet tā reizē ir arī reāla, jo tā ir viņa pati, ko stata priekšā tās ideālais saturs, proti, reālās būtnes pašapziņa.“²⁾ Objektīvajās kategorijās, kas mums atklāj realitātes dabu, tālāk jāieskaita arī „es“ aktu jēdzieni, piem. mīlestība, dusmas u. t. t. Objektīva vērtība tā tad piešķirama arī domas aktu jēdzieniem. Doma kā a k t s ir gluži nepieciešami autentiskās realitātes atklāsmē. Ja iziet no šī fakta un pārdomā par viņa iespējamības nosacījumiem, tad — līdzīgi Dekartam — var nonākt pie visai svarīgām konjektūrām par dažām vispārējām realitātes īpašībām. „Domāšana kā apziņa ir reālās būtnes pašatklāsmē. Līdz ar to domāšana tikai tad ir attiecināšana un tikai tad patiesa, kad pati reālā būtne visās savās darbībās ir sakarībā un — tā kā ikviena attiecība veido vienību — kad, beidzot, reālais pats ir vienots un savu daļu sakarību noslēdz vienībā. Līdz ar to domāšana savā dabā ir novedama uz paša esošā dabu, kas domā kļūst pati sev apzināta. Tāpēc tad arī augstākā kategorija ir

¹⁾ Neue Grundlegung, 181. l. p.

²⁾ Logik und Kategorienlehre, nod. Die Relation.

relācija vai attiecība, jo visām katēgorijām kā domāšanas formām nepieciešami jābūt attiecības formām.¹⁾

Vai relācijas katēgorija tā tad būtu objektīva? Šādā veidā izteikts jautājums ir divdomīgs. Izprasta kā akts (=aktivitāte) relācija līdzīgi citiem „es” aktiem ir reālātes izteiksme un kā tāda tā — pēc Teichmillera — ir pamatota vispārējā reālātes dabā. Bet vai no tā izriet, ka arī visas tās attiecības, kas tiek veidotas ar šīs katēgorijas palīdzību, ir objektīvas? Citiem vārdiem — izlietojot moderno fainomenologu terminoloģiju — vai domas akta reālāte garantē arī intencionālā satura reālāti? Acīmredzot, tāda nevar būt Teichmillera doma. Viņš relācijas katēgorijas nozīmību ierobežo ar visai noteiktu sfairu. Kādas katēgorijas izlietojums dod objektīvus (Teichmillera nozīmē) rezultātus tikai tad, kad tā ir attiecināta uz reālo un nevien tikai ideālo esamību. „Lietīškās katēgorijas kā uztveres formas pieder ideālai esamībai, turpretim viņu saturs un priekšmets ir reālais pats, kas ar tām apzinās pats savu būtību. Ar perspektivistīgām tās sakrīt divi punktos, proti, ka abas ir ideālas un reizē reālā subjekta faktiskās darbības, bet atšķiras divi citos punktos, proti, attiecībā uz savu objektu un savu nozīmību (Gültigkeit). Perspektivistīgo katēgoriju objekts ir ideālā esamība, lietīško katēgoriju objekts, turpretim, reālā subjekta būtība, Perspektivistīgo katēgoriju nozīmība attiecas tikai uz subjektiem, kas ar līdzīgu apziņas aprobežotību uztver un apvieno priekšstatus; lietīško katēgoriju nozīmība turpretim ir absolūta, cik tāli tās atklāj atzīnai lietu būtību. No šīs katēgoriju attiecības redzams, ka lietīškās katēgorijas var kļūt arī tikai perspektivistīgas. Būdamas ideālas, tās ir vispārīgas un var tā tad tikt aplūkotas pašas par sevi šķirtas no sava objekta un tikt attiecinātas uz ideālo sfairu.”¹⁾

Relācijas katēgorija tā tad jāuzlūko par objektīvu, cik tāli to izlieto reālai pasaulei, t. i. vispirms tai pasaulei, kas atklājas mūsu „es”ā. Izlietota jutekliskai pasaulei, tā kļūst perspektivistīga, relatīva pret cilvēku. Likdams tādā kārtā uzsvaru uz īstās un šķietamās pasaules (die wirkliche und die scheinbare Welt) izšķirību, un, pieņemot pirmās pamatā mūsu „es”am” analogiskas substances, Teichmillerš, kā ziņāms²⁾, nonāk pie Leibnīca mācību atgādinošas monadoloģijas. Viņa mācībai tā tad divi puses: cik tāli tā kvalificē telpisko un lai-

¹⁾ turpat, apakšnodala Verhältnis der perspektivischen zu den sachlichen Kategorien.

²⁾ Sk. manu rakstu „Gustavs Teichmillerš”, Burtņiekā, 1932., XII.

cisko pasauli kā šķitumu, tā vēl visai tuva ideālismam (vai, precīzāk, fainomenālismam), cik tāli, turpretim, tā atzīst cilvēka „es“ kā fundamentālu realitāti, to var jau uzlūkot kā reālisma izpaudumu.

III. Apziņa un atziņa.

Šie konstatējumi atļauj mums tuvāki precīzēt aplūkojamo filozofu atziņas mācības. Izrādās, ka dažos punktos tās ir tuvākas nekā tas varētu likties pirmā brīdī, un dažas šķietamās izšķirības īsti pastāv tikai terminoloģijā. Bergsons izprot intelektu plašāki nekā Teichmillers: tas viņam nav vien tikai terminu manipulētājs, bet aptver arī terminu veidošanas aktivitāti un tādā kārtā pienāk visai tuvu percepcijai, kļūdams par galveno tās deformētāju principu. Intellekts Bergsonam tā tad nozīmē nevien tikai formālu attiecību apjaušanas spēju, bet it sevišķi vēl īpatnēju visas teorētiskās aktivitātes orientāciju uz kalpību dzīves praktiskajiem mērķiem. Līdz ar to tad arī viņš savu intelekta reformas prasību mazāk attiecina uz terminu manipulēšanu, kā uz to veidošanas aktu. Te tad nu jāņem vērā, ka viens no šo terminu avotiem ir percepcija. Bergsons tāpēc tad arī it sevišķi prasīs percepcijas izsmalcināšanu, un tā būs šī percepcijas izsmalcināšana, kas novedīs, no vienas puses, pie materijas intuīcijas (tīrā percepcija), bet no otras — pie psihisko aktu un viņu jēgas intuīcijas (intuīcija tiešā nozīmē). Pēc tā, kas ir teikts par objektīvām kategorijām, ir skaidrs, ka šāda intuīcija arī Teichmillera domai nav tik sveša, kā tas varētu likties pirmā brīdī. Ka tas tiešām tā ir, to pilnīgi noteikti apliecina jau citētā Teichmillera prasība, ka patiesas pasaules iztulkošanas nolūkos vispirms ir jānācās „novērot“, pie kam šī „pareizā novērošana“ pēc būtības nav nekas cits, kā tikai īpatnējs intuīcijas veids. Tiešām, šis percepcijas priekšmets Teichmilleram, gluži tāpat kā intuīcijas priekšmets Bergsonam, nav vis kāda fainomenāla parādība, bet autentiska realitāte, proti psihiskā realitāte, ko Teichmillers šai gadījumā sauc par „Geist“. Tālāk visai raksturīga ir Teichmillera prasība, lai „pareizā percepcija“ uztvertu savu priekšmetu neatkarīgi no telpas schēmas, nepiedēvējot tam izplatību. Šī prasība dibinās fundamentālā atzinumā, ka psihiskā realitāte nepadodas telpiskam iztulkojumam, „jo garā nemaz nav jutekliskās šķirtības, kaut gan ikviens apziņas akts atšķiras no cita.“ Bergsona terminoloģijā tas nenožīmētu neko citu, kā tikai to, ka jāizšķir kvantitatīvā daudzība, kas cieši saistīta ar telpu, no cita veida īpat-

nējās daudzības, kas raksturīga apziņai.¹⁾ Šo „cita veida“ daudzību Bergsons sauc par „kvalitatīvu“ un raksturo viņu ar to, ka tā nepieļauj nošķiramus elementus un sadalīšanu daļās. Ja arī Teichmillers, varbūt, neietu gala slēdzienos gluži tik tālu, kā Bergsons, proti — līdz visu kvantitātes pazīmju noliegšanai apziņā, tomēr viņa psihiskās realitātes raksturojums ar to, ka tā nepieļauj no šķirtiemi elementiem veidotu daudzību, bet realizē sevī cita veida dažādību, mums dod pietiekošu pamatu, lai konstatētu, ka viņš ir pavisam tuvu Bergsonam tā „tiešo apziņas datu“ — intuīcijas objekta — raksturojumam.

Katrā ziņā konstatēsim tālāk, ka Teichmillers dažiem faktiem piedēvē pilnīgi tādu pašu nozīmi kā Bergsons saviem „tiešiem apziņas datiem“: šie fakti ir pirmie „attiecību punkti“ (Beziehungspunkte), vai kā Teichmillers vēl tos sauc — „atzīņas avoti“ (Erkenntnisquellen). Šie pirmie „attiecību punkti“ — visu tālāko secinājumu pēdējie avoti ir — es, darbība (ieskaitot tajā arī atzīņas aktus), jūtas vai griba un Dievs²⁾. Bet kamēr Bergsons pievēršas šo dotumu saturu tuvākai analīzei un aprakstam, tikmēr Teichmillers domā, ka tie nav tuvāki izanalizējami, un tāpēc koncentrējas uz viņu savstarpējo attiecību noskaidrošanu. Tā kā atzīņa Teichmillera izpratnē vienmēr ir attiecība, relācija, tad „lieta sevī“, bez attiecības pret izzinošo subjektu, pēc dēfinīcijas nevar kļūt par atzīņas objektu. Absolūti esošais var gan kļūt apzināts, tā tad tikt „turēts īpašumā“ kā realitāte, bet tas nekad nav atzīņa. Teichmillers tieši pasaka, ka tāds atzīņas veids, kā apzīņa, tiešo dotumu intuīcija, nav iespējams³⁾.

¹⁾ Sk. Essai sur les données immédiates 97., 174. l. p.

²⁾ Sk. Neue Grundlegung, 40. l. p. Bet kāpēc šai atzīņas avotu uzrādījumā nav minētas citas realitātes, t. i. citi „es“? Acīmredzot tāpēc, ka citi „es“, Teichmillera izpratnē, netiek tieši uztverti, bet mums par to esamību ziņo tikai viņu darbība, kura gan arī netiek uztverta tieši, bet uz kuru vērš uzmanību šo darbību konskvences, proti — zināmas mūsu kermenja reakcijas. Šo reakciju parasti sauc par „sajūtu“, bet Teichmillers ar sevišķu uzsvāru norāda uz savu „jauno izskaidrojumu“, kā viņš saka, pēc kura sajūta identificējama ar darbību. Ar to atkal iezīmējas jauna analogija ar Bergsona sajūtu novešanu uz kustību — gan ne mūsu kermenī, kā to dara Teichmillers — bet pašā materiā. Salīdz. Neue Grundlegung, 64., 71. u. t. l. p.; Darwinismus und Philosophie, 7.—8. l. p.; Bergson, Matière et mémoire, 232. l. p.

³⁾ Neue Grundlegung, 279. l. p. Starp citu var atzīmēt, ka arī pats Teichmillers lieto izteicienu „intuīcija“, bet tikai, no Bergsona viedokļa, ļoti vispārīgā nozīmē: viņam intuīcija ir ikviens vienkāršs atzīņas akts, kas ar vienu domas kustību aptver kādu dotumu daudzību (sk. Die wirkliche und die scheinbare Welt, 34. l. p.). Viņš sauc par intelektuālu intuīciju ideju radošo aktu. Sk. Neue Grundlegung, 288.—282. l. p.

Par spīti šai izšķirībai un pat formālai opozīcijai terminos, ir skaidrs, ka Teichmillers un Bergsons iztirzātajā gadījumā runā par to pašu lietu un runā pie tam divi veidos, kas, varbūt, savā starpā nav gluži nesamierināmi. Tiešām, termins „apzināties“ Teichmillerā izpratnē pilnīgi atbilst intuīcijas jēdzienam Bergsona filozofijā, — abi filozofi ar šiem dažādajiem terminiem apzīmē vienu un to pašu lietu, proti — punktu, kurā mēs pieskarāmies absolūtai esamībai. Bet kā ikviens no tiem interpretē šo pieskaršanos? Pirmajā brīdī var likties, ka šīs interpretācijas ir pilnīgā pretrunā un izslēdz viena otru: Teichmillers, kā mēs redzējām, noliedz, ka šī „pieskaršanās“ būtu atziņa, Bergsons atkal tieši apstiprina to. Tuvākā aplūkojumā tomēr šī pretruna starp abiem filozofiem izrādās mazāk liela. Kad noskaidro izteikumu jēgu, tad izrādās, ka Teichmillerā noliegums stipri tuvojas apstiprinājumam, bet Bergsona apstiprinājums noliegumam. Bergsons, tiešām, saka, ka intuīcija ir atziņa. Bet vai tā ir atziņa parastā nozīmē? Nekādā ziņā. Viņa ir noteiktā pretstatā intelektuālajai atziņai: kamēr pēdējā ir ārēja, notiek pa gabaliem, ar daļveidīgiem uztvērumiem, kas vairāk atspoguļo cilvēka vajadzības nekā pašu realitāti, tikmēr intuīcija iziet no iekšienes, notiek vienā reizē un tiecas novest pie izzinošā subjekta un izzināmā objekta sakrišanas. Intelektuālā atziņa izteicas terminos, kas ir ārēji cits citam, izteicas spriedumos, vārdos, — intuīcija tiek justa, tiek pārdzīvota, ir neizteicama — tā izgaist, tiklīdz tā izpaužas uz ārieni. Mēs jau kādā citā darbā¹⁾ nonācām pie jautājuma, kādēļ, ja intuīcija un intelekta funkcijas ir tik pretējas, viņš ietver tās vienā kopējā — atziņas jēdzienā? Atbildi mēs atradām konstatējumā, ka intelektuālā un intuitīvā atziņa Bergsonam ir it kā divi paveidi kādam augstākam sugas jēdzienam, ko varētu saukt par „reālātes iegūšanu savā varā“, pie kam intuitīvā atziņā šī iegūšana būtu tieša un aktuāla, — otrā turpretim tikai simboliska. Katrā ziņā pēc visa teiktā attālumam starp Bergsona un Teichmillerā uzskatiem vajadzētu stipri samazināties: Bergsons tikpat enerģiski kā Teichmillers atsakās pielīdzināt intuīciju tam, ko pēdējais sauc par atziņu: abas tās atšķiras viena no otras tieši ar tām pašām raksturīgajām pazīmēm, kas, pēc Teichmillerā, šķir arī apziņu un atziņu.

No otras puses ir atkal skaidrs, ka arī Teichmilleram ir jāpiedēvē apziņai zināma informācijas vērtība: ja ne, — kā tad izskaidrot to, ka mēs nekad nesamainām ne savus prie-

¹⁾ Le problème de la connaissance dans la philosophie bergsonienne, Paris, 1930. (Vrin).

kus ar savām bēdām, ne sarkanā sajūtu ar zilā sajūtu? Bez šaubām, vārdos viņš to skaidri izsaka diezgan reti;¹⁾ viņš pat nejautā par apziņas informatīvo funkciju, bet visa viņa mācība neizbēgami implicē šādas funkcijas pastāvēšanu. Viņš pieskaras mūs interesējošai problēmai ar savu „sēmeiotiskās” atziņas jēdzienu. Reālitate pati sevī viņam nav tieši izzināma, bet tikai ar simbolu, vai, kā pats saka, ar zīmju (sēmeia) palīdzību. „Es atšķir, saka viņš, tiešo apziņu, kas ir bez atziņas, no sēmeiotiskās atziņas, jo, kad mēs kādu savu apziņas stāvokli apzīmējam ar vārdiem „piepūlēšanās”, „enerģija” un tml., tad mēs to esam jau attiecinājuši uz ko citu un esam tā tad pārgājuši jau uz sēmeiotisku atziņu; pati apziņa tomēr ir pavisam kas cits, nekā šī garīgā paziņošanas un priekšstatīšanas funkcija, jo tā nevar tikt ne paziņota, ne pārnesta uz citu, bet ir tikai neatzinīgs (erkenntnislos) attiecības punkts, uz kuru vērš skatus attiecinošā priekšstatīšanas funkcija un ko, runājot citiem, atgādina ar kādu vārdu it kā ar zīmi, pieņemot, ka līdzīgs apziņas stāvoklis tiem nav nepazīstams un ka tie arī jau pieraduši, dzirdot zināmu vārdu, domāt par šo īpatnējo apziņas stāvokli. Pats šis apziņas stāvoklis tomēr katrā ir citāds un laika ziņā ir tikai vienu reizi dots, kamēr vārds ir atgādināšanas zīme, bet jēdziens sēmeiotiskā atziņa visiem attiecīgiem aktiem. Tomēr tikai ar šo apziņas stāvokli jēdziens var rasties un tā pareizība katrā atsevišķā gadījumā tikt pārbaudīta un nostiprināta.”²⁾

Šis teksts, pēc mūsu domām, neapšaubāmi pierāda, ka Teichmillers atzīst, ka apziņai, kā viņš to izprot, ir informatīva vērtība. Tās pirmā un vissvarīgākā funkcija ir vadīt atziņu un noteikt zīmju (vārdu) izvēli. Ir lieki atgādināt, ka tieši tāda pati ir arī intuīcijas praktiskā loma Bergsona izpratnē; pati par sevi neizteicama, tā suģestē pareizos iztei-

¹⁾ Tā, piem. Logik und Kategorienlehre (nod. Die Relation): „Kad mēs dusmojamies, tad mēs to uzlūkojam par reālu notikumu un ne tikai vien par mūsu priekšstatu, kā kad, piemēram, mēs pasakā braucam uz mēnesi, bet mēs to attiecinām uz savu reālo būtni. Reizē ar to šis notikums tiek arī apzināts, t. i. mūsu reālai būtni, kas dusmojas, ir reizē arī atziņa par savu dusmošanos” (retinājums mūsu). Salīdz. arī ar jau citēto vietu: „Domāšana kā apziņa ir reālās būtnes pašatklāšanās.” Salīdz. arī ar nākošo piezīmi.

²⁾ Neue Grundlegung, 42. l. p. Par zīmju interpretāciju salīdz. 49. l. p. „Cik tālu nu mēs šo apziņu ņemam par attiecības punktu mūsu atziņas funkcijai, mēs varam pāriet uz reālās esamības izziņu, kura tomēr reālītāti nekad nevar izskaidrot ar tīri ideāliem (=priekšstatītiem) elementiem, bet var tikai norādīt uz to, tā tad dot tikai tīri sēmeiotisku atziņu, jo norādītais mums vienmēr jāpapildina no pašu apziņas, bez kuras līdzdarbības mēs dzirdētu tikai vārdus bez jēgas.” (Mūsu retinājums.)

cienus un izlabo intelekta kļūdas, kas, atstāts pats sev, ātri noklist un zaudē sakaru ar realitāti.¹⁾ Otra apziņas funkcija atziņā Teichmilleram bija zīmju interpretācija; bez attiecības pret apziņu vārdi būtu bez nozīmes, tiem nebūtu jēgas. Bet, vai var būt vairāk informātivas funkcijas, kurai atziņas konstitūcijā būtu lielāka loma, kā vārdu atrašana nozīmei vai nozīmes izprašana vārdos? Te tad nu atkal atzīmēsim, ka gluži tāpat arī Bergsonam otrs svarīgs intuīcijas uzdevums ir atrast nozīmes, iedvest dzīvību, dot dvēseli zīmēm, kas pašas par sevi ir nedzīvas.²⁾

Mēs tā tad varam teikt, ka aiz formulām, kas ikvienā no abiem domātājiem šķiet citādas, slēpjas gluži analoģiska atziņas izpratne. Abi noliek zināmas robežas intelektuālās atziņas pretenzijām atklāt vienai pašai ar saviem spēkiem realitātes īsto dabu. Viņai jāapvienojas ar kaut ko līdzīgu tiešam realitātes aptvērūmam, ko Teichmillers sauc par „apziņu“, bet Bergsons par „intuīciju“. Šī vienas un tās pašas funkcijas nosaukšana divi dažādos vārdos ir visai pamācīga un rāda ikvienu aplūkoto mācību no jaunas puses. Teichmillera ieņemtā pozīcija, kas atsakās saukt apziņu, t. i. intuīciju par atziņu, izskaidro, kāpēc kritiķi ir varējuši pārnest Bergsonam divi katēgoriju, „ordo essendi“ (esamība) un „ordo cognoscendi“ (atziņa) sajaukšanu. Tiešām, vai Bergsona intuīcijai (vai Teichmillera apziņai) būtu lielāka informātiva vērtība kā kaut kurai realitātei, kā kaut kuram faktam, kas vienkārši eksistē? Vai tā nebūtu aplama vārda izlietošana — saukt visu par informāciju, kas kļūst par tādu tikai tad, kad uz to vēršas refleksija? Kāds fakts pats par sevi vēl nav informācija, — vismaz ja nelieto šo vārdu pārāk plašā metaforiskā nozīmē un tādā kārtā nepārvērš visu diskusiju par vārdu spēli. Atziņa — tā ir spriedums par reālu priekšmetu, ne šis priekšmets pats.

Šāda veida refleksijas, šķiet, ir noskaņojušas Teichmilleru nedot apziņai atziņas vārdu. No šī viedokļa ir visai interesanti Teichmillera iebildumi³⁾ pret Loci (Lotze), kas gan drīz tādus pašos vārdos kā Bergsons savā rakstā „La perception du changement“, izsakās, ka sajūta ir pilnīgāka atziņa nekā diskursīvā atziņa, kas arī viņam, tāpat kā Bergsonam, ir tikai „izlīdzēšanās“. Teichmillers pretojas šiem Locies uzskatiem: sajūta pati par sevi nav atziņa, bet tikai tad, kad tā ir jēdzienu organizēta; viņa viena pati nedod arī ne-

¹⁾ Evolution créatrice, 193. l. p.

²⁾ Sk. Introduction à la métaphysique, Revue de métaph. et de morale, 1903, 35.—36. l. p.; Intuition philosophique, turp., 1911. 821 l. p.

³⁾ Logik und Kategorienlehre, nod. Die Qualität.

kādu drošību par sava objekta realitāti. Istā atziņa ir un paliek tikai tā atziņa, kas notiek ar jēdzienu palīdzību, un viņš uzlūko to par pilnvērtīgāku nekā sajūtu, atsaucoties uz argumentiem, ko mēs jau labi pazīstam kopš Platona laikiem. „Es neatzistu augstākā atziņas veida nepilnību, bet līdz ar Platonu ticu cilvēka ilgām pacelties no nepilnīgās jutekliskās uzskates skaidrības līdz jēdzienu augstākai skaidrībai, no ēnu alas nakts līdz ideju gaismai.”¹⁾ Teichmillera ideāls tā tad paliek konceptuālā atziņa un, ja viņš to kritizē, tad tikai, lai ievestu to viņas likumīgās robežās un tā padarītu to mazāk ievainojamu. Kritizēdams to tādā kārtā gluži citos nolūkos kā Bergsons, viņš tomēr izteic domas, kas pilnīgi pieņemamas arī pēdējam. Te jāievēro vēl tikai, ka Teichmillera rezervētā izturēšanās pret sajūtām, precīzi ņemot, īsti attiecas tikai uz ārējām sajūtām. Ir jau ticis aizrādīts, ka tiešai apziņas (vai pareizāki — dvēseles) aktu percepcijai viņš atzīst daudz augstāku vērtību, jo tā, pēc viņa uzskatiem, ir vienīgais ceļš, kas ved tieši pie realitātes atzišanas, un visi citi galu galā balstās tikai uz to.

Tālāk ejošs visu šo jautājumu iztirzājums novestu mūs visu metafizisko problēmu degpunktā — pie esamības dabas problēmas, pie jautājuma, vai uzskats, ka pasaule ir sadalīta radikāli šķirtos subjektos un objektos, nav pārpratums un līdz ar to bagātīgs avots dažāda veida nepareizi uzstādītām problēmām, u. t. t. Bet tas nav mūsu uzdevums iztirzāt šeit šos vispārējo rakstura jautājumus. Pret Bergsonu vērstās kritikas ir vismaz pareizi adresētas tajā ziņā, ka Bergsons tiešām grib ar intuīcijas palīdzību nonākt, ja tā var teikt, līdz realitātes dvēselei un izprast to, pārdzīvojot viņu. Bet šīs kritikas neķer Bergsonu, kad tās aizmirst, ka šī identifikācija intuīcijas gadījumā ir nepieciešami saistīta ar zināmu primāru refleksiju. Un šī saistība šeit nav tikai ārēja vien: realitāte kā Bergsona, tā Teichmillera izpratnē ir psihiskas dabas, kuras būtību jau tieši konstituē atsevišķo momentu attiešanās — vai tas būtu atmiņā, vai vispārī intencionālos aktos — uz kādu izejas bazi („es”), — ko tad arī var saukt par zināma veida refleksiju, kas, saprotams, nav tas, ko vēlāk sauc par apzināto refleksiju. Intuīcija īsti nozīmē tikai šīs primārās psihiskā akta būtību konstituējošās refleksijas intensifikāciju, tās pacelšanu līdz skaidras apzinības pakāpei, līdz dienas gaismai. Bet kā jau teikts, arī neapzinīgās dzīves nakts nebija absolūta tumsa, jo vispār nav absolūtas tumsas, tāpēc ka nav neesamības, un viens Bergsona filozofi-

¹⁾ turpat.

jas nopelns ir, ka tā piegriezusies šī svarīgā momenta noskaidrošanai. Šo atzinumu varētu izteikt arī sakot, ka „tīras objektivitātes“ nemaz nav, ka viss, kas dots kā realitāte, dots psihiskos aktos un caur tiem. Bet ja tā jau jāsaka par realitāti vispār, tad vēl vairāk tas jāsaka par apziņu intuícijas momentā. Šis moments ir it kā pirmā pakāpe, kur gars aptver sevi, un te ir dots it kā kondensētā un neartikulētā, un līdz ar to it kā irracionālā veidā, neskaitāms daudzums informāciju, ko vēlāk tikai intelektuālā atziņa varēs eksplīcītēt, bet kas tad zaudēs savu pilnību, kļūs parciālas, bet tieši līdz ar to un tādēļ arī inadekvātas un pat nepareizas. Attiecinātai uz Teichmillera mācību, šai intuícijas izpratnei būtu tas nopelns, ka tā liek jautāt, vai ir iespējami apziņas stāvokļi, kas būtu tikai „tīra eksistence“ un vairāk it nekas. Radikālā šķirtība starp aktīvo, volitīvo (resp. sensitīvo) un kognitīvo funkciju, ko dažreiz Teichmillers šķiet ievedam, tādā kārtā varētu tikt kritizēta: *a p z i ņ a*, šķiet gan, vienmēr kaut kādā ziņā būs tiešām arī *z i ņ a* resp. zināšana.¹⁾ No otras puses, atkal intuícijas mācība no šī tuvinājuma Teichmillera uzskatiem var iegūt tajā ziņā, ka saņem ierosinājumu padziļināt subjekta un objekta izšķirības jēgu un noskaidrot savas ontoloģiskās implikācijas, vairāk izstrādājot esamības mācību.

Ja tādā kārtā var pieņemt, ka tā vienmēr ir viena un tā pati realitāte, par kuru runā mūsu filozofi, pat kad tie spriež par atziņas funkciju, tad tomēr, no otras puses, paliek neaizkarts tas fakts, ka katrs no tiem liek akcentu uz dažādām šīs realitātes pusēm. Tā, kas attiecas uz atziņu, tad Teichmillers izlieto visu savas spēcīgās domas enerģiju, lai noteiktu intelektuālās atziņas tālākvirzīšanās metodi. Atzinis reiz, ka tiešie dati nav atziņa, Teichmillers no šī atziņas viedokļa ar tiem arī vairs nenodarbojas un izlieto visu savu talantu, lai

¹⁾ Neue Grundlegung, 139. l. p., Teichmillers skaidri atzīst, ka „būt apzinātam“ (bewusst sein) implicē arī „būt pazīstamam“ (bekannt sein): „ikvienai idejai jābūt apzinātai pašai par sevi un tāpēc arī jau sen pazīstamai, pirms tā tiek dēfīnēta“. Teichmillera pieņemtā attiecība starp apziņu un atziņu tādā kārtā visai tuvojas tai attiecībai, ko angļi pieņem starp „knowledge-of-acquaintance“ un „knowledge-about“ un šādā kārtā vēl reiz, no citas puses, tuvojas Bergsona izpratnei. Salīdz. William James „The function of cognition“ grāmatā „The Meaning of Truth“. Arī visjaunākā filozofija, atkal no pavisam citas puses, tuvojas Bergsona plašākajam atziņas jēdzienam. Tā N. Hartmanis grāmatā „Zur Grundlegung der Ontologie“ 1935., 171. l. p. raksta: „Es ist nicht haltbar, dass ein Seiendes... die Artung habe, nicht Gegenstand der Erkenntnis werden zu können. So etwas lässt sich nur behaupten, wenn man Erkenntnis auf logisch-begriffliche Form einschränkt. Aber Erkenntnis ist nicht auf sie eingeschränkt, hat mit Begrifflichkeit überhaupt nur mittelbar zu tun“ (mūsu retinājums).

konstruētu sistēmu, sākot ar apziņu un tās elementiem. Viņa filozofiju varētu pielīdzināt ēkai, kas tiek celta augstumā, jo pirmie dotumi tanī tiek aplūkoti tikai no ārpuses viņu savstarpējās attiecībās un visa interese ir vērsta uz sintezi, uz celtniecību. Bergsona spekulatīvās intereses ir pretēja virziena: viņš kavējas pie pirmiem dotumiem un liek visu savu intuīcijas un intelekta spēku šo dotumu analizē. Viņa darbs tāpēc vairāk līdzinās celtnei dziļumā, un viņa metode nav sintetiska, bet analītiska. Šī domas dažādā orientācija, sākot ar pirmiem dotumiem, nes sev līdz svarīgas konsekvences. Teichmilleram reālitate it kā pārvēršas „attiecību punktu“ tiklā. Šos punktus, kas tiek aplūkoti ārēji kā negrozīgi dotumi un bez iekšējas attiecības savā starpā, satur kopā un saista vienīgi prāta veidoto attiecību cements. No šīs izpratnes tad nepieciešami izriet, ka šīm attiecībām fatālā kārtā ir lemts būt reālīvajām attiecībā pret cilvēku, un ka tās nedod nekādu iespēju ieskatīties reālītātē pašā, — izņemot privilēģēto apziņas gadījumu, kur prāta konstrukcijas reizē tiek arī pārdzīvotas un tā atzītas kā patiesas, tā ka, izejot no tām, ir iespējams uzstādīt hipotezes arī par citu būtni un pat par Dieva īsto dabu.

Bergsons pieiet problēmai no citas puses. Padziļinot ar analīzi mūsu apziņas dotumus, viņš domā atrodam zināmas raksturīgas iezīmes, ko pēc tam viņam intuīcija — un ne tikai intelekts, kā Teichmilleram — atklāj kā piemītošas arī visai pasaulei, kas tādā kārtā kļūst radniecīga mūsu pašu dziļākai dabai. Līdz ar to viņa filozofijai arī gluži cits uzdevums kā Teichmilleram: viņam vairs nav jāsaista fainomeni savā starpā ar mākslotiem pavadieniem, jo viņš domājas tieši uztvēris to reālās saistības. Kas viņam rada problēmu, tas drīzāk ir kaut kas gluži pretējs: viņam kļūst par ne visai vieglu uzdevumu — izskaidrot, kāpēc dažās pasaules izpausmēs šie reālie sakari ir it kā atslābuši un degradējušies. Tomēr, lai tas būtu kā būdams, pasaules reālītātes pamati viņam tāpat kā Teichmilleram sakrīt ar mūsu „es“ dziļāko pamatu. Šo mūsu „es“ pamatu Bergsons sauc par ilgšanu, un tā viņam kļūst par fundamentālo reālītāti. Viņš to rūpīgi atšķir no laika, kas viņa izpratnē ir tikai praktiskais ilgšanas substitūts, ilgšana, kas pārlikta telpā, pārvērsta mērijamā kvantitātē, par kaut ko līdzīgu ceturtajam telpas izmērijumam.

IV. Ilgšana un laiks.

Sākot ar šim laika un ilgšanas koncepcijām, sākas svarīgas izšķirības starp abām mācībām. Bez šaubām, kā mēs redzējām, arī Teichmillers izšķir laiku un ilgšanu, bet šai izšķirībai viņam pavisam cita nozīme kā Bergsona filozofijā. Laiks viņa izpratnē ir ideja, kas radusies no nepieciešamības samierināt spriedumus, kas ir pretrunīgi attiecībā pret identisko „es” substanci. Šī samierināšana notiek ar disociāciju, īpatnēju prāta radošu aktu (intellektuālu intuīciju), kas dekretē, ka viens no spriedumiem tiks atzīts, piem., kā attiecīgs uz tagadni, bet otrs uz pagātņi.¹⁾ Tādā kārtā rodas laiks, kas tā tad nav nekāda jutekliskās uzskates forma, kā to gribēja Kants, bet gan ideja, intelektuāla intuīcija. Ja viņu pārnestu lietās pašās, atzītu nevis tikai par cilvēka prāta aktu, bet par pašu realitāšu (kurām arī ir psihiska daba) aktu, tad šī Teichmillera laika izpratne varētu lielā mērā tikt tuvināta Bergsona ilgšanas izpratnei. Bet Teichmillers neiet šo ceļu, viņam laiks vienmēr ir tikai mirāžs, illūzija, kas tikai aizsedz negrozīgo, bezlaicīgo absolūtās esamības kārtību. Laika jēdziens ir atkarīgs tikai no pasauli aptverošā cilvēcīgā skata šauruma. Būtnei, kuras uztveres spēja būtu bezgalīga, viss pasaules tapšanas process visos savos momentos būtu dots uz reizi, un pagātne viņam it kā pastāvētu kopā ar tagadni. „Absolūti ņemot, var un vajag visu pasaules notikumu norisi uzlūkot kā gatavu, tā, ka, paradoksāli izteicoties, nākošais jau ir noticis un pagātne un nākotne ir vienlaicīgi.”²⁾ Ir skaidrs, ka ir grūti iedomāties uzskatu, kas būtu vairāk opozīcijā Bergsona mācībai par ilgšanu kā par visas pasaules īstāko būtību.

Turpretī Teichmillera ilguma (Dauer) jēdziens gandrīz pilnīgi atbilst tam, ko Bergsons sauc par laiku. Teichmillera laiks, tāpat kā Bergsona ilgšana, abi ir radoši akti, — vienam relatīvā, otram absolūtā ziņā, un abiem filozofiem šie pēc rakstura identiskie akti ir sveši kvantitātei. Toties tas, ko Teichmillers sauc par ilgšanu vai, labāki, ilgumu³⁾, bet Berg-

¹⁾ Piemēram, spriedumi „es atrodos Rīgā” un „es atrodos Liepājā” ir pretrunīgi, ja tos izprot kā attiecinātus uz vienu un to pašu „es” vienā un tai pašā momentā. Ja turpretim šo momentu „disociē”, t. i. itkā izplēš to, piešķir tam „izplatību”, „garumu”, — tad abi spriedumi viegli samierināmi tādā kārtā, ka pirmais, piemēram, attiecas uz tagadni, bet otrs uz pagātņi.

²⁾ Die wirkliche und die scheinbare Welt, 227. l. p.

³⁾ Kamēr Bergsona „durée” labāki tulkot ar „ilgšanu”, jo uzsvars ir likts uz procesuālo raksturu, tikmēr Teichmillera „Dauer” būtu labāki izteikt ar „ilgumu”, jo domāts ir laika plūsmas rezultāts, laika spridis.

sons par laiku, nav nekas cits, kā šī radošā akta materiālizētie un telpiskotie rezultāti. Ilgums Teichmilleram ir kvantitatīva determinācija laika sfairā, un viņš tāpat kā Bergsons liek pie sirds rūpīgi šķirt laika (= Bergsona ilgšanas) un ilguma (= Bergsona laika) jēdzienus, jo viņu sajaukšana ir par cēloni veselai rindai neauglīgu diskusiju. Tāpat kā „telpai pašai par sevi, saka viņš, nav nekādas izplatības, tāpat arī laikam nav ilguma. (Jo telpa un laiks Teichmilleram ir garīgi akti). Kā vismazākā, tā vislielākā izplatījumā ir atrodama telpas būtība, un tāpat arī kā visgarākā, tā arī visisākā ilgumā laika būtība. Tāpēc no telpas kā tādas mēs atšķiram izplatījumu kā lielumu un no laika kā tāda — ilgumu kā lielumu. Lielumu nosaka ar mērīšanu, un mērīšana ir salīdzinājums ar mēru. Telpisks lielums tiek atrasts, salīdzinot telpisko dotību ar kādu vienību, t. i. ar kādu kā noteiktību vai atsevišķību (Einzelheit) pieņemtu attiecības punktu... Tāpat arī laika sfairā, lai varētu runāt par laika ilgumu, jābūt dotam kaut kam atsevišķam vai noteiktam, ar kuŗu tiek mērīts kaut kas cits. Tāpēc tad arī laika ilgums ir jādēfinē kā lieluma determinācija laika sfairā.“¹⁾

Bet tagad pāriesim uz dažām grūtībām, pret kuŗām atdurās kā viena, tā otra mācība. Atzīmēsim, vispirms, ka Teichmillers, pirms izšķirties par savu aplūkoto uzskatu, ir iepriekš pārbaudījis Loces norādīto pretējo iespējamību.²⁾ Loce domāja, ka ir veltīgas pūles mēģināt iedomāties pasauli bez telpas, vai arī bez tapšanas norises: tās ir nepieciešami jādoma kā piemītošas arī pašai absolūtai reālītai. Galvenais motīvs, kādēļ Teichmillers neatzīst par iespējamu pievienoties šim uzskatam, ir, ka viņam liekas pilnīgi neapmierīgi, kā varētu pastāvēt, kā kaut kas neatkarīgs, tāda pasaules kvalifikācija, kas šķiet nesaraucjami saistīta ar mūsu apziņas aktiem un prātu. „Kas grib patiesu laika norisē plūstošu pasaules kārtību, tas grib, lai būtu mūzika, ko neviens nedzird.“³⁾ Bergsonu, acīmredzot, šis iebildums nepārlicinātu. Tam viņa acīs būtu izšķirošs spēks tikai tad, ja nepieciešami būtu jāpieņem, ka no mums neatkarīgi pastāvošā pasaule ir pilnīgi sveša psihismam. Bet ja tā nav — kā Bergsons un vēl vairāk pats Teichmillers to formāli izteic, — ja absolūti pastāvošā pasaule un tās sastāvdaļas ir jādoma pēc analogijas ar dvēseli, tad nekas nekavē pieņemt, ka Bergsona raksturotā ilgšana ir dota arī pašos reālītātes dziļumos.

¹⁾ Die wirkliche und die scheinbare Welt, 208.—209. l. p.

²⁾ turp., 213. u. t. l. p.

³⁾ turp., 222. l. p.

Bez tam svarīgi atzīmēt, ka arī pats Teichmillers nekādā ziņā nedomā, ka pati pasaule sevī būtu pilnīgi bez kādas kārtības. Ja Bergsons saka, ka absolūtā kārtība ir vitālas dabas, tad Teichmillers apzīmē šo kārtību, kā tehniska rakstura.¹⁾ Tuvāki aplūkojot, izrādās, ka izšķirība starp abām kārtībām nekādā ziņā nav radikāla. Galu galā abas tās balstās uz finālistiskas pasaules izpratnes — nenoteiktākas, ierobežojumiem bagātākas pie Bergsona, — noteiktākas, bet mazāk analizētas pie Teichmillera. Bet, ja Teichmillers tādā kārtā atzīst, ka arī pasaulei pašai sevī ir sava pozitīva kārtība, vai līdz ar to tad viņš neatzīst arī „mūzikas sevī“ iespējamību? Bez tam arī mazliet tikai sikāka analīze rāda, ka Teichmillera tehniskās sistēmas koncepcija — pēc kuŗas parauga būtu jāiedomājas absolūtā kārtība — nepieciešami implicē ilgšanas jēdzienu bergsoniskā nozīmē. Tiešām, tehniskā sistēmā vienmēr ir jāpieņem, ka doti viens vai vairāki mērķi, kas, acīmredzot, var būt mērķi tikai tik tāli, cik tāli tie vēl nav realizēti, cik tāli vēl atliek kaut kas ko darīt. Mērķa jēdziens tā tad nepieciešami implicē to īpatnējo reālītātes momentu viena atdalīšanos no otra, to viņas „izplešanos“, kas taisni ir ilgšana vai laiks. Katrā ziņā tieši šādā veidā Teichmillers domā absolūto kārtību. „Objektīvās ideālās (=priekšstatītās) laika kārtības pieņēmums mums tuvāk ir jāraksturo ar to, ka šī objektīvā laicīgā kārtība pastāv tikai domātājā tad, kad tas to domā, bet ka reālās būtnēs vienmēr ir dotas tās darbības, kuŗu aptvērums ir objektīvā laika kārtība. Jo eksistē tikai reālas būtnes ar savām darbībām.“²⁾ Bet nu aktivitāte (Tätigkeit) ir pilnīgi nedomājama bez tapšanas, bez norises, tā tad bez „agrāk“ un „vēlāk“ jēdzieniem, un līdz ar to nav nekādu šaubu, ka tehniska sistēma implicē ilgšanu. Tāpat arī tas apgalvojums, ko mēs jau atzīmējam, proti, ka no absolūta viedokļa fainomenu secības gaita jāiedomājas, kā jau noritējusi līdz galam, nākotne kā nobeigta, tā tad pagātne un nākotne ka pastāvošas reizē, nepieciešami ir saistīti ar laika jēdzienu, jo simultānitāte (pastāvēšana reizē) izteic laicīgu kārtību, ko jau arī pats Teichmillers atzīst. Ir tā tad tikai divi iespējamības: vai nu meklēt glābību pilnīgi neizzināmā Kanta „lietā sevī“, par kuŗu, stingri ņemot, nedrīkst teikt pat, ka tā eksistē, vai atkal atzīt, ka arī absolūtā kārtība nav pilnīgi sveša ilgšanai. Pirmā alternatīves puse Teichmilleram ir nepieņemama, jo tā nozīmētu viņa mācības pašnāvību, un tā tad nav iespējams

¹⁾ turp., 223. l. p.

²⁾ turp., 220. l. p.

izbēgt no viņas otrās puses atziņas. Teikt, kā to kādā vietā dara Teichmillers, ka šī kārtība ir neizzināma tikai mums, bet varētu būt izzināma kādam „augstākam intelektam“, acīmredzot, nav nekāds atrisinājums, bet īsti nozīmē atsacīšanos no filozofiskās atziņas centieniem.

No otras puses nav šaubu, ka arī absolūtās ilgšanas mācība rada daudzas problēmas. Grūtības rodas jau, lai izskaidrotu atziņas iespējamību. Tās bija šīs grūtības, kas uztrauca grieķu apziņu, kad tai Hērakleita „visa plūsmas“ mācības apgaismojumā visa pasaule un tās kārtība šķita zaudējam katru pamatu un pārvēršamies chaosā. Šis uztraukums, kā mēs to zinām no Platona dialogiem „Kratils“ un „Teaitēts“, jau tieši arī bija tas, kas ierosināja Platona ideju mācību, jo, lūk, idejām vajadzēja būt tiem stabiliem elementiem, kas glābtu pasauli un tās apdraudēto kārtību.

Tālāk, arī reliģiskai domai rada bažas šī absolūtās ilgšanas mācība: kā, ja to atzīst, lai izprot Dieva dabu? Vai arī tas būtu jādroma kā esošs nemitīgā tapšanā, kā evolūtivs process? Ir skaidrs, ka šāds Dievs nebūtu vismaz tas Dievs, ko pielūdz cilvēki, bet drīzāk, šķiet, daba, vēl nepiepildītā dzīves trauksme, vai kaut kas līdzīgs. Tādus iebildumus, tiešām, arī kāds angļu kritiķis ir izteicis, vai vismaz iedomājies kā iespējamus sakarā ar Bergsona nesen iznākušo grāmatu par „reliģijas un morāles divi avoti“ (*Deux sources de la Morale et de la Religion*). Lūk, kā viņš liek runāt Lielajam inkvizītoram, ko viņš ievieš kā fiktīvu personu savā pa daļai drāmatizētā kritiskā analizē. „Viņš (Bergsons) uzaicina mūs pielūgt dziņu dīglā šūniņā un kalpot nedzimušam Dievam, kam jārodas no mūsu klēpja. Vai, pareizāk, pielūgt Dievu un kalpot tam viņa izpratnē nav vis stāšanās sakaros ar kādu personu, bet vienkārši cēls jūtu pārdzīvojums. Viņa mistiķis nav Dieva vīrs, bet spēcīga, dabas apdāvināta, dzīvības pilna, magnētiska personība, viena no tām, kas nascitur, non fit (dzimst, ne kļūst), kamēr Dieva vīrs kļūst vai aug bēdās un kārdinājumos, lūgšanās un gavējumos.“¹⁾ Līdzīgu iemeslu dēļ arī cilvēka liktenis šķiet nostājamies neabvīlīgākā gaismā. Bergsons jau pats rāda grāmatā, par kuru ir runa, ka tās ir galvenā kārtā instinktīvās tieksmes stabilizēt un nodrošināt uz visiem laikiem cilvēcīgo dzīvi, kas ir likušas rasties tradicionālajām reliģijām. Viņš pats gan, bez šaubām, pārliecināts, ka viņa reliģijas izpratne, kas pamatota viņa ilgšanas metafizikā, vēl pilnīgāki spēj apmierināt šīs tieksmes, vai pareizāki, likt pilnīgi izzust tām, bet, kā mēs

¹⁾ P. Leon, Critical notices, Mind, 1932, 488.—489. l. p.

tikko redzējām, šaubas un iebildumi paliek vismaz iespējami.

Šis reliģiska rakstura šaubas un rūpes par cilvēka dvēseles likteni mums tad arī šķiet bijuši tie psiholoģiskie faktori, kas apzinīgi vai neapzinīgi ir orientējuši Teichmillera domu virzienu, kas ir pretējs absolūtas ilgšanas atzišanai. Katrā ziņā šis reliģisko interešu temats vienmēr ir bijis viņa pārdomu centrā: jau vienā no saviem pirmiem sistematiskiem darbiem viņš mēģina pierādīt dvēseles nemirstību, un tāpat arī viņa pēdējie darbi un projekti ir vērsti uz reliģiski-filozofiskas sistēmas izveidošanu. Viņš domā, ka vienīgi tikai viņa personālistīgā metafizika, kas atzīst dvēseles substancionālo raksturu un liek to visas pasaules struktūras pamatā, spēj pilnīgi apmierināt cilvēcīgās ilgas. Viņš domā, ka dvēseles nemirstības ticībai tikai tad ir pamats, ja nostāda dvēseli ārpus fainomenālās pasaules un, izslēdzot to no tapšanas plūsmas, atzīst to par bezlaicīgu un negrozīgu. Viņam, kas par spīti visam palika labs platōnietis no savas karjeras sākuma līdz beigām, laiks, šķiet, vienmēr ir bijis kaut kas līdzīgs mūžības privācijai (iztrūkšanai, atņemšanai), bijis daļa, kas atstāta neesamībai, neesošais, kas grauž esošo un tā dara to nestabilu un padotu iznīcībai un nāvei. Ja ilgšana tiek atzīta par perspektīvīgu illūziju, tad tāpēc, ka viņam liekas, ka tikai par šo cenu var tikt iegūta drošība par cilvēka personības stabilitāti. Šis tad arī ir tas viedoklis, kas it sevišķi jāievēro, lai pienācīgi izskaidrotu opozīciju starp Teichmillera stabilitātes un Bergsona mobilitātes mācībām.

Bet kuram no abiem taisnība? Bergsonam vai Teichmilleram? Būtu pārsteidzīgi gribēt izšķirt to šeit dažos vārdos. Ir ļoti iespējami un pat patīkami, ka arī šeit vēl reiz vajadzēs sekot Platōnam un teikt tāpat, kā viņš teica par divām analogiskām tezēm: „Filozofam tā tad vajag..., līdzīgi kā bērni to dara, izteicot savas vēlēšanās, prasīt visu, kas kustas un nekustas, un teikt, ka esošais un visums ir reizē kā viens, tā otrs.“¹⁾ Pēc būtības tā tad viss te vēlreiz grozās ap senso jautājumu, kā atrisināt substancīālisma un ģenētisma vai hērakleitisma alternatīvi tai speciālā aspektā, kas atklājas personālisma un ilgšanas absolūtizējumu opozīcijā. Kā samierināmi personālisms un ilgšana — lūk, istā problēma, bet tās izšķiršana šeit nav mūsu uzdevums.

¹⁾ Sophistes, 249 D.

V. Filozofiju izšķirības noteicošie faktori.

Mēs aprobežojamies ar to, ka joprojām, cik tālu iespējams, izskaidrosim izšķirības starp mūsu filozofiem. Bez tā, kas jau ir teikts, vispirms jāatzīmē tās dažādās ietekmes, kurām katrs no viņiem ir bijis padots. Attiecībā uz Teichmilleru šīs ietekmes norāda jau viņa vēsturiskie pētījumi: tā ir Platona doma, kas viņā atstājusi visdziļākās pēdas. Viņš, bez šaubām, pārveido šo domu, bet tās iespaids tomēr paliek ļoti redzams. Varētu gan, varbūt, jautāt, vai tā drīzāk nav Aristoteļa skola, kurā tas audzis, jo nav šaubu, ka tiešām viņa darbos varētu atrast lielāku skaitu dažādu jēdzienu, kuriem varētu piedēvēt aristotelisku izcelšanos. Tomēr mēs domājam, ka viņa pieņemtā negrozīgās realitātes koncepcijā, simpātijā, ko viņš izjūt pret ideju skaidrību un nemainību,¹⁾ noniecinošā izturēšanās pret juteklisko pasauli un sajūtām, pasaules tapšanas izpratne, it kā to vadītu reāli principi un viņu apriorie likumi, kas reizēm iegūst sugu determinējošu tipu veidu,²⁾ beidzot, zināma, mēs teiktu, matemātizējoša domu slēdzienu gaita, kas izpaužas jau tajā centrālajā lomā, ko viņš piešķir funkcijai — viss tas mums šķiet pierādām viņā platōniskās domas pārsvaru. Katrā ziņā mēs esam pārliecināti, ka Teichmillers pats būtu sevi drīzāk uzlūkojis par platōnieti nekā aristotelieti, vienkārši jau tādēļ, ka pēc viņa paša uzskata viss, kas Aristoteli labs un vesels, nākot no Platona, no kura viņš gadījumu vairumā īsti esot tikai sliktāka kōpija, bet citos gadījumos atkal tikai attīstot tālāk to, uz ko viņa skolotājs jau norādījis.³⁾ Tālāk, bez Platona un Aristoteļa ietekmes daudzās lapas pusēs jūtam vēl, ka Teichmilleram pa priekšu ir gājis Kants. Bez šaubām, to jūt it sevišķi tāpēc, ka Teichmillers vienmēr ir aizņemts ar viņa kritizēšanu un labošanu, bet paliek tomēr patiesība, ka nostāties opozīcijā pret kādu mācību arī ir viens no visai spēcīgiem veidiem padoties tās ietekmei, vienkārši jau tāpēc, ka — lai nostātos opozīcijā — vajag pieņemt kādu kopēju platformu. Telpas un laika un vispār jutekliskās pasaules fainomenālītāte, prāta aktīvā un konstruktīvā loma — viss tas, bez šaubām, uztverts oriģinālā veidā un daudzos punktos citādi nekā pie Kanta — tomēr, mums šķiet, nav ticis pieņemts bez lielā kriticisma filozofa ietekmes, kuru šeit bez tam vēl stiprināja analoģiskās dziļi uzņemtās platōniskās domas tendences.

¹⁾ Salīdz. citējumu 37. l. p.

²⁾ Sk. Darwinismus und Philosophie, 69.—70. l. p.

³⁾ Salīdz. Studien zur Geschichte der Begriffe.

Kas attiecas uz Bergsonu, tad ir skaidrs, ka viņā hellēniskās domas ietekmei daudz mazāka loma nekā Teichmillerā. Ja nu tomēr katrā ziņā gribētu atrast kādas radnieciskas saites, tad drīzāk vajadzētu domāt nevis par Platona skolu (ja atskaita zināmas jaunplatōnisma ietekmes pēdas), bet gan par Aristoteļa, kas varēja atstāt iespaidu gan netieši caur Bergsona garīgo skolotāju Ravsonu (Ravaisson), kura plašais darbs par Aristoteļa metafiziku ar savu dziļo interpretāciju savā laikā atstāja lielu iespaidu, gan arī tieši, jo mēs zinām, ka Bergsona doktora disertācijas, tā saucamā, latīņu teze bija par Aristoteli. Uz Aristoteļa ietekmi norāda arī dažas viņa mācības īpatnības, kā nevērība pret matēmaticismu, kvalitāšu reālisma atzīšana, „vadošās idejas“ koncepcija, kas atgādina entelehiju u. c. Zīmīgāku iespaidu tomēr šķiet uz viņu atstājis angļu empīrisms un evolūcionisms, gan tieši, gan caur saviem franču pārstāvjiem — Renanu un Tēnu. Bez šaubām, viņš neuzglabā nekā no viņu tipiskām tezēm, bet tomēr zināma domas orientācija paliek: paliek vismaz problēmu izvēle — vai nu atrisināšanai vai, vismaz, noraidīšanai. Bergsons pats ļoti labi apzinās, ka šāda veida ietekmes ir neizbēgamas. Viņš to izteic savā darbā *L'intuition philosophique*: filozofs dzīvo zināmā laikmetā un manto no tā kā problēmas, tā viņu uzstādīšanas veidu: tāpat kā vēja viesulis var pacelt gaisā tikai to, kas tam ir ceļā, tāpat arī filozofiskā doma savā ārējā izteiksmē ir determinēta ar to, ko tai ir atstājušas iepriekšējās paaudzes, proti — problēmas, kas nobriedušas iztīrījumaam, un ārējos izteiksmes līdzekļus. Viņš gan domā, ka šī ietekme vienmēr ir tikai pavirša. Tas iespējams, — bet tomēr tā bieži ir pietiekoši spēcīga, lai ar to dažreiz varētu izskaidrot arī bieži visai svarīgus likumus kāda filozofa domas plūsmā.

Mēs nedomājam, ka ar visu teikto mēs jau būtu atzīmējuši visas ietekmes, ko filozofiskā tradīcija atstājusi uz mūsu domātājiem. To mēs arī nemaz neesam noteikuši par savu uzdevumu: mēs galvenā kārtā gribam izcelt viņu oriģinālītāti, bet tā jau pēc savas būtības ir neatvasināma no kaut kā agrāk dota. Tāpēc, ja mēs te atzīmējam dažādās ārējās ietekmes uz viņu domu, tad ne tāpēc, lai ar to izskaidrotu viņu saskaņu (kura pēc mūsu domām dibinās līdzīgā pasaules saskatījumā), bet gan gluži otrādi, lai ar tām izskaidrotu, galvenā kārtā, viņu domu atšķirības un to dažādo orientāciju, pēc atraisīšanās no līdzīgās vizijas. Bet šādi izprastam uzdevumam nepietiek tikai ar vēsturiskās vides faktoru atzīmēšanu. Filozofiskās domas dažādo orientāciju noteic nevien tikai šie momenti, bet vēl daudz lielākā mērā volitīva un senti-

mentāla rakstura psiholoģiski faktori. Ja de jure ideāla filozofa domu vajadzētu noteikt vienīgi tikai loģiskiem vai, vispār, vienīgi kognitīva rakstura momentiem, tad faktiski pa laikam visai svarīgu ietekmi atstāj tieši aizrādītie psiholoģiskie faktori — un pie tam ne vienmēr vēlamo ideālo atziņas mērķu virzienā.

Mēs pa daļai jau atzīmējam patīcamo svarīgo lomu, kas šiem psiholoģiskiem faktoriem ir bijusi Teichmillera domāšanā. Ja turas pie formālo deklarāciju burta, tad abi mūsu filozofi ir „antiintellektuālisti“. Bet lieta iegūst citu aspektu, kad, negriežot vērību uz šīm deklarācijām, aplūko filozofu izlietojamās metodes un viņu mācību vispārējo raksturu, — tad, pēc mūsu dienu izpratnes, mēs izjūtam tieksmi uzlūkot Teichmilleru drīzāk kā stāvošu vēl visai tuvu intelektuālistam, un tas būtu vienīgi Bergsons, kas būtu īstais antiintellektuālisma pravielis. Bet arī šī otra, no pirmās atšķirīgā kvalifikācija nav galīga, bet atkarīga no zināma viedokļa. Ja mēs ņemam vērā psiholoģiskos faktorus, kam, šķiet, kāda loma abu mācību izveidošanā, un kas arī izteikušies zināmās pašu šo mācību pusēs, kaut arī varbūt kā aplēpti momenti, tad mums vēl, trešo reiz, jāgroza mūsu kvalificējumi. Bez šaubām, tas ir visai grūts uzdevums, varbūt pat par daudz pretenciozs — atklāt kādas mācības aplēptos psiholoģiskos pamatus, un te viegli spriedumos var iezagties patvaļā. Bet no otras puses ir tomēr pilnīgi neapšaubāmi, ka šādi pamati ir un ka tiem visai aktīva loma, jo, ja arī ideālā gadījumā, kā jau teikts, vienīgi prātam vajadzētu vadīt filozofiskos meklējumus, tad faktiski tās pa laikam ir jūtas vai tieksmes vai griba, kas izdara izvēli starp divi dažreiz pretējām tezēm, sevišķi, ja tās vairāk vai mazāk līdzsvarotas argumentu skaita un kvalitātes ziņā. Bez šaubām, ne visos domātajos šiem psiholoģiskiem faktoriem vienāda loma: ir gadījumi, kur emocionālie momenti iegūst pārmērīgu pārsvaru un kļūst par vienīgo noteicošo autoritāti, — tad mēs runājam par tendenciētātī, vienpusību, par chimērisku prātu, fantastu sapņojumu u. t. t. Bet zināmās robežās šāda, tā sakot, visas dvēseles līdzdarbība, pat tīri zinātniskā darbā, ir normāls un pat nepieciešams moments. Jau Dekarts aizstāvēja šādu uzskatu, un pats Teichmilleris piegriež lielu vērību jūtu lomai atziņā, domādams gan, galvenā kārtā, par kaut ko līdzīgu patiesības jūtām,¹⁾ — bet tikai, par nelaimi, tas nav visvieglākais uzdevums identificēt šādas jūtas.

¹⁾ Neue Grundlegung, 285., 303.—305. l. p.

Tomēr jāsaka, ka neintelektuālo faktoru loma abu ap-lūkojamo filozofu darbos nekādā ziņā nav vienāda. Un te nu var konstatēt to paradoksu, ka emocionālais moments ieņem izcilāku vietu nevis pie „antiintelektuālista“ Bergsona, bet pie „intelektuālista“ Teichmillera. Sīkāka viņa darbu analīze mūs par to arī drīz pārliecinātu. Viņa personālisma mācība, kā mēs to jau teicām, pēc visām zīmēm spriežot, ir lielā mērā neintelektuālu motīvu noteikta. Viņa stils apstiprina šīs domas. Spēcīgs un spara pilns, viņš šķiet vienmēr it kā uzvilkts un vibrējam afektīvā spriegumā. Tas, par ko viņš runā, nav viņam vienaldzīgas lietas: no šejienes tad arī šī pacilātība un šīs asprātības dzirksteles, kas pazib ik lapas pusē, piejaukdamās bieži pat visabstraktākai dialektikai. No šejienes tad arī viņa kalamburi, viņa irōnija un sarkasmi, ar kuriem tas bagātīgi apveltī pretējo uzskatu aizstāvjus, it sevišķi nabaga Kantu (par ko viņam savā laikmetā nācās zaudēt populāritāti savos tautas brāļos). Viss viņa darbos liecina, ka tam ir aktīvs, volītīvs, temperāmenta pilns un nevis kontemplatīvs raksturs. Ar to pēc mūsu domām izskaidrojas viņa tieksme uz sistēmatizāciju un viņa pūles nonākt visur pie aptverošiem pārskatiem.

Tiešām, pretī vispārīgam uzskatam, mēs domājam, ka kāda darba sistēmatisks raksturs vēl nekādā ziņā nenožīmē, ka tas būtu galvenā kārtā intelekta produkts. Intellekts, atstāts viens pats, izkaisās analizēs un sintezēs, galvenā kārtā analizēs, pasīvā atkarībā no mēchanistisko asociāciju likumu spēles. Vienība un sakarība prasa, lai aktivitātei būtu kāds mērķis, bet to var dot tikai spēki, kas atrodas ārpus intelekta. Jo šim mērķim būs lielāks pievilkšanas spēks un jo tas būs pastāvīgāks, — jo sistēmatiskāks būs arī intelekta darbs. Tie tā tad būs galvenā kārtā gribas un kaislības cilvēki, kuŗi, pievēršusies filozofiskai spekulācijai, dos visstingrāk sistēmatizētos darbus.¹⁾ Tas, un nevis sevišķs intelekta spēks, mēs domājam, ir arī vispārējais cēlonis vācu filozofijas un vispārī vācu domas dominējošam sistēmatiskam raksturam. Katrā ziņā Teichmilleris no šī viedokļa nepavisam nav „intelektuālists“, vai — prēcizāk — intelektuāls tips, bet gan drīzāk tā

¹⁾ Kā jau pieminēts, emocionāliem spēkiem, kas vada filozofa domu gaitu, nav nepieciešami jābūt svešiem vai pretējiem tīras atziņas mērķiem. Tie var būt arī tas, ko sauc par patiesības tieksmi vai jūtām. Jāņem tikai vērā, ka šī tieksme — vismaz kā spēcīga, darbību noteicoša parādība, nav nekas primitīvs, bet ir jau augstas kultūras produkts: mežonis gan, varbūt, pazist zīpkārības tieksmi, bet ne patiesības. Panākt, lai cilvēks vadītu savu domu vienīgi atkarībā no tieksmes atzīt tīro patiesību, izslēdzot visus citus (arī reliģiskos, ētiskos, aistētiskos u. c. blakus aprēķinus) ir augstākais filozofiskās kultūras ideāls, kas tikai reti tiek realizēts. Un arī šādā gadī-

pretstats. Tas, saprotams, nepierāda, ka viņš nebūtu pelnījis šo nosaukumu kādā citādā ziņā: kā saprātīgai būtnei, ko vada visai noteikti mērķi, viņam piemīt tā īpatnība, ka viņš — jo vairāk viņš tiecas nonākt pie mērķa — jo vairāk viņš laiž darbā savu loģisko aparātu. Kāds bija šis mērķis, vismaz galvenais, par to mēs jau mēģinājām uzstādīt hipotēzi, — tas bija: tāda pasaules iztulkojuma nodibināšana, kas apmierinātu par savu likteni rūpēs esošās dvēseles ilgas.

Bergsona filozofija, turpretim, aplūkota no šīs puses, atklājas pavisam citā gaismā. Nav nekādu šaubu, cik var spriest pēc viņa darbiem, ka viņš ir tuvāks kontemplatīvam nekā afektīvam polam. Katrā ziņā viņa darbā ir visai maz tādu elementu, kas būtu jāuzlūko kā jūtu izteiksme. Viņa stils, noskaņots uz dažiem toņiem, nekad nepaceļas tiem pāri: skaidru un, varbūt, mazliet vēsu, to nekad nesadulķo jūtu uzplūdumi. Pat tie spīdošie salīdzinājumi, kas viņam dažreiz tikuši pārmeti, ir pilnīgi vēsi, — tie līdzīgi arabeskām, kas zīmētas, lai iepriecinātu acis un reizē pamācītu, bet nevis lai aizrautu ar jūtu suģestiju. Viņa darbs visumā šķiet izteiksme tirai atziņas funkcijai, kas valda pār afektivitāti. Bez šaubām šī atziņas funkcija nav tā, kas izsmēļ sevi jēdzienu savirknējumos, bet tā izteicas tiešos skatījumos uz savu priekšmetu no dažādām pusēm un šo skatījumu izteiksmē. Bergsona filozofija it kā griežas ap vienu centru, un tā ir vienmēr viena un tā pati lieta, uz ko tā vēršas un kuŗas atrašanās vietu tā mēģina noteikt ar savu „konverģējošo līniju“ metodi. Katrā ziņā Bergsons nav afektīvs tips, kā to dažreiz, šķiet, spriež no viņa opozīcijas intelektuālismam, bet gluži otrādi, viņa darbs vismaz liecina, ka viņš ir „kognitīvs“, jeb, ja grib lietot parastāku terminu, — kontemplatīvs tips.

Vai tas nozīmētu, ka viņa darbā nebūtu vadoša emocionāla faktora? Mēs to nedomājam, jo nav neviena liela darba, kuŗā tā nebūtu, bet tas ir ļoti apslēpts, un būtu vajadzīgas visai sīkas analīzes, lai to atklātu. Katrā ziņā kognitīvais elements viņā valda pār afektīvo, un tas arī ir vienīgais fakts, kas mums šeit ir svarīgs un kuŗa konstatējuma mums arī pietiek.

Jumā var jautāt, kur šis ideāls ņem tik lielu spēku, ka var vadīt cilvēku? Mēs domājam, ka tas var notikt tikai tādā kārtā, ka ilgā skolā un askēzē sākotnē vājā patiesības tieksme tiek darīta stipra ar to, ka tai subordinē visas citas tieksmes, bieži pat diezgan zemas, bet toties jo spēcīgākas. Tikai ar šādu sublimāciju — runājot freudisma terminiem — cilvēkā var rasties spēcīga, darbību noteicoša patiesības dzīva. Bet arī šādā gadījumā cilvēka dabai vajaga būt apbalvotai ar spēcīgu vitālītāti un afektivitāti, kaut arī tā būtu sākotnēji zemāka rakstura. Ar kultūru šie zemākie spēki var tikt disciplinēti un likti kalpībā ideāliem. Bet kur nav nekādas vitālītātes, nav emotīva spēka, — tur no nekā nevar arī nekas rasties.

No šejienes nāk, mēs domājam, arī viņa darbu mazāk saistītais raksturs: tie atstāj iespaidu, it kā tie būtu studiju serija, skatījumu virkne, bet nevis pilnīgi viena lējuma. Te izpaužas kognitīvā funkcija, kas atstāta pati sev, kas cīnās uz sava riska: autors ir gatavs saņemt visu, ko tā atklās: viņš nezina, kas tas būs, bet viņš dara visu, lai viņa subjektīvās simpatijas neapmiglētu viņa skata skaidrību. Tāpēc tad arī viņa analīzes nenonāk pie dogmām, pie pilnīgi noteiktiem, negrozīgiem rezultātiem, jo vienīgi afektivitāte var novest pie tādiem. Bet ka viņa ģenījs nav svešs arī jūtām, to pietiekoši pierāda viņa pēdējais darbs par reliģiju un morāli. Tajā atrodas ļoti ievērojamas lapas puses, kurās mēs jutam un redzam izplūstam lielu iekšēju siltumu. Tās ir lapas puses, kurās ir, una kā par individuālā cilvēka, tā par visas cilvēces likteni. Te mēs tad arī jutam, ka šis jautājums autoram nav tikai spekulācijas, bet arī vēlējumos, cerību un bažu priekšmets, — vārdu sakot — priekšmets, ar kuru arī viņam saistās jūtas un ilgas. Tas ir arī šai darbā, kur autors atzīstas, ka viņam ir tieksmes uz zināma veida misticismu, kamēr līdz tam viņš noliedza šādu savas filozofijas interpretāciju.

Viss tas tomēr nesatricina to faktu, ka visumā Bergsona darbam ne tikai nav tā dionisiskā rakstura, kāds tam dažreiz ir ticis piedēvēts, bet tas s a v ā f o r m ā mums šķiet cienīgs ziedojums uz Apollona altāra. Šai ziņā tanī, varbūt, ir zināma nesaskaņa starp formu un saturu, kas, liekas, iziet uz to, lai, ja arī ne noliegtu apollonisko garu, tad vismaz atjaunotu pilnās tiesībās dionisisko. Te, varbūt, tad arī ir vēl pēdējā līdzība starp abām aplūkojamām mācībām, jo līdzīga nesaskaņa — kaut arī pretējā virzienā — kā mēs nupat redzējām, varētu tikt konstatēta arī Teichmillera darbos. Katrā ziņā, ja grib, kā to bieži dara, saukt Bergsonu par antiintelektuālistu, bet Teichmilleru par intelektuālistu, tad maza refleksija jau atklāj, ka to var darīt tikai ar zināmām ierunām, un ka apzīmējumi no cita viedokļa var tikt arī izmainīti: tas vēl lieku reizi norāda, cik šādi apzīmējumi ir konvencionāli, un cik īstenībā tie mazvērtīgi.

Nav šaubu, ka ar šiem īsiem un visai vispārīgiem pārspridumiem mēs neesam vēl izsmēluši abu mācību ne visas līdzības, ne izšķirības. Šai ziņā būtu interesanti vēl mazliet pakavēties pie abu filozofu noliedzošās izturēšanās pret katiski izprasto prāta kategoriju apriōrismu. Teichmillerš zoboja par Kantu,¹⁾ ka viņš esot iedomājies kategorijas kā vienmēr gatavībā esošus „futerāļus“, kuŗos pēc vajadzības un patik-

¹⁾ Logik und Kategorienlehre, nod. Kategorie der Funktion.

šanas var iebāzt iekšā parādības. Pēc viņa domām katēgorijai iepriekš jābūt pārdzīvotai apziņā, kur tā tieši arī tiek veidota atkarībā no doto „attiecības punktu“ īpatnībām, — un tikai vēlāk tā radusies katēgorija var tikt atraisīta no gadijuma, kur tā izcēlās, un pārnesta uz jauniem gadījumiem. Gluži tāpat arī Bergsons atsakās izprast vispārējos prāta jēdzienus kā kaut ko absolūtu, nereducējamu un neizskaidrojamu, it kā prāts ar savām formām būtu nokritis no debesīm jau gatavs un negrozāms. Atrisinājums problēmai par prāta katēgoriju un tai ietvertās vielas attiecību jāmeklē tajā virzienā, ka saka, ka „ne materiija noteic intelekta formu, ne intelekts materiijas, ne arī ka materiija un intelekts būtu norēgulēti viens pēc otra atkarībā nezin no kādas prestabilētās harmonijas, bet ka progresīvi intelekts un materiija pielāgojušies viens otram un beidzot apstājušies pie vienas kopējas formas.“¹⁾ Šis Bergsona atrisinājums, kā redzams, ir visai tuvu Teichmillera atbildei. Līdzīgu tuvību, kas bieži iet pat līdz sikiem domu gājieniem, varētu atrast arī vēl neesamības jēdziena noraidījumā, instinkta kā dzīves organizētāju spēku turpinājuma izskaidrojumā un vēl vairākos punktos. Tomēr galvenā līdzība, no kuŗas visas citas ir tikai konsekvences, ir tā, ka abi mūsu domātāji ir atraisījušies — kaut arī varbūt ne gluži vienādā mērā — no tā virziena, kas rietumu filozofijā ir valdijs kopš 300 gadiem un kas izteicās visu citu izslēdzošā prāta kultā, tā ka Kanta un viņa tiešo pēcnieku filozofijā prāts tieši tika pārvērst par pasaules visvareno Dievu. Šī Dieva valdīšana izrādījās cilvēkam smaga: visas citas cilvēka spējas tikai noniecinātas un viņa intimākie sakari ar pasauli pārrauti. Asociācionisms, mēchanisms, mašīnisms — eksklusīvā racionālisma konsekvences un atbalsis — padarīja cilvēku par vergu un satrieca to, pierādot tam tādā kārtā, ka visvarenība, pie kuŗas tas gribēja nonākt ar šo neiecietīgo prāta kultu, bija tikai illūzija. No šejienes tad arī šis nemiers, šie dumpja un izmisuma kliegzieni pie kāda Mēna-de-Birāna, pie Šopenhauera, pie Kjergegora (Kierkegaard), pie Nicšes. Teichmillers un Bergsons abi divi pieder šai pretstrāvai, šai sacelšanās kustībai pret šauru intelektuālismu. Viņi abi divi redz, ka intelekts ir tikai daļa no cilvēka dabas, abiem tiem ir spilgta apziņa, ka dzīve ir daudz bagātāka, plašāka un dziļāka, nekā to iedomājas doktrinārs racionālisms. Reālītātes pamats tiem nav prāta veidota abstrakcija, bet dzīva spēka centrs, saistīts reālām saitēm (kas atklājas nevien tikai pār-

¹⁾ Sk. *Evolution créatrice*, 165., 224. l. p., *Matière et mémoire*, 170. l. p. u. t.

domai, bet tiek arī justas un pārdzīvotas) ar pasaules visu-
mu, kas arī nav nesakarīgs kopums, nav „jutekliski putekli“,
nav vienkārša „hīlē“ (viela) konstruējošam prātam, bet psi-
chiskas dabas organisms. Ar šo savu dinamisko koncepci-
ju viņi abi tiecas, kaut gan dažādā veidā, — no vienas puses
restituēt, atdot cilvēkam viņa dabas pilnību, bet, no otras —
integrēt, ietvert arī cilvēku pašu universa visumā. Šī atrau-
šanās no racionālistīgā virziena, bez šaubām, nav vienādi
radikāla abos domātājos: tā ir pilnīgāka Bergsonā, bet to-
mēr, par spīti šķietamai metodei, tā ir ļoti reāla arī Teichmil-
lerā, — un tā nav nejaušība, ka Nicše ir varējis smelties pie
viņa iedvesmi. Ja Bergsons savā intelekta kritikā šķiet daž-
reiz ejam līdz galējām konsekvencēm un tādā kārtā pieska-
rāties paradoksam, tad Teichmiller — pilns smagi sverošu
atmiņu no savām grieķu domas studijām — paliek tuvāks ra-
cionālītātes polam, un tādā kārtā viņā reālisms, vismaz no zi-
nāma viedokļa, nav tik radikāls, kā Bergsonā, un svarīga
daļa no mūsu es „konstruktīvā spēka“ viņam paliek uzgla-
bāta. No otras puses atkal viņa cilvēka izpratne šķiet pilnī-
gāka, jo tā rūpējas, lai uzglabātu cilvēka dabu visā tās ba-
gātībā, neatsakoties nekādā ziņā arī no sevī briesmas slēpjō-
šās — bet tāpēc ne mazāk vērtīgās — intelekta spējas. No
šī viedokļa Teichmillerā filozofija šķiet vairāk tālākas at-
tīstības spējīga nekā Bergsona, kas vismaz populārā interpre-
tācijā — kas gan pēc mūsu uzskata nav gluži pareiza — ejot
savās pret intelektu vērstās kritikās līdz galējībai un tādā
kārtā apgriežot spārnus filozofiskai domai.¹⁾

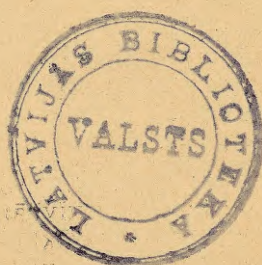
Ar to arī izskaidrojams, ka Teichmilleru ir iespējams tu-
vināt vienam otram vācu modernās filozofijas virzienam. Tā,
piem. ja fainomenologi atsaucas kā uz savu priekšteci uz
Brentano viņa psihiskā fainomena analīzes dēļ, kā arī tāpēc,
ka viņš atšķīris akta jēdzienu no viņa satura, tad ir skaidrs,
ka šiem divi jēdzieniem un viņu izšķirībai ir fundamentāla loma
arī visās Teichmillerā analīzēs, un tas, pilns apziņas, ka viņš
ar to iet jaunus ceļus, liek uz to pat sevišķu akcentu. Ar
savām rūpēm uzglabāt cilvēka dabai visu tās bagātību viņš
dažreiz tuvojas tam filozofiskam virzienam, kas, izcēlies no
fainomenoloģijas, mēdz saukt sevi par „eksistences filozofiju“. Cik
tālu nu šī filozofija atkal ar vienu no saviem svarīgākiem
elementiem saistās ar to virzienu, kuŗa galvenais pārstāvis
ir Bergsons, — mums atkal ir vēl viens jauns iemesls tuvināt
abus domātājus.

¹⁾ Sk. manu grāmatu „Le problème de la connaissance dans la philosophie bergsonienne“. Paris, 1930.

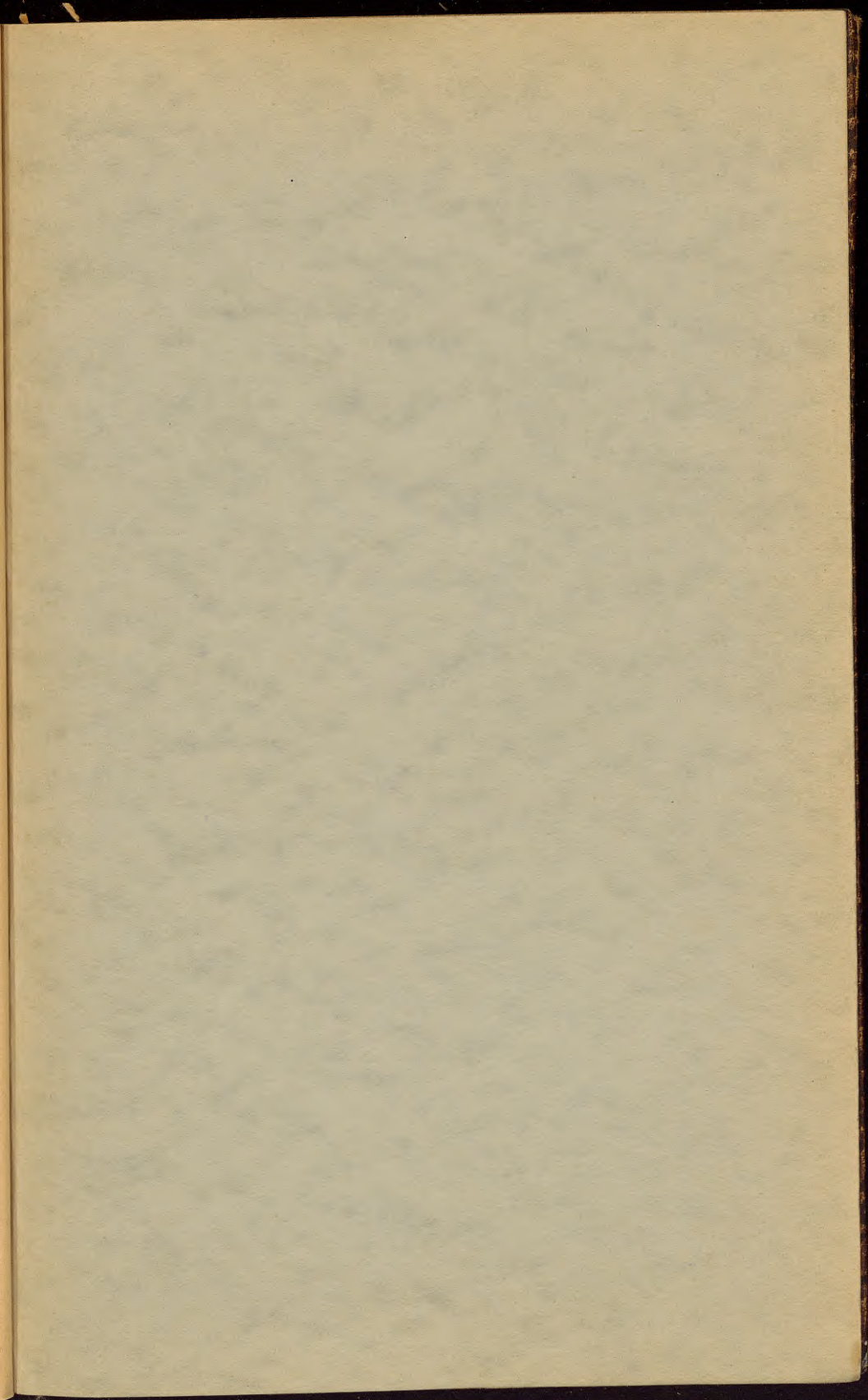
Līdzība dažos viņu mācību svarīgos punktos nav nejaušība, bet nāk no kāda līdzīga pasaules saskatījuma, no līdzīgas inspirācijas, no līdzīgas pārmaiņas filozofijas problēmu aplūkošanas veidā. Teiks, varbūt, ka par spīti visam, izšķirības starp viņiem tomēr ir skaitā lielākas un arī svarīgākas? Par nelaimi mums nav nekāda mēra, lai precīzi novērtētu, ko īsti nozīmē šai gadījumā pārākie pakāpieni. Mums šķiet, ka mēs esam jau rādījuši par dažām no šīm izšķirībām, ka tās bieži vairāk pastāv vārdos nekā pašā domā, bet citas atkal atkarīgas no tā, ka attiecīgie jēdzieni atklāj īstenības aspektus, kas viens papildina otru.

Tā mēs atkal nonākam pie tā, ko mēs jau izteicām apcerējuma sākumā un ko mēs ar turpmāko analīzi mēģinājām pierādīt: filozofu opozīcijas — it sevišķi lielu filozofu — nekad nav ne tik mākslotas, ne tik patstāvīgas kā to, šķiet, dažreiz iedomājas filozofijai naidīga kritika. Ir zināma veida uzskatu opozīcijas, kas vairāk apliecina filozofiskās domas vienību nekā to spētu zināmas saskaņas. Līdzīgi optiskiem instrumentiem, kam dažāda konstrukcija, dažāds uzdevums, dažāds novietojums, — kā gan mēs varētu gribēt, lai visi dotu gluži to pašu reālītātes attēlu? Pilnīga saskaņa šinī gadījumā būtu smagāks trieciens mūsu atziņas objektivitātes spējai nekā nesaskaņa. Gluži otrādi, zināmos apstākļos pat dažādi attēli var nodot liecību, ka mūsu priekšā ir viena un tā pati reālītāte: ir vajadzīgs tikai, cik labi iespējams, izskaidrot šīs dažādības cēloņus.¹⁾

¹⁾ Reizē ar šo iespiedumu šī apcerējuma oriģināls tiek iespiests franču valodā izdevumā Archiv für personalistische Philosophie und ihre Geschichte, I, 1936.

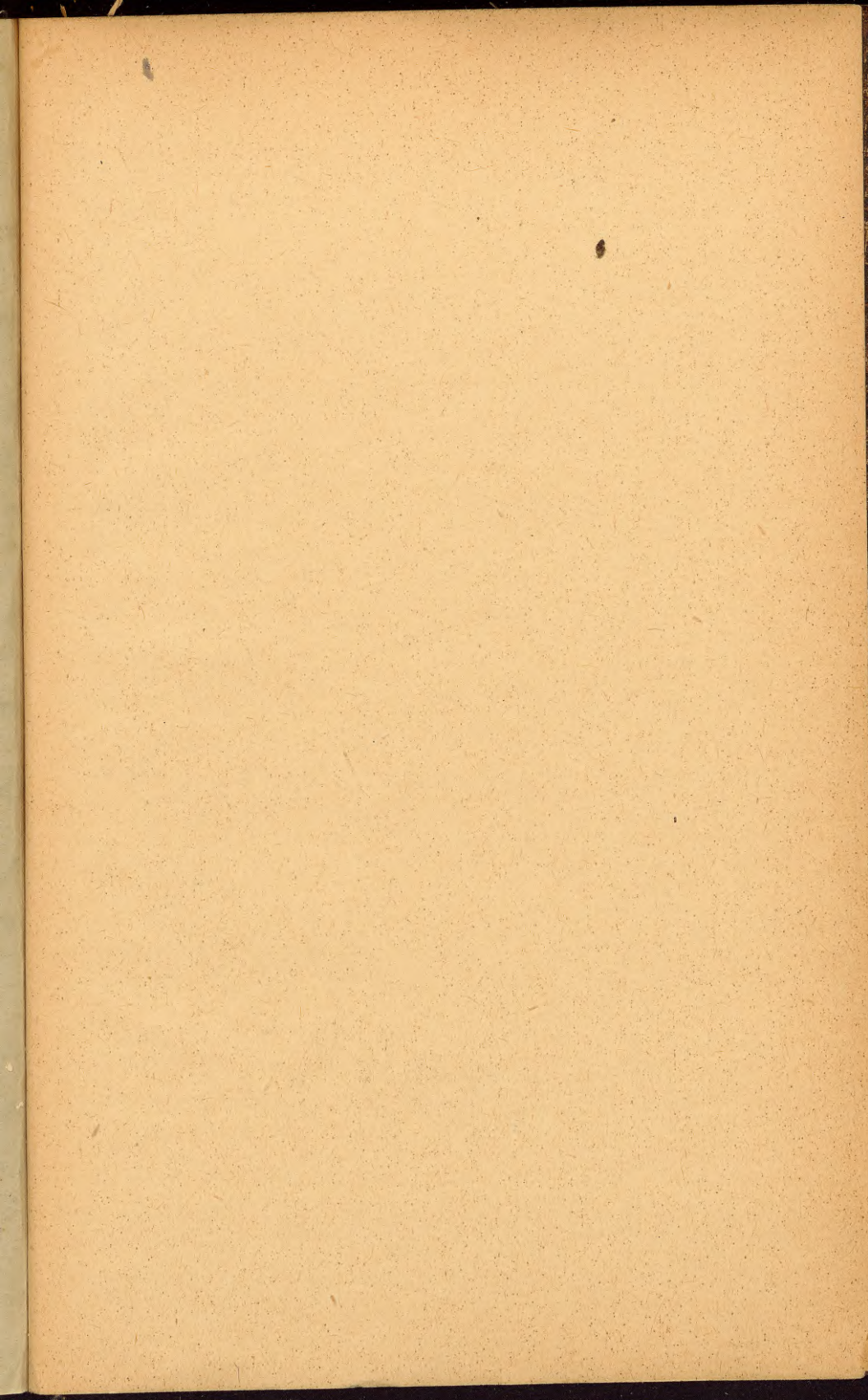


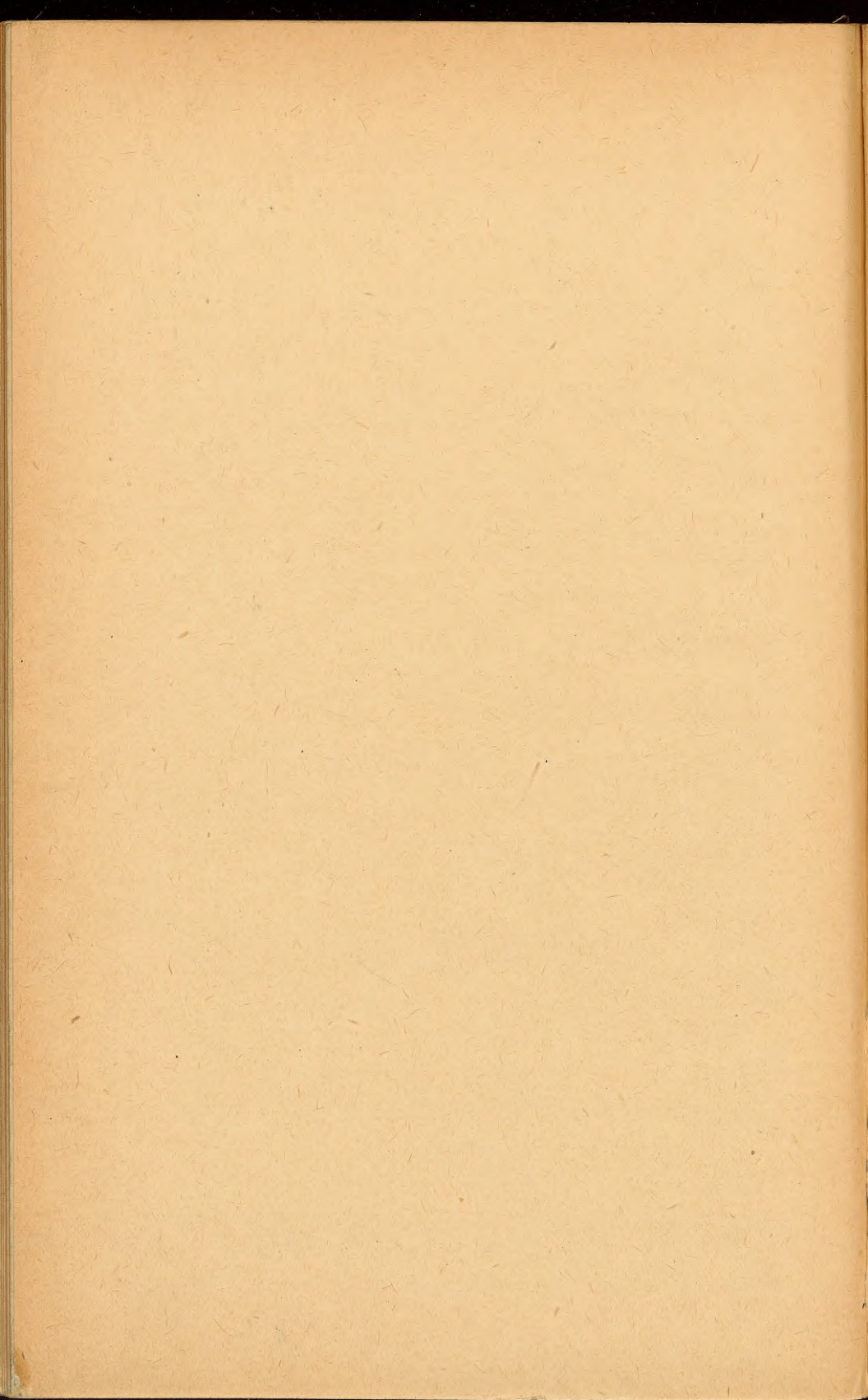
83482)



10. JUN. 1938

53482





-30

LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0309057801