

2000
Prof. Dr. Augusts Mesers

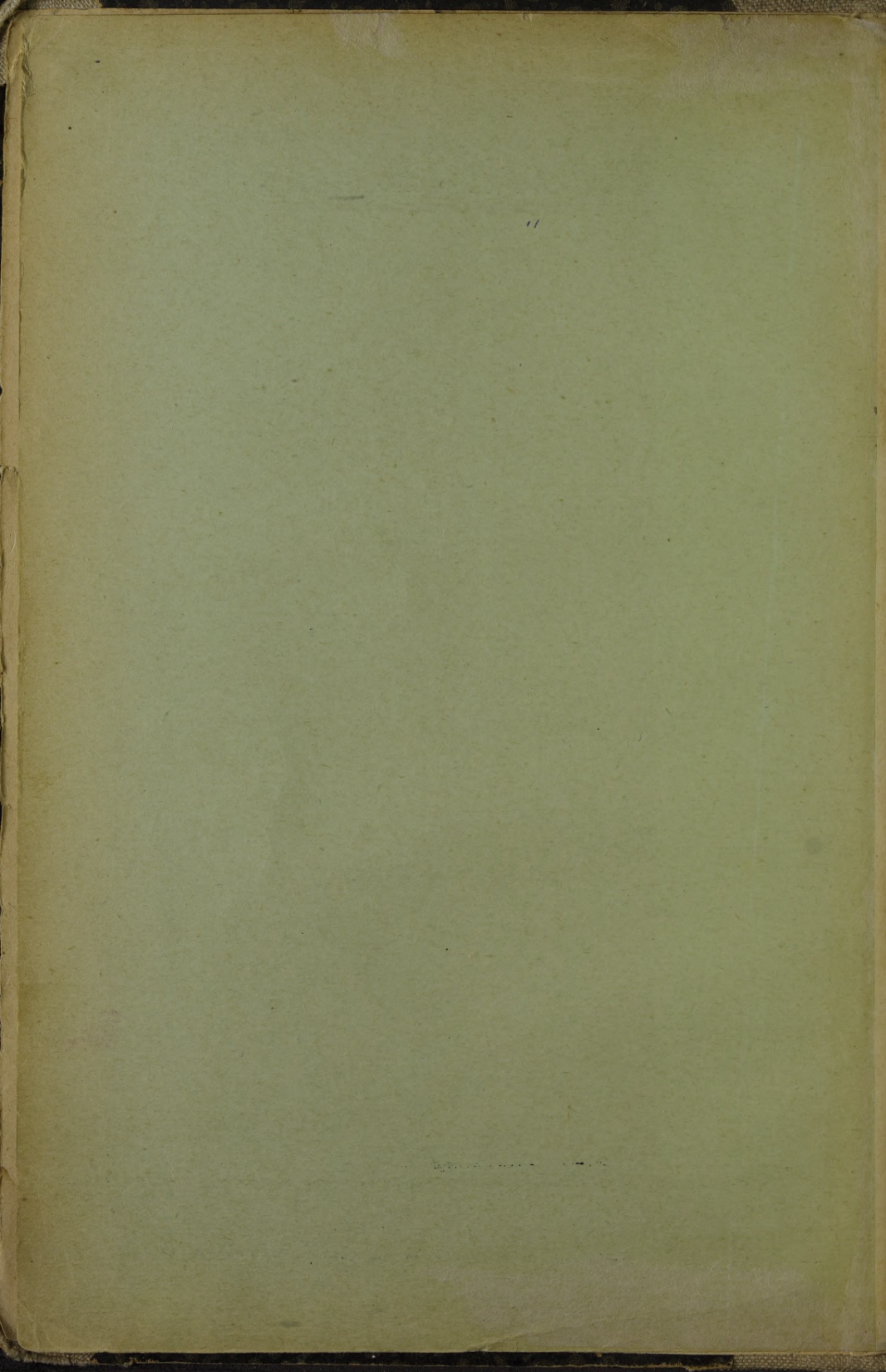
Filozofijas vēsture

III.

No Kanta līdz Hegelim

Tulkojis
cand. phil. A. Rolavs

R I G A, 1 9 3 3.



Prof. Dr. Augusts Mesers

Filozofijas vēsture

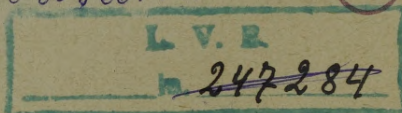
III.

No Kanta līdz Hegelim

Tulkojis
cand. phil. A. Rolavs

R Ī G A, 1 9 3 3.

0309061445



Pārb. 1969. g. H. VII

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



Saturs.

Pirmā nodaļa.

Ievads.

Lpp.

1. §. Kanta filozofijas vēsturiskā nozīme	7
2. §. Kanta dzīve, darbi un personība	9

Otrā nodaļa.

Kanta atziņas mācība.

3. §. „Tīrā prāta kritika“. a) Ievads:	
1. A priori un a posteriori. 2. Analītisks un sintetisks. 3. „Prāta kritikas“ problēma	11
4. §. b) „Transcendentālā aistētika“:	
1. Telpas „metafiziskais“ iztīrājums. 2. Telpas „transcendentālais“ iztīrājums. 3. Laika iztīrājums. 4. „Parādības“ jēdziens	15
5. §. Telpas un laika mācības tuvāks paskaidrojums:	
1. Telpa un laiks nav lietas „par sevi“. 2. „Parādība“, nevis „šķietamība“. 3. Telpa un laiks kā ideāli priekšstati. 4. A priori un iedzimts. 5. A priori trejādā nozīmē. 6. „Parādība“	18
6. §. c) „Transcendentālā analitika“:	
1. „Katēgorijas“ jēdziens. 2. Katēgoriju atvasināšana. 3. Katēgoriju „transcendentālā dēdukcija“. 4. Katēgoriju „schēmas“. 5. „Tīrās sapratnes pamatlikumi“. 6. „Pieredze“	20
7. §. „Transcendentālā dialektika“:	
1. Immanentā un transcendentā metafizika. 2. „Idejas“. 3. Racionālās psiholoģijas kritika. 4. Racionālās kosmoloģijas kritika. 5. Racionālās teoloģijas kritika. 6. Dialektikas rezultāts (ideju „rēgulatīvais“ lietājums)	29
8. §. Kanta atziņas teorijas novērtējums:	
1. „Transcendentālais“ viedoklis. 2. A priori atklāšanas metode. 3. Ideālās un reālās zinātnes. 4. „Transcendentālās“ un „psicholoģiskās“ apceres izšķiršana. 5. „Fainomenālisms“ un „kritiskais reālisms“	35

Trešā nodaļa.

Kanta ētika un reliģijas filozofija.

	Lpp.
9. §. Tikumības būtība:	
1. Labās gribas vērtība. 2. „Katēgoriskais imperatīvs“. 3. „Formālie“ un „materiālie“ principi. 4. Pienākums un tieksme. 5. Kanta ētikas novērtējums	40
10. §. Mācība par brīvību:	
1. „Empīriskais“ un „intelligiblais“ raksturs. 2. Novērtējums	46
11. §. Reliģijas filozofija:	
1. Nemirstība. 2. Dievs un augstākais labums. 3. Racionālā ticība. 4. Novērtējums	48

Ceturtā nodaļa.

Kanta teleoloģija un aistētika.

12. §. Kanta teleoloģija:	
1. „Teleoloģiskā“ un „aistētiskā“ spriešanas jauda. 2. Apcere no mērķa viedokļa. 3. Organiskais. 4. Kauzālitate un finālitate	50
13. §. Kanta aistētika:	
1. Aistētiskā ievirze. 2. „Brīvais“ un „saistītais“ skaistums. 3. Cēlais. 4. Mākslinieciskā radišana. 5. Novērtējums . . .	53

Piektā nodaļa.

Kanta filozofijas iespaidi.

14. §. Kritiskās filozofijas uzņemšana un izplatīšanās	57
15. §. Šillera filozofiskie uzskati	59
16. §. Kanta mācībai pieklāvīgās spekulatīvā ideālisma filozofijas raksturojums	60

Sestā nodaļa.

Fichte.

17. §. Fichtes dzīve, darbi un personība	61
18. §. „Zinātnes mācības“ teorētiskā daļa:	
1. Zinātnes mācības vispārīgais raksturs. 2. Trīs pamatlukumi. 3. Katēgoriju dēdukcija. 4. Gara pakāpju dēdukcija. 5. Brīvības mācība. 6. Metode un „intellektuālā uzskate“	63
19. §. „Zinātnes mācības“ praktiskā daļa:	
1. Es's kā bezgalīga cenšanās. 2. Tīrais es's un dabiskās dziņas. 3. Fichtes mācība par valsti un baznīcu. 4. Fichtes vēstures filozofija. 5. Fichtes reliģijas filozofija	75

	Lpp.
20. §. Fichtes filozofijas novērtējums	81
21. §. Romantiķu filozofija	84
22. §. Reliģiōzi-dievticīgās un nacionālās izjūtas pastiprināšanās	87

Septītā nodaļa.

Šellings.

23. §. Dzīve, filozofiskās attīstības posmi un per- sonība	89
24. §. Dabas filozofija: 1. Dabas filozofijas pamatdomas. 2. Šellinga attiecība pret tā- laika dabas zinātni. Šellinga dabas filozofijas uzņemšana un iespaids	90
25. §. Transcendentālā (jeb gara) filozofija: 1. Teorētiskā daļa. 2. Vēstures filozofija. 3. Mākslas filozo- fija. 4. Reliģijas filozofija	93
26. §. Identitātes sistēma: 1. Sistēmas pamatdomas. 2. Tās iespaids (Krauzes panenteisms)	95
27. §. Reliģijas filozofija un brīvības mācība: 1. Novēršanās no panteisma. 2. Mācība par brīvību	97
28. §. Šellinga „pozitīvā” filozofija: 1. Attiecība pret identitātes filozofiju. 2. Atsaukšanās uz „pie- redzi”	100
29. §. Šellinga filozofijas novērtējums	102

Astotā nodaļa.

Šleiermachers.

30. §. Dzīve un darbi	103
31. §. Šleiermachera reliģijas filozofija un ētika	104
32. §. Šleiermachera reliģijas filozofijas novērtē- jums	107

Devītā nodaļa.

Hegelis.

33. §. Personība, dzīve, darbi	108
34. §. „Fainomenoloģija”	110
35. §. „Loģika”: 1. Hegela sistēmas iedalījums. 2. Hegela loģikas attiecība pret formālo. 3. Hegela attiecība pret Kantu un pirmskanta metafī- ziku. 4. Hegela metode. 5. Hegela loģikas iedalījums	113

	Lpp.
36. §. Dabas filozofija	122
37. §. Mācība par subjektīvo garu:	
1. Visas gara filozofijas iedalījums. 2. Mācības par subjektīvo garu iedalījums	123
38. §. Mācība par objektīvo garu:	
1. Tiesības. 2. Morālītāte. 3. Tikumība. 4. Vēstures filozofija	124
39. §. Mācība par absolūto garu:	
1. Māksla. 2. Reliģija. 3. Filozofija	128
40. §. Hegela filozofijas novērtējums	132
41. §. Hegela vēlākie iespaidi:	
1. Hegela sistēmas valdošais stāvoklis. 2. Iespaids filozofijas laukā. 3. Politiskajā un sociālajā laukā (Lasalls, Markss). 4. Reliģiskajā laukā (Štrauss). 5. Izglītības lietās. 6. Hegela filozofijas atjaunošana	136
Literatūras rādītājs	143
Apcerēto filozofu rādītājs	145
Filozofisko terminu rādītājs	146

Iespieduma kļūdas.

II. daļā: Jaunie laiki.

Lpp.	rindā	Iespiests:	Jābūt:
40.	31.	raktus	rakstus.
73.	30.	pētījumu	pētījuma
88.	3.	ka	kā
96.	12.	viņas	viņa
122.	16.	„Émilie“	„Émile“
130.		Pompanaci	Pomponaci
131.	1.	termiņu	terminu

Pirmā nodaļa.

Ievads.

1. §. Kanta filozofijas vēsturiskā nozīme.

Neviena garīga vara nav dziļāki ietekmējusi jaunlaiku filozofijas attīstību kā Kopernika, Galileja, Keplera, Ņūtona u. c. nodibinātā matēmatiskā dabas zinātne. Tai nemitīgi ejot uz priekšu no atklājuma pie atklājuma, arvienu vairāk attīstoties cilvēka valdīšanai pār dabu ar tehnikas palīdzību, ko tā darīja iespējamu, tā nepieciešami radīja pārlicību un sekmēja uzskata iesakņošanos, ka vienīgi šis atziņas veids ir patiesi zinātniskais, un ka tas atdaris mums īstenību visā tās apjomā un visos tās dziļumos. Tādējādi varēja notikt, ka visa īstenība, ieskaitot dievību, tika domāta kā „daba“, kā tas visskaidrāki novērojams Spinōzas mācībā.

Tanī pašā laikā šis dominējošais dabaszinātniskais gāra virziens vērta interesi vienpusīgi uz to, ko varēja padarīt par jutekliskās uztveres un novērojuma priekšmetu. Ja mums katrā apziņā ir abi es'a un priekšmeta, subjekta un objekta momenti, tad varam sacīt, ka pirmskanta filozofija bija vienpusīgi vērsta uz priekšmetīgo, objektīvo, ka tā, dabaszinātniskās ievirzes ietekmē, katru savas pārdomas priekšmetu tiecās padarīt par dabas priekšmetu, „lietu“; viņu var tā tad raksturot kā lietu-filozofiju.

Mēs, protams, atrodam arī pievēršanos izziņātājam subjektam; mēs sastopamies ar racionalistiskās (kontinenta) un empīristiskās (angļu) atziņas teorijas pretstatu. Bet pēdējais pēc būtības tomēr dibinās uz jautājuma dažādīgo atrisinājumu, ar kādiem dvēseliskiem spēkiem priekšmetīgā pasaule tiek izziņāta un cik tālu šī atziņa sniedzas. Bet subjekta un tā atziņas jaudu izpētīšana ir tomēr tikai līdzeklis lietu izziņāšanai, nevis pašmērķis. Uzmanības centrā nenostājas es'a dziļā, bū-

Handwritten notes:
Kant
62261
Kant's view

tiskā atšķirība no visa priekšmetīgā, lietīgā. Galveno vietu ieņem lietu-filozofija: tā, Dekarts nostāda vienu otram līdzās dvēselisko un ķermenisko substanci kā divus gan dažādus, taču pēc savas būtības līdzīgus lietu paveidus, un arī Leibnīcs, kas zināmā pretstatā modernajai noturālistiskajai filozofijai pieslejas grieķu un viduslaiku filozofijai un Aristoteļa „entelechijas” pārvērš par savām monādēm, ierauga tomēr tanīs lietīgās dabas pēdējās sastāvdaļas, it kā tās „atomus” (izsmalcinātā uztvērumā).

Kanta nozīme gara vēsturē, „kopernikāniskās revolūcijas” jēga, ko viņš radījis filozofijā, ir tā, ka viņš salauž dabaszinātniskās domāšanas un naturālistiskas filozofēšanas vienvaldību, ka viņš dižā mērā novirzījis filozofiju no priekšmeta uz es'u un licis pamatus es-filozofijai, ko pēc tam viņa pēcnācēji, galvenā kārtā Fichte un Hegelis, izveidojuši par noslēgtu sistēmu.¹ Atbrīvošana no naturālisma lietuvēna un viņa dabas nepieciešamības iedomātās visvarenības, kur nav vairs vietas īstai brīvībai, tiek panākta ar atklājumu, ka dabaszinātniskās izziņas priekšmets, „daba”, nav it kā pēdējā, absolūtā īstenība, bet pati ir vienīgi subjekta zināma apceres veida, zināmas garīgas „ievirzes” rezultāts un ražojums. Tādējādi objektīvā dabas īstenība (kas kā tāda tiek joprojām atzīta) tiek uzskatīta nevis vairs par „lietu sevi”, bet par es'a priekšstatītā likumību.

Tādējādi es's kļūst par „sauli, ap kuru apļo priekšmeti”. Bet Kants nebūtu veicis šo „kopernikānisko” apvērsumu, ja viņa domāšana nebūtu dziļi jo dziļi iesakņota viņa tikumiskajā apziņā, „ja viņš nebūtu apzinājies sevī, kā nekustināmu klinti

¹ Līdzīgā kārtā jau grieķu senatnē Sōkrats un Platons bija novirzījuši filozofisko domu no pasaules uz izzinātāju subjektu. Gan Platons pārvērtā jēdzienus, ko toreiz atklāja es'a, tūdaļ atkal par lietiskām būtībām, metafiziskām idejām. Kanta ideju mācība un visa viņa ideālistiskā filozofija ir Platona mācības skaidrināšana un apgarošana. Kā Sōkrats un Platons pacēlās pāri sofistu „apgaismības domai”, tā Kants un viņa pēcnācēji pacēlas pāri 18. g. s. apgaismībai. Šā gadsimtena otrajā pusē vācu gara radniecība ar grieķu garu izpaudās arī tai ziņā, ka spēcīgā jaunhumānistiskā strāva, kas visai dziļi ietekmēja vācu literātūru, mākslu un izglītības lietas, centās veidot gara dzīvi un kultūru pēc grieķu gara dzīves un kultūras parauga.

parādību bangojošā jūrā, gribu, kas noteic pati sevi, un likumu, ko griba dod pati sev" (Kroners).

Kants ir cieši pārliecināts, ka pastāv sirdsapziņas katēgoriskais imperatīvs, un ka gribai jābūt brīvai no dabas nepieciešamības, lai vienmēr varētu sekot sirdsapziņas pavēlei; tālāk viņam ir droša pārliecība, ka taisnība ir augstākais pasaules likums un ka jābūt dievībai, kas valda pasauli un piepilda taisnību, ja ne šeit, tad tomēr viņā saulē. Aiz šiem iemesliem viņš ir pārliecināts, ka dabaszinātniskā atziņa — lai cik augsti viņš to vērtē tās robežās — nevar būt tomēr vispēdīgā izšķirēja instance mūsu pasaules un dzīves uzskatam, ka cilvēku var gan uzlūkot arī par dabas būti, bet ka viņš ir vairāk nekā dabas būte, proti — divu pasaulu pilsonis, dabas izziņas jutekliskās pasaules un brīvības, tikumības, reliģijas pārjutekliskās pasaules.

2. §. Kanta dzīve, darbi un personība.

Immanuēls Kants (1724.—1804. g.) bija kāda daudziem bērniem, bet maz laicīgas mantas svētīta Karaļauču seglnieka dēls. Ar dziļu cienību Kants allaž pieminējis savu tēvu, kas nenoguris nodevās darbam un bija goda vīrs, un savu gudro, pašaizlīdzīgo un dziļi reliģiōzo māti. Ģimenē valdīja pietisma gars. Kants, tāpat kā pietisti, savienoja savā personībā vienkāršu, no katras mistikas un jūtu pārmērības atbrīvotu ticību ar pienākumam uzticīgu, vispārderīgu darbību. Savā dzimtajā pilsētā viņš apmeklēja ģimnaziju un ūniversitāti; viņu saistīja it īpaši filozofiskas, matēmatiskas un dabaszinātniskas studijas. No 1746.—1755. g. viņš nodarbojās kā mājskolotājs vairākās vietās Austrumprūsijā (ārpus kuŗas robežām viņš visu savu mūžu nav kāju spēris), pēc kam 1755. g. habilitējās Karaļaučos. Lai gan viņš visai sekmīgi parādījās darbā kā docents un rakstnieks, viņš tikai 1770. g. ieguva kārtēju profesūru (loģikā un metafizikā). Šo pašu gadu var uzskatīt par Kanta filozofijas „kritiskā” perioda sākumu. Viņa 1770. gadā publicētā disertācija („*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*”) jau satur „kritisko” mācību par telpu un laiku. Viņa

līdz tam sarakstītie darbi rāda, ka viņa doma sajēmusi spēcīgus ietekmējumus no trim pusēm; vispirms, Kantu ietekmējis Leibnīca un Volfa filozofijas racionālisms, tad Ņūtona matemātiskā dabas zinātne, beidzot, Jūma empīrisms, ko Kants galvenā kārtā uztvēra kā skepticismu. Mēs te nevaram sīkāk apskatīt Kanta iekšējās attīstības atsevišķās pakāpes un viņa pirmskritiskos rakstus. Mēs sniedzam viņa filozofijas attēlojumu, vienīgi pamatojoties uz „kritiskajiem” rakstiem, kuŗos izpaužas viņa īsteni radītāja darbība, un uz kuŗiem dibinās viņa spēcīgais iespaids, kas sniedzas vēl līdz pat mūsu dienām. 1781. gadā (pēc 10 gadu ilga pārtraukuma Kanta literāriskajā darbībā) parādījās viņa galvenais darbs atziņas teorijā, „Tīrā prāta kritika” („Kritik der reinen Vernunft“)*. Otrais, daudzējādi pārlabotais izdevums iznāca 1787. g.; 1783. g. Kants publicēja „Prolegomenus ikvienai nākamai metafizikai” („Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik”), kur viņš griebeja saprotamākā veidā attēlot Kritikas būtisko saturu un novērst aplamus interpretējumus. Ē t i k a tiek apcerēta „Tikumu metafizikas pamatojumā” („Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, 1785. g.) un „Praktiskā prāta kritikā” („Kritik der praktischen Vernunft”, 1788. g.). Mācībā par „praktiskā prāta postulātiem” pēdējā grāmata satur reizē Kanta reliģijas filozofijas pamatojumus, kas tiek plašāki apcerēti rakstā „Reliģija vienīgi prāta robežās” („Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, 1793. g.). Jau pirms tam (1790. g.) bija parādījusies „Spriešanas jaudas kritika” („Kritik der Urteilstkraft”), kas pirmajā daļā attēlo Kanta aistētiku, otrajā — bioloģiskās dabas zinātnes metodi un Kanta teleoloģiju.

1797. gadā Kantam nācās aiz vecuma nespēka atteikties no savas pedagogiskās darbības. Kā gandrīz visi lielie filozofi, Kants bija palicis neprecējies. Vairākus gadus viņam vēl nācās pavadīt vientulībā vārguļojot, kamēr īsi pirms savas 80. dzimšanas dienas viņš slēdza savas acis uz mūžu. Lai cik spēcīga bija Kantā tiekšanās pēc atziņas, lai cik asprātīgs un daudzpusīgs bija viņa gars, cilvēka īsteno vērtību viņš tomēr atrada

* Latviešu valodā tulkojis A. Rolavs; pirmais sējums iznācis 1931. g.

tikumiskajā darbībā. Šai pārliecībai atbilda viņa dzīves veids. Ar dzelzs neatlaidību un nenogurstošā darbā viņš, neraugoties uz saviem vājajiem miesas spēkiem, sasniedzis apbrīnojami lielus panākumus. Jau stāvēdams uz vecuma sliekšņa, viņš radījis vēl savu kritisko filozofiju, lai noteiktu prāta tiesības un robežas zinātnē un mākslā, reliģijā un tikumā. Šo darbu viņš veicis nevis slavas dēļ, ko liktenis tam bagātīgā mērā piešķīra, bet lai cilvēces labā pildītu tos uzdevumus, ko tam pavēlējusi viņa sirdsapziņa. Šai uzticīgajā pienākuma pildīšanā, kas tam reizē bija dievkalpojums, Kanta personībā, neraugoties uz tās vienkāršību, izpaužas hērōisks dižums.

Otrā nodaļa.

Kanta atziņas mācība.

3. §. „Tirā prāta kritika“. a) „Ievads“.

Kanta galvenais darbs atziņas teorijas laukā satur matēmatiskā un dabaszinātniskā izziņas veida būtības un robežu pētījumu. Tā rezultātā Kants nāk pie slēdziena, ka ar šo izziņas veidu nevar atrisināt lielos jautājumus par Dievu, brīvību un nemirstību. Nākamajā attēlojumā mēs sniegsim pārskatu par visu darbu un līdz ar to izskaidrosim tos pamatjēdzienus, bez kuŗu izprašanas „Tirā prāta kritikas“ lasīšana nav iespējama.

1. A priori un a posteriori. Kants apzīmē atziņu par „tīru“ un „āpriōru“, ja tā ir neatkarīga no katras pieredzes (noteiktāki izsakoties: no visiem jutekļu iespaidiem, t. i. sajūtām), ja tās saturā ir tā tad v a i r ā k nekā mums var mācīt pieredze.

Par „empīrisku“ (jeb „āposteriōru“) Kants turpretim sauc to atziņu, kuŗas „sākotne“ jeb „avots“, t. i. tās nozīmības pamats ir pieredzē.

Pēc divām pazīmēm var noteikt, vai atziņa ir āpriōra vai āposteriōra. Āpriōrajai atziņai ir iekšēja nepieciešamība; tanī mēs atskāršam, ka tam tā jābū t. Āposteriōrajai atziņai ir

tikai faktiska nozīme; zīmējoties uz šo atziņu, mēs esam pārliecināti, ka tā varētu būt arī citāda.

Tālāk āprioram nolikumam ir stingri vispārīga nozīme; empīriskā atziņa turpretim, stingri ņemot, der tikai gadījumiem, kuŗos mēs līdz šim atradām šās atziņas apstiprinājumu.

Mums tomēr ir āprioras atziņas. Pie tām pieder visi tīrās matēmatikas nolikumi. Ja mēs, piem., esam sapratuši Pītagora teorēmas pierādījumu, tad mēs atskāršam, ka nolikumam ir nepieciešama nozīme, un tas der visiem trijstūriem. Dabas zinātnē mēs tikpat droši esam pārliecināti, ka katrai pārmaiņai ir savs cēlonis.

Filozofiskajai pārdomai līdz ar to paceļas problēma, kā šāda āpriora atziņa par priekšmetiem iespējama, t. i. kā var padarīt saprotamu tās nozīmi. Taču iepriekš šī problēma jāformulē vēl precīzāki.

2. Analītisks un sintetisks. Atziņas pastāv „spriedumos” (kuŗus, ievērojot viņu valodisko formulējumu, apzīmē arī par „nolikumiem”). Šādus spriedumus jeb nolikumus var aplūkot pilnīgi atšķirti no domātājiem subjektiem tīri pēc viņu satura, tā tad pilnīgi objektīvi. Tāds ir arī Kanta apceres veids, kas tā tad stingri jāatšķir no psiholoģijas apceres veida, kas savu uzmanību piegriež taisni spriešanas aktiem kā individu psihiskajām norisēm.

Šādā saturīgā (objektīvā) apcerē spriedumus var iedalīt, raugoties pēc prēdikāta attiecības pret subjektu, „analītiskos” un „sintētiskos”. Analītiski spriedumi ir, piem.: aplis ir apaļš, visi ķermeņi ir izplatīti, zelts ir metāls. Prēdikāts šeit apzīmē pazīmi, kas jau ietveras subjekta jēdzienā. (Leibnīcs un Volfs mācīja, ka visi spriedumi esot analītiski). Ja spriedumu gribētu noliegt, tad mēs domās runātu paši sev pretim. Spriedumam tā tad ir nozīme neatkarīgi no pieredzes vispārīgi un nepieciešami, tā tad *a priori*, bet viņš izraisa tikai vienu pazīmi no subjekta jēdziena, vai (citādi izsakoties) viņš noteic vienīgi attiecības starp jēdzieniem, paskaidro ar to jēdzienus, bet nepaplašina mūsu atziņu par priekšmetiem. Šie jēdzieni tiek pie tam pieņemti kā noteikti fiksēti visiem vienādi nozīmīgiem domu saturiem.

Par sintetisko spriedumu paraugiem lai minam: daudzi trauki ir apāļi, dažī ķermeņi ir cieti, zeltu atrod Sibīrijā. Te redzam, ka priekšmetiem tiek piešķirti prēdikāti, kas vēl neietveras to jēdzienā; un proti, minētajos spriedumos tas notiek uz pieredzes pamata; tiem ir tā tad āposteriōra nozīme.

Bet mēs izsakām (kā Kants vismaz pieņem) arī sintētiskus āpriōrus spriedumus. Pie tiem pieder visi tīrās matēmatikas nolikumi. Ar tīri jēdzienisku summas $7+5$ analīzi nevar noteikt, ka šī summa līdzinās taisni skaitlim 12. Ar to tikai tiek prasīts, lai 5 vienības tiktu pievienotas 7 vienībām; man jāizdara aplēsums, lai noteiktu, ka summa līdzinās skaitlim 12. Ja mēs iebilstu, ka es zinu to bez īpašas aplēšanas, tad ar to mēs iesliktu psiholoģiskajā apcerē: mēs ar to mēģinātu noskaidrot, kā indivīds ieguvīis atziņu. Bet šeit lieta grozās ap nolikuma saturu, un pēdējais nekādi nav izlobāms ar vienkāršas subjekta jēdziena analīzes palīdzību; līdz ar to spriedums nav analītisks, bet sintetisks; viņam ir arī vispārīga un nepieciešama, tā tad āpriōra nozīme. Tas pats sakāms arī par nolikumu, kā piem., taisna līnija ir īsākā starp diviem punktiem. Jo taisnes jēdziens izsaka tikai atziņu par līnijas īpašību, bet neko nesaka par tās lielumu. Lai varētu izsacīt nolikumu, man jāsalīdzina līnija ar citām līnijām, tā tad jādara kas vairāk nekā jāanalīzē tās jēdziens.

Tādējādi aritmētika, tāpat kā ģeometrija, pastāv no sintētiskiem āpriōriem spriedumiem. Šāds raksturs piemīt arī dabas zinātnes augstākiem nolikumiem. Nolikums, ka katrai pārmaiņai ir savs cēlonis, ir āpriōrs, un reizē tas ir arī sintetisks, jo jēdziens par cēlonisku pamatojumu neietveras pārmaiņas jēdzienā. Metafizika vismaz uzstāda šādus āpriōrus sintētiskus nolikumus, ja arī to nozīme tiek apšaubīta. Tā māca, piem.: dvēsele ir nepieciešamā kārtā nemirstīga, Dievam jāeksistē, gribai jābūt brīvai.

3. „Prāta kritikas“ problēma. No augšā sacītā izriet problēma: kā iespējami āpriōri sintētiski spriedumi?

Tas nenozīmē: kā šādi spriedumi noris indivīdos? Tas būtu psiholoģisks jautājums, kas mūs šeit neinteresē. Šās tīrā prāta kritikas pamatproblēmas jēga ir: uz kā pamatojas šo

nolikumu nozīme? vai, citādi izsakoties: kā tie pamatojami un kā izprotama viņu nozīme?

Viegli noskāršams, ka pēdējais izteiksmes veids, kādu Kants devis savas kritikas centrālajai problēmai, pēc savas jēgas sakrīt ar augšā lietāto iepriekšējo formulējumu: kā iespējama āpriōra atziņa par priekšmetiem. Tā kā analitiskie spriedumi aprobežojas ar jēdzienu analīzi, tad sintētiskos spriedumus mēs varam pielīdzināt atziņai, kas vērsta uz priekšmetiem. Ciktāl tās nozīme dibinās uz priekšmetu uztveres, tā tad pieredzes, Kants neatrod tanī nekā problēmatiska. Jautājums, kas viņu nodarbina, un ko viņš formulējis jau 1772. g. 21. febr. vēstulē savam skolniekam, Berlīnes ārstam Markam Hercam, ir drīzāk šāds: kā saprotams, ka atziņai ir āpriōristisks raksturs, ka viņa tā tad nedibinās uz priekšmetu uztveres, un ka tai tomēr ir nozīme priekšmetiem?

Tā kā sintētiskie āpriōrie spriedumi sastopami matēmatikā, dabas zinātnē un metafizikā, tad Kanta galvenā problēma iedalās šādos jautājumos, kuŗu aplūkošanai veltītas „Tīrā prāta kritikas“ galvenās daļas:

- | | | |
|------|---|---------------------|
| I. | Kā iespējama īstenā sintetiskā āpriōrā atziņa: | |
| | 1. tīrajā matēmatikā? | A. Aistētika |
| | 2. tīrajā dabas zinātnē? | 1. Analitika |
| II. | Kā bija iespējama šķietamā sintetiskā āpriōrā atziņa līdzšinējā (transcendentajā) metafizikā? | 2. Dialektika |
| | | B. Loģika. |
| | | I. Elementu mācība. |
| III. | Kā būs iespējama sintetiskā āpriōrā atziņa nākamajā (immanentajā) metafizikā? | II. Metodes mācība. |

Filozofiskajai disciplīnai, kas radāma, lai noskaidrotu šos jautājumus, jāsaucas par „tīrā prāta kritiku“. Tai jāsaturs kritisks pētījums par āpriōro atziņu, tās avotiem, t. i. tās nozīmes pamatojumiem, un tās robežām. Šai pētījumā lietājamo metodi Kants sauc par „kritisko“ jeb „transcendentālo“. Ar šo vārdu viņš apzīmē „katru atziņu, kas ne tik daudz nodarbojas ar priekšmetiem, bet ar mūsu priekšmetu izziņas veidu, ciktāl pēdējam jābūt iespējamam *a priori*“. Viņa „Kritika“ ir tā tad pētījums par priekšmetu āpriōro izziņu.

„Kritikai“ jābūt tikai „propaideutikai“ (iepriekšējam vingrinājumam) metafizikai, t. i. „tīrā prāta sistēmai“. Ar

metafiziku Kants pie tam saprot „filozofisku izziņu no tīrā prāta“. Ciktāl metafizika tiecas no nedaudziem patvaļīgiem jēdzieniem loģiski atvasināt visu īstenību un izziņāt viņpus pieredzes esošo (kā tas it sevišķi spilgti redzams Spinozas mācībā), tā ir „transcendentā“ („transcendents“ jāatšķir no „transcendentāla“!). Šādu metafiziku Kants neatzīst; bet viņš uzskata par iespējamu „immanentu“ metafiziku, t. i. tādu, kas paliek pieredzes robežās, kas noteic tikai pieredzes āpriēros nosacījumus.

Savu „kritisko“ metodi Kants stāda pretim racionalistiskās filozofijas „dogmatiskajai“ metodei. Pēdējā bez vārda runas uzskatīja savus jēdzienus par lietu būtības attēlojumiem, un to, kas tīri loģiski izriet no šiem jēdzieniem, turēja par īstenības atziņu. Tādējādi tā pārvērtā reālo zinātņi par analitisku nolikumu sistēmu, kas — pēc aplami saprasta matemātikas parauga — tika „dēducēti“ no zināmām aksiēmām un dēfinīcijām. Šāds raksturojums gan pēc būtības zīmējas tikai uz Spinozu un Volfu.

4. §. „Tīrā prāta kritika“. b) „Transcendentālā aistētika“.

1. Telpas „metafiziskais“ iztīrājums. Transcendentālā aistētika apskata jautājumu: „kā iespējama tīrā matemātika“, t. i. kā tā saprotama savā nozīmībā. (Pie tam Kants iztīrā arī lietātās matemātikas nozīmi).

Matēmātikās atziņas īpatņība pastāv iekš tam, ka tā ir uzskatāma. Tā nedibinās vienīgi uz jēdzienu analīzes, bet gan uz „jēdzienu konstruēšanas“. Tā, ģeometriskie jēdzieni tiek padarīti uzskatāmi ar telpas veidojumiem; skaitļu jēdzieni tiek padarīti uzskatāmi ar vienību secīgu sakopošanu laīkā. Matemātikas nozīmei jābūt āpriērai. Tā kā viņas nozīme dibinās uz uzskates (Anschauung), tad tā izskaidrojama tikai tad, ja ir tīra (t. i. āpriēra) uzskate. Šāda uzskate tanī pašā laīkā izskaidrotu matemātikas sintētisko raksturu (tāpat kā empīriskā uzskate, uztvere, dara iespējamu empīrisko spriedumu sintētisko raksturu).

Līdz ar to jāparāda, ka telpas un laika priekšstati ir „tīras uzskates“. Šo pierādījumu Kants sauc par „meta-

fizisko" iztīrājumu. Vispirms viņš rāda, ka telpas priekšstats ir āpriors un nevis empīrisks, t. i. no uztverēm abstrahēts. Telpas priekšstats ir, proti, visu telpas veidojumu atsevišķo uztveru pieņēmums (*Voraussetzung*); jo visi tie atrodas vienā telpā, kas visus tos aptver; tie tā tad nevar būt pamats šam visuaptverošajam telpas priekšstatam. Tālāk mēs gan varam domāt lietas šķirti no telpas un paturēt tukšas telpas priekšstatu, bet nevis otrādi, abstrahēt telpu un tomēr iedomāties lietas telpā. Telpas priekšstats tā tad nav atkarīgs no telpisko lietu priekšstata, bet tas vispirmāk dara pēdējās iespējamās.

Tālāk Kants pierāda, ka telpas priekšstats nav „jēdziens“, bet „uzskate“. Kamēr jēdzieni, proti, ir tādi priekšstati, kas attiecas vispārīgi uz nenoteikti daudzumiem priekšmetiem, pateicoties kuriem tie iegūst savu nozīmi (minēsim tādus jēdzienus, kā dzīvnieks, koks, māja), uzskatēm ir tikai (tieša) attiecība uz vienu vienīgu objektu. Telpu mēs patiesībā iedomājamies kā vienu vienīgu. Daudzas telpas nav vis dažādi eksemplāri, kas visi piederētu pie vienas „sugas“, bet gan vienas telpas „daļas“. Un šīs daļas nevar arī būt sastopamas neatkarīgi viena no otras, tās nevaram domāt zināmā mērā kā vienas telpas būves gabalus, bet tās jādomā kā ietvertas tanī. Telpu daudzība nav tā tad nekāds iebildums pret telpas vienīgumu, tāpat kā mūsu miesas locekļu daudzība nerunā pretī tam, ka tie kopā darina vienu vienīgu organismu.

Šā „metafiziskā“ iztīrājuma rezultāts ir tā tad šāds: telpas priekšstats no vienas puses ir „tīrs“ jeb „āpriors“, t. i. nav sajuta, bet no otras puses ir „uzskate“, t. i. nav vispārīgs jēdziens. (Neraugoties uz to, Kants, būdams mazliet bezrūpīgs savā terminoloģijā, daudzkārt lietā terminu „telpas jēdziens“).

2. Telpas „transcendentālais“ iztīrājums. „Transcendentālais“ iztīrājums rāda, ka telpas priekšstats kā āpriora uzskate dara iespējamus sintetiskus āpriorus spriedumus, proti, tiro ģeometriju, un ka tas tanī pašā laikā izskaidro lietātās ģeometrijas iespēju, t. i. objektīvo nozīmi.

Tirā ģeometrija, proti, kā matemātiska atziņa nav

iespējama vienīgi ar jēdzienu analīzi, bet tai nepieciešama jēdzienu konstruēšana un šam nolūkam tai vajadzīga uzskate, kurai, protams, nav jābūt empīriskai, bet tīrai. Telpas priekšstatā mums ir dota meklētā tīrā uzskate. Tomēr mums vēl tuvāki jāapskata, kas īsteni ar šo „tīro uzskati“ ir domāts. Ja trijstūra teorēmas pierādīšanai mēs uzzīmējam trijstūri un aplūkojam to, tad tā ir, protams, empīriskā uzskate. Ģeometriskajā pierādījumā nav arī domāta taisni šī nejauši uzzīmētā figūra; jo pierādījumam ir viena alga, vai šī figūra ir uzzīmēta te vai citur, vai sānlinijas ir īsākas vai garākas, vai tās uzzīmētas ar tinti uz papīra vai ar kritu uz tāfeles. Visi šādi zīmējumi ir tikai empīriski, t. i. mūsu uztverei doti, ģeometrijā īsteni domātā ideālā trijstūra iztēlojumi, kas aiz psiholoģiskiem iemesliem var būt derīgi un pat nepieciešami, lai patiešām sniegtu pierādījumu, tomēr pierādījums savā vērtībā un nozīmē nedibinās uz tiem. Bet ka visi šie tik dažādie empīriskie trijstūra tēli ir trijstūri, tas dibinās uz viņu konstruēšanas likuma, kas visiem tiem ir noteicīgs un reizē nodibina ideālā, „tīrā“ trijstūra būtisko saturu. Bet šā trijstūra, kā arī ikvienas citas ģeometriskas figūras konstruēšanai noteicīgs pieņēmums ir atkal telpas priekšstata īpatnība. Tādi veidojumi, kā līnijas, trijstūri, kubi u. t. t. iespējami tikai telpā (nevis, piem., laikā); telpa ir to āpriōrais nosacījums. Telpas priekšstats līdz ar to dara iespējamu arī tīro ģeometriju, kas nodarbojas ar šiem ideālajiem veidojumiem, un tādējādi dara saprotamus tās nolikumus. Tanī pašā laikā tā arī izskaidro, ka šie nolikumi zīmējas uz īsteniem priekšmetiem, kas mums doti empīriskajā uzskatē, līdz ar to tā izskaidro lietās ģeometrijas nozīmi. Jo viss, ko mēs atrodam empīriskajā uzskatē, piem. trijstūris, ir kā tāds tikai tiktāl, ciktāl tas atbilst minētajam ideālajam tīrās ģeometrijas trijstūrim, t. i. tā izveidošanas veidam, un tiktāl arī tīrās ģeometrijas teorēmas par trijstūriem ir tam derīgas. Bet tīrās ģeometrijas telpu mēs iedomājamies taisni tādā pašā veidā, kā telpu, kādā eksistē īstenās lietas. Bet ka šīs lietas eksistē mums šai telpā, dibinās uz tā, ka sajutas mums dotas telpas kārtībā. Šī „pārtelpināšana“ ir mūsu „iekšējā jutekļa“, t. i. visu to juteklisko iespaidu, ar kuriem mums parādās „ārpaule“, likums (Kanta valodā: „forma“).

3. Laika iztīrājums. Laika priekšstata iztīrājums savos pamatos saskan ar telpas priekšstata iztīrājumu. Arī šeit tiek vispirms „metafiziskajā“ iztīrājumā pierādīts, ka laika priekšstats ir „tīrs“ (āpriors) un nevis empīrisks. Tā pieņēmums nav vis vienlaicības vai secības atsevišķās uztveres, drīzāk tās iespējamās tikai ar laika priekšstatu, kurā visi notikumi norisinās reizē vai viens pēc otra. Nav arī iespējams domāt bezlaicīgas norises, bet var domāt tukšu laiku, kurā nekas nenotiek. Tālāk, laika priekšstats ir „uzskate“, jo arī tas attiecas tikai uz vienu vienīgu laiku, pret kuru dažādie laiki attiecas tikai kā daļas, nevis kā eksemplāri pret sugas jēdzienu, kam tie pakārtoti.

„Transcendentālais“ iztīrājums rāda, kā laika priekšstats kā „tīra uzskate“ dara iespējamus sintetiskus āpriorus spriedumus. Pie tiem pieder laika aksiomas, kā piem.. „Dažādi laiki neeksistē reizē, bet secīgi“; tālāk, tīrās mehānikas nolikumi (jo kustības jēdziens pieņem laika jēdzienu); beidzot, visa aritmētika, jo skaitlis tiek radīts ar vienveidīgā satveršanu kopā („sintezi“) laikā.

4. „Parādības“ jēdziens. Tāpat kā telpa ir ārējā juteklā „forma“, tā laiks ir iekšējā juteklā forma, t. i. mūsu apziņas procesu uzskatīšanas forma. Bet tā kā pie tiem pieder arī visi ārējo lietu priekšstati, tad laiks ir visu, kā ārējo tā iekšējo parādību forma. Bet par „parādībām“ saucas visi empīrisko uzskatu priekšmeti, ciktāl tie vēl nav satverti ar jēdzieniem, tā tad ir vēl pilnīgi nenoteikti. Tā, zīmējoties uz manā priekšā esošo lapu, parādība viņā ir vienīgi baltums un melnums, ko es sajūtu un kam reizē ir telpisks raksturs. Bet ka es ar lapu domāju kaut ko, kas paliek identisks, ja arī parādība mainās (piem. lapu grozot), kam, tālāk, ir dažādas īpašības: tie ir jutekliskās parādības jēdzieniski noteikumi, ar kuriem mums būs darīšana tikai iztīrājot „sapratnes jēdzienus“ (katēgorijas). (Gan arī ar sapratnes jēdzieniem jau noteiktās parādības, t. i. pieredzes priekšmetus Kants sauc par „parādībām“ jeb „fainomeniem“).

5. §. Telpas un laika mācības tuvāks paskaidrojums.

1. Telpa un laiks nav lietas „par sevi“. No sacītā izriet, ka telpa un laiks nav nekas par sevi, t. i. neatkarīgi no izzinātājas apziņas pastāvošs.

Tās nav patstāvīgas lietas (substances); jo tādā gadījumā tās būtu nelietas (Undinge); tās būtu it kā milzīgas tvertnes, kam vajadzētu aptvert visu isteno, bet šādām tvertnēm nebūtu nedz dibena, nedz sienu. Telpa un laiks nav arī lietu par sevi īpašības vai attiecības, jo tad mūsu telpas un laika priekšstats varētu dibināties tikai uz pieredzes, kamēr patiesībā tam ir tomēr (kā jau aizrādījām) āpriora nozīme. Telpai un laikam ir tā tad nevis absolūta, bet tikai „empīriskā reālitate” jeb kā to Kants arī dēvē: „transcendentāla ideālitate”, tas nozīmē: „par sevi”, bez attieksmes pret juteklisku uzskati tie nav nekas, bet tiem ir objektīva nozīme visiem priekšmetiem, kas jebkad varētu tikt doti mūsu jutekļiem un līdz ar to mūsu pieredzei, tā tad lietām, ciktāl tās mums parādās. Tās ir kārtības, ko mūsu dvēsele pēc noteikta un iedzimta likuma uzspiež sajūtām; no vienas puses tā tad telpai un laikam ir „subjektīva”, bet no otras puses tomēr „objektīva” nozīme sajutu priekšmetiem. Subjektivitātes lokā tādējādi tiek atklāta objektivitāte. Tanī pašā laikā, pretstatā Leibnicam, Kants atzīst, ka juteklība atšķiras no domāšanas ne tikai skaidrības pakāpes ziņā, bet pēc būtības. Juteklība vēro atsevišķo, sapratne domā vispārīgo.

2. „Parādība”, nevis „šķietamība”. „Parādības” (Erscheinung) jēdziens stingri jāatšķir no „šķietamības” (Schein) jēdziena. Mācība, ka lietas, kas sastāda „ārpusauli”, (un pat mūsu es'u) mēs izzinām tikai tā, kā tās mums parādās, nevis kā tās eksistē par sevi, šī mācība (kas nodibina Kanta „transcendentālo jeb kritisko ideālismu”) nepārvērš nedz ārējās lietas nedz mūsu es'u par „šķietamību”, drīzāk ir viens ir otrs paliek caurcaurēm īsteni jeb objektīvi reāli. Tā nosaka tikai, ka kaut kam, kas mums jāuztver, jāaficē mūsu uztveršanas spēja (mūsu ārējais vai iekšējais juteklis), un ka ar to nosacītie iespaidi saskaņā ar mūsu juteklības doto likumīgo rošības veidu iekārtojas telpā un laikā. „Parādību” var, protams, atšķirt no priekšmeta, kā tas eksistē neatkarīgi no savas parādīšanās un vispār ikvienas attieksmes pret mums, t. i. no „lietas par sevi”. Bet parādība nav šķietamība, jo tai pamatā mīt lieta par sevi, kas attēlojas parādībā tā, kā tā atbilst subjekta uzskatīšanas veidam. (Tomēr dažās vietās Kants raksturo arī „lietu par sevi” nevis kā absolūti eksistējošu reālitiāti, bet kā „tīru domu lietu”, blosses Gedankending).

3. Telpa un laiks kā ideāli priekšstati. Tikai telpas un laika priekšstats savā vienīgumā un visu īsteno aptverošā bezgalībā ir priekšstats, kam neatbilst neviens īstens priekšmets, t. i. tīra „ideja”. Atsevišķās telpas un laika īpašības un attiecības mūsu pieredzes priekšmetos ir tikpat īstenas kā mūsu priekšmeti. Tālāk, tikai parādību vispār telpiskais un laiciskais iekārtojums ir āpriors, t. i. tikai gluži vispārīgais likums, ka mēs uztveram parādības telpā un laikā: turpretim noteiktie telpas un laika prēdikāti, piem. atsevišķo lietu tēli dibinās uz pieredzes.

4. A priori un iedzimts. A priori nenožīmē „iedzimts”, tas nenožīmē arī „pieredzei laika ziņā papriekšu ejošs”; tas drīzāk apzīmē neatkarību no (atsevišķās) pieredzes un reizē tās likumīgo formu, t. i. ikviens noteikts priekšstats par telpisko un laicisko atbilst telpas un laika vispār vispāri-

gajai īpatnībai, ko mēs reizē iedomājamies kā vienīgu un aptverošu visu telpisko un laicisko.

Psicholoģiski-ģenētiskais jautājums, kā attīstās cilvēkā telpas un laika apziņa, neietilpst Kanta (gnōzeoloģisko) jautājumu lokā, taču vietām viņš izteicies arī par šo jautājumu, un proti, tādējādi, ka visi priekšstatī, vai nu tie pieder pie uzskatēm vai sapratnes jēdzieniem, ir pēc viņa domām „iegūti” (un nevis „iedzimti”). Tikai pirmais dīgļis āpriēro priekšstatu attīstībai jādōmā kā iedzimts, jo tie nav atvasināti no sajūtām, bet (kā Kants izsakās) „sākotnēji iegūti”.

5. A priori trejādā nozīmē. Ja vispār gribam jemt vērā arī jēdziena a priori psicholoģisko pusi, tad tam būtu piešķirama trejāda nozīme:

a) Psicholoģiski a priori uzskatāms par instinktīvi izraisītu funkciju kopumu, kas izpaužas, piem., sajutu telpiski-laiciskajā iekārtojumā, tālāk par pašsaprotamu turētājā piejējumā, ka katram notikumam ir savs cēlonis.

b) No šo funkciju nodarbes, tā tad no likumīgās uzskatīšanas un domāšanas norises, rodas paši vispārīgākie mūsu atziņas priekšmeta noteikumi, vispirmā kārtā, ka mēs apzināmies telpā un laikā pasauli, kas pastāv no lietām ar īpašībām, kurā notikumi cēloniski nosacīti u. t. t.

c) Šiem pašiem vispārīgākajiem priekšmetīgajiem noteikumiem atbilst izzinātāja subjekta pusē tīrās uzskates un tīrie jēdzieni.

Kants nodarbojas tikai ar b un c punktā minēto, neatšķīrot vienmēr vienu no otra.

6. „Parādība.” „Parādības” ir gan viela ikkatrai priekšmetīgai izziņai, bet par sevi tās vēl nav nekādi noteikti izzināti priekšmeti. Ja es, piem., grozu savā priekšā grāmatu, tad mainās tās parādība, t. i. telpiski sakārtotie sajutumi, ko es zināmā laika momentā pārdzīvoju; bet uztvertais objekts paliek tas pats — tas pierāda, ka „parādība” un noteikts „priekšmets” nav viens un tas pats. Vienīgi tad, kad parādības ar katēgoriju palīdzību tiek attiecinātas uz objektiem, lai tos tādējādi noteiktu, mēs nonākam pie „atziņām”, kuru kopums saucas „pieredze”. (Salīdz. tomēr 3. §, 1., un 4. §, 4.). Tanī izzinātie pieredzes priekšmeti nav tomēr „lietas par sevi”.

Priekšmetiem jābūt mums ne tikai dotiem uzskatē (t. i. tiem ne tikai „jāparādās” mums), bet tie arī jāsaļēdz. Tāpēc tiem jāatbilst ne tikai uzskatīšanas („juteklības”) augstākiem likumiem („formām”), bet arī mūsu saļēģšanas („sapratnes”) likumiem. Līdz ar to mēs nonākam pie transcendentālās analītikas pamata domas.

6. §. „Tīrā prāta kritika”. c) „Transcendentālā analītika”.

1. „Katēgorijas” jēdziens. Transcendentālā analītika apskata otro galveno jautājumu: kā iespējama tīrā dabas zinātne?

„Daba” pēc Kanta dēfinējuma ir lietu esamība, ciktāl tā noteikta pēc vispārīgiem likumiem. Ja jābūt „tīrai” dabas zi-

nātnei (vai Kanta terminoloģijā: ja jābūt iespējamiem sintētiskiem āpriōriem spriedumiem par dabu), tad ar „dabu“ nevar būt domāts „lietu sevī“ kopums; jo par tām mēs *a priori* nevarētu nekā zināt. Jēdziens „daba“ attiecas šeit tā tad uz lietām, ciktāl tās p a r ā d ā s un ir mūsu pieredzes priekšmeti.

Lai izprastu Kanta turpmāko domu gaitu, gaužam svarīgi noskaidrot, ka viņa „parādības“ jēdziens (stingrā nozīmē, 4. §., 4.) nesakrīt ar lietas, kas parādās, ar dabas priekšmeta jēdzienu, bet ka pēdējais izsaka v a i r ā k. Uztverot akmeni, piem., „parādība“ ir vienīgi krāsas un tās noēnojuma sajuta, cietuma, spiediena sajuta tās telpiski-laiciskā noteiktībā. „Parādībā“ domāts vienīgi manai individuālajai apziņai dots saturs, tā tad kaut kas subjektīvs. „Objektivēšanas“ pirmā pakāpe ir jau sasniegta ar šā sajutas satura iekārtošanu telpā un laikā; jo v i e n a i telpai un v i e n a m laikam, kam piemīt visuaptverošs raksturs, ir objektīva nozīme visiem individiem. Bet ciktāl akmens uztverē saturas doma, ka šeit telpā eksistē kāds ilgstošs kaut kas, kam ir noteiktas īpašības, tad ar to ir sasniegta „objektivēšanas“ augstāka pakāpe. Šeit piederas jēdziens „lieta ar īpašību“ (t. i. substances katēgorija), saskaņā ar kuru jādoma visiem individiem pastāvošs un tiktāl objektīvs kaut kas. Tāpat arī cēloņa un veices jēdzienā (kauzālītātes katēgorijā) ietilpst v a i r ā k nekā domā par subjektīvu uztveru kārtīgu secību: proti, doma p r i e k š m e t ī g o sakaru, t. i. (objektīvo jeb nepieciešamo) saistījumu.

Analizējot priekšmetīgo apziņu, mēs viņā tā tad atrodam bez „parādības“ vēl zināmus vispārīgus jēdzienus (k a t ē g o r i j a s), ar kuriem parādības tiek uztvertas kā (pieredzes) p r i e k š m e t u parādības, un ar to vispirmāk iegūst mums „objektīvu“ raksturu, „lietu“ kalumu. Šī parādību uztveršana ar katēgorijām domājama kā parādību a p s p r i e š a n a.

2. **Katēgoriju atvasināšana.** Kants tādējādi iedomājas arī spējam attīstīt visas šīs katēgorijas sistēmatiski no v i e n a s pamatdomas un līdz ar to viņš domā būt drošs, ka ir atklājis tās visā pilnībā.

Kants, proti, atvasina tās no s p r i e d u m u veidu sistēmas, ko loģiski bija uzstādījuši jau sen pirms viņa. Kants pārņem šo sistēmu un ar maziem grozījumiem izveido to šādējādi:

Spriedumi ir:

1. pēc to kvantitātes (to nozīmes apmēra): īpatīgi, atsevišķi, vispārīgi;

2. pēc to kvālitātes (īpašības): apstiprināmi, noliedzami, bezgalīgi;

3. pēc to relācijas (saistīto priekšstatu attiecības): katēgoriski (A ir b), hipotētiski (ja A ir b, tad tas ir arī c), disjunktīvi (A ir vai nu b vai c);

4. pēc modālītātes (to atziņas vērtības): problēmatiski, asertoriski, apodeiktiski (A var būt b; tas ir b; tam jābūt b).

Tā, spriedums: „dažas gāzes ir bez krāsas“ pēc savas kvantitātes ir „atsevišķs“, pēc savas kvālitātes „bezgalīgs“ (subjektam, proti, netiek piešķirts neviens *n o t e i k t s* prēdikāts, bet tikai viens tiek izslēgts; iespējamo prēdikātu skaits tā tad paliek bezgalīgi liels); beidzot, pēc savas relācijas šis spriedums ir katēgorisks (ne nosacīts) un pēc savas modālītātes — asertorisks (izteic zināmu faktu).

Bet katra spriešana ir saistīšana (t. i. sinteze): lai minam tikai subjekta un prēdikāta saistījumu ikvienā spriedumā. Sapratne, spriešanas spēja, ir īsteni sintetiska spēja. Spriedumu veidi ir tā tad sintezes veidi. Izlietāti parādībās, tie noder parādību saistīšanai, un proti, nevis šī vai tā individa apziņai, bet „apziņai vispār“, t. i. prētendējot uz objektīvu nozīmi. Citādi sakot: augšā apskatītā parādību „objektīvēšana“ noris tā, ka tās tiek kopīgi attiecinātas uz priekšmetiem, un ka ar to viņu sakars tiek domāts kā priekšmetīgs un tāpēc vispārnozīmīgs. Bet viss tas notiek spriedumos. Piemēroti spriedumu sistēmai Kants tādējādi uzstāda savu „katēgoriju“ (minēto pašu vispārīgāko „saistījuma jēdzienu“) tabulu:

I. K v a n t i t ā t e: vienība, daudzība, visība.

II. K v ā l i t ā t e: reālītāte, noliegums, limitācija (ierobežojums).

III. R e l ā c i j a: $\left\{ \begin{array}{l} \text{substance — akcidence; (lieta —} \\ \text{īpašība);} \\ \text{kauzālītāte (cēlonis — veice);} \\ \text{savstarpīga iedarbe.} \end{array} \right.$

IV. M o d ā l i t e: esamība, iespēja, nepieciešamība.

(„Reālītāte“ šeit nenozīmē „esamību jeb īstenību“, bet gan to, kas ir kaut kas, piem., zils, salds, tā tad īpašību.)

Visi šie jēdzieni, acīm redzams, neapzīmē nedz sajutas, nedz sajutu formas, kam tāpat kā atsevišķajām telpas un laika formām piemīt sajutu „uzskatāmais“ raksturs. Tie nav tā tad nedz empīriski (a posteriori), nedz arī tie ir „tīras uzskates“; tie ir drīzāk āpriōri sapratnes jēdzieni. Ar to, ka katēgorijas ir uzrādītas kā „āpriōri“ (vai „tīri“) sapratnes jēdzieni, ir sniegta viņu „metafiziskā“ dēdukcija. (Salīdz. 4. §., 1.)

3. **Katēgoriju „transcendentālā dēdukcija“.** Katēgoriju „transcendentālās“ dēdukcijas uzdevums ir pierādīt viņu objektīvo nozīmi. Kants veltījis šai dēdukcijai it sevišķi daudz pūļu. „Tīrā prāta kritikas“ otrajā izdevumā viņš to arī pilnīgi pārstrādājis, atmezdams pirmā izdevuma psiholoģiskos iztirzājumus. Bet arī otrajā izdevumā pierādījums neiet uz savu mērķi tieši, bet vairākkārt sākas no jauna, kā arī vietām novirzās sāpus. Šās „Tīrā prāta kritikas“ visgrūtākās nodaļas vienkāršā pamatdoma būtu izteicama šādi: katēgorijām, lai gan tās ceļas no domāšanas, ir tomēr nozīme priekšmetiem, jo tikai ar viņu palīdzību mēs varam domāt „priekšmetus“. Tāpēc tām jābūt nozīmīgām visam, kas vispār var būt mums priekšmets, tā tad visai dabai.

Bet ka daba stāv mūsu priekšā kā apvienota, kā viena īstenība telpā un laikā, tas pamatojas uz priekšmetīgās apziņas vienību (Kanta terminoloģijā: „apercepcijas transcendentālo jeb objektīvo vienību“). Tā mīt visu katēgoriju pamatā; jo katēgorijas nav nekas cits, kā dažādie savienošanas, sintezes veidi. Jutekliski dotās daudzējādības domāšanas saistījumā mums rodas ne tikai daba kā objekts, bet reizē arī subjekts, identiskā, pastāvīgā es'a apziņa. — Subjekta un objekta apziņa ir korrelāti.

„Transcendentālajā dēdukcijā“ arī visskaidrāki izpaužas visas „Tīrā prāta kritikas“ pamatdoma. Tās galvenā problēma ir: „Kā iespējami (t. i. to objektīvā nozīmē saprotami) sintētiski spriedumi (t. i. atziņas par priekšmetiem) a priori (t. i. bez šo priekšmetu pieredzes)? Atbilde ir šāda: Tie iespējami par tik, par cik iz-

zinātāja apziņa pati rada šos priekšmetus pēc saviem iekšējiem likumiem. Tā, proti, konstruē tos no mums „dotām“ sajūtām, iekārtodama tās telpā un laikā un saistīdama ar katēgorijām. Nevis, kā to domā naivais cilvēks, tas, ka mēs tos redzam, taustām u. t. t., piešķir tiem priekšmetīguma (objektivitātes) raksturu, bet tas, ka mēs domājam šo juteklisko iespaidu kopību un secību kā likumīgu un tiktāl nepieciešamu. Priekšmetīgumu Kants tā tad uztver kā likumību. Protams, šādi iztulkotās (pieredzes) lietas nav „lietas par sevi“, t. i. lietas, ciktāl tās eksistē neatkarīgi no ikviena izzinātāja uztvēruma. Par tām mēs nevaram neko izsacīt, jo ikviens izsacījums pieņem uztvērumu.

Kants nedomā par viena vai otra individa apziņu (jeb „dvēseli“, *Gemūt.* kā tas vietām saka), bet, tā sakot, iedomātu normālapziņu, „apziņu vispār“. —

Jūms ar asu prātu pētījis svarīgākās katēgorijas, „substances“ un „kauzālītātes“ jēdzienu, taču viņš bija nācis pie nesaskanīga rezultāta. Teorētiskajai atskārtai („prātam“) šie jēdzieni rādās kā (objektīvi) nedibinātas illūzijas jeb fikcijas, kuru pamatā mīt vienīgi subjektīvs (psicholoģisks) fakts — paradums. Bet „instinktām“ šie jēdzieni allaž nepieciešami.

Kants nāk pie teorētiskās atskārtas, ka šie jēdzieni nepieciešami, lai vispār domātu — atšķirībā no subjektīvajiem sajūšanas pārdzīvojumiem — objektīvu pasauli tās pastāvēībā un ar tās lietišķajiem sakariem.

Izejot no šāda viedokļa, Kants nonāk pie nolikumiem, kas sākumā liekas visai dīvaini, ka nevis atzīpai jāpiemērojas priekšmetiem, bet priekšmetiem jāpiemērojas atzīpai, un ka sapratne ir dabas likumdevēja. Jo „daba“ nav vis lieta par sevi, bet objektivitāte apziņā (tā tad subjektivitātes lokā). Subjekts un objekts nav vairs uztverti kā divi šķirtas būtes.

4. **Katēgoriju „schēmas“.** Tagad paceļas jautājums: kādi sintētiski apriori nolikumi kļūst iespējami ar katēgoriju izlietāšanu parādībās, jo jautājums par sintētiskajiem apriorajiem spriedumiem ir „Kritikas“ galvenā problēma (salīdz. 3. §., 3.). Pie tam rodas iepriekšējs jautājums: kādi ir pieturas punkti vai pazīmes vienas vai otras katēgorijas izlietāšanai? Šie pieturas punkti ir laiciskās dabas. Laiks ir parādību vispārīgākā forma (salīdz. 4. §., 3.). Kā formāls nosacījums tas radniecīgs katēgorijām, kā parādību forma tas cieši jo cieši saistīts ar sajūtām. Tādējādi tas ir vidnieks katē-

goriju izlietāšanai sajūtās un piešķir katēgorijām noteiktāku nozīmi. Substances katēgorija, piem., pati par sevi (bez attieksmes pret laiku) nenozīmētu neko citu, kā kaut ko, ko var domāt vienīgi kā subjektu (nevis kā kaut kā cita prēdikātu). Tikai attiecinot substances domu uz laiku es domāju substanci kā *p a s t ā v ī g o l a i k ā*, kā prēdikāti mainās. Par „*s c h ē m u*“ Kants apzīmē priekšstatu par pajēmienu, ar ko jēdzienam sagādā tā tēlu. Tā, pieci viens otram blakus nostatīti punkti ir skaitļa 5 jēdziena tēls; priekšstats par punktu nostatīšanu blakām ir skaitļa 5 „*schēma*“. Ar katēgoriju attiecināšanu uz laiku tās iegūst laikā doto sajutu uzskatāmo (tēlaino) un konkrēti-individuālo raksturu. Tāpēc uz laiku attiecinātās katēgorijas Kants sauc par to „*schēmām*“. Tā, pastāvība laikā ir substances schēma, kārtīgā secība laikā — cēlonības schēma, esamība noteiktā laikā — īstenības schēma u. t. t.

5. „**Tīrās sapratnes pamatlikumi**“. Mēs domājam parādības kā objektus nevis ar tīrajām katēgorijām, bet *schēmātizētām* (t. i. uz laiku attiecinātām) katēgorijām, un ar tām mums vispār pastāv „daba“. Bet tā kā doma par dabu kā aptvērēju atziņas priekšmetu pamatojas uz atziņas likumiem, tad var uzstādīt zināmus āpriorus nolikumus, kuriem jāatbilst visam, kam jāpieder „dabai“. Šie sintetiskie āpriorie nolikumi, „tīrās sapratnes pamatlikumi“, ir tas, ko mēs varam saukt par „tīro dabas zinātni“. Pie tādējiem nolikumiem pieder vispirms nolikums, ka visas parādības ir ekstensīvi un intensīvi lielumi. „Ekstensīvs“ ir tāds lielums, ko var uzskatīt par mazāku daļu kopumu. Tā piem., ikvienu telpas vai laika gabalu var iedomāties kā mazāku gabalu sintezi. Bet visība ir daudzība, aplūkota kā vienība; jo, kad mēs runājam par kādas pilsētas „visiem“ iedzīvotājiem, mēs nedomājam tos vienīgi kā individu daudzējādību, kuriem nav nekā kopīga, bet saņemam tos kopā, izejot no viena viedokļa. Ikvienā skaitlī, kas lielāks par vienu, mēs domājam daudzību, aplūkotu kā vienību, tā tad kā visību. Lai domātu ekstensīvo lielumu, mums tādējādi vajadzīgas kvantitātes katēgorijas: vienība, daudzība, visība. Bet ka visas parādības var iedomāties kā ekstensīvus lielumus, izriet no

tā, ka visām tām piemīt telpiski-laicisks vai vismaz laicisks raksturs (ko Kants pierādīja „transcendentālajā aistētikā“).

Bet parādības ir reizē „intensīvi“ lielumi, t. i. tādi, kur nav vispirms pieņemta daudzība, un tā jāsaista vienībā, bet tādi, kas tūlīt tiek uztverti kā vienība, un kur daudzību var domāt tikai ar pakāpenisku samazināšanu līdz nulles punktam. Tādējādi visām sajūtām mēs piedēvējam intensitāti; ikvienai skaņas, gaismas, spiediena, sāpju sajūtai ir zināms stiprums. Ja mēs pie tam abstrahējam laicisku un telpisku izplatību, tad ikviena šāda sajūta ir vienējs kaut kas, ko mēs tomēr varam domāt arvienu vairāk vājinātu līdz pat pilnīgai izzušanai. Tāpat mēs piedēvējam „reālajam“, kas nepieciešami atbilst sajūtai kā „kaireklis“ (kā psiholoģija saka), intensitāti. Bez tālāka pamatojuma ir redzams, ka sajūtas un tai atbilstošā reālā kā intensīva lieluma uztveršanā mēs lietājam „kvālitātes“ (kādības) katēgorijas: proti, „reālītātes“ un tās „ierobežojuma“ (t. i. „limitācijas“) līdz pilnīgai „negācijai“. Tā kā sajūstais reālais ir visu parādību saturs („materiā“), tad no tā izriet, ka visas parādības mums jādomā nevis vienīgi kā ekstensīvi, bet arī kā intensīvi lielumi. Ar to kļūst saprotama matēmatikas izlietājamība parādībās. Īsta zinātne pēc Kanta domām sniedzas tikai tiktāl, ciktāl sniedzas matēmatika. Tāpēc tāda zinātne, kā piem., empīriskā psiholoģija, nav īsta zinātne. Bet reizē ar to arī izriet, ka katrai matēmatikai, arī tīrajai, nepieciešama sinteze, un proti, ar kvantitātes (lieluma) katēgoriju palīdzību. Šam nolūkam nepietiek vienīgi ar (pasīvo) telpas un laika uzskati; ar to ir domāta vienīgi daudzējādība, kuŗas elementi doti viens blakus otram un secīgi. Zināmu noteiktu telpas vai skaitļu lielumu domāšanai nepieciešama kopsatvere, tā tad nepieciešams sapratnes jēdziens. Aistētika līdz ar to vēl nevarēja pabeigt matēmatikas apriņķo nosacījumu uzrādīšanu, tikai analitika pabeidz šo darbu, pierādot tanī pašā laikā arī no savas puses parādību matēmatiskās apstrādāšanas objektīvo pamatotību. Tā vēl papildina to ar norādījumu, ka parādības (kā ekstensīvas, tā intensīvas) ir reizē kontinuitātīvi lielumi, t. i. tādi lielumi, kuŗos nevienu daļu nevar domāt kā iespējami mazāko un līdz ar to kā abso-

lūti „vienkāršu“. Bet ar lielumiem, kurus var domāt mazus jo mazus, nodarbojas diferenciāllēsumi. Tā tad arī tie izlietājami parādībās.

Aplūkosim tomēr tālākos tīrās dabas zinātnes pamatlikumus. Nākošais pamatlikums ir šāds: katrā parādībā maiņā paliek kaut kas pastāvīgs (ko mēs saucam par „substanci“), un substances daudzums nedz palielinās nedz pamazinās. Ja nepieņemam kaut ko pastāvīgu, tad parādību maiņa laikā nebūtu nemaz uztverama, vismaz nebūtu objektīvi noteicama, tā tad pieredze nebūtu iespējama. Līdz ar to nedz absolūta rašanās nedz absolūta izzušana nevar būt mums pieredzes priekšmets. Tūkšs laiks, proti, nav uztverams. Līdz ar to tanī, kas piepilda laiku, jābūt pastāvīgajam. Kants tā tad neko nemāca par substanču īpašībām, kā to darīja senākā metafizika (resp. ontoloģija), bet ar tīri gnōzeoloģisku atgaidu konstatē, ka substances pastāvēšanas doma un pieņēmums ir nepieciešams pārmaiņu noteikšanai un līdz ar to viņu zinātniskai izprašanai. Senais pieņēmums, ka „no nekā“ nekas nerodas, un ka nekas nepārvēršas „par neko“, izrādās tādējādi par āpriōri nozīmīgu, jo tas ir „iespējamās pieredzes nosacījums“, t. i. dara saprotamu empīrisko zinātni par dabu. Kā pastāvīgais tuvāki noteicams, tā ir empīriskās zinātnes darīšana.

Tas pats sakāms par sekošo nolikumu, pazīstamo cēlonības principu: ikviena pārmaiņa pieņem cēloni, t. i. citu pārmaiņu, kam tā seko saskaņā ar kārtulu. Ar vienkāršo, subjektīvo uztveri parādību objektīvā secība paliek nenoteikta; tas nozīmē: mūsu uztveru secībai nav jāsakrīt ar pašu norišu secību. (Es, piem., redzu tālumā kareivju pulku izdarām zināmu pajēmienu, iekams es dzirdu pavēli). Un pat reizē esošo (kā piem., mājas puses) es varu uztvert tikai secīgi. Ja mums jāizzina pieredzes priekšmeti to savstarpējā attiecībā laikā, ja tā tad jābūt iespējamai pārmaiņu izziņai, tad jābūt spēkā nolikumam, ka viņu secība ir noteikta objektīvi („pēc kārtulas“), t. i. cēloniski nosacīta. Ievērojams arī, ka (atšķirībā no agrākiem filozofiem, kā piem. Loka, sk. II. daļu) cēlonis un veice nav uztverti kā „lietas“, bet kā „pārmaiņas“ (t. i. norises), kā to mēs redzam arī modernajā

zinātnē. Kas katrā gadījumā uzskatāms par cēloni, tas jāizšķir pieredzei, tāpat kā nav *a priori* noteicams, kas uzskatāms par substanci: materiija (sveramā masa) un enerģija (spēja veikt darbu) vai vienīgi enerģija, kā apgalvo jaunākā enerģētika.

Substances likums un cēlonības likums tiek savienoti „kopības” likumā: „visas substances, ciktāl tās var uztvert kā esošas telpā vienā laikā, atrodas savstarpējas iedarbes attiecībā”, nodibina tā tad sistēmu; jo tikai ar šādu pieņēmumu (kā Kants to mēģina pierādīt) izzināma viņu koeksistence.

Trīs pēdējie pamatlikumi nosaka: 1. Kas saskan ar pieredzes „formālajiem” nosacījumiem (t. i. telpas un laika un katēgoriju āpriōrajiem priekšstatiem), ir „iespējams”. 2. Kas saskan ar pieredzes (sajutu) „materiālajiem” nosacījumiem, ir „īstens”. 3. Kā sakars ar īsteno noteikts pēc pieredzes vispārīgiem nosacījumiem, eksistē „nepieciešami”.

Lai tā tad no dabas zinātnes viedokļa apzīmētu kaut ko par „iespējamu”, tam jāiekārtojas laikā (bet kā ķermeniskam arī telpā), un tas jādomā ar katēgorijām; šeit nepietiek ar formāli loģisku pretrunas trūkumu. Bet lai to izskaidrotu par kaut ko „īstenu”, tam jāizpaužas sajūtā. Bet kas tiek izzināts kā likumīgi sakarīgs ar īsteno, piem., kā tā cēlonis vai veice, par to mēs spriežam: tas eksistē „nepieciešami”.

6. „Pieredze”. Visi apskatītie pamatlikumi ir „iespējamās pieredzes nosacījumi”, tiem jābūt nozīmīgiem, ja empīriskai zinātnei (Kants pirmām kārtām domā dabas zinātni) jābūt saprotamai tās nozīmībā objektīvajai īstenībai. Tanī pašā laikā arī izrādās, ka ikvienā empīriskā atziņā sastopami āpriōrie un āposterīōrie elementi. Sajuta ir īstenā pazīme, no otras puses sajuta (neraugoties uz tās uzskatāmo raksturu) nav priekšmeta izziņa (arī ne „sajaukta” izziņa, kā Leibnics bija domājis, sk. II. daļu), šam nolūkam vajadzīgi priekšmeta domāšanas nepieciešamie konstruktīvie elementi: telpas un laika priekšstati un katēgorijas. Ar šiem āpriōriem domāšanas līdzekļiem vien

var gan visu iespējamo domāt, bet ar to vēl nekas īstens nav izzināts. Uzskates bez jēdziena ir „aklas“, jēdzieni bez uzskatēm ir „tukši“. Tādējādi izrādās, ka senais empirisms un racionalisma pretstats dibinājās uz vienpusīgu atziņas elementu izcelšanu, kamēr īstenajā atziņā jābūt dotiem abiem šiem elementiem. Nedz „prāts“ pats par sevi, nedz „pieredze“ pati par sevi (sajutu kopuma šaurākā izpratnē), nesniedz mums īstenības izziņu; nav arī divu šķirtu ceļu, kas ved pie šī mērķa, bet ir tikai viens veids, saprast īstenību teorētiski, t. i. izzinot to: zinātniskā pieredze. Bet šis jēdziens iegūst tagad bagātāku nozīmi: tas aptver āposteriōros un āpriōros atziņas elementus.

7. §. „Tīrā prāta kritika“. d) „Transcendentālā dialektika“.

1. **Immanentā un transcendentā metafizika.** Transcendentālā dialektika apskata trešo „Kritikas“ galveno jautājumu: Kā iespējama metafizika kā dabiska tieksme (Naturanlage)?

Katru „tīru“ (t. i. āpriōru) atziņu Kants sauc par „metafiziku“. Līdz ar to arī sintetiskie āpriōrie nolikumi (t. i. „pamatlikumi“), ar kuriem mēs iepazīnāmies kā „tīrās“ dabas zinātnes būtisko saturu, pieder pie metafizikas. Bet šie nolikumi ir formāli, paši par sevi tie vēl nedod nekādu konkrētās īstenības izziņu. Pēdējā tiek vispirmāk panākta tad, ja šos nolikumus attiecina uz sajūtām. Tie tā tad noder tam, lai padarītu iespējamu empīrisku atziņu; tie tāpēc turas iekšpus pieredzes un tiktāl nodibina „immanentu“ metafiziku. (Tā atbilst apmēram senajai „ontoloģijai“ un nostāda to pareizā gaismā.) „Dialektikā“ Kants nodarbojas ar turpmākām trijām senās „transcendentās“ metafizikas daļām, kuŗa tīkoja gūt *a priori* atziņas, kas vestu tālu pāri katrai pieredzei. Ka šāda metafizika kā zinātne nav iespējama, jau izriet no analitikas, kur tika pierādīts, ka katrai īstenības izziņai pieder āpriōri un āposteriōri elementi.

2. **„Idejas“.** Šo metafiziku Kants vēl īpaši un sīki kritizē „dialektikā“ un tanī pašā laikā pierāda, ka tā nav cilvēka pat-

valas produkts, bet sakņojas kādā cilvēka izziņas dziņas tendencē („dabiskā tieksmē“), kas zināmā mērā ir pamatota un var veicināt empīrisko izziņu.

Šī tendence ir tiekšanās pēc nenosacītā, absolūtā. No tās rodas apriōri jēdzieni, ko Kants apzīmē par „idejām“ jeb „prātajēdzieniem“ (pie kam „prātu“ viņš lietā šaurākā nozīmē, atšķirot to no „saprātnes“ un „juteklibas“; bet ne vienmēr viņš tā dara: lai atceramies darba nosaukumu).

Uztverot maldīgā kārtā idejas kā īstenību būšu jēdzienus, tika radīti transcendentās metafizikas priekšmeti: nemirstīgā dvēsele, pasaule tās tātālītātē, Dievs kā katras reālītātes kopums. (Mēs šeit neapskatīsim pajēmienu, kā Kants atvasina šīs idejas no prāta slēdzienu trijām formām, kategoriskajiem, hipotetiskajiem un disjunktīvajiem).

3. **Racionālās psiholoģijas kritika.** Metafiziskās psiholoģijas kritiku Kants sniedz nodaļā par „tīrā prāta paraļģismiem“ (aplamiem slēdzieniem).

Senā metafizika mēģināja pierādīt dvēseles nemirstību ar apm. šādu domu gājienu: dvēsele (es) ir katras domāšanas un pat katras psihiskas norises subjekts, kas paliek pats sev identisks. Kā pastāvīgais tā ir tāpēc „substance“. Tā ir reizē „vienkārša“, jo tai nepiemīt nekādas telpiskas īpašības; tā nevar tā tad ar sadalīšanos iznīkt.

Pret šādu uzskatu Kants aizrāda, ka „es“ priekšstats ir, protams, „vienkāršs“ priekšstats, jo satura ziņā tas ir tukšs priekšstats, bet ar to vēl nav pierādīts, ka pats „es“ ir „vienkārša“ un tāpēc neiznīcināma lieta. Un ja „es“, salīdzinot ar apziņas norisēm, turpina pastāvēt, tad šī relatīvā pastāvība zīmējas tomēr tikai uz apzinātās dzīves ilgumu. Vai tai ir absolūta nozīme, t. i. vai dvēsele turpina pastāvēt pēc nāves, nav ar to pierādīts, un šim nolūkam būtu vajadzīgs īpašs empīrisks pamatojums. Arī ķermeņu substanciālītāte jāpierāda īpaši, proti, ar masas pastāvēšanu, kuŗas raksturīgā pazīme ir svara pastāvīgums. Psihiskās norises, ieskaitot es-apziņu, nerāda „iekšējā uzskatē neko pastāvīgu“; tās varētu būt arī tā substanciālā akcidence, ko mēs domājam cilvēka ķermeņa uzskatē. „Ar to atkristu izteiciens, ka tikai dvēseles (kā

īpaši substancu veidi) domā; būtu drīzāk, kā parasts, jā-saka, ka cilvēki domā, t. i. tieši tas pats, kas kā ārēja parādība ir izplatīts, iekšēji ir domātājs subjekts." Kants līdz ar to uzskata par iespējamu tā saucamo „psīcho-fizisko paralēlismu“, ko mēs sastapām jau Spinōzas mācībā (sk. II. daļu).

4. Racionālās kosmoloģijas kritika. Racionālās kosmoloģijas kritika izteikta nodaļā, kas saucas: „tīrā prāta antinomija (t. i. pretruna ar sevi pašu). Kants šeit rāda, ka šī metafiziskā disciplīna, kas tiko pēc apriōras atziņas par pasaules veselo, ir viltus zinātne, jo uz tās galveniem jautājumiem var dot ar tādu pašu pamatotību pilnīgi pretējas atbildes.

Pirmās antinomijas „teze“ nosaka, ka pasaulei ir sākums laikā un robežas telpā. „Antiteze“ noliedz to un izskaidro pasauli par bezgalīgu laika un telpas ziņā. Zīmējoties uz laiku, teze pierādāma šādējādi: Ja laikam nebūtu sākuma, tad ikvienā dotā laika punktā būtu pagājusi mūžība, tā tad būtu aiztecējusi bezgalīga viens otram sekojošu stāvokļu rinda pasaulē. Bet tas runā pretim rindas bezgalības jēdzienam. Bezgalīgo nevar uzskatīt par noslēgtu, gatavu. Pasaulei tā tad ir sākums.

Bet arī antitezi var pierādīt ar tādu pašu stingrību. Pieņemsim, ka pasaulei ir sākums, tādā gadījumā tam papriekšu ietu tukšs laiks; jo kaut kā „sākšanās“ pieņem, ka iepriekšējā laikā tas vēl nebija. Bet tukšā laikā mēs nevaram izskaidrot rašanos, jo nevienam laika punktam nav nekādas priekšrocības, salīdzinot ar otru, un paliktu gluži neskaidrs, kāpēc pasaulei būtu bijis jārodas taisni šinī laika momentā un nevis kādā citā; pasaulei tā tad nav sākuma.

Zīmējoties uz telpu, teze nosaka, ka pasaule ir aprobežota. Ja tā nebūtu aprobežota, tad tā būtu jādombā kā bezgalīgs dots telpisku lietu vesels, bet bezgalīgais tomēr nav nekad dots „gatavs“.

Bet mēs varam pierādīt arī antitezi, proti, ka pasaule telpas ziņā nav aprobežota. Ja tā būtu aprobežota, tad tā atstastos kādā tukšā telpā. Bet tukšā telpā nav iespējamās pieredzes priekšmets, tā tad mums tā nav nekas.

Otrajā antinomijā teze apgalvo, ka lietas pastāv no absolūti vienkāršām daļām. Ja, proti, lietām sabrūkot, tās nepaliek pāri, tad nekas nepaliktu pāri. Bet lietas nevar pastāvēt no

nekā. Antiteze pierāda, ka lietas tikpat maz, kā pati telpa pastāv no izplatītām („vienkāršām“) daļām. Arī vēl mazās jo mazās daļas varam vienmēr iedomāties vēl dalāmas. Līdz ar to vispār pasaulē nav nekā vienkārša.

Trešās antinomijas teze apgalvo: līdzās dabas cēlonībai ir cēlonība no brīvības. Tiešām, dabas cēloņu rinda nevar sniegties bezgalībā, jo tādā gadījumā tā nekad nebūtu pilnīga. Jādomā kāds absolūti pirmais cēlonis, kas rosās gluži spontāni, tā tad brīvi. Antiteze apšaubā to; jo šāds cēloņu rindas pirmsākums būtu mums pilnīgi neizprotams, tas nekad nevarētu būt pieredzes priekšmets. To pašu izskaidro ceturtais antinomijas antiteze pretstatā tezei, kas prasa „absolūti nepieciešamu“ būti, lai domātu nosacījumu rindu tās absolūtajā pilnīgumā.

Kā gan atrisināma šī īpatnējā prāta pretruna ar sevi pašu? Abās pirmajās antinomijās tezes un antitezes ir aplamas, jo abas dibinās uz aplama pieņēmuma, ka pasaule, proti, eksistē telpā un laikā kā „lieta par sevi“. Bet jau „transcendentālā aistētika“ parādījusi, ka telpa un laiks „par sevi“ neeksistē. Tā kā tagad ir redzams, ka pieņēmums, itkā telpā un laikā eksistējošā pasaule ir „lieta par sevi“, noved pie pretrunām, tad līdz ar to ir dots netiešs pierādījums „aistētikas“ mācībai. Abās pēdējās antinomijās var būt pareiza ir teze ir antiteze. Ciktāl lietas parādās un ir pieredzes priekšmeti, visas norises bez izņēmuma padotas, protams, dabiskai cēlonībai, un pieredzes laukā nav absolūti nepieciešamas būtes. Bet šāda būte, kā arī cēlonība no brīvības, ir tomēr domājama „lietu sevī“ sfairā, ja arī (tīri teorētiski) tā nav izziņājama.

5. Racionālās teoloģijas kritika. Nodalījumā par „tīrā prāta ideālu“ Kants kritizē racionālo teoloģiju, it īpaši tās Dieva pierādījumus.

„Ontoloģiskais“ pierādījums (sk. I. daļu, 133. u. 145. lpp.) domā, ka no Dieva kā vispilnīgākās būtes jēdziena atvasināma viņa eksistence. Jo Dievs, kam būtu visas citas īpašības, izņemot eksistenci, nebūtu vispilnīgākā būte, jo viena īpašība tam trūktu, proti, eksistence. Kants turpretim rāda, ka eksistence nav īpašība līdzās citām īpašībām. Īpašību ziņā simts īsteniem dālderiem nav vairāk īpašību kā simts domātiem dālderiem. Vai kaut kas eksistē, to (kā analitika rādīja)

izšķir sajuta vai sakars ar sajutu. No kailā jēdziena nekad nevar „izlobīt” viņam atbilstošā priekšmeta eksistenci.

„Kosmoloģiskā” pierādījuma nervs ir šāda doma: kā visam pasaulē, tā arī pašai pasaulei jābūt savam cēlonim, un šis cēlonis ir, proti, Dievs. Vēršoties pret šo pierādījumu, Kants vienīgi atgādina, ka saskaņā ar analitikas izskaidrojumiem cēlonības likumam ir nozīme tikai pārmaiņām, tā tad norisēm laikā un iekšpus pasaules. Ja cēloņa kategoriju izlietājam ārpus pieredzes, tad tā nevar sniegt mums nekādu īstenu atziņu. Cēlonības princips nespiež mūs vispār jautāt par pasaules cēloni.

„Fiziko-teoloģiskais” (jeb „teleoloģiskais”) pierādījums no pasaules mērķpiemērīgās iekārtas un attīstības secina Dievu kā tās radītāju. Šis pierādījums pēc Kanta domām pelna, lai to allaž pieminētu ar cieņu. Tas ir vecākais, skaidrākais un parastajai cilvēka saprašanai vispiemērotākais. Bet arī šis pierādījums īstenībā nerasniedz savu mērķi. Lai tikai atgādājamies nelietderīgo un nepilnīgo pasaulē, kā arī postu un ļaunumu! Šis pierādījums varētu labākā gadījumā pierādīt kāda ļoti gudra un varena pasaules būvmeistara eksistenci, bet viņu, tāpat kā tehniķi cilvēku allaž lielā mērā ierobežotu viela, ko viņš apstrādā. Katrā ziņā tas nepierāda absolūti pilnīgas būtes esamību un pasaules radīšanu ar šo būti.

6. Dialektikas rezultāts. (Ideju „rēgulatīvais” lietājums.) Jautājumi par Dievu, brīvību un nemirstību bija trīs galvenās transcendentās metafizikas problēmas. Ka tie nav atrisināmi zinātniskā ceļā, to pierādījusi „dialektika”, bet līdz ar to ir arī pierādīts, ka ticību Dievam, brīvībai un nemirstībai nevar atspēkot ar zinātniskiem iebildumiem. Ka šī ticība ir tomēr labi pamatota, ja arī ne teorētiskā, tad praktiskā ziņā, to Kants mēģina rādīt savā „Praktiskā prāta kritikā”. Līdz ar to ir skaidrs, ka viņa racionālās metafizikas kritikas uzdevums ir tikai iznīcināt pseudozinātni, bet nevis padarīt svārstīgu reliģiozo ticību. Tā arī saprotami viņa vārdi „Tīrā prāta kritikas” priekšvārdos 2. izdevumam: „Man bija jāsašaurina zināšana, lai iegūtu vietu ticībai.”

Bet „dialektikai” ir arī vēl tālāks pozitīvs panākums. Tā māca, ka transcendentās metafizikas galvenā maldība pa-

stāvēja iekš tam, ka „idejas“ tika turētas par īstenu priekšmetu jēdzieniem, tā tad uzskatā, ka nenosacītais, absolūtais, pilnīgais, ko tās apzīmē, ir šādā vai tādā veidā dots kā gatava lieta.

Taču „analitikā“ mēs redzējām, ka katēgorijas ir nepieciešamas empīriskās atziņas priekšmeta konstituēšanai, ka tām tiktāl pienākas „konstitūtīva“ nozīme. Bet idejām nav šās nozīmes. Schēmatizētai cēlonības katēgorijai, piem., var tikt „doti“ priekšmeti pieredzē: ikviena konkrēta cēlonības attiecība starp parādībām ir šāds piemērs. Bet absolūtā cēloņa idejai, t. i. cēloņa, kas pats darbojas cēloniski nenosacīti, tā tad brīvi — pieredzē nevar uzrādīt nevienu piemēru.

Bet no otras puses mums tomēr ir, bez šaubām, dibināta tieksme, izejot no tā, kas mums dots pieredzē, allaž iet tālāk uz priekšu. Mēs tiecamies arvienu tālāk pavirzīt mums pazīstamās pasaules robežas, un no otras puses, sadalot ķermeņus, izpētot viņu iekšējo uzbūvi, mēs cenšamies nonākt no mazā pie vēl mazākā (kā piem., mūsu dienās pētnieki cenšas nokļūt no molekulām un atomiem pie elektroniem); tāpat mēs tiecamies tālāk izsekot cēloņu un veiču rindu pēc iespējas kā virzienā uz priekšu tā atpakaļ; tālāk — arvienu prēcizākī noteikt lietu sašķaņas (homogenitāti) un izšķirības (specifikāciju), un līdz ar to arvienu pilnīgākā mērā atrast pakāpeniskās pārejas (kontinuitāti) starp dažādajām sugām, lai tādējādi piešķirtu atziņai sistematisku vienējību un pilnīgumu. Leibnicam kontinuitāte — kurā viņš iekļauj arī homogenitāti un specifiku — ir pašas īstenības objektīvi nozīmīgs likums, bet Kantam — pētniecības vadītāja doma. Tādējādi idejas, ja arī tās neatklāj objektus viņpus katras pieredzes, var būt mums tomēr mērķa punkti, pēc kuriem mēs kārtojam (rēgulējam) savu pētniecības darbu pieredzes priekšmetos. Tās nav „konstitūtīvas“, bet „rēgulatīvas“. Tās nenožīmē dotus priekšmetus, bet atziņas uzdevumus, un tās piešķir mums apziņu, ka atziņas ceļš ir bezgalīgs. —

Ar to mēs beidzam „Tīrā prāta kritikas“ satura attēlojumu. Mums tagad ir pārskats par trijām āpriōro (tīro) atziņas elementu grupām: „tīrajām uzskatēm“, „katēgorijām“ un „idejām“, un mēs esam skaidrībā par viņu nozīmi atziņai. Mēs

tāpēc varam neaplūkot kritikas noslēdzošās daļas iztīrījumus, proti, „transcendentālo metodes mācību“. Kants viņā mēģina vienīgi rādīt, kā uzrādītos āpriēros elementus var izlietāt kā materiālu „pilnīgas tīrā prāta sistēmas“ konstruēšanai. Tagad mēģināsim kritiski apspriest Kanta atziņas teoriju.

8. §. Kanta atziņas teorijas novērtējums.

1. „Transcendentālais“ viedoklis. Paliekoša vērtība ir Kanta atziņas teorijas jaunajam, „transcendentālajam“ viedoklim. Ar to ir sprauts uzdevums, izpētīt atziņu nevis pēc viņas psiholoģiskās izcelšanās individos, bet pēc viņas satura nozīmes vērtības (mēs taču gaužam labi varam runāt par zinātņu saturu, nedomājot pie tam par cilvēkiem, kas nodarbojas ar šām zinātnēm).

Kants uzstāda pie tam divus atziņu elementu veidus, proti, tādas, kuru nozīme dibinās uz pieredzes (vispēdīgi uz sajutas), un tādas, kam ir nozīme neatkarīgi no pieredzes (t. i. *a priori*), un kas dara vispirmāk iespējamu pieredzi dabas zinātnes atziņas nozīmē.

Savu pētījumu Kants galvenā kārtā ierobežojis ar āpriērajiem elementiem, un proti, trijās disciplīnās: matēmatikā, matēmatiskajā dabas zinātnē un metafizikā. Šādam viņa izvēlētam ierobežojumam bija, bez šaubām, savs dibināts pamats; tas arī gluži labi saprotams, ņemot vērā tālaika zinātnes neattīstīto stāvokli (izņemot matēmatiku un dabas zinātni). Bet atziņas teorijas tālākai attīstībai nepieciešams, lai attiecīgie pētījumi tiktu vērsti arī uz citām disciplīnām, kā piem., gara zinātnēm un arī filozofiju, izpētījot viņu āpriēros elementus.

2. *A priori* atklāšanas metode. Arī āpriērā atklāšanas metodei jābūt citādei nekā tā metode, kādu izvēlējis Kants. Viņš gan izpētījis matēmatiskās dabas zinātnes metodi, bet savu filozofēšanas un it īpaši *a priori* noteikšanas metodi viņš nav padarījis par savas pārdomas īpašu priekšmetu. Kants domāja, ka „katēgorijas“ iespējams atvasināt no spriedumu veidiem, kādus izšķīra tālaika formālā loģika, bet „idejas“ — no slēdzienu veidiem. Taču šāda atvasināšana ir daudzējādā ziņā mākslīga. Ka Kants tai veltījis tik daudz pūļu, izskaidrojams ar divkāršu maldīgu pieņēmumu. Viņš domāja, ka loģika ir zinātne, kas (pēc būtības jau Aristoteļa mācībā) sasniegusi savu galīgo noslēgumu. Bet taisni pēdējo gadu desmitu loģiskie pētījumi rādījuši, cik lielā mērā arī šī disciplīna spēj pārveidoties un tālāk attīstīties, un cik lielā mērā šāds pārveidojums ir vajadzīgs. Kants domāja arī, ka viņa prāta kritikas vērtība atkarājas no tam, ka viņš atvasinājis āpriēros faktoros no viena principa un attēlojis tos tādā veidā un pilnīgumā, kas ir derīgs visiem laikiem. Piesliešanās pēc viņa uzskata pilnīgi noslēgtajai formālajai loģikai stiprināja viņa pārliecību, ka viņš sniedzis jau dēfinitīvu izveidojumu arī viņa radītajai transcendentālajai loģikai.

Āpriorie faktori, turpretim, jāatklāj pašās zinātnēs. Pie tam jāatgādājas, ka zinātne atrodas pastāvīgā attīstībā, un ka jauni zinātniski uzdevumi ir jautājumu uzstādījumi var padarīt nepieciešamus jaunus āpriorus priekšnosacījumus (pieņēmumus), proti, jaunus viedokļus, no kuriem mēs aplūkojam zinātniskās pētniecības priekšmetus un it kā tos sev konstruējam.

3. Ideālās un reālās zinātnes. Kamēr Kants savas pamatproblēmas formulējumā: kā iespējami sintetiski āpriori spriedumi? ietvēra vienlīdzīgā mērā tiro matēmatiku un tiro dabas zinātni, mums tomēr stingri jāizšķir ideālās (jeb formālās) zinātnes, kā piem., tīrā matēmatika, un reālās zinātnes, kā piem., dabas zinātne. Matēmatika pati rada savus priekšmetus, vai nu tie būtu skaitļu veidojumi vai ģeometriskas figūras; tiem netiek arī piedēvēta no cilvēciskās domāšanas neatkarīga eksistence; tie ir „ideāli“, t. i. vienīgi iedomāti objekti. Dabas zinātnē turpretim mēs izzinām reālātāti, kas eksistē neatkarīgi no izzinātāja individa, kā arī no pašas izzīņas; tas pats sakāms arī par vēstures zinātni.

„Āpriorā“ nozīmība tāpēc neizsaka vienu un to pašu ideālajās un reālajās zinātnēs. Ka tīrās matēmatikas nolikumiem ir āpriora nozīme, tas nenozīmē vienīgi to, ka tie ir derīgi neatkarīgi no pieredzes, bet arī: viņu nozīmei piemīt tāda iekšēja nepieciešamība, ka mums jāspriež: citādi tas nevar būt; pretējība nebūtu nemaz domājama, jo mēs tādā gadījumā runātu pretim augstākiem matēmatiskiem jēdzieniem. Matēmatiskie nolikumi tādējādi līdzinās analītiskajiem spriedumiem tanī ziņā, ka viņu nozīmība dibinās uz pretrunas likuma. Pie tam tiem var, protams, peidēvēt sintetisku raksturu, ciktāl matēmatiskie veidojumi, uz kuriem tie attiecas, rodas vispirmāk ar sintezi. Bet šī sinteze nesaturas matēmatiskajos nolikumos, bet ir viņu priekšnosacījums.

Turpretim dabas zinātnes āriorajiem priekšnosacījumiem nav iekšējas nepieciešamības nozīme, kas pretējību absolūti izslēdz. Ka ikvienai reālai norisei ir savs cēlonis, šis nolikums izteic kaut ko faktisku, nevis kaut ko loģiski nepieciešamu stingrā nozīmē; tā ir fakta patiesība (*vérité de fait*). nevis prāta patiesība (*vérité de raison*). Jo domā par cēloniski nenosacītu norisi, kā arī radīšanu vai iznīcināšanu, nav iekšējas pretrunas, kā piem., nolikumā $2 \times 2 = 5$. Mēs, protams, gan varam sacīt, ka šādu norisi mēs nekādi nevarētu izskaidrot. Bet ka īstenība ir mums izskaidrojama, tas savkārt nav loģiski nepieciešami, bet ir pieņēmums, kas nepieciešams mūsu izzīņas darbam, un kas vispār ir apstiprinājies. Tā, mēs varam arī atzīt cēlonības likuma un masas un enerģijas uzglabāšanās principa vispārējo nozīmību, jo tie ir mūsu dabas zinātnes pamati, tie ir — runājot Kanta vārdiem — „iespējamās pieredzes nosacījumi“. Bet tomēr paliek zināma izšķirība starp to, kas ir sevī nepieciešams, kā piem., tīrās matēmatikas nolikumi, un to, kas nepieciešams, ja jābūt iespējamai pieredzes zinātnei. Bet tas nozīmē: formālās zinātnes āpriorajiem elementiem ir absolūta nepieciešamība, bet reālās zinātnes āpriorajiem elementiem ir tikai hipotētiska (jeb relatīva) nepieciešamība.

4. „Transcendentālās“ un „psicholoģiskās“ apceres izšķiršana. Kants centās šķirt savu „transcendentālo“ aplūkošanas veidu no psiholoģiski-ģenētiskā. Taču šī izšķiršana jāizdara vēl pamatīgāki. Nav lietderīgi, ka Kants izlietā savos transcendentālajos pētījumos psiholoģiskus jēdzienus, kā piem., jutekliība, sapratne, iztēle, spriešanas jauda, prāts, dvēsele (Gemüt, apziņas nozīmē) u. tml. Patiesībā ar šiem jēdzieniem var tikai domāt atziņas elementu veidus, kas izšķiras pēc sava satura vai savas nozīmības.

Arī Kanta lietātiem izteicieniem „atziņas sākotne“ jeb „atziņas avots“ var būt divējāda jēga. Psiholoģiski-ģenētiski tie var nozīmēt atziņu nozīmes (Geltung) izcelšanos, bet pēc satura, gnōzeoloģiskā ziņā, tie var nozīmēt arī atziņu nozīmes pamatu (resp. priekšnosacījumu).

Tikai raugoties no izcelšanās viedokļa, var sacīt: kas atziņā neceļas no objekta, tā tad pieredzes (āpriōrais), tas ceļas no subjekta. Tādējādi āpriōritāte tiek pielīdzināta subjektivitātei; līdz ar to tam, kam ir āpriōra nozīme, nav nekādas nozīmes objektam, ja to aplūkojam kā lietu par sevi. Šādu argumentāciju, kas sajauc psiholoģisko jautājumu par izcelšanos un gnōzeoloģisko jautājumu par nozīmi, mēs atrodam Kanta mācībā. Ja turpretim stingri pieturas pie jautājuma par nozīmi, tad subjektivitāte un āpriōritāte nav vienādas nozīmes jēdzieni. Jo kam ir nozīme nevis pamatojoties uz pieredzi, bet *a priori*, tam taču var būt nozīme objektiem — arī kā „lietām par sevi“ („Dinge an sich“), — piem., kā dibinātam pieņemumam, kas ar savu vispārību gan iet pāri (līdzšinējās) pieredzes robežām, bet pastāvīgi apstiprinoties pieredzē, mums praktiski nozīmē tik daudz, kā drošību.

5. „Fainomenālisms“ un „kritiskais reālisms“. Pats par sevi Kanta „transcendentālais“ apceres veids nebūt nenoved pie fainomenālisma vai ideālisma. Tas, proti, pētī zinātņu saturu (kā to Kants dara ar matēmatiku un dabas zinātņi), raugoties uz augstākiem jēdzieniem un nolikumiem, kas ir visa pārējā priekšnosacījums. Pie tam tomēr paliek pilnīgi nenoskaidrots, vai mēs ar šām zinātnēm tveram īstenību, kā tā ir „par sevi“ (kā reālists domā), vai kā tā mums vienīgi „parādās“ (pēc Kanta fainomenālistiskā uzskata) jeb vai mēs ar šām zinātnēm vispirmāk „radām“ īstenību (kā domā objektīvais ideālisms).

Kanta „fainomenālisms“ pārveidojams par „kritisku reālismu“, kā tas faktiski mīt reālo zinātņu darba pamatā. Tā sākumi jau atrodami Kanta mācībā, tiem nepieciešama tikai konsekventa tālāka izveidošana. Kants pats atzīst, ka sajutas ir „dotas“, dažos gadījumos (piem. Prolegomena, 13. §, 2. piez.) viņš pat taisnī atvedina tās uz lietām sevī, kas mīt parādībām pamatā. Tālāk, Kants pielaiž, ka lietu konkrētās īpašības un attiecības telpā un laikā, tāpat arī atsevišķie dabas likumi nav atvasināmi *a priori*, bet dibinās uz pieredzes, un ka tas ir laimīgs gadījums, ka parādībām piemīt tā „afinitāte“ (radniecība), kas ļauj ietvert tās vienējā apercēcijā un domāt ar katēgoriju palīdzību kā „dabu“. Līdz ar to lietu sevī „parādībās“ jābūt dotiem pieturas punktiem, kas savkārt ļauj secināt slēdzienu par lietu sevī īpašībām, un uzskatāmi

vērojamai telpas un laika kārtībai jāatbilst kādai transcendentai kārtībai, ko mēs, bez šaubām, varam noteikt arī neuzskatāmi ar skaitļu jēdzieniem.

Ja ar lietu eksistenci par sevi mēs saprotam to, ka tās ir atraisītas no katras attieksmes pret apziņu (subjektu), arī tās domāšanu, tad, protams, būtu pretrunīgi gribēt izzināt „lietas par sevi“. Jo „izzīņa“ ir taču attiecība starp apziņu un lietām, un lietas tiktāl nepaliek kaut kas domāšanai svešs; no otras puses arī izzīņa nav vienkārši lietu pasīva „notēlošana“, ciktāl lietas tiek noteiktas ar aktīvo jēdzienisko (un tā tad „neuzskatāmo“) domāšanu.

Pie tāda paša rezultāta noved šāds apsvērums: „Parādību“ var uzvert kā „lietu par sevi“, kā tā attēlojas mūsu juteklībā. Bet parādība taču nav noteiktā priekšmeta izzīņa. Priekšmets jākonstruē mūsu izzīņai ar priekšmeta domas nepieciešamo konstruēšanas elementu palīdzību, proti, telpas, laika un katēgoriju noteikumiem. Priekšmeta, tā tad objektīvi īstenā, struktūra, kas pie tam tiek nodibināta, pati nav vēl „parādība“, jau tāpēc ne, ka viņā vairs nav sastopamas sajutas. Ja šai „strukturai“ jābūt kaut kam vairāk nekā vienīgi domu veidojumam (līdzīgi tīri matematisķajam objektam), ja tai jābūt kaut kam vairāk nekā subjektīvai fikcijai, tad tā jāuzlūko par „lietu sevi“ noteikumu un līdz ar to viņu izzīņu (ja arī ne viņu izsmelošu izzīņu). „Lietas par sevi“ šeit nozīmē lietas, ciktāl tās mums nav dotas uzskatāmi.

Kants tomēr negrib to atzīt; viņš aizvien uzsver, ka mūsu izzīņa ir aprobežota ar parādībām (pie kam šeit parādības tiek izprastas divējādā nozīmē, sldz. 4. §., 4.). Kants allaž uzsver, ka lietas par sevi gan eksistē, bet viņu īpašības paliek mums pilnīgi nezināmas. Patiesībā tomēr izzīņa gan nepieciešamā kārtā ņiet no „parādībām“, bet tā sniedzas tālāk par tām — proti, tā mēģina izprast parādībām pamatā mītošās lietas par sevi (pie kam šī izprašana spēj kļūt aizvien jo pilnīgāka).

Ja Kants šķir ar jēdzieniem (katēgorijām) noteiktās parādības, t. i. pieredzes priekšmetus, no „lietām par sevi“, tad viņam ir tiesība uz to tikai tiktāl, ciktāl mēs „lietas par sevi“ jēdzienu izprotam tanī stingrajā nozīmē, kas izslēdz ikvienu attiecību pret apziņu un līdz ar to izslēdz ikvienu izzīņu.

Bet Kants pats pieņem „lietas par sevi“ (viņš tās apzīmē arī par „intelligībliem priekšmetiem“ jeb „noumeniem“) un māca, kā mēs turpmāk redzēsim, ka mēs par šām lietām nevaram iegūt teorētiski-zinātniskas atziņas, bet gan praktisku pārliecību („raciōnālu ticību“). Līdz ar to tomēr tiek atzīta mūsu apziņas attiecība pret šīm „lietām par sevi“, t. i. tās neatbilst šā jēdziena stingrajai nozīmei. Bet tā kā no otras puses pieredzes priekšmeti tiek no tām atšķirti, un noumeni tiek izskaidroti par zinātniski neizzināmiem, tad līdz ar to tiek mazināta zinātnes nozīme. Pēc mūsu domām, nevar piekrist Kanta šķirojumam pieredzes un intelligīblos priekšmetos; mums drīzāk liekas, ka viss, kas mums jāpieņem par reālu (t. i. neatkarīgi no izzīņas eksistējošu), ir pieejams teorētiskajai (jebšu arī bieži vien tikai nojaušamai) izzīņai.

Šāds — protams, nevis vairs naivs, bet kritiski skaidrināts — reālisms ir arī tas uzskats, kāds vispār ir reālo zinātņu pārstāvjiem par savu izziņas darbību. Ja astronoms runā par stāzvaižņiem un planētām, fizikā — par materiju un enerģiju, elektrību un siltumu, ķīmiķis — par elementiem, viņi īpatnējo svaru, viņu ķīmisko radniecību, tad ar visu to viņi domā realitātes, kas eksistē neatkarīgi no izziņātājiem individiem un kas jāizzina viņu likumīgajā īpatnībā un sastāvā.

Tam, ko dabas zinātnes izsaka par saviem objektiem, nav nekādas jēgas, zīmējoties uz sajutu kompleksiem (tā tad „parādībām” stingrā nozīmē). Sajutām nepastāv gravitācijas likums, ķīmiska radniecība, ar tām nevar radīt elektrisku gaismu, nedz izgatavot anilīnkrāsas.

Parādības paliek nepieciešams izejas punkts un pārbaudes instance reālo objektu izziņai, bet arī ne vairāk! Tā kā jutekliskās kvālitātes ir „subjektīvas”, t. i. tās vispirms rodas ar realitātes iedarbību uz mūsu jutekļiem un mūsu apziņu, tad mēs nedrīkstam pašas tās izlietāt realitātes noteikšanai; jo realitāte jāizzina tā, kā tā pastāv neatkarīgi no izziņātāja subjekta (tā tad kā „lieta par sevi”, protams, ja šo jēdzienu neņemam stingrā nozīmē). Bet arī jau praktiskās dzīves nāvīvajam reālismam jutekliskās kvālitātes nav lietu nepieciešami noteicēji. Lai gan gaismas un tumsas mijas dēļ krāsas un gaišuma pakāpes mainās, mēs tomēr atzīstam lietas, kas izskatās jo dažādas, par vienām un tām pašām.

Par reālo pasauli, kā viņu tiecas noteikt zinātne, mums, protams, nav vairs nekāda uzskatāma priekšstats, jo tieši sajustās, uzskatāmās īpašības mēs nepiešķīram viņai pašai; bet mēs varam viņu jēdzieniski domāt. Vienīgi ar aizspriedumu izskaidrojams Kanta uzskats, ka zināma doma ir tukša un bez nozīmes, ja mēs nevaram uzskatāmi uzrādīt tās priekšmetu parādībā. Daudzi paša Kanta pamata nolikumi, kā piem., nolikumi par sākotnējo apercēpciju, katēgorijām, idejām u. t. t. zīmējās taču uz priekšmetiem, kas nekad nav doti uzskatē. Noliegt šiem nolikumiem „atziņu” nosaukumu iespējams tikai sīkmanības dēļ. (Tās nav, protams, dabas zinātnes atziņas, par kurām Kants galvenā kārtā domā.)

Mēs spējam reāli domāt un noteikt viņu īpašībās arī objektus, kas ir gluži neuzskatāmi. Ar to, protams, netiek noliegts, ka sajutas un līdz ar to uzskatāmi dotais pieder pie nepieciešamajām vadītājām iezīmēm, ja mēs pieņemam realitātes par eksistējošām un tiecamies noteikt viņu īpašības. Tādējādi paliek spēkā Kanta pamatmācība, ka empiriskajā zinātnē nepieciešami faktori ir sajuta un domāšana, uzskate un jēdziens, bet tā jāpapildina ar atskārtu, ka domāšana sniedzas tālu pāri uzskatāmajam un ka tā sasniedz pašu realitāti un tiktāl „lietas par sevi” (kas, stādamās atziņas attiecībās pret mums, gan vairs nav „lietas par sevi” šā vārda stingrajā nozīmē).

Kritiskā reālisma apgalvojums, ka mēs zinātniskajā pētniecībā un domāšanā tveram pašas lietas par sevi, nebūt nesatur sevī nepieciešami cilvēciskās atziņas veicīguma pārāk augstu novērtējumu, tā var gaužām

labi savienoties ar Kanta ideju mācības rezultējošo domu, ka īstenības pilnīga noteikšana, tās absolūta izzināšana atrodas mums kā mērķis bezgalībā.

No kritiskā reālisma viedokļa liekas iespējama arī metafizika, nevis kā tīra atziņas teorija (kas faktiski ir Kanta „immanentā“ metafizika), bet kā kopā sajēmēja reālzinātne; kā zinātniski pamatota mācība par pasaulesuzskatu. Protams, nevis āpriōra metafizika, kas gribētu iegūt drošas atziņas, nesatricināmas pārliecības neatkarīgi no pieredzes ar jēdzienu analīzi vai šķietamu „ģenlālu intuīciju“, bet induktīva metafizika, kas caurcaurēm pamatojas uz empīriskajām (pieredzes) zinātnēm (un proti, visām, nevis tikai dabas zinātnēm!) un mēģina izstrādāt to vispārīgākos rezultātus par sevī saskanīgu pasaules uztvērumu. Šādai metafizikai būtu, protams, jāņem vērā atsevišķo zinātņu attīstība un aizvien jāapzinās savu uzstādījumu hipotetiskais raksturs. Bet tās zinātniski pamatotās nojausmas mēs tomēr varēsim pieskaitīt teorētiskās atziņas iecirknim.

Prāta kritikas pamatdomu — ko Kants salīdzina ar „Kopernika revolūciju“ —, ka atzīņai nav jāpiekārtas priekšmetiem, bet priekšmetiem jāpiekārtas atzīņai, mēs tā tad nevaram atzīt tās istajā nozīmē. (Tā ir pareiza tikai tai nozīmē, ka no mūsu „viedokļiem“ un jautājumu uzstādījumiem atkarājas, kas katrā atsevišķā gadījumā reālajās lietās kļūst mums priekšmets).

Trešā nodaļa.

Kanta ētika un reliģijas filozofija.

9. §. Tikumības būtība.

1. **Labās gribas vērtība.** Līdzās teorētiskajai atzīņai stāv praktiskā atzīņa. Pirmās objekts ir eksistējošais, (ideāli vai reāli) esošais, otrās — absolūti vērtīgais, tas, kam jābūt.

Kā teorētiskā, tā arī praktiskā atzīņa var būt psicholoģiskas pētīšanas priekšmets: tā piem., kad tiek pētīta tās realizēšanās individā, vērtību spriedumu ierobežotība ar jūtām un tieksmēm.

Bet šis psiholoģiskais aplūkojuma veids nav Kanta aplūkojuma veids. Arī šeit viņa pētījums drīzāk vēršas uz vērtību spriedumu saturu. Un tāpat kā prāta kritikā par izejas punktu Kants ņem faktiski pastāvošo matēmatiku un dabas zinātni, tā šeit par izejas punktu viņam noder faktiski sastopamā tikumiskā apziņa. Kants negrib vēl tikai radīt tikumisku

apziņu vai pārveidot sastopamo, bet grib noteikt tās likumību. Tā, viņš domā arī, ka ir vienkārši atdarinājis šai tikumiskai apziņai pamatā mītošo vērtības spriedumu, iesākdams savu „Pamatojumu tikumu metafizikai“ ar šādu nolikumu: „Nav vispār domājams nekas pasaulē, nedz arī ārpus tās, ko varētu bez ierobežojuma uzskatīt par labu, kā vienīgi laba griba.“

Tas nozīmē: labajai (t. i. tikumiskajai) gribai ir neno-sacīta, absolūta vērtība, un proti, nevis vispirmāk ar tās veicēm, tās panākumiem, bet viņā pašā (ja arī tai nebūtu nekādu panākumu). Tāpat launajai gribai pienākas absolūta nevērtība; ar vienā vai otrā ziņā vērtīgām veicēm pati tā nevar kļūt vērtīga.

Pēc Kanta domām tā tad cilvēka uzvedības tikumiskā novērtēšana atkarājas vienīgi no gribas īpatnības („sirdsprāta“ jeb gara noskaņojuma, *Gesinnung*), no kuŗas tā izriet. Darbībām var būt augstākā mērā derīgas un krietnas sekas, bet tāpēc vien tās vēl nav tikumiski vērtīgas; zināma uzvedība var ārēji atbilst tikumiskajam likumam, tomēr ja trūkst labās gribas, tā ir tikai „legāla“, nevis „morāliska“. (Legālītaŗes lielo pozitīvo nozīmī kultūrai Kants nav īpaši apcerējis un novērtējis.)

Ar labo gribu Kants pie tam nedomā vienkāršu vēlēŗanos, bet iekŗējo gatavību un aktivitāti, kas ved pie attiecīgās darbības (vai morāliski aizliegtā nepildīŗanas), ja ceļā nestāŗas nepārvarami ķķērŗļļi.

2. „**Katēgoriskais imperatīvs**“. Tagad pacelŗas jautā-jums: kā dŗa griba ir laba? Citādi izsakoties: kādai pēŗ savām īpaŗībām jābūŗ gribai, kuŗai pienākas řī absolūŗā pašvērtība? Kādas ir viņas pazīmes? Kanta atbilde řim jautājumam pēŗ savas būŗības ir řāda: laba ir tā griba, kas grib tā, ka visi cilvēķi var gribēŗ řādā pašā veidā.

Īstenībā Kants savu atbildi formulējis citādi. Tā izteikta viņa „katēgoriskajā imperatīvā“: „Darbojies tā, lai tavas gribas maksima var reizē allaŗ noderēŗ par vispārīgas likumdoŗanas principu.“

Gribas „maksima“ nav, proti, nekas cits, kā tās saturs, domāŗs vispārīgā veidā. Ja kāds zināmā noteiktā gadījumā izvairās no meliem, tad to var uztvert kā řā subjekta vispārīgās

maksimas konkrētu piepildījumu, proti — izvairīties no meliem (tāpat kā atsevišķais koks ir vispārīgā jēdziena „koks“ konkrēts piepildījums). Laba ir tā tad tā griba, kuras (subjektīvo) maksimu var allaž padarīt par maksimu visiem, tā tad kas var noderēt par vispārīgas likumdošanas principu.

Ja Kants savu nolikumu formulē tomēr kā „imperatīvu“, tad ar to viņš tāpat pieslejas tautas tikumiskajai apziņai. Pēdējā taču prasa no ikviena, lai tas darbotos tikumīgi, un proti, prasa to nevis ar kādu nosacījumu (ja tas grib, piem., saņiegt šo vai to), tā tad nevis „hipotētiski“, bet tā pavēl nenošacīti, „katēgoriski“.

Kants ierauga katēgoriskajā imperatīvā sintetiski-praktisku āprioru nolikumu. Tas ir „sintetisks“, jo tas saista ar ikvienas sapratīgas būtes gribu prasību, darboties pēc vispārīgi nozīmīgām maksimām, t. i. pēc objektīva likuma. Tas ir „praktisks“, jo tas attiecas uz gribēšanu un darbošanos. Tas ir āpriors, jo tam ir nozīme gluži neatkarīgi no pieredzes, vai vispār pastāv šāda vienīgi ar objektīviem likumiem noteikta griba. Populāri izsakoties: tikumiskā prasījuma nozīmība nav atkarīga no tam, vai un kādā apmērā tā tiek piepildīta īstenībā. Ja, piem., miera un tiesiska stāvokļa nodibināšanu atzīstam par tikumisku pavēli, tad tās „nozīmi“ (Geltung) nevar satricināt paši briesmīgākie karī. Ar gudribu un sapratību strādāt pie viņas reālizēšanas — šāds uzdevums paliek joprojām tikumiski vērtīgs.

Tāpat kā tīrā (teorētiskā) prāta sintetiskajos āpriorajos spriedumos šķita nepieciešama transcendentāla dēdukcija, t. i. viņu objektīvās nozīmības attaisnošana, tā arī šeit Kants meklē pēc šādas dēdukcijas. Minētie teorētiskie nolikumi tomēr attiecās uz iespējamās pieredzes priekšmetiem, un viņu nozīmi varēja pierādīt ar norādījumu, ka „parādības“ mēs varam izziņāt kā pieredzes priekšmetus tikai ar to, ka tās atbilst minētiem likumiem. Katēgoriskajā imperatīvā sastopamo sintetisko āprioro spriedumu mēs tomēr nevaram šādā kārtā pierādīt par objektīvi nozīmīgu, jo šeit nebūt nav runa par pieredzes objektu izziņu. Šeit tā tad nav iespējama dēdukcija, un tomēr imperatīva objektīvā nozīme ir nesatricināma. „Morāliskais likums

ir dots it kā tīrā prāta fakts, ko mēs *a priori* apzināmies, un kas ir apodeiktiski drošs.“

3. „Formālie“ un „materiālie“ principi. Ar to, ka katēgoriskais imperatīvs, katras morāles augstākais princips, tiek uztverts kā *a priori* nozīmīgs, ir dots, ka viņam piemīt tāds pats formāls raksturs, kā empīriskās zinātnes augstākajiem principiem, un ka tas tikpat maz empīriski pamatojams, kā pēdējie. Tāpēc arī Kants paskaidro: visi pamatlikumi mūsu darbībai, kas par gribas noteicēju pamatu pieņem cilvēka iekāres objektu (tā tad kādu pēc sava satura, savas „materiijas“, noteiktu tieksmi), ir empīriski un nevar sniegt īsteni vispārnozīmīgus „likumus“. Tas nozīmē: ja mēs gribētu dibināt tikumiskos likumus uz objektu noteikšanu, kurus cilvēki faktiski iekāro, tad šī noteikšana, kā empīriskā, nekad nevarētu novest pie *a priori* nozīmīga likuma, nemaz nerunājot par to, ka empīriski izzināmie cilvēku tieksmju mērķi, atkarībā no katra individuālītātes, ir ārkārtīgi dažādi. Kants arī (maldīgi) domā, ka visi mēģinājumi, dibināt morāli uz materiāliem principiem, tā tad satura ziņā noteiktu augstāku gribas mērķi (piem., cilvēku labklājību, kultūru u. t. t.), faktiski pakļaujas patmīlības principam, jo gribas noteicējs pamats šeit esot pašapmierināšana, kas ar šā mērķa sasniegšanu tiek iecerēta. Ar šo materiālo principu noraidīšanu Kants, protams, negrib noliegt, ka visas konkrētās tikumiskās normas satur arī zināmus gribēšanas priekšmetus, jo ikkatrā gribēšanā tiek kaut kas gribēts, t. i. objekts (pie kam šis objekts bieži ir zināms rīcības veids). Viņš grib tikai sacīt, ka nevis šai priekšmetā kā tādā mīt iezīme gribas tikumiskajai īpatnībai, bet formālajā apstākļī, ka gribas vadošā subjektīvā maksima tiek uztverta par nodevīgu objektīvam likumam. Tas, ka kaut kas tiek gribēts kā likumīgi un līdz ar to objektīvi pareizs (nozīmīgs), piešķir gribai īpatnēji tikumisko jēgu un vērtību. Ļoti iespējams tā tad, ka dažādi cilvēki un cilvēku kopas var gribēt un darboties dažādi, pat pretējos virzienos, un tomēr visi tie var rīkoties tikumiski. Vienīgais priekšnosacījums — lai visi viņi uzskata savu rīcības veidu par „pareizo“.

Tikpat maz kā teorētiskajam prātam objekti vienkārši eksistē, tikpat maz pēc Kanta domām arī praktiskā prāta

tikumisko likumu, tad pēdējais iegūst mūsu jūtām „pienākuma“ raksturu. Tikumiski pareizā piepildīšanai ir tā tad tikai tiktāl tikumiska vērtība, ciktāl tā notiek „aiz tīras cieņas pret likumu“ jeb „aiz pienākuma“ un nevis „aiz tieksmes“. Šai mācībā at-rada pārspīlētu r i g o r i s m u. Bet Kants tomēr nemāca (ja ne-jemam vērā atsevišķas, bez šaubām, rigoristiskas piezīmes), ka, lai darbotos tikumiski, nepieciešami jārikojas pretēji tieksmei, vai pat, ka mūsos būtu jāiznīcina visas tieksmes. Viņš apgalvo vienīgi, ka darbības specifiski „tikumiskā“ vērtība pastāv vie-nīgi iekš tam, ka tā tiek gribēta taisni tāpēc, ka tā ir laba, ka tā tiek turēta par likumīgi, objektīvi vērtīgu, un nevis tāpēc, ka man ir tieši patika uz šo darbību, vai es ar to gribu sasniegt kādu zināmu mērķi. Tieksmes tā tad, lai tās citādi būtu cik vērtīgas būdamas, istenajai „tikumiskajai“ vērtībai ir vienal-dzīgas. Tikumiskā vērtība pamatojas vienīgi uz tā, ka griba rikojas saskaņā ar pašdotu likumu. Cīņā ar tieksmi gan se-višķi spilgti izceļas „tikumiskās gribas“ savdabīgā būtība, proti, fakts, ka tā ir kaut kas cits, nekā „tieksme“. Ja mūsu tieksmes pašas no sevis vēršas uz objektīvi labo, tad mums jo vieglāki izdosies piepildīt sirdsapziņas pavēli. Bet šis jautājums attie-cas uz „lietāto“ ētiku, raugoties uz empīrisko cilvēku, tas ne-pieder pie „tīrās“ ētikas, tikumisko jēdzienu prēcizās noteikša-nas. Kants savu pētījumu galvenā kārtā vērš uz šo tīro ē t i k u, un tanī rigorismam, bez šaubām, ir priekšrocība.

5. Kanta ētikas novērtējums. Kanta ētikai piemīt caurcaurēm dzi-las nopietnības un stingrības raksturs. No viņas dveš pietisma gars, ar to ir saskaņā arī tās demokrātiskā iezīme. Istā cilvēka vērtība tiek ap-spriesta nevis atkarībā no dabisko spēju dažādības, talanta un izcilajām gara dāvanām, lielajiem sasniegumiem, sabiedriskā stāvokļa, nacionālās īpatnības, bet vienīgi ņemot vērā taisno pienākuma izpildīšanu. Pienākuma pildīšana tiek vienādā mērā prasīta no ikviena, un pienākums ir tas, ko var prasīt no ikviena. Šeit netiek izvirzīta doma, ka tikumībā būtu jā-piešķir nozīme arī individa īpatnībai. Šo domu gan var ietilpināt Kanta kategoriskajā imperatīvā taisni tā formālā rakstura dēļ.

Liekas visai apšaubāms, vai iespēja, gribēt zināmu maksīmu kā vis-pārēju likumu, ir pati par sevi pietiekoša, lai noteiktu katrā atsevišķā ga-dījumā tikumiski pareizo. Tā piem., kaņam izceļoties, pācīfists var atteik-ties ņemt ieročus rokā; jo viņš var gribēt, lai tas būtu vispārējs likums; ja, proti, visi darītu tā, kā viņš, tad kaņu nebūtu. Pret viņa rīcību tomēr iebils, ka, ņemot vērā vēsturiski nodibinājušās attiecības, nav nekādu iz-redžu, ka visi tā rīkosies. Tā tad, noteicot to, ko varam gribēt kā vis-

pārēju likumu, īpatnim nav jāizlemj šis jautājums kā ārpus vēstures stāvokai, izolētai sapratīgai būtei — jebšu arī Kants, apgaismības laikmeta iespaidots, to bija tā formulējis —, bet gan jādara tas savas tautas un sava laika vēsturiski izaugušās, satura ziņā noteiktās tikumiskās apziņas ietekmē. — Izceļot šo (vēsturisko) faktoru, Hegelis sniedzis nepieciešamu papildinājumu Kanta ētikai. Kants neievēroja šā papildinājuma nepieciešamību, jo katēgoriskais imperatīvs tam nemanot pildījās ar saturu, kas tika smelts no nacionāli kristīgā etosa, tā piem., prasīdams kādā citā katēgoriskā imperatīva formulējumā (kas satura ziņā tomēr nav identisks ar augšā minēto), lai ikvienu cilvēku uzskatītu par pašmērķi un nevis vienīgi par līdzekli, t. i. lai tiktu godāta viņa cilvēka cieņa, vai arī uzlūkodams par „prāta“ prasību, lai tikumība atrastu savu algu. Savā katēgoriskā imperatīva formulā Kants tomēr izteicis tikumiskā „lūkuma“ pazīmi. Istenībā tikumiskā apziņa, tā, kā tā faktiski ir attīstījusies, vērš savu prasību (un proti, katēgoriskā veidā) pret visiem sabiedriskas kopas locekļiem (pie kam, protams, nav jāņem vērā dažādie nošķirojumi, kā piem. kārtas un amata morāle). Tiktāl šo formulu var izlietāt arī vēsturiski un sociāli orientēta ētika.

Katēgoriskā imperatīva formula pieļauj tomēr arī stingri individuālistisku iztulkojumu. Jo izlemjot, ko īpatnis var gribēt kā vispārēju likumu, izpaužies arī materiāli, t. i. satura ziņā noteikti vērtējumi, kas individuāli ir ļoti dažādi; dažs pat var pārdzīvot zināmu iekšēju prasījumu kā vērstu vienīgi pret sevi. Šeit bez tam redzam, ka modernā (materiālā, t. i. satura ziņā noteiktā) vērtību ētika nestāv nepieciešamā pretstatā Kanta formālajai ētikai (kā to domā Šelers), bet gan der tās piepildīšanai satura ziņā.

Ja arī pats Kants bija tālu no šāda ētikas individuālistiska izveidojuma, viņš tomēr piešķīra vislielāko nozīmi cilvēka brīvībai. Dzīves uztvērums, kas tikumībā ierauga vienīgo absolūto vērtību, un tikumības izziņu un realizēšanu atstāj īpatņa ziņā, padara viņu neatkarīgu no tikumiskām autoritātēm, kā arī vispāratzītiem „labumiem“ un dabas dotajām dziņām.

10. §. Kanta mācība par brīvību.

1. „Empīriskais“ un „intelligiblais“ raksturs. Tikumiskā pavēle ir absolūta. Tā būtu bez jebkādas jēgas, ja mūsu darbība nevarētu tai atbilst. Mums kaut kas jādara, tā tad mums vajaga arī varēt. Mums tā tad jābūt brīviem. Tā ir mūsu tikumiskās apziņas prasība, „postulāts“. Brīvība „pie-rāda savu reālītāti darbībā“ un ar to kļūst pat „zināšanas“ priekšmets, protams, gan ne teorētiskas izziņas priekšmets. Mūsu teorētiskajam prātam šeit tomēr rodas lielas šaubas: gri-

bas lēmums ir notikums laikā; bet visas norises laikā ir cēloniski nosacītas un tiktāl nepieciešamas. Kants mēģina savienot brīvību un nepieciešamību, ņemot palīgā lietu šķirošanu parādībās un lietās par sevi. Ciktāl cilvēks pieder parādību pasaulei, viņa griba padota dabas kauzālītai un ir tiktāl nebrīva, tā nepieciešami izriet no viņa „empīriskā rakstura“, un ja mūsu zināšanas par šo raksturu būtu pilnīgākas, mēs varētu gribu iepriekš aplēst. Bet ciktāl cilvēks ir „lieta par sevi“ un tā tad pieder bezlaicīgajai, „intelligiblajai“ pasaulei, viņš ir brīvs. Viņa „intelligiblais“ raksturs darbojas kā „cēlonība no brīvības“ („Kausalität aus Freiheit“). Teorētiskā filozofija varēja pierādīt šo jēdzienu tikai kā iespēju, praktiskā filozofija turpretim piešķir tam daudz plašāku nozīmi. Mums jātic brīvībai, ja mēs vispār atzīstam morāliskā prasījuma nozīmību.

2. Novērtējums. Kantam nav izdevies iznīcināt pretrunu starp dabas kauzālītāti un brīvību. Vai nu mēs atvedinām atsevišķos gribas lēmumus uz intelligiblo raksturu: tādā gadījumā tos nosaka faktors, kas nepieder empīriskajai īstenībai, un līdz ar to tie nav padoti dabas likumam. Vai arī pielaižam, ka visi lēmumi norisinās ar cēlonisku nepieciešamību, bet apgalvojam tomēr, ka empīriskais raksturs, kuŗa dabiski nepieciešamie izpaudumi tie ir, pats ir noteikts ar (bezlaicīgu) intelligiblu brīvības rosmi: tādā gadījumā mums tomēr mūsu dzīvē nav brīvības; bet tad mēs esam tādi, kādi mēs esam, un mums jāgrib un jādarbojas piemēroti mūsu īpatnībai. (Jāpiezīmē, ka ikkatrs darbs notiek laikā, un bezlaicīgs darbs satur pretrunu).

Vērtīgāks ir kāds cits uzskats, kas Kanta mācībā sastopams vēl tikai rudimentārā veidā, proti, uzskats, ka brīvība ir „regulatīva ideja“. Tādā gadījumā tā nenozīmē kaut ko gatavā veidā eksistējošu empīriskajā vai intelligiblajā sfairā, bet ideālu, attiecībā pret kuŗu mēs varam mērit sevi un citus, lai tam tuvotos. Tādā gadījumā nolikums: cilvēks ir brīvs, nozīmē — viņš ir aicināts, kļūt „patiesi“ brīvs; mums viņš jāapspiež tā, „it kā“ viņš būtu brīvs, lai viņu pamazām padarītu „brīvu“, t. i. spējīgu vienmēr sekot tikumiskajai prasībai.

Tādējādi brīvība tiek rādīta gribai kā mērķis, un vienīgi aiz praktiskiem, it īpaši paīdagoģiskiem iemesliem tā tiek pieņemta kā jau faktiski pastāvoša, un mums pat jātic tam, jo šī ticība nav nekas cits, kā pārliecība par mūsu spēju piemēroties tikumiskajai prasībai. Bez šās palāvēības mēs nenonāktu pie īstenas, t. i. spēcīgas tikumiskas gribas. Ar to tomēr savienojams arī tas, ka mēs uzlūkojam par cēloniski nepieciešamiem visus īsteni notikušos gribas lēmumus, ja mēs mēģinām teorētiski izziņāt tos viņu notikšanā, t. i. ka mēs pie tam nostājamies uz dēterministiska viedokļa.

11. Š. Kanta reliģijas filozofija.

1. **Nemirstība.** Brīvība pēc Kanta domām nav vienīgā mūsu tikumiskās apziņas neatvairāmā prasība. Pieredze rāda, ka mēs nekad nepiepildām pilnā mērā tikumiskā likuma prasību. „Svētā“ griba, kas pilnīgi atbilstu šam likumam, ir, ievērojot mūsu nepilnību, mums bezgalīgi tāls mērķis. Bet tieši no tam izriet prasība („postulāts“), ka nāve neizbeidz galīgi mūsu cenšanos pēc šā mērķa, ka dvēsele tā tad ir nemirstīga, lai ar to tā varētu arvienu vairāk tuvināties šam ideālajam mērķim.

2. **Dievs un augstākais labums.** Bet vēl kāds cits apsvērums „prasa“ šādu dzīvošanu pēc nāves, — un pie tam vēl arī dievišķas būtes eksistenci. Ja arī, proti, saskaņā ar tikumisko likumu, t. i. tikums, jāuzlūko par augstējo labumu (das oberste Gut), tad tomēr tas nav „augstākais“ labums (das höchste Gut), „veselā un pilnīgā“ labuma nozīmē. Jo tā kā galīgas sapratīgas būtes, kādi ir cilvēki, ar dabisku nepieciešamību tiecas pēc personīgas laimes (Glückseligkeit), tad „bezpartejiska prāta spriedumā“ pie „augstākā labuma“ nepieciešami pieder arī viņu personīgā laime, un proti, „sadalīta ciešā samērā ar tikumību“ (kā personības vērtība un tās cienība būt laimīgam). Pieredze tomēr neuzrāda šo samērību, tāpēc jātic Dievam, kas viņpasaulē piepilda šo tikuma un laimes harmoniju. Ticīgais arī tikumisko likumu uztvers kā Dieva pavēli. Gan tikumiskais likums neiegūst ar to vispirmāk savu saistītāju spēku, pēdējais drīzāk dibinās uz tā objektīvo nozīmību; un tīrā cieņa pret šo nozīmību paliek vienīgais tikumiski vērtējamais motīvs; cerība uz viņpasaulīgu laimi nav šāds motīvs.

3. **Racionālā ticība** (der Vernunftglaube). Kants piešķir lielu nozīmi „postulātu“ atšķiršanai no teorētiskām atziņām. Pasaules zinātniskās izziņas sakarā mēs nedrīkstam tos izlietot, jo viņu priekšmetus (Dievu, nemirstību) nevar uzrādīt pieredzē. Postulātos nav dota arī īstena viņpus pieredzes esošā „izziņa“, — pēc šādas izziņas tīkoja transcendentā metafizika, — tā tad nav dota arī teorētiska Dievizziņa „zīmējoties uz to, kāda ir viņa mums neizdibināmā daba pati par sevi.“ Ja mēs

tomēr turamies pie postulātiem, lai gan mēs nevaram teorētiski pierādīt viņu objektīvo nozīmi, mēs to darām „aiz praktiskā prāta vajadzības“. Mēs „ticam“ aiz praktiskiem iemesliem, lai gan teorētiskais prāts nevar atbildēt mūsu jautājumiem un tāpēc ieteic atturēties no noteikta sprieduma. To, ka mēs tādējādi praktiskā prāta interesei dodam priekšroku, Kants apzīmē par „praktiskā prāta primātu“. „Tīrā praktiskā racionālā ticība“ nav vis pavēlēta, bet ir labprātīga, tā arī nav nepieciešama morālītai, lai gan ir derīga tai, un rodas no tās. „Tā var tā tad daudzkārt, pa laikam pat pie labdomīgiem cilvēkiem, sākt svārstīties, bet nekad nevar nonākt neticībā.“

4. **Novērtējums.** Abos Dieva esamības un nemirstības postulātos reizē ietvertas arī Kanta reliģijas filozofijas pamatdomas. Raksturīga tam ir cenšanās izvairīt ticību no zinātnisku un filozofisku teoriju kildām un dibināt to uz tikumisko apziņu. Taču pie tam paliek tomēr noteikts, ka postulāti ir teorētiski nolikumi izteikumi par esošo (jo Dievam un nemirstībai tak jāeksistē īstenībā), un līdz ar to tiek konstruēta īpatnēja metafizika, apm. Leibnīca garā. Postulāti tāpēc nevar arī izvairīties no teorētiskās apziņas kritikas. It īpaši ja kritiskā reālisma garā uzskata par iespējamu induktīvu metafiziku, tad pēdējai nāksies īzspriest, vai un ar kādu drošības pakāpi mēs varam šās problēmas atrisināt.

Bez tam smagas šaubas rada arī veids, kā Kants pamato savus postulātus. Viņu pamats Kanta mācībā ir doma, ka tikumībai jāsaņem sava alga, — tā tad atmaksas doma. Jaunākā laikā, īpaši Nīčes mācībā, tiek tomēr noteikti nolīegts, ka tā būtu vērtīga tikumiska īdeja. Šī doma, ka labajam jāsaņem sava alga, nosaukta par „dzeramnaudas morāli“.

Bet ja mēs, būdami pārlīecināti par ētīsko prasījumu, ka tikumam jāpanāk sava alga, atzīstam atmaksu par tikumīski vērtīgu, vai tādā gadījumā arī netīkums netīks nepīecīēšami sodīts un vai tādā gadījumā nav jāpostulē arī „elle“ vai vismaz „šķīstīšanas vieta“?

Bet galvenais, vai šeit ir gnōzeolōģīski attaisnots secinājums no vērtības sprieduma uz eksīstences spriedumu? Jo šeit tiek apgalvots: tā kā pēc mūsu tikumīskās apziņas pasaule ir vērtīgāka, ja tikumam atbīst svētlīmība, tad arī īstenībā tā jābūt. Bet cīktāl snīedzas mūsu pīeredze, īstenība ir vīenaldzīga pret mūsu vērtību prasībām, vai tad vīņpus pīeredzes lai būtu cītādi?

Ir tomēr diezgan daudz vīetu Kanta rakstos (kā to īt īpaši parādījis Fīhīngers savā „It kā filozofijā“, *Vaihinger „Die Philosophie des Als ob“*), kas īzteic cītādu „postulātu“ uztvērumu. Pēc šā uztvēruma, tīe nav teorētīski nolīkumi par pastāvošo, bet fīkcījas, kas sekmē mūsu morālīsko darbību, un tīktāl tīem pīemīt „praktīska reālītāte“, t. ī. nozīmība. Mums jārīkojas tā, „īt kā“ pastāvētu brīvība, Dīevs un nemīrstība, lai

gan teorētiski mēs par to nevaram neko zināt, vai pat uzskatām par patīcamu pretējo.

Iespējams, ka Kants pats svārstījies savā „postulātu” uztvērumā. Bet arī šis otrais iztulkojums nepadarītu viņa mācību stiprāku. Jo šāda turēšanās pie „fikcijām” paliktu bez nozīmes mūsu tikumiskajai centībai, tā pat aptumšotu mūsu patiesības izjūtu.

Ja tā tad zināmā mērā ir apšaubāms Kanta mēģinājums dibināt reliģisko ticību uz tikumisko apziņu, tad no otras puses jāatzīst par pareizu tas, ka viņš padarīja tikumību neatkarīgu no reliģijas. Pat vēl vairāk! Kants pakārtojis reliģiju tikumiskās apziņas kritikai. Visam, ko mums sniedz baznīca kā dievišķīgu atklāsmi vai dievišķīgu pavēli, jāiztur mūsu tikumiskais pārbaudījums, un vienīgi vērtīgais dievkalpojums ir mūsu nopietnā cenšanās pēc labiem darbiem. Uzskats, ka mēs varam Dievu godāt turēt arī ar citiem līdzekļiem, nekā tikumisku dzīves veidu, viegli noved pie tā, ko Kants nosauc par „fetišismu” jeb „neīstu dievkalpojumu”. Pārliecība, ka tikumība savā nozīmībā nav atkarīga no reliģijas, viegli savienojama ar uzskatu, ka istā reliģiskā ticība var lielā mērā veicināt tikumiskā piepildīšanos.

Aplūkodams reliģiju vienpusīgi tikai no morāliskā viedokļa, Kants nav pienācīgi novērtējis tās pilnīgo nozīmi cilvēka gara dzīvei.

Ceturtnā nodaļa.

Kanta teleoloģija un aistētika.

12. §. Teleoloģija.

1. „Teleoloģiskā” un „aistētiskā” spriešanas jauda. Par trešo gara pamatfunkciju līdzās atziņai un gribai, teorētiskajam un praktiskajam prātam, Kants pieņem (saskaņā ar Tētsensu, salīdz. II. daļas 25. §.) jūtas. Tādējādi Kantam izvirzījās uzdevums — izpētīt arī jūtas pēc viņu āpriorās likumības.

Ikvienu jūtu ir tikums vai netikums, raugoties pēc tā, vai tās priekšmets atbilst zināmai prasībai vai ne; atkarībā no tā priekšmets liekas mērķim piemērots vai nepiemērots. Ar katru jūtu tādējādi Kantam saistās priekšstatītā objekta pakārtošana mērķa (grieķiski: *telos*) jēdzienam. Bet tā ir (lietājot Kanta terminoloģiju) „reflektējošās spriešanas jaudas” lieta.

Vai nu mēs atzīstam pašu priekšmetu par mērķim piemērogu (zweckmässig), neņemot vērā tā iespaidu uz mums, vai

arī mēs izjūtam tā iespaidu mūsos kā mērķim piemērīgu un saucam to par „skaistu“ (vai „cēlu“). Pirmajā gadījumā runa ir par objektīvu, otrajā par subjektīvu mērķpiemērību. Pirmajā gadījumā spriešanas jauda rīkojas teleoloģiski, otrajā — aistētiski. Pirmajā gadījumā, objektīvās mērķpiemērības uztveršanā, pārsvarā ir saprātiskais (das Verstandesmäßige), patikas jūtas ir mazāk svarīgas. Raugoties uz aistētiskajiem objektiem, apziņas priekšplānā stāv (subjektīvais) jūtu iespaids, un tikai dziļāks pētījums māca, ka arī šeit ir dota zināma mērķpiemērība.

2. Apcere no mērķa viedokļa. Āpriōri izzināmi ir tikai vispārīgie dabas likumi, kā to rādīja prāta kritika. Atsevišķie likumi viņu nepārskatāmajā bagātībā ir noteicami tikai empīriski, un tāpēc mūsu prāta atskārtai tie nepieciešami liekas „nejauši“, bet reizē — ievērojot, ka tie iekļaujas vienējā dabas kārtībā — tie liekas ceļamies no viena principa. Šo principu mēs uzlūkosim par (dievišķīgu) sapratni, kas iekārtojusi lietderīgi (mērķpiemērīgi) dabu tādējādi, ka mums iespējama sistematiska dabas izziņa (kas pats par sevi liekas „laimīgs gadījums“).

Šāda dabas objektu apcere no mērķa viedokļa gan nav zinātniska izziņa, bet gan subjektīvs apspriešanas veids, kas drīzāk līdzinās aistētiskajai apcerei.

Ikviens mēģinājums izskaidrot organiskos dabas objektus, augus un dzīvniekus, zinātniskajai izziņai no zināma mērķa vai mērķpiemērīgi darbīga spēka ir aplams, tā ir „dabas zinātnes nāve“, jo dabas zinātne var izskaidrot savus objektus tikai uzrādot cēloņus. Mēs, cilvēki, protams, nevaram bez atlikuma sajēgt organisko, jemot palīgā tikai mēchaniski darbīgus cēloņus. Ja mēs aplūkojam organiskās būtes un visu dabas sakaru tā, „it kā“ tas būtu dievišķīgas mērķpiemērīgas darbības produkts, tad tas ir gan nepieciešams un vispārnozīmīgs (tā tad āpriōrs), bet tomēr tikai subjektīvs aplūkojuma veids. Bet kāds ir tās mērķis, tas nav teorētiski izzināms, bet ir tikai praktiskas ticības priekšmets. Pretstatā „apgaismības“ optimistiskajam uzskatam Kants noliedz, ka cilvēku svētlaīmību un derīgumu varētu uzlūkot par Dieva nolemtu dabas mēchanisma

mērķi. Ar šādu pieņēmumu ikvienam teodicejas mēģinājumam jābūt neveiksmīgam. Drīzāk par dievišķīgo mērķi varam pieņemt vienīgi to mērķi, kādu mums sprauž pats praktiskais prāts: proti, tikumiskā likuma piepildīšanu. Visa cēloniski noteiktā pasaules gaita tā tad aplūkojama tā, „it kā“ tā kalpotu labā piepildīšanai, un it īpaši teleoloģiskajai apcerei cilvēku vēsture liekas esam attīstības ceļš, kas ved uz tikumisko brīvību, autonomiju. Un šim pārtikumiskošanas procesam (*Ver-sittlichung*) jāizplatās ne tikai uz individu attiecībām, bet arī uz valstu un tautu attiecībām. Lai gan nav noliedzamas zināmas tikumiskas un kultūru veicinošas karu sekas, tomēr „mūžīgais miers“ ir un paliek tikumiski vērtīga „rēgulatīva ideja“.

3. **Organiskais.** Dabas lauks, kur mums izcilā mērā uzmācas teleoloģiski apspriedumi, ir organismu valsts. Viņu mērķpiemēriba izpaužas tādējādi, ka viņu daļas izveidotas un funkcionē taisni tā, kā tas nepieciešams veselā dzīves rosmei, un kā, otrādi, veselais vispirmāk piešķir jēgu un nozīmi atsevišķo locekļu formai un funkcijai. Bet taisni šī veselā un daļu savdabīgā savstarpējā attiecība ir neizskaidrojama mīkla mūsu teorētiskajai izziņai, mēchaniskajam dabas izskaidrojumam, kas tiecas izskaidrot veselo, izejot no daļām (elementiem). Mēs, protams, nevaram apgalvot, ka organisma izcelšanās no tīri mēchaniskiem cēloņiem pati par sevi nav iespējama. Mēs vienīgi nespējam to izprast. Katrs organiskās dzīves izskaidrojums allaž arvien no jauna pieņem to tās savdabībā. Kants uzskata par iespējamu „dabas archaioloģiju“, kas no vienas sākotnējas organizācijas izrisinātu visas sugas arvienu jo lietderīgākos izveidojumos pēc mēchaniskiem likumiem. Viņš tiktāl atzīst modernās attīstības mācības principu, bet viņš it pareizi uzsver: *d z i v ī b a s p r o b l ē m a* (un līdz ar to mērķpiemēribas problēma) šādā kārtā nav atrisināta, bet atbīdīta. Dzīvība tiktāl ir mēchaniskās dabas izskaidrošanas „robežjēdziens“. Mērķis ir „svešnieks“ dabas sakarībā. Tas tāpēc nav arī „konstitūtīvs“ princips, tas nav izskaidrošanas princips. Teleoloģiskajai apcerei ir sava nozīme dabas izskaidrošanā tai ziņā, ka tā nemitīgi izvirza jautājumu, ar kādu kauzālu sakaru izskaidrojama ikkatra uzrādāmā mērķpiemēriba.

Tādējādi teleoloģiskais aplūkojuma veids ir heuristisks (uz at-
rašanu vedinātājs) pētniecības princips, un mērķis ir „rēgulā-
tīva ideja“.

4. Kauzālitate un finālitate. Tādējādi tikai cēlonisko (kauzālo) sakarību pēc Kanta domām var uzlūkot par objektīvu, pašā reālajā pasaulē sastopamu sakarību. Reālās norises aplūkošana no mērķa un līdzekļa, tā tad finālitates viedokļa ir vienīgi subjektīva, ko esam lietām no sevis klāt pienesuši, bet kas pašām lietām nav piemērojama.

Pret Kanta uzskatu tomēr jāpiebilst, ka nav taču noliedzama o b-
jektīva izšķirība starp tīri kauzālo un reizē finālo sakaru.

Ja dzelzs gabaliņu pievelk magnēts vai to sasilda tuva liesma, tad šis fakts pats par sevi nepamudina mūs, iziet ārpus tīri kauzālā sakara un piejēmt, kā veices paredzēšanai būtu bijusi kāda nozīme notikuma norisei. Gan to varam sacīt, zīmējoties uz cilvēku mērķpiemērīgajām darbībām.

Organiskajā pasaulē mēs atrodam, ka no dažādajiem cēloniskajiem sakariem allaž rodas pilnīgi noteiktas veices: ka, piem., dīgli attīstās par pilnīgi noteiktām dzīvām būtēm, ka ar vielu maiņu tās uztura sevi savā noteiktā formā, ka viņu organi derīgi pilnīgi noteiktām funkcijām. Tas liekas nav izskaidrojams bez kaut kā dzīvajā būtē, kas tiecas pēc šādas veices un ietekmē daudzējādīgos elementāros cēloniskos sakarus tādējādi, ka tie noved pie šādiem vienīgiem un pastāvīgiem rezultātiem. Gan mums pagaidām nav pietiekamu pamatu pieņēmumam, ka šie rēgulētāji, mērķtiecīgie faktori dzīvajās būtēs apzināti anticipē šos mērķus. Bet tā kā psiholoģija tiecas pēc hipotezes, ka cilvēka apzināto dvēseles dzīvi nes neapzināta psihiska norise, tad būtu iespējams atvedināt dzīvo būšu īpatnējo mērķpiemērību uz neapzinīgi-psichiskiem faktoriem, kas lietderīgi (zweckvoll) rēgulē cēloniskos sakarus, kā to atzīst arī modernais neovītālisms.

Šo teleoloģisko aplūkojumu, kas nevis iznīcina cēlonisko (kauzālo), bet papildina to, iespējams izplatīt arī uz pasaules veselo. Šā pieņēmuma tuvāka pārbaudīšana būtu (induktīvas) metafizikas uzdevums. Katrā ziņā no tam, ka Kants pielaiž teleoloģisko aplūkojuma veidu, redzams, ka viņš istās zinātnes robežas sprauž pārāk šauras, atzīdams par istu zinātni tikai matemātisko dabas zinātni.

13. §. Kanta aistētika.

1. Aistētiskā ievirze. Līdzās zinātnēs, tikumības (ieskaitot tiesības) un reliģijas kultūras novadiem Kants apcerējis arī mākslu, tā ka viņa sistēma ir īpatnēja kultūrfilozofija, t. i. kultūru radošo gara funkciju likumības atjēgšana. Savā aistē-

tikā Kants pētī, kāds ir subjektīvais stāvoklis, izejot no kuŗa mēs zināmu priekšmetu saucam par „skaistu“. Pie tam mums vispirms jānorobežo aistētiskais vērtību spriedums no citiem vērtību spriedumiem.

Par „tīkamu“ mēs saucam to, kas patīk mūsu jutekļiem un jutekliskām prasībām; par „derīgu“ mēs saucam to, kas noder par līdzekli kādā dziņā; par „labu“ — to, kas atbilst tīkumiskajai gribai.

Visos šais gadījumos vērtējums dibinās uz zināmas iekāres, „intereses“ apmierināšanu. „Skaistajā“ mēs šādu interesi neatrodam: ar skaisto netiek apmierinātas nedz jutekliskas, nedz tīkumiskas prasības. Aistētiskais vērtību spriedums dibinās uz „neieinteresētas“ patikas. Mums šķiet pie tam nepieciešami, piedevēt šam spriedumam vispārnozīmību. Tas liek domāt, ka šis spriedums dibinās uz āpriēriem pamatiem.

Lai atklātu šos pamatus, izpētīsim aistētisko ievirzi vēl tuvāki. Tās „neieinteresētā“ rakstura dēļ to var apzīmēt arī par rotaļas stāvokli. Rotaļā zināmas nodarbes, kas citādi kalpo kādai iekārei, tiek izraisītas viņu pašu dēļ, tā tad „neieinteresēti“. Tāpēc aistētiskais aplūkojums neņem arī vērā priekšmeta īstenību, tas apmierinās ar uzskatāmo priekšstatu, ja arī tā objekts pieder tikai kādai illūzōrai pasaulei. Pie tam specifiski aistētisko patiku nosaka tikai forma. Jo ar sajutas saturu nosacītā patika ir jutekliska. Bet forma ir tā, kas reizē piešķir mākslas darbam vienību un līdz ar to nobeigtības, pašpietiecības raksturu. Ar vienējo formu ir tāpat arī noteikts, ka visas daļas sakļaujas vienā veselā un savukārt kļūst vispirmāk saprotamas no veselā. Tāds ir arī mērķpiemēriģā raksturs. Bet skaistajam trūkst mērķa. Ikvienu tiša, pamācīga, patriōtiska, reliģiska tendence traucē tīri aistētisko iespaidu. Skaistā būtība ir tā tad mērķpiemēriģa bez mērķa. Tā var pastāvēt vienīgi iekš tam, ka aplūkojumam skaistais pats ir mērķpiemēriģs, ka tas atdzīvina subjekta atziņas jaudas, ierosina tās priecīģai rotaļīģai nodarbei. Skaistā priekšmeta mērķpiemēriģa mīt tā tad nevis viņā pašā, bet tā attiecībā pret mūsu garīģām funkcijām. Tīri formālās mērķpiemēriģas apziņa subjekta atziņas jaudu spēlē priekšstatā, ar ko mums tiek dots zināms priekšmets, ir pati tīksme. Bet tā kā

ši attiecība ir tīri formāla, tad varam arī sacīt, ka aistētiskā labpatika ir pamatota *a priori*, un uz tā pamatojas arī aistētiskā sprieduma prasība pēc vispārnozīmības. Mums ir iespāids, ka skaistajam priekšmetam jāierosina šī iekšējo spēku labpatikama rotaļa i k v i e n ā subjektā, kas nododas tīri savam aplūkojumam, un tādējādi mēs piešķiram priekšmetam prēdikātu „skaists“ it kā kādu objektīvu īpašību, lai gan „skaistums bez attiecības pret subjekta izjūtu nav nekas“ un lai gan mēs nevaram jē d z i e n i s k i pamatot mūsu aistētisko spriedumu.

Bet tā kā individi ļoti reti atrodas pilnīgi neieinteresētas aplūkošanas stāvoklī, tad faktiski aistētisko spriedumu gandrīz vienmēr saduļķo individuālās tieksmes un noskaņas. No tam arī ceļas nemitīgās kildas par aistētiskajiem priekšmetiem.

2. „Brīvais“ un „saistītais“ skaistums. Kants izšķir divējādus skaistuma veidus: „brīvo“ un „saistīto“ (anhängende). „Pirmais nepieņem jēdzienu par to, kādam jābūt priekšmetam; otrais pieņem šādu jēdzienu un priekšmeta pilnību saskaņā ar to.“ Tā, puķes ir „brīvi“ dabas skaistumi. Jo ļoti rets kāds, izņemot botāniķi, zina puķes kā apaugļošanas organa jē d z i e n u un līdz ar to reizē m ē r ķ i; katrā ziņā aistētiskajā ievirzē mēs to neņemam vērā. Tāpat „brīvi“ skaistumi ir daudzi putni un daudzi jūras čaulainie (Schaltiere), tālāk arabeskas, ornamenti (kas paši par sevi neko „nenozīmē“), mūzikas gabali bez teksta.

Ja mums turpretim priekšmetu aplūkošanā notēlojas jēdziens par to, kādiem jābūt priekšmetiem, un līdz ar to viņu mērķis, viņu nozīme, tad mums ir „saistītais“ skaistums. Tāds ir stāvoklis attiecībā pret augstākām organizētām dzīvām būtēm, it īpaši attiecībā pret cilvēku, kas ir pilnīgākais aistētiskais objekts, un kas arī vienīgais var būt aistētiskais subjekts, t. i. spēj izraisīt aistētiskas patikas jūtas. Tālāk, tēlotāju mākslu un poēzijas darbi rāda „saistīto“ skaistumu.

3. Cēlais. Līdzās skaistajam Kants nostāda c ē l o (das Erhabene). Kamēr skaistais patīk ar ierobežotību, cēlais rada iespaidu ar n e a p r o b e ž o t ī b u. Bet cēlā izjūtā Kants nesaskata vienīgi tīri aistētisku, bet reizē morālisku funkciju. Ir priekšmeti, kas vai nu ar savu vareno dižumu — kā matēmatiski cēlais — vai ar savu vareno spēku — kā dinamiski cē-

lais — uzstāda mūsu priekšstatīšanas spējai nepiepildāmu uzdevumu: bezgalību, ko mēs viņos domājam, arī uzskatāmi priekšstatīt. Matēmatiski cēlā paraugi ir okeans un zvaigžņotā debess; dinamiski cēlā paraugi — drausmīgi dabas spēki, zemes trīces, negaiss, plūdi vai ugunsgrēks.

„Cēls ir tas, kas jau tāpēc vien, ka mēs viņu varam domāt, pierāda dvēseles spēju, kas pārspēj ikvienu juteklības mērogu.“ No tam, ka juteklība nevar atbilst tai uzstādītam uzdevumam, rodas netīksme. Bet no tam, ka prāts atbilst šam uzdevumam, rodas tīksme. „Priekšmets tiek uztverts kā cēls ar tīksmi, kas iespējama tikai ar zināmas netīksmes palīdzību.“ Netīksme ceļas no mūsu būtības jutekliskās puses, tīksme — no prātīgās puses. Šis prātīgā pārākums par juteklisko modina reizē morālisku labpatiku. Tādējādi jūtas, ko mēs pārdzīvojam, raugoties uz cēlo, ir radniecīgas tīrās cieņas jūtām pret tikumisko likumu. „Divi lietas pilda dvēseli ar aizvien jaunu apbrīnošanu un godbijību...: zvaigžņotā debess pār mani un morāliskais likums mani.“

Minētā morāliskā labpatika par cēlo tomēr neiznīcina stāvokļa aistētisko raksturu, jo to izsaucis priekšmeta tīrais priekšstats, gluži neatkarīgi no tam, vai viņš ir īstens vai ne.

4. Mākslinieciskā radīšana. Ne tikai aistētisko ievirzi, bet arī māksliniecisko radīšanu Kants padarījis par sava pētījuma priekšmetu. Tā ir apzināta, mērķu vadīta radīšana. Bet skaistais ir mērķpiemēriība bez mērķa. „Mērķpiemēribai daļās mākslas produktā, lai gan tā ir tīša, nav tomēr jāparādās kā ar iepriekšēju nolūku darinātai, t. i. daļā māksla jāuzlūko kā daba, lai gan mēs viņu apzināmies kā mākslu.“ Mākslas darbam jānostājas mūsu priekšā kā dabas veidojumam. Bet šādas mākslinieciskās radīšanas spēja ir ģenījs, t. i. „intelligence, kas rada kā daba“. Ģenijs rada nevis pēc apzinātām kārtulām, bet instinktīvi, viņa darbiem no vienas puses jārada oriģinālitate, bet no otras puses („ievērojot, ka iespējama arī oriģināla nejēdzība“) tiem jābūt tanī pašā laikā priekšzīmīgiem, „eksemplāriskiem“, tā ka tie „var noderēt par paraugiem vai apspriešanas kārtulām“. „Ģenijs ir tā atrašanas talants, ko nevar nedz mācīt, nedz iemācīties.“ Ģenijs ir radītājas iztēles īpašība, kas piemīt tikai izredzētiem.

Geniālitāte ir „iedzimtas dvēseles dāvanas, ar ko daba dod kārtulas mākslai.“

5. **Novērtējums.** Ja aistētisko spriedumu Kants dibina vienīgi uz „formu“, tad tam ir savs attaisnojums, jo „daudzējādības iekšējā vienība“. mākslas darba būtiskā prasība, ir formāla attiecība. Taču formas jēdzienu Kants uztver pārāk šauri, uzlūkodams glezniecībā zīmējumu par vienīgo aistētiskās patikas nesēju un piešķirdams krāsām tikai jutekliski patīkamā raksturu; bet arī krāsu sadalījumā gleznojumā pēc viņu vienādības un pretējības izpaužas tomēr zināmas formālas attiecības, kas atstāj aistētisku iespaidu.

Tāpat ar pārāk šauro formas jēdziena uztvērumu izskaidrojams tas, ka Kants grib izslēgt no tīri aistētiskā katru „nozīmi“, katru garīgu saturu. Jo garīgi nozīmīgais var taču būt mākslinieciskās formēšanas materiāls un var lielā mērā sekmēt tās aistētisko iespaidu. Cik daudz dziļāku iespaidu panāk laba drāma nekā ornāmentu vērošana!

Aistētiskais stāvoklis var ietvert sevī arī daudz vairāk faktoru nekā vienīgi atziņas jaudu rotaļu, un aistētika būtu jādibina uz daudz precīzāku un aptverošāku šo faktoru noteikšanu nekā to Kantam varēja sniegt tālaika psiholoģija. Kanta aistētiska ir tomēr savam laikam liels sasniegums, kas liekas vēl jo apbrīnojamāks, ja ņemam vērā, ka Kantam personīgi aistētikas novads stāvējis attālāk, ka viņa dzimtene nesniedza tam nekā ievērojama nedz dabas skaistumu, nedz mākslas darbu zinā, ka viņu, pieradušu pie apgaismības laikmeta pedantiskās poēzijas, gandrīz nemaz nebija skāris vācu dzejas mākslas uzplaukums. Tāpēc jo augstāki vērtējams tas, ka viņš tik teicami raksturojis mākslas ģenija (kāds bija piem. Gēte) noslēpumu.

It īpaši Kants pareizi atzinis aktīvo, radītāja momentu mākslinieciskajā radīšanā, kamēr agrākie, pēc būtības vēl no Aristoteļa atkarīgie aistētiķi mākslas raksturīgāko pazīmi saskatīja pakāldarināšanā dabai. Tāpat Kants izprot un augsti cieni mākslinieciskās baudās un mākslinieciskās radīšanas īpatnību, kamēr apgaismība tās nozīmi saskatīja galvenā kārtā patīkamā, cildenā laika kavēšanā vai morāles veicināšanā.

Piektā nodaļa.

Kanta filozofijas iespaidi.

14. §. Kritiskās filozofijas uzņemšana un izplatīšanās.

Kanta filozofija nebūt nesastapa viscaur nedalītu piekrišanu. „Veselās cilvēka sapratnes“ pārstāvji, kā piem. Nikolāi, noraidīja šos grūtos pētījumus kā aplamus un ne-

skaidrus. Populārie filozofi, kā piem. Mendelsons, kas taisni Dieva un nemirstības pierādījumos saskatīja filozofijas vērtīgāko sasniegumu, ieraudzīja Kantā „visu sadragātāju“, skeptiķi. Universitāšu filozofi, kas lielāko tiesu bija Volfa piekritēji (kā piem. Eberhards Hallē), vienpusīgi izcēla vai nu racionālistisko vai empīristisko elementu Kanta sistēmā, vai arī tie vērtēja to kā ārišķīgu, eklektisku abu šo viedokļu savienojumu. Kanta ideālismu iztulkoja arī kā Berklija ideālisma atjaunojumu (lai gan pēdējais patiesībā bija metafizisks spīrituālisms). Tas redzams, piem., Garves (Garve) un Federā (Feder) recenzijā par Kanta „Tirā prāta kritiku“, kas 1782. g. parādījās kādā Getingas žurnālā („Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen“), un uz ko Kants atbildēja „Pielikumā“ saviem „Prolegomeniem“. Uz Kanta mācības dziļāku izpratni pamatotu kritiku snieguši Salomons Maimons (Salomo Maimon, † 1800. g.), Gotlobs Ernsts Šulce (Gottlob Ernst Schulze, „Änesidemus“, 1792. g.), Fridrichs Heinrichs Jakobijs (Friedrich Heinrich Jacobi, † 1819. g.), kas ar savu rakstu „Par Spinōzas mācību“ (1785. g.) atkal vērsa uzmanību uz šo domātāju. Nav ko brīnīties, ka netrūka arī pret Kantu vērstu zākāšanas un neslavu cēlēju rakstu.

Bet no otras puses Kanta filozofijas izplatīšanu un atzīšanu sekmīgi veicināja 1785. gadā filologa Šica (Schütz) un jūrista Hufelanda (Hufeland) nodibinātais „Vispārīgais Jēnas literātūras laikraksts“ („Allgemeine jenaische Literaturzeitung“). Bet galvenā kārtā Reinholda (Reinhold) „Vēstules par Kanta filozofiju“, kas parādījās 1786./87. g. Vīlanda (Wieland) „Vācu Merkurā“, ar savu ierosinošo, silto valodu noderēja tam, lai nostādītu pareizā gaismā Kanta sistēmas tikumiski reliģiōzo raksturu un iegūtu tai piekritējus. Tanī pašā laikā Reinholds centās izveidot tālāk Kanta sistēmu, mēģinā-dams (gan veltīgi) atvasināt āpriōro elementu daudzību no viena vienīga „fundamentāla nolikuma“. Pēdējais skan šā: „Subjekts atšķir apziņā priekšstatu no objekta un subjekta un attiecina uz abiem“ („Die Vorstellung wird im Bewusstsein durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen.“) „Apziņa“ pastāv priekšstata attiecināšanā (Bezogenwerden) uz subjektu un objektu. Subjekts,

objekts un priekšstats ir tās iespējas nosacījumi. Noliedzot „lietu par sevi“, Sigismunds B e k s (Beck, 1761.—1840. g.) mēģināja pierādīt „ideālismu“ kā „vienīgi iespējamo viedokli, no kura jāapspriež kritiskā filozofija“ (1796.).

Pret 18. g. s. beigām Kanta filozofijai bija savi pārstāvji vācu universitāšu lielākajā daļā (pat arī dažās katoļu universitātēs); tās galvenais mīteklis bija it īpaši Jēna, kur no 1787.—1794. g. mācīja Reinholds. Tās iespāids tomēr neaprobežojās tikai ar akadēmiskās filozofijas aploku, bet sniedzās daudz tālāk par to. Šillers, kas laikā no 1791.—94. g. nodevās dziļām Kanta filozofijas studijām, kā zināms, piesavinājās Kanta mācību ar sajūsmu, nezaudēdams tomēr savu iekšējo patstāvību, un modināja interesi par Kanta filozofiju arī G ē t ē. Ž a n s P a u l s rakstīja: „Kants nav pasaules spīdeklis, bet vesela mirdzoša saules sistēma.“ Arī visos tajos vīros, kas pēc Jēnas sabrukuma strādāja pie Prūsijas atjaunošanas, skaidri nomanāma Kanta filozofijas ietekme.

15. §. Šillera filozofiskie ieskatī.

Galvenais temats Šillera filozofiskajos rakstos ir attiecības starp aistētisko un morālisko. Viņš cenšas apvienot aistētiskā, kā a u g s t ā k ā s garīgās funkcijas, vērtējumu, kas izriet no viņa mākslinieka dabas, ar savu absolūto cieņu pret morālisko, kā vienīgo, kas tiek a b s o l ū t i prasīts no cilvēka. Izejot no tā, aistētiskajā izglītībā un dziņu pakrietināšanā (Veredelung), kas ar to tiek panākta, viņš ierauga vērtīgāko l ī d z e k l i kā padarīt cilvēku tikumīgāku. Šo domu viņš pauž, Kanta vēstures filozofijas apceres pamudināts, attiecoties uz cilvēku dzimuma attīstību savās „Vēstulēs par cilvēka aistētisko audzināšanu“ (1795./96.). Pie tam aistētiskais moments tomēr iegūst viņa acīs arvienu vairāk p a š v ē r t ī g ā raksturu. Aistētiskajā stāvoklī harmoniski sadarbojas „formas dziņa“, kas ceļas no mūsu pārjutekliskās dabas, un „vielas dziņa“, kas rodas no mūsu juteklības. Līdz ar Kantu viņš redz aistētiskajā ievīrē „neieinteresēto uzskati“, kurā tikumiskās un jutekliskās tieksmes ar savu līdzsvaru zināmā mērā iznīcina un apklusina viena otru. Salīdzinot ar apzinīgo gribas piespiešanos, kalpojot

jutekliskajiem vai tikumiskajiem mērķiem, aištētiskā ievirze ir „rotaļas“ stāvoklis, un tieksme realizēt to ir „rotaļas dziņa“ (ko liezgan piemēroti nosauca arī par „darbības dziņu“, „Funktions-trieb“). Bet taisni tāpēc, ka aištētiskajā stāvoklī vienmērīgi izpaužas cilvēku pārjutekliskā (garīgā) un jutekliskā (dabiskā) puse, tas mums liekas esam stāvoklis, kurā visīrāk un vispilnīgāk attēlojas visa cilvēka būte. „Cilvēks ir tikai tur patiesi cilvēks, kur viņš rotaļājas“. Šo aištētisko ideālu, kas uzskatāmi iztēlots Olimpa dievos, grieķi (pēc Šillera uztvēruma) atzinuši par savējo. Bet ne mazāk tas ir arī ideāls, kas piemērots Ģētes dabai. Šāds aištētiskā kā specifiski cilvēcīgā vērtējums vieno Šilleri ar jaunhumānistiem, Ģēti un romantikiem un noved viņu arī pie zināmas Kanta ētiskās tālākas izveidošanas. Kamēr Kants, tiekdamies vēriģi izprast ētiskos jēdzienus un atvedināt tikumisko darbību uz brīvību, raudzījās galvenā kārtā uz to, lai uzsvētu tikumiskās gribas pretstatu jutekliskajām (t. i. dabas dotajām) tieksmēm, Šillers (būdams šai ziņā vienis prātis ar Šaftsberiju, sk. II. d.) redz cilvēka būtes vērtīgāko izpaudumu taisni „daiļajā dvēselē“, kurā minētā iekšējā nesaskaņa ir pārvarēta un tikumiskā darbība izriet it kā no pakrietinātās (veredelten) dabas. Patiesi, personība, kam tikumiskā rīcība palikusi par „otro dabu“, modinās harmoniskāku un līdz ar to aištētiski vairāk apmierinātāju iespaidu nekā tā, kas vēl iekšēji cīnās; un arī nomaldīšanās briesmas ļaunumā viņā ir mazākas.

16. §. Kanta mācībai pieklāvīgās spekulatīvā ideālisma filozofijas raksturojums.

Kanta pēcteču filozofijas galvenā iezīme ir cenšanās attiecināt Kanta „kritisko“ metodi uz zināmiem priekšnosacījumiem, kurus Kants vēl bija piejēmis par pašsaprotamiem, un līdz ar to uztvert pašus šos pieņēmumus tā, ka tos būtu iespējams attaisnot un iekļaut noslēgtas sistēmas vienībā. un tiktāl tā tad „dēducēt“ tos.

1. Kants piejēmies „lietas sevī“ par reāli eksistējošām ārpus apziņas. Šādu pieņēmumu atmet un mēģina „dēducēt“, kā apziņā rodas pārliecība par lietām sevī.

2. Kants piejēmis, ka sajutas ir vienkārši „dotas“ telpas un laika formās, tās tā tad nav dēducējamās. Tagad mēģina dēducēt arī šo „doto“.

3. Kants piejēmis kā kaut ko dotu, nozīmīgu tradicionālās loģiskas 12 spriedumu veidus un izrietinājis no tiem savas kategorijas; tāpat viņš uzskata par vienkārši pareiziem tīrās matēmatikas un dabas zinātnes pamatlikumus. Tagad arī visu to mēģina kritiski pamatot, dēducēt.

4. Kants bija piejēmis, ka īstenu atziņu mēs iegūstam vienīgi matēmatikā un matēmatiskajā dabas zinātnē (fizikā), un pētīja, kā tā iespējama. Tagad filozofi iziet no kāda vispārīgāka atziņas jēdziena, pat apziņas vispār jēdziena, un mēģina deducēt šo atziņu vai apziņu no nosacījumiem, kas dara to iespējamu.

Tālāk, kā pēckanta ideālistu raksturīgu iezīmi varam apzīmēt to, ka viņi, sekojot savam domu virzienam, tiecas izveidot noslēgtu sistēmu. Kants savā domā ir vairāk šķīrējs, analizētājs nekā savienotājs, sintezētājs. Gan Kantā mācībā skaidri redzama tikumiski-religiōzā pārliecība kā visas viņa filozofēšanas vienējais pamats, un arī pēdējā no trim „Kritikām“ („Spriešanas jaudas kritika“) skaidri rāda Kanta cenšanos sakļaut šos trīs sevī patstāvīgos darbus vienā vienībā ar mērķa vadītāju domu, taču visa viņa filozofija nebija tomēr no paša sākuma skatīta kā vienība, un tā nav bijusi „vienā lēmumā“ darbs. Radīt šādu filozofisku sistēmu ir Kanta lielo pēcteču, Fichtes, Šellinga un Hegela mērķis. Viņu filozofiskais darbs (neraugoties uz dažādību) nav uzlūkojams par atkrišanu no Kanta ideālisma gara, bet par šā gara lielisku izpaušmi.

Sestā nodaļa.

Fichte.

17. §. Fichtes dzīve, darbi un personība.

Johans Gotlībs Fichte (Johann Gottlieb Fichte) dzimis 1762. g. 19. maijā kā nabadzīga audēja dēls Rammenavā Oberlauzicā. Kāds tuvumā dzīvojošs muižnieks, ievērojis viņa lie-

lās gara dāvanas, deva viņam iespēju izglītoties. Sākot ar 1780. g. viņš studēja teoloģiju Jēnā, ciešot lielu trūkumu. Kopš 1784. g. Fichte strādāja par mājskolotāju dažādās vietās. 1790. g. viņš iepazīstas ar Kanta filozofiju un kļūst par tās sajūsminātu piekritēju, jo tā viņam šķiet atrisina apmierinoši brīvības problēmu, kas viņu ilgu laiku bija nodarbinājusi. 1791. g. rudenī Fichte nonāk Karaļaučos. Kants viņam sagādā izdevēju viņa rakstam „Katras atklāsmes kritika“ („Kritik aller Offenbarung“), kas iznāk 1792. g. Aiz pārskatīšanās (vai izdevēja viltīga aplēsuma dēļ) autora vārds uz titullapas nebija minēts. Vispārības doma piedēvēja anonīmo rakstu Kantam, jo tolaik gaidīja Kantu publicējam apcerējumu par reliģijas filozofiju. Kad Kants ar atklātu paskaidrojumu norādīja uz patiesajiem apstākļiem, Fichte uzreiz kļuva slavens vīrs. Kad 1794. g. Reinholds, sekojot aicinājumam, pārcēlās uz Ķīli, un viņa katedra — maz atalgota ārkārtēja profesūra — kļuva brīva, uz šo vietu tika aicināts Fichte. (Arī Gēte bija atbalstījis viņu). Fichtes aizraujošā daiļrunība pievilka tam ļoti daudzus klausītājus, un viņš atstājis spēcīgu ietekmi uz studentiem, kurū palaidnīgo dzīves veidu viņš mēģināja reformēt. Šai laikā Fichte sacerēja arī savus galvenos darbus par „zinātnes mācību“, dabiskajām tiesībām un tikumu mācību.

Kāda raksta dēļ savā „Filozofiskajā žurnālā“, kur viņš Dievu pielīdzināja tikumiskajai pasaules kārtībai, viņu apvainoja ateismā. Tas noveda pie domu izmaiņas ar valdību, kas Fichtes asās izturēšanās dēļ beidzās ar viņa atlaišanu no profesora amata. Tā, 1799. gadā Fichte pārcēlās uz Berlīni. Šeit viņš stājās dzīvā satiksmē ar Tīķu, Šleiermacheru, Šlegeli un viņu draugu pulciņu, tā saucamajiem romantiķiem. Viņš lasīja privātus priekšlasījumus, kas bija labi apmeklēti (piem. par „Tagadējā laikmeta pamatvilcieniem“, iespīestā veidā iznāca 1806. g.), un sacerēja starp citiem darbiem „Noslēgto tirdzniecības valsti“, „Cilvēka uzdevumu“ un „Norādījumu svētlaimīgai dzīvei“ („Anweisung zum seligen Leben“). (Šie raksti arī mūsu dienās jo sevišķi lasāmi). Viņa zinātnes mācība šai laikā tiek zināmā mērā pārveidota reliģiozā garā. Pēc Jēnas kaujas viņš tādā pašā garā kā Šteins un Šarnhorsts, nodēvēs prūšu tautas iekšējas atjaunošanas darbam. Nepie-

griezdams vērību briesmām, kas viņam draudēja no franču puses, kuŗi bija iejēmuši Berlīni, Fichte 1807./08. g. ziemā turēja savas „Runas vācu tautai“. Viņa mērķis pie tam ir vācu tautas pacelšana, modinot tās garīgo un tikumisko patstāvību. Par vērtīgāko līdzekli šam nolūkam viņš uzskata audzināšanas reformu Pestalocija garā. 1811. gadā Fichti ievēlēja par pirmo 1810. g. nodibinātās Berlīnes universitātes rektoru. 1813. gadā viņš kā reliģiozs sludinātājs gribēja doties līdz karaspēkam pret Napoleonu, tomēr valdība noraidīja viņa lūgumu. Fichte mira 1814. g. 27. janvārī, saslimis ar ļaundabīgu drudzi, kas tam bija pielipis no viņa sievas, kuŗa strādāja kā kopēja kara slimnīcās.

Fichtes personā lielas gara dāvanas un tieksmes pēc visabstraktākās spekulācijas vienojas ar dedzīgu dziņu pēc darbības, studējošās jaunatnes un pat visas vācu tautas tikumiskas atjaunošanas. Viņa filozofēšanas pamati un īstais mērķis mīt tikumības un reliģijas laukā. Viņa teorētiskās filozofijas domas ir pa laikam vairāk drošprātīgas un varenas nekā skaidras un pārliecinošas. (J. G. Fichtes kopotos rakstus izdevis viņa dēls J. H. Fichte, 11 sējumos; izlasi septiņos sējumos izdevis F. Medikuss (F. Medicus).

18. §. „Zinātnes mācības“ teorētiskā daļa.

1. **Zinātnes mācības vispārīgais raksturs.** Fichte ir pārliecināts, ka viņš izpratis Kanta filozofiju tik dziļi un pareizi, kā neviens cits no viņa piekritējiem. Tādējādi viņš savā „zinātnes mācībā“ (Wissenschaftslehre) pēc būtības negrib sniegt neko citu, kā Kanta filozofijas attēlojumu jaunā formā. Bet šai formai jābūt stingri sistematiskai, kuŗā viss tiek atvasināts no viena pamatlíkuma un viss kalpo vienas problēmas atrisināšanai. Šī problēma ir šāda: kāds ir „pieredzes“ pamats? (Jau Kants pacēla problēmu, kādi ir iespējamās pieredzes nosacījumi. Ar „pieredzi“ Kants gan saprata matēmatiskās dabas zinātnes izziņu. Fichte turpretim, kam ar šo zinātni nebija nekāda sakara, ar „pieredzi“ saprot „dzīves“, t. i. dabiskās apziņas īsteno sajušanu, uzskatīšanu, uztveršanu. Fichte tā tad uztver izskaidrojamo „pieredzi“ nenoteiktāki,

bet tanī pašā laikā plašāki, pie kam viņš sevišķi jem vērā vēl arī tikumiskās apziņas pārdzīvojumu kā īpaši svarīgu).

Katras pieredzes „pamatam“ jāatrodas ārpus pieredzes. Bet pāri pieredzei mēs paceļamies ar abstrakciju, izšķirot to, kas katrā pieredzē ir savienots: lietu (objektu) un izzinātāju inteliģenci. Tādējādi nonākam vai nu pie mācības par „lietām sevī“, „dogmatisma“, vai pie mācības par „inteliģenci sevī“, „ideālisma“. Tās ir filozofisko sistēmu pamatformas. Pēc dogmatisma ieskata inteliģence, „es“ ir lietu sevī produkts, tāpēc tas ir nepatstāvīgs, nebrīvs; pēc ideālisma domām visi lietīgās pasaules priekšstatījumi (t. i., proti, „pieredze“) izriet no inteliģences. Abu filozofisko pamatvirzienu ķilda grozās tā tad ap jautājumu, vai mums jāupurē es'a patstāvība, vai lietas patstāvība. Tīri teorētiskā ceļā šis jautājums pēc Fichtes domām nav atrisināms. „Kādu filozofiju izvēlamies, atkarājas no tam, kāds ir cilvēks; jo filozofiska sistēma nav nedzīvs rīks (Hausrat)..., bet viņu apgaro tā cilvēka dvēsele, kam šī sistēma pieder. No dabas glēvs vai arī no gara kalpiņas, ziniska luksa un uzpūtības vājināts un nomākts raksturs nekad nepacelsies līdz ideālismam.“

Fichte pats nostājas ideālisma pusē. Inteliģence, gars nevar būt cēlies no negarīgas, tīri lietīgas, materiālas pasaules. Visa mūsu apziņa par pasauli atvasināma no inteliģences. Tādēļ ne tikai pieredzes formas (kā Kanta mācībā), bet arī to saturs (t. i. sajutas, ko Kants piejēma par „dotām“) jāattīsta no intelekta, neatkarīgi no pieredzes (tā tad *a priori*). Inteliģenci, „es'u“ Fichte pie tam uztver kā absolūtu rosību (Tun); tai nevarām piedēvēt gatavu, noteiktu eksistenci; tā nav pastāvoša (eksistējoša) substance, lieta, bet tīra rosība, „nekas cits, to pat nevar saukt par kaut ko darbīgu (ein Tätiges)“. Inteliģence nav arī „fakts“ („Tatsache“). Reinholds, piem., par izejas punktu uzskatīja apziņu kā pēdējo faktu. Fichte ir tanīs domās, ka filozofija nedrīkst bez izpratnes neko pieņemt kā „faktu“, kā „dotu“, bet viss jākonstruē un ar to jāizprot. Jāiziet tā tad nevis no fakta (Tatsache), bet rosīgās darbības (Tathandlung). Tā ir caurcaurēm sākotnēja, un tā iet vēl arī papriekšu šķelšanās momentam teorētiskajā un praktiskajā ievirzē. Tā ir absolūtā īstenība (kas

līdz ar to uztverama kā „esība“ („Ich“-wesen), kā gars, bet tam nepiemīt lietīgs, substancīāls raksturs). Es'a eksistence ir sevis radīšana (Sicherzeugen).

No garīgās rosības jārodas noteiktiem priekšstatiem, piem. priekšstatam par materiālu, no intelekta neatkarīgu, telpā esošu pasauli. Intelligences rosībai tā tad jābūt noteiktai; šai nolūkā jābūt nepieciešamiem likumiem, no kuriem ir izskaidrojams, ka „pieredze“ notēlojas mums kā priekšstatu sistēma, kas savienota ar nepieciešamības, objektīvās nozīmes izjūtu. Ideālisms, kas pieņem šādus nepieciešamus intelligences likumus, saucas kritiskais jeb transcendentālais ideālisms. Tam jāattīsta pēc šiem likumiem nepieciešamo intelligences darbību sistēma un līdz ar to jārāda domāšanai objektīvās īstenības izcelšanās. Tas iespējams, dibinoties uz „intellektuālo uzskati“, t. i. apziņas būtības skati (Wesensschau) ar pašas apziņas palīdzību. Intelligencē, proti, rosība un šās rosības apziņa ir nešķīrāmi kopā. „Kas ir viņā un kas tā ir vispār, tā ir pati par sevi.“ Ar „intellektuālo uzskati“, ko Fichte iedomājas pēc līdzības ar juteklisko uzskati, viņš saprot spēju, ar ko mums atsevišķiem es'iem, kļūst zināms jeb izzināms pirms katras filozofēšanas sevī darbīgais un mūsos visos mītošais es's, „es's sevī“ (das „Ich an sich“).

Es's, pats to neapzinoties, producē priekšstatīto pasauli. Taisni tāpēc viņa produkts tam izliekas kā svešs, kā ne-es's. Zinātnes mācības uzdevums ir ar „intellektuālās uzskates“ palīdzību pacelt apziņā šo es'a, viņa radītājas, „produktīvās iztēles“ neapzināto darbību.

Fichte atmet Kanta piesardzīgi atturīgo izteiksmes veidu un iet tālāk par viņu. Kants ņem „pieredzi“ dabas zinātnes atziņas nozīmē un secina tās āpriēros nosacījumus. Fichte iziet no apziņas un atvedina to uz neapzinātām garīgām darbībām, kas dara apziņu iespējamu.

Kants uzrāda āpriēros elementus (telpu, laiku, katēgorijas) pašā pieredzē, proti, dabas empīriskajā zinātnē, kā tās konstruktīvās sastāvdaļas. Tik tāl viņš paliek pieredzes robežās un aprobežojas ar empīriskās zināšanas jēdziena loģisko analīzi. Fichte pievēršas garīgajām darbībām, kas nosaka pieredzi; tik tāl viņš iet pāri pieredzei; no jēdzienu (šeit

zināšanas jēdziena) loģiskās analīzes aploka, kuŗu nozīme ir vienīgi ideāla, viņš ieslikst metafizisku būtību sfairā, kas it kā reāli eksistē, viņš ceļ atkal transcendentas metafizikas ēku; gan nevis lietu-metafiziku (kāda bija savā būtībā pirmskanta metafizika — vistīrākā veidā Spinōzas mācībā), bet gan es'a-metafiziku. Tanī pašā laikā viņš atmet arī *a priori* atšķiršanu no *a posteriori*, ciktāl viņš grib dēducēt arī visu apziņā empīriski doto; protams, tikai vispārīgi, nevis zīmējoties uz individuālo, piem., ka mums ir taisni šādas vielas un enerģiju veidi.

„Zinātnes mācības“ saturs, pēc Fichtes izteiciena, izsakāms „pārs vārdos“: „Prāts ir absolūti patstāvīgs; tas ir tikai pats sev, bet sev tas ir arī tikai viņš pats. Tādējādi visam, kas viņš ir, jābūt pamatotam viņā pašā, un viss jāizskaidro tikai no viņa paša, nevis no kaut kā ārpus viņa, jo pie šā „ārpus viņa“ tas nevarētu nonākt, neiznīcinot sevi pašu.“ Īsi sakot, zinātnes mācība ir tīrs ideālisms. Pēc Fichtes domām tāda esot arī Kanta sistēma. Ja Kants patiešām būtu atzinis domāšanai svešu un pretstatīgu „lietu par sevi“ un no tās izskaidrojis sajutu „dotību“, tad (pēc Fichtes domām) „Tīrā prāta kritika“ „būtu drīzāk uzskatāma par visdīvainākās nejaušības nekā prātīga domātāja darbu“.

Kanta „Tīrā prāta kritika“ pēc savas īstās nozīmes bija tomēr loģiski-gnōzeoloģisks pētījums (nevis psiholoģisks un metafizisks). Kā dotu Kants uzskatīja zinātnisko apziņu par dabu; viņš jautāja: kā iespējama šāda apziņa? Šā jautājuma nozīme nebija: kā faktiski norisinās šī apziņa kā kaut kas esošs, bet gan: kādas ir tās būtiskās sastāvdaļas, tās konstruktīvie elementi. Par šādiem elementiem Kants uzskatīja no vienas puses sajutas kā *a posteriori* (ar „lietām par sevi“) doto, no otras puses telpu, laiku un katēgorijas kā uzņēmējas un izzinātājas apziņas formas. Tādējādi Kanta pētījumu rezultāts bija dabas apziņas būtības skate tās elementu daudzībā.

No šās daudzības Fichte gribēja nokļūt atpakaļ pie vienības, atvasinot šos elementus kā viena principa statījumus (Setzungen), viena absolūtā izpaudumus. Šis absolūtais princips pēc Fichtes dziļākās pārliecības nevar būt materiālas dabas, nevar būt „lieta“, bet tas jādomā kā garīgs, personīgs,

esīgs, kā „zināšanas“, apziņas avots. Tādējādi Fichte noliedz „lietas par sevi“ eksistenci, ārpus gara esošas reālas pasaules nozīmē; viss apziņas saturs, ieskaitot sajutas, (un proti, ne tikai teorētiskās, bet arī tikumiskās, reliģiskās, vispār kultūras apziņas saturs) viņam tādējādi jāatvasina no šā garīgā principa. Viss šis saturs dots viņam vispirms kā „pieredze“, bet filozofijas uzdevums pēc Fichtes ieskata ir — konstruēt pieredzē doto kā noslēgtu teleoloģisku sistēmu, līdzīgi tam kā matemātikā konstruē savas figūras. Es's „stata“ („setzt“) visu. Bet ar to nav domāti laika ziņā viens otram sekojošie radīšanas akti. Drīzāk visiem atsevišķiem statījumiem jābūt sakarīgiem savā mērķī: absolūtā atklāšanā, un tāpēc tie jādēdūcē viņu nepieciešamajā kopsakarībā. Bet tā kā (absolūtajam) es'am ar savu statījumu sistēmu jābūt reizē katras īstenības kopumam (Inbegriff), tad šī Fichtes dēdukcija nepaliek vienīgi tīri loģiska, bet tā iegūst reizē metafizisku nozīmi, t. i. tā grib atklāt īstenības pamatus. Ieskatam apziņas saknēs un struktūrā jāsniedz reizē ieskats iras dziļumos. Līdz ar to Fichtes „es's“ nevar būt individuālais es's; tam drīzāk jāatbilst pasauli radītājam dievišķīgajam garam. Gan indivīds ar tā domāšanu (kas konstruē un it kā rada mūsu priekšstatīto juteklisko pasauli) jāuzlūko par absolūtā es'a un tā domāšanas izplūdumu un savā būtībā radniecīgu ar viņu. Taisni tāpēc Fichte uzskata indivīdu par spējīgu atklāt savā domāšanā, kāpēc un kādā kārtā no absolūtā rodas pieredzes pasaule. Šās atklāšanas līdzeklis ir spekulācija.

Tādējādi Fichte pārveido Kanta gnōzeoloģisko ideālismu par metafizisku spīrituālismu ar spilgti izteiktu reliģiozu raksturu. Kamēr Kants cilvēka apziņā atklāja pieredzē izzināmās dabas pamata likumu, Fichte (tāpat kā vēlāk Hegelis) domā esam atradis tanī absolūtās iras pamata likumu.

Fichtes gnōzeoloģisko ideālismu mēs tomēr nedrīkstam izprast tā, it kā viņš mēģinātu padarīt visu īstenību par atsevišķā es'a vienkāršu apziņas saturu vai ražojumu. Lai novērstu šādu pārpratumu, Fichte noteikti paskaidro, ka „zinātnes mācība ir reālistiska“. „Tā rāda, ka galīgu būšu apziņa nekādā ziņā nav izskaidrojama, ja nepieņemam kādu neatkarīgi no tās sastopamu, tām pilnīgi pretēju spēku (ne-es'u),

no kuŗa tās ir pašas atkarīgas pēc savas empīriskās esamības. Bet tā neapgalvo arī neko vairāk kā šādu pretēju spēku, ko galīgā būte tikai izjūt, bet nevis izzina. Visus šā spēka jeb šā ne-es'a iespējamus noteikumus, kas līdz pat bezgalībai var būt sastopami mūsu apziņā, tā uzņemās atvasināt no es'a noteicējas spējas, un, par cik tā patiešām ir zinātnes mācība, tai šāda atvasināšana jāspēj īstenībā."

2. Trīs pamatlīkumi. Tagad jāatrod tā intelliģences sākotnējā darbība, kas mīt katras apziņas, it īpaši katras domāšanas pamatā un vienīgi dara to iespējamu. Šā iemesla dēļ tā nevar būt atsevišķās apziņas empīrisks fakts, drīzāk tā atklājama tikai tad, ja izejam no kāda empīriskās apziņas fakta un abstrahējam no tā visu empīrisko, līdz kamēr „mums paliek tīrā veidā tas, ko vairs nekādā ziņā nav iespējams atstrahēt, un no kā vairs nekas nav sevināms."

Savā „Visas zinātnes mācības pamatojumā“ („Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, 1794. g.) par izejas punktu Fichte ņem apziņas faktu, ka nolikumu „A ir A“ (t. i. $A = A$) ikviens uzskata par pilnīgi drošu bez jebkāda tālāka pamatojuma. Mēs tā tad piedēvējam sev, secina no tam Fichte, spēju kaut ko „statīt absolūti“ (t. i. atzīt par nozīmīgu bez tālāka pamatojuma). Šai nolikumā tomēr nav runa par to, vai A ir, tā tad nav runa par zināmu noteiktu „saturu“, bet tikai par „formu“, formālu sakaru; nolikums, proti, nenosaka, ka A eksistē, bet tikai saka: „Ja A ir, tad ir A.“ Šis sakars starp „ja“ un „tad“ tiek statīts „absolūti“, bez jebkāda pamata; tam tā tad jānotiek pēc likuma, ko es'am nepieciešami dod es's.

Bet ja šis sakars tiek statīts absolūti, tad reizē ir statīts, ka es'a ir kaut kas, kas vienmēr ir sev vienlīdzīgs, allaž ir viens un tas pats; tas izsakāms arī šādējādi: „es's = es'am“ vai „es esmu es's“. (Zīme = šeit izteic, stingri ņemot, nevis līdzību, bet identitāti, t. i. tāpatību (Dieselbigkeit)). Šis apziņas identitātes nolikums pierāda, ka ir tikai viena domāšana, viens prāts.

Nolikumā $A = A$ paliek nenoskaidrots, vai A ir statīts, tam bija nozīme tikai pēc formas, nevis sava satura. Bet nolikumam „es esmu es's“ ir nozīme pēc formas un satura; jo tas nenozīmē neko vairāk kā minēto sakaru starp A un A. Bet

šis sakars ir statīts absolūti; līdz ar to arī es's (kuŗa likums ir šis sakars) ir statīts nevis ar zināmu nosacījumu, bet absolūti. Tā tad „es esmu es's” vietā var arī sacīt: „es esmu”¹.

„Es's stata pats sevi, un viņš ir ar šo tiro sevis statīšanu”. Šī sevis paša statīšana ir es'a tīrā darbība jeb pareizāki: es's nav jādombā kā kaut kas faktiski sastopams, kas izraisa darbību, bet šī darbība ir es's, tas nozīmē: intelliģences būtība ir domātāja statīšana (teze).

Pamatlikums tā tad, kas liekams visas zinātnes mācības priekšgalā, ir atrasts. Tas ir sākotnējās darbības izteiksme, nevis fakta, bet rosīgas darbības formulējums, un skan šādi: „Es's stata sākotnēji absolūti sava paša iru (Sein)”. No šā pamatlikuma viss „jādēducē” (jāatvasina), t. i. jāparāda, ka viss ir jēdzīgā (sinnvoll) sakarā ar to.

Otro pamatlikumu Fichte iegūst, izejot atkal no vispāratzīta nolikuma: „—A nav =A.” Nolikums rāda, ka starp es'a darbībām sastopama arī pretstatīšana (Entgegensetzen). Sākotnēji nav statīts nekas cits, kā es's; līdz ar to tikai šim es'am var absolūti kaut ko pretim statīt. Es'am absolūti pretstatīgais ir ne-es's. „Tā tad tikpat droši kā nolikums „—A nav =A” sastopams starp empīriskās apziņas faktiem, tikpat droši es'am tiek absolūti pretstatīts ne-es's.”

Bet abi pirmie pamatlikumi attiecas viens pret otru kā nolikums (teze) un pretnolikums (antiteze); jo ciktāl ne-es's ir statīts, es's ir pilnīgi iznīcināts. Bet ne-es's var būt statīts tikai attiecībā pret es'u, tā tad tikai ciktāl ir statīts pats es's. Ar kādu trešo intelliģences sākotnēju darbību es'am un ne-es'am jābūt tā tad vienmērīgi statītiem, pie kam tie neiznīcina viens otru. Šās darbības produkts ir dalāmības (jeb kvantitātes) jēdziens. Tagad es'a statīšana un ne-es'a pret-

¹ Kā paskaidrojumu tam Fichte vēlāk (Sämtl. Werke, II., 501.) piezīmē: „Formula nesatur vienkāršu A (kā domāšanas akta) atkārtojumu — kas nekad vairs nedotu vienu sakarīgu apziņas pavedienu, bet katram momentam dotu jaunu par sevi pastāvošu apziņu —, bet saikli ietverta refleksija par pirmā A statīšanu (Gesetzsein) apziņā, tā tad apziņa, kas vēršas pati sevī, tā tad pašapziņa, tā tad īstenībā akts, ar kuŗu realizējas es's.” Tādējādi formula $A=A$ ir Fichtem pašapziņas simbols, kuŗā viņš saskata esības būtību.

statīšana ir savienojamas savā starpā ar domu, ka abi ir dalāmi un līdz ar to ierobežojami, un ka tie tā tad viens otru aprobežo. Tādējādi abu pamatlikumu savienošana (sinteze) tiek panākta trešajā pamatlikumā: „Es's stata es'a dalāmam es'am pretim dalāmu ne-es'u.“

Tā kā otrais un trešais nolikums nav jau ietverti pirmajā, tad redzams, ka Fichtes dēdukcija nav loģiska atvasināšana, bet ir sintetiska metode, konstrukcija, ko var raksturot kā „teleoloģisku“, jo tā vērsta uz noteiktu mērķi, proti — padarīt saprotamu apziņu. Šai dialektiskajai metodei (kas spilgti izpaudusies Hegela mācībā) veselais ir vairāk nekā vienīgi daļu summa, tas ir kaut kas savdabīgs un jauns; kas to vienīgi sadala ar analīzes palīdzību, tas iegūst tikai daļas, bet tam trūkst „garīgā savienojuma“.

Fichte it sevišķi uzsver, ka ar es'u, kas „absolūti“ stata sevi, nav domāts „īstenajā apziņā dotais es's“; jo pēdējais nav nekad absolūts, bet tā stāvokli vienmēr pamato „kaut kas ārpus es'a“, — Fichtem drīzāk notēlojas absolūta, bezgalīga es'a ideja. No viņa „rosības“ jāatvasina mūsu galīgā es'a apziņa. Man liekas, ka šo „rosību“ (Tun) mēs vislabāki varam izprast no mūsu domāšanas pamatfunkcijas. Ikkatrā domāšanā tiek domāts un līdz ar to „statīts“ kaut kas (t. i. kāds saturs jeb priekšmets — ideālists nešķir vienu no otra). Bet tas tiek statīts kā „šis“ un „neviens cits“. Ikviens statījums tā tad stāv loģiskā attiecībā pret kādu pretstatījumu. Bet „cits“ tiek tomēr domāts attiecībā pret „šo“. Šai attiecinājumā ietveras „sinteze“, t. i. abu apvienojums, un tas noved pie kvantitātes jēdziena. Tā piem., zelts tiek uztverts kā priekšmets un reizē tiek atšķirts no cita, piem. sidraba, bet tiek ar pēdējo sajemts kopā jēdzienā „metalls“ kā divi dažādi veidi.

2. Katēgoriju dēdukcija. Trīs es'a sākotnējās darbības: statīšana, pretstatīšana un ierobežošana, jēdzieniski satveramas ar (Kanta) trijām „kādības“ katēgorijām: reālītāti, negāciju, limitāciju (ierobežojumu). Limitācijas (dalāmības) katēgorijā reizē ietvertas „daudzuma“ katēgorijas (vienība, daudzība, visība). Ar statītājas un pretstatītājas darbības savstarpēju ierobežošanu ir dotas „attiecības“ („relācijas“) katēgorijas: cēlonība un savstarpēja iedarbe. Trešā attiecības katēgorija tiek iegūta ar šādu apceri: ciktāl es's (t. i. domas statītais es's, domas saturs jeb priekšmets) tiek aplūkots kā visa reālītātes loka aptvērējs, tas ir substance, bet ciktāl tas tiek aplūkots ierobežojumā ar vienu atsevišķu šā loka sfairu, tas ir akcidence. „Neviena substance nav

domājama bez attiecības pret akcidenzi: jo tikai ar iespējamo sfairu statīšanu absolūtajā aptvarā es's kļūst substance.“ „Sākotnēji ir tā tad tikai viena substance: es's. Šai vienējā substancē statītas visas iespējamās akcidence, t. i. visas iespējamās reālītātes.“

Ar to visas kādības, daudzuma un attiecības kategorijas tiek atvasinātas no pašas domāšanas (Fichtes valodā runājot: no „es'a“). Modālītātes kategorijām dēdukcija šai vietā vēl nav iespējama, jo tās izteic domāšanas attiecības pret noteiktiem objektiem.

4. **Gara pakāpju dēdukcija.** Tāpat kā kategorijas, „dēducētas“ tiek arī intelligences (t. i. apziņas) pakāpes. Sākotnējā darbība, kas kā tāda iet bezgalībā, „sajem grūdienu“ (kas sākumā gan paliek pilnīgi nesaprotams), un darbība, kas pie tam nebūt netiek iznīcināta, tiek vērsta uz iekšieni, tiek reflektēta. Šī darbība, kas reizē iet uz priekšu un atpakaļ, ir „iztēles“ darbība, un tās pirmais produkts ir sajūta, kas reizē ir sajemts iespaids, tiktāl ciešana un tanī pašā laikā šā iespaids piesavināšanās, tā tad darbība. Bet kamēr es's vēl neapzinās savu darbību un ir it kā pazudis un nogremdēts tās produktā (sajustajā), tas pārdzīvo uzskati („klusu, neapzinātu kontemplāciju“). Uzskatītājā ir vispirms dots substrats ne-es'am, īstenajam (reālajam), un sevis atšķiršanā no šās objektīvās īstenības es's vispirmāk kļūst par es'u sev, t. i. par apzinātu es'u. Ikvienam galīgam es'am, tā tad ikvienam cilvēkam, ir reāla pasaule. No šā viedokļa Fichte tāpēc apzīmē savu zinātnes mācību par „reālistisku“.

Bet ar produktīvo iztēli, kas iet bezgalībā, mēs nenonāktu ne pie viena noteikta produkta (jeb priekšmeta). Iztēles darbībai pie tam, proti, jātiek ierobežotai, t. i. tās produktam jātiek fiksētam, noteiktam. Šī aprobežošana un noteikšana notiek ar refleksiju; refleksijas spēja ir „sapratne“. „Iztēle rada reālītāti, bet viņā (un viņai) nav nekādas reālītātes, jo tikai ar sapratnes uztvērumu radītais kļūst reālītāte apziņai“. Bet šai uztveršanā sapratne izlietā kategorijas un uzskates formas: telpu un laiku (kas arī tiek dēducēti — no līnijas novilkšanas). Sapratnes refleksija, kas saistīta ar objektu, savukārt pieņem „spriešanas jaudu“, t. i. spēju brīvi re-

flektēt par zināmiem objektiem vai arī nedarīt to, t. i. abstrahēt tos. Bet spriešanas jaudas pamatā mīt intelligences augstākā pakāpe, „prāts“, ar kura palīdzību mēs varam abstrahēt ikvienu priekšmetu, kamēr „tīrais prāts“ jeb „tīrais es's“ paliek šās abstrakcijas spējas subjekts, ko nevar abstrahēt. Jo vairāk tā tad atsevišķais indivīds var abstrahēt objektus un līdz ar to ne-es'u, jo vairāk viņa empīriskā es-apziņa tuvinās „tīrakai“ apziņai. Uz šās pakāpes es'am kļūst skaidrs, ka viņš pats statījis ne-es'u.

5. **Brīvības mācība.** Bet ideālistiskā pārliecība, ka visa juteklība ir tikai pārvērtējamā uzskatāmība (blosse Anschaubarkeit des Übersinnlichen), ka tā tad apziņa par lietīgu pasauli ārpus mums „nav absolūti nekas vairāk, kā mūsu pašu priekšstatīšanas spējas produkts“, sniedz mums tanī pašā laikā drošu pārliecību par mūsu brīvību. Tādējādi ideālisma gars atraisa cilvēku no determinisma un daudzkārt no tā izrietinātā secinājuma, ka mums fātalistiski jāpadodas dabas gaitai. Šis gars saka viņam: „Tu vairs nedrēbēsi nepieciešamības priekšā, kas eksistē tikai tavā domā, tu nebīsi vairs, ka lietas, kas ir tavi paša produkti, tevi nomāks, tu vairs nestādīsi sevi, domātāju, vienā šķirā ar domāto, kas izrietis no tevis paša. Kamēr tu varēji domāt, ka šāda lietu sistēma eksistē neatkarīgi no tevis ārpus tevis īstenībā, un ka tu pats gribētu būt loceklis šās sistēmas ķēdē, šās bailes bija dibinātas. Tagad, kad tu esi atskārtis, ka viss tas ir tikai tevī pašā un ar tevi pašu, tu vairs, bez šaubām, nebīsi no tā, ko tu esi atzinis par tavu paša radījumu.“

6. **Metode un „intellektuālā uzskate“.** Fichte atkārtoti un plaši izsacījis par savas filozofēšanas metodi. Pēc Fichtes domām filozofs rada ar absolūtu brīvību tikai pirmo domu virknes locekli. „Bet domājot un konstruējot to, ko viņš nodomājis, viņā rodas kaut kas cits, ko viņš nekādi nav nodomājis, absolūti nepieciešami, un to pavada ēvidentā pārliecība, ka visās sapratīgās būtēs tam jārodas tādā pašā kārtā.“ Šeit stāvoklis ir tāds pats, kā matemātikajās konstrukcijās. Vai es konstruēju trijstūri vai četrstūri, tas atkarājas no mana brīvā lēmuma, tāpat kā tas, cik lielus es, piem., piejemu konstrukcijā trijstūra divus sānus un ieslēgto leņķi, bet visi pārējie

trijstūra noteikumi vairs nav padoti manai patvaļai. Metode viņu konstruēšanā nav „zināmas noteiktas personas, bet sapratīgas būtes vispār metode“.

Zinātnes mācība tā tad pieņem, ka gara darbībās (un ar tām „statītajos“ saturos) ir kāds noteikts sistēmatisks sakars, „pēc kuŗa, ja kaut kas ir, tad visam pārējam jābūt, un taisni tā, kā tas ir.“ Tā mēģina tā tad no viena tai zināma apziņas pamatnoteikuma *a priori* konstruēt visus pārējos. Šī apziņas konstruēšana no saviem pamatnoteikumiem notiek pakāpeniski: īstenajā apziņā visi šie noteikumi ir kopā. Pie tam, protams, jāievēro, ka „visa no parastās apziņas viedokļa domātā pasaule nav nekas cits, kā šāda klusu ciešot pieņemta apziņas vispār pamatnoteikumu sistēma.“ Tā tad objektīvā pasaule Fichtem pieder pie „apziņas“; jo kā „ideālists“ viņš ir cieši pārliecināts, ka mēs nekad neizejam „pāri apziņas noteikumiem“.

Šaubas, vai šādā kārtā konstruētais nav tīrs fantāzijas produkts, tiek novērstas ar aizrādījumu uz lietājamo matemātiku. Arī šeit īsteno līniju uzlūko par it kā brīvā konstruēšanā radušos. Kādi ir viņas faktiskās rašanās apstākļi, pēc tā es nejautāju. Tā, arī zinātnes mācība konstruē „visu sapratīgu būšu veselo kopējo apziņu“ (t. i. viņu paš- un pasaulesapziņu) „absolūti *a priori*, pēc to pamatvīlcieniem, tāpat kā ģeometrija konstruē absolūti *a priori* vispārīgo telpas aprobežošanas veidus ar visām sapratīgām būtēm“. Īsteno apziņu zinātnes mācība apcerē tā, it kā tā būtu radusies ar sākotnēju konstruēšanu. Jautājums par to, vai šāda konstruēšana īstenībā notikusi, ir tai „jautājums, kam nav itin nekādas jēgas“. Fichte izsakās kādā vietā par to šādi: „Ikvienš, kas līdz ar mums uzsāk šo pētījumu („Visas zinātnes mācības pamatojumu“, 1794.), pats ir es's, kas jau sen (neapzināti) ir veicis darbības, kas šeit tiek dēducētas, tā tad jau sen statījis ne-es'u (bet taisni ar šo pētījumu viņam jānāk pie pārliecības, ka tas ir viņa paša ražojums). Viņš jau ar nepieciešamību piepildījis visu prāta darbu un ar brīvību noteic tagad sevi, it kā vēl reiz pārbaudīt lēsi.“

Fichtes nolūks tā tad nav rakstīt, tā sakot, (it kā mītveidīgi) pasaules rašanās vēsturi, iztēlot, kā tirā darbība, kas

ir absolūtais es's, izrietina šo īsteno pasauli laikā, bet filozofijai pēc viņa uzskata taču jāpaceļas zināmā mērā līdz absolūti pilnīgai, dievišķīgai domāšanai, lai izprastu pasauli (tās pamatvilcienos), lai ar domīgu atkonstruēšanu (gedankliche Nachkonstruktion) pārvērstu tās empīrisko atziņu āpriorā atziņā. Piemēra dēļ minēsim kādu vietu no Fichtes: „Jautājums par zinātnieka būtību — kā filozofisks jautājums — nozīmē šo: kā būtu Dievam jādomā zinātnieka būtība, ja viņš domātu; jo filozofiskais skats tver lietas tā, kā tās ir par sevi, t. i. tīrās domas pasaulē, kuras pirmprincips ir Dievs, tā tad kā Dievam būtu tā jādomā, ja tam būtu piešķirama domāšana.“ Tādējādi Fichte (tāpat kā Kants) tiecas pēc tā, lai noteiktu visiem individiem nozīmīgo atziņas vispār āprioro likumību, un proti, sistematiskā formā. Bet šī likumība nenotēlojas viņam (kā tam būtu jānotiek tīri loģiski-saturīgajā aplūkojumā) kā no jēdzieniem un pamatlikumiem pastāvošs vesels. Viņš atšķir noteikti savu metodi no filozofijā parastās metodes, kas pēti „n e d z ī v u s jēdzienus“! Tas, kas zinātnes mācībā tiek padarīts par domāšanas priekšmetu, „ir dzīvais un darbīgais, kas rada atziņas pats no sevis un pats ar sevi, un uz ko filozofs tikai noraugās. Zinātnes mācībā tā tad ir sastopamas divas garīgo darbību rindas: „es'a, ko novēro filozofs, un filozofa novērojumu rinda.“

Šam nolūkam nepieciešamo pašnovērošanu Fichte sauc par „intellektuālo uzskati“. (Mūsu dienās mēs — līdz ar Huserli — nosauktu to par „būtības skati“, Wesenschau). Fichte pie tam apzinās, ka viņš novēršas no Kanta mācības. Kants noliedza intelektuālas uzskates pastāvēšanu. Katra uzskate pēc viņa domām vēršas uz zināmu iru (Gesetztsein, pastāvēšanu); intelektuālā uzskate tādējādi viņam būtu nejutekliskas iras, t. i. „lietas sevi“ tieša apziņa. Zinātnes mācība turpretim nekā nezina par šo „tīri neprātīgo jēdzienu“; katra irā tai ir jutekliska. Zinātnes mācības uztvērumā intelektuālā uzskate vēršas nevis uz iru (Sein), bet uz darbību (Handeln). Bez tam tā sastopama arī pie Kanta „tīrās apercepcijas“ jēdzienā, un arī, piem., katēgoriskā imperatīva apziņa ir, bez šaubām, „tieša apziņa, nevis jutekliska — tā ir taisni tas, ko zinātnes mācība sauc par intellek-

tuālo uzskati“. Tā ir tiešā, intuitīvā apziņa par es'u kā darbīgu principu, tā nevēršas uz materiāli pastāvošo, kā jutekliskā (kurai tā līdzīga), bet uz pirms katras spekulācijas sevī darbīgo es'u, „es'u sevī“, tā tad tīru darbību, kas nav „ira“, bet „dzīvība“.

Ja ticību šās (darbīgā es'a) intelektuālās uzskates nozīmībai gribam vēl tālāk pamatot, tad tas iespējams tikai ar norādījumu uz tikumisko likumu. Pēdējais prasa no cilvēka absolūti brīvu, tikai viņā pašā un nekā citā pamatotu darbību, tas tā tad pieņem, ka viņš ir tīrā rosība. „Tādējādi transcendentālais ideālisms parādās kā vienīgais pienākumam piemērotais domāšanas veids filozofijā. Man savā domāšanā jāiziet no tīrā es'a un jādomā tas kā absolūti patstāvīgs, nevis kā lietu noteikts, bet lietu noteicējs“. Pēdējā patiesības iezīme tā tad pēc Fichtes domām meklējama nevis teorētiskajā, bet praktiskajā.

Tas rāda, cik tuvos sakaros atrodas zinātnes mācības teorētiskā daļa ar praktisko, un pirmā atrod savu pamatojumu pēdējā. Fichtes ideālistiskā sistēma ir ētiska metafizika.

19. §. „Zinātnes mācības“ praktiskā daļa.

1. **Es's kā bezgalīga cenšanās.** Teorētiskā zinātnes mācība rāda, kā „pieredze“, t. i. objektu pasaule, rodas no es'a. Bet viss, kas ir objekts, ir noteikts, aprobežots un līdz ar to galīgs. Bet es's ir tīrā rosme, tiktāl neaprobežots, bezgalīgs. Tāpēc šī galīgā, objektīvā pasaule nevar būt pilnīgais un patiesais viņa būtības izpaudums, un arī tās faktiskā notikšana (Zustandekommen) palika pašā svarīgākā punktā neizprotama teorētiskajam aplūkojumam. „Grūdiens“, kādu saņem tīrā darbība, no kam rodas „sajuta“, vēl nav izskaidrots. Abas grūtības novēršamas ar to, ka es's tiek uztverts kā bezgalīgā cenšanās (unendliches Streben). Kā tīrā rosme es's nevar būt galīga, pabeigta bezgalība; tāpēc tas jādomā kā cenšanās; bet pēdējā nekad nevar sasniegt savu mērķi, jo tad viņa pati būtu iznīcināta. Tā ir tā tad titaniska, faustiska trauksšanās bezgalībā.

Bet katra cenšanās pieņem pretestību, kas jāpārvar, līdz ar to tā pieņem kaut ko pretstatīgu, t. i. priekšmetus, objektus, kušos tā var aktīvi parādīties, kas reizē dara iespējamu es'a refleksiju par sevi un līdz ar to es'a pašapziņu. Ar to ir „dēducēts“ arī minētais „grūdiens“, objektīvas pasaules pastāvēšana kļuvusi saprotama. Tai jābūt sastopamai, lai mums būtu pie rokas viela darbībai. „Es'am“ (t. i. šeit „praktiskajam“ es'am, tikumiskajai personībai) aizvien no jauna jārada sevi ne-es'ā, cīņā ar to. Protams, arī šādā kārtā nevar dēducēt, kādēļ īstenībai ir taisni šī noteiktā īpatnība, kāpēc eksistē taisni šās noteiktās sajutas un objekti, jo tās atvedināmas uz pirmdarbības brīvajiem, nenosacītajiem aktiem, bet šo aktu vispārīgais mērķis mums tomēr ir saprotams. „Pieredzes“ (jeb pasaules) pamats nav, kā Spinōzas mācībā, substancāls cēlonis, bet gan mērķis. Pasaulei jābūt materiālam mūsu darbībai; tā eksistē vienīgi tādēļ, ka jāreālizē zināma vērtība, proti, tikumiski labais. Pasaules lietas nav arī lietas „par sevi“, tās ir tikai „mums“, proti, tas, kas mums no tām jāiztaisa. Mums kļūst saprotams arī tas (un proti, izejot no tā jēgas, t. i. mērķa, tā tad teleoloģiski saprotams), ka es's ir galīgs (die Verendlichkeit des Ich); tikai kā galīgs tas, proti, var censties, jo kā bezgalīgs, absolūts tas būtu viss visā, tam ne pēc kā nebūtu jācenšas. Bet galīgā es'a centienu mērķis var būt vienīgi — kļūt par absolūtu es'u. Tā tad cilvēka cenšanās īstais mērķis mīt nevis noteiktās (galīgās) veicēs šai pasaulē, bet gan drīzāk bezgalībā. Tiktāl es's, kas cenšas, nav atkarīgs no kādiem ārpus viņa mītošiem mērķiem, bet ir brīvs, autonomš (Kanta izpratnē).

2. Tīrais es's un dabiskās dziņas. Ar to, ka absolūtais es's padarīts galīgs, mūsu atsevišķais (empīriskais) es's ir divējāds. Kā tāds, kas cenšas pēc absolūta es'a, tas atšķiras no viņa, bet no otras puses tas apzinās sevi kā es'u tikai savā būtiskajā identitātē ar šo absolūto es'u. Pie objektīvās pasaules, kas ir mūsu darbības viela un līdz ar to „jutekliski dotais mūsu pienākuma materiāls“, pieder arī mūsu juteklisko jeb dabisko dziņu sistēma (kuras Fichte, tāpat kā intelligences pakāpes, mēģina „dēducēt“). Tās vērsas uz objektiem un meklē tajos savu apmierinājumu, viņu mērķis tā

tad ir galīgs. Bet ar savu refleksiju prāta būte paceļas pāri dziņām, padara tās par saviem objektiem un apzinās bezgalīgo dziņu pēc tīras darbības un līdz ar to savu „pienākumu“. Jutekliskās dziņas vēršas uz ārēju ērtību, mieru un baudu; tikumiskā dziņa ir „dziņa dziņas dēļ“, kas savu apmierinājumu atrod tikai sevī, nevis panākumos; tādējādi šī dziņa vēršas uz darbību kā tādu, uz nemītīgu darbu; tā nekad neatrod mieru jau sasniegtajā, bet aizvien redz savā priekšā jaunus uzdevumus.

Jābūtības, tā tad tikumiskā likuma īsākā izteiksme ir šāda: „piepildi vienmēr savu uzdevumu!“ Apziņa par uzdevumu, kas mums jāpilda, ir sirdsapziņa. Darbošanās pēc paša tikumiskā sprieduma nepieciešami piederās tikumībai. „Kas darbojas, atsaucoties uz autoritāti, tā rīcība tiktāl nepieciešami ir bez sirdsapziņas, grēcīga“ (kas, protams, nav sakāms par nepilngadīgiem).

Bet lai sekotu sirdsapziņai, mums jāatraisās no dabiskajām dziņām, un tas notiek ar sākotnējas un neizdibināmas brīvības aktu. Bez šā akta mēs paliekam pie savas dziņas pēc mūsu jutekliskās labklājības. Un šī pastāvēšana, šī gribas kūtriība ir „radikāli ļaunais“, morāliskais pamatļauņums, pirmvaina.

Vienīgi ar tikumisko darbību mēs arī iegūstam mūžību, „nemirstību“ (nevis tanī nozīmē, ka mēs turpinātu dzīvot pēc nāves, bet tādējādi, ka mēs dzīvē paceļamies pāri „laicīgajam“). „Es esmu nemirstīgs, neiznīcīgs, mūžīgs, tiklīdz es apjemos paklausīt prāta likumam; nevis man vēl tikai jāklūst nemirstīgam. Pārjutekliskā pasaule nav nākama pasaule, tā ir tagadēja. Ar šādu apņemšanos es tveru mūžību.“ Vēlāk Fichte sludināja arī personīgu nemirstību, kas tomēr pienākas tikai tiem, kas ar tikumisku gribu pacēlušies jau šinī pasaulē līdz „mūžībai“. Pārējie pazūd līdz ar nāvi.

Pie tikumiskā likuma satura Fichte nonāk apsvērdams, ka viss, kas tiek prasīts darbībai, ir arī tikumiski prasīts. Šeit vispirms pieder miesas un gara izkopšana un iekļaušanās cilvēku kopībā; jo darbošanās jutekliskajā pasaulē, t. i. kultūras darbs, var būt tikai kopējs darbs.¹ Katras tikumiskas dar-

¹ Tādējādi Fichtes ētika ir sociāla ētika. „Ja kāds saka: es gribu uzturēt tīru un neaptraipītu tikai pats sevi, rūpēties vienīgi pats

bības mērķis ir „pakļaut visu juteklisko pasauli prāta valdībai“.

3. **Fichtes mācība par valsti un baznīcu.** Cilvēku kultūras darbs prasa vispirmā kārtā pārliecību iekšēju kopību. Censties to panākt, tomēr bez jebkādiem spaīdu līdzekļiem, ir baznīcas uzdevums. Turpretim cilvēku ārējās kopības rēgulēšana ir valsts uzdevums. Atsevišķā cilvēka pirtiesības ir 1. brīva rīcība ar savu miesu kā savas gribas ieroci, 2. īpašuma tiesība, 3. dzīves un veselības tiesība. Tie ir nosacījumi, kādos vispār iespējamās personas jutekliskajā pasaulē, un viņu nozīmi nenosaka vispirmāk valsts; bet tikai valstī šās tiesības tiek atzītas un līdz ar to iegūst praktisku nozīmi. Bet valstij ir darišana tikai ar cilvēku ārējām darbībām, nevis viņu gara noskaņojumu (Gesinnung); tāpēc tai nav darišana gar viņu reliģiōzo ticību. Aiz šā iemesla tikumu mācība stingri jāšķir no tiesību mācības. — Valsts ir tiesiska tikai tad, ja (valdītājas, tiesātājas un sodītājas) valsts varas nesēji ir atbildīgi kādai augstākai uzraudzības iestādei (eforātam). Visas satversmes ir likumīgas tikai ar šādu nosacījumu, pretējā gadījumā tās ir despotiskas. Tā kā neviena valsts neatbilst pilnā mērā savai idejai, tad arī tā satversme ir pretlikumīga, kuŗas mērķis ir vienīgi uzturēt spēkā pastāvošo stāvokli. Tā kā īpašuma tiesība pieder pie pirtiesībām, tad valstij jā rūpējas par to, lai visiem būtu savs īpašums. Ikvienam jāstrādā, bet „nevis kā nastu nesējam lopam; pāri darbam jāpaliek vēl brīvam laikam, lai viņš varētu pacelt savu garu un skatu pret debesīm“. Pastāv tā tad darba tiesība; valstij arī jā rūpējas, lai darbs sniegtu pietiekošus ienākumus. Tāpēc tai stingri jā rēgulē saimnieciskā dzīve, valstij jāņem savās rokās visi ievēdumi un izvēdumi, tā tad jā dibina

par sevi un savu tikumu; kādu gan atbildību lai es uzņemos par citiem? — tāds cilvēks rīkojas katrā ziņā gluži pretēji tikumiskajam sirdsprātam. Ar šādu tikumu nav domājams nekas vairāk kā vienīgi ārēja un negatīva ļauna nedarišana, ārēja pilsoniska taisnība un nevainojamība.“ Tā nav „tikumība“, bet „farizējisms“. „Patiesā tikumība pastāv tikai dzīvošanā un darbībā. Tā vērsas vienmēr (!) uz citu izglītošanu.“ Tas ir, protams, tikpat vienpusīgi, kā Kanta pretējā doma, ka man par mērķi nekad nevar būt rūpes par cita cilvēka tikumisko pilnību, jo vienīgi viņš pats var rūpēties par sevi.

„slēgta tirdzniecības valsts“; valstij jāregulē arī preču ražošana un sadalīšana un jānoteic cenas. — Izkopt tautu attiecības savā starpā, ir vienīgi zinātnes uzdevums.

Fichte bija ilgu laiku apgaismības laikmeta un Kanta kosmopolītisko (un reizē individuālistisko) uzskatu piekritējs. Bet nacionālo jūtu spēcīgais uzplūdums Napoleona laikā novērojams arī viņā, un proti, tādā pārmērībā, kas atbilda viņa dabai, kuŗa tiecās pēc ekstrēmjiem. Gan vēl arī viņa „Runās vācu tautai“ izpaužas kosmopolītiskais noskaņojums domā, ka cilvēcības labad Vācija nedrīkst pagrimt; bet satrauktās nacionālās jūtas pamudina viņu ieraudzīt vācu tautā īsteni vienīgo patiesi cilvēcīgās kultūras nesēju. Tas, protams, nav domāts pašpietiecīgas apmierinātības ar esošo nozīmē, bet kā enerģisks aicinājums uz pienākuma pildīšanu un augsto uzdevumu veikšanu. Šo uzdevumu kalpībā jānostāda vispirmā kārtā nacionālā audzināšana, ko Fichte ieteic izveidot Pestalocija garā. Arī valsti viņš tagad neuzskata vairs vienīgi par tiesību un īpašuma ārējas aizsardzības institūtu, bet par organizāciju visam nācijas garīgajam, tikumiskajam un audzināšanas darbam.

4. Fichtes vēstures filozofija. Savos vēstures filozofijas apcerējumos Fichtes (kā arī Kanta) valdošais viedoklis ir — izprast vēsturisko procesu pēc tā tikumiskā mērķa (nevis pēc tā dabiskās nepieciešamības, kā to darija Herders). Par sākuma stāvokli viņš uzskata prāta instinkta valdīšanu, kuŗa iespaidā prātīgais tiek darīts dziņveidīgi. Otrā pakāpe ir, ka cilvēki apzinās prāta likumu, bet tas izliekas tiem par ārēji pavēlošu, svešu autoritāti, pret kuŗu sāk sacelties. Tādējādi arvien vairāk izplatās individuāla patvaļa un egoistiska cenšanās pēc svētlaimes. Tā iestājas „pilnīgas apgrēcības laikmets“, ko Fichte redz piepildījušos apgaismības laikmetā. Bet tā ir tikai nepieciešama pārejas stadija; jo individs sāk atzīt tikumības likumu par savas augstākās būtības, sava sugas prāta prasību. Šis „iesākušās prātības“ laikmets (ko ieveda Kanta filozofija) jāizveido tālāk par „pilnīgas prātības“ laikmetu, kuŗā individs atrod savu īsto brīvību, nenosacīti padodoties tikumiskajam likumam.

5. Fichtes reliģijas filozofija. Istenības, kas attēlojas

dabā un vēsturē, kodols pēc Fichtes pamatpārliecības ir Dievs. Ja sākumā Fichte (tāpat kā kristietība un Kants) uzskata Dievu par personīgu būti (absolūtu es'u), vēlāk, no apm. 1796. g., viņš sāk uzsvērt šāda uzskata nepietiekamību. Fichtem tika pārņemts ateisms tāpēc, ka viņš pielīdzinājis Dievu tikumiskajai pasaules iekārtai. Reliģija viņam nozīmē intuitīvu ticību labās darbības svētigajām sekām, ja ne šinī, tad katrā ziņā kādā pārjutekliskā labā pasaulē (Welt des Guten). Kopš strīda par ateismu Fichte daudz nodarbojās ar reliģijas būtības pētīšanu. Tolaik viņš cīnījās pret ortodokso teologu neiecietību, bet vēlāk viņš vērsās galvenā kārtā pret apgaismības racionālismu. Viņa personīgās reliģiozitātes mistiskais veids izpaužas tagad arī viņa rakstos. Reliģija viņam ir netikai tikumiska, bet svētīga dzīve. Katras filozofijas augstākais uzdevums — dot norādījumus, kā šāda dzīve sasniedzama.

Katras dzīves dziļumos pēc viņa domām atklājas reliģiozs pamatmotīvs. Kur ir dzīve, tur ir trūkuma izjūta, dziņa pēc piepildījuma un apmierinājuma. Pilnīgs apmierinājums būtu svētlaimība. Bet uz zemes nav neviena labuma, kas nebūtu iznīcīgs, tāpēc nav arī neviena labuma, kas sniegtu patiesu un ilgstošu apmierinājumu. Tā mūsu eksistenci pavada tukšuma, nesvētuma jūtas. Liekas, nepaliek nekas pāri, kā vienīgi smaga rezignācija vai cerība uz svētlaimību viņpasaulē. Bet ar askētisku atteikšanos nevar nokļūt svētlaimē. Vai nu vispār nav nekādas svētlaimes, vai arī tā panākama jau šai pasaulē. Tā ir ar īstām vērtībām piepildīta un apmierināta dzīve atšķirībā no tukšas, mānīgu labumu un baudu pieviltas illūzoriskas dzīves. Vienīgais, kas dzīvi dara patiesi dzīvu un svētlaimīgu, ir mīlestība pret neiznīcīgo, „ilgas pēc mūžīgā“. Ja mēs mūžīgo nosauksim par „Dievu“, tad patiesā dzīve ir mīlestība pret Dievu un dzīve Dievā. Bet lai mīlētu mūžīgo, mums tas arī „jāizzina“. „Reliģija pastāv nevis jūtās, jo tās ir neskaidras un pārejošas, arī ne rosmē, jo tā ir aprobežota un ārēja, — reliģija dibinās vienīgi atziņā un Dieva mīlestībā.“

Reliģijas filozofijai ievērojams taisni vēlākais zinātnes mācības pārveidojums. Absolūtā es'a jēdziens, ciktāl tas ir

intelligence, zināšana, tiek tagad uztverts par absolūtas iras, Dieva tēlu, kas nosaka katru zināšanu un katru zināšanas saturu. Tā kā pie zināšanas pieder arī visa jutekliskā pasaule (kas Fichtem nav „lieta par sevi“, bet vienīgi apziņas saturs), tad pasaule parādās kā dievības atklāšanās, pašatveidošanās. Un Dievs tiek arī domāts kā absolūta vērtība un līdz ar to kā bezgalīgās cenšanās mērķis (kuŗa ir zinātnes mācības praktiskās daļas pamatjēdziens). Tagad tiek prasīta nevis rosme rosmes dēļ, bet cilvēku un cilvēku kopību veidošana pēc dievišķīgā pirmtēla. Bet uz savas augstākās pakāpes reliģija pastāv nevis rosībā, bet mierīgā vērošanā (Beschaulichkeit). Skatīt Dievu un apzināties sevi par tā attēlu — lūk, „svētīlaimīgā dzīve“. Tikumiskā nodarbe pie tam netiek izslēgta, bet gan pieņemta par pašsaprotamu.

Dievišķīgās un cilvēcīgās eksistences absolūtās vienības apziņa pirmoreiz pilnīgā skaidrībā bijusi Jēzū. Kristietības aplaimotājs iespaids nav jāmeklē Jēzus dievcilvēcības kā vēsturiska fakta atzīšanā, bet viņa dievapziņas atkalpārdzīvošanā. „Svētīlaimīgus mūs dara tikai metafiziskais, bet nekādā ziņā vēsturiskais.“

Mūžīgo (svētīlaimīgo) dzīvi Fichte tādējādi, saskaņā ar Jāņa evaņģeliju (17., 3.), saprot kā Dieva un viņa vēstnieka izzināšanu. Dieva eksistence tādējādi arī vēl tagad nav noslēgta sevī, nedzīva, bet gan dzīva eksistence, kas izpauž sevi. Un dievizziņas saknes nav sapratniskā refleksija, bet Dieva dzīve pašas personības dziļumos. Tā ir mūsos mītošā dievišķīgā mīlestība. Tāpēc arī darbošanās tikumības un reliģijas garā ir gan teonomija, bet arī autonomija. Mēs turamies pie dievišķīga likuma, kas noteic mūsu gaitas, kā pie mūsu pašu būtes prasījuma. „Dievs ir brīvības Dievs“, un „dzīve Dievā ir — būt brīvam viņā“.

20. §. Fichtes filozofijas novērtējums.

Fichtes mēģinājumu — atvasināt Kanta uzrādītos āpriēros elementus sistēmiskā sakarībā no viena principa kā nepieciešamā kārtā no tā izrietošus, jāuzskata par neizdevušos daudzējādīgo jēdzienu sajaukumu un mākslīgu konstrukciju dēļ. Mums, cilvēkiem, ir liegts, mēģināt it kā aizvīrīties aiz apziņas un atvasināt empīrisko apziņu kā tādu no kāda

„absolūta“ principa. Gan daži Fichtes izteicieni norāda, ka viņš necenšas ne pēc kā vairāk kā apziņas „būtības skates“ (apm. Huserļa fainomenoloģiskās metodes nozīmē, sk. šās „Filozofijas vēstures“ V. daļu: „Tagadnes filozofija“.) Bet liekas tomēr (it īpaši tas sakāms par zinātnes mācības vēlākiem reliģiozajiem izveidojumiem), ka viņš sajauc fainomenoloģisko resp. loģiski-gnōzeoloģisko apceri ar psiholoģiski-metafizisko. Piem., katēgoriju sistēmas attīstīšanas uzdevums prasa vienīgi pašu vispārīgāko jēdzienu iekšējā sakara norādījumu. Bet jēdzienu saturi un attiecības Fichtes mācībā kļūst reizē par pasauli radītāja absolūta es'a likumīgām darbībām, kas īstenībā mums nav izprotams kā bezgalīgs; jo ar to būtu realizēta „bezgalības ideja“, bet tas jau pats par sevi „ir pretruna“.

Dievs arī nav nekad bijis bez pasaules; pasaules radīšanu tā tad nedrīkstam uzskatīt par laikā notikušu aktu, jo laiks vispirmāk ir tikai pasaulē (pasaules apziņā).

Tādējādi loģiskā apcere, kurai jānoteic zinātņu saturā vispārīgākie (formālie) jēdzieni un nolikumi (un līdz ar to atziņas āpriērie nosacījumi), pārvēršas viņpus pieredzes mītoša īstenības pamatsastāva āpriērā konstruēšanā, kas ir vairāk pārdroša nekā pārliecinoša.

Vienīgi ja cēlonības likumam padotā daba tiek uztverta par es'a radījumu (kas ir „metafizisks“ apgalvojums), un ja reizē absolūtā es'a vietā nostājas nemanot individuālais es's, tad iegūst jēgu Fichtes apgalvojums, ka viņa ideālisms nodrošina cilvēku īsteno brīvību. Bet šāds brīvības „pierādījums“ nevar pārliecināt.

Būtu bijis jāparāda, ka individuālais es's ir brīvs. Bet pēdējais pieder pie absolūtā es'a statītās dabas, ir tā tad nebrīvs, jo viņš ir vienīgi cēloniski dēterminēts kā ikviens šās dabas loceklis.

Arī tas, ka Fichte tik stipri uzsver šā es'a aktivitāti, nenodrošina, kā viņš to domā, tā brīvību; jo pastāv tiklab nebrīvas darbības, kā brīva bezdarbība.

Vēlākā laikmetā, kā piem. „Norādījumā svētlaimīgai dzīvei“, Fichte atsakās no darbības kā brīvības. Jo šeit viņš tikumības pakāpei, uz kuras cilvēks vēl var brīvi izvēlēties starp labu un ļaunu, pārkārto „augstākas morālītātes“ pakāpi, ar kuru cilvēks galīgi nostāties labā pusē. Bet pāreja šai pakāpē nozīmētu brīvības — un reizē morālītātes pašiznīcināšanu. Ētika šeit tiek atmesta par labu reliģijai.

Fichtem nav arī izdevies patiesi āpriēri dēducēt „sajutas“ un līdz ar to pieredzes pasauli tās dotajā īpatnībā, nedz arī (pēc kā viņš cenšas) pienācīgi skaidri parādīt, kā vispār jānonāk pie sajutas, uzskates, pasaules telpā un laikā u. t. t. Skaidrs kļūst tikai tas, ka mūsu empīriskajam es'am valadzīgs kāds ne-es's, pasaule kā korrelāts, ciktāl jāpastāv apziņai. Tas, ka šī pasaule sniedz materiālu un uzdevumus mūsu tikumiskajai nodarbei, var būt par iemeslu tās vērtēšanai, tomēr tas nedod mums nekādu teorētisku viņas esamības un sakara izskaidrojumu. Augšā minētais miklālais „grūdiens“, uz ko Fichte atvedina sajutas, pēc būtības ir kanta „lieta par sevi“. Arī absolūtā es'a pasauli radītāja darbība ar tās produktiem (apkārtējā pasaule) individam tomēr nepieciešami iz-

liekas par kaut ko neatkarīgi no viņa apziņas pastāvošu, tā tad „lietu sevī“. Fichte tiktāl uzskatāms par gnōzeoloģisku reālistu: absolūtais es's (vai pēc viņa vēlākā uztvērums: absolūtā ira) ir „reālais“. Ja viņš izprot to nevis kā „lietu“, bet „garu“, tad tas zīmējas uz tā īpatnību, nevis tā reālo eksistenci. Pats Fichtes pamata pieņēmums, ka mums jānovēršas vai nu no es'a (apziņas) vai objektiem, lai nokļūtu pie filozofiskā apceres veida, visaugstākā mērā apstrīdams, jo nedz es'u var atvasināt no objektiem, nedz objektus var atvasināt no es'a. Es's un ne-es's, subjekts un objekts pieder nešķīrami viens pie otra, — šī doma sastopama arī vēlākajā Fichtes mācībā.

Fichtes lielais sasniegums bija tas, ka viņš izprata es'u (subjektu) tā īpatnībā un neierindoja to, kā Spinoza un citi naturālistiski filozofi, vienkārši starp objektiem. Fichtes absolūtās darbības filozofija ir vienkāršā ziņā ievērojama kā stipras tikumiskas personības sparīga izteiksme, kas lielā trauksmē un uzpurējoties ķeras pie augstu uzdevumu veikšanas.

Visai atzīstams Fichtes ētikas skaidrais gars un dziļais cēlums un tāpat arī viņa sociālais pamatnoskaņojums, kam jābūt mums par paraugu; dīvaini tikai, ka šis brīvības aizstāvis grib slēgt važās visu saimniecisko dzīvi.

Vispār, no absolūti vienēja principa nekad patiesībā nevar atvasināt pasauli un tās attīstību; tiešām, ja eksistē tikai absolūti viens, tad mums nekādi nav saprotams, kāpēc būtu kautjebkādi jānonāk pie daudzības vai pārmaiņas. Ikvienā „monismā“ (vienības mācībā) tāpēc tiek vai nu aplēptā vai atklātā veidā ienesta darbīgo faktoru divība vai daudzība. Gan jāievēro, ka Fichtes „dēducēšana“ nav jāizprot kā atvasināšana loģiskas secināšanas nozīmē (pēc identitātes likuma), bet kā regresīvi teleoloģiska metode, kas iziet no jautājuma: kādi nosacījumi jāpieņem, lai būtu iespējama „apziņa“ („pasaules apziņa“)? Kas uzņemts šo nosacījumu sakarā, tas ir „dēducēts“.

Pret Fichtes monistisko pasaules iztulkojumu ceļams tomēr kritisks iebildums, ka tas neatzīst nekādu būtisku izšķirību starp pasaules norisi vispār un cilvēka darbību; arī visai pasaules norisei nav jābūt nekam citam, kā absolūtai darba gribai (Tatwille), kas vēršas pret pašstatītiem ierobežojumiem. (Bet ierietēšana tanī piešķir, pēc Fichtes domām, cilvēka gribai tās tikumisko raksturu.)

Zinātnes mācības vēlākais reliģiozais pārveidojums vēl jo skaidrāki atklāj tās metafizisko un reizē mistisko raksturu un līdz ar to Fichtes pāreja no Kanta viedokļa pie Spinozas viedokļa, tikai Fichte liek pamatā tikpat vienpusīgi es'u, personu, kā Spinoza ne-es'u, lietu, un tādējādi Spinozas lietu filozofijai stāda pretim es'a filozofiju.

Fichtes vēsturisko nozīmi pirmā kārtā nosacīja nevis viņa raksti, bet viņa spēcīgās, aizraujošās personības spars un viņa varenās runas dāvanas.

Ar Fichtes personības un mācības skarbo un izcilo savdabību izskaidrojams tas, kas viņam daudzkārt nācās sastapties ar spēcīgu pretestību, arī no daudzu kantiāniešu puses, kā arī tas, ka viņš nenodibināja

īpašu filozofisku skolu. Tomēr mēs nedrīkstam pārāk zemu novērtēt viņa ietekmi uz savas tautas tikumiskās un nacionālās apziņas pastiprināšanos; tāpat spēcīgi Fichte iespaidojis arī romantiskus un ar to vācu literāturu. Šellings un Hegelis pieslejas Fichtem; Šopenhauera metafiziskais pamatjēdziens, pirmgriba, ir radniecīgs Fichtes „absolūtajam es'am“, kas nozīmē bezgalīgu rosmi un cenšanos; tāpēc viņam tuvu stāv arī jaunākās voluntāristiskās (no voluntas, griba) sistēmas. Zināmu pieskaņojanos Fichtes mācībai uzrāda arī Rūdolfs Eukens, tālāk pa daļai arī Kohena un „Marburgas skolas“ ideālisms un Vindelbanda, Mīnsterberga, Rikerta u. c. nodibinātā vērtību filozofija. Sociālo, nacionālo un humāno uzskatu saikšanās Fichtes personībā un mācībā jēpams par priekšzīmī vācu valsts jaunuzbūves darbā.

21. §. Romantīku filozofija.

Romantīku uzskatos Fichtes absolūtais es's pamazām kļūst par empīriski individuālo, t. i. pieredzes atsevišķo es'u. un Fichtes pasauli radītāja „iztēle“ par mākslinieka fantāziju. Tā, Novaliss (Novalis) —, pats būdams maigas un sapņainas dabas —, saskata īstenībā sapnīm līdzīgu fantāzijas radījumu. „Pasaule kļūst par sapni, sapnis kļūst par pasauli“. Pasaku, kurā saplūst īstenība un fantāzijas produkti, viņš uzskata par augstāko cilvēcisko sasniegumu.

Frīdriha fon Šlegela (Friedrich von Schlegel, 1772. —1829.) mācībā racionālā nepieciešamība absolūtā es'a tīrajā rosmē pārvēršas par ģeniālā individa patvaļu. Tas vispirms sakāms par aistētisko lauku. Šķietamie mākslas „likumi“ pēc viņa domām īstenībā ir lielo mākslinieku ģeniālās idejas un iedomas, un aistētiskā bauda ir šās viņu radītājas patvaļas līdzpārdzīvošana. Tādējādi Šillera „naivās“ un „sentimentālās“ dzejas pretstata vietā Šlegelis liek „klasiskās“ un „romantiskās“ dzejas pretstatu. „Klasiskajos“ mākslas darbos (kā piem. antīkajos) mēs aizmirstam dzejnieku, bet „romantiskajos“ mākslas darbos mūs saista taisni dzejnieka personība. Romantiskajā (t. i. modernajā) dzejā pirmā plānā tā tad izvirzās dzejnieka subjektivitāte, viņa ģeniālā personība, kurai mākslas darbs ir tikai patvaldīgi vielu veidotājas fantāzijas izpaudums. Šo romantisko principu, atšķirībā no klasiskā, Šlegelis apzīmē par „eirōniju“. Tāpat kā Fichtes absolūtais es's tiecas pāri katram savam ražojumam, jo tas ir

reizē viņa ierobežojums, tā mākslinieciskās radišanas eirōnija pastāv iekš tam, ka dzejnieka es's nekad pilnīgi nenogremdējas zināmā darbā un neizgaist tanī (kā to redzam klasiskajā dzejā), bet tas fantazijas rotaļā izraisa paša ražojumus, suverēni rikojas ar tiem un uzvaras priekā pār vielu attēlo pats sevi un bauda pats sevi. Šādus teorētiskus pamatojumus Šlegelis sniedz romantiskajai dzejai, kas bieži jo bieži ir formas ziņā neizveidota, neskaidri izteikta, fantastiski patvalīga. Pie tam šeit arī atklājas romantiķa kremtošās ilgas, paša individuālajā es'ā piepildīt un baudīt absolūtā es'a bezgalību un pilnību.

Bet mākslinieciskā eirōnija, šī ģeniālās patvaļas un „mīlestības pret vārdos neizsakāmo“ valdniecība nav jāprobežo tikai ar mākslas lauku, tai jāaužas cauri visai dzīvei. No šā viedokļa saprotami romantiķu bieži tik netaisnie spriedumi par apgaismības laikmetu. Apgaismotāju piegriešanās sausajam, vispār derīgajam darbam cilvēces labklājības kalpībā, tagad tiek uzskatīta par banauzisku (amatniecisku), seklu, un zemu, viņu dziņa pēc sapratīgas atskārtas un cilvēcīgo lietu sapratīgas izveidošanas par nepieciešami paviršu un mietpilsonisku. Pretstatā apgaismotāju tikumiskajai jūsmai tagad uzskata par ģeniļa pazīmi un priekšrocību — nepiegiezt vēribu vispār atzītajiem tikumiskajiem uzskatiem un tikumiem, kā to, zīmējoties uz dzimumdzīves lauku, sludināja Šlegelis savā romānā „Lucinde“ (1799.). Viņa cīņa pret konvenciju un tradīcijas iespaidu laulības iekārtā bija daudzkārt gan saprotama, un viņš it pamatoti prasa, lai līdzās cilvēka garīgajai būtībai zināmas tiesības ierādītu arī juteklībai, taču šās prasības piepildīšanā pilnīgā pārsvarā ir jutekliskais moments.

Tādējādi Fichtes pasaules uzskata tikumiskais raksturs romantiķu koncepcijā tiek pilnīgi iznīcināts par labu mākslinieciskajam. Viņa prasības vietā pēc nerimstīga darba romantiķi cildina laiskumu, ko no garlaicības pasargā fantazijas aistētiskā rotaļa. Darbs zināmu mērķu sasniegšanai, praktiskā dzīve tiek atstāta masai, mietpilsoņiem; garīgie aristokrāti, ģeniālie, kā vienīgie patiesi izglītotie, dzīvo bez darba kā Olimpa dievi un savas eksistences jēgu redz tikai sevis izdīvošanā un pašbaudā.

Ir saprotami, ka šāds neierobežots subjektīvisms, it īpaši tikumiskajā laukā, nevarēja ilgāku laiku pastāvēt. Šāds subjektīvisms nebija arī domāts ar Kanta un Fichtes „autonomiju“. Tanī īpatņu brīvība bija domāta kā rēgulēta ar likumiem, kurus īpatnis atklāj pats savā iekšienē, un kuriem tanī pašā laikā jābūt vispārnozīmīgiem. Bet kas nevarētu nonākt pie šādas pašlikumdošanas, tam no dzīves pieredzējumiem jānācās, ka cilvēks nedrīkst rīkoties vienīgi pēc iedomas un patvaļas, jo viņš ir spiests dzīvot kopā ar citiem cilvēkiem un likumīgi iekārtotā dabā. Ja viņš nespēja atrast sevī rēgulēšanas un saistīšanas principu, tad gluži labi saprotams, ka viņš krita ārējas autoritātes apkampienos. Tādējādi ir saprotams arī tas, ka Šlegelis beidzot pārgāja pie katoļu baznīcas, un ka arī citi romantiķi sliecās uz tās pusi, it īpaši ievērojot, ka viņu karstajām ilgām pēc absolūtā, pēc „iekšējās pārpilnības harmonijas“ arī piemita spilgts reliģiōzi mistisks raksturs.

Šo romantiķu katolizētāju virzienu veicināja katoļu kulta aistētiskā valdzinājuma augstais vērtējums un vēsturiskās izmaiņas atdzīvināšana (kas ir svarīgākais romantikas sasniegums). Ja apgaismība vienīgi kritizēja visu vēsturiski tapušo un centās pārveidot to pēc „prāta“ (t. i. pašu ideālu) prasībām, tad, piemēroti savai pasīvākai dzīves izjūtai, romantiķi apmierinājās ar vēsturiskās tapšanas vērošanu un izprašanu; tāpat ciešā saskanē ar viņu jūsmām par irracionālo un fantastisko un viņu apzinīgo nostāšanos pret apgaismību ir arī tas, ka viņi apgaismotāju vēsturiski nepamatotos negatīvos spriedumus par viduslaikiem atvietoja ar ideālizējošu uztvērumu, kas, protams, arī nebija vēsturiski attaisnots un vēl jo mazāk sekmēja uz priekšu ejošo kultūras attīstību. Jo romantiķi cildināja vācu viduslaikos galvenā kārtā kristīgo, katolisko, tai pārliecībā, ka vācu gars ar to vispirmāk sajēmis patieso svētību. Vērtējami sevi pārāk zemu, viņi nemaz nepacēla jautājumu, vai no ārienes nākušās reliģijas jūdu un kristīgais gars nav drīzāk ar vācu tautas garu padarīts dziļāks un cildenāks.

22. §. Reliģiōzi-dievticīgās un nacionālās izjūtas pastiprināšanās.

Vispār ir jāatzīst, ka reliģiōzo jūtu pastiprināšanās Vācijas izglītotajās augstākās aprindās, kā tā norisinājās 19. gadsimteņa sākumā, turpmākā gaitā nāca par labu baznīcām un reliģijas konfesionālajam izpaudumam. Galvenais iemesls, kāpēc reliģija jo spēcīgi izcēlās tālaika gara dzīvē, laikam gan meklējams pret Napoleonu vestā kara nelaimēs. Arī toreiz apstiprinājās vārdi: bēdas māca Dievu lūgt. Tikai Dieva palīdzība likās var sniegt glābiņu un atbrīvošanu. No baznīcām, no dievgalda savvaļnieki devās karā: reliģiōzs raksturs piemita arī daudzām tolaik sacerētām kara un brīvības dziesmām. Reliģiōzā garā noskaņoti bija ar tie studenti, kas, atbrīvošanas kara grūtā laikmeta nobriedināti, dibināja vācu studentu sabiedrības, lai paceltu studentu dzīvi no dziļā panikuma un piepildītu to ar ideālu garu. Nopietnu dievbijību apliecina arī valstsvīri un karavadoņi, kā piem. Šteins un Gneizenaus. Jau tāpēc viņi bija noskaņoti pret apgaismības laikmetu un tā lielo pārstāvi uz troņa, Voltēra draugu, un tādā pašā garā Arnts (Arndt) sirdīgi uzstājās pret Frīdriha II. „nevācisko izturēšanos“. Reliģiōzas noskaņas apgaroja arī Eiropas valdniekus, kad tie slēdza „svēto alianci“, vadīdamies no domas, padarīt kristietības principus par savas politiskās rīcības mērauklu. Kā šī programma Meternicha noteicošajā ietekmē tika turpmākā laikā pildīta, ir visiem zināms.

Šleiermachers bija vēl izteicis vēlēšanos, lai „priesteru tērpa vīle nekad neskārtu ķēniņa istabas grīdu, un lai purpurs nekad neskūpstītu altāra putekļus“: bet romantiķis Novaliss cildināja troņa un altāra savienību, un ja Šleiermachers aizstāvēja uzskatu, ka reliģijai jāsniedz iekšējā vienība cilvēka tikumiskajai, zinātniskajai un mākslinieciskajai izglītībai, tad Novaliss saskatīja šo katras kultūras darbības iekšējo vienību jau reālizētu viduslaiku katolicismā un cerēja ietilpināt katoļu baznīcā visu jaunās gara dzīves bagātību un tādējādi padarīt to par nākotnes baznīcu.

Līdzīgas domas mēs atrodam pie tālaika romantiķiem Francijā, kā piem. Bonalda (Bonald) un Žozefa de Mestra (Joseph de Maistre). Kā šeit, tā arī tur atskan

žēlošanās par ticības vienības zaudēšanu; atbildību par to uzkrāuj protestantismam, viņā redz sabrukuma un sacelšanās cēloni, apgaismības un revolūcijas īsteno avotu. Turpretim pāvestībā augsti godā katras autoritātes patvērumu. De Mestrs ar to kļūst par tā saucamā „ultrāmontānā“ katoļu baznīcas virziena vadoni, kas savu galveno mērķi redzēja pāvesta varas kāpināšanā. Kā zināms, šis virziens kļuva pamazām valdošais un savu mērķi panāca Vatikana koncilā, bet līdz ar to pāvests, kas bija sasniedzis absolūtu varu baznīcā, sāka noteikti apkarot modernās gara dzīves ieplūšanu baznīcā.

Vēl daudz agrāki politiskajā laukā bija kļuvīši skaidrs, ka romantiskais gara virziens, augsti stādot organiski izaugušo un vēstures gaitā tapušo, atbalstīja konservatīvās un reakcionārās varas. Apgaismības gars ar savu pastāvošās kārtības kritiku, prasību pēc racionālas pārveidošanas un optimistisko ticību „progresam“ turpināja dzīvot vēl tikai liberālajā opozīcijā. Apgaismības kosmopolītisko noskaņojumu tāpat nomāca kāpināta, daudzkārt jo stipri pārspīlēta nacionāla apziņa, kas, neveselīgi pārkairinot prātus, noveda pie nacionālā „egoisma“ politikas un pie vispārējas brunošanās sacensības, kas pildīja ar savstarpēju neuzticību un naidu tā saucamās kultūras nācīgas un bija viens no pasaules kara cēloņiem.

Tiesību laukā romantisku raksturu uzrāda „vēsturiskā“ tiesību skola. Tās galva Saviņji (Friedrich Karl von Savigny, 1779.—1861.) māca, ka tiesības ceļas organiski ar tautas gara iesaisti, kas nemanot iedarbojas uz individiem un valda pār tiem, bet nevis ar atsevišķu likumdevēju „patvaļu“. Pretstatā Saviņji ieskatam Anselms fon Feuerbachs (1775.—1833.), Bavārijas soda likumu (1813. g.) radītājs, kas daudzējādā ziņā noderēja par priekšzīmi vācu likumdošanai, aizstāvēja apgaismības laikmeta individuālistisko tiesību izpratni, kas pastāvošās tiesības mērī pēc atsevišķo indivīdu mērķiem un tiecas tās plānveidīgi tālāk attīstīt.

Septītā nodaļa.

Šellings.

23. §. Dzīve, filozofiskās attīstības posmi un personība.

Frīdrichs Vilhelms Jozefs Šellings (Schelling) piedzima 1775. g. Leonbergā Virtsbergā kā mācītāja dēls, jau agri sasniedza nobriedumu un bija pēc savas dabas spoži apdāvināts. Jau 1790. g. viņš iestājās Tībingas augstskolā, lai studētu teoloģiju. Helderlins un Hegelis bija šeit viņa draugi. Viņš nodzīlīnās arī Platona, Spinōzas, Leibnica, Kanta un Fichtes darbos. Jau 1795.—97. g. viņš publicē dažus Fichtes zinātnes mācības izskaidrošanai veltītus rakstus. Uzturēšanās Leipcigā, kur viņš ir divu jaunu muižnieku audzinātājs, dod viņam izdevību nodoties dabas zinātnes studijām. Iziedams no zinātnes mācības principiem, Šellings 1797. g. saraksta savas „Dabas filozofijas idejas“. Nākamā gadā viņu aicina par profesoru uz Jēnu, kur viņš stājas visciešākos sakaros ar „romantiķu“ aprindām: brāļiem Šlegeljiem¹, Tiku (Tieck), Novalisu, Štefensu (Steffens) u. c. Viņu ietekmē arī Ģētes māksla un gara pasaule. Savā filozofiskajā attīstībā Šellings attālinājās no Fichtes, kas apkaŗoja viņa dabas filozofiju. Savā „Transcendentālā ideālisma sistēmā“ (1800.) Šellings tai blakus nostāda gara filozofiju un pēc tam savā „Identitātes sistēmā“ iztulkoja dabu un garu kā „absolūtā“ atklāsmes. 1803. g. viņš sekoja aicinājumam uz Vireburgu, kur viņš vairāk piegriezās reliģijas filozofijai un ētikai (brīvības problēmai). 1806. g. viņu aicināja uz Mincheni par zinātņu akadēmijas līdzstrādnieku un tēlotāju mākslu akadēmijas ģenerālsekretāru. 1820.—1827. g. viņš bez tam darbojās kā profesors Erlangā un no 1827.—1841. g. Minchenē. Kopš 1809. gada viņa rakstnieka darbība gandrīz pilnīgi apstājās. Savos filozofiskajos uzskatos Šellings arvienu

¹ Augusta Vilhelma Šlegela šķirtā sieva Karolīne 1805. g. kļuva Šellinga sieva; viņas personā Šellings atrada garīgā ziņā sev līdzvērtīgu dzīves biedrēni. (Sldz. Caroline Schellings Briefe aus der Frühromantik, herausgegeben von E. Schmidt, 2 Bände 1913; Carolines Leben in ihren Briefen von Ricarda Huch, 1914.)

vairāk sāka tuvināties pozitīvajai reliģijai. Šo savas filozofijas pakāpi viņš apzīmē par pozitīvās filozofijas pakāpi. Pa tam Hegela filozofija bija kļuvusi par valdnieci filozofijā (apm. no 1820.—1840. g.). Tās pārstāvji pa daļai diezgan radikāli kritizēja kristīgo ticību. Tāpēc Frīdrihs Vilhelms IV. 1841. g. aicināja Šellingu uz Berlīnes akadēmiju un universitāti, „lai iznīcinātu Hegela panteisma pūka sēju“. Augstās cērības, kas bija uz viņu liktas, tomēr nepiepildījās, viņš drīz vien atkal izbeidza savus priekšlasījumus. Šellings mira 1854. g.

Šellings bija iekšēji bagāta personība, kas tāpēc slēpa sevī arī dažas pretrunīgas iezīmes. Abstraktas spekulācijas spēju viņš savieno ar dzīvām novērošanas dāvanām; mīlestības pilna pieklāvība viņā parādās tādā pašā mērā kā skarbums un stingrība. Viņa darbu izprašanai vispirmā kārtā jāņem vērā, ka visu savu mūžu viņš atradās iekšējā attīstībā. Tāpēc viņa filozofijas dažādie izveidojumi jāatšķir viens no otra. Viņa attīstība nenozīmē tomēr viņa pamatuzskatu radikālu pārveidošanu, bet pakāpenisku tā izpaušanos, kas jau no sākta gala dīgli mīta viņa pasaules uzskatā. Tas redzams no kāda nesen atklātā 21 gadu vecā Šellinga programmatiskā raksta (1796.).

24. §. Dabas filozofija.

1. **Dabas filozofijas pamatdomas.** Kants gan piekrita, ka organiskais, tāpat kā daba visumā prasa pēc teleoloģiskas, t. i. mērķu apceres, bet par zinātniski pamatotu viņš uzskatīja tikai mēchaniski cēlonisko izskaidrojumu. Fichte aprobežojās ar vispārīgo apgalvojumu, ka daba kalpo zināmajam mērķim, proti, cilvēku tikumiskajai darbībai. Piepildīt šo teleoloģisko dabas apceri katrā atsevišķā gadījumā, ir uzdevums, ko sev sprauz Šellings savā „dabas filozofijā“.

Tikumiskā darbība nevar būt tieši dabas mērķis, jo tā nav dabas produkts, bet ir iespējama tikai ar brīvību. Bet daba tai var būt netieši mērķis, realizējot nosacījumu, vienīgi ar kō iespējama tikumība: proti, apzināto intelliģenci. Tā, Šellings izprot dabu kā neapzinātu prāta darbību sistēmu, kurā

augstākais mērķis pastāv apzinātā es'ā un tālāk piepildītās zināšanas realizēšanā. No tam rodas pasaules uzskats, kas līdzinās Leibnica pasaules uzskatam: visu dabu piepilda dzīvība, gars, kas cenšas viņā pacelties no neapzinātā apzinātā. Nav nekā pilnīgi nedzīva, negarīga. Tā ir izskaidrojama arī dabas izzināmība.

To, ko Šellings sauc par dabas un gara „identitāti“, mūsu dienās sauc par „monismu“. Tā ir doma, ka īstenībā nav nekādu neizlīdzināmu pretstatu. Tā, Šellings cenšas uzrādīt neorganiskajā dabā fizikālo spēku vienību. Organiskajā dabā viņš redz aizvien pilnīgāku veidojumu nepārtrauktu pakāpenisku rindu. Šai nozīmē viņš aizstāv „attīstības“ principu (bet viņš neizprot to kā procesu laika). Neorganiskā un organiskā pretstatu viņš uzskata par pārvaramu; tāpēc viņš arī noraida īpaša (vienīgi organiskajam īpatnēju) „dzīvības spēka“ pieņēmumu. Daba pēc viņa domām savos pamatos ir radītājs spēks, darbība, dzīvība; no nedzīvas, mēchanizētas dabas dzīvība nekad nav izprotama. Nedzīvais ir tikai sastingusi (jeb vēl neattīstīta) dzīvība. Tāpat kā Ģēte Šellings visur redz „veidotu formu, kas dzīvojot attīstās“, pieredzes lietās viņš skata „pirmfainomenus“ un intuitīvi uztver tos viņu sakarā.

Tādējādi Šellinga dabas filozofija parādās kā pretstats valdošai matēmatiski mēchanistiskai dabas filozofijai un bioloģijai.

2. Šellinga attiecība pret tālaika dabas zinātni. Daži tālaika dabas pētniecības centieni tuvinājās Šellinga domām. Arī te uzmanība bija piegriezta lielajām sakarībām dabā. Albrechts fon Hallers (Hallers) savos „Cilvēka fizioloģijas elementos“ (1757.—66.) bija mēģinājis vispār izskaidrot dzīvnieku kustības ar muskuļu šķiedrām īpatnēju kairināmību (irritabilitāti). Šo jēdzienu mēdīķi jārnēsa arī uz nerviem un tādējādi irritabilitātē redzēja visa dzīvā pamatīpašību un dzīves procesā reakciju rindu uz kairinājumiem. Kilmēiers (Kielmeyer), salīdzināmās anatomijas nodibinātāja Kivjē (Cuvier) skolotājs, uzstāda irritabilitāti, sensibilitāti (sajūšanas spēju) un reproducēšanu (uzglabāšanas un vaļrošanās spēju) par trijām galvenām organiskā funkcijām un no vienas vai otras funkcijas pārsvara mēģina izskaidrot organismu svarīgākās izšķirības. Viņš iestājās arī par attīstības mācību.

Mācībā par elektrību bija jau nākuši pie Kulomba (Coulomb) teōrijas par pozitīvo un negatīvo elektrisko strāvu. Tika jau nojausts elektrības sakars ar magnētisko polu pretstatu. Sāka pētīt arī elektrisko procesu

attiecības pret ķīmiskajiem. Galvanija (Galvani, 1737.—98.) tā sauc. „dzīvnieku elektrības“ atklājums sniedza pāreju pie organiskā. Vīnes ārsts Mesmers (Mesmer, 1734.—1815.) mēģināja ievest praksē mācību par dzīvnieku magnētismu.

Savas dabas filozofijas speciālajā piepildījumā Šellings bija, protams, atkarīgs no dabas zinātnes toreizējā stāvokļa, kuras trūkumus viņš aizpildīja ar fantastiskām konstrukcijām. Mēs tāpēc varam šeit atturēties no sīkāka iztirzājuma. Atzīmēsim vēl vienīgi to, ka katru dabisku norisi Šellings uztver kā polāri pretstatīgu spēku savienošanos. Viss materiālais tiek pie tam reizē uztverts kā šādu spēku ražojums. Šis dinamiskais dabas uztverums saskan ar Fichtes pamatdomu, ka katra iras ceļas no rosmes; tāpat kā arī doma par pretstatu apvienošanu bija izpaudusies mācībā par trijiem pamatlikumiem un zinātnes mācības tālākajā izveidojumā.

Šellings principā gan atzīst pieredzes nozīmi: „Sākotnēji mēs vispār neko nezinām kā vienīgi ar pieredzi, un tiktāl visa mūsu zināšana pastāv no pieredzes nolikumiem.“ Bet šo pieredzes zināšanu viņš domā spējam pacelt līdz „absolūtas“ atziņas sistēmai. Arī Fichte un Hegelis, tāpat kā ļoti daudzi viņu laika biedri, turas pie maldīga pieņēmuma par „absolūtas“ zināšanas sasniedzamību. Un pieredzi tādējādi nomāc āpriorā spekulācija, kas izpaužas pārdrošās, bieži vien tikko izprotamās analogijās. Minēsim dažus piemērus. „Gaisma ir tas pats, kas matērija, matērija ir tas pats, kas gaisma, tikai pirmā reālajā, bet otrā ideālajā sfērā.“ „Smauguma valsti atsevišķi ņemot personificē sievietes dzimums, bet gaismas būtību personificē vīriešu dzimums.“ „Magnētisms ir atsevišķā vispārīgā forma būt pašam par sevi“ („die allgemeine Form des Einzelnen an sich selbst zu sein“).

3. Šellinga dabas filozofijas uzņemšana un iespaids. Šellinga dabas filozofijai bija daudz jūsmīgu piekritēju. Stefens (Steffens) apskatīja Šellinga dabas filozofijas garā mūsu planētas ģeoloģisko attīstību, pateicoties kurai tā varēja kļūt par organiskas un garīgas dzīves vietu. Kārs (Carus) veicināja salīdzināmās anatomijas attīstību, mēģinādams uzrādīt organiskās pasaules daudzējādībā vienējādu plānveidīgu uzbūvi. Ūkēns (Oken, 1774.—1851.) nodibina attīstības vēsturi Vācijā un māca, ka visa augu un dzīvnieku valsts attīstījusies no sākotnējās glotveidīgas vielas. Cauri daudzajiem neizdevīgajiem veidojumiem daba tādējādi nonāk pie sava mērķa, apzinātās intelliģences cilvēkā.

Šellinga uzskats par dabu kā neapzinīgu intelliģenci atstāja rosinātāju iespaidu uz psiholoģiju, ciktāl tā sāka pievērst uzmanību neapzinīgajiem psihiskajiem procesiem kā novadam, kas atrodas starp dabu un garu. Tā, psiholoģiju Šellinga garā apstrādāja Kārs, Burdachs un it īpaši Šuberts, kas labprāt nodarbojās ar dvēseles dzīves „nakts pusi“ (somniaulismu, sapņiem, gara traucējumiem un tā saucamajām „okultajām“ parādībām), un kura raksti bija ļoti izplatīti.

Pats par sevi saprotams, ka romantiķi, kā piem. Tīks un Novaliss, bija jo stiprā mērā sajūsmināti par Šellinga dabas filozofiju. Vispār tās pamatdoma, ka daba ir pakāpeniska gara uzaušana, bija ļoti pa prātam poētiski noskaņotiem cilvēkiem.

25. §. Šellinga transcendentālā (jeb gara) filozofija.

1. **Teorētiskā daļa.** Daba un intelligence stāv viena otrai pretim kā objekts un subjekts. Savā „dabas filozofijā” Šellings bija izgājis no objekta; jautājums, pēc kā atrisināšanas viņš tur centās, bija šāds: kā daba nāk pie tā, ka tā tiek priekšstatīta? Atbilde bija šāda: daba ir topoša intelligence. Tagad Šellings, iziedams no subjekta, mēģina izdarīt it kā pretēju mēģinājumu. Fichtes problēmu: kā es's nāk pie dabas priekšstatīšanas, viņš grib atrisināt pilnīgākā veidā. Tāds ir viņa „Transcendentālā ideālisma sistēma” (1800.) saturs. Tāpat kā Fichte viņš atsaucas uz „intelektuālo uzskati” kā atziņas avotu, tikai Šellinga mācībā tai vairāk piemīt līdz absolūtam kāpinātas jutekliskas uzskates un reizē ģeniālas intuīcijas raksturs, kuŗa lemta tikai izmeklētiem. Pieredze, empīrija tam nozīmē vienīgi faktu nedzīvu krāšanu, katru īstenu atziņu viņš uzskata par uztvertā āpriēru atkonstruēšanu. „Filozofēt par dabu, nozīmē radīt dabu.” „Intelektuālās” uzskates priekšmets ir šī atkonstruēšana un atdarināšana. Arī iedalījums teorētiskajā un praktiskajā daļā saskan ar Fichtes zinātnes mācības iedalījumu; tāpat kā Fichte Šellings uzskata absolūto es'u par tīru aktivitāti, kuŗas likumīgās attīstības pakāpes jāattēlo. Tomēr izpildījumā Šellings uzrāda daudz oriģināla. Tā kā zinātne tiek uztverta par absolūtā es'a ražojumu, raugoties pēc tā teorētiskās puses, tad teorētiskajā daļā jāņem vērā dabas filozofija.

2. **Šellinga vēstures filozofija.** Vēsturi Šellings uzskata par absolūtā es'a izpausmi, raugoties pēc tā praktiskās puses. Šellingam tādējādi ir šeit izdevība attīstīt savu vēstures filozofiju.¹⁾

¹⁾ Šai jautājumā tālāk jo svarīgi ir viņa (arī citādi lasīšanai ļoti derīgie) „Priekšlasījumi par akadēmisko studiju metodi” (1802.).

Kā vēsturiskās attīstības (bezgalīgi tāls) mērķis un mērogs viņam liekas iespējami pilnīgākas valsts un tiesību satversmes nodibināšana. Vienīgi tā darītu iespējamu cilvēka brīvību. Bet tā kā tās likumiem reizē jāsatur nepieciešamības, tad tā būtu brīvības un nepieciešamības apvienojums. Tā kā šāda satversme ir piepildīta absolūtajā es'ā, tad pasaules attīstībā, ciktāl tā savu augstāko pakāpi sasniedz cilvēku vēsturē, Šellings redz absolūtā atklāsmi, kas pakāpeniski izpauž sevi uz ārieni. Pasaule ir dievišķa dzeja. Vēsture ir drāma, kur darbīgās personas nav tikai aktieri, bet savu īpatnējo lomu dzejnieki. Bet visos dzīvo viens gars, kas šķietami sarežģīto spēli ievada prātīgas attīstības slīdēs.

3. **Šellinga mākslas filozofija.** Savas sistēmas teorētiskās un praktiskās daļas piepildīšanā Šellings stāv uz Fichtes zinātnes mācības pamatiem, bet (noslēdzošās) aistētiskās daļas izveidošana ir pilnīgi patstāvīgs darbs. Pēc Šellinga aistētiskās teorijas mākslas darbs ir tas, kurā absolūtais es's sasniedz savu pašuzskati, un šai pašuzskatē viņš uztver sevi kā teorētiskā un praktiskā, likumības (nepieciešamības) un brīvības, neapzinātā un apzinātā vienību. Īstais mākslas darbs ir brīvas darbības ražojums, un tomēr tas nav radāms patvaļīgi, bet vienīgi aiz iekšējas nepieciešamības; māksliniecišķā radīšana notiek instinktīvi un tiktāl neapzinīgi un tomēr tanī pašā laikā ar zināmu refleksiju, tā tad apziņu. Tās avots ir mākslinieka ģenijs, it kā augstāka, daimoniska vara, kas to skubina, kas ir viņa liktenis; intelligence, kas darbojas kā daba. Ikvienā ģeniālā mākslas darbā ir ietverts un izteikts daudz vairāk nekā bija domāts mākslinieka refleksijā; tāpēc var runāt par šāda darba neizsmejamību. Mākslas darba pamatraksturs ir „neapzinīga bezgalība“. Bezgalīgais, attēlots galīgā veidā, ir skaistums. Ideja šeit bez atlikuma ir klātesoša jutekliskajā parādībā. Mākslas darbs eksistē tikai sevis pēc. Mākslas svētums un tīrība pastāv iekš tam, ka tā nekalpo ārējiem mērķiem, nedz jutekliskajam kairinājumam, nedz arī „oikonomiskajam labumam, nedz tikumiskajai, nedz arī zinātniskajai izglītībai“.

Bet māksla nav tikai pašvērtība, tā ir augstākā vērtība: tā ir absolūtā es'a vispilnīgākā parādīšanās, bet šis es's

ir katras īstenības pirmamats. Mākslai nav tā tad jāatdarina daba vai tikai jāideālizē tā, tā drīzāk izriet no tā paša spēka kā daba, tā ir pat šā radošā spēka vispilnīgākā pašattēlošanās. Pasaules visums ir Dieva mākslas darbs. Šellinga toreizējā sistēma ir tā tad aistētiska metafizika. Tai pilnā mērā piekrita ne tikai romantiķi, bet tā vairākus gadus desmitus ievērojami ietekmējusi vācu aistētiku.

4. **Šellinga reliģijas filozofija.** It sevišķi bija ievērojams arī tas, ka reliģiōzo mītoloģiju Šellings atzina par neapzināti, instinktīvi radītu veidojumu, kam piemīt mākslas raksturs un neizsmelama vērtība katrai vēlākai mākslai. Šellings pie tam antipicēja Dāvida Štrausa „Jēzus dzīves“ (1835./36.) pamatdomu, piezīmējot, ka Kristus ir „vēsturiska persona, kuras dzīves gaite bijusi nozīmēta jau pirms viņas dzimšanas“ (proti, Mesijas mītos). Tāpat kā mācību par Kristu, tā Šellings izprot arī pārējās kristīgās dogmas kā mītus, bet līdz ar romantiķiem viņš jūsmo par katoļu baznīcu un tās kultu. Tā mums jācienī kā „dzīvs mākslas darbs“. Pret viņu vērsto apgaismības kritiku Šellings atzīst par „plānprātīgu“. Ja visiem šiem apgaismotājiem kopā ļautu strādāt simts gadus, tad tie tomēr neradītu neko vairāk kā smilšu kaudzi. Tādējādi viss organiski izaugušais pēc Šellinga uzskata stāv lielā mērā pāri apzināti un plānveidīgi darinātam.

26. §. Šellinga identitātes sistēma.

1. **Sistēmas pamatdomas.** Šellinga attīstības nākamo pakāpi nosacījušas viņa pūles, sniegt kopēju pamatojumu „dabas filozofijai“ un „transcendentālā ideālisma sistēmai“ un tādējādi izprast tās kā „absolūtās identitātes“ aptverošās sistēmas locekļus (ko Šellings piepilda vairākos 1801.—04. g. sacerētos rakstos). Katras īstenības pēdējo pamatu Šellings sauc par „absolūto“ vai „absolūto prātu“. Tas ir viņpus pretstata subjekts — objekts, viņpus katras apziņas un pašapziņas, bet nosacījums pašizziņai un līdz ar to pašstatišanai (Selbstsetzung) kā subjekts — objekts (kas Šellinga uztvērumā sakrīt ar pretstatiem: ideālītāte — reālītāte un gars — daba). Vissviens (das All-Eine) tā pašstatišanā paliek viscaur identisks

ar sevi, tā ka nevienā no abām pusēm nav statīts vairāk nekā otrā. Bet absolūtā atsevišķajos izpaudumos, t. i. visā galīgā, ir kvantitātivas izšķirības, tā ka visdažādākās attiecības stiprāki izteikta vai nu daba vai gars. Bet tā kā locekļu kopumā dabai un garam jāietur savstarpējs līdzsvars, tad no tā izriet, ka eksistējošā bezgalīgajā rindā neviens nevar būt par sevi, bet vienīgi kā veselā loceklis. Bet raugoties pēc tā, vai pārsvarā ir dabiskais vai garīgais elements, īstēnais pieder vai nu reālajai vai ideālajai rindai, tā tad dabas vai gara valstībai (pēdējais attēlojas vēsturē). Šo rindu galvenās pakāpes Šellings apzīmējis par „potencēm”. Reālās rindas potences (ko viņš vienīgi tuvāki iztīrījis) ir materiāls (smagums), gaisma (kustība), organisms. Tās rosās visās dabas parādībās. Atsevišķo daļu attēlošanā Šellings jēmu palīgā „dabas filozofijas” konstruējumus (daudzējādi pārveidotā veidā). Ideālās rindas potences ir „uzskatīšana”, „saprāšana”, „prāts”.

Bezgalīgās īstenības attiecība pret absolūto nav jāiedomājas kā norise laikā, cēloniska pamatotība, bet gan visā diferencējumu bagātībā attēlojas „absolūtā indiferece”, t. i. absolūtā identitāte ar sevi. Pasaules visumam ar to piemīt organisma, mākslas darba vienība. Šai domā Šellings izsaka to pašu, ko atdzimšanas laikmeta itāļu dabas filozofi. Tāpēc arī kādā rakstā viņš savas mācības liek izteikt ar Džordāno Brūno muti. No otras puses novērojama saskaņošanās ar Spinōzu. Arī Spinōzas mācībā galīgā kopums izriet ar bezlaicīgu nepieciešamību no viena, bezgalīgā. Spinōzas „domāšanas” un „izplatības” atribūti atbilst Šellinga „ideālajai” un „reālajai” rindai. Spinōzas domu, ka abas rindas cieši atbilst viena otrai, Šellings atvieto ar uzskatu, ka abi elementi ir kvantitatīvi dažādā mērā sajaukti, un ar to atzīst attīstības (protams, bezlaicīgas) domu, kas Spinōzas mācībā trūkst.

Šie diferencējumi jeb „potences” (tai „identitātes sistēmas” izveidojumā, kā to redzam dialogā „Brūno”, 1802. g.) tiek domātas nevis vienīgi kā absolūtā objektīvās attīstības formas, bet reizē kā tā pašuzskates, tā „idejas”. Šeit redzama Šellinga tuvošanās Platōnam, pie kam Šellings tomēr ne-

izprot idejas kā pārjutekliskas būtības, bet (līdzīgi jaunplatōņķiem) kā Dieva (t. i. absolūtā) domas.

2. **Identitātes sistēmas iespaidi (Krauzes pananteisms).** Arī ar savu „identitātes sistēmu“ Šellings stipri ietekmējis filozofijas tālāko attīstību. Sistēmas pamatdomu tālāk jo plaši izveidojis Hegelis. Ipaši aistētiskas laukā auglīga bija doma, ka absolūtais ir garīgā un dabiskā vai arī bezgalīgā un galīgā indiferece. Šo domu aizstāv arī Šillers „Mesinas līgavas“ priekšvārdos; un izejot no tās, Zolgers (Solger, 1780.—1819.) pārveido romantiku „eirōnijas“ principu. Modernās mākslas īpatnība pēc viņa domām dibinās uz tā, ka apziņai uzmācies bezgalīgās idejas un jutekliskā (galīgā) atveidojuma pretstats, un to nevar pārspēt. Tādējādi modernā mākslinieka „eirōniskā“ metode pastāv iekš tam, ka galīgo viņš upurē bezgalīgajam, parādību idejai, individu absolūtajam. Šai upurēšanā pastāv daļā traģiskais liktenis.

Stiprāki uzsverot Dieva pārpasaulīgo raksturu, Frīdrihs Krauze (Krause, 1781.—1832.) izveidoja tālāk identitātes sistēmas panteismu par tā sauc. „pananteismu“, pēc kura Dievs gan izpaužas pasaulē, bet reizē tomēr paceļas tai pāri. Cēls, bet nepraktisks ideālists, Krauze (ko bez Šellinga ietekmējuši arī Kants un Fichte) padarījis savus darbus pa daļai gaužam smagi lasāmus ar dīvainām, pašizgudrotām izteiksmēm. Tomēr Krauzes skolnieks Ārens (Ahrens) ar labiem panākumiem izplatīja viņa filozofiju, galvenā kārtā viņa ideālistisko tiesību un vēstures filozofiju, romāņu zemēs, īpaši Spānijā. Tur Krauzes mācība bauda lielu cienību vēl mūsu dienās.

27. §. Reliģijas filozofija un brīvības mācība.

1. **Šellinga novēršanās no panteisma.** Džordāno Brūno, tāpat kā Spinōza, pilnīgi pielīdzināja Dievu ūniversam (dabas nozīmē). Arī Šellings sākumā bija panteists, bet vēlāk viņš vairāk tiecās nevis identificēt „absolūto“ un pasauli, bet piešķirt abiem zināmu patstāvību. Vienīgi tad iespējama reliģija un brīvība (kā viņš to rāda savā rakstā „Filozofija un reliģija“, 1804. g.). Patiesi, ja Dievs un pasaule ir identiski, tad starp Dievu un cilvēku nav nekādas nesaskaņas, un nav arī iespējama tieksme pēc samierināšanās un savienošanās; tādā gadījumā nav arī posta un ļaunuma pasaulē, no kura būtu nepieciešama atpestīšana.

Bet tagad paceļas jautājums: kā saprotams, ka pasaule var izcelties no absolūtā un pastāvēt relatīvi patstāvīgi līdzās tam?

Absolūtais ir pašobjektivēšana, pašuzskate. „Idejas“ ir Dieva „atveids“ (Gegenbild). Tā kā tam jābūt absolūtam, tad tam nepieciešami pienākas arī patstāvība un brīvība. Ar to ir iespējams, ka atveids atraisās no absolūtā. Šī ideju atšķelšanās no absolūtā ir atkrišana, apgrēkošanās. Tādēļ rodas esamība ārpus Dieva, galīgā valstība. Pēdējo pārvalda galīgās nepieciešamības likums, ārējais cēloniskais sakars; tāpēc arī nav iespējams tieši izskaidrot kaut ko galīgu no absolūtā. Tā kā līdz ar galīgo reizē statīta arī laicība, tad ideju atkrišana jādromā kā „mūžīgs“, t. i. bezlaicīgs, intelligibls darbs. Tā iespēju mēs varam saprast, bet ka tas kļuvis īstens, tas ir brīvības neizskaidrojams akts, „atveida“ darbība, ar ko tas gribēja būt kaut kas īpašs ārpus Dieva. Tādējādi tiek uztverta sensenās austrumnieku mistikas doma, ka atsevišķās būtes ipateksistence, „esība“ („Ichheit“), ir pirmatnējais grēks.

„Bet tāpat kā Dantes dzejojumā, tā arī filozofijā ceļš uz debesīm iet tikai caur pazemi.“ Jo esība atzīstas savā niecībā un tiecas atpakaļ pie Dieva. „Universa un tā vēstures lielais mērķis nav nekas cits, kā pilnīga samierināšanās un atkalizkausēšanās absolūtībā.“ Šī atgriešanās pie Dieva notiek augstākajā garīgajā dzīvē, zinātnē, mākslā, tikumā un reliģijā.

Tā kā galīgās dabas esamība dibinās uz vainas, tad saprotams, ka šai vainai seko sods, proti, „garīgā nogremdēšana materiālajā pasaulē“. No šās materiālās pasaules jāizlaužas laukā. Un tā kā pirmatnējais grēks pastāv taisni patībā, individuālajā eksistēšanā, tad no tam izriet, ka savienošanās ar Dievu, svētlaieme, nevar pastāvēt individuālā nemirstībā. Vēlēšanās pēc šādas nemirstības ceļas no savtības. Tikai tādās dvēselēs, kas vēl nav pietiekami skaidrinātas, iestājas atdzimšana dažādās formās, līdz beidzot arī tās ieiet absolūtajā, līdz ar ko izbeidzas viņu īpašā esamība.

2. Šellinga mācība par brīvību. Līdzīgām teozofiskām spekulācijām tolaik nodevās Šellinga draugs, katoļu dogmatikas profesors Minchenē, Francis fon Bādērs (Franz von Baader). Viņš arī pievērsa Šellingu Jēkabam Bēmēm (Jacob Böhme, † 1624.). Bēmes ietekme it sevišķi parādās Šellinga rakstā „Par cilvēka brīvības būtību“ (1809.).

Katra ira ir Dieva pašatklāšanās. Dievs tā tad domājams kā stāvoklī, kad tas nav atklājies (kā *deus implicitus*), tā arī atklātas, un tiktāl īsteni eksistējošas, piepildītas būtes stāvoklī (kā *deus explicitus*). Abu stāvokļu savienojums ir pasaules attīstība, t. i. Dieva pašattīstīšanās. Tās pamatam, un līdz ar to Dieva īstenās eksistences pamatam, jābūt Dievā. Bet šis pamats („Ungrund, Urgrund, Abgrund“) jādomā kā kaut kas atšķirīgs no vispilnīgā Dieva: kā „daba Dievā“, kā tumšā, neapzinīgā trauksme (jeb griba) viņā, atklāt sevi un ar to nonākt pie sava attēla (Ebenbild) (ko Šellings saskaņā ar Bēmi sauc arī par „ideju“).

„Dabā Dievā“ nav šķirts un sakārtots tas, kas ir šķirts un sakārtots attēlā. Jo „attēls“ kā ideju kopums ir reizē sapratne, „logs“ (Logos), t. i. vārds, kurā atklājas Dievs. Viss, kas pasaulē ir prātīgs un lietderīgs, ir dievišķās sapratnes darbs, bet viss neprātīgais un nepilnīgais ceļas no tumšā pamata. Jo minētā aklā sākotnējā griba nav pilnā mērā dievišķās sapratnes caurausta un apgaismota. Tādējādi Dievā ir gaišs racionāls princips, „ūniversālgriba“, un tumšs princips, irracionālā tumšā griba. No pretošanās ūniversālgribai ceļas „radījuma partikulārā jeb patīgā griba“. Pasaulei tā tad piemīt duālistisks raksturs. Īstenības cilvēciskajā sfairā individuālā griba, protams, vēl pilnīgi padota ūniversālajai gribai, t. i. atsevišķās būtes šeit saistās ar prātīgiem (un tāpēc *a priori* izzināmiem) likumiem. Tas sakāms arī vēl par cilvēka psihiskās dzīves norisi, ciktāl to var uzskatīt par psihisku mēchanismu, tā tad it īpaši par viņa dziņu dzīvi. (Tāpat arī Kants un Fichte savā vēstures filozofijā apzīmēja prāta instinkta valdīšanu par paradīzisko sākotnējo stāvokli.) Bet cilvēks ir tikai tiktāl „garīga“, „personiska“ būte, ciktāl viņa patīgā griba nav vairs vienkārši saistīta ar ūniversālo gribu (t. i. dabas likumiem), bet tai ir iespēja, pacelties pret šo gribu. Bet kāpēc gan nepietiek ar šo iespēju, kāpēc šī pacelšanās un līdz ar to ļaunais kļūst īstens? Šeit izšķirēju lomu spēlē brīva (un tāpēc ne gluži pilnīgi izprotama) individa rosme. Šellings, proti, domā šo rosmi kā pirms laika notiekošu, intelligiblu, ar ko atsevišķais īpatnis izvēlas savu rak-

sturu, un kuras dēļ viņš arī paliek atbildīgs par visām darbībām, kas izriet no šī rakstura.

Bet mēs varam vismaz atskārst ļaunā pozitīvo nozīmi. Atklāti izpausties viss var tikai savā pretstatā, tā tad Dieva labsirdība tikai ļaunumā. Tagad kļūst saprotama arī *vēstures* nozīme; viņa jāpanāk individuālās gribas pārvarēšana ar universālo gribu. Bet tā kā individuālo gribu nevar vienkārši iznīcināt, tad šī pārvarēšana iespējama tikai ar to, ka viņa uzņem universālo gribu sevī un brīvi un apzinīgi atgriežas pie tās pakārtošanās viņai, kas dabā notiek nepieciešami un neapzinīgi. Tādējādi cilvēku vēstures mērķis, kas, bez šaubām, atrodas bezgalīgi tālu, ir — pasaules atgriešanās pie Dieva un līdz ar to Dieva atgriešanās pie sevis, viņa piepildītā pašatklāšanās.

28. §. Šellinga pozitīvā filozofija.

1. **Attiecība pret identitātes filozofiju.** Šellinga raksts par brīvību bija, izņemot dažus gadījuma rakstura sacerējumus, pēdējais, ko viņš pats publicēja. Bet darbi, kas tika publicēti no viņa atstātajiem rakstiem, rāda, ka viņa filozofiskā attistība gājusi vēl aizvien tālāk. Par to liecina arī viņa priekšlasījumi Berlīnē. Savā 1841. g. iestājekcijā viņš paskaidroja, ka viņš vēl uztur spēkā savu „identitātes filozofiju“ (Hegelis aizjēmiem no viņa šo identitātes filozofiju un tikai ietērpis ļoti abstraktā formā), bet šī identitātes filozofija, kā vispār katra *raciōnāla* filozofija, esot nepilnīga. Prātīgi izzināms ir tikai vispārīgais, tā tad pasaules likumība, tās *kas?* tās būtība. Bet ka vispār eksistē pasaule, un ka visam atsevišķajam viņā ir tādas un tādas īpašības, tas nav racionāli (t. i. loģiski) atvasināms; tas ir absolūti *irraciōnāls* fakts. Līdz ar to katra racionāla filozofija ir tikai *negatīva* filozofija, tā jāpapildina ar pozitīvu, „eksistenciālfilozofiju“, kas nodarbojas ar eksistences faktu un tā tad ar irracionālo, proti, ar universa un prāta izcelšanos no irracionālā pasaules pamata.

2. **Šellinga atsaukšanās uz pieredzi.** Kā redzams, šeit runa atkal ir par to pašu problēmu, kas nodarbināja Šellingu jau viņa rakstā par brīvību. Jauns ir tas, ka tagad šā jautāju-

ma apcerēšanā viņš grib balstīties uz „p i e r e d z i“. Bet ar pieredzi viņš pie tam saprot nevis ārējo un iekšējo uztveru apstrādāšanu ar domāšanas palīdzību, bet kādu „augstāku“, metafizisku pieredzi, ko prāts ir tieši guvis par pasaules pamatu, proti, reliģiozajā apziņā. Pie šīs reliģiozās pieredzes Šellings pieskaita ne tikai tā sauc. atklāsmes reliģiju, bet arī visus mītoloģiskos priekšstatus. Viņš pie tam iziet no pieņēmuma, ka pirmāmata atsevišķie momenti parādās tikai pamazām cilvēku dzimuma reliģiozās attīstības gaitās, un ka vēl tikai šo reliģiozo priekšstatu kopums satur pilnīgu Dieva izziņu. Šellinga „pozitīvā“ filozofija ir tā tad filozofiska reliģijas vēsture. No tās atsevišķajiem apgalvojumiem lai pieminam tikai, ka dievību viņš izprot kā trijvienību: „Tēvs“ ir iespēja pārvarēt tumšo ar atklāto, t. i. prātīgo, gribu; „Dēls“ — šās pārvarēšanas vara; „Gars“ — tās piepildīšana (Vollendung). Kristietības attīstībā viņš pieņem trīs periodus: Pētera: katolicisms, Pāvila: protestantisms, Jāņa: abu pārējo apvienojums, mīlestības kristietība, kam pieder nākamība.

Savā pozitīvajā filozofijā Šellings attīstījis arī vēstures filozofiju. Tās pamatdomas ir šādas: dvēsele, salīdzinot ar Dievu, ir tīra potence, t. i. tā spēj uzņem un vadīt tālāk dievišķo iru. Būdama potence, tā var tomēr kļūt arī akts. Līdz ar to viņa nošķirās, stāta pati sevi, kļūst otrs princips, princips ārpus Dieva. Ar šo darbu tiek pārkāptas dievišķās ideju pasaules robežas, un tiek statīta reāla, ārpus Dieva pastāvoša pasaule un tanī brīva, īpaša dzīve, bet līdz ar to arī nīcība. Tā sākas pasaules vēsture. Būšu pašgriba (Sichselbstwollen) ir „atkrišana“, reizē telpas un parādību pasaules cēlonis. Tāpēc šās pasaules lietām ir savs pamats kaut kā tādā, „kas Dievā nav viņš pats“. Vēstures jēga ir — iznīcināt šo atkrišanu no Dieva, novest es'u pie atsacīšanās no savas patības, un padarīt sevi atkal par tīru potenci, salīdzinot ar Dievu, tīru dievišķā spīdekli. Es's atsakās no sevis paša kā rosīgas būtes, atraujas no darbības nešķīstuma, meklē patvērumu kontemplatīvā dzīvē. Tautas iegūst savu ipatnību galu galā ar savu dievapziņu. Tikai kad sabruka sākotnējā kopējā dievapziņa (pirmatnējs monoteisms), izveidojās rases un tautas. Tautai tās mītoloģija ir noteikta nevis ar tās vēsturi, bet gan otrādi — tās vēsture ir noteikta ar tās mītoloģiju.

Ar atklāšanas Dieva slepenība izlaužas uz āru, Dievs parādās kā īstens cilvēks, kā Kristus. Kristus parādīšanās stāv pasaules vēstures centrā. Kristus darbs ir atpestīšana, pašuzpurēšanās, pašatteikšanās, lai vestu pasauli pie Dieva. Viņam pretim stāv sā t ā n s kā vēstures kustinātājs spēks.

Šellings noteikti vēršas pret apgaismības domu, ka vēsture uzrāda tiešu progresu pretīm pilnīgākajam. Cilvēka dzimuma progresēšana pēc Šellinga domām neiet vis no mazā pie lielā, bet gan drīzāk otrādi — lielais, gigantiskais allaž ir sākumā un organiski izveidotais, detalizētais, seko tikai vēlāk. Homērs ir tik liels, ka neviens vēlāks laiks nav spējis radīt ko viņam līdzīgu, turpretim arī Sofokla traģēdija nebūtu bijusi iespējama Homēra laikmetā. Laikmeti atšķiras viens no otra ne tikai ar tā sauc. kultūras lielāku vai mazāku pakāpi, viņu izšķirības ir iekšējas, tās ir būtiski jeb kvalitatīvi dažādu principu izšķirības, kas seko viens otram, un no kuriem ikviens var savā laikmetā sasniegt augstāko izveidojumu.

Savā vēstures filozofijā Šellings vērs skatu arī uz drausmīgo dabā un traģisko garā. Viņš runā par „Dievu, kas valda pār izbailem“. Vēstures aina, kādu iztēlo Šellings, nav nedz dabas valsts, nedz žēlastības (Dieva) valsts, bet cilvēka valsts, vidus valsts. Šai vidus valsti vispirmāk var iegūt nozīmi vidnieka ideja. Vēsturei, Šellinga uztvērumā, pieder nē tikai cilvēka brīvība un dabiskā nepieciešamība, bet arī dievišķā iedarbība, aizgādība. Vēsture tālāk ir dievišķo potenci, ideālās valsts potenci secīga parādīšanās reālajā pasaulē. No tam izriet pārjuteklisi notēlotas „vēstures“ jēdziens. Pasaules un vēstures sakne tā tad tiek meklēta kādā pārpasaulē.

Ar savu pozitīvo filozofiju Šellings tomēr negrib stāties atkarībā no baznīcas; viņš aizstāv zinātnes un filozofijas brīvību pret ortodoksiju. Bet tanī pašā laikā viņš aizstāv reliģiozās ticības patstāvību pret zinātnes racionālistu un cenšas pierādīt saskaņu starp ticību un zinātni.

29. §. Šellinga filozofijas novērtējums.

Mēs redzējām, cik stiprā mērā Šellinga filozofiskajā attīstībā turpina rosīties Fichtes domas; tiktāl viņa filozofija modina tās pašas šaubas kā Fichtes filozofija, un pat vēl lielākā mērā, jo Šellinga mācībā vēl daudz stiprāki izpaužas atgriešanās pie *a priori* konstruētās metafizikas.

Šellings, kas pēc savas dabas bija daudzpusīgāks nekā Fichte, stāvēja tuvākās attiecībās ar zinātni, mākslu un reliģijas vēsturi.

Šellinga dabas filozofijas domas bija gaužām derīgas, lai vērstu uzmanību uz mēchaniskās dabas apceres nepietiekamību un sakariem starp dabas parādību atsevišķajām grupām un tādējādi pamudinātu uz vienēju dabas uztveršanu. Bet viņš tās neuzlūkoja par „rēgulatīvām idejām“ vai nojausmām, bet par atziņām. Tādējādi uzmanīgu un apdomīgu empīrisku pētījumu vietā stājās fantastiska spekulācija. It īpaši dažu Šellinga piekritēju rakstos atrodami tik dīvaini iztulkojumi, salīdzinājumi un kombinējumi, ka kļūst pilnīgi saprotams, kāpēc pēc zināma laika nopietni pētnieki sāka pilnīgi nicināt ikkatru „dabas filozofiju“. Tādēļ cie-

Šie sakari starp filozofiju un dabas zinātni, kādus mēs tos novērojam Kanta mācībā, tika pārtraukti uz gadu desmitiem abām pusēm par zaudējumu. Gan Šellinga domu, ka mēchaniskā ceļā nevar pienācīgi izskaidrot organisko, sāk arī mūsu dienās atkal aizstāvēt jaun-vitalisti.

Vērtīgāka bija Šellinga filozofija aistētiskas attīstībai. Ieraudzīdams skaistajā dabiskā un garīgā, jutekliskā un pārjutekliskā vienību, viņš pretēji Kanta formalistiskajai aistētikai uztver mākslas darba garīgo saturu tā aistētiskajā nozīmē (kā to, starp citu, jau bija darījis Herders savā „Kalligonē“, 1800.). Aistētiskās baudas un radīšanas psiholoģiskās pētniecības attīstībai nenāca par labu tas, ka Šellings piešķīra arī aistētikai galvenā kārtā metafizisku virzienu. Šādu psiholoģisku pētniecību nodibināja vispirmāk Fechners (Vorschule der Asthetik, 1878.).

Beidzot, uzlūkojot skaisto par absolūti augstāko vērtību, Šellings izsauks pretestību no vispārīgās tikumiskās apziņas puses.

Savā reliģijas filozofijas spekulācijā par absolūtā attiecību pret pasauli, par pasaules izcelšanos, attīstību un mērķi un par brīvību Šellings nonāk neskaidrā misticismā un uzstāda apgalvojumus par jautājumiem, kuriem nevar sniegt šādā vai tādā ziņā pārliecinošu atbildi. Viņa nodarbošanās ar mītoloģiju un atklāsmes reliģijām gan pierāda arī viņa lielās kombinēšanas un sakaru uztveršanas spējas, kā arī viņa plašo ērudīciju, bet arī šeit viņš ar patvaļīgām un fantastiskām konstrukcijām tiecas atrisināt jautājumus, kurus var sekmīgi izspriest tikai ar trādiciju zinātnisku izpētišanu.

It sevišķi interesanti atzīmēt, ka savā mācībā par brīvību, vēl jo vairāk savā „pozitīvajā filozofijā“, Šellings bija spiests atzīties, ka mēs nevaram *a priori* izziņāt, kāpēc vispār pastāv pasaule un kādas konkrētas īpašības tai piemīt, bet ka attiecoties uz šiem jautājumiem jāpiegriežas pieredzei. Arī tas, ka viņš meklē šo „pieredzi“ reliģiozajos ticības priekšstatos, pierāda, kādā mērā Šellinga filozofija bija zaudējusi sakarus ar īsteno pieredzi (ar jutekļu uztveri un pašu uztveri un to apstrādāšanu domāšanā) un zinātni.

Astotā nodaļa.

Šleiermachers.

30. §. Dzīve un darbi.

Frīdrichs Daniels Šleiermachers (Schleiermacher, 1768.—1834.) tika uzaudzināts brāļu draudzes iestādēs. Hernhutiešu reliģiozitāte līdz ar tās iekšējo jūtu dzīvi, tās cenšanos, lai katra atsevišķā dvēsele pārdzīvotu reliģijas iekšējo

saturu savā īpatnējā veidā un lai ikviens pie tam tomēr dzīvotu kopēju dzīvi līdz ar citiem, atstāja paliekošu iespaidu uz Šleiermachera dvēseli. Taču viņš jo agri izjuta nepieciešamību, ievirzīt savas teoloģiskās studijas brīvākās sliedēs. Hallē viņš iepazīnās ar apgaismības laikmeta filozofiju un teoloģiju un drīzā laikā arī ar Kanta, Jakobija un Spinōzas rakstiem. No 1796. g. līdz 1802. g. viņš bija slimnīcas mācītājs Berlīnē. Šeit viņš stājās arī sakaros ar Fichti un romantiķiem. 1799. g. viņš laida klajā savas „Runas par reliģiju izglītotajiem tās nicinātāju starpā“ un 1801. g. savus „Monologus“. Pēc divgadīgas darbības Štolpē, kurp viņu pārcēla viņa brīvo reliģiozo uzskatu dēļ, viņš kļuva par filozofijas un teoloģijas profesoru Hallē. Vēlāk viņš atgriežas Berlīnē, kur sākot ar 1809. g. iejēma mācītāja vietu Trīsvienības baznīcā. Šleiermachers iejēma izcilu vietu starp vīriem, kas garīgi sagatavoja nacionālo atmodu. Kopš Berlīnes universitātes nodibināšanas viņš darbojās tanī ar lieliem panākumiem kā teoloģijas profesors līdz pat savai nāvei. 1821./22. g. iznāca viņa galvenais darbs „Kristīgā ticība“. Viņa ētiskie un gnōzeoloģiskie sacerējumi („Dialektika“) tika pa lielākai daļai izdoti tikai pēc viņa nāves. (Izmeklētus rakstus 4 sējumos izdevis O. Brauns, 1910.—12.).

31. §. Šleiermachera reliģijas filozofija un ētika.

Mēs aplūkosim it sevišķi Šleiermachera reliģijas filozofiju, jo ar to viņš atstājis visspēcīgāko ietekmi, īpaši uz jaunāko protestantisko teoloģiju.

Šleiermachera galvenie centieni vērsti uz reliģijas izprašanu tās īpatnībā. Viņš skaidri atzīst, ka apgaismotāju mēģinājums, atzīt pozitīvo reliģiju kopējo kodolu par „dabisko“ vai „prāta reliģiju“, sniedz tikai nedzīvu abstrakciju; viņš domā, ka drīzāk tikai pozitīvajā reliģijā mīt patiesā reliģiozitāte. Bet šī pozitīvā reliģija pēc viņa uzskata nedibinās uz izzīņas. Jo Dievs ir neizzināms. Dievs jāsaprot kā domāšanas un iras, ideālā un reālā identitāte, kā visu pretstatu indifferēnce. (Šai ziņā Šleiermachers ir vienis prātis ar Šellingu). Bet tā kā cilvēka domāšana nepieciešami izšķir pretstatu.

tad Dievs tai nav izprotams, racionāla teoloģija tā tad (kādu to gribēja radīt apgaismība) nav iespējama.

Šleiermachers noraida arī atklāsmes teoloģiju. Jo tikpat maz, cik mēs varam izzināt Dieva būtību, tikpat maz mēs varam izzināt viņa atklājošos darbību. Tāpat nepieņemama viņam liekas arī Kanta morālteoloģija. Reliģija nepamatojas uz morālisko pārliecību. Reliģijai ir savs vienīgi viņai īpatnējais pamats un līdz ar to sava īpaša tiesība: tā nedibinās nedz uz atziņas, nedz gribas, bet gan jūtām. Tāpēc Šleiermacheram reliģijas filozofijas priekšmets nav vis Dievs, bet reliģiozās jūtas. Tā mēģina skaidri apzināties, kādas ir šīs reliģiozās jūtas, kāds ir viņu saturs un priekšnosacījums.

Reliģiozā pamatjūta pastāv iekš tam, ka mēs pārdzīvojam visu galīgo kā bezgalīgā izteiksmi un ka mēs visā savā rosmē un pat visā mūsu esamībā jūtamies „absolūti atkarīgi” no šī bezgalīgā, (neizzināmā) absolūtā pasaules pamata. Izziņā mēs ejam no uztveres pie uztveres, no domas pie domas, darbībā — no uzdevuma pie uzdevuma; „dievbijīgajās” jūtās mēs izturamies pasīvi, mēs, tā sakot, atdusamies no dzīves nemītīgās kustības. Tāpēc šās jūtas mūs nepazemo, bet aplaimo. Izziņā un gribā cilvēks darbojas vienpusīgi, ar īpašām spējām, reliģiozajā izjūtā viņš bauda visu savu būtī. Viņš bauda to tās individuālajā savdabībā, bet tanī pašā laikā viņš apzinās savu atkarību no īstenības pirmamata un tās visuma. Tādējādi reliģiozajai jūtai piemīt reizē individuālistisks un universālistisks raksturs. Viņā personības „izveidošanās” sasniedz savu piepildījumu.

Šis individuālītes augstais vērtējums izpaužas arī Šleiermachera ētikā. Ikvienam cilvēkam jāattēlo cilvēce īpatnējā veidā, viņš ir atsevišķi gribēts, tā tad izredzēts Dieva darbs, īpašā izskatā un izveidojumā. Šais domās Šleiermachers saskaras ar romantiķiem, bet tāpat kā ētikā viņš īpatņiem aizrāda uz kopībām un viņu nestajiem tikumiskajiem „labumiem”: valsti, sabiedriskumu, izglītības lietām, baznīcu, tā reliģiozajā izjūtā līdzās individuālās īpatnības atskārtai viņš atrod atkarības apziņu no visuma.

Pēc Šleiermachera domām tikumiskais likums neatšķiras no dabas likuma. Abi vēršas uz īstenā piepildījumu, kas ir tanī dibināts. Viņa ētikai tādejādi pilnīgi trūkst skubinātāja un pamudinātāja spēka, kas piemīt Kanta vai Fichtes ētikai. Šleiermachers patiesībā nekad nav ticis pilnīgi valā no Spinōzas iespaيدا. Tā dabas filozofija kļūst viņam arī par kristīgo reliģiju un ētiku. Tādejādi arī cilvēka dzīves jēgu viņš saskata pasivitātē — jūtās pārdzīvojamā vienībā ar bezgalīgo.

Viss mācāmais, viss dogmatiskais ir tikai dziļi iekšējo jūtu pārdzīvojumu simboliska izteiksme, kurus nevar pilnā mērā ietvert vārdos, bet kas ir katras reliģijas būtiskais satvars. Arī savā „kristīgajā ticības mācībā“ Šleiermachers principā pieturas pie „Runu“ viedokļa, ka jēdzieni un spriedumi nepieder pie reliģijas būtības, bet viņš tomēr atzīst, ka absolūtā atkarības izjūta kļūst par Dieva apziņu, kad atmostas pārdoma un meklē izteiksmi tam, no kā mēs jūtamies atkarīgi savā esamībā. Ar Dieva jēdzienu tiek apzīmēts mūsu receptīvās un pašdarbīgās esamības izskaidrošanas princips. Īsti mistiskā kārtā Š. izskaidro par neiespējamu, piešķirt Dievam šādas vai tādas īpašības. Vienīgi aiz mūsu dziņas pēc izteiksmes un izpaušanas mēs meklējam vārdus un tēlus jūtām, kas pašas par sevi nav izsakāmas. Ja tie tiek ņemti burtiskā nozīmē, tad rodas mītoloģija. Ticības mācības uzdevums ir — jūtu tēlainās izteiksmes pārmainīt pret īstajām. Nevienu no viņas nolikumiem nedrīkstam atvasināt no kāda cita nolikuma, bet ikvienam jāizriet tieši no reliģiozajām jūtu pieredzēm. Šleiermachers atmet visus dogmatismus, kas tādejādi nav atvedināmi uz jūtām, tā piem., priekšstatu par Dieva „personību“, „radīšanu“, „grēkos krišanu“, individuālo nemirstību. „Brīnums“ viņam nozīmē vienīgi notikumu, kas modina dievbijīgo cilvēku uzmanību un cienību. Visus notikumus nosaka dabiskā sakarība, kas tomēr savienojams ar to, ka visi tie ir arī atkarīgi no Dieva.

Reliģiozo mācību vienīgo „pierādījumu“ varam meklēt tai apstākļi, ka citi cilvēki atrod tanīs piemērotu izteiksmi savu pašu jūtu pieredzējumiem. Bet reliģiozās pamatjūtas pārdzīvošanā pastāv ievērojamas izšķirības. Tādi cilvēki, kurus

tā izveidota it sevišķi dziļi un oriģināli, ir reliģiozi ģeniji.¹ Tie nodibina reliģijas epochas, ierosinādami neskaitāmi daudzus cilvēkus no jauna pārdzīvot šās jūtas pēc viņu parauga.

Jemot vērā reliģiozo jūtu individuālo raksturu, Šleiermachers savos „Monologos“ izskaidroja baznīcas formu par nesvarīgu un arī zemu vērtēja reliģijas vēsturisko pusi („Nevis tam ir reliģija, kas tic sv. rakstiem, bet kam tie nav vajadzīgi un kas pats rasi tādus varētu sacerēt“). Vēlāk viņš vairāk sāka tuvināties vēsturiskajai kristietībai un baznīcai. Viņš nodibina tā sauc. „p i e r e d z e s teoloģiju“, kurā dogmati jāatļaujas kā dievbijīgās apziņas individuālo „pieredžu“ izteiksme (un proti, tikai tiktāl, ciktāl tie ir šāda izteiksme). Vecā autoritātīvā teoloģija attīstījusi dogmatus sistematiski un sniegusi tiem pierādījumus no sv. rakstiem.

32. §. Šleiermachera reliģijas filozofijas novērtējums.

Šleiermachera reliģijas filozofija, salīdzinot ar apgaismības intelektuālismu un Kantu (kurš reliģiju gandrīz pilnīgi izkausē morālītātē), spērusi lielu soli uz priekšu tai ziņā, ka viņa atzinusi reliģijas īpatnību līdzās izziņai un morālei, kā arī jūtu principiālo nozīmi reliģiozajai dzīvei. Cits jautājums ir, vai Šleiermachera ieskatī ir pilnā mērā dibināti, zīmējoties uz reliģiozo jūtu daudzējādību. Līdzās (pasīvās) atkarības jūtai savu lomu spēlē taču arī, piem., būtiskās radniecības jūta ar Dievu un no tam radusies (aktīvā) spēka un priecīguma jūta, un no otras puses arī bīkluma, bijības, noslēpumainības jūta.

Arī Šleiermachera mācībā izpaužas visu mistisko mācību iekšējā pretruna: visus vārdus un jēdzienus tās izskaidro par nepietiekamiem, lai apzīmētu un izprastu to, kas jāizteic, bet tomēr tās izlietā vārdus un jēdzienus, un proti tādus, kas ir parasti arī vēsturiski izaugušās reliģijās un baznīcās un kas attiecas uz noteiktiem ticības priekšmetiem. Bet ja reiz tiek atzīts, ka tādiem vārdiem, kā piem. „Dievs“ vai „atkarība no Dieva“ ir vispār jēga un objektīva nozīme (lai arī tie apzīmētu savus objektus vienīgi tikko manāmi), tad tūdaļ paceļas (teorētiskais) jautājums, ar kādu tiesību mēs par šādiem objektiem runājam. Ir arī taisni psiholoģiski nepieciešami, lai savai reliģiozajai izjūtai īpatnis spētu atrast piemērotu izteiksmi tais simbolos, kas viņam kļuvuši saprotami un labi pazīstami ar viņa konfesionālo audzināšanu jaunībā, bet kuru pamatojumu un attaisnojumu var apšaubīt.

¹ „Ģenija“ nozīmi mākslā jau atzina Kants, Šellings un romantīki.

Tādējādi Šleiermacheram nav izdevies pamatot reliģiju tādā kārtā, ka tās nozīmība būtu neapšaubāma, neatkarīgi no jebkuŗa attaisnojuma mūsu teorētiskās (un tikumiskās) apziņas priekšā. Viņš turklāt svārstās starp baznīcas mācības kritiku un pielāgošanos tai, pie kam bieži ar dialektiskas mākslas palīdzību, kas atstāj nepatīkamu iespaidu, tā tiek citādi iztulkota. Vēl jo vairāk tas sakāms par tā sauc. „Erlangas skolas“ (Hofmans, Franks) „vidniecības teoloģiju“, kas pieslejas Šleiermacheram. Kādus gan „pāri prātam stāvošus“ dogmatiskus tur mēģina glābt kā reliģiozās „pieredzes“ izteiksmi!

Devītā nodaļa.

Hegelis.

33. §. Personība, dzīve, darbi.

Georgs Vilhelms Frīdrihs Hegelis (Hegel) piedzima 1700. g. Štutgartē, kur viņa tēvs bija hercoga ierēdnis. Ģimenes dzīve bija vienkārša un nopietna, sena protestantiska gara piepildīta. Hegela personīgajā dzīvē noteicošā loma aizvien piekrita krietno tikumu senajām formām, švābiskās izcelšanās raksturīgās īpašības izpaužas viņā stiprāk nekā viņa tautiešos un laika biedros — Šillerā un Šellingā: prātaļošana, smagnējība, pie tam neatlaidība un izturība, ārējs miers, bet reizē dvēseles dziļums. Viņam trūka ārējas jūsmas un spara, ģeniālītes, viņš netiecās izcelt savu subjektivitāti. Hegela būte ir vēsa un lietīška. Viņš attīstās lēnām, mierīgā un plašā darbā. Štutgartes ģimnazijā, kas jau atradās jaunhumānisma ietekmē, viņš bija priekšzīmīgs skolnieks. Nodarbošanās ar senatni stiprināja viņā interesi par vēsturi. Tai pašā virzienā iedarbojās arī apgaismības laikmeta filozofiskā vēstures rakstība. Vispārīgi, apgaismības literatūra, it īpaši Lesinga raksti, līdzās helēnismam, noderēja viņam par garīgu barību viņa ģimnazista gados. Viņa tālaika izraksti un dienas grāmatas jau liecina par viņa daudzpusīgo dziņu pēc atziņas.

No 1788.—1793. g. Hegelis studēja filozofiju un teoloģiju Tībingas augstskolā. Viņa biedri viņu sauca par „veco vīru“; viņš tomēr bijis sajūsmināts par franču revolūciju un uzstājies kā dedzīgs runātājs par brīvību un vienlīdzību. Viņa pārdomu

galvenais priekšmets bija tomēr kristietība. Ar savu istabas biedri Helderlinu viņu saistīja cieša draudzība: abi mīlēja seno Grieķiju un tiecās uz panteismu.

No 1793.—1800. g. Hegelis bija mājskolotājs. Vispirms trīs gadus kādā Bernes aristokratu ģimenē. Viņu nodarbināja politiskas, vēsturiskas un jo sevišķi reliģijas filozofijas studijas. Par to liecina plaši, līdz mūsu dienām uzglabājušies rokraksti. Tajos izpaužas spēcīgas mistiskas tieksmes, kas, neraugoties uz Hegela skaidro loģisko dabu, iespaidoja viņu visu mūžu. 1797. g. sākumā viņš iejēma mājskolotāja vietu Frankfurtē p. M., ko viņam bija apgādājis Helderlins. Fichtes un Šellinga ietekmē, ar kuru viņš kopš kopīgā studiju laika sarakstījās, bet tomēr galvenā kārtā patstāvīgi sāka izveidoties viņa filozofiskās sistēmas pamatdoma: pasaule ir gara attīstība un pašaptvere. 1801. g. viņš habilitējās Jēnā, kur viņš kopā ar Šellingu izdeva „Kritisko filozofijas žurnālu“. 1807. g. parādījās „Gara fainomenoloģija“. Lai sagādātu līdzekļus dzīvei Hegelis tanī pašā gadā bija spiests iejēmt redaktora vietu kādā Bambergas avīzē. Pateicoties sava drauga Nithammera iespaidam, kas tolaik sāka pārveidot Bavārijas skolu lietas jaunhumānisma garā, Hegelis kļuva par ģimnazijas rektoru Nirnbergā (1809. g.). Astoni gadi, ko viņš šeit pavadīja rosīgā darbībā, bija auglīgi un laimīgi. 1812. g. parādījās viņa „Loģikas“ divas pirmās daļas, bet 1816. g. trešā daļa. Šai laikā viņš sekoja aicinājumam uz Heidelbergu, bet 1818. g. pārcēlās uz Berlīni. 1821. g. iznāca viņa „Tiesību filozofija“. Prūsijas izglītības ministris fon Altenšteins (Šteina un Fichtes piekritējs) gribēja stāties pretim studentu kustībai, kas mēģināja priekšlaicīgi iejaukties praktiskajā politikā un kaislīgi sekoja pārāk nenoteiktiem mērķiem, un mēģināja to izdarīt nevis ar varas līdzekļiem, bet ar zinātnes un izglītības palīdzību. It sevišķi derīga šai nolūkā viņam likās filozofija, kas spētu sniegt pasaules (it īpaši politiskās un tikumiskās pasaules) attīstības gaitas izpratni. Viņš to cerēja sagaidīt no Hegela sistēmas, kuras viduspunktā tak stāvēja pasaules garīgās attīstības doma. Trīspadsmit gadu ilgā laikā (līdz pat savai nāvei 1831. g.) Hegelis attīstīja Berlīnē dziļu un plašu darbību. Arī augstākie valsts ierēdņi un virsnieki klausījās viņa priekšlasījumus. He-

geļa filozofija uz apm. diviem gadu desmitiem kļuva gandrīz vai par Prūsijas valsts filozofiju. Tomēr ne tikai ārējo apstākļu labvēlība bija par iemeslu Hegeļa filozofijas valdonīgam stāvoklim, bet arī tās bagātīgais garīgais saturs un noslēgtā sistematiskā forma.

Hegeļa filozofisko attīstību H. Glokners (Glockner) tēlo šādi:

Hegeļa jaunību, kas līdz ar 18. g. s. tuvojās savām beigām, no vienas puses pilda nodarbošanās ar irracionālā problēmām (šai ziņā viņš ir Rusoja un Hamanna pēcnācējs un Herdera laika biedrs), bet no otras puses tā uzrāda racionālistisku iezīmi, kas Hegeli savieno ar Lesingu un Kantu. Platōns, kas reizē bija irracionālists un racionālists, ir jaunā Hegeļa vadonis, bet Helderlins, kas bija sajūsmināts par seno Grieķiju, bija viņa draugs. Hegeli viscaur novērojama stipra dziņa pēc „faktiskā“, „konkrētā“ dabā un vēsturē. Jaunais Hegelis interesējās par visu, kāto mīlīgus materiālus un uztic tos savai atmiņai. Viņš iedziļinājās arī dabas zinātnē. Viņa dabas filozofija radusies jau 1802. gadā.

Hegelis tagad rada „gara sistēmu“, kas savā būtībā ir platōniska rakstura. Viņš jūtas spiests, „domu bagātībai, ko viņam sniedz vācu kustība, piešķirt no sevis jaunu formu“.

Bet jau sākas „fainomenoloģiskā krīze“; stipru iespaidu atstāj Aristotelis. „Par vadošo ideju izveidojas: kosma koncentrācija ikvienā veidojumā, gara koncentrācija ikvienā jēdzienā, mūžības koncentrācija ikvienā sekundē.“ Krīze atrod savu atrisinājumu „Gara fainomenoloģijā“, vizijas, viņa gara pasaules pilnīgākajā attēlojumā. Taču tā ir vēl tikai pro-paideutika.

Seko kontemplatīva domāšanas darba gadi. Nirnbergas laikmeta „lielajā loģikā“ Aristotelis uzvarēja Platōnu. Ja jaunības plašākajām interesēm, it īpaši praktiskajām, teoloģiski politiskajām, nācās atkāpties loģisko problēmu priekšā, tad tagad vecumā tās prasa savu tiesu. „Tiesību filozofija“ atkal rāda jaunības faktu dievbijību, kas visur dotā konkrētajā pilnībā atrod „prātīgo“. Pēdējie 10 dzīves gadi bija veltīti sistēmas izveidošanai un priekšā celšanai.

(Hegeļa kopoti raksti 18 sējumos izdoti 1832.—1845. g.; 19. sēj., vēstules, izdots 1887. g. Jaunākā laikā Hegeļa rakstus izdevusi F. Meina „Filozofiskā bibliotēka“ Leipcigā).

34. §. „Fainomenoloģija“.

„Fainomenoloģijas“ priekšvārdos Hegelis izceļ savas filozofijas atšķirību no Šellinga identitātes sistēmas (kas tomēr tāpat kā viņa paša sistēma bija monistiska gara metafizika, tā tad pēc savas pamattendences uzrādīja stipru radniec-

cību ar viņa sistēmu). Šellings uztver absolūto kā indifferenci bez kvalitātēm, tā tad kā kaut ko bez jebkādam noteiktām īpašībām; bet tādā gadījumā pasauli, kurai taču piemīt pilnīgi noteiktas īpašības, nevar izskaidrot no absolūtā. „Ja viņš savu absolūto iztēlo kā nakti, kurā, kā mēdz sacīt, visas govīs liekas melnas — tad tas nozīmē atziņas tukšuma naivitāti.“ Absolūtais drīzāk jāizprot kā kaut kas, kas satur sevi izšķirības, jeb (prēcizāki izsakoties): kas sevi izšķir sevī; tāpēc tas jāizprot kā pašdarbīgs, kā subjekts, kas pats sevi attīsta un šai attīstībā rada visu īstenību, tādējādi, ka tikai beigās viņš ir tas, kas viņš patiesībā ir: gars, absolūtais gars. Bet gars, kas šādējādi attīstās un apzinās kā gars, ir zinātne, un proti, universālā zinātne tās vispilnīgākajā izveidojumā. Iedomāsimies, ka visas cilvēku zinātnes būtu sasniegušas savu mērķi — sava priekšmeta pilnīgu izziņu, un visas zinātnes būtu sakļautas kopā vienā visuaptverošā sistēmā: tad šās universālās zinātnes saturs pilnīgi saskanētu ar savu priekšmetu, tā ka būtu pilnīgi lieki šķirt saturu no priekšmeta un līdz ar to subjektīvo no objektīvā. Bet šo piepildīto zināšanu Hegelis pielīdzina „absolūtajam garam“, prēcizāki: absolūtā gara apziņai par savu tīro būtību. Šī gara pašapziņa ir reizē piepildīta pasaules apziņa; jo ārpus absolūtā gara nekas neeksistē.

Bet šī absolūtās zināšanas pakāpe ir gara ceļa mērķis, kura sākums ir individa naivās apziņas viedoklis, kas apzinās savu pretstatu objektīvai īstenībai. Būtu tā tad aplami, ja mēs filozofijā gribētu sākt ar absolūto zināšanu. Laikam gan zīnēdamies uz Fichti un Šellingu, kas izgāja no „intellektuālās intuīcijas“, kurai reizē jāsatur absolūtā pašapziņa, Hegelis apzīmē par pārspīlētu to sajūsmību, „kas kā ar pistoles šāvienu sāk tieši ar absolūto zināšanu un ar pārējiem viedokļiem tiek galā jau ar to vien, ka neliekas par tiem ne zinīs.“

Lai izvairītos no šās kļūdas, Hegelis grib rādīt īpašā propaideutiskā filozofiskā zinātnē, kā no parastās apziņas (un tās pretstata subjekts-objekts) gars ar iekšēju nepieciešamību pakāpeniski paceļas līdz absolūtās zināšanas „filozofiskajam“ viedoklim. Šīs pakāpes ir gara parādības („fainomeni“); tāpēc arī Hegelis šo savu darbu nosaucis par „Gara fainomenoloģiju“.

Ievadījumā Loģikā Hegelis pats raksturo šo fainomenoloģiju šādi: „Gara fainomenoloģijā“ es attēloju apziņu tās kustībā uz priekšu no pirmā tiešā apziņas un priekšmeta pretstata līdz absolūtajai zināšanai. Šis ceļš iet cauri visām apziņas attieksmes pret objektu formām, un tā rezultāts ir zinātnes jēdziens.“

Apziņas progress no pašas zemākās līdz augstākajai pakāpei notiek ar aizvien atjaunojošos pieredzi, ka priekšmets patiesībā nav tāds, kādu to domājusi apziņa, ka tā tad aizvien no jauna parādās pretruna starp apziņas darināto priekšmeta jēdzienu un priekšmetu par sevi. Bet pēdējo nevarētu salīdzināt ar mūsu jēdzienu (kas zināmā mērā ir priekšmets „mums“), ja pats tas nebūtu apziņā. Kanta „lieta par sevi“, ja to izprot kā kaut ko absolūti ārpus apziņas stāvošu, negarīgu, ir — „spoks“. Hegelim apziņa nekad nav tukša forma, kas savu saturu vispirmāk saņem no citurienes, bet tā ir piepildīta apziņa, priekšmeta apziņa. Tās pakāpeniskajai gaitai tā tad vienmēr arī ir darišana ar priekšmetiem. Bet ar apziņu, kuŗas gaitu no naivā viedokļa līdz absolūtajai zināšanai attēlo fainomenoloģija, Hegelis saprot vispārīgu, iedomātu individu, pašapzinīgo garu vispār. Tā rezultātā šeit tiek sakausēta vienkop atsevišķa cilvēka psiholoģiskā attīstība un cilvēces vēsturiskā attīstība, ciktāl minētais vispārīgais individs nozīmē garu katrreiz zināmā noteiktā viņa vēsturiskā nobrieduma pakāpē. Šīs pakāpes arī nenozīmē secību laikā, līdz ar ko ir arī sacīts, ka arī relatīvi augstas attīstības pakāpes var uzskatāmi paskaidrot ar laika ziņā tālu iepaļā stāvošām parādībām. Tai apstākļi, ka individuālpsholoģiskā apcere tiek sajaukta ar vēsturiski filozofisko, kā arī domā par attīstību, kuŗas nodalījumi tōmēr neseko laika ziņā viens otram, meklējams galvenais iemesls tam — neminot Hegela bieži smagnējo un neskaidro valodu — ka „Fainomenoloģija“ ir vēl daudz grūtāki izprotama nekā, piem., Kanta „Tirā prāta kritika“.

35. §. Hegela loģika.

1. **Hegela sistēmas iedalījums.** Fainomenoloģiju, kurai jāparāda apziņas pakāpes no jutekliskās uzskates līdz absolūtajai zināšanai, Hegelis apzīmējis par „zinātnes sistēmas pirmo daļu“. Otrā daļa satur pašu absolūto zināšanu. Tā savkārt iedalās loģikā, zinātnē par absolūto „ideju“ (Hegela mācībā tas nozīmē: zinātnē par dievišķīgo garu, kas pats sevi reālizē pasaulē un pats sevi izprot), dabas filozofijā, zinātnē par ideju tās ārpusībā jeb citādībā (Aussersich- oder Anderssein) un gara filozofijā, zinātnē par ideju kā tā ir sevī (Fürsichsein).

2. **Hegela loģikas attiecība pret formālo loģiku.** Loģika pēti domāšanu tās augstākajā attīstības pakāpē kā absolūtu zināšanu. Ar to ir sacīts, ka domāšana šeit nav domāta kā psihiska norise atsevišķajā cilvēkā ar tās gluži nejaušo un subjektīvi nozīmīgo saturu. Šeit drīzāk domāšana jemta vienīgi pēc tās satura, un proti, tās saturīgajā piepildījumā (Vollendung), kur tā sakrīt ar savu priekšmetu. Šis saturs ir mūžīgā patiesība, kāda tā ir „bez apsega pati sevī un par sevi“. Visa pasaule ir objektīvu domu kopums, un izziņa ir šo domu atdarināšana (Nachschaffen). Loģika tādējādi satur zināmā mērā „Dieva attēlojumu, kāds tas ir savā mūžīgajā būtībā pirms dabas un galīga gara radīšanas“. Ko Hegelis ar to grib sacīt, tas kļūst skaidrāks ar viņa norādījumu uz Anaksagoru. Anaksagors pirmais izteica uzskatu, ka nūs's (doma) ir pasaules princips un būtība. „Ar to viņš līcis pamatu universa intelektuālajam apskatījumam, un loģikai jābūt tā tīrajam izveidojumam.“ „Ciktāl tiek apgalvots, ka priekšmetīgajā pasaulē ir sapratne, prāts, ka garam un dabai ir vispārīgi likumi, pēc kuriem norisinās tās dzīves procesi un pārmaiņas, tiktāl tiek atzīts, ka domu noteikumiem ir arī objektīva vērtība un eksistence.“

Loģikai tā tad nav darīšana ar domāšanu, kas nodarbojas ar neatkarīgi no tās pastāvošiem priekšmetiem, kuriem tā gribētu piekļauties, bet tai ir savi priekšmeti (kā savs saturs) sevī, un ar to tai piemīt „patiesība“. (Domāšanas satura un domāšanas priekšmeta identificēšanā un reālo priekš-

metu noliegšanā, kas eksistē kā īstena pasaule neatkarīgi no atziņas, parādās Hegeļa „transcendentālais ideālisms“.)

Minētais pretstats starp „domāšanu“ un ārpus tās mītošiem „priekšmetiem“ zīmējas tikai uz zemākām apziņas pakāpēm. Tā, jutekliskajai apziņai dotais visā tā daudzējādības pilnībā ir īsteno priekšmetu apcirknis; „uztvērēja“ apziņa meklē tos pastāvīgajās lietās (kas tiek atšķirtas no „dotajām“ mainīgajām īpašībām); saprātīgā domāšana atvieto šās lietas (vispirms ar spēka un pēc tam) ar likuma jēdzienu. Prātīgā (sajēdzēja, spekulatīvā) domāšana pārspēj, beidzot, zināšanas šķiršanu no priekšmeta, tā nonāk pie pilnīgas konkrētas idejas, noslēgtas domu sistēmas, kas savā bezgalībā aptver visu īsteno priekšmetu bagātību. Šī (tīrā, absolūtā) domāšana, kā to apcer loģika, „satur domu, ciktāl tā ir tādā pašā mērā lieta pati par sevi, jeb lietu pašu par sevi, ciktāl tā ir tādā pašā mērā tīrā doma.“ „Kaut kam ir īstenība tikai tā jēdzienā; ciktāl tas atšķiras no sava jēdziena, tas pārstāj būt īstens un nav nekas; rokāmtaustāmības un jutekliskās ārpussevisbūšanas (Aussersichsein) puse pieder šai lietai, kas nav nekas.“ Tā kļūst saprotami arī Hegeļa vārdi: „Kas ir prātīgs, tas ir īstens, un kas ir īstens, tas ir prātīgs.“ Tie izsaka tanī pašā laikā domu, ka katram atziņas saturam jābūt dēdūcejamam, ka nav nekādas jēgas runāt par priekšmetu, kas nav atziņas priekšmets. „Esošais“, „īstēnais“, t. i. absolūtās domāšanas („prāta“) saturs un priekšmets, gan jāatšķir no „nejaušā“, vispār „pastāvošā“, „eksistējošā“. Nevī eksistējošie daikti (Dinge), bet „lieta“ (Sache), t. i. daiktu jēdziens (būtība) ir domāšanas saturs un priekšmets. Jēdziens kā kaut kas vispārīgs ir „bezgalīgs saīsinājums“ („unermessliche Abbreiviatur“), salīdzinot ar daiktiem to atsevišķībā un īpatnībā, kādā mēs tos uzskatām. Jēdziens pats netiek uzskatīts, bet tikai domāšanā izprasts. Bet kā domu saturs tas nav kaut kas vienīgi subjektīvs, bet sevī un par sevi esošā lieta, tā logs (Logos), prāts, kas ir, daiktu „patiesība“, viņu racionālais un līdz ar to reizē viņu vērtīgais saturs. Viss priekšmetīgais ietverts domas, jēdziena tīrajā formā tikai tad, ja izjustā jeb sajūstā viela netiek uzskatīta par „dotu“ domāšanai (kā Kanta mācībā), un ja tā viņai vienīgi

jāpieņem, bet gan viss priekšmetīgais (saturīgais, vieliskais) ir pašas domas darināts, konstruēts, radīts (kā matēmatikā tiek konstruētas figūras).

Hegela loģika tā tad caurcaurēm jāatšķir no tā, ko parasti sauc par loģiku, proti, tā saucamās formālās loģikas. Tā dibinās uz pieņēmuma, „ka atziņas viela kā gatava pasaule sastopama sevī un par sevi ārpus domāšanas, ka domāšana pati par sevi ir tukša, ka tā kā forma no ārpus piebiedrojas materijai, piepildās ar to, vienīgi tādējādi iegūst saturu un ar to kļūst reāla atziņa.“ Bet šāds uztvērums par attiecību starp domāšanu un tās priekšmetu atbilst tikai parastās apziņas un vienkāršas pārdomas jeb refleksijas daļai.

Isti filozofiskās, konstruētājas domāšanas rezultāti saskanēs ar empīriskās zinātnes rezultātiem. Bet to, kas pieredzē parādās kā tīri faktisks un nejaušs, spekulatīvā domāšana izprot tā iekšējā nepieciešamībā un jēdzīgajā saistījumā.

3. Hegela attiecība pret Kantu un pirmskanta metafiziku. Pret Kanta uzskatu, ka pirms stājamies pie lietu būtības u. t. t. izziņas mums vispirms jāizpēti pati izziņas spēja, Hegelis piezīmē, ka „gribēt iegūt atziņu pirms izziņāšanas ir tikpat aplami, cik aplams ir tā scholastika nodoms, kurš gribējis iemācīties peldēt, iekams iedrošinājies iet ūdenī.“

Hegelis noraida Kanta atziņas teoriju arī pēc tās satura; jo arī tā pieturas pie pieņēmuma, ka domāšana savā no ārienes dotās vielas formēšanā nevar izkļūt laukā pie priekšmeta, bet ka pēdējais kā „lieta par sevi“ paliek absolūti viņpus domāšanas. Kanta apgalvojums, ka katēgorijas nav izlietājamās „lietās par sevi“, iznīcina pēc Hegela domām katēgoriju patiesību. Tāpēc it pareizi pēc viņa ieskata „konsekventāki izpildītais transcendentālais ideālisms sagrāvis kritiskās filozofijas vēl atstāto lietas par sevi spoku.“

Bet ja priekšmeti nav nekas tāds, kas mīt ārpus domāšanas, bet ir pats tās saturs, tad ir skaidrs, ka atziņa neaprobežojas tikai ar „parādībām“, bet aptver arī „lietas par sevi“ (ja tā gribam saukt priekšmetus, kas tomēr piederas domāšanai).

Tādējādi Hegelis līdz ar seno apriōristisko metafiziku pieņem, „ka tas, ko mēs ar domāšanu izzinām par lietām un lietās, ir viņās vienīgi isti patiesais; ka lietas un lietu domāšana par sevi un sevi saskan, ka domāšana tās immanentajos noteikumos un lietu patiesā daba ir viens un tas pats saturs.“ Tādējādi loģika pēc Hegela mācības ir reizē metafizika (iras mācība). Bet paši vispārīgākie jēdzieni, katēgorijas, ir reizē īstenības pamatnoteikumi, visa pasaules procesa reālie likumi, kuŗos atklājas absolūtais gars un nonāk pie savas pašapziņas.

Arī Fichtes mācībā mēs sastapāties ar šo apriōristisko metafiziku. Bet kamēr pēdējais „tīrās iras attīstīšanai par īstenības pasauli mēģina piešķirt ētisku nozīmi, Hegelis no paša sākuma aprobežojas ar apgalvojumu, ka pasaules jēga beigu beigās var būt tikai garīga. Radīdams pasauli, absolūtais negrib neko citu, kā apzināties pats sevi. Tas ir bezgalīgi radītājs gars, nevis, kā Fichtes mācībā, lai bezgalīgi darbotos, bet lai savu radījumu ceļā atgrieztos sevī“ (Šveicers, Schweitzer).

Hegela pasaules uzskats ir reāli-ideālistisks: viņa domāšana tiecas savienot konkrēto piesātinājumu ar vismalkāko abstrakciju, viņa vērojums — empīrisko saistību ar kritisko analīzi. Viņa paša valodā izsakoties: no prāta viedokļa raugoties, sapratne un prāts sakrīt, bet sapratne tai pašā laikā patur pretstatu — pretruna! Uzrādīt šās pretrunas nepieciešamību bija loģikas uzdevums. Bet viņa jau pirms tam bija pārdzīvota gluži citādās (irracionālās) sfairās. To rāda jaunības raksti, tie vislabāki atklāj Hegela noslēpumu (Glockners, Glockner).

4. Hegela metode. Metode, kādai Hegelis seko savā loģikā, ir dialektiskā. Jau domu attīstība Fichtes zinātnes mācībā norisinājās trijās pakāpēs — tezē, antītezē un sintezē. Radnieciskā sakarā ar to bija arī Šellinga polāritātes jēdziens. Hegela mācībā mēs atrodam uzskatu, ka domāšanas (un līdz ar to reizē arī īstenības) attīstība norisinās ar pretešķīgā statīšanu, pretstatīšanu un samierināšanu, pie kam pretešķīgais reizē tiek „atcelts“ („iznīcināts“, „aufgehoben“) (tai divkāršajā nozīmē, ka tas, proti, tiek pacelts pāri savai viēpusībai un tiktāl, kā viēpusīgs, atmests un pie tam tomēr savā pozitīvā satvarā uzglabāts un paturēts). Tas, ko Kants bija izteicis „bezgalīgā uzdevumā“ un Fichte nekad pilnīgi neapmierināmās ilgošanās jēdzienā pēc es'a un ne-es'a viēnības, Hegela mācībā kļūst par pašas iras un dzīves izteiksmi, nevis vairs tikai par „jābūtību“ (Seinsollen). Viņš pie tam atzīst es'a caurcaurēm pretstatīgo struktūru.

Šīs trīs pakāpes atbilst trim domāšanas momentiem (pusēm): a) abstraktās jeb sapratniskās, b) dialektiskās jeb negatīvi-prātīgās, c) spekulatīvās jeb pozitīvi-prātīgās. Apskatīsim tās tagad tuvāki.

a) Sapratniskā domāšana — atšķirībā no tiešās uzskates — attiecas uz priekšmetiem šķirot tos un abstrahējot. Viņa pie tam patur nošķirto vispārīgo tā noteiktībā un atšķirtībā. Viņa tādējādi reprezentē viēpusīgi „tezes“ pakāpi. Ar to arī izskaidrojami pārmetumi, ka domāšana ir cieta un viēpusīga

un savā stingrajā seknībā tā ved pie postīgiem rezultātiem. Bet sapratnes domāšanai ir sava taisnība tai ziņā, ka tikai ar viņu un viņas pretstatu identitātei kā teorētiskajā tā praktiskajā laukā iespējams ciešums un noteiktība. Ikvienā slēdzienu secināšanā jēdzienu taču jāpatur viņu identitātē. Arī praktiskajā laukā nevar iztikt bez sapratnes. „Darbībai būtiski pieder raksturs, un rakstura cilvēks ir sapratīgs cilvēks, kas kā tāds patur vērā noteiktus mērķus un cieši seko tiem.“ Tāpat iespējamo mērķu pārpilnībā mums jāievēro zināmas robežas to izvēlē. „Kas grib visu, tas patiesībā neko negrib un nekur netiek.“ Tāpat sapratne ir arī izglītības būtiska sastāvdaļa. „Izglītots cilvēks neapmierinās ar miglaino un nenoteikto, bet uzņem priekšmetus viņu ciešā noteiktībā, kurpretim neizglītais svārstās nedroši šurpu turpu.“

Beidzot, sapratne atklājas visos priekšmetīgās pasaules novados, ciktāl visas lietas tak ir kaut kas noteikts¹. Sapratne tādējādi atbilst arī tam, „ko sauc par Dieva žēlastību, ciktāl ar pēdējo saprot to, ka nīcīgās lietas ir, ka tās pastāv“, ka, piem., dzīvnieku un augu veidi apgādāti ar visu, kas tiem vajadzīgs dzīvošanai un plaukšanai. Tas pats sakāms par cilvēkiem kā atsevišķiem īpatņiem tā tautām, ciktāl to piederumā ir viņu pastāvēšanai un attīstībai nepieciešamais. Sapratne tālāk parādās mākslā, ciktāl pēc sava jēdziena izšķirīgās daiļā formas tiek attēlotas viņu īpatnējā veidojumā, vai ciktāl, piem., drāmā atsevišķie raksturi tiek paturēti viņu noteiktībā. Reliģijas novadā „grieķu mītoloģijas pārakums, salīdzinot ar ziemeļniecisko, pastāv būtiski arī iekš tam, ka pirmajā atsevišķie dievu tēli izveidoti plastiskā noteiktībā, kāmēr pēdējā tie saplūst juku jukām tumšu nenoteiktību miglā.“ Beidzot, „sapatne“ piederas arī filozofēšanai, ja negribam palikt stāvam pie nedrošā un nenoteiktā, bet ja mums katra doma jāuztver tās pilnīgajā prēcizitātē.“

Sapatnīgais, protams, nāv „pēdīgais“, tas drīzāk ir tādas dabas, ka pārspilējot to, tas pārvēršas savā pretējībā.

¹ Šeit gluži skaidri parādās Hegela loģikas metafiziskais raksturs. Priekšmetu metafiziskais iztīrājums saplūst ar jēdzienu loģisko iztīrājumu. Tālāk pievienojas klāt arī vērtību spriedumi.

b) „Dialektiskais moments ir šādu galīgu noteikumu pašatcelšanās (das eigene Sich-Aufheben) un viņu pārīšana savās pretējībās.“ „Dialektika ir lietu un galīgā vispār saprātisko noteikumu (t. i. jēdzienu) īstā, patiesā daba.“ „Viss galīgais ir šis: atcelt sevi pašu. Dialektiskais moments tāpēc ir zinātniskā progresa kustinātāja dvēsele un ir tas princips, vienīgi ar kuŗu zinātnes saturā iestājas immanents sakars un nepieciešamība, tāpat kā viņā vispār mīt patiesā pacelšanās pāri galīgajam.“ Parastā loģika saka: „Viss ir identisks ar sevi, un nekas nerunā sev pretīm“; Hegela spekulatīvā loģika paskaidro, ka „nekas nav vienlīdzīgs ar sevi, un viss runā sev pretīm.“ Identitātes nolikuma vietā Hegelis stāda „pretstatu vienības“ domu, mistikā iemīlotu jēdzienu (*coincidentia oppositorum*, sk. šās Filozof. vēstures I. daļu, 162. lpp.).

Dialektiskais ir „katras kustības, katras dzīvības un katras nodarbes princips īstenībā.“ Tā piem., būt dzīvam un arī mirstīgam nav divi dažādas cilvēka īpašības (kā uz to raudzītos parastā sapratnē). „Patiesais uztvēruma ir, proti, tas, ka dzīvība kā tāda nes sevī nāves dīgli, un ka vispār galīgais runā sevī pats sev pretīm un ar to atceļ sevi.“ — Dialektikai atbilst priekšstats par Dieva varu. Dialektika parādās visos dabiskās un garīgās pasaules novados. Ikvienā kustībā ir kādā noteiktā vietā tiek atcelta ar iru citā vietā. „Tāpat par dialektiskiem izrādās fizikālie elementi.“ Tikumības laukā „kāda stāvokļa vai darbības galējība mēdz apgriezties savā pretējībā.“ Lai padomājam par izteicienu „*summum jus, summa injuria*“ (t. i. pārspīlēta taisnība kļūst par kļedzošu netaisnību), „kas augstu kāpj, tas zemu krīt“; lai padomājam par savstarpējo attiecību starp despotiju un anarhiju, sāpēm un prieku.

c) Spekulatīvais uztver noteikumu vienību viņu pretstatījumā. Pozitīvi prātīgais tāpēc ir, lai gan domāts un līdz ar to abstrakts, „reizē konkrēts“, jo tas nav vienkāršs, bet ir „izšķirīgu noteikumu vienība“. „Filozofijai tāpēc vispār nav gluži itin nekāda darīšana ar tīrām abstrakcijām, bet gan vienīgi ar konkrētām domām.“ (Hegelis šeit pareizi atzīst, ka abstrakti-vispārīgā — piem. dabas likumu — nozīme ir: būt par likumu īstējamam tā konkrētajā īpatnībā.)

Prātīgais atrodams ne tikai filozofam, bet visiem cilvēkiem. Mēs redzam, ka „abstrakti sapratnīgā domāšana nav nekas cits un pēdējs, ka tā drīzāk izrādās par pastāvīgu pašatcelšanos un pārvēršanos savā pretējībā, kurpretim prātīgais kā tāds pastāv taisni iekš tam, ka tas satur sevī pretējības kā ideālus momentus.“ Parastais (naivās apziņas) atziņas iegūšanas veids par prātīgo ir „pieņemšana“ t. i. tieša ticība un turēšana par pašsaprotamu), un pats prātīgais ir „nenosacīts un tādējādi satur pats sevī savu noteiktību“. Šai veidā cilvēks zina Dievu kā noteiktu absolūti pašu ar sevi; viņš zina savas tēvzemes likumus, ciktāl „tie viņam ir kaut kas nenosacīts un reizē vispārīgs, kam viņam jāpadodas ar savu individuālo gribu“. Un šai nozīmē jau „bērna zināšana un griba ir prātīga, jo tas zina un grib savu vecāku gribu“.

Spekulatīvais nav nekas cits, kā (pozitīvi) prātīgais, ciklāl tiek domāts tas pats. Spekulatīvais nav tikai subjektīvs uztvērumš, bet „tas satur tos pretstatus, pie kuriem sapratne apstājas (līdz ar to arī subjektīvā un objektīvā pretstatu), kā atceltus sevī un tieši ar to parādās kā konkrēts un kā tātālitate“. Spekulatīvu saturu tāpēc arī nevar izteikt kādā viēpusīgā nolikumā. Ja mēs, piem., sakām: absolūtais ir subjektīvā un objektīvā vienība, tad ar to tiek izteikta tikai viēnība, kamēr patiesībā subjektīvais un objektīvais ir netikvien identiski, bet arī izšķirīgi.

Sacītā uzdevums ir parādīt, kā Hegelis pēc „dialektiskās“ metodes ceļ savas loģikas ēku, un kā šī loģika reizē ir metafizika (prēcizāki: tās pamatsastāvdaļa ir „ontoloģija“, vispārīgākā iras mācība) un tā ir teoloģiskas dabas. Domas (katēgorijas), ko viņš attista, ir viņam reizē objektīvas prāta attiecības, pasaules prātīgais satvars, visur vienādā veidā valdošie likumi, kuļu nozīme attiecas tiklab uz dabas lauku kā gara lauku. Dialektika (attīstība caur pretstatiem un to atcelšanu) Hegelim nav tikai domāšanas metode, bet arī iras, proti, katras dzīves mūžīgās tapšanas metafiziskais process. Ja katras zinātnes uzdevums ir atpazīt prātu dažādajos novados, kas ir viņa pētīšanas objekti, tad loģika kā pamatzinātne rāda, kas ir prāts un kā tas atrodams. Tā aplūko patiesību kā tā izveidojas abstraktajā domāšanā, viņa tā tad netiek uz-

skatīta (kā daba), nedz pati sevi apzinās (kā gars). Tā ir arī zinātne par Dievu (jeb prātu, „logu“), ciktāl tas tiek aplūkots tikai kā dabas un gara priekšnosacījums un pamats (tā sakot¹ kāds tas ir pirms pasaules radīšanas). Var arī sacīt: loģika ir zinātne par domāšanu, ciktāl tā vēl nav kļuvusi par īstenību, resp. ciktāl mēs neņemam vērā tās realizēšanos.

5. Hegela loģikas iedalījums. Loģika iedalāstrijās galvenās daļās. 1. Mācība par iru² (kvantitātīvo, kvantitātīvo un modālo). 2. Mācība par būtību, t. i. visās noteikumu mainās pastāvošo „patieso“ iru; tā sadalās „būtībā kā tādā“, „parādībā“ un „īstenībā“. „Īstenībā“ ir „būtība“, kas ir vienlīdzīga ar savu „parādību“. Tā tiek aplūkota pēc substanciālītātes, kauzālītātes un savstarpējās iedarbības momenta. 3. Mācība par jēdzienu. Par jēdzienu Hegelis apzīmē iras un būtības augstāko vienību, proti — irā ietiecošos būtību, brīvo par sevi esošo substanci. a) Subjektīvais jēdziens ir jēdziens kā tāds (kas satur sevī vispārības, atsevišķības un īpatības momentu), tad spriedums (kas attēlo jēdziena nošķiršanos tā momentos), beidzot, slēdziens (kas satver spriedumus vienībā). b) Jēdzienam līdz ar tam pakļautajām domāšanas formām (kā objektīvam jēdzienam) reizē nepieciešami piemīt reālo attiecību nozīme, tā ka mēs izsakām spriedumus un secinām slēdzienus tikai tāpēc, ka (un kā) priekšmetība ir spriedums vai slēdziens. Objektīvajam jēdzienam jāiziet cauri mēchaniskās kārtības, ķīmiskā procesa un teleoloģijas momentiem (pie kam šie izteicieni jā-

¹ Īstenībā pēc Hegela mācības nav radīšanas kā laiciska akta. Pasaule kā absolūtā (idejas) realizēšanās ir mūžīga (panteisms). Šādu uztvērumu aizstāvēja jau Fichte.

² Aizrādīsim šeit uz šās mācības sākumu kā dialektiskās metodes paraugu. Filozofiskā pārdoma sākas ar vienkāršo iras statīšanu jeb nolikumu: irā ir irā. Mēs, proti, nevaram domāt bez „iras“, t. i. domāt „ kaut ko vispār“. Bet šai jēdzienā ir noliegts katrs īpašs saturs. Tiktāl irā ir tikpat daudz kā nekas. Tā no tezes: „Ira ir irā“ izriet antiteze: „Ira ir nekas“. Ar to rodas sintezēš uzdevums, proti — domāt iru tā, ka mēs reizē apzināmies viņā tās neiru. Šis uzdevums tiek atrisināts ar „tapšanas“ jēdziena radīšanu, kurā tiek domāta „nekā“ un „iras“ vienība. (No tā rodas, protams, jauna problēma, kas šo jēdzienu attīstīšanas dialektisko procesu risina tālāk).

saprot nevis speciāli dabas zinātnes, bet vispārīgākā nozīmē).

c) Ar mērķsakarības jēdzienu (kas ir tāpat augstākā objektīvā attiecība kā slēdziens augstākā subjektīvā) Hegelis nonāk pie augstākās kategorijas, kurai reizē jābūt visu pārējo kopumam, idejas. Tās momenti ir — „dzīve“, „izziņa“ un „absolūtā ideja“. Pēdējā ir sevi reālizētājs gala mērķis, īstais absolūtais. Tā ir arī „prāts“, un proti kā prāta attiecību pāriešana viena otrā, kā viņu dialektika. Idejas dialektikā (t. i. prāta gaitā) pastāv objektīvā loģika, ko mēs ieraugām pasaulē. Loģikas zinātne ir tikai līdziešana šai pasaules loģikai. Tiktāl arī ideja kā absolūtais ir vienīgais filozofijas priekšmets, kurai tas vienīgi jāatpazīst dažādajos tā esamības veidos. Filozofijas saturs ir „prāts kā tikumiskās vai dabiskās īstenības substancālā būtība“; tās forma ir „prāts kā sajēdzēja izziņa“. Formas un satura „apzinātā identitāte“ ir filozofiskā ideja. Tā, protams, atšķiras no tā, ko sauc par „tīru (blosse) ideju“, kas faktiski ir subjektīvs priekšstats, individuāls šķitums. Filozofija drīzāk sagādā „atskārtu, ka nekas nav īstens kā vienīgi ideja“. Tās uzdevums ir „laicīgās un pārejošās esamības šķietamībā izziņāt substanci, kas ir immanenta, un mūžīgo, kas ir klātesošs“. Jo prātīgais (kas nozīmē to pašu, ko „ideja“), savā īstenībā reizē pāriedams ārējā eksistencē, parādās bezgalīgā formu, parādību un veidojumu bagātībā (kas savā ārišķībā paši nav filozofijas priekšmets), un „apvelk savu kodolu ar raibu mizu, kurā vispirms uzturas apziņa, un kurai cauri izspiežas vispiramāk jēdziens, lai atrastu iekšējo pulsus un izjustu vēl tā sitienus ārējos veidojumos“. Jēdziena un viņa esamības, viņa reālizācijas vienība ir ideja. Vienīgi jēdziens ir tas, „kam ir īstenība, un proti tādējādi, ka viņš pats to sev piešķir. Viss, kas nav šī ar pašu jēdzienu statītā īstenība, ir pārejoša esamība, ārēja nejausība, šķitums, nebūtiska parādība, nepatiesība, maldī u. t. t.“ Jēdziens un viņa eksistence tādējādi ir zināmā mērā „divi puses, šķirtas un vienotas, kā dvēsele un miesa“. Tā, jēdziena esamība ir viņa miesa. „Ja miesa neatbilst dvēselei, tas ir kaut kas nožēlojams.“ Jēdziena un esamības vienība, pilnīgā harmonija, cauraušanās ir ideja. „Nekas nedzīvo, ja tas šādā vai tādā kārtā nav ideja.“ Ideja ir katra priekšmeta „prāts“.

Hegelis tādējādi nepieņem kā Fichte domātāju „es'u“ vai kā Šellings vēl šaipus es'a un priekšmeta izšķiršanas atrodšos „absolūto“, bet pēc iekšēja likuma uz priekšu ejošu domāšanas resp. zināšanas procesu. No šā procesa vispirmāk jārodas es'a un priekšmeta izšķiršanai un līdz ar to arī dažādajiem sākumā nepietiekamiem es'a uztvērumiem par priekšmetu, kuri beidzot attīstās par absolūtu zināšanu.

Loģikas ceļš noslēdzas, attīstot vienu no otra visus tīri loģiskos noteikumus (katēgorijas) no „iras“ līdz idejai.

36. §. Hegela dabas filozofija.

„Ira“, ko noteic tīrā loģika, ir i d e ā l ā ira, it kā Platona ideju ira, kuras tagad notēlojas kā pietātnes ideāla es'a domāšanas kustībā. Šai i d e ā l a j a i irai tiek pretim stādīta r e ā l ā ira, uz kuru zīmējas minētās idejas, un kuru tās nepieciešami izsaka: ārpusīguma, tīlpīguma, individuālās atsevišķības pasaule. Tā Hegelis nonāk pie nolikuma: ideja tās „citādībā“ (Anderssein) jeb tās „ārpusībā“ (Aussersichsein) ir d a b a. Dabā tā tad mēs sastopamies ar absolūto (ideju) kā ārēju esamību, un šī parādība idejai īsteni nav gluži piemērota. Tā, arī daba satur visur garam svešus elementus; viņa ir zināmā mērā pārāk nespēcīga, lai visur parādītu prātu. Tāpēc arī pēc Hegela mācības no prāta attīstamas tikai vispārīgās formas un likumi; visā atsevišķajā dabā ir nejaušības valstība, un īpatnējā izzināšanai mums jāpiegriežas pieredzei. Dabas galvenās pakāpes ir mēchaniskais, fizikālais un organiskais process.

Parādību pakāpenība no neorganiskā līdz organiskajam un garīgajam nav laicīga secība, bet ir sistēma, kas rodas no „idejas“ ar (bezlaicīgu, t. i. mūžīgu) nepieciešamību. Dēscendences domu laicīgas attīstības nozīmē, ko jau Kants bija atzinis kā vērtīgu hipotēzi, Hegelis noraida kā „nebulozu“ (mīglainu) priekšstatu.

No Hegela dabas filozofijas tuvākas iztīrāšanas mēs varam atteikties, tāpēc, ka šai novadā viņš ievērojamā mērā atkarīgs no Šellinga, un šeit tāpat jo skaidrā parādās mākslīgu analogiju lietāšana, apriōristiska konstruēšana un empīriskās pētniecības ignōrēšana. Paraugam minēsim

tikai pārs piemērus. Individu miršanas nepieciešamība tiek loģiski atvasināta no tam, ka nevienā individā sugas jēdziens nav realizējies pilnīgā un tīrā veidā. Ka tādējādi indivīds nepilnīgi izpilda savu mērķi, būt par sugas idejas nesēju: šī viņa „nepiemērotība idejai“ ir viņa „sākotnējā slimība“, viņa nāves patiesais cēlonis. *A priori* tiek „pierādīts“, ka var būt tikai septiņas planētas. Organiskais tiek raksturots kā „absolūts šķidrums“, organisma ira — kā „refleksija sevī pašā“.

37. §. Hegela mācība par subjektīvo garu.

1. **Visas gara filozofijas iedalījums.** Daudz ievērojamāka nekā dabas filozofija ir Hegela gara filozofija. Gars ir ideja, kas no savas citādības atgriežas sevī, idejas ira sevī un priekš sevis. Gara filozofija iedalās:

1. zinātnē par subjektīvo garu,
2. zinātnē par objektīvo garu, kas atklājas cilvēku kopībās (tiesību filozofija, ieskaitot ētiku un vēstures filozofiju),
3. zinātnē par absolūto garu, kam kā subjektīvā un objektīvā gara vienībai ir darišana tikai ar sevi pašu, un proti:
 - a) uzskatāmi vērojot savu paša būtību (mākslas filozofija),
 - b) priekšstatot to (relīģijas filozofija),
 - c) izziņot to (filozofijas vēsture).

2. **Mācības par subjektīvo garu iedalījums.** Mācība par subjektīvo garu sadalās trijos nodalījumos:

1. Garam jāiemiesojas. Tiktāl viņš ir dabas gars jeb dvēsele. Tas ir antropoloģijas priekšmets, kas tā tad aplūko dvēselisko, ciktāl tas stāv ciešā sakarā ar miesu.

2. Gars atšķir sevi no savas miesas un ārpasaules, viņš tā tad nostata sevi ne-es'am pretim; viņš attīsta sevi uz augšu caur pakāpēm: jutekliskā apziņa, uztvere, sapratne, pašapziņa un prāts. Par to runā fenomenoloģija (ko Hegelis bija jau attēlojis savā pirmajā galvenajā darbā, gan piesaistot klāt arī mācību par objektīvo un absolūto garu).

3. Gars attīstās kā prāts uz teorētisko un praktisko pusi, atrazdams — kā izziņātājs — sevi (t. i. prātu) objektīvajā, un — kā gribētājs — prātīgi veidodams objektīvo, ar ko tas samierinās ar ne-es'u. Abi šie momenti ir „psicholoģijas“ priekšmets.

38. §. Hegela mācība par objektīvo garu.

Tā aplūko prātīgā (t. i. brīvā) gara radījumus cilvēku kopībā un līdz ar to formas, kurās realizējas brīvība cilvēka dzīvē. Zemākā no tām ir tiesības.

1. **Tiesības.** Tās ierobežo nevis brīvību, bet vienīgi patvaļu, tās dara iespējamu kopdzīvi indivīdiem, kas lemti brīvībai. Tiesību pamata nolikums ir šāds: esi persona (prātīgi gribētāja būte) un cienī visus citus kā personas! Divu gribu vienošanās kopīgai gribai ir līgums. Viss, kas nav persona, ir lieta. Lietas pastāv vienīgi, lai būtu atkarīgas no personām, t. i. būtu viņu īpašums. Īstenībā tā tad nav lietu tiesību, bet tikai personu tiesības; no otras puses, nevienu personu nedrīkst uzskatīt par lietu (kā verdzībā). Līdzās līguma un īpašuma tiesībām stāv kriminālās tiesības. Netaisnība ir tiesību noliegums. „Šās negācijas negācija“ ir sods. Viņā tiesības parādās kā vara un īstenība un rāda noziegumu par nederīgu un veltīgu. Tādējādi soda būtība ir *atmaksa*¹. Sods nav vērsts vienīgi pret noziedznieku, bet ir arī viņa paša tiesība. Noziedznieks var prasīt, lai — tieši ar to, ka viņu soda — viņu respektē un apietas ar viņu kā prātīgu būti, un nevis kā mežonīgu zvēru, ko padara nekaitīgu. — Tiesībās brīvā griba realizējas uz ārieni, bet uz iekšieni tas notiek ar morālītāti.

2. **Morālītāte.** Cilvēks vainojams par darbībām vienīgi tiktāl, ciktāl tās ir apzinātas un gribētas.² Dzinuļu apspriešana īstenībā ir morāliskās vērtēšanas lauks. Ir aplami, mēģināt attaisnot pretlikumīgu darbību ar labo nolūku; tāpat arī atjēmt vērtību lielo cilvēku darbiem pasaules vēsturē, atvedinot tos uz savtīgiem dzinuljiem.

¹ Šai pamatuzskatā vienīs prātis ar Hegeli ir arī vēl mūsu dienās iespaidīgā „klasiskā“ krimināltiesību teorija, kamēr „socioloģiskā“ teorija (Lists u. c.) soda galveno mērķi saskata cilvēku sabiedrības pasargāšanā no nākamjiem noziegumiem, pie kam sodam jākalpo šam mērķim noziedznieku labojot un atbaidot. Līdzās sodam šā mērķa sasniegšanai nepieciešams spert soļus noziegumu novēršanai un pilsoņu nodrošināšanai.

² Oidips, piem., faktiski ir tēva slepkava, bet morāliski — nē.

Kants pareizi saskatīja, ka pienākums jāpilda paša pienākuma dēļ. Bet starp morālisko jābūtību un dabisko gribu ar tās dziņām nevar pastāvēt nemitīga cīņa. Pastāvīga jābūtība būtu pastāvīga nebūtība; bet taisni Hegela pamatdoma ir, ka labā ideja realizējas pasaulē. — Viņš atmet arī Kanta autonomiju, ja ar to tiek domāts, ka īpatņa sirdsapziņa lemj par to, kas ir labs un ļauns. Tas (kā Hegelis maldīgi domā) novestu pie pilnīga subjektīvisma, neierobežotas patvaļas.

Tā kā tiesības, ja jēmam tās abstrakti pašas par sevi, ir tikai kaut kas ārējs un tām trūkst ikvienas subjektivitātes, un morālitate par sevi izgaist bezsaturīgā subjektīvismā, tad kā tiesībām, tā morālitatei jāņem par savu pamatu un saturu tikumība.

3. **Tikumība.** Tikumisko kārtību, kāda tā dzīvo vispārīgajā apziņā, nevar izgudrot un darināt neviens individs, to nevar tā tad arī atvasināt no subjekta. Atsevišķie individi jūtas iedzimuši zināmā noteiktā tikumiskā garā un pārņemti no tā, vēl iekams viņi sāk par to domāt. Tikumiskā likuma saturs dibinās uz sugas prāta, un aiz šā iemesla tikumiskais likums kā kategoriskais imperatīvs prasa absolūtu paklausību. Šā tikumiskā gara formas un reizē produkti ir ģimene, sabiedrība, valsts. Apskatot ģimeni, Hegelis iztīrā arī — ļoti konservatīvā izpratnē — laulību, audzināšanu un mantošanas tiesības. Ikviena ģimene ir dabiski-tikumiska vienība; bet šādu vienību ir daudz un savu vajadzību skubinātas tās piebiedrojas viena otrai. Ar to rodas pilsoniska sabiedrība. Tās vispārējs mērķis ir kopēja labklājība. Tā kā vispārējais sakars tam kalpo, tad atsevišķiem indivīdiem jāpiemērojas tam, tiem jānoteic sava zināšana, griba un darbība vispārējā veidā un jānoslīpē savas savādības. Iekš tam pastāv izglītība. Šai sakarā Hegelis apskata arī saimnieciskās attiecības un to likumības („valsts oikonomiju”), tālāk likumu lietāšanu, policijas sociālo funkciju un „korporāciju” (kā saimnieciskas un sociālas dabas apvienību) nozīmi.

Tikumības piepildījumu, tikumiskās idejas konkrēto realizāciju Hegelis ierauga valstī. Valsts nav jāuzlūko par līdzekli, kas kalpo īpatņa un sabiedrisku savienību interesēm,

tā ir drīzāk mērķis par sevi un pat augstākais no visiem mērķiem. Bet kā patiesi vispārējais valsts neizslēdz īpatnējo un atsevišķo, bet gan ietver to sevī; tādējādi tā ir vispārējā griba, kas nes sevī, uztur un organizē īpatņu intereses, tas ir tikumisks organisms. Hegelis tāpēc atmet Rusoja revolucionāro mācību par valsti; sekodams „apgaismības” laikmeta mēchanistiski-individuālistiskai mācībai par valsti, Rusojs redz vispārējā gribā tikai atsevišķo gribu summu, tāpēc valsts viņam dibinās tikai uz individu patvaļīgu līgumu. Bet šāds uztvēruma veids pēc Hegela domām satricina valsts autoritāti. Ne mazāk noteikti viņš noraida arī romantikas reakcionāro valsts teoriju, kā to aizstāvēja Kārlis Ludvigs fon Hallers savā darbā „Valsts zinātnes restaurācija” (6 sēj., 1816.—1834. g.). Pēc šās mācības valdnieki nav vis valsts kalpi, bet tās neatkarīgi kungi un īpašnieki; nav nekādas būtiskas izšķirības starp valsts tiesībām un privātām tiesībām, un patriarchālā valdīšana ir Dieva gribētā kārtība. Hegelis drīzāk saskaņā ar antīko uztvērumu redz valsti cilvēka sugas prāta veidojumu, visplašāko izteiksmi visām augstākām cilvēka interesēm, visas kultūrālās darbības organizāciju, tautas gara pilnīgo izveidojumu. Valsts viņam pat ir gara izpausmes augstākā forma, „tikumiskās idejas īstenība” un tiktāl „Dievs virs zemes”. Par „patieso”, t. i. vienīgi prātam piemērigo valsts satversmi Hegelis mēģina pierādīt konstitucionālo monarchiju. Viņš pie tam ir noskaņots konservatīvi. Nejaušie acumirkļa vairākumi, mainīgie dienas šķitumi nedrīkst ķerties klāt vēsturiski izaugušiem valsts ierīkojumiem. Ja tālaika valsts vara spēra solus pret studentiem un vingrotājiem un mēģināja aizbāzt muti presei, Hegelis tanī saskatīja vienīgi prāta tiesību aizstāvēšanu pret subjektīvo šķitumu un iegribu prētensijām. Taču viņš nav konservatīvs par katru cenu. Uz šādu uztvērumu gan var pamudināt viņa pazīstamais izteiciens tiesību filozofijas priekšvārdos: „Kas ir prātīgs, tas ir īstens; un kas ir īstens, tas ir prātīgs.”¹ Bet „prāts” viņam ir attīsti-

¹ Šā nolikuma paskaidrošanai aizrādīsim uz kādu citu izteicienu tiesību filozofijā: „Tā, kas ir, izprašana ir filozofijas uzdevums; jo tas, kas ir, ir prāts”; ar to Hegelis gribējis teikt, ka esošais padots vispārīgi-racio-

ba, un īstenība viņam ir prātīga tikai tiktāl, ciktāl tā ir šās attīstības nepieciešama pakāpe. Hegelis grib novērst vienīgi nevēsturisko radikālismu un revolūcijas garu, nevis vēstures gaitā tapušā apdomīgu tālākattīstību. (Vismaz tādai vajadzētu būt vadītājai domai; izpildījumā pārsvarā tomēr ir konservatīvs noskaņojums.)

4. **Hegela vēstures filozofija.** Neviena atsevišķa īstena valsts neatveido pilnīgi valsts ideju. Tādējādi tikai pasaules vēsture ir objektīvā gara pilnīgā realizācija. Tā ir Hegela vēstures filozofijas pamatdoma. Tanī visa viņa filozofija sasniedz savu augstāko pakāpi, tā ka par viņu it pareizi tika sacīts, ka tā ir „par kosmisku kļuvuse vēstures filozofija“. Pasaules vēsturē tā saskata pasaules plāna realizējumu, Dieva atklāsmi; tā ir tiktāl teodiceja. Vēsture tā tad Hegelim ir jēdziena, t. i. prāta, pasaules gara arēna. Viņa uztvērumā tā nav nesakarīga, bezjēdzīga notikumu secība, bet garīgs, nozīmīgs sakars, kuŗa metafiziskais pamatojums atrodams gara attīstības dialektiskajā gaitā. „Ka prāts valda pasauli, ka arī pasaules vēstures notikumi norisinājušies prātīgi“ — tas ir Hegelim pašsaprotams pieņēmums. „Pasaules vēsture ir gara izklāstīšanās laikā, tāpat kā ideja kā daba izklāstās telpā.“ Pasaules prāts ir tiklab pasaules vēstures viela, substance, kā arī cilvēciskā vara, kas tanī valda; jo prāts nav tik nespēcīgs, lai novestu tikai līdz ideālam, jābūtībai. (Šo uzskatu par ideju bezspēcību mūsu dienās aizstāvējis Šēlers). Vēsturiskās norises gala mērķis ir cilvēka brīvība, nevis tikai kā stāvoklis, bet arī kā apziņa par sevi pašu. Ar to gars sasniedz savu pašā jēdzienu, viņš realizē pats sevi. Šā mērķa realizēšanas līdzeklis ir viss cilvēcisko vajadzību, dziņu, kaislību, rosmju nemiers, kuŗu izveidošana piešķir vēsturiskajai gaitai tās pilnīgo sakarību. Brīvības objektīvais veidojums ir valsts. „Tā ir prāta viltība, ka tas liek darboties cilvēku kaislībām sev par labu.“ Līdzās kaislībām vēstures kustinātāji spēki ir lielie vīri un tautas garī. Vēsturiskās attīstības laikmeti nošķiras viens no otra ar to, ka parādās atsevišķas vadītājas tautas, kas tā sakot reprezentē zināmas pasaules gara attīstības pakāpes, pie

nāli izprotamiem likumiem. Hegelis neapgalvo, ka tas ir „prātīgs“ prātīgas būtes nozīmē.

kam vēlāk zemākās pakāpes tiek „atceltas“ augstākās. Par galvenajiem periodiem Hegelis uzskata: austrumu, grieķu, romiešu un ģermāņu. Tie reizē reprezentē cilvēces zēna-, jaunekļa-, vīra un sirmgalvja gadus. Pēdējie pie tam tiek uzverti „kā gara pilnīgais nobriedums, kurā tas, piepildījis savas dzīves gaitas, atgriežas pats sevī.“ Pasaules vēsture reizē ir „progress brīvības apziņā.“ Austrumnieki pazīst tikai vienu brīvo (despotu), grieķi un romieši dažu; mēs zinām, ka visi cilvēki kā cilvēki ir brīvi.

Hegelis nostājas pret uzskatu, kas izpaudies jau Platōna mācībā un valdīja arī apgaismības laikmetā un pat Kanta mācībā, ka augsti vērtējams ir tikai vispārīgais, turpretim konkrētais, individuālais kā tīri faktiskais (empīriskais) jāuzlūko par bezvērtīgu (vai arī tas netieši vērtējams vienīgi kā vispārīgu vērtību nesējs). Hegelis pareizi izmana vērtību individuālītātes, konkrētā, individuālā vērtību tā īpatnībā un vienreizībā. Un kamēr pirmais, abstraktais vērtēšanas veids atomizē, piem. atsevišķos cilvēkus vērtē tikai kā „vispārīgās cilvēces“ eksemplārus, Hegelis uztver konkrēto tā attieksmē pret tikpat konkrēto veselo (piem. atsevišķo valsti tās vēsturiskajā īpatnībā).

39. §. Hegela mācība par absolūto garu.

Subjektīvā un objektīvā gara vienība ir absolūtais gars. Viņš realizējas uzskates objektīvajā formā kā māksla, jūtu un priekšstatu subjektīvajā formā kā reliģija un tīrās domāšanas subjektīvi-objektīvajā formā kā filozofija. Tā kā mākslā, reliģijā un filozofijā cilvēka gars stājas tiešā attieksmē pret absolūto garu, t. i. Dievu, tad šos trīs kultūras novadus var uztvert kā reliģiju plašākā nozīmē. Šai pakāpē gars apzinās sevi kā esošu sevī un par sevi, kā absolūtu garu, kas pārvarējis subjekta un objekta, domāšanas un iras pretstatu.

1. **Hegela mācība par mākslu.** Daiļais (prēcīzāki: mākslinieciski daiļais jeb „ideāls“) ir absolūtais („ideja“) ju-tekliski-uzskatāmā parādībā. „Ideāla“ abi elementi ir tā tad „ideja“ un „parādība“. Viņu attiecība var būt trejāda:

a) ideja (t. i. reizē forma) ir nenoteikta un cenšas vienīgi pēc sava iztēlojuma, bet forma nespēj vēl pilnīgi izausties cauri vielai (austrumu „simboliskā“ mākslas forma);

b) ideja ir noteikta, tā pilnīgi iemiesojas mākslas darba parādībā (grieķu „klasiskā“ māksla);

c) pārsvarā ir ideja (garīgais saturs): māksla zināmā mērā paceļas sev pāri, tā iet pāri ideālam (kristīgā laikmeta „romantiskā“ māksla).

Mākslas sistēma atbilst minētajām mākslas formām; simboliska it īpaši ir arhitektūra, jo tanī garīgais saturs ir vēl tikko iezīmēts; klasiska ir plastika, kas pilnā mērā atdarina garīgo individuālītāti tās jutekliskajā parādībā; romantiska ir glezniecība, mūzika un poēzija. Taču pēc būtības atsevišķajās mākslās parādās *v i s a s* mākslas formas; tā piem., arhitektūras novadā simboliskā forma izpaužas monumentā, klasiskā — svētnīcā, romantiskā — domā. Bet poēzija ir pilnīgākā un vispusīgākā māksla, mākslas formu „tōtālītātē“. Bet tās augstākais zieds pēc Hegela domām nav vis romantīku „eirōnija“ ar tās patvaļīgo subjektīvismu, bet gan jautrā prāta, kā brīvi, jebšu tomēr objektīvi, pāri vielai lidojošas subjektivitātes miers.

Mākslinieciskais spēks ir fantāzija. Vispirms priekšmetam jāaizkustina subjektīvais gars. Īstenu māksliniecisku spējību, ģeniālītāti pierāda tomēr nevis šī sajūsmība (ciktāl tā netiek tālāk par tumšām jutoņām), bet gan no tās izrietošā veidošana tās objektivitātē. Tas, kas ceļas no mākslinieka patības un sadulķo viņa radīšanas objektivitāti, ir „maniere“. „Vēlēšanās būt bez manieres, bija no laika gala vienīgā lielā maniere.“ Arī neizteicamais nav viskrietnākais mākslinieks: viņa labākais ir viņa *d a r b i*, — kas paliek tikai iekšienē, tas viņš nav.

2. **Hegela mācība par reliģiju.** Tikpat maz, kā aistētiskai jeb mākslas filozofijai jādarina māksla, tikpat maz reliģijas filozofijai jādarina reliģija; tās uzdevums drīzāk ir izprast pastāvošo pozitīvo reliģiju. Viņā, protams, spēlē lomu arī jūtas; nekas nevar kļūt mūsos garīgi dzīvs, kas neaizgrābj jūtas. Bet jūtas par sevi ir gluži subjektīvas un individuālas, tās izsaka tikai subjekta stāvokli, un tām īsteni

nav nekāda priekšmeta. Tā, Hegelis piezīmē pret Šleiermacheru: kas atsaucas vienīgi uz savām jūtām, to varam atstāt neievērotu! „Cilvēks, kam ir darišana tikai ar jūtām, nav vēl gatavs, tas ir iesācējs zināšanā un darbībā.“ Ja reliģija pastāvētu vienīgi atkarības jūtās, tad sunim nepieciešami būtu vislabākā reliģija. Uz jūtām nevaram celt „nevienu apziņas kopību.“ Dievišķīgais ne tikai jāizjūt, bet kā ārējs priekšmets jāuzskatā. To reliģijai panāk māksla. Bet šeit vēl paliek divība starp objektu un subjektu. Reliģija prasa viņu vienību, objekta ieriešanos subjektā, uzskates apgārošanu. Tādējādi reliģiozā apziņa kļūst par priekšstatu, kas, protams, gan neiziet ārpus jutekliski-tēlainā un slēpj sevī daudzējādas pret-runas, ap kuŗu atklāšanu nopūlas „apgaismība“. Taču vienu objektu šās šaubas nav skārušas, proti, „milzīgo“, absolūto objektu, pašu Dievu. Pilnīgā pieklāvība tam ir ticība. Tanī individs zaudē savu patstāvīgo esamību un nogremdējas Dievā. Mūsu dzīvošana Dievā ir pie tam Dieva dzīvošana mūsos. Sekodams mistiķiem, Hegelis uzsver, ka bez mūsu ticības Dievs nemaz nebūtu Dievs. Viņš pie tam min Ekharta vārdus: „Ja nebūtu Dieva, tad manis nebūtu; ja nebūtu manis, tad viņa nebūtu.“ Ticība ir kulta kodols. Viņā savienojas pieklāvība no Dieva puses, t. i. „žēlastība“, un no cilvēka puses, t. i. „upuris“. Šī cilvēka pieklāvība Dievam vispilnīgākā formā iemiesojas līdzdarbībā tikumiskajās kopībās, vispirmā kārtā valstī. Ja baznīca pati kļūst par valstij līdzīgu veidojumu, tad tā, protams, var nonākt neizlīdzināmā pretstatā valstij, kas nebūt neizbeidzas ar to, ka viņu mēģina pēc iespējas apslēpt. Tā, savas vēstures filozofijas beigās Hegelis piezīmē: „Šeit skaidri un gaiši jāpasaka, ka ar katoļu reliģiju nav iespējama neviena prātīga satversme.“

Ticība rodas atsevišķajā apziņā ar pašu dabiskāko no visām autoritātēm: ģimenes un tautas garu. Lai cik augsti atsevišķais īpatnis turētu savu patstāvību, viņš nevar pacelties pāri šim garam; jo tas nodibina viņa paša satvaru, pašu viņa garīgumu.

Reliģija attīstās cilvēces vēstures gaitā. Pirmajā attīstības pakāpē Dievs tiek uztverts kā absolūta dabas vara jeb dabas substance, pret kuŗu cilvēks jūtas pilnīgi nebrīvs jeb

niecīgs; tā tas ir ķīniešu un indiešu reliģijās. Otrajā pakāpē parādās Dieva ideja tās pārejā no substanciālītātes garīgā individuālītātē; tā tas ir pie persiešiem, siriešiem, ēģiptiešiem. Uz trešās pakāpes, kur Dievs tiek uztverts kā garīga individuālītāte un brīva subjektivitāte, stāv jūdu (cēluma), grieķu (skaištuma) un romiešu (mērķpiemēribas) reliģija. Augstāko pakāpi reprezentē absolūtā jeb kristīgā reliģija. Šeit Dievs tiek uztverts tāds, kāds viņš ir: kā absolūts gars. Ciktāl Dievs ir mūžīgā ideja pati sevī un par sevi, viņš ir „Tēvs“; ciktāl viņš iegremdējies dabas un gara galīgumā un ciktāl viņš līdz ar to eksistē „citam“ apziņā un priekšstatā, viņš ir „Dēls“; valdīdams pār ticīgo draudzi, kas pievēršas Dievam un samierinājas ar viņu, viņš ir „gars“. Garīgās ticības priekšmets Hegelim nav vis laicīgais (vēsturiskais) Kristus, bet mūžam klātesošais. Tā ir draudze pati, Dieva valstība virs zemes, kurās pilsoņi vienojas ticībā un mīlestībā. Piederēt tai ir cilvēka mūžīgais uzdevums un reizē viņa „mūžīgā“ dzīvošana (kas nav saprotama kā nākama). Ne tikai trīsvienību, bet arī citas kristīgas mācības Hegelis mēģina iztulkot spekulatīvi, ne gluži bez varmācības un pārveidojot monistiskā garā. Viņš pie tam uzskata sevi tomēr par ticīgu „Lutera kristīgo“.

3. **Hegela mācība par filozofiju.** Absolūtā ideja, kas mākslā tiek „uzskatīta“, reliģijā „priekšstatīta“, filozofijā nonāk pie sava augstākā, „jēdzieniskā“ uztvēruma. Filozofija tādējādi ir sevi domātāja ideja, sevi zinātāja patiesība, sevi pašu sapratējs prāts. Tai ir tāds pats saturs kā mākslai un reliģijai, atšķirīga ir vienīgi garīgā forma. Daudzās filozofijas, kādas mums rāda vēsture, ir vienējās un visaptverošās filozofijas attīstības pakāpes. Tāpēc filozofijas vēsture kā Hegela sistēmas noslēdzošā daļa neuzstāda sev par uzdevumu, atstāstīt atsevišķo filozofu uzskatus un iegaumēt, kā viņi pie tiem nonākuši, bet tai jāparāda atsevišķo filozofisko sistēmu iekšējā lietiskā nepieciešamība. Šī nepieciešamība dibinās uz tā, ka no vienas puses atsevišķajām sistēmām jāatbilst loģikas katēgorijām (kas abstraktā formā attēlo absolūtās idejas saturu), tā piem. eleatu, Hērakleita un atomistu filozofija — tīrajai „irai“, „tapšanai“ un „sevi-irai“ („Fürsichsein“). No otras puses ikvienai sistēmai jāatspoguļo sava laikmeta ko-

pējais kultūras saturs. Filozofija tādējādi stāv visciešākā sakarā ar laikmetu, laika garu, no kura tā rodas. Bet izzinādama un izteikdama laika garu, viņa to zināmā mērā ved pie pašizzīņas. Filozofijai tā tad jāizprot tapušais; viņai nav jāpamāca, kādai jābūt pasaulei. Šim nolūkam viņa allaž nāktu par vēlu. „Kā pasaules doma tā parādās vispirmāk laikā, kad īstenība piepildījusi savu veidošanās procesu un pabeigusi sevi.“ „Ja filozofija ziež savu pelēkumu uz pelēka, tad dzīves veids kļuvis vecs, un šādā ceļā tas nav atjaunojams, bet tikai izzināms; Minervas pūce sāk savu lidojumu tikai līdz ar iestājošos krēslu.“

„Patiesa“ ir ikviena filozofiska sistēma, ciktāl tā izteic vienu gara momentu (pēc tā mūžīgā satvara un tā laicīgās attīstības); tā nav patiesa, ciktāl tā vienpusīgi turas pie šā daļējā sastāva un domā, ka tanī ietveras visa patiesība. Savā sistēmā Hegelis ierauga attīstības noslēgumu, ciktāl tā satur sevī visas agrākās filozofijas kā „atceltus“ momentus un attēlo „idejas“ (t. i. pasaules prāta) absolūto pašapziņu.

40. §. Hegela filozofijas novērtējums.

Kas Akvīnas Toms bija viduslaikiem, tas Hegelis bija jaunlaikiem: lielais sistēmatiķis. Abas garīgās varas — renesansi un reformāciju, jaunlaiku zinātni un kristīgo ticību viņš statījis savā domā no jauna vienkop, tāpat kā antīko un viduslaiku esošā pasaules filozofiju un jaunlaiku gribas es-filozofiju (absolūtā gara vienībā); viņš, beidzot, grib samierināt pasauli apstiprinātāju ar pasauli noliedzēju dzīves un esamības kopskati (Totalanschauung), kas sakņojas šaipusē un vippusē, kas rodas no jutekliskās pasaules aistētiski-religiōzās apskaidrošanas un pārjutekliskās pasaules ētiski-religiōzās novērtēšanas. Šās sistēmas noslēpums pastāv visu filozofijā uz-nīrušo pretstatu ietveršanā sevī un „vai nu — vai“ (Entweder- Oder) viedokļa pārvēršanā „tiklab — kā arī“ (Sowohl-als-auch) viedoklī (Kro-ners).

1. Tāpat kā pie Fichtes un Šellinga, tā arī Hegela mācībā lo-giski-gnōzeoloģiskā un metafiziskā aplūkojuma sa-jaukšana ir tas iemesls, kas nepieciešami rada principiālas šaubas par visu sistēmu. Mēs varam, protams, piekrist tam, ka viņš pēti domu satu-rus nevis vienīgi tā, kā to dara formālā loģika — pēc viņu sastāvdaļām un iekšējās saskāņas vai nesaskāņas, bet piegriež vērību arī viņu no-zīmei domu priekšmetiem. Bet tādēļ taču nedrīkst identificēt saturus un priekšmetus un loģiska veida attiecības ar priekšmetīga (it īpaši reāla) veida attiecībām. Divi pretēji jēdzieni (kā piem., „ira“ un „neira“)

neierobežo viens otra nozīmi, neiznīcina viens otru: divi pretēji reāli spēki var savās veicēs iznīcināt viens otru. Domas (aplūkotas kā saturi) var atrasties (loģiska) pamatojuma un seku attiecībā, bet tās nav reāli cēloņi. Par tādiem tās var būt tikai, ciktāl tās kā īsteni domu procesi norisinās īstēnos cilvēkos.

2. Bez vispārīgās domāšanas saturu un priekšmetu identificēšanas Hegela mācībā atrodama arī īpaši loģiskā (t. i. saturīgā) un psiholoģiskā aplūkojuma sajaukšana. Tā piem., kad zinātņu un filozofijas (bezlaicīgais) saturs reizē tiek uzlūkots par laikā noritošu domāšanas procesu, un kad apvērīgas atziņas saturs reizē parādās kā garīgas būtes pašapziņa, kas nes sevī visu īstenību kā savu domu saturu. Tālāk: nevis „jēdziens” pēc sava loģiskā satura „pārvēršas viens otrā”, bet gan domātāji cilvēki, sekojot lietu gaitai, jūtas pamudināti, pāriet no viena jēdziena pie otra, ar kuru tas atrodas sakarā, un beidzot apvienot šādu jēdzienu vienpusības kādā augstākā viedoklī. Beidzot, jēdziens, kā konkrētā vispārīgā noteiktība, kas satur tā vispārīgo būtību, pats nevar būt konkrēts (bet viņš arī nav nekas no konkrēti vērtīgā atšķirti eksistējošs).

3. Tālāk, Hegelis viscaur sajauc iras jēdzienu ar vērtības jēdzienu, kas tāpat noteikti jānoraida. Tas notiek tad, kad „prātīgais” tiek pielīdzināts „īstenajam” un kad no tam tiek secināts, ka ļaunajam, maldiem un visam, kā sastāvs ir „sašaurināts”, „nīcīgs” un „nejaušs”, nav nekādas „īstenības”. Hegela pasaules uzskats, tāpat kā Spinozas, ir patiesībā pārētiska mistika, kuras apjomā īstenai ētikai nav vietas.

Hegela sistēma grib izskaidrot pasauli tās esamībā un reizē iztulkot to tās vērtībā un jēgā. Bet ja patiešām pieņemam Hegela nolikumu, ka viss īstenais ir „prātīgs” (t. i. vērtīgs), tad līdz ar to mums zūd katra pozitīva vērtība, jo pēdējo mēs apzināties tikai pretstatā nevērtīgajam.

4. Tālāk, apstrīdams ir arī tas, ka Hegelis, neraugoties uz zināmu dzišanos pēc konkrētā, daudzkārt piedēvē īstenību tikai vispārīgajam, tikai tam, ko var jēdzieniski satvert un (kā viņš domā) a priori atvasināt. Viņam neizdodas, sekojot empiriskajai pasaulei, atrast pāreju no laikiem pāri stāvošā gara satvara pie tā realizācijas laikā un līdz ar to vēsturē. Viņa vienpusīgajā racionālismā vērtīgs tam šķiet tikai vispārīgais un loģiski atvasināmais un aiz šā iemesla tikai pēdējais ir „īstens”. Tādējādi viņš nonāk pie nolikuma: „Kaut kam ir īstenība tikai tā jēdzienā; ciktāl tas ir atšķirīgs no sava jēdziena, tas vairs nav īstens un ir niecīgs (ein Nichtiges); acīmredzamība un jutekliskā ārpusība (Ausersichsein) pieder šai niecības pusei.” Viņš bieži noraugās uz īstenības nemiera pilno kustību kā „nelāgu bezgalību”. Kādā vietā Hegelis paskaidro: „Laicīgais, nīcīgais gan eksistē, var apmierināt zināmu vajadzību, bet neraugoties uz to, tā nav nekāda īsta īstenība, tāpat kā subjekta partikulāritāte, tā vēlēšanās un tieksmes.”

Līdz ar to faktiski viss pieredzes lauks ar tā savādību un nejaušību tiek pazemināts līdz kaut kam niecīgam, neīstenam. Hegelis spriež ap-

lami par ārējās un iekšējās uztveres un līdz ar to pieredzes nozīmi īstenības izziņāšanai: cilvēka jēdzieni (un — klusībā pieņemtie — paša vērtējumi) kļūst par vienīgo iezīmi tam, kas uzskatāms par īstenu.

Par katras cilvēka pētniecības vēlamo mērķi var, protams, uzskatīt to, lai mēs iegūtu tik pilnīgu visas īstenības izziņu, ka lielās sakarības sfairā mēs varētu perādīt visu atsevišķo tā nepieciešamībā. Taču vispirms paliek apšaubāms, vai šis mērķis ir derīgs ideāls, vai īstenība ir tik caurcaurēm racionāla, ka tās pilnīga izziņa sniegtu domu sistēmu, kurā visu varētu dēducēt no viena augstāka jēdziena. Bet ja arī atzītum šā ideāla taisnīgumu un apspiestum šaubas par Hegela dēducēšanas „dialektisko“ veidu¹, tad tomēr jāliecina, ka faktiskā cilvēka zināšana atrodas bezgalīgi tālu no šā mērķa. Bet ja filozofs tomēr mēģina nostāties uz piepildītās, „absolūtās“ zināšanas viedokļa, tad no šā viedokļa viņš varēs izveidot savu sistēmu tikai ar to, ka viņš visur paslepus jēm līdzī nomicināto pieredzi un tās robus aizpilda ar patvaļīgām konstrukcijām; un pie tam viņš tomēr tikai ar mākslīgu un piespiestu dēdukciju palīdzību sasnies šķietamu savas sistēmas noslēgtību². Visi šie trūkumi sastopami Hegela sistēmā. It sevišķi skaidri tie izpaužas viņa dabas filozofijā, bet arī viņa loģikas jēdzienu risinājumi nav gluži viscaur loģiski nepieciešami³; neraugoties uz visu šķietamo dēducēšanu, Hegela valsts filozofijā noteicošu iespaidu uz viņu atstājusi viņa pieredzē smeltā zināšana par toreizējo Prūsijas valsti un viņa sevišķa mīlestība pret to; vēstures filozofijā viņa (ar apšaubāmu tiesību uzstādītais) nolūks, pierādīt attīstības iekšējo nepieciešamību, vēstures „jēgu“, noved daudzkārt pie faktu izvarošanas vai šķietamām dēdukcijām⁴, Hegelis arī aplami pieņem vēstures vienību, kamēr īstenībā attīstās vairāki kultūras loki relatīvi neatkarīgi viens no otra (Rietumzeme, Indija, Ķīna u. t. t.); tālāk, līdzās prātam vēsturē jāizskaidro arī neprāts; reliģijas filozofijā līdzās dogmu spekulatīvajam iztulkojumam (kas lielākā vai mazākā mērā ir tomēr patvaļīgs) mēs neatrodam to rašanās un attīstības vēsturiski-kritisko izpētījumu.

5. Lai cik ievērojama ir attīstības doma šai sistēmai, tās nozīme tiek tomēr ierobežota ar to, ka daudzkārt netiek skaidri atšķirta lo-

¹ Hegela dialektisko metodi asi kritizējis Ādolfs Trendelenburgs, † 1872. g. (kas no savas puses pieslējās Aristotelim) savos „Loģiskos pētījumos“ („Logische Untersuchungen“, 1840.).

² Tādējādi ir saprotami Nīčes vārdi: „Es neuzticos nevienam sistēmātikim un pagriežu tiem ceļu. Griba pēc sistēmas ir taisnīguma trūkums.“

³ Tā piem., „īras“ jēdziens nebūt nepārvērtiesies „nekā“ jēdzienā, nedz kļūs identisks ar to (kā H. to mēģina dēducēt „Loģikas“ sākumā). Tīrās īras jēdzienā, proti, tiek abstrahētas visas esošā atšķirības, bet nekā jēdzienā abstrahēšana tiek turpināta vēl tālāk, ciktāl šeit tiek vēl abstrahēta arī īra.

⁴ Piem., kad autors saka: „Cilvēcei bija vajadzīgs šaujamais pulveris, un tūlīt tas bija klāt.“

ģiskā un laiciskā attīstība, un ka uzsvērumu Hegelis galvenā kārtā liek uz loģisko attīstību. Tā, viņš nepieņem arī dēscendences domu. Bet tādā gadījumā, ciktāl viņš jem vērā attīstību laikā, pēdējai īsteni nav nākotnes, bet gan ir tikai pagātne. Savā tagadnē iemiesotā, kristīgā reliģija un tikumība, konstitucionālā monarchija, paša filozofiskā sistēma Hēgelim ir attīstības absolūtās augstākās pakāpes. Tādējādi pati šī attīstības sistēma pārvēršas savā pretstatā, konservatīvismā. Hēgeļa pāri laikam stāvošajai konstrukcijai vēstures gals ir nepieciešams, proti — absolūtais gars; īstēnai vēsturei laikā gals nav paredzams.

Hēgeļa pārliecība, ka viņam ir absolūta patiesība (kas runā pretim viņa attīstības sistēmas garam), nelabvēlīgi kontrastē ar Kanta pieticību un apdomību, kuš absolūtajam teorētiskajā un praktiskajā laukā piešķir vienīgi „rēgulatīvas idejas“, nekad pilnīgi nesasniedzama mērķa nozīmi.

Līdz ar to Hegelis asi un neiecietīgi nopel visus tos uzskatus, kas nesakrīt ar viņa uzskatiem, un kušos viņš redz tikai subjektīvu, patvaļīgu šķitumu, „seklu rezonēšanu“. Ciešā sakarā ar to viņš arī noteikti noraida domu, it kā tikumisko un politisko darbību varētu vadīt subjektīvā pārliecība par taisnīgo, īpatņa sirdsapziņa. Baidīdamies šai ziņā vienīgi no subjektīvās patvaļas un norādīdams individam, vienkārši padoties pastāvošajai tikumībai, īstēnajai valstij, Hegelis faktiski kļūst par absolūtās autoritātes un reakcijas atbalstītāju. Līdz ar to tiek atņemta autonomija Kanta nozīmē, un „īstēnā“ pielīdzināšana „prātīgajam“ ved pie katras cenšanās pēc tālākiem mērķiem, katra progresa apspiešanas pašā dīglī — ja arī pats Hegelis to nebūtu gribējis.

Hēgeļa opozīcija autonomijas domai sakpojas viņa (ļoti apstrīdamā) pārliecībā, ka tā ir pārdrošība, ja atsevišķais gars kā tāds grib izprast savu attiecību pret ūniversu. Saplūšanu vienībā ar absolūto viņš uzskata vienīgi par kopības gara pārdzīvojumu, kas sasniedzis savu augstāko attīstības pakāpi. Tikumīgs pēc Hēgeļa domām cilvēks kļūst vienīgi ar padošanos prasījumiem, kušus kopība atzīst par lietderīgiem (mērķpiemēriem) augstāka garīguma radīšanai. Hēgeļa koncepcijā īsti nav individuālētikas. Viņš atstāj bez ievēribas tikumiskās pašpiepildīšanas un cilvēku savstarpējo attiecību grūti atrisināmās problēmas; viņu nodarbina tikai kopības (Gemeinschaften) no ģīmenes līdz valstij. Zīmīgi ir arī tas, ka viņa ētikas iztirzājumi ietilpst viņa tiesību filozofijā. Valsts Hēgelim ir visa tikumiskā kopums (Inbegriff), „pašapzinīgā tikumiskā substance.“

Lai arī cik lielā mērā tā tad Hegelis atzītu attīstību visos novados, viņa paša sistēmā šī attīstība šķiet nonākusi pie sava noslēguma. Viņa filozofija rāda nevis uz priekšu, bet atpakaļ. Viņa neaicina īpatni uz sevis pārdomu, kritiku un sparīgu līdzdarbošanos kultūras attīstībā; tā vienpusīgi vērtē tapušo un māca, lai īpatnis padodas tam kā objektīvi nozīmīgam; tai ir caurcaurēm konservatīvs raksturs, tā ir patiešām „veca vīra“ filozofija.

Ko pasaulē panācis progress, tas Hegela (tāpat kā arī Šleiermachera) acīs noticis īstenībā pats no sevis. Cilvēks netiek aicināts uz sparīgu tikumisku darbību, kā mēs to redzam Kanta un Fichtes mācībā.

6. Neraugoties uz visu to, mums tomēr jāatzīst, ka gara dzīves un tās vēsturiskās tapšanas filozofiskajai izprašanai Hegela sasniegumi ir ļoti lieli. Hegelis daudz plašākā apjomā ķēries pie uzdevuma — attīstīt kategoriju sistēmu, nekā to darijis, piem. Kants, jebšu arī veids, kā jēdzieni tiek savstarpīgi sastatīti, lai visur panāktu vienādu trīslocekļu uzbūvi, bieži vien ir mākslīgs un patvaļīgs. Kā ievērojamu soli uz priekšu var uzskatīt tikumiskā tautas gara un tā iemiesojuma valstī pienācīgu novērtējumu, pretstatā, ētikas formālistiskajam aplūkojuma veidam Kanta mācībā; ne mazākā mērā par soli uz priekšu var uzskatīt valsts tikumiskās un kultūrālās nozīmes atzīšanu, pretstatā apgaismības ārēji jūridiskajam valsts jēdzienam (drošības sagādāšana pilsoņiem ir vienīgais valsts, kā „naktssarga“, mērķis), kā to aizstāvēja vēl Vilhelms fon Humbolts („Valsts darbības robežas“, 1792. g.) un sākumā arī Fichte. Arī garīgās attīstības aptverošai filozofiskai apcerei visos kultūras novados Hegelis izvirzījis vērtīgas domas, kas kā hipotezes un viedokļi empīriskajai zinātnei paturējušas savu nozīmi pa daļai arī vēl mūsu dienās, ja arī kā āprioras atziņas nolikumos mēs nevaram tās atzīt par absolūti nozīmīgām. Savā mācībā par „objektīvo“ un „absolūto“ garu Hegelis visai krietni raksturojis kultūras darba būtību. Lieta šeit grozās ap vērtību ideju realizēšanu, kuŗas nāk indivīda apziņā kā kaut kas objektīvi jeb absolūti nozīmīgs un uzstāda tai lietišķas prasības, kuŗām tam jāpakārto savas individuāli-subjektīvās iekāres. Visai ievērojams ir arī tas, ka viņš tiecas pārvarēt apgaismības un Kanta abstrakto vērtēšanas veidu un mēģina novērtēt kā īpatņus tā viņu kopības to konkrētajā izveidojumā. Norādīdams filozofijai uz vēsturē sastopamiem kultūras labumiem kā savu materiālu, Hegelis ar to turpinājis filozofijas kā kultūras filozofijas (ko bija sācis jau Kants) tālāku izveidošanu, kas ir ievēribas cienīga arī vēl mūsu dienās. Viņš tādējādi radījis kultūras filozofiju, ar kuŗu daudzkārtējā sakarā stāvē Vindelbands un Rikerts mūsu laikā (salīdz. šās „Filozofijas vēstures“ V. daļu: „Tagadnes filozofija“). Beidzot, Hegela sistēmas pamatdoma, ka pasaule iztulkojama kā vienas garīgās būtes attīstība, jāmata gluži nopietni arī metafizikai, kas celta uz principiāli citāda, proti — empīriskā pamata.

41. §. Hegela vēlākie iespaidi.

1. **Hegela sistēmas valdošais stāvoklis.** Laikā apm. no 1820. līdz 1840. g. Hegela filozofija bija valdošā Vācijā. Tā dziļi jo dziļi ietekmējusi zinātņi (īpaši vēstures zinātņi) un mākslu, reliģisko un politisko dzīvi. Dažas tās pamatdomas iespiedušās vispārējās izglītības laukā. Šis plašais iespaids liekas

mums sākumā grūti saprotams, jo Hegela darbi uzstāda lasītājam ļoti augstas prasības, pa daļai ar pašu savu domu saturu, pa daļai ar smago, tumšo attēlojumu un neparasto izteiksmi. Bet savā impozantajā noslēgtībā un pārākuma mierā šī sistēma patiešām sniedza savam laikmetam bagātu garīgu saturu; hegeliāņiem parādītais valdības atbalsts savukārt arī veicināja šās filozofijas popularizēšanu. Beidzot, tālaika izglītotās aprindas bija gan vairāk ievingrinājušās abstraktā domāšanā, un tanīs gandrīz vēl bez izņēmuma valdīja literāriski-filozofiskas intereses. Tikai deviņpadsmitajā gadsimtenī tās tika pa laikam nomāktas no dabaszinātniski-techniskām, politiskām un saimnieciski-sociālām interesēm.

2. Iespāids filozofijas laukā. Šeit nemēģināsim minēt filozofijas profesoru garo sarakstu, kas mācīja un rakstīja Hegela garā. Atzīmēsim vienīgi, ka it sevišķi ierosinoši Hegelis iespaidojis filozofijas vēstures rakstniecību. Šeit minami J. E. Erdmans Hallē (1805.—1892.), Eduards Cellers (Zeller) Berlīnē (1814.—1908.), Kūno Fišers (Fischer) Heidelbergā (1824.—1907.). Arī šai ziņā izpaužas pēc būtības retrospektīvais, uz tapušo vērstais sistēmas raksturs.¹

Hegelis bija domājis, ka savā filozofijā viņš samierinājis vispretējākos garīgos virzienus un iznīcinājis tos, ietverot tos aptverošākā augstākā vienībā, bet turpmākā gaita tomēr rāda, ka šai pretstatu izlīdzināšanai nebija ilgstoša nozīme. Sistēmas garīgā bagātība izteicās tomēr arī vēl tās sabrukumā; tiešām, gluži pretēju uzskatu pārstāvji atsaucās uz Hegeli un aizjēmas no viņa filozofijas garīgos ieročus.

3. Hegela iespāids politiskajā un sociālajā laukā. Politiskajā laukā Hegelis no vienas puses tika uzlūkots tieši par „restaurācijas“ filozofu, kas mēģināja loģiski pierādīt toreizējās prūšu valsts un sv. aliances sistēmu par prātīgu un tiesiski

¹ Tās iespāidi tomēr nebūt neaprobežojas tikai ar Vāciju; tie viegli uzrādāmi arī Anglijā, Amerikā, Francijā, sevišķi Itālijā (Kroče, Croce), un tiem varam izsekot līdz pat mūsu dienām. Vācijā kopš 19. g. s. vidus Hegela filozofija tika gandrīz vispār nicināta; tomēr tagadnē tās nozīme atkal stipri pieaugusi, it īpaši tā sauc. Bādenes un Marburgas filozofu skolā (salīdz. V. daļu).

pamatoto. No otras puses, uzstādidams „progresu brīvības apziņā” par vēsturiskās attīstības vispārīgu principu, Hegelis ar to deva liberālajai opozīcijai ļoti izdevīgu lozungu rokā. Šai nozīmē Hegelim pieslēgās Arnolds R u g e un Teodors E c h t e r m e i e r s, kas 1838. g. nodibināja „Halles almanachus vācu zinātnei un mākslai”. Šai krietni vadītajā žurnālā tika liberālā, progresīvā garā apspriesti apstākļi valstī un baznīcā, literatūrā un mākslā, universitātē un zinātnē. It īpaši ievērojamus rakstus šie almanachi sniedza asās ķildas laikā starp valsti un katoļu baznīcu, kas 1837. g. bija izcēlusies Prūsijā jaukto lauļu dēļ. Valsts valdības neveiklā, varmācīgā rīcība patiesībā tikai veicināja ultrāmontāno virzienu vācu katolicismā, kas ar romantiku bija nostiprinājies un Jozefa Gerresa (Görres) personā atrada ar spēcīgām runas dāvanām apbalvotu celmlauzi. Tai laikā Halles almanachu izdevēji laida klajā rakstu seriiju ar nosaukumu: „Protestantisms un romantika”. Tajos tie mēģināja pārvarēt romantikas reakcionāros centienus ar Hegela filozofijas palīdzību.

Liberālismam, ievērojot tā izcelšanos no apgaismības, piemita individuālistisks raksturs. Taisni Hegelis bija licis saviem laika biedriem apzināties cilvēcīgo kopību, it īpaši valsts, kopējo dzīvi, kas sniedzas pāri individiem. Ar Hegela ietekmi izskaidrojams tas, ka tagad liberālo ideju aizstāvji, kā piem. Heine, Berne (Börne), Guckovs (Gutzkow), līdzās individuālistiskajiem uzskatiem sāk paust sociālistiskus uzskatus.

Ari Ferd. L a s a l l s (Lassalle, 1825.—1864.), lai gan franču sociālistu ietekmēts, ir tomēr galvenā kārtā atkarīgs no Hegela. Tas redzams viņā darbā par Hērakleita filozofiju („Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos“, 1858.), kuru sevišķi vērtējis arī Hegelis. „Iegūto tiesību sistēmā” (1861.) viņš grib attīstīt tālāk Hegela tiesību filozofiju. Lasalls tomēr turas pie pārliecības, ka nevis vienīgi tiesiskā un saimnieciskā (kā to vēlāk piejēma Markss) nosaka progresu, bet ka jādarbojas līdz atsevišķo īpatņu ētiskajam ideālismam. Šo uzskatu vēlāk, Marksa sociālisma robežās, no jauna izteicis Eduards B e r n š t e i n s savos rakstos par „Sociālisma priekšnosacījumiem” (1895. u. nn.).

Sociāldemokratijas garīgais tēvs, Kārlis Marks (Marx, 1818.—1883.; „Kapitāls“ 3 sēj., 1867.—94.), redz Hegela filozofijā vācu klasisko filozofiju. Iekšēji nepieciešamas, zināmā mērā „dialektiskas“ attīstības domu viņš vispirmā kārtā attiecina uz saimnieciskajām attiecībām. Hegela pamatzskatu viņš pie tam tomēr apgriež tā pretstatā: pēc Marksa teorijas nevis „idejas“ noteic saimniecisko „iru“, bet pēdējā noteic „idejas“ (t. i. visu garīgo kultūru). Saimnieciskais stāvoklis un sabiedrības oikonomiskā sadalīšanās šķirās ir tā tad tas reālais pamats, no kura izskaidrojama visa tiesiskās un politiskās iekārtas, tāpat arī reliģiozo, filozofisko un visu citu priekšstatu virsbūve (šādu uzskatu apzīmē par „materiālistisko vēstures uzskatu“)¹. Hegela attīstības doma tika uztverta tādā nozīmē, ka ar to noteikti sagaidīja, ka saimnieciskā attīstība ar cēlonisku nepieciešamību vedīs pāri verdzībai, feodālismam, pilsoniskajam kapitālismam un algotam darbam pie sociālistiskās valsts un sabiedrības iekārtas. (Sk. Marksa un Engelsa 1848. g. sastādīto „Kommūnistisko manifestu“, 4., K. Kautska izdevums, 1912.). Frīdrihs Engels (Engels, † 1895.), Marksa līdzstrādnieks, paziņoja: Hegelis dzīvo tālāk vācu strādnieku partijā, kas ir lepna uz šādu ciltstēvu. Stiprais iespaids, kādu atstājis tāds zinātnisks darbs, kāds ir Marksa „Kapitāls“, izskaidrojams ar to, ka viņā izpaužas gandrīz vai reliģioza ticība progresam, kas realizējas un automatiski izraisās saimnieciski-sociālajā norisē. Tādējādi Hegela optimistiskā progresa ticība Marksa materiālistiskajā uztvērumā kļūst par masu pārliecību.

Pretstatā Hegela vēstures filozofijā valdošajai attīstības domai vēsturnieks Leopolds Ranke (1795.—1886.) savos 1854. g. priekšlasījumos uzstādīja tezi: „Katrs laikmets nāk tieši no Dieva, un tā vērtība nebūt nedibinās uz tā sasniegtajiem rezultātiem, bet mīt viņa paša eksistencē, viņa paša īpatnībā. Ar to vēstures aplūkojums, un proti, individuālās dzīves aplūkojums vēsturē iegūst gluži īpatnēju pievilcību, jo katrs laikmets jāuzlūko kā kaut kas pats par sevi nozīmīgs.“

¹ Ar šo „vēsturisko materiālistu“ parasti savienojas angļu sociālista Roberta Oūena (Owen, † 1858.) uzstādītā (deterministiskā) „vides teorija“, kuru Augusts Bebelis kādreiz formulējis šādi: „Kāds ir cilvēks, tādu to pataisījusi sabiedrība.“

Noraidot masu nozīmi, skots Tomess Kārlails (Thomas Carlyle, „Par varoņiem un varoņu godāšanu“, 1841. g.) redzēja vienīgi lielajos vīros dievišķīgās idejas realizētājus.

Kopš vācu valstis ieguvušas tautas pārstāvniecību, seno liberālo no apgaismības laikmeta cēlušos mācību, ka valstij kā tiesiskai valstij jāprobežojas ar savu locekļu nodrošināšanu pret netaisnību, nomainīja sociālistiskā doma (kā mēs to atrodam jau Fichtes un Hegela mācībā), ka valstij kā kultūras valstij jā rūpējas par savu pavalstnieku labklājības pozitīvu veicināšanu.

Dīvaini, bet tomēr zināmā mērā saprotams, ka visasākais šo sociālistu pretnieks, vienpusīgā individuālisma pārstāvis, Maksis Štirners (Max Stirner, 1805.—1856.) savā darbā „Vienīgais un viņa īpašums“ („Der Einzige und sein Eigentum“, 1845. g.) arī pieslejas Hegelim. Vēl jo skaidrāki, protams, redzams viņa sakars ar Fichti, ciktāl viņš absolūtā es'a vietā liek individuālo. Pēdējais (pēc Štirnera solipsistiskā uzskata) rada pasauli; un pasaulei jākalpo vienīgi šā es'a īpatnīgumam un pašbaudai.

4. Hegela iespaids reliģijas laukā. Vēl agrāki nekā politiskajā un saimnieciskajā laukā Hegela samierinātie pretstati nonāca atkal sīvā cīņā reliģijas laukā.

Taisni tiešie Hegela pēcnācēji Berlīnē mēģināja pilnīgi saskaņot viņa sistēmu ar pozitīvo protestantismu. Bet tālaika ortodoksijas aizstāvji, galvenā kārtā Ernsts Vilhelms Hengstenbergs savā „Evangēliskajā baznīcas laikrakstā“ (kopš 1827. g.) negribēja nekā zināt no šā filozofijas un teoloģijas apvienojuma. Viņi saskatīja tanī vienīgi nederīgu racionālismu un apkaŗoja šo Hegela vidniecības teōriju tikpat noteikti kā, apgaismības teoloģijas velīnie pēcnācēji un Šleiermachera piekritēji. Mēs jau redzējam, ka Frīdriha Vilhelma IV. valdīšanas laikā šī ar laikmeta romantisko virzienu stiprinātā ortodoksija tika noteikti pabalstīta arī no augšas, un ka Šellings tika aicināts uz Berlīni Hegela gara apkaŗošanai. Pats par sevi saprotams, ka ne mazāk Hegela filozofiju noraidīja kā hairetisku katoļicisms, kas kļuva šai laikā arvien stiprāks.

Bet arī daži progresīvi noskaņoti Hegela piekritēji sāka atkal apšaubīt Hegela mācīto ticības un zināšanas samierināšanu.

Kā neviens cits filozofs pirms viņa, Hegelis mācīja visa cilvēciskā attīstības nepieciešamību. Zīmējoties uz trīsvienības, dievcilvēcības u. c. kristīgajām dogmām, viņš, protams, lūkoja vienīgi noteikt viņu „mūžīgo“ patiesības satvaru, viņu vērtīgo jēgu. (Hegelim pieklāvīgās spekulatīvās dogmatikas klasisks pārstāvis ir Čīrches teoloģijas profesors A. E. Bī-

dermans (Biedermann, 1819.—1885., „Kristīgā dogmatika“ 1869., 2. izd. 1884. n.). Bet līdzās šai ticības mācības citādaī iztulkošanai spekulatīvā garā nepieciešami tomēr pacēlās arī vēsturiski-kritiskais jautājums: kā šis dogmas vēsturiski attīstījušās? — kādā kārtā it īpaši piepildījušies evaņģēliju vēstījumi par Jēzu?

Šā jautājuma atrisināšanu uzņēmās Tībingas teologu skola, kas bija stiprā mērā Hegela ietekmēta. Tās nodibinātājs ir Ferdinands Kristians Baurš (Baur, 1792.—1860.), tās pazīstamākais pārstāvis Dāvids Frīdrihs Štrauss (Strauss, 1808.—1874.). Štrausa galvenajam darbam „Jēzus dzīve“ (1835./36.) bija milzīgs iespaids. Neraugoties uz tā zinātnisko raksturu un apmēriem (divi lieli sējumi), tas piedzīvoja līdz 1840. g. jau četrus izdevumus un izsauca veselu literātūru, kas pa lielākai daļai pastāvēja no pretnieku rakstiem.

Jau apgaismības laikmeta racionālisti redzēja Jēzū vienīgi cilvēku. Vēstījumus par brīnumiem radikālākie, kā piem. Reimars (Reimarus), ieraudzīja tišus izdomājumus; mērenākie mēģināja iztulkot brīnumus bieži vien mākslīgā un piespiestā kārtā kā dabiskas norises.

Arī Štrauss izskaidro Jēzu vienīgi par cilvēku, pamatojot to ar domu (kas bija gluži Hegela garā), ka idejai nepieder as ietvert visu savu bagāto saturu vienā eksemplārā. Bet iesakņojies respekts pret kristīgajām dogmām parādās pie Štrausa arī tai ziņā, ka viņš tāpat kā Hegelis mācības par Kristus pārdabisko piedzimšanu, viņa brīnumiem, augšāmcelšanās un debessbraukšanu ieranga „mūžīgas patiesības“. „Cilvēka dēls“ viņa uztvērumā nav vis atsevišķs cilvēks, bet cilvēcības ideja. Tai it dibināti piemērojami prēdīkāti, kādus baznīcas mācība piešķir Jēzum: tā ir abu dabu savienojums, bezgalīgais gars, kas atteicies no sava lieliskuma, un galīgais gars, kas atceras savu bezgalību; tā mirst, ceļas augšam un uzkāpj debesīs, ciktāl, iznīcinot tās galīgumu, tiek reālizēta tās savienošānās ar bezgalīgo. Ja unais, ko sniedz Štrauss, ir tas, ka viņš iztulko evaņģēliju vēstījumus psiholoģiski daudz dziļāki nekā apgaismība. Šie vēstījumi ir mīti, t. i. ticīgās draudzes neapzinīgi radītājas, netīši izdomātājas fantazijas ražojumi. Kristus, kas mums tanīs parādās, nav Jēzus vēsturiskā persona, bet dievbijīgās ticības Kristus, kuŗas „mīlākais bērns“ ir „brīnums“. Ar to, beidzot, bija atrasta izeja no alternātiņas, kas bija (un ir) labi pazīstama ortodoksīm: ja neticam evaņģēlistu vēstījumam, tad mums tie jāizskaidro vai nu par krāpniekiem vai ārpātīgiem.

Štrausa darbam tomēr vēl trūka stiprā pamatojuma, ko dod sāka avotu pētīšana; sniegt šādu pamatojumu — pie šī uzdevuma ar sekmēm ķērās jaunākā protestantiskā teoloģija. Vēsturiski-kritiskais pētījums pie tam neaprobežojās ar jauno testāmentu, bet to izplatīja (it īpaši Vellhauzens, Wellhausen) arī uz veco testāmentu.

Bet taisni Štrausa „Jēzus dzīve“ sekmēja Hegela skolas sašķelšanos. Tā sadalījās progresīvajos „kreisajos“, ortodoksijai arvienu vairāk tuvojošos „labajos“ un vidotājā „centrā“.

Savas attīstības turpmākā gaitā Štrauss pats arvienu vairāk attālinājās no kristietības. Savā pēdējā darbā „Vecā un jaunā ticība” (1872. g.) viņš aizstāv (materiālistiskas nokrāsas) monismu. Jautājumam: vai mēs vēl esam kristīgie, viņš, zīmējoties uz sevi un plašām izglīto to aprindām, drošprātīgi un atklāti atbild: nē. Kul ta pacilājošo iespaidu viņš domā atvietot ar mākslas baudu. Raugoties uz pasaules visumu ar tā likumīgo prātīgo kārtību, mēs, pēc viņa domām, varam izjust līdzīgas reliģiozās jūtas un pietāti kā ortodoksi ticīgais, raugoties uz savu Dievu. (Šeit redzam gan pārāk optimistisku pasaules norises uztvērumu, kurā taču ir arī tik daudz nospiedoša un briesmīga. Bet tādēļ Štrauss tomēr nav pārsātinātais, ar sevi un pasauli apmierinātais attīstības filistrs, par kādu viņu bija uztvēris jaunais Nīče un par to uzbrucis tam.)

Starp Hegela ietekmētiem it īpaši spēcīga un īpatnīga personība ir Frīdrihs Teodors Fišers (Vischer, 1807.—87., profesors tehniskajā augstskolā Štutgartē; darbi: Ästhetik, 3 sēj. 1847.—58., 2. izd. 1922., Kritische Gänge, 1844., Neue Folge, 1861.—73., 2. izd. 1922., filozofiskais romāns „Auch einer“, 1879.)

5. Hegela iespaids izglītības lietās. Brīvkungs fon Altenšteins (izglītības ministrs no 1817.—1838.) un Johanness Šulce (Schulze, ziņotājs padomnieks izglītības ministrijā no 1815.—1858.) organizēja Prūsijas augstākās skolas no vienas puses Grieķijas kā absolūti priekšzīmīgas kultūras „jaunhumānistiska” vērtējuma ietekmē, no otras puses — Hegela universālisma garā, spraužot par mērķi — ievadīt skolniekus „objektīvā” un „absolūtā” gara izpratnē. Skolas dzīves praksē šis uz visumu un gara dzīves vienību vērsta gars daudzkārt izvērtās par seklu enciklopaidismu, kas ar tā sauc. „vispārīgās izglītības” sadrumstalājošo dažādību garīgi pārpūlēja un notrulināja skolniekus.

6. Hegela filozofijas atjaunošana. Ja arī pret Hegela sistēmu cēlami svarīgi kritiski iebildumi, un ja arī tās iespaidi dažādajos kultūras novados nebūt nebija vienīgi labvēlīgi, tad tomēr tā nebija pelnījusi, ka ap 19. g. s. vidu visi pēkšņi no tās novērsās. Atnāca laiks, kad Hegeli vairs nenasīja un nesaprata, bet vienīgi tukši plāpāja vai zobojās par viņu. Kopš 20. gadsimteņa sākuma stāvoklis pamazām atkal sāk mainīties: jaunkantianismam seko jaunhegelianisms. Pie tam negrib atjaunot visu sistēmu kā veselo, bet modināt jaunai dzīvei bagātīgos gara dārgumus, ko tā slēpj sevī. Tas, bez šaubām, sekmēs vācu filozofijas un gara dzīves atdzimšanu; tomēr mēs negribam noklusēt, ka no Kanta un Fichtes gara pasaules atjaunošanas mēs sagaidām spēcīgākus tikumiskus pamudinājumus darbībai nekā no Hegela tīri loģiski-kontemplatīvā domāšanas veida atzelšanas, kas tiecas uzlūkot par vērtīgu un attaisnotu to, kas ir vispār loģiski saprotams.

Literātūras rādītājs.

- Friedrich Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. III. Teil. Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 12. Aufl. 1928, IV. Teil.
- Kuno Fischer, Geschichte der neuen Philosophie. Jubiläumsausgabe in 10 Bdn., 1908.—1923.
- W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. 7. u. 8. Aufl. 1922.
- R. Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 9. Aufl. 1927.
- R. Eucken, Die Lebensanschauung der grossen Denker. 18. Aufl. 1923.
- E. von Aster, „Grosse Denker“. 2. Bde. 2. Aufl. 1923. Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel). 1921.
- V. Delbos, Etudes d'histoire de la philosophie.
- E. Boutroux, Etudes d'histoire de la philosophie. 3-e éd.
- R. Kroner, Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Kants Weltanschauung. 1914.
- E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem. 3 Bd. 1923.
- G. Lehmann, Geschichte der nachkantischen Philosophie. 1931.
- Prof. Dr. phil. P. Dāles red. Imanuels Kants dzīvē un darbā. 1930.
- Prof. Dr. phil. P. Zālīte. Imanuēls Kants. 1930.
- E. von Aster, Kant, 1909 (Sammlg. Teubner).
- Br. Bauch, Kant. 2. Aufl. 1916. (Sammlg. Göschen). (Tā paša autora lielāks darbs ar līdzīgu nosaukumu, 1917.)
- E. Cassirer, Kants Leben und Lehre. 1918.
- H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885. Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. 1910. Kants Begründung der Ästhetik. 1889.
- Ch. Renouvier, Critique de la doctrine de Kant.
- V. Delbos, La philosophie pratique de Kant. 2-e éd.
- O. Külpe, Kant (Sammlg. Quelle & Meyer).
- A. Messer, Kants Ethik. 1904. Kants Leben und Philosophie. 1924. Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. 1922. Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. 1929.
- A. Cresson, La morale de Kant, Etude critique. 2-e éd.
- A. Fouillée, Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.
- V. Basch, Essai critique sur l'Esthétique de Kant.
- E. Marcus, Kants Weltgebäude. 2. Aufl. 1920. Der kategorische Imperativ. 2. Aufl. 1921.
- F. Paulsen, Kant. 6. Aufl. 1920.
- G. Simmel, Kant. 1904.

- K. Vorländer, Kants Leben. 1912. 2. Aufl. 1922. Kants Weltanschauung aus seinen Werken. 1919. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2 Bde. 1924.
- E. Van Biéma, L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant.
- M. Mauxion, La métaphysique de Herbart et la critique de Kant.
- E. Ungerer, Die Teleologie Kants in ihrer Bedeutung für Logik und Biologie. 1922.
- M. Souriau, Le jugement réfléchissant dans la philosophie de Kant.
- Th. Litt, Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. 1931.
- S. Mark, Kant und Hegel. 1917.
- E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker (Fichte, Schelling, Schleiermacher). 1904.
- Fr. Medicus, Fichte. 1905. Fichtes Leben. 1914.
- A. Messer, Fichte. 1920. Fichtes religiöse Weltanschauung. 1923.
- P. Duproix, Kant et Fichte et le problème de l'éducation. 2-e éd.
- Fr. Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. 1917.
- K. Groos, Die reine Vernunftwissenschaft. System. Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. 1889.
- C. Frank, Schellings positive Philosophie. 1879. nn.
- E. v. Hartmann, Schellings philosophisches System. 1897.
- D. H. Keller, Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre (Erläuterung u. Kritik). 1917.
- N. Hartmann, Fichte, Schelling und die Romantik. 1923.
- W. Dilthey, Leben Schleiermachers. Bd. I. 1870. — Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens (6 Aufsätze von Tröltzsch, Titius, Natorp, Hensel, Eck, Rade). 1910.
- R. Haym, Hegel und seine Zeit. 1857.
- K. Rosenkranz, Hegel als Nationalphilosoph. 1858.
- W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. (Abh. d. Berliner Akad. d. Wissensch. 1905.)
- G. Lasson, Hegel. 1906. Was heisst Hegelianismus? 1916.
- A. Brunswig, Hegel. 1923.
- H. Glockner, Hegel und seine Philosophie. 1931.
- W. Moog, Hegel und die Hegelsche Schule. 1930.
- H. Kuhn, Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel. 1931.
- W. Windelband, Die Erneuerung des Hegelianismus. 1910.
- Fr. Rosenzweig, Hegel und der Staat. 2 Bde. 1920 f.
- H. Heller, Hegel u. d. nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. 1921.
- H. Scholz, Die Bedeutung d. Hegelschen Philos. f. d. philos. Denken d. Gegenwart. 1921.
- Th. H. Häring, Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Bd. I. 1929.
- H. Glockner, Fr. Theodor Vischer und das 19. Jahrhundert. 1931.

Apcerēto filozofu rādītājs.

- Aristotelis 8, 35, 40
 Ārens 97
 Bours 141
 Bādenes skola 137
 Bāders 98
 Bebelis 139
 Beks 59
 Bidermans 140, 141
 Bonalds 87
 Burdachs 92
 Cellers (Zeller) 137
 Dekarts 8
 Eberhards 58
 Echtermēiers 138
 Engelss 139
 Erdmans 137
 Erlangas skola 108
 Faihingers (Vaihinger) 49
 Feders 58
 Feuerbachs, Anselms 88
 Fichte 8, 61—84, 90, 92, 93, 99, 116, 122, 125, 136, 140
 Fišers, Kūno (Fischer) 137
 Fišers, F. T. (Vischer) 142
 Franks 108
 Galilejs 7
 Garve 58
 Hallers 91
 Hegelis 8, 46, 61, 67, 70, 92, 100, 108—142
 Herders 79
 Hofmans 108
 Huserls 82
 Jakobijs (Jacobi) 58
 Jūms (Hume) 10, 24
 Kants 7—57, 66, 74, 78, 79, 90, 99, 107, 115, 122, 135, 136
 Kārlails (Carlyle) 140
 Kārs (Carus) 92
 Keplers 7
 Kohens (Cohen) 84
 Koperniks 7
 Krauze 97
 Kroče (Croce) 137
 Lasalls (Lassalle) 138
 Leibnics 8, 10, 12, 19, 28, 34, 49, 91
 Loks (Locke) 27
 Maimons 58
 Marburgas skola 84, 137
 Markss 138, 139
 Mendelsons 58
 de Mestrs (de Maistre) 87, 88
 Minsterbergs 84
 Nīcše 49, 134, 142
 Nikolāi (Nicolai) 57
 Novaliss 84, 87
 Nūtons 7, 10
 Ouens (Owen) 139
 Okens 92
 Platōns 8, 110
 Ranke 139
 Reimars 141
 Reinholds 58, 59, 62, 64
 Rikerts 84, 136
 Romantiķi 62, 84—86, 107
 Ruge 138
 Saviņji (Savigny) 88
 Sōkrats 8
 Spinoza 7, 15, 31, 66, 76, 83, 96, 133
 Šellings 61, 89—103, 104, 107, 110, 122, 140
 Šillers 59—60, 84, 94
 Šlegelis, Fr. 62, 84, 85
 Šleiermachers 62, 87, 103—108
 Šuberts 92
 Šulce 58
 Štefenss (Steffens) 92
 Štirners 140
 Štrauss 141, 142
 Tēten 50
 Trendelenburgs 134
 Vindelbands (Windelband) 84, 136
 Volfs 10, 12, 15
 Zolgers (Solger) 97

Filozofisko terminu rādītājs.

- Absolūtais 34, 41, 66, 95, 98, 111, 116, 119, 121
 Afinitāte 37
 Aistētika, transcendentālā 14, 15—20, 26, 32
 Akcidence 22, 70, 71
 Analitika 14, 20—29
 Analītisks 12, 13, 14
 Antinomija 31
 Antiteze 31, 32, 69
 Apercepcija 23, 37
 Apziņa vispār 24
 Atziņa, izziņa 11, 12, 14, 24, 29, 34, 38, 40, 61, 134
 Autonomija 44, 81, 86, 125, 135
 Āposteriors 11, 12, 66
 Āpriors 11, 12, 13, 15, 19, 20, 23, 35, 36, 37, 42, 66
 Brīvība 32, 44, 46, 47, 72, 77, 82, 99
 Būtība 120
 Cēlais 55, 56
 Cieņa 44, 45, 48
 Daba 7, 8, 20, 21, 23, 24, 25, 37, 90, 91, 93, 122
 Dēducēt 60, 61, 67, 134
 Dēdukcija 21—24, 42, 44, 70, 71, 83
 Dialektika 14, 29—35, 118, 119, 121
 Dialektiskā metode 70, 116—120
 Dogmatisks 15
 Dogmatisms 64
 Dvēsele 19, 24, 123
 Eirōnija (romantiskā) 84, 85, 97
 Eksistence 32, 33
 Empīrisks 11, 19
 Es's (absolūtais) 67, 70, 75, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 93, 94
 Es's (empīriskais) 72, 76, 82
 „ (tirais) 72, 75, 76
 Es-filozofija 8, 83, 132
 Fainomenālisms 37
 Fainomens 18, 111
 Filozofija (pirmskanta) 7, 8
 Fiziko-teoloģiskais pierādījums 33
 Finālītāte 53
 Forma 17, 20, 44, 54, 57, 59, 68, 115
 Formāls 29, 43, 44
 Gars (absolūtais) 111, 123, 128—182, 135, 136
 Gars (objektīvais) 123, 124—128, 136
 Gars (subjektīvais) 123
 Griba 9, 41, 42, 43, 45, 48, 99, 100
 Genijs 56, 57, 94
 Heuristisks 53
 Homogenitāte 34
 Ideālās zinātnes 36
 Ideālisms 64, 64, 66, 67, 72
 „ (transcendentālais jeb kritiskais) 19, 65, 75, 115
 Ideja 30, 34, 96, 97, 98, 99, 113, 121, 122, 129
 Identitātes sistēma 95—97, 110
 Imperatīvs 9, 41, 42, 44, 46, 125
 Intelektuālā uzskate 65, 72, 74, 75, 93, 111
 Inteliģence 64, 69, 71, 93
 Iztēle 71
 Istēns, īstenība 28, 114, 120, 121, 133, 134
 Iedzimts 19, 20
 Iekšējais juteklis 17, 19
 Iespējams 28
 Jēdziens 16, 29, 114, 120, 133, 134
 Jēdzienu konstruēšana 15, 17
 Juteklība 19, 20, 72
 Jūtas 50, 105, 106, 107, 129, 130
 Katēgorija 18, 20—25, 34, 35, 61, 115, 119
 Katēgorisks 42, 46
 Kauzālītāte (cēlonība) 22, 27, 33, 47, 53
 Kontinuitāte 34
 „Kopernikāniskā revolūcija“ 8, 40
 Kosmoloģija 31—32
 Kosmoloģisks 33
 Kritiskais realisms 37, 39, 40, 49
 Kritisks 14, 15
 Kvantitāte 22
 Kvalitāte 22, 26
 Labais 44
 Labums (augstākais) 48
 Laiks 18—20, 24, 31, 71
 Legālītāte 41
 Limitācija 22, 26, 70
 Lielums (ekstensīvs) 25, 26
 „ (intensīvs) 25, 26
 „ (kontinuitatīvs) 26
 Lieta 21
 Lieta par sevi (Ding an sich) 8, 18, 19, 20, 24, 32, 37, 38, 60, 67, 82, 112, 115
 Launais 44, 77, 100

- Maksima 41, 42
 Matēmatiskā atziņa 15, 16, 17
 Materiālisms (vēsturiskais) 139
 Materiāls 43, 46
 Materija 26
 Mērķpiemēriība 50, 51, 52, 54
 Metafizika 13, 14, 29, 30, 40, 115
 " (āpriōrā) 40, 115, 116
 " (aistētiskā) 95
 " (immanētā) 14, 15, 29, 40
 " (induktīvā) 40, 49, 53
 " (transcendentā) 14, 15, 29,
 30, 33, 48, 66
 Metafizisks 15, 16
 Modālitate 22
 Morālisks 41, 124
 Nemirstība 77
 Nepieciešams 28
 Nolikums 12
 Noumens 38
 Objektīvais ideālisms 37
 Objektīvēšana 21, 22
 Objektīvs 12, 19, 21, 27
 Ontoloģija 27, 29, 119
 Ontoloģiskais pierādījums 32
 Organiskais 52, 91, 123
 Pamatlikumi 25—28, 68, 69, 70
 Panenteisms 97
 Parādība 18, 19, 20, 21, 26, 38, 39
 Paraloģisms 30
 Pastāvīgais 27, 30
 Pieredze 11, 15, 20, 27—29, 32, 35,
 63, 64, 65, 92, 101
 Postulāts 46, 48, 49
 Potence 96, 101, 102
 Praktisks 42
 Prāts 30, 66, 72, 79, 114, 121, 126, 127
 " (praktiskais) 44, 49
 Priekšmets 20, 21, 23, 24, 38, 112, 115
 Primats 49
 Psiho-fiziskais paralēlisms 31
 Racionālā ticība 38, 48, 49
 Raksturs (empiriskais) 46, 47
 " (intelligiblais) 46, 47
 Reālisms, sk. kritiskais reālisms
 Reāls 38, 132, 133
 Reālitate 23, 26, 39, 70
 " (empiriskā) 19
 " (praktiskā) 49
 Reālās zinātnes 36
 Refleksija 71, 77
 Rēgulatīvs 33, 34, 47, 53, 135
 Relācija 22, 70
 Rigorisms 45
 Robežjēdziens 52
 Sajuta 11, 26, 28, 39, 61
 Sapratne 19, 20, 22, 24, 71, 116, 117
 Sākotne (Ursprung) 11, 20, 37
 Schēma 24, 25
 Sintēze 18, 22, 70
 Sintetisks 12, 13, 14, 42
 Sirdsapziņa 77
 Skaistums 54, 55, 56, 94
 Slēdziens 120, 121
 Sods 124
 Sociāletika 77
 Specifikācija 34
 Spekulācija 67, 119
 Spriedums 22, 120
 Spriešanas jauda 22, 50, 72
 Subjekts 7, 8, 23, 24
 Subjektivitāte 19, 37
 Substance 19, 22, 25, 27, 28, 70, 71
 Svētīlaimība 80, 81
 Šķietamība (Schein) 19
 Teleoloģisks 52, 70, 76
 Telpa 16, 17—20, 31, 71
 Teze 31, 32, 69
 Tieksme 45
 Tīrā prāta kritika 11, 13, 14, 23, 40,
 66
 Tīrs 11, 17
 Transcendents 15
 Transcendentāls 14, 15, 16, 18, 19, 35,
 37
 Transcendentāla ideālitate 19
 Uzskate 15, 16, 18, 19, 29, 71
 Uztvere 15, 27
 Vide (milieu) 139
 Vienkāršs 30, 32
 Zinātne 26, 93, 111, 112, 119
 Zinātnes mācība (Wissenschaftslehre)
 63—78

Immanuēls Kants

Tīrā prāta kritika

2 sēj. Tulk. A. Rolavs

„Šī darba latviskojums ir izcils notikums mūsu intelektuālajā kultūrā, un mēs varam būt lepnī, ka pēc Dantes „Dievišķās komēdijas“, Gētes „Fausta“, Nicšes „Zaratustras“ mums ir arī tāda filozofiska darba labs tulkojums, kas pieskaitāms pie dziļākiem, ievērojamākiem un vēsturiski iespaidīgākiem, kādi vispār filozofijā ir.”

Prof. Dr. P. Dāle („Daugava“, 1932. g. № 2.)

„Lietpratējs ar prieku apsveiks Kanta galvenā teorētiskās filozofijas darba: „Tīrā prāta kritikas“ tulkojumu latviešu valodā kā izcilu notikumu, kam mūsu filozofisko izdevumu vidū pienākas pirmās šķiras nozīme. — Var novēlēt, lai grāmata kļūtu neatlaidīgu studiju un padziļinātu pārdomu priekšmets nevien mūsu akadēmiski izglītoto filozofu saimei un studentiem, bet it visiem, kam filozofija tuva kā universāla zinātne un gudra dzīve.“

A. Stūrītis („Burtnieks“, 1932. g. № 1.)

Prof. Dr. A. Mesers

Filozofijas vēsture

Tulk. A. Rolavs

- I. Senatne un viduslaiki
- II. Jaunie laiki (līdz apgaismības laikmetam)
- III. No Kanta līdz Hegelam
- IV. 19. gadu simtenis
- V. Tagadnes filozofija



Osvalds Špenglers

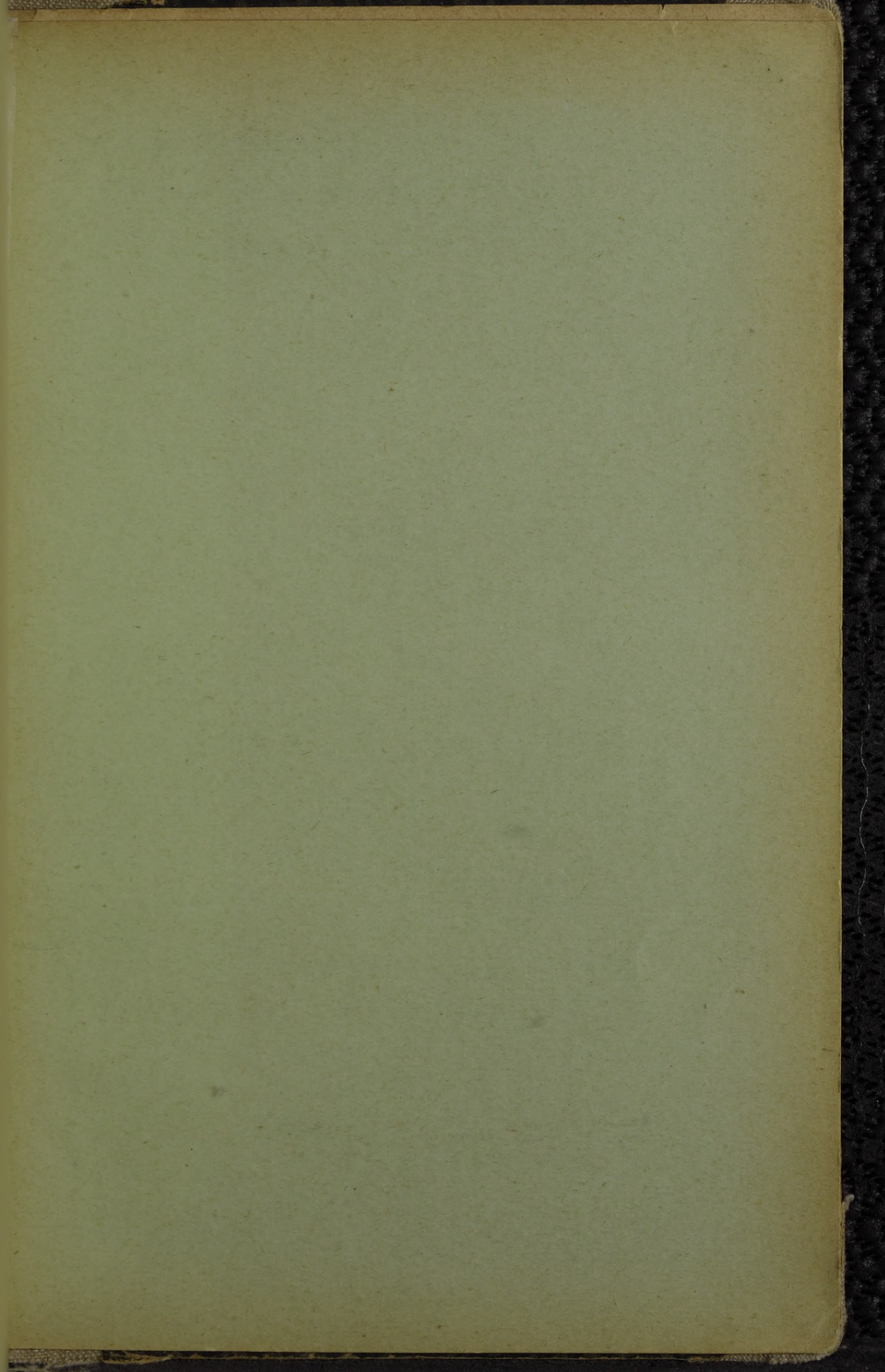
Cilvēks un tehnika

Apcere dzīves filozofijai

Tulk. A. Rolavs

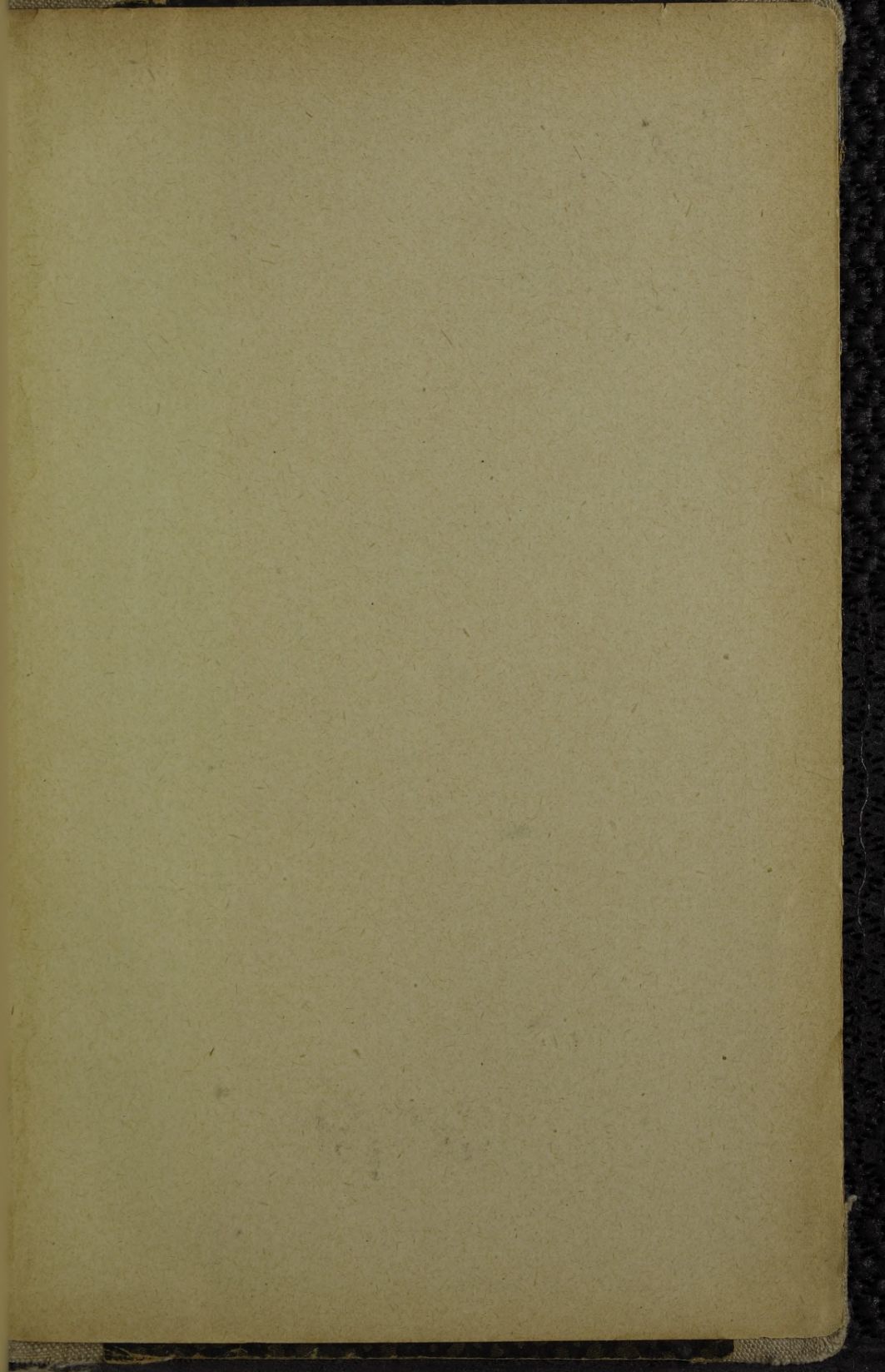
Krājumā pie A/S. VALTERS UN RAPA.

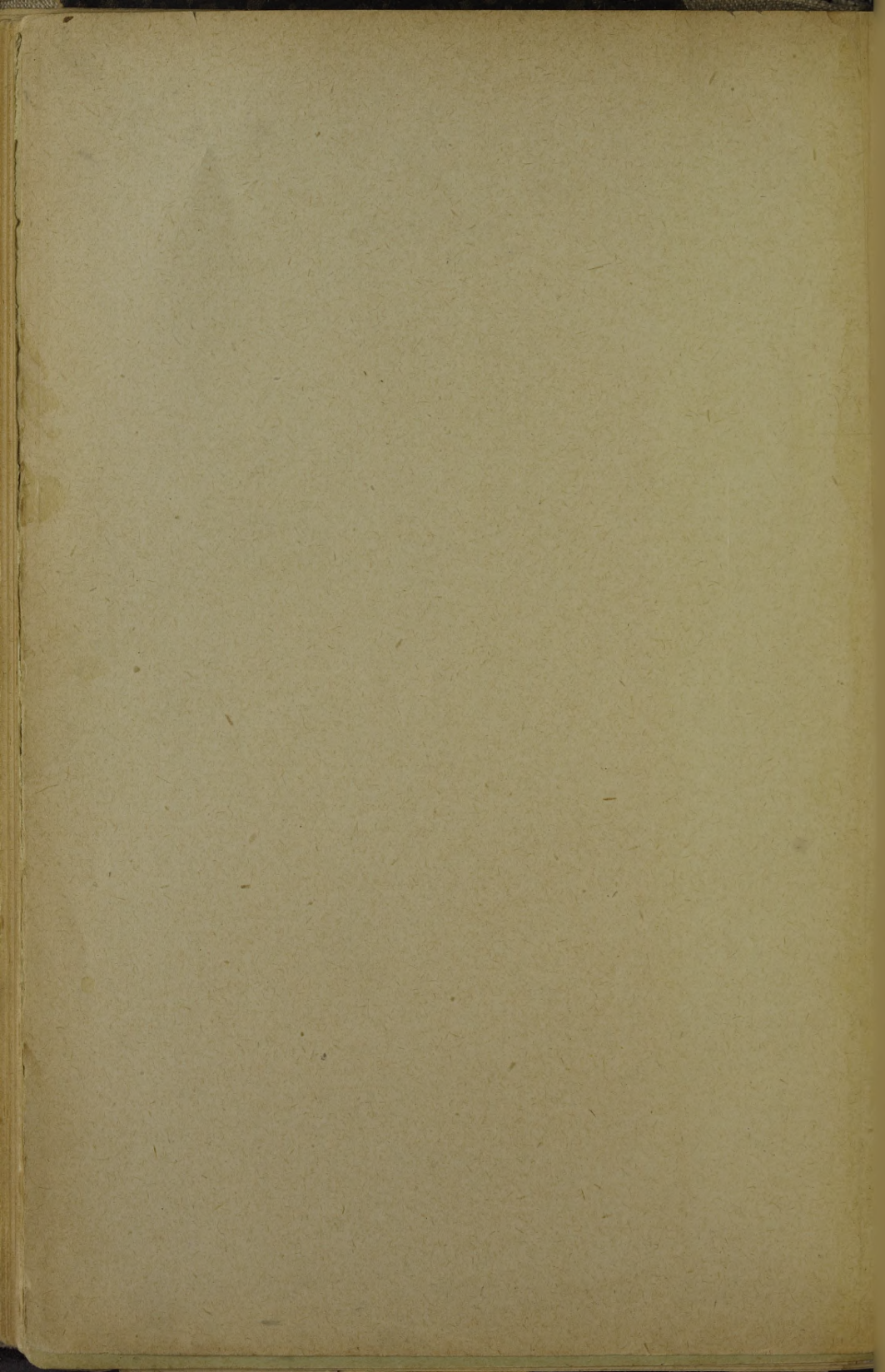
2877



★ 1 APR 1933

Le 8771





LATVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTĒKA



0309061445

13, - J