

RŪDOLFS ŠTEINERS

BRĪVĪBAS FILOZOFIJA

MODERNA PASAULES UZSKATA
PAMATVILCIENI

Dvēselisku novērojumu rezultāti
pēc dabaszinātniskas metodes

[Die Philosophie der Freiheit, GA 4]



(1.izdevums) Berlīne 1894
Tulkots no 14.izdevuma 1978 ISBN 3-7274-0040-4

SATURS

Priekšvārds jaunajam 1918.gada izdevumam	3
<i>Brīvības zinātne</i>	
I. Cilvēka apzinātā rīcība	5
II. Pamattieksme uz zinātņi	9
III. Domāšana pasaules uztveres kalpībā	12
IV. Pasaule kā uztvere	19
V. Pasaules izziņāšana	26
VI. Cilvēka individualitāte	33
VII. Vai pastāv izziņas robežas?	36
<i>Brīvības realitāte</i>	
VIII. Dzīvības faktori	43
IX. Brīvības ideja	46
X. Brīvības filozofija un monisms	55
XI. Pasaules mērķis un dzīves mērķis (Cilvēka mērķis, uzdevums)	58
XII. Morālā fantāzija (Darvinisms un tikumība)	60
XIII. Dzīves vērtība (Pesimisms un optimisms)	64
XIV. Individualitāte un suga	75
<i>Noslēguma jautājumi</i>	
Monisma konsekvences	76
Pirmais pielikums	81
Otrais pielikums	84
Norādes 13. un 14.izdevumam	x
Vārdu reģistrs	x
Rūdofla Šteintera kopoto rakstu izdevumu pārskats	x

PRIEKŠVārds JAUNAJAM 1918.GADA IZDEVUMAM

Ir divi cilvēka dvēseliskās dzīves pamatjautājumi, kuriem ir pakārtots viss, kam vajadzētu tikt pārrunātam šajā grāmatā. Viens no tiem ir – vai ir kāda iespēja uzlūkot cilvēka būtību tā, ka šis uzskats izrādās balsts visam citam, ko cilvēks piedzīvo pats vai sastop zinātnē, bet par ko viņam ir sajūta, ka tas nevar balstīties pats sevī. Šaubu un kritisku spriedumu dēļ tas var tikt iedzīts neziņas un nenoteiktības jomā. Otrs jautājums ir: vai cilvēks kā būtne ar savu gribu drīkst uzskatīt sevi par brīvu, vai arī šī brīvība ir tikai ilūzija, kas rodas, jo cilvēks neizprot tos nepieciešamības pavedienus, no kā viņa griba ir atkarīga tāpat kā dabas norises? Šo jautājumu izsauc ne jau mākslīgs domu savērpums. Tas pilnīgi dabiski parādās dvēseles priekšā noteiktā tās stāvoklī. Un var sajūst, ka dvēsele zaudētu kaut ko no tā, kam tai ir jābūt, ja tā reiz ar iespējami lielāko jautājuma nopietnību netiktu nostādīta divu iespēju priekšā: brīvība vai gribas nepieciešamība. Šajā grāmatā gribētos parādīt, ka dvēseles pārdzīvojumi, ko cilvēkam ir jāpieredz ar šo otro jautājumu, ir atkarīgi no tā, kādu viedokli viņš spēj ieņemt attiecībā pret pirmo. Tiek izdarīts mēģinājums pierādīt, ka ir iespējams tāds uzskats par cilvēka būtību, kas var balstīt visu pārējo izziņu; un norādīt arī uz to, ka līdz ar šo uzskatu pilnas tiesības iegūst ideja par gribas brīvību, ja tikai iepriekš tiek atrasta tā dvēseles joma, kurā brīvā griba var attīstīties.

Uzskats, par kuru šeit ir runa attiecībā uz šiem abiem jautājumiem, izrādās tāds, kurš, reiz iemantots, pats var kļūt par dzīvīgas dvēseles dzīves daļu. Te netiek dota teorētiska atbilde, kuru, reiz apgūtu, var nēsāt sev līdzī kā tikai atmiņā uzglabājamu pārliecību. Priekšstatīšanās veidam, kas ir pamatā šai grāmatai, šāda atbilde būtu tikai šķietama. Te netiek dota šāda gatava, noslēgta atbilde, bet gan tiek norādīts uz tādu dvēseles pārdzīvojumu jomu, kurā caur iekšēju dvēseles darbību katrā acumirklī, kad cilvēkam tas ir vajadzīgs, jautājums tiek patstāvīgi un dzīvīgi atbildēts vienmēr no jauna. Kurš reiz ir atradis šo dvēseles jomu, kurā attīstās jautājumi, tam tieši īsts šīs jomas uzskats dod to, kas viņam ir vajadzīgs šīm abām dzīves mīklām, lai ar sasniegto, izcīnīto šo mīklaino dzīvi turpinātu pārveidot tādā plašumā un dziļumā, kādā to pārveidot mudina vajadzība un liktenis. – Līdz ar to šķiet parādīta izziņa, kas ar savu pašas dzīvi un ar šīs patstāvīgas dzīves radniecību ar visu cilvēka dvēseles dzīvi pierāda savu attaisnojumu un derīgumu.

Tā es domāju par šīs grāmatas saturu, kad rakstīju to pirms divdesmit pieciem gadiem. Arī šodien man ir jāraksta šie paši teikumi, ja gribu raksturot šīs grāmatas mērķa domu. Toreizējā pierakstā es aprobežojos ar to, lai neteiktu neko *vairāk* kā tikai to, kas *visciešākajā nozīmē* ir saistīts ar šiem abiem pamatjautājumiem. Ja kāds brīnītos par to, ka šajā grāmatā vēl nav atrodamas norādes uz garīgās pieredzes jomu, ko es esmu attēlojis vēlākajos rakstos, tad ir jāapdomā, ka toreiz mans nodoms nebija dot garīgo pētījumu rezultātu attēlojumu, bet gan vispirms izveidot pamatu, uz kura šādi rezultāti tad varētu balstīties. “Brīvības filozofija” nesatur nekādus šādus speciālus rezultātus, tikpat maz tā satur speciālus dabaszinātniskus rezultātus; bet bez tā, ko tā satur, pēc manām domām, nevarēs iztikt neviens, kurš meklē drošību šādai izziņai. Kas grāmatā ir pateikts, var būt pieņemams arī dažam labam, kurš kaut kādu savu iemeslu dēļ negrib nekādi saistīties ar maniem garīgi zinātniskajiem pētījumu rezultātiem. Bet tam, kuram šie garīgi zinātniskie rezultāti šķiet pievilcīgi, tam arī varēs būt svarīgi tas, kas te tiek mēģināts. Tas ir: pierādīt, kā objektīvs apskats, kas izplešas tikai uz abiem raksturotajiem *jebkurai* izziņai pamatā esošajiem jautājumiem, noved pie uzskata, ka cilvēks dzīvo patiesā garīgajā pasaulē. Šī grāmata tiecas sniegt garīgās jomas izziņu *pirms* ieiešanas garīgajā pieredzē. Un šis izklāsts ir veikts tā, ka nekur šajos iztirzājumos nav jāspēlē uz manis jau vēlāk apstiprinātajām pieredzēm, lai uzskatītu par pieņemamu to, kas ir pateikts te, ja vien var vai grib iedziļināties šo iztirzājumu veidā.

Tā man šķiet, ka šī grāmata no vienas puses ieņem no maniem īstenajiem garīgi zinātniskajiem rakstiem pilnīgi nodalītu, nošķirtu stāvokli; un no otras puses tā tomēr ir visciešākajā veidā ar tiem saistīta. Tas viss mani pamudināja tagad, pēc divdesmit pieciem gadiem, grāmatas saturu būtiskajā atkal publicēt gandrīz bez izmaiņām. Es esmu tikai pierakstījis garākus komentārus veselai virknei nodaļu. Pieredze, ko esmu guvis par manis

teiktā pārprastu uztveri, lika man domāt, ka šādi izsmeļoši paplašinājumi ir nepieciešami. Kaut ko izmainījis esmu tikai tur, kur šodien man šķita neveikli pateikts tas, ko es gribēju pateikt pirms ceturtdaļgadsimta. (No tā izmainītā teksta laikam gan tikai ļaunu vēlošais atļausies pateikt, ka es būtu mainījis savu pamatpārliecību.)

Grāmata ir jau pirms daudziem gadiem izpirkta. Kaut gan, kā tas izriet no tikko teiktā, man šķiet, ka arī vēl šodien tāpat būtu jātiek pateiktam tam, ko es teicu par raksturotajiem jautājumiem pirms divdesmit pieciem gadiem, es ilgu laiku kavējos ar jaunā izdevuma sagatavošanu. Es vienmēr atkal uzdevu sev jautājumu, vai nevajadzētu vienā vai otrā vietā izdiskutēt ar daudzajiem filozofiskajiem uzskatiem, kas parādījušies kopš pirmā izdevuma laikiem. Izdarīt to vēlāmā veidā mani kavēja aizņemtība manos pēdējā laika tīri garazinātniskajos pētījumos. Tomēr pēc iespējami pamaģa pārskata pār tagadnes filozofiskajiem darbiem, man radās pārliecība, ka, lai cik vilinoši būtu šādi iztirzājumi, attiecībā pret to, kam jātiek pateiktam manā grāmatā, tie nav tajā iekļaujami. Ko no “Brīvības filozofijā” ieņemtā viedokļa man šķita nepieciešami pateikt par jaunākajiem filozofiskajiem virzieniem, ir atrodams manas grāmatas “Filozofijas mīklas” otrajā sējumā.

1918.gada aprīlis

Rūdolfs Šteiners

BRĪVĪBAS ZINĀTNE

I

CILVĒKA APZINĀTĀ RĪCĪBA

Vai cilvēks savā domāšanā un rīcībā ir garīgi *brīva* būtne vai ir pakļauts tīru dabas likumu dzelžainai nepieciešamībai? Nav daudz jautājumu, kuriem būtu veltīts tik daudz prāta asuma kā šim. Cilvēka gribas brīvības idejai lielā skaitā ir atrodami gan dedzīgi piekritēji, gan neatlaidīgi pretinieki. Ir cilvēki, kuri savā tikumiskajā patosā pasludina par ierobežotu garu katru, kurš uzdrošinās noliegt tik vispārzināmu *faktu* kā brīvība. Viņiem pretī stāv citi, kuri tajā saskata nezinātniskuma kalngalu, ja kāds iedomājas, ka dabas likumsakarības varētu neattiecināt uz cilvēka rīcības un domāšanas jomu. Viena un tā pati lieta vienādi bieži tiek pasludināta par cilvēces lielāko dārgumu, kā arī par ļaunāko ilūziju. Ir tikusi pielietota bezgalīga atjautība, lai izskaidrotu, kādas ir attiecības starp cilvēcisko brīvību un norisēm dabā, kurai taču pieder arī cilvēks. Ne mazākas ir pūles, ar kurām no otras puses ir ticis mēģināts padarīt apjēdzamu, kā tāda vājpārīgā ideja vispār ir varējusi rasties. Ka šeit ir darīšana ar vienu no svarīgākajiem dzīves, reliģijas, prakses un zinātnes jautājumiem, to jūt katrs, kura rakstura raksturīgākā iezīme nav pretstats pamatīgumam. Un tas pieder pie tagadējās domāšanas bēdīgās paviršuma zīmes, ka grāmata, kas no jaunāko dabas pētījumu rezultātiem gribot veidot “jauno ticību” (David Friedrich Strauß, Vecā un jaunā ticība), par šo jautājumu nesatur neko vairāk kā vārdus: “Jautājumam par cilvēka gribas brīvību mēs šeit neesam pievērsušies. Iedomāti indiferento izvēles brīvību katra filozofija, kas ir šī vārda vērtība, vienmēr ir atzinusi par tukšu fantomu; bet cilvēka rīcības un uzskatu tikumisko vērtību mērķi šis jautājums neskar.” Es neminu šo vietu tādēļ, ka domātu, ka grāmatai, kur tas ir rakstīts, būtu īpaša nozīme, bet gan tādēļ, ka man šķiet, tā izsaka viedokli, līdz kuram spēj pacelties vairums mūsu domājošo laikabiedru šajā šaubīgajā lietā. Ka brīvība nevar pastāvēt tajā, ka no divām iespējamām rīcībām var pilnīgi patvaļīgi izvēlēties vienu vai otru, to mūsdienās, šķiet, zina visi, kas pretendē uz to, ka ir izauguši no zinātniskuma bērna bikšēlēm. Vienmēr, tā tiek apgalvots, ir pilnīgi noteikts *pamatojums*, kāpēc no vairākām iespējamām rīcībām īsteno tieši vienu noteiktu.

Tas šķiet pārliecinoši. Un tomēr līdz pat mūsu dienām brīvības pretinieku galvenie uzbrukumi vērsas tikai pret izvēles brīvību. *Herbert Spencer*, kurš dzīvo uzskatos, kas izplatās ar katru dienu (*Die Prinzipien der Psychologie*, von Herbert Spencer), taču saka: “*Bet, ka katrs patvaļīgi varētu pieprasīt vai nepieprasīt*, kas ir īstenā tēze, kas ietverta dogmā par brīvo gribu, to bez šaubām tikpat droši noliedz kā apziņas analīze, tā arī iepriekšējo nodaļu (psiholoģijas) saturs.” No tā paša viedokļa vadās arī citi, kad apkaro brīvās gribas jēdzienu. Dīglī visi tamlīdzīgie iztirzājumi ir atrodami jau *Spinozas* darbos. Ko viņš pret brīvības ideju izteica skaidri un vienkārši, tas kopš tā laika ir atkārtots neskaitāmas reizes, tikai parasti iepīti visatjautīgākajās teorētiskās mācībās tā, ka kļūst grūti izlobīt vienkāršo domu gaitu, kas ir galvenais. Spinoza kādā 1674.gada oktobra vai novembra vēstulē raksta: “Es saucu par *brīvu* lietu, kas sastāv un darbojas tikai pēc savas dabas nepieciešamības, un par *piespiedu* es saucu to, kuras esību un darbību precīzā un stingrā veidā nosaka kaut kas cits. Tā, piemēram, kaut gan Dievs pastāv nepieciešami, taču brīvi, jo viņš pastāv tikai no savas dabas nepieciešamības. Tāpat Dievs izzina sevi un visu pārējo brīvi, jo tas seko tikai no viņa dabas nepieciešamības, ka viņš visu izzina. Jūs tātad redzat, ka es brīvību ieceru nevis brīvā izlemšanā, bet gan brīvā nepieciešamībā.”

“Taču nolaidīsimies pie Dieva radītajām lietām, kurām visām bez izņēmuma pastāvēšanu un darbošanos stingrā un precīzā veidā nosaka ārēji cēloņi. Lai skaidrāk to izprastu, iztēlosimies kādu pavisam vienkāršu lietu. Tā piemēram, kāds akmens no ārēja cēloņa grūdiens saņem zināmu kustības daudzumu, ar kuru tas pēc tam, kad ārējā cēloņa grūdiens ir beidzies, nepieciešami turpina kustēties. Šī akmens pastāvēšana savā kustībā tādēļ ir piespiesta un nav nepieciešama, jo tai ir jātiek definētai ārēja cēloņa grūdiens dēļ. Kas šeit ir spēkā akmenim, tas

ir spēkā arī katrai atsevišķai lietai, lai cik tā būtu salikta un daudz kam piemērota, proti, ka katra lieta nepieciešami tiek noteikta ar ārēju cēloni, lai tā pastāvētu un darbotos stingrā un precīzā veidā.”

“*Tagad, lūdzu, pieņemiet, ka akmens, kamēr tas kustas, domā un zina, ka tiecas, cik iespējams, kustību turpināt. Šis akmens, kas nu apzinās savu tieksmi un nekādā gadījumā neizturas vienaldzīgi, ticēs, ka ir pilnīgi brīvs un ka turpina savu kustību nekāda cita iemesla, kā tikai savas gribas dēļ. Bet tā ir tā cilvēciskā brīvība, par ko visi apgalvo, ka tā viņiem esot un kas pastāv tikai tajā, ka cilvēki apzinās savas tieksmes, bet cēloņus, kas tās nosaka, nezina. Tā bērnus domā, ka brīvi tiecas pēc piena, un dūsmīgs puika domā, ka brīvi alkst pēc atriebības, un bailīgais, ka brīvi izvēlas bēgšanu. Tālāk, piedzērušais domā, ka viņš pēc brīvas izvēles runā to, ko, kad būs atkal skaidrā, labprāt nebūtu teicis; un tā kā šis aizspriedums ir iedzimts visiem cilvēkiem, tad nav viegli no tā atbrīvoties. Jo, kaut arī pieredze pietiekami māca, ka cilvēki vismazāk var apvaldīt savas tieksmes un ka viņi, pretēju kaislību vadīti, atzīst labāko un dara sliktāko, tad tomēr uzskata sevi par brīviem, proti, tādēļ, ka pēc kaut kā alkst mazāk spēcīgi un ka dažāda laba tieksme var tikt viegli apspiesta ar atmiņām par ko citu, ko bieži piemin.”*

Tā kā te mums ir skaidrs un noteikti izteikts uzskats, tad arī ir viegli atklāt tos pamatmaldus, kas tajā slēpjas. Tikpat nepieciešami, kā akmens pēc grūdienu veic noteiktu kustību, tikpat nepieciešami arī cilvēkam būtu jāizpilda darbības, ja kāds iemesls viņu uz to pamudina. Tikai tāpēc, ka cilvēks apzinoties savu rīcību, viņš uzskatot sevi par brīvu tās izraisītāju. Viņš pie tam nepamanot, ka viņu dzen cēlonis, kam noteikti ir jāseko. Maldī šajā domu gaitā ir drīz atrodami. Spinoza un visi, kas domā kā viņš, neievēro, ka cilvēks apzinās ne tikai savu rīcību, bet var apzināties arī tos cēloņus, kas viņu vada. Neviens neapstrīdēs, ka bērns *nav brīvs*, kad alkst pēc piena, ka tāds nav dzērājs, kad runā lietas, ko vēlāk nožēlo. Abi nezina neko par cēloņiem, kas darbojas viņu organismu dziļumos un kuru neatvairāmajam spiedienam viņi ir pakļauti. Bet vai ir attaisnoti šāda veida rīcību mest vienā katlā ar tādu, kur cilvēks apzinās ne tikai savu rīcību, bet arī iemeslu, kas viņu uz to pamudina? Vai tad visas cilvēka darbības ir viena veida? Vai tad karotāja rīcību kaujas laukā, zinātniskā pētnieka veikumu laboratorijā, valstsvīra darbu sarežģītās diplomātiskās situācijās var zinātniski nolikt uz vienas pakāpes ar bērnu, kad tas pieprasa pienu? Tā gan ir taisnība, ka kāda uzdevuma risinājumu meklē tur, kur tā lieta ir visvienkāršākā. Bet nepietiekamas spējas atšķirt jau bieži ir nesušas bezgalīgus maldus. Un tur tomēr ir dziļa atšķirība, vai es zinu, kāpēc es kaut ko daru, vai arī tas tā nav. Iesākumā tā šķiet pavisam pašsaprotama patiesība. Un tomēr brīvības pretinieki nekad nejautā, vai kāds pamudinājums rīkoties, ko es zinu un izprotu, nozīmē spaidus tādā pašā nozīmē, kā organisks process, kas piespiež bērnu raudāt pēc piena.

Eduards fon Hartmanns savā “Tikumiskās apziņas fenomenoloģijā” apgalvo, ka cilvēka griba esot atkarīga no diviem galvenajiem faktoriem: no motīva un no rakstura. Ja visus cilvēkus apskata kā līdzīgus vai viņu atšķirības kā tomēr neievērojamas, tad viņu griba parādās kā no *ārienes* noteikta, proti, to nosaka apstākļi, ar kuriem tā saduras. Bet ja apsver, ka dažādi cilvēki kādu priekšstatu tikai tad padara par savas rīcības motīvu, ja viņu raksturs ir tāds, ka atbilstošais priekšstats tiek pamudināts kļūt par vēlmi, tad cilvēks šķiet noteikts no *iekšienes*, un nevis no *ārienes*. Cilvēks nu domā, tā kā viņam, atbilstoši savam raksturam, no ārienes uzspiestu priekšstatu pašam ir jāpadara par motīvu: ka viņš esot brīvs, tas ir, neatkarīgs no ārējiem iemesliem. Bet patiesība ir tāda, pēc Eduarda Hartmanna, ka: “Kaut arī tikai mēs paši priekšstatu paceļam līdz motīvam, tad tomēr mēs to nedarām patvaļīgi, bet gan pēc rakstura iezīmju nepieciešamības, *tātad nekas nav vēl mazāk brīvs*”. Arī te nemaz netiek ņemta vērā atšķirība, kas pastāv starp motīviem, iemesliem, kam es vispirms ļauju iedarboties uz sevi pēc tam, kad esmu tos cauraudis ar savu apziņu, un tādiem, kam es sekoju, neko skaidri par tiem nezīnot.

Un tas tieši noved pie viedokļa, no kura te vajadzētu apskatīt šo lietu. Vai jautājumu par mūsu gribas brīvību vispār drīkst uzdot vienpusīgi pašu par sevi? Un ja nē: ar kādu citu tam nepieciešami ir jābūt saistītam?

Ja ir atšķirība starp apzinātu manas rīcības iemeslu un neapzinātu dzenuli, tad pirmais arī vilks sev līdzīgu darbību, par kuru ir jāspriež citādi nekā par tādu, kas notiek aiz aklas dziņas.

Jautājums par šo atšķirību tātad būs pirmais. Un kas no tā izrietēs, tikai no tā būs atkarīgs, kā mums nostāties pret īsteno brīvības jautājumu.

Ko nozīmē *zināt* par savas rīcības iemesliem? Šis jautājums ir pārāk maz ievērots, jo diemžēl vienmēr ir sarauts divās daļās tas, kas ir nedalāms veselums: cilvēks. Nošķīra darošo un izzinošo, un tukšā palika tikai tas, uz ko tas attiecas pirmām kārtām: no izziņas darošais.

Saka: cilvēks esot brīvs, ja viņš pakļaujas tikai savam saprātam un nevis dzīvnieciskajām tieksmēm. Vai arī: brīvība nozīmējot, varēt noteikt savu dzīvi un darbību pēc mērķiem un lēmumiem.

Bet ar šāda veida apgalvojumiem nekas nav iegūts. Jo tieši tas jau ir jautājums, vai saprāts, vai mērķi un lēmumi piespiež cilvēku vienādā veidā kā dzīvnieciskās tieksmes. Ja bez manas līdzdalības manī uznirst saprātīgs lēmums, tieši ar tādu pašu nepieciešamību kā izsalkums un slāpes, tad es varu tikai spiestā kārtā tam sekot, un mana brīvība ir tikai ilūzija.

Kāds cits izteiciens skan: būt brīvam nozīmē nevis varēt gribēt to, ko grib, bet gan varēt darīt to, ko grib. Šo domu dzejnieks un filozofs *Roberts Hamerlings* savā “Gribas atomistikā” ir raksturojis ar asi konturētiem vārdiem: “Cilvēks gan var *darīt*, ko viņš grib – bet viņš nevar *gribēt*, ko viņš grib, jo viņa gribu nosaka *motīvi*! – Viņš nevar gribēt, ko viņš grib? Apskatīsim reiz šos vārdus nedaudz tuvāk. Vai tajos ir kāda saprātīga jēga? Tātad gribas brīvībai būtu jāpastāv tajā, ka varētu kaut ko vēlēties bez iemesla, bez kāda motīva? Bet ko tad citu nozīmē gribēt, kā, *ka ir kāds iemesls, pamatojums* darīt labāk vienu vai tiekties pēc kā cita? Gribēt kaut ko bez iemesla, bez motīva, nozīmētu gribēt kaut ko, *to negribot*. Ar gribas jēdzienu *neatdalāmi* ir sasaistīts motīva jēdziens. Bez noteikta motīva griba ir tukša manta: tikai caur motīvu tā kļūst darbīga un reāla. Tātad tas ir pilnīgi pareizi, ka cilvēka griba nav brīva tiktāl, par cik tās virzienu vienmēr nosaka spēcīgākais motīvs. Bet no otras puses ir jāatzīst, ka tas ir absurdi, pretstatā šai “nebrīvībai” runāt par iedomātu gribas “brīvību”, kas būtu tāda, ka varētu gribēt to, ko negrib.”

Arī te tiek runāts tikai par motīviem vispār, neņemot vērā atšķirību starp neapzinātiem un apzinātiem. Ja kāds motīvs iedarbojas uz mani un es esmu spiests tam sekot, jo tas izrādās “spēcīgākais” starp sev līdzīgiem, tad brīvības ideja tur beidzas, tai zūd jēga. Kāda lai tam būtu man nozīme, vai es varu kaut ko darīt vai nē, ja es tieku ar motīvu *piespiests* to darīt? Ne jau tas iesākumā ir galvenais: vai tad, kad motīvs ir uz mani iedarbojies, es varu kaut ko darīt vai nedarīt, bet gan vai ir tikai tādi motīvi, kas iedarbojas ar neizbēgamu nepieciešamību. Ja man kaut ko ir *jāgrib*, tad man atkarībā no apstākļiem ir augstākā mērā vienaldzīgi, vai es arī varu to izdarīt. Ja man mana rakstura dēļ un apkārtējo apstākļu dēļ tiek uzspiests motīvs, kas attiecībā pret manu domāšanu izrādās nesaprātīgs, tad man pat vajadzētu būt priecīgam, ja es nevarētu to, ko es gribu.

Ne jau tas ir svarīgi, vai es kādu pieņemtu lēmumu varu īstenot, bet gan kā *šis lēmums manī rodas*.

Kas cilvēkus atšķir no visām citām organiskām būtnēm, balstās viņa saprātīgajā domāšanā. Būt darbīgam, tas viņam ir kopīgs ar citiem organismiem. Ar to nav iegūts nekas, ja brīvības jēdziena cilvēka darbībā izgaismošanai meklē analogijas dzīvnieku valstībā. Modernā dabaszinātne mīl šādas analogijas. Un ja tai ir izdevies atrast pie dzīvniekiem kaut ko līdzīgu cilvēcīgai uzvedībai, tad tā iedomājas, ka ir saskārusies ar zinātnes par cilvēku svarīgāko jautājumu. Pie kādiem pārpratumiem noved šāds viedoklis, tas parādās, piemēram, *P. Ree* grāmatā “Gribas brīvības ilūzija”, 1885, kurš par brīvību saka sekojošo: “Tas, ka mums šķiet, it kā akmens kustība būtu nepieciešama, ēzeļa griba nav nepieciešama, ir viegli izskaidrojams. Cēloņi, kas kustina akmeni, ir taču ārēji un redzami. Bet cēloņi, kuru dēļ grib ēzelis, ir iekšēji un neredzami: starp mums un to iedarbības lauku atrodas ēzeļa galvaskauss ... Tad kauzālo nosacītību neredz un tādēļ iedomājas, ka tādas nav. Griba, tā skaidro, gan esot ēzeļa pagriešanās cēlonis, bet pati tā neesot noteikta; tas esot absolūts pirmsākums.” Tātad arī te cilvēkam, kurš apzinās savas rīcības iemeslus, vienkārši tiek pārlektis pāri, jo *Ree* izskaidro: „Starp mums un to iedarbības lauku atrodas ēzeļa galvaskauss.” Ka ir tāda, gan ne ēzeļa, bet cilvēka gan, rīcība, kurā starp mums un rīcību ir *apzināts motīvs*, par to *Ree*, spriežot jau pēc šiem izteikumiem, nav ne jausmas. To viņš vēl pierāda dažas lapas tālāk arī ar vārdiem: „Mēs neuztveram *cēloņus*, kas nosaka mūsu gribu, tādēļ domājam, ka tā vispār nav cēloņsakarīgi noteikta.”

Taču pietiek piemēru, kuri pierāda, ka daudzi cīnās pret brīvību, nezinot, kas tā brīvība vispār tāda ir.

Ka nevar būt *brīva* tāda rīcība, par kuru darītājs nezina, kāpēc pats to dara, ir pilnīgi pašsaprotami. Bet kā ir ar tādu, kuras iemeslus viņš apzinās? Tas noved mūs pie jautājuma: kāda tad ir domāšanas izcelsme un nozīme? Jo, neizzinot dvēseles *domāšanas* darbību, jēdziens par kaut kā zināšanu, tātad arī par kādu rīcību, nav iespējams. Ja mēs izzināsim, ko vispār nozīmē domāšana, tad mums arī būs viegli tikt skaidrībā par to, kādu lomu spēlē domāšana cilvēka rīcībā. „Tikai domāšana padara dvēseli, kas piemīt arī dzīvniekam, par garu”, pilnīgi pareizi saka Hēgelis, un tādēļ domāšana arī cilvēka rīcībai piešķir tās iezīmīgumu.

Nekādā gadījumā netiek apgalvots, ka ikkatra mūsu rīcība plūstu tikai no sausiem mūsu saprāta apsvērumiem. Tikai tā rīcība kā augstākajā nozīmē *cilvēciska* attēlojama, kas ceļas no abstrakta sprieduma, ir man pilnīgi sveša. Bet tikko mūsu rīcība paceļas pāri tīri dzīvniecisko tieksmju apmierināšanai, rīcības iemeslus vienmēr caurauž domas. Mīlestība, līdzietība, patriotisms ir rīcības dzenuļi, kurus nevar atvasināt no aukstiem saprāta jēdzieniem. Saka: to dara no sirids, cilvēka dabas. Bez šaubām. Bet sirids un daba, raksturs nerada rīcības cēloņus, avotu. Tam ir jābūt kā priekšnosacījumam, lai sirids to uzņemtu savā jomā. Manā sirdī rodas līdzjūtība, kad manā apziņā nonāk priekšstats par kādu līdzjūtību izraisītu personu. Ceļš uz sirdi iet caur galvu. Tur izņēmums nav arī mīlestība. Ja tā nav tikai dzimumtieksmes izpausme, tad balstās priekšstatos, kādus mēs izveidojam par iemīļoto būtni. Un, jo ideālistiskāki ir šie priekšstati, jo svētlaimīgāka ir mīlestība. Arī te doma ir jūtu tēvs. Saka: mīlestība padara aklu pret iemīļotā vājībām. Šo lietu var uztvert arī apgriezti un apgalvot: mīlestība tieši atver acis uz priekšrocībām. Daudzi palaiž garām šīs priekšrocības, tās pat nepamanot. Viens tās saskata, un tieši tādēļ viņa dvēselē pamostas mīlestība. Ko tad viņš citu ir izdarījis: kā izveidojis priekšstatu par to, par ko simtiem citu nav ne jausmas. Viņos nav šīs mīlestības, jo pietrūkst šo *priekšstatu*.

Varam uztvert šo lietu, kā mums tīk: ir jākļūst arvien skaidrākam, ka jautājumam par cilvēka rīcības būtību kā priekšnosacījums ir cits jautājums par domāšanas izcelsmi. Tādēļ es vispirms pievērsos šim jautājumam.

II PAMATTIEKSME UZ ZINĀTNI

Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Ak, manās krūtīs divas dvēšles mīt,
Un viena ved ar otru sīvu karu;
Pie zemes viena kaisli pieķeras
Un mīļo pasauli un viņas dzīvi;
No pīšļiem otra spēji paceļas,
Kur zvaigžņu sfērās gari mājō brīvi.

Fausts I

Ar šiem vārdiem Gēte izsaka dziļi cilvēka dabā pamatotu rakstura iezīmi. Cilvēks nav vienoti organizēta būtne. Viņš vienmēr pieprasa vairāk, nekā pasaule viņam brīvprātīgi dod. Daba mums ir devusi vajadzības; starp tām ir tādas, kuru apmierināšanu tā atstāj mūsu pašu rīcības ziņā. Bagātīgas ir dāvanas, kas mums ir piešķirtas, bet vēl plašākas ir mūsu vēlmes. Mēs šķietam piedzimuši neapmierinātībai. Tikai viens īpašs šīs neapmierinātības gadījums ir mūsu izziņas tieksme. Mēs divas reizes palūkojamies uz kādu koku. Vienu reizi mēs redzam tā zarus mierā, otru reizi kustībā. Mēs nepaliekam mierā ar šo novērojumu. Kāpēc mēs vienu reizi redzam koku nekustīgu, bet citu reizi tā zarus kustībā? Tā mēs jautājam. Katrs skats dabā mūsos rada veselu jautājumu summu. Līdz ar katru parādību, ko ieraugām, mums tiek dots uzdevums. Katrs pārdzīvojums mums kļūst par mīklu. Mēs redzam no olas izšķīlamies mātei līdzīgu būtni, mēs jautājam pēc šīs līdzības cēloņiem. Mēs novērojam kādu dzīvu būtni augam un attīstāties līdz zināmai pilnības pakāpei: mēs meklējam šīs pieredzes nosacījumus. Nekad mēs neesam apmierināti ar to, ko daba izpleš mūsu maņu priekšā. Mēs visur meklējam to, ko mēs saucam par faktu *izskaidrojumu*.

Starpība starp to, ko mēs meklējam lietās, un to, kas mums tajās ir nepastarpināti dots, sašķeļ visu mūsu pasauli divās daļās; līdz ar to mēs apzināmies sevi pretstatā pasaulei. Mēs kā patstāvīgas būtnes nostājamies pretī pasaulei. Visums mums parādās divos pretstatos: *Es* un *pasaule*.

Šo starpsienu starp sevi un pasauli mēs ierīkojam tūdaļ, tikko mūsos atmirdz apziņa. Tomēr mūs nekad nepamet sajūta, ka mēs tomēr piederam pasaulei, ka pastāv kāda saikne, kas mūs ar to saista, ka mēs neesam būtnes *ārpus* Visuma, bet gan daļa no tā.

Šī sajūta rada tieksmi pārvarēt šo pretstatu, pārņemt kādu tiltu. Un šī pretstata pārvarēšanā dziļākajā būtībā arī balstās visi cilvēces garīgie centieni. Garīgās dzīves vēsture ataino nemitīgas vienotības meklējumus starp mums un pasauli. Reliģija, māksla un zinātne vienlīdz seko šim mērķim. Reliģiski ticīgais meklē risinājumu pasaules mīklai, kuru uzdod viņa ar tikai parādību pasauli neapmierinātais Es, atklāsmēs, ko viņam dod Dievs. Mākslinieks mēģina sava Es idejas iemiesot vielā, lai sevī dzīvojošo samierinātu ar ārpasauli. Arī viņš jūtas neapmierināts tikai ar parādību pasauli un mēģina tajā ieformēt ko vairāk, kas slēpjas viņa Es, kāš pārsniedz to. Domātājs meklē parādību likumus, viņš domājoši tiecas izprast to, ko pieredz novērojot. Tikai tad, ka mēs *pasaules saturu* būsim padarījuši par savu *domu saturu*, tikai tad mēs atkal atradīsim to kopsakarību, no kuras paši esam atraisījušies. Mēs vēlāk redzēsīm, ka šis mērķis tiek sasniegts tikai tad, ja zinātniskā pētnieka uzdevums tiek uztverts daudz dziļāk, nekā tas bieži notiek. Visas šīs attiecības, kuras te ir attēlotas, ir atrodamas kādā pasaulvēsturiskā parādībā: pretstatā starp vienoto pasaules uzskatu jeb *monismu* un divu pasaļu teoriju jeb *duālismu*. Duālisms vērs skatu tikai uz cilvēka apziņā izdarīto nošķiršanu starp Es un pasaule. Visi tā centieni ir bezspēcīgs cīņiņš, mēģinot samierināt šos divus pretstatus, kas tiek brīžiem saukti par *garu un matēriju*, brīžiem par *subjektu un objektu*, brīžiem par *domāšanu un*

parādību. Duālismam ir tāda sajūta, ka vajadzētu būt kādam tiltam starp šīm abām pasaulēm, bet tas nav spējīgs tādu atrast. Cilvēkam izjūtot sevi kā „Es”, viņš nevar citādi, kā domāt šo „Es” *gara* pusē; liekot šim Es pretī pasauli, viņam ir jāreķinās ar maņas doto uztveru pasauli, *materiālo* pasauli. Līdz ar to cilvēks pats iestājas pretstatā starp garu un matēriju. To viņam ir jādara jo vairāk, jo viņa paša miesa pieder materiālajai pasaulei. „Es” pieder garīgajam kā daļa no tā; *materiālās* lietas un norises, ko uztver maņas, pieder „pasaulei”. Visas mīklas, kas attiecas uz garu un matēriju, cilvēkam ir jāatrod sevis paša kā būtnes pamatmīklā. *Monisms* pievērš uzmanību tikai vienotībai un pat esošos pretstatus mēģina noliegt vai izdzēst. Neviens no šiem abiem uzskatiem nevar apmierināt, jo tie neatbilst faktiem. Duālisms redz garu (Es) un matēriju (pasauli) kā divas pamatos atšķirīgas būtības un tādēļ nespēj apjēgt, kā viena uz otru var iedarboties. Kā lai gars zina, kas norisinās matērijā, ja tās īstenā daba tam ir pilnīgi sveša? Vai, kā tam šādos apstākļos būtu iespējams uz to iedarboties, lai tā nolūki pārtaptu darbos? Tiek izveidotas visasprātīgākās un absurdākās hipotēzes, lai atrisinātu šos jautājumus. Bet arī ar monismu līdz mūsu dienām neiet daudz labāk. Tas līdz šim ir mēģinājis izlīdzēties trīskāršā veidā: vai nu tas noliedz garu un kļūst par materiālismu; vai nu tas noliedz matēriju, lai meklētu glābiņu spirituālismā; vai arī tas apgalvo, ka arī visvienkāršākajā pasaules daļiņā matērija un gars jau esot nesaraujami saistīti, kādēļ nemaz nebūtu jābrīnās, ka cilvēkā parādās abi šie esamības veidi, kas taču nekad neesot šķirti.

Materiālisms nekad nespēj sniegt apmierinošu pasaules izskaidrojumu. Jo katram tāda izskaidrojuma mēģinājumam ir jāsākas ar to, ka tiek veidotas *domas* par pasaules parādībām. Tādēļ materiālisms iesāk ar *domām* par matēriju vai materiālajām norisēm. Līdz ar to tas jau ietver divas dažādas faktu jomas: materiālo pasauli un domas par to. Materiālisms mēģina pēdējās apjēgt tādējādi, ka uztver domāšanu kā tīri materiālu procesu. Tas tic, ka domāšana smadzenēs notiekot apmēram tāpat, kā gremošana dzīvnieciskos orgānos. Tāpat kā tas matērijai pieraksta mehāniskas un organiskas iedarbības, tāpat tas piešķir tai arī spējas noteiktos apstākļos domāt. Tas aizmirst, ka problēma līdz ar to ir tikai pārceļta uz citu vietu. Tā vietā, lai izprastu domāšanu, tas domāšanas spēju piešķir matērijai. Un līdz ar to ir atkal izejas punktā. Kā matērija nonāk līdz tam, lai pārdomātu pati savu būtību? Kāpēc tad matērija vienkārši nav apmierināta pati ar sevi un nepieņem savu esamību? Materiālists ir novērsis skatu no viena noteikta subjekta, no mūsu pašu Es, un ir nonācis pie nenoteikta, miglaina veidojuma. Un tur tas sastop to pašu mīklu. Materiālistisks uzskats nespēj atrisināt problēmu, tas tikai to nobīda citur.

Kā tad ir ar spirituālismu? Tīrais *spirituālists* noliedz matēriju tās patstāvīgajā esamībā un uztver to tikai kā gara produktu. Ja tas pielieto šo pasaules uzskatu paša cilvēka būtības mīklas atminēšanai, tad nonāk strupceļā. Cilvēka „Es”, ko var likt gara pusē, tieši pretī nostājas jutekliskā maņu pasaule. Šķiet, ka uz to nepaveras *garīgas* pieejas iespēja, tai ir jātiek Es uztvertai un sajūtai caur materiāliem procesiem. Šādus materiālus procesus „Es” pats sevī nevar atrast, ja grib uzskatīt sevi par tikai garīgu parādību. Kas tiek izstrādāts garīgi, tajā nekad nav maņu pasaules. Šķiet, ka jāatzīst, ka pasaule priekš Es paliktu slēgta, ja tas nestātos ar to attiecībās negarīgā veidā. Tāpat arī mums, kad mēs ķeramies pie kādas rīcības, savus nodomus nākas īstenot ar materiālu vielu un spēku palīdzību. Mēs tātad esam atkarīgi no ār pasaules. Visekstrēmākais spirituālists, vai arī, ja grib, var teikt – caur absolūto ideālismu ekstrēmāko spirituālismu paužošais domātājs ir *Johans Gotlībs Fichte*. Viņš mēģināja visu pasaules ēku atvasināt no „Es”. Tas, kas viņam tajā patiešām izdevās, ir lielisks pasaules *domu atspoguļojums*, bez jebkāda pieredzes satura. Tikpat maz, kā materiālistam ir iespējams garu, tikpat maz spirituālistam ir iespējams noliegt materiālo ār pasauli.

Tā kā cilvēks, kad pievērš izziņu „Es”, iesākumā ideju pasaules domu veidojumā uztver tikai šo „Es”, spirituāli vērstam pasaules uzskatam, ieskatoties paša cilvēciskajā būtībā, var rasties kārdinājums no visa garīgā atzīt tikai šo ideju pasauli. Šādā veidā spirituālisms kļūst par vienusīgu ideālismu. Tas nemaz netiek tiktāl, lai *caur* ideju pasauli meklētu *garīgo* pasauli; tas jau pašu ideju pasauli uzskata par garīgo pasauli, ka tā arī ir visa garīgā pasaule. Līdz ar to tas izrādās piespiests, kā piesiets, ar savu pasaules uzskatu palikt tikai „Es” darbības robežās.

Īpatnējs ideālisma paveids ir *Friedrich Albert Lange* uzskati, ko viņš pārstāv savā daudz lasītajā grāmatā „Materiālisma vēsture”. Viņš pieņem, ka materiālismam esot pilnīga taisnība, kad tas visas pasaules parādības, ieskaitot mūsu domāšanu, pasludina par tīri vielisku procesu produktu; tikai arī apgriezti matērija un tās norises pašas esot mūsu domāšanas produkts. „Maņas mums sniedz ... lietu *iedarbības, sekas*, nevis ticamus attēlus un nekādā gadījumā ne lietas pašas. Bet pie šīm tikai iedarbībām pieder arī pašas maņas, ieskaitot smadzenes un iedomātās molekulu kustības tajās.” Tas ir, mūsu domāšanu rada materiāli procesi un tos savukārt rada „Es” domāšana. Līdz ar to Langes filozofija nav nekas cits, kā jēdzienos pārveidots krietnā Minhauzena stāsts, kurš tur sevi gaisā pats aiz savas bizes.

Trešā monisma forma ir tā, kura jau vienkāršākajā daļiņā (atomā) redz apvienotas abas būtības – matēriju un garu. Bet arī ar to nekas nav sasniegts, kā tikai tas, ka jautājums, kas faktiski izceļas mūsu apziņā, tiek pārcelts uz citas skatuves. Kā šī vienkāršākā daļiņa nonāk pie tā, lai izpaustos divējādā veidā, ja tā ir nedalāma vienotība?

Visiem šiem viedokļiem pretī ir jāsaka, ka pamat- un pirmpretstats mums vispirms parādās mūsu pašu apziņā. Tie esam mēs paši, kas atraisāmies no dabas mātišķajiem pamatiem un kā „Es” nostājamies pretī „pasaulei”. Klasiski to izsaka *Gēte* savā darbā „Daba”, kad savā veidā iesākumā pavisam nezinātniski apgalvo: „Mēs dzīvojam pilnībā tajā (dabā) un esam tai sveši. Tā nemitīgi runā ar mums un neatklāj mums savu noslēpumu.” Bet *Gēte* zina arī par otru pusi: „Cilvēki visi ir tajā un tā ir visos.”

Tikpat patiesi tas ir, ka mēs esam atsvešinājušies no dabas, cik patiesi ir, ka mēs jūtam: mēs esam tajā un piederam tai. Tā var būt tikai dabas darbība, kas dzīvo arī mūsos.

Mums ir jāatrod ceļu atpakaļ pie tās. Vienkārši apsvērumi var mums šo ceļu norādīt. Mēs gan esam atraisījušies no dabas; bet mums taču vajadzētu būt kaut ko paņēmušiem līdzī mūsu pašu būtībā. Mums ir jāuzmeklē šo dabas būtību mūsos, tad mēs arī varēsīm atkal atrast kopsakarību. To palaiž garām duālisms. Tas uzskata cilvēka iekšējo pasauli par labai pilnīgi svešu garīgu būtību un tad mēģina to piekabināt dabai. Nav nekāds brīnums, ka tas nevar atrast saistošo posmu. Mēs varam atrast dabu ārpus mums tikai tad, ja mēs vispirms iepazīstam to *sevī*. Tai vienāda mūsu iekšējā būtībā kļūs par mūsu vadoni. Līdz ar to ir iezīmēts mūsu ceļš. Mēs negribam rīkot nekādas spekulācijas par dabas un gara mijiedarbību. Bet mēs gribam nokāpt mūsu pašu būtības dziļēs, lai tur atrastu tos elementus, kurus tur esam paglābuši bēgot no dabas.

Mūsu būtības izpētei ir jānes mums šīs mīklas atminējumu. Mums ir jānonāk punktā, kad mēs varam sacīt: te mēs vairs neesam tikai „Es”, te ir kaut kas, kas ir vairāk nekā „Es”.

Es esmu gatavs tam, ka dažs labs, kurš tiktāl to ir izlasījis, uzskatīs visu par „tagadējam zinātnes stāvoklim neatbilstošu”. Pret to es varu tikai atbildēt, ka līdz šim es arī nemaz nemēģināju nodarboties ne ar kādiem zinātniskiem rezultātiem, bet gan tikai ar vienkāršiem aprakstiem par to, ko katrs izjūt pats savā apziņā. Ka tajā ir ieplūduši arī daži teikumi par apziņas un pasaules samierināšanās mēģinājumiem, tam bija mērķis tikai padarīt skaidrākus īstenos faktus. Tādēļ es arī nepiešķīru nekādu vērtību tam, lai ļoti precīzā veidā lietotu tādus atsevišķus izteikumus kā „Es”, „gars”, „pasaule”, „daba” un tā tālāk, kā tas ir pierasts psiholoģijā un filozofijā. Ikdienu apziņa nepazīst zinātnes asās atšķirības, un līdz šim arī bija runa tikai par ikdienas faktu stāvokļa uzņemšanu. Man nav svarīgi, kā līdz šim apziņu ir interpretējusi zinātne, bet gan tas, kā apziņa ik mirkli dzīvo.

III DOMĀŠANA PASAULES UZTVERES KALPĪBĀ

Kad es novēroju, kā biljarda bumba, pa kuru ir uzsis, pārnes savu kustību uz citu bumbu, tad man pašam uz šīs novērotās norises gaitu nav nekādas ietekmes. Otrās bumbas kustības virzienu un ātrumu nosaka pirmās bumbas virziens un ātrums. Kamēr es uzvedos kā tikai novērotājs, tikmēr par otrās bumbas kustību es varu kaut ko pateikt tikai tad, kad tā ir sākusies. Tā lieta ir citāda, ja es sāku pārdomāt sava novērojuma saturu. Manām pārdomām ir mērķis no norises izveidot jēdzienus. Es sasaistu elastīgas lodes jēdzienu ar zināmiem citiem mehānikas jēdzieniem, apsvērumos ņemot arī vērā tos īpašos apstākļus, kuri valda šajā gadījumā. Tātad es mēģinu procesam, kas norisinās bez manas līdzdalības, pievienot otru, kas norisinās jēdzieniskajā sfērā. Pēdējais ir atkarīgs no manis. Tas parādās tajā, ka es varu apmierināties ar novērojumu, nemeklējot nekādus jēdzienus, ja man to negribas. Bet, ja rodas šāda vajadzība, tad es nomierinos tikai tad, kad tādus jēdzienus kā: lode, elastīgums, kustība, sadursme, ātrums utt. Esmu sasaistījis kopā zināmā veidā, kas ir saistīts ar novēroto procesu. Tikpat droši tagad ir tas, ka process norisinās neatkarīgi no manis, kā droši ir tas, ka jēdzieniskais process bez manas līdzdalības nevar norisināties.

Vai šī darbība izplūst no manis kā patstāvīgās būtnes, vai modernajiem fiziologiem ir taisnība, kad viņi saka, ka mēs nevaram domāt kā mēs gribam, bet gan mums ir jādomā tā, kā to nosaka tieši mūsu apziņā esošās domas un domu savienojumi (salīdziniet ar *Ziehen*, Fizioloģiskās psiholoģijas vadlīnijas, Jēna, 1893), tas būs vēlāko iztīrījumu priekšmets. Pagaidām mēs tikai gribam secināt faktu, ka mēs nepārtraukti jūtamies spiesti bez mūsu līdzdalības dotiem priekšmetiem un norisēm piemeklēt jēdzienus un jēdzienu kopumus, kas zināmā veidā ir ar tām saistīti. Vai šī darbība patiesībā ir *mūsu* darbība, vai mēs to izpildām atbilstoši neizbēgamai nepieciešamībai, to pagaidām atliksim malā. Ka iesākumā mums tā šķiet kā mūsējā, par to nav jautājums. Mēs zinām ļoti labi, ka līdz ar priekšmetiem mums vienlaikus netiek doti līdzīgi jēdzieni. Ka es pats esmu te darbīgais, var būt šķietamība; katrā gadījumā tiešie novērojumi rāda šo lietu tā. Jautājums tagad ir: ko mēs ar to iegūstam, kad kādai norisei piemeklējam jēdzienisku pretstatu?

Ir dziļa atšķirība starp veidu, kā ir saistītas viena ar otru kādas norises daļas pirms un pēc atbilstošo jēdzienu atrašanas. Tīrais novērojums var izsekot kādas dotas norises daļām to norises gaitā; bet to kopsakarība, pirms palīgā tiek ņemti jēdzieni, paliek tumsā tīta. Es redzu pirmo biljarda bumbu zināmā virzienā un ar noteiktu ātrumu kustamies otras bumbas virzienā; kas notiks pēc sekojošās sadursmes, to man ir jānogaida un tikai tad es varēšu tam atkal sekot ar acīm. Pieņemsim, ka sadursmes mirklī kāds man aizsedz laukumu, uz kura viss norisinās, tad man – kā tikai novērotājam – nav nekādu zināšanu, kas pēc tam notiek. Citādi ir, ja es šai apstākļu konstelācijai pirms aizsegšanas jau esmu atradis atbilstošos jēdzienus. Šajā gadījumā es varu pateikt, kas notiek, kaut arī vairs nebūtu iespējas novērot. Tikai novērota norise vai priekšmets pati no sevis neizsaka, nedod neko par savām kopsakarībām ar citām norisēm vai priekšmetiem. Šī kopsakarība kļūst redzama tikai tad, kad novērojums sasaistās ar domāšanu.

Novērošana un domāšana ir abi izejas punkti visiem cilvēka garīgajiem centieniem, ciktāl viņš tādus apzinās. Gan parastais cilvēciskais saprāts, gan vissarežģītākie zinātniskie pētījumi balstās uz šīm divām mūsu gara pamatkolonām. Filozofi ir izmantojuši kā izejas punktu visdažādākos pirmpretstatus: ideja un realitāte, subjekts un objekts, parādība un lieta par sevi, Es un ne-Es, ideja un griba, jēdziens un matērija, spēks un viela, apzinātais un neapzinātais. Bet var viegli parādīt, ka pirms visiem šiem pretstatiem ir jāpastāv *novērošanai* un *domāšanai* kā cilvēkam svarīgākajam.

Lai kādu principu mēs arī neizvirzītu: mums ir jāpierāda to kaut kur novērotu, vai jāizsaka kādas skaidras domas formā, kuru var pārdomāt arī kāds cits. Jebkuram filozofam, kurš sāk runāt par saviem pirmprincipiem, ir jāizmanto jēdzienisku formu un līdz ar to domāšanu. Līdz ar to viņš netieši atzīst, ka domāšana jau ir pieņemta kā priekšnosacījums. Vai tā ir domāšana vai kāds cits pasaules attīstības galvenais elements, par to šeit netiek lemts. Bet, ka filozofs bez domāšanas nevar par to iemantot nekādas zināšanas, tas ir skaidrs jau no paša

sākuma. Piepildoties pasaules parādībām domāšana var spēlēt blakus lomu, bet rodoties uzskatam par tām tai noteikti ir galvenā loma.

Kas attiecas uz novērošanu, tad tas ir iekļauts mūsu organizācijā, ka mums tā ir nepieciešama. Mūsu domāšana par zirgu un priekšmets zirgs ir divas lietas, kas mums parādās nošķirti. Un šis priekšmets mums ir pieejams tikai caur novērošanu. Tikpat maz, kā tikai blenžot uz zirgu, mēs varam izveidot jēdzienu par to, tikpat maz mēs esam spējīgi tikai ar domāšanu radīt kādu priekšmetu.

Laikā novērošana pat ir pirms domāšanas. Jo arī domāšanu mums vispirms ir jāiepazīst caur novērošanu. Tas bija būtisks novērojuma apraksts, kas bija attēlots šīs nodaļas sākumā, kā kāda norise iedez domāšanu, kas pārsniedz to, kas ir dots arī bez tās. Visu, kas parādās mūsu pārdzīvojumu lokā, mēs uztveram tikai ar novērošanu. Sajūtu, uztveru, uzskatu saturs, jūtas, gribas akti, sapņu un fantāzijas tēli, priekšstati, jēdzieni un idejas, dažādas ilūzijas un halucinācijas tiek mums dotas caur *novērošanu*.

Tikai domāšana kā novērojumu objekts tomēr būtiski atšķiras no visām pārējām lietām. Kāda galda vai koka novērošana man sākas tūdaļ, tikko šie priekšmeti parādās pie manu pārdzīvojumu horizonta. Bet domāšanu par šiem priekšmetiem es nenovēroju vienlaikus. Galdu es novēroju, es domāju par galdu, bet šo domāšanu es nenovēroju tajā pašā acumirkli. Man vispirms ir jāpārceļas skatupunktā ārpus manas paša darbības, ja es līdztekus galdam gribu novērot arī savu domāšanu par galdu. Kamēr priekšmetu un norīšu novērošana un domāšana par to ir ikdienišķi, manu dzīvi nemitīgi piepildoši stāvokļi, tad domāšanas novērošana ir sava veida izņēmuma stāvoklis. Šim faktam atbilstošā veidā ir jātiek ievērotam, kad runa ir par to, lai noteiktu domāšanas attiecības pret visu pārējo novērojumu saturu. Ir jābūt skaidrībā par to, ka novērojot domāšanu tiek pielietota metode, kas visa pārējā pasaules satura apskatā veido normālo stāvokli, bet pašas domāšanas novērošanas gaitā šis normālais stāvoklis neiestājas.

Kāds varētu izteikt iebildumu, ka tas pats, ko es šeit atzīmēju par domāšanu, ir spēkā arī attiecībā uz jušanu un visām pārējām garīgām darbībām. Piemēram, kad mums ir radusies prieka sajūta, tā izceļas no kāda priekšmeta, un, es gan novēroju šo priekšmetu, bet ne prieka sajūtu. Bet šis iebildums balstās maldos. Prieks nekādā ziņā nav saistīts ar savu priekšmetu tādā pašā veidā kā jēdziens, kuru izveido domāšana. Es pilnīgi noteikti apzinos, ka jēdziens par kādu lietu tiek izveidots manā darbībā, kamēr prieku manī rada kāds priekšmets, tāpat kā, piemēram, kāds krītošs akmens izraisa izmaiņas priekšmetā, kam uzkrīt virsū. Novērošanai prieks ir dots tieši tādā pašā veidā, kā to izraisījusi norise. Tā tas nav ar jēdzienu. Es varu jautāt: kāpēc kāda noteikta norise manī izsauc prieka sajūtu? Bet es nekādā ziņā nevaru jautāt: kāpēc kāda norise manī izsauc noteiktu jēdzienu kopumu? Tam vienkārši nebūtu nekādas jēgas. Pārdomāšanā par kādu norisi runa nav par kādu iedarbību uz mani. Es nevaru caur to neko uzzināt par sevi, ja novērotām pārmaiņām, ko izraisa pret loga rūti mests akmens, zinu atbilstošos jēdzienus. Toties es ļoti labi kaut ko uzzinu par savu personību, ja zinu tās sajūtas, ko manī modina kāda noteikta norise. Ja es par kādu novērotu priekšmetu saku: tā ir roze, tad es itin neko nepasaku par sevi; bet ja es par to pašu lietu saku: tā man sagādā prieku, tad es esmu raksturojis ne tikai rozi, bet arī pats sevi attiecībā pret šo rozi.

Tātad par domāšanas un jušanas nostādīšanu vienādās pozīcijās attiecībā pret novērošanu nevar būt ne runas. To pašu var viegli izsecināt arī attiecībā pret pārējām cilvēka gara darbībām. Tās attiecībā pret domāšanu piederas vienā rindā līdzās citiem novērotiem priekšmetiem un norisēm. Tas tieši pieder pie domāšanas savdabīgās dabas, ka tā ir darbība, kas ir pievērsta tikai novērotajam priekšmetam, nevis domājošajai personai. Tas izpaužas arī veidā, kā mēs izsakām savas domas par kādu lietu pretstatā tam, kā mēs paužam savas jūtas vai gribas aktus. Kad es redzu kādu priekšmetu un pazīstu tajā galdu, tad parasti mēs nesakām: es domāju par galdu, bet gan: tas ir galds. Toties saka: es priecājos par šo galdu. Pirmajā gadījumā man itin nemaz nav svarīgi izteikt, ka es stājos kaut kādās attiecībās ar galdu; otrajā gadījumā runa ir tieši par šīm attiecībām. Līdz ar izteikumu: es domāju par galdu, es jau nostājos iepriekš raksturotajā izņēmuma stāvoklī, kad par novērošanas priekšmetu tiek padarīts kaut kas, ko vienmēr satur mūsu garīgā darbība, bet ne kā novērojamo objektu.

Tā ir tā domāšanas savdabīgā daba, ka domājošais aizmirst par domāšanu, kamēr to veic. Viņu nodarbina nevis domāšana, bet gan domāšanas priekšmets, kuru viņš novēro.

Tātad pirmais novērojums, ko mēs veicam attiecībā uz domāšanu, ir tāds, ka tā ir mūsu parastās garīgās dzīves nenovērotais elements.

Iemesls, kāpēc mēs savā ikdienas garīgajā dzīvē nenovērojam domāšanu, nav nekas cits kā tas, ka tā balstās mūsu pašu darbībā. Tas, ko es neradu pats, priekšmetiski parādās manu novērojumu laukā. Es skatos uz to kā uz bez manis radušos objektu; tas ir pietuvojies man; man to ir jāpieņem kā mana domāšanas procesa priekšnosacījumu. Kamēr es pārdomāju par šo priekšmetu, es esmu nodarbināts ar to, mans skats ir pievērsts tam. Šī nodarbošanās tieši ir domājošais apskats. Nevis manai darbībai, bet gan šīs darbības objektam ir pievērsta mana uzmanība. Ar citiem vārdiem: kamēr es domāju, es neskatos uz savu domāšanu, kuru radu es pats, bet gan uz domāšanas objektu, ko es neradu.

Es pat esmu tādā pašā situācijā, kad ļauju iestāties izņēmuma gadījumam, un domāju par savu paša domāšanu. Es nekad nevaru novērot savu tagadējo domāšanu; tikai pieredzi, kādu esmu guvis par savu domāšanas procesu es varu pēc tam padarīt par domāšanas objektu. Man būtu jāsašķeļas divās personībās: vienā, kura domā, un otrā, kura noskatās šajā domāšanā, ja es gribētu novērot savu tagadējo domāšanu. To es nevaru. Es varu to izpildīt tikai divos nošķirtos aktos. Domāšana, kurai jātiek novērotai, nekad nav darbībā esošā, bet gan cita. Vai es šim mērķim izvēlos savus novērojumus par manu paša agrāko domāšanu, vai es izsekoju kādas citas personas domāšanas procesam, vai arī galu galā, kā iepriekš minētajā gadījumā ar biljarda bumbu kustību, es ņemu kā priekšnosacījumu izdomātu domāšanas procesu, tas nav svarīgi.

Divas lietas nav savienojamas: darbīga radīšana un vērojoša pretnostatīšana. To zina jau Pirmā Mozus grāmata. Pirmajās sešās pasaules dienās Dievs rada pasauli, un tikai tad, kad tā jau ir, rodas iespēja to apskatīt: „Un Dievs uzlūkoja visu, ko Viņš bija darījis, un redzi, tas bija ļoti labs.” Tā tas ir arī ar mūsu domāšanu. Tai vispirms ir jānotiek, jābūt, ja mēs gribam to novērot.

Iemesls, kas mums padara neiespējamu novērot domāšanu tās tagadējā norisē, ir tas pats, kas mums ļauj to izzināt nepastarpinātāk un intīmāk nekā jebkuru citu procesu pasaulē. Tieši tādēļ, ka mēs paši to radām, mēs zinām raksturīgo tās norisē, veidu, kā tā norisinās. Kas citu novērojumu sfērā var tikt atklāts tikai pastarpinātā veidā: lietišķi – atbilstošās kopsakarības un atsevišķo priekšmetu attiecības, to par domāšanu mēs zinām nepastarpinātā veidā. Kāpēc manos novērojumos pērkons seko zibenim, es tā uzreiz nezinu; kāpēc mana domāšana *jēdzienu* pērkons sasaista ar zibens jēdzienu, es zinu nepastarpināti no abu jēdzienu satura. Dabiski, ka te nav nekādas nozīmes tam, vai man ir pareizie zibens un pērkona jēdzieni. To kopsakarība, kāda ir manī, man ir skaidra un, proti, pati caur sevi.

Šī caurskatāmā skaidrība attiecībā uz domāšanas procesu ir pilnīgi neatkarīga no mūsu zināšanām par domāšanas fizioloģiskajiem pamatiem. Es te runāju par domāšanu, ciktāl tā izriet no mūsu garīgās darbības novērojumiem. Kā kāda materiāla norise manās smadzenēs ierosina vai ietekmē kādu citu, kamēr es izpildu kādu domāšanas operāciju, tas te netiek apskatīts. Tas, ko es novēroju kā domāšanu, nav: kāda norise manās galvas smadzenēs zibens jēdzienu sasaista ar pērkona jēdzienu, bet gan, kas mani pamudina izveidot starp abiem šiem jēdzieniem noteiktas attiecības. No maniem novērojumiem izriet, ka manu domu saistību nenosaka nekas cits, pēc kā es vadītos, kā tikai manu domu saturs; es nevadot pēc materiālām norisēm savās smadzenēs. Kādam mazāk materiālam laikmetam kā mūsējais šāda piezīme, dabiski, būtu pilnīgi lieka. Bet patlaban, kad ir ļaudis, kuri tic: ja mēs zināsim, kas ir matērija, mēs zināsim arī, kā matērija domā, tas tomēr ir jāpasaka, ka var runāt par domāšanu arī uzreiz neieslīgstot kolīzijās ar smadzeņu fizioloģiju. Mūsdienās ļoti daudziem cilvēkiem būs grūti uztvert tīru domāšanas jēdzienu. Kurš tādām priekšstatam par domāšanu, kādu esmu te ieskicējis, tūdaļ pretī liek *Cabanis* tēzi: „Smadzenes izdala domas tāpat, kā aknas izdala žulti, kā siekalu dziedzeri izdala siekalas utt.”, tas vienkārši nezina, par ko es runāju. Tāds mēģina atrast domāšanu tīrā novērošanas procesā tādā pašā veidā, kā mēs to darām ar citiem pasaules satura priekšmetiem. Bet šādā ceļā viņš nevar neko atrast, jo, kā es to esmu te pierādījis, tā tieši izslīd normālajiem novērojumiem. Kurš nevar pārvarēt materiālismu, tam pietrūkst spēju izraisīt sevī minēto

izņēmuma stāvokli, kurā apziņā nonāk tas, kas visā pārējā garīgajā darbībā paliek neapzināts. Kuram nav pietiekami daudz labas gribas pārcelties uz šādu 15ārpasaulīg, ar to par domāšanu var runāt tikpat maz kā ar aklo par krāsām. Viņam tikai nevajadzētu ticēt, ka mēs fizioloģiskus procesus uzskatām par domāšanu. Viņš neizskaidro domāšanu, jo vispār to neredz.

Bet katram, kuram piemīt spējas novērot domāšanu – un ar labu gribu to spēj katrs normāli organizēts cilvēks – šie novērojumi ir vissvarīgākie, kādus vien var veikt. Jo viņš tad novēro kaut ko, kā radītājs ir viņš pats; viņš skatās nevis uz kādu iesākumā svešu priekšmetu, bet gan uz savu paša darbību. Viņš zina, kā rodas tas, ko viņš novēro. Viņš izprot apstākļus un attiecības. Ir atrasts stingrs punkts, no kura ar pamatotām cerībām var meklēt visu pārējo pasaules parādību izskaidrojumu.

Sajūta, ka ir tāds stingrs atbalsta punkts, pamudināja jaunākās filozofijas pamatlicēju *Renatus Cartesius* visas cilvēka zināšanas balstīt vienā tēzē: *Es domāju, tā tad es esmu*. Visas pārējās lietas, visas pārējās norises pastāv arī bez manis; es nezinu, vai kā patiesība, vai kā māņi un sapnis. Tikai vienu es zinu pilnīgi droši, jo es pats to radu drošai esamībai: savu domāšanu. Lai arī tai būtu vēl kāds cits esamības avots, lai arī tā nāktu no Dieva vai kā cita; ka tā pastāv tajā nozīmē, ka es pats to radu, par to es esmu drošs. Piešķirt šai tēzei kādu citu nozīmi *Cartesius* iesākumā nebija nekādu tiesību. Viņš drikstēja apgalvot tikai to, ka pasaules satura ietvaros es aptveru sevi savā domāšanā kā savā paša vissākotnējākā darbībā. Ko nozīmē tam klāt piekarinātais: *tā tad es esmu*, par to ir bijis daudz strīdu. Bet jēga tam var būt pie viena vienīga nosacījuma. Vienkāršākais izteikums par kādu lietu ir, kā *tā ir*, ka tā eksistē. Kā tad šo esamību noteikt tuvāk, tas ne par vienu lietu, kas parādās pie manu pārdzīvojumu horizonta, tajā pašā acumirkļī nav pasakāms. Katru priekšmetu vispirms ir jāizpēta tā attiecībās ar citiem, lai varētu noteikt, kādā nozīmē var tikt runāts par tā eksistenci. Kāda pārdzīvota norise var būt uztveru summa, bet var būt arī sapnis, halucinācija un tā tālāk. Īsi, es nevaru pateikt, kādā nozīmē tā eksistē. To es nevarēšu uzzināt no norises pašas, bet es varēšu to uzzināt, ja es to apskatīšu saistībā ar citām lietām. Bet arī tad es nevaru uzzināt *vairāk*, kā tikai kādas ir tās attiecības pret šīm lietām. Maniem meklējumiem tikai tad rodas stingrs pamats, ja es atrodu kādu objektu, kuram tā esamības jēgu es varu smelties no šī objekta paša. Bet tas esmu es pats kā domājošais, jo es piešķiru savai esamībai noteiktu, sevī balstītu domājošas darbības saturu. Tad es varu sākt ar to un jautāt: vai citas lietas eksistē tādā pašā vai citā nozīmē?

Ja par novērošanas objektu padara domāšanu, tad visam pārējam novērotajam pasaules saturam pievieno kaut ko, kas citādi izslīd no uzmanības loka; bet nemainās veids, kā cilvēks izturas attiecībā arī pret pārējām lietām. Palielinās novērojamo objektu skaits, bet nemainās novērošanas metode. Kamēr mēs novērojam pārējās lietas, pasaules norisēs – pie kurām es tagad pieskaitu arī novērošanu – iejaucas process, kurš netiek pamanīts. Pastāv kaut kas atšķirīgs no visām pārējām norisēm, kas netiek ņemts vērā. Bet, kad es apskatu savu domāšanu, tad nav neviena tāda neievērota elementa. Jo tas, kas tagad lidinās fonā, atkal ir tikai pati domāšana. Novērotais priekšmets kvalitatīvi ir tāds pats kā darbība, kas uz to ir vērsta. Un tā atkal ir viena no domāšanas raksturīgajām īpašībām. Kad mēs to padarām par novērošanas objektu, mēs neesam spiesti to darīt ar kaut kā kvalitatīvi atšķirīga palīdzību, bet gan varam palikt tajā pašā elementā.

Kad es ieaužu savā domāšanā bez manas līdzdalības dotu priekšmetu, tad es eju uz to caur savu novērojumu, un runa būs par: kas man dod tādas tiesības? Kāpēc es neļauju šim priekšmetam vienkārši iedarboties uz mani? Kādā veidā ir iespējams, ka mana domāšana ir kaut kā saistīta ar šo priekšmetu? Tie ir jautājumi, kurus būtu jāuzdod katram, kurš pārdomā pats savu domāšanas procesu. Tie atkrīt, ja pārdomā par domāšanu pašu. Tad mēs domāšanai nepievienojam neko svešu un mums arī nav jāattaisno šādu pievienošanu.

Šellings saka: Izzināt dabu nozīmē radīt dabu. – Kurš šos drosmīgā dabas filozofa vārdus uztver burtiski, tam būs savā dzīvē jāatsakās vispār no jebkuras dabas izzināšanas. Jo daba nu reiz jau pastāv, un, lai to radītu vēl otru reizi, ir jāizzina principus, pēc kuriem tā ir radusies. Dabai, kuru kāds tikai gribētu radīt, vispirms būtu jānoskatās no jau esošās dabas esamības nosacījumiem. Bet šī noskatīšanās pirms radīšanas jau būtu dabas izzināšana, arī tad, ja pēc

sekmīgas noskatīšanās radīšana nemaz nenotiktu. Radīt varētu tikai vēl neesošu dabu, to *iepriekš* neizzinot.

Kas dabā ir neiespējams: radīšana pirms izzināšanas; domāšanā mēs to izdarām. Ja mēs ar domāšanu gribētu pagaidīt līdz mēs esam to izzinājuši, tad mēs nekad līdz tai nenonāktu. Mums noteikti ir jāsāk domāt, lai pēc tam ar pašu izdarītā novērošanu nonāktu pie tās izziņas. Domāšanas novērošanai mēs vispirms paši radām objektu. Visu pārējo objektu esamība ir nodrošināta jau bez mūsu līdzdalības.

Manam izteikumam: mums ir jādomā, pirms mēs varam sākt apskatīt domāšanu, kāds varētu viegli nostādīt pretī līdzīgu izteikumu: mēs arī ar gremošanu nevaram gaidīt, līdz būsim novērojuši gremošanas norisi. Tas būtu iebildums līdzīgs tam, kādu Paskāls izteica Cartesius, apgalvojot, ka varētu arī teikt: es eju pastaigāties, tātad es esmu. Pilnīgi noteikti man ir jāgremo, pirms es varu studēt gremošanas fizioloģisko procesu. Bet ar domāšanas apskatu tas varētu tikt salīdzināts tikai tad, ja gremošanu pēc tam es neapskatītu domājot, bet gan gribētu apēst un sagremot. Tas taču arī nav bez iemesla, ka gremošana nav vis gremošanas priekšmets, bet domāšana gan var būt domāšanas priekšmets.

Tātad nešaubīgi: domāšanā mēs pasaules norises satveram aiz tādas stērbeles, aiz tāda stūra, kur mums pašiem ir jābūt klāt, lai no tā kaut kas iznāktu. Un tas arī ir tieši tas, kas te ir galvenais. Tas ir tieši tas iemesls, kāpēc lietas man šķiet tik mīklainas: ka man nav jāpiedalās to izcelsmē. Es tās vienkārši atrodu jau esošas; bet par domāšanu es zinu, kā tā tiek izdarīta. Tādēļ nav neviena cita sākotnējā izejas punkta visu pasaules norišu apskatam kā domāšana.

Es gribētu vēl pieminēt kādus plaši izplatītus maldus, kas valda attiecībā uz domāšanu. Tie pastāv tajā, ka saka: domāšana, kāda tā ir pati par sevi, mums nekur nav dota. Domāšana, kura sasaista novērojumus mūsu pieredzē, ieažot to jēdzienu tīklā, itin nemaz neesot tā pati, kā tā, ko mēs pēc tam izlobām no savu novērojumu priekšmetiem, padarot par savu apskatu priekšmetu. Tas, ko mēs iesākumā neapzināti ieažam lietās, esot kaut kas pilnīgi cits, nekā tas, ko mēs pēc tam atraisām apzināti.

Kurš izdara tādu slēdzienu, tas neapjēdz, ka šādā veidā viņam nemaz nav iespējams izsprukt no domāšanas. Es nemaz nevaru nostāties ārpus domāšanas, ja gribu apskatīt domāšanu. Ja pirmsapzinātā domāšana atšķiras no pēc tam apzinātās domāšanas, tad nevajadzētu aizmirst, ka šī atšķirība ir pilnīgi ārēja, kam nav nekāda sakara ar lietu pašu. Es kādu lietu nepadaru par vispār kādu citu, to domājot apskatot. Es varu iedomāties, ka kāda būtne ar pavisam citādi veidotiem maņu orgāniem un citādi funkcionējošu inteliģenci par zirgu izveido kādu pavisam citādu priekšstatu nekā es, bet es nevaru iedomāties, ka mana paša domāšana kļūst citādāka tādēļ, ka es to novēroju. Es pats novēroju to, ko es pats izdaru. Kā mana domāšana izskatās citai inteliģencei, nevis manai, par to tagad nav runa; bet gan par to, kā tā izskatās man pašam. Jebkurā gadījumā *manas* domāšanas tēls citā inteliģencē nevar būt patiesāks kā manis paša. Tikai ja es pats nebūtu domājotā būtne, bet domāšana parādītos man kā kādas svešas būtnes darbība, es varētu runāt par to, ka mana domāšanas aina gan parādās noteiktā veidā; bet kāda ir šīs būtnes domāšana pati par sevi, to es nevarētu zināt.

Man pagaidām nav ne mazākā iemesla savu paša domāšanu apskatīt no kāda cita skatu punkta. Es taču visu pārējo pasauli apskatu ar domāšanas palīdzību. Kādēļ gan man ar savu domāšanu būtu jāizdara kāds izņēmums?

Līdz ar to es uzskatu par pietiekami pamatotu, ka savā pasaules apskatā sāku ar domāšanu. Kad Arhimēds atklāja sviru, tad iedomājās, ka ar tās palīdzību varētu pacelt visu Kosmosu, ja vien atrastu kādu punktu, kur varētu atbalstīt savu instrumentu. Viņam bija nepieciešams kaut kas, kas noturas pats no sevis, nevis ko tur kaut kas cits. Domāšanā mums ir princips, kas pastāv pats sevī. No šejienes arī mēģināsim apjēgt pasauli. Domāšanu mēs varam aptvert caur domāšanu pašu. Jautājums ir tikai, vai mēs caur to varam apjēgt vēl arī ko citu.

Es līdz šim esmu runājis par domāšanu neņemot vērā tās nesēju, cilvēka apziņu. Vairums tagadnes filozofu man iebildīs: pirms ir kāda domāšana, ir jābūt apziņai. Tādēļ esot jāsāk ar apziņu un nevis ar domāšanu. Nebūtu nekādas domāšanas bez apziņas. Man uz to ir jāatbild: ja es gribu rast izskaidrojumu, kādas ir attiecības starp domāšanu un apziņu, man ir par to jāpadomā. Līdz ar to es iesāku ar domāšanu. Uz to gan var atbildēt: ja filozofs grib *apjēgt*

apziņu, tad viņš izmanto domāšanu; tiktāl viņš iepriekš pieņem tās esamību; bet parastajā dzīves norisē domāšana izceļas apziņā, tātad tā ir vispirms. Jā šāda atbilde tiktu dota pasaules radītājam, kurš gribētu radīt domāšanu, tad tā bez šaubām būtu attaisnota. Dabiski, ka nevar likt rasties domāšanai, ja iepriekš nav apziņas. Bet ar filozofu nav runa par pasaules radīšanu, bet gan par tās apjēgšanu. Tādēļ viņam arī nav jāmeklē sākuma punkts pasaules radīšanai, bet gan tās apjēgšanai. Man tas šķiet ļoti īpatnēji, ka filozofam pārmet, ka viņš pirmām kārtām rūpējas par savu principu pareizību, bet nevis tūdaļ par priekšmetiem, kurus viņš grib apjēgt. Pasaules radītājam būtu vispirms jāzina, kur atrast nesēju domāšanai, bet filozofam ir jāmeklē drošu pamatu, no kura viņš varētu apjēgt esošo. Kāds mums labums no tā, ka mēs sākam ar apziņu un pakļaujam to domājošam apskatam, ja pirms tam nezinām par iespējām ar *domājoša* apskata palīdzību vispār izrast lietas?

Mums vispirms pilnīgi neitrāli ir jāapskata domāšana, bez attiecināšanas uz domājošo subjektu vai kādu iedomātu objektu. Jo subjekts un objekts mums jau ir jēdzieni, kurus ir izveidojusi domāšana. Nevar noliegt: *pirms var tikt apjēgts kaut kas cits, vispirms ir jāapjēdz domāšana*. Kurš to noliedz, tas neievēro, ka viņš kā cilvēks nav radīšanas sākuma loceklis, bet gan gala produkts. Tādēļ, lai izskaidrotu pasauli ar jēdzieniem, ir jāsāk nevis ar laika pirmajiem esamības elementiem, bet gan ar to, kas mums ir dots kā tuvākais, kā intīmākais. Mēs nevaram ar vienu lēcienu pārcelties uz pasaules sākumu, lai tur sāktu savus apskatus, mums ir jāsāk ar tagadējo mirkli un jāskatās, vai mēs varam no vēlākā pacelties līdz agrākajam. Kamēr ģeoloģija runāja par sadomātām revolūcijām, lai izskaidrotu Zemes tagadējo stāvokli, tikmēr tā taustījās tumsā. Tikai tad, kad tā iesāka ar to, lai izpētītu, kādas norises notiek uz Zemes tagad un no tā izsecināja pagājušo, tikai tad tā iemantoja drošu pamatu. Kamēr filozofija pieņēms visādus iespējamus principus, kā atoms, kustība, matērija, griba, neapzinātais, tā lidināsies gaisā. Tikai tad, kad filozofs absolūti pēdējo sāks uzskatīt par pirmo savam apskatam, viņš varēs nonākt pie mērķa. Bet šis absolūti pēdējais, pie kā ir novedusi pasaules attīstība, ir *domāšana*.

Ir ļaudis, kuri saka: vai mūsu domāšana ir pati par sevi pareiza vai nē, to mēs droši nevaram izsecināt. Tiktāl sākuma punkts tātad paliekot apšaubāms. Tas ir tieši tikpat saprātīgi, kā iekrist šaubās, vai kāds koks pats par sevi ir pareizs vai nē. Domāšana ir fakts; un runāt par tāda pareizību vai nepareizību ir bezjēdzīgi. Es varu augstākais šaubīties par to, vai domāšana tiek pareizi izmantota, tāpat kā es varu šaubīties vai kāda koka koksne noder kādai noteiktai ierīcei. Parādīt, ciktāl domāšanas izmantošana pasaules izzināšanai ir pareiza vai nepareiza, tieši ir šī raksta uzdevums. Es varu saprast, ka kāds šaubās, vai ar domāšanu kaut ko var izzināt par pasauli; bet man ir nesaprotami, kā kāds var apšaubīt domāšanas pareizību pašu par sevi.

Papildinājums 1918.gada jaunajam izdevumam. Iepriekšējos iztirzājumos tiek norādīts uz nozīmīgo atšķirību starp domāšanu un visām pārējām dvēseles darbībām kā uz faktu, kas izriet no patiešām objektīviem novērojumiem. Kurš netiecas pēc šādiem bezaizspriedumainiem, objektīviem novērojumiem, tam radīsies vilinājums pret šiem iztirzājumiem izteikt dažādus iebildumus, piemēram: kad es domāju par kādu rozi, tad taču arī izpaužas attiecības starp manu „Es” un rozi, tāpat kā man izjūtot rozes skaistumu. Domāšanā tieši tāpat pastāvot attiecības starp „Es” un priekšmetu, kā, piemēram, jūtot vai uztverot. Kurš izsaka šādu iebildumu, tas neņem vērā, ka *tikai* izmantojot domāšanu „Es” līdz visiem darbības sīkumiem ir kā *būtne* vienots ar darbīgo. Nevienā citā dvēseles darbībā nav tāda bezatlikuma gadījuma. Piemēram, sajūtot prieku, smalkāka novērošana var viegli atšķirt, ciktāl „Es” apzinās vienotību ar darbīgo personu un ciktāl pastāv pasīvais tā, ka priekš tikai parādās „Es”-am. Un tāpat ir arī citās dvēseles darbībās. Nevajadzētu sajaukt: „domu ainas” un domu apstrādāšanu ar domāšanu. Domu ainas dvēselē var parādīties kā sapņi, kā iedvestas. *Domāšana* tāda nav. – Protams, tagad kāds tagad varētu teikt: ja domāšana ir domāta tā, tad griba jau ir iekšā domāšanā, un tad ir darīšana ne tikai ar domāšanu, bet arī ar domāšanas gribēšanu. Taču tas attaisno tikai izteikumu: patiesai domāšanai vienmēr ir jābūt gribētai. Un tam nav nekāda sakara ar to domāšanas raksturošanu, kāda ir veikta šajos iztirzājumos. Lai domājošā būtne uzskata par nepieciešamu, ka tas tiek *gribēts*: galvenais ir tas, ka netiek gribēts nekas, kas notiekot neparādās „Es”-ā kā pilnībā, bez atlikuma sava paša, sev pārskatāma darbība. Ir pat jāsaka, ka šeit pierādītās domāšanas būtības *dēļ* novērotājam tā parādās kā caurcaurēm *gribēta*. Ja kāds patiešām cenšas

izprast visu, kas jāņem vērā spriežot par domāšanu, tas nevarēs izvairīties no tā, ka nepamanītu, ka šai dvēseles darbībai piemīt tā savdabība, par kuru šeit tiek runāts.

Kāda personība, kuru šīs grāmatas autors vērtē ļoti augsti kā domātāju, izteica iebildumu, ka tā, kā tas te notiekot, par domāšanu runāt nevarot, jo tā esot tikai šķietamība, ko iedomājas novērojam kā darbīgu domāšanu. Patiesībā tā novērojot tikai tās neapzinātās darbības rezultātus, kas ir domāšanas pamatā. Tikai tādēļ, ka šo neapzināto darbību nevar novērot, rodoties šķietamība, maldi, ka novērotā domāšana pastāvēt pati par sevi, tāpat kā šķietami parādās kustība stroboskopiskā gaismā. Arī šis iebildums balstās tikai neprecīzā lietu stāvokļa apskatā. Netiek ņemts vērā, ka tas ir „Es” pats, kurš, stāvot *iekšā* domāšanā, novēro pats *savu* darbību. „Es” būtu jāatrodas ārpus domāšanas, lai tas varētu tikt maldināts tā, kā tas notiek stroboskopiskā gaismā. Drīzāk varētu teikt: kurš izdara šādu salīdzinājumu, tas milzīgi maldās, tāpat kā cilvēks, kurš par kustīgu gaismu gribētu teikt: katrā vietā, kur tā no jauna parādās, to no jauna aizdedz kāda nezināma roka. – Nē, kurš domāšanā grib saskatīt kaut ko citu, kā paša „Es” pārskatāmā darbībā radīto, tam vispirms ir jāpaliek aklam pret novērojumiem pieejamo faktu stāvokli, lai tad domāšanas pamatā noliktu kādu hipotētisku darbību. Kurš nepadara sevi tik aklu, tam ir jāatzīst, ka viss, ko viņš šādā veidā „piedomā klāt” domāšanai, ved ārā no domāšanas būtības. No objektīviem novērojumiem izriet, ka domāšanas būtībai nevar pieskaitīt klāt neko, kas netiek atrasts domāšanā pašā. Nevar nonākt pie kaut kā, kas *izraisa* domāšanu, ja iziet ārpus domāšanas jomas.

IV PASAULE KĀ UZTVERE

Domāšanā rodas *jēdzieni* un *idejas*. Kas ir jēdziens, to nevar pateikt ar vārdiem. Vārdi var tikai pievērst cilvēka uzmanību tam, ka jēdzieni ir. Kad kāds redz kādu koku, tad viņa domāšana reaģē uz novērojumu; priekšmetam pievienojas ideāls pretstats, un cilvēks apskata priekšmetu un tā ideālo atspoguļojumu kā saderīgus kopā. Kad priekšmets pazūd no novērojumu lauka, tad paliek tikai tā ideālais pretstats. Pēdējais ir priekšmeta jēdziens. Jo vairāk paplašinās mūsu pieredze, jo lielāka kļūst mūsu jēdzienu summa. Bet jēdzieni nekādā ziņā nepaliek katrs atsevišķi. Tie apvienojas likumsakarīgā veselumā. Piemēram, jēdziens „organisms” savienojas ar citiem: „likumsakarīga attīstība, augšana”. Citi no atsevišķām lietām izveidoti jēdzieni pilnībā apvienojas vienā. Visi jēdzieni, ko es sev izveidoju par lauvām, apvienojas kopējā jēdzienā „lauva”. Šādā veidā atsevišķie jēdzieni apvienojas noslēgtā jēdzienu sistēmā, kur katram jēdzienam ir sava īpaša vieta. Idejas kvalitatīvi neatšķiras no jēdzieniem. Tās tikai ir saturīgāki, piesātinātāki un aptverošāki jēdzieni. Man ir jāpiešķir īpašu vērtību tam, lai šajā vietā tiktu ievērots, ka es kā savu sākuma punktu esmu apzīmējis *domāšanu*, nevis *jēdzienus* un *idejas*, kas rodas tikai no domāšanas. To priekšnosacījums jau ir domāšana. Tādēļ tas, ko es esmu pateicis attiecībā uz sevī balstīto domāšanas dabu, ko nenosaka nekas cits, nevar tikt vienkārši pārnest uz jēdzieniem. (Es to uzsvērti piezīmēju, jo tajā ir atšķirība no *Hēgeļa*. Viņš nostāda jēdzienu kā pirmo un sākotnējo.)

Jēdzienu nevar iegūt no novērojuma. Tas izriet jau no tā apstākļa, ka augošs cilvēks tikai lēnām un pakāpeniski veido jēdzienus par priekšmetiem, kas ir ap viņu. Jēdzieni tiek pievienoti novērojumiem.

Kāds daudz lasīts mūsdienu filozofs *Herbert Spencer* garīgo procesu, ko mēs izpildām attiecībā pret novērojumiem, attēlo sekojoši:

„Ja mēs kādā septembra dienā, pastaigājoties pa laukiem, dažus soļus no sevis izdzirdam kādu troksni un tajā pusē, no kuras tas šķita nākam, grāvī redzam sakustamies zāli, tad ļoti iespējams, ka tūlīt dosimies paskatīties, kas radīja šo troksni un kustību. Mums tuvojoties, grāvī iebēg lauku irbe, un līdz ar to mūsu ziņkāre ir apmierināta: mums ir tas, ko mēs saucam par parādības izskaidrojumu. Šī izskaidrojuma rašanās noris sekojoši: tā kā mēs dzīvē bezgalīgi bieži esam pieredzējuši, ka mazu ķermeņu mierīga stāvokļa izjaukšanu pavada citu mazu ķermeņu kustība starp tiem, un tādēļ, ka mēs esam vispārinājuši saistību starp šādiem traucējumiem un šādām kustībām, tad šo īpašo traucējumu uzskatām par izskaidrotu, tikko atklājam, ka tas ir tikai viens piemērs šādiem apstākļiem.” Precīzāk ieskatoties, tā lieta ir pavisam citādāka, nekā tā šeit ir aprakstīta. Kad es izdzirdu kādu troksni, tad vispirms meklēju jēdzienu šim novērojumam. Tikai šis jēdziens man norāda uz troksni. Kurš tālāk par to nedomā, tas izdzird troksni un ar to arī apmierinās. Bet man pārdomājot, kļūst skaidrs, ka šo troksni man ir jāuztver kā sekas. Tātad tikai savienojot *seku* jēdzienu ar trokšņa uztveri, manī rodas pamudinājums pacelties pāri atsevišķajam novērojumam un meklēt *cēloni*. Seku jēdziens izsauc cēloņa jēdzienu, un tad es meklēju cēlonim atbilstošo priekšmetu, kuru tad atklāju irbes veidolā. Šos jēdzienus – cēlonis un sekas – es nekad nevaru iemantot tikai ar novērošanu, lai cik daudz arī nebūtu šādu novērojumu. Novērošana prasa, izsauc domāšanu, un tikai tā ir tā, kura man norāda ceļu, kā atsevišķo pārdzīvojumu pievienot pārējiem.

Ja no „stingri objektīvas zinātnes” pieprasa, lai tā savu saturu smeltos tikai no novērojumiem, tad vienlaikus būtu jāpieprasa, lai tā atteiktos no jebkādas domāšanas. Jo tā pēc savas dabas pārsniedz novēroto.

Tagad ir istā vieta, lai no domāšanas pārietu uz domājošo būtņi. Jo tā savieno domāšanu ar novērojumu. Cilvēka apziņa ir tā skatuve, kur viens ar otru sastopas jēdziens un novērojums un kur tie tiek viens ar otru sasaistīti. Līdz ar to šī (cilvēka) apziņa vienlaikus jau ir raksturota. Tā ir starpnieks starp domāšanu un novērošanu. Kamēr cilvēks novēro kādu priekšmetu, tas viņam šķiet dots, kamēr viņš domā, viņš pats sev šķiet esam darbīgs. Viņš priekšmetu apskata kā *objektu*, bet pats sevi kā domājošo *subjektu*. Savu domāšanu pievērsot novērojumam, viņam rodas apziņa par objektiem; pievērsot savu domāšanu sev, viņam rodas apziņa par sevi pašu,

pašapziņa. Cilvēka apziņai nepieciešami vienlaikus ir jābūt pašapziņai, jo tā ir *domājoša* apziņa. Jo, domāšanai pievēršoties savai pašas darbībai, tās objekts kā priekšmets ir pašas būtība, tātad subjekts.

Nedrīkst atstāt nepamanītu, ka mēs tikai ar domāšanas palīdzību nosakām sevi kā subjektu, spējot to nostatīt pretī objektiem. Tādēļ domāšanu nekad nedrīkst uztvert kā tikai subjektīvu darbību. Domāšana ir *viņpus* subjekta un objekta. Tā izveido šos abus jēdzienus tāpat kā visus pārējos. Tātad, kad mēs kā domājošs subjekts attiecinām jēdzienu uz kādu objektu, tad šo attiecināšanu mēs nedrīkstam uztvert kā tikai subjektīvu. Nevis subjekts ir tas, kurš nodibina šo attiecību, bet gan domāšana. Subjekts jau nedomā tādēļ, ka ir subjekts; bet gan viņš parādās sev kā subjekts, jo spēj domāt. Tātad darbība, ko cilvēks veic kā *domājoša* būtne, nav tikai tīri subjektīva, bet gan tāda, kura nav ne subjektīva, ne objektīva, tā pārsniedz abus šos jēdzienus. Es nekad nedrīkstu teikt, ka mans individuālais subjekts domā; tas drīzāk pats dzīvo no domāšanas žēlsirdības. Līdz ar to domāšana ir elements, kas mani paceļ pāri manai patībai un saista ar objektiem. Bet vienlaikus tā nošķir mani no tiem, nostādot tiem pretī kā subjektu.

Tajā balstās cilvēka dubultā daba: viņš domā un līdz ar to aptver pats sevi un visu pārējo pasauli; bet vienlaikus viņam ar domāšanu ir jānosaka sevi kā lietām pretnostatītu indivīdu.

Tad ir jāuzdod nākamo jautājumu: kā tas otrs elements, ko mēs līdz šim esam apzīmējuši tikai kā novērošanas objektu un kas sastopas ar domāšanu apziņā, kā tas nonāk apziņā?

Lai atbildētu uz šo jautājumu, mums ir no sava novērojumu lauka jāizdala, jānošķir visu, ko tajā jau ir ienesusi domāšana. Jo mūsu tagadējais apziņas saturs vienmēr jau ir caurausts ar jēdzieniem visdaudzveidīgākajā veidā.

Mums ir jāstādās priekšā, it kā kāda būtne ar pilnīgi attīstītu cilvēcisku inteligenci rastos no nekā un nostātos pretī pasaulei. Kas tad tiktu uztverts, pirms sāk darboties domāšana, tas ir tīrais novērojumu saturs. Tad pasaule šai būtnei rādītu tikai bezsakarīgu *sajūtu objektu* agregātu: krāsas, skaņas, spiediena, siltuma, garšas un ožas sajūtas; tad patikas un nepatikas sajūtas. Šis agregāts ir tīru, bezdomu novērojumu saturs. Tam pretī stāv domāšana, gatava attīstīt savu darbību, ja vien atrastu kādu sava spēka pielikšanas punktu. Pieredze ātri iemāca, ka tāds atrodas. Domāšana ir spējīga novilkt pavedienus no viena novērojumu elementa uz otru. Tā sasaista ar šiem elementiem noteiktus jēdzienus un līdz ar to izveido starp tiem attiecības. Mēs iepriekš jau redzējām, kā izdzirdēts troksnis tiek sasaistīts ar citu novērojumu tādējādi, ka mēs pirmo apzīmējam kā sekas pēdējam.

Ja mēs tagad atceramies, ka domāšanas darbība nekādā ziņā nevar tikt uztverta kā subjektīva, tad mēs arī nemēģināsim iedomāties, ka attiecībām, kuras rada domāšana, būtu tikai subjektīva nozīme.

Te tagad runa būs par to, lai ar domājošiem apsvērumiem meklētu attiecības, kādas ir iepriekš dotajam nepastarpinātajam novērojumu saturam ar mūsu apzināto subjektu.

Grīļojoties valodas lietošanai, man šķiet nepieciešami ar savu lasītāju vienoties par kādu vārdu, kuru man turpmākajā būs jālieto. Nepastarpinātos sajūtu objektus, kuri iepriekš tika nosaukti, ciktāl apzinātais subjekts savos novērojumos par tiem uzzina, es saukšu par *uztverēm* (*Wahrnehmungen*). Tātad nevis novērošanas procesu, bet gan šo novērojumu *objektu* es apzīmēju ar šo vārdu.

Es neizvēlos vārdu *sajūta* (*Empfindung*), jo tam fizioloģijā ir piešķirta noteikta nozīme, kura ir šaurāka nekā manam uztveres jēdzienam. Sajūtu (*Gefühl*) sevī es varu droši apzīmēt kā uztveri, bet ne kā sajūtu fizioloģiskā nozīmē. Arī par savu sajūtu es uzzinu tādējādi, ka tā man kļūst par *uztveri*. Un tas veids, kā mēs caur novērojumiem uzzinām par savu domāšanu, ir tāds, ka mēs arī domāšanu, tai pirmo reizi parādoties, mūsu apziņai varam saukt par uztveri.

Naivais cilvēks apskata savas uztveres tajā nozīmē, kā tās viņam nepastarpināti šķiet parādāmie, kā lietas, kuras pastāv pašas par sevi. Kad viņš redz kādu koku, tad iesākumā tic, ka tas tajā veidolā, kuru viņš redz ar visām krāsām, daļām utt., stāv tur, kur ir vērsts viņa skatiens. Kad tas pats cilvēks no rītiem redz pie horizonta parādāmie Saules ripu un seko šīs ripas gaitai, tad viņam šķiet, ka tas viss pastāv (pats par sevi) un pāriet tajā veidā, kā viņš to novēro. Viņš turas pie šīs ticības tikmēr, kamēr sastopas ar citām uztverēm, kuras ir pretrunā pirmajām. Bērns, kuram vēl nav nekādas pieredzes par attālumiem, mēģina satvert Mēnesi un

stādās priekšā to, ko pirmajā šķītumā ir uzskatījis par īstu, pareizi tikai tad, kad atklāj otru uztveri, kura ir pretrunā ar pirmo. Katra manu uztveru loka paplašināšanās piespiež mani pielabot savu pasaules ainu. Tas parādās ikdienas dzīvē tāpat, kā visas cilvēces garīgajā attīstībā. Ainu, kāda senajos laikos bija izveidota par Zemes un Saules un citu debesu ķermeņu attiecībām, Kopernikam bija jāaizstāj ar citu, jo tā nesaskanēja ar uztverēm, kuras agrāk nebija zināmas. Kad Dr. Franz izoperēja kādu aklu piedzimušu cilvēku, tas teica, ka pirms operācijas viņš pēc savām taustes uztverēm bija izveidojis pavisam citu ainu par priekšmetu lielumu. Viņam savas taustes uztveres nācās labot ar redzes uztverēm.

Kā tas nākas, ka mēs esam spiesti nemitīgi pielabot savus novērojumus?

Atbildi uz šo jautājumu sniedz kāds vienkāršs apsvērums. Kad es stāvu kādas alejas galā, tad koki alejas otrajā, no manis tālākajā galā man šķiet mazāki un tuvāk viens otram nekā tur, kur es stāvu. Mana uztveres aina kļūst citādāka, ja es mainu atrašanās vietu, no kuras es novēroju. Tātad tas veidols, kā tas nonāk pie manis, ir atkarīgs no nosacījumiem, kas nav saistīti ar objektu, bet gan ar mani, uztverošo. Alejai ir pilnīgi vienalga, kur es stāvu. Bet aina, kādu es uztveru, ir būtiski atkarīga no manas atrašanās vietas. Tāpat Saulei un planētu sistēmai ir vienalga, ka cilvēki to aplūko tieši no Zemes. Bet uztveres ainu, kas paveras, nosaka tieši cilvēku dzīves vieta. Šī uztveres ainas atkarība no mūsu novērošanas vietas ir visvieglāk izprotamā. Tā lieta jau kļūst grūtāka, kad mēs izzinām mūsu uztveru pasaules atkarību no mūsu miesiskās un garīgās organizācijas. Fiziķis mums parāda, ka telpā, kurā mēs dzirdam kādu skaņu, notiek gaisa svārstības, un ka arī ķermenī, kurā mēs meklējam skaņas cēloni, parādās tā daļu svārstību kustība. Mēs šīs kustības uztveram kā skaņu tikai tad, ja mums ir normāli organizētas ausis. Bez ausīm mums visa pasaule paliktu mūžīgi klusējoša. Fizioloģija mums māca, ka ir cilvēki, kuri neuztver neko brīnumainā krāsu krāšņuma, kas mūs aptver. Viņu uztveres ainu veido tikai gaišākā un tumšākā nianse. Citi neuztver tikai vienu noteiktu krāsu, piemēram, sarkano. Viņu pasaules ainā trūkst šīs krāsas, un tādēļ tā patiešām ir citādāka nekā caurmēra cilvēkam. Es gribētu manas uztveru ainas atkarību no atrašanās vietas nosaukt par matemātisku, bet atkarību no manas organizācijas par kvalitatīvu. Pirmā nosaka manu uztveru lielumu, izmēru attiecības un savstarpējos attālumus, bet otra to kvalitāti. Ka es kādu virsmu redzu sarkanu – kvalitatīvs nosacījums – ir atkarīgs no manu acu organizācijas.

Tātad manu uztveru bildes iesākumā ir subjektīvas. Atziņa par mūsu uztveru subjektīvo raksturu viegli var novest pie šaubām par to, vai tām pamatā vispār ir kaut kas objektīvs. Ja mēs zinām, ka, piemēram, sarkanās krāsas vai noteiktas skaņas uztvere nav iespējama bez noteikta ierīkojuma mūsu organismā, var nonākt pie ticības, ka tai pašai, ja neskatās uz mūsu subjektīvo organismu, neesot nekāda satura, kam bez uztveres akta, kura objekts tā ir, nav nekāda veida esamības. Šis uzskats ir radis klasisku pārstāvi *George Berkeley*, kurš uzskatīja, ka cilvēks, sākot no tā mirkļa, kad viņš ir apzinājies subjekta nozīmi uztverē, vairs nevarot ticēt pasaulei ārpus apzinātā gara. Viņš saka: „Dažas patiesības atrodas tik tuvu un ir tik skaidras, ka ir tikai jāatver acis, lai tās ieraudzītu. Par vienu no tādām es uzskatu svarīgo tēzi, ka visam debesu korim un visam, kas pieder pie Zemes, ar vienu vārdu sakot, visiem ķermeņiem, no kuriem ir salikta kopā varenā pasaules būve, nav nekādas subsistences ārpus gara, to esamība pastāv tajā, ka tie tiek uztverti vai izzināti, tātad sekojoši, kamēr es neesmu tos patiešām uztvēris, kamēr tie neeksistē manā apziņā vai kāda cita radītā garā, tikmēr tie vai nu vispār neeksistē, vai arī eksistē tikai kāda mūžīgā gara apziņā.” Šim uzskatam no uztveres nekas nepaliek pāri, ja neņem vērā pašu uztveršanu. Nav nekādu krāsu, ja tādas neredz, nav skaņu, ja tādas nedzird. Tikpat maz kā krāsas un skaņas eksistē izmēri, veidols un kustība ārpus uztveres akta. Mēs nekad neredzam tikai izmērus vai veidolu, tie vienmēr ir sasaistīti kopā ar krāsām vai citām neapstrīdami no mūsu subjektivitātes atkarīgām īpašībām. Ja pēdējās ar mūsu uztveri pazūd, tad tam pašam ir jānotiek arī ar pirmajām, ar ko tās ir saistītas.

Uz iebildumu, ka, ja arī figūrai, krāsai, skaņai utt. Nav nekādas citas eksistences kā tikai uztveres aktā, tomēr vajadzētu būt lietām, kuras pastāv arī bez apziņas un kuras ir līdzīgas apzinātajām uztveru bildēm, attēlotais uzskats atbild šādi: krāsa var būt līdzīga tikai krāsai, figūra var būt līdzīga tikai figūrai. Mūsu uztveres var būt līdzīgas tikai mūsu uztverēm, bet nekad kādām citām lietām. Arī tas, ko mēs saucam par kādu priekšmetu, nav nekas cits kā grupa

uztveru, kuras ir saistītas noteiktā veidā. Ja es galdam atņemu veidolu, izmērus, krāsu utt., tātad visu, kas ir tikai mana uztvere, tad nekas nepaliek pāri. Šis uzskats, tam konsekventi sekojot, ved pie apgalvojuma: manu uztveru objekti pastāv tikai caur mani, proti, tiktāl un tik ilgi, kamēr es tos uztveru; tie izzūd līdz ar uztveri un tiem nav nekādas jēgas bez uztveres. Ārpus savām uztverēm es nezinu ne par kādiem priekšmetiem un arī nevaru zināt.

Pret šo apgalvojumu nav ko iebilst tikmēr, kamēr es ņemu vērā tikai vispārējo apstākli, ka uztveres nosaka arī manis kā subjekta organizācija. Bet tā lieta kļūtu būtiski citāda, ja mēs būtu spējīgi uzdot, kāda ir mūsu uztveres funkcija rodoties uztverei. Tad mēs zinātu, kas notiek ar uztveri uztveršanas laikā, un varētu arī noteikt, kam tajā jau jābūt pirms tā tiek uztverta.

Līdz ar to mūsu apskats no uztveres objekta tiek pārvadīts uz uztveres subjektu. Es uztveru ne tikai citas lietas, es uztveru arī pats sevi. Pašam sevis uztverei iesākumā saturs ir tāds, ka es esmu paliekošais attiecībā pret vienmēr nākošajām un pazūdošajām uztveru ainām. Es uztvere var parādīties manā apziņā vienmēr, kamēr man ir arī citas uztveres. Kamēr es esmu iedziļinājies kāda dota priekšmeta uztverē, tikmēr man uz laiku apziņā ir tikai tā. Tai var pievienoties manis paša uztvere. No tā brīža es apzinos ne tikai priekšmetu, bet arī savu personību, kura stāv pretī priekšmetam un to novēro. Es ne tikai redzu koku, bet arī zinu, ka *tas esmu es*, kurš to redz. Es arī apzinos, ka manī kaut kas norisinās, kamēr es novēroju šo koku. Kad koks pazūd no mana redzesloka, manā apziņā paliek atlikums no šīs norises: koka tēls. Šis tēls manas novērošanas laikā ir saistījies ar mani pašu. Mana patība ir bagātinājusies; tās saturs ir uzņēmis sevī jaunu saturu. Šo elementu es saucu par savu *priekšstatu* par koku. Es nekad nebūtu spējīgs runāt par *priekšstatiem*, ja es tos neizjustu sevis paša uztverē. Uztveres nāktu un ietu; es ļautu tām plūst man pāri. Tikai tādēļ, ka es uztveru pats sevi un pamanu, ka ar katru uztveri mainās arī manas patības saturs, es esmu spiests priekšmeta novērošanu sasaistīt ar sevis paša stāvokļa izmaiņu un runāt par saviem priekšstatiem.

Priekšstatu es uztveru pats sevī tādā pašā nozīmē, kā krāsu, skaņu utt. Citos priekšmetos. Tagad es arī varu noteikt atšķirību tos citus priekšmetus, kas man parādās, nosaucot par *ārpasauli*, kamēr sevis paša uztveru saturu es apzīmēju kā *iekšējo pasauli*. Attiecību starp priekšstatu un priekšmetu pārprašana, neizprašana ir radījusi vislielākos pārpratumus jaunāko laiku filozofijā. Kaut kādu izmaiņu uztvere mūsos, modifikācija, ko piedzīvo mana patība, tiek izstumta priekšplānā, bet šo modifikāciju izraisošais objekts tiek pilnībā pazaudēts no uzmanības loka. Tiek teikts: mēs neuztveram priekšmetus, bet gan tikai savus priekšstatus. Es neko nezinot par galdu kā tādu, kas ir manu novērojumu objekts, bet gan tikai par pārmaiņām, kas manī norisinās, kamēr es uztveru galdu. Šo uzskatu nedrīkst sajaukt ar iepriekš minēto Berkeley sistēmu. Berkeley apgalvo tikai manu uztveru satura subjektīvo dabu, bet viņš nesaka, ka es kaut ko varu zināt tikai par saviem priekšstatiem. Viņš ierobežo manas zināšanas ar maniem priekšstatiem, jo uzskata, ka ārpus priekšstatiem nav nekādu priekšmetu. Tas, ko es redzu kā galdu, pēc Berkeley sistēmas vairs nepastāv, tikko es no tā novēršu skatu. Tādēļ Berkeley liek manām uztverēm rasties tieši no Dieva varas. Es redzu galdu, jo Dievs manī izsauc tādu uztveri. Tādēļ Berkeley arī nezina nevienu citu reālu būtni kā tikai Dievu un cilvēka garu. Tas, ko mēs saucam par pasauli, pastāvot tikai garā. Tas, ko naivais cilvēks sauc par ārpasauli, ķermenisko pasauli, tas priekš Berkeley nemaz nepastāv. Šim uzskatam pretējs ir tagad valdošais Kanta uzskats, kas ierobežo pasaules izziņas iespējas ar mūsu priekšstatiem nevis tādēļ, ka būtu pārliecināts, ka ārpus šiem priekšstatiem nevar būt nekādu lietu, bet gan tādēļ, ka domā mūs tā organizētus, ka mēs varam zināt tikai par izmaiņām mūsu pašu patībā, bet nevaram neko zināt par izmaiņām lietās, kuras tās izraisa. Šis uzskats seko no apstākļa, ka es zinu tikai savus priekšstatus, nenoliedzot, ka pastāv no šiem priekšstatiem neatkarīga eksistence, bet gan tikai, ka subjekts tādu nepastarpināti nevar sevī uzņemt, nevar to „imaginēt, izdomāt, domāt, izzināt citādi, kā tikai caur savu subjektīvo domu mēdiju, iespējams, ka vispār nevar to izzināt” (*O.Liebmann*). Šis uzskats iedomājas pasakām kaut ko noteikti drošu, kaut ko, kas ir skaidrs tieši, bez kādiem pierādījumiem. „Pirmā fundamentālā tēze, kuru ir skaidri jāapzinās filozofam, pastāv atziņā, ka mūsu zināšanas *iesākumā* aptver neko citu, kā tikai mūsu priekšstatus. Mūsu priekšstati ir vienīgais, ko mēs tieši uzzinām, tieši pārdzīvojam; un tieši tādēļ, ka mēs tos uzzinām tieši, nevar rasties ne vismazāko šaubu par to zināšanu. Turpretī zināšanas, kas

pārsniedz mūsu priekšstatīšanos – šo izteicienu es lietoju visplašākajā nozīmē, tajā ietverot jebkuras fiziskās norises – nav pasargātas no šaubām. Tādēļ, *sākot filozofēt*, visas zināšanas, kuras pārsniedz priekšstatus, ir uzskatāmas par apšaubāmām.”, tā savu grāmatu par „Imanuela Kanta izziņas teoriju” sāk *Volkel*. Kas te tiek pasludināts tā, it kā tā būtu tieša un pašsaprotama patiesība, īstenība ir rezultāts domu operācijai, kura norisinās apmēram sekojoši: naivais cilvēks tic, ka priekšmeti, kā viņš tos uztver, pastāv arī ārpus viņa apziņas. Bet fizika, fizioloģija un psiholoģija šķiet mācām, ka mūsu uztverēm ir nepieciešama mūsu organizācija, sekojoši, mēs nevaram zināt neko citu, kā tikai to, ko par lietām mums piegādā mūsu organizācija. Mūsu uztveres līdz ar to ir tikai mūsu organizācijas modifikācijas, nevis lietas pašas par sevi. Šeit ieskicēto domu gaitu *Eduard von Hartmann* patiešām raksturo kā tādu, kurai ir jānovēd pie pārliecības par tēzi, ka tieši mēs kaut ko varam zināt tikai par mūsu priekšstatiem (salīdziniet ar „Izziņas teorijas pamatproblēma”, 16.-40.lpp.). Tā kā ārpus mūsu organisma mēs varam atklāt ķermeņu un gaisa svārstības, kas mums parādās kā skaņa, tad tiek secināts, ka tas, ko mēs saucam par skaņu, nav nekas cits, kā mūsu organisma subjektīva reakcija uz kustībām ārpusaulē. Tādā pašā veidā atklāj, ka krāsa un siltums esot tikai mūsu organisma modifikācijas. Pie tam uzskats ir tāds, ka šīs abas uztveres mūsos izsauc norises ārpusaulē, kuras ir būtiski atšķirīgas no tā, kas ir krāsas sajūta vai siltuma sajūta. Ja šādas norises ierosina mana ķermeņa galvenos nervus, tad man rodas subjektīva siltuma uztvere, ja šādas norises trāpa manam redzes nervam, tad es uztverot gaismu un krāsu. Tātad gaisma, krāsa un siltums esot tas, ar ko mani maņu nervi atbild uz kairinājumu no ārpuses. Arī tauste man nepiegādā ārpusaulē priekšmetus, bet gan tikai manus paša stāvokļus. Modernās fizikas nozīmē būtu jādomā, ka ķermeņi sastāv no bezgalīgi mazām daļiņām, no molekulām, un ka šīs molekulas nerobežojas tieši viena ar otru, bet gan atrodas zināmā attālumā viena no otras. Tātad starp tām ir tukša telpa. Caur to molekulas iedarbojas viena uz otru ar pievilkšanas un atgrūšanas spēkiem. Kad es tuvinu savu roku kādam ķermenim, tad manas rokas molekulas nekādā gadījumā nepieskaras ķermeņa molekulām, starp ķermeni un roku paliek zināms attālums, un tas, ko es sajūtu kā ķermeņa pretestību, nav nekas cits, kā atgrūšanās spēku iedarbība, ko uz manu roku rada ķermeņa molekulas. Es esmu pilnībā ārpus ķermeņa un uztveru tikai tā iedarbību uz manu organismu.

Šos apsvērumus papildina mācība par tā saucamajām specifiskajām maņu enerģijām, kuru izveidoja *J.Müller (1801-1858)*. Tā pastāv tajā, ka katrai maņai piemītot tāda īpatnība, ka uz jebkuru ārēju kairinājumu tā atbild tikai vienā noteiktā veidā. Ja kaut kas iedarbojas uz redzes nervu, tad rodas redzes uztvere, vienalga, vai ierosinātājs ir tas, ko mēs saucam par gaismu, vai arī uz šo nervu iedarbojas mehānisks spiediens vai elektriskā strāva. No otras puses dažādās maņās vienādi ārējie kairinājumi izsauc atšķirīgas uztveres. No tā šķiet izrietam, ka mūsu maņas mums var piegādāt tikai to, kas norisinās maņas pašās, bet ne ārpusaulē. Maņas nosaka uztveri atkarībā no savas dabas.

Fizioloģija rāda, ka nevar būt ne runas arī par tiešām zināšanām par to, ko priekšmeti izraisa mūsu maņu orgānos. Fiziologam izsekojot norises mūsu miesā, viņš atklāj, ka jau maņu orgānos ārējās kustības iedarbības tiek pārveidotas visdažādākajos veidos. Visskaidrāk mēs to redzot acīs un ausīs. Abi ir ļoti komplicēti orgāni, kuri būtiski izmaina ārējo kairinājumu, pirms tas vēl ir novadīts līdz atbilstošajam nervam. No nerva perifērā gala jau izmainītais kairinājums tiek novadīts uz galvas smadzenēm. Tur atkal vispirms ir jātiek ierosinātiem centrālajiem orgāniem. No tā tiek secināts, ka ārējā norise jau ir piedzīvojusi virkni pārveidojumu, pirms tā nonāk apziņā. Tas, kas norisinās galvas smadzenēs, ir saistīts ar ārējo norisi ar tik daudzām starpnorisēm, ka par kādu līdzību vairs pat nav ko domāt. Ko galu galā galvas smadzenes piegādā dvēselei, tās nav ne ārējās norises, ne arī norises maņu orgānos, bet gan tikai norises galvas smadzenēs. Bet arī tās dvēsele nevar uztvert tieši. Tas, kas galu galā ir mūsu apziņā, nav arī smadzeņu norises, bet gan *sajūtas*. Manai sajūtai *sarkans* nav nekādas līdzības ar norisi, kas notiek smadzenēs, kad es sajūtu sarkano krāsu. Šī sajūta parādās tikai kā iedarbība dvēselē un to izraisa tikai norise smadzenēs. Tādēļ *Hartmann* (Izziņas teorijas pamatproblēma) saka: „Tātad tas, ko uztver subjekts, ir tikai viņa paša fizisko stāvokļu modifikācijas un nekas cits.” Kad man rodas kāda sajūta, tad tā vēl nebūt nav sagrupēta ar to, ko es uztveru kā lietu. No smadzenēm man var rasties tikai atsevišķas sajūtas. Sajūtas „ciets” un „mīksts” tiek man dotas

caur taustes maņu, krāsu un gaismas sajūtas caur redzi. Taču tās izrādās vienotas vienā un tajā pašā priekšmetā. Tātad šo apvienošanu izraisa dvēsele pati. Tas ir, dvēsele savieno atsevišķās smadzeņu dotās sajūtas ķermenī. Manas smadzenes man piegādā atsevišķas redzes, taustes un dzirdes sajūtas pa pilnīgi dažādiem ceļiem, tad dvēsele tās savieno vienā vienotā trompetes priekšstatā. Šī beigu daļa (trompetes priekšstats) tad ir tas, kas vispirms ir dots manai apziņai. Tajā vairs nav atrodams nekas no tā, kas ir ārpus manis un kas sākotnēji ir radījis iespaidu uz manām maņām. Ārējais priekšmets ceļā uz smadzenēm un caur smadzenēm uz dvēseli ir pilnībā pazudis.

Būs grūti atrast otru tādu domu konstrukciju cilvēku garīgās dzīves vēsturē, kas būtu asprātīgāk izveidota un kas, pārbaudot to tuvāk, sadalās par neko. Paskatīsimies tuvāk, kā tā veidojas. Iesāk ar to, kas ir dots naivajai apziņai, no uztvertās lietas. Tad parāda, ka viss, kas pieder pie šīs lietas, mums nemaz neparādītos, ja mums nebūtu maņu. Nav acu: nav krāsu. Tātad tajā, kas iedarbojas uz aci, krāsas vēl nav. Tā rodas tikai acs un priekšmeta mijiedarbībā. Tātad priekšmets ir bezkrāsains. Bet arī acī krāsas nav; jo tajā ir ķīmiska vai fizikāla norise, kura vispirms caur nervu tiek aizvadīta uz smadzenēm, tur izraisot kādu citu norisi. Arī tā vēl nav krāsa. To izsauc tikai smadzeņu process dvēselē. Bet arī tas vēl neparādās manā apziņā, vispirms dvēsele to pārceļ uz āru uz kādu ķermeni. Tad beidzot man šķiet, ka tajā es to uztveru. Tā mēs esam veikuši pilnu apli. Mēs esam apzinājušies krāsainu ķermeni. Tas ir pirmais. Tad sākas domu operācija. Ja man nebūtu acu, ķermenis man būtu bezkrāsains. Tātad es nevaru krāsu pārcelt ķermenī. Es dodos to meklēt. Es meklēju to acī: veltīgi; nervā: veltīgi; smadzenēs: tāpat veltīgi; dvēselē: te es to gan atrodu, bet nesaistītu ar ķermeni. Krāsaino ķermeni es atrodu tikai tur, kur es sāku. Loks ir noslēdzies. Es iedomājos, ka tas ir manas dvēseles radīts, ko naivais cilvēks domājas esam ārā telpā.

Kamēr paliek pie tā, viss šķiet labākajā kārtībā. Bet to lietu ir jāsāk vēlreiz no sākuma. Līdz šim es esmu darbojies ar kādu lietu: ar ārēju uztveri, par kuru man kā naivam cilvēkam bija pavisam aplams uzskats. Man šķita: šī lieta arī objektīvi pastāv tā, kā es to uztveru. Tagad es nomanu, ka tā pazūd manā priekšstatā, ka tā ir tikai mana dvēseliskā stāvokļa modifikācija. Vai tad man vēl vispār ir tiesības savos apskatos runāt par šo lietu, ar to iesākt? Vai es drīkstu par to teikt, ka tā iedarbojas uz manu dvēseli? No šī brīža man galdu, par kuru es agrāk iedomājos, ka tas iedarbojas uz mani un rada manī priekšstatu par to, pašu ir jāuzskata par priekšstatu. Konsekventi ņemot, tad arī mani maņu orgāni un norises tajos ir tikai subjektīvas. Man nav nekādu tiesību runāt par kādu īstu aci, bet gan tikai par manu acs priekšstatu. Tieši tāpat ir ar nervu signālu un procesu smadzenēs, un ne mazāk arī ar norisēm pašā dvēselē, kurā no visdažādāko sajūtu haosa būtu jātiek izveidotai lietai. Pieņemot par pareizu sākumā minēto domu gaitas loku un tā vēlreiz pārskatot sava izziņas akta daļas, tas viss izrādās mājīgs priekšstatu savērpums, kuri kā tādi vēl arī nevar iedarboties viens uz otru. Es nevaru teikt: mans priekšmeta priekšstats iedarbojas uz manu acs priekšstatu un šajā mijiedarbībā izceļas mans krāsas priekšstats. Bet tas man arī nav vajadzīgs. Jo, tikko man kļūst skaidrs, ka arī mani maņu orgāni un to darbība, mani nervu un dvēseles procesi man arī var tikt doti tikai kā uztveres, attēlotā domu gaita parādās kā pilnīgi neiespējama. Ir pareizi: neviena uztvere nav iespējama bez atbilstošā maņu orgāna. Bet tikpat maz arī maņu orgāns bez uztveres. Es varu no savas galda uztveres pāriet uz aci, kura redz galdu, uz ādas nerviem, kuri to satausta; bet kas tajos norisinās, to es atkal varu uzzināt tikai no uztveres. Un tad es drīz pamanu, ka tajā procesā, kas norisinās acī, nav ne mazākās līdzības ar to, ko es uztveru kā krāsu. Es nevaru savu krāsas uztveri iznīcināt ar to, ka es uzrādu to procesu acī, kas tur norisinās šīs uztveres laikā. Tikpat maz es varu atrast krāsu nervu un smadzeņu procesos; es tikai sasaistu jaunas uztveres savā organismā ar pirmajām, kuras naivais cilvēks pārceļ ārpus sava organisma. Es tikai pāreju no vienas uztveres pie otras.

Bez tam viss šis slēdziens satur lēcieni. Es esmu spējīgs izsekot norisēm savā organismā līdz pat procesiem smadzenēs, kaut arī mani pieņēmumi kļūst arvien hipotētiskāki, jo vairāk es tuvojos centrālajām smadzeņu norisēm. *Ārējo* novērojumu ceļš izbeidzas pie norises manās galvas smadzenēs, proti, pie tās norises, kuru es uztveru, ja varētu pētīt smadzenes ar fizikāliem, ķīmiskiem utt. Palīgīdzekļiem un metodēm. *Iekšējās* novērošanas ceļš sākas ar

sajūtu un sniedzas līdz pat lietas izveidošanai no sajūtu materiāla. Pārejā no smadzeņu procesa un sajūtu novērojumu ceļš ir pārtraukts.

Raksturotais domāšanas veids, kuru pretstatā naivās apziņas viedoklim, kuru tas sauc par naivo reālismu, apzīmē kā kritisko ideālismu izdara kļūdu, ka tas *vienu* uztveri raksturo kā priekšstatu, bet pārējās pieņem tieši tādā nozīmē, kā to dara šķietami atspēkotais naivais reālisms. Tas grib pierādīt uztveres priekšstatu raksturu, naivā veidā pieņemot sava paša organisma uztveri kā objektīvi spēkā esošu faktu, un bez tam vēl nepamana, ka sajauc kopā divas novērojumu jomas, starp kurām nevar atrast nekādu saistību.

Kritiskais ideālisms var atspēkot naivo reālismu tikai tā, ka pats naivi-reālā veidā savu organismu pieņem par objektīvi eksistējošu. Tajā pašā acumirkli, kad tas apzinās pilnīgo vienādību ar naivo reālismu sava paša organisma uztverē pieņemot to kā objektīvi eksistējošu uztveri, tas vairs nevar kā uz droša pamata balstīties pirmajās. Tam arī savu subjektīvo organizāciju būtu jāapskata kā tikai priekšstatu kompleksu. Līdz ar to arī zūd iespēja uztvertās pasaules saturu iedomāties kā garīgās organizācijas izraisītu. Tad būtu jāpieņem, ka priekšstats „krāsa” ir tikai priekšstata „acs” modifikācija. Tā saucamais kritiskais ideālisms nevar tikt pierādīts, ja nepieslejas naivajam reālismam. Pēdējais tiek atspēkots tikai ar to, ka tā paša priekšnosacījumus nepierādīti pārceļ citā jomā.

Tiktāl no tā visa ir skaidrs: veicot pētījumus uztveru jomā kritiskais ideālisms nevar tikt pierādīts, kamēr nav atsegs uztveres objektīvais raksturs.

Bet vēl mazāk tēzi: „*Uztvertā pasaule ir mans priekšstats*” drīkst nostādīt kā pašu par sevi skaidru un neprasošu nekādus pierādījumus. *Šopenhauers* savu galveno darbu „Pasaule kā griba un priekšstats” iesāk ar vārdiem: „Pasaule ir mans priekšstats: – tā ir patiesība, kas ir spēkā attiecībā uz jebkuru dzīvu un izzinošu būtni; kaut arī tikai cilvēks var to ienest savā reflektējoši abstraktajā apziņā: un ja viņš to patiesām izdara, tad viņam ir iestājusies filozofiskā apdomība. Tad viņam kļūst skaidrs un drošs, ka viņš neredz ne Sauli, ne Zemi; bet gan vienmēr tikai aci, kura redz Sauli, roku, kura jūt Zemi; ka pasaule, kura viņu aptver, pastāv tikai kā priekšstats, tas ir, visnotaļ tikai attiecībā pret kaut ko citu, pret to, kurš priekšstatās, kas ir viņš pats. – Ja kādu patiesību var izteikt a priori, tad tā ir šī: jo tā ir izpausme jebkuras iespējamās un iedomājamās pieredzes formai, kas ir vispārējāka nekā jebkura cita, kā laiks, telpa un cēloņsakarība: jo tām visām šī jau ir priekšnosacījums...” Visa šī tēze sagrītojas jau pie manis iepriekš minētā apstākļa, ka acs un roka ir ne mazāk uztveres kā Saule un Zeme. Un varētu Šopenhauera stilā, pieslejšoties viņa izpausmes veidam, šai tēzei nolikt pretī: mana acs, kura redz Sauli, un mana roka, kura jūt Zemi, ir mani priekšstati tieši tāpat kā Saule un Zeme. Tas, ka līdz ar to tēze ir atspēkota, ir skaidrs. Jo tikai manā īstā acī un īstā rokā kā modifikācijas varētu rasties Saules un Zemes priekšstati, bet ne manos acs un rokas priekšstatos. Bet kritiskais ideālisms drīkstētu runāt tikai par tiem.

Kritiskais ideālisms ir pilnīgi nepiemērots, lai iegūtu kādu uzskatu par attiecībām starp uztveri un priekšstatu. Tas nespēj nošķirt jau iepriekš minēto – kas notiek ar uztveri uztveršanas laikā, un kam tajā jau ir jābūt, pirms sākas uztvere. Tātad ir jāmeklē kādu citu ceļu.

V

PASAULES IZZINĀŠANA

No iepriekšējiem apskatiem seko, ka ir neiespējami, pētīt mūsu novērojumu saturu, rast pierādījumu, ka mūsu uztveres ir priekšstati. Šim pierādījumam ir jātiek sagādātam parādot: ja uztveres process notiek tajā veidā, kā to iztēlojas atbilstoši naivi-reālistiskajiem pieņēmumiem par cilvēciskā indivīda psiholoģisko un fizioloģisko konstitūciju, tad mums nav darīšana ar lietām pašām par sevi, bet gan tikai ar mūsu priekšstatiem par lietām. Ja tad naivais reālisms, konsekventi tam sekojot, noved pie rezultāta, kas ir tiešs pretstats sākotnējiem pieņēmumiem, tad šos pieņēmumus ir jāatzīst par nepiemērotiem pasaules uzskata pamatošanai un kā tādus jāatmet. Katrā ziņā ir nepieļaujami atnest pieņēmumus un atstāt spēkā secinājumus, kā to dara

kritiskais ideālists, kurš apgalvojamu: pasaule ir mans priekšstats, liek pamatā savu pierādījumu gaitai. (Eduards fon Hartmans savā rakstā „Izziņas teorijas pamatproblēma” sniedz izsmeļošu šīs pierādījumu gaitas attēlojumu.)

Viena lieta ir kritiskā ideālisma pareizība, cita lieta ir tā pierādījumu pārlicinošais spēks. Kā ir ar pirmo, tas izrietēs no mūsu tālākajiem iztīrījumiem. Bet tā pierādījumu pārlicinošais spēks ir vienāds ar nulli. Ja būvē māju un, ceļot otro stāvu, sabrūk pirmais stāvs, tad tam līdzī iebūr arī otrs. Ar naivo reālismu un kritisko ideālismu ir līdzīgi kā ar šo pirmo un otro stāvu.

Kurš uzskata, ka visa mūsu uztvertā pasaule ir tikai priekšstats, proti, man nezināmu lietu iedarbība uz manu dvēseli, tas īsteno izziņas jautājumu, dabiski, attiecina ne tikai uz dvēselē atrodamajiem priekšstatiem, bet arī uz aiz mūsu apziņas pastāvošajām, no mums neatkarīgajām lietām. Viņš jautā: cik daudz mēs varam *pastarpināti* par tām uzzināt, ja tās mūsu novērojumiem *tieši* nav pieejamas? Šāda uzskata pārstāvis neraizējas par savu apzināto uztveru iekšējo kopsakarību, bet gan par to vairs neapzinātajiem cēloņiem, kam ir no viņa neatkarīga esamība, kamēr, pēc viņa uzskata, uztveres pazūd, tikko viņš savas maņas novērš no lietas. Mūsu apziņa pēc šī uzskata darbojas kā tāds spogulis, kurā noteiktu lietu attēli pazūd tajā acumirkli, tikko tām nav pievērsta atspoguļojošā virsma. Bet, kurš neredz lietas pašas, bet gan tikai to spoguļattēlus, tam pēc pēdējiem ir netieši jāspriež par pirmo veidojumu, izdarot slēdzienus. Tādu pozīciju ieņem jaunāko laiku dabaszinātnes, kas uztveres izmanto tikai kā pēdējo līdzekli, lai rastu izskaidrojumu par aiz uztverēm pastāvošajām un vienīgi patiesajām vielas norisēm. Ja filozofs, būdams kritiskais ideālists, vispār pieļauj kādu esamību, tad viņa izziņas centieni, pastarpināti izmantojot priekšstatus, pievēršas tikai un vienīgi šai esamībai. Viņa interese pārlec pāri priekšstatu subjektīvajai pasaulei un pievēršas tikai šos priekšstatus radošajam.

Bet kritiskais ideālists var iet tiktāl, ka saka: es esmu ieslēgts savu priekšstatu pasaulē un nevaru tikt no tās ārā. Ja es pieļauju kādas lietas esamību aiz maniem priekšstatiem, tad arī šī doma nav nekas vairāk kā mans priekšstats. Šāds ideālists tad lietas vai nu noliegs vispār, vai vismaz izskaidros, ka priekš mums, cilvēkiem tām vispār nav nekādas nozīmes, tās var būt vai nebūt, jo mēs vienalga par tām neko nevaram uzzināt.

Šāda veida kritiskajam ideālistam visa pasaule šķiet kā sapnis, attiecībā pret kuru jebkuri izziņas centieni būtu bezjēdzīgi. Viņam var pastāvēt tikai divas cilvēku sugas: apmulsušie, kuri savu paša sapņu savērpumu uzskata par reālām lietām, un gudrie, kuri izprot šīs sapņu pasaules niecību un kuri tādēļ pakāpeniski zaudē jebkuru prieku par to vairs raizēties. Šim viedoklim arī paša personība var kļūt par nosapņotu tēlu. Tāpat kā sapnī starp citiem tēliem var parādīties arī paša sapņotāja tēls, tāpat arī nomoda apziņā ār pasaules priekšstatiem pievienojas priekšstats par savu paša Es. Tad mums apziņā nav viss savs īstais Es, bet gan tikai mūsu Espriekšstats. Kurš noliedz, ka lietas pastāv, vai vismaz, ka mēs varētu par tām kaut ko uzzināt: tam ir jānoliedz arī paša personības esamība, respektīvi, izziņas iespējas. Tad kritiskais ideālists nonāk līdz apgalvojumam: „Jebkura realitāte pārvēršas brīnumainā sapnī, bez dzīvības, par kuru tiek sapņots, un arī bez gara, kuram rādītos šis sapnis, sapnī, kura kopsakarība turas pašā sapnī” (salīdziniet ar *Fichte*, Cilvēka uzdevums).

Ir vienalga, vai tas, kurš iedomājas šo dzīvi par sapni, aiz šī sapņa vairs neko nemeklē, vai arī tomēr attiecina savus priekšstatus uz reālām lietām: viņam ir jāzaudē jebkuru zinātnisku interesi par pašu dzīvi. Bet, ja tam, kurš iedomājas, ka viss mums pieejamais Visums ir izsmelts ar sapni, jebkura zinātne ir bezjēdzīga, tad tam otram, kurš jūtas pilnvarots ticēt, ka no priekšstatiem var izdarīt kādus slēdzienus par lietām, zinātne ir šo „lietu pašu par sevi” izpētīšana. Pirmo pasaules uzskatu varētu apzīmēt ar vārdu absolūtais *iluzionisms*, otro tā konsekvents pārstāvis Eduards fon Hartmans sauc par *transcendentālo reālismu*.*

* Par *transcendentālu* šī pasaules uzskata nozīmē tiek saukta izziņa, kura apzināti tic, ka par lietām pašām par sevi tieši nav iespējams neko pateikt, bet var tikai izdarīt slēdzienus no zināmā subjektīvā un nezināmo, aiz subjektīvā esošo (transcendentālo). Lieta pati kā tāda pēc šī uzskata atrodas viņpus mums tieši izzināmās pasaules, t.i., ir

Šiem abiem uzskatiem ar naivo reālismu kopīgs ir tas, ka tie mēģina rast kādu atbalsta punktu pasaulē, pētot uztveres. Bet šajā jomā tiem nekad nevar izdoties atrast stingru atbalsta punktu.

Vienam no galvenajiem jautājumiem transcendentālā reālisma atzinējiem vajadzētu būt: kā Es no sevis paša izveido priekšstatu pasauli? Mums dotā priekšstatu pasaule, kura pazūd, tikko mēs noslēdzam savas maņas pasaulei, nopietnus izziņas centienus var iedvesmot tikai tiktāl, ciktāl tā ir līdzeklis pastarpināti pētīt paša par sevi pastāvošā Es pasauli. Ja mūsu pieredzes lietas būtu priekšstati, tad mūsu izdienas dzīve līdzinātos sapnim un patiesā faktu stāvokļa izziņa būtu kā pamošanās. Arī mūsu sapņu ainas mūs interesē tikmēr, kamēr mēs sapņojam, tātad nemanām, ka tie ir sapņi. Pamošanās acumirkļi mēs vairs nemeklējam savu sapņu ainu iekšējās kopsakarības, bet gan fizikālās, fizioloģiskās un psiholoģiskās norises, kas ir tam pamatā. Tikpat maz filozofu, kurš pasauli uzskata par savu priekšstatu, var interesēt tās atsevišķu detaļu iekšējā kopsakarība. Ja gadījumā tiek pieļauta pastāvoša Es esamība, tad viņš nejaūtās, kā viens no viņa priekšstatiem ir saistīts ar citiem, bet gan, kas notiek no viņa neatkarīgajā dvēselē, kamēr apziņā nonāk kāds noteikts priekšstats. Kad es sapņoju, ka dzeru vīnu, kas man dedzina rīkli, un tad pamostos no klepus (salīdziniet ar *Weygandt*, *Sapņu rašanās*, 1893), tad pamošanās mirklī sapņos darītais beidz mani interesēt. Mana uzmanība tad ir pievērsta tikai fizioloģiskajiem un psiholoģiskajiem procesiem, kuri simboliski ir izpaudušies sapņu ainā. Līdzīgā veidā filozofam, tikko viņu pārņem pārliecība par dotās pasaules priekšstatu raksturu, ir jāpārslēdzas uz aiz tā visa esošo īsto dvēseli. Sliktāka tā lieta gan ir gadījumā, kad iluzionisms noliedz arī aiz priekšstatiem pastāvošo Es pašu par sevi, vai vismaz uzskata to par neizzināmu. Pie šāda uzskata ļoti viegli var novest novērojums, ka pretstatā sapņiem gan pastāv nomoda stāvoklis, kad mums ir izdevība izprast sapņus un attiecināt tos uz reāliem apstākļiem, bet nav nekāda nomoda apziņas dzīvei līdzīgi piesaistīta stāvokļa. Kurš pieslejas šim uzskatam, tas nepamana, ka ir kaut kas, kas patiešām attiecībā pret tīro uztveri izturas līdzīgi kā sapņu apjēgšana nomoda stāvoklī. Šis kaut kas ir *domāšana*.

Nevar uzskatīt, ka naivajam cilvēkam trūkst uzpratnes, par kuru te ir runa. Viņš nododas dzīvei un uzskata lietas par tik reālām, cik reālas tās ir no viņa pieredzes. Bet pirmais solis, kurš var tikt sperts pāri šim viedoklim, var tikt izteikts tikai jautājumā: kādas ir domāšanas un uztveres attiecības? Pilnīgi vienalga, vai uztvers man dotajā veidolā pēc manas priekšstatīšanās turpina pastāvēt, vai nē: ja es gribu kaut ko par tām pateikt, tad tas var notikt tikai ar domāšanas palīdzību. Kad es saku: pasaule ir mans priekšstats, tad esmu izteicis domāšanas procesa rezultātu, un, ja mana domāšana nav pielietojama pasaulei, tad šis rezultāts ir maldi. Starp uztveri un jebkura veida izteikumiem par to iesprauca domāšana.

Iemeslu, kāpēc domāšana, apskatot lietas, visbiežāk tiek piemirsta, mēs jau esam nosaukuši. Tas ietverts apstākļi, ka mēs savu uzmanību pievēršam priekšmetam, par kuru mēs domājam, bet ne vienlaikus pašai domāšanai. Tādēļ naivā apziņa apietas ar domāšanu kā ar kaut ko, kam nav nekāda sakara ar lietām, kas ir pilnīgi viņpus tām, veicot savus pasaules apskatus. Aina, ko domātājs iezīmē par pasaules parādībām, nav kaut kas tāds, kas būtu piederīgs lietām, tā eksistē tikai cilvēka galvā; pasaule jau ir gatava arī bez šīs ainas. Pasaule ir pilnīgi gatava ar visām tās vielām un spēkiem; un par šo gatavo pasauli cilvēks uzmet sev bildi, ainu. Tiem, kuri tā domā, ir jājautā: ar kādām tiesībām jūs pasludiniet pasauli par gatavu bez domāšanas? Vai pasaule ar tādu pašu nepieciešamību nerada domāšanu cilvēka galvā, kā rada ziedu augam? Iestādiet zemē sēklu. Tā izdzen saknes un stādu. Tas attīstās līdz lapām un ziediem. Nostādiet šo augu pretī sev pašam. Tas jūsu dvēselē sasaistās ar noteiktu jēdzienu. Kāpēc šis jēdziens mazāk pieder augam, kā lapas un ziedi? Jūs sakāt: lapas un ziedi pastāv arī bez uztveroša subjekta; jēdziens parādās tikai tad, kad augam pretī nostājas cilvēks. Labi. Bet arī lapas un ziedi augam rodas tikai tad, ja ir zeme, kurā var guldīt sēklu, ja ir gaisma un gaiss, kur lapas un ziedi var attīstīties. Tieši tāpat rodas auga jēdziens, ja augam tuvojas domājoša apziņa.

transcendentāla. Bet mūsu pasauli esot iespējams transcendentāli saistīt ar transcendentālo. Reālisms pēc Hartmana uzskata tas ir tādēļ, ka caur subjektīvo, ideālo iet uz transcendentālo, reālo.

Tas ir pilnīgi patvaļīgi, ka mēs tā summu, ko caur uztveri pieredzam no kādas lietas, uzskatām par veselumu, un to, kas izriet no *domājoša* apskata, kā kaut kādu pielikumu, kam neesot nekāda sakara ar lietu pašu. Ja es šodien saņemu rozes pumpuru, tad tēls, kas paveras manai uztverei, tikai iesākumā ir noslēgts. Ja es šo pumpuru ielieku ūdenī, tad rīt es uztveršu pavisam citu sava objekta tēlu. Ja es nenovēršu acis no sava rozes pumpura, tad redzu šodienas stāvokli pārejam rītdienas stāvoklī caur neskaitāmām vienotām starppakāpēm. Tēls, kas man paveras noteiktā acumirkļī, ir tikai gadījuma fragments no nemitīgā tapšanā esoša priekšmeta. Ja es pumpuru neielieku ūdenī, tad vesela virkne stāvokļu neīstenojas, kaut gan to iespēja bija ietverta pumpurā. Tāpat var gadīties, ka man rīt nebūs iespējams turpināt novērot ziedu un tādēļ mana aina nebūs pilnīga.

Tas ir ļoti nelietišķs, gadījumos balstīts viedoklis, kas par kādu zināmā laikā pavērušos ainu paziņotu: *tā* ir tā lieta.

Tikpat maz pieļaujams ir par lietu pasludināt uztveres pazīmju summu. Būtu ļoti iespējams, ka kāds gars vienlaikus un nenoskirti no uztveres varētu iegūt līdzī arī jēdzienu. Šādam garam pat prātā neienāktu uzskatīt jēdzienu par kaut ko lietai nepiederīgu. Tam būtu jāpieraksta jēdzienam ar lietu nesaraujami saistītu esamību.

Es gribētu to paskaidrot ar vēl vienu piemēru. Ja es horizontālā virzienā gaisā izmetu kādu akmeni, tad es to redzu secīgi dažādās vietās. Es šīs vietas savienuju vienā līnijā. Matemātikā es mācos par dažādām līniju formām, starp tām arī par parabolu. Es zinu, ka parabola ir līnija, kas rodas, ja kāds punkts pārvietojas zināmā likumsakarīgā veidā. Kad es izpētu nosacījumus, pēc kādiem kustas izmests akmens, tad atklāju, ka tā kustības līnija ir identiska ar to, kuru es pazīstu kā parabolu. Ka akmens pārvietojas tieši pa parabolu, ir sekas dotajiem nosacījumiem, apstākļiem un nepieciešami seko no tiem. Parabolas forma pieder visai šai parādībai, tāpat kā viss pārējais, ko tajā var novērot. Iepriekš minētajam garam, kuram nebūtu nepieciešams apkārtceļš caur domāšanu, būtu dota ne tikai redzes sajūtu summa no dažādām vietām, bet arī nešķirti no parādības arī metiena līnijas paraboliskā forma, kuru *mēs* varējām pievienot parādībai tikai caur domāšanu.

Ne jau no priekšmetiem ir atkarīgs tas, ka tie iesākumā mums ir doti bez atbilstošajiem jēdzieniem, bet gan no mūsu garīgās organizācijas. Visa mūsu būtība funkcionē tādā veidā, ka tai par katru reālu lietu no divām pusēm pieplūst elementi, kas skar šo lietu: no *uztveres* puses un no *domāšanas*.

Tam nav nekāda sakara ar lietu dabu, kā es esmu organizēts tās aptvert. Šķēlums starp uztveri un domāšanu rodas tikai tajā acumirkļī, kad es kā apskatošais nostājos pretī lietai. Kuri elementi pieder lietai un kuri nē, tas nekādi nevar būt atkarīgs no tā, kādā veidā es nokļūstu līdz šo elementu zināšanai.

Cilvēks ir ierobežota būtne. Vispirms viņš ir būtne starp citām būtnēm. Viņa esamība pieder laikam un telpai. Līdz ar to viņam arī var būt dota tikai ierobežota visa Visuma daļa. Bet šī ierobežotā daļa visapkārt gan laikā, gan telpā pieslēdzas visam pārējam. Ja mūsu esamība būtu saistīta ar lietām tā, ka jebkura norise pasaulē vienlaikus būtu arī *mūsu* norise, tad nebūtu atšķirības starp mums un lietām. Bet tad mums arī nebūtu nekādu atsevišķu lietu. Tad visas norises nepārtraukti pārietu viena otrā. Kosmos būtu vienots un sevī noslēgts veselums. Norišu plūsmā nekad nebūtu nekādu pārtraukumu. Mūsu ierobežotības dēļ mums kā atsevišķa detaļa parādās tas, kas patiesībā nav nekas atsevišķs. Piemēram, nekur sarkanās krāsas atsevišķa kvalitāte nepastāv nodalīti pati par sevi. To no visām pusēm aptver citas kvalitātes, pie kurām tā pieder un bez kurām tā nevarētu pastāvēt. Bet mums tā ir nepieciešamība izcelt no pasaules atsevišķus fragmentus un apskatīt tos pašus par sevi. Mūsu acs var aptvert tikai atsevišķas krāsas vienu pēc otras no daudzveidīga krāsu mirdzuma, mūsu saprāts var aptvert tikai atsevišķus jēdzienus no kopsakarīgas jēdzienu sistēmas. Nošķiršana ir subjektīvs akts, kuru nosaka apstākļi, ka mēs neesam identiski ar pasaules procesu, bet gan esam būtnes starp citām būtnēm.

Tagad viss ir atkarīgs no tā, vai mēs varam noteikt tās būtnes, kas esam mēs paši, stāvokli pret citām būtnēm. Noteikšanai jābūt atšķirīgai no vienkāršas sevis paša apzināšanās. Tā balstās uztverē tāpat, kā jebkuras citas lietas apzināšanās. Pašuztvere rāda man īpašību

summu, kura es apvienoju savas personības veselumā tāpat, kā īpašības: dzeltens, metāliski mirdzošs, ciets utt. Apkopoju vienībā „zelts”. Pašuztvere neizved mani ārpus tā, kas pieder pie manis. Šo pašuztveri ir jāatšķir no *domājošās* pašnoteikšanās. Tāpat kā atsevišķu uztveri no ār pasaules es ar domāšanu iekļāju visā pasaules kopsakarībā, tāpat es sevī pašā izdarītās uztveres iekļāju pasaules procesā ar domāšanas palīdzību. Mana pašuztvere neieslēdz mani noteiktās robežās; mani domāšanai nav nekādas daļas gar šīm robežām. Šajā ziņā es esmu dubultbūtne. Es esmu ieslēgts tajā apgabalā, ko es uztveru kā savu personību, bet es nesu sevī darbību, kas nosaka manu ierobežoto esamību no kādas augstākas sfēras. Mūsu domāšana nav individuāla kā sajūtas un jušana. Domāšana ir universāla. Tai ir individuālas iezīmes katrā atsevišķā cilvēkā tikai tādēļ, ka tā tiek attiecināta uz šī cilvēka individuālo jušanu un sajūtām. Ar šīm universālās domāšanas individuālajām niansēm atsevišķie cilvēki atšķiras viens no otra. Trīsstūrim ir tikai viens vienīgs jēdziens. Šī jēdziena saturam ir vienalga, vai to uztver cilvēciskās apziņas nesējs A vai B. Bet katrs no šiem diviem apziņas nesējiem to aptvers individuālā veidā.

Šai domai pretī stāv kāds grūti pārvarams cilvēku aizspriedums. Aizspriedumainība nenonāk līdz atziņai, ka tas trīsstūra jēdziens, kuru aptver mana galva, ir tas pats, kādu ir aptvērusi mana līdzcilvēka galva. Naivais cilvēks uzskata sevi par savu jēdzienu veidotāju. Tādēļ viņš domā un tic, ka katrai personai esot pašai savi jēdzieni. Tā ir viena no pamatprasībām filozofiskajai domāšanai, lai tiktu pārvarēts šis aizspriedums. Viens vienots trīsstūra jēdziens nekļūst par daudzveidību tādēļ, ka daudzi to domā. Šo daudzo domāšana pati ir viens vesels.

Domāšanā mums ir dots elements, kas mūsu īpašo individualitāti Kosmosā sapludina vienā veselumā. Mums sajūtot un jūtot (arī uztverot), mēs esam atsevišķi, mums domājot, mēs esam viss-viena būtne, kas caurauž visu. Tas ir dziļākais pamats mūsu dubultdabai: mēs redzam sevī esam pilnīgi absolūtu spēku, spēku, kas ir universāls, bet mēs šo spēku neiepazīstam, tam izplūstot no pasaules centra, bet gan vienā perifērijas punktā. Ja īstenotos pirmais gadījums, tad mēs jau tajā acumirkli, kad nonākam līdz atziņai, zinātu visas pasaules mīklas. Bet, tā kā mēs stāvam vienā perifērijas punktā un atklājam savu paša esamību noteiktās robežās, mums nākas ārpus mūsu paša būtnes esošo jomu iepazīt, izmantojot no vispārējās pasaules esamības mūsos iesniedzošos domāšanu.

Tādēļ, ka domāšana mūsos pārsniedz mūsu atsevišķo esamību un attiecas uz vispārējo pasaules esamību, mūsos rodas izziņas tieksme. Būtnēm bez domāšanas nav tādas tieksmes. Kad tām pretī parādās citas lietas, tas neizraisa nekādus jautājumus. Tādas citas lietas šādām būtnēm tā arī paliek ārējas. Domājošām būtnēm attiecībā pret šādu ārēju lietu rodas jēdziens. Tas ir tas, ko mēs par šādu lietu uztveram nevis no ārpuses, bet gan no iekšienes. Izlīdzinājumu, abu šo elementu apvienošanu, iekšējā un ārējā, ir jāsniedz *izziņai*.

Tāpat uztvere nav nekas gatavs, noslēgts, bet gan tikai viena puse no totālās realitātes. Otra puse ir jēdziens. Izziņas akts ir uztveres un jēdziena sintēze. Tikai kādas lietas uztvere un jēdziens kopā ir visa šī lieta.

Iepriekšējie iztirzājumi sniedz pierādījumu, ka ir bezjēdzīgi atsevišķā pasaules būtnē meklēt kaut ko citu kopēju, kā tikai ideālo saturu, kuru mums piedāvā domāšana. Neveiksmi ir jāpiedzīvo jebkuriem mēģinājumiem tiekties pēc kādas citas pasaules vienības, kā pēc šī sevī kopsakarīgā ideālā satura, kuru mēs iemantojam domājot aplūkojot savas uztveres. Ne cilvēciski-personisks dievs, ne kāds spēks vai viela, ne arī bezideju griba (Šopenhauers) mums nederēs kā universāla pasaules vienība. Šīs lietas pieder tikai ierobežotai mūsu novērojumu jomai. Cilvēciski ierobežotu personību mēs uztveram tikai sevī, spēkus un vielas tikai ārējās lietās. Kas attiecas uz gribu, tad tā var būt spēkā tikai kā mūsu ierobežotās personības darbības izpausmes. Šopenhauers grib izvairīties no „abstraktās” domāšanas padarīšanas par pasaules vienības nesēju un tās vietā meklē kaut ko, kas viņam šķiet tieši reāli pieejams. Šis filozofs tic, ka mēs nekad netiekam klāt pasaulei, ja uzskatām to par ār pasauli. „Faktiski tikai kā mans priekšstats pretnostatītas pasaules vai pārejas no tās kā izzinoša subjekta priekšstata uz to, kas tā var būt vēl bez tam, izpētāmā nozīme nekad nebūtu atklājama, ja pētnieks pats nebūtu nekas vairāk kā tikai tīri izzinošs subjekts (spārnota eņģeļa galva bez ķermeņa). Bet, ja viņš pats sakņojas šajā pasaulē, proti, atrodas tajā kā *indivīds*, viņa izziņa, kas ir visas pasaules kā

priekšstata noteicošais nesējs, tomēr pilnībā caur ķermeni, tā darbībā, nodod saprātam izejas punktu uzskatiem par šo pasauli. Šis ķermenis tīri izzinošajam subjektam kā tādām ir tāds pats priekšstats kā citi, objekts starp objektiem: tā kustības, akcijas viņam tiktāl nav citādas kā izmaiņas visos pārējos uzskatāmajos objektos, un būtu viņam tikpat svešas un nesaprotamas, ja to nozīme viņam netiktu atklāta pavisam citā veidā... Izziņas subjektam, kurš parādās ar savu identitāti ar ķermeni kā indivīds, šis ķermenis ir dots divos pavisam atšķirīgos veidos: vienreiz kā priekšstats saprātīgā uzskatā, kā objekts starp objektiem, pakļauts to likumiem; bet vienlaikus arī pavisam citā veidā, proti, kā nepastarpināti zināms, ko apzīmē vārds *griba*. Katrs patiess viņa gribas akts tūdaļ un neizbēgami ir arī viņa ķermeņa kustība: viņš nevar šo aktu patiešām gribēt, vienlaikus neuztverot, ka tas parādās kā ķermeņa kustība. Gribas akts un ķermeņa akcija nav divi objektīvi dažādi stāvokļi, tie neveido kauzalitātes saikni, starp tiem nav cēloņa un sekas attiecības; bet gan tie ir viens un tas pats, tikai doti divos pilnīgi atšķirīgos veidos: vienā pilnīgi nepastarpinātā un vienā uzskatāmā saprātam.” Ar šiem iztirzājumiem Šopenhauers domā attaisnojam gribas „objektivitātes” meklēšanu cilvēka ķermenī. Viņš uzskata, ka ķermeņa akcijās *nepastarpināti*, tieši ir sajūtama realitāte, lieta pati par sevi *concreto*. Pret šiem izvedumiem ir jāiebilst, ka mūsu ķermeņa akcijas, darbības nonāk mūsu apziņā tikai caur pašuztveri, un kā tādām tām nav nekādu priekšrocību, salīdzinot ar citām uztverēm. Ja mēs gribam *izzināt* to būtību, tad to mēs varam tikai ar *domājoša* apskata palīdzību, tas ir, iekļaujot to mūsu jēdzienu un ideju ideālajā sistēmā.

Naivajā cilvēces apziņā cik vien dziļi iespējams ir iesakņojies viedoklis: domāšana esot abstrakta, bez jebkāda konkrēta satura. Tā, augstākais, varētu piegādāt kādu „ideālu” pasaules vienības attēlu, bet nekad pašu pasauli. Kurš tā spriež, tas nekad nav ticis skaidrībā, kas ir uztvere bez jēdziena. Uzlūkosim tikai šo uztveru pasauli: tā parādās kā telpā līdzās viena otrai un laikā viena pēc otras bezsakarīgu detaļu agregāts. Nevienai no lietām, kas uznāk un atkal pazūd no uztveru skatuves, nav nekādas tiešas saistības ar citām, ko varētu uztvert. Tad pasaule ir vienlīdzīgu priekšmetu daudzveidība. Nekas pasaules gaitā nespēlē lielāku lomu kā kaut kas cits. Ja mums būtu jāklūst skaidram, ka vienam vai otram faktam ir lielāka nozīme nekā citiem, tad to ir jājautā domāšanai. Bez funkcionējošas domāšanas mums dzīvnieka rudimentārs orgāns, kam nav nozīmes dzīvnieka dzīvē, šķiet vienlīdz nozīmīgs ar svarīgākajām tā ķermeņa daļām. Atsevišķo faktu nozīme sevī un pārējām pasaules daļām parādās tikai tad, kad savus pavedienus no būtības uz būtību izvelk domāšana. Šī domāšanas darbība ir *satura pilna*. Jo tikai caur pilnīgi noteikti konkrētu saturu es varu zināt, kāpēc gliemezis atrodas zemākā organizācijas pakāpē nekā lauva. Tikai skats, uztvere man nedod nekādu saturu, kas man varētu mācīt par organizācijas pilnību.

Šo saturu uztverēs ienes domāšana no cilvēka jēdzienu un ideju pasaules. Pretstatā uztveres saturam, kas mums ir dots no ārienes, domu saturs parādās no iekšienes. Formu, kādā tas iesākumā parādās, mēs gribētu apzīmēt kā *intuīciju*. Tā domāšanai ir tas pats, kas *novērojums* ir uztverei. Intuīcija un novērojums ir mūsu izziņas avoti. Mēs kādai novērotai pasaules lietai stāvam pretī neziņoši tikmēr, kamēr mūsu iekšienē neuzpeld atbilstošā intuīcija, kas papildina uztverē pietrūkstošo realitātes daļu. Kurš nespēj atrast lietām atbilstošās intuīcijas, tam pilnā realitāte paliek slēgta. Tāpat kā krāsas neredzošais redz tikai gaišuma atšķirības bez krāsu kvalitātēm, tāpat cilvēks bez intuīcijām var novērot tikai nesakarīgus uztveru fragmentus.

Izskaidrot, padarīt saprotamu kādu lietu nenožīmē neko citu, kā radīt kopsakarību, no kuras tā dēļ iepriekš attēlotā mūsu organizācijas iekārtojuma, ir izrauta. No pasaules veseluma atrautas, atsevišķas lietas nav. Jebkurai nodalīšanai ir tikai subjektīvs derīgums mūsu organizācijai. Mums pasaules veselums sadalās: augša un apakša, priekšā un aiz, cēlonis un sekas, priekšmets un priekšstats, viela un spēks, objekts un subjekts utt. Kas mums novērojumos parādās kā atsevišķas detaļas, tas daļu pēc daļas sasaistās vienotā, kopsakarīgā pasaulē mūsu intuīcijā; domāšanā mēs atkal savienojam vienotībā visu, ko mēs ar uztveri esam nodalījuši.

Kāda priekšmeta mīklainība slēpjas tā atsevišķumā. Bet to esam izsaukuši mēs paši un to ir iespējams jēdzienu pasaules ietvaros atkal apvienot.

Nekas cits bez domāšanas un uztveres mums tieši nav dots. Tad rodas jautājums: kā tad ir ar mūsu iztirzājumiem par uztveres nozīmi? Mēs gan atzinām, ka pierādījums, kuru sniedz

kritiskais ideālisms par uztveres subjektīvo dabu, sabrūk pats sevī; bet, atzīstot šī pierādījuma nepareizību, vēl nav pierādīts, ka tā lieta pati balstās maldos. Kritiskais ideālisms savos pierādījumos nevadās no domāšanas absolūtās dabas, bet gan balstās uz to, ka naivais reālisms, tam konsekventi sekojot, atceļ pats sevi. Kā tad ir ar šo lietu, ja ir atzīts domāšanas absolūtums?

Pieņemsim, ka manā apziņā nonāk kāda noteikta uztvere, piemēram, sarkans. Uztvere, turpinot vērošanu, izrādās saistīta ar citām uztverēm, piemēram, ar noteiktu figūru, ar noteiktām temperatūras un taustes uztverēm. Šo kopsakarību es apzīmēju kā maņu pasaules priekšmetu. Tad es varu sev jautāt: kas vēl bez minētā atrodas tajā telpas izgriezumā, kurā man parādās šī uztvere? Es šajā telpas daļā atklāšu mehāniskas, ķīmiskas un citas norises. Tad es eju tālāk un izpētu norises, kuras es atklāju ceļā no priekšmeta līdz maniem maņu orgāniem. Es varu atklāt kustību norises elastīgā vidē, kam pēc savas būtības nav ne mazākā sakara ar sākotnējo uztveri. Tādu pašu rezultātu es iegūstu, ja izpētu tālāko ceļu no maņu orgāniem līdz manām galvas smadzenēm. Katrā šajā jomā man ir jaunas uztveres; bet tas, kas kā savienošais līdzeklis aužas cauri visām šīm telpā un laikā atdalītajām uztverēm, ir domāšana. Skaņu nesošās gaisa svārstības man tieši tāpat ir dotas kā uztveres, kā skaņa pati. Tikai domāšana nodala visas šīs uztveres vienu no otras un parāda to savstarpējās attiecības. Mēs nevaram runāt par to, ka bez tieši uztvertā ir vēl kaut kas cits, kā tikai tas, kas tiek izziņāts caur uztveru ideālajām (domāšanas atklātajām) kopsakarībām. Tātad tikai uztverto pārsniedzošās attiecības starp uztveres objektu un uztveres subjektu ir tikai ideālas, tas ir, izsakāmas jēdzienos. Tikai tajā gadījumā, ja es varētu uztvert, kā uztveres objekts ietekmē uztveres subjektu, vai arī otrādi, ja es varētu novērot uztveres veidojuma uzbūvi subjektā, būtu iespējams runāt tā, kā to dara modernā fizioloģija un tajā balstītais kritiskais ideālisms. Šis uzskats sajauc ideālu saistību (objekta un subjekta) ar procesu, par kuru varētu tikt runāts tikai tad, ja tas būtu uztverams. Tādēļ teikumam „nav krāsu bez krāsas uztverošām acīm” nevar būt tāda nozīme, ka acis rada krāsas, bet gan tikai tāda, ka pastāv caur domāšanu nosakāma ideāla kopsakarība starp krāsas uztveri un acs uztveri. Empīriskā zinātne būs secinājusi, kā viena ar otru ir saistītas acs un krāsas īpašības; kādā veidā, ar kādiem ierīkojumiem redzes orgāns nodod krāsas uztveres utt. Es varu izsekot, kā viena uztvere seko otrai, kā tā ir saistīta ar citām telpiski; un to es varu izteikt jēdzienos; bet es nevaru uztvert, kā uztvere izceļas no neuztveramā. Jebkuras pūles meklēt starp uztverēm kaut ko citu kā domu attiecības nevar būt sekmīgas.

Tātad, kas ir uztvere? Šis jautājums, uzstādīts vispārēji, ir absurds. Uztvere vienmēr parādās kā pilnīgi noteikta, kā konkrēts saturs. Šis saturs ir tieši dots un ir izsmelts dotajā. Attiecībā uz šo doto var tikai jautāt, kas ir vēl bez uztveres: tas ir domāšanai. Tātad jautājums „kas” par uztveri var attiekties tikai uz jēdzienisko intuīciju, kura tai atbilst. No šī viedokļa jautājums par uztveres subjektivitāti kritiskā ideālisma nozīmē nemaz nevar tikt uzdots. Kā subjektīvu drīkst apzīmēt tikai to, kas tiek uztverts kā pie subjekta piederīgs. Saiknes veidošana starp subjektīvo un objektīvo nepieder nevienam naivā nozīmē reālam procesam, tas ir, uztveramai norisei, bet gan tikai domāšanai. Tātad mums ir objektīvi tas, kas uztverei attēlojas kā ārpus uztveres subjekta novietots. Mans uztveres subjekts paliek man uztverams, kad galds, kas šobrīd stāv manā priekšā, būs pazudis no manu novērojumu loka. Galda novērošana ir izsaukusi manī tāpat paliekošu pārmaiņu. Es saglabāju spējas vēlāk atkal radīt galda tēlu. Šīs spējas radīt tēlu paliek saistītas ar mani. Psiholoģija apzīmē šo tēlu kā atmiņas priekšstatu. Bet tas ir tas, kas vienīgais var attaisnoti tikt saukts par galda *priekšstatu*. Proti, tas atbilst uztveramajām pārmaiņām manis paša stāvoklī, galdam nonākot manā redzeslokā. Un tas nozīmē nevis pārmaiņas kaut kādā aiz uztveres subjekta esošā „Es par sevi”, bet gan izmaiņas pašā uztveramajā subjektā. Tātad priekšstats ir subjektīva uztvere pretstatā objektīvai uztverei, kad pie uztveres horizonta atrodas kāds priekšmets. Šīs subjektīvās un objektīvās uztveres samešana kopā noved pie ideālisma pārpratuma: pasaule esot mans priekšstats.

Tagad vispirms runa ir par to, lai tuvāk noteiktu priekšstata jēdzienu. Līdz šim par to minētais vēl nav tā jēdziens, bet gan tikai norāda ceļu, kur to var atrast uztveres laukā. Precīzs priekšstata jēdziens tad mums dos iespēju iegūt apmierinošu izskaidrojumu par priekšstata un priekšmeta attiecībām. Tas tad arī vedīs mūs pāri robežai, kur attiecības starp cilvēcisko subjektu un pasaulei piederīgo objektu no tūri jēdzieniskā izziņas lauka tiek novestas lejā

konkrētajā, individuālajā *dzīvē*. Ja mēs vispirms zinām, par ko mums uzskatīt pasauli, tad arī būs viegli pēc tā iekārtoties. Mēs varam darboties ar pilnu spēku, ja mēs zinām to pasaulei piederīgo objektu, kuram mēs veltam savu darbību.

Papildinājums 1918.gada izdevumam. Uzskatu, kas šeit ir aprakstīts, var uzlūkot kā tādu, pie kura cilvēks nonāk dabiski, kad sāk pārdomāt savas attiecības ar pasauli. Tad viņš jūtas iepīts domu veidojumā, kas viņam atrisinās, to veidojot. Šis domu veidojums ir tāds, ar kura teorētisku atspēkojumu vēl nav izdarīts viss nepieciešamais. To ir *jāizdzīvo*, lai atrastu izeju no maldīgajiem ieskatiem, kuros tas ieved. Tam ir jāparādās iztīrījumā par cilvēka un pasaules attiecībām ne tādēļ, ka grib atspēkot citus, par kuriem domā, ka tiem par šīm attiecībām ir nepareizs uzskats, bet gan tādēļ, ka ir jāzina, pie kādiem maldiem var novest jebkuras sākotnējās pārdomas par šīm attiecībām. Ir jāgūst *to* ieskatu, kā atspēkot *pašam sevi* attiecībā uz šīm sākotnējām pārdomām. Iepriekšējie iztīrījumi ir domāti no šāda viedokļa.

Kurš grib izstrādāt sev uzskatu par cilvēka attiecībām pret pasauli, apzināsies, ka viņš vismaz daļu no šīm attiecībām rada tādējādi, ka veido priekšstatus par pasaules lietām un norisēm. Līdz ar to viņa skats tiek novērsts no tā, kas ir *ārā* pasaulē, un tiek pievērsts viņa iekšējai pasaulei, priekšstatu dzīvei. Viņš sāk sacīt: man nevar būt nekādu attiecību ne ar vienu lietu un ne ar vienu norisi, ja manī neparādās priekšstats. No šī faktu stāvokļa pamanīšanas tad ir viens solis līdz viedoklim: es taču izjūtu tikai savus priekšstatus; par pasauli ārpusē es kaut ko zinu tikai tiktāl, ciktāl tā ir priekšstats *manī*. Līdz ar šo viedokli ir pamests tas naivais realitātes 32ār pasaulīg, kuru cilvēks ieņem, pirms uzsāk kādas pārdomas par savām attiecībām ar pasauli. Tad viņš domāja, ka viņam ir darīšana ar īstām lietām. Pārdomas izgrūž no šī 32ār pasaulīg. Tās vairs nemaz neļauj cilvēkam paskatīties uz tādu realitāti, kāda tā šķīta naivajai apziņai. Tās ļauj skatīties tikai uz saviem priekšstatiem; *tie* iespraucas starp paša būtību un it kā reālo pasauli, kāda tā šķīta esam naivajam viedoklim. Cilvēks vairs nespēj caur šo pa vidu iespraukušos priekšstatu pasauli saskatīt šādu realitāti. Viņam nākas pieņemt: esmu akls šādai realitātei. Tā rodas ideja par izziņai it kā neaizsniedzamu „lietu pašu par sevi”. – Kamēr apskatā paliek pie attiecībām, kādās cilvēks šķiet stājamies ar pasauli caur savu priekšstatu dzīvi, tikmēr no šī domu savērpuma nevar izvairīties. Pie naivās realitātes viedokļa arī nevar palikt, ja negrib mākslīgi noslēgt izziņas tieksmi. Ka šī tieksme izziņāt attiecības starp cilvēku un pasauli pastāv, rāda, ka no šī naivā 32ār pasaulīg ir jāatsakās. Ja naivais 32ār pasaulīg dotu kaut ko, ko var atzīt par patiesību, tad tādas tieksmes nebūtu. – Bet nevar nonākt ne pie kā cita, ko varētu uzskatīt par patiesību, ja vienkārši pamet naivo viedokli, bet – pašam to nepamanot – saglabā to domāšanas veidu, ko tas ir uzspiedis. Tādu kļūdu pieļauj, kad saka: es pārdzīvoju, izjūtu tikai savus priekšstatus, un iedomājoties, ka man ir darīšana ar realitāti, es īstenībā apzinos tikai savus priekšstatus par realitāti; tādēļ man nākas pieņemt, ka patiesa realitāte, „lietas pašas par sevi” ir tikai ārpus manas apziņas loka, par tām es nepastarpināti nevaru neko zināt, tās tikai kaut kā tuvojas man un ietekmē mani tā, ka manī atdzīvojas priekšstati. Kurš domā tā, tas tikai domās pievieno savā priekšā esošajai pasaulei vēl vienu domu klāt; bet īstenībā viņam vajadzētu attiecībā uz šo pasauli sākt savu domu darbu pilnīgi no jauna. Jo citādi nezināmā „lieta pati par sevi” nemaz netiek domāta savās attiecībās ar cilvēka būtību citādāk, kā jau no zināmā naivā realitātes viedokļa. – No tāda sajukuma, kurā nonāk kritiski apsverot šo naivo viedokli, var izvairīties tikai tad, ja pamana, ka tajā, ko uztveroši var pārdzīvot iekšā sevī un ārā pasaulē, ir *ietverts* kaut kas, kas nemaz nevar tikt pakļauts tādām ļaunam liktenim, ka starp īsto norisi un apskatošo cilvēku pa vidu iesprauktos priekšstats. Un *tā* ir *domāšana*. Attiecībā uz domāšanu cilvēks *var* mierīgi palikt pie naivā realitātes 32ār pasaulīg. Ja viņš tā nedara, tad tas notiek tikai tādēļ, ka cilvēks ir pamanījis, ka attiecībā uz visu pārējo šo viedokli ir jāatmet, bet nepamana, ka tā iemantotie uzskati nav piemērojami domāšanai. Kad viņš to saprot, tad paveras pieeja citam uzskatam, ka tieši *domāšanā* un *caur* domāšanu ir jāizzina to, pret ko cilvēks šķiet esam akls, kad starp pasauli un viņu nākas iespraust priekšstatus. – Kāda persona, kuru šīs grāmatas autors ļoti ciena, ir izteikusi pārmetumu, ka šajos iztīrījumos par domāšanu autors paliekot stāvam pie domāšanas naivā reālisma, kas reālo pasauli un priekšstatīto pasauli uzskatot par vienu un to pašu. Taču šo iztīrījumu autors tieši cer, ka ir pierādījis, ka „naivā reālisma” spēkā

esamība attiecībā uz *domāšanu* ar nepieciešamību izriet no tās objektīvas novērošanas; un ka citam nederīgais naivais reālisms, izzinot domāšanas patieso būtību, tiek pārvarēts.

VI CILVĒKA INDIVIDUALITĀTE

Galvenās grūtības priekšstatu izskaidrošanā filozofi saskata apstākļi, ka mēs neesam ārējās lietas pašas, un mūsu priekšstatiem tomēr vajadzētu būt lietām atbilstošam tēlam. Bet, ieskatoties precīzāk, atklājas, ka šādu grūtību nemaz nav. Mēs gan neesam ārējās lietas, bet mēs un ārējās lietas piederam vienai un tai pašai pasaulei. To pasaules fragmentu, kuru es uztveru kā savu subjektu, caurauž vispārējā pasaules norises plūsma. Manai uztverei es pats iesākumā šķietu ieslēgts savas ādas robežās. Bet tas, kas tur ir iekšpus šīs ādas, pieder pie Kosmosa kā vienota veseluma. Līdz ar to tā tad, lai pastāvētu kāda saistība starp manu organismu un priekšmetu ārpus manis, nemaz nav nepieciešams, lai kaut kas no priekšmeta ieslīdētu manī iekšā vai atstātu nospiedumu manā garā kā kāds zīmogredzens vaskā. Jautājums: kā es kaut ko uzzinu par koku, kas ir desmit soļus no manis, ir uzstādīts pilnīgi aplam. Tas izceļas no uzskata, ka manas miesas robežas esot absolūta robežšķirtne, caur kurām manī ieceļo ziņas par lietām. Spēki, kuri darbojas manas ādas iekšpusē, ir tie paši, kas pastāv ārpusē. Tātad es patiešām esmu lietas; tikai nevis es, ciktāl es esmu uztveres subjekts, bet es, ciktāl es esmu daļa no vispārējās pasaules norises. Koka uztvere atrodas ar manu Es tajā pašā veselumā. Šī vispārējā pasaules norise tādā pašā mērā izsauc koka uztveri tur, kā te mana Es uztveri. Ja es nebūtu pasaules izzinātājs, bet gan pasaules radītājs, tad objekts un subjekts (uztvere un Es) rastos vienā aktā. Jo tie viens otru savstarpēji nosaka. Kā pasaules izzinātājs es varu kopējo abos kā kopā saderīgas būtības atklāt tikai ar domāšanu, kura ar jēdzieniem abus attiecina vienu uz otru.

Visgrūtākais šajā cīņā laukā būs sakaut tā saucamos fizioloģiskos pierādījumus par mūsu uztveru subjektivitāti. Kad es izdaru spiedienu uz sava ķermeņa ādu, tad es to uztveru kā spiediena sajūtu. To pašu spiedienu es ar acīm varu uztvert kā gaismu, ar ausīm kā skaņu. Elektrisku triecienu es ar acīm uztveru kā gaismu, ar ausīm kā skaņu, ar ādas nerviem kā sitienu, ar ožas orgānu kā fosfora smaku. Kas seko no šī fakta? Tikai šis: es uztveru elektrisku triecienu (respektīvi, spiedienu) un tad gaismas kvalitāti, vai skaņu, vai smaku un tā tālāk. Ja nebūtu acu, tad mehāniskajam satricinājumam apkārtņē biedros nebūtu gaismas kvalitātes, bez dzirdes orgāna biedros nebūtu skaņas uztveres utt. Ar kādām tiesībām var sacīt, ka bez uztveres orgāna nebūtu visas šīs norises? Kurš no apstākļa, ka elektriska norise acī izsauc gaismu, secina: tā tad tas, ko mēs sajūtam kā gaismu, ārpus mūsu organisma ir tikai mehāniskas kustības norise – tas aizmirst, ka viņš tikai pāriet no vienas uztveres uz citu un nekādā ziņā uz kaut ko ārpus uztveres. Tikpat labi tad var teikt: acs mehāniskas kustības norisi apkārtņē uztver kā gaismu, tikpat labi var apgalvot: likumsakarīgas priekšmeta izmaiņas mēs uztveram kā kustības norisi. Ja es uz rotējoša diska malas divpadsmit reizes uzzīmēju zirgu, proti, tieši tādos stāvokļos, kādus tā ķermenis ieņem skrējiena laikā, tad, iegriežot disku, es varu izsaukt kustības šķietamību. Man tikai ir jāskatās caur atveri, proti, tā, lai atbilstošos starplaikos es redzētu sekojošos zirga stāvokļus. Es neredzu divpadsmit zirga attēlus, bet gan vienu auļojošu zirgu.

Tātad minētais fizioloģiskais fakts nevar dot nekādu izskaidrojumu par attiecībām starp uztveri un priekšstatu. Mums ir jātiek skaidrībā citā veidā.

Tajā acumirkļi, kad manu novērojumu laukā uznirst kāda uztvere, manī sarosās arī domāšana. Daļa no manas domāšanas sistēmas, noteikta intuīcija, jēdziens sasaistās ar uztveri. Kad uztvere tad pazūd no manas redzamības loka: kas tad paliek? Mana intuīcija attiecībā uz noteiktu uztveri, kas ir izveidojusies uztveres momentā. Cik dzīvi es tad varu šīs attiecības atkal atsaukt sevī, tas ir atkarīgs no veida, kādā funkcionē mans garīgais un ķermeniskais organisms. *Priekšstats* nav nekas cits, kā uz noteiktu uztveri attiecināta intuīcija, jēdziens, kas reiz bija sasaistīts ar kādu uztveri un kuram ir saglabājusies saistība ar šo uztveri. Mans lauvas jēdziens

nav veidots *no* manām lauvas uztverēm. Bet mans lauvas priekšstats gan ir veidots *no* uztverēm. Es varu iemācīt lauvas jēdzienu kādam, kurš nekad nav redzējis lauvu. Iedot viņam dzīvīgu priekšstatu bez viņa paša uztverēm man neizdosies.

Tātad *priekšstats* ir individualizēts jēdziens. Un tagad tas ir izskaidrojams, ka reālās lietas mums var tikt reprezentētas kā priekšstati. Kādas lietas pilna realitāte mums izriet novērošanas mirklī, sastopoties jēdzienam un uztverei. Jēdziens no uztveres iegūst individuālu veidojumu, saikni ar šo noteikto uztveri. Šajā individuālajā veidolā, kas nes sevī saikni ar uztveri kā savdabību, tas turpina dzīvot mūsos un veido atbilstošās lietas priekšstatu. Ja mēs sastopamies ar otru lietu, ar kuru saistās tas pats jēdziens, tad atzīstam to piederīgu tam pašam veidam kā pirmo; ja mēs otru reizi atkal sastopamies ar to pašu lietu, tad savā jēdzienu sistēmā atrodam vispār ne tikai vienu atbilstošu jēdzienu, bet gan jau individualizētu jēdzienu ar tam raksturīgo saistību ar šo pašu priekšmetu, un mēs šo priekšmetu atkal pazīstam.

Tātad priekšstats atrodas starp uztveri un jēdzienu. Tas ir noteiktais, uz uztveri norādošais jēdziens.

Tā summu, par ko es varu veidot priekšstatus, es drīkstu saukt par savu pieredzi. Bagātīgāka pieredze ir tam cilvēkam, kuram ir lielāks skaits individualizētu jēdzienu. Cilvēks, kuram trūkst jebkādu intuīcijas spēju, nav piemērots tam, lai iegūtu pieredzi. Tāds priekšmetus atkal pazaudē no sava redzesloka, jo viņam trūkst jēdzienu, kurus būtu jāattiecina uz šiem priekšmetiem. Cilvēks ar labi attīstām domāšanas spējām, bet maņu instrumentu dēļ slikti funkcionējošu uztveri, varēs sakrāt tikpat maz pieredzes. Viņš gan var kaut kādā veidā iemantot jēdzienus; bet viņa intuīcijai trūks dzīvīgās saistības ar noteiktām lietām. Nedomājot ceļotājs un abstraktā jēdzienu sistēmā dzīvojošs zinātnieks ir vienlīdz nespējīgi uzkrāt bagātu pieredzi.

Kā uztvere un jēdziens mums attēlojas realitāte, kā priekšstats – šīs realitātes subjektīvā reprezentācija.

Ja mūsu personība izpaustos kā tikai izzinoša, tad visa objektīvā summa mums būtu dota uztverē, jēdzienā un priekšstatā.

Bet mēs neapmierināties ar to, ka uztveri ar domāšanas palīdzību sasaistām ar jēdzienu, mēs to sasaistām arī ar mūsu īpašo subjektivitāti, ar mūsu individuālo Es. Šīs individuālās attieksmes izpausme ir sajūta, kas izpaužas kā patika vai nepatika.

Domāšana un *jušana* atbilst mūsu būtības dubultajai dabai, kuru mēs jau domājam. *Domāšana* ir elements, kurā mēs dzīvojam līdzī vispārējām Kosmosa norisēm; *jušana* ir tas, ar ko mēs varam atkāpties atpakaļ savas paša būtības šaurībā.

Mūsu domāšana saista mūs ar pasauli; mūsu jušana vada mūs atpakaļ pašus pie sevis, padara mūs par indivīdu. Ja mēs būtu tikai domājošas un uztverošas būtnes, tad visai mūsu dzīvei būtu jāaizplūst vienaldzībā bez atšķirībām. Ja mēs varētu *izzināt* tikai kā pats, mēs būtu pilnīgi vienaldzīgi. Tikai tādēļ, ka mēs līdz ar pašizziņu sajūtam pašsajūtu, līdz ar lietu uztveri sajūtam prieku un sāpes, mēs dzīvojam kā individuālas būtnes, kuru esamība nav izsmelta ar jēdzienu attiecībām, kādās tie ir ar pārējo pasauli, bet kuriem vēl ir īpaša vērtība pašiem par sevi.

Varētu ļauties kārdinājumam jūtu dzīvē saskatīt elementu, kas ir bagātīgāk piesātināts ar realitāti nekā domājošais pasaules apskats. Uz to ir jāatbild, ka jūtu dzīvei bagātīgāka nozīme ir tikai man kā indivīdam. Pasaules veselumam mana jūtu dzīve var iegūt vērtību tikai tad, ja sajūtas kā manis paša uztvere sasaistās ar kādu jēdzienu un pa šādu apkārtceļu iekļaujas Kosmosā.

Mūsu dzīve ir nepārtraukta svārstīšanās šurpu-turpu starp dzīvošanu līdzī vispārējai pasaules norisei un mūsu individuālo esamību. Jo augstāk mēs paceļamies vispārējā domāšanas dabā, kur individuālais mūs interesē vairāk tikai kā piemērs, jēdziena eksemplārs, jo vairāk mūsos zūd īpašās būtnes, noteiktas atsevišķas personības raksturs. Jo dziļāk mēs nolaižamies paša dzīves dziļumos un ļaujam jūtām skanēt līdzī ārpusaules pieredzei, jo vairāk mēs nošķiramies no universālās esamības. Patiesa individualitāte būs tas, kurš iesniegsies visaugstāk ar savām jūtām ideālā reģionos. Ir cilvēki, kuriem arī visvispārējākās idejas, kas turpinās viņu galvās, nes to īpašo niansi, kas nesajaucami norāda uz saistību ar to nesēju. Eksistē citi, kuru

jēdzieni mums izpaužas bez jebkādam savdabības pēdām, it kā tie nemaz nenāktu no cilvēka, kam ir miesa un asinis.

Priekšstatīšanās piešķir mūsu jēdzieniem individuālas iezīmes. Katram taču ir pašam sava atrašanās vieta, no kuras viņš apskata pasauli. Viņa uztverēm pieslēdzas viņa jēdzieni. Viņš domās vispārējos jēdzienus savā īpašajā veidā. Šī īpašā noteiktība ir rezultāts mūsu vietai pasaulē, uztveres sfērai ap mūsu dzīves vietu.

Šai noteiktībai pretī stāv kāda cita, atkarīga no mūsu īpašās organizācijas. Mūsu organizācija taču ir speciāla, pilnībā noteikta vienotība. Mēs katrs sasaistām ar savām uztverēm īpašas sajūtas, pie tam visdažādākā stipruma pakāpē. Tas ir individuālais mūsu atsevišķajā paša personībā. Tas paliek kā atlikums, kad mēs esam ierēķinājuši visu noteiktību no savas dzīves skatuves.

Pilnīgi nedomājošai sajūtu dzīvei pakāpeniski būtu jāpazaudē jebkura kopsakarība ar pasauli. Lietu izziņa cilvēkam, kurš tiecas uz pilnību, ies roku rokā ar jūtu dzīves veidošanu un attīstību.

Sajūtas ir līdzeklis, ar kuru jēdzieni iegūst konkrētu *dzīvību*.

VII VAI PASTĀV IZZIŅAS ROBEŽAS?

Mēs secinājām, ka elementi realitātes izskaidrošanai ir ņemami no abām sfērām: uztveres un domāšanas. Mūsu organizācija nosaka to, kā mēs jau redzējām, ka pilnā, totālā realitāte, ieskaitot mūs pašus kā subjektu, iesākumā mums parādās duāli. Izziņa pārvar šo duālismu, no abiem realitātes elementiem: uztveres un caur domāšanu izstrādātā jēdziena izveidojot visu lietas veselumu. Sauksim veidu, kādā mums parādās pasaule, pirms tā ir ieguvusi savu patieso tēlu izziņā, par parādību pasauli pretstatā no uztveres un jēdziena vienoti izveidotajai būtībai. Tad mēs varam sacīt: Pasaule mums ir dota duāli, un izziņa to pārstrādā vienotībā (monistiski). Filozofiju, kura vadās no šāda pamatprincipa, var saukt par monistisku filozofiju jeb *monismu*. Tai pretī stāv divu pasaulu teorija jeb *duālisms*. Pēdējais pieņem ne tikai mūsu organizācijas dēļ radušās divas vienotas realitātes puses, bet arī divas savstarpēji absolūti atšķirīgas pasaules. Tad tas meklē vienas pasaules izskaidrošanas principus otrajā pasaulē.

Duālisms balstās aplamā uztverē par to, ko mēs saucam par izziņu. Tas sadala visu esamību divās jomās, kur katrai ir savi likumi, un nostāda abas šīs jomas ārēji pretī vienu otrai.

No šāda duālisma zinātnē ir radusies Kanta ienestā un līdz mūsdienām vēl neizmestā šķirošana starp uztveres objektu un „lietu pašu par sevi”. Atbilstoši mūsu iztirzājumiem tas ir saistīts ar mūsu garīgās organizācijas dabu, ka kāda atsevišķa lieta var būt dota tikai kā uztvere. Domāšana tad pārvar šo nošķirtību, katrai uztverei ierādot tās likumsakarīgo vietu pasaules veselumā. Kamēr pasaules veseluma nošķirtās daļas tiek noteiktas kā uztveres, mēs šajā nošķiršanā vienkārši sekojam mūsu subjektivitātes likumam. Bet, ja mēs apskatām visu uztveru summu kā vienu daļu, un tad noliekam tai pretī otru kā „lietas par sevi”, tad mēs filozofējam pa mākoņiem. Tad mums ir darīšana tikai ar spēlēšanos ar jēdzieniem. Mēs uzkonstruējam mākslīgu pretstatu, bet tā otrajai daļai nevaram atrast nekādu saturu, jo tādu kādai nodalītai lietai var smelties tikai no uztveres.

Katram esamības veidam, kas tiek pieņemts ārpus uztveres un jēdziena jomas, ir jāierāda nepamatotas hipotēzes sfēra. Šai kategorijai pieder arī „lieta par sevi”. Ir tikai pilnīgi dabiski, ka duālais domātājs nevar atrast kopsakarību starp hipotētiski pieņemto pasaules principu un pieredzē doto. Hipotētiskajam pasaules principam kādu saturu var atrast tikai tad, ja to ņem no pieredzes pasaules, šo faktu maldīgi neievērojot. Citādi tas paliek bezsaturīgs, tukšs jēdziens jeb nejēdziens, kam tikai ir jēdziena forma. Duālais domātājs tad parasti apgalvo: šī jēdziena saturs esot mūsu izziņai nepieejams; mēs tikai varot zināt, *ka* šāds saturs pastāv, bet ne *kas* pastāv. Abos gadījumos duālisma pārvarēšana ir neiespējama. Kaut arī „lietas par sevi” jēdzienā ienes pāris abstraktus elementus no pieredzes pasaules, tad tomēr paliek neiespējami bagātīgo, konkrēto pieredzes dzīvi izskaidrot ar pāris īpašībām, kas pašas ir ņemtas tikai no šīs uztveres.

Du Bois-Reymond domā, ka neuztveramie matērijas atomi sava stāvokļa un kustības dēļ rada sajūtas un jūtas, lai tad nonāktu pie slēdziena: mēs nekad nevarēsim nonākt līdz kādam apmierinošam izskaidrojumam, kā matērija un kustība rada sajūtas un jūtas, jo „tas ir pilnīgi un uz mūžīgiem laikiem neaptverami, ka zināmam skaitam oglekļa, ūdeņraža, slāpekļa, skābekļa utt. Atomiem varētu nebūt vienalga, kur tie atrodas un kā tie kustas, kur tie atradās un kā kustējās, kur tie atradīsies un kā kustēsies. Nekādā veidā nav izprotams, kā no to mijiedarbības varētu izcelties apziņa.” Šāds secinājums ir raksturīgs visam šim domāšanas virzienam. No bagātās uztveru pasaules tiek nošķirti: stāvoklis un kustība. Tie tiek pārnesti uz izdomāto atomu pasauli. Tad iestājas izbrīns par to, ka no šī pašizdomātā un no uztveru pasaules palienētā principa konkrētā dzīve nav attīstāma.

Ka duālists, kurš strādā ar pilnīgi bezsaturīgu jēdzienu pašu par sevi, nevar nonākt līdz kādam pasaules izskaidrojumam, seko jau no iepriekš dotās viņa principa definīcijas.

Jebkurā gadījumā duālists jūtas spiests noteikt mūsu izziņas spējām nepārkāpjamas robežas, barjeras. Monistiskā pasaules uzskata piekritējs zina, ka visam, kas viņam ir vajadzīgs kādas viņam dotas pasaules parādības izskaidrošanai, būtu jāatrodas pēdējās jomā. Tas, kas viņu kavē nokļūt līdz šādam skaidrojumam, var būt tikai gadījuma pēc esošas laika vai telpiskas barjeras vai viņa organizācijas trūkumi. Nevis cilvēka organizācija vispār, bet gan tikai viņa īpašā, individuālā organizācija.

Tas seko no izziņas jēdziena, kā mēs to noteicām, ka par izziņas robežām nemaz nevar tikt runāts. Izziņa nav nekāds vispārējs pasaules pasākums, bet gan darījums, ko cilvēks ir noslēdzis pats ar sevi. Lietas neprasa nekādu izskaidrojumu. Tās eksistē un iedarbojas viena uz otru pēc likumiem, kurus var atklāt ar domāšanu. Tās eksistē nedalāmā vienotībā ar šiem likumiem. Tad tām pretī nostājas mūsu Esība un iesākumā aptver no tām tikai to, ko mēs esam apzīmējuši kā uztveri. Bet šajā Esībā ir iekļauts spēks, lai atrastu arī šīs realitātes otru daļu. Tikai tad, kad Esība abus realitātes elementus, kas pasaulē ir nedalāmi sasaistīti, ir apvienojusi arī priekš sevis, ir iestājies izziņas apmierinājums: Es atkal ir nonācis pie realitātes.

Tātad priekšnosacījums, lai rastos izziņa, ir *caur un priekš* Es. Pēdējais pats sev uzdod izziņas jautājumus. Un tas ņem šos jautājumus no pilnīgi skaidrajiem un izprotamajiem domāšanas elementiem. Ja mēs uzdodam jautājumus, uz kuriem mēs nevaram atbildēt, tad šo jautājumu saturs nevar būt skaidrs un saprotams visās tā daļās. Nevis pasaule mums uzdod jautājumus, bet gan mēs paši tos uzstādām.

Es varu iedomāties, ka man nav nekādu iespēju atbildēt uz kādu jautājumu, kuru esmu atradis kaut kur uzrakstītu, nepazīstot sfēru, no kuras ir ņemts šis jautājuma saturs.

Mūsu izziņā runa ir par jautājumiem, kuri mums tiek uzdoti tādējādi, ka vietas, laika un subjektīvās organizācijas noteiktajai uztveru sfērai pretī stāv uz pasaules vispārēju vienotību norādoša jēdzienu sfēra. Mans uzdevums ir samierināt šīs abas man labi zināmās sfēras. Par kaut kādu izziņas robežu te nevar tikt runāts. Kaut kādā laikā šis vai tas var palikt nenoskaidrots, jo mūsu dzīves skatuve tobrīd mums neļauj uztvert lietas, kas ir iesaistītas spēlē. Bet, kas nav atrasts šodien, to var atklāt rīt. Tādas barjeras ir tikai pārejošas, kuras var pārvarēt, progresējot uztverei un domāšanai.

Duālists pieļauj kļūdu, ka pretstatu starp objektu un subjektu, kam ir kāda nozīme tikai uztveru jomā, tas pārnes uz tīri izdomātām būtībām ārpus tās. Bet, tā kā uztveres horizontā nošķirtās lietas ir nošķirtas tikai tikmēr, kamēr uztverošais nepielieto domāšanu, kura atceļ jebkuru nošķiršanu un atklāj šīs nošķiršanas subjektivitāti, tad duālists pārnes nosacījumus uz būtībām aiz uztverēm, kurām pat attiecībā uz tām nav absolūta, bet tikai relatīva nozīme. Līdz ar to viņš sadala divus uz izziņas procesu attiecošos faktorus – uztveri un jēdzienu, četros: 1. objekts pats par sevi; 2. uztvere, kādu subjekts gūst no objekta; 3. subjekts; 4. jēdziens, kas uztveri attiecina uz objektu pašu par sevi. Attiecības starp objektu un subjektu ir *reālas*; objekts patiešām (dinamiski) ietekmē subjektu. Šim reālajam procesam nav jāiekrīt mūsu apziņā. Bet tam ir jāizsauc pretdarbību subjektā no objekta nākošajai iedarbībai. Šīs pretdarbības rezultātam vajadzētu būt uztverei. Tikai tā nonākot apziņā. Objektam piemītot objektīva (no subjekta neatkarīga), uztverei piemītot subjektīva realitāte. Šī subjektīvā realitāte subjektu attiecinot uz objektu. Šīs attiecības esot ideālas. Līdz ar to duālists sašķēļ izziņas procesu divās daļās.

Vienai daļai, uztveres objekta rašanos no „lietas par sevi”, tas ļauj norisināties *ārpus*, otrai daļai, uztveres sasaistīšana ar jēdzienu un tā attiecināšanu uz objektu, tas liek norisināties *iekšā apziņā*. Pie tādiem priekšnosacījumiem ir skaidrs, ka duālists savos jēdzienos domā ieguvus tikai subjektīvus reprezentantus tam, kas ir pirms viņa apziņas. Objektīvi-reālā norise subjektā, kurā rodas uztvere, un jo vairāk objektīvās attiecības starp „lietām par sevi” tādām duālistam paliek tieši neizzināmas; pēc viņa viedokļa cilvēks spēj iegūt tikai jēdzieniskus reprezentantus objektīvi reālajam. Lietu vienotības saikne, kas sasaista tās savstarpēji un objektīvi ar mūsu individuālo garu (kā „lietu par sevi”), atrodas kaut kur aiz apziņas kādā būtnē, par kuru mēs savā apziņā tāpat varam izveidot tikai jēdzienisku reprezentāciju.

Duālistam šķiet, ka visa pasaule tiek izgaisināta abstraktā jēdzienu shēmā, ja līdzās priekšmetu jēdzieniskajām kopsakarībām netiek definētas vēl arī reālas kopsakarības. Ar citiem vārdiem: duālistiem ar domāšanu atklājamie ideālie principi šķiet pārāk gaisīgi, un tas meklē vēl citus, reālākus principus, kas tos varētu balstīt.

Apskatīsim šos reālos principus tuvāk. Naivais cilvēks (naivais reālists) uzskata ārējās pieredzes priekšmetus par realitāti. Apstākļi, ka viņš var šos priekšmetus var satvert rokās, var ieraudzīt ar acīm, viņam kalpo par liecību realitātei. „Neeksistē nekas, ko nevarētu uztvert” ir uzskatāma par pirmo aksiomu naivajam cilvēkam, ko tikpat labi var atzīt arī apgrieztā veidā: „Viss, kas var tikt uztverts, eksistē”. Pirmais pierādījums šim apgalvojumam ir naivā cilvēka ticība nemirstībai un garam. Viņš iztēlojas dvēseli kā kādu smalku, juteklisku matēriju, kas īpašos apstākļos var kļūt redzama pat parastiem cilvēkiem (naivā ticība spokiem).

Attiecībā pret šo savu reālo pasauli naivajam reālistam viss pārējais, proti, ideju pasaule ir nereāla, „tikai ideāla”. Ko mēs piedomājam klāt priekšmetiem, tās ir tikai domas *par* lietām. Doma nepievieno uztverei neko reālu.

Bet naivais cilvēks ne tikai attiecībā uz lietu esību uzskata maņu uztveres par vienīgo realitātes liecību, bet arī attiecībā uz norisēm. Kāda lieta, pēc viņa uzskatiem, tikai tad var iedarboties uz kādu citu lietu, ja no vienas nāk kāds ar maņām uztverams spēks, kas aptver otru. Senāk fizika uzskatīja, ka ķermeņi izstaro ļoti smalkas vielas, kas caur maņu orgāniem iespiežas mūsu dvēselē. Šo vielu īstu ieraudzīšanu padarot neiespējamu tikai mūsu rupjās maņas attiecībā pret šo vielu smalkumu. Principā šo vielu realitāti atzina tā paša iemesla dēļ, kādēļ to atzīst maņu pasaules priekšmetiem, proti, to esamības formas dēļ, kuru iedomājās analogi maņām dotajai realitātei.

Sevi balstītā ideāli pārdzīvojamā būtību naivā apziņa neuzskata par tādā pašā nozīmē reālu kā ar maņām sajūtamo. „Tikai idejā” ietverts priekšmets tika uzskatīts par tukšu himeru tīkmēr, kamēr maņu uztveres nepiegādāja pārliecību par realitāti. Īsi sakot, naivais cilvēks pieprasa līdzās savas domāšanas ideālajai liecībai arī vēl maņu reālo liecību. Šajā naivā cilvēka nepieciešamībā arī ir cēlonis atklāsmju ticības primitīvajām formām. Dievs, kurš ir dots domāšanā, naivajai apziņai vienmēr paliek tikai „izdomāts” dievs. Naivā apziņa pieprasa pierādījumus caur līdzekļiem, kas ir pieejami jutekliskajai uztverei. Dievam ir jāparādās miesiski, domāšanas liecībai tiek piešķirta maza nozīme, nozīme ir tikai tam, piemēram, ka dievs tiek pierādīts ar jutekliski konstatējamu ūdens pārvēršanu vīnā.

Arī pašu izziņu naivais cilvēks iztēlojas kā maņu procesiem analogu norisi. Lietas atstāj *iespaidu* uz dvēseli, vai arī tās izsūta kādas bildes, kas nonāk dvēselē caur maņām un tā tālāk.

To, ko naivais cilvēks var uztvert ar maņām, viņš uzskata par īstu, un to, par ko viņam nav tādas uztveres (dievs, dvēsele, izziņa utt.), viņš stādās priekšā analogi uztveramajam.

Ja naivais reālisms grib nodibināt kādu zinātni, tad tādu tas spēj saskatīt tikai precīzā uztveru satura *aprakstīšanā*. Jēdzieni tam ir tikai līdzeklis mērķim. Tie ir, lai radītu ideālu atspoguļojumu uztverēm. Pašām lietām tie neko nenozīmē. Naivajiem reālistiem reālas ir tikai atsevišķās tulpes, ko var vai varētu apskatīt; tulpes ideja viņam ir kaut kas abstrakts, nereāls domu veidojums, kas dvēselē ir izveidojies no visu tulpju kopējām pazīmēm.

Naivo reālismu ar tā pamatprincipu par visa uztvertā īstumu apgāž, atspēko pieredze, kas māca, ka uztveru saturs ir pārejošas dabas. Tulpe, kuru es redzu, ir īsta šodien; pēc gada tā būs izgaisusi nebūtībā. Kas ir apliecinājies, tā ir tulpju *suga*. Bet suga naivajam reālismam ir „tikai” ideja, tas nav nekas reāls. Tā šis pasaules uzskats izrādās nonācis stāvoklī, ka tā

realitātes nāk un izgaist, kamēr no tā viedokļa nereālais apliecinās attiecībā pret reālo. Tāad naivajam reālismam līdzās uztverēm ir jāatstāj spēkā esošu arī vēl kaut ko ideālu. Tam ir jāpieņem būtības, kuras nevar uztvert ar maņām. Tas tiek galā tādējādi, ka šī ideālā esamības formu iztēlojas analogi maņu objektiem. Tādas hipotētiski pieņemtas realitātes ir neredzamie spēki, ar kuriem viena uz otru iedarbojas jutkliski uztveramās lietas. Šāda lieta ir mantojums, kas turpina darboties pēc indivīda un kas ir pamats, ka no indivīda attīstās jauns indivīds, kas ir tam līdzīgs, tādējādi saglabājot sugu. Šāda lieta ir organisko ķermeņu cauraužošais dzīvības princips, dvēsele, par kuru naivajā apziņā vienmēr var atrast pēc analogijas ar maņu realitātēm izveidotu jēdzienu un kas galu galā ir naivā cilvēka dievišķā būtne. Šo dievišķo būtni iedomājas veidā, kas pilnībā atbilst tam, kas var tikt uztverts kā pašu cilvēku darbošanās veids: antropomorfiski.

Modernā fizika skaidro maņu sajūtas ar ķermeņa mazāko daļiņu un bezgalīgi smalkas vielas, ētera vai kaut kā tamlīdzīga procesiem. Tas, ko mēs sajūtam, piemēram, kā siltumu, telpā, kuru ieņem siltumu radošais ķermenis, ir tā daļiņu kustība. Arī te atkal iedomājas kaut ko neuztveramu pēc analogijas ar uztveramo. Maņu analogs jēdzienam „ķermenis” šajā nozīmē ir iekšpuse no visām pusēm noslēgtai telpai, kurā visos virzienos kustas elastīgas lodītes, kuras saduras viena ar otru, ar sienām, atlec un tā tālāk.

Bez šādiem pieņēmumiem pasaule naivajam reālismam sabruktu bezsakarīgā uztveru agregātā bez savstarpējām attiecībām, kas nesaplūstu kopā nekādā vienotībā. Bet ir skaidrs, ka naivais reālisms pie šāda pieņēmuma var nonākt tikai neievērojot konsekvences. Ja tas gribētu palikt uzticīgs savam pamatprincipam: tikai uztvertais ir īsts, tad taču tas nedrīkstētu pieņemt neko īstu tur, kur nevar neko uztvert. Neuztveramie spēki, kuri darbojas no uztveramajām lietām, īstenībā ir neattaisnotas hipotēzes no naivā reālisma viedokļa. Un tā kā tas nezina nekādas citas realitātes, tad apgādā savus hipotētiskos spēkus ar uztveru saturu. Tāad tas pielieto vienu esamības formu (uztveru esamību) citā jomā, kur tam pietrūkst līdzekļu, lai izteiktos par tās esamības jomu: trūkst jutkliskās uztveres.

Šis sevī pretrunīgais pasaules uzskats noved pie metafiziskā reālisma. Tās līdzās uztveramajai realitātei konstruē vēl vienu neuztveramu realitāti, kuru domā analogi pirmajai. Tādēļ metafiziskais reālisms ir nepieciešami duālisms.

Kur metafiziskais reālisms pamana kādas attiecības starp uztveramām lietām (tuvošanos kustību, objektīvā apzināšanos utt.), tur tas pievieno realitāti. Attiecības, kuras tas ir pamanījis, gan var izteikt tikai ar domāšanu, bet nevar uztvert. Ideālās attiecības tiek patvaļīgi padarītas līdzīgas uztveramajām. Tā šim domāšanas virzienam reālā pasaule ir salikta no uztveru objektiem, kuri ir ierauti mūžīgā tapšanas norisē, nāk un izgaist, un no neuztveramajiem spēkiem, kuri rada uztveru objektus un kuri ir paliekošais.

Metafiziskais reālisms ir naivā reālisma un ideālisma pretrunīgs maisījums. Tā hipotētiskie spēki ir neuztveramas būtības ar uztveres kvalitātēm. Tas ir izlēmis bez tās pasaules daļas, par kuras esamības formu tam ir izziņas līdzeklis uztverē, atstāt spēkā vēl arī otru daļu, kur šis līdzeklis nedarbojas un kura ir izdibināma tikai ar domāšanu. Tikai tajā pašā laikā tas nespēj izšķirties atzīt to esamības formu, kuru tam atklāj domāšana, jēdzienu (ideju) arī kā vienlīdzīgu faktoru līdzās uztverei. Ja grib izvairīties neuztveramās uztveres pretrunas, tad ir jāatzīst, ka domāšanas atklātajām attiecībām starp uztverēm mums nav citas eksistences formas, kā tikai jēdzieni. Pasaule attēlojas kā uztveru un to jēdzienisko (ideālo) attiecību summa, ja no metafiziskā reālisma izmet ārā tā neattaisnoto daļu. Tā metafiziskais reālisms ieplūst pasaules uzskatā, kas no uztveres prasa uztveramības principu, no attiecībām starp uztverēm – domājamību. Šāds pasaules uzskats līdzās uztveru un jēdzienisko pasaulei nevar likt spēkā kādu trešo pasaules jomu, kurā vienlaikus būtu spēkā abi principi, tā saucamais realitātes princips un ideālā princips.

Kad metafiskais reālisms apgalvo, ka līdzās ideālajām attiecībām starp uztveres objektu un tā uztveres subjektu būtu jāpastāv vēl kādām reālām attiecībām starp uztveres „lietu par sevi” un uztverošā subjekta (tā saucamā individuālā gara) „lietu par sevi”, tad šis apgalvojums balstās aplamā pieņēmumā par maņu pasaules procesiem analogu neuztveramu esamības procesu. Ja metafiskais reālisms tālāk saka: ar savu uztveru pasauli es stājos apzināti-ideālās attiecībās; bet

ar īsto pasauli es varu stāties tikai dinamiskās (spēku) attiecībās, – tad ne mazāk tiek pieļauta jau minētā kļūda. Par spēku attiecībām var būt runa tikai uztveramās pasaules robežās (taustes jomā), bet ne ārpus tās.

Tādējādi raksturoto pasaules uzskatu, pie kāda galu galā nonāk metafiziskais reālisms, kad tas nomet savus pretrunīgos elementus, sauksim par *monismu*, jo tas savieno augstākā vienotībā vienpusīgo reālismu ar ideālismu.

Naivajam reālismam patiesā pasaule ir uztveres objektu summa; metafiziskajā reālismā bez uztverēm realitāte tiek piedēvēta arī neuztveramajiem spēkiem; monisms šo spēku vietā liek ideālas kopsakarības, kuras atklāj ar domāšanu. Bet šādas kopsakarības ir *dabas likumi*. Dabas likums taču nav nekas cits, kā jēdzienos izteikta zināmu uztveru kopsakarība.

Monisms nemaz nenonāk tiktāl, lai bez uztveres un jēdziena meklētu vēl arī citus realitātes izskaidrošanas principus. Tas zina, ka visā realitātes jomā tam nav nekāda *iemesla*. Tas uztveru pasaulē, kā tā tieši atklājas uztverē, saskata pusi no realitātes; tās apvienojumā ar jēdzienu pasauli tas saskata pilno realitāti. Metafiziskais reālists monisma piekritējam var iebilst: var jau būt, ka tavai organizācijai tava izziņa ir pilnīga, tajā nekā netrūkst; bet tu nezini, kā atspoguļojas pasaule kādā inteligencē, kura ir organizēta citādāk nekā tavējā. Monisma atbilde būs: ja pastāv no cilvēciskās atšķirīga inteligence, ja tās uztverei ir citādāks veidojums nekā mūsējai, tad man nozīmīgs ir tikai tas, kas no viņiem var nonākt pie manis kā uztvere un jēdziens. Es ar savu uztveri, proti, ar savu specifiski cilvēcisko uztveri kā subjekts esmu nostādīts pretī objektam. Lietu kopsakarība līdz ar to ir pārrauta. Subjekts ar domāšanu šo kopsakarību atkal atjauno. Līdz ar to tas atkal iekļaujas pasaules veselumā. Tā kā tikai mūsu subjekta dēļ veselums parādās kā pārgriezts vietā starp mūsu uztveri un mūsu jēdzienu, tad to abu apvienošanā arī ir dota patiesā izziņa. Būtnēm ar citu uztveru pasauli (piemēram, ar divreiz lielāku maņu orgānu skaitu) kopsakarība var parādīties pārrauta citā vietā, tādēļ pārrāvuma atjaunošanai arī būtu šīm būtnēm specifisks veidols. Tikai naivajam un metafiziskajam reālismam, kas abi dvēseles saturā saskata tikai ideālu pasaules reprezentāciju, pastāv jautājums par izziņas pilnību. Proti, tiem abiem ārpus subjekta esošais ir kaut kas absolūts, pats sevī balstīts, un subjekta saturs ir tikai attēls tam pašam, kas atrodas ārpus šī absolūtā. Izziņas pilnība balstās lielākā vai mazākā šī attēla līdzībā ar absolūto objektu. Būtne, kurai maņu skaits ir mazāks nekā cilvēkam, uztvers mazāk, būtne, kurai tas ir lielāks, uztvers vairāk no šīs pasaules. Tādēļ pirmās izziņa būs nepilnīgāka nekā otrajai.

Ar monismu šī lieta ir citāda. Uztverošās būtnes organizācija nosaka to veidolu, kur pasaules kopsakarība parādās pārrauta subjektā un objektā. Objekts nav nekas absolūts, bet gan tikai relatīvs, attiecībā uz to noteikts subjekts. Tādēļ pretstata pārvarēšana var notikt tikai ļoti specifiskā, tieši cilvēciskam subjektam raksturīgā veidā. Tikko Es, kas uztverē ir nošķirts no pasaules, domājot apskatā atkal iekļauj sevī pasaules kopsakarību, visi tālākie jautājumi, kas bija tikai nošķiršanas sekas, izbeidzas.

Citādi veidotai būtnēi būtu citādi veidota izziņa. Mūsējā ir pietiekama, lai atbildētu uz mūsu pašu būtības uzdotajiem jautājumiem.

Metafiziskajam reālismam ir jājautā: kā ir dots uztverē dotais; kā tiek aficēts subjekts?

Monismam uztveri nosaka subjekts. Bet vienlaikus ar domāšanu tam ir dots līdzeklis, ar ko atkal atcelt paša izsaukto noteiktību.

Metafiziskais reālisms stāv tālāku grūtību priekšā, kad tas grib izskaidrot pasaules ainu līdzību dažādiem cilvēku indivīdiem. Tam nākas jautāt: kā tas nākas, ka pasaules aina, kuru es izveidoju no savām subjektīvi noteiktām uztverēm un saviem jēdzieniem, ir tāda pati kā aina, ko cits cilvēcisks indivīds izveido no abiem tiem pašiem saviem subjektīvajiem faktoriem? Kā vispār es no savas subjektīvās pasaules ainas varu kaut ko spriest par cita cilvēka pasaules ainu? No tā, ka cilvēki praktiski spēj vienoties viens ar otru, metafiziskais reālists domā, ka drīkst secināt, ka viņu subjektīvās pasaules ainas ir līdzīgas. No šīs pasaules ainu līdzības tālāk tas secina, ka ir vienādi atsevišķo cilvēcisko uztveres subjektu pamatā esošie individuālie gari jeb subjekta pamatā esošie „Es par sevi”.

Tātad šāds slēdziens ir summa no iedarbībām uz tam pamatā esošo cēloņu raksturu. Mēs domājam, ka no pietiekami liela gadījumu skaita var zināt, kā atklātie cēloņi izturēsies citos

gadījumos. Šādu slēdzienu mēs saucam par indukcijas slēdzienu. Mēs būsim spiesti modificēt tā rezultātus, ja kādos tālākos novērojumos parādīsies kaut kas negaidīts, jo rezultāta raksturu tomēr nosaka tikai notikušā novērojuma individuālais veidols. Šī cēloņu nosacītā izziņa tomēr esot pilnīgi pietiekama praktiskajai dzīvei, apgalvo metafiziskais reālists.

Indukcijas slēdzieni ir modernā metafiziskā reālisma metodiskais pamats. Bija laiks, kad domāja, ka no jēdzieniem var attīstīt kaut ko, kas vairs nav jēdziens. Domāja, ka caur jēdzieniem var izziņāt metafiziskās reālbūtnes, kas ir nepieciešami metafiziskajam reālismam. Šis filozofēšanas veids mūsdienās ir pārvarēts. Toties tagad tic, ka no pietiekami liela skaita uztveru faktu var secināt par to lietu raksturu, kam šie fakti ir pamatā. Kā agrāk iedomājās, ka metafizisko varēs attīstīt no jēdzieniem, tā mūsdienās iedomājas, ka to varēs no uztverēm. Tā kā jēdzieni paveras caurredzamā skaidrībā, tad domāja, ka arī metafizisko varēs no tiem izsecināt ar absolūtu drošību. Uztverēm nav tik caurredzamas skaidrības. Katra sekojošā ir nedaudz citādāka, nekā tāda paša veida iepriekšējās. Tādēļ, pamatā ņemot, katra sekojošā nedaudz modificē no iepriekšējām izsecināto. Līdz ar to metafiziskā tēls, ko iegūst šādā veidā, ir saucams tikai par relatīvi pareizu; tas ir pakļauts korektūrai līdz ar nākamajiem gadījumiem. Šāds metodiska principa noteikts raksturs ir metafiziķim Eduardam fon Hartmanns, kurš kā moto savam pirmajam galvenajam darbam titullapā ir ielicis: „Spekulatīvi rezultāti pēc induktīvi dabaszinātniskas metodes”.

Veidols, kādu metafiziskais reālists mūsdienās piešķir lietām par sevi, ir iegūts ar induktīviem slēdzieniem. Ka pastāv objektīvi-reāla pasaules kopsakarība līdzās „subjektīvi” caur uztveri un jēdzieniem izziņamajai, par to viņš ir pārliecināts no saviem apsvērumiem par izziņas procesu. Kā šī objektīvā realitāte ir veidota, to viņš domā, ka varēs noteikt ar induktīviem slēdzieniem no savām uztverēm.

Papildinājums jaunajam 1918.gada izdevumam. Bez aizspriedumainai pārdzīvojumu novērošanai uztverē un jēdzienā, kā to ir mēģināts attēlot iepriekšējos iztīrījumos, vienmēr atkal būs traucējoši zināmi priekšstati, kuri rodas uz dabas apskata pamata. Pieturoties pie šī viedokļa, saka, ka ar acīm tiek uztverts krāsu spektrs gaismā no sarkanā līdz violetajam. Bet aiz violetā starojumu spektrā ir spēku spektrs, kas neizraisa krāsu uztveri acī, bet atbilst ķīmiskai iedarbībai, tāpat aiz sarkanā iedarbības robežas ir starojums, kuram ir tikai siltuma iedarbība. Tādēļ no apsvērumiem, kas ir pievērsti šādām un līdzīgām parādībām, nonāk pie uzskata: cilvēka uztveru pasaules apjomu nosaka cilvēka maņu apjoms, un cilvēka priekšā pavērtos pavisam cita pasaule, ja viņa maņām pievienotos vēl citas maņas vai arī, ja cilvēkam vispār būtu pavisam citas maņas. Kuram ir tieksme izplūst pārmērīgās fantāzijās šajā virzienā, tam spīdošie jaunākie dabas pētnieku atklājumi piedāvā tiešām pavadinošu pamudinājumu nonākt pie atziņas: cilvēka novērojumu laukā tomēr nonāk tikai tas, kas spēj iedarboties uz viņa organizācijas izveidotajām maņām. Un viņam nav nekādu tiesību šo savas organizācijas ierobežoto uztveri kaut kādā ziņā uzskatīt par noteicošu realitātei. Katrai jaunai maņai būtu viņu jānostāda jaunas realitātes ainas priekšā. – Tas viss, domājot atbilstošās robežās, ir pilnīgi attaisnojams viedoklis. Bet, ja kāds, no šī viedokļa vadoties, ļaujas maldiem attiecībā uz šajos iztīrījumos bez aizspriedumaini izdarītiem novērojumiem par uztveri un jēdzienu, tas noslēdz sev ceļu uz realitātē sakņotu pasaules un cilvēka izziņu. Domāšanas būtības pieredzēšana, tātad jēdzienu pasaules darbīga izstrādāšana ir kaut kas pilnīgi cits, nekā caur maņām uztveramā izjūšana. Lai kādas maņas arī cilvēkam varētu būt: neviena viņam neparādītu realitāti, ja viņš uztverto domājoši necauraustu ar jēdzieniem; un jebkura, lai kā veidota maņa, tā caurausta, dod cilvēkiem iespēju dzīvot realitātē. Ar jautājumu: kā cilvēks ir iekļauts reālajā pasaulē, fantāzijām par iespējamām citām uztveres ainām ar citām maņām nav nekāda sakara. Ir jāatzīst, ka *jebkura* uztveres aina savu veidolu iegūst no uztverošās būtnes organizācijas, bet cilvēka domājoša apskata caurausta uztveres aina ved pie realitātes. Nevis fantāzijas, kā pasaule izskatītos citādāk, ja cilvēkam būtu citas maņas, var pamudināt meklēt atziņas par savām attiecībām ar pasauli, bet gan atziņa, ka *jebkura* uztvere dod viņam tikai daļu no tajā slēptās realitātes, ka tā tātad ved prom no tai *piemītošās realitātes*. Šai atziņai līdzās tad stājas otra, ka domāšana atklāj uztverē pašā slēpto realitātes daļu. Bez aizspriedumainai šeit attēloto attiecību starp uztveri un domājoši izstrādātu jēdzienu novērošanai traucējoši var kļūt tas, ka fizikālās

pieredzes jomā rodas nepieciešamība runāt nevis par tieši uzskatāmi – uztveramiem elementiem, bet gan par tādiem neuzskatāmiem lielumiem kā, piemēram, elektriskā vai magnētiskā lauka spēka līnijām un tamlīdzīgi. Var *šķīst*, ka realitātes elementiem, par kuriem runā fizika, nav nekāda sakara ne ar uztveramo, ne ar darbīgā domāšanā izstrādāto jēdzienu. Taču šāds viedoklis balstās pašapmānā. Vispirms svarīgi ir tas, ka *viss* fizikā izstrādātais, ciktāl tās nav neattaisnotas hipotēzes, kam jātiek izslēgtām, ir iegūts caur uztveri un jēdzieniem. Kas ir šķietami neuzskatāms saturs, tas tikai fiziķa patiesa izziņas instinkta dēļ ir pārcelts laukā, kurā atrodas uztveres, un tiek domāts jēdzienos, ar kuriem šajā laukā strādā. Spēki elektriskajā un magnētiskajā laukā un tā tālāk *pēc savas būtības* tiek iegūti nevis kādā citā izziņas norisē, bet gan tajā, kas norisinās starp uztveri un jēdzienu. – Cilvēka maņu pavairošana vai citāda izveidošana radītu citu uztveres ainu, cilvēka pieredzes bagātināšanos vai atšķirīgu veidojumu; bet patiesu izziņu vienalga būtu jāiemanto no *dotās* pieredzes jēdzienu un uztveres mijiedarbībā. Izziņas *padziļināšana* ir atkarīga no domāšanā dzīvojošajiem intuīcijas spēkiem. Šī intuīcija tajā, kas veidojas domāšanā, var ienirt dziļākos vai mazāk dziļos realitātes pamatos. Paplašinoties uztveres aintai, šī ieniršana var tikt papildus pamudināta un šādā veidā tikt tieši veicināta. Taču *nekad* nevajadzētu šo ieniršanu dziļumos realitātes sasniegšanai sajaukt ar plašāku vai šaurāku uztveres ainu, kurā *vienmēr* ir tikai daļa realitātes, kā to nosaka izziņošanās būtnes organizācija. Kurš nenomaldās *abstrakcijās*, tas atzīs, ka cilvēka izziņā vērā ir ņemams arī fakts, ka fizikā uztveramo parādību laukā ir *jāieslēdz* arī elementus, kam nav tieši pieskaņotu maņu kā krāsai vai skaņai. Cilvēka *konkrēto* būtību nosaka ne tikai tas, ko viņš stādās priekšā caur savu organizāciju kā tiešu uztveri, bet arī tas, ko viņš no šīs tiešās uztveres izslēdz. Tāpat kā dzīvē līdzās apzinātajam nomoda stāvoklim ir nepieciešams miega stāvoklis, tāpat cilvēka piedzīvotajā līdzās maņu uztveru lokam ir nepieciešams – pat daudz plašāks – jutekliski neuztveramu elementu loks tajā laukā, no kura ceļas maņu uztveres. Tas viss jau ir pastarpināti pateikts šī raksta sākotnējos iztīrījumos. Autors te pievieno šo satura paplašinājumu, jo ir guvis pieredzi, ka viens otrs lasītājs nav tos izlasījis pietiekami precīzi. – Vajadzētu arī apdomāt, ka *uztveres* ideju, kā tā ir attīstīta šajā rakstā, nedrīkst sajaukt ar ārējo maņu uztveri, kas ir tikai viens speciāls gadījums. No iepriekšējā, bet vēl vairāk no tālāk iztīrātā būs saprotams, ka te kā uztvere tiek uztverts viss jutekliski *un garīgi* cilvēkam uztveramais, pirms to aptver darbīgi izstrādātais jēdziens. Lai gūtu dvēseliska vai garīga veida uztveres, nav nepieciešamas parasti uzskatītā veida maņas. Varētu sacīt, ka tāds parastā valodas lietojuma paplašinājums nav pieļaujams. Tikai tas *noteikti nepieciešams*, ja zināmās jomās izziņas paplašināšanā negrib palikt sasaistīts tieši valodas lietojuma dēļ. Kurš runā par uztverēm *tikai* juteklisko uztveru nozīmē, tas arī netiek pāri *šai* jutekliskajai uztverei līdz izziņā lietojamam jēdzienam. Dažreiz *ir* jāpaplašina kādu jēdzienu, lai tas iegūtu savu piemēroto nozīmi kādā šaurākā jomā. Dažreiz arī tam, kas ar kādu jēdzienu iesākumā tiek domāts, ir jāpievieno vēl ko citu, lai līdz ar to tā domātais rastu savu attaisnojumu vai arī noliktu to pareizā vietā. Tā šīs grāmatas **34.lappusē** ir teikts: „Tātad priekšstats ir individualizēts jēdziens.” Par to man tika iebilsts, ka tas esot neparasts vārdu lietojums. Bet šāds vārdu lietojums ir nepieciešams, ja grib noskaidrot, kas tad īstenībā ir priekšstats. Kas tad notiktu ar izziņas progresu, ja katram, kuram rastos nepieciešamība nolikt īstajās vietās kādus jēdzienus, tiktu iebilsts: „Tas ir neierasts vārdu lietojums.”

VIII
DZĪVĪBAS FAKTORI

Īsi apkoposim iepriekšējā nodaļā iegūto. Pasaule paveras cilvēkam kā daudzveidība, kā atsevišķu daļu summa. Viena no šīm atsevišķajām daļām, būtne starp būtņēm, ir viņš pats. Šo pasaules veidojumu mēs apzīmējam kā *dotu*, un, ciktāl mēs to neattīstām apzinātā darbībā, bet gan jau atrodam savā priekšā, kā *uztveri*. Starp pasaules uztverēm mēs uztveram arī paši sevi. Šī pašuztvere paliktu vienkārši kā viena no daudzām citām uztverēm, jo no šīs pašuztveres vidus neuznirtu kaut kas, kas izrādās piemērots uztveres vispār, tātad arī visu pārējo uztveru summu, sasaistīt ar mūsu patību. Šis uznirstošais kaut kas vairs nav tikai uztvere; tas arī netiek jau vienkārši atrasts priekšā līdzīgi kā citas uztveres. Tas tiek radīts darbībā. Iesākumā tas šķiet saistīts ar to, ko mēs uztveram kā sevi pašu. Bet pēc savas iekšējās nozīmes tas pārsniedz patību. Tas atsevišķajām uztverēm pievieno ideālas sakarības, kas ir saistītas viena ar otru, kas ir pamatotas vienā veselumā. Pašuztverē iegūtais nosakās tādā pašā veidā ideāli kā visas pārējās uztveres un kā subjekts jeb „Es” nostājas pretī objektiem. Šis kaut kas ir domāšana, un ideālās sakarības ir jēdzieni un idejas. Tādēļ domāšana vispirms izpaužas kā patības uztvere; bet tā nav tikai subjektīva; jo patība nosakās kā subjekts tikai ar domāšanas palīdzību. Šī domājošā attiecināšana pašam uz sevi ir mūsu personības dzīves noteikšana. Caur to mēs vadām tīri ideālu esamību. Caur to mēs jūtamies kā domājoša būtne. Šī dzīves noteikšana paliktu tīri jēdzieniska (loģiska), ja tai nepievienotos nekādi citi mūsu patības nosacījumi. Tad mēs būtu būtnes, kuru dzīve būtu izsmelta ar tīri ideālu attiecību nodibināšanu starp uztverēm, kā arī uztverēm un mums pašiem. Ja tādu domu attiecību radīšanu sauc par izziņu, un tajā iegūto mūsu pašu stāvokli par zināšanām, tad, iestājoties iepriekš minētajam nosacījumam, mums būtu jāuzskata sevi par tikai izzinošām vai zinošām būtņēm.

Bet tāds priekšnosacījums nav spēkā esošs. Mēs uztveres ne tikai ideāli attiecinām uz sevi, caur jēdzienu, bet arī izjūtam, kā mēs to redzējam. Mēs tātad neesam būtnes, kuru dzīves saturs būtu tikai jēdzienisks. Naivais reālists jūtu dzīvē pat saskata īstāku personības dzīvi nekā tīri ideālajā mūsu zināšanu elementā. Un viņam ir pilnīga taisnība no sava viedokļa, kad viņš šo lietu uztver tā. Jūtas subjektīvajā pusē iesākumā ir tieši tas pats, kas ir uztvere objektīvajā pusē. Pēc naivā reālisma pamatprincipa: īsts ir viss, kas var tikt uztverts, tādēļ jūtas ir paša personības realitātes pilntiesīgi pilsoņi. Tikai te domātajam monismam jūtām ir jāļauj pievienot tādu pašu papildinājumu, kādu tas uzskata par nepieciešamu attiecībā uz uztveri, ja tai jābūt pilnīgai realitātei. Šim monismam jūtas ir nepilnīga realitāte, kas savā sākotnējā formā, kādā tās mums ir dotas, vēl nesatur sevī otro faktoru – jēdzienu vai ideju. Tādēļ arī visur dzīvē jušana tāpat kā uztvere parādās *pirms* izziņas. Mēs vispirms sajūtam kā esoši; un tikai pakāpeniskas attīstības gaitā mēs aizcīnāmies līdz tam punktam, kad mūsu neskaidri sajūtajā paša esamībā atstāst mūsu patības jēdziens. Bet tas, kas *mums* parādās tikai vēlāk, jau sākotnēji ir nesaraucjami saistīts ar jūtām, jušanu. Naivais cilvēks šī apstākļa dēļ nonāk pie ticības: jušanā viņam esamība parādās tieši, nepastarpināti, bet zināšanās – pastarpināti. Tādēļ jūtu dzīves izveidošana viņam šķitīs svarīga pirmām kārtām. Viņš domās aptvēris pasaules kopsakarību tikai tad, kad būs to uzņēmis savās sajūtās. Viņš mēģina par izziņas līdzekli padarīt nevis zināšanas, bet gan jušanu. Tā kā jūtas ir kaut kas pilnīgi individuāls, kaut kas līdzīgs uztverei, tad sajūtu filozofs izveido principu, kam ir nozīme tikai viņa personības ietvaros, par pasaules principu. Viņš mēģina cauraust visu pasauli ar sevis paša patību. Ko te domātais monisms cenšas ietvert jēdzienā, to jūtu filozofs cenšas sasniegt ar sajūtām, un uzskata šo savu kopā esamību ar objektiem par visnepastarpinātāko.

Ar to raksturotais virziens, jūtu filozofija, bieži tiek apzīmēta kā *mistika*. Tikai jušanā balstīta mistiska uzskata veida maldi ir tajā, ka tas grib *izjust, pārdzīvot* to, ko ir jāzina, ka tas individuālo, jūtas, sajūtas, grib pasludināt par universālo.

Jušana ir tīri individuāls akts, ārpusaules attiecības pret mūsu subjektu, ciktāl šīs attiecības rod savu izpausmi subjektīvā pārdzīvojumā.

Ir vēl kāda cita cilvēka personības izpausme. Es ar savu domāšanu dzīvo līdzīvispārējai pasaules dzīvei; caur to tas tīri ideāli (jēdzieniski) attiecina uztveres uz sevi, sevi uz uztverēm. Sajūtās tas pārdzīvo objektu attiecības ar savu subjektu; *gribā* notiek pretējais. Gribā mēs tāpat uztveram sevi, proti, mūsu patības individuālu attiecināšanu uz objektīvo. Kas gribā nav tīri ideāls faktors, tas tāpat ir tikai uztveres priekšmets kā jebkura cita ārpusaules lieta.

Un tomēr naivais reālisms arī te ticēs daudz īstākai sevis esamībai, nekā tā varētu būt sasniedzama ar domāšanu. Tas gribā saskatīs elementu, kurā kāda norise, cēlonība ir uztverama *tieši*, pretstatā domāšanai, kura norisi aptver tikai jēdzienā. Tas, ko Es paveic ar savu gribu, šādam uzskata veidam attēlo procesu, kas tiek pārdzīvots tieši. Gribā šīs filozofijas atzinējs iedomājas patiešām satvēris pasaules norises pašā virsotnē. Ja citām norisēm tas var izsekot tikai no ārpusē caur uztveri, tad savā gribā tas iedomājas tieši izjūtam reālu norisi. Esamības forma, kas tam parādās savā gribā savas patības ietvaros, tam kļūst par īstenības realitātes principu. Sava paša griba tam šķiet vispārējās pasaules norises speciāls gadījums; līdz ar to pati pasaules norise kā vispārēja griba. Griba kļūst par pasaules principu tāpat, kā sajūtu mistikā sajūtas kļūst par izziņas principu. Šis uzskata veids ir *gribas filozofija* (thelismus). Tas, kas ir pārdzīvojams tikai individuāli, tajā tiek padarīts par pasauli konstituējošo faktoru.

Tikpat maz, kā sajūtu mistiku var saukt par zinātni, tikpat maz arī gribas filozofiju. Jo abas apgalvo, ka ar pasaules jēdzienisku izpratni nepietiekot. Abas līdzās esamības ideālajam principam pieprasa vēl arī reālprincipu. Ar zināmām tiesībām. Bet, tā kā mums šī tā saucamā reālprincipa uztveres līdzeklis ir tikai uztvere, tad sajūtu mistikas un gribas filozofijas apgalvojums ir identisks uzskatam: mums ir divi izziņas avoti: domāšanas un uztveres, no kuriem pēdējais attēlojas sajūtās un gribā kā individuāls pārdzīvojums. Tā kā viena avota iznākums, pārdzīvojumi, no šiem pasaules uzskatiem nevar tikt tieši uzņemti otrajā, domāšanā, tad abi izziņas veidi, uztvere un domāšana bez augstākas saistības pastāv viena otrai līdzās. Līdzās caur zināšanām sasniedzamajam ideālajam principam būtu vēl jāpastāv otram, izjūtamam, domāšanā neaptveramam pasaules reālprincipam. Ar citiem vārdiem: sajūtu mistika un gribas filozofija ir naivais reālisms, jo zvēr uzticību tēzei: tieši uztvertais ir īsts. Attiecībā pret sākotnējo naivo reālismu tie vēl tikai ļauj nekonsekvencei, ka noteiktu uztveres formu (jušanu, respektīvi tāpat arī gribu) padara par vienīgo esamības izziņas līdzekli, bet to var tikai tad, ja vispārēji tic principam: uztvertais ir reāls. Līdz ar to tiem arī ārējai uztverei būtu jāpiešķir tādu pašu izziņas vērtību.

Gribas filozofija kļūst par metafizisku reālismu, kad tā gribu pārceļ arī esamības sfērās, kurās tieša tās izjušana nav iespējama kā paša subjektā. Tā hipotētiski pieņem ārpus subjekta principu, kam subjektīvais pārdzīvojums ir vienīgais realitātes kritērijs. Kā metafiziskais reālisms gribas filozofija ir pakļauta iepriekšējā nodaļā iztīrītajai kritikai, ka ir jāpārvar un jāatzīst jebkura metafiziskā reālisma pretrunīgais moments, ka griba tikai tiktāl ir vispārēja pasaules norise, ciktāl tā ideāli ir attiecināma uz pārējo pasauli.

Papildinājums 1918.gada izdevumam. Grūtības novērojoši aptvert domāšanu tās būtībā ir tajā, ka šī būtība apskatošajai dvēselei pārāk viegli jau ir aizslīdējusi prom, kad tā savu uzmanību grib pavērst šajā virzienā. Tad paliek tikai nedzīvi abstraktais, dzīvās domāšanas liķis. Ja skatās tikai uz šo abstrakto, tad viegli var sajūties spiests labāk doties sajūtu mistikas vai arī gribas filozofijas „dzīvības pilnajos” elementos. Tad liekas nepieņemami, ka kāds grib aptvert realitātes būtību „tikai domās”. Bet kurš tiek līdz tam, lai *dzīve domāšanā* būtu patiesa, tas gūst atziņu, ka šīs dzīves iekšējā bagātība un sevī balstītā, bet vienlaikus elastīgā *pieredze*, nav pat salīdzināma ar līdināšanos sajūtās vai gribas elementa apskatīšanu, nemaz nerunājot, ka tās drīkstētu tikt stādītas augstāk. Tieši no šīs bagātības, no šīs iekšējo pārdzīvojumu pilnības ceļas tas, ka tās atspoguļojums parastajā dvēseles nostājā izskatās nedzīvs, abstrakts. Neviena cita cilvēka dvēseles darbība netiek tik viegli pārprasta kā domāšana. Griba, jušana, tās iesilda cilvēka dvēseli arī vēl pēcpārdzīvojot to sākotnējo stāvokli. Domāšana ļoti viegli šajā pēcpārdzīvojumā paliek auksta; tā šķiet izkaltējam dvēseles dzīvi. Taču tās ir tikai stiprās ēnas no tās gaismas cauraustās, silti pasaules parādībās ienirušās īstenības. Šī ieniršana notiek ar

pašā domāšanas darbībā aizplūstošu spēku, kas ir mīlestības spēks garīgā veidā. Te nedrīkst iebilst, ka tas, kurš saskata mīlestību darbīgā domāšanā, tajā pārceļ jūtas, mīlestību. Jo šāds iebildums patiesībā ir apstiprinājums te apgalvotajam. Proti, kurš pievēršas *būtiskajai* domāšanai, tas atklāj tajā gan jūtas, gan gribu, pēdējo arī tās realitātes pašos dziļumos; kurš novēršas no domāšanas un pievēršas tikai „plikai” jušanai un gribai, tas pazaudē patieso realitāti. Kurš domāšanā grib *pārdzīvot intuitīvi*, tas pārdzīvos arī sajūtās un gribā; bet nav attaisnojama intuitīvi-domājoša esamības izpratne sajūtu mistikā un gribas metafizikā. Pēdējās pārāk viegli nonāk pie sprieduma, kas *tās* ir realitāte; bet intuitīvi domājošais bezjūtīgi un atrauti no realitātes „abstraktās domās” formējot aukstu pasaules ainu no ēnām.

IX BRĪVĪBAS IDEJA

Jēdzienu „koks” izziņai nosaka koka uztvere. Prefī noteiktai uztverei es varu nostādīt tikai pilnīgi noteiktu jēdzienu no vispārējās jēdzienu sistēmas. Kopsakarība starp jēdzienu un uztveri tiek netieši un objektīvi noteikta domāšanā par uztveri. Uztveres saistība ar tās jēdzienu tiek izziņāta pēc uztveres akta; bet to saderību kopā nosaka lieta pati.

Šī norise attēlojas citādi, kad tiek apskatīta izziņa, cilvēka attiecības ar pasauli, kas tajā parādās. Iepriekšējos iztirzājumos tika izdarīts mēģinājums parādīt, ka ir iespējams izgaismot šīs attiecības, veicot objektīvus novērojumus. Pareiza šo novērojumu sapratne noved pie ieskats, ka domāšana ir tieši apskatāma kā sevī noslēgta būtība. Kurš jūtas spiests domāšanas izskaidrošanai palīgā piesaistīt vēl kaut ko citu, kā fiziskas norises galvas smadzenēs, vai aiz novērojamās apzinātās domāšanas slēptas neapzinātas garīgas norises, tas pārprot to, ko viņam sniedz objektīva domāšanas novērošana. Kurš novēro domāšanu, tas novērošanas laikā nepastarpināti iedzīvojas garīgā, sevī nesošā būtībā. Jā, var sacīt, kurš grib aptvert garīgā būtību tajā veidolā, kādā tas *iesākumā* atklājas cilvēkam, tas to var, izmantojot sevī balstīto domāšanu.

Novērojot domāšanu, saplūst kopā tas, kam citādi vienmēr ir jāparādās nošķirti: jēdziens un uztvere. Kurš to nesaprot, tas par uztveri izstrādātā jēdzienā var saskatīt tikai šīs uztveres ēnainu atspulgu, un uztveres viņam pārstāvēs patieso realitāti. Viņš arī izveidos sev metafizisku pasauli pēc uztvertās pasaules piemēra; viņš sauks šo pasauli par atomu pasauli, gribas pasauli, neapzināto garīgo pasauli un tā tālāk, atkarībā no savu priekšstatu veida. Un nepamanīs, ka ar visu to ir izveidojis sev tikai hipotētisku metafizisku pasauli pēc *savas* uztveru pasaules parauga. Bet kurš izprot, kas ir pieejams attiecībā uz domāšanu, tas izpratīs, ka uztverē ir dota tikai daļa realitātes un ka pārējā tai piederīgā daļa, kas ļauj parādīties pilnai realitātei, tiek *panākta* domājošā uztveres cauraušanā. Viņš tajā, kas parādās apziņā kā domāšana, nesaskatīs realitātes atspulga ēnas, bet gan sevī balstītu garīgu būtību. Un par to viņš var pateikt, ka tā apziņā parādās kā *intuīcija*. *Intuīcija* ir tīri garīgajā norisoša apzināta tīri garīga satura piedzīvošana. Domāšanas būtība var tikt aptverta tikai caur intuīciju.

Tikai tad, kad cilvēks ir izlauzies līdz šai objektīvos novērojumos iemantotās patiesības atzīšanai par domāšanas intuitīvo būtību, tikai tad izdodas atbrīvot ceļu uzskatam par cilvēka miesiski-dvēselisko organizāciju. Tad atzīst un izprot, ka šī organizācija domāšanas *būtību* nekādi nevar ietekmēt. Acīmredzamais faktu stāvoklis iesākumā *šķiet* tam esam pretrunā. Cilvēka domāšana parastajai pieredzei parādās tikai caur šo organizāciju. Šī parādīšanās iestājas ar tādu spēku, ka tās patieso nozīmi var izprast tikai tas, kurš ir sapratis, ka domāšanas būtībā nekam no šīs organizācijas nav nozīmes. Tādam cilvēkam tad arī vairs nevarēs paslīdēt garām tas, cik savdabīgi veidotas ir cilvēka organizācijas un domāšanas attiecības. Protī, cilvēka organizācija neietekmē neko domāšanas būtībā, kad sākas domāšanas darbība, tā atkāpjas atpakaļ; tā atceļ savu darbību, atbrīvo vietu; un atbrīvotajā vietā parādās domāšana. Būtiskajam, kas darbojas domāšanā, pienākas dubults veikums: pirmkārt, tas atspiež atpakaļ cilvēka organizāciju tās darbībā, otrkārt, pats stājas tās vietā. Jo arī pirmais, miesiskās organizācijas atspiešana atpakaļ, ir domāšanas darbības sekas. Tās darbības daļas, kura sagatavo domāšanas *parādīšanos*. No šī var saskatīt, kādā nozīmē domāšana rod savu attēlu miesiskajā organizācijā. Un kad tas ir saprasts, tad šī attēla nozīme vairs nevar tikt sajaukta ar pašu domāšanu. Kurš iet pa mīkstu augsni, tas atstāj šajā augsnē savu pēdu nospiedumus. Neviens nemēģinās iestāstīt, ka pēdu nospiedumu formas būtu veidojuši augsnes spēki, izdzenot tos no apakšas uz augšu. *Šiem* spēkiem neviens nepiedēvēs kādu līdzdalību pēdu nospiedumu formu izveidošanā. Tikpat maz tas, kurš objektīvi novēro domāšanas būtību, pēdām miesiskajā organismā piedēvēs šī organisma līdzdalību, ja šīs pēdas veido domāšana, sagatavojot savu parādīšanos miesā.*

Tomēr šeit uznirst kāds nozīmīgs jautājums. Ja uz domāšanas *būtību* cilvēka organizācija nekādi neiedarbojas, tur tai nav nekādas daļas, kāda tad ir šīs organizācijas nozīme

* Kā šis uzskats izpaužas psiholoģijā, fizioloģijā utt. autors dažādos virzienos ir izklāstījis grāmatās un rakstos, kas seko šai grāmatai. Te ir iezīmēts tikai tas, kas tieši izriet no domāšanas objektīviem novērojumiem.

cilvēka būtībai? Tam, kas notiek šajā organizācijā caur domāšanu, gan nav nekāda sakara ar domāšanas būtību, bet tā ir gan saistīta ar Es-apziņas rašanos no šīs domāšanas. Domāšanas pašas būtībā ir īstais „Es”, bet ne Es-apziņa. To saprot tas, kurš objektīvi novēro domāšanu. „Es” ir atrodamas domāšanā; „Es-apziņa” parādās tādējādi, ka vispārējā apziņā iepriekš raksturotajā nozīmē paliek domāšanas darbības pēdas. (Tātad caur miesisko organizāciju rodas Es-apziņa. To nedrīkst sajaukt ar apgalvojumu, ka, reiz radusies, Es-apziņa paliktu atkarīga no miesiskās organizācijas. Reiz radusies, tā tiek uzņemta domāšanā un no tā brīža dalās tās garīgajā būtībā.)

„Es-apziņa” ir izveidota balstoties cilvēka organizācijā. No tās plūst gribas rīcība. Iepriekšējo izklāstu virzienā ieskats kopsakarībā starp domāšanu, apzinātu Es un gribas darbību būs iegūstams tikai tad, ja vispirms tiek novērots, kā gribas darbība izceļas no cilvēka organizācijas.

Atsevišķam gribas aktam ir jāapskata: motīvs un dzinulis. Motīvs ir jēdzienisks vai priekšstata veida faktors; dzinulis ir tieši cilvēka organizācijā noteikts gribas faktors. Jēdzieniskais faktors jeb motīvs ir acumirkļīgais gribas noteikšanās iemesls; dzinulis ir indivīda paliekošais noteikšanās iemesls. Gribas motīvs var būt tīrs jēdziens vai arī jēdziens ar zināmu saistību ar uztveri, tas ir priekšstats. Vispārēji un individuāli jēdzieni (priekšstati) kļūst par gribas motīviem tādēļ, ka tie iedarbojas uz cilvēcisko indivīdu un nosaka viņa rīcību zināmā virzienā. Bet viens un tas pats jēdziens, respektīvi, viens un tas pats priekšstats uz dažādiem indivīdiem iedarbojas dažādi. Dažādus cilvēkus tie pamudina atšķirīgai rīcībai. Tātad griba nav tikai jēdziena vai priekšstata rezultāts, bet ir atkarīga arī no cilvēka individuālā veidojuma. Šo individuālo veidojumu – attiecībā uz to varam sekot Eduardam fon Hartmanam – sauksim par raksturīgajām iezīmēm. Veids, kā jēdziens un priekšstats iedarbojas uz cilvēka raksturīgajām iezīmēm, piešķir viņa dzīvei noteiktu morālo vai ētisko raksturu.

Raksturīgās iezīmes izveido vairāk vai mazāk paliekošais mūsu subjekta dzīves saturs, tas ir, mūsu priekšstatu un jūtu saturs. Vai patlaban manī parādījies priekšstats mani pamudina kādai gribēšanai, ir atkarīgs no tā, kā tas attiecas pret visu manu pārējo priekšstatu saturu un arī sajūtu savdabību. Savukārt manu priekšstatu saturu nosaka to jēdzienu summa, kuri manas individuālās dzīves laikā ir saskārušies ar uztverēm, tas, ir kļuvuši par priekšstatiem. Tas savukārt ir atkarīgs no manām lielākām vai mazākām intuīcijas spējām un manu novērojumu loka, tas ir, no mana subjektīvā un objektīvā pieredzes faktora, no iekšējās noteiktības un dzīves skatuves. Pavisam īpaši manas raksturīgās iezīmes nosaka mana jūtu dzīve. Vai es ar kādu noteiktu priekšstatu vai jēdzienu sajūtu prieku vai sāpes, no tā būs atkarīgs, vai es gribēšu to padarīt par savas rīcības motīvu vai nē. – Tie ir tie elementi, kurus ir jāapskata gribas aktā. Tieši tagadējais priekšstats vai jēdziens, kas kļūst par motīvu, nosaka manas gribas mērķi; manas raksturīgās iezīmes nosaka, vai vērst uz šo mērķi savu darbību. Priekšstats nākamo pusstundu veltīt pastaigai nosaka manas rīcības mērķi. Bet šis priekšstats tikai tad tiek paaugstināts par manas gribas motīvu, ja tas trāpa piemērotai raksturīgai iezīmei, ja manā līdzšinējā dzīvē manī ir izveidojušies priekšstati par pastaigāšanās lietderību, par veselības vērtību, un tālāk, ja priekšstats par pastaigāšanos manī saistās ar prieka sajūtām.

Līdz ar to mums ir jāatšķir: 1. iespējamās subjektīvās iezīmes, kuras ir piemērotas, lai noteiktus priekšstatus un jēdzienus padarītu par motīviem; un 2. iespējamie priekšstati un jēdzieni, kuri ir spējīgi tā ietekmēt manas raksturīgās iezīmes, ka no tā izriet gribēšana. Tie ataino *dzinuļus*, tie morāles mērķus.

Morāles dzinuļus mēs varam atrast tādējādi, ka papētām, no kādiem elementiem izveidojas individuālā dzīve.

Pirmā individuālās dzīves pakāpe ir *uztvere*, proti, maņu uztveres. Te mēs stāvam tajā mūsu individuālās dzīves reģionā, kur uztvere tieši, bez jūtu vai jēdzienu starpniecības pārveidojas gribā. Cilvēka dzinuļi, kuri te ir jāapskata, tiek pilnībā apzīmēti kā *dziņas*. Šādā ceļā izveidojas mūsu zemāko, tīri dzīvniecisko vajadzību (izsalkums, dzimumtieksme utt.) apmierināšana. Raksturīgais dziņu dzīvē ir tās tiešumā, nepastarpinātībā, ar kādu atsevišķa uztvere izraisa gribēšanu. Šis gribēšanas noteikšanas veids, kas sākumā piemīt tikai zemāko maņu dzīvei, var tikt izplests arī uz augstāko maņu uztverēm. Mēs uztverei par kādu norisi

ār pasaulē, tālāk to nepārdomājot un nesasaistot ar to kādas īpašas sajūtas, ļaujām sekot rīcībai, kā tas notiek parastajā cilvēku saskarsmē. Šādas rīcības dzinuļus apzīmē kā *taktu* vai *tikumisko gaumi*. Jo biežāk notiks tāda uztveres tieši izraisīta rīcība, jo attiecīgais cilvēks izrādīsies piemērotāks rīkoties tīri takta ietekmē, tas ir: *takta izjūta* kļūs par viņa raksturīgu iezīmi.

Otra cilvēka dzīves sfēra ir *jušana*. Ar uztverēm no ārpasaules saistās noteiktas sajūtas. Šīs sajūtas var kļūt par rīcības dzinuļiem. Kad es redzu kādu izbadējušos cilvēku, tad līdzjūtība var veidot manas rīcības dzinuli. Šādas sajūtas ir: kauns, lepnums, gods, pazemība, nožēla, līdzjūtība, atriebība, pateicība, pietāte, uzticība, mīlestība un pienākums.*

Beidzot trešā dzīves pakāpe ir *domāšana* un *priekšstatīšanās*. Priekšstats vai jēdziens var kļūt par rīcības motīvu, tos pārdomājot. Priekšstati kļūst par motīviem tādējādi, ka mēs dzīves gaitā nemitīgi zināmus gribas mērķus piesaistām uztverēm, kuras atgriežas vienmēr atkal vairāk vai mazāk modificētā veidolā. Tādēļ notiek tā, ka cilvēkiem, kuri nav gluži bez pieredzes, vienmēr atkal līdz ar noteiktām uztverēm apziņā parādās arī priekšstati par rīcību, ko viņi ir darījuši līdzīgā gadījumā vai arī ir redzējuši darām. Šie priekšstati kā noteikti paraugi lidinās priekšā visos vēlākos izlemšanas gadījumos, tie kļūst par viņu raksturīgo iezīmju daļu. Tā raksturotos gribas dzinuļus mēs varam saukt par *praktisko pieredzi*. Praktiskā pieredze pakāpeniski pāriet tīri taktiskajā rīcībā. Ja noteikti tipiski rīcības veidi mūsu apziņā ir tik cieši sasaistījušies ar priekšstatiem par zināmām dzīves situācijām, ka mēs kādā gadījumā, pārlecot pāri jebkurām pieredzē balstītām pamatojošām pārdomām, no uztveres nepastarpināti pārejam gribā, tad ir iestājies šis gadījums.

Individuālās dzīves augstākā pakāpe ir jēdzieniskā domāšana bez noteikta uztveru satura ievērošanas. Mēs nosakām kāda jēdziena saturu tīri pēc intuīcijas no ideālās sfēras. Šāds jēdziens iesākumā tad nav nekādi attiecināts uz noteiktām uztverēm. Ja mēs tad pārejam gribā uz uztveri norādoša jēdziena ietekmē, tas ir, priekšstata ietekmē, tad šī uztvere nosaka mūsu rīcību pa apkārtceļu caur jēdzienisko domāšanu. Ja mēs rīkojamies intuīciju iespaidā, tad mūsu rīcības dzinulis ir *tīrā domāšana*. Tā kā ir ierasts tīrās domāšanas spējas filozofijā apzīmēt kā saprātu, tad būtu attaisnojami šajā pakāpē raksturotos morālos dzinuļus saukt par *praktisko saprātu*. Visskaidrāk par šiem gribas dzinuļiem ir izteicies *Kreyenbühl* (Filozofiskie mēnešraksti, XVIII sēj., 3.nr.). Šo viņa rakstu es pieskaitu pie nozīmīgākajiem mūsdienu filozofijas, proti, ētikas rezultātiem. *Kreyenbühl* apzīmē apspriežamos dzinuļus kā *praktisko apriori*, tas ir nepastarpināti no intuīcijas plūstošu pamudinājumu rīkoties.

Ir skaidrs, kā šāds pamudinājums stingrā vārda nozīmē vairs nevar tikt pieskaitīts raksturīgo iezīmju jomai. Jo tas, kas te darbojas kā dzinulis, vairs nav tikai mans individuālais, bet gan ideālais, tātad vispārējais manas intuīcijas saturs. Tikko es šo saturu atzīstu par pamatu un sākumu kādai rīcībai, es izeju gribā, vienalga, vai atbilstošais jēdziens jau laikā iepriekš bija manī, vai arī parādās manā apziņā tieši pirms rīcības, tas ir: vai tas jau bija manī kā iezīme vai nē.

Līdz īstam gribas aktam nonāk tikai tad, ja kāds acumirkliģis pamudinājums rīcībai jēdziena vai priekšstata formā iedarbojas uz raksturīgajām iezīmēm. Tad šāds pamudinājums kļūst par gribas motīvu.

Tikumības, morāles motīvi ir priekšstati un jēdzieni. Ir ētiķi, kuri arī sajūtās saskata morāles motīvu; piemēram, viņi apgalvo, ka tikumīgas, morālas rīcības mērķis esot vislielākā iespējamā prieka, patikas daudzuma veicināšana indivīdā, kurš darbojas. Prieks pats nevar kļūt par motīvu, bet gan tikai par *priekšstatīts prieks*. *Priekšstats* par sajūtām, kādas radīsies, bet ne sajūtas pašas, var iedarboties uz manām raksturīgajām iezīmēm. Jo pašu sajūtu rīcības mirklī vēl nav, drīzāk tām ir jātiek ar rīcību radītām.

Bet *priekšstats* par savu vai cita labumu pilnīgi attaisnoti tiek uzskatīts par gribas motīvu. Principu, lai ar savu rīcību radītu iespējami lielāko prieka, labpatikas summu pašam sev, tas ir, sasniegt individuālo svētlaimi, sauc par *egoismu*. Šo individuālo svētlaimi tiek mēģināts sasniegt tādējādi, ka ne ar ko nerēķinoties domā tikai par savu labumu, kaut vai tas

* Tikumības principu pilnu apskatu (no metafiziskā reālisma viedokļa) var atrast Eduarda fon Hartmana grāmatā „Tikumiskās apziņas fenomenoloģija”

būtu uz citu indivīdu laimes rēķina (tīrs egoisms), vai arī tādējādi, ka cīnās par citu labumu tā iemesla dēļ, ka tad pastarpināti no šīm citiem laimīgajiem indivīdiem paredzama labvēlīga ietekme uz paša personu, vai arī baidās kaitēt svešiem indivīdiem tādēļ, ka tad jābaidās par savu interešu apdraudējumu (gudrības morāle). Egoistisko tikumības principu īpašais saturs būs atkarīgs no tā, kādi ir cilvēka priekšstati par savu pašu vai citu svētlaimi. Pēc tā, ko kāds uzskata par savas dzīves vērtību (labklājība, cerība uz svētlaimi, atpestīšana no dažādiem ļaunumiem, utt.), viņš noteiks savu egoistisko centienu saturu.

Par vēl vienu motīvu tad ir uzskatāms tīri jēdzieniskais kādas rīcības saturs. Šis saturs neattiecas kā savas labpatikas priekšstats tikai uz atsevišķu darbību, bet gan uz kādas rīcības pamatojumu morāles principu sistēmā. Šie morāles principi abstraktu jēdzienu formā var regulēt tikumīgo dzīvi, nevienam atsevišķi neraizējoties par šo jēdzienu izcelsmi. Mēs tad vienkārši jūtam pakļautību tikumiskam jēdzienam, kas kā bauslis plīvo pār mūsu darbību, kā morāla nepieciešamība. Šīs nepieciešamības pamatojumu mēs atstājam tā ziņā, kurš pieprasa šo tikumisko pakļaušanos, tas ir, tikumiskajai autoritātei, kuru mēs atzīstam (ģimenes galva, valsts, sabiedriskas paražas, baznīcas autoritāte, dievišķa atklāsme). Īpašs šādu tikumības principu veids ir tas, kad prasības uzstāda nevis kāda ārēja autoritāte, bet gan tā ir mūsu iekšēja izjūta (tikumiskā autonomija). Mēs saklausām paši savu iekšēju balsi, kam ir jāpakļaujas. Šis balss izpausme ir *sirdsapziņa*.

Tas nozīmē tikumisku attīstību, ja cilvēks par savas rīcības motīvu padara nevis vienkārši ārējas vai iekšējas autoritātes prasības, bet gan cenšas izprast iemeslu, kādēļ kādam pamatprincipam, maksimāli viņā būtu jādarbojas kā rīcības motīvam. Tā ir attīstība no autoritatīvas morāles uz rīcību, balstoties tikumiskās atziņās. Cilvēks šādā tikumības pakāpē uzmeklēs tikumiskās dzīves nepieciešamības un šīm atziņām ļaus noteikt savu rīcību. Tādas nepieciešamības ir: 1. lielākais iespējamais labums visai cilvēcei tīri šīs labklājības dēļ; 2. kultūras attīstība vai cilvēces tikumiskā *attīstība* uz arvien lielāku pilnību; 3. tīri intuitīvi aptvertu individuālu tikumības mērķu īstenošana.

Visas cilvēces lielāko iespējamo labumu dažādi cilvēki, dabiski, uztvers dažādos veidos. Iepriekšminētā maksima neattiecas uz kādu noteiktu priekšstatu par šo labumu, bet gan uz to, ka katrs atsevišķais cilvēks, kurš atzīst šo principu, cenšas darīt to, kas pēc viņa uzskata visvairāk veicina šo visas cilvēces labklājību.

Kultūras attīstība tam, kurš ar kultūras sasniegumiem saista patikas sajūtas, izrādās speciāls gadījums iepriekš minētajiem morāles principiem. Tikai tādām būs jāsamierinās arī ar to, ka dažas lietas, kuras vispār vairo cilvēces labklājību, izzūd un sabrūk. Bet ir arī iespējams, ka kāds kultūras progresā, neņemot vērā ar to saistītās patikas sajūtas, saskata tikumisku nepieciešamību. Tad viņam tas ir īpašs morāles princips līdzās pārējiem.

Kā kopējā labuma maksima, tā arī kultūras progress balstās priekšstatā, tas ir, attiecībās, kādas piešķir tikumisko ideju saturam saistībā ar noteiktiem pārdzīvojumiem (uztverēm). Bet augstākais iedomājams tikumiskuma princips ir tas, kurš jau no paša sākuma nesatur nekādas tādas attiecības, bet gan nāk no tīrās intuīcijas avota un tikai pēc tam meklē saistību ar uztveri (dzīvi). Noteikums, ko drīkst gribēt, tādā gadījumā nāk no citas instances nekā iepriekšminētajos gadījumos. Kurš cildina vispārējā labuma tikumisko principu, tas visā savā rīcībā vispirms jautās, ko šim vispārējam labumam dod viņa ideāli. Kurš atzīst kultūras progresu tikumisko principu, darīs tāpat. Bet ir kaut kas augstāks, kas katrā atsevišķā gadījumā nenāk no noteikta atsevišķa tikumiska mērķa, bet gan piešķir zināmu vērtību visiem tikumiskajiem pamatprincipiem, un dotā gadījumā vienmēr jautā, vai te svarīgākais ir viens vai otrs morāles princips. Var gadīties, ka kāds dotajos apstākļos uzskata par pareizo un padara par savas rīcības motīvu kultūras progresu veicināšanu, citos apstākļos vispārējo labumu, bet vēl citā situācijā sava paša labuma veicināšanu. Bet, ja visi noteicošie iemesli parādās tikai otrajā vietā, tad pirmajā līnijā ir jāapskata pašu jēdzienisko intuīciju. Līdz ar to visi pārējie motīvi atkāpjas no vadošās vietas, un kā motīvs darbojas tikai rīcības idejiskais saturs.

Starp raksturīgo iezīmju pakāpēm mēs kā augstākās apzīmējām tās, kas darbojas kā *tīrā domāšana*, kā *praktiskais saprāts*. No motīviem mēs tagad kā augstāko apzīmējām *jēdzienisko intuīciju*. Rūpīgāk pārdomājot, tūlīt atklājas, ka šajā tikumiskuma pakāpē dzinuļi un motīvi

sakrīt, tas ir, ka uz mūsu rīcību neiedarbojas ne iepriekš noteikta raksturīga iezīme, ne ārējs, normatīvi pieņemts tikumisks princips. Rīcība tātad nekad nav šablonveidīga, kas tiktu veikta pēc kaut kādiem noteikumiem, un nav arī tāda, kuru cilvēks veiktu automātiski pēc kāda ārēja pamudinājuma, bet gan ir pilnīgi tās ideālā satura noteikta.

Šādas rīcības priekšnosacījums ir morālās intuīcijas spējas. Kuram trūkst spējas atsevišķā gadījumā pārdzīvot īpašo tikumiskuma maksimu, tas arī nekad nenonāks līdz patiesi individuālai gribai.

Tiešs pretstats šim tikumiskuma principam ir Kanta sniegtais: rīkojies tā, lai tavas rīcības pamatprincipi derētu visiem cilvēkiem. Šī tēze ir nāve jebkuriem rīcības individuāliem pamudinājumiem. Nevis kā rīkotos *visi*, *jebkurš* cilvēks var būt noteicošais man, bet gan tas, ko man ir jādara individuālā gadījumā.

Virspusējs spriedums varbūt varētu šādam iztirzājumam iebilst: kā rīcība var būt vienlaikus individuāla un attiecināta uz īpašu gadījumu īpašā situācijā, un tomēr būt tīri ideāli noteikta pēc intuīcijas? Šāds iebildums balstās tajā, ka tiek sajaukti tikumisks motīvs un rīcības uztveramais saturs. Pēdējais *var būt* motīvs, un tāds arī ir, piemēram, kultūras progresā, rīcībā aiz egoisma utt.; rīcībā uz tīri tikumiskas intuīcijas pamata tas tā *nav*. Dabiski, ka mans Es šim uztveres saturam pievērš skatu, bet neļauj tam būt *noteicošam*. Šis saturs tikai tiek izmantots tam, lai izveidotu *izziņas jēdzienu*, jo tam piederīgo *morāles jēdzienu* Es neņem no objekta. Izziņas jēdziens no kādas noteiktas situācijas, kurā es esmu, tikai tad vienlaikus ir morāles jēdziens, ja es skatos no kāda noteikta morāles principa viedokļa. Ja es gribētu balstīties tikai vispārējās kultūras attīstības morālē, tad es staigātu pa pasauli ar aizsietām acīm. No katras norises, kuru es uztveru un kura varētu mani nodarbināt, vienlaikus izceļas tikumisks pienākums; proti, dot savu artavu, lai attiecīgā norise tiktu izmantota kultūras attīstības dienestā. Bez jēdziena, ko man atklāj kādas norises vai lietas dabas likumu kopsakarības, tam vēl ir piekarināta arī tikumiska etiķete, kas satur man kā morālai būtnei ētisku norādījumu, kā man būtu jārikojas, jāizturas. Šī tikumiskā etiķete savā jomā ir attaisnota, bet no augstāka viedokļa sakrīt ar ideju, kas manī atstāj konkrētā gadījumā.

Cilvēki pēc intuīcijas spējām ir dažādi. Vienam sprēgā ideja pēc idejas, citam tikai ar lielām pūlēm izdodas nonākt līdz kādai idejai. Situācijas, kādās cilvēki dzīvo, un viņu darbošanās skatuves nav mazāk dažādas. Kā kāds cilvēks rīkojas, tātad būs atkarīgs no veida, kā darbojas viņa intuīcijas spējas noteiktā situācijā. Mūsos darbojošos ideju summa, mūsu intuīciju reālais saturs nosaka to, kas cilvēkā ir veidots individuāli neskatoties uz ideju pasaules vispārējumu. Ciktāl šis intuitīvais saturs pāriet rīcībā, tas ir indivīda tikumiskuma saturs. Ļaut izpausties šim saturam ir augstākais morālais dzinulis un vienlaikus augstākais motīvs tam, kurš saprot, ka visi citi morāles principi galu galā apvienojas šajā saturā. Šo viedokli varētu saukt par *ētisko individuālismu*.

Noteicošais intuitīvā rīcībā konkrētā gadījumā ir atbilstošas, pilnīgi individuālas intuīcijas atrašana. Šajā tikumiskuma pakāpē par vispārējiem tikumiskuma jēdzieniem (normām, likumiem) var būt runa tikai tiktāl, ciktāl tie izriet no individuālo dziņu vispārējuma. Vispārēju normu priekšnosacījums vienmēr ir konkrēti fakti, no kuriem tās var tikt atvasinātas. Bet fakti tiek *radīti* tikai cilvēkam rīkojoties.

Ja mēs uzmeklējam likumsakarīgo (jēdzienisko indivīdu, tautu un laikmetu rīcībā), tad iegūstam ētiku, bet ne kā tikumisko normu zinātni, bet gan kā tikumības dabisko mācību. Tādējādi iegūtie likumu attiecībā pret cilvēka rīcību izturas tāpat kā dabas likumi īpašās dabas parādībās. Bet tie nekādā ziņā nav identiski dziņām, kuras mēs liekam savas rīcības pamatā. Ja grib aptvert, kā kāda cilvēka rīcība ceļas no viņa *tikumiskās* gribas, tad vispirms ir jāskatās uz šīs gribas attiecībām ar rīcību. Vispirms ir uzmanīgi jāaplūko rīcību, kurā šīs attiecības ir noteicošais. Kad es vai kāds cits vēlāk pārdomā šādu rīcību, var atklāties, kādi tikumiskuma pamatprincipi tur parādās. Kamēr es rīkojos, tāds tikumiskuma pamatprincips mani vada tikai tiktāl, ciktāl tas manī var dzīvot intuitīvi; tas ir saistīts ar *mīlestību* pret objektu, ko es ar savu rīcību gribu īstenot. Es nejautāju nevienam cilvēkam un arī nevienam noteikumam: vai man to jādara? – bet gan es to izdaru, tikko esmu aptvēris tā ideju. Tikai tādējādi tā ir mana rīcība. Kurš rīkojas tikai tādēļ, ka atzīst noteiktas tikumiskās normas, tā rīcība ir rezultāts morāles kodeksa

principiem. Viņš ir tikai izpildītājs. Viņš ir augsti attīstīts automāts. Iemetiet viņa apziņā kādu pamudinājumu rīcībai, un tūdaļ sāk griezties viņa morāles principu mehānisma zobratī likumsakarīgā veidā, lai veiktu kristīgu, humānu, nesavtīgu, kultūras progresu veicinošu darbību. Tikai tad, kad es sekoju savai mīlestībai pret objektu, es esmu es pats, kurš rīkojas. Es rīkojos šajā tikumiskuma pakāpē nevis tāpēc, ka atzīstu sev kādu kungu un pavēlnieku, nevis kādu ārēju autoritāti, nevis tā saucamo iekšējo balsi. Es neatzīstu nekādus ārējus savas rīcības principus, jo esmu pats sevī atradis savas rīcības pamatojumu, mīlestību pret šo rīcību. Es nepārbaudu ar saprātu, vai mana rīcība ir laba vai ļauna; es to izpildu, jo es to *mīlu*. Tā būs „laba”, ja mana mīlestībā iegremdētā intuīcija ir pareizā veidā ietverta intuitīvi sajūtamajā pasaules kopsakarībā; tā būs „ļauna”, ja tas tā nebūs. Es arī sev nejautāju: kā manā vietā rīkotos kāds cits cilvēks? – bet gan rīkojos tā, kā es pats, šī īpašā individualitāte, jūtos aicināts rīkoties. Nevis vispārēji parastais, kāds vispārējs tikums, kāda vispārēji-cilvēciska maksima, kāda tikumiska norma tiešā veidā vada mani, bet gan mana mīlestība pret veicamo. Es nejūtu nekādus spaidus, arī ne dabas spaidus, kas vada manas dziņas, ne tikumisko baušļu spaidus, bet gan vienkārši gribu izpildīt to, kas ir manī.

Vispārējo tikumisko normu aizstāvji par šiem iztirzājumiem varētu teikt: ja katrs cilvēks tieksies tikai pēc tā, lai īstenotu un darītu tikai to, kas viņam patīk, tad nebūs nekādas atšķirības starp labu rīcību un noziegumu; katrai blēdībai manī būs tādas pašas tiesības īstenoties, kā nolūkam kalpot vispārējam labumam. Nevis apstākļi, ka es rīkojos kādas idejas vadīts, var būt noteicošs man kā tikumīgam cilvēkam, bet gan pārbaude, vai šī rīcība būs laba vai *ļauna*. Tikai pirmajā gadījumā es to īstenošu.

Mana atbilde šim viegli saprotamajam un tomēr šeit domātā pārprotošajam iebildumam ir šāda: kurš grib izziņāt cilvēka gribas būtību, tam ir jāatšķir ceļu, pa kuru šī griba nonāk līdz noteiktai attīstības pakāpei, no tā īpašā veida, kādu griba pieņem tuvojoties mērķim. Ceļā uz šo mērķi normas spēlē savu attaisnoto lomu. Mērķis ir tīri intuitīvi aptvertu tikumiskuma mērķu īstenošana. Cilvēks sasniedz šādus mērķus tādā mērā, kādā viņam piemīt spējas vispār pacelties līdz pasaules intuitīvajam ideju saturam. Atsevišķā gribā šādiem mērķiem parasti būs piejaukti citi dzinuli vai motīvi. Tomēr intuitīvais cilvēkā gribā var būt noteicošais vai līdznoteicošais. Ko ir jādara, to dara; tad atsakās no skatuves, uz kuras vajadzība top par darīšanu; paša rīcība ir tā, kas izceļas pati no sevis. Pamudinājums te var būt tikai pilnīgi individuāls. Un patiesībā tikai intuīcijas cēlusies gribas rīcība var būt individuāla. Ka nozieguma izdarīšana, ļaunuma īstenošana tiek nosaukta par individualitātes īstenošanu tādā pašā nozīmē kā tīras intuīcijas iemiesošana, tas ir iespējams tikai tad, ja aklās dziņas tiek pieskaitītas pie cilvēka individualitātes. Bet akla dziņa, kas dzen uz noziegumu, neceļas no intuitīvā un nepieder individuālajam cilvēkā, tā pieder vispārējam, tam, kas ir spēkā visos indivīdos vienādā mērā un no kā cilvēks ar savu individualitāti izstrādājas ārā. Individuālais manī nav mans organisms ar tā dziņām un sajūtām, individuālais ir man piemītošā ideju pasaule, kura atmirdz šajā organismā. Manas dziņas, instinkti, kaislības nepamato manī neko vairāk, kā to, ka es piederu vispārējai *cilvēku* sugai; apstākļi, ka šajās dziņās, kaislībās un sajūtās īpašā veidā dzīvo un īstenojas ideālais, tas pamato manu individualitāti. Ar saviem instinktiem, dziņām es esmu cilvēks, divpadsmit tādi ir ducis; idejas īpašās formas dēļ, kuras dēļ es šajā ducī apzīmēju sevi kā „Es”, tās dēļ es esmu indivīds. Pēc manas dzīvnieciskās dabas atšķirībām mani no citiem varētu atšķirt tikai kāda sveša būtne, ar savu domāšanu, tas ir, ar darbīgu tā aptveršanu, kas izdzīvo manā organismā no ideālā, es atšķiru pats sevi no citiem. Tātad par noziedznieka rīcību vispār nevar teikt, ka tai pamatā būtu ideja. Jā, tas tieši ir raksturīgais noziedzīgos nodarījumos, ka tie atvasinās no cilvēka ārpusideālajiem elementiem.

Kāda rīcība tiek sajūsta kā brīva, ciktāl tās cēlonis ceļas no manas individuālās būtnes ideālās daļas; jebkura cita kādas rīcības daļa, pilnīgi vienalga, vai tā tiek veikta dabas spaidu vai kādas tikumiskas normas dēļ, tiek sajūsta kā *nebrīva*.

Cilvēks ir brīvs tikmēr, ciktāl katrā savas dzīves acumirkļī ir spējīgs sekot pats sev. Kāda tikumiska rīcība ir *mana* rīcība tikai tad, ja to šeit aprakstītajā uztverē var nosaukt par brīvu. Te vispirms runa ir par to, ar kādiem priekšnosacījumiem kāda gribēta rīcība tiek sajūsta kā brīva; kā šī tīri ētiski aptvertā brīvības ideja īstenojas cilvēka būtībā, to apskatīsim tālākajā.

Brīva rīcība tikumiskos likumus nebūt neizslēdz, bet gan ieslēdz; tā tikai izrādās augstākstāvoša attiecībā pret rīcību, kuru diktē tikai šie likumi. Kāpēc lai mana rīcība mazāk kalpotu kopējam labumam, ja es to esmu veicis aiz mīlestības, nekā tāda, kuru es esmu veicis *tikai* tā iemesla dēļ, ka kalpošanu kopējam labumam es izjūtu kā pienākumu? Pienākuma jēdziens viens pats izslēdz *brīvību*, jo tas negrib atzīt individuālo un pieprasa individuālā pakļaušanu kādām vispārējām normām. Rīcības brīvība ir iedomājama tikai no ētiskā individuālisma pozīcijām.

Bet kā tad cilvēkiem ir iespējams sadzīvot kopā, ja katrs tiecas īstenot tikai savu individualitāti? Tas iezīmē kādu aplami saprastu morālisma iebildumu. Tas domā, ka kāda cilvēku kopība esot iespējama tikai tad, ja viņus visus vieno kāda kopēji noteikta tikumiskā kārtība. Šis morālisms nesaprot ideju pasaules vienotību. Tas neapjēdz, ka ideju pasaule, kas ir darbīga manī, nav citādāka kā tā, kas ir manos līdzcilvēkos. Šī vienotība ir pasaules pieredzes rezultāts. Tai *ir* tādai jābūt. Jo, ja tā būtu izzināma citādi kā to novērojot, tad šajā jomā nebūtu individuālu pārdzīvojumu, bet gan tikai vispārējas normas. Individualitāte ir iespējama tikai tad, ja katra individuāla būtne zina par citādām tādām individuālos novērojumos. Atšķirība starp mani un manu līdzcilvēku noteikti nav tajā, ka mēs dzīvotu divās pilnīgi atšķirīgās garīgās pasaulēs, bet gan tajā, ka viņš no mums kopējās ideju pasaules uztver citas intuīcijas nekā es. Viņš grib izdzīvot *savas* intuīcijas, es *savējās*. Ja mēs abi patiešām smeļamies no idejas un nesekojam nekādiem ārējiem (fiziskiem vai garīgiem) dzinuļiem, tad varam satikties tikai vienādos centienos, tajos pašos nolūkos. Tikumiski pārpratumi, savstarpējas sadursmes tikumiski *brīviem* cilvēkiem ir izslēgtas. Tikai tikumiski nebrīvais, kurš seko kādai dabas dziņai vai pieņemtam pienākuma bauslim, atgrūž līdzcilvēku, ja tas neseko tam pašam instinktā vai tam pašam bauslim. *Dzīvot* mīlestībā uz rīcību un *ļaut dzīvot* svešas gribas nozīmē ir *brīva cilvēka* pamatprincips. Tādi nezina nekādu citu *vajag*, kā tikai to, ar kuru viņu griba ir intuitīvā saskaņā; kā jūs *gribēsiet* kādā īpašā gadījumā, to jums pateiks priekšā jūsu ideju spējas.

Ja cilvēka būtībā nebūtu ietverti satiecības pirmpamati, to nevarētu iepotēt ne ar kādiem ārējiem likumiem! Tikai tādēļ, ka cilvēciskiem indivīdiem ir viens gars, viņi arī var sadzīvot kopā. Brīvais dzīvo uzticoties tam, ka cits brīvais pieder tai pašai garīgajai pasaulei un viņi sastapsies savos nolūkos. Brīvais nepieprasa savu līdzcilvēku saskaņojumu, bet sagaida to, jo tas ir ietverts cilvēka dabā. Ar to netiek norādīts uz nepieciešamību, kāda rodas vienā vai otrā ārējā ierīkojumā, bet gan uz *noskaņojumu*, uz *dvēseles stāvokli, konstitūciju*, ar ko cilvēks savos pārdzīvojumos savu augsti novērtētu līdzcilvēku vidū visvairāk izpelnās cilvēcisku cieņu.

Būs daudzi, kuri teiks: jēdziens *brīvs* cilvēks, kuru tu te ieskicē, ir tikai tāds iedomu tēls, tāds nekad nav īstenojies. Bet mums ir darīšana ar reāliem cilvēkiem, un ar tiem uz tikumību var cerēt tikai tad, ja viņi klausā kādiem tikumiskuma noteikumiem, ja viņi savu tikumisko misiju uztver kā pienākumu, nevis brīvi seko savām nosliecēm un savai mīlestībai. – Es to nekādā gadījumā neapšaubu. To darītu tikai aklais. Bet tad nost ar jebkuru tikumisko liekulību, ja pieņemam šādu uzskatu. Tad vienkārši pasakiet: cilvēka dabai ir jātiek *piespiestai* rīkoties, kamēr tā vēl nav *brīva*. Vai nebrīvību uzspiež ar fiziskiem līdzekļiem vai morāles likumiem, vai cilvēks ir nebrīvs, jo seko savai nesamērīgajai dzimumdziņai, vai arī tādēļ, ka ir iekalts konvencionālas tikumības važās, tas no zināma viedokļa ir pilnīgi vienalga. Tad tikai neapgalvojiet, ka šāds cilvēks kādu rīcību drīkst saukt par *savējo*, jo viņu taču pārvalda sveša vara. Bet no piespiedu kārtības vidus paceļas cilvēki, *brīvie gari*, kuri atrod paši *sevi* šajā tikumu, likumu spaidu, reliģisko vingrinājumu un tā tālāk mudžeklī. Viņi ir *brīvi*, ciktāl seko tikai paši sev, *nebrīvi*, ciktāl pakļaujas. Kurš no mums var teikt, ka viņš visā savā rīcībā ir patiešām brīvs? Bet katrā no mums dzīvo dziļāka būtība, kurā runā brīvais cilvēks.

Mūsu dzīvi veido brīva un nebrīva rīcība. Bet mēs nevaram cilvēka jēdzienu izdomāt līdz galam, nenonākot līdz *brīvajam garam* kā cilvēka dabas tīrākajai izpausmei. Patiesi, cilvēki mēs tomēr esam tikai tiktāl, ciktāl mēs esam brīvi.

Tas ir ideāls, daudzi teiks. Bez šaubām, bet tāds, kas strādā mūsu būtībā kā reāls elements pašā virspusē. Tas nav izdomāts vai nosapņots ideāls, bet gan tāds, kas ir dzīvs un skaidri piesakās arī savas esamības nepilnīgākajā formā. Ja cilvēks būtu tikai dabas būtne, tad meklēt ideālus, tas ir, idejas, kuras šajā acumirklī nav darbīgas, bet kuru īstenošana ir

nepieciešama, būtu bezjēdzīgi. Ārpusaules lieta caur uztveri nosaka ideju; mēs esam izdarījuši savu darbu, ja esam izpratuši kopsakarību starp ideju un uztveri. Cilvēkiem tas tā nav. Viņa esamības summa nav noteikta bez viņa paša; viņa patiesais jēdziens kā *tikumiskam* cilvēkam (brīvs gars) ar uztveres tēlu „cilvēks” nav jau iepriekš objektīvi vienots, lai pēc tam izziņā to tikai konstatētu. Cilvēkam pašam savu jēdzienu ir jāapvieno ar cilvēka uztveri. Jēdziens un uztvere te nosedzas tikai tad, ja cilvēks pats šo pārklāšanos panāk. Bet viņš to var tikai tad, ja ir atradis brīvā gara jēdzienu, tas ir, pats savu jēdzienu. Objektīvajā pasaulē mūsu organizācijas dēļ mums ir novilkta robeža starp uztveri un jēdzienu; izziņa pārvar šo robežu. Subjektīvajā dabā šī robeža pastāv ne mazāk; cilvēks to pārvar savas attīstības gaitā, izveidojot savu jēdzienu savā izpausmē. Tā gan cilvēka intelektuālā, gan arī tikumiskā dzīve mūs noved pie dubultdabas: uztvere (nepastarpināts pārdzīvojums) un domāšana. Intelektuālā dzīve pārvar šo dubultdabu caur izziņu, bet tikumiskā caur brīvā gara faktisku īstenošanu. Katrai būtnei ir savs iedzimtais jēdziens (tās esamības un darbošanās likums); bet tas ārējās lietās ir nesaraujami saistīts ar uztveri, un tikai mūsu garīgā organisma ietvaros ir no tās nošķirts. Cilvēkam pašam jēdziens un uztvere iesākumā *patiešām* ir nošķirti, lai viņš pats tos *patiešām* apvienotu. Var iebilst: mūsu cilvēka uztverei katrā viņa dzīves acumirkļī atbilst noteikts jēdziens, tāpat kā jebkurai citai lietai. Es varu sev izveidot cilvēka šablona jēdzienu, man tāds var būt dots arī uztverē; ja es tam vēl pievienoju brīvā gara jēdzienu, tad man ir divi jēdzieni vienam un tam pašam objektam.

Tā domāt ir vienpusīgi. Es kā uztveres objekts esmu pakļauts nemitīgām pārmaiņām. Es biju citādāks kā bērns, citādāks jaunības gados un citādāks kā vīrs. Jā, katrā acumirkļī mans uztveres tēls ir citādāks nekā tas bija iepriekš. Šīs pārmaiņas var norisināties tādā nozīmē, ka izsaka tikai vienmēr to pašu (cilvēka šablons), vai arī attēlot brīvā gara izpausmes. Šīm pārmaiņām ir pakļauts manas rīcības uztveres objekts.

Uztveres objektā cilvēks ir dota iespēja tam pārveidoties, kā augs sēklā ir ietverta iespēja kļūt par veselu augu. Augs pārveidosies objektīvas, tajā ietvertas likumsakarības dēļ; cilvēks paliek savā nepabeigtajā stāvoklī, ja pats neuztver pārveidošanās materiālu sevī, lai ar savu spēku pārveidotos. Daba izveido cilvēku tikai dabas būtni; sabiedrība izveido likumsakarīgo rīcību; *brīvu* būtni no sevis var izveidot tikai viņš *pats*. Daba cilvēku zināmā viņa attīstības stadijā atbrīvo no savām vajām; sabiedrība ved šo attīstību līdz tālākam punktam; pēdējo slīpējumu cilvēks sev var piešķirt tikai pats.

Tātad brīvā tikumiskuma viedoklis neapgalvo, ka brīvais gars ir vienīgais veidols, kādā cilvēks var eksistēt. Brīvajā garīgumā tas saskata tikai cilvēka attīstības pēdējo stadiju. Tas nenoliedz to, ka rīcībai atbilstoši normām kā attīstības pakāpei ir savs attaisnojums. Tas tikai nevar tikt atzīts par absolūtu tikumiskuma viedokli. Brīvs gars pārvar šīs normas tādā nozīmē, ka sajūt kā motīvus ne tikai šos baušļus, bet vada savu rīcību arī pēc saviem impulsiem (intuīcijām).

Kad Kants saka par pienākumu: „Pienākums! Tu cēlais, lielais vārds, kas ietver nevis patīkamo, kas ved līdzī glaimojošo, bet gan prasi pakļaušanos”, kas „uzstāda likumu..., pakļaujoties kuram apklust visas noslieces, kas slepeni tam pretojas”, tad cilvēks ar brīva gara apziņu tam atbild: „Brīvība! Tu priecīgais, cilvēciskais vārds, kas ietver sevī visu tikumiski patīkamo, ko mans cilvēciskums ciena visvairāk, kas nepadara mani par kalpotāju nevienam, kas ne tikai uzstāda likumu, bet arī sagaidi, ko mana tikumiskā mīlestība pati atzīst par likumu, jo jūtas nebrīva pret katru uzspiestu likumu.”

Tas ir pretstats starp tikai likumsakarīgu un brīvu tikumību.

Filistrs, kurš ārēji noteiktajā saskata iemiesotu tikumiskumu, brīvā garā, iespējams, pat saskatīs bīstamu cilvēku. Bet viņš tā dara tikai tādēļ, ka viņa skats ir ierobežots noteiktā laikmetā. Ja viņš spētu paskatīties pāri tam, tad tūdaļ atklātu, ka brīvam garam tikpat maz ir nepieciešams iziet ārpus savas valsts likumiem, kā pašam filistram, bet nekad nenonākot ar tiem patiesās pretrunās. Jo valsts likumi visi bez izņēmuma ir cēlušies no brīva gara intuīcijas, tāpat kā visi pārējie objektīvie tikumības likumi. Kā ģimenes autoritāte netiek pielietots neviens likums, ko reiz intuitīvi nebūtu aptvēris un noteicis kāds sencis, ciltstēvs; arī tikumiskuma konvencionālos likumus vispirms uzstāda noteikti cilvēki; un valsts likumi vienmēr rodas kāda valstsvīra galvā. Šie gari ir uzstādījuši likumus citiem cilvēkiem, un nebrīvs kļūst tikai tas, kurš

aizmirst šo izcelsmi un padara tos vai nu par ārpuscilvēciskiem baušļiem, par objektīviem, no cilvēciskā neatkarīgiem tikumiskuma pienākuma jēdzieniem vai par pavēlošu balsi pats savā aplami iedomātā mistiski piespiežošā iekšienē. Bet, kurš neaizmirst šo izcelsmi, bet gan meklē cilvēkā, tas rēķinās ar to, kā ar daļu no tās pašas ideju pasaules, no kuras arī viņš smeļas savas tikumiskās intuīcijas. Ja viņām šķiet, ka ir atrastas labākas, tad viņš mēģina tās nostādīt pastāvošo vietā; ja viņš atzīst par attaisnotām esošas, tad rīkojas atbilstoši tām, it kā tās būtu viņa paša.

Nedrīkst tikt uzspiesta tāda formula, it kā cilvēks dzīvotu tādēļ, lai īstenotu kādu no viņa nošķirtu tikumisku pasaules kārtību. Kurš to apgalvotu, tas attiecībā uz cilvēces zinātni stāvētu vēl tajā pašā līmenī, kādā atradās dabaszinātne, kad ticēja: vērsim esot ragi, lai viņš varētu badīt. Dabas pētnieki laimīgi šādu mērķa jēdzienu ir iznīdējuši. Ētikai no tāda atbrīvoties ir grūtāk. Bet tāpat kā ragi nav badīšanas dēļ, bet gan badīšanās notiek ar ragiem, tāpat cilvēks te nav tikumības dēļ, bet gan tikumība ir dēļ cilvēkiem. Brīvs cilvēks rīkojas tikumiski, jo viņam ir tikumiska ideja; bet viņš nerīkojas, lai tikumība, morāle rastos. Cilvēciskie indivīdi ar savai būtībai piederošajām morāles idejām ir priekšnosacījums morālai pasaules kārtībai.

Cilvēciskais indivīds ir visas morāles avots un Zemes dzīves centrs. Valsts, sabiedrība pastāv tikai tādēļ, ka kā nepieciešamas sekas izriet no individuālās dzīves. Ka valsts un sabiedrība tad atkal atgriezeniski ietekmē individuālo dzīvi, tas ir tikpat apjēdzami, kā apstāklis, ka badīšanās, kas notiek tādēļ, ka ir ragi, atgriezeniski iedarbojas uz vērša ragu tālāko attīstību, jo, ragus nelietojot, tie sāktu atmirt. Tāpat būtu jāatmirst indivīdam, ja tas vadītu savu nošķirtu esamību ārpus cilvēku sabiedrības. Tieši tādēļ jau veidojas sabiedriskā kārtība, lai labvēlīgā veidā atgriezeniski iedarbotos uz indivīdu.

X BRĪVĪBAS FILOZOFIJA UN MONISMS

Naivais cilvēks, kurš par īstu pieņem tikai to, ko var redzēt ar acīm un aptaustīt ar rokām, arī savi tikumiskajai dzīvei pieprasa pamudinājumus, kas ir uztverami ar maņām. Viņš pieprasa būtņi, kura viņam paziņotu šos pamudinājumus viņa maņām saprotamā veidā. Viņš ļaus šos pamudinājumus kā baušļus sev nodiktēt kādam cilvēkam, kuru uzskata par viedāku un varenāku nekā pats vai kādai citai varai, kuru atzīs par sev pāri stāvošu kāda cita iemesla dēļ. Šādā veidā kā morāles principi rodas jau iepriekš minētā ģimenes, valsts, sabiedrības, baznīcas un Dieva autoritāte. Nedrošākais, nebrīvākais cilvēks tic kādam citam atsevišķam cilvēkam; nedaudz progresīvāks cilvēks jau ļauj savu morālo uzvedību diktēt kādam vairākumam (valstij, sabiedrībai). Tās vienmēr ir uztveramas varas, uz kurām viņš balstās. Kuram beidzot atāust pārliecība, ka tie tomēr ir tādi paši cilvēki kā viņš, tas meklē atbildes pie augstākām varām, pie kādas dievišķas būtnes, kuru tad apgādā ar jutekliski uztveramām īpašībām. Tad viņš atkal ļauj šai būtnei noteikt savas tikumiskās dzīves jēdzienisko saturu uztveramā veidā, vai tas būtu Dievs degošā ērkšķu krūmā, vai miesiskā veidolā dzīvotu cilvēku vidū un ausīm uztverami pateiktu, ko būtu jādara un ko nebūtu jādara.

Naivā reālisma augstākā attīstības pakāpe morāles jomā ir tāda, kad tikumības bauslis (morāles ideja) tiek nošķirts no jelkādas svešas būtnes un tiek domāts kā hipotētisks absolūtais spēks paša iekšējā pasaulē. Ko cilvēks iesākumā uztvēra kā ārēju Dieva balsi, to tagad viņš uztver kā patstāvīgu varu iekšā pats sevī, un runā par šo iekšējo balsi tā, ka pielīdzina to sirdsapziņai.

Bet līdz ar to naivās apziņas pakāpe jau ir pamesta, un mēs esam iegājuši reģionā, kur morāles likumi kā normas tiek nostādīti uz savām kājām. Tad tiem vairs nav neviena nesēja, bet tie kļūst par metafiziskām būtībām, kas eksistē pašas par sevi. Tās ir analogiskas neredzami- redzamajiem spēkiem metafiziskajā reālismā, kas realitāti meklē nevis tajā pienesumā, kādu šajā realitātē ienes cilvēciskās būtības domāšana, bet gan hipotētiski meklē pārdzīvoto. Ārpuscilvēciskās morāles normas vienmēr ir pavadošas parādības šajā metafiziskajā reālismā. Šim metafiziskajam reālismam arī morāles izcelsmes avotu nākas meklēt ārpuscilvēciskās realitātes laukā. Tur ir dažādas iespējas. Ja pieņemtā būtne tiek domāta kā bezdomu, pēc tīri mehāniskiem likumiem darbojošamies, kā tam jābūt materiālismā, tad arī cilvēciskais indivīds ar tīri mehānisku nepieciešamību pats no sevis radīs visu, kas viņā ir. Tad brīvības apziņa var būt tikai ilūzija. Jo, kamēr es uzskatu sevi par savas rīcības radītāju, manī īstenībā darbojas mani veidojošā matērija un tās kustību norises. Es domāju, ka esmu brīvs; bet faktiski jebkura mana darbība ir tikai mana miesiskā un garīgā organisma pamatā esošo materiālo norišu rezultāts. Brīvības sajūta mums ir tikai tāpēc, ka mēs nezinām par šiem uzspiestajiem motīviem, tā domā šis uzskats. „Mums te atkal ir jāuzsver, ka šī brīvības sajūta balstās ārēji uzspiestu motīvu neesamībā...” „Mūsu rīcība ir nepieciešami noteikta tāpat kā mūsu domāšana.” (Ziehen, *Fizioloģiskās psiholoģijas vadlīnijas*)*

Cita iespēja ir tāda, ka kāds saskata ārpuscilvēciski absolūto, kas slēpjas aiz parādībām, kādā garīgā būtņē. Tad arī pamudinājums rīcībai tiek meklēts tiek meklēts šādā garīgā spēkā. Viņš savā saprātā atrodamos morāles principus uzskatīs par izpausmi sevī no šīs būtnes, kurai ir īpaši nodomi ar cilvēku. Morāles likumi šī virziena duālistam šķitīs kā absolūti nodiktēti, un cilvēkam ar savu saprātu šie absolūtās būtnes padomi vienkārši ir jāizpēta un jāīsteno. Morālā pasaules kārtība duālistam šķiet kā uztverams atmirdzums aiz tā stāvošai augstākai kārtībai. Šīs zemes morāle ir ārpuscilvēciskās pasaules kārtības izpausme. Nevis cilvēks ir tas, no kura ir atkarīga šī tikumiskā kārtība, bet gan kāda būtne, ārpuscilvēciska būtne. Cilvēkam ir jādara tas, ko šī būtne grib. *Eduard fon Hartmann*, kurš šo būtņi iztēlojas kā dievību, kurai pašas esamība ir ciešanas, tic, ka šī dievišķā būtne ir radījusi pasauli, lai caur to tiktu atpestīta no savām bezgalīgi lielajām ciešanām. Tādēļ šis filozofs cilvēces morālo attīstību uzskata par procesu,

* Par veidu, kā te tiek runāts par „materiālismu” un kāds ir attaisnojums tādai runāšanai, skatīt pielikumā šai nodaļai.

kas pastāv tādēļ, lai atpestītu šo dievību. „Tikai saprātīgajiem indivīdiem, kuri apzinās paši sevi, izveidojot morālu pasaules kārtību, pasaules process var tikt vadīts pretī savam ... mērķim.” „Reālā esamība ir inkarnācija dievībai, pasaules process ir par miesu tapušā Dieva ciešanu stāsts un vienlaikus ceļš uz atpestīšanu miesiski krustā sistajam; *bet tikumība ir līdzdarbošanās Viņa ciešanu un atpestīšanas ceļa saīsināšanai.*” (Hartmann, Tikumiskās apziņas fenomenoloģija). Tur cilvēks nerīkojas, tāpēc ka viņš tā grib, bet gan cilvēkam ir jārikojas, jo dievs grib tikt atpestīts. Kā materiālistiskais duālists cilvēku padara par automātu, kura rīcība ir tikai tīri mehānisku likumsakarību rezultāts, tā spirituālais duālists (tas, kurš saskata absolūto, kādu būtni pašu par sevi garīgajā, ar kuru cilvēkam ar saviem apzinātajiem pārdzīvojumiem nav nekāda sakara) padara cilvēku par vergu šīs absolūtās būtnes gribai. Brīvība materiālismā, tāpat kā vienpusīgajā spirituālismā ir vispār izslēgta, attiecinot visu uz ārpuscilvēcisku kā patiesi reālo, metafizisko reālismu.

Kā naivajam, tā šim metafiziskajam reālismam konsekventā veidā dēļ viena un tā paša iemesla brīvību ir jānoliedz, jo viņi cilvēkā saskata tikai viņam uzspiestu nepieciešamu principu izpildītāju vai īstenotāju. Naivais reālisms nokauj brīvību, pakļaujoties uztveramas vai uztveramajam analogiskas būtnes autoritātei, vai galu galā abstraktai iekšējai balsij, kuru tad skaidro kā „sirdsapziņu”; tikai ārpuscilvēcisko atzīstošais metafiziķis brīvību nevar atzīt, jo cilvēku mehāniski vai morāli vadot kaut kāda „būtne pati par sevi”.

Monismam nākas daļēji atzīt naivo reālismu, jo tas atzīst uztveru pasauli. Kurš nav spējīgs morāles idejas radīt caur intuīciju, tam šīs idejas ir jāsaņem no citiem. Ciktāl cilvēks savus morāles principus saņem no āruses, viņš patiešām ir nebrīvs. Bet monisms piešķir idejai tādu pašu nozīmi kā uztverei. Bet ideja var parādīties cilvēciskā indivīdā. Ciktāl cilvēks seko pamudinājumiem no šīs puses, viņš sajūtas brīvs. Bet monisms noliedz metafiziskos secinājumus, tātad arī no tā saucamajām „būtnēm pašām par sevi” nākošos rīcības pamudinājumus. Cilvēks pēc monistu uzskata var rīkoties nebrīvi, ja seko kādam uztveramam ārējam spaidam; viņš var rīkoties brīvi, ja paklausa tikai pats sev. Neapzinātus, aiz uztveres un jēdziena slēptus spaidus monisms neatzīst. Ja kāds par savu līdzcilvēku rīcību apgalvo: tas bija darīts *nebrīvi*, tad viņam ir jāpierāda uztveramās pasaules robežās lietu vai cilvēku, vai institūciju, kas lika to darīt; ja šāds apgalvojums atsaucas uz rīcības cēloņiem ārpus jutekliskās un garīgi reālās pasaules, tad monisms uz šāda apgalvojuma atzīšanu neielaižas.

Pēc monisma uzskata cilvēks rīkojas daļēji nebrīvi, daļēji brīvi. Viņš ir nebrīvs uztveru pasaulē un īsteno sevī *brīvo* garu.

Morāles baušļi, kurus secinošajam metafiziķim ir jāuzskata par kādas augstākas varas izpausmēm, monisma piekritējam ir *cilvēka domas*; pasaules morālā kārtība viņam nav ne tīri mehāniskas dabas kārtības nospiedums, ne kādas ārpuscilvēciskas pasaules kārtības sekas, bet gan tikai brīvi cilvēka radīta. Cilvēks nav pakļauts kādas ārpus viņa esošas pasaules būtnes gribai, bet gan tikai pašam savai; viņš neīsteno kādas citas būtnes lēmumus vai nolūkus, bet gan pats savus. Aiz darbīgā cilvēka monisms nesaskata kādas svešas pasaules vadības mērķus, kas noteiktu cilvēka gribu, bet gan to, ka cilvēki, ciktāl viņi īsteno intuitīvas idejas, seko tikai paši saviem, *cilvēciskiem* mērķiem. Un proti, katrs indivīds seko saviem īpašiem mērķiem. Jo ideju pasaule neizpaužas cilvēku sabiedrībā, bet gan tikai cilvēciskos indivīdos. Kas izriet kā kādas cilvēku kopības kopējs mērķis, tās ir tikai sekas atsevišķu indivīdu gribas darbiem, un parasti tie ir tikai daži izredzētie, kuriem pārējie seko kā autoritātēm. Katrs no mums ir aicināts kļūt par *brīvu* garu, tāpat kā katrs rožkrustietis ir aicināts kļūt par rozi.

Tātad monisms patiesi tikumiskās rīcības jomā ir *brīvības filozofija*. Tā kā tas ir īstenības filozofija, tad tikpat labi noraida metafiziskos, neīstos brīvā gara ierobežojumus, kā atzīst fiziskos un vēsturiskos (naivi – reālos) naivā cilvēka ierobežojumus. Tā kā tas neapskata cilvēku kā noslēgtu produktu, kurš katrā savas dzīves acumirkļī attīstītu visu savu pilno būtību, tad strīds par to, vai cilvēks kā tāds *esot brīvs vai nē*, tam šķiet nenozīmīgs. Tas cilvēkā saskata būtni, kura attīstās, un jautā, vai šīs attīstības ceļš var sasniegt arī brīvā gara pakāpi.

Monisms zina, ka daba nepalaiž cilvēku no savām skavām kā jau pilnīgi gatavu brīvo garu, bet gan vada viņu līdz zināmai pakāpei, no kuras tad viņš var turpināt attīstīties, vēl vienmēr kā nebrīva būtne, līdz nonāks punktā, kur atradīs pats sevi.

Monismam ir skaidrs, ka būtne, kura rīkojas fizisku vai morālu spaidu ietekmē, nevar būt patiesi tikumīga. Monisms apskata ceļu cauri automātiskajai rīcībai (pēc dabiskām dziņām un instinktiem) un cauri paklausīgajai rīcībai (pēc tikumības normām) ka nepieciešamas tikumības priekšpakāpes, bet atzīst arī iespēju, ka šīs abas stadijas brīvs gars var pārvarēt. Monisms atbrīvo patiesi tikumīgo pasaules uzskatu no naivo tikumības maksimu iekšpasaulīgām važām kopumā un no spekulatīvā metafiziķa pārpasaulīgām tikumības maksimām. Tās monisms nevar izskaust no pasaules, tāpat kā nevar izskaust no pasaules uztveres, tās monisms noraida, jo visus pasaules parādību izskaidrošanas principus meklē šīs pasaules robežās un nemeklē neko ārpus tās. Tāpat kā monisms noraida iespēju pat domāt par citiem cilvēka izziņas principiem kā tādiem, tāpat tas noteikti noraida arī ideju par citām cilvēka tikumības maksimām kā tādām. Cilvēka tikumību, tāpat kā cilvēka izziņu nosaka cilvēka daba. Un tāpat kā citas būtnes ar izziņu varētu saprast kaut ko pilnīgi citu nekā mēs, tāpat citām būtnēm varētu būt arī cita tikumība, morāle. Tikumība monisma piekritējam ir specifiski cilvēciska īpašība, un *brīvība* ir cilvēciska forma, kā būt tikumīgam.

1. *Papildinājums 1918.gada jaunajam izdevumam.* Grūtības abu iepriekšējās nodaļās attēlotā izpratnē var rasties no tā, ka parādās šķietama pretruna. Vienā vietā tiek runāts par domāšanas izjušanu, kas tiek sajusta kā vispārēja, ar vienādu nozīmi jebkura cilvēka apziņai; citā vietā te tiek norādīts uz to, ka idejas, kas tiek īstenotas tikumiskajā dzīvē un kas ir vienāda veida ar domāšanā izstrādātajām idejām, katra cilvēka apziņā parādās individuālā veidā. Kurš jūtas spiests palikt pie šī pretstatījuma kā pie „pretrunas” un kurš neizprot, ka tieši šī *patiešām esošā pretstata dzīvīgā apskatā* atklājas daļa no cilvēka būtības, tam īstajā gaismā nevarēs parādīties ne izziņas, ne arī brīvības ideja. Uzskatam, kas domā savus jēdzienus atvasinātus (abstrahētus) tikai no maņu pasaules un kas nepieļauj intuīciju, šī kā realitāte apskatītā doma paliks „tikai pretruna”. Ieskatam, kas izprot, kā idejas tiek izjustas *intuitīvi* kā sevī balstītas būtības, kļūs skaidrs, ka cilvēks, *izzinot* ideju pasaules robežās, iedzīvojas visiem cilvēkiem vienotajā, bet, kad no šīs ideju pasaules gūst intuīcijas saviem gribas aktiem, daļu no šīs ideju pasaules individualizē *ar to pašu darbību*, kādu attīsta izziņas garīgi-ideālajā norisē kā vispārēji cilvēcisku. Kas šķiet esam loģiska pretruna, vispārējais izziņas-ideju un individuālais tikuma-ideju veidojums: tieši tas, apskatot to *realitātē*, kļūst par dzīvīgu jēdzienu. Tajā ir cilvēka būtības raksturīga iezīme, ka intuitīvi aptverošais cilvēkā kā dzīvīgs svārsts šūpojas šurp un turp starp vispārēji spēkā esošo izziņu un šī vispārējā individuālu izjušanu. Ja kāds negrib saskatīt šī svārsta vienu pusi tās realitātē, tam domāšana paliek tikai subjektīva cilvēka darbība; kurš negrib aptvert svārsta otro virzienu, tam šķiet, ka cilvēka domāšanā pazūd jebkura individuālā dzīve. Pirmā veida domātājam izziņa, otra veida domātājam tikumiskā dzīve paliek neizprotams fakts. Abi viena vai otra izskaidrošanai ievieš visdažādākos priekšstatus, bet neviens no tiem nav trāpīgs, jo faktiski abos domāšanas izjušana vai nu vispār nav aptverta, vai nu tiek aplami uzskatīta par tikai abstrahējošu darbību.

2. *Papildinājums 1918.gada izdevumam.* Iepriekš tika runāts par materiālismu. Es labi apzinos, ka ir domātāji – kā minētais Th.Ziehen – kuri sevi nebūt neuzskata par materiālistiem, bet kurus no šajā grāmatā pārstāvētā skatupunkta ir jāapzīmē ar šo jēdzienu. Galvenais nav tas, vai kāds saka, ka viņam pasaule nav noslēgta tikai ar materiālo esamību; tādēļ viņš neesot materiālists. Galvenais ir, vai viņš attīsta jēdzienus, kas ir pielietojami *tikai* materiālajai pusei. Kurš izsakās: „Mūsu rīcība ir nepieciešami noteikta, tāpat kā domāšana”, tas ir uzstādījis jēdzienu, kas ir pielietojams tikai materiālām norisēm, bet ne rīcībai, ne arī esamībai; un tādām cilvēkam būtu, ja viņš izdomātu savu jēdzienu līdz galam, jādāmā materiālistiski. Ka tāds to nedara, tas izriet tikai no tās nekonsekvences, kas tik bieži ir ne līdz galam novadītas domāšanas sekas. – Tagad bieži dzird, ka 19.gadsimta materiālisms esot zinātniski izbeidzies. Patiesībā tā nav. Tagad tikai bieži nepamana, ka nav nekādu citu ideju kā tās, ar kurām var darboties tikai ar materiālo. Līdz ar to materiālisms aizsedzas, kamēr 19.gadsimta otrajā pusē tas biežāk bija skaidri redzams. Tagadnes slēptais materiālisms ir ne mazāk netolerants pret pasauli garīgi aptverošiem uzskatiem kā iepriekšējā gadsimtā. Daudzi tikai maldās, kuri tic, ka garīgu pasaules uztveri drīkst noliegt tāpēc, ka dabaszinātniskums sen „esot pametis materiālismu”.

XI PASAULES MĒRĶIS UN DZĪVES MĒRĶIS (CILVĒKA MISIJA)

Starp daudzveidīgajiem strāvojumiem cilvēces garīgajā dzīvē būtu jāizseko viens, kuru varētu saukt par mērķa jēdziena pārvarēšanu jomās, kur tas nav piederīgs. *Mērķtiecīgums* ir viens noteikts veids parādību secībā. Patiesi īsts mērķtiecīgums ir tikai tad, ja pretstatā attiecībām starp cēloni un sekām, kur iepriekšējais notikums nosaka nākamo, notiek apgriezti – sekojošais notikums noteicoši ietekmē iepriekšējo. Tas iesākumā ir atrodamas tikai cilvēka rīcībā. Cilvēks īsteno kādu darbību, kuru *iepriekš* stādās priekšā, un ļauj šim priekšstatam noteikt rīcību. Vēlākais, rīcība, ar priekšstata palīdzību iedarbojas uz agrāko, darbojošos cilvēku. Bet šis apkārtceļš caur priekšstatīšanos mērķtiecīgai kopsakarībai ir pilnīgi nepieciešams.

Procesā, kas sadalās cēlonī un sekās, ir jānošķir uztveri no jēdziena. Cēloņa uztvere ir pirms seku uztveres; cēlonis un sekas mūsu apziņā vienkārši paliktu pastāvam līdzās viens otram, ja mēs nespētu ar atbilstošiem jēdzieniem tos savstarpēji sasaistīt. Seku uztvere vienmēr var tikai sekot cēloņa uztverei. Ja sekām ir jāatstāj reālu ietekmi uz cēloni, tad tas var notikt tikai caur jēdzienisko faktoru. Jo seku uztveres faktors pirms cēloņa vienkārši nemaz nepastāv. Kurš apgalvo, ka zieds esot sakņu mērķis, tas ir, pirmais ietekmējot pēdējo, tas var to apgalvot tikai par faktoru ziedam, ko viņš ir konstatējis ar savu domāšanu. Zieda uztveres faktors sakņu rašanās laikā vēl nemaz neeksistē. Bet mērķtiecīgai kopsakarībai ir nepieciešams ne tikai ideālā, likumsakarīgā vēlāk esošā kopsakarība ar agrāko, bet seku jēdzienam (likumam) arī ir reāli uztveramā procesā jāietekmē cēloni. Bet kāda jēdziena uztveramu ietekmi uz kaut ko citu mēs varam novērot tikai cilvēka rīcībā. Tātad tikai tur ir pielietojams mērķa jēdziens. Naivā apziņa, kura atzīst tikai uztveramo, mēģina – atkārtoti to atzīmējot – uztveramo pārcelt arī tur, kur pastāv tikai ideālais. Tā uztveramās norisēs mēģina atrast uztveramas kopsakarības, vai arī, ja tādas neatrodas, *iesapņo* tur tādas. Jo subjektīvā rīcībā spēkā esošais mērķa jēdziens ir piemērots elements šādām izfantazētām kopsakarībām. Naivais cilvēks zina, kā kaut ko paveikt un no tā secina, ka daba darīs tāpat. Tīri ideālās dabas kopsakarībās viņš saskata ne tikai neredzamus spēkus, bet arī neuztveramus, reālus mērķus. Cilvēks izgatavo savus instrumentus mērķtiecīgi; pēc tās pašas receptes naivais realists iedomājas Radītāju veidojam organismus. Šis aplamais mērķa jēdziens tikai ļoti pakāpeniski pazūd no zinātnēm. Filozofijā tas arī vēl mūsdienās visai asi izplata savas nejēdzības. Tur tiek jautāts par pasaules 57ārpasaulīgu mērķi, par cilvēka ārpuscilvēcisko misiju (tātad arī mērķi) un tā tālāk.

Monisms noraida mērķa jēdzienu visās jomās, izņemot cilvēka rīcību. Tas meklē dabas likumus, nevis dabas mērķus. *Dabas mērķi* ir tikpat patvaļīgi pieņēmumi kā neuztveramie spēki. Bet arī dzīves mērķi, kurus nav noteicis cilvēks pats, no monisma viedokļa ir neattaisnoti pieņēmumi. Mērķtiecīgs ir tikai tas, ko cilvēks tā dēļ ir izdarījis, jo mērķtiecīgums rodas tikai īstenojot kādu ideju. Iedarbīga reālā nozīmē kāda ideja var kļūt tikai cilvēkā. Tādēļ cilvēka dzīvei ir tikai tas mērķis un tā misija, kuru cilvēks tai piešķir. Uz jautājumu: kāds ir cilvēka uzdevums šajā dzīvē?, monisms var atbildēt tikai: tas, kuru tu pats sev esi noteicis. Mana nosūtīšana šajā pasaulē nav iepriekš noteikta, bet gan ir tā, kuru es izvēlos. Es neuzsāku savu dzīves ceļu pa iepriekš noteiktu maršrutu.

Idejas mērķtiecīgi var īstenot tikai cilvēki. Tātad ir nepieļaujami runāt par ideju iemiesošanas vēsturē. Tādi izteikumi, kā „vēsture ir cilvēku attīstība uz brīvību”, vai „morālās pasaules kārtības īstenošana” un tā tālāk, no monisma viedokļa ir nepamatoti.

Mērķa jēdziena piekritēji līdz ar to vienlaikus tic, ka jāatzīst noteikta kārtība un vienotība pasaulē. Piemēram, *Robert Hamerling* (Gribas atomistika, 2.sējums) dzird sakām: „Kamēr dabā pastāv *dziņas*, ir mulķīgi tajā noliegt *mērķus*.”

„Tāpat kā vienas cilvēka ķermeņa *daļas* veidojumu nenosaka kāda gaisā plīvojoša šīs daļas *ideja*, bet gan kopsakarība ar lielo veselumu, ar visu ķermeni, kuram šī daļa pieder, tāpat

katras dabas būtnes veidojumu, vai tā būtu augs, dzīvnieks vai cilvēks, nenosaka kāda gaisā plīvojoša šīs būtnes ideja, bet gan lielā, mērķtiecīgi veidojošā dabas veseluma formēšanās princips.” Un tajā pašā sējumā: „Mērķa teorija tikai apgalvo, ka *par spīti* tūkstošiem neērtību un ciešanu šo radījumu dzīvē, dabas veidojumos un attīstībā nepārprotami pastāv augsts mērķtiecīgums un plānveidība – tā gan ir plānveidība un mērķtiecīgums, kas īstenojas tikai dabas likumu ietvaros un kuras mērķis nevar būt leiputrija, kurā dzīvībai pretī nestāvētu nāve, tapšanai pretī nebūtu iznīcība ar visām tās vairāk vai mazāk neiepriecinošajām, bet neizbēgamajām starppakāpēm.”

„Kad mērķa, nolūka jēdziena pretinieki rāda ar pūlēm savāktu saslauku kaudzīti no pa pusei vai pilnīgi, iedomātu vai īstu nelietderības piemēru šajā mērķtiecīguma brīnumu pasaulē, kā tas pierādās visās dabas jomās, tad man tas šķiet amizanti.” –

Kas te tiek saukts par mērķtiecīgumu? Uztveru saskanīgums attiecībā pret visu veselumu. Bet tā kā visām uztverēm pamatā ir likumi (idejas), ko mēs atklājam ar domāšanu, tad uztveres veseluma daļu plānveidīgā saskaņa tieši ir ideālā uztveres veseluma daļu saskaņa idejas veselumā. Kad tiek teikts, ka dzīvnieku vai cilvēku nenosakot kāda *gaisā plīvojoša ideja*, tad tas ir neveiksmīgi izteikts, un nokritizētais uzskats, izsakot to pareizi, pats no sevis zaudē absurdo raksturu. Dzīvnieku, protams, nenosaka gaisā plīvojoša ideja, bet noteikti nosaka viņam iedzimta un viņa likumsakarīgo būtību veidojoša ideja. Tieši tādēļ, ka ideja nav ārpus lietas, bet gan darbojas tajā iekšā kā tās būtība, nevar tikt runāts par mērķtiecīgumu. Tieši tam, kurš noliedz, ka dabas būtne ir noteikta no ārpuses (šajā nozīmē pilnīgi vienalga, vai ar gaisā plīvojošu ideju, vai ar *ārpus* radības esoša pasaules radītāja garā eksistējošu ideju), ir jāatzīst, ka šī būtne nav mērķtiecīgi un plānveidīgi noteikta no ārpuses, bet gan ir cēloniski un likumsakarīgi noteikta iekšēji. Kādu mašīnu es veidoju mērķtiecīgi tad, ja izveidoju starp tās daļām kopsakarību, kādas dabiski starp tām nav. Ierīces mērķtiecīgums tad pastāv tajā, ka es mašīnas darbības veidu esmu licis tās pamatā kā ideju. Tad mašīna kļūst par uztveres objektu ar atbilstošu ideju. Tādas būtnes ir arī dabas būtnes. Kurš kādu lietu sauc par mērķtiecīgu tādēļ, ka tā ir likumsakarīgi veidota, tas var tāpat apzīmēt arī dabas būtnes. Tikai šo likumsakarīgumu nedrīkst sajaukt ar subjektīvo cilvēcisko darbošanos. Mērķim, nolūkam ir pilnībā nepieciešami, lai darbīgais cēlonis būtu jēdziens, proti, seku jēdziens. Bet dabā nekur jēdzieni nav pierādāmi kā cēloņi; jēdziens vienmēr izrādās tikai ideāla kopsakarība starp cēloni un sekām. Cēloņi dabā pastāv tikai uztveru formā.

Arī duālisms var runāt par pasaules un dabas mērķiem, nolūkiem. Kur mūsu uztverei izpaužas likumsakarīga saistība starp cēloni un sekām, tur duālists var pieņemt, ka mēs redzam tikai atspulgu kādai kopsakarībai, kurā absolūtā pasaules būtne īsteno savus nolūkus. Monismam līdz ar atteikšanos no absolūtās, neizjūtamās, bet tikai hipotētiski atklājamās pasaules būtnes atkrīt arī pamats pasaules un dabas nolūku esamības pieņēmumam.

Papildinājums 1918.gada jaunizdevumam. Pārdomājot šeit iztīrāto bez aizspriedumiem, nevar nonākt pie uzskata, ka autors, noliedzot mērķa, nolūka jēdzienu ārpuscilvēciskos faktos, nostātos to domātāju pozīcijā, kuri, atmetot šo jēdzienu, rada sev iespēju visu, kas atrodas ārpus cilvēka darbības – un tad arī to – uztvert kā *tikai* dabisku norisi. No tā būtu jāsarģā jau apstāklim, ka šajā grāmatā domāšanas process tiek attēlots kā tīri garīgs process. Kaut arī šeit tiek noraidīta nolūka ideja *garīgajai*, ārpus cilvēka rīcības esošajai pasaulei, tad tas notiek tādēļ, ka šajā pasaulē atklājas kaut kas *augstāks* par nolūku, mērķi, kas īstenojas cilvēcē. Un, ja par pēc cilvēciska mērķtiecīguma parauga iedomātu cilvēku dzimuma mērķtiecīgu misiju tiek runāts kā par maldīgu domu, tad ar to ir domāts, ka atsevišķs cilvēks sev uzstāda mērķus, no kuriem tad veidojas cilvēces kopējās darbības rezultāts. Šis rezultāts tad ir *augstāks* nekā tā daļas, tas ir, atsevišķo cilvēku mērķi.

XII MORĀLĀ FANTĀZIJA (DARVINISMS UN TIKUMĪBA)

Brīvais gars rīkojas pēc saviem impulsiem, kas ir intuīcijas, kuras ir izvēlētas no ideju pasaules veseluma ar domāšanu. *Nebrīvam garam* pamats, kāpēc viņš no ideju pasaules izdala kādu noteiktu intuīciju, lai liktu to savas rīcības pamatā, ir viņam dotajā uztveru pasaulē, tas ir, viņa līdzšinējos pārdzīvojumos. Pirms nonākt pie lēmuma, viņš atceras to, ko kāds ir darījis analogiskā gadījumā vai vismaz uzskatījis par labu esam, vai ko šādā gadījumā ir pavēlējis darīt Dievs un tā tālāk, un tad rīkojas. Brīvajam garam šie priekšnosacījumi nav vienīgais pamudinājums rīcībai. Viņš pieņem pilnīgi *pirmo* lēmumu. Viņš it nemaz neraizējas ne par to, ko citi ir darījuši šādā gadījumā, ne arī ko citi ir pavēlējuši darīt. Viņam ir tīri ideāli iemesli, kas viņu vada, lai no savu jēdzienu summas izceltu vienu noteiktu un pārvērstu to darbībā. Bet viņa rīcība piederēs uztveramajai realitātei. Tātad tas, ko viņš paveiks, būs identisks pilnīgi noteiktam uztveres saturam. Jēdziens būs īstenots konkrētā atsevišķā notikumā. Jēdzienu šādā atsevišķā gadījumā nevar atturēt. To tikai varēs attiecināt tādā veidā, kā vispār kāds jēdziens ir attiecināms uz uztveri, piemēram, kā lauvas jēdziens ir attiecināms uz atsevišķu lauvu. Starpnieks starp jēdzienu un uztveri ir *priekšstats*. *Nebrīvam garam* šis starpnieks ir jau iepriekš dots. Motīvi jau no paša sākuma kā priekšstati pastāv viņa apziņā. Kad viņš grib kaut ko izpildīt, tad dara to tā, kā ir to redzējis vai arī kā viņam šajā atsevišķajā gadījumā tiek pavēlēts. Tādēļ autoritāte vislabāk iedarbojas caur *piemēriem*, tas ir, nododot pilnīgi noteiktu atsevišķu rīcību nebrīvā gara apziņai. Kristietis rīkojas mazāk pēc mācības, nekā pēc Pestītāja *parauga*. Noteikumi ir mazāk vērtīgi pozitīvai rīcībai, nekā noteiktas rīcības nedarīšanai. Likumi pieņem vispārēju jēdzienu formu, kad tie aizliedz kādu rīcību, nevis kad pavēl rīkoties. Likumi par to, kas ir jādara, nebrīvajam garam ir jādod pilnīgi konkrētā formā: notīri ielu mājas priekšā! Samaksā savus nodokļus šajā noteiktajā apmērā iestādē X!, un tā tālāk. Jēdzienu forma ir rīcības aizlieguma likumiem: tev nebūs zagti! Tev nebūs laulību pārkāpt! Bet arī šie likumi darbojas uz nebrīvo garu tikai caur norādi uz kādu konkrētu priekšstatu, piemēram, par atbilstošiem sodiem, vai sirdsapziņas mokām, vai mūžīgo nolādēšanu un tā tālāk.

Tikko pamudinājums rīcībai pastāv vispārēji jēdzieniskā formā (piemēram: tev ir jādara labu saviem līdzcilvēkiem! Tev ir jādzīvo tā, lai vislabāk veicinātu savu labklājību!), tad katrā atsevišķā gadījumā vispirms ir jāsameklē konkrētu rīcības priekšstatu (jēdziena saistību, attiecināmību uz uztveres saturu). *Brīvam garam*, kuru nevada nekāds paraugs, ne arī bailes no soda un tml., šī jēdziena pārceļšana priekšstatā ir nepieciešama vienmēr.

Konkrētus priekšstatus no savu ideju summas cilvēks producē vispirms ar fantāziju. Tātad tas, kas ir nepieciešams brīvam garam, lai īstenotu savas idejas, lai panāktu to īstenošanos, ir *morālā fantāzija*. Tā ir brīvā gara rīcības avots. Tādēļ faktiski morāli produktīvi ir tikai cilvēki ar morālu fantāziju. Morāles sprediķotāji, tas ir, ļaudis, kuri saauž visādus tikumības noteikumus, tomēr nespējot tos sablīvēt līdz konkrētiem priekšstatiem, ir morāli neproduktīvi. Viņi līdzinās kritiķiem, kuri māk zinoši iztirzāt, kā būtu pareizi jārada kādu mākslas darbu, bet paši nespēj radīt ne mazāko nieku.

Morālajai fantāzijai, lai īstenotu savus priekšstatus, ir jāiesniedzas noteiktā uztveru jomā. Cilvēka rīcība nerada uztveri, bet gan pārveido, iezīmē uztveres, kuras jau pastāv, piešķir tām jaunu veidojumu. Lai varētu pārveidot noteiktu uztveres objektu vai uztveru summu atbilstoši kādam morālam priekšstatam, ir jābūt apjēgtam šīs uztveres ainas likumsakarīgajam saturam (līdzšinējais iedarbības veids, kuru grib izveidot jaunā veidā vai kam grib piešķirt jaunu virzienu). Tad ir jāatrod veidu, kādā šo likumsakarību varētu pārvērst jaunā. Šī morālās iedarbības daļa balstās to parādību pasaules zināšanā, ar kurām to grib paveikt. Tātad vispār ir jāmeklē kādā zinātnisko atziņu atzarojumā. Tātad morālās rīcības priekšnosacījums līdzās morālajām ideju spējām un morālajai fantāzijai ir spējas pārformēt uztveru pasauli, nepārkāpjot tās dabisko likumsakarību kopsakarības. Šīs spējas ir *morālā tehnika*. Tā ir apgūstama tajā nozīmē, kā ir apgūstama zinātne vispār. Kopumā cilvēki ir piemērotāki atklāt jēdzienus jau gatavai pasaulei, nekā produktīvi no fantāzijas noteikt vēl neesošu nākotnes rīcību. Tādēļ tas ir pat ļoti iespējami, ka cilvēki bez morālās fantāzijas morālos priekšstatus saņem no citiem un tad izveicīgi tos īsteno. Ir iespējams arī pretējais gadījums, ka cilvēkam ar morālo fantāziju trūkst tehniskās izveicības, un viņam savu priekšstatu īstenošanai ir jāizmanto citus cilvēkus.

Ciktāl morāli rīcībai ir nepieciešamas zināšanas par mūsu rīcības jomas objektu, tiktāl mūsu rīcība balstās zināšanās. Tas, ko šeit ir jāapskata, ir *dabas likumi*. Mums ir darīšana ar dabaszinātņi, nevis ar ētiku.

Morālā fantāzija un morālā ideju spēja var kļūt par zināšanu priekšmetu tikai *pēc tam*, kad indivīds tās ir producējis. Bet tad tās vairs neregulē dzīvi, jo ir to jau neregulējušas. Tad tās ir jāuztver kā iedarbīgi cēloņi līdzās citiem (mērķi tie ir tikai subjektam). Mēs ar tiem nodarbojamies kā ar *dabas mācību par morāliem priekšstatiem*.

Ētika kā normu zinātne tai līdzās nevar būt.

Morālo likumu normatīvo raksturu var gribēties saglabāt vismaz tiktāl, ka ētiku uztvertu diētētikas nozīmē, kura no organisma dzīves nosacījumiem atvasina vispārējus noteikumus, lai uz to pamata tad īpaši ietekmētu ķermeni (Paulsens, Ētikas sistēma). Šis salīdzinājums ir aplams, jo mūsu morālo dzīvi nevar salīdzināt ar kāda organisma dzīvi. Organisma darbība notiek bez mūsu līdzdalības; tās likumus mēs atrodam pasaulē jau gatavus, tātad varam tos meklēt un tad atrastos pielietot. Bet morālos likumus mums vispirms ir *jārada*. Mēs nevaram tos pielietot pirms tie nav radīti. Maldīšanās rodas tādēļ, ka morāles likumi netiek saturiski radīti no jauna katrā acumirkļī, bet gan tiek pārmanoti. No priekštečiem pārņemtie tad šķiet doti, līdzīgi kā dabas likumi organismam. Bet vēlākās paaudzes itin nemaz tos nepielieto ar tādām pašām tiesībām kā diētētiskos noteikumus. Jo tie attiecas uz indivīdu, nevis kā dabas likumi uz kādas sugas eksemplāru. Kā organisms es esmu tāds savas sugas eksemplārs, un es dzīvošu atbilstoši dabai, ja savas sugas dabas likumus pielietošu savā īpašajā gadījumā; kā tikumīga būtne es esmu indivīds un man ir savi īpaši likumi.*

Te pārstāvētais uzskats šķiet esam pretrunā ar to modernās dabaszinātnes pamatmācību, kuru sauc par *attīstības teoriju*. Bet tas tā tikai *šķiet*. Ar *attīstību* tiek saprasta vēlākā *reāla* izcelšanās no agrākā dabas likumiem atbilstošā ceļā. Ar attīstību organiskajā pasaulē saprot apstākli, ka vēlākās (pilnīgākās) organiskās formas ir reāli pēcnācēji agrākajām (nepilnīgākajām) formām un ir cēlušās no tām dabas likumiem pakļautā veidā. Organiskās attīstības teorijas piekritējiem īstenībā būtu jāstādās priekšā, ka uz Zemes reiz ir bijis laiks, kad reptiļu pakāpenisko izcelšanos no pirmajām dzīvības formām ar acīm būtu varējusi izsekot kāda būtne, kura varētu tur būt kā novērotājs un būtu ar pietiekami garu dzīves ilgumu. Tāpat attīstības teorijas teorētiķiem būtu jāiztēlojas, ka kāda būtne varētu būt novērojusi Saules sistēmas izcelšanos no Kanta-Laplasa pirmmiglāja, ja vien tā varētu bezgalīgi ilgu laiku brīvi uzturēties pasaules telpā kādā noteiktā vietā. Ka šādā priekšstatā gan pirmatnējo dzīvības formu, gan Kanta-Laplasa pirmmiglāja būtība būtu jādomā *citādi*, nekā to dara materiālistiskie domātāji, par to tagad nav runa. Bet nevienam no šiem attīstības teorijas teorētiķiem nevarētu ienākt prātā apgalvot, ka viņš no sava pirmdzīvnieka jēdziena varētu iegūt reptiļa jēdzienu ar visām viņa īpašībām, kaut arī nekad nevienu reptili nebūtu redzējis. Tikpat maz būtu no Kanta-Laplasa pirmmiglāja jēdziena jāatvasina Saules sistēmas jēdzienu, ja šis pirmmiglāja jēdziens tiek domāts tieši pirmmiglāja uztveres noteikts. Tas ir, ar citiem vārdiem sakot: attīstības teorijas teorētiķim, ja viņš domā konsekventi, būtu jāapgalvo, ka no agrākajām attīstības fāzēm reāli izriet vēlākās, ka mēs, ja mums ir doti nepilnīgākā *un* pilnīgākā jēdzieni, varētu izprast kopsakarību; bet nekādā gadījumā viņam nevajadzētu atzīt, ka ar jēdzienu, kas iegūts par agrāko, pietiek, lai no tā attīstītu vēlāko. No tā etiķim seko, ka ir iespējams atzīt vēlāku morālo jēdzienu kopsakarību ar agrākiem; bet ne to, ka kaut vai viena jauna morāla ideja varētu tikt pasmelta no agrākām. Kā morāla būtne indivīds producē savu saturu. Šis producētais saturs 60ārpas tieši tāpat ir dotais, ka dabas pētniekam dotais ir reptiļi. Reptiļi ir cēlušies no sākotnējām dzīvības formām; bet dabas pētnieks nevar no pirmatnējo dzīvības formu jēdziena iegūt reptiļu jēdzienu. Vēlākas morālās idejas attīstās no agrākajām; bet 60ārpas nevar no kāda agrāka kultūras perioda tikumiskajiem jēdzieniem pasmelties vēlākos. Maldīšanos izsauc tas,

* Kad Paulsens saka: „Dažādas dabas dotības un dzīves nosacījumi prasa dažādas miesiskas un arī dažādas garīgi morālas diētas”, tad ir pavisam tuvu pareizai atziņai, tomēr netrāpa izšķirošajā punktā. Ciktāl es esmu indivīds, man nav vajadzīga nekāda diēta. Diētētika ir māksla īpaša eksemplāra vajadzības saskaņot ar vispārējiem sugas likumiem. Bet kā indivīds es neesmu nekāds sugas eksemplārs.

ka mums kā dabas pētniekiem fakti jau ir mūsu priekšā un mēs tos izzinām tikai pēc tam; kamēr tikumiskā rīcībā mēs paši tikai radām tos faktus, kurus tad pēc tam izzinām. Tikumiskās pasaules kārtības attīstības procesā mēs paveicam to, ko paveic daba zemākā pakāpē: mēs izmainām uztveramo. Tātad ētiska norma iesākumā nevar tikt *izzināta* kā dabas likums, tai vispirms ir jātiek radītai. Tikai tad tā var kļūt par mūsu izziņas priekšmetu.

Bet vai tad mēs nevaram jauno mērīt, salīdzināt ar veco? Vai tad jebkurš cilvēks nebūs spiests savas morālās fantāzijas producēto salīdzināt ar tradicionālajām tikumības mācībām? Tam, kurš grib būt tikumiski produktīva, tas ir tikpat bezjēdzīgi, kā tas būtu, ja kādu jaunu formu dabā gribētu salīdzināt ar agrākajām un tad teiktu: tā kā reptiļi nesaskan ar sākotnējām dzīvības formām (Uramnieten), tad tā nav attaisnojama, ir nepieļaujama (slimīga) forma.

Ētiskais individuālisms tātad nav pretstats pareizi saprastai attīstības teorijai, bet gan tieši seko no tās. Hekeļa ciltskokam no pirmdzīvniekiem līdz pat cilvēkam kā organiskai būtnei būtu bez pārtraukumiem jāļauj izsekot dabas likumsakarībām un bez neviena pārtraukuma vienotai attīstībai līdz pat indivīdam kā noteikta veida tikumīgai būtnei. Bet nekur nebūtu iespējams no priekšteču *būtības* atvasināt sekojošo sugu un veidu *būtību*. Cik patiesi ir tas, ka indivīda tikumiskās idejas ir cēlušās no viņa priekšteču idejām, tikpat patiesi ir arī tas, ka indivīds ir tikumiski neauglīgs, ja viņam nav savu morālo ideju.

Tas pats ētiskais individuālisms, kuru es esmu attīstījis uz iepriekšējo uzskatu pamata, būtu atvasināms arī no attīstības teorijas. Pārlicība noslēgumā būtu tāda pati; cits ir tikai ceļš, pa kuru tā ir sasniegta.

Pilnīgi jaunu tikumisko ideju rašanās no morālās fantāzijas attīstības teorijai ir tikpat maz brīnumaina, kā jaunu dzīvnieku sugu rašanās no citām sugām. Tikai šai teorijai kā monistiskam pasaules uzskatam ir tikumiskajā dzīvē tāpat kā dabiskajā jānoraida katru tikai izsecinātu, bet ideāli nepārdzīvojamu (metafizisku) ietekmi. Tā seko tam pašam principam, kas to vada, kad meklē jaunu organisko formu cēloņus, pie tam neatsaucoties uz kādu 61ār pasaulīgu būtņu iejaukšanos, kas izsauktu katras jaunas sugas rašanos pēc kāda jauna radīšanas plāna caur pārdabisku ietekmi. Tāpat kā monismam dzīvas būtnes izskaidrošanai nav jālieto nekādas pārdabiskas radīšanas idejas, tāpat tam ir neiespējami izsecināt tikumisko pasaules kārtību no cēloņiem, kas neatrodas sajūtamajā pasaulē. Tas nevar tikumiskas gribas būtību uzskatīt par izsmeltu ar to, ka atsaucas uz kādu nepārtrauktu pārdabisku ietekmi uz tikumisko dzīvi (dievišķu pasaules vadību no ārpusēs), vai uz kādu atklāsmi noteiktā laikā (desmit baušļu nodošana), vai uz Dieva parādīšanos zemes virsū (Kristus). Kas ar to visu notiek ap cilvēku un cilvēkā, tas kļūst par tikumiskumu tikai tad, kad cilvēciskā pārdzīvojumā kļūst par individuālu īpašumu. Tikumiskie procesi monismam ir pasaules produkti tāpat, kā viss pārējais pastāvošais, un to cēloņus ir jāmeklē pasaulē, tas ir, tā kā cilvēks ir tikumības nesējs, jāmeklē cilvēkā.

Ētiskais individuālisms līdz ar to ir kronis būvei, pēc kā dabaszinātnei tiecās *Darvins* un *Hekelis*. Tas ir garīgota attīstības mācība, kas pārnesta uz tikumisko dzīvi.

Kurš jēdzienam *dabisks* jau no paša sākuma šausirdīgā veidā piešķir patvaļīgi ierobežotu jomu, tas tad viegli var nonākt pie tā, ka brīvai individuālai rīcībai vairs neatrodas brīvas telpas. Attīstības teorijas teorētiķis, kurš darbojas konsekventi, šādā šausirdībā nevar iekrist. Viņš nevar dabisko pērtiķu attīstības veidu noslēgt un cilvēkam atzīt kādu „pārdabisku” izcelsmi; viņam, meklējot cilvēka dabiskos priekštečus, dabā ir tomēr jāmeklē garīgo; viņš arī nevar apstāties pie cilvēka organiskā ierīkojuma un uzskatīt tikai to par dabisku, bet gan viņam arī tikumiski-brīvo dzīvi ir jāuzskata par organiskās dzīves garīgo turpinājumu.

Attīstības teorijas teorētiķis atbilstoši savām pamatnostādnēm var tikai apgalvot, ka tagadējā tikumiskā rīcība ceļas no pasaules norises citiem veidiem; rīcības raksturošanu, tas ir, noteikšanu, vai tā ir *brīva*, viņam ir jāatstāj rīcības *tiešas novērošanas* ziņā. Viņš jau arī apgalvo tikai to, ka cilvēki ir attīstījušies no priekštečiem, kuri vēl nebija cilvēciski. Kā cilvēki ir veidoti, to ir jānoskaidro un jāsecina tikai novērojot šo cilvēku. Šo novērojumu rezultāti nedrīkst nonākt

pretrunā ar pareizi apskatītu attīstības vēsturi. Tikai apgalvojums, ka rezultāti ir tādi, kas izslēdz dabisku pasaules kārtību, nevarētu tikt saskaņots ar jaunāko dabaszinātņu attīstības virzienu.*

No pašai sevi saprotošas dabaszinātnes ētiskajam individuālismam nav jābaidās: novērošana izriet kā raksturīga cilvēciskās rīcības pilnīgākajai formai – *brīvībai*. Šo brīvību ir jāpieskaita cilvēciskajai gribai, ciktāl tā īsteno tīri ideālas intuīcijas. Jo tās nav rezultāts ārējai nepieciešamībai, bet gan ir balstītas pašas sevī. Ja cilvēks atklāj, ka kāda rīcība ir *attēls* šādai ideālai intuīcijai, tad izjūt to kā *brīvu*. Šajā rīcību raksturojošajā iezīmē ir ietverta brīvība.

Kā tad ir no šī viedokļa ar jau iepriekš pieminēto atšķiršanu starp abām tēzēm: būt brīvam, nozīmē varēt darīt, ko grib – un otru: Varēt pēc patikas iekārot un varēt neiekārot esot patiesās brīvas gribas dogmas jēga? – *Hamerlings* savu uzskatu par brīvo gribu pamato šajā atšķiršanā, pasludinot pirmo par pareizu, bet otro par absurdu tautoloģiju. Viņš saka: Es varu *darīt*, ko es gribu. Bet teikt: es varu gribēt, ko es gribu, ir tukša tautoloģija. – Vai es varu darīt, tas ir, pārvērst realitātē to, ko es gribu, ko es tātad esmu noteicis kā ideju savai rīcībai, tas ir atkarīgs no ārējiem apstākļiem un no manas tehniskās izveicības. Būt brīvam nozīmē varēt pašam ar morālo fantāziju noteikt savas rīcības pamatā esošos priekšstatus (pamudinājumus). Brīvība ir neiespējama, ja manus morālos priekšstatus nosaka kaut kas ārpus manis (mehānisks process vai tikai kāds atklājies pārspaulis dievs). Tātad es tikai tad esmu brīvs, ja *es* pats producēju šos priekšstatus, nevis tad, ja es tikai varu izpildīt pamudinājumus, ko manī ir iecēlusi kāda cita būtne. Brīva būtne ir tā, kura var *gribēt* to, ko pati uzskata par pareizu. Kurš dara kaut ko citu, nevis to, ko grib, tam darīt citu piespiež motīvi, kas nav viņā. Tāds cilvēks rīkojas nebrīvi. Tātad pēc patikas varēt gribēt to, ko uzskata par pareizu vai arī nepareizu, nozīmē: pēc patikas būt vai nebūt brīvam. Tas, dabiski, ir tikpat absurdi, kā saskatīt brīvību spējā varēt darīt to, ko ir jādara. Bet tieši to apgalvo *Hamerlings*, kad saka: tas ir pilnīgi patiesi, ka gribu vienmēr nosaka pamudinājumi, bet ir absurdi sacīt, ka tādēļ tā esot nebrīva; jo nav ne vēlama, ne arī iedomājama vēl lielāka brīvība, kā tā, kura ir īstenojama pēc paša spēka un izšķiršanās spēju mēroga. – Tieši tā: gribētos lielāku brīvību, un tikai tas ir patiesi. Proti: varēt pašam noteikt savas gribas iemeslus.

Atturēt kādu no tā, ko viņš grib, to atkarībā no apstākļiem var panākt. Ļaut noteikt priekšā, ko būtu jādara, tas ir, gribēt to, ko par pareizu uzskata kāds cits un nevis cilvēks pats, nozīmē, ka tiktāl cilvēks nejūtas brīvs.

Ārējās varas var man neļaut darīt to, ko es gribu. Tad tās vienkārši nolād mani nekā nedarīšanai vai nebrīvībai. Tikai tad, ja tās sagūsta manu garu, padzenot no manas galvas manus rīcības iemeslus, to vietā gribot ielikt savējos, to nolūks ir mana nebrīvība. Tādēļ baznīca vērsas nevis tikai pret *rīcību*, bet gan pret *grēcīgajām domām*, tas ir: manas rīcības iemesliem, pamudinājumiem. Tā padara mani nebrīvu, ja visi motīvi, pamudinājumi, kurus tā nav devusi, tai šķiet grēcīgi. Baznīca vai kāda cita biedrība rada nebrīvību tad, ja tās priesteri vai mācītāji padara sevi par sirdsapziņas noteicējiem, tas ir, kad ticīgajiem nosaka par pienākumu viņu priekšā (bikts krēslā) atklāt savas rīcības motīvus.

Papildinājums 1918.gada izdevumam. Šajos iztirzājumos par cilvēka gribu ir attēlots, ko cilvēks var pārdzīvot savā rīcībā, lai caur šo pārdzīvojumu nonāktu pie apziņas: mana griba ir brīva. Īpaša nozīme ir tam, ka attaisnojums apzīmē gribu kā brīvu tiek sasniegts caur pārdzīvojumu: gribā īstenojas kāda ideāla intuīcija. Tas *var* būt tikai novērojumu rezultāts, bet tāds *ir* tikai tajā nozīmē, kādā cilvēciskā griba ir novērojama attīstības plūdamā, kuras mērķis ir sasniegt šādu tīri ideālas intuīcijas nestu gribas iespēju. Tā var tikt sasniegta, jo ideālā intuīcijā nedarbojas nekas cits, kā tikai pašā balstīta būtība. Ja šāda intuīcija mājā cilvēciskajā apziņā, tad tā nav attīstījusies no kādām norisēm organismā, bet gan organiskā darbība tieši ir atkāpusies, lai atbrīvotu vietu ideālajai. Kad es novēroju kādu gribas aktu, kas ir atspulgs intuīcijai, tad arī šajā gribā organiski nepieciešamā darbība ir atkāpusies. Griba ir brīva. Šo gribas brīvību nevar novērot tas, kurš nespēj saskatīt, kā brīvā griba pastāv tajā, ka *tikai* caur

* Ka mēs domas (ētiskas idejas) apzīmējam kā novērošanas objektus, ir attaisnoti. Jo, kaut arī domāšanas veidojumi domāšanas darbības laikā neparādās novērojamā laukā vienlaikus, tad tomēr pēc tam tie var kļūt par novērošanas objektu. Šādā ceļā mēs iegūstam savu rīcības raksturojumu.

intuitīvo elementu tiek paralizēta cilvēka organisma nepieciešamā darbība, tās vietā ieceļot idejas pildītās gribas garīgo darbību. Tikai tas, kurš nespēj novērot šo brīvās gribas divadaļību, tic jebkuras gribas izpausmes nebrīvībai. Kurš spēj to saskatīt, tas izcīnās līdz atziņai, ka cilvēks ir nebrīvs tiktāl, par cik nespēj novest līdz galam organiskās darbības atpakaļ atspiešanas procesu; bet šī nebrīvība tiecas uz brīvību, un šī brīvība nekādā gadījumā nav kāds abstrakts ideāls, bet gan cilvēka būtībā ietverts virzošs spēks. Cilvēks ir brīvs tādā mērā, kādā viņš savā gribā spēj īstenot to pašu dvēseles noskaņojumu, kāds viņā dzīvo, kad viņš apzinās tīri ideālas (garīgas) intuīcijas veidošanos.

XIII DZĪVES VĒRTĪBA (PESIMISMS UN OPTIMISMS)

Pretstats jautājumam par dzīves mērķi jeb misiju ir jautājums par dzīves vērtību. Šajā ziņā mēs sastopamies ar diviem pretējiem uzskatiem, kam pa vidu ir visi iespējamie apvienošanas mēģinājumi. Viens uzskats saka: pasaule ir iedomājami labākā, kāda vien var būt, un dzīve un darbošanās tajā ir nenovērtējami vērtīgs labums. Viss parādās harmoniskā un mērķtiecīgā mijiedarbībā un ir apbrīnas vērts. Arī šķietami ļaunais un nelabais no augstāka skatupunkta izrādās labs; jo ir labvēlīgs pretstats labajam; mēs varam to novērtēt vēl labāk, ja tas kādam tiek atcelts. Arī nelaimes patiesībā nav īstas; mēs tikai tad izjūtam mazāk labā nekā nelabā. Sliktais ir labā neesamība; tam nav nozīmes pašam par sevi.

Otrs uzskats ir tas, kurš apgalvo: dzīve ir ciešanu un posta pilna, bēdas visur gūst pārsvaru pār baudām, sāpes pārspēj prieku. Esamība ir nasta, un priekšroka jebkurā gadījumā būtu dodama neesamībai.

Par pirmā uzskata – optimisma – galvenajiem pārstāvjiem mēs varētu uzskatīt *Shaftesbury* un *Leibnicu*, par otrā – pesimisma – *Šopenhaueru* un *Eduardu fon Hartmanu*.

Leibnics uzskata, ka pasaule ir labākā, kāda vien var būt. Vēl labāka nav iespējama. Jo Dievs ir labs un gudrs. Labs Dievs *grib* radīt labāko iespējamo pasauli; bet gudrs to *pazīst, zina*; Viņš prot to atšķirt no visām pārējām sliktākajām. Tikai ļauns vai dumjš dievs varētu radīt pasauli, kas būtu sliktāka par labāko iespējamo.

Tas, kurš vadās no šī viedokļa, varēs viegli norādīt virzienu cilvēka rīcībai, kādā būtu jādarbojas, lai labākajam pasaulē pievienotu arī savu devumu. Cilvēkam tikai ir jāizpēta Dieva nodomi un jāvadās pēc tiem. Ja viņš zinās, kādi ir Dieva nodomi ar pasauli un cilvēku dzimumu, tad arī darīs pareizo. Un viņš jutīsies laimīgs, kad visam pārējam labajam varēs pievienot arī savējo. Tātad no optimista skatupunkta dzīve ir dzīves vērtā. Tai ir jārosina mūs darbīgai līdzdalībai.

Citādi šo lietu attēlo *Šopenhauers*. Viņš iedomājas pasaules pamatu nevis kā visgudru un vislabu būtni, bet gan kā aklu dziņu vai gribu. Mūžīga tiekšanās, nebeidzamas alkas pēc apmierinājuma, kas tomēr nekad nevar tikt sasniegts, ir jebkuras gribas pamatiezīme. Jo tikko ir sasniegts kāds iekārotais mērķis, tūdaļ rodas jaunas vajadzības un tā tālāk. Apmierinājums vienmēr var ilgt tikai niecīgu brīdī. Viss pārējais mūsu dzīves saturs ir nerimstoša dzīšanās pēc kaut kā, neapmierinātība, ciešanas. Ja beidzot aklās dziņas notrulinās, tad mums dzīvei pietrūkst jebkāda saturs; bezgalīga garlaicība piepilda mūsu esamību. Tādēļ relatīvi labākais ir vēlmes un tieksmes nožņaut pašas sevī, iznīdēt gribēšanu. Šopenhauera pesimisms noved pie bezdarbības, tā tikumiskais mērķis ir *universāls slinkums*.

Būtiski citādā veidā pesimismu mēģina pamatot *Hartmans*, izmatojot to ētikai. *Hartmans* mēģina, sekojot iemīļotai tieksmei mūsu laikos, savu pasaules uzskatu pamatot *pieredzē*. No dzīves *novērošanas* viņš grib rast risinājumu tam, vai pasaulē pārsvarā ir prieki vai nelaimes. Viņš liek tam, kas cilvēkiem šķiet esam labs un laime, nostāties saprāta priekšā,

lai parādītu, ka viss iedomātais apmierinājums, ieskatoties precīzāk, izrādās tikai *ilūzija*. Tā ir ilūzija, ja mēs ticam, ka varam rast apmierinājuma un laimes avotus veselībā, jaunībā, brīvībā, pārtikušā eksistencē, mīlestībā (dzimumattiecībās), līdzietībā, draudzībā vai ģimenē, goda jūtās, cieņā, slavā, varas gūšanā, reliģiskā pacilātībā, zinātnē vai mākslā, cerībās uz viņpasaules dzīvi, dalībā kultūras progresā. Bezkaislīgā apskatā atklājas, ka katra bauda nes pasaulē daudz vairāk ļaunuma un posta nekā prieka. *Paģiru nelabums vienmēr ir lielāks par reibuma omulību*. Nelaiemes pasaulē ir tālu pārsvarā. Neviens cilvēks, arī relatīvi vislaimīgākais, ja pajautā, negribētu savu mokošo dzīvi izdzīvot vēlreiz. Bet tā kā Hartmans nenoliedz ideālā (gudrības) esamību šajā pasaulē, atzīstot to līdzās aklajai dziņai (gribai), tad var uzticēt savam pasaules pirmradītājam tikai to, ka sāpes esot pasaules mērķis. Bet pasaules būtņu sāpes neesot nekas cits kā paša Dieva sāpes, jo dzīve pasaulē kopumā esot identiska ar Dieva dzīvi. Bet visgudra būtne kā savu mērķi var izvirzīt tikai atbrīvošanos no ciešanām, un tā kā visa esamība ir ciešanas, tad mērķis ir atbrīvoties no esamības. Esamību pārvērst daudz labākajā neesamībā ir pasaules radīšanas nolūks. Pasaules process ir nemitīga cīņa pret Dieva sāpēm, kas galu galā beigsies ar jebkuras esamības iznīcināšanu. Tātad cilvēka tikumiskā dzīve būs: piedalīšanās esamības iznīcināšanā. Dievs esot radījis pasauli, lai caur to atbrīvotos no savām bezgalīgajām sāpēm. Tā esot „zināmā mērā jāuzskata par tādu kā kņudošu izsitumu uz absolūtā”, caur kura neapzināto dziedinošo spēku notiek atbrīvošanās no iekšējas slimības, „vai arī par sāpīgu velkošu plāksteri, kuru visuvarenais ir pats sev uzlicis, lai iekšējas sāpes vispirms pavērstu uz āru un pēc tam novērstu”. Cilvēki ir pasaules daļa. Viņos Dievs cieš. Viņš ir radījis cilvēkus, lai sadalītu sīkākās daļiņās savas bezgalīgās sāpes. Sāpes, kuras izcieš katrs no mums, ir tikai mazs pilieniņš Dieva sāpju bezgalīgajā jūrā (Hartmans, Tikumiskās apziņas fenomenoloģija).

Cilvēkam esot jācauraužas ar atziņu, ka dzīšanās pēc individuāla apmierinājuma (egoisms) ir muļķība, viņam jānododas un jāļauj sevi vadīt vienīgajam savam uzdevumam – nesavtīgi ziedoties pasaules procesam Dieva atpestīšanai. Pretstatā Šopenhauera pesimismam Hartmana pesimisms noved pie nesavtīgas darbošanās cēla uzdevuma vārdā.

Bet kā tad ir ar pamatošanos pieredzē?

Dzīšanās pēc apmierinājuma ir dzīves darbības izlaušanās ārpus dzīves satura. Kāda būtne ir izsalkusi, tas ir, tā tiecas pēc izsalkuma apmierināšanas, kad viņas organiskās funkcijas savai tālākai norisei pieprasa jauna dzīves satura pievadīšanu uzturlīdzekļu formā. Tiekšanās pēc goda ir tajā, ka cilvēks savus personīgos veikumus uzskata par vērtīgiem tikai tad, ja pienāk atzinība no ārpusēs. Tiekme izzināt rodas, kad cilvēkam attiecībā pret pasauli, kuru viņš var redzēt, dzirdēt, utt., kaut kas pietrūkst tikmēr, kamēr viņš nav to apjēdzis. Tieksmju piepildīšana rada indivīdā prieku, apmierinājumu, nepiepildīšanās – nepatiku. Pie tam ir svarīgi novērot, ka patika vai nepatika ir atkarīga tikai no manu tieksmju piepildīšanās vai nepiepildīšanās. Tiekme pati nekādā gadījumā nevar sagādāt nepatiku. Tātad, ja atklājas, ka kādas tiekmes piepildīšanās momentā tūdaļ rodas jauna tiekme, tad es nedrīkstu teikt, ka patika manī ir dzemdējusi nepatiku, jo jebkurā gadījumā bauda rada alkas pēc atkātojuma vai pēc jaunas baudas. Tikai šīm alkām atduroties pret neiespējamību tās piepildīt, es varu runāt par nepatiku. Pat tad, kad kāds pārdzīvots baudījums rada manī tieksmi pēc lielāka vai rafinētāka baudījuma, es varu runāt par prieka radītu nepatiku tikai tajā acumirkļī, ja man tiek liegti līdzekļi, lai pārdzīvotu lielāku vai rafinētāku baudījumu. Tikai tad, kad kā dabiski likumsakarīgas baudījuma sekas iestājas nepatika, kā, piemēram, ar dzimumbaudījumu sievietes pēcdzemdību laikā un ar bērna kopšanas pūlēm, es varu patikā saskatīt sāpju radītāju. Ja tiekmes kā tādas izsauktu nepatiku, tad katru atteikšanos no tiekmes būtu jāpavada priekam. Bet notiek tieši pretējais. Tieksmju trūkums mūsu dzīves saturā rada garlaicību, un tā ir saistīta ar nepatiku. Bet tā kā tiekme dabiski var ilgt ilgu laiku, pirms nāk piepildījums un cerība, tad ir jāatzīst, ka nepatikai ar tieksmēm kā tādām nav nekāda sakara, bet tikai ar tieksmju nepiepildīšanos. Tātad Šopenhaueram nav taisnība nekādā gadījumā, kad viņš alkas vai tiekmes (gribu) uzskata par sāpju avotu.

Patiesībā pareizi ir tieši pretējais. Tiekme (alkas) pašas par sevi sagādā prieku. Kurš gan nepazīst prieku, kādu sagādā cerība uz tālu, bet ļoti ilgotu mērķi? Šis prieks ir pavadonis darbam, kura augļus mēs varēsīm baudīt tikai nākotnē. Šis prieks pastāv pilnīgi neatkarīgi no

mērķa sasniegšanas. Kad mērķis ir sasniegts, tad cenšanās priekam kā kaut kas jauns pievienojas piepildījuma prieks. Kurš gribētu teikt: nepatikai par nesasniegtu mērķi vēl pievienojas nepatika par piekrāptajām cerībām, kas galu galā nepiepildīšanās nepatiku tomēr padara lielāku kā varbūtējo prieku par piepildīšanos, tam ir jāatbild: var notikt arī pretējais; atskats uz baudījumu nepiepildīto alku laikā bieži ir mierinājums nepatikai par nepiepildīšanos. Kurš, ieraugot sabrūkošas cerības, iesaucas: Es darīju visu, ko spēju! Tas ir pierādījums šim apgalvojumam. Svētlaimīgā sajūta, ka ar visiem spēkiem ir gribēts labākais, pārspēj to, kura pie katrām nepiepildītām alkām piesaista apgalvojumu, ka ir izpalicis ne tikai piepildīšanās prieks, bet arī alku baudījums esot sagrauts.

Kādu alku piepildīšanās izsauc prieku un to nepiepildīšanās izsauc nepatiku. No tā nedrīkst tikt secināts: prieks ir alku apmierinājums, nepatika alku neapmierinājums. Gan prieks, gan nepatika kādai būtnei var rasties arī bez tā, ka tās būtu sekas kādām alkām. Slimība ir nepatika, kas neizriet no nekādām alkām. Kurš gribētu apgalvot: slimība esot neapmierinātas alkas pēc veselības, tas ļaujas kļūdai, ka uzskata tādu pašsaprotamu un neapzinātu vēlmi nesaslimt par pozitīvām alkām. Ja kāds pēkšņi saņem mantojumu no kāda bagāta radnieka, par kura eksistenci viņam nav bijis ne jausmas, tad šis fakts viņu pilda ar prieku bez kādām iepriekšējām alkām.

Tātad, ja kāds grib izpētīt, vai pārsvars ir rodams prieka (laimes) vai nepatikas (nelaimes) pusē, tad viņam ir jāņem vērā: alkšanas, tiekšanās prieks, alku piepildīšanās prieks un negaidītais prieks. Konta grāmatas pretējā ailē tad nonāks: nepatika par garlaicību, par nepiepildītām alkām un beidzot tā, kas nāk pār mums bez mūsu gribas. Pie pēdējo sugas pieder arī nepatika, kuras cēlonis ir mums uzspiests, nevis paša izvēlēts darbs.

Tagad rodas jautājums: kas tad ir pareizais līdzeklis, lai no šiem *gribu* un *vajag* uztaisītu bilanci? Eduards fon Hartmans domā, ka tas ir apsverošais saprāts. Viņš gan saka (Neapzinātā filozofija): „Sāpes un prieks pastāv tikai tad, kad tie tiek sajusti.” No tā seko, ka prieku nevar izmērīt nekā citādi kā tikai ar subjektīvām sajūtām. Man ir *jāsajūt*, vai manas nepatikas sajūtu summa kopā, salīdzinot ar prieka sajūtām, dod pārsvaru priekiem vai sāpēm. To neņemot vērā, Hartmans apgalvo: „Ja... katras būtnes dzīves vērtība var tikt novērtēta tikai pēc viņas pašas subjektīvā mēroga..., tad līdz ar to nekādā gadījumā nav pateikts, ka katra būtne no savas dzīves aktivitātēm izvilks *pareizo* algebrisko summu, vai citiem vārdiem sakot, ka *tās kopējais spriedums* pašai par savu dzīvi būs pareizs attiecībā uz tās subjektīvajiem pārdzīvojumiem.” Līdz ar to taču atkal par novērtētāju tiek padarīts *saprātīgais spriedums* par sajūtām*.

Kurš vairāk vai mazāk precīzi pieslēdzas tādu domātāju kā Eduards fon Hartmans priekšstatu virzienam, tas var iedomāties, ka viņam, lai nonāktu līdz pareizam savas dzīves novērtējumam, ir jāaizvāc no ceļa visus faktorus, kuri vilto mūsu *spriedumu* par prieku un nelaimju bilanci. Viņš var mēģināt to sasniegt pa diviem ceļiem. *Pirmais* ir pierādīt, ka mūsu alkas (dziņas, griba) iejaucas mūsu lietišķajā sajūtu vērtības novērtējumā traucējoši. Piemēram, mums sakot, ka dzimumbauda ir ļaunuma avots, mūs pavedina apstākļi, ka dzimumtieksme mūsos ir pietiekami spēcīga, lai sasolītu prieku, kas nemaz tik liels nav. Mēs gribam baudīt; tādēļ mēs neatzīstamies, ka ciešam no šī baudījuma. *Otrais* ir pakļaut sajūtas kritikai un mēģināt pierādīt, ka priekšmeti, ar ko saistās sajūtas, saprāta izziņas priekšā izrādās ilūzijas, *kas tiek iznīcinātas tajā acumirkļī, kad mūsu nemitīgi augošā inteliģence šīs ilūzijas izprot*.

Viņš var domāt par šo lietu sekojošā veidā. Ja kāds godkārīgais grib tikt skaidrībā par to, vai līdz mirklim, kad viņš uzsāk savus apskatus, viņa dzīvē pārsvars ir bijis priekiem vai nelaimēm, tad viņam savos spriedumos ir jāatbrīvojas no diviem kļūdu avotiem. Tā kā viņš ir godkārīgs, tad šī viņa rakstura pamatiezīme viņam priekus par viņa veikumu atzīšanu rādīs kā caur palielināmo stiklu, bet aizvainojumus par noraidīšanu kā caur samazināmo stiklu. Toreiz, kad viņš piedzīvoja noraidījumu, viņš sajūtās aizvainots tieši tādēļ, ka ir godkārīgs; atmiņās tas atausīs maigākā gaismā, kamēr prieks par atzinību, kam viņš ir tik pieejams, iespiedīsies atmiņā

* Kurš grib *izrēķināt*, vai pārsvarā ir kopējā prieku vai nepatikas summa, tas neievēro, ka viņš taisa rēķinu par kaut ko, kas nekad nav pārdzīvots. Sajūtas nerēķina, un patiesam dzīves novērtējumam ir svarīgs patiesš pārdzīvojums, nevis izfantazēta rēķina rezultāts.

jo dziļāk. Godkārigam cilvēkam gan tā ir tīrā svētība, ka tas ir tā. Šie maldi mazina bēdu sajūtu pašnovērojumu mirklī. Tomēr viņa spriedums būs aplams. Ciešanas, pār kurām tagad klājas it kā aizmirstības plīvurs, viņš patiešām ir izcietis pilnā mērā, tādēļ savas dzīves konta grāmatā viņš tās patiešām atzīmē nepareizi. Lai nonāktu pie pareiza sprieduma, godkārigajam savu apskatu laikā būtu jāatbrīvojas no savas godkāribas. Viņam būtu jāapskata savu līdzšinējo dzīvi garīgo acu priekšā bez kādām lupām. Citādi viņš līdzinās tirgonim, kurš noslēdzot savas kontu grāmatas pie ienākumiem pieskaita arī savu tirgošanās degsmi.

Bet viņš var iet arī vēl tālāk. Viņš var sacīt: godkārigais var saprast, ka atzinība, kuru viņš medī, ir bezvērtīga. Viņš pats nonāks pie atziņas, vai citi viņam to ieskaidros, ka saprātīgam cilvēkam citu cilvēku izteikta atzinība neko nenožīmē, jo taču „visās tādās lietās, kas nav attīstības dzīvības jautājumi, vai arī kas zinātniski jau ir pilnībā atrisinātas”, vienmēr var apzvērēt, „ka vairākumam nav taisnība un mazākumam ir taisnība”. „Savas dzīves laimi tāda sprieduma rokās nodod tas, kurš godkāribu ir padarījis par savas dzīves vadošo zvaigzni.” (Neapzinātā filozofija, II.sējums). Ja godkārigais to visu saka, tad viņam ir jāatzīst par ilūziju visu, ko viņa godkāriba liek viņam priekšā kā realitāti, tātad arī sajūtas, kas ir saistītas ar viņa godkāribai atbilstošām ilūzijām. Šī iemesla dēļ tad var tikt sacīts: tātad no dzīves vērtību konta vēl ir jāizsvītro arī tas, kas izriet no ilūzijām kā prieka sajūtas; kas tad paliek pāri, esot dzīves prieku summa bez ilūzijām, un tā attiecībā pret nelaimju summu ir tik maza, ka dzīve nesagādā nekādu prieku, un neesamībai ir dodama priekšroka attiecībā pret esamību.

Bet, kaut arī ir tieši saprotams, ka godkāribas dziņu iejaukšanās dēļ radušies maldi noved pie aplama rezultāta sastādot prieku bilanci, teiktais par prieka priekšmetu iluzorā rakstura izziņu tomēr ir jāapstrīd. Visu prieka sajūtu, kas saistītas ar patiesām vai šķietamām ilūzijām, izslēgšana no dzīves prieku bilances tieši padara pēdējo nepatiesu. Jo godkārigais no masu atzinības patiešām ir guvis lielu prieku, pilnīgi vienalga, vai viņš pats, vai kāds cits vēlāk to ir atzinis par ilūziju. Ar to izbaudītās priecīgās sajūtas netiek padarītas ne par nieku mazākas. Visu šādu „iluzoru” jūtu izslēgšana no dzīves bilances nevis padara mūsu spriedumu par mūsu sajūtām pareizu, bet gan izdzēš no dzīves patiešām esošas sajūtas.

Un kāpēc gan šīm sajūtām jātiek izslēgtām? Kuram tās rodas, tam tās sagādā prieku; kurš tās ir pārvarējis, tam no pārvarēšanas pārdzīvojuma (ne jau no pašapmierinātas sajūtas: kāds es tomēr esmu lielisks cilvēks! – bet gan no objektīviem prieka avotiem, kas nāk no pārvarēšanas) rodas, kaut arī garīgots, bet tādēļ ne mazāk nozīmīgs prieks. Ja no prieku bilances tiek izsvītrotas sajūtas tādēļ, ka tās ir saistītas ar priekšmetu, kas izrādās ilūzija, tad dzīves vērtība tiek padarīta atkarīga nevis no prieka daudzuma, bet gan no prieka kvalitātes, tā savukārt atkarīga no lietu, kuras izsaukušas prieku, vērtības. Bet, ja es dzīves vērtību vispirms gribu noteikt no tā prieka vai nelaimju daudzuma, ko dzīve man ir nesusi, tad es nedrīkstu pieņemt kādus citus nosacījumus, pēc kuriem noteikt prieka vērtību vai nevērtību. Ja es saku: es gribu salīdzināt prieku daudzumu ar bēdu daudzumu un paskatīties, kas ir vairāk, tad man arī visi prieki un bēdas ir jāieskaita rēķinā patiesā lielumā, neņemot vērā to, vai to pamatā ir bijusi kāda ilūzija vai nē. Ja kāds ilūzijā balstītam priekam piešķir mazāku vērtību dzīvē, kā tādām, kuru attaisno arī saprāts, tas padara savas dzīves vērtību atkarīgu no vēl citiem faktoriem, ne tikai no prieka.

Kurš prieku aprēķina mazāku tādēļ, ka tas saistīts ar kādu tukšu priekšmetu, tas līdzinās tirgonim, kurš savas spēļmantu fabrikas ienākumus kontā ieraksta par ceturto daļu mazākus tādēļ, ka ar tiem pašiem priekšmetiem bērni var arī blēnoties.

Ja tātad runa ir par to, lai izsvērtu prieku un bēdu daudzumu attiecībā vienam pret otru, tad zināmu prieka priekšmetu iluzorais raksturs ir pilnībā izslēdzams no spēles.

Hartmana ieteiktais ceļš dzīves radītā prieka un nelaimju daudzuma saprātīgam apskatam mūs līdz šim ir novedis tiktāl, ka mēs zinām, kā mums šis rēķins ir sastādāms, kas mums ir jāiekļauj konta rēķinu vienā, kas otrā pusē. Bet kā izdarīt aprēķinu? Vai saprāts ir piemērots, lai noteiktu bilanci?

Tirgonis savā rēķinā ir pieļāvis kļūdu, ja *aprēķinātā* peļņa nesedzas ar veikala pierādāmi baudītajiem vai vēl baudāmajiem labumiem, precēm. Arī filozofs noteikti būs izdarījis kļūdu savos spriedumos, ja nevarēs pierādīt izprātoto prieku, respektīvi, bēdu pārsvaru sajūtās.

Es pagaidām negribu kontrolēt pesimistu saprātīgā pasaules apskatā balstīto rēķinu; bet kurš grib izšķirties, vai turpināt šo dzīves veikalu vai nē, tam vispirms ir jāprasa pierādījumus, kur slēpjas aprēķinātais nelaimju pārsvars.

Līdz ar to mēs esam pieskārušies punktam, kur saprāts *nav* spējīgs noteikt prieka vai bēdu pārsvaru tikai pats no sevis, bet tam šo pārsvaru dzīvē ir jāparāda kā uztveri. Ne tikai jēdzienā vien, bet gan domāšanas sniegtajā mijiedarbībā starp jēdzienu un uztveri (un sajūtas ir uztvere) cilvēkam ir sasniedzams patiesais. Arī tirgotājs atteiksies no sava veikala tikai tad, ja viņa grāmatveža aprēķinātie zaudējumi būs apstiprināti ar faktiem. Ja tas tā nav, tad viņš liks savam grāmatvedim visu pārrēķināt vēlreiz. Tieši tāpat rīkosies dzīvojošs cilvēks. Ja filozofs viņam grib pierādīt, ka bēdu ir daudz vairāk nekā prieku, bet viņš to tā nesajūt, tad viņš teiks: tu esi maldījies savos prātojumos, pārdomā šo lietu vēlreiz. Bet, ja kādā veikalā noteiktā laika momentā patiešām ir vērojami tādi zaudējumi, ka vairs nepietiek ne ar kādiem kredītiem, lai apmierinātu ticīgos, tad iestājas bankrots, ja tirgonis izvairās ieviest skaidrību savās grāmatās par darījumiem. Tāpat, ja bēdu daudzums kādam cilvēkam noteiktā laika momentā kļūtu tik liels, ka nebūtu nekādu cerību (kredīta) uz kādu prieku nākotnē, kas varētu pacelt pāri bēdām, tas varētu novest pie dzīves darījumu bankrota.

Tomēr pašnāvnieku skaits ir relatīvi neliels attiecībā pret to cilvēku daudzumu, kuri drosmīgi dzīvo tālāk. Ļoti nedaudzi cilvēki izbeidz šo pārsvarā bēdu pilno dzīves darījumu. Kas no tā seko? Vai nu, ka nav pareizi sacīt, ka nelaimju daudzums esot lielāks nekā prieku daudzums, vai arī, ka mēs turpināšanu dzīvēt nemaz neuzskatām par atkarīgu no sajūstā prieka vai bēdu daudzuma.

Eduarda fon Hartmana pesimisms ļoti īpatnējā veidā nonāk pie tā, lai dzīvi pasludinātu par nevērtīgu, jo sāpes tajā ir pārsvarā, bet tomēr apgalvojot nepieciešamību to izdzīvot. Šī nepieciešamība esot ietverta tajā, ka iepriekš minētais pasaules mērķis varot tikt sasniegts nerimtīgā, atdevīgā cilvēka darbā. Kamēr cilvēki vēl seko savām egoistiskajām kārtībām, viņi ir nederīgi šādam pašai ziedīgam darbam. Tikai tad, kad pieredze un saprāts viņus pārliecina, ka egoistiski iekārotie dzīves baudījumi nevar tikt sasniegti, viņi ziedosies savam patiesajam uzdevumam. Šādā veidā pesimistiskajai pārliecībai esot jāklūst par pašai ziedības avotu. Audzināšanai, balstoties pesimismā, esot jāizskauž egoismu tādējādi, ka tā parādot egoismam tā bezcerību.

Tātad pēc šī uzskata tiekšanās pēc prieka esot jau sākotnēji pamatota cilvēka dabā. Tikai izprotot šo tieksmju nepiepildāmību, šīs tieksmes atsakoties no savas lomas par labu augstākiem cilvēces uzdevumiem.

Par tikumisko pasaules uzskatu, kas caur pesimisma atzišanu cer uz nodošanos neegoistiskiem dzīves mērķiem, nevar tikt teikts, ka tas pārvarētu egoismu vārda patiesajā nozīmē. Tikumiskajiem ideāliem esot jāklūst pietiekami spēcīgiem gribas pārvarēšanai, kad cilvēks ir sapratis, ka egoistiskā tiekšanās pēc prieka nevar novest pie apmierinājuma. Cilvēks, kura savtība alkst pēc prieka vīnogām, atklāj, ka tās ir skābas, jo nav sasniedzamas: cilvēks atsakās no tām un ziedojas pašai ziedīgam pavērsienam dzīvē. Tikumiskie ideāli pēc pesimistu uzskata nav pietiekami spēcīgi, lai pārvarētu egoismu; bet tie pārvalda lauku, kuru ir atbrīvojusi atziņa par savtības bezcerību.

Ja cilvēki pēc savas dabas tiektošies pēc priekiem, kurus nav iespējams sasniegt, tad esamības iznīcināšana, gūstot atpestīšanu caur neesamību, būtu vienīgais saprātīgais mērķis. Un, ja pieturas pie uzskata, ka patiesais pasaules sāpju nesējs esot Dievs, tad cilvēkiem būtu jāuzņemas uzdevums tuvināt Dieva atpestīšanu. Ar atsevišķa cilvēka pašnāvību šī mērķa sasniegšana netiek veicināta, bet gan apgrūtināta. Saprātīgi ņemot, Dievs varētu būt radījis cilvēkus tādēļ, lai viņi ar savu darbošanos tuvinātu Viņa atpestīšanu. Citādi radīšana būtu bezmērķīga. Un šāds pasaules uzskats domā arī par ārpuscilvēciskiem nolūkiem. Katram vispārējā atpestīšanas pasākumā esot jāveic savs noteikts darbs. Ja viņš no tā izvairās, izdarot pašnāvību, tad viņam domātais darbs ir jāveic kādam citam. Citam ir jāizcieš esamības mokas viņa vietā. Un tā kā katrā būtībā slēpjoties Dievs kā patiesais sāpju nesējs, tad pašnāvnieks ne par kripatiņu nav mazinājis Dieva sāpju daudzumu, drīzāk uzkrāvis Dievam jaunas grūtības radīt viņam aizstājēju.

Tam visam priekšnoteikums ir, ka prieks esot dzīves vērtības mērs. Dzīve izpaužas kā dziņu (vajadzību) summa. Ja dzīves vērtība būtu atkarīga no tā, vai tā nes vairāk prieku vai bēdu, tad kā bezvērtīgu ir jāapzīmē dziņu, kas savam nesējam pārsvarā nes bēdas. Apskatīsim dziņas un priekus pēc tā, vai pirmās var tikt mērītas ar otrajiem. Lai nemodinātu aizdomas, ka sākam apskatīt dzīvi tikai sākot no „garīgās aristokrātijas” sfēras, sāksim ar kādu „tīri dzīvniecisku” vajadzību, ar bada sajūtu, izsalkumu.

Izsalkums rodas, kad mūsu orgāni bez jaunu vielu pievadīšanas vairs nespēj turpināt funkcionēt atbilstoši savai būtībai. Tas pēc kā izsalkušais tiecas vispirms, ir paēst, pieēsties. Tikko barības pievadīšana ir notikusi tādā mērā, ka bads beidzas, ir sasniegts viss, pēc kā tiecas barošanās dziņa. Baudījums, kas saistās ar izsalkuma apmierināšanu, pastāv tajā, ka tiek novērstas sāpes, kādas sagādā bads. Barošanās dziņai pievienojas vēl kāda cita vajadzība. Cilvēks, uzņemot barību, grib ne tikai sakārtot savas traucētās orgānu funkcijas, tas ir, pārvarēt bada sāpes: viņš tiecas to visu paveikt arī tīkamu garšas sajūtu pavadībā. Viņš pat var, ja ir izsalcis un vēl pusstundu ir jāgaida līdz gardai maltītei, atteikties ar mazvērtīgāku barību apmierināt izsalkumu agrāk, kas varētu samaitāt gaidāmo prieku. Viņam ir vajadzīgs izsalkums, lai pilnībā varētu izbaudīt savu maltīti. Līdz ar to viņam izsalkums vienlaikus kļūst par prieka iemeslu. Ja varētu tikt apmierināts visā pasaule esošais izsalkums, tad izrietētu pilnais baudījuma daudzums, kas rodas pateicoties barošanās nepieciešamībai. Te vēl būtu jāpieskaista klāt tas īpašais baudījums, ko sasniedz gardēži savu neparasti izsmalcināto garšas nervu dēļ.

Šim baudījuma daudzumam būtu iedomājami lielākā vērtība, ja nepaliktu neapmierināta neviena vajadzība, kas saistīta ar šo baudas veidu, un ja vienlaikus ar baudījumu nebūtu jāpieņem arī zināmu bēdu daudzumu.

Modernā dabaszinātne uzskata, ka daba rada vairāk dzīvības, nekā tā var uzturēt, tas nozīmē, ka rada arī vairāk izsalkuma, nekā ir spējīga apmierināt. Dzīvības pārpalikumam, kas tiek radīts, ir jāiet bojā sāpēs un ciešanās cīņā par eksistenci. Piedevām: dzīvības vajadzības pasaulē katrā acumirkļī ir lielākas, nekā tām atbilstošie apmierināšanas līdzekļi, līdz ar to dzīves baudījums tiek ierobežots. Bet patiešām esošais atsevišķais baudījums netiek padarīts ne par nieku mazāks. Kur iestājas alku apmierināšana, tur ir arī atbilstošais baudījuma daudzums, kaut arī alkstošajai būtnei pašai vai kādam citam līdzās būtu liels daudzums neapmierinātu dziņu. Bet tas, kas tiek līdz ar to mazināta, ir baudījuma vērtība. Ja apmierinājumu rod tikai daļa kādas dzīvas būtnes vajadzību, tad tas arī sniedz atbilstošu baudījumu. Tam ir jo mazāka vērtība, jo mazāks tas ir attiecībā pret dzīves vajadzībām apskatāmo alku jomā. Šo vērtību var iedomāties kā dalījumu, kam skaitītājā ir patiešām esošais baudījums, bet saucējā ir visu vajadzību summa. Šai daļai vērtība ir 1, ja skaitītājs un saucējs ir vienādi lieli, tas ir, ja visas vajadzības arī tiek apmierinātas. Tā kļūst lielāka par 1, ja kādai būtnei tiek vairāk prieka, nekā prasa viņas vajadzības; un tā ir mazāka par 1, ja baudījumu summa atpaliek no alku summas. Bet šīs daļas vērtība nekad nevar kļūt *nulle*, kamēr skaitītājam ir kaut kāda kaut mazākā vērtība. Ja cilvēks pirms nāves noslēgtu savus rēķinus ar dzīvi, un iedomātos attiecībā uz kādu noteiktu dziņu (piemēram, izsalkums) gūto baudījuma daudzumu sadalītu pa visu dzīvi ar visām šīs dziņas vajadzībām, tad izjustajam priekam varbūt būtu maza vērtība; bet bezvērtīgs tas nekad nevar kļūt. Paliekot nemainīgam baudījuma daudzumam kādai dzīvai būtnei līdz ar vajadzību vairošanos dzīves prieku vērtība samazinās. Līdzīgi tas ir spēkā visas dzīves summai dabā. Jo lielāks ir dzīvo būtnu skaits attiecībā pret to būtnu skaitu, kuras var rast pilnīgu savu dziņu apmierinājumu, jo mazāka ir vidējā dzīves prieku vērtība. Baudījuma vekseli, ko mums izraksta mūsu dziņas, paliek lētāki, ja nav cerību tos iemainīt pret pilno vērtību. Ja man trīs dienas ir bijis pietiekami daudz ēdiena, bet trīs nākamās dienas ir jādzīvo badā, tad baudījums trīs dienās ar ēšanu no tā nepaliek mazāks. Bet man ir jāiztēlojas to sadalītu uz sešām dienām, kas samazina tā vērtību manai barošanās dziņai uz pusi. Tāpat izturas gūtā prieka daudzums attiecībā pret manas vajadzības pakāpi. Ja mans izsalkums prasa divas sviestmaizes, bet es varu dabūt tikai vienu, tad no vienas gūtajam baudījumam ir tikai puse vērtības no tā, kāds tas būtu, ja es būtu pilnībā apmierinājis izsalkumu. Šis ir veids, kā dzīvē tiek noteikta kāda prieka vērtība. Tā tiek mērīta ar dzīves vajadzībām. Mūsu alkas ir *mērogs*; prieks ir izmērītais. Izsalkuma

apmierināšanas baudai vērtība rodas tikai no tā, ka pastāv izsalkums; un tā iegūst noteikta lieluma vērtību no proporcijas, kāda pastāv pret esošā izsalkuma lielumu.

Nepiepildītas mūsu dzīves prasības met savas ēnas uz apmierinātajām alkām un ierobežo baudījuma stundu vērtību. Bet var runāt arī par *tagadējo* kādas prieka sajūtas vērtību. Šī vērtība ir jo mazāka, jo mazāks ir prieks attiecībā pret mūsu alku ilgumu un stiprumu.

Pilna vērtība ir prieka daudzumam, kas pēc ilguma un pakāpes saskan ar mūsu alkām. Attiecībā pret mūsu alkām mazāks prieka daudzums samazina prieka vērtību; lielāks rada neprāsu pārpalikumu, kas tiek sajūsts kā prieks tikai tikmēr, kamēr mēs baudīšanas laikā spējam kāpināt savu iekāri. Ja mēs neesam spējīgi turēt vienā solī mūsu vajadzību kāpināšanu ar pieaugošo prieku, tad prieks pārvēršas nepatikā. Priekšmets, kas citādi mūs apmierinātu, nāk mūsu negribēts, un mēs no tā ciešam. Tas ir pierādījums tam, ka priekam priekš mums ir vērtība tikai tikmēr, kamēr mēs to varam mērīt ar mūsu vajadzībām. Patīkamu sajūtu pārmērība pārvēršas sāpēs. It īpaši mēs to varam novērot cilvēkiem, kuru prasības pēc kāda noteikta veida priekiem ir ļoti mazas. Ļaudīm, kuriem barošanās dziņa ir notrulinājusies, ēšana viegli kļūst pretīga. Arī no tā jāsecina, ka iekāre ir prieka vērtības mērs.

Pesimisms tagad var teikt: neapmierināta barošanās dziņa nesot ne tikai nepatiku par negūto baudījumu, bet arī pozitīvas sāpes, ciešanas un postu pasaulē. Tas var atsaukties uz neizsakāmo postu, kas piemeklējis cilvēkus, kuri cieš badu; uz to ciešanu summu, kuru piedzīvo šādi cilvēki tieši no pārtikas trūkuma. Un ja tas savus apgalvojumus grib pielietot arī dabai ārpus cilvēka, var norādīt uz dzīvnieku ciešanām, kuri zināmos gadalaikos mirst no bada. Par šo ļaunumu pesimists apgalvo, ka tas ievērojami pārsniedzot barošanās dziņas dēļ pasaulē esošo baudījuma daudzumu.

Nav nekādu šaubu, ka *patiku* un *nepatiku* var salīdzināt vienu ar otru un noteikt viena vai otra pārsvaru, kā tas notiek ar *peļņu* un *zaudējumiem*. Bet, ja pesimisms domā, ka pārsvars izriet nepatikas pusē, uzskatot, ka no tā var izdarīt secinājumu par dzīves bezvērtību, tad maldās jau tiktāl, cik tāl izdara aprēķinu, kāds patiesajā dzīvē netiek izpildīts.

Mūsu alkas atsevišķā gadījumā vērsas uz noteiktu priekšmetu. Gūtā apmierinājuma patikas vērtība, kā mēs redzējām, būs jo lielāka, jo lielāks ir patikas daudzums attiecībā pret mūsu iekāri.* Bet no mūsu alku lieluma ir atkarīgs arī tas, cik liels ir nepatikas daudzums, kuru mēs esam gatavi pieņemt, lai sasniegtu patiku. Mēs salīdzinām nepatikas daudzumu nevis ar patikas daudzumu, bet gan ar mūsu alkām. Kuram ļoti patīk garšīgi ēst, tas baudījuma dēļ labākos laikos vieglāk izcietīs kādu badošanās periodu, nekā kāds cits, kuram barošanās dziņas apmierināšana nesagādā īpašu patiku. Sieviete, kura grib bērnu, nesalīdzina prieku, kādu rada piedzimis bērns, ar nepatikas daudzumu, kas izrietējis no grūtniecības laika, dzemdībām, bērna kopšanas un tā tālāk, bet gan salīdzina ar alkām dabūt bērnu.

Mēs nekad netiecamies pēc abstraktas noteikta lieluma patikas, bet gan pēc konkrēta apmierinājuma pilnīgi noteiktā veidā. Ja mēs tiecamies pēc kāda prieka, kuru jāapmierina kādam noteiktam priekšmetam vai noteiktām sajūtām, tad mēs nevaram gūt šo apmierinājumu, saņemot kādu citu priekšmetu vai gūstot citas sajūtas, kas mums sagādā tāda paša lieluma patiku. Kurš tiecas pēc izsalkuma apmierināšanas, tam izsalkuma apmierināšanas patiku nevar aizstāt tikpat liela, bet labas pastaigas radīta patika. Ja mūsu alkas tiektos pavisam vispārēji pēc noteikta patikas daudzuma, tad tām būtu tūdaļ jāapklūst, ja šī patika nebūtu sasniedzama bez šo patiku pēc lieluma pārsniedzīga nepatikas daudzuma. Bet tā kā pēc apmierinājuma tiecas kādā noteiktā veidā, tad piepildīšanās patika iestājas arī tad, ja reizē ar to jāpieņem arī pārsvarā esoša nepatika. Līdz ar to, ka dzīvu būtņu dziņas ir vērstas noteiktā virzienā un uz konkrētu mērķi, izzūd iespēja ceļā uz šo mērķi ieskaitīt rēķinā pretī nostatīto nepatikas daudzumu kā līdzvērtīgu faktoru. Ja tikai alkas ir pietiekami stipras, lai pēc nepatikas pārvarēšanas – lai cik liela tā būtu, absolūti ņemot – tās vēl kaut kādā pakāpē pastāvētu, tad apmierinājuma patika tomēr var tikt izbaudīta pilnā apmērā. Tātad alkas nesasaista nepatiku tiešā ziņā ar sasniegto patiku, bet gan netieši, pašas savu lielumu attiecinot pret nepatikas lielumu. Nav runa par to, vai lielāka ir sasniedzamā patika vai nepatika, bet gan par to, vai alkas pēc iekārotā mērķa ir lielākas par pretī

* Mēs te neņemam vērā gadījumu, kad pārmērīga patikas kāpināšana pārvēršas nepatikā.

liktās nepatikas pretestību. Ja šī pretestība ir lielāka par alkām, tad alkas nenovēršami paralizējās un tālāk netiecas. Līdz ar to, ka apmierinājums tiek meklēts noteiktā veidā, ar to saistītā patika iemanto nozīmi, kas dod iespēju pēc iestājušās apmierinājuma nepieciešamo nepatikas daudzumu ņemt vērā tikai tiktāl, ciktāl tā ir samazinājusi mūsu alku mēru. Ja es esmu kaislīgs ainavu mīļotājs, tad es nekad nerēķinu: cik daudz prieka man sagādā skats no kalna virsotnes, ja to tieši salīdzina ar grūtās augšā un lejā kāpšanas nepatiku. Bet es apsveru: vai pēc grūtību pārvarēšanas manas alkas pēc skaista skata tātūmā vēl būs diezgan dzīvīgas. Tikai pastarpināti caur alku lielumu patika un nepatika kopā var dot kādu rezultātu. Tātad vispār nav jājautā, vai pārsvarā ir patika vai nepatika, bet gan vai patikas gribēšana ir pietiekami spēcīga, lai pārvarētu nepatiku.

Pierādījums šī apgalvojuma pareizumam ir apstākļi, ka patikas vērtība tiek noteikta augstāka tad, ja to ir jāpērk par lielu nepatiku, nekā tad, ja šī patika iekrīt mums klēpī kā tāda debesu dāvana. Ja mūsu alkas ir pavadījušas mokas un ciešanas un tad mērķis tomēr tiek sasniegts, tad patika *attiecībā pret* vēl pāri palikušo alku daudzumu ir jo *lielāka*. Bet šī attiecība, kā es to esmu parādījis, ataino patikas vērtību. Vēl viens pierādījums ir dots ar to, ka dzīvas būtnes (ieskaitot cilvēku) savas dziņas mēģina īstenot tikmēr, kamēr vien ir spējīgas panest pretnostatītās sāpes un ciešanas. Un cīņa par eksistenci ir tikai šī fakta sekas. Esošā dzīvība tiecas attīstīties, un cīņā padodas tikai tā daļa, kuras alkas nožņaudz uzbrūkošo grūtību vara. Katra dzīva būtne tikmēr mēģina atrast barību, kamēr barības trūkums to nonāvē. Un arī cilvēks pieliek sev roku tikai tad, kad (attaisnoti vai neattaisnoti) domā, kad nevarēs sasniegt tos mērķus dzīvē, pēc kuriem ir tiecies. Bet, kamēr viņš vēl tic iespējamībai, ka varēs sasniegt no sava viedokļa svarīgo, tikmēr cīnās pret visām ciešanām un sāpēm. Filozofijai būtu vispirms jāiemāca cilvēkam viedokli, ka gribai ir jēga tikai tad, kad patika ir lielāka par nepatiku; pēc savas dabas viņš grib sasniegt savas iekāres priekšmetu, ja var panest ar to nepieciešami saistīto nepatiku, lai cik liela tā nebūtu. Bet šāda filozofija būtu maldīga, jo padarītu cilvēka gribu atkarīgu no viena apstākļa (patikas pārsvars pār nepatiku), kas cilvēkam sākotnēji ir svešs. Gribas sākotnējais mērs ir alkas, tās uztur sevi, kamēr vien var. Rēķinu, kādu sastāda *dzīve*, nevis kāda saprātīga filozofija, kad jautājums ir par patiku un nepatiku, apmierinot kādas alkas, varētu salīdzināt ar sekojošo. Ja es esmu spiests, pērkot noteiktu ābolu daudzumu, reizē ņemt divreiz tik daudz sliktus ābolus kā labus – jo pārdevējs grib iztirgot savu preci – tad es nevienu mirkli neapsvēršu sliktos ābolus līdzī ņemšanu, ja mazākā daudzuma labo ābolu vērtība man ir tik augsta, ka varu cenā atļauties izdevumus sliktās preces aizvākšanai. Šis piemērs uzskatāmi parāda attiecības starp kādas dziņas sagādātajiem patikas un nepatikas daudzumiem. Es labo ābolu vērtību nosaku nevis ar to, ka atņemu to summu no sliktajiem, bet gan pēc tā, vai pirmie, neskatoties uz otro esamību, vēl saglabā kādu vērtību.

Tāpat kā, baudot labos ābolus, es atstāju neievērotus sliktos, es nododos kādu alku apmierināšanai, kad esmu nokratījis nepieciešamās ciešanas.

Ja arī pesimismam būtu taisnība ar savu apgalvojumu, ka pasaulē ir vairāk bēdu nekā prieku: uz gribēšanu tam nebūtu nekādas ietekmes, jo dzīvas būtnes tomēr tiecas pēc pārpalikušā prieka. Empīriskais pierādījums, ka sāpes pārsniedz prieku, būtu, ja tas izdotos, tikai piemēroti, parādīt tā filozofiskā virziena bezcerību, kas dzīves vērtību saskata prieka pārsvarā (eidēmonisms), bet ne gribēšanā vispār kā nesaprātīgā; jo tā ir atkarīga nevis no patikas pārsvara, bet gan, pēc nepatikas atņemšanas, no vēl pāri palikušās patikas daudzuma. Tas vēl vienmēr tad šķiet pietiekami iekārojams mērķis.

Pesimismu ir mēģināts atspēkot tādējādi, ka tiek apgalvots, kas tas esot neiespējami izrēķināt patikas vai nepatikas pārsvaru pasaulē. Šāda aprēķina iespējamība balstās tajā, ka rēķinā ietveramās lietas pēc lieluma var tikt savstarpēji salīdzinātas. Katrai nepatikai un katrai patikai ir noteikts lielums (stiprums un ilgums). Arī dažāda veida patikas sajūtas mēs varam vismaz novērtējoši salīdzināt pēc lieluma. Mēs zinām, vai mums vairāk izpriecu sagādā labs cigārs vai labs joks. Pret dažādu patikas un nepatikas šķiru salīdzināmību pēc to lieluma līdz ar to nevar neko iebilst. Un pētnieks, kurš ir nolīcis sev par uzdevumu noteikt patikas vai nepatikas pārsvaru pasaulē, vadās pēc pilnīgi attaisnojamiem priekšnosacījumiem. Var apgalvot pesimistisko rezultātu maldīgumu, bet nedrīkst apšaubīt patikas un nepatikas daudzuma un līdz

ar to patikas bilances zinātniska novērtējuma iespējamību. Bet ir nepareizi, ja tiek apgalvots, ka no šo aprēķinu rezultātiem sekotu kaut kas cilvēcisķai gribai svarīgs. Gadījumi, kad mēs savas darbības vērtību patiešām padarām atkarīgu no tā, vai pārsvarā ir patika vai nepatika, ir tie, kuros priekšmeti, uz ko vērsas mūsu darbība, mums ir vienaldzīgi. Ja runa ir par to, vai man pēc darba sagādāt sev vieglu izklaidēšanos ar kādu spēli vai parunāšanos, un man ir pilnīgi vienalga, ko es daru šīs izklaides dēļ, tad es sev jautāju: kas man nesīs vislielāko patikas pārsvaru? Un es noteikti nedaru to, kur svāri nosveras uz nepatikas pusi. Pērkot bērnam kādu mantiņu, mēs izvēloties pārdomājam, kas viņam sagādās vislielāko prieku. Citos gadījumos mēs nevadāmies tikai pēc patikas bilances.

Tātad, ja pesimistiskie ētiķi uzskata, ka ar pierādīšanu, ka nepatika pastāv lielākā daudzumā nekā patika, viņi sagatavo augsni, lai cilvēks pašaiizliedzīgi nodotos kultūras darbam, tad viņi neapdomā, ka cilvēka gribu pēc tās dabas ar šo atziņu nevar ietekmēt. Cilvēku centieni vadās pēc iespējamā apmierinājuma mēra, kas paliek pēc visu grūtību pārvarēšanas. Cerības uz šo apmierinājumu ir pamats cilvēka darbībai. Katra atsevišķā cilvēka darbs un viss kultūras darbs kopumā ceļas no šīs cerības. Pesimistiskā ētika iedomājas, ka parāda cilvēkam, ka medības pēc laimes ir neiespējamas, tādēļ esot jāziedojas īstenajiem tikumiskajiem uzdevumiem. Bet šie tikumiskie uzdevumi nav nekas cits kā konkrētas dabiskas un garīgas dziņas; un notiek cenšanās tās apmierināt neskatoties uz nepatiku, kas ar to saistās. Tātad laimes medības, kuras pesimisms grib iznīdēt, nemaz nepastāv. Bet uzdevumus, kurus cilvēkam ir jāizpilda, viņš pilda, jo grib tos pildīt saskaņā ar savu būtību, kad viņš šo būtību ir patiešām izzinājis. Pesimistiskā ētika apgalvo, ka cilvēks varot nodoties tam, ko viņš ir atzinis par savas dzīves uzdevumu, tad, kad ir atteicies no tieksšanās pēc patikas. Bet neviena ētika nevar izgudrot nekādus citus dzīves uzdevumus, kā cilvēcisko alku prasītā apmierinājuma un cilvēka tikumisko ideālu piepildīšanas īstenošanu. Neviena ētika viņam nevar atņemt to prieku, kādu sniedz iekārotā piepildīšanās. Kad pesimists saka: netiecies pēc patikas, jo tu nekad nevari to sasniegt; tiecies pēc tā, ko tu atzīsti par savu uzdevumu, tad uz to ir jāatbild: tāda ir cilvēka daba, un tas ir pa maldu ceļiem klīstošas filozofijas izdomājums, ja tiek apgalvots, ka cilvēks tiecoties tikai pēc laimes. Viņš tiecas pēc apmierinājuma tam, ko pieprasa viņa būtība, un patur acīs konkrētus šo tieksmju priekšmetus, nevis kādu abstraktu „laimi”; un piepildījums viņam sagādā patiku. Ko pieprasa pesimistiskā ētika: nevis tieksanos pēc patikas, bet gan pēc tā sasniegšanas, ko tu esi atzinis par savas dzīves uzdevumu, tad līdz ar to tā trāpa tam, ko cilvēks *grib* pēc savas būtības. Cilvēkam nav vispirms jātieks filozofijas pārtaisītam, viņam nav vispirms jāatmet sava daba, lai kļūtu tikumiskam. Tikumiskums ir ietverts tieksmē pēc attaisnoti atzīta mērķa; tam sekot atbilst cilvēka būtībai, kamēr vien ar to saistītā nepatika nenomāc ar to saistītās alkas. Un tā ir jebkuras patiesas gribas būtība. Ētika nebalstās jebkuru centienu pēc patikas iznīdēšanā, lai mazasinīgi abstraktas idejas varētu iegūt varu tur, kur tam nepretojas ilgas pēc dzīves izbaudīšanas, bet gan *spēcīgā*, ideālas intuīcijas nestā *gribā*, kas sasniedz savu mērķi, kaut arī ceļš uz to būtu ērkšķains.

Tikumiskie ideāli ceļas no cilvēka morālās fantāzijas. To īstenošana ir atkarīga no tā, ka cilvēks pēc tiem alkst pietiekami stipri, lai pārvarētu sāpes un ciešanas. Tie ir *viņa* intuīcijas, dzenošās atspēres, ko uzvelk viņa gars; viņš tos *grib*, jo to īstenošana sagādā viņam visaugstāko patiku. Viņam nav nepieciešams, lai kāda ētika vispirms aizliegtu tiekties pēc patikas, lai pēc tam žēlsirdīgi norādītu, pēc kā viņam būtu jātiecas. Viņš tieksies pēc tikumiskajiem ideāliem, ja vien viņa morālā fantāzija ir pietiekami darbīga, lai sniegtu intuīcijas, kas piešķir gribai spēku pārvarēt savā organizācijā ietverto pretestību, kam pieder arī nepieciešama nepatika.

Kurš tiecas uz cēliem ideāliem, tas to dara tādēļ, ka tie veido viņa būtības saturu un to īstenošana viņam būs baudījums, attiecībā pret kuru patika, kuru gūst no sīko dienišķo dziņu apmierināšanas, ir tikai sīkums. Ideālisti garīgi *izbauda* savu ideālu pārvēršanos realitātē.

Kurš grib izskaust cilvēcisko vajadzību apmierināšanas patiku, tam vispirms ir jāpadara cilvēku par vergu, kurš nerīkojas tādēļ, ka grib, bet gan tikai tādēļ, ka tā vajag. Jo gribētā sasniegšana sagādā patiku. Tas, ko sauc par *labo*, nav tas, ko cilvēkam *vajag*, bet gan tas, ko cilvēks *grib*, ja viņš liek lietā pilno, patieso cilvēka dabu. Kurš to neatzīst, tam vispirms ir

cilvēkā jāiznīdē tas, ko viņš grib, un tad *no ārienes* jānosaka, kādu saturu viņš drīkst dot savai gribai.

Cilvēks piešķir kādu alku piepildīšanai vērtību, jo tā ceļas no viņa būtības. Sasniegtajam ir vērtība, jo tas ir gribēts. Ja cilvēka gribas mērķim kā tādām atņem vērtību, tad vērtīgos mērķus ir jāņem no kaut kā, ko cilvēks negrib.

Uz pesimisma pamata būvētā ētika ceļas no morālās fantāzijas nonievāšanas. Kurš uzskata individuālo cilvēka garu par nespējīgu pašam piešķirt saturu saviem centieniem, tas gribas summu var meklēt tikai ilgās pēc patikas. Cilvēks bez fantāzijas nerada nekādas tikumiskas idejas. Tām ir jātiek viņam iedotām. Ka viņš tiecas pēc savu zemāko dziņu apmierināšanas: par to rūpējas fiziskā daba. Bet pie *visa* cilvēka atplaukšanas pieder arī no gara nākošās alkas. Tikai tad, ja uzskata, ka tādu cilvēkam vispār nav, var apgalvot, ka tās viņam ir jāsaņem no ārpusē. Tad arī ir attaisnoti sacīt, ka viņam ir jādara kaut kas, ko viņš negrib. Jebkura ētika, kas pieprasa no cilvēka, lai viņš apspiestu savu gribu, lai pildītu uzdevumus, kurus negrib, nerēķinās ar *visu* cilvēku, bet gan ar tādu, kuram trūkst garīgo tieksmju spējas. Harmoniski attīstītam cilvēkam tā saucamās labā idejas ir nevis *ārpus*, bet gan *iekšpus* viņa būtības loka. Tikumiskas rīcības būtība ir nevis vienpusīgas pašgribas iznīdēšanā, bet gan *pilnā* cilvēka dabas attīstībā. Kurš uzskata, ka tikumiskie ideāli ir sasniedzami tikai iznīdējot paša gribu, tas nezina, ka šos ideālus cilvēks grib tāpat, kā apmierināt tā saucamās dzīvnieciskās dziņas.

Nevar noliegt, ka tā raksturotie uzskati var tikt viegli pārprasti. Nenobrieduši cilvēki bez morālās fantāzijas labprāt uzskata savas pusdabas instinktus par pilnu cilvēces saturu un noliedz visas tikumiskās idejas, kas neceļas no tiem, lai varētu netraucēti „dzīvot”. Tas, ka pusattīstītai cilvēka dabai neder tas, kas ir pareizi pilnīgam cilvēkam, ir pašsaprotami. Kuram vēl caur audzināšanu ir jātiek tiktāl, lai viņa tikumiskā daba izlauztos caur zemāko kaislību čaumalu: no tā nevar prasīt to, kas ir spēkā nobriedušam cilvēkam. Bet te nav jānosaka tas, kas būtu nepieciešams neattīstītam cilvēkam, bet gan tas, kas ir ietverts nobrieduša cilvēka būtībā. Jo ir jātiek pierādītai brīvības iespējamībai; bet tā neparādās jutekliski vai dvēseliski spiestās darbībās, bet gan tādās, kuras nes garīgas intuīcijas.

Šāds nobriedis cilvēks pats sev piešķir vērtību. Viņš netiecas pēc patikas, kuru kā žēlastības dāvanu sniedz daba vai Radītājs; viņš arī nepilda kādu abstraktu pienākumu, kuru būtu atzinis pēc patikas tieksmju atmešanas. Viņš rīkojas tā, kā grib, tas ir, atbilstoši savām ētiskajām intuīcijām; un gribētā sasniegšanu viņš sajūt kā patiesu dzīves baudu. Dzīves vērtību viņš nosaka no attiecības starp sasniegto un iecerēto. Ētika, kura gribēšanas vietā liek vajadzēšanu, noslieces vietā pienākumu, cilvēka vērtību loģiski nosaka no attiecības starp to, ko prasa pienākums pret to, ko viņš piepilda. Tā mēra cilvēku pēc mēroga, kas ir ārpus cilvēka būtības. – Šeit attīstītais uzskats ved cilvēku atpakaļ pašu pie sevis. Tas kā dzīves patieso vērtību atzīst tikai to, ko katrs atsevišķais cilvēks par tādu uzskata pēc savas gribas mēroga. Tas tikpat maz zina par kādu indivīda neatzītu dzīves vērtību, kā par kādu šādi noteiktu dzīves mērķi. Šāds uzskats kungu un vērtētāju saskata vispusīgi izprasta indivīda paša būtībā.

Papildinājums jaunajam 1918.gada izdevumam. Šajā nodaļā attēloto var pārprast, ja pieķeras šķietamajam iebildumam: cilvēka griba kā tāda esot nesaprātīga; šī nesaprātība esot jāpierāda, tad cilvēks sapratīšot, ka ētisko centienu mērķis esot pilnīga atbrīvošanās no gribas. Šāds šķietams iebildums man tika izvirzīts, sakot, ka tā esot filozofu darīšana – panākt izpratni, ko palaiž garām dzīvnieku un vairuma cilvēku nedomāšana, nesastādot īsu dzīves bilanci. Taču šāda iebilduma izteicēji nesaskata galveno: lai īstenotos brīvība, tad cilvēka dabā gribu ir jānes intuitīvai domāšanai; tad vienlaikus izriet tas, ka gribu var noteikt arī kas cits, ne tikai intuīcija, un *tikai* no cilvēka būtības plūstošas intuīcijas īstenošanas izriet tikumiskais un tā vērtība. Ētiskais individuālisms ir piemērots, lai tikumību attēlotu tās pilnā godībā, jo tas neuzskata, ka patiesi tikumisks būtu tas, kas rodas ārējā veidā saskaņojot gribu ar kādu normu, bet gan patiesi tikumisks ir tas, kas rodas cilvēkā, kad viņš attīsta savas būtības tikumisko gribu tā, ka darīt kaut ko netikumisku viņam šķiet kā savas būtības kropļošana.

XIV INDIVIDUALITĀTE UN KOPA

Uzskatam, ka cilvēks ir spējīgs būt pilnīga, sevī noslēgta, brīva individualitāte, šķietamā pretrunā ir fakti, ka viņš parādās kā daļa no dabiska veseluma (rase, cilts, tauta, ģimene, vīrišķais un sievišķais dzimums) un ka viņš darbojas kāda veseluma ietvaros (valsts, baznīca un tā tālāk). Viņam piemīt vispārējās savas kopības, kurai viņš pieder, rakstura īpatnības, kas piešķir viņa rīcībai saturu, kuru nosaka vieta, kuru viņš ieņem kādā vairākumā.

Vai tad vēl vispār ir iespējama individualitāte? Vai cilvēku var uzskatīt kā vienu veselumu par sevi, ja viņš izaug no kādas kopības, iekļaujoties tajā?

Vienai daļai no veseluma īpašības un funkcijas nosaka viss veselums. Tauta ir viens veselums, un visiem tai piederīgajiem cilvēkiem piemīt īpatnības, kuras nosaka cilts būtība. Cilts raksturs nosaka, kā ir veidots katrs atsevišķais cilvēks un kā viņš rīkojas. No tā atsevišķā cilvēka fizionomija un rīcība iegūst kaut ko ciltsveidīgu. Ja mēs meklējam iemeslu, kāpēc cilvēkā tas vai tas ir tā un tā, tad no atsevišķās radības mums ir jāpaceļas līdz kopai. Tas mums izskaidro, kādēļ viņā kaut kas parādās novērojamajā formā.

Bet no šī kopveidīgā cilvēks atbrīvojas. Jo kopveidīgais, pareizi izjūsts, nav brīvību ierobežojošs, un tādām tam arī nav jābūt caur kaut kādiem mākslīgiem pasākumiem. Cilvēks attīsta savas īpašības un funkcijas, kuru noteikšanas iemeslus var meklēt tikai viņā pašā. Kopveidīgais tam kalpo tikai kā līdzeklis, lai izteiktu savu īpašo būtību. Viņš izmanto dabas dotās īpatnības kā pamatu un piešķir tām savai paša būtībai atbilstošu formu. Mēs velti meklējam pamatu viņa būtības izpausmei kopas likumībās. Mums ir darīšana ar indivīdu, kurš var tikt izskaidrots tikai pats caur sevi. Ja kāds cilvēks ir izlauzies līdz tam, lai atraisītos no kopveidīgā, un mēs gribam visu, kas viņam piemīt, vēl joprojām izskaidrot ar kopas raksturu, tad mums nav nekādu individuālā uztveres spēju.

Nav iespējams pilnībā saprast kādu cilvēku, ja spriedumam par viņu pamatā liek kopas jēdzienu. Visietiepīgāk pie sprieduma pēc kopas turas tur, kur runa ir par cilvēka dzimumu. Vīrietis sievietē, sieviete vīrietī gandrīz vienmēr saskata pārāk daudz no vispārējā pretējā dzimuma rakstura, bet pārāk maz no individuālā. Praktiskajā dzīvē vīriešiem tas kaitē mazāk nekā sievietēm. Sievietes sociālais stāvoklis visbiežāk ir neatbilstošs tādēļ, ka daudzos punktos viņu nenosaka, kā tam vajadzētu būt, pēc individuālajām atsevišķas sievietes īpatnībām, bet gan pēc vispārējiem priekšstatiem, ko atvasina no sievietes dabiskā uzdevuma un vajadzībām. Vīrieša darbošanās dzīvē orientējas pēc viņa individuālajām spējām un nosliecēm, bet sievietei to mēģina noteikt tikai pēc apstākļa, ka viņa ir sieviete. Sieviete kļūst par kopveidīgā, vispārēji sievišķā vergu. Kamēr vīrieši turpina debatēt, vai sieviete „pēc savām dabiskajām iezīmēm” varētu derēt vienai vai otrai profesijai, tikmēr tā saucamais sieviešu jautājums nevar tikt ārā no savas viselementārākās stadijas. Ko sieviete var gribēt pēc savas dabas, par to ir jāļauj spriest sievietēm pašām. Ja ir patiesi, ka sievietes der tikai tām profesijām, kādas tām ir atvēlētas tagad, tad viņas pašas no sevis diezin vai sasniegs kādas citas. Bet viņām pašām ir jāspēj izšķirties, kas atbilst viņu dabai. Kurš baidās no mūsu sociālās kārtības satricinājumiem tādēļ, ka sievietes varētu tikt uzskatītas nevis par savas sugas cilvēkiem, bet gan par indivīdiem, tam ir jāatbild, ka tādai sociālai kārtībai, kurā tikai pusei cilvēces ir nodrošināta cilvēka cienīga esamība, ir ļoti nepieciešami uzlabojumi.*

Kurš spriež par cilvēkiem pēc kopas rakstura, tas var tikt tikai līdz robežai, aiz kuras viņi sāk būt būtnes, kuru darbošanās balstās brīvā pašnoteikšanās iespējā. Kas ir pirms šīs robežas, tas, dabiski, var būt zinātnisku apskatu priekšmets. Rasu, cilšu, tautu un dzimumu īpatnības veido īpašu zinātņu saturu. Bet tikai cilvēki, kuri grib dzīvot vienīgi un tikai kā kādas

* Par šiem iztirzājumiem tūdaļ pēc grāmatas iznākšanas (1894) man tika iebilsts, ka savas kopas ietvaros sieviete jau tagad varot dzīvot tik individuāli, cik vien grib, daudz brīvāk nekā vīrietis, kurš jau skolā, pēc tam karos un caur profesiju tiekot pilnīgi atindividualizēts. Es zinu, ka šodien šis iebildums tiek izjūsts varbūt vēl spēcīgāk. Tomēr man ir jāatstāj grāmatā minētie teikumi savā vietā, un gribētos cerēt, ka ir arī lasītāji, kuri saprot, cik spēcīgi šāds iebildums vērsas pret to brīvības jēdzienu, kas tiek šajā grāmatā attīstīts, un kuri spriež par maniem minētajiem teikumiem citādi, nevis kā par vīrieša atindividualizēšanu skolā un profesijā.

kopas eksemplāri, var tikt nosegti ar šādu vispārēju ainu, kādu rada šīs zinātnes. Bet neviena no šīm zinātnēm nevar izlauzties līdz atsevišķa indivīda īpašajam saturam. Tur, kur sākas brīvības (domāšanas un rīcības) joma, beidzas indivīda noteikšana, raksturošana pēc kopas likumiem. Jēdzienisko saturu, kuru cilvēkam domāšanā ir jāsasaista ar uztveri, lai tiktu galā ar pilno realitāti, neviens nevar noteikt reiz uz visiem laikiem un atstāt cilvēcei gatavā veidā. Indivīdam ir jāiemanto pašam savus jēdzienus caur paša intuīcijām. Kā atsevišķam cilvēkam būtu jādomā, to nevar atvasināt no kaut kādiem kopas jēdzieniem. Tur noteicošais ir tikai un vienīgi indivīds. Tikpat maz no vispārēja cilvēka raksturojuma ir nosakāms, kādus konkrētus mērķus indivīds grib likt priekšā savai gribai. Kurš grib saprast atsevišķu indivīdu, tam ir jāiedziļinās viņa īpašajā būtībā, nevis jāapstājas pie tipiskajām īpatnībām. Šādā nozīmē katrs atsevišķais cilvēks ir problēma. Un jebkuras zinātnes, kas nodarbojas ar abstraktām domām un kopu jēdzieniem, ir tikai sagatavošanās tām atziņām, kuras mēs gūstam, kad kāda cilvēciska individualitāte mums atklāj savu veidu, kā uzlūkot pasauli, un tām, kuras mēs gūstam no viņa gribas satura. Kur mums ir sajūta: te mums kādā cilvēkā ir darīšana ar to, kas ir brīvs no tipiskā domāšanas veida un kopveidīgās gribas, tur mums ir jābeidz ņemt kaut kādus jēdzienus no mūsu gara, ja gribam saprast viņa būtību. Izziņa ir jēdziena sasaistīšana ar uztveri caur domāšanu. Ar visiem pārējiem objektiem novērotājam ir jāiegūst jēdzieni no intuīcijas; kādas brīvas individualitātes saprašanā runa ir tikai par to, lai tīri (bez paša jēdzienu satura piemaisījuma) pārņemtu savā garā tos jēdzienus, pēc kuriem viņš pats sevi nosaka. Cilvēki, kuri spriežot par citiem, katrā spriedumā tūdaļ iejauc paši savus jēdzienus, nekad nevar nonākt līdz kādas individualitātes izpratnei. Tāpat kā brīva individualitāte atbrīvojas no savas kopas īpatnībām, savdabībām, tāpat arī izziņai ir jāatbrīvojas no veida, kā tiek saprasts kopveidīgais.

Cilvēks ir apskatāms kā brīvs gars kādas cilvēku kopienas ietvaros tikai tādā pakāpē, kādā viņš ir atbrīvojies no kopveidīgā. Neviens cilvēks nav pilnībā kopa, neviens nav pilnībā individualitāte. Bet katrs cilvēks pakāpeniski atraisa lielāku vai mazāku savas būtības sfēru gan no dzīvnieciskās dzīves kopveidīgā, gan no viņu pārvaldošajiem cilvēciskās autoritātes baušļiem.

Bet tai daļai, kurā cilvēks nevar izcīnīt šādu brīvību, viņš izveido daļu dabas un gara organismā. Tajā viņš dzīvo tā, kā noskatās no citiem vai kā citi viņam pavēl. Patiesā nozīmē ētiska vērtība ir tikai tai viņa darbošanās daļai, kas ceļas no viņa intuīcijas. Un tie morālie instinkti, kurus viņš ir mantojis ar sociālajiem instinktiem, kļūst par ētiskiem tikai caur to, ka viņš tos uzņem savā intuīcijā. No individuālām ētiskām intuīcijām un to uzņemšanās cilvēku kopībā ceļas jebkura cilvēces tikumiskā rīcība. Var arī sacīt: cilvēces tikumiskā dzīve ir brīvu cilvēcisko indivīdu morālās fantāzijas ražojumu kopējā summa. Tas ir monisma rezultāts.

NOSLĒGUMA JAUTĀJUMI

MONISMA KONSEKVENCES

Vienotais pasaules skaidrojums jeb te domātais monisms principus, kuri tam vajadzīgi pasaules izskaidrošanai, ņem no cilvēciskās pieredzes. Rīcības avotus tas tāpat meklē novērojumu pasaules ietvaros, proti, mūsu pašizziņā pieejamā cilvēka dabā, un tieši morālajā fantāzijā. Tas noraida mēģinājumus meklēt dziļākos pamatus uztverei un domāšanai dotajai pasaulei abstraktos secinājumos *ārpus* šīs pasaules. Monismam vienotība, kuru izjūtamā domājošā novērošana pievieno dažādo uztveru daudzveidībai, vienlaikus ir tā, kuru prasa cilvēciskā izziņas nepieciešamība un caur kuru tā meklē pieeju fiziskajām un garīgajām pasaules jomām. Kurš aiz šādā veidā meklējamas vienotības meklē vēl kādu citu, ar to tikai pierāda, ka neatzīst domāšanā atklātā un izziņas tieksmes pieprasītā saskaņotību. Atsevišķais cilvēciskais indivīds patiešām nav nodalīts no pasaules. Viņš ir daļa no pasaules, un realitātē pastāv kopsakarība ar visu Kosmosu, kas ir pārtraukta tikai mūsu uztverei. Mēs iesākumā redzam šo daļu kā pašu par sevi eksistējošu būtni, jo neredzam tos zobratu un siksnas, ar kurām Kosmosa pamatspēki dzen mūsu dzīves rata kustību. Kurš paliek stāvam pie šī skatupunkta, tas daļā no veseluma saskata patiešām patstāvīgi eksistējošu būtni, par monādi, kura ziņas par pārējo pasauli kaut kādā veidā saņem no ārienes. Te domātais monisms parāda, ka tādai patstāvībai var ticēt tikai tikmēr, kamēr uztvertais caur domāšanu nav iesaistīts jēdzienu pasaules tīklā. Kad tas notiek, tad daļas eksistence izkūņojas kā tikai *uztveres šķietamība*. Savu sevi noslēgto totālo eksistenci Visumā cilvēks var atklāt tikai intuitīvā domāšanas pārdzīvojumā. Domāšana sagrauj uztveres šķietamību un iekļauj mūsu individuālo eksistenci visa Kosmosa dzīvē. Jēdzienu pasaules vienotība, kura satur objektīvās uztveres, sevī uzņem arī mūsu subjektīvās personības saturu. Domāšana sniedz mums realitātes patieso veidolu kā sevī noslēgtu vienotību, kamēr uztveru daudzveidība ir tikai mūsu organizācijas noteikta šķietamība. Īstenības izziņa pretstatā uztveres šķietamībai visos laikos ir veidojusi cilvēciskās domāšanas mērķi. Zinātne nopūlējās izziņāt uztveres, atklājot tajās likumsakarīgas kopsakarības tajās kā realitātē. Bet, kur valdīja uzskats, ka cilvēciskās domāšanas sniegtajām kopsakarībām esot tikai subjektīva nozīme, tur patieso pamatu vienotībai meklēja viņpus mūsu pieredzes pasaulei esošos objektos (Dievs, griba, absolūtais gars utt.). – Un, balstoties tādā viedoklī, centās zināšanām par pieredzes ietvaros izziņāmajām kopsakarībām papildus pievienot vēl otras, kas iet pāri pieredzei, mēģinot atklāt to kopsakarību ar vairāk pieredzē balstīto (nevis pārdzīvojumos, bet spriedumos iegūtā metafizika). Iemeslu, kāpēc mēs ar sakārtotu domāšanu varam apjēgt pasaules kopsakarību, no šī viedokļa saskatīja tajā, ka kāda pirmbūtne ir izveidojusi pasauli pēc loģiskiem likumiem, un mūsu rīcības pamatu saskatīja šīs pirmbūtnes gribā. Taču neatzina, ka domāšana vienlaikus aptver gan subjektīvo, gan objektīvo un ka totālā realitāte tiek sniegta uztveres saslēgšanā ar jēdzienu. Tikai tikmēr, kamēr mēs uztveri cauraužošo un noteicošo likumsakarību apskatām jēdziena abstraktajā formā, tikai tikmēr mums patiešām ir darīšana ar kaut ko tīri subjektīvu. Bet subjektīvais nav saturs jēdzienam, kas ar domāšanas palīdzību papildina uztveri. Šis saturs nenāk no subjekta, bet gan tiek ņemts no realitātes. Tā ir tā daļa no realitātes, kuru uztvere nevar sasniegt. Tā ir pieredze, bet ne uztveres sniegtā pieredze. Kurš nespēj stādīties priekšā, ka jēdziens ir realitāte, tas domā tikai par abstrakto formu, kādā tas tiek paturēts garā. Bet tādā nošķirtībā tas arī pastāv tikai mūsu organizācijas dēļ, tāpat kā uztvere. Arī kokam, kuru uztver, nošķirti pašam par sevi nav eksistences. Tas tikai lielā dabas mehānisma ietvaros ir daļa, un ir iespējams tikai reālā kopsakarībā ar to. Abstraktam jēdzienam pašam par sevi nepiemīt nekāda realitāte tāpat, kā arī uztverei pašai par sevi. Uztvere ir daļa no realitātes, kas ir dota objektīvi, jēdziens ir tas, kas tiek dots subjektīvi (caur intuīciju). Mūsu garīgā organizācija sarauj realitāti abos šajos faktoros. Viens faktors parādās uztverē, otrs intuīcijā. Tikai abu kopsakarība, likumsakarīgi Visumā iekļauta uztvere, ir pilna realitāte. Ja mēs apskatām tikai uztveri pašu par sevi, tad neiegūstam nekādu realitāti, bet gan bezsakarīgu haosu; ja mēs apskatām uztveru likumsakarību pašu par

sevi, tad mums ir darīšana tikai ar abstraktiem jēdzieniem. Ne jau abstraktais jēdziens satur realitāti; bet domājošā novērošana gan, kas neapskata vienpusīgi ne jēdzienu, ne uztveri pašu par sevi, bet gan abu kopsakarību.

Ka mēs dzīvojam realitātē (sakņojamies tajā ar mūsu reālo eksistenci), to nenoliegs pat ortodoksālākais subjektīvais ideālists. Tāds apstrīdēs tikai to, ka mēs ideāli ar savu izziņu arī sasniedzam to, ko reāli piedzīvojam. Turpretī monisms parāda, ka domāšana nav ne subjektīvs, ne objektīvs, bet gan abas realitātes puses aptverošs princips. Kad mēs domājoši novērojam, mēs īstenojam procesu, kas pats pieder reālo norišu rindai. Domāšanā mēs pieredzes ietvaros pārvaram pat uztveres vienpusību. Ar abstraktām, jēdzieniskām hipotēzēm (ar tīri jēdzienisku pārdomāšanu) mēs nevaram izprātot reālā būtību, bet mēs *dzīvojam* reālajā, atrodot uztverēm atbilstošās idejas. Monisms nemēģina pieredzei pievienot neko neuztveramu (viņpusēju), bet gan saskata reālo jēdzienā un uztverē. Tas neauž nekādu metafiziku no abstraktiem jēdzieniem, jo jēdzienā pašā par sevi saskata tikai *vienu* realitātes pusi, kura paliek slēpta uztverei un kurai ir jēga tikai kopsakarībā ar uztveri. Bet tas izsauc cilvēkā pārliecību, ka viņš dzīvo realitātes pasaulē un viņam nav jāmeklē kāda neizzināma augstāka realitāte ārpus savas pasaules. Tas attur no absolūti-reālā meklēšanas kaut kur citur, kā tikai pieredzē, jo atzīst par reālu pieredzes pašas saturu. Un ir apmierināts ar šo realitāti, jo zina, ka domāšanai piemīt spēks par to galvot. Ko duālisms meklē aiz novērojamās pasaules, to monisms atrod šajā pasaulē pašā. Monisms parāda, ka mēs ar savu izziņu apjēdzam realitāti tās patiesajā veidolā, nevis kaut kādā subjektīvā bildē, kas it kā iebīdoties starp cilvēku un realitāti. Monismam pasaules jēdzienu saturs ir vienāds visiem cilvēciskajiem indivīdiem. Pēc monisma principiem kāds cilvēcisks indivīds novēro kaut ko citu nekā viņam līdzīgie tādēļ, jo viņš ir tas pats pasaules saturs, kas viņā izdzīvo. Vienotajā jēdzienu pasaulē taču nav tik daudz lauvas jēdzienu, cik ir indivīdu, kuri domā par lauvu, bet gan tikai *viens*. Un jēdziens, kuru lauvas uztverei pievieno A, ir tas pats, kas personai B, cits ir tikai uztveres subjekts. Domāšana noved visus uztveres subjektus pie jebkuras daudzveidības kopējās ideālās vienotības. Vienotā ideju pasaule dzīvo, pastāv indivīdu daudzveidībā. Kamēr cilvēks aptver tikai paša uztverē, viņš uzlūko kā īpašs cilvēks; tikko viņš palūkojas uz viņā atmirdzošo, visu īpašo aptverošo ideju pasauli, viņš skata sevī dzīvi atmirdzošo absolūti reālo. Duālisms nosaka dievišķo pirmbūtni kā to, kura caurauž visus cilvēkus un dzīvo viņos visos. Monisms šo kopējo dievišķo dzīvi atrod realitātē pašā. Kāda cita cilvēka ideālais saturs ir tāds pats kā manējais, un es to uzskatu par kādu citu tikai tikmēr, kamēr es uztveru, bet vairs nē, tikko sāku domāt. Katrs cilvēks ar savu domāšanu aptver tikai daļu no kopējās ideju pasaules, un tiktāl indivīdi atšķiras arī ar viņu domāšanas faktisko saturu. Bet šie saturi ir iekļauti sevī noslēgtā veselumā, kas aptver visu cilvēku domāšanas saturus. Kopējā pirmbūtne, kura caurauž visus cilvēkus, līdz ar to aptver cilvēkus viņu domāšanā. Domāšanas satura piepildīta dzīve realitātē vienlaikus ir dzīve Dievā. Izdomātā, bet nepiedzīvojamā viņpuse balstās to cilvēku pārpratumā, kuri domā, ka šaipusei pastāvēšanas pamats pašai sevī nav. Viņi neatzīst, ka ar domāšanu var atrast to, kas ir nepieciešams uztveres izskaidrošanai. Bet tādēļ vēl arī neviena spekulācija nav izcēlusī dienas gaismā kādu saturu, kurš nebūtu aizgūts no mums dotās realitātes. Abstraktos slēdzienos pieņemtais dievs ir tikai viņpusē pārcelts cilvēks; Šopenhauera griba ir tikai absolutizēts cilvēka gribaspēks; Hartmana no idejas un gribas salikuma izveidotā neapzinātā pirmbūtne ir tikai divu abstrakciju salikums no pieredzes. Tieši tas pats ir sakāms par visiem pārējiem „viņpuses” principiem, kuri nebalstās izjustā domāšanā.

Cilvēka gars patiesībā nekad nepamet realitāti, kurā mēs dzīvojam, tas arī viņam nav nepieciešams, jo šajā pasaulē ir viss, kas viņam ir vajadzīgs tās izskaidrošanai. Ja filozofi galu galā pasludina sevi par apmierinātiem ar pasaules atvasinājumu no principiem, kas ir aizgūti no pieredzes un pārcelti hipotētiskā „viņpusē”, tad šādam apmierinājumam jābūt iespējamam arī tad, ja šis pats saturs tiek atstāts „šaipusē”, kur tas pieder izjūtamai domāšanai. Jebkura iziešana ārpus šīs pasaules ir tikai šķietama, un no pasaules ārā izcelti principi neizskaidro pasauli labāk, kā tie, kurus atstāj šai pasaulē. Pati sevi saprotošā domāšana nemaz arī neprasa šādu iziešanu ārpus, jo domāšanas saturam ir jāmeklē uztveres saturs šajā pasaulē nevis ārpus tās, lai tad kopā ar to izveidotu realitāti. Arī fantāzijas objekti ir tikai saturs, kam attaisnojums rodas tikai tad, kad tie kļūst par priekšstatiem, kas norāda uz kādu uztveres saturu. Caur šo uztveres saturu tie

iekļaujas realitātē. Jēdziens, kuram jātiek piepildītam ar saturu, kas nākot no ārpus mums esošas pasaules, ir abstrakcija, kas neatbilst nekānai realitātei. Izdomāt mēs varam tikai realitātes *jēdzienu*; lai paši tos atklātu, vēl ir nepieciešama arī uztvere. Pasaules pirmbūtne, kuras saturs tiek *izdomāts*, pašai sevi saprotošai domāšanai ir neiespējams pieņēmums. Monisms nenoliedz ideālo, tas pat neuzskata uztveres saturu, kurā trūkst ideālās daļas, par pilnu realitāti; bet tas visā domāšanas jomā neatrod nekā, kas varētu piespiest pamest domāšanas izjūtamā apgabalu, noliedzot domāšanas objektīvi garīgo realitāti. Monisms uzskata zinātni, kas aprobežojas tikai ar uztveru aprakstu, nenonākot līdz ideālajam nobeigumam, papildinājumam, par pusi no īstenības. Bet tāpat par tikai pusi monisms uzskata visus abstraktos jēdzienus, kas nerod savu noslēgumu uztverē un nekur neiekļaujas novērojamo pasauli aptverošo jēdzienu tīklā. Tādēļ monisms nepazīst nekādas idejas, kas norādītu uz kādu viņpus mūsu pieredzei esošu objektivitāti, kam būtu jāveido kāds tikai hipotētiskas metafizikas saturs. Viss, ko cilvēce no šādām idejām ir radījusi, tam ir tikai pieredzes abstrakcijas, kuru izcelšanās no šīs pieredzes tikai netiek pamanīta.

Tikpat maz pēc monisma pamatprincipiem mūsu rīcības mērķi var tikt atvasināti no kādas ārpuscilvēciskas viņpuses. Tiem ir jāceļas, ciktāl tie tiek domāti, no cilvēka intuīcijas. Cilvēks nepadara kādas objektīvas (viņpuses) pirmbūtnes mērķus, nolūkus par saviem individuālajiem nolūkiem, bet gan seko pats saviem, savas morālās fantāzijas dotajiem mērķiem. Kādā rīcībā īstenojamu ideju cilvēks atraisa no vienotās ideju pasaules un liek to pamatā savai gribai. Tātad viņa darbībā nedzīvo kaut kādi no viņpuses šaipusei iepotēti baušļi, bet gan šai pasaulei piederīgas cilvēciskas intuīcijas. Monisms nezina nekādu pasaules vadītāju, kurš ārpus mums noteiktu mūsu rīcības mērķi un virzienu. Cilvēks neatrod nekādu viņpuses pirmamatu mūsu esamībai, kā padomus viņš varētu izpētīt, lai no tā uzzinātu mērķus, pēc kā būtu jāvada savu darbošanos. Cilvēkam jātiek galā pašam. Viņam pašam ir jāpiešķir saturs savai rīcībai. Ja viņš meklē noteicošos iemeslus savai gribai ārpus pasaules, kurā dzīvo, tad viņš meklē veltīgi. Cilvēkam, kad viņš pārsniedz savu dabisko dziņu apmierināšanu, par ko ir parūpējies mātē daba, tos ir jāmeklē savā paša morālajā fantāzijā, ja vien viņš savas ērtības labad nedod priekšroku ļaut sevi noteikt citu cilvēku morālajai fantāzijai, tas ir: viņam jāatsakās no jebkuras darbošanās vai arī jārīkojas pēc noteicošajiem iemesliem, ko viņš pats sev piešķir no savu ideju pasaules, vai arī pēc tā, ko viņiem pasaka citi. Cilvēku, kad viņš paceļas pāri savu maņu dziņām un citu cilvēku pavēļu izpildīšanai, nenosaka nekas cits, kā tikai viņš pats. Viņam ir jārīkojas pēc paša noteikta, nevis citu dota pamudinājuma. Ideāli šis pamudinājums gan ir noteikts vienotajā ideju pasaulē; bet atvasināt to no šīs pasaules un pārvērst īstenībā faktiski var tikai cilvēks pats. Aktuālas idejas pārvēršanai realitātē, īstenošanai pamatu monisms var atrast tikai cilvēkā pašā. Lai kāda ideja kļūtu par rīcību, cilvēkam vispirms ir *jāgrib*, pirms tas var notikt. Šādai gribēšanai ir savs pamats tikai pašā cilvēkā. Cilvēks ir pēdējais savu rīcību noteicošais. Viņš ir *brīvs*.

1.papildinājums jaunajam 1918.gada izdevumam. Šīs grāmatas otrajā daļā tika mēģināts dot pamatojumu tam, ka brīvība ir atrodama cilvēka rīcības realitātē. Tam bija nepieciešams no visas cilvēciskās darbošanās jomas nodalīt tās daļas, kurās objektīvos pašnovērojumos var tikt runāts par brīvību. Tās ir tās darbības, kuras parādās kā ideālu intuīciju īstenošana. Pārējās darbības neviens objektīvs apskats neuzrunās kā brīvas. Bet cilvēks tieši objektīvos pašnovērojumos uzskatīs sevi par spējīgu doties uz priekšu ceļā pēc ētiskām intuīcijām un to īstenošanas. Bet *šie* objektīvie cilvēka ētiskās būtības novērojumi nevar sniegt izšķirošo lēmumu par brīvību. Jo, ja intuitīvajai domāšanai, pašai ceļoties no kādas citas būtības, sava būtība nebūtu balstīta pašai sevī, tad no ētiskā plūstošā brīvības apziņa izrādītos šķietamība. Bet šīs grāmatas otrā daļa atrod domāšanas dabiskos balstus pirmajā. Tas nostāda intuitīvo domāšanu kā cilvēka izjusto iekšējo garīgo darbību. Saprast *šo* domāšanas būtību ir līdzvērtīgi atziņai par intuitīvās domāšanas *brīvību*. Un ja zina, ka šī domāšana ir brīva, tad saskata arī to gribas loku, kam brīvība ir piedēvējama. Darbojošamies cilvēku par *brīvu* uzskatīs tas, kurš drīkst intuitīvajam domāšanas pārdzīvojumam piedēvēt sevī balstītu būtību un iekšējās pieredzes pamata. Kurš to nespēj, tas laikam neatradīs nevienu kaut kā neapstrīdamu ceļu pieņemumam par brīvību. Te ievērotā pieredze intuitīvo domāšanu atrod *apziņā*, pie tam tai

piemīt realitāte ne tikai apziņā. Līdz ar to tā atrod brīvību kā raksturojošu no apziņas intuīcijā, plūstošajai rīcībai.

*

2.papildinājums jaunajam 1918.gada izdevumam. Šīs grāmatas veidojums ir pamatots tīri garīgi izjūtamā intuitīvajā domāšanā, ar kuru jebkura uztvere izzinoši tiek iekļauta realitātē. Grāmatā nevajadzētu tikt attēlotam nekam vairāk, kā iespējamās pārskatīt no intuitīvās domāšanas pārdzīvojuma. Bet būtu arī jānosaka, kādu domu veidojumu prasa šī izjustā domāšana. Un tā pieprasa, lai izziņas procesā netiktu noliegts sevī balstīts pārdzīvojums. Lai tam netiek atņemtas spējas kopā ar uztveri izjust realitāti, tā vietā, lai to vispirms sāktu meklēt kādā pasaulē ārpus šiem pārdzīvojumiem, kādā izsecinātā pasaulē, attiecībā pret kuru cilvēciskā domāšanas darbība būtu tikai subjektīva. –

Līdz ar to domāšanā ir raksturots elements, caur kuru cilvēks garīgi iedzīvojas realitātē. (Un neviens nedrīkstētu šo izjustā domāšanā balstīto pasaules uzskatu sajaukt ar pliku racionālismu.) Bet no otras puses laikam taču no visa šī tēlojuma gara izriet, ka uztveres elements cilvēciskajā izziņā iegūst realitātes noteiktību tikai tad, kad tas ir apjēgts domāšanā. *Ārpus* domāšanas raksturojums kā realitātei nevar būt. Tātad nedrīkstētu iztēloties, piemēram, ka uztveres jutekliskais veids slēptu sevī vienīgo realitāti. To, kas parādās kā uztvere, cilvēkam savā dzīves ceļā noteikti būtu *jāsagaida*. Viņš tikai varētu jautāt: vai no viedokļa, kas izriet no intuitīvi izjustas domāšanas, ir attaisnojami *sagaidīt*, ka cilvēks bez jutekliskā varētu *uztvert* arī garīgo? Tas drīkst tikt sagaidīts. Jo, ja arī *no vienas puses* intuitīvi izjustā domāšana ir cilvēka garā notiekošs darbīgs process, tad *no otras puses* tā vienlaikus ir garīga, bez maņu orgāna aptverta uztvere. Tā ir uztvere, kurā ir darbīgs uztverošais pats, tā ir paša cilvēka darbība, kas vienlaikus tiek uztverta. Intuitīvi domājot cilvēks nonāk garīgajā pasaulē arī kā uztverošais. Kas viņam šajā pasaulē parādās kā uztvere kā savas paša domāšanas garīgā pasaule, to cilvēks izzina kā garīgās uztveres pasauli. Pret domāšanu *šai* uztveres pasaulei būtu tādas pašas attiecības kā maņu pusē juteklisko uztveru pasaulei. Garīgās uztveres pasaule cilvēkam, tikko viņš to pārdzīvo, nevar būt nekas svešs, jo intuitīvajā domāšanā viņam jau ir pārdzīvojums, kam ir tīri garīgs raksturs. Par šādu garīgās uztveres pasauli runā daudzi pēc manas grāmatas iznākšanas publicēti mani raksti. Šī „Brīvības filozofija” ir filozofiskais pamats šiem vēlākajiem rakstiem. Jo šajā grāmatā tiek mēģināts parādīt, ka pareizi saprasts domāšanas pārdzīvojums jau *ir* garīgs pārdzīvojums. Tādēļ autoram šķiet, ka pirms ieiešanas garīgo uztveru pasaulē nav jāapstājas tam, kurš ar pilnu nopietnību pieslejas „Brīvības filozofijas” autora skatupunktam. Loģiski – ar secinājumiem – gan no šīs grāmatas satura nav atvasināms tas, kas tiek attēlots autora vēlākajās grāmatās. Bet no dzīvīgas šajā grāmatā domātās intuitīvās domāšanas apjēgšanas dabiski izrietēs dzīvīga pieeja garīgās uztveres pasaulei.

PIRMAIS PIELIKUMS
(papildinājums jaunajam 1918.gada izdevumam)

Iebildumi no filozofiskās puses, kuri man ir tikuši izteikti pēc šīs grāmatas iznākšanas, ir pamudinājuši pievienot jaunajam izdevumam sekojošo īso iztirzājumu. Es varu labi iedomāties, ka ir lasītāji, kam ir interese par pārējo šīs grāmatas saturu, bet sekojošo uzskata par lieku un viņiem tālu, abstraktu jēdzienu savijumu. Viņi šo īso papildinājumu var atstāt nelasītu. Bet no filozofiskā pasaules apskata viedokļa uzņirist problēmas, kuru cēlonis gan vairāk ir zināmos domātāju aizspriedumos, nekā jebkuras cilvēciskās domāšanas dabiskajā gaitā. Tas, par ko ir runa šajā grāmatā, man šķiet ir uzdevums, kas *skar* katru cilvēku, kurš cenšas panākt skaidrību attiecībā uz cilvēka būtību un viņa attiecībām ar pasauli. Bet sekojošais vairāk ir problēma, ko pieprasa zināmi filozofi, lai tā tiktu iztirzāta, kad runa ir par šajā grāmatā attēlotajām lietām, jo šie filozofi ar savu priekšstatīšanās veidu ir radījuši zināmas vispārēji nepastāvošas grūtības. Ja šādas problēmas ignorē vispār, tad zināmas personības tūlīt ir kļāt ar pārmetumiem diletantismā un tamlīdzīgi. Un rodas viedoklis, it kā šai grāmatā sniegtā attēlojuma autors nebūtu iztirzājis citus uzskatus, par kuriem šajā grāmatā gan vispār nav runas.

Problēma, kuru es domāju, ir sekojoša: ir domātāji, kuri uzskata, ka izrietot īpašas grūtības, kad grib apjēgt, kā cita cilvēka dvēseles dzīve varētu iedarboties uz paša (vērotāja) dvēselisko dzīvi. Viņi saka: mana apzinātā pasaule ir noslēgta manī; tāpat arī kāda cita cilvēka apzinātā pasaule ir noslēgta viņā. Es nevaru ieskatīties cita apziņas pasaulē. Kā es nonāku pie tā, lai zinātu, ka man ar viņu ir kopēja pasaule? Pasaules uzskats, kas uzskata par iespējamu no apzinātas pasaules izdarīt secinājumus par neapzinātu, kura nekad nevar tikt apzināta, mēģina šīs grūtības atrisināt sekojošā veidā. Tas saka: pasaule, kura pastāv manā apziņā, ir man reprezentētā pasaule, kas nāk no man apzināti nerasniedzamas reālās pasaules. Tajā atrodas man nezināmi cēloņi manai apziņas pasaulei. Tajā atrodas arī mana īstā būtība, par kuru manā apziņā arī pastāv tikai reprezentācija. Bet tajā atrodas arī cita cilvēka, kuru es sastopu, būtība. Tam, kas tiek pārdzīvots šī cita cilvēka apziņā, ir no šīs apziņas neatkarīga atbilstoša realitāte viņa būtībā. Tā jomā, kas nevar kļūt apzināta, iedarbojas uz manu principā neapzināto būtību, tādējādi manā apziņā rodas reprezentācija tam, kas notiek no maniem apzinātajiem pārdzīvojumiem pilnīgi neatkarīgā apziņā. Ir redzams: te manai apziņai sasniedzamajai pasaulei tiek piedomāta kļāt vēl viena hipotētiska, maniem pārdzīvojumiem nerasniedzama pasaule, jo citādi iedomājas, ka nevarētu apgalvot, ka visa ār pasaule, kas šķiet esam manā priekšā, esot tikai manas apziņas pasaule, no kā izrietētu – solipsistiskais – absurds, ka arī visas citas personas dzīvo tikai manā apziņā.

Skaidrību par šo dažos jaunāko laiku izziņas teorijas strāvojumos radīto jautājumu var gūt, ja no garīgo novērojumu viedokļa, kāds ir ieņemts šīs grāmatas izklāstā, mēģina pārskatīt visu šo lietu. Kas tad vispirms ir manā priekšā, kad es sastopos ar citu personību? Es skatos uz tuvāko. Tas ir man kā uztvere dotā otras personas ķermeņa izpausme maņās; tad vēl varbūt dzirdes uztvere no tā, ko viņš saka, un tā tālāk. Es uz to visu ne tikai stingri noskatos, bet tas ierosina arī manu domāšanas darbību. Stāvot domājoši citas personas priekšā, mana uztvere zināmā mērā raksturojas kā dvēseliski caurspīdīga. Es esmu spiests domājošā uztveres apjēgšanā teikt sev, ka tā nemaz nav tas, kas parādās ārējām maņām. Maņu parādība atklāj tajā, kas tā ir nepastarpināti, kaut ko citu, kas ir netiešs. Tās nostāšanās manā priekšā vienlaikus ir tās kā tīras maņu parādības izdzēšana. Bet tas, kas parādās šajā izdzēšanā, spiež mani kā domājošu būtni tās iedarbības laikā izdzēst savu domāšanu un tās vietā ielikt *viņas* domāšanu. Bet šo *otro* domāšanu es apjēdzu savā domāšanā kā savu paša pārdzīvojumu. Es patiešām esmu uztvēris otra cilvēka domāšanu. Jo mana domāšana aptver kā maņu parādību izdziestošo tiešo uztveri, un tā ir manā apziņā notiekoša norise, kas pastāv tajā, ka manas domāšanas vietā stājas otra cilvēka domāšana. Maņu parādības izdzēšanas dēļ patiešām tiek atcelta nodalīšanās starp abām apziņas sfērām. Tas manā apziņā reprezentējas tā, ka es otra apziņas satura pārdzīvojumā tikpat maz pārdzīvoju savu paša apziņu kā miegā bez sapņiem. Kā tādā ir izslēgta mana dienas apziņa, tāpat sveša apziņas satura uztverē. Šķietamība, ka tas tā neesot, ceļas tikai no tā, ka citas personas uztverē, pirmkārt, paša apziņas satura izdzēšanas vietā neiestājas bezapziņa kā miegā,

bet gan otra apziņas saturs, un otrkārt, kā šie pārmaiņu stāvokļi starp manas paša apziņas izdzēšanu un atkal atmirdzēšanu seko viens otram pārāk ātri, lai parasti tas varētu tikt pamanīts. – Tā visa šī problēma atrisinās nevis ar mākslīgām jēdzienu konstrukcijām, kas bez apzinātā vēl izsecina arī ko tādu, kas nekad nevar tikt apzināts, bet gan ar patiesu tā pārdzīvojumu, kas izriet no domāšanas un uztveres saistības. Tā tas ir ar ļoti daudziem jautājumiem, kas parādās filozofiskajā literatūrā. Domātājiem būtu jāmeklē ceļš uz objektīviem garīgiem novērojumiem; tā vietā viņi realitātei priekšā aizbīda mākslīgas jēdzienu konstrukcijas.

Kādā Eduarda fon Hartmana apcerējumā „Izziņas teorijas un metafizikas noslēdzošie jautājumi” (Filozofijas un filozofiskās kritikas žurnālā, 108.sēj.) mana „Brīvības filozofija” tiek ierindota filozofiskā virzienā, kurš grib balstīties „izziņas teorētiskā monismā”. Šādu skatupunktu Eduards fon Hartmans noraida kā neiespējamu. Tam pamatā ir sekojošais. Atbilstoši priekšstatīšanās veidam, kas tiek pausts minētajā rakstā, ir iespējami tikai trīs izziņas teorijas skatupunkti. Vai nu paliek pie naivā skatupunkta, kas uztvertās parādības uzskata par reālām lietām ārpus cilvēka apziņas. Tad pietrūkst kritiskās izziņas. Netiek saprasts, ka ar savu apziņas saturu cilvēks tomēr esot tikai savā apziņā. Tad nesaprotot, ka nav darīšana ar „galdu kā tādu”, bet gan tikai ar paša apziņas objektu. Kurš paliekot pie šī uzskata vai kaut kādu apsvērumu dēļ atgriežoties pie tā, esot naivais reālists. Tikai šis viedoklis esot neiespējams, jo nesaprot, ka apziņā ir tikai pašas apziņas objekti. Vai arī izprot šo situāciju un pilnībā to atzīst. Tad kļūst par transcendentālu ideālistu. Bet tad esot jānoliedz, ka cilvēka apziņā jebkad varētu parādīties kaut kas no „lietas kā tādas”. Bet tā nevar izvairīties no absolūtā iluzionisma, ja vien paliek pietiekami konsekvents. Jo tad apkārt esošā pasaule pārvēršas apziņas objektu summā, pie tam tikai paša apziņas objektu summā. Arī pārējie cilvēki – absurdā veidā – tad ir spiesti iedomāties sevi esošus tikai pašu apziņas saturā. Vienīgais iespējamais skatupunkts esot tikai trešais, transcendentālais reālists. Tas pieņem, ka pastāv „lietas pašas par sevi”, bet apziņa nekādā veidā nevar saistīties ar tām nepastarpinātā pārdzīvojumā. Tās iedarbojoties viņpus cilvēka apziņas veidā, kas nenonāk apziņā, bet izraisa apziņas objektu parādīšanos. Par „lietām pašām kā tādām” varot tikai izdarīt secinājumus no pārdzīvotā, bet tomēr tikai priekšstatītā apziņas satura. Tā nu Eduards fon Hartmans minētajā rakstā apgalvo, ka „izziņas teorijas monismam”, pie kā viņš pieskaita manu skatupunktu, īstenībā būtu jāpieder vienam no šiem trim viedokļiem; viņš to nepieskaitot tikai tādēļ, ka neesot izpētījis šo priekšnosacījumu faktiskās konsekvences. Un tad šajā rakstā tiek teikts: „Ja grib saprast, kuram izziņas teorijas skatupunktam pieder izziņas teorijas monists, viņam ir jāuzdod tikai daži jautājumi un jāpiespiež uz tiem atbildēt. Jo pats no sevis tāds nekad par šādiem punktiem neizteikšoties un mēģināšot arī jebkurā veidā izvairīties no atbildes uz tiešu jautājumu, jo jebkura atbilde atceļot izziņas teorijas monisma pretenzijas ieņemt viena no trim pārējiem skatupunktiem vietu. Šie jautājumi esot sekojoši: 1.Vai lietas, kā tās pastāv, ir *kontinuālas* vai *intermitējošas* (*nepārtrauktas* vai *nodalītas*)? Ja atbilde ir: tās ir nepārtrauktas, tad darīšana esot ar kādu no naivā reālisma formām. Ja atbilde skan: tās ir nodalītas, atsevišķas, tad tas esot transcendentālais ideālists. Bet, ja atbilde ir: tās ir no vienas puses (kā absolūtās apziņas saturs vai kā neapzināti priekšstati, vai kā uztveres iespējamība) nepārtrauktas, bet no otras puses (kā ierobežotas apziņas objekti) nodalītas, tad esot konstatēts transcendentālais reālists. – 2.Ja pie viena galda sēž trīs personas, cik *galda eksemplāru* pastāv? Kurš atbild: viens, tas ir naivais reālists; kurš atbild: trīs, ir transcendentālais ideālists; bet kurš atbild: četri, tas esot transcendentālais reālists. Pie tam gan esot pieņemts, ka tik nelīdzvērtīgas lietas kā galdu kā tādu un trīs galdus kā uztveres objektus trīs apziņās šoreiz drīkst aptvert ar kopēju apzīmējumu „galda eksemplāri”. Ja kādam tā šķitīs pārāk liela brīvība, tam būs jāatbild „viens un trīs” atbildes „četri” vietā. – 3.Ja kādā istabā atrodas tikai divas personas, cik *šo personu eksemplāri* pastāv? Kurš atbild: divi, ir naivais reālists, kurš atbild: četri (proti, katrā no abām apziņām Es un tas otrs), tas ir transcendentālais ideālists, bet kurš atbild: seši (proti, divas personas kā lietas pašas par sevi un četri personas priekšstatu objekti divās apziņās), tas esot transcendentālais reālists. Kurš gribot pierādīt, ka izziņas teorijas monisms atšķiras no šiem trīs skatupunktiem, tam esot jāatbild uz katru no šiem trim jautājumiem; bet es nezinu, kā tās varētu skanēt.” „Brīvības filozofijas” atbildes skanētu šādi: 1.Kurš no lietām patver tikai uztveres saturu un uzskata to par realitāti, ir

naivais reālists, kuram nav skaidrs, ka īstenībā *šīs uztveres saturs* būtu uzskatāms par pastāvošu tikai tikmēr, kamēr viņš skatās uz attiecīgo lietu, tātad savā priekšā esošo viņam būtu jāuzskata par nodalītu. Bet, tikko viņam kļūst skaidrs, ka realitāte pastāv tikai domāšanas cauraustā uztveramajā, viņš nonāk pie atziņas, ka uztveres saturs, kas parādās kā *nodalīts*, kad to caurauž domāšanā izstrādātais, atklājas kā nepārtraukts. Tātad nepārtraukts ir: izjustā domāšanā aptvertais uztveres saturs, par to, kas tiek tikai uztverts, būtu jādomā kā par nepārtrauktu, ja – kas tā nav – tas būtu īsts. – 2. Ja pie viena galda sēž trīs personas, cik tad ir galda eksemplāru? Ir tikai *viens* galds; bet, *kamēr* šīs trīs personas paliek tikai pie savas uztvers bildes, viņiem būtu jāsaka: *šīs* uztveres bildes nav nekāda realitāte. Tikko viņi pāriet pie savā domāšanā aptvertā galda, viņiem atklājas *viena* galda realitāte; šajā realitātē viņi ir vienoti ar savas apziņas saturu. – 3. Ja kādā istabā atrodas tikai divas personas, cik šo personu eksemplāri pastāv? Pilnīgi noteikti tur nav seši eksemplāri – arī transcendentālā reālisma nozīmē – bet gan tikai divi. Tikai katrai personai iesākumā ir tikai neīsts uztveres tēls par sevi un par otro personu. Šādi *tēli* ir četri, kuru klātbūtnē abu personu domāšanas darbībā norisinās realitātes apjēgšana. Šajā domāšanas darbībā katra no personām pārsniedz savas apziņas sfēru; viņa atdzīvojas sava un otras personas apziņā. Šīs atdzīvošanās mirkļos abas personas tikpat maz ir ieslēgtas savā apziņā kā miegā. Tikai tajos otrajos acumirkļos parādās apziņa par atvēršanos otrajā personā, tā ka katras personas apziņa domājošā pārdzīvojumā apjēdz sevi un otru. Es zinu, ka transcendentālais reālists to raksturo kā iekrišanu atpakaļ naivajā reālismā. Taču es jau šajā grāmatā norādīju uz to, ka naivajam reālismam ir attaisnojums izjustajā domāšanā. Transcendentālais reālists nemaz neielaižas patiesajās lietu attiecībās izziņas norisēs; viņš noslēdzas no tā ar izfantazētu domu savērpumu, kurā pats arī iestrēdz. „Brīvības filozofijā” parādījušos monismu nevajadzētu arī saukt par „izziņas teorētisku”, bet gan, ja grib izdomāt vēl kādu sinonīmu, par domu monismu. To visu Eduards fon Hartmans nav sapratis. Viņš neiedziļinājās „Brīvības filozofijā” attēlotā specifiskā, bet apgalvoja: es mēģināju *Hēgeļa* universālo panloģismu savienot ar *Humes* individuālisma fenomenālismu, kamēr „Brīvības filozofija” faktiski par šiem diviem uzskatiem, kurus domājams ir centusies savienot, neliekas ne zinīs. (Te arī slēpjas iemesls, kādēļ man nenāca prātā, piemēram, iztīrāt Johannes Rehmkes „izziņas teorētisko monismu”. Jo „Brīvības filozofijas” skatījums tieši ir pilnīgi cits, nekā Eduarda fon Hartmana vai citu izziņas teorijas monistu minētais.)

OTRAIS PIELIKUMS

Sekojošajā tiks atkārtots viss būtiskais, kas kā sava veida „priekšvārds” bija iekļauts šīs grāmatas pirmajā izdevumā. Tā kā tas vairāk ataino domu noskaņojumu, kādā es pirms divdesmit pieciem gadiem rakstīju šo grāmatu, nekā būtu tieši saistīts ar tās saturu, es šeit to pievienoju kā pielikumu. Pilnībā to izlaist es negribētu tā iemesla dēļ, ka vienmēr atkal uznirst uzskats, ka manu vēlāko garazinātnisko rakstu dēļ man būtu kaut kas noklusējams agrākajos rakstos.

Mūsu laikmets *patiesību* var smelties tikai cilvēka būtības dziļēm.* No diviem Šillera minētiem ceļiem:

„Patiesību meklējam mēs abi, tu ārā dzīvē, es savā

Sirdī, un to atradīsim mēs abi noteikti.

Ja acis ir veselas, tās ārā saskatīs Radītāju;

Ja tāda ir sirds, tā atspoguļo sevī pasauli.”

Tagadnei galvenokārt noderēs otrais. Patiesība, kas nonāk pie mums no ārienes, vienmēr nes līdzī nedrošības zīmogu. Mēs gribam ticēt tikai tam, kas mums šķiet esam patiesība savā iekšienē.

Tikai patiesība var mums sniegt drošību mūsu individuālo spēku attīstīšanai. Kuru nomoka šaubas, tā spēki ir paralizēti. Pasaulē, kas viņam ir mīklaina, tāds cilvēks nevar atrast sev nekādu mērķi.

Mēs vairs negribam tikai *ticēt*; mēs gribam *zināt*. Ticība prasa atzīt patiesības, kuras mēs pilnībā neizprotam. Bet tas, ko mēs pilnībā neizprotam, netiek individuālajam, kas visu grib izjust savā dziļākajā būtībā. Mūs apmierina tikai *zināšanas*, kas nepakļaujas nekādām ārējām normām, bet ceļas tikai no personības iekšējās dzīves.

Bet mēs negribam arī tādas zināšanas, kas ir uz mūžiem iesaldētas skolas grāmatās un tad tiek uzglabātas mūžīgi derīgos sējumos. Mēs uzskatām katrs sevi par tiesīgu, vadoties no savas pieredzes un pārdzīvojumiem, pacelties līdz visa Visuma izziņai. Mēs tiecamies pēc drošām zināšanām, bet katrs savā veidā.

Mūsu zinātniskajām mācībām arī vairs nevajadzētu pieņemt tādu veidolu, it kā to atzīšana būtu noteikti spiesta. Neviens no mums vairs negribētu kādam zinātniskam rakstam dot tādu virsrakstu, kā reiz *Fihte*: „Pilnīgi skaidrs ziņojums visai publikai par jaunākās filozofijas būtību. *Mēģinājums piespiest lasītājus to saprast*.” Mūsdienās nevienu nevar *piespiest* saprast. Ja vien uz to nespiež kāda īpaša, individuāla vajadzība, kam mēs neprasām ne atzīšanu, ne piekrišanu. Arī vēl nenobriedušajam cilvēkam, bērnam, mēs tagad negribam iedzīt galvā nekādas atziņas, bet gan mēģinām attīstīt viņa spējas, lai viņš nevis būtu *spiests* saprast, bet *gribētu* saprast.

Es nenododos nekādām ilūzijām attiecībā uz sava laikmeta raksturojumu. Es zinu, cik daudz dzīvo un ir izplatīts šabloniskums bez kādām individualitātes iezīmēm. Bet es tikpat labi zinu, ka daudzi no maniem laikabiedriem meklē iespēju ierīkot savu dzīvi šai grāmatā iezīmētajā virzienā. Šo grāmatu es gribētu veltīt viņiem. Tā nerādīs „vienīgo iespējamo” ceļu uz patiesību, bet tai būtu *jāstāsta* par to ceļu, kuru ir uzsācis kāds, kuram patiesība ir svarīga.

Grāmata vispirms ievēd abstraktās jomās, kur domai ir jāvelk asas kontūras, lai nonāktu pie drošiem punktiem. Bet lasītājs no sausiem jēdzieniem tiek ievadīts arī konkrētajā dzīvē. Es pilnībā pieturos pie uzskata, ka jēdzienus ir jāizjūt arī ēteriskajā valstībā, ja grib izdzīvot esamību visos virzienos. Kurš prot izbaudīt tikai maņas, tas nezina par dzīves gardākajiem kumosiem. Orientālie zinātnieki tiem, kuri mācās, liek vispirms gadiem vadīt askētisku dzīvi, pirms atklāj, ko paši zina. Rietumzeme savai zinātnei vairs neprasa nekādus bijīgus vingrinājumus un nekādu askēzi, toties pieprasa labu gribu uz īsu laiku atrauties no dzīves tiešajiem iespaidiem un doties tīrās domāšanas pasaules jomā.

* Izlaisti ir tikai paši pirmie ievada teikumi (no pirmā izdevuma), kas man šodien šķiet pilnīgi nebūtiski. Bet tālāk pateikto man arī patlaban, neskatoties uz laikabiedru dabaszinātnisko domāšanas veidu, bet varbūt tieši tādēļ, šķiet nepieciešams pateikt.

Ir daudzas dzīves jomas. Par katru atsevišķo jomu attīstās īpašas zinātnes. Bet dzīve pati ir viena vienota, un, jo vairāk zinātņu tiecas iedziļināties kādā atsevišķā jomā, jo vairāk tās attālinās no dzīvīgā pasaules veseluma uzskata. Ir jābūt zināšanām, kuras atsevišķajās zinātnēs meklē tādus elementus, kas cilvēkus atkal atvestu atpakaļ pie pilnās dzīves. Zinātnes speciālais pētnieks ar savām atziņām grib iemantot apziņu par pasauli un tās norisēm; šī raksta mērķis ir filozofisks: zinātnei pašai ir jākļūst organiski dzīvai. Atsevišķās zinātnes ir priekšpakāpes zinātnei, uz kuru tiecas šī grāmata. Līdzīgas attiecības valda arī mākslās. Komponists strādā, balsties kompozīcijas mācībā. Tā ir summa no zināšanām, kuru esamība ir nepieciešams priekšnosacījums komponēšanai. Komponēšanā komponēšanas mācības likumi kalpo dzīvei, reālajai īstenībai. Tieši tajā pašā nozīmē arī filozofija ir *māksla*. Visi patiesie filozofi ir bijuši *jēdzienu mākslinieki*. Viņiem cilvēku idejas kļūst par mākslas materiālu un zinātniskā metode par māksliniecisko tehniku. Tādējādi abstraktā domāšana iegūst konkrētu, individuālu dzīvi. Idejas kļūst par dzīves varām. Tad mums ir ne tikai zināšanas par lietām, bet mēs arī esam zināšanas padarījuši par reālu, sevi pārvaldošu organismu; mūsu īstā, darbīgā apziņa ir pacēlusi sevi pāri tikai pasīvai patiesību uzņemšanai.

Kā filozofija kā māksla attiecas pret cilvēka *brīvību*, kas tā ir, vai tā ir mūsu rīcībā vai var tāda kļūt: tas ir manas grāmatas galvenais jautājums. Visi pārējie zinātniskie iztirzājumi te kalpo tikai tam, lai dotu izskaidrojumu pēc mana viedokļa aktuālākajiem, cilvēkam tuvākajiem jautājumiem. Šajās lapās tiek sniegta „*Brīvības filozofija*”.

Visa zinātne būtu tikai dīkas ziņkāres apmierināšana, ja tā netiektos uz *cilvēka personības esamības vērtības* paaugstināšanu. Zinātnes iegūst savu patieso vērtību tikai attēlojot savu rezultātu cilvēcisko nozīmi. Indivīda galīgais mērķis nevar būt kādas atsevišķas dvēseles spējas izkopšana, bet gan visu mūsos snaudošo spēju attīstīšana. Zināšanām vērtība piemīt tikai tādēļ, ka tās kaut ko sniedz *visas cilvēka dabas vispusīgai* atplaukšanai.

Tādēļ šis raksts attiecības starp zinātni un dzīvi neuztver tā, ka cilvēkam būtu jāklanās idejas priekšā un jāziedo savi spēki kalpošanai tai, bet gan tajā nozīmē, ka cilvēkam ir jāapgūst ideju pasaule, lai spētu izmantot to saviem *cilvēciskajiem* mērķiem, kas pārsniedz tīri zinātniskos.

Ir jāvar pārdzīvojoši nostāties pretī idejai; citādi var nonākt tās kalpībā.*

* Tulkojis Edgars Grīnis, 2007. Melnraksts.