

Rūdofls Šteiners

# PATIESĪBA UN ZINĀTNE

# Rudolf Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, GA 3

Tulkojums no vācu valodas:

Jūlija Dobrovoļska

[www.aplis.lv](http://www.aplis.lv)

Vāks: Aleksandrs Dobrovoļskis

Rūdolfs Šteiners

# **PATIESĪBA UN ZINĀTNE**

Prelūdijs „Brīvības filosofijai”

Ar sirsnīgu cieņu veltīts  
Dr. Eduardam fon Hartmanam

(Doktora disertācija filosofijā)

## Saturs:

Priekšvārds.....	5
Ievads.....	11
Piezīmes.....	13
Kanta izziņas teorijas pamatjautājums.....	16
Izziņas teorija pēc Kanta.....	24
Izziņas teorijas izejas punkti.....	35
Izziņa un īstenība.....	47
Bezpriekšnosacījumu izziņas teorija un Fihtes zinātnes mācība.....	56
Izziņas teorētiska noslēguma apcere.....	70
Praktiska noslēguma apcere.....	73
Izdevēja pēcvārds.....	76
Piezīmes.....	77
Biogrāfiska piezīme.....	83
R.Šteinera darbu tulkojumi latviešu valodā.....	86

## PRIEKŠVĀRDS

Mūsdienu filosofija cieš no neveselīgas ticības Kantam. Piedāvātais darbs ir uzrakstīts ar nolūku palīdzēt to pārvarēt. Būtu noziegums noniecināt nemirstīgos šī vīra nopelnus vācu zinātnes attīstībā, taču mums, beidzot, ir jāsaprot, ka mēs tikai tad varēsim pamatot patiesi apmierinošu pasaules un dzīves uzskatu, ja ieņemsim pozīciju, kas ir krasā pretstatā šim garam. Ko Kants ir paveicis? Viņš ir parādījis, ka viņpus mūsu maņu un prāta pasaules esošais lietu pirmpamats, kuru viņa priekšgājēji ir meklējuši ar nepareizi saprasto šablona jēdzienu palīdzību, mūsu izziņas spējai nav pieejams. No tā viņš ir izsecinājis, ka mūsu zinātniskiem centieniem esot jāturas pieredzē sasniedzamā robežās un ka tie nevarot pieklūt pārjutekliskā pirmpamata jeb „lietas par sevi” izziņai. Bet kas būtu, ja šī „lieta par sevi” kopā ar viņpusējo lietu pirmpamatu izrādītos tikai fantoms! Viegli var saprast, ka tā tas arī ir. Meklēt visdziļāko lietu būtību, to pirmatnējos principus ir no cilvēka dabas nešķirama dziņa. Tā ir jebkāda zinātniska darba pamatā.

Taču nav nekāda pamata meklēt šo pirmpamatu **ārpus** mums dotās jutekliskās un garīgās pasaules, kamēr vispusīgi šīs pasaules pētījumi neparādīs, ka tās ietvaros atrodas elementi, kas skaidri norāda uz kādu ietekmi no ārpusēs.

Mūsu darbā tiks mēģināts sniegt pierādījumu tam,

ka mūsu domāšanai ir sasniedzams viss, kas ir nepieciešams pasaules izskaidrošanai un izpētīšanai. Pieņēmums, ka mūsu pasaules principi atrodas ārpus tās, ir mirušas, tukšās dogmās maldošās filosofijas aizspriedums. Pie šī rezultāta bija jānonāk Kantam, ja viņš patiešām būtu izpētījis, uz ko ir spējīga mūsu domāšana. Tā vietā viņš visdetalizētākajā veidā pierādīja, ka mēs savu izziņas spēju iekārtas dēļ nevaram tikt līdz pēdējiem principiem, kas atrodas viņpus mūsu pieredzes. Bet, ja padomā, tad mēs tos nemaz nedrīkstam pārnest šādā viņpusē. Lai arī Kants ir atspēkojis „dogmatisko” filosofiju, taču viņš neko nav devis tās vietā. Tādēļ hronoloģiski viņam sekojošā vācu filosofija visur attīstījās pretstatā Kantam. Fihte, Šellings, Hēgelis vairs nelikās ne zinīs par sava priekšgājēja ierādītajām izziņas robežām un meklēja lietu pirmatnējos principus cilvēciskā saprāta ietvaros, t.i., **šajpusē**. Pat Šopenhauers, kurš apgalvoja, ka Kanta prāta kritikas sasniegumi esot mūžīgi nesatricināmas patiesības, nevar citādi, kā savos meklējumos pēc sākotnējiem pasaules cēloņiem nostāties uz ceļa, kas novirzās no viņa skolotāja norādītā. Šo domātāju liktenīga kļūda bija tā, ka viņi meklēja iespēju izziņāt augstākās pasaules, neizveidojuši tam pamatu ar pašas izziņas dabas izmeklējumiem. Tādēļ lepnās Fihtes, Šellinga un Hēgeļa domu celtnes stāv bez fundamenta un tā trūkums iedarbojas kaitīgi uz filosofu domu gaitu. Bez zināšanām par tīrās ideju pasaules nozīmi un par tās attiecībām ar maņu uztveres jomu viņi krāva maldus uz maldiem, vienpusību uz vienpusības.

Nav brīnums, ka visas viņu pārdrošās sistēmas nevarēja nostāvēt pretī filosofijai naidīgā laikmeta uzbrukumiem, un daudz laba, kas tajās bija, tika nežēlīgi noslaucīts kopā ar slikto.

Līdz ar to iezīmētā trūkuma pārvarēšanai palīdzēs sekojošie izmeklējumi. Tie negrib, kā to darītu Kants, izklāstīt to, ko izziņas spēja **nespēj**; to mērķis ir parādīt, ko tā patiešām spēj.

Šo izmeklējumu rezultāts ir tāds, ka patiesība nav vis, kā tas parasti tiek pieņemts, kaut kā reālā jēdzienisks (*ideell*) atspoguļojums, bet gan brīvs cilvēka gara radījums, kas vispār nekur neeksistētu, ja mēs to paši neradītu. Izziņas uzdevums nav jēdzienu formā **atkārtot** kaut ko citur jau pastāvošo, bet gan **radīt** pavisam jaunu novadu, kas tikai kopā ar jutekliski doto pasauli atklāj pilnu realitāti. Līdz ar to vispārējā pasaules procesā organiski tiek iekļauta visaugstākā cilvēka darbība, viņa garīgā jaunrade. Bez tās pasaules norise nebūtu domājama kā sevī noslēgts veselums. Cilvēks iepretī pasaules gaitai nav dīks skatītājs, kurš savā garā tēlaini atkārtu **to**, kas kosmosā norisinās bez viņa līdzdalības, bet gan aktīvs pasaules procesa līdzradītājs, un izziņa ir vispilnīgākais loceklis visuma organismā.

No šī uzskata izriet svarīgas konsekvences attiecībā uz mūsu rīcības likumiem, uz mūsu tikumiskiem ideāliem, proti, arī tie var tikt uzskatīti nevis par kaut kā ārpus mums esošā attēlu, bet gan par kaut ko tikai mūsos esošo. Līdz ar to ir uzraidīta vara, par kuras pavēlēm mums būtu

jāaplūko mūsu tikumiskie likumi. Mēs nepazīstam nekādu „kategorisko imperatīvu” kā kādu balsi no viņpusēs, kas mums priekšrakstītu, kas mums ir vai nav jādara. Mūsu tikumiskie ideāli ir mūsu pašu brīvs radījums. Mums ir jāizpilda tikai tas, ko mēs paši sev priekšrakstām kā savas rīcības normas. Līdz ar to uzskats, ka patiesība ir brīvības darbs, pamato tikumu mācību, kuras pamatā ir pilnīgi **brīva personība**.

Dabiski, ka šie teikumi attiecas uz to mūsu rīcības daļu, kuras likumus mēs pilnībā saprotam. Kamēr pēdējie paliek vienkārši dabiski vai jēdzieniski vēl neskaidri motīvi, garīgi augstāk attīstītais cilvēks gan var atpazīt, ciktāl šie mūsu rīcības likumi ir pamatoti mūsu individualitātē, taču mēs paši izjūtam tos iedarbojamies uz mums no ārpuses, mūs piespiežot rīkoties noteiktā ziņā. Ik reizes, kad mums izdodas skaidri apzināties un saprast šādu motīvu, mēs kaut ko iekarojam brīvības sfērā.

To, kā mūsu uzskati izturas pret nozīmīgāko mūsdienu filosofijas parādību, proti, pret Eduarda fon Hartmaņa pasaules izpratni, lasītājs atradīs smalki iztirzātu šajā sacerējumā, ciktāl runa ir par izziņas problēmu.

Ar šo darbu mēs esam radījuši priekšspēli „Brīvības filosofijai”. Pati „**Brīvības filosofija**” drīz vien sekos detalizētā formā.

Visas zinātnes gala mērķis taču ir esamības, kas piemīt cilvēka personībai, vērtības paaugstināšana. Tas, kurš nodarbojas ar zinātņi citos nolūkos, strādā tikai tādēļ, ka ir redzējis ko tādu pie sava skolotāja, viņš „pēta”



tādēļ, ka nejauši ir to iemācījies. Viņu nevar saukt par „brīvu domātāju”.

Patieso vērtību zinātnēm piešķir tikai filosofisks to sasniegumu cilvēciskās nozīmes izklāsts. Es gribēju ienest savu ieguldījumu šajā izklāstā. Bet varbūt mūsdienu zinātne nemaz netiecas pēc sava filosofiska attaisnojuma! Tad drošs paliek divējāda: pirmkārt, ka es esmu sniedzis nevajadzīgu rakstu, otrkārt, ka modernās zinātniskās aprindas zvejo duļķainā ūdenī un pašas nezina, ko grib.

Šī priekšvārda beigās es nevaru neizdarīt vienu personīgu piezīmi.

Līdz šim es vienmēr esmu izklāstījis savus filosofiskos uzskatus saistībā ar Gētes pasaules uzskatu, ar kuru mani vispirms bija iepazīstinājis manis ārkārtīgi cienītais skolotājs Karls Jūliuss Šrēers (*Karl Julius Schroer*), kurš manās acīs tādēļ ir tik izcils Gētes pētnieks, ka viņa skatiens vienmēr tiecas pāri detaļām pie **idejām**.

Taču es ceru, ka ar šo darbu esmu parādījis, ka manu domu ēka ir pats sevī pamatotais veselums, un nav vajadzības tās atvasināt no Gētes pasaules uzskata. Manas domas, kas ir šeit izklāstītas un turpmāk sekos kā „Brīvības filosofija”, ir radušās daudzu gadu gaitā. Un, ja es vēl teikšu, ka Špehtu (*Specht*) ģimene Vīnē laipni nāca man pretī laikā, kad mans uzdevums bija rūpēties par tās bērnu audzināšanu, piedāvājot vienīgi vēlamu „vidi” manu ideju izbūvei, tad tas izriet tikai no manas dziļas pateicības izjūtas. Tālāk, par noskaņojumu, kas palīdzēja man noapaļot manu pagaidām tikai iedīglī ieskicēto

„brīvības filosofiju” es esmu pateicīgs manam augstu vērtētajam draugam Rozai Mairederi (*Rosa Mayreder*) Vīnē, kuras literārie darbi, kas ir cēlušies no viņas smalkjūtīgās, dižciltīgās mākslinieciskās dabas, domājams, drīz tiks nodoti sabiedrībai.

Rakstīts Vīnē, 1891. gada decembra sākumā  
Dr. Rūdolfs Šteiners

## IEVADS

Sekojošo iztīrājumu uzdevums ir pareizi noformulēt izziņas problēmu, veicot šim nolūkam līdz pēdējiem elementiem sniedzošos izziņas akta analīzi, un ierādīt ceļu pie šīs problēmas atrisinājuma. Kritizējot uz Kanta domu gaitas balstošās izziņas teorijas, tie parāda, ka no šīs pozīcijas nekad nebūs iespējams atrisināt atbilstošos jautājumus. Katrā ziņā ir jāatzīst, ka bez pamatīga Folkelta (*Volkelt*)<sup>1</sup> priekšdarba ar tā pamatīgiem pētījumiem par pieredzes jēdzienu precīzs jēdziena „dotais” formulējums, kā mēs to šeit mēģinām, būtu ļoti apgrūtināts. Bet mēs lolojam cerību, ka esam ielikuši pamatu subjektīvisma, kas piemīt no Kanta izrietošajām izziņas teorijām, pārvarēšanai. Mēs domājam, ka esam to izdarījuši ar savu pierādījumu, ka subjektīvā forma, kādā pasaules tēls, pirms ticis zinātnes apstrādāts, parādās izziņas aktam, ir tikai viena no nepieciešamajām pakāpēm, kas pašā izziņas procesā tiek pārvarēta. Mūsu izpratnē tā sauktā pieredze, kuru pozitīvisms un neokantiānisms tik labprāt gribētu izvirzīt kā vienīgi drošo, ir tieši vissubjektīvākais faktors. To parādot, mēs pamatojam **objektīvo ideālismu** kā nepieciešamās sevi pašu saprotošās izziņas teorijas sekas. Tas atšķiras no Hēgeļa metafiziskā, absolūtā ideālisma ar to, ka meklē cēloni īstenības sašķelšanai izziņas subjektā dotajā **esamībā** un **jēdzienā** un redz abu apvienošanos (*Vermittlung*) nevis

objektīvajā pasaules dialektikā, bet gan subjektīvajā izziņas procesā. Šo rindu autors ir jau reiz, 1885. gadā rakstiski pārstāvējis šo redzespunktu savā darbā „Izziņas teorijas pamatlīnijas”<sup>2</sup> un darījis to uz pētījumu pamata, kuru **metode**, protams, būtiski atšķiras no šeit pielietotās un kuriem trūkst arī pievēršanās pirmajiem izziņas elementiem.

Jaunākā literatūrā, kas ir ņemama vērā sakarā ar šiem iztīrājumiem ir sekojoša. Mēs uzskaitām ne tikai to, uz ko mūsu izklāsts attiecas tieši, bet arī tos sacerējumus, kuros runa ir par jautājumiem, kas ir līdzīgi mūsu iztīrātajiem. Mēs atsakāmies no īpašas filosofijas klasiķu darbu uzskaitīšanas<sup>3</sup>.

# I

## PIEZĪMES

Izziņas teorijai ir jāveic zinātnisks pētījums par to, ko visas pārējās zinātnes nepārbaudīti izvirza kā priekšnosacījumu, proti, pašu **izziņu**. Līdz ar to tai no paša sākuma tiek piedēvēts filosofiskās pamatzinātnes raksturs tādēļ, ka, tikai pateicoties tai, mēs varam uzzināt, kāda vērtība un kāda nozīme piemīt citu zinātņu gūtajām atziņām. Šai ziņā tā veido pamatu visiem zinātniskiem centieniem. Bet ir skaidrs, ka tā var atbilst šim uzdevumam tikai tad, ja tā pati, ciktāl tas ir iespējams ņemot vērā cilvēciskās izziņas spējas dabu, ne ar ko nav nosacīta. Tas gan tiek vispārēji atzīts, bet tomēr, pamatīgi izpētot pazīstamās izziņas teorijas sistēmas, var konstatēt, ka tajās jau pašā pētījumu sākumā tiek pieņemta vesela virkne priekšnosacījumu, kas būtiski iedragā pārlicinošu iespaidu no turpmākajiem iztīrījumiem, proti, var ievērot, ka parasti, jau formulējot izziņas teorijas pamatproblēmas, tiek izdarīti noteikti apslēpti pieņēmumi, bet ja kāda zinātne nepareizi noformulē jautājumus, tad jau no paša sākuma ir jāapšaubā, ka tie tiks pareizi atrisināti. Zinātnes vēsture taču mums māca, ka neskaitāmi maldi, ar kuriem slimoja veseli laikmeti, ir cēlušies tikai un vienīgi no tā, ka zināmas problēmas tika nepareizi noformulētas. Mums nav jāatgriežas pie Aristoteļa fizikas vai pie *ars magna Lulliana*, lai apstiprinātu šo tēzi, mēs

varam atrast pietiekami piemēru jaunākajā laikā. Daudzi jautājumi par rudimentāro orgānu nozīmi noteiktos organismos varēja tikt uzdoti pareizi tikai tad, kad tam tika radīts priekšnosacījums atklājot biogenētikas pamatlikumu. Kamēr bioloģija atradās teleoloģisko uzskatu ietekmē, bija neiespējams tā izvirzīt atbilstošās problēmas, lai kļūtu iespējama apmierinoša atbilde. Kādi fantastiski priekšstati cilvēkiem bija, piem., par t.s. čiekurveida dziedzera uzdevumu cilvēka smadzenēs, kamēr par šādu uzdevumu vispār jautāja! Mērķis tika sasniegts tikai tad, kad salīdzinošās anatomijas ceļā sāka meklēt lietas izskaidrojumu un sev jautāja, vai šis orgāns nav vienkārši cilvēkā saglabājušās atliekas no zemākām attīstības formām. Vai vēl viens piemērs: kādas tik modifikācijas nav piedzīvojuši daži fizikas jautājumi, kad tika atklāts mehāniskais siltuma ekvivalents un spēka saglabāšanās likums! Īsāk, zinātnisko izmeklējumu panākumi ir būtiski atkarīgi no tā, vai cilvēki ir spējīgi pareizi izvirzīt problēmas. Lai arī izziņas teorija kā visu pārējo zinātņu priekšnosacījums ieņem pavisam īpašu vietu, tomēr var paredzēt, ka arī tās pētījumos veiksmīgs progress būs iespējams tikai tad, ja pamatjautājums tiks izvirzīts pareizā formā.

Sekojošie iztirzājumi tiecas, pirmām kārtām, pēc tādām izziņas problēmām formulējumiem, kas stingri atbilst izziņas teorijas kā pilnīgi bezpriekšnosacījumu zinātnes raksturam. Tad tie grib apgaismot arī J.G.Fihtes zinātnes mācības attieksmi pret šādu filosofisku pamatzinātni. Kādēļ mēs tieši Fihtes mēģinājumu radīt zinātnēm pilnīgi

drošu pamatu ciešāk saistām ar šo uzdevumu, kļūs pats par sevi saprotams mūsu izmeklējuma gaitā.

## II

# KANTA IZZIŅAS TEORIJAS PAMATJAUTĀJUMS

Par izziņas teorijas dibinātāju modernā šo vārdu nozīmē parasti tiek uzskatīts **Kants**. Pret šo uzskatu gan varētu attaisnoti iebilst, ka filosofijas vēsture *pirms* Kanta uzrāda daudzus pētījumus, kuri tomēr ir uzskatāmi par kaut ko vairāk nekā vienkārši par šādas zinātnes *iedīgļiem*. Tā arī Folkelts atzīmē savā fundamentālā darbā par izziņas teoriju<sup>4</sup>, ka kritiska skaidrošanās ar šo zinātni esot sākusies jau ar Loku (*Locke*). Bet arī vēl agrāko filosofu darbos, pat jau grieķu filosofijā, var atrast iztirzājumus, kurus mūsdienās mēdz iekļaut izziņas teorijā. Tikmēr Kants ir uzvandījis visas šeit aplūkojamās problēmas līdz pašiem dziļumiem, un, sekojot viņam, daudzi domātāji ir tās tik vispusīgi caurstrādājuši, ka jau agrāk piedāvātos risinājumu mēģinājumus var atkal atrast vai nu pie paša Kanta vai pie viņa epigoniem. Tātad, ja runa ir par gluži **lietišķām**, nevis par **vēsturiskām** izziņas teorijas studijām, tad diez vai var paiet garām kādai svarīgai parādībai, ja ņem vērā tikai laiku kopš Kanta uzstāšanās ar „Tīrā prāta kritiku”: Kas līdz tam šajā jomā tika paveikts, atkārtojas šajā periodā no jauna.

Kanta izziņas teorijas pamatjautājums ir: **kā sintētiskie spriedumi ir iespējami a priori?** Vispirms aplūkosim šo jautājumu attiecībā uz tā bezprieķšnosacītību.



Kants to izvirza tādēļ, ka uzskata, ka mēs varam sasniegt absolūti drošas zināšanas tikai tad, ja esam spējīgi *a priori* pierādīt, ka sintētiskie spriedumi ir attaisnoti. Viņš saka: „Minētā uzdevuma atrisinājums vienlaicīgi iekļauj sevī arī iespēju izmantot tīro prātu, pamatojot un realizējot visas zinātnes, kuras *a priori* satur sevī teorētiskas zināšanas par priekšmetiem,...” un „No šī uzdevuma atrisinājuma ir pilnīgi atkarīgs metafizikas liktenis un, tātad, tās eksistence.”<sup>5</sup>

Vai šis jautājums, kā Kants to uzdod, ir bez priekšnosacījumiem? Nebūt, jo tas padara kādas absolūti drošas zināšanu sistēmas iespēju atkarīgu no tā, ka tā tiek uzbūvēta uz sintētiskiem un uz tādiem spriedumiem, kas ir gūti neatkarīgi no jebkādas pieredzes. Par sintētiskiem spriedumiem Kants sauc tādus, kuros predikāta jēdziens papildina subjekta jēdzienu ar kaut ko, kas atrodas ārpus tā, „lai arī ir ar to saistīts”<sup>6</sup>, turpretī analītiskos spriedumos izteicējs izsaka tikai kaut ko tādu, ko (apslēptā veidā) sevī jau satur subjekts. Šeit nav iespējams iedziļināties visai asprātīgajos Johannesa Rēmkes (*Johannes Rehmke*)<sup>7</sup> iebildumos pret šo spriedumu iedalīšanu. Mūsu pašreizējam nodomam pietiek saprast, ka mēs varam sasniegt patiesās zināšanas tikai ar tādu spriedumu starpniecību, kuri kādam jēdzienam pievieno otru, kura saturs, vismaz **mums**, šajā pirmajā vēl nav bijis iekļauts. Ja mēs gribam kopā ar Kantu nosaukt šo spriedumu klasi par **sintētiskiem**, tad mēs katrā ziņā varam atzīt, ka atziņas spriedumu formā var tikt iegūtas tikai tad, ja predikāta saistība ar

subjektu ir šāda sintētiska. Ar otro jautājuma daļu, kur tiek pieprasīts, lai šie spriedumi tiktu iegūti *a priori*, t.i., neatkarīgi no jebkādas pieredzes, ir citādi. Ir viscaur iespējams (ar to mēs domājam, protams, vienkārši domāšanas iespēju), ka šādu spriedumu vispār nav. Izziņas teorijas sākumā šim jautājumam jāpaliek pilnīgi atklātam, proti, vai mēs varam nonākt pie spriedumiem citādi, nekā caur pieredzi, vai tikai caur to.

Jā, iepretī bezaizspriedumainiem apsvērumiem šāda neatkarība jau sākotnēji šķiet neiespējama, jo, lai kas gribētu kļūt par mūsu zināšanu priekšmetu, tam tomēr reiz ir jāsasniedz mūs kā tiešam, individuālam pārdzīvojumam, tas nozīmē, jākļūst par mūsu pieredzi. Arī matemātiskus spriedumus mēs negūstam citādā ceļā, kā piedzīvojot tos noteiktos **atsevišķos** gadījumos. Pat tad, ja to pamato ar zināmu mūsu apziņas organizāciju, kā to dara, piemēram, Otto Lībmans (*Otto Liebmann*)<sup>8</sup>, tas nav citādi. Var gan teikt, ka viena vai otra tēze esot nepieciešami derīga tādēļ, ka, ja tās patiesīgums tiktu atcelts, tad **līdz ar to** tiktu atcelta arī apziņa; taču šīs atziņas saturu mēs tomēr varam gūt tikai tādējādi, ka tas reiz kļūst mums par pārdzīvojumu, pilnīgi tāpat, kā kāds process ārējā dabā. Lai arī šādas tēzes saturā būtu elementi, kas galvotu par tās absolūto derīgumu, vai arī tas būtu nodrošināts citu iemeslu dēļ, es nevaru to iegūt citādi kā tādējādi, ka tas reiz nostājas manā priekšā kā pieredze. Tas ir viens.

Otrs, kas izraisa šaubas, pastāv tajā, ka izziņas teorē-

tisko izmeklējumu sākumā nekādā gadījumā nedrīkst apgalvot, ka pieredze nevarot sniegt absolūti derīgas atziņas. Bez šaubām ļoti labi var iedomāties, ka pati pieredze var uzrādīt kādu pazīmi, ar kuru tiktu garantēta no tās gūtā ieskata drošība.

Tādējādi Kanta jautājuma formulējums satur divus priekšnosacījumus: pirmkārt, ka, lai tiktu pie atziņām, mums bez pieredzes ir jāatrod vēl kāds ceļš, un, otrkārt, ka jebkādam caur pieredzi gūtajām zināšanām var piemist tikai nosacīts derīgums. Tas, ka šīs tēzes vajadzētu pārbaudīt, ka tās var apšaubīt, Kantam nemaz nenāk ne prātā. Viņš vienkārši paņem tās kā aizspriedumus no dogmatiskās filosofijas un noliek savu kritisko izmeklējumu pamatā. Dogmatiskā filosofija jau iepriekš pieņem tās kā derīgas un vienkārši pielieto, lai tiktu pie tai atbilstošajām zināšanām; Kants sākotnēji pieņem tās kā derīgas un tikai sev jautā: Ar kādiem noteikumiem tās var būt derīgas? Un kas, ja tās vispār nav derīgas? Tad Kanta mācības ēkai trūkst jebkāds pamats.

Viss, ko Kants sniedz piecos paragrāfos, kas iet pa priekšu viņa pamatjautājuma formulējumam, ir mēģinājums pierādīt, ka matemātiskie spriedumi ir sintētiski. (Mēģinājums, kas, starp citu, tika, ja arī ne pilnīgi atspēkots, tad tomēr apšaubīts ar Roberta Cimermana (*Robert Zimmermann*)<sup>9</sup> iebildumiem.) Taču tieši divi mūsu minētie priekšnosacījumi paliek pastāvēt kā zinātniskie aizspriedumi. „Tīrā prāta kritikā”<sup>10</sup> ir rakstīts: „Lai arī pieredze mums māca, ka kaut kas ir šāds vai tāds, bet tā

nemāca, ka tas nevarētu būt citāds”, un: „Pieredze nekad nepiešķir saviem spriedumiem patieso vai stingro, bet gan tikai pieņemto un komparatīvo vispārīgumu (caur indukciju)...”. „Prolegomenā”<sup>11</sup> mēs atrodam šādus vārdus: „Vispirms, kas attiecas uz metafiziskās izziņas **avotiem**, tad jau pats šis jēdziens ietver sevī to, ka tie nevar būt empīriski. Tātad, tās principi (kam pieder ne vien tās pamattēzes, bet arī pamatjēdzieni) nekad nedrīkst tikt ņemti no pieredzes, jo tai ir jābūt nevis fiziskai, bet metafiziskai, t.i., ārpus pieredzes esošai izziņai.” Beidzot Kants saka<sup>12</sup>: „Pašā sākumā ir jāsaka, ka īstās matemātiskās tēzes vienmēr ir spriedumi *a priori*, nevis empīriski, jo tām piemīt nepieciešamība, kas nevar tikt paņemta no pieredzes. Bet ja tam netiek piekrist, lai paliek. Es ierobežoju savu tēzi ar tīro matemātiku, kuras jēdziens jau pats par sevi rāda, ka tā nav empīriskā, bet gan satur tīro izziņu *a priori*.” Mēs varam atvērt „Tīrā prāta kritiku” kur vien gribam, mēs atradīsim, ka tajā visi izmeklējumi tiek veikti ar šo dogmatisko tēžu priekšnosacījumu. Koenss (*Cohen*) un Štādlers (*Stadler*)<sup>13</sup> mēģina pierādīt, ka Kants esot pierādījis matemātisko un tīri dabaszinātnisko tēžu aprioro dabu. Bet nu, visu, kas „Kritikā” tiek mēģināts pateikt, var apkopot sekojoši: tā kā matemātika un tīrā dabaszinātne ir apriorās zinātnes, tādēļ jebkādas pieredzes formai ir jābūt pamatotai subjektā. Tātad, paliek tikai sajūtu materiāls, kas ir dots empīriski. Tas, pateicoties dvēselē (*im Gemüt*) esošajām formām, tiek uzbūvēts par pieredzes sistēmu. Formālajām aprioro teoriju patie-

sībām ir jēga un nozīme tikai kā sakārtojošiem principiem, sajūtu materiālam; tās padara pieredzi iespējamu, taču nesniedzas tai pāri. Bet šīs formālās patiesības ir sintētiskie spriedumi *a priori*, kuriem līdz ar to kā visas iespējamās pieredzes noteikumiem jāsniedzas tik tālu, cik sniedzas tā pati. Tādejādi „Tīrā prāta kritika” nebūt nepierāda matemātikas un tīrās dabaszinātnes aprioritāti, bet gan nosaka to derīguma jomu ar **priekšnosacījumu**, ka to patiesībām ir jātiek iegūtām neatkarīgi no pieredzes. Kants pat tik maz rūpējas par šīs aprioritātes pierādījumu, ka vienkārši izslēdz to matemātikas daļu<sup>14</sup>, attiecībā uz kuru tā arī pēc viņa uzskata varētu tikt apšaubīta, un aprobežojas tikai ar to, attiecībā uz kuru tic, ka var to izsecināt tikai no jēdziena vien. Arī Johannes Folkelts uzskata, ka Kants, izejot „no izteiktā priekšnosacījuma”, ka „patiešām pastāvot vispārējas un nepieciešamas zinātnes”. Viņš saka par to vēl tālāk: „Šis Kanta nekad nepārbaudītais priekšnosacījums ir tik ļoti pretrunā ar kritiskās izziņas teorijas raksturu, ka mums nopietni jāuzdod sev jautājums, vai tīrā prāta kritika drīkstētu derēt kā kritiska izziņas teorija”. Folkelts gan uzskata, ka pastāv labs pamatojums tam, lai drīkstētu atbildēt uz šo jautājumu ar jā, un tomēr „tā dogmatiskā priekšnosacījuma dēļ kritiska Kanta izziņas teorijas nostāja ir radikālā veidā iztraucēta”<sup>15</sup>. Pietiek, arī Folkelts uzskata, ka „Tīrā prāta kritika” nav bezpriekšnosacījumu izziņas teorija.

Arī O.Lībmana, Helderera (*Hölder*), Vindeļbanda (*Windelband*), Uebervega (*Überweg*), Ed.f.Hartmaņa (*Ed. v.*

*Hartmann*)<sup>16</sup> un Kuno Fišera (*Kuno Fischer*)<sup>17</sup> uzskati būtiski saskan ar mūsējo attiecībā uz to apstākli, ka Kants savu iztirzājumu priekšgalā nostāda aprioro tīrās mātemātikas un dabas mācības derīgumu kā **priekšnosacījumu**.

To, ka mums patiešām ir zināšanas, kas ir neatkarīgas no jebkādas pieredzes un ka pēdējā sagādā tikai vispārēji komparatīvas atziņas, mēs varētu atzīt tikai kā no citiem spriedumiem izrietošās tēzes. Pirms to apgalvot, obligāti vajadzētu veikt pētījumus par pieredzes būtību un par mūsu izziņas būtību. No viena varētu izrietēt pirmā, no cita – otrā no minētājām tēzēm.

Iepretī mūsu paustajiem iebildumiem pret prāta kritiku varētu izvirzīt vēl sekojošu iebildumu. Varētu teikt, ka taču jebkurai izziņas teorijai būtu jāaizved lasītājs turpu, kur var atrast bezprieķšnosacījumu izejas punktu, jo tas, kas mums kādā mūsu dzīves brīdī pieder kā zināšanas, ir aizgājis tālu no šī izejas punkta, un mums vispirms atkal mākslīgi jātiek pie tā atvestiem. Patiešām, katram izziņas teorētiķim ir nepieciešama šāda gluži didaktiska saprašanās par savas zinātnes sākumu, kurai katrā ziņā ir jāaprobežojas ar to, lai parādītu, ciktāl domātais izziņas sākums patiešām tāds ir; tai būtu jānorisinās gluži pašsaprotamajās analītiskajās tēzēs un nebūtu jāizvirza nekādi saturīgi apgalvojumi, kuri ietekmētu sekojošo iztirzājumu saturu, kā tas ir pie Kanta. Izziņas teorētiķa pienākums ir arī parādīt, ka viņa pieņemtais sākums patiešām ir bez priekšnosacījumiem.

Bet tam visam nav nekā kopīga ar pašu sākumu, tas ir pilnīgi ārpus tā, neko par to neizsaka. Arī matemātikas nodarbības sākumā man taču ir jāpacenšas pārliecināt skolnieku par zināmu patiesību aksiomātisku raksturu, bet neviens taču negribēs apgalvot, ka aksiomas **saturs** tiek padarīts atkarīgs no šiem, iepriekš izvirzītajiem apsvērumiem. (Ciktāl mēs rīkojamies ar mūsu pašu izziņas teorētiskajiem apsvērumiem pilnīgi šādā veidā, mēs parādīsim nodaļā „Izziņas teorijas izejas punkti”.) Tieši tādā pat veidā izziņas teorētiķim vajadzētu savos ievadvārdos parādīt ceļu, kā var nonākt pie bezprieķšnosacījumu sākuma; taču pašam tā saturam ir jābūt neatkarīgam no šiem apsvērumiem, katrā ziņā tas, kurš kā Kants sākumā izvirza apgalvojumu ar pavisam noteiktu dogmatisku raksturu, ir tālu no šāda ievada izziņas teorijā.

### III

## IZZIŅAS TEORIJA PĒC KANTA

Ar kļūdaino Kanta jautājuma formulējumu tikuši vairāk vai mazāk ietekmēti visi sekojošie izziņas teorētiķi. Kanta uzskats, ka visi mums dotie priekšmeti esot mūsu **priekšstati**, ir viņa apriorisma **rezultāts**. Kopš viņa tas ir ticis padarīts par gandrīz visu izziņas teorijas sistēmu principu un izejas punktu. Par ko mēs vispirms un tieši varam būt droši, esot tikai un vienīgi tēze, ka mums ir zināšanas par saviem priekšstatiem; tas ir kļuvis gandrīz par vispāratzītu visu filosofu pārliecību. G.E.Šulce (*Schulze*) jau 1792. gadā apgalvo savā darbā „*Ānesidemus*”, ka visas mūsu zināšanas esot tikai priekšstati un ka mēs nekad nevarot tikt ārā no saviem priekšstatiem. Šopenhauers (*Schopenhauer*) ar viņam piemītošu filosofisku patosu pārstāv uzskatu, ka paliekošais Kanta filosofiskais guvums esot uzskats, ka pasaule ir „mans priekšstats”; Ed. f. Hartmanis uzskata šo tēzi par tik neaizskaramu, ka savā rakstā „*Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*” (Kritiskais transcendentālā reālisma pamatojums) vispār vēršas tikai pie tādiem lasītājiem, kuri ir kritiski atbrīvojušies no naivās sava uztveres tēla identifikācijas ar „lietu par sevi” un pārliecinājušies par priekšstatišanās aktā kā subjektīvi ideālais apziņas saturs dotā aplūkošanas objekta un no priekšstatišanās akta un no apziņas formas neatkarīgās, pašas par sevi pastāvošās lietas



**absolūto heterogēniskumu**<sup>\*</sup>, t.i., pie tādiem, kuri ir caur un caur pārlicināti, ka tas viss, kas mums ir dots tieši, ir priekšstati.<sup>18</sup> Savā pēdējā publikācijā par izziņas teoriju Hartmanis katrā ziņā vēl mēģina šo savu uzskatu **pamatot**. Mūsu turpmākais izklāstījums parādīs, kāda pozīcija ir jāieņem bezpriekšnosacījumu izziņas teorijai iepretī šādam pamatojumam. Otto Lībmans<sup>19</sup> izsaka kā visas izziņas mācības vissvētāko pamattēzi šo: „Apziņa nevar pārlēkt sev pašai pāri”. Pēc Folkelta <sup>20</sup> viedokļa pirmā, vistiešākā patiesība esot tā, ka „visas mūsu zināšanas izplatās vispirms tikai uz mūsu priekšstatiem”, kas tiek saukts par **pozitivistisku izziņas principu**, un viņš aplūko kā „izcili kritisku” tikai to izziņas teoriju, kura šo „principu kā vienīgi drošo novietu pašā filosofēšanas sākumā un tad konsekventi to pārdomā.” Pie citiem var atrast atkal citus apgalvojumus, novietotus izziņas teorijas priekšgalā, piemēram, to, ka īstā tās problēma pastāv jautājumā par attiecībām starp domāšanu un esamību un par starpniecības iespējām starp abām,<sup>21</sup> vai arī šo: Kā esošais top apzināts?<sup>22</sup> utt. Kirhmans (*Kirchmann*)<sup>23</sup> iziet no divām izziņas teorijas aksiomām: „uztvertais pastāv” un „pretruna nepastāv” („*das Wahrgenommene ist*” und „*der Widerspruch ist nicht*”). Pēc Fišera<sup>24</sup> izziņa pastāv zināšanā par kaut ko **faktisku, reālu**, un viņš atstāj šo dogmu tikpat nepārbaudītu kā Gērings (*Göring*)<sup>25</sup>, kurš apgalvo kaut ko līdzīgu: „Izziņa vienmēr nozīmē kaut kā

---

\* Heterogēn(isk)s – neviendabīgs.

esošā izziņāšanu, tas ir fakts, kuru nevar noliegt nedz skepticisms, nedz Kanta kriticisms.” Abi pēdējie vienkārši apgalvo: Tā ir izziņa!, nejaudājot, ar kādām tad tiesībām tas var notikt.

Pat tad, ja šie apgalvojumi būtu pareizi vai vestu pie pareizi izvirzītām problēmām, tie nekādi nevarētu tikt iztīrāti izziņas teorijas sākumā, **jo tie visi kā pavisam noteiktas atziņas atrodas jau izziņas jomas ietvaros.** Kad es saku: manas zināšanas izplatās vispirms tikai uz maniem priekšstatiem, tad tas taču ir pavisam noteikts izziņas spriedums. Ar šo tēzi es pievienoju man dotajai pasaulei predikātu, proti, eksistenci priekšstata formā. Bet no kurienes lai es **pirms jebkādas izziņas** zinu, ka man dotās lietas ir **priekšstati**?

Mēs vislabāk pārlicināsimies par apgalvojuma pareizību, ka šī tēze nevar tikt nostādīta izziņas teorijas priekšgalā, ja izsekosim ceļu, kas ir jāiet cilvēka garam, lai pie tā nonāktu. Šī tēze ir gandrīz vai kļuvusi par visas modernās zinātniskās apziņas sastāvdaļu. Apsvērumus, ar kuriem tika mēģināts nonākt pie šīs tēzes, mēs atrodam diezgan pilnīgā mērā sistemātiski apkopotus Ed.f.Hartmaņa sacerējuma „*Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*” („Izziņas teorijas pamatproblēma”) 1.nodaļā. Kas tur ir izteikts, var kalpot par sava veida vadlīniju, ja mēs izvirzām sev uzdevumu apspriest visus cēloņus, kuri var novest pie minētā pieņēmuma.

Šie cēloņi ir fizikāli, psiho-fiziski, fizioloģiski un tieši filosofiski.

Vērojot parādības, kas norisinās mums apkārt, piemēram, kad mēs sajūtam kādu skaņu, fiziķis nonāk pie pieņēmuma, ka šajās parādībās neesot nekā, kam būtu kaut vismazākā līdzība ar to, ko mēs uztveram tieši kā skaņu. Ārā, mūs aptverošajā telpā, var atrast vienīgi longitudinālās\* ķermeņu un gaisa svārstības. No tā tiek izdarīts secinājums, ka tas, ko mēs parastajā dzīvē saucam par skaņu vai toni, esot vienīgi subjektīva mūsu organisma reakcija uz dažādu tās izraisītu viļņu kustību. Tāpat tiek uzskatīts, ka gaisma un krāsa vai siltums ir kaut kas gluži subjektīvs. Tādas parādības kā krāsu izkliedēšana, refrakcija, interference un polarizācija māca mums, ka iepriekšminētajām sajūtu kvalitātēm ārpusē atbilst zināmas transversālās\*\* svārstības, kuras mēs jūtamies mudināti piedēvēt daļēji ķermeņiem, daļēji neizmērojami smalkam, elastīgam fluīdam, ēterim. Tālāk fiziķis jūtas spiests zināmu ār pasaules parādību dēļ atteikties no ticības priekšmetu kontinuitātei telpā un atvasināt tos no vismazāko daļiņu (molekulu un atomu) sistēmām, kuru lielums, salīdzinot ar to attālumiem, ir neizmērojami mazs. No tā tiek secināts, ka jebkāda ķermeņu iedarbība citam uz citu notiek caur tukšu telpu, līdz ar to patiesa *aktio*\* esot *in distans*\*\* . Fiziķi domā, ka ir attaisnoti pieņemt, ka ķermeņu iedarbība uz mūsu tausti un siltuma

---

\* Garenvirziena.

\*\* Šķērsvirziena

\* Darbība, kustība

\*\* No attāluma

maņu nenotiek caur nepastarpinātu pieskaršanos tādēļ, ka starp ķermeni un ādas vietu, kurai tas pieskaras, vienmēr ir jābūt zināmam, lai arī mazam, attālumam. No tā izrietot, ka tas, ko mēs sajūtam kā ķermeņu cietumu vai siltumu, esot tikai mūsu taustes un siltuma nervu galu reakcija uz ķermeņu **molekulāriem spēkiem**, kas darbojas cauri tukšai telpai.

Papildinot šos fizikas apsvērumus, klāt nāk psiho-fiziķa apsvērumi, kas rod savu izpausmi mācībā par specifiskām maņu enerģijām. J.Millers (*J.Müller*) ir parādījis, ka ikviena maņa var tikt uzbudināta tikai tai īpaši piemītošajā, tās organizācijas nosacītajā veidā un ka tā reagē vienmēr tādā pat veidā, lai kādi ārēji iespaidi uz to iedarbotos. Kad tiek uzbudināts redzes nervs, tad mēs sajūtam gaismu – vienalga, vai uz nervu iedarbojas spiediēns, elektriskā strāva vai gaisma. No otras puses, vieni un tie paši ārējie procesi izraisa pavisam dažādas sajūtas atkarībā no tā, ar kādu maņu tie tiek uztverti. No tā tika izdarīts secinājums, ka ārpusaulē pastāvot tikai viens procesu veids, proti, kustības un ka mūsu uztvertās pasaules daudzveidība pēc būtības esot mūsu maņu reakcija uz šiem procesiem. Pēc šī uzskata mēs neuztveram ārpusauli kā tādu, bet gan tikai tās mūsos izraisītās, subjektīvās sajūtas.

Fizikas apsvērumiem klāt nāk vēl daži no fizioloģijas puses. Ja fizika izseko ārpus mūsu organisma norisinošās parādības, kuras atbilst uztverei, tad fizioloģija mēģina izpētīt procesus paša cilvēka ķermenī, kas norisinās, ka-

mēr mūsos tiek izraisīta zināma jutekliska kvalitāte. Fizioloģija māca, ka epiderma ir pilnīgi nejūtīga pret ār pasaules kairinājumiem; tātad, ja, piemēram, mūsu taustes nervu gali ķermeņa perifērijā tiktu kairināti no ār pasaules, tad vibrācijas procesam, kas ir ārpus mūsu ķermeņa, vispirms būtu jātiek aizvadītam tālāk cauri epidermai. Dzirdes un redzes orgānos turklāt ārējs kustības process, pirms tas sasniedz nervu, iziet cauri veselai virknei orgānu maņu darba rīkos un tiek tajos izmainīts. Šim nervu galu kairinājumam ar nervu ir jātiek aizvadītam līdz centrālajam orgānam, un tikai šeit var norisināties tas, pateicoties kam uz gluži mehānisko procesu pamata smadzenēs tiek radīta sajūta. Ir skaidrs, ka šo pārformējumu dēļ, ko piedzīvo maņu orgānu kairinājums, tas tiek tik pilnīgi pārveidots, ka ir jāizzūd jebkāda līdzība starp pirmo iedarbību uz maņām un beigu beigās apziņā parādošos sajūtu. Hartmanis izsaka šo apsvērumu rezultātu šādos vārdos: „Šis apziņas saturs sākotnēji sastāv no sajūtām, ar kurām dvēsele reflektori reaģē uz tās augstākā smadzeņu centra kustības stāvokļiem, bet kurām nav ne mazākās līdzības ar molekulāriem kustību stāvokļiem, ar kuriem tās tiek izraisītas.”

Tam, kurš izseko šai domu gaitai līdz galam, jāatzīst, ka, ja tā ir pareiza, tad mūsu apziņas saturā nebūtu ne mazāko atlieku no tā, ko var nosaukt par ārējo esamību.

Hartmanis pievieno fizikāliem un fizioloģiskiem iebildumiem vēl tādas, kurus viņš sauc par filosofiskiem. Loģiski pārbaudot abus pirmos iebildumus, mēs ievēro-

jam, ka principā mēs varam nonākt pie norādītā rezultāta tikai tad, ja izejam no ārējo lietu esamības un savstarpējas saistības, kā to parasti pieņem naivā apziņa, un tad izpētām, kā šī ār pasaule, ņemot vērā mūsu organizāciju, var nonākt mūsu apziņā. Mēs esam redzējuši, ka ceļā no maņu iespaida līdz tā ienākšanai mūsu apziņā jebkādas ār pasaules pēdas pazūd, un mūsu apziņā nepaliek nekā, izņemot mūsu priekšstatus. Tādēļ mums ir jāpieņem, ka tas ār pasaules tēls, kas mums reāli ir, ir dvēseles uzbūvēts uz sajūtu materiāla pamata. Vispirms no redzes un taustes sajūtām tiek uzkonstruēts telpisks pasaules tēls, kuram tad tiek pievienotas pārējo maņu sajūtas. Ja mēs jūtamies spiesti zināmu sajūtu komplektu domāt savstarpēji saistītu, tad mēs nonākam pie substances jēdziena, kuru mēs uzskatām par šī komplekta nesēju. Ja mēs ievērojam, ka vienā substancē kādas sajūtu kvalitātes pazūd un citas atkal iznirst, tad mēs to piedevējam kauzalitātes likuma noregulētajai maiņai parādību pasaulē. Tādējādi pēc šī uzskata viss mūsu pasaules tēls sastāv no subjektīvo sajūtu satura, kas tiek sakārtots ar paša dvēseles aktivitāti. Hartmanis saka<sup>26</sup>: „Tas, ko subjekts uztver, vienmēr ir viņa paša psihisko stāvokļu modifikācija un nekas cits.”

Pajautāsim sev, kā mēs nonākam pie šādas pārlicības? Piedāvātās domu gaitas skelets ir sekojošs: Ja kāda ār pasaule eksistē, tad mēs to neuztveram kā tādu, bet gan kā mūsu organizācijas pārvērsto priekšstatu pasaulē. Šeit mums ir darīšana ar priekšnosacījumu, kas, konsekventi

izsekots, atceļ pats sevi. Bet vai šī domu gaita ir piemērota tam, lai pamatotu kādu pārliecību? Vai mēs esam tiesīgi uzskatīt mums doto pasauli par subjektīvo priekšstatu saturu tādēļ, ka naivās apziņas pieņēmums, stingri pārdomāts, noved pie šāda uzskata? Mūsu mērķis taču ir pierādīt paša šī pieņēmuma nederīgumu. Tad vajadzētu būt iespējamam, ka kāds apgalvojums izrādītos nepareizs un tomēr rezultāts, pie kura tas nonāk, būtu pareizs. Kaut kur tas varbūt arī var gadīties, taču nekad nevar uzskatīt šādi gūto rezultātu par **pierādītu** balstoties šajā apgalvojumā.

Pasaules uzskatu, kas pieņem mums nepastarpināti dotās pasaules ainas realitāti kā kaut ko neapšaubāmu, pašsaprotamu, parasti sauc par naivo reālismu. Savukārt pretējo, kas notur šo pasaules ainu vienkārši par mūsu apziņas saturu, par transcendentālo ideālismu. Līdz ar to mēs arī varam apkopot iepriekšējo apsvērumu rezultātu šādos vārdos: **Transcendentālais ideālisms pierāda savu pareizību operēdams ar naivā reālisma līdzekļiem, pēc kura nolieguma tas tiecas.** Tam ir taisnība, ja naivais reālisms ir nepareizs, taču pati šī nepareizība tiek pierādīta tikai ar paša nepareizā uzskata palīdzību. Tam, kurš to saskata, nepaliek nekas cits, kā atstāt ceļu, kas šeit tiek ierādīts ar nolūku nokļūt pie kāda pasaules uzskata, un iet kādu citu. Bet vai tam ir jānotiek uz labu laimi, izmēģinot šo un to, kamēr mēs nejauši trāpīsim pareizo? Hartmanis katrā ziņā tā uzskata, kad doma esam pierādījis sava izziņas teorētiskā redzespunkta derīgumu ar to,

ka tas izskaidro pasaules fenomenus, kamēr citi to nedara. Pēc šī domātāja viedokļa atsevišķi pasaules uzskati uzņemas sava veida cīņu par esamību, un tas, kurš vislabāk sevi tajā parādīs, beigās tiks akceptēts kā uzvarētājs. Taču šāda metode šķiet mums nepieņemama jau tādēļ vien, ka viscaur varētu pastāvēt vairākas hipotēzes, kuras **vienādi** apmierinoši novestu pie pasaules fenomenu izskaidrošanas. Tādēļ mēs gribam labāk pieturēties pie iepriekš parādītās domu gaitas, kas bija domāta naivā reālisma noliegšanai, un mēģināt ieraudzīt, kur īsti ir tās trūkums. Naivais reālisms taču ir tas uzskats, no kura iziet visi cilvēki. Jau tādēļ vien ir ieteicams uzsākt korektūru tieši ar to. Kad mēs būsīm sapratuši, kādēļ tam ir jābūt nepareizam, tad mēs ar pavisam citu pārlicību tiksim uz pareizā ceļa, nekā ja mēs mēģināsim to meklēt vienkārši uz labu laimi.

Iepriekš ieskicētais subjektīvisms balstās zināmu faktu **domājošā** pārstrādāšanā. Tātad, tas jau sākotnēji pieņem, ka no kāda faktiskā izejas punkta ar secīgas domāšanas (loģiskas noteiktu vērojumu kombinācijas) starpniecību var tikt iegūta pareizā pārlicība. Taču no šī redzespunkta netiek pārbaudītas mūsu **tiesības** uz šādu mūsu domāšanas pielietojumu. Un te arī slēpjas tā vājība. Kamēr naivais reālisms iziet no nepārbaudītā pieņēmuma, ka mūsu uztvertajam pieredzes saturam piemīt objektīva realitāte, tikko raksturotais redzespunkts iziet no tāpat nepārbaudītās pārlicības, ka pielietojot domāšanu varot nonākt pie zinātniski attaisnotās pārlicības. Iepretī



naivajam reālismam šo pozīciju var nosaukt par naivo racionālismu. Lai attaisnotu šo terminoloģiju mēs gribētu šeit iestarpināt īsu piezīmi par jēdzienu „naivais”. A. Dē-rings (*A.Döring*) mēģina tuvāk noteikt šo jēdzienu savā sacerējumā<sup>27</sup> „*Über den Begriff des naiven Realismus*” (Par naivā reālisma jēdzienu). Viņš par to saka: „Jēdziens „naivitāte” apzīmē it kā nulles punktu uz refleksijas skalas par paša izturēšanos. Saturā ziņā naivitāte viscaur var trāpīt pareizo, tādēļ ka tai gan trūkst refleksijas un tieši tādēļ tā ir nekritiska, taču šīs refleksijas un kritikas trūkums izslēdz tikai objektīvo pareizā drošību; tā satur sevī kļūdīšanās iespēju un draudus, taču nekādā gadījumā ne tās nepieciešamību. Pastāv jūtu un gribas naivitāte, tāpat kā priekšstatīšanās un domāšanas naivitāte visplašākajā priekšpēdējā vārda nozīmē; tad arī šo iekšējo stāvokļu izpausmes naivitāte pretstatā atskatīšanās, refleksijas paveiktajai tās represijai vai modifikācijai. Naivitāte nav ietekmēta, vismaz apzināti, ar tradicionālo, iemācīto un priekšrakstīto; tā ir visās jomās tas, ko izpauž vārda sakne *nativus*, proti, neapzinātais, impulsīvais, instinktīvais, demoniskais.” Mēs gribam, izejot no šīm tēzēm, tomēr vēl precīzāk noformulēt jēdzienu „naivais”. Kad mēs veicam jebkādu darbību, ir jāievēro divi fenomenī: pati darbība un zināšanas par tās likumsakarīgumu. Mēs varam pilnīgi izšķīst pirmajā, nemaz nejautājot par pēdējo. Mākslinieks, kurš nepazīst savas daiļrades likumus refleksīvā formā, bet gan **praktizē** to atbilstoši savām jūtām un izjūtām, atrodas šādā situācijā. Mēs viņu saucam par naivu. Taču

pastāv kāds pašvērošanas veids, kad cilvēks uzdod sev jautājumu par paša rīcības likumīgumu; viņš apmaina tikko attēloto naivitāti pret apziņu, ka precīzi pazīst tā nozīmi un attaisnotību, ko pats veic. To mēs gribam nosaukt par **kritisku**. Mēs domājam, ka ar to esam vislabāk paskaidrojuši šī jēdziena jēgu, kā tas kopš Kanta vairāk vai mazāk skaidri apzināti ir iesakņojies filosofijā. Tādējādi kritisks apdomīgums ir pretstats naivitātei. Mēs saucam tādu izturēšanos par **kritisku**, kas pārvalda pašas darbības likumus, lai iepazītu tās drošību un robežas. Bet izziņas teorija var būt tikai kritiska zinātne. Tās objekts taču ir izcili subjektīva cilvēka aktivitāte, proti, **izziņa**, un tas, ko tā grib izklāstīt, ir izziņas likumsakarības. Tātad, no šīs zinātnes ir jātiek izslēgtai jebkāda naivitātei. Tai ir jāsaprata sava stiprā puse tieši tajā faktā, ka tā veic to, par kā nedarīšanu lepojas daudzi praktiskām lietām pievērsušies gari, proti, „domāšanu par domāšanu”.

## IV

### IZZIŅAS TEORIJAS IZEJAS PUNKTI

Izziņas teorētisko pētījumu sākumā – pēc visa, ko mēs esam redzējuši – ir jānoraida tas, kas pats jau pieder izziņas jomai. Izziņa ir kaut kas cilvēka paveiktais, kaut kas radušais, pateicoties viņa darbībai. Lai izziņas teorija patiešām varētu apgaismojoši izplatīties pār visu izziņas sfēru, tai jāizvēlas par izejas punktu kaut kas tāds, kas ir palicis šīs darbības pilnībā neskarts, no kā drīzāk pēdējā pati saņem pamudinājumu. Tas, ar ko ir jāsāk, atrodas **ārpus** izziņas, tas pats vēl nevar būt nekāda atziņa. Bet mums tas ir jāmeklē **tieši** pirms izziņas tā, ka jau nākamais solis, ko cilvēks sper pēc šī pirmā, ir **izzinoša** darbība. Tātad veidam, kādā būtu jānosaka šis absolūti pirmais, ir jābūt tādām, lai tajā nieieplūstu nekas, kas rodas jau no izziņas.

Par šādu var kalpot tikai **nepastarpināti dotais pasaules tēls**, t.i., tas pasaules tēls, kas ir cilvēka priekšā, pirms viņš to kaut kādā veidā ir pakļāvis izziņas procesam, tātad, pirms viņš par to izsaka vismazāko domu, kas to kaut vismazākā mērā būtu noteikusi. Tas, kas slīd mums garām un kam mēs slīdam garām, šis nesaistītais un tomēr arī nesadalītais individuālajās detaļās\* pasaules

---

\* Individuālo detaļu atdalīšana no dotā pasaules tēla, kuram nav nekādu atšķirību, ir jau domājošās darbības akts.

tēls, kurā nekas ne no kā neatšķiras, nekas ne uz ko nav attiecināts, nekas neparādās kā kaut kā cita noteikts: tas ir nepastarpināti dotais. Šajā esamības pakāpē, ja mēs drīkstam lietot šo izteicienu, neviens priekšmets, neviena norise nav svarīgāka, nozīmīgāka par kādu citu. Dzīvnieka rudimentārais orgāns, kas varbūt kādā vēlākajā, ar izziņu jau izgaismotajā esamības pakāpē ir bez jebkādas nozīmes tā attīstībai un dzīvībai, pelna to pašu ievērību, kā viscēlākā nepieciešama organisma daļa. Pirms izzinošās darbības pasaules ainā nav nekā tāda kā substance, kā akcidence\*, kā cēlonis vai sekas; vēl nav radīti matērijas un gara, miesas un dvēseles pretstati. Bet arī jebkāds predikāts (izteicējs) mums jātur tālu no šajā pakāpē fiksētā pasaules tēla. Tas nevar tikt saprast nedz kā īstenība, nedz kā ilūzija, nedz kā subjektīvs, nedz objektīvs, nedz kā nejaušība, nedz nepieciešamība; vai tā ir „lieta par sevi” vai tikai priekšstats, par to šajā pakāpē nedrīkst neko teikt. Mēs jau esam redzējuši, ka atziņas par fiziku un fizioloģiju, kas pavedina uz dotā subsummēšanu zem kādas no iepriekš minētajām kategorijām, nedrīkst tikt nostādītas izziņas teorijas sākumā.

Ja kāda būtne ar pilnīgi attīstītu cilvēcisku inteliģenci pēkšņi tiktu radīta ne no kā un nostātos pasaules priekšā, tad **pirmais** iespaids, ko šī pēdējā atstātu uz viņas maņām un uz viņas domāšanu, būtu apmēram tas, ko mēs apzīmējam kā nepastarpināti doto pasaules tēlu.

---

\* Kaut kas nebūtisks, blakus lieta, nejaušība

Katrā ziņā cilvēks nevienā savā dzīves mirklī netver to šādā veidolā; viņa attīstībā nekur nav robežas starp tīro, pasīvo pievēršanos ārpusaulē nepastarpināti dotajam un tā domājošo izziņu. Šis apstāklis varētu izraisīt šaubas attiecībā uz mūsu izvirzīto izziņas teorijas sākumu. Tā, piemēram, Hartmanis<sup>28</sup> saka: „Mēs nejautājam, kāds ir bērna vai viszemākajā dzīvo būtņu pakāpē stāvošā dzīvnieka apziņas saturs, jo par to filosofējošam cilvēkam nav nekādas pieredzes, un secinājumiem, ar kuriem viņš mēģina rekonstruēt šo primitīvo biogenētisko vai ontogenētisko pakāpju apziņas saturu, tomēr vienmēr vajadzētu balstīties viņa personīgajā pieredzē. Tātad, mums vis-pirms ir jākonstatē, kāds ir apziņas saturs, ko filosofējošais cilvēks atrod filosofiskās refleksijas sākumā.” Bet pret to ir jāiebilst, ka pasaules tēls, kas mums ir filosofiskās refleksijas sākumā, jau satur predikātus, kas ir gūti izziņas ceļā. Tos nedrīkst pieņemt bez kritikas, tie rūpīgi jāizlopa no pasaules tēla, lai tas parādītos pilnīgi tīrs no visa pievienotā izziņas procesa rezultātā. Robeža starp doto un iepazīto vispār nekad nesakrītis ne ar vienu cilvēciskās attīstības mirkli; tā ir jānovelk **mākslīgi**, bet tas var notikt jebkurā attīstības pakāpē, ja vien mēs pareizi veiksīm griezumu starp to, kas nāk mums pretī pirms izziņas, domu nenoteikts, un to, ko izziņa ar to ir izdarījusi. Tagad mums var pārmet, ka mēs jau esam sakrāmējuši veselu virkni noteicošo domu, lai izlobītu šo šķietami nepastarpināto pasaules tēlu no tā, ko cilvēks ir pilnīgojis izziņas procesā. Taču iepretī tam ir

jāsaka sekojošais: tam, ko mēs esam izvirzījuši kā domas, nebija jāraksturo šis pasaules tēls, tam nebija jānorāda uz kaut kādām tā īpašībām, vispār nebija nekas par to jāizsaka; tam bija jāvirza mūsu apcerējumi tā, lai aizvestu tos līdz tai robežai, kur izziņa redz sevi nostādītu savā sākumā. Tādēļ par to iztīrījumu patiesīgumu vai maldīgumu, pareizību vai nepareizību, kuri mūsu izpratnē nāk pa priekšu tam brīdim, kurā mēs atrodamies izziņas teorijas sākumā, nekad nevar būt runas. To uzdevums ir tikai mērķtiecīgi aizvest mūs pie šī sākuma. Neviens, kuram ir nodoms nodarboties ar izziņas teorijas problēmām, nenostājas tūlīt pretī attaisnoti šādi sauktajam izziņas sākumam, jo viņam jebkurā gadījumā jau ir līdz zināmai pakāpei izveidotās atziņas. Izdalīt no tām visu, kas ir iegūts, pateicoties izziņas darbam, un konstatēt pirms tā esošo sākumu var tikai ar jēdzienisko apsvērumu palīdzību. Taču šajā pakāpē jēdzieniem nepiemīt nekāda izziņas vērtība, tiem ir gluži negatīvs uzdevums, proti, izraidīt no redzeslauka visu, kas pieder izziņai un aizvest mūs tur, kur pēdējā tikai sākas. Šie apsvērumi ir ceļa rādītāji pie izziņas akta sākuma, taču tie paši uz to vēl neattiecas. Tātad, visā, kas izziņas teorētiķim ir sakāms pirms sākuma konstatēšanas, ir tikai lietderīgums vai nelietderīgums, nevis patiesība vai maldi. Bet arī pašā šajā sākumā jebkādi maldi ir izslēgti, jo tie var sākties tikai ar izziņu, tātad, nevar būt **pirms** tās.

Uz pēdējo tēzi nedrīkst pretendēt neviena cita izziņas teorija kā tā, kas izriet no mūsu apsvērumiem. Ja

pirmais solis tiek sperts no kāda objekta (vai subjekta) ar kādu noteiktu domu, tad maldu iespēja pastāv katrā ziņā arī sākumā, proti, tūlīt ar šo noteikšanu. Tās attaisnojums taču ir atkarīgs no izziņas akta pamatā esošajiem likumiem un var noskaidroties tikai teorētisko izmeklējumu gaitā. Tikai tad, ja cilvēks saka: Es nošķiru no sava pasaules tēla visu, kas ir ticis noteikts izziņas procesā un paturu tikai visu to, kas ienāk manā redzeslokā bez manas līdzdalības, tad jebkādi maldi ir izslēgti. Ja es principiāli atturos no jebkāda apgalvojuma, es arī nevaru nodoties nekādiem maldiem.

Ciktāl sakarā ar izziņas teoriju var runāt par **mal-  
diem**, tie var rasties **tikai izziņas akta ietvaros**. Maņu izraisītais māns nav maldi. Ja Mēness lēkta punktā šķiet mums lielāks, nekā zenītā, tad te mums ir darīšana nevis ar maldiem, bet ar dabas likumos pamatotu faktu. Kļūda izziņā rastos tikai tad, ja mēs, kombinējot uztveres dotos iespaidus ar domāšanu, nepareizi izskaidrotu šo „lielāks” un „mazāks”, taču šī skaidrošana **ietilpst** jau izziņas aktā.

Ja mēs patiešām gribam saprast izziņu visā tās būtībā, tad tā bez šaubām jāsatver tur, kur tā ir nostādīta savā sākumā, kur tā sākas. Skaidrs ir arī, ka tas, kas ir **pirms** šī sākuma, nedrīkst tikt iesaistīts izziņas izskaidrošanā, tas ir jāpieņem tieši kā priekšnosacījums. Iedziļināties tā būtībā, ko mēs šeit pieņemam kā priekšnosacījumu, ir zinātniskās izziņas uzdevums ar tās atsevišķām nozarēm. Savukārt šeit mēs negribam iegūt īpašas atziņas par šo vai to, bet gribam izpētīt pašu izziņas fenomenu. Tikai

saprātuši izziņas aktu, mēs varēsim izveidot spriedumu par to, kāda nozīme ir apgalvojumiem par pasaules saturu, kas tiek izvīzīti izziņas procesā.

Tādēļ mēs tik ilgi atturēsimies no jebkādiem nepastarpināti dotā definējumiem, kamēr nezināsim, kā šis definējums attiecas uz definēto. Pat ar jēdzienu „nepastarpināti dotais” mēs neizsakām neko par to, kas atrodas pirms izziņas. Šī jēdziena nolūks ir tikai norādīt uz to, pievērst tam uzmanību. Jēdzieniska forma šeit, izziņas teorijas sākumā, ir tikai pirmās attiecības, ko izziņa izveido ar pasaules saturu. Ievadot šo apzīmējumu mēs esam parūpējušies pat par to gadījumu, ja viss pasaules saturs būtu tikai mūsu pašu „Es” savērpums, tātad, ja likumīgi pastāvētu ekskluzīvais subjektīvisms, jo par to, ka šis fakts **ir dots**, taču nevar būt runas. Tas varētu būt tikai izzinošo apsvērumu rezultāts, t.i., tikai izziņas teorijas atzīts par pareizu, nevis kalpot tai kā priekšnosacījums.

Šajā nepastarpināti dotajā pasaules tēlā ietilpst viss, kas vispār visplašākajā ziņā var parādīties mūsu pārdzīvojamu horizonta ietvaros: sajūtas, uztveres iespāidi, vērojumi, jūtas, gribas akti, sapņu un fantāzijas veidojumi, priekšstati, jēdzieni un idejas. Arī ilūzijas un halucinācijas šajā pakāpē ir pilnīgi līdzvērtīgas citām pasaules satura sastāvdaļām, jo kādās attiecībās tās ir ar citām uztverēm, var atklāt tikai izzinošā apcere.

Ja izziņas teorija iziet no pieņēmuma, ka viss tikko noskaitītais ir mūsu apziņas saturs, tad tūlīt rodas



jautājums: kā lai mēs tiekam no apziņas pie esamības izziņas? Kur ir tas tramplīns, kas ļaus mums tikt no subjektīvā pie transsubjektīvā? Mums lieta izskatās pavisam citādi. Mums gan apziņa, gan „Es”-priekšstats vispirms ir tikai nepastarpināti dotā daļas, un kādās attiecībās ir pirmie ar pēdējiem, ir tikai izziņas rezultāts. Mēs gribam, nevis ar apziņu noteikt izziņu, bet gan otrādi: ar izziņu – apziņu un attiecības starp subjektivitāti un objektivitāti. Tā kā mēs visu doto vispirms atstājam bez predikātiem, rodas jautājums: kā lai mēs vispār nonākam pie tā, lai noteiktu, kā ir iespējams kaut kur uzsākt izziņāšanu? Kā mēs varam apzīmēt vienu pasaules tēla daļu, piemēram, kā uztveri, citu kā jēdzienu, vienu kā esamību, citu kā ilūziju, to kā cēloni un šo kā sekas? Kā mēs varam paši sevi atdalīt no objektīvās pasaules un uzskatīt par „Es” iepretī „ne-Es”?

Mums ir jāatrod tilts no dotā pasaules tēla pie tā, kur mēs attīstām ar savas izziņas palīdzību. Bet te mēs satiekamies ar sekojošu problēmu. Kamēr mēs doto vienkārši pasīvi uzlūkojam, mēs nekur nevaram atrast kādu punktu, no kura varētu sākt un vērpt savas atziņas tālāk. Dotajā ir jāatrod kāds punkts, kur mēs varam iesaistīties, kur atrodas kaut kas homogēns izziņai. Ja viss patiešām tiktu **tikai** dots, tad vajadzētu pietikt ar vienkāršu lūkošanos ārpus pasaulē un ar pilnīgi līdzvērtīgu lūkošanos mūsu individualitātes pasaulē. Tad mēs varētu augstākais **aprakstīt** lietas kā ārpus mums esošas, bet mēs nekad nevarētu tās **saprast**. Mūsu jēdzieniem būtu

tikai gluži ārēja saikne ar to, uz ko tie attiecas, un nebūtu nekādas iekšējas. Patiesai izziņai viss ir atkarīgs no tā, vai mēs kaut kur dotajā atradīsim kādu jomu, kur mūsu izzinošā darbība ne tikai pieņemtu doto kā **priekšnosacījumu**, bet gan atrastos pašā dotajā iekšā. Citiem vārdiem: tieši stingri turoties pie vienkārši dotā, atklājas, ka ne gluži viss ir tāds. Mūsu prasībai ir jābūt bijušai tādai, lai stingri to ieturot, tā daļēji atceltu pati sevi. Mēs to esam izvirzījuši, lai nevis patvaļīgi noteiktu kādu izziņas teorijas sākumu, bet lai to patiešām izmeklētu. Mūsu ziņā **dots** var kļūt viss, arī **pēc savas dziļākās dabas nedotais** kas tikai **formāli** nostājas mūsu priekšā kā dotais, bet, aplūkojot to precīzāk, pats par sevi atklāj, kas tas patiesi ir.

Visas grūtības ar izziņas izpratni slēpjas tajā faktā, ka mēs pasaules saturu neradām no sevis pašiem. Ja mēs to darītu, tad nebūtu vispār nekādas izziņas. Kāda lieta var izraisīt manī kādu jautājumu tikai tad, ja tā man tiek „dota”. Tam, ko es radu, es pats arī **piešķiru** nozīmi. [To, ko es radu, es arī nosaku]: tātad, man nav vispirms jājautā, vai tas ir attaisnoti.

Šis ir otrais mūsu izziņas teorijas punkts. Tas pastāv postulātā: Dotā jomā ir jābūt kaut kam, kur mūsu darbība nepaliek plivināmiem tukšumā, kur pasaules saturs pats ieiet šajā darbībā.

Ja reiz mēs esam noteikuši izziņas teorijas sākumu tādejādi, ka novietojām to viennozīmīgi **pirms** izzinošās darbības, lai izziņas gaitā nesaduļķotu to ar kādu aiz-

spriedumu, tad tagad mēs noteiksim arī pirmo soli, ko speram savā attīstībā, arī tā, lai nevarētu būt ne runas par maldiem vai par kaut kā nepareizību, jo mēs neveidojam nekādu spriedumu par kaut ko; mēs tikai izvirzām prasību, kurai jātiek izpildītai, lai izziņa vispār varētu notikt. Viss ir atkarīgs no tā, vai mēs ar pilnīgi skaidru kritisku apdomīgumu apzināmies sekojošo: mēs izvirzām kā postulātu tikai pašu raksturojumu, kādai jābūt tai pasaules daļai, no kuras mēs varam sākt savu izziņas darbību.

Nekas cits jau arī nemaz nav iespējams. Pasaules saturs kā dotais ir taču absolūti nenoteikts (*bestimmungslös*). Neviena daļa pati no sevis nevar mudināt mūs izvēlēties to par izejas punktu, lai ieviestu kārtību šajā haosā. Te izziņošanai darbībai ir jāpasaka izšķirošais vārds, proti: šai daļai ir jābūt tādai un tādai. Šāds vārds nekādā veidā neaizskar dotā kvalitāti. Tas neienes zinātnē nekādu pat-vaļīgu apgalvojumu. Tas tieši neko neapgalvo, tikai saka: lai izziņa būtu izskaidrojama kā iespējama, ir jāmeklē tam atbilstoša joma, kā tas iepriekš tika iezīmēts. Jā tāda pastāv, tad pastāv izziņas izskaidrojums, citādi nē. Ja mēs sākām izziņas teoriju ar „doto vispār”, tad tagad mēs ierobežojam savu prasību pievēršoties kādam noteiktam dotā punktam.

Tagad mēs gribam aplūkot savu prasību tuvāk. Kur mēs atrodam pasaules tēlā kaut ko tādu, kas nav vienkārši dotais, bet kas ir tikai tiktāl dotais, cik tas vienlaicīgi ir kaut kas izziņas aktā radītais?

Mums ir jābūt pilnīgā skaidrībā par to, ka mums šai radīšanai atkal jābūt pavisam tieši dotai. Nedrīkst būt vajadzības pēc kaut kādiem secinājumiem, lai to atpazītu. No tā jau izriet, ka jutekliskas kvalitātes nevar apmierināt mūsu prasību, jo par to apstākli, ka tās rodas ne bez mūsu līdzdalības, mēs zinām nevis tieši, bet tikai fizikālo un fizioloģisko apsvērumu rezultātā. Bet mēs zinām gan tieši, ka jēdzieni un idejas vienmēr vispirms parādās izziņas aktā un caur to nepastarpināti dotā sfērā. Tādēļ arī neviens cilvēks nemaldās attiecībā uz šo jēdzienu un ideju raksturu. Var noturēt kādu halucināciju par dotu no ārpuses, taču neviens nedomās par saviem jēdzieniem, ka tie viņam tiek doti bez viņa paša domājošas darbības. Prātā jukušais tikai notur lietas un attiecības, kas ir apveltītas ar predikātu „īstenība” par reālām, lai arī faktiski tās tādas nav, bet viņš nekad neteiks par saviem jēdzieniem un idejām, ka tās ienāk dotumu pasaulē bez viņa paša līdzdalības. Visam pārejam mūsu pasaules tēlā piemīt tieši šāds raksturs, ka tam ir jātiek **dotam**, ja mēs gribam to pārdzīvot; tikai jēdzienos un idejās parādās vēl kas cits, proti, gluži pretējs: **ja mēs vēlamies tos pārdzīvot, mums tie vispirms pašiem jārada**. Tikai jēdzieni un idejas mums ir dotas formā, kas tika nosaukta par **intelektuālo redzējumu** (*Anschauung*). Kants un jaunākie viņam pieslēgušies filosofi pilnībā noliedz šo cilvēka spēju, jo viņuprāt visa domāšana attiecas tikai uz priekšmetiem un pati no sevis neražo absolūti neko. Intelektuālajā redzējumā reizē ar domu formu ir jātiek

dotam arī saturam. Bet vai tas tā patiešām nav ar tīriem jēdzieniem un idejām? (Ar jēdzienu es saprotu kādu likumu, pēc kura nesaistītie uztveres elementi tiek saistīti kādā veselumā. Piemēram, „kauzalitāte” ir jēdziens. Ideja ir tikai jēdziens ar lielāku saturu. Organisms, ja to ņem pavisam abstrakti, ir ideja.) Tikai tās ir jāaplūko formā, kurā tās vēl ir pilnīgi brīvas no jebkāda empīriskā satura. Ja mēs, piemēram, gribam aptvert tīro kauzalitātes jēdzienu, mēs nedrīkstam turēties pie kādas noteiktas kauzalitātes vai pie visu kauzalitāšu summas, mums ir jāturas pie tās tīrā jēdziena. Cēloņi un sekas mums ir jāmeklē pasaulē, bet cēlonība kā domas forma mums ir jārada pašiem, pirms mēs varam atrast pirmos cēloņus pasaulē. Bet, ja mēs gribētu turēties pie Kanta apgalvojuma, ka jēdzieni bez redzējuma (*Anschauung*) ir tukši, tad būtu neiedomājami pierādīt dotās pasaules definēšanas (*Bestimmung*) iespēju ar jēdzieniem. Pieņemsim, ka ir doti divi pasaules satura elementi: A un B. Ja man jāatrod saikne starp abiem, es to varu izdarīt ar kāda saturiski noteikta likuma palīdzību, bet to es varu paveikt tikai pašā izziņas aktā, jo no objekta es to nevaru iegūt, tādēļ ka šī pēdējā (objekta) definīcija var tikt iegūta tikai ar likuma palīdzību. Tātad, šāds likums īstā definēšanai pilnīgi pazūd tīri jēdzieniskā entitātē\*.

Pirms iet tālāk, mēs gribam novērst vienu iespējamu iebildumu. Šķiet, it kā mūsu domu gaitā neapzināti zi-

---

\* Esamība, esīgums.

nāmu lomu spēlē priekšstats par „Es”, par „personīgo subjektu”, un ka mēs, attīstot savas domas, izmantojam šo priekšstatu, nepierādot savu tiesīgumu uz to. Tas tā ir, kad mēs, piemēram, sakām: „Mēs veidojam jēdzienu” vai „Mēs izvirzām vienu vai otru prasību”. Taču mūsu iztirzājumos nekas neliek redzēt šajos teikumos kaut ko vairāk, nekā stilistisku paņēmienu. Tas, ka izziņas akts pieder „Es” un no tā izriet, var tikt konstatēts tikai uz izziņošo apsvērumu pamata, kā mēs jau esam teikuši. Īstenībā mums pagaidām ir jārunā tikai par izziņas aktu, pat nepieminot tā nesēju, jo viss, kas līdz šim ir neapšaubāms, aprobežojas ar to, ka ir kaut kas „dotais” un ka no viena šī „dotā” punkta ceļas iepriekš noformulētais postulāts; beidzot, ka jēdzieni un idejas ir joma, kas izriet no šī postulāta. Ar to netiek noliegts, ka punkts, no kura izriet postulāts, ir „Es”, bet sākumam mēs aprobežosimies ar to, ka aplūkosim šos abus izziņas teorijas soļus tīrā veidā.

## V

# IZZIŅA UN ĪSTENĪBA

Tātad, jēdzienos un idejās mums ir dots tas, kas vienlaicīgi ved mūs pāri dotajam. Bet līdz ar to tiek piedāvāta iespēja noteikt arī pārējās izziņas darbības būtību.

Mēs esam ar postulātu atdalījuši no dotā pasaules tēla vienu daļu, tādēļ ka izziņas dabā ir izrietēt tieši no šāda veida daļas. Tātad, šī atdalīšana tika veikta tikai tādēļ, lai varētu aptvert izziņu. Vienlaikus mums ir jābūt skaidrībā par to, ka mēs esam mākslīgi pārplēsuši pasaules veselumu. Mums ir jāsaprot, ka mūsu no dotā atdalītais segments, neskatoties uz mūsu uzstādījumu un ārpus tā, atrodas nepieciešamā saistība ar pasaules saturu. Līdz ar to ir dots nākamais solis izziņas teorijā, kas pastāvēs pārplēstā veseluma atjaunošanā, lai padarītu iespējamu izziņu. Šī atjaunošana notiek **domāšanā** par doto pasauli. Domās apcerot pasauli, patiesi notiek divu pasaules satura daļu savienošanās: tās, ko mēs pārredzam savu pārdzīvojumu lokā kā doto, un tās, kas ir jārada izziņas aktā, lai tā arī kļūtu par doto. Izziņas akts ir abu šo elementu sintēze un, proti, ikvienā atsevišķā izziņas aktā viens no tiem parādās kā pašā aktā radītais un tajā pievienotais vienkārši dotajam. Tikai pašas izziņas teorijas sākumā citādi vienmēr tās gaitā radītais parādās kā dotais.

Bet cauraust doto pasauli ar jēdzieniem un idejām nozīmē **domās** apcerēt lietas, līdz ar to domāšana patiešām ir tas akts, ar kura starpniecību tiek iegūtas atziņas. Izziņa var notikt tikai tad, ja domāšana pati no sevis sakārto pasaules tēla saturu. Domāšana ir rīcība, kas izziņas brīdī rada pati savu saturu. Tātad, ciktāl iepazītais saturs plūst tikai no domāšanas, tas nesagādā izziņai nekādas grūtības. Šeit mums tikai jānovēro, un būtība ir mums nepastarpināti dota. Domāšanas **aprakstīšana** ir vienlaicīgi domāšanas zinātne. Faktiski arī loģika nekad nav bijusi kaut kas cits kā domāšanas formu aprakstīšana, tā nekad nav bijusi pierādoša zinātne. Pierādījums ienāk tikai tad, kad notiek izdomātā satura sintēze ar citu pasaules saturu. Tādēļ Gideons Spikers (*Gideon Spicker*) savā grāmatā „*Lessings Weltanschauung*“ (Lessinga pasaules uzskats) pamatoti raksta: „To, vai domāšana pati par sevi ir pareiza, mēs nekad nevaram uzzināt, nedz empīriski to piedzīvojot, nedz loģiski izdibinot”. Mēs varam piebilst: attiecībā uz domāšanu beidzas jebkāda pierādīšana, jo pierādījums pieprasa domāšanu jau kā priekšnosacījumu. Pierādīt var atsevišķu faktu, bet ne pašu pierādīšanu. Mēs varam tikai aprakstīt, kas ir pierādījums. Loģikā visa teorija ir tikai empīrija<sup>\*</sup>; šajā zinātnē pastāv tikai vērošana. Bet, ja mēs gribam iepazīt kaut ko, kas atrodas ārpus mūsu domāšanas, mēs to varam izdarīt tikai ar domāšanas palīdzību, tas nozīmē, ka

---

\* Pieredze.



domāšanai jāpievēršas kaut kam dotajam un jāsystematizē dotā haotiskas attiecības ar pasaules tēlu. Tādejādi, domāšana tuvojas dotajam pasaules tēlam kā formējošais princips. Šis process ir sekojošs: vispirms no visa pasaules veseluma domāšanas aktā tiek izceltas noteiktas detaļas, jo dotajā jau nav nekādu detaļu, tajā viss ir nepārtrauktā saistībā. Un tagad domāšana samērā ar tās producētajām formām salīdzina šīs izdalītās detaļas savā starpā (noskaidro to savstarpējas attiecības) un beigās nosaka, kas no šīs salīdzināšanas rodas. Ar to, ka domāšana nodibina attiecības starp divām atsevišķām pasaules tēla daļām, tā pati no sevis neko par tām nav noteikusi. Tā nogaida, kas pats par sevi radīsies attiecību nodibināšanas rezultātā. Tikai šis rezultāts ir atziņa par atbilstošo pasaules satura daļu. Ja šī pasaules satura dabā būtu vispār neko par sevi neizpaust caur šīm attiecībām, tad šim domāšanas mēģinājumam būtu jācieš neveiksme, un tā vietā būtu jānāk kādam citam. Jebkāda izziņa balstās tajā, ka cilvēks nodibina pareizo saikni starp diviem vai vairākiem īstenības elementiem un aptver to, kas no tā izriet.

Ir neapšaubāmi, ka mēs ne tikai zinātnē, par ko mūs bagātīgi pamāca tās vēsture, bet arī parastajā dzīvē veicam daudzus šādus veltīgus domāšanas mēģinājumus; tikai vienkāršos gadījumos, kādi tomēr ir pārsvarā, pareizais tik ātri uzrodas nepareizā vietā, ka šis pēdējais nemaz nenonāk vai tikai retumis nonāk mūsu apziņā.

Kantam šī mūsu izsecinātā domāšanas darbība - ar

nolūku sistematizēt pasaules saturu - rēgojās formulējot savu „sintētisko apercepcijas vienību”<sup>\*</sup> (*„syntetische Einheit der Apperzeption*). Bet cik maz viņš ir novedis sev līdz apziņai īsto domāšanas uzdevumu, izriet no tā, ka viņš tic, ka pēc noteikumiem, pēc kuriem šī sintēze īstenojas, varot izsecināt aprioros tīrās dabaszinātnes likumus. Viņš nav ņēmis vērā to, ka sintētiskā domāšanas darbība ir tāda, kas tikai **sagatavo** šo dabas likumu iegūšanu. Iedomāsimies, ka mēs izdalām no pasaules tēla kādu saturu a un tāpat kādu citu – b. Lai tiktu pie atziņas par likumsakarīgām attiecībām starp a un b, domāšanai vispirms jānotāda a tādā attiecībā pret b, kas padarītu iespējamu, ka šī pastāvošā atkarība parādītos mums kā dota. Tātad, īstais dabas likumu saturs izriet no dotā, un domāšanas uzdevums ir vienkārši radīt situāciju, kurā pasaules tēla daļas tiek novestas tādās attiecībās, ka top redzamas to likumsakarības. Tātad, tikai no sintētiskās domāšanas neizriet nekādi objektīvie likumi.

Tagad mums sev jājaūtā, kāda loma ir domāšanai veidojot mūsu zinātnisko pasaules tēlu pretstatā vienkārši dotajam pasaules tēlam? No mūsu izklāstījuma seko, ka domāšana sagādā likumsakarību formu. Pieņemsim, ka iepriekš minētajā shēmā ‘a’ ir cēlonis un ‘b’ – sekas. Kauzālā ‘a’ un ‘b’ saikne nekad nevarētu kļūt par atziņu, ja domāšana nebūtu spējīga izveidot kauzalitātes jēdzienu, bet lai dotajā gadījumā iepazītu ‘a’ kā cēloni un ‘b’ kā

---

\* Apzināta kāda jauna apziņas satura aptveršana gribas aktā.

sekas, ir nepieciešams, lai šie abi atbilstu tam, kas tiek saprasts ar cēloni un sekām. Tāpat tas ir arī ar citām domāšanas kategorijām.

Saistībā ar mūsu mērķi der ar dažiem vārdiem norādīt uz Hjūma (*Humes*) izklāstījumiem par kauzalitāti. Hjūms saka: "Jēdzienu 'cēlonis' un 'sekas' izcelsme ir meklējama vienīgi mūsu **ieradumā**. Mēs bieži novērojam, ka kādam noteiktam notikumam seko cits, un pierodam domāt abus kauzālā sakarībā, tā ka, ievērojuši pirmo, gaidām, ka sekos otrs." Šis uzskats izriet no pilnīgi aplama priekšstata par kauzālajām attiecībām. Ja es vairākas dienas satieku pie savas mājas vārtiem vienu un to pašu cilvēku, tad es gan varu pamazām pierast pie tā, lai gaidītu, ka abi notikumi sekos cits citam, taču man nekad neienāks prātā konstatēt kauzālo saikni starp manu un cita cilvēka parādīšanos vienā un tai pašā vietā. Lai izskaidrotu minēto faktu tiešo sekošanu cits citam, man vajadzētu uzmeklēt vēl daudz būtiskākas pasaules satura daļas. Mēs nosakām kauzālo sakarību tieši nebūt ne pēc secības laikā, bet gan pēc saturiskās to pasaules daļu nozīmes, kuras mēs apzīmējam kā cēloni un sekas.

No tā, ka mūsu zinātniskā pasaules tēla radišanas aktā domāšana darbojas tikai formāli, seko tas, ka nevienas atziņas saturs nevar *a priori*, pirms novērošanas (domāšanas konfrontācijas ar doto) būt kaut kas noteikts, konstatējams; tam ir jāizriet tikai no pēdējās. Šai ziņā visa mūsu izziņa ir empīriskā, un faktiski nemaz nav saprotams, kā gan tas varētu būt citādi. Principā Kanta

apgalvojumi *a priori* nav nekādas atziņas, tie ir tikai postulāti. Kanta ziņā vienmēr var teikt tikai vienu: Lai kāda lieta kļūtu par iespējamās pieredzes objektu, tai ir jāpakļaujas šiem likumiem. Tātad, šie ir priekšraksti, kurus subjekts izvirza objektiem. Bet mums tomēr vajadzētu domāt, ka, ja reiz mēs gribam gūt atziņas par doto, tad tām ir jāplūst nevis no subjektivitātes, bet gan no objektivitātes.

Domāšana neko nesaka par doto *a priori*, tā rada formas, uz kuru pamata parādību likumsakarības kļūst redzamas *a posteriori*.

Ir skaidrs, ka šis uzskats *a priori* neko nevar pateikt par iegūtā izziņas sprieduma drošības pakāpi, jo arī drošība nevar tikt iegūta ne no kā cita, kā no paša dotā. Uz to var iebilst, ka vērojums nekad nesaka neko citu, kā to, ka vienu reizi kādi fenomeni parādās kopsakarībā, bet tas **nesaka**, ka tā tam ir jānotiek un ka līdzīgā gadījumā vienmēr tā notiks. Bet arī šis pieņēmums ir maldīgs, jo kad es iepazīstu kādu noteiktu sakarību starp pasaules tēla daļām, tad mūsu ziņā tas nav nekas cits, kā tas, kas izriet no pašām šīm daļām, tas nav nekas tāds, ko es piedomāju šīm daļām klāt, bet gan kaut kas, kas būtiski piemīt šīm daļām, kam tātad nepieciešami jāparādās vienmēr, kad ir pašas šīs daļas.

Tikai uzskats, kas izriet no tā, ka viss zinātniskais darbs pastāv pieredzes faktu saistīšanā pēc ārpus tiem pastāvošajiem subjektīvajiem principiem, var ticēt tam, ka 'a' un 'b' šodien var tikt saistīti pēc tāda un rīt pēc cita

principa (*J.St.Mill*). Kurš saprot, ka dabas likumi ceļas no dotā un līdz ar to ir tas, kas veido un nosaka kopsakarību starp parādībām, tam nemaz neienāks prātā runāt par kādu no vērošanas smelto likumu gluži komparatīvo vispārību. Ar to mēs, dabiski, negribam apgalvot, ka dabas likumiem, kurus mēs reiz esam atzinuši (kā pieņēmums) par pareiziem, obligāti jābūt derīgiem. Bet ja kāds vēlākais gadījums apgāž izvirzīto likumu, tad tas nenāk no tā, ka pirmo reizi tas varēja tikt izsecināts tikai ar komparatīvo vispārību, bet gan no tā, ka tas arī toreiz nav ticis izsecināts pilnīgi pareizi. Īsts dabas likums nav nekas cits kā kādas sa-karības izpausme dotajā pasaules tēlā, un tas tikpat maz ir klāt bez faktiem, ko tas regulē, cik arī šie ir bez tā.

Iepriekš mēs esam noskaidrojuši, ka izziņas akta dabā ir domājot cauraust doto pasaules tēlu ar jēdzieniem un idejām. Kas no šī fakta izriet? Ja nepastarpināti dotais saturētu sevī noslēgto veselumu, tad šāda tā pārstrādāšana izziņas procesā nemaz nebūtu iespējama, nedz arī vajadzīga. Tad mēs vienkārši pieņemtu doto un būtu apmierināti ar to šādā veidolā. Tikai tad, ja dotajā ir apslēpts kaut kas, kas vēl **n**eparādās mums to aplūkojot tieši, bet tikai ar domāšanas ieviestās kārtības palīdzību, tad izziņas akts ir iespējams. Tas, kas atrodas dotajā pirms tā ap-strādāšanas ar domāšanu, nav tā pilns veselums.

Tas tūlīt kļūst vēl skaidrāks, ja mēs dziļāk iepazīsimies ar vērā ņemamiem izziņas akta faktoriem. Pirmais

šāds faktors ir dotums. Dotums nav vis kāda dotā [fenomena] īpašība, bet gan tikai tā attiecību izpausme ar otro izziņas akta faktoru. Tātad šī definīcija atstāj pilnīgā tumsā to, kas šis dotums ir pēc paša dabas. Otro faktoru, jēdzienisko dotā saturu, domāšana atrod izziņas aktā kā nepieciešami saistītu ar šo dotumu. Un tagad pajautāsim sev: 1)Kur pastāv šķirtne starp doto un jēdzienu? 2)Kur tie ir apvienoti? Atbilde uz abiem šiem jautājumiem bez šaubām ir atrodama mūsu iepriekšējos izmeklējumos. Šķirtne pastāv vienīgi izziņas aktā, saikne atrodas pašā dotumā. No tā ar nepieciešamību izriet, ka jēdzieniskais saturs ir tikai daļa no dotā, un ka izziņas akts pastāv tajā, lai savienotu savā starpā vispirms atšķirti dotās pasaules tēla sastāvdaļas. Līdz ar to dotais pasaules tēls kļūst pilnīgs, tikai pateicoties pastarpinātam dotības veidam, kas tiek domāšanas radīts. Nepastarpinātības formā pasaules tēls parādās vispirms pavisam nepilnīgā veidolā.

Ja pasaules saturā domu saturs jau sākotnēji būtu savienots ar doto, tad nepastāvētu nekāda izziņa, jo tad nekur nevarētu rasties nepieciešamība pārsniegt doto. Un ja mēs ar domāšanu un tajā radītu visu pasaules saturu, tad izziņa pastāvētu tikpat maz, jo to, ko mēs paši producējam, mums nav vajadzības izziņāt. Tātad izziņa balstās tajā faktā, ka sākotnēji pasaules saturs ir mums dots tādā formā, kas ir nepilnīga, kas nesatur to pilnībā, bet kurai bez tā, ko tā piedāvā tieši, ir vēl otra būtiska puse. Šī otrā, sākotnēji nedotā pasaules satura puse tiek atklāta ar izziņas starpniecību. Tātad tas, kas mums

domāšanā parādās šķirti, nav vis **tukšas** formas, bet gan definīciju (kategoriju) summa, kuras pārējam pasaules saturam ir forma. **Tikai izziņas procesā iegūtais pasaules satura veidols, kurā ir savienotas abas parādītās puses, var tikt nosaukts par īstenību.**

# VI

## BEZPRIEKŠNOSACĪJUMU IZZIŅAS TEORIJA UN FIHTES ZINĀTNES MĀCĪBA

Iepriekšējos izklāstījumos mēs esam konstatējuši izziņas ideju. Nepastarpināti šī ideja ir dota cilvēka apziņā, ciktāl viņš izturas izzinoši. „Es” kā apziņas centrālajam punktam ir nepastarpināti dota ārējā un iekšējā uztvere un pašā esamība. (Diez vai ir nepieciešams teikt, ka ar apzīmējumu „centrālais punkts” mēs šeit negribam domāt saistītu kādu teorētisku uzskatu par apziņas dabu, mēs to lietojam tikai kā stilistisku saīsinājumu visas apziņas fiziognomijas apzīmēšanai.) “Es” izjūt tieksmi atrast šajā dotumā vairāk nekā ir **nepastarpināti** dots. Iepretī dotajai pasaulei viņam paveras otra, domāšanas pasaule, un viņš saista abas tādejādi, ka pēc pašā brīvā lēmuma īsteno to, ko mēs esam konstatējuši kā izziņas ideju. Šeit pastāv principiāla atšķirība starp veidu, kādā pašas cilvēka apziņas objektā jēdziens un nepastarpināti dotais parādās saistīti totālā īstenībā, un to, kas der iepretī pārējam pasaules saturam. Attiecībā uz jebkuru citu pasaules daļu mums ir jāiztēlojas, ka minētā saikne pastāv sākotnēji kā no pašā sākuma nepieciešama un ka tikai izziņas sākumā **pašai izziņai** ir iestājusies mākslīga šķirtne, kas beigu beigās izziņas procesā atbilstoši sākotnējai objektīvā fenomena būtībai atkal tiek atcelta.



Attiecībā uz cilvēka apziņu tas ir citādi. Šeit saikne pastāv tikai tad, ja tā tiek īstenota reālajā apziņas darbībā. Attiecībā uz jebkuru citu objektu šķirtnei nav nekādas nozīmes objektam; tai ir nozīme tikai izziņai. Šeit saikne ir pirmais, šķirtne – izsecinātais. Izziņa veic šķiršanu tikai tādēļ, ka nevar panākt saikni tai atbilstošā veidā, ja pirms tam nav atšķīrusi. Savukārt apziņas jēdziens un tās dotā īstenība sākotnēji ir šķirti; saikne ir izsecinātais, un tādēļ izziņai piemīt tāds raksturs, kādu mēs esam attēlojuši. Tā kā ideja un dotums parādās apziņā nepieciešami šķirti, tai visa īstenība sašķēļas šajās divās daļās, un tādēļ, ka apziņa tikai ar pašas rīcību var panākt abu minēto elementu sasaistīšanu, tā tiek pie pilnas **īstenības**, tikai realizējot izziņas aktu. Pārējās kategorijas (idejas) būtu nepieciešami saistītas ar atbilstošām dotuma formām arī tad, ja tās netiktu iesaistītas izziņā; izziņas ideja var tikt saistīta ar tai atbilstošo dotumu, tikai pateicoties apziņas darbībai. **Reālā** apziņa pastāv tikai tad, kad tā pati sevi īsteno. Mēs domājam, ka tagad esam pietiekami sagatavoti tam, lai parādītu Fihtes „Zinātnes mācības” pamatkļūdu un vienlaicīgi piedāvātu atslēgu tās izpratnei. Fihte ir tas filozofs, kurš Kanta sekotāju starpā ir visdziļāk jutis, ka visu zinātņu pamatojums varētu pastāvēt tikai kādā apziņas teorijā, taču viņš nekad netika pie atziņas, kādēļ tas tā ir. Viņš jūta, ka tam, ko mēs apzīmējam kā otro izziņas teorijas soli un kam mēs piešķiram postulāta formu, ir patiesi jātiek „Es” īstenojam. Mēs to saskatām šādos viņa vārdos: „Tātad zinātnes mācība, ciktāl tai ir jābūt sistemā-

tiskai zinātnei, tieši tāpat, kā visas iespējamās zinātnes, ciktāl tām ir jābūt sistemātiskām, rodas pateicoties brīvības noteikšanai (*durch eine Bestimmung der Freiheit*), kas šeit ir īpaši aicināta vispār pacelt apziņā inteliģences darbības veidu; ... Ar šo brīvo rīcību kaut kas, kas jau pats par sevi ir forma, proti, nepieciešamā inteliģences darbība, kā saturs tiek uzņemta kādā jaunā zināšanu vai apziņas formā..."<sup>29</sup> Kas šeit jāsaprot ar „inteliģences darbības veidu”, ja mēs gribam izteikt skaidros jēdzienos to, kas tiek neskaidri izjūsts? Nekas cits kā apziņā notiekošā izziņas idejas īstenošana. Ja Fihte būtu to pilnīgi skaidri apzinājies, tad viņam iepriekšējais teikums būtu jānoformulē vienkārši šādi: Izziņa, ciktāl tā vēl ir neapzināta „Es” darbība, zinātnes mācībai jāpaceļ apziņā; tai ir jāparāda, ka Es’ā kā nepieciešama darbība tiek veikta izziņas idejas objektivizācija.

Fihte grib noteikt „Es” darbību. Viņš uzskata, ka „Tas, kā esamība (būtība) pastāv vienīgi tajā, ka tas pats sevi nosaka (*sich setzt*) kā esošu, ir Es kā absolūtais subjekts”<sup>30</sup>. Fihtem šī Es nospraušana ir pirmā nepieciešamā darbība (*Tathandlung*), kas “ir pamatā visai pārējai apziņai”.<sup>31</sup> Tātad Fihtes ziņā “Es” var uzsākt jebkādu savu darbību arī, tikai pieņemot kādu absolūto lēmumu. Taču Fihte neredz iespēju palīdzēt šai sava “Es” absolūti noteiktajai darbībai tikt pie kaut kāda savas darbības satura, jo viņam nav nekā, uz ko šai darbībai vērsties, pēc kā sevi noteikt. Viņa Es’am ir jāveic kāda darbība, bet **kas** tam ir jādara? Tā kā Fihte nav noformulējis izziņas

jēdzienu, kas Es'am ir jāīsteno, tādēļ viņš arī veltīgi cīnījās meklēdams kaut kādu nākamo soli no savas absolūtās darbības pie tālākiem Es uzdevumiem. Galu galā viņš pat atzīst attiecībā uz šādu tālāku soli, ka pētījumi par to esot ārpus teorijas robežām. Savā priekšstata dedukcijā viņš iziet nedz no absolūtās Es darbības, nedz no ne-Es darbības, bet gan no kādas noteiktības (*Bestimmtheit*), kas reizē ir noteikšana (*Bestimmen*), jo apziņā nepastarpināti nav un nevar būt nekā cita. Teorijā paliek pilnīgi nenoskaidrots, kas tad nosaka šo uzdevumu; un ar visu šo nenoteiktību mēs tad tiekam dzīti no teorijas arī praktiskajā zinātnes mācības daļā.<sup>32</sup> Taču ar šo izskaidrojumu Fihte iznīcina jebkādu izziņu, jo praktiskā Es darbība pieder pavisam citai jomai. Tas, ka mūsu iepriekš izvirzītais postulāts var tikt realizēts tikai brīvajā Es rīcībā, ir skaidrs, bet, lai Es varētu izturēties izziņoši, svarīgi ir tieši tas, lai viņa izšķiršanās sniegtos tik tālu, lai īstenotu izziņas ideju. Ir jau pareizi, ka Es pēc sava brīva lēmuma var veikt vēl daudz ko citu, bet, pamatojot visu zinātņu izziņas teoriju, runa ir nevis par „brīvā”, bet gan par „**izzinošā**” Es raksturojumu. Fihte ir ļāvis pārāk spēcīgi sevi ietekmēt savai subjektīvai kaislei (*Hang*) nostādīt cilvēka personības brīvību visgaišākajā gaismā. Harms (*Harms*) pamatoti atzīmē savā runā „par Fihtes filosofiju”: „Viņa pasaules uzskats ir pārsvarā un vienīgi ētisks, un viņa izziņas teorijai piemīt tāds pats raksturs”. Izziņai nebūtu absolūti nekāda uzdevuma, ja visas īstenības jomas tiktu dotas kādā totalitātē. Bet tā kā Es,

kamēr domāšana nav to iekļāvusi pasaules tēla sistemātiskajā veselumā, arī nav nekas cits kā nepastarpināti dotais, tad nepietiek ar vienkāršu tā darbības veidu uzrādīšanu. Bet Fihte uzskata, ka attiecībā uz Es ar vienkāršu **uzmeklēšanu** jau viss esot padarīts. „Mums ir **jāuzmeklē** absolūti pirmais, pilnīgi nenosacītais visu cilvēcisku zināšanu princips. Tas neļauj sevi pierādīt vai noteikt, jo tam ir jābūt absolūti pirmajam principam”.<sup>33</sup> Mēs esam redzējuši, ka pierādīšana un noteikšana nav vietā tikai un vienīgi iepretī tīrās loģikas saturam. Bet Es pieder īstenībai, un tādēļ ir nepieciešams konstatēt tās vai citas kategorijas esamību dotajā. Fihte to neizdarīja, un tajā ir jāmeklē cēlonis tam, kādēļ viņš piešķīra savai zinātnes mācībai tik nepareizu veidolu. Cellers (*Zeller*)<sup>34</sup> atzīmē, ka loģiskas formulas, ar kurām Fihte grib nonākt pie Es jēdziena, slikti aizsedz to apstākli, ka viņš par katru cenu grib īstenot jau iepriekš nosprausto nodomu, proti, nonākt pie šī sākumpunkta. Šie vārdi attiecas uz pirmo veidolu, ko Fihte 1794. gadā piešķīra savai zinātnes mācībai. Ja mēs pieturēsimies pie tā, ka Fihte patiešām atbilstoši visai savai filosofēšanas ievirzei nevarēja gribēt neko citu, kā noteikt zinātnes pamatā esam kādu absolūto apgalvojumu, tad pastāv taču tikai divi ceļi, kas ļauj šim sākumam parādīties saprotami. Viens bija: satvert apziņu kādā tās empīriskās darbības procesā un, pakāpeniski nolobot no tās visu, kas sākotnēji no tās neizriet, izkristalizēt tīro Es jēdzienu. Un cits ceļš bija: sākt tūlīt pēc Es sākotnējās darbības un izsekot tā dabu ar pašapceres un

pašvērošanas palīdzību. Pirmo ceļu Fihte sāka iet savas filosofēšanas sākumā, taču ar laiku pārgāja uz otro.

Pieslēdzies Kanta „transcendentālās apercepcijas”<sup>•</sup> sintēzei, Fihte uzskatīja, ka visa Es darbība pastāv pieredzē gūtās vielas savienošanā pēc spriedumu formām. Spriešana pastāv predikāta saistīšanā ar subjektu, kas gluži formāli tiek izpausts formulā  $a=a$ . Šī formula nebūtu iespējama, ja  $x$ , kas savieno abus  $a$ , nebalstītos spējā vispār kaut ko noteikt (*setzen*) jeb postulēt. Jo formula taču nenozīmē, ka  $a$  ir, bet gan: ja  $a$  ir, tad ir  $a$ . Tātad, par kāda absolūtā  $a$  nospraušanu [postulēšanu] nevar būt runas. Tādejādi, lai vispār nokļūtu pie absolūtā, absolūti derīgā, neatliek nekā cits kā paziņot pašu noteikšanu par absolūtu. Kamēr  $a$  ir nosacīts,  $a$  nospraušana ir nenosacīta. Bet šī noteikšana ir Es darbība. Tādejādi Es piemīt spēja pilnīgi un nenosacīti [kaut ko] noteikt. Formulā  $a=a$  tiek postulēts tikai viens  $a$ , kamēr otrs ir pieņemts kā priekšnosacījums, proti, tas tiek Es pieņemts. „Ja  $a$  ir postulēts  $Es'ā$ , tad tas ir postulēts.”<sup>35</sup> Šī sakarība ir iespējama tikai ar noteikumu, ka  $Es'ā$  ir kaut kas, kas vienmēr paliek sev līdzīgs, kas ved no viena  $a$  pie cita, un iepriekš minētais  $x$  balstās šajā nemainīgumā. Es, kas nosaka vienu  $a$ , ir tas pats, kas nosprauž otro, bet tas nozīmē, ka  $Es=Es$ . Šai formulai noformulētai sprieduma formā: Ja  $Es$  ir, tad tas ir – nav nekādas jēgas. Es jau netiek

---

<sup>•</sup> Apercepcija – apzināta, gribas aktā veikta kāda jauna saturs aptveršana.

pieņemts ar priekšnosacījumu, ka pastāv cits, tas iepriekš nosaka tikai pats sevi, bet tas nozīmē, ka tas ir pilnīgs un nekā cita nenosacīts. Šeit hipotētiska sprieduma forma, kas piemīt jeb-kuram spriedumam bez absolūtā Es priekšnosacīšanas, pārvēršas absolūtās eksistences tēzē: **Es** gluži vienkārši **esmu**. Fihte to izpauž vēl šādi<sup>36</sup>: „'Es' sākotnēji gluži vienkārši nosaka paša esamību.” Jūs redzat, ka viss šis Fihtes manevrs nav nekas cits kā sava veida pedagogiska dis-kusija, lai aizvestu savus lasītājus tur, kur viņiem atklāsies atziņa par nenosacīto Es darbību. Viņiem skaidri jānostāda acu priekšā tā Es rīcība, bez kuras īstenošanas nemaz nav nekāda Es.

Atskatīsimies vēlreiz uz Fihtes domu gaitu. Ieskatoties tajā precīzāk, izrādās, ka tajā ir kāds lēciens, proti, tāds, kas liek apšaubīt uzskata par sākotnējo rīcību (*Tathandlung*) pareizību. Kas tad Es postulēšanā ir patiešām absolūts? Tiek izvirzīts spriedums: Ja a ir, tad ir a; a tiek Es postulēts. Tātad par šo postulēšanu nevar būt nekādu šaubu. Bet, lai arī Es darbība ir nenosacīta, tam taču tomēr ir jānosprauž **kaut kas**. Tas nevar nospraust „darbību kā tādu, pašu par sevi”, bet tikai kādu noteiktu darbību. Īsāk: noteikšanai ir jābūt kādam saturam, bet to viņš nevar paņemt pats no sevis, jo citādi tas nevarētu neko citu kā mūžīgi tikai noteikt noteikšanu. Tātad, lai noteikšana jeb absolūtā Es darbība būtu iespējama, ir jābūt kaut kam, kas ar to tiek realizēts. Nesatverot no dotuma kaut ko, ko tas nosaka, tas nevar vispār „**neko**” noteikt un rezultātā vispār **nevar** noteikt. To parāda arī

Fihtes tēze: Es nosaka savu esamību. Šī esamība ir kāda kategorija. Te mēs atkal atgriežamies pie savas tēzes: Es darbība balstās tajā, ka Es pēc sava brīva lēmuma nosaka dotā jēdzienus un idejas. Tikai tādēļ, ka Fihte neapzināti tīko pierādīt Es kā **esošu**, viņš nonāk pie sava rezultāta. Ja viņš būtu izstrādājis izziņas jēdzienu, viņš būtu nonācis pie patiesā izziņas teorijas izejas punkta. **Es nosaka izziņu**. Tā kā Fihtem nebija skaidrs, ar ko Es darbība tiek noteikta, viņš vienkārši apzīmēja kā šīs darbības raksturu esamības noteikšanu. Bet līdz ar to viņš ir ierobežojis absolūto Es darbību, jo, ja reiz tikai Es „esamības nosprašana” nav nosacīta, tad viss pārējais, kas izriet no Es, ir jau nosacīts. Bet tad tiek nogriezta arī jebkāda iespēja no nenosacītā nonākt pie noteiktā. Ja Es ir nenosacīts tikai iezīmētajā virzienā, tad tam tūlīt izbeidzas iespēja kādā sākotnējā aktā noteikt kaut ko citu nekā paša esamību. Tādejādi rodas nepieciešamība norādīt cēloni jebkādai citai Es darbībai. Fihte meklēja to velti, kā mēs jau esam redzējuši.

Tādēļ viņš pievērsās otram no iepriekš iezīmētajiem ceļiem ar nolūku izsecināt Es. Jau 1797. gadā savā darbā „Pirmais ievads zinātnes mācībā” viņš iesaka pašnovērošanu kā pareizo metodi, lai iepazītu Es'am sākotnēji piemītošo raksturu. „Pievērs uzmanību sev pašam, novērs savu skatienu no visa, kas ir tev apkārt un pievērs to savai iekšējai pasaulei – šī ir pirmā prasība, ko filosofija izvirza savam māceklim. Runa nav ne par ko, kas ir ārpus tevis, bet gan vienīgi par tevi pašu.”<sup>37</sup> Katrā ziņā

šādam zinātnes mācības ievadišanas veidam ir viena liela priekšrocība citu starpā tādēļ, ka pašnovērošanai Es patiešām neparādās darbojamies vienpusīgi kādā noteiktā virzienā, tas tai neparādās vienkārši nosakot [postulējot] esamību; tas parādās atraisāmies uz visām pusēm, lai ar domāšanas starpniecību aptvertu doto pasaules saturu. Pašnovērošanai Es parādās kā tāds, kas uzbūvē sev pa-saules tēlu savienojot doto ar jēdzienu. Taču tam, kurš nav sekojis mūsu iepriekšējiem apcerējumiem - tātad, tam, kurš nezina, ka Es tikai tad nonāk pie pilna īstenības satura, kad tuvojas **dotajam** ar savām domāšanas formām -, tam izziņas process izskatās kā pasaules izlobīšana no Es. (*Herausspinnen*: izvērpsana). Tādēļ Fihte arvien vairāk redz pasauli kā Es konstrukciju. Viņš arvien stiprāk uzsver, ka zinātnes mācībā ir svarīgi modināt izjūtu, kas ir spējīga saklausīt Es šīs pasaules konstruēšanas procesā. Tas, kurš to spēj, šķiet viņam stāvam augstākā pakāpē nekā tas, kurš redz tikai uzkonstruēto, gatavo esamību. Tas, kurš aplūko tikai objektu pasauli, neatskārš, ka tā ir tikai Es radīta. Savukārt tas, kurš aplūko Es konstruēšanas procesā, redz gatava pasaules tēla **cēloni**; tas viņam parādās kā sekas, kuru priekšnosacījumi viņam ir doti. Parastā apziņa redz tikai to, kas ir nosprausts, kas šādā vai citā veidā ir noteikts. Viņam trūkst ieskata palīgteikumos, kas ir virsteikumam priekšā, t.i., iemeslos, kādēļ tas ir noteikts tieši tā un ne citādi. Sniegt zināšanas par šiem iepriekšējiem teikumiem pēc Fihtes domām, ir kādas pavisam jaunas maņas vai



spējas (*Sinn*) uzdevums. Es atrodu to visskaidrāk izteiktu viņa „Ievadlasījumos zinātnes mācībā, nolasītajos 1813. gada rudenī Berlīnes universitātē”<sup>38</sup>. „Šī mācība rēķinās ar pavisam jaunas iekšējas maņas instrumentu, pateicoties kuram tiek dota jauna pasaule, kas parastam cilvēkam nepastāv.” Vai arī: „Jaunās maņas pa-saule - un līdz ar to arī tā pati - pagaidām ir skaidri noteikta. Tā ir iepriekšējo palīgteikumu redzēšana, uz kuriem balstās spriedums: „kaut kas **ir**”; esamības **cēlonis**, kas tieši tādēļ, ka tas ir cēlonis, atkal nav pats un ir esamība.”

Bet Fihtem arī šeit trūkst skaidras izpratnes par Es īstenotās darbības saturu. Viņš pie tās nekad nav izlauzies. Tādēļ viņa zinātnes mācība nevarēja kļūt par to, par ko tai citādi pēc visas savas tendences būtu bijis jāklūst, proti, par izziņas teoriju kā filosofisko pamatzinātni. Ja reiz tika iepazīts, ka Es pašam ir **jānosaka** sava rīcība, tad tuvu bija doma, ka tā arī savu uzdevumu saņem no Es. Kā tad savādāk tas var notikt, kā ne piešķirot gluži formālai Es rīcībai kādu saturu? Bet ja Es patiešām ieliek to savā citādi pilnīgi nenoteiktajā darbībā, tad tam (saturam) jātiek noteiktam arī pēc savas dabas. Citādi tas varētu augstākais tikt kādas Es'ā esošās „lietas par sevi”, kuras instruments ir Es, realizēts, nevis pēdējā paša. Ja Fihte būtu mēģinājis to noteikt, viņš nonāktu pie izziņas jēdziena, kurai jātiek Es realizētai. Fihtes zinātnes mācība ir pierādījums tam, ka pat visasākajai domāšanai neizdodas auglīgi darboties kādā laukā, ja nenonāk pie pareizās domu formas (kategorijas, idejas), kas, papildināta ar

doto, sniedz īstenību. Šādam vērotājam iet tāpat, kā cilvēkam, kuram tiek piedāvātas visskaistākās melodijas, kuras viņš nemaz nedzird, jo viņam nav melodiju izjūtas. Apziņu kā doto var raksturot tikai tas, kurš ir apguvis „apziņas ideju” (*der sich in den Besitz der „Idee des Bewusstseins” zu setzen weiß*).

Fihte reiz bija pat ļoti tuvu pareizai izpratnei. 1797. gadā savā „Ievadā zinātnes mācībā” viņš izsaka domu, ka pastāvot divas teorētiskas sistēmas: dogmatisms, kas liek lietām noteikt Es, un ideālisms, kas ļauj Es'am noteikt lietas. Viņš uzskata, ka abas ir iespējamās kā pasaules uzskati. Kā vienu, tā otru esot iespējams konsekventi realizēt, bet, ja mēs nododamies dogmatismam, tad ir jāatsakās no Es patstāvības un jāpadara tas atkarīgs no lietas par sevi. Ja mēs esam ideālisma piekritēji, mēs nokļūstam pretējā situācijā. Kuru sistēmu izvēlēšies šis vai tas filozofs, to Fihte atstāj vienīgi Es labpatikas ziņā, bet, ja tas grib saglabāt savu patstāvību, viņam esot jāatsakās no ticības lietām ārpus mums un jānododas **ideālismam**.

Tagad vēl vajadzētu padomāt par to, ka Es nevar nonākt ne pie kāda pamatota lēmuma un uzdevuma, ja tas iepriekš nenosaka ko tādu, kas viņam palīdzētu pie tāda nonākt. Jebkāda noteikšana no Es puses paliktu tukša un bez jebkāda satura, ja Es neatrastu kaut ko satura pilnu, caur un caur noteiktu, kas padarītu viņam iespējamu dotuma noteikšanu un līdz ar to ļautu izdarīt izvēli starp ideālismu un dogmatismu. Taču šis caur un caur satura

pilnais ir domāšanas pasaule, un noteikt doto ar domāšanas palī-dzību nozīmē **izzināt**. Mēs varam tvert Fihti kur vien gribam, mēs visur atklāsim, ka viņa domu gaita tūlīt ie-gūst rokas un kājas, kad mēs to, kas viņam ir pilnīgi pelēka, tukša Es darbība, domājam piepildītu un sakārto-tu ar to, ko mēs esam nosaukuši par izziņas procesu.

Tas apstākļi, ka Es var brīvi sevi iedarbināt, dod viņam iespēju, pašam no sevis, pašnoteikšanās ceļā realizēt izziņas kategoriju, kamēr pārējā pasaulē kategorijas parādās kā pēc objektīvas nepieciešamības saistītas ar tām atbilstošo doto. Izpētīt brīvas pašnoteikšanās būtību būs mūsu izziņas teorijā balstītās ētikas un mistikas uzdevums. Tām būs jāapdomā arī jautājums par to, vai Es bez izziņas spēj realizēt arī citas idejas. Tas, ka izziņas realizācija notiek brīvībā, skaidri izriet jau no iepriekš izdarītajām piezīmēm, jo, kad nepastarpināti dotais un tam atbilstošā domāšanas forma izziņas procesā tiek apvienoti ar Es, tad divu īstenības elementu, kas citādi paliek apziņā vienmēr šķirti, savienošana var notikt tikai brīvības aktā.

Bet mūsu izklāstījumi apgaismo kritisko ideālismu vēl pavisam citā veidā. Tam, kurš iedziļinās Fihtes sistēmā, šķiet, ka šim filosofam sirds lieta bija uzturēt spēkā tēzi, ka Es'ā nekas nevar ienākt no ārpusēs, ka tajā neparādās nekas tāds, kas sākotnēji nebūtu viņa paša nosprausts. Bet ir neapšaubāmi, ka nekāds ideālisms nekad nebūs spējīgs atvasināt no Es to pasaules satura formu, ko mēs esam apzīmējuši kā nepastarpināti doto. Šī

forma var būt tikai dota un nekad – uzkonstruēta domās. Atliek tikai apsvērt, ka mēs, ja mums arī būtu dota visa pārējā krāsu skala, nevarētu vienkārši no Es papildināt to kaut vai ar **vienu** krāsas niansi. Mēs varam iztēloties vistālāko zemes gabalu, kuru mēs nekad neesam redzējuši, ja reiz esam pārdzīvojuši kā dotumu tam nepieciešamos elementus. Tad mēs kombinējam sev tēlu pēc dotās instrukcijas no atsevišķajiem mūsu pārdzīvotajiem faktiem. Bet mūsu tieksme sadomāt kaut vienu uztveres elementu, kas nekad nav ticis mūsu uztverts kā dotais, būs velta. Taču pastāv atšķirība starp „vienkārši **pazīt** doto pasauli” un „**iepazīt** tās gudrību”. Pēdējais, lai arī tas ir intīmi saistīts ar pasaules saturu, nekad neklūs mums skaidrs, ja mēs paši neuzbūvēsim īstenību no dotā un domāšanas. Es var noteikt, **kas** īsti ir dotais, tikai ar domāšanas palīdzību, taču Es nejustu nekādu pamudinājumu noteikt sevī kaut kā dotā būtību, ja viņš to lietu vispirms nebūtu redzējis savā priekšā pavisam nenoteiktā (*in bestimmungsloser Weise*) tiešā veidā. Tātad, tas, ko Es nosprauž kā pasaules būtību, nenotiek **bez** Es, bet gan **caur** to.

Nevis pirmais īstenības veidols, ko Es satiek, ir patiess, bet gan pēdējais, kuru Es pats no tā izveido. Šim pirmajam veidolam nav vispār nekādas nozīmes objektīvai pasaulei, tam ir tikai tāda nozīme, ka tas kalpo par materiālu izziņas procesam. Tātad, nevis **tas** pasaules veidols, ko tai piešķir teorija, ir **subjektīvs**, bet gan drīzāk tas, ko Es satiek vispirms kā dotumu. Ja sekojot Folkeltam

u.c. nosaucam šo doto pasauli par pieredzi, tad ir jāsaka, ka zinātne papildina pasaules tēlu mūsu apziņas īpatnības dēļ subjektīvā formā, novedot to līdz tam, kas tas ir pēc savas būtības.

Mūsu izziņas teorija sniedz pamatu patiesajā vārda nozīmē pašam sevi saprotošajam ideālismam. Tā pamato pārlicību, ka domāšanā tiek sniegta pasaules esence. Ne ar ko citu kā ar domāšanu var tikt parādītas attiecības starp pasaules satura daļām, vai tās ir Saules siltuma attiecības ar sasildīto akmeni, vai Es attiecības ar ārpausli. Domāšanā ir dots vienīgais elements, kas nosaka lietu savstarpējas attiecības.

Iebildums, kuru vēl varētu izvirzīt kantiānisms, būtu tas, ka iepriekš raksturotā dotuma būtības noteikšana esot tāda tikai **priekš Es**. Uz to mūsu pamatuzskata ziņā jāiebilst, ka arī Es un ārpassaules sašķeltība taču pastāv tikai dotuma ietvaros, tātad, šis “priekš Es” iepretī domājošai apcerēšanai, kas apvieno visas pretrunas, sašķeltībai nav nekādas nozīmes. “Es” kā atdalītais no ārpassaules pilnībā pazūd domājošajā pasaules apcerēšanā, tātad, nav vairs nekādas jēgas runāt par kādiem, **tikai Es** domājumiem apgalvojumiem (*Bestimmungen*).

## VII

### NOSLĒDZOŠĀ APCERE PAR IZZIŅAS TEORIJU

Mēs esam pamatojuši izziņas teoriju kā zinātni par visu cilvēcisko zināšanu nozīmi. Tikai ar tās palīdzību mēs gūstam skaidrību par atsevišķo zinātņu satura attiecībām ar pasauli. Tā dod mums iespēju ar zinātņu palīdzību nonākt pie pasaules uzskata. Pozitīvās zināšanas mēs gūstam no atsevišķām atziņām; zināšanu vērtību attiecībā uz īstenību mēs uzzinām ar izziņas teorijas palīdzību. Tā kā mēs esam stingri turējušies pie šī principa un neesam izmantojuši savos apcerējumos nekādas atsevišķas zināšanas, mēs esam pārvarējuši visus vienpusīgos pasaules uzskatus. Vienpusība parasti ceļas no tā, ka pētījums tā vietā, lai nodarbotos ar pašu izziņas procesu, tūlīt pievēršas kādiem šī procesa objektiem. Pēc mūsu izskaidrošanas **dogmatismam** ir jāatmet sava „lieta par sevi”, „**subjektīvam ideālismam**” savs “Es” kā pirmprincips, jo abi attiecībā uz savām savstarpējām attiecībām ir būtiski noteikti tikai domāšanā. „Lietu par sevi” un „Es” nevar noteikt „atvasinot” vienu no otra; abu raksturam un attiecībām jātiek noteiktiem domāšanā. **Skepticismam** ir jāatstāj savas šaubas par pasaules izzināmību, tādēļ ka „dotajā” nav nekas jāapšaubā, tas vēl nav nekādu izziņas piedāvāto predikātu skarts. Ja kāds gribētu apgalvot, ka **domājošā** izziņa nekad nespēj piekļūt lietām, tad viņš

varētu to darīt tikai ar pašu domāšanas veikto apsvērumu palīdzību, ar ko tas pats sevi noliedz, jo tas, kurš grib pamatot šaubas ar domāšanu, ar to pašu atzīst, ka domāšanai piemīt pietiekams spēks, lai atbalstītu kādu pārliecību. Visbeidzot mūsu izziņas teorija pārvar vienpusīgo **empīrismu** un vienpusīgo **racionālismu**, apvienojot abus **kādā augstākā pakāpē**. Šādā veidā tā apmierina abu prasības. **Empīriķa** prasības mēs apmierinām parādot, ka visas **saturiskas** zināšanas par doto var tikt sasniegtas tikai tiešā saskarsmē ar to. Arī **racionālists** atrod mūsu argumentos savu taisnību tādēļ, ka mēs paziņojam domāšanu par **nepieciešamo** un **vienīgo** izziņas sagādātāju.

Mūsu pasaules uzskats kā mēs to esam pamatojuši izziņas teorijas ziņā, vistuvāk saskaras ar A.E. Bīdermana (*A.E.Biedermann*)<sup>39</sup> pārstāvēto. Taču Bīdermanam sava redzespunkta pamatojumam ir vajadzīgi konstatējumi, kas neiederas izziņas teorijā. Tā viņš operē ar jēdzieniem: esamība, substance, telpa, laiks utt., pirms tam neizpētījis pašu izziņas procesu. Tā vietā, lai konstatētu, ka izziņas procesā pastāv tikai divi elementi: dotais un domāšana, viņš runā par īstenības **esamības veidiem**. Tā, piemēram, 15. nodaļā viņš saka: „Ikvienā apziņas saturā ir divi pamatfakti: 1. tajā mums ir dota **divējāda esamība**, un šo pretstatu mēs apzīmējam kā **juteklisko un garīgo, priekšmetisko un ideālo esamību**.” Un 19. nodaļā: „Tas, kam piemīt esamība telpā un laikā, eksistē kā kaut kas materiāls; tas, kas ir visa esamības procesa cēlonis un

dzīves subjekts, eksistē ideāli, ir reāls kā ideāli esošais.” Šādi apsvērumi neiederas izziņas teorijā, bet gan metafizikā, kas var tikt pamatota tikai ar izziņas teorijas palīdzību. Ir jāatzīst, ka Bīdermana apgalvojumi ir daudzviet līdzīgi mūsējiem; taču mūsu **metode** nemaz nesaskaras ar viņējo. Tādēļ mēs arī nekur nejutāties motivēti tieši diskutēt ar viņu. Ar dažu metafizisku aksiomu palīdzību Bīdermans cenšas iegūt kādu izziņas teorētisko redzespunktu, savukārt mēs tiecamies, aplūkojot izziņas procesu, nonākt pie īstenības.

Mēs patiešām domājam, ka esam parādījuši, ka visi pasaules uzskatu strīdi nāk no tā, ka cilvēki tiecas apgūt zināšanas par objektīvo (lietu, Es, apziņu utt.) vispirms precīzi nezinot, kas vienīgais var sniegt skaidrojumu par visām pārējām zināšanām, proti, **pati zināšanu daba**.



## VIII.

### PRAKTISKA NOSLĒDZOŠA APCERE

Mūsu izzinošās personības nostāja pret objektīvo pasaules būtību bija tas, par ko mēs meklējām skaidrību ar iepriekšējo apcerējumu palīdzību. Ko mums nozīme tas fakts, ka mēs spējam izzināt un ka mums ir zinātne? Tas bija jautājums, uz kuru mēs meklējām atbildi.

Mēs esam redzējuši, ka mūsu zināšanās sevi izdzīvo visintīmākais pasaules kodols. Izziņas procesā cilvēks atklāj likumsakarīgu harmoniju, kas pārvalda visu pasauli.

Līdz ar to pie cilvēka aicinājuma jeb profesijas pie-der pienākums pasaules pamatlikumus, kuri citādi, lai arī pārvalda visu esamību, bet paši nekad netiktu līdz esamībai, pārnest **redzamās** īstenības jomā. Šī ir zināšanu būtība, ka tajās attēlojas objektīvajā realitātē nekad neatrodamais pasaules pamats. Izsakoties tēlaini, mūsu izziņa ir pastāvīga iedzīvošanās pasaules pamatos.

Šādai pārlicībai ir jāizgaismo arī mūsu praktiskās dzīves izpratne.

Visu mūsu dzīves veidu un tās raksturu nosaka mūsu **tikumiskie ideāli**. Tās ir idejas par mūsu uzdevumiem dzīvē vai, citiem vārdiem sakot, par to, kas mums ar savu rīcību un darbību ir jāīsteno.

Mūsu darbība ir vispārējās pasaules norises sastāvdaļa. Līdz ar to tā pakļaujas vispārējām šīs norises likumsakarībām.

Kad kaut kur visumā kaut kas notiek, tad tajā ir jāizšķir divējāds: **ārējā** norise telpā un laikā un tās **iekšējās** likumsakarības.

Atziņa par šo likumsakarību attiecībā uz cilvēka rīcību ir tikai īpašais izziņas gadījums. Tātad mūsu no izziņas dabas izsecinātajiem uzskatiem jābūt pielietojamiem arī šeit. Līdz ar to iepazīt sevi kā rīkojošos personību nozīmē, ka attiecībā uz mūsu rīcību mums ir jābūt (kā mūsu īpašumam) atbilstošiem likumiem, t.i., **zināšanām** par tikumiskiem jēdzieniem un ideāliem. Ja mēs esam iepazīnuši šīs likumsakarības, tad mūsu rīcība arī ir **mūsu** veikums. Tad likumsakarība nav dota kā kaut kas, kas atrodas ārpus objekta, ar kura starpniecību notikums izpaužas (kļūst redzams), bet gan paša, aktīvi darbojošās objekta saturs. Šajā gadījumā objekts ir mūsu pašu Es. Ja šis pēdējais ir patiešām izzinājis, izpratis savas rīcības būtību, tad tas jūtas reizē tās pārvaldītājs. Kamēr tas tā nav, rīcības likumi atrodas mums pretī kā kaut kas svešs, **tie pārvalda mūs**; tas, ko mēs darām, ir pakļauts likumu spiedienam. Kad tie no šādas svešās būtnes ir pārvērsti par mūsu pašu Es aktivitāti, tad šis spiediens izbeidzas. Tagad tas, kas piespiež, ir mūsu pašu būtne. Tagad likumsakarība valda nevis **pār mums**, bet pār **mūsos** no mūsu Es izrietošo norisi. Kaut kā īstenošana, sekojot ārpus īstenoāja esošai likumsakarībai ir nebrīves akts, savukārt rīcība, kas izriet no paša īstenoāja apzinātās likumsakarības, ir brīvības akts. **Iepazīt savas rīcības likumus nozīmē apzināties savu brīvību.** No mūsu

izklāstījuma izriet, ka izziņas process ir attīstības process pie brīvības.

Ne katrai cilvēka rīcībai piemīt šāds raksturs. Daudzos gadījumos mēs nepārzinām savas rīcības likumus. Šī mūsu rīcības daļa ir nebrīva. Tai pretī ir tā, kur mēs pilnīgi iedzīvojamies šajos likumos. Tā ir **brīvā** joma. Tikai tādu dzīvi, kas pieder šai jomai, var apzīmēt kā **tikumisku**. Pirmās jomas pārveidošana tādā, kurai piemīt otrās raksturs, ir ikviena indivīda, kā arī visas cilvēces attīstības uzdevums.

Svarīga visas cilvēces domāšanas problēma ir: **saprast cilvēku kā sevī pašā pamatoto brīvo personību.**

IZDEVNIECĪBAS PĒCVĀRDS  
Licenzētām vācu izdevumam 1948. gadā  
Rūdolfa Šteintera disertācija.

„Izziņas teorijas pamatjautājums, pievēršot sevišķu uzmanību Fihtes zinātnes mācībai. Prolegomena par filosofējošās apziņas saprašanos pašai ar sevi.”

1892. gadā tika papildināta ar „Ievadvārdiem” un ar nodaļu „Praktiskie noslēguma apcerējumi” un nodota atklātībai zem nosaukuma

„Patiesība un zinātne. Prelūdija „Brīvības filosofijai”.

## Piezīmes:

- 
- <sup>1</sup> J.Volkelt, Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie; Hamburg 1886
- <sup>2</sup> Rudolf Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller; 1.Aufl. Berlin u. Stuttgart 1886; Deutsche Lizenzausgabe Freiburg 1948
- <sup>3</sup> Das Literaturverzeichnis. Für die Erkenntnistheorie im allgemeinen kommen in Betracht:
- R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes usw.; Leipzig 1876
- Kritik der reinen Erfahrung; I.Bd. Leipzig 1888
- J.F.A.Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt; I.Bd. Berlin 1880
- J.Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt; Leipzig 1872
- J.S.Beck, Einzig mögliche Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß; Riga 1796
- F.E.Beneke, System der Metaphysik und Religionsphilosophie usw.; Berlin 1839
- J.Bergmann, Sein und Erkennen usw.; Berlin 1880
- A.E.Biedermann, Christliche Dogmatik; 2.Aufl. Berlin 1884/85
- H.Cohen, Kants Theorie der Erfahrung; Berlin 1871
- P.Deussen, Die Elemente der Metaphysik; 2.Aufl. Leipzig 1890
- W.Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften usw.; Leipzig 1883. Besonders die einleitenden Kapitel, welche das Verhältnis der Erkenntnistheorie zu den übrigen Wissenschaften behandeln. Ferner käme vom gleichen Verfasser auch noch in Betracht: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht; Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin, XXXIX und XL, Berlin 1890
- A.Dorner, Das menschliche Erkennen usw.; Berlin 1887
- E.Dreher, Über Wahrnehmung und Denken; Berlin 1878
- G.Engel, Sein und Denken; Berlin 1889

- 
- W.Enoch, Der Begriff der Wahrnehmung; Hamburg 1890
- B.Erdmann, Kants Criticismus in der ersten und zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft; Leipzig 1878
- F.v.Feldegg, Das Gefühl als Fundament der Weltordnung; Wien 1890
- E.L.Fischer, Die Grundfragen der Erkenntnistheorie; Mainz 1887
- K.Fischer, System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre; 2.Aufl. Heidelberg 1865  
Geschichte der neueren Philosophie; Mannheim 1860 (besonders die auf Kant bezüglichen Teile)
- A.Ganser, Die Wahrheit; Graz 1890
- C.Göring, System der kritischen Philosophie, Leipzig 1.Jg. (1877), S.384
- E.Grimm, Zur Geschichte der Erkenntnisproblems usw.; Leipzig 1890
- F.Grunz, Das Problem des Gewissheit; Heidelberg 1886
- R.Hamerling, Die Atomistik des Willens; Hamburg 1891
- F.Harms, Die Philosophie seit Kant; Berlin 1876
- E.v.Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus; 2.Aufl. Berlin 1875  
Kirchmanns erkenntnistheoretische Realismus; Berlin 18875  
Das Grundproblem der Erkenntnistheorie usw.; Leipzig 1889  
Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart; Leipzig 1890
- H.L.F.v.Helmhotz, Die Tatsachen in der Wahrnehmung; Berlin 1879
- G.Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens ; Leyden 1890
- A.Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie; Tübingen 1874
- A.Horwicz, Analyse des Denkens usw.; Halle 1875
- F.H.Jacobi, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus; Breslau 1787
- M.Kappes, Der „Common Sense“ als Prinzip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten Thomas Reid; München 1890
- M.Kauffmann, Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre; Leipzig 1890
- B.Kerry, System einer Theorie der Grenzgebiete; Wien 1890
- J.H.v.Kirchmann, Die Lehre vom Wissen; Berlin 1868

- 
- E.Laas, Die Kausalität des Ich; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig, 4.Jahrgang (1880) S.1 ff, 185 ff, 311 ff  
Idealismus und Positivismus; Berlin 1879
- F.A.Lange, Geschichte des Materialismus; Iserlohn 1873/75
- A.v.Leklair, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie; Breslau 1882  
Das kategorische Gepräge des Denkens; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig, 7.Jahrgang (1883), S. 257 ff
- O.Liebmann, Kant und die Epigonen; Stuttgart 1865  
Zur analysis der Wirklichkeit; Straßburg 1880  
Gedanken und Tatsachen; Straßburg 1882  
Die Klimax der Theorien; Straßburg 1884
- Th.Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens; Bonn 1883
- H.R.Lotze, System der Philosophie, I. Teil: Logik; Leipzig 1874
- J.V.Mayer, Vom Erkennen; Freiburg i. Br. 1885
- A.Meinong, Hume-Studien; Wien 1882
- J.St.Mill, System der induktiven und deduktiven Logik; 1843, dtsh. 1849
- W.Münz, Die Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie; 2. Aufl., Breslau 1885
- G.Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie; Nördlingen 1881
- F.Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie; Leipzig 1875
- J.Remke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff usw.; Berlin 1880
- Th.Reid, Untersuchungen über den menschlichen Geist nach Prinzipien des gesunden Menschenverstandes; 1764, deutsch 1782
- J.Rülf, Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt; Leipzig 1887
- R.v.Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie; Leipzig 1884
- G.E.Schulze, Änesidemus; 1792
- W.Schuppe, Zur Voraussetzungslosen Erkenntnistheorie; Philosophische Monatshefte Berlin, Leipzig, Heidelberg 1892, Heft 6 u. 7
- R.Seidel, Logik oder Wissenschaft vom Wissen; Leipzig 1866
- Chr.v.Sigwart, Logik; Freiburg i. Br. 1878

- 
- A.Stadler, Die Grungsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kant-  
schen Philosophie; Leipzig 1876
- H.Taine, De l'Intelligence; 4. Aufl. Bonn 1882
- F.Überweg, System der Logik; 3. Aufl. Bonn 1882
- H.Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange; Iserlohn 1876
- Th.Varnbühler, Widerlegung der Kritik der reinen Vernunft; Leipzig  
1890
- J.Volkelt, Immanuel Kant's Erkenntnistheorie usw.; Hamburg 1879  
Erfahrung und Denken; Hamburg 1886
- R.Wahle, Gehirn und Bewußtsein; Wien 1884 W.Windelband,  
Präludien; Freiburg i. Br. 1884  
Die verschiedenen Phasen der Kantschen Lehre vom „Ding an  
sich“; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie,  
Leipzig, 1. Jahrgang (1877), S. 224 ff
- J.H.Witte, Beiträge zum Verständnis Kants; Berlin 1874  
Vorstuedien zur Erkenntnis des unerfahrbaren SeinsÖ Bonn  
1876
- H.Wolff, Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit den  
Dingen außer uns; Leipzig 1875
- J.Wolff, Das Bewußtsein und sein Oibjekt; Berlin 1889
- W.Wundt, Logik, 1.Bd.: Erkenntnislehre; Stuttgart 1880

Für Fichte kommen in Betracht:

- F.C.Biedermann, De Genetica philosophandi ratione et methodo,  
praesertim Fichtii, Schellingii, Hegelii, Dissertationis particula  
prima, syntheticam Fichtii methodum eyhibens usw.; Lipsiae  
1835
- F.Frederichs, Der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes; Berlin 1886
- O.Gühloff, Der transzendente Idealismus; Halle 1888
- P.Hensel, Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit  
der Apperception bei Kant; Freiburg i. Br. 1885
- G.Schwabe, Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren  
Consequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung; Jena  
1887
- Die zahlreichen zum Fichte-Jubiläum 1862 erschienenen Schriften  
finden natürlich hier keine Berücksichtigung. Höchstens die Re-  
de Trendelenburgs (A. Trendelenburg, Zur Erinnerung an



---

J.G.Fichte (Berlin 1862), welche wichtigere theoretische Gesichtspunkte enthält, möge erwähnt werden.

<sup>4</sup> S. Anm. 1, a. a. O. S.20

<sup>5</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft< Einleitung VI.< bzw. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik usw.; § 5, in: I. Kant, Sämtliche Werke Bd. I, herausgegeben von Th. Valentiner, Leipzig 1913, S. 64 bzw. Bd. III, herausgegeben von K. Vorländer, Leipzig 1913, S. 27

<sup>6</sup> Kritik der reinen Vernunft; Einleitung IV. (s. Anm. 5, ebenda S. 55)

<sup>7</sup> Rehmke, a. a. O. S. 161 ff

<sup>8</sup> Liebmann, Analysis

<sup>9</sup> R.Zimmermann, Über Kants mathematisches Vorurteil und dessen Folgen; Wien 1871

<sup>10</sup> a. a. O. Einleitung II. (s. Anm. 5, ebenda S. 49)

<sup>11</sup> a. a. O. § 1 (s. Anm. 5, ebenda S. 13)

<sup>12</sup> Kritik der reinen Vernunft; Einleitung V. (s. Anm. 5, ebenda S. 59)

<sup>13</sup> Cohen, a. a. O. S.90 ff.; Stadler, a. a. O. S. 76 f.

<sup>14</sup> s. oben S.24

<sup>15</sup> Erfahrung und Denken, S. 21

<sup>16</sup> Liebmann, Analysis S. 211 ff.; Hölder a. a. O. S. 380 f.; Hartmann, Kritische Grundleitung, S. 142-172

<sup>17</sup> Geschichte der neueren Philosophie Bd. V, S. 60. Attiecībā uz Kuno Fišeru Volkelts maldās, kad viņš „Kanta izziņas teorijā” saka, ka no K. Fišera izklāstījuma neesot skaidrs, vai pēc viņa viedokļa Kants izvērta kā priekšnosacījumu tikai psiholoģisko vispārējo un nepieciešamo spriedumu faktiskumu vai vienlaicīgi arī to objektīvo derīgumu un attaisnotību, jo minētajā vietā Fišers saka, ka galvenā „Tīrā prāta kritikas” problēma ir tā, ka tās pamatojumi esot atkarīgi no noteiktiem priekšnosacījumiem, „kuri būtu jāatzīst, lai pieņemtu visu sekojošo”. Šie priekšnosacījumi arī Fišeram ir tas apstāklis, ka „vispirms tiek konstatēts izziņas fakts” un tad analizējot tiek atrastas izziņas iespējas, „no kurām tiek izskaidrots pats tas fakts”.

<sup>18</sup> a.a.O., Vorrede S. 10

<sup>19</sup> Analysis S. 28 ff.

<sup>20</sup> Kant's Erkenntnistheorie § 1

<sup>21</sup> Dorner, a.a.O.

<sup>22</sup> Rehmke, a.a.O.

<sup>23</sup> A.a.O.

- 
- <sup>24</sup> A.a.O., S. 385
- <sup>25</sup> System S. 257
- <sup>26</sup> Grundproblem S.37
- <sup>27</sup> Philosophische Monatshefte Bd. XXVI, Berlin, Leipzig, Heidelberg 1890, S. 390
- <sup>28</sup> Grundproblem S. 1
- <sup>29</sup> J.G. Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie; in: J.G.Fichte's Sämtliche Werke. Herausgegeben von J.H.Fichte, Bd. I, Berlin 1845, S. 71 f
- <sup>30</sup> Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre usw., a.a.O. (s. Anm. 29) S. 97
- <sup>31</sup> s. Anm. 30, ebenda S. 91
- <sup>32</sup> s. Anm. 30, ebenda S. 178
- <sup>33</sup> s. Anm. 30, ebenda S. 91
- <sup>34</sup> Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz; in: Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Bd. 13, München 1871 – 75, S. 605
- <sup>35</sup> s. Anm. 30, ebenda S.94
- <sup>36</sup> s. Anm. 30, ebenda S. 98
- <sup>37</sup> Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, a.a.O. (s. Anm. 29), S. 422
- <sup>38</sup> J.G.Fichte's nachgelassene Werke. Herausgegeben von J.H.Fichte, Bd. I, Bonn 1834, S. 4 und S. 16
- <sup>39</sup> A.a.O. Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen im I.Bd. Eine erschöpfende Auseinandersetzung über diesen Standpunkt hat E.v. Hartmann geliefert; s. Kritische Wanderungen, S. 200 ff

---

## BIOGRĀFISKA PIEZĪME

RŪDOLFS ŠTEINERS ir dzimis 1861. gada 27. februārī kā Austrijas dienvidu dzelzceļa līnijas ierēdņa dēls. Viņa ģimene ceļas no mežiem bagātā Dienvidaustrijas reģiona un piederēja zemnieku kārtai. R.Šteiners studēja dabaszinātnes un matemātiku Vīnes Tehniskajā augstskolā, vienlaicīgi pievērsoties arī literatūras studijām un filosofijai. Tādejādi nonācis līdz Gētes dabaszinātniskiem rakstiem, viņš centās iedziļināties Gētes pasaules uzskata būtībā. Šajos centienos viņu rosināja un daudzkārt atbalstīja viņam par tēvišķu draugu kļuvašais Gētes pētnieks Vīnē K.J.Šreers (*K.J. Schröer*). Šteintera Gētes studijas noveda viņu pie tā, ka 19.gadsimta astoņdesmitajos gados viņš varēja ” izdot Gētes dabaszinātniskos rakstus ar smalkiem ievadiem un komentāriem Kiršnera (*Kürschner*) izdevumā „Vācu nacionālā literatūra”. Jau šī izdevuma sagatavošanas gaitā viņš izjuta nepieciešamību sniegt Gētes pasaules uzskata pamatojumu no izziņas teorijas redzespunkta. Šis nodoms tika realizēts rakstā „*Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*” (Gētes pasaules uzskata izziņas teorija). Pateicoties šai savai publikācijai par Gēti, R.Šteiners tika aicināts par līdzstrādnieku Veimāras Gētes izdevuma sagatavošanā un sakarā ar to no 1890. līdz 1897. gadam dzīvoja Veimārā. Šajā laikā viņš uzrakstīja arī savu „Brīvības filosofiju” (1894), kurā mēģināja sistemātiski izklāstīt savu pasaules uzskatu, balstītu gara pasaules izziņā tiešās intuīcijas ceļā. Šī grāmata saistīja viņu ar Nīči, rezultātā radās raksts „*Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*” (Frīdrihs Nīče, cīnītājs pret savu laiku) (1897).

---

No 1897 līdz 1900 gadam Rūdolfs Šteiners bija „*Magazin für Literatur*” (Literatūras žurnāls) redaktors, 1900. un 1901. gadā izdeva savu darbu „*Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert*” (Pasaules un dzīves uzskati 19. gadsimtā). Jau „Gētes pasaules uzskata izziņas teorijā” un „Brīvības filosofijā” tika ielikts pamats intuīcijā balstītajam pasaules uzskatam, kas meklē garīgo pieredzi pilnīgi analogiski ārējo maņu pieredzei. „Brīvības filosofijas” moto ir: „Dvēseles vērojumu rezultāti pēc dabaszinātnes metodes”. Šo pasaules uzskatu viņš tad arī turpināja izklāstīt turpmākajos darbos: „*Die Mystik im Anfange des neuzeitlichen Geisteslebens*” (1901) (Mistika Jauno laiku gara dzīves sākumā); „*Das Christentum als mystische Tatsache*” (1902) (Kristietība kā mistisks fakts); „Teosofija” (1904); „Slepenzinātne” (1909). Viņš mēģināja to attēlot lugu sērijā: „*Die Pforte der Einweihung*” (1910) (Iesvētīšanas vārti); „*Die Prüfung der Seele*” (1911) (Dvēseļu pārbaudījumi); „*Der Hüter der Schwelle*” (1912) (Sliekšņa sargs); „*Der Seelen Erwachen*” (1913) (Dvēseļu pamošanās). Klāt nāca vēl intuitīvi garīgo vērojumu metodes izklāstījums grāmatās „*Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*” („Kā iegūst augstāko pasaulu atziņas?”) (1909), „*Ein Weg der Selbsterkenntnis des Menschen*” (1912) („Cilvēka pašizziņas ceļš”), „*Die Schwelle der geistigen Welt*” (1913) („Garīgās pasaules sliexnis”) un citas.

1902. gadā, izrādot pozitīvu attieksmi pret R.Šteinera pasaules uzskatu, Teosofiskās biedrības (ar rezidenci Adjārā, Indijā) vadība aicināja viņu pievienoties šai Biedrībai un uzņemt tās vācu sekcijas vadību. R.Šteiners piekrita, bet no paša sākuma ir darbojies Teosofiskās biedrības ietvaros tikai un vienīgi paša pasaules uzskata ziņā lasot daudzas

---

lekcijas un izdodot žurnālu „*Luzifer-Gnosis*”. Viņa patstāvīgais darbības virziens, kas tomēr būtiski atšķīrās no Teosofiskās biedrības pārstāvētā, noveda 1913. gadā pie viņa un viņa piekritēju izslēgšanas no Teosofiskās biedrības un pie neatkarīgās „Antroposofiskās biedrības” dibināšanas.

1913. gada 20. septembrī tika ielikti pirmā Gēteānuma pamati Dornahā, Šveicē un desmit turpmāko gadu gaitā tika strādāts pie tā celšanas. 1919. gadā tika nodibināta Brīvā Valdorfskola Štutgartē, kuras vadītājs Rūdolfs Šteiners bija līdz pat savai nāvei. 1920. gadā Gēteānumā tika nolasīts pirmais Augstskolas kurss un turpmāk daudzas lekcijas un kursi līdz Gēteānuma sadegšanai 1922. gada 31. decembrī. 1923. gada Ziemassvētkos tika nodibināta Vispārējā Antroposofiskā biedrība, kuras vadību Rūdolfs Šteiners bija uzņēmis pats. Turpmāk viņš vada AB un Brīvo garazinātnes augstskolu. Tiek pieņemts lēmums uzsākt jauna Gēteānuma celtniecību. Līdz 1924. gadam tiek nolasītas neskaitāmas lekcijas Vidus- un Ziemeļeiropā. 1925. gada 30. martā Rūdolfs Šteiners mirst Dornahā.

---

Rūdolfā Šteīnera darbu tulkojumi latviešu valodā:

Izdevniecības „AntropoSofija” izdoto grāmatu aktuālo sarakstu var redzēt šeit:

<https://www.aplis.lv/izd-antroposofija>

Izdevniecībā RaKa tika izdoti šādi Rūdolfā Šteīnera darbi:

„Bērna audzināšana no gara zinātnes viedokļa. Gētes pasaka”,  
izd. RaKa, 1996;

„Teosofija”, izd. RaKa, 1998;

„Gadarītes garīgie ceļrāži”, izd. RaKa, 1997;

„Vispārējā cilvēkmācība kā pedagoģijas pamats”,  
izd. RaKa, 2000;

„Pie teosofijas vārtiem”, izd. RaKa, 2001;

„Slepenzinātnes apraksts”, izd. RaKa, 2003;

„Brīvības filosofija”, izd. RaKa, 2005.

„Mācību procesa organizācija atbilstoši cilvēka  
būtībai.” 8 lekcijas par vidusskolas vecumu.