

T 147  
191

LATVIJAS  
ŪNIVERSITĀTES RAKSTI  
ACTA UNIVERSITATIS LATVIENSIS

---

XVIII. BURTNĪCAS PIELIKUMS.

RĪGĀ, 1928. G.

---

VALTERA UN RAPAS GRĀMATSPIESTUVE, RĪGĀ, BRĪVĪBAS IELĀ 129/133.

LU

444

phil

## „ATZIŅAS TEŌRIJA GRIEĶU FILOZOFIJĀ\*“.

Kritiska apcere no prof. Dr. phil. P Zālītes (Salīts).

Atziņas teōrija ir zinātne par atziņas būtību, principiem, loģisko sākotni, avotiem, apjomu, robežām un nozīmi.

Pēc Tetena (Tetens) atziņa ir „prāta fizika“ („Physik des Verstandes“). Kilpem (Külpe) atziņas teōrija ir „die Lehre von den Grundbegriffen und Grundsätzen als den materialen Voraussetzungen aller besonderen Wissenschaften“ (Einl. in die Philos. 4., verb. Aufl., 38. lapp.). Folkeltam (Volkelt) viņa ir zinātne, kuŗa „die Möglichkeit und Berechtigung des Erkennens in seinem vollen Umfange und von Grund aus zum Probleme macht“ . . ., tā viņam ir „Theorie der Gewissheit“ („Erfahr. u. Denken.“ 9. lapp.). Kantam viņa ir zinātne par cilvēka atziņas spēju robežām.

Tagadnē vispāri ar atziņas teōriju, kā Kilpe pareizi izsakās, saprot: „im weiteren Sinne die Wissenschaft von den materialen und formalen Prinzipien der Erkenntnis, im engeren Sinne dagegen nur die Disziplin, die sich mit den materialen Prinzipien der Erkenntnis beschäftigt“ (Einl. in die Philos. 32. lapp.).

Atziņas teōrijai, kā atsevišķai disciplīnai pirmais pamatus lika Džons Lokks (John Locke) ar savu darbu „An Essay concerning Human Understanding“ (izn. 1690. g.), no cita viedokļa skatoties un uz cita pamata nostājoties Kants, lielākais visu laiku gnōzeologs, ar savu galveno darbu „Kritik der reinen Vernunft“ (izn. 1781. g. pie Hartknocha (tag. Kimeļa) Rīgā). Ļoti vērtīgs darbs ir Leibnica „Nouveaux essais sur l'entendement humain“ (izn. tik vēl 1765. g.). Šis Leibnica darbs un D. Jūma (Hume) „Treatise on human Nature“ (1739.—1740. g.) lielā mērā ierosināja Kanta atziņas teōrijas izcelšanos un vēl tagad atvieglo tās izpratni.

Grieķu filozofijā (vispāri vecos laikos) atziņas teōrija kā **atsevišķa** disciplīna vēl neparādās. Šai laikā vēl nav atrisināta būtiskā izšķirība starp atziņas teōrētiskām vai gnōzeoloģiskām un metafiziskām vai specifiski loģiskām

Sk.: J. Studenta „Atziņas teōrija grieķu filozofijā“ („Latv. Univ. Raksti“ XVI. 1927. g.).



atziņām. Grieku filozofi meklē pēc atziņas un zinātnes vispārnozīmības (Allgemeingültigkeit): τὴ ἀλήθεια, bet pēc atziņas subjektīviem un objektīviem faktoriem, pēc tā, kā un kādā mērā priekšmeti (lietas, objekti) un atzīstošais subjekts piedalās perceptīvās (Wahrnehmung) vai jēdzieniskās atziņas tapšanā, pēc tā grieku filozofi nepētīja. Aristoteļa un Kanta viedokļi tā tad ļoti atšķiras.

Skaisti un pareizi tāpēc starp citu izsakās E. Cellers (Eduard Zeller): „Die neuere Philosophie beginnt mit dem Zweifel, in Bacon mit dem Zweifel an der bisherigen Wissenschaft, in Descartes mit dem Zweifel an der Wahrheit unserer Vorstellungen überhaupt, dem absoluten Zweifel. Durch diesen Ausgangspunkt ist sie genötigt von Anfang an die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens ins Auge zu fassen; und zur Beantwortung dieser Frage stellt sie alle jene Untersuchungen über die Entstehung unserer Vorstellungen an, die bei jeder neuen Wendung ihres Weges an Umfang, Gründlichkeit und Bedeutung gewonnen haben... Der griechischen Wissenschaft liegen diese Erwägungen zuerst fern: sie wendet sich im guten Glauben an die Wahrheit des Denkens unmittelbar der Erforschung des Wirklichen zu... aber die Bedingungen, von denen die Richtigkeit unserer Begriffe abhängt, hat selbst Aristoteles „nur unvollkommen untersucht, der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber verhält er sich auffallend unkritisch“... „Die Kritik des Erkenntnisvermögens, die für die neuere Philosophie so grosse Bedeutung erlangt hat, ist in der alten nur zu einer verhältnismässig schwachen Entwicklung gekommen. Wo es aber an einer klaren Erkenntnis oder Bedingungen fehlt, unter denen die wissenschaftliche Forschung angestellt wird, da fehlt es notwendig auch dem wissenschaftlichen Verfahren selbst an der Sicherheit, die eben nur die Beachtung jener Bedingungen verleihen kann, und so finden wir denn auch wirklich bei den griechischen Philosophen und selbst bei den grössten und umsichtigsten Beobachtern unter ihnen jene so oft getadelte Neigung, mit

ihren Untersuchungen vorzeitig abzuschließen, auf unvollständige oder nicht gehörig geprüfte Erfahrungen allgemeine Begriffe und Sätze zu gründen, die nun als unanfechtbare Wahrheiten behandelt und weiteren Folgerungen zugrunde gelegt werden... Mit der Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven in unsern Vorstellungen geht die Unterscheidung des Geistigen und des Körperlichen, der Vorgänge in unserm Innern und der Vorgänge ausser uns Hand in Hand. Wie jener, so fehlt es auch dieser in der alten Philosophie im allgemeinen an ihrer vollen Schärfe und Deutlichkeit" (Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen, sechste Aufl., Erster Teil, Erste Hälfte, 1919. Pag. 183—185).

„Ka Cellers šai ziņā uz grieķiem ir raudzījies pārāk stingri un pielaidis pat zināmu vienpusību, uz to gluži dibināti," tā apgalvo J. Studenta kgs, „aizrāda V. Nestle“.

J. Studenta kga pievēstā vietā (E. Cellera, Die Philosophie der Griechen, Erster Teil, Erste Hälfte, 6. Aufl., 196—210 lapp.). V. Nestle pavisam nekur nerunā par grieķu atziņas teōriju un arī neizsakās, ka Cellers šai ziņā uz grieķiem ir raudzījies pārāk stingri un pielaidis pat zināmu vienpusību. V. Nestle tur runā pavisam par ko citu, kam ar Cellera grieķu atziņas teōrijas uztverinā nav nekā kopēja. V. Nestle tur starp citu saka: „Zeller hat in dem vorstehenden Abschnitt das Wesen des griechischen Volkes und seiner Philosophie im Gegensatze zu den religiösen Spekulationen der orientalischen Völker sowie zu der Philosophie des Mittelalters, und der neueren Zeit klar und scharf gezeichnet. Aber auch hier steht er ähnlich wie in seinen Ausführungen über die griechische Religion auf dem Boden einer einseitig klassizistischen Auffassung des Altertums. Wenn er das unterscheidende Merkmal des Griechentums in der ungebrochenen Einheit des Geistigen und des Natürlichen sieht und als charakteristische Züge dieser „klassischen Nation“ die besonnene und kräftige Entwicklung der natürlichen Anlagen, die harmonische, sittlich freie und unendlich schöne Bildung des Geistes und des Charakters, die reine Objektivität und plastische Ruhe im künstlerischen



schen Schaffen und im philosophischen Denken hinstellt, so hat er damit ein Idealbild des griechischen Volkes entworfen, das sich im wesentlichen mit der neuhumanistischen Anschauung vom Altertum deckt, wie sie unter dem Einfluss Winkelmanns und Lessings und weiterhin Goethes und Schillers seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Herrschaft gewonnen und bis weithinein in die zweite Hälfte des 19., wenn auch nicht unbestritten, behauptet hat. Zugrunde liegt dieser Anschauung jene „absolute Wertung der klassischen Originale“, die schon in der hellenistisch-römischen Periode zum Dogma geworden war“... „In der Zeit der höchsten Entfaltung hellenischer Kultur von den Perserkriegen bis zum Untergang der griechischen Freiheit hat in der Tat Griechenland oder genauer gesagt, Athen eine Fülle geistiger Schöpfungen hervorgebracht, die zwar jenes Ideal nicht erreichen, aber ihm doch nahe kommen, und die zum Vollendetsten gehören, was der Menscheng Geist je geschaffen hat. Die attische Kunst, das attische Drama und die griechische Geschichtsschreibung haben sich im fünften Jahrhundert, die attische Beredsamkeit und Philosophie im vierten zu ihrer höchsten Blüte entwickelt. Und auch im Leben wird es damals an solchen nicht gefehlt haben, die jener Lehre von der rechten Mitte, vom *Μάσσιν* allen Dingen, von der *καλοκἀγαθία* und *σωφροσύνη* nacheiferten, einer Lehre, die uns schon aus den Kernsprüchen der sieben Weisen, aus der älteren lyrischen und elegischen Dichtung sowie aus Demokrits Sentenzen entgenklingt und in der Ethik des Platon und Aristoteles wissenschaftlich ausgestaltet wurde. Ein herrliches Denkmal dieser Geistesrichtung ist die Leichenrede des Perikles bei Thukydides.“

Tā V. Nestle.

Tālāk J. Studenta kga minētā vietā V. Nestle runā par grieķu traģēdiju, Sofoklu, Eurīpidu, cenšas pierādīt, ka grieķu tauta nav bi-

jusi glži tik ideāla, kā viņu Cellers iztēlojis. Bet, ka grieķu ziedulaikā — no persiešu kariem līdz grieķu brīvības bojā ejai kaujā pie Chairōnejas (338. g. pr. Kr.) grieķi bijuši tādi, kā Cellers viņus iztēlojis, to V. Nestle jūtas spiests atzīt.

Kur te V. Nestle pārmetis Celleram, katas uz grieķiem raudzījies pārāk stingri, kur te būtu Celleram kas pārņemts par grieķu gnōzeoloģijas pārāk zemu nostādīšanu samērā ar atziņas teōriju jaunlaiku filozofijā? Gluži otrādi, V. Nestle domā, ka Cellers grieķus par daudz ideālizējis un par Cellera ieskatiem par atziņas teōriju grieķu filozofijā viņš savā piezīmē (sk. E. Cellera „Die Philosophie der Griechen“ 6. izd. 1. sēj 196.—210 lapp.) nemaz nerunā.

Bet ar to J. St. kgam vēl nepietiek. Viņš (6. lapp.) turpina: „Ja grieķi nebūtu izstrādājuši zinātniskas domāšanas metodes, tad par viņiem tik labvēlīgi neatsauktos ne tikai jaunlaiku filozofi, kā to vēlāk redzēsīm, bet arī dabas zinātnieki“, kā Keplers to darijis. J. St. kgs kā pierādījumu šē pieved Keplera „Harm. Mund.“ (IV., 1., Oper. V., p. 218). Bet vai tiešam ir nepieciešami jāslēdz, ka, ja grieķi nebūtu izstrādājuši zinātniskas domāšanas metodes, ka tad par viņiem tik labvēlīgi neatsauktos? Vai tas, kas sajūsminājies par grieķu celtnēm vai to atliekām, par viņu dzejas un mākslas darbiem u t. t., darīs grieķu cildināšanu atkarīgu no tā, vai viņiem ir gnōzeoloģija vai nav? Gēte un Šillers ir lieliski cildinājuši grieķus, bet viņi nekad nav to darijuši atkarīgi no grieķu gnōzeoloģijas esamības vai neesamības. Un tomēr Šillers sajūsmināts dziedāja: „Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder, Holdes Blütenalter der Natur! u. t. t. Lords Beirens (Byron) grieķu brīvības labā, nelikdamies zinot vai grieķiem ir gnōzeoloģija vai nav, Grieķijas atbrīvošanas nolūkā ziedoja savu dzīvību.

„Galilejs savā dialogā“ (Dialogo dei massimi sistemi; Giornata seconda, p. 202—203), tā saka J. St. kgs, „vairāk vietās parādās kā Platōna metodes skolnieks. Tas tikai apstiprina to, cik veselīga un auglīga ir bijusi grieķu racionalistiskā metode vēlāko laiku zinātnē. Un neapšaubāmi, kā šās metodes pamats ir Aristoteļa empirisms un Platōna āpriōrisms, kas sakņojas — kā to apstiprina Leibnics (Op. ed. Erdmann, p. 446). — Platōna mācībā par ἀνάμνησις („Longe ergo praeferendae sunt Platonis notitiae innatae, quas reminiscēntiae nomine velayit tabulae rasae Aristotelis et Lockii aliorumquae recentiorum, qui ἐξωτερικῶς philosophantur). Tā tad

Ed. Cellera pārliciba nekādā kārtā nebūtu saskaņojama ar Keplera, Galileja, Leibnica, Nestles u. c. uzskatiem" (7. lapp.). Tā? Cik nepamatots J. St. kga apgalvojums, ka V. Nestle pārmetis Celleram, ka tas raudzījies pārāk stingri uz grieķiem, jau rādīts.

Ka Leibnics Platōnu un Aristoteli slavējis, tas ir saprotami. Viņi visi trīs ir radnieciski gari. „Hier trifft Leibniz“, saka Kuno Fišers, „seine geschichtliche Verwandtschaft... so ergreift er gegen die gesamte Korpuskularphilosophie, gleichviel ob sie kartesianisch oder atomistisch gesinnt ist, die Partei der Scholastik und der Griechen, vor allem die des Plato und Aristoteles.“

Die Form soll nicht als Modifikation, sondern als Substanz gefasst werden, denn die Form ist den Dingen nicht zufällig, sondern wesentlich, sie ist nicht akzidentell, sondern substantiell. Eben in diesem Begriffe substantieller Formen macht Leibniz mit jenen Systemen gemeinschaftliche Sache gegen die materialistische Philosophie seines Zeitalters, welche in den Formen nichts Selbständiges und Substantielles zu erblicken vermochte, darum die Formbegriffe gleich den Gattungsbegriffen (notiones universales) für unklare und wesenlose Vorstellungen erklärte und besonders die Lehre von den substantiellen Formen als einen der unfruchtbarsten Schulbegriffe der Vergangenheit, als eine vernunftwidrige Überlieferung verachtete" (Kuno Fischer, „Gottfried Wilhelm Leibniz Leben, Werke und Lehre“. Fünfte Aufl. Heidelberg, 1920. Pag. 341—342).

Kas zīmējas uz Galileju un Kepleru, tad būtu bijis labāki, ja J. St-s par viņiem un viņu metodēm šeit un šādā nozīmē nebūtu runājis. Nekādu gaismu viņš šeit ienesis nav. Labāk būtu pamatīgāki iepazīties ar V. Frosta ieskatiem par Fr. Bēkonu, Galileju un Kepleru. V. Frosts starp citu raksta: „Wir gehen nun zu einem anderen Punkte des philosophischen Gehalts der Galileischen Anschauungen über; wir werden von seinem Verhältnis zum Begriff der Induktion sprechen. Galilei verwarf den Syllogismus. In den Begriffen der kompositiven und resolutiven Methode, die er schuf, könnte man etwas wieder Versuch eines Ersatzes für die Methodenlehre des Aristoteles erblicken. Hinter



diesen nicht ganz durchsichtigen und einfachen Methodenbegriffen dürfte sich als bester Kern die Methodik der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Natur verbergen... Auch die Induktion hat Galilei in eine gewisse Beziehung zur Mathematik gesetzt, nämlich so, dass er sich vorstellt, eine allgemeine erklärende Theorie eines grösseren Sachverhalts (der Natur) müsse mannigfache Teile und Beziehungen desselben in mathematische Verbindung mit einander bringen. Aus dieser Gruppe mathematischer Beziehungen liessen sich auf rein mathematische Art neue Beziehungen ableiten, die man dann, zu den Tatsachen der Erfahrung zurückkehrend, daselbst bestätigt finden würde. Das, was wir soeben „erklärende Theorie“ nannten, tritt für Galilei an die Stelle des alten Aristotelischen allgemeinen Obersatzes im Syllogismus; denn die blosser Breitenverallgemeinerung von Sätzen, die an einer kleineren Zahl von Fällen gewonnen waren, wird von Galilei ebenso wie von Bacon bekämpft. Hiermit ist allerdings ein völlig neues Prinzip aufgestellt, dass sowohl über die Aristotelische Induktionslehre hinausführen muss als auch die Baconische Induktionslehre auf glückliche Art ergänzen könnte. Über die Aristotelische Induktionslehre führt das Galileische Prinzip hinaus, sobald man einsieht, dass die mathematische Synthesis in den erklärenden Theorien nicht dem Logisch- Allgemeinen Aristotelischer Obersätze gleichgesetzt werden kann. Von der Baconischen Induktionslehre unterscheidet sich das Galileische Prinzip dadurch, dass Bacon überhaupt keine mathematische Synthesis kennt.

Dass dieses so von Galilei gedachte Verfahren überhaupt noch Induktion heissen soll, könnte befremden“ (Walter Frost, „Bacon und die Naturphilosophie“. München, 1927 Pag. 328—329).

Zīmējoties uz Keplera V. Frosts izsakās starp citu šā: „Diejenige Seite der Keplerschen Stellung zur Mathematik, welche für die nächste Folgezeit am wichtigsten wurde, war die Frage nach der Art der Anwendung der Mathematik auf die Natur. Hier schuf Kepler ein relativ neues Prinzip für alle kommende Naturforschung. Er ersann es nicht, sondern

er wurde durch seine Arbeit an den Dingen selbst in dieses neue Prinzip hineingezogen und wagte schliesslich den kühnen und starken Ausdruck: „Ohne mathematische Entwicklungen bin ich blind.“ So stark glaubte er an das Aufleuchten der Verstandesklarheit über die Dinge, sobald man ihrer nur von einer mathematischen Seite her habhaft werden kann. Mit diesem neuen Prinzip trat Kepler sowohl den Mystikern als den Aristotelikern entgegen. Ihnen gegenüber erscheint die Keplersche Art, in der sich von nun an sinnliche Anschauung und mathematischer Verstand durchdringen sollen, als zugleich gediegen und bescheiden. Die Aristoteliker und Mystiker glaubten nach Höherem trachten zu können, und behandelten dabei das sinnliche Material der Erkenntnis auf eine rohere und gröbere Weise. Kepler scheint gleichsam in der rechten Mitte zwischen Sinnlichem und Geistlichem bleiben zu wollen. Den Mystikern und Aristotelikern genügte die mathematische Erfassung der Erscheinungen weder im Hinblick auf das Sinnliche noch im Hinblick auf das Geistige: sie wollten der Dinge einerseits in direkter und voller sinnlicher Gegenständlichkeit habhaft werden; andererseits sollten höhere Prinzipien als die mathematischen notwendig sein...

Die falschen Ansprüche auf wissenschaftliche Erkenntnis, die Kepler hier bekämpft, lassen sich zum Teil aus der Aristotelischen Erkenntnislehre begründen. Kepler hat also Anlass, — sich auch gegen diese letztere zu wenden, und hier ist es möglich in methodologisch feinerer und bestimmter Weise den Kern des Unterschiedes der Ansichten zu bezeichnen. Kepler hebt beispielsweise folgenden besonderen Zug hervor. Die Aristotelische Methodenlehre stützte sich auf die Anschauung von begrifflichen Gegensätzen, zwischen denen es kein Mittleres gibt. Das Bemerkenswerte an der mathematischen Betrachtungsweise dagegen sei es, dass sie überall Übergänge statuiert und zulässt. An die Stelle der harten Aristotelischen Prinzipien der Identität (oder Einerleiheit) und des Anderseins treten die schlichten Unter-

scheidungen des Mehr oder Weniger. Diese Keplersche Antithese ist äusserst wichtig, weil gerade diese Hervorhebung Keplers auf das eigentliche Leben des Geistes im methodischen Schaffen und Nachdenken des modernen Forschers Bezug hat. Hier ist übrigens auch der Nachhall der Eindrücke deutlich merkbar, die Nikolaus Cusanus in Kepler hinterlassen hat. Gegen die Aristotelische Logik mit ihrem Begriffsrealismus spielt Kepler den scholastischen Begriff der Materie als „principium individuationis“ aus. Und: „ubi materia ibi geometria“ (Walter Frost, „Bacon und die Naturphilosophie“. München, 1927. Pag. 271—272).

Tā tad J. Studenta kga ieskats, ka Ed. Cellera pārlicība nekādā kārtā nebūtu saskaņojama ar Keplera, Galileja, Leibnica uzskatiem par grieķiem un to atziņas teoriju ir pilnīgi nedibināts. Pierādijis viņš to nav.

Tālāki var atzīmēt, ka J. Studenta kgs savā darbā (5.—6. lapp.) ne pilnīgi pareizi citē E. Celleru. Sākumā, kur Cellers runā par grieķu filozofiju, citāts ir pareizs, bet tālāk, kur Cellers sāk runāt par Aristoteli, tur J. St. kgs sagroza Celleru. Cellers raksta: „selbst Aristoteles beschreibt wohl den Hervorgang der Begriffe aus der Erfahrung, aber die Bedingungen von denen die Richtigkeit unsrer Begriffe abhängt, hat er nur unvollkommen untersucht, der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber verhält er sich auffallend unkritisch, und an die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen den subjektiven und den objektiven Bestandteilen unserer Vorstellung scheint er weder hier noch dort zu denken.“

Pastrīpoto divu er vietā J. St. kgs ieraksta sie un tā iznāk, ka Cellers runā nevis par Aristoteli, bet par grieķu filozofiju. No „und an die Notwendigkeit“ līdz citāta beigām „noch dort zudenken“ viņš citātā beigas pavisam atlaiž. Ka nevar tā grozīt citātu, to J. St. kgs gan vajadzētu zināt un tā nedarīt.

Disertācijas 8. lapp. J. Studenta kgs raksta: „Visbeidzot Zibeks salīdzina Aristotela un Kanta atziņas teoriju un nebūt nenostāda pirmo zemāk par otro.“

Bet Zibekam arī nemaz nav nolūks novērtēt kādu no viņām zemāk vai augstāk. Zibeks tik grib raksturot un rādīt abu filozofu

atziņas teoriju garu un pretējos viedokļus, aizrādīt arī uz to, kas abām teorijām būtu kopējs, ja kas tāds būtu.

Zibeks starp citu raksta: „Zu der m o d e r n e n Erkenntnislehre; insbesondere wie sie durch Kant begründet worden ist, steht die aristotelische in einem durchgreifenden Gegensatz. Zunächst durch die Art und Weise, wie bei ihm im Unterschied von jenem das Verhältnis von Stoff und Form der Erkenntnis bestimmt erscheint. Aristoteles geht aus von der Bestimmung des Seins, speziell des Verhältnisses von Stoff und Form desselben, um von dazu der Frage nach Wesen und Möglichkeit der Erkenntnis zu kommen“ (Herman Siebek, „Aristoteles“, dritte Aufl., Stuttgart, 1910. Pag. 90). Tālāk Zibeks saka raksturo abu filozofu uzskatus, rāda viņu gnōzeoloģiju izšķirību un beigās aizrāda uz kādu vienoiošu saiti.

„Ievērojams grieķu materiālisma pētnieks Kl. Beumkers,“ tā saka J. Studenta kgs, „salīdzinādams Aristotela un Kanta pamatviedokļus atziņas teorijā, nāk pie slēdziena, ka Aristotela atziņas teorija vairāk pieņemama nekā Kanta („Setzt man den Unterschied zwischen der durch den Namen des Aristoteles bezeichneten Richtung und der Kantischen darein, dass für Aristoteles die Wahrheit Übereinstimmung zwischen dem Gedanken und der Sache ist, für Kant Übereinstimmung mit den Bedingungen des Bewusstseins, so ist meine erkenntnistheoretische Einstellung im Grundgedanken durchaus aristotelisch. Soll ich sie mit einem Worte kurz charakterisieren, so würde ich sie als Objektivismus bezeichnen“ („Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstbetrachtungen“. Herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt. Zweiter Band. Leipzig. 1921. Pag. 22—23).

Klements Beumkers (Baeumker), kas te jāievēro, savu spriedumu izsaka zem zināmiem nosacījumiem: tikai ja tā pieņem, tad viņam Aristotela atziņas teorija vairāk pieņemama nekā Kanta. Bez tam jāievēro, ka Beumkers, kuŗa ieskati sakņojas Akvīnas Toma filozofijā, stāv Aristotelam daudz tuvāk nekā Kantam. Kāds ir Beumkera filozofiskais stāvoklis, to nepārprotami rāda sekošie viņa vārdi: „Wesentlich ist es diesem Objektivismus, dass er im Erkennen das Denken sich auf einen dem vorstellenden und urteilenden Bewusstsein gegenüber transzendenten Sachverhalt beziehen lässt. Solche Sachverhalte können beruhen in einer realen physischen Aussenwelt, einer realen Welt von psychischen Wesen (mit dem Grenzfall des sich selbst und seine eigenen Bewusstseinsinhalte erfassenden psychischen Wesens), in einer idealen Welt

von gültigen Wesenheiten und Beziehungen (z. B. den mathematischen), die selbst freilich wenigstens ohne psychische Wesen nicht sein würden, in einer idealen Welt von Werten, für die das gleiche gilt, zuletzt auf rein metaphysischem Erkenntnisgebiet in einem Absoluten, das die letzte Grundlage von allem diesem ist und ohne das weder ein reales physisches und psychisches Sein, noch ein ideales Gültiges sein würde. Wie aber das Denken überhaupt auf einen von ihm unterschiedenen Sachverhalt gehen könne, dies ist eine Frage, die in metaphysische Zusammenhänge führt“ (ib. pag. 23). Tas ir gars, pret kuru ir vērsta Kanta „Kritik der reinen Vernunft“ (1781. g.).

„Bez pārspilējuma var sacīt, ka tagadējā zinātne ir nenoteiktā stāvoklī jautājumā par atziņas teōriju grieķu filozofijā. No vienas puses, kā redzējām, ir ievērojami zinātnieki, kas atziņas teōriju pie grieķiem noliedz, no otras puses ir daudz pazīstamu domātāju, kas to atzīst, kamēr lielais vairums ir tādu, kuru darbos mēs šai jautājumā atrodam visai nenoteiktas domas“ (12. lapp.). „Nenoteiktas ziņas par grieķu atziņas teōriju sastopam pie L. Strümpela, J. E. Erdmaņa, T. Gomperca (10. lapp.). „T. Cihens ir tai pārliecībā, ka „Für Plato fiel die Logik mit der Erkenntnistheorie und Metaphysik noch ganz in der Dialektik zusammen“, bet par Aristotelu jau viņš izsakās, ka pēdējais ir pamatojis domāšanas nepieciešamības un vispārības pazīmi un devis loģikai gnōzeoloģisku pazīmi“ (8. lapp.). „Fr. Übervegs grieķu filozofijas ziedu laikmetā (no 5. gs. vidus līdz 4. gs. beigām pirms Kr.) redz atziņas teōrijas un ētikas rašanos („... In ihr wendet sich das Denken zunächst dem Menschen als erkennendem und handelndem Subjekte zu und entfaltet sich in Erkenntnistheorie und Ethik“... „es beginnen Erkenntnistheorie und Ethik“ (9. lapp.). „Līdzīgos ieskaatos ir Tennemanis, H. Rīters, Brandiss un Hegelis. A. Mesers ir pārliecināts, ka atziņas teōrijai pirmo reiz zinātnisko pamatu licis Platōns („Es war eine grundlegende Leistung in der Erkenntnistheorie, dass Platon die gewaltige Bedeutung des Denkens und damit der Begriffe für die menschliche Erkenntnis erfasst hat. Pie Aristotela Mesers atrod empirisko atziņas teōriju. P. Natorps Platōnā redz ideālisma un zinātnes metodiskā principa atklājēju (9. lapp.). „D. Peipers, kurš atziņas teōriju redz ne tikai pie Platōna, bet zinātniskās filozofijas sākumus vēro jau pie eleātiem, Empedokla un sofistiem.“ (8. lapp.). H. Zibeks ir tai pārliecībā, ka īstenības



zinātniskā aplūkošana sākas pie joniešu filozofiem, bet atziņas teorija pie Sōkrata (trat das Problem der Erkenntnistheorie als der unumgänglichen Vorarbeit sowohl des theoretischen, wie des auf das Praktische gerichteten Denkens zum ersten Male in schärfere Beleuchtung“. Atziņas mācību jēdzieniskās analīzes ceļā paplašinājis Platōns, izveidodams tālāk eleātu un Sōkrata pamatviedokli. Atziņas kritisko viedokli pēc Zibeka pārliecības atziņas teorijā ir ienesis Aristotels („... ist die Erkenntnislehre des Aristoteles eine epochemachende Leistung innerhalb des wissenschaftlichen Geisteslebens“... „hat er nun weiter den erkenntniskritischen Standpunkt...“ (8. lapp.). P. Deusens atsevišķi par atziņas teoriju nerunā, bet runā vienīgi par metafiziku. Platōns un Aristotels viņam ir metafiziski... Vindelbands ir pārliecināts, ka antikajā filozofijā atziņas teorija no metafizikas nav atdalāma. Piem. par Platōnu Vindelbands izsakās, ka viņa „...rationalistische Erkenntnislehre fordert eine immaterialistische Metaphysik“... E. Kasīrers kaut gan pielaiž, ka mūsaiņu atziņas teorija sakņojas grieķu filozofijā, bet tomēr atzīst, ka piem., atziņas uztvērumis pie Aristoteļa principiāli atšķiras no mūsaiņu uztveres („Die Aristotelische Auffassung der Erkenntnis unterscheidet sich von der modernen nicht nur in der Art der Abhängigkeit, die er zwischen „Natur“ und „Geist“ annimmt, sondern in dem Kern und Grundsinn dieser Begriffe selbst“). Nenoteikts stāvoklis mūsu jautājumā ir H. Bonicam, O. Apeltam, Alb. Gōrlādam un c.“ (10.—11. lapp.).

„Ja nu vienā jautājumā“, saka J. St. kgs, „ir vairāk pretēju domu tad tas tikai liecina, ka visas nav vienādi pareizas. Tādā kārtā mūsu pētījumam par motīvu ir tās domas starpības, kas atrodamas vēlāko laiku filozofijā par grieķu atziņas teoriju“. (12. lapp.).

„Ikvienas darbības pamatā ir savs motīvs. Sevišķi zinātnisko pētīšanu noteic skaidri motīvi, kas saistīti ar pētīšanas mērķi un uzdevumu. Motīvs, kas mūs ierosināja izdarīt šo pētījumu, bija jautājums: vai grieķu filozofijā ir zinātniska atziņas teorija? Šis jautājums, kuŗu mēs gluži dibināti varam nosaukt par problēmu, vēl ļoti maz izpētīts. Ir gan taisnība, ka grieķu filozofiju pētījuši tādi ģeniāli filozofi un zinātnieki, kā Bonics, Ed. Cellers, Fr. Ūbervegs, Fr. (?) Gompercs, P. Deusens, H. Dīls, un jau agrāk P. Beils (Bayle), V. G. Tennemanis, Kr. J. Brandiss, Kr. Zīgvarts, Trendelenburgs, H. Rīters u. c., bet tie visi vairāk vai mazāk ir uzlūkojami par filozofijas vēsturniekiem.

Grieķu filozofija savā vēsturiskajā attīstībā ir ievērojami izpētīta. Bet vai to pašu var apgalvot par atsevišķām filozofijas nozarēm un jautājumiem? Mēs domājam, ka ne. Visvairāk ir izpētīta grieķu ētika; otrā vietā varbūt varētu likt psiholoģiju; tad nāktu loģika un beidzot atziņas teorija... Atziņas teorijā, kaut gan netrūkst ievērojamu pētījumu, vispirms attiecībā uz visu grieķu filozofiju, piem.: no P. Natorpa<sup>1)</sup>, G. Geskas<sup>2)</sup>, V. Freitagā<sup>3)</sup>, R. Herberca<sup>4)</sup>, B. Münca<sup>5)</sup> u. c., tad — attiecībā uz atsevišķiem grieķu filozofiem, piem. no D. Peipera<sup>6)</sup>, Nik. Hartmaņa<sup>7)</sup>, Kl. Baumkera<sup>8)</sup>, J. Neiheizera<sup>9)</sup>, Fr. Kampes<sup>10)</sup> u. c., tad vēl daudz ievērojamu grieķu filozofijas salīdzinājumu ar jaunlaiku filozofiju un tās pārstāvjiem, un visbeidzot milzums pētījumu atsevišķos filozofijas jautājumos, — tad tomēr, neskatoties uz visu to, jautājumā par grieķu atziņas teoriju mūsdienu zinātne ir nenoteiktā stāvoklī. Visus zinātniekus jautājumā par atziņasteoriju grieķu filozofijā mēs varētu iedalīt trijās grupās. Pie pirmās grupas piederētu tādi filozofi, kas noliedz atziņas teorijas pastāvēšanu grieķu filozofijā, dažkārt atzīdami, ka grieķiem nav zinātnes; pie otrās — tādi, kas to atzīst; bet pie trešās — tie, kas izsakās nenoteikti, vai arī grieķiem noliedz vienīgi tādu atziņas teoriju, kādu pazīst tagadējā filozofija. Šie filozofi tā tad runā nevis par atziņas teoriju kā zinātne, bet vienkārši par atziņas rašanos. Pakavēsimies tuvāk pie šo virzienu pārstāvjiem, lai rādītu, kā no šim domu starpiņām izaug mūsu pētījums."

„Viens no lielākajiem jaunlaiku filozofiem Bēkons (Bacon) visai grieķu filozofijai pilnīgi noliedz zinātnisku nozīmi.“ (3.—4. lapp.).

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

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

3) W. Freitag, „Die Entw. d. griech. Erkenntnislehre bis Aristoteles“. Halle, 1905.

4) R. Herberz, „Das Wahrheitsproblem in der griech. Philosophie“. Berlin, 1914.

5) B. Münz, „Die Keime der Erkenntnistheorie in der Vorsoph. Periode der griech. Philosophie“. Wien, 1880.

6) D. Peiper, „Die Erkenntnistheorie Platons“. Leipzig, 1874.

7) N. Hartman, „Platos Logik des Seins“. Giessen, 1909.

8) Cl. Baumker, „Aristoteles Lehre von der äusseren und inneren Sinnes vermögen“. Leipzig, 1899.

9) J. Neuhäuser, „Aristoteles Lehre von dem sinnl. Erkenntnisvermögen“. Leipzig, 1878.

10) Fr. Ferd. Kampe, „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“. Leipzig, 1890.

Par Fr. Bēkonu J. St. kgs spriež bargu un netaisnu tiesu. „Viens no ievērojamākajiem Bēkona darbu pazinējiem Emils Volfs“ („Francis Bacon und seine Quellen“, I. B. Berlin, 1910. Pag. 171—172) izsakoties, „ka Bēkons gnōzeoloģiskā nozīmē pats ir ļoti atkarīgs no Aristoteļa un savos pētījumos nebūt nav viņu pārsniedzis (5. lapp.).

J. St. kgs attiecībā uz Bēkonu min vēl Zīgvartu un B. Erdmani (10. lapp.).

Bet ja viņš būtu nopietni studējis Aristoteļa un Fr. Bēkona darbus, tos tiešām ar' pazītu, pazītu ar' šai ziņā visus labākos pētījumus par Aristoteli un Fr. Bēkonu, tad viņš būtu saredzējis, ka Bēkons nebūt pilnīgi nenoliedz visai grieķu filozofijai zinātnisku nozīmi. Visa mūsu kultūra dibinas uz grieķu kultūras pamata. — Neskaitamas saites mūs ar to saista. Viņas visas pār-raut nemaz nav iespējams. Arī Fr. Bēkons to nav varējis. Lai gan Bēkons prasa pēc pilnīgas atsvabināšanās no scholastikas, tad tomēr viņš pats vēl tanī sakņojas, pieņemdas ka lietu formas ir substanciāli faktori, tāpat kā Aristotelis. Tāpat kā Aristotelis, tā Bēkons vēl arvien tiecas izpētīt lietu paliekošās pamat-kvalitātes — vienkāršās dabas. — Mechaniskā dabas zinātne turpretim neprasa pēc lietu būtības, bet kādos nosacījumos viss rodas, piem., kādos nosacījumos, kādos apstākļos rodas siltums. Viņa neprasa pēc lietu kvalitātes, bet pēc viņu kvantitātes. Viņa tāpēc arī šķietami absolūtus pretstatus pārvērš kvantitatīvos. Un kamēr mechanika viņas pamatjēdzienu kustību definē kā relatīvu vietas maiņu (Ortsveränderung) un viņu lūko noteikt matemātiski, tāmēr Bēkons viņā vēl arvien, tāpat kā Aristotelis un scholastiķi, ierauga lietu iekšēju absolūtu īpašību un viņš liek viņu — gluži antropomorfiski — pārvaldīt antipatijas un simpatijas kvalitatīviem priekšstatiem. Bēkons pats nav ievērojams pētnieks, bet viņš ir liels, ģeniāls ceļarādītājs un induktīvās metodes tēvs, neskatoties uz to, ka indukcija (inductio per enumerationem simplicem) pastāvēja jau senlaikos. Bēkons atzinis vidus laiku scholastikas neauglību un tukšību, dziļi sajuta zinātnes atjaunošanas nepieciešamību. Viņa uzstādītā metode, tās pamatvilcienos, pēc viņas gara ir pareiza. Ceļš, kurū viņš cil-

vēcei rādīja, kā tikt pie dabas īstas izpratnes un pie jauniem atradumiem un izgudrojumiem, ir pareizs.

Kā pāreju no atsevišķā, konkrētā, uz vispārējo jēdzienu piekopj indukciju jau Sōkrats. Divas lietas, saka Aristotelis, var Sōkratam dibināti pieskaitīt: indukcijas pierādījumus un vispārējo jēdzienu definēšanu «*Δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἀν ἀποδοτῆ Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικούς λόγους καὶ τὸ ἐρῆζεσθαι καθόλου*» (Metaph. XIII, 4). Platōns seko pa Sōkrata pēdām. Viņš pieņem klāt vēl hipotēzi. Aristotelis definē indukciju „kā kāpienu no atsevišķā pie vispārējā“ «*ἐπαγωγὴ δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕναστων ἐπὶ τὰ καθόλου ἐφοδος*» („Topica“, I, 12). Pilnīgi droša ir tikai pilnīga indukcija (inductio completa, «*ἐπαγωγὴ διὰ πάντων*», kur uzskaitīti visi gadījumi. Indukcijas vērtību pazīst arī epikūristi. Indukciju mēģina definēt arī Cicerons. (De invent. I, 61). Skeptiķi uzstājas pret indukcijas slēdzieniem, aizrādīdami, ka nevarot tak uzskaitīt un ievērot visus gadījumus un tā tad varot notikt, ka daži izlaistie gadījumi slēdzienam runājot pretim (Seksts Empiriks, Pyrrh. hypot. II, 15). Arī vidus laikos Akvinas Toms, Okkams u. v. c. pazīst un definē indukciju. Bet gan īsti tik vēl jaunlaikos istā indukcija (ne tikai jēdzieniskā) nāk godā. Celmu laucēji šai laukā ir: Pēteris Ramus (Pierre de la Ramée) un it īpaši Koperniks, Leonards da Vinčijs, Galilejs, Keplers u. c. Tomēr Bēkonu uzskata par induktīvās metodes tēvu. Viņš pie pozitīvām instancēm (inductio per enumerationem simplicem) pieved vēl klāt negatīvās instances (tabula absentiae), aizrāda uz viņu lielo nozīmi. Bez tam vēl gradu tabulu (tabula graduum). Raksturīgi īpatnēja ir Bēkona mācība par noliedzošām un priekšrocīgām instancēm, t. i. tiem gadījumiem, kad kāda parādība vispilnīgāki parādījusies, uz ko pamatojoties iespējams paiet garām veselai rindai vienlīdzīgu gadījumu, tos nepētījot, un tā saīsinot izpētīšanu. Bēkona virzienā turpināja strādāt vesela rinda zinātnieku, no kuriem šai ziņā visievērojamākais ir Stuarsts Mills, kurš pamato pētīšanu uz četriem elementiem: vienādību („method of agreement“), izšķirību („method of difference“), pārpalikumiem („method of residues“) un uz līdzsekojošām maiņām („method of concomitant variation“).

Indukcijas pamatā stāv kauzalitātes likums. Pieņemts tiek, ka dabā viss norit vienmērīgi, ka līdzīgos apstākļos atkal parādīsies zināmā parādība, pieņemta tā tad tiek „informity of nature“. Bet indukcija viena pati par sevi tomēr ir nepilnīga, viņa jāsavieno ar dedukciju, kā to darija Galilejs, Koperniks, Keplers, Ņūtons u. c.

To J. Studenta kgs nav pienācīgi ievērojis un tāpēc viņa spriedums par Fr. Bēkonu, šo lielo jaunlaiku heroldu, neskatoties uz J. St. kga atsaukšanos uz Emilu Volfu u. c. ir nedibināts, nepareizs.

Par atziņas teōriju grieķu filozofijā J. Studenta kgs saka, ka šis jautājums vēl ļoti maz izpētīts. „Ir gan taisnība, ka grieķu filozofiju pētījuši tādi ģeniāli filozofi un zinātnieki, kā H. Bonics, Ed. Cellers, Fr. Ūbervegs, T. Gompercs, P. Deusens, H. Dils un jau agrāk P. Beils (Bayle), V. Tennemanis, Kr. Brandiss, Kr. Zigvarts, Trendelenburgs, H. Rīters u. c., bet tie visi vairāk vai mazāk ir uzlūkojami par vēsturniekiem“ (3. lapp.). Izskan, itkā tas mazinātu viņu pētījumus un izsacītās domas par atziņas teōriju grieķu filozofijā. Ed. Cellers piem. tik pamatīgi, vispusīgi un dziļi izpētījis atsevišķos filozofus un viņu darbus — arī attiecībā uz atziņas teōriju — ka viņa spriedums uzskatāms arī atziņas teōrijā kā ievērojama pētnieka un lietpratēja spriedums. — V. Vindelbands sarakstījis bez savām filozofijas vēsturēm vēl habilitācijas rakstu „Abhandlung über die Gewissheit der Erkenntnis“ (1873), „Präludien“. Arī Vindelbands ir ļoti ievērojams pētnieks un liels lietpratējs atziņas teōrijā. Man šķiet, ka doktoranda kgam vajadzēja būt apdomīgākam izteiksmē un spriedumos. Viņa „Atziņas teōrija grieķu filozofijā“ taču arī nevar tikt uzskatīta kā pētījums par ikvienu atsevišķu grieķu filozofu un tā gnōzeoloģiskiem ieskatiem, bet vairāk vai mazāk kā vēsturiska apcere par atziņas teōriju grieķu filozofijā, līdzīgi kā P. Natorpa „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum“, R. Herberca (Herbertz), „das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie“, V. Freitagā (Freitag) „die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles“ u. c. Atsevišķi pētījumi īsti tik ir: V. Vindelbanda „über die Gewissheit der Erkenntnis“, D. Peipera „die Erkenntnistheorie Platos“, Fr. Ferd. Kampe „die Erkenntnistheorie des Aristoteles“, J. Neihezera (Neuhäuser) „Aristoteles Lehre von dem sinnl. Erkenntnisvermögen“, N. Hartmaņa „Platos Logik des Seins“.

J. Studenta kga darba „Ievads“ (3.—12. lapp.) varēja būt sarakstīts ar lielāku apdomu un lietpratību. Tāpat „Atziņas teōrijas pamatjautājumus“ derēja apskatīt rūpīgāki (12.—18. lapp.).

18.—20. lapp. doktorands runā par jēdziena „atziņas teōrijas“ divējādu iztulkojumu. „Jēdzienu „atziņas teōrija“ varot saprast un iztulkot divējādi: 1) kā cilvēka



zināšanas rašanos un attīstību (Theorie der Erkenntnis) un 2) kā atziņas teōriju šā vārda īstajā nozīmē (Erkenntnistheorie), t. i. atziņas teōriju kā zinātni jeb epistemoloģiju. Šos divējādos iztulkojumus nekad nedrīkstētu sajaukt. Ja jautājumā par atziņas teōriju grieķu filozofijā, kā mēs redzējam, valda tik dažādi ieskatī un nenoteiktība, tad tas atkarājās galvenām kārtām no tam, ka gandrīz nekur pie līdzšinējiem domātājiem nav vērojams atziņas teōrijas divējāds iztulkojums. Vieni šai jēdzienā varbūt domā atziņas teōriju kā zinātni, citi turpretim — cilvēka atziņas rašanos un attīstību" (18. lapp.). „Genētiskā atziņas teōrija ir aprakstoša un konstitutīva, zinātniskā atziņas teōrija turpretim izskaidrojoša un regulatīva" (19. lapp.).

J. Studenta kgs te laikam domās Lokka un Kanta viedokļus šai jautājumā. Bet doktorands ļoti maldās domādams it kā no tā, ka neizšķir jēdziena atziņas teōrijas divējādus iztulkojumus, rodas tik dažādi ieskatī un nenoteiktība. Filozofi atziņas teōrijas tā nešķiro aiz tā iemesla, ka ir tikai viena atziņas teōrija — filozofiskā vai transcendentālā, kura ir zinātnes un filozofijas pamats. Šī filozofiskā vai transcendentālā atziņas teōrija tad arī stāv pāri pār visām atsevišķo zinātņu „zinātniskajām atziņas teōrijām" vai „pētīšanas metodēm vai principiem."

Aplami ieskatī par atziņas teōriju grieķu filozofijā rodas, ja neskatās uz atziņas teōriju grieķu filozofijā no transcendentālās vai filozofiskās atziņas teōrijas, bet piem., kā to dara Klements Beumkers no dogmatiskās Akvinas Toma filozofijas vai noteiktāki izsakoties no neotomisma viedokļa. Pretrunas un nenoteiktība izzudīs, ja skatīsies no modernās filozofiskās vai transcendentālās atziņas teōrijas viedokļa.

Skatoties no transcendentālās atziņas teōrijas viedokļa redzēs, ka grieķu filozofijā atziņas teōrijas, kā patstāvīgas disciplīnas vēl nemaz nav, jo atziņas teōrija, kā patstāvīga zinātne nodibinājās tikai vēl jaunlaikos, kur viņu nodibināja un attīstīja it īpaši Fr. Bēkons, Dekarts, Lokks (Locke), Jūms (Hume), Leibnics un jo sevišķi Kants. Filozofijā jaunākā laikā (pēc Kanta) ļoti daudz strādāts pie atziņas teōrijas izkopšanas. Modernā — filozofiskā vai transcendentālā atziņas teōrija, zināms, sakņojas grieķu gnōzeoloģijā, lai gan starp



viņām abām ir liela, ja, pat principiāla starpība, uz ko starp citiem aizrāda H. Zibeks (Siebeck), kurš starp citu izsakās: „Zu der modernen Erkenntnistheorie, insbesondere wie sie durch Kant begründet worden ist, steht die aristotelische in einem durchgreifenden Gegensatz“ u. t. t. (H. Siebeck, „Aristoteles“, dritte Aufl. Pag. 90).

Bez Zibeka vēl daudzi citi, kā piem. Kasirers, pēc kuŗa mūsaiķu atziņas teōrija gan sakņojās grieķu filozofijā, bet uztveres un gara ziņā no tās būtiski izšķiras („Die Aristotelische Auffassung der Erkenntnis unterscheidet sich von der modernen nicht nur in der Art der Abhängigkeit, die er zwischen „Natur und „Geist“ annimmt, sondern in dem Kern und Grundsinn dieser Begriffe selbst“ (E. Cassirer, „Das Erkenntnisproblem“. Berlin, 1906. Erster Band. 2. Aufl. Pag. 9) un V. Windelbands, kurš izsakās šā: „Alle Theorien, welche die griechische und die von der griechischen abhängige Wissenschaft über die Entstehung der Vorstellungen aufgestellt hat, laufen darauf hinaus, eine Wechselwirkung zwischen dem Ding und der Seele zu statuieren und als das Produkt dieser Wechselwirkung ein Abbild des Dinges anzunehmen, welches dann den Inhalt der Empfindung oder Vorstellung ausmache“ (W. Windelband, „Praeludien“, Erster Band, Tübingen, 1921. Pag. 125—126). ...„Die Philosophie soll kein Abbild der Welt mehr sein, ihre Aufgabe ist, die Normen zum Bewusstsein zu bringen, welche allem Denken erst Wert und Geltung verleihen“ (ibid. pag. 136). „In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht — das Formale aller Wahrheit“ (Kant, Kr. d. r. V.“).

Tā tad no transcendentālās atziņas teōrijas viedokļa skatoties mēs redzam, ka atziņas teōrija grieķu filozofijā ir, bet viņa tur nepastāv kā atsevišķa disciplīna — nav vēl nošķirusies no loģikas un metafizikas — un arī savasatura un viedokļa ziņā stipri izšķiras no modernās — filozofiskās, transcendentālās vai kritiskās atziņas teōrijas.

No šā viedokļa skatoties, pazīstot grieķu un jaunaiķu filozofu darbus, J. St. kgs arī redzētu, ka priekšsōkratiskajā filozofijā ir atrodami tikai atziņas teōrijas dīgļi, lielāki

vai mazāki (B. Münz, „Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode“. Wien, 1880), redzētu, ka grieķu atziņas teōrijai pamatus liek Sōkrats, Platōns, Aristotelistad uz Sōkrata pamatiem, pietam vērā ņemot arī citus ieskatu (pītagoristu, Hērakleita, eleātu u. c.) atziņas teōriju, saskaņā ar savu loģiku un metafiziku, izkopj un attīsta tālāk, tā, ka par īstajiem grieķu atziņas teōrijas nodibinātājiem var uzskatīt Sōkratu, Platōnu un Aristoteli. „Für Plato fiel die Logik mit der Erkenntnistheorie und Metaphysik noch ganz in der Dialektik zusammen“ (Th. Ziehen, „Lehrbuch der Logik“. Bonn, 1920. Pag. 27). Loģikas tēvs Aristotelis mācību par atziņas teōriju stipri padziļina, paplašina, izkopj un attīsta vēl tālāk, nekā to bija darījis Platōns. Bet arī pie Aristoteļa atziņas teōrija vēl vienmēr saplūst ar loģiku un metafiziku kopā. Arī pēcaristoteliskā grieķu filozofijā: stoīcismā, epikūrismā, jaunplatōnismā tas nav citādi.

Visā grieķu filozofijā atziņas teōrija nav kļuvusi patstāvīga zinātne. Platōna un Aristoteļa filozofijās grieķu gnōzeoloģija sasniedz savas attīstības kulminācijas punktu. Stoīki dažā ziņā viņu gan papildina un attīsta tālāk, bet atmezdami kvantitātes kategoriju, kurai ārkārtīgi liela nozīme, viņi ar to stipri satricināja matemātikas augsto stāvokli un traucēja dabas pareizu izpratni. Nav vienalga, vai uz pasauli skatās no kvantitātes jeb vai no kvalitātes viedokļa.

J. Studenta kgs, kā tas visā viņa disertācijā redzams, nav atradis cieta pamata, kur nostāties un drošas mērauklas, ar ko mērit. Viņš svārstās starp transcendentālismu, kritisko reālismu un Beumkera neotomismu. Tam viņa darbā kļūmīgas sekas: rodas pretrunas un pārsteidzoši nepareizi slēdzieni.

Pamatīgi apskatot un kritiskā gaismā aplūkojot J. Studenta kga darbu „Atziņas teōrija grieķu filozofijā“ būtu jāsaraksta vesela grāmata, bet tā ka tas nav atsauksmes mērķis, tad ceru, ka sacītais jau pietiekoši raksturo apskatāmo darbu. Aizrādišu tāpēc tik vairs uz dažām — pēc mana ieskata — svarīgākām darba kļūdām un nepilnībām.

Pirmo joniešu filozofijā neesot „saskatāmi ne tikai atziņas teōrijas pamati, bet tur nav pat vēl neviena atziņas teōrijas

elementa" (23. lapp.). Tā ir maldišanās. Atsvabināšanās no mitoloģiskas domāšanas un pāreja uz zinātnisku domāšanu nemaz nevarēja notikt bez neviena atziņas elementa. Ir milzīga starpība: vai piem., uz Īridu (vaļavīksnu), kā tas līdz tam notika, skatās kā uz mītoloģisku — jeb vai kā to joniešu filozofi darīja, skatās uz to, kā uz dabas parādību. Viss joniešu filozofiem ir dzīvs. Dzīvība ir pats pirmprincips. Visu, nevien pasaules, bet arī atsevišķu lietu izcelšanos viņi izskaidro racionālistiskā garā.

Joniešu filozofijā jau nomanāma doma par vienību dažādībā un dabas likumību. Var saredzēt arī jau substances un cēlonības problēmu dīgļus.

Bet pats J. Studenta kgs runā sev preti „Kopsavilkumā” (206.—207. lapp.), rakstīdams: „Atziņas teorijas metafiziskajā posmā, t. i. laikā no joniešiem līdz Dēmokritam vērojama **loģiskā principa** rašanās. Joniešu dabas filozofi (Tales, Anaksimandrs un Anaksimens), pētīdami vienīgi dabu, tomēr meklē pēc dabas vielu maiņas likumīgā, t. i. racionālā pamata. Loģiskais princips joniešu dabasfilozofijā norāda uz saprātīgu kārtību dabas parādībās, caur kuŗu iespējama dabas notikumu izpratne. Joniešu dabas filozofija nav prāta, bet lietu kustības un maiņas loģika. Tā nav prāta, bet lietu maiņas likumība.” —

Kaut gan pie J. St. kga ieskatiem varētu šo to iebilst, kas varbūt mazinātu nesaskaņas, tomēr vēl arvien paliek spēkā jautājums: Kuŗi ieskati par joniešu filozofiem ir J. St. kga īstie: disertācijā vai „Kopsavilkumā” izsacītie?

„Pirmais, kas **metafiziskā nozīmē** uzstāda attiecību starp izzinošo principu un izzināmo ārpasauli... ir Hērakleits” (23. lapp.). Tā J. Studenta kgs. Bet Hērakleits viņam arī „nododas pirmais savas apziņas pētišanai, nododas ne tikai dabas, bet arī prāta pasaules pētišanai” (23. lapp.).

Ne tā metafiziskā, bet gnōzeoloģiskā nozīmē Hērakleits skar racionālisma un sensuālisma problēmas, runādams par jutekļiem un prātu, par atziņas subjektu un „izzināmo ārpasauli”. — Hērakleits ir racionālists. Ne jutekliskā uztvere, bet prāts ir tas, kas rāda patiesību. Bet cilvēka prāts atziņas ziņā stāv dziļi zem dieva prāta.

Pasaulē visam ir jānotiek tā, kā tas notiek. Viss ir padots negrozāmas mūžīgas vispasaules likumības varai. Hērakleits šo vispasaules likumību, kārtību, pēc kuras visam jānotiek, apzīmē ar dažādiem nosaukumiem, it īpaši ar vārdu *λόγος* (logos), kas viņam nozīmē vispasaules likumību, loģisku (prāta) likumu, nepieciešamību, taisnību, dievību. Viņš to arī apzīmē ar vārdu *Zeus*.

Liktenis — *εἰμαρμένῃ, μοῖρα* pie Hērakleita, redzams, pāriet likumā — *logosā*. J. St. kgs *logosa* nozīmī Hērakleita filozofijā pārrprot, rakstīdams šā: „Dvēselei ir radniecība ar pasaules *λόγος*'u, bet šī radniecība nav izziņas labad, tā ir eksistenciālā radniecība: dvēseles *λόγος* līdzinās pasaules *λόγος*'am pēc būtības, esenciāli un līdz ar to eksistenciāli. Dvēsele ir visuma *λόγος*'a, objektīvā pasaules prāta, subjektīvā puse. Savā izziņas darbībā dvēsele tiecas nevis uz pasaules *λόγος*'u, bet saņemšana no pēdējā spēkus, izzina materiālās pasaules lietas, kas pēc savas būtības ir dvēselei pretējas. Taisni šādā ceļā izaug doma, ka pretējais izzina pretējo“ (25.—26. lapp.). — Bet *λόγος* pie Hērakleita vēl nav diferencēts. Ir vēl kas mistisks.

Par Hērakleita *logos*'u Hanss Drišs (Hans Driesch) piem. izsakās šā: „Es war ein Fortschritt, als Heraklit den schlichten Gesetzesbegriff, als *λόγος*, oder unter anderen Namen, einführte, wenn auch durch die weitere Lehre, dass der *πόλεμος*, der Streit, der „Vater aller Dinge“ sei, dieser Fortschritt zum mindesten wieder aufgehoben, wenn nicht rückgängig gemacht wird. Denn, ganz abgesehen von seiner Unbestimmtheit, bezeichnet dieser Begriff doch gerade Etwas, was das Gegenteil von *λόγος*, von Vernünftigkeit, ist. Auch können wir der Lehre, dass nur das Nichtsein, das Werden, beharrlich, also sozusagen Substanz sei (*πάντα ῥεῖ*), deshalb eine endgültige Bedeutung nicht zusprechen, weil wir meinen, dass alles Werden wesensmässig ein Sein fordere, an dem es geschieht.“

„Man hat versucht, den *λόγος* auf das ganze der Welt, den *πόλεμος* auf das Verhältnis der Einzeldinge zu einander zu beziehen und des Heraklit Lehre in dem Sinne zu deuten, dass für den, der den Blick auf das Ganze richtet, alle die Widersprüche wegfallen, die sich aus blossen Einzelbetrachtungen ergeben. *λόγος* wäre dann von *λέγειν* im Sinne von Sammeln abzuleiten: Wie der Satz die einzelnen Worte zum Sinn sammelt, so verleiht das Ganze allem scheinbar in sich widerspruchsvollen Einzelnen Sinn.“



Mann muss sich aber doch wohl davor hüten, auf der einen Seite den Begriff des modernen Naturgesetzes, auf der anderen die Hegelsche Widerspruchsaufhebung in einem irgendwie strengen Sinn in Heraklit hinein zu interpretieren“ („Metaphysik der Natur“, München und Berlin, 1927. Pag. 7).

J. St. kgs bieži filozofiem tā „piedzējo“ viņiem svešas domas. Visvājāki J. Studenta kgam ir izdevies viņa darba „Ievads“ (3. līdz 20. lapp.). Pēc tā vissliktākā ir viņa apcere par pītagorīstiem. Ed. Cellers, kurš ļoti pamatīgi — tā, kā neviens cits — izpētījis pītagorisma avotus, pierāda, ka par pašu pītagorisma nodibinātāju — Pītagoru — mēs droši zinām ļoti maz, zinām droši tik, ka viņš Krotonā nodibinājis ētiski-polītisku un turklāt filozofiski-relīģisku sabiedrību tikumiskai un politiskai atdzimšanai, zinām, ka viņš ir pītagoristu skaitļu sistēmas tēvs un zinām vēl, ka viņš ir mācījis par dvēseļu staigāšanu un par atmaksu pēc nāves.

Tas ir viss, ko mēs droši zinām par pašu Pītagoru.

Zinātniskā darbība, kas pītagoristu skolā norisinājās, saskaņā ar ētiski-relīģisko un filozofisko, tāļu pārsniedz visu līdz tam sasniegto. Pītagorīsti ir tie, kas sekmīgi nodarbojami ar matēmatiskām zinātnēm, šīs zinātnes attīstīja tālāk un darija populāras.

Un tā ka viņi pasaulē atrada visu iekārtotu pēc stingriem skaitļu samēriem, tad viņi no tā slēdza, ka skaitlis ir visu lietu būtība, augstākais likums un noteicošā vara.

Pītagorisma pamatdoma ir mēra un harmonijas ideja, kuŗa pītagorīstam ir netīkvien praktiskās dzīves princips, bet arī unīversuma augstākais likums.

Tā v a r b ū t jau pats Pītagors ir sludinājis mācību par sfairu harmoniju, kas tās sākotnē nav nekas cits, kā debesu ķermeņu kārtīgas kustības simbolistiska izteiksme. Kā v e c a j a i grieķu Terpandra lirai bija septiņas stīgas, tā arī planētas tiek iedomātas un sev priekšā stādītas, kā harmoniski skanošas debesu heptachorda stīgas. — Viss iekārtots pēc skaitļa un mēra. Par Filolāju stāsta Diogens no Laertes („De vitis philosophorum“, VIII, 7) sekošo: «Δοκεί δὲ αὐτῶν πάντα ἀνάγκη καὶ ἀρμονίᾳ γίνεσθαι» — viss notiek pēc nepieciešamības un harmonijas likuma.

Dabā tā tad valda harmonija, noteikta kārtība, parādību savstarpējas noteiktas attiecības, kuŗas vislabāk izteicamas skaitļiem. Skaitlis tapēc ir lietu būtība, visa pirmprincips.

Harmoniju pītagoristi saprot mūzikālā, kosmiskā, ētiskā nozīmē.

Pītagorisms pēc būtības izsakāms vienā teikumā: skaitlis ir lietu būtība (die Zahl ist das Wesen der Dinge).

Pītagoristi tā tad piegriez sevisķu vērību kvantitatīvām mēra un samēra attiecībām, neskatoties vai tik uz substanci, kā to darija joniešu filozofi. Kvantitātes noteiktība — ir skaitlis. Tāds ir pītagorisma princips un stāvoklis.

„Jedenfalls haben die Pythagoreer das Verdienst, den ionischen Philosophen gegenüber, die nur nach der Qualität fragten, auf die quantitativen Verhältnisse der Dinge das Augenmerk gerichtet zu haben“ (Friedrich Überwegs „Grundriss der Gesch. der Philos.“ Erster Teil. Zwölfte Aufl. Berlin, 1926. Pag. 62).

Kas nu ir pītagoristu skaitļi? Aristotelis saka, ka pītagoristi skaitļos redzējuši daudz līdzības ar to, kas ir un kas notiek: ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γυγνομένοις, μᾶλλον ἢ πυρὶ καὶ γῆ καὶ ὕδατι (in numeris vero plures similitudines tum ad existentia tum ad ea quae fiunt, quam in igne, in terra et in aqua inesse viderentur cernere)... φαίνονται δὴ καὶ οὗτου τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἔξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τὸ δε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν (Apparent etenim etiam isti numerum existimare principium esse, ut materiam existentibus, et ut passionem ac habitum; numeri autem elementa, par, et impar. Metaphysicorum lib. I, cap. V.). Ir arī, kas pītagoristu skaitļus izprot citādi, nekā Aristotelis, Cellers un vēl citi. To dara arī J. Studenta kgs, bet nevar vis sacīt, ka viņš būtu izpratis un noskaidrojis pītagoristu skaitļu būtību un viņu lomu pītagorismā. Aristotelis pārmet pītagoristiem, ka viņu skaitļi neesot netelpiski. Kāds no jaunākiem pītagoristiem Ekfants (Ekphantus) skaitļus uzlūkoja par tik matēriskiem, ka viņa mācība ļoti tuvinājas atomisma teorijai par tukšo un pilno.

Rakstot par pītagorismu un pītagoristu ieskatiem par atziņu ir stingri jāšķir vecpītagoristi no jaunpītagoristiem. Viņu mācības nedrīkst sajaukt. Ko jaunpītagoristi stāsta par vecpītagoristiem nedrīkst ticīgā garā pieņemt par vēsturiskām ziņām un vēsturisku patiesību.

Vecpītagoristu skola izbeidzās ceturrtā gadu simteņa otrā pusē pr. Kr.

Svarīgākās un drošākās ziņas par pītagoristu mācību mums sniedz Aristotelis. Drošas arī ir Platōna un pirmo aristotelistu ziņas: vēlāko vairs ne. Vērtīgi ir arī Filolaja fragmenti, kas atlikušie no viņa darba par dabu (Περὶ φύσεως).

Aristotelis ir rakstījis par pītagoristiem, par Archita filozofiju, par Alkmaionu u. t. Pašu Pītagoru savos darbos viņš min tik reizes divas un nekad nerunā par Pītagora filozofiju, kā tādu. Aristotelis mēdz runāt tikai par pītagoristiem un pītagoristu mācībām un to dara tā, it kā viņš nezinātu, kas kuram pieder.

Pirmais pītagorists, no kuŗa Aristoteļa laikā bija pazīstams kāds filozofisks darbs, bija Filolājs, Sōkrata laika biedrs. Bez viņa un Archita vecpītagoristu skolā ir bijis ļoti maz rakstītāju. Tikai vēl no pēdējā gadu simtēna pr. Kr. sākot uzreiz parādās vesela pītagoriska literatūra un cik nepilnīgi arī nebūtu mūsu avoti un ziņas, tā izsakās Cellers, tad tomēr vēl tagad iespējams saskaitīt kādus piecdesmit autorus, kas „safabricējuši“ pītagoriskus darbus un kādus astoņdesmit tādējādi sarakstītus darbus, kas visi uzdoti par pītagoristu skolas ražojumiem.

„Über den Pythagoreismus und seinen Stifter weiss uns die Überlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Masse einseitiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern“ (Ed. Zeller, „Die Ph. d. Gr.“ Erster Teil. Erste Hälfte. 6. Aufl. Leipzig, 1919. Pag. 364).

„Der im vierten Jahrhundert vor Chr. erloschene Pythagoreismus hat in den folgenden Jahrhunderten mancherlei Nachwirkungen gezeitigt, ohne dass eine Fortpflanzung seiner Lehre durch schulmässige Tradition oder schriftstellerische Vertretung nachweisbar wäre. Erst aus dem letzten Jahrhundert vor Chr. ist von einem Wiederaufleben pythagoreischer Schule und Dogmatik, freilich in wesentlich veränderter Gestalt, zu berichten. Es erfolgte, wie schon die Verwandtschaft des Neupythagoreismus mit den Lehren Philons von Alexandria vermuten lässt, wahrscheinlich in Alexandria, dem Kreuzungspunkte griechischen und barbarischen Lebens, an dem sich die verschiedenen Richtungen hellenischer Philosophie und fachwissenschaftlicher Gelehrsamkeit mit ägyptisch-orientalischen religiösen Überlieferungen begegneten, fand aber alsbald weitere Verbreitung, so auch in Rom. Dieser Ent-

stehung entsprechend treten unter den (oben § 32. 34 ff.) genannten Kennzeichen der Zeit neben Eklektizismus und gelehrten Bestrebungen der Offenbarungsglaube und die religiöse Mystik stark zutage. In dem Eklektizismus vereinigen und kreuzen sich die verschiedenen Lehrelemente bei den einzelnen Vertretern verschiedener Weise... Scharf stoizisiert die Darstellung der pythagoreischer Lehre bei Sext. Emp. adv. math. 10, 281 ff., wo in striktem Monismus alles aus einem Punkte (ἐξ ἑνὸς σημείου) abgeleitet wird: dieser erzeuge durch seinen Fluss (ῥυέν) die Linie, diese durch den ihrigen die Fläche, und die Fläche durch ihre Bewegung nach der Tiefe (εἰς βάθος κινηθέν) den dreifach ausgedehnten Körper“ (Fr. Überwegs, „Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil. Berlin. 1926. Pag. 516—517).

„Mit der Zahlenspekulation befasste sich auch N i k o m a c h o s aus Gerasa in Arabien, der um 140 nach Chr. gelebt zu haben scheint. Er hat in dem erhaltenen Werke Ἀριθμητικὴ εἰσ-αγωγὴ seiner Zahlenlehre eine philosophische Einleitung gegeben, worin er eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers lehrt; diesem Urbilde (προχάραγμα, προκέντημα, ἀρχέτυπον παράδειγμα) gemäss habe derselbe alle Dinge geordnet. Er kombiniert also die Darstellung des platonischen Timaios von der Urbildlichkeit der Ideen für die Welterschöpfung mit der von Philon sowie im Mittel- und Neuplatonismus vertretenen Auffassung vom Wesen der Ideen als Gedanken Gottes und mit der platonisch-neupythagoreischen Setzung der Ideen als Zahlen“ (Fr. Überweg, „Gr. d. Gesch. d. Philos.“ Erster Teil. Berlin, 1926. Pag. 519—520).

Jaunpītagorismā izpaužas dažādi, nereti pretēji pasaules uzskati, kuŗi raudzīti dibināt uz pītagorisma pamata, lai gan šis pamats nav vecpītagoristu, bet pašu jaunpītagoristu pēc gara un ieskata pārveidots vecpītagoristu pamats, kam nereti maz kas vienam ar otru kopējs.

J. Studenta kgs to neievēro un sajauc. Tāpēc arī nesaskaņas. 33. lapp. J. St. kgs saka, ka pītagoristu „reālā īstenība nav jūteklisko lietu reālītāte, ār pasaules materiālo lietu reālā īstenība, bet viņa ir skaitlisko principu kopsuma un savstarpīgā attiecība. Pītagoriešu ār pasaules lietu īstenība ir matemātisko priekšmetu reālītāte.“ 36. lapp. turpretim rakstīts: „skaitļu esotība principiāli atšķiras no saskaitāmo lietu esotības.“

25. lappusē lasām: „Pilnīgi nepareizi spriež B. Mūncis pieļaidzams domu, ka Hērakleīts ir turējies pie Pītagora pazīstamā izteiciena, ka līdzīgais izzina līdzīgo“. Vai tas ir gan paša Pītagora izteiciens? Seksts Empirīķis, kuŗš dzīvoja ap 200. g. pēc Kr., gan savā darbā „adv. Math.“ (sešas grāmatas pret matemātiķiem) saka, ka Pītagors to teicis (ὕπο τοῦ ὁμοίου τὸ ἕμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν), bet vai Pītagors to tā tiešām teicis, tas vismaz nav droši zināms.

Eleātu filozofu skolas mācību J. St. kgs uztver vispār nepareizi. Viņš vispirms pilnīgi nedibināti — uz kāda nepareizi saņemta fragmenta pamata — šķir šīs skolas pamata licēju Ksenofanu no citiem šīs skolas filozofiem un pieskaita viņu nedibināti pie agnōstīķiem. Tiesa, daudzi senlaikos Ksenofanu pieskaitīja pie skeptīķiem. Tā piem., pēc Diog. Laert. (9, 20) Sotions πρῶτον αὐτόν (Ksenofanu) εἶπεῖν ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα, un pēc tā paša Diog. Laert. (9, 72) skeptīķa Pīrrōna piekritēji Ksenofanu pieskaitījuši pie skeptīķiem. Viņi savus slēdzienus dibina uz 34. Ksenofana fragmentu. Bet tā ir Ksenofana pārprašana. Ja Ksenofans tiešām pēc būtības būtu skeptīķis, tad Aristotelis vai Teofrasts par to droši vien ko būtu minējuši. Ksenofana valoda vispāri noteikta, tā un tā tas ir. Pie skeptīķiem viņu pieskaitīt nevar. Viss viņa domu virziens, viss viņa uzskatu saturs ir tam pretim. Ko viņš par patiesu atzinis, tam viņš tic, ir pārliecināts, ka tas tā ar' ir, par to viņš uzstājas un par to viņš tad ar' ar lielu sajūsmu, lielu enerģiju neatlaidīgi visu savu ilgo mūžu kaŗo, kā piem., par to, ka ir tikai: *Ἐὶς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὔτε νόημα. Αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μένει* (Ir viens Dievs, vislielākais starp dieviem un cilvēkiem, kuŗš ne no izskata, ne pēc domām nav līdzīgs mirstīģiem. Arvien viņš sevī paliek (nemaz nekustēdāmieš, arvien tas pats, mūžīģis, nemainīģis). Bet bez pūlēm viņš visu kustina ar sava prāta (gara) spēku (Ἄλλ' ἀπάνευθε πόνου νοῦ φρενὶ πάντα κραδαίνει). Viss viņš redz, viss viņš domā (saprot), viss viņš dzird (Ὀὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει). Bet mirstīģie tic, ka dievi dzimuši un ka viņiem būtu cilvēkiem līdzīģas dvēseles, balss un izskats!

Un, „skatīdamies uz debesīm“, kā Aristotelis saka (Metaph. I, 5), viņš (Ksenofans) noteica, ka „tas viss ir Viens un ka šis Viens ir Dievs“ (Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας — εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν).



Ksenofanu, redzams, nekādi nedrīkst šķirt no Elejas filozofu skolas citiem filozofiem. Viņš, kā šīs skolas pamata licējs ir tā saudzis ar citiem šīs skolas filozofiem (Parmenīdu, Zēnōnu, Melisu), kā izdarīt tādu amputāciju ir pārāk liela neapdomība vai Elejas filozofu neizpratne. Skeptiķi viņu nedibināti uzskata par savējo. Bez Ksenofana citi eleāti būtu kā no gaisa nokrituši, neizprotami. Starp viņiem trūktu vienojošas saites un it īpaši nebūtu izejas punkta. Ksenofans patiesības atziņas ar' nemaz noliedzis nav, neskatoties uz sekošo 34. fragmentu:

Καί τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένητ' οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,  
αὐτὸς ἅμωσ οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

(Tāds cilvēks, kas droši ko zinātu par dieviem un par visām tām lietām, par ko es arvien runāju, nav nekad dzīvojis un arī nekad nedzīvos. Jo, ja kāds savā runā ar' kādreiz visvairāk pilnīgo (īsteno, patiesību) nejauši izsacītu, tad viņš taču pats to nezinātu, jo valda tik doma — blosses Meinen herrscht überall).

35. fragments skan: Ταῦτα δεδοξασθῶ μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι-  
(Varbūtējais lai nu ir mana doma (Meinung)!

Ka J. Studenta kgs nav Ksenofana filozofijas pareizi sapratis, to starp citiem rāda kā Fridrichs Übevēgs (Überweg), tā Edvarts Cellers, šie abi krietnie un pamatīgie grieķu filozofijas vēsturnieki.

„Antike Berichterstatter aus der Zeit des ausgebildeten Skeptizismus, vor allem Anhänger der Skepsis selbst, sahen in Xenophanes den vollendeten Skeptiker. So erklärte nach Diog. Laert. 9, 20 Sotion πρῶτον αὐτὸν (näml. Xenophanes) εἰπεῖν ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα, und nach Diog. Laert. 9,72 rechneten die Pyrroneer Xenophanes zu den Vertretern der Skepsis. Andere liessen ihn den Zweifel auf die sinnlichen Wahrnehmungen und die Vorstellungen beschränken, hingegen dem Verstande vertrauen, oder die wissenschaftliche und unfehlbare Erkenntnis bestreiten, die mutmassliche hingegen aufrechterhalten; die letzteren leiteten daraus in seinem Sinne einen δοξαστός λόγος als κριτήριον ab (Sext. Emp. adv. Math. 7, 110).

Auch abgesehen von Ausdrücken einer späteren Terminologie, wie ἀκατάληπτος können wir mit Bestimmtheit sagen, dass hier aus gewissen Äusserungen des Philosophen zu weitgehende Folgerungen gezogen worden sind. Von einem wissenschaftlich begründete-

ten Skeptizismus des Xenophanes würden wir ohne Zweifel durch Aristoteles oder aus Theophrast schöpfende Autoren Näheres hören. Zudem verraten mehrere unter denen die den Philosophen für den Skeptizismus in Anspruch nehmen, mit deutlichen Worten, dass sie die Berechtigung dazu nur aus den in *Fragm. 34* erhaltenen Versen herleiten (so *Diog. Laërt. 9,72*, *Sext Emp. adv. math. 7,49*, *110*).

Diese enthalten aber doch nur allgemeinere Erwägungen, wie sie sich jedem Nachdenkenden aufdrängen, auch ehe er zur Stellung eines erkenntnistheoretischen Problems und einem Versuche zu seiner wissenschaftlichen Lösung vorgeschritten ist. Dem Skeptizismus widersprechen, abgesehen von dem dogmatischen Tone, in dem er seine Einheitslehre vorträgt, auch die Verse *Fragm. 18*. *Ὅστοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον* (Ne no sākuma dievi mirstīgiem visu atklājuši, rādijuši, bet tik ar laiku meklējot viņi atrod ko labāku).

(Fridrich Überwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erster Teil. 12. Aufl. Berlin, 1926. Pag. 80).

Šai svarīgā jautājumā Edvarts Cellers izsakās šā: „Wichtiger wäre es, wenn die Behauptung richtig wäre, dass unser Philosoph die Möglichkeit des Wissens entweder ganz geleugnet oder auf die Lehre von der Gottheit beschränkt oder dass er, wie andere wollen, nur der vernünftigen, nicht der sinnlichen Erkenntnis Wahrheit zuerkannt habe. Die Aussprüche selbst jedoch, aus denen diese Behauptungen hergeleitet werden, haben lange nicht diese Tragweite. Xenophanes bemerkt, dass die Wahrheit nur allmählich entdeckt werde; er glaubt, eine vollkommene Sicherheit des Wissens sei nicht möglich, und wenn man auch in der Sache das Richtige treffe, sei man dessen doch nie schlechthin gewiss; und er will deshalb seine eigenen Ansichten, auch bei den wichtigsten Fragen, nur als wahrscheinlich bezeichnen. Aber diese Bescheidenheit des Philosophen darf man nicht mit einer skeptischen Theorie verwechseln, wenn sie auch immerhin aus einer skeptischen Stimmung entsprungen ist. Denn die Unsicherheit des Wissens wird hier nicht durch eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Erkenntnis-

vermögens begründet, sondern einfach behauptet. Der Philosoph stellt seine theologischen und physikalischen Sätze zwar mit voller persönlicher Überzeugung auf, aber er verbirgt sich dabei nicht, dass sie weder eine unbedingt sichere, noch eine in jeder Beziehung genügende Erkenntnis gewähren; wie weit er jedoch trotzdem davon entfernt ist, die Möglichkeit des Wissens grundsätzlich zu leugnen, erhellt aus der dogmatischen Bestimmtheit, mit der er seine Ansichten vorträgt. Auch die spätere Trennung der vernünftigen Erkenntnis von der täuschenden sinnlichen Wahrnehmung unterbleibt noch, und die philosophischen Annahmen werden mit allen andern auf die gleiche Linie gestellt; denn jene Trennung beruht bei den Eleaten auf der Bestreitung des Werdens und der Vielheit, welche die Sinne uns zeigen, dazu ist aber Xenophanes, wie früher nachgewiesen wurde, noch nicht fortgegangen“ (Dr. Eduard Zeller, „Die Philosophie der Griechen“. Erster Teil. Erste Hälfte. 6. Aufl. Leipzig, 1919. Pag. 672—674).

Arī Parmenīdu, šo dziļo priekšsokrātiskā laikmeta filozofu, J. St. kgs uztver nepareizi. Viņš daudz ko arī Parmenīdam piedzejo, kas tānī nemaz nav atrodams. Tā piem., 47. lapp. mēs lasām: „Parmenīds, vispirms pamato pašu domāšanu, domāšanas procesa eksistenci; tikai tad ir pamats subjekta reālītātes pieņemšanai, un tikai pēc tam arī ār pasaules eksistences atzišanai. Tā ir uz mata Dekarta doma. Parmenīds ir Dekarta īstais priekštecis. Parmenīdam ir lielāka radniecība ar Dekartu nekā ar Berkleju.“ Kāpēc tvarstīties pēc tādiem salīdzinājumiem, sevišķi vēl, ja viņi nepareizi? Dekarts nonāk pie sava „cogito, ergo sum“, iziedams caur dziļām šaubām par ār pasaules eksistenci. Nekas tamlīdzīgs nav noticis ar Parmenīdu.

Sacīdams «νοεῖν ἐστίν» nav tulkojams citādi, kā (das seiende Denken, esoša domāšana“ (47. lapp.) J. St. kgs pārprot Parmenīdu, kuram domāt un būt ir viens un tas pats.

Parmenīds ir tipisks racionālists. Ar mūsu jutekļiem-prātiem — uztvertās un aptvertās redzamās pasaules mainošos tēlos, parādību pārveidībā, visa mūžīgā maiņā viņš lūko atrast paliekošo, pastāvošo,

mūžīgi esošo. Mūsu jutekļi, mūsu prāti, mums rāda visu lietu pastāvīgu pārveidību. Kas nu ir patiesi esošais? Savā dzejā par dabu (περὶ φύσεως), kurā savienojas dziļas domas ar stila skaistumu, Dika (Δίκη, ἡ) filozofam-dzejniekam atklāj absolūtu patiesību, ko mums rāda prāts un šķietamu patiesību, ko mums rāda mūsu jutekļi, Parmenida filozofiskā dzeja tāpēc sadalās divās daļās: pirmajā daļā Parmenids stāsta par „Esošo“, ar prātu izzināmo (ἡ ἀληθεῖν vai τὰ πρὸς τὴν ἀληθειάν) un otrā daļā par redzamo ārpasauli, kādu to mums rāda mūsu jutekļi, kuri mūs tik viļ. Viņu rādītā patiesība nav nekāda īsta patiesība, bet mums tikai kā tāda izliekas. Viņa ir tik šķietāma patiesība (τὰ δοξαστά vai τὰ πρὸς δόξαν).

Pa pirmo — patiesības ceļu, — kur vadonis **prāts**, mēs nonākam pie absolūtas patiesības, pa otro — **noģiedības vai šķītumu ceļu** — staigājot mēs nonākam tikai pie maldiem: daudzības, kustības, pārveidības.

Prāts, redzams stingri tiek šķirts no jutekļiem. Racionālistam Parmenidam tikai viņš ir vadonis ceļā uz patiesību.

Parmenids tā tad domās tiecas sasniegt mūžīgi „Esošo“, absolūto. Viss izsakāms vārdos: „Esošais vai neesošais“. (« Ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν »). Tāpēc atliek tik atzīt Esošo un sacīt: viņš ir (« ἔστιν »)

Esošais nav ne radies, ne arī iet bojā. Viņš ir neiznīcīgs, nedalāms, nekustīgs, nepārmainīgs. Esošais nekad nebija un arī nekad nebūs, jo viņš viss ir tikai tagadnē, ir viens, kas nedalāms, vesels. No „Esošā“ viņš nevar būt cēlies, jo bez Viņa jau vairs nav nekā cita. Arī no „Neesošā“ Viņš nevar būt cēlies, jo „Neesošā“ nemaz nav. Ir tik „Esošais“.

Parmenida „Esošais“ ir viss tas, kas ir kā vienība bez tapšanas un bojā ejas, nekustīgs, nemainīgs, vietu un veidu nemainošs, viengabala, viscaur vienlīdzīgs, nedalāms, uz visām pusēm līdzsvarā lidojošs, visos punktos kaut kas pilnīgi vesels, kāpēc Parmenids viņu arī pielīdzina pilnīgi apaļai nogludinātai lodei. „Esošais“ ir viss nešķirams — Viens.

„Vai Parmenids īstenības problēmā ieņem reālistisku, vai ideālistisku stāvokli“? (46. lapp.). Tā jautā J. St. kgs. Jā, vai Parmenida „Esošais jāsaprot fizikāli materiālistiskā, tīri ideālistiskā, spirituālistiskā vai gnozeoloģiski-loģiskā iztulkojumā?

Ja jautājam, vai Parmenids tiešām gluži pilnīgi no sava „Esošā“ visu izraidījis, kas sevī izslēdz daudzību, tad uz to jāatbild: nē.

„Esošais“ viņam ir „pilnais“ (ἐμπλεον, fragm. 8, 24), tas ir telpu piepildošais. Ķermeniskā un neķermeniskā vai matēriskā un nematēriskā šķirošana viņam vēr ir sveša un ar tā vēsturisko stāvokli nesavienojama. Zem Parmenida „Esošais“ ir jāsaprot matērijas substance kā tāda un nevis no matērijas abstrahēta nematēriskā domājošā substnce.

Kad Parmenids saka: tikai „Esošais“ ir, Neesošā nav, tad tas nozīmē, ka mēs dabūjam pareizu ieskatu par lietām, ja mēs no parādībām, kuŗas ar mūsu prātiem-jutekļiem uztveramas, abstrahējam — atdalām vai atņemam nost katru sadalāmību un pārveidību un vērā nemam tikai paliekošo.

Tā kā nu īstenības atziņa tādējādi iespējama tikai pateicoties abstrakcijai, tad arī tikai abstrakta domājoša visu lietu aplūkošana ved pie patiesības, īstās atziņas. Prāts un ne jutekļi mums tāpēc rāda patiesību. Jutekļi viļ, rāda mums maldu tēlus vai maldu ainas. Vienīgi prāts mums atslēdz skatu uz patiesību, vienīgi ar loģisku slēdzienu palīdzību mēs pie tās nonākam. Viens un tas pats ir domāt un būt (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι). Esošais ir viss nešķirams, viens.

Bet redzamā — ar prātiem-jutekļiem uztveramā ārpasaule nav aizfilozofējama prom. Ja mūsu prāti mūs arī viltu, ja viss tas, ko mēs ar mūsu jutekļiem uztveram, redzam u, t. t. arī būtu tikai parādības, mums tās tomēr būtu īstenība. Redzamai pasaulei, dalāmībai, daudzībai, kustībai, pārveidībai mēs garām pāiet nevaram, mēs paši esam šīs pārveidību pasaules daļa. Parmenids savas dzejas] «περὶ φύσεως» otrā daļā tāpēc ir spiests runāt par šo mūsu redzamo pasauli, viņas izcelšanos un iekārtu. Diemžēl tikai, ka no viņa dzejas — otrās daļas maz kas atlicis. — J. St. kgm vajadzēja tuvāk apskatīt un salīdzināt šos abus ceļus, — patiesības un šķitumu vai maldu ceļus. Bet viņš to nedara. Parmenida doma par «Ἀλήθεια» un «Δόξα», par prātu kā vadoni, kas ved pie patiesības un par juteklību, kas rāda maldus, tālākā filozofijas, īpaši atziņas attīstībā ir bijusi visai auglīga. Žēl, ka J. St. kgs vairāk runā par pašām filozofiskajām sistēmām un vairāk kustina to pamatus, nekā runā par pašu atziņu un atziņas teōriju. Gan atziņa un atziņas teōrija stāv



ciešā sakarā ar pašām filozofiskajām sistēmām, bet ne arvien vajadzīgs kustināt viņu pamatus un iztirzāt visas domstarpības par un pret. Vajaga izšķirt starp drošiem un nedrošiem avotiem. Nedrošos bieži var i neminēt vai vienkārši tik pieminēt, bez ka viņus plaši iztirzātu un pūlētos apgāzt. Pie avotiem J. St. kgs nepieiet ar vajadzīgo kvalitātes mērauklu.

[Ja J. St. kgs pamatīgāki būtu iepazienies ar Parmenida «περι φύσεως» un sekojis tikai drošiem avotiem, tad viņš laikam gan nebūtu apgalvojis, ka Parmenida „esošais, kā absolūta īstenība nekādā ziņā nevar būt **fizikālā** reālītāte“ (49. lapp.).

Aristotelis gan saka: «Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ ὕλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό» (Parmenides enim unum secundum rationem attigisse videtur; Melissus vero, secundum materiam. Quare id ille quidem finitum, hic vero infinitum ait esse.“ (Metaph. I, c. 5). Kā «Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπτεσθαι» saprotams un izskaidrojams, tas redzams no sekošā: „Das Sagen und Denken ist notwendig ein Seiendes. Denn möglich ist das Sein, das Nichts aber ist unmöglich... Dem wahrhaft Seienden erkennt Parmenides alle die Prädikate zu, die sich an den abstrakten Begriff des Seins knüpfen, setzt dann aber doch auch wieder einer wohlgerundeten Kugel gleich, worin wir keineswegs ein bloss vergleichsweises Hinübergreifen ins Gebiet des Räumlich-Stofflichen zu sehen berechtigt sind. Es stellt sich vielmehr nach seinen klaren Worten das Seiende wirklich als eine raumerfüllende und räumlich begrenzte Masse vor. Die wichtigsten Stellen: Fragm. 8, 1 ff., 42 ff., (Friedrich Überwegs, „Grundriss der Geschichte der Philosophie“. Erster Teil. 12. Aufl. Berlin, 1926. Pag. 84).

Par Parmenida „Esošo“ E. Cellers izsakās: „Nur das Seiende ist, das Nichtseiende kann so wenig sein als es ausgesprochen oder gedacht werden kann und die grösste Verkehrtheit, der unbegreiflichste Irrtum ist es, wenn man Sein und Nichtsein trotz ihrer unleugbaren Verschiedenheit doch auch wieder als dasselbe behandelt (Parm. Fr. 4). Das Seiende kann nicht aufangen oder aufhören zu sein, es war nicht, es wird nicht sein, sondern es ist, in voller ungeteilter Gegenwärtigkeit. (Parm. Fr. 8, 5). Denn da es ausser ihm

nichts gibt, so ist nichts vorhanden, von dem es herkommen, aus dem es geworden sein könnte... Das Seiende ist ferner unteilbar, denn nirgends ist ein von ihm selbst verschiedenes, durch das seine Teile getrennt werden könnten, aller Raum wird von ihm allein ausgefüllt (Parm. Fr. 8, 22); es ist unbeweglich, an einem Ort, für sich und sich selbst gleich (Parm. Fr. 8, 26), und da es nicht unvollendet und mangelhaft sein kann, so muss es begrenzt sein (Parm. Fr. 8,30). Von dem Seienden ist auch das Denken nicht verschieden, denn es gibt nichts ausser dem Seienden, und alles Denken ist Denken des Seienden (Parm. Fr. 8, 34). Das Seiende ist also mit Einem Wort alles, was ist, als Einheit, ohne Werden und Vergehen, ohne Veränderung des Orts oder der Gestalt, ein durchaus gleichartiges, ungeteiltes, von keinem Nichtseienden unterbrochenes, nach allen Seiten hin im Gleichgewicht schwebendes und auf allen Punkten gleich vollkommenes Ganzes, welches von Parmenides deshalb einer wohlgerundeten Kugel vergleichen wird... Wenn daher die Späteren einstimmig sagen, nach der Lehre unseres Philosophen sei nur das Seiende und sonst nichts, alles sei ihm zufolge Ein ewiges, unbewegtes Wesen, so ist dies in der Sache ganz richtig, wogegen ihm allerdings der Satz, dass die Welt ewig und unvergänglich sei, nur in dem Sinn beigelegt werden kann, dass das Seiende dies sei, **denn von einer Welt kann eigentlich nicht mehr gesprochen werden, wenn alle Vielheit und Veränderung geleugnet wird...**

Mit mehr Recht möchte man fragen, **ob Parmenides wirklich aus dem Begriff des Seienden alles entfernt hat, was uns auf unserem Standpunkt eine Vielheit einzuschliessen, und sinnliche Bestimmungen auf das unsinnliche Wesen zu übertragen scheint, und diese Frage müssen wir verneinen.** Würde auch die Vergleichung des Seienden mit einer Kugel für sich genommen, eben als Vergleichung, nichts beweisen, so zeigt doch alles, was unser Philosoph über die Begrenztheit, die Gleichartigkeit, die Unteilbarkeit des Seienden sagt, **dass er es sich räumlich ausgedehnt vorstellt, und den Gedanken eines unräumlichen Seins noch garnicht gefasst hat...**

Da wir nun überdies auch von Zeno und Melissus finden werden, dass sie dem Seienden räumliche Grösse beilegen, und da

ebenso die Atomiker in deutlicher Berücksichtigung der parmenidischen Lehre das Seiende dem Körper, das Nichtseiende dem leeren Raum gleichsetzen, so werden wir um so weniger Anstand nehmen dürfen, den Parmenides so zu verstehen, wie er seinen eigenen Worten gemäss verstanden sein will. Sein Seiendes ist kein metaphysischer Begriff, ohne alle sinnliche Beimischung, sondern ein Begriff, der sich zunächst aus der Anschauung entwickelt hat und die Spuren dieses Ursprungs noch deutlich an sich trägt. Das Wirkliche ist ihm das Volle (*ἔμπλεον* Fr. 8, 24), d. h. das Raumerfüllende; die Unterscheidung des Körperlichen und Unkörperlichen ist ihm **nicht bloss fremd, sondern mit seinem ganzen Standpunkt unvereinbar**, denn die Einheit des Seins und des Denkens, welche er in richtiger Konsequenz seiner Einheitslehre behauptet, ist bei dem realistischen Charakter derselben nur unter der Voraussetzung möglich, dass jene Unterscheidung noch nicht vorgenommen wird. Es ist **nach der trefflichen Bemerkung des Aristoteles, die Substanz des Körperlichen selbst, nicht eine vom Körperlichen verschiedene Substanz**, um die es sich für ihn handelt, und wenn er sagt: nur das Seiende ist, so heisst das: wir gewinnen die richtige Ansicht der Dinge, wenn wir von der Geteiltheit und Verbindlichkeit der sinnlichen Erscheinung abstrahieren, um ihr einfaches, ungeteiltes und unveränderliches Substrat als das allein Wirkliche festzustellen...

Sofern nun die Erkenntnis des Wirklichen nur durch jene Abstraktion möglich ist, hat nur die abstrakte, denkende Betrachtung der Dinge Anspruch auf Wahrheit, nur der vernünftigen Rede (*λόγος*) steht das Urteil zu; die Sinne dagegen, welche uns den Schein der Vielheit und der Veränderung, des Entstehens und Vergehens vorspiegeln, sind die Ursache alles Irrtums. Parmenides ermahnt uns daher aufs dringendste, nicht den Sinnen, sondern allein der Vernunft zu vertrauen (Parm. Fr. 4,7, 1,33), und er gibt dadurch gemeinschaftlich mit Heraklit die Anregung zu einer Unterscheidung, welche in der Folge sowohl für die Erkenntnistheorie als für die Metaphysisch höchst wichtig geworden ist. In seinem eigenen System jedoch hat sie noch nicht diese durchgreifende Bedeutung; denn sie ist hier erst eine Folge der materiellen, metaphysischen Ergebnisse, nicht die Grundlage des Ganzen; die sinn-

liche und die Vernunftkenntnis werden sich daher hier auch nicht nach ihren formalen Merkmalen, sondern allein nach ihrem Inhalt entgegengesetzt, und es wird überhaupt die psychologische Untersuchung der Erkenntnistätigkeit noch so sehr vernachlässigt, dass unser Philosoph, wie wir später noch finden werden, dem Denken den gleichen Ursprung wie der Wahrnehmung, beilegt, **und beide gleichsehr aus der Mischung der Stoffe ableitet.**

„So schroff aber Parmenides die Wirklichkeit der Erscheinung, das vernünftige Denken den Täuschungen der Sinne entgegengesetzt, so kann er sich doch nicht enthalten, im zweiten Teil seines Gedichtes zu zeigen, welche Weltansicht sich auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung ergeben würde, und wie das einzelne von hieraus zu erklären wäre.

„Die richtige Ansicht lässt uns in allem nur Eines, das Seiende erkennen, die gemeine Meinung fügt dazu das Nichtseiende, sie hält demnach die Dinge für zusammengesetzt aus entgegengesetzten Bestandteilen, von denen in Wahrheit freilich nur dem einen Wirklichkeit zukommt, und eben deshalb erscheint ihr das Eine als ein vieles, das Unwandelbare, als ein werdendes und unveränderliches“ (Eduard Zeller, „Die Philosophie der Griechen.“ Erster Teil erste Hälfte. 6. Aufl. Leipzig. 1919. Pag. 687—701)....

Vilhelms Vindelbands par Parmenida Esošo starp citu izsakās šā: „Denn was auch im besonderen als seiend gedacht werden möge, — das Merkmal des Seins ist in allem das gleiche. Das „Sein“ ist also das letzte Produkt der die einzelnen Denkinhalte vergleichenden Abstraktion: es bleibt allein übrig, wenn man alle Verschiedenheit aus den Inhaltsbestimmungen der Wirklichkeit abzieht. Hieraus ergibt sich als Grundlehre der Eleaten, dass nur das eine abstrakte Sein ist“...

„Aber diese abstrakte Ontologie versetzt sich nun doch bei dem Eleaten mit inhaltlichen Bestimmungen aus der äusseren und inneren Erfahrung, und es geschieht dies nach den beiden Richtungen, welche durch die Art und Weise gegeben sind, in welcher Parmenides den Begriff des Seins aus der Identität des Gedachten und des Denkens gewonnen hat. Dasjenige Sein, auf welches sich nach der naiven Vorstellungsweise das Denken als auf seinen notwendigen Inhalt bezieht, ist die körperliche Wirklichkeit. Darum **identifiziert sich das parmenideische Sein mit der absoluten Körper-**

**lichkeit**, und die Polemik gegen die Annahme des Nichtseienden erhält auf diese Weise eine neue Wendung: das ὄν fällt mit dem πλέον, dem Vollen, das μὴ ὄν mit dem κενόν zusammen; die Eleaten leugnen, somit die Existenz des leeren Raumes. Deshalb eben ist das Sein unteilbar, deshalb ist es aber auch unbeweglich und schliesst neben der qualitativen auch jede Ortsveränderung aus. Diese absolute Körperlichkeit ist darum auch nicht unendlich (ἀτελεύτητον), sondern das in sich fertige, unveränderliche bestimmte Sein, in sich begrenzt als eine gleichmässig gerundete, homogene, unveränderliche Kugel...

„Auf der anderen Seite aber gibt es für Parmenides wieder auch kein Sein, das nicht Bewusstsein, das nicht ein Gedachtes wäre: ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐγενὲν ἐστὶ νόημα (Parm. Fr. 8, 34).

„Man kann deshalb das eleatische System weder als materialistisch noch als idealistisch bezeichnen, weil diese Termini erst Sinn haben, wenn Körperlichkeit und Geistigkeit als verschiedene Grundformen der Wirklichkeit vorher gedacht worden sind. Der Eleatismus ist vielmehr eine Ontologie, welche inhaltlich noch so vollständig auf dem naiven Standpunkte der Identifikation des Körperlichen und des Geistigen steht, dass sie dieselbe geradezu zum Prinzip erhebt“ (W. Windelband „Geschichte der antiken Philosophie“. 3. Aufl. München 1912. Pag. 45—46)...

Bet J. Studenta kġm, neskatoties uz Aristoteļa, E. Cellera, Fr. Uebervēga, V. Vindelbanda u. c. pretējiem izteikumiem Parmenida „Esošais, kā absolūta istēnība, nekādā ziņā nevar būt fizikāla realitāte“ (49. lapp.). Tas ir nepamatots apgalvojums, kas liecina par Parmenida fragmentu, Aristoteļa ziņu par Parmenidu, Aristoteļa ieskatu par Parmenidu, Cellera, Uebervēga, Vindelbanda aizrādījumu un ieskatu neizpratni.

J. Studenta kġs gan atsaucas un dibinās uz Br. Bauchu, Kinkeli, Natorpu u. v. c. Bet tas viņu nevar glābt. Jo, ja uz skaitu vien attiktos, tad, kā uz Cellera Parmenida izpratnes piekritējiem vēl varētu aizrādīt uz T. Gompercu, H. Dīlu (Diels), Kīnemani, Bernetu



(Burnet) un vēl uz citiem. Bet no svara īsti ir tik tas: vai J. Studenta kunga uzskats par Parmenīdu ir pareizs? — Atbilde var skanēt tik: nē. Daudz pamatotāki un tāpat daudz pareizāki ir Aristoteļa, Cellera, Uebervēga, Vindelbanda ieskati. Pret Natorpu, Kinkeli, Herbercu, Br. Bauchu, uz kuřiem atsaucas J. St. kgs, jau ar' ir celti dibināti iebildumi, kas norāda viņu uzskata nedibinātību.

Kādā citā atsauksmē par J. Studenta kga darbu „Atziņas teōrija grieķu filozofijā“, kura iesniegta „L. U. Filoloģijas un Filozofijas Fakultātei“, sacīts:

„Pie Parmenīda filozofijas doktoranda kungs pieiet ar vēlākos laikos izstrādātiem viedokļiem un uzskatiem. Līdzīgi dažam priekšgājējam, Parmenīds norobežo juteklības lauku no domāšanas lauka, bet neizdara vairs nekādu tālāku šķirošanu (*κρίσις*). Viņš it nemaz vēl nepazīst korrelatīvo iedalījumu subjektīvā un objektīvā sfērā, un tāpēc nebūs iespējams pievienoties doktoranda kunga domām, ka „gnōzeoloģiskais moments Parmenīda mācībā jo skaidri izpaužas intencionālās attiecības nospraušanā starp subjektu un objektu“ (53.—54. lapp.). Tālāk, būdams tipisks racionālists, Parmenīds stāv uz domu un esošā identitātes viedokļa; domāt un būt viņam ir viens un tas pats: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι*. No šā lapidārā formulējuma doktoranda kungs izņem vārdus *νοεῖν ἐστὶ*, aplam saprot un aplam tulko tos — „(das) seiende Denken, esošā domāšana“ —, lai, balstoties uz sava tulkojuma, nosauktu Parmenīdu par „Dekarta īsto priekštecī“ un ietulkotu viņa filozofijā „uz mata Dekarta domu“. Viņš raksta: Parmenīds „vispirms pamato pašu domāšanu, domāšanas procesa eksistenci; t i k a i t a d ir pamats subjekta reālītātes pieņemšanai, un t i k a i p ē c t a m arī ār pasaules eksistences atzīšanai“ (47. lapp.). Neko tamlīdzīgu Parmenīds nav domājis, jo vēl nešķir domāšanas procesu no domātāja subjekta un domu objekta un nav ne iegājis, nedz izgājis caur Dekarta metodiskām šaubām par reālas ār pasaules pastāvēšanu. Nav lielas nozīmes iztirzāt jautājumu, vai „Parmenīds īstenības problēmā ieņem reālistisku vai idcālistisku stāvokli“ (46. lapp.), vai viņa „esošais“ jāsaprot fizikāli materialistiskā, tīri ideālistiskā, spirituālistiskā vai gnōzeoloģiski loģiskā iztulkojumā, ja to dara ar nolūku ietilpināt „esošo“ vienā vai otrā no nūle minētiem vēlākiem rubricējumiem: nevien Parmenīds, arī vēl Meliss stāv viņpus šādām izšķirībām. Ja doktoranda kungs vaicātu, kāds substances jēdziens ir izveidojies eleātu mācībā par „esošo“, tad nebūtu pārāk grūti atskārst, ka tīri abstraktais absolūtās īstenības jēdziens vēl arvienu sajaucas ar jutekliskās

īstenības uzskatāmību, ka Parmenīda „esošais“ no racionālistiski ontologiskās nozīmes pāriet uzskatāmi kosmoloģiskā nozīmē, pārvērtoties par „pilno“ ar gluži fizikālām īpašībām, p. piem., bumbveidīgu formu, apmēram tā, kā Spinōzas substancē domāšanas atribūts sadzīvo mierīgi kopā ar izplatījuma atribūtu. Ja doktoranda kungs būtu saskatījis, cik nedifirencēts substances jēdziens vēl slēpjās eleātu „esošā“, tad viņš, cerams, būtu atteicies no apgalvojuma: „esošais kā absolūta īstenība nekādā ziņā nevar būt fizikāla reālitate, tā tad relatīva parādība“ (49. lapp.). No diviem atziņas ceļiem, ko pazīst Parmenīds, doktoranda kungs ir ievērojis vienīgi prāta un patiesības ceļu, atstājot ārpus sava redzes lauka empīriskās atziņas maldīgo šķītumu ceļu, kaut gan šā ceļa negatīvā kritika pieder pie Parmenīda gnōzeoloģijas un pastiprina istās atziņas nozīmību. Parmenīda dzejojuma pirmās un otrās daļas pamatdomu salīdzinājums būtu sagādājis doktoranda kungam izdevību redzēt, ka racionālisms, kuŗa ideālais atziņas mērķis ir identitāte un istās atziņas orgāns prāts, jau Parmenīda filozofijā izrādījās par nespēcīgu pārnest laipu no vienīgā absolūti esošā uz pieredzamās īstenības parādību daudzumu un dažādību“....

Pēc eleātu filozofu apskatīšanas J. Studenta kgs piegriežas Empedoklam; kuŗš pieņem četrus elementus: zemi, ūdeni, uguni, gaisu, un kā kustības principus: mīlu (Φιλότης, Φιλία [fragm. 17,<sub>7</sub>], Ἀφροδίτη [fragm. 22,<sub>5</sub>] un naidu (Νεῖκος; fragm. 17,<sub>8</sub>). Iesākumā ir Σφαῖρος, kur visi elementi kopā. Valda mīla. Viņā viss vienots. Ieiet tur Νεῖκος (Naidis). Viss sāk izšķīrties. Rodas pasaule un visas atsevišķas lietas. Tad atkal sāksies mīlas valdības laikmets, atkal valdīs mīla. Φιλότης valdībai mūžīgi sekos Νεῖκος valdība un otrādi. Elementiem dažādi vienojoties un raisoties viss top un iznīkst, tik elementi paši ir mūžīgi.

No organiskām būtēm vispirms radās stādi, tad dzīvnieki.

Kā nu Empedokls izskaidro atziņu un atziņas procesu?

Mēs atzīstam katru lietu elementu pateicoties attiecīgam elementam iekš mums. Mes tā tad atzīstam līdzīgo ar līdzīgu.

Γαίη μὲν γὰρ γαίαν ὀνόπαμεν, ὕδατι ὕδωρ,  
αἰδέρι δ' αἰθέρα διον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰθέηλον,  
στοργῆν δὲ στοργῆ, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῆ (fragm. 109).

[Ar zemi (iekš mums) mēs atzīstam (redzam) zemi, ar ūdeni atzīstam ūdeni, ar gaisu — dievišķo gaisu, ar uguni — postīgo uguni, ar mīlu — mīlu, ar nožēlojamo naidu — naidu.]

Šādā pašā garā jāsaprot arī sekošais (107.) Empedokla fragmets.

Ἐκ τούτων (γάρ) πάντα πεπήγασιν ἀρμοσθέντα,  
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἤδοντ' ἡδ' ἀνιῶνται.

Jo no šiem (elementiem) ir viss harmonijā (pēc harmonijas likumības) izveidots, un pateicoties viņiem un caur viņiem viņi (cilvēki) domā, priecājas un skumst. Skaista poētiska izteiksme. Doma, pēc kuņas arī dievišķais, kas cilvēkos mīt, atzīst dievību. Sfairu (Σφαῖρος), kuņā sākumā viss bija kopā, kuņa bija pilnīgi apaļa kā lode, kur ienācis Neīκος radīja kustību (ἀρξαμένου δὲ πάλιν τοῦ Neίκου ἐπικρατεῖν τότε πάλιν κινήσεις ἐν τῇ Σφαίρῳ γίνεται), šo sfairu Empedokls arī nosauc par Dievu (Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Aufl. Erster Band. Berlin, 1912. Pag. 238).

Naidam (Neίκῳ) ieejot sfairā (ἐν τῇ Σφαίρῳ) tika pēc kārtas stipri sakustināti visi Dieva locekļi: πάντα γὰρ ἐξείης πολεμίζετο γυῖα θεοῖο.

Šai poētiski izteiktai domai, ka dievišķais iekš mums atzīst dievību, ir bijis liels iespaids. Sokrats saka: Ἄλλ' ἡλιοειδέστατόν γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων (Bet saulainākā no visiem jutekliskiem uztveres organiem, domāju es, ir acs. Platona Valsts 508 B).

Saulainā acs redz gaišo, mirdzošo sauli. Saule gan pati nav redze, bet viņas cēlonis un top, kā tāds no acs redzēta (Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὢν αὐτῆς ὁράται ὑπ' αὐτῆς ταύτης; Pl. Valsts 508 B).

Ja nu dvēsele skatu stingri vērš uz to, uz ko krīt patiesības un mūžīgi esošā gaisma, tad viņa to satver un atzīst un liekas, ka viņai tad prāts (die Vernunft), bet kad viņa piegriežās tam, kas ar tumsību maisīts, tam, kas top un bojā iet, tad viņa krīt neziņā, domā šurp un turp, top, kā tāda, kas vairs skaidri neredzētu, un dara tādu iespaidu, it kā tai trūktu prāta (Pl. Valsts 508 D).

Tas, kas lietām, kuņas tiek atzītas, piešķir patiesību un atzinējam dod spēku, ir — labā ideja un to vajaga uzlūkot par atziņas un patiesības cēloni (sk. Platona Valsts 508 E un 509 B).

Arī Ģēte (Goethe) ir ticis šai virzienā iespaidots. Viņš (Zahme Henien III) dzied:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt' es nie erblicken.

Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Kādā auglīga doma ir bijusi tā, ka līdzīgais atzīst līdzīgo!

Kā Empedokls to iedomājies? Kā tas pēc viņa notiek? Kā J. Studenta kgs izpratis šai ziņā Empedoklu? Viņš jautājumu uzstāda šā: „Kā Empedokls izskaidro visuma, proti mainīgo elementu sadalīšanās un apvienošanās izziņu?“ (75. lapp.) Un tad saka: „Vispirms ievērosim, ka Empedokls, tāpat kā Parmenīds, ir tais domās, ka garīga darbība ir atkarīga no vielu maiņas ķermenī... Izziņa notiek tādā kārtā, ka subjekts nāk tieša reālā sakarā ar objektu, subjekts iekļūst objektā (vai tiešām?). Tā piem., par redzi Empedokls māca, ka tas, ar ko acs spēj apjaust ārpasaules lietas, slēpjas iekš kaut ka tāda, kuŗa jēdzienu mēs iegūstam, konstatējot ārpasaules lietu īpašības abstrakcijā. Ārpasaules lietās mēs varam konstatēt šādas divpusīgas savstarpīgi izslēdzošas īpašības: siltumu un aukstumu, sausumu un mitrumu, gaišumu un tumšumu. Zīmīgais nu ir tas, ka pēc Empedokla pārlicības šās pretējās īpašības ir arī jūteklū organos, jo pretējā gadījumā tie nespētu adekvāti izzināt apjaudu objektus. Ikviens jūteklū organs savā attiecīgā priekšmetā spēj izzināt tikai to, kas viņā ir apjaužamajam priekšmetam līdzīgs:

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

Šeit līdzības hipoteze atradusi vispilnīgāko iemiesojumu. Tikai līdzīgais spēj izzināt līdzīgo. Tomēr Empedokla līdzības hipotezei ir citāds raksturs, nekā pie pītagoriešiem un Parmenīda. Tur nebija tuvāk parādīts, kā līdzīgais var izzināt līdzīgo. Empedokls noskaidro taisni šo lietas pusi. Empedokls mēģina izprast pašu apjaušanas un izzināšanas procesu, un tamdēļ viņa hipoteze iemanto citādu nokrāsu. Kā norisinās izzinošājam subjektam līdzīgo ārpasaules lietu uztvere un izziņa? — Empedokls māca, ka ārpasaules lietu uztvere iespējama tamdēļ, ka šās lietas simpatiski pieskaŗas uztverošajam subjektam, vai arī otrādi: subjekts simpatiski pieskaŗas ārpasaules lietām, kuŗas ir uztverošajam subjektam radniecīgas. Šī pieskaŗe

ir iespējama tamdēļ, ka jūteklju organos un lietās atrodas poras. No šām porām notiek kā organu, tā lietu elementu vissīkāko daļiņu izplūdumi (*ἀπορροαί*). Piem., līdzīgo daļiņu izplūdumi no acīm sastopas ar sev radniecīgo daļiņu izplūdumiem no ārpasaules lietām, un ar abpusīgo daļiņu savstarpīgo simpatisko pieskari realizējas redzes process. Empedokls ir pārliecināts, ka šāda veida apjaušanas iespēja jau no laika gala mīt cilvēka fiziskajā iedabā. Piem., par acīm viņš izsakās, ka pie acu radišanas... „pirmatnēji mūžīgā uguns noslēpās aiz apaļā rauga, ietinusies ādā un plānos audos, kas sastāv no dievišķīgi ierīkotām caururbtām porām"... Pie redzes sajūtām pa šīm porām izplūst uguns (kā *ἀπορροή*), nāk sakarā ar līdzīgiem un galvenais, radniecīgiem ārpasaules lietu izplūdumiem, un rezultātā cilvēks redz lietu ar visām tās īpašībām. Tā tad apjaušana būs pareiza tad, ja no uztverošā subjekta izplūstošās daļiņas sakrītīs ar sev radniecīgām lietu daļiņām. Citādi sakot, pareiza apjaušana pēc Empedokla ir tā, kas izteic apjaušanas saturu un apjaužamā priekšmeta saskaņu. Maldīga apjaušana turpretim būs tad, ja šādas saskaņas nebūs.

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

Paļaudamies tādā mērā uz jūteklisko apjaušanu drošību, Empedokls nebūt nenoliedz, ka blakus jūtekliskai uztverei nevarētu būt cits atziņas veids, kas sniegtu augstākas atziņas nekā jūtekliskās apjaušanas. Gluži otrādi: Empedokls bridina tos cilvēkus, kuriem ir tādas jūtekliskās uztveres atziņas, no pārliecības par citas augstākās atziņas neiespējamību.

Patiesības, par kurām mūs māca augstākā atziņa, gan nenoliedz jūteklisko atziņu pasauli, bet tomēr pēc Empedokla pārliecības,



augstākās atziņas patiesībām ir ta priekšrocība, ka viņas iegūst tikai daži, kamēr jūteklisko apjauodu patiesības ir visu cilvēku tieši iegūtas — bez lielākas meklēšanas. „Ai, mani draugi! Es gan zinu, ka tā ir patiesība, ko es teikšu, tomēr cilvēkam viņa ir grūti sasniedzama, un smagi spiežas dvēselē karstā cenšanās pēc ticības.“

Šais Empedokla vārdos atspoguļojas pazīstamā grieķu filozofu doma, ka patiesības meklēšanas un atziņas spējas visiem cilvēkiem nepiemīt vienādā mērā, un ka ir tikai daži, kuŗu dzīves uzdevums ir patiesības milēšana un patiesības meklēšana; jūteklisko sajūtu spējas, turpretīm dotas katram normālam cilvēkam. Citādi sakot, Empedokls minētajos vārdos, kuŗiem ir sava gnōzeoloģiska loma, izteic filozofa stāvokli“ (75.—78. lapp.)...

Tā J. Studenta kgs. Pareizāki, noteiktāki un skaidrāki izsakās E. Cellers un Fr. Uebervēgs. Cellers piem., saka šā: Von den sonstigen körperlichen Tätigkeiten ist es insbesondere der Atmungsprozess und die sinnliche Wahrnehmung, über welche uns die Ansichten des Empedokles näher bekannt sind. Das Aus- und Einströmen der Luft geschieht seiner Meinung nach nicht bloss durch die Luftröhre, sondern auch durch den ganzen Körper infolge der Blutbewegung; wenn nämlich das auf- und abwogende Blut von den äusseren Teilen sich zurückzieht, dringt durch die feinen Poren der Haut die Luft ein, wenn es sich wieder in dieselben ergiesst, wird sie wieder hinausgedrückt. Die Sinnesempfindung erklärte er gleichfalls durch die Poren und die Ausflüsse: damit sie entstehe, müssen die von den Gegenständen sich ablösenden Teile mit den gleichartigen Bestandteilen der Sinnesorgane sich berühren, sei es nun, dass jene durch die Poren zu diesen eindringen oder dass umgekehrt (wie beim Sehen) diese auf demselben Wege heraustreten; denn alles wird — wie dies Empedokles zuerst als Grundsatz ausgesprochen hat — durch das Gleichartige in uns erkannt, die Erde durch die Erde, das Wasser durch das Wasser u. s. w.

Unter den einzelnen Sinnen liess sich diese Erklärung am Geruch und Geschmack am leichtesten durchführen; beide beruhen nach Empedokles darauf, dass feine Stoffteilchen, dort aus der Luft, hier aus der Flüssigkeit, der sie beige-

mischts sind, in Nase und Mund aufgenommen werden.

Beim Gehör nahm er an, die Töne bilden sich durch die eindringende bewegte Luft im Gehörgang wie in einer Trompete. Umgekehrt sollte beim Sehen der sehende Körper aus dem Auge heraustreten, um sich mit den Ausflüssen des Gegenstandes zu berühren. Empedokles denkt sich nämlich das Auge als eine Art Laterne; im Augapfel ist Feuer und Wasser in Häuten eingeschlossen, deren Poren, für beide Stoffe abwechslungsweise zusammengereiht, den Ausflüssen beider den Durchgang gestatten; das Feuer dient zur Wahrnehmung des Hellen, das Wasser zur Wahrnehmung des Dunkeln. Wenn nun die Ausflüsse der sichtbaren Dinge am Auge anlangen, treten durch die Poren Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor, und aus dem Zusammentreffen beider entsteht die Anschauung.

Den gleichen Ursprung hat auch das Denken. Verstand und Denkkraft sind nach der Meinung unseres Philosophen in allen Dingen, ohne dass in dieser Beziehung zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen zu unterscheiden wäre; das Denken wird daher ebenso, wie alle anderen Lebenstätigkeiten, von der Mischung der Stoffe im Körper herrühren und abhängen; wir denken jedes Element mit dem entsprechenden Element in unserem Körper. Im besonderen ist es das Blut, in welchem die Elemente am vollständigsten gemischt sind, in welchem daher (nach einer im Altertum verbreiteten Annahme) das Denken und das Bewusstsein vorzugsweise seinen Sitz hat, nämlich das des Herzens; doch wollte Empedokles, hierin folgerichtig, auch andere Teile des Körpers von der Teilnahme am Denken nicht ausschliessen (Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen. Erster Teil. Zweite Hälfte. 6. Aufl. Leipzig. 1920. Pag. 993—997.)...

Ka Empedokls nav skeptiķis, kā Cicerōns un Diogens no Laertes viņu sauc, tur J. Studentam taisnība. Empedokls noliedz nevis saprāta spējas pašas par sevi, bet redz viņu aprobežotību vienīgi salīdzinājumā ar dievišķīgo viszinātību (80. lapp.)...

Leikips (Λεύκιππος) un Dēmokrits pieņem bezgalīgi daudz maziņu, acīm nesaredzamu kvalitatīvi vienādu, tik kvantitatīvi dažādu, nedalāmu atomu. Viņi pēc Aristoteļa (Metaph. I, 4) izšķiras veida (σχῆμα vai kā atomisti paši sacīja ῥυθμός — kā A un N), kārtības (τάξις, pie atomistiem διαθρηγή — kā

A N un N A) un stāvokļa (θείσις, pie atomīstiem τροπή — kā  $\Xi$  [vecā Z forma] un H) ziņā. Viņi ir mūžīgi un atrodas mūžīgā kustībā.

Patiesībā eksistē tikai atomi un tukša telpa. Atomi ir dažāda lieluma. Lielākie un smagākie atomi telpā krīt ātrāki, saduras ar vieglākiem, notiek dažādi atomu savienojumi, izceļas pasaule un viss, kas ir. Ari dvēsele, kas sastāv no visnalkākajiem, apaļiem un kustīgākajiem atomiem. Viss notiek pēc mūžīgiem negrozāmiem likumiem — pēc nepieciešamības. Nekas nenotiek bez celoņa.

Dēmokrīta „gnōzeoloģijā“ no liela svāra ir viņa mācība par juteklisko uztveri...

No lietām, kā Dēmokrīts domā, izplūst atomi, kādējādi rodas εἰδωλα (Bilder) — lietu attēli vai bildes, kas caur jutekļu orgāniem ieiet dvēsēlē. Tā rodas priekšstati, rodas atziņa. Jau Leikips mācīja, ka caur to, ka εἰδωλα iespiežas acī rodas redze. Jutekliskā sajūta rodas pateicoties pārmaiņām, ko mūsos rada ārējs iespaids.

Jautājumu, vai sajūtas rada līdzīgais, kā to domāja Parmenīds un Empedokls jeb vai pretējais, kā to mācīja Anaksagors, to Dēmokrīts atstāja neizšķirtu. Arī dievi mums darās zināmi ar εἰδωλα palīdzību, kurus mēs no viņiem dabūjam. Zem dieviem Dēmokrīts saprot īsti tik daimonus, kuri nav nemirstīgi, bet dzīvo gan ilgāki kā cilvēki. Viņi ir gan labi, gan ļauni. Daimonu εἰδωλα, lai gan viņi nav neiznīcīgi (ἀφθάρτα), tak tomēr ir grūti iznīcināmi (δύσφθαρτα). „Dievi“ ar' atklāj cilvēkiem nākamās lietas.

Jutekliskā uztvere nesniedz pilnu patiesību. Atomi viņu mazuma pēc nav saredzami. Atomi un tukša telpa ir vienīgie, kas paši par sevi eksistē.

Dēmokrīts pirmais izšķir primārās kvalitātes un sekundārās kvalitātes (qualitates primariae et secundariae), kurās it īpaši angļu filozofa Lokka filozofijā spēlē lielu lomu un kopš tā laika ir kļuvušas populāras. Krāsas, skaņas etc. vai ar vienu vārdu „kvalitātu“ pasaule šaurākā nozīmē ir tikai „parādība.“ Īstai pasaulei ir tikai ģeometriskas un mehāniskas īpašības (qualitates primariae). Krāsas, skaņas etc. (qualitates secundariae) turpretim nepiemīt pašām lietām objektīvi, bet ir uztverošā subjekta subjektīvas parādības, eksistē tikai jutekliskā uztvere:

Νόμῳ γλυκὸν καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροίη. ἐτεῖ δὲ ἅτομα καὶ κενόν (Demokr. fragm. 9. 125.).

Uz jutekliskās uztveres pamata mēs neatzīstam lietas un viņu īpašības tādas, kādas tās ir. Daudzas šķietamas lietu īpašības ir

uztveroša subjekta paša darinājums, ko viņš iedomājās kā lietu īpašības, kā piem. krāsas, skaņas u. t. t.

Uz juteklību, laikam, būs attiecinams arī sekošais Dēmokrita izteiciens: *ἔτερον δὲ οὐδὲν ἴσμεν, ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια* (Dēmokr. fragm. 117), kurš mūsu valodā skan: patiesībā mēs neko nezinām; jo patiesība atrodas dziļumā. Uz atomu mācību šis skeptiskais izteiciens nevar zīmēties, jo viss tas, ko Dēmokrits stāsta par saviem atomiem viņam ir neapšaubama un droša patiesība.

Dēmokrits nebūt nav tāds skeptiķis, kāds viņš vienam otram izlicies, kas dibinājies uz vienu, otru Dēmokrita izteicienu un tos nav pamatīgi pārbaudījis saskaņā ar visu Dēmokrita mācību. Jutekli mūs bieži maldina. Daudz kas atkaņas no tā, kāds mūsu gara stāvoklis, kad mēs ko uztveram. Acij ir javingrinās, lai pareizi redzētu, dzirdei tāpat, lai pareizi sadzirdētu, u. t. t. Pieredze, jutekli sniedz materiālu, kas prātam jāpārbauda, jāsiņā, jākārtu, lai rastos īsta atziņa. Dēmokrits ir liels zinātnieks, liels pētnieks, liels novērotājs, liels filozofs. Cik dziļi viņš ieskatījies mūsu atziņas procesā, to rāda viņa primāro un sekundāro kvalitātu (qualitates primariae et secundariae) izšķirība.

Prātā darbībai atziņas procesā Dēmokrits piešķir lielu lomu. Īsta, patiesa atziņa pēc Dēmokrita galu galā bez šaubām atkarīga no prāta. Atziņas materiālu turpreti sniedz jutekliskā uztvere, pieredze.

Kādu stāvokli šeit ieņem J. Studenta kgs? Viņš izsakās un spriež: „Dēmokrits apjaudu, vai labāki sākot patiesas atziņas rašanos izskaidro ar subjekta un objekta, dvēseles un ārpusaules ķermeņu savstarpīgu iedarbību. Šī iedarbība notiek izplūduņu veidā. No dvēseles izplūst sevišķi *εἴδηλα*, kas apjaudu procesā saplūst ar priekšmetu daļiņām, un tā rodas atziņa. Tamdēļ pieņemam par patiesu (Wahrsein) Dēmokritam nozīmēto pašu, ko atziņas saskaņā ar viņas priekšmetu, un šī saskaņa rodas apjaužamā ķermeņa daļiņām (jeb notēliem) ieplūstot apjaušošanā subjektā. Bet tagad rodas vissvarīgākais gnōzoloģiskais jautājums: kā iztulkot un saprast Dēmokrita stāvokli jautājumā par domāšanas un jutekļu savstarpīgām attiecībām? No atbildes atkarīgas Dēmokrita atziņas teōrijas kvalifikācija patiesības problēmā. Nav nekādu šaubu, ka jautājums ir izšķirams atkarībā no tam, vai Dēmokrita mācībā domāšanu un jutekļu darbību uzlūkojam par vienu un to

pašu dvēseles funkciju, vai arī par principiāli dažādiem dvēseles izpaudumiem. Galvenais, jādabū skaidrs atzinums par to, vai patiesa atziņa ir atkarīga no prāta, vai no jūteklju darbības rezultātiem. Grūtības rada dažu vēlāko filozofu Dēmokrita mācības iztulkojumi. Piemēram, Filopōns (Philoponus) izsakās, ka Dēmokrita mācībā „...saprātīgā un apjauošā dvēsele ir viens un tas pats“ (De anima, p. 71, 19.). Aristotels savā „Metafizikā“ vārdu pa vārdam izsakās tā: „Slēdziens, ka jūtekliskajā apjauā tvertais ir paties, nepieciešami rodas no tam, ka prāta atziņu (φρόνησιν) identificē ar jūteklisko apjaudu (αἴσθησιν) (ὅπως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ'εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν (Arist. Metaph. 1009 b 12).

Līdzīgi spriež arī Aecijs (Aëtius': „Leukips, Dēmokrits un Epikūrs māca, ka jūtekliskā atziņa un prāta atziņa rodas caur tēliem (εἰδῶλων), kas nāk no ārienes. Nekas cits pie abiem atziņu veidiem, izņemot no ārienes pienākošos tēlus, nenāk klāt...

Pamatojoties uz šiem citātiem, daži grieķu filozofijas pētnieki, mūslaikos, kā piem., Fr. Uebervēgs (Fr. Ueberweg), R. Herbercs (Herbertz) u. c. nāk pie pārliecības, ka Dēmokrita mācībā prāts nav būtiski atšķirīgs no sajūtām, patiesa atziņa ir atkarīga no patiesām apjauām, un tamdēļ Dēmokrita gnōzeoloģija uzlūkojama par empirismu. Šādam Dēmokrita mācības iztulkojumam mēs nevaram pievienoties. Atminēsimies vēl paša Dēmokrita fragmentu pie Seksta Empirika: Ir divas atziņas formas: īstā un neīstā. Pie neīstās pieder šādas, visas vienlīdzīgi (σύμπαντα): redze, dzirde, oža, garša, tauste. Otrā forma ir īstā, kas pilnīgi atšķiras no minētās (neīstās). Ja vēl ievērosim jau iepriekš analizētos fragmentus, kur viscauri pašvītrotā tumšās un skaidrās atziņas (σκοπίη un γνησίη γνώμη) izšķirība, tad nav ne mazāko šaubu, ka Dēmokrits ir pirmais, kas diezgan pārliecinoši izvirzījis uzskatu par prāta atziņas un jūtekliskās apjauas būtisko izšķirību. Ir taisnība Herbercam, ka Dēmokrits pieņēmis jūtekliskās atziņas patiesību, bet tas vēl nebūt nedod tiesības teikt, ka jūteklji sniedz patiesu atziņu. Dēmokrits ir tikai apliecinājis jūteklisko apjauu eksistenci, bet viņš nekur nerunā, ka jūtekliskās apjauas sniedz patiesu atziņu. Patiesā jeb skaidrā atziņa pēc Dēmokrita iegūstama



vienīgi ar domāšanas jeb prāta palīdzību. Uz Aristotela vārdiem šai jautājumā nevar dībināties, jo — kā to atzīst arī Natorps — augšā minētais citāts no Aristotela „Metafizikas“ ir Aristotela personīgs spriedums un nav attiecināms uz Dēmokritu. Tamdēļ patiesības jautājumā Dēmokrita pozīcija ir racionālistiska. Jūtekliskās apjaudas nevar novest pie patiesības. To spēj vienīgi domājošais saprāts. Tikai domātais ir patiess (μόνα τὰ νοητὰ ἀληθῆ). Saprāts ir īstais atziņas avots. Šeit Dēmokrits ir pilnīgi vienis prāts ar Anaksagoru“ (91.—93. lapp.).

J. Studenta kgs saka, ka piem., Fr. Uebervēgs (Fr. Ueberweg), R. Herbercs (R. Herbertz) u. c. nāk pie pārliecības, ka Dēmokrita mācībā „**prāts nav būtiski atšķirīgs no sajūtām**“, patiesa atziņa ir atkarīga no patiesām apjaudām (92. lapp.).

Neko tamlīdzīgu, ka „**prāts nav būtiski atšķirīgs no sajūtām**“, ievērojamais filozofijas vēsturnieks Fr. Uebervēgs pievestā vietā (Ueberweg, „Grundr. d. Gesch. der Philos. des Altert.“, pag. 123), ne arī kur citur teicis nav. Fr. Uebervēgs tur teic: pēc Dēmokrita pamatmācībām iznāk, ka domāšana nevar būt nekas **neatkarīgs** no jūtekliskās sajūtas vai: νοῦς **kas neatkarīgs no ψυχῆ** un šādu konsekvenci noteikti vilcis arī Dēmokrits (Doch folgt aus den Demokritischen Grundlehren, dass das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden oder der νοῦς nichts von der ψυχῆ Unabhängiges sein kann.).

Kur teruna, **kā prāts nav būtiski atšķirīgs no sajūtām?** Fr. Uebervēgs runā, ka Νοῦς (gars, prāts „der Geist, die Vernunft“) **nav nekas neatkarīgs no ψυχῆ** (dveseles, der Seele) un J. St. kgs no tā iztaisa pavisam ko citu. Liek Uebervēg'am teikt pavisam ko citu, nekā teikts un tad tam pretojas.

R. Herbercs (R. Herbertz, Wahrheitsprobl., pag. 53) raksta: „Wir können danach sehr wohl annehmen, Demokrit habe eine **dunkle, aber wahre** Sinneserkenntnis von einer sich aus ihr entwickelnden und ihr wesensgleichen Vernunftserkenntnis unterschieden.“ Arī šeit, kā var redzēt, nav tas izteikts, ko J. St. kgs augstāk liek Herbercam teikt. J. Studenta kga citāti daudzreiz tā nesatura, ko viņš no tiem izloba. Arī avotu izvēlē J. Studenta kgm neveicas. Viņš runājot par atziņu Dēmokrita filozofijā uzstājas pret Aristoteli, Celleru, Uebervēgu, Filoponu un atbalstās uz Plutarchu, Ciceronu u. c. Pareiza Dēmokrita, Aristotela, Celleru, Uebervēga izpratne to būtu darījusi par nevajadzīgu.

No atomiem un viņu dažādas samaisīšanās jau viss cēlies un sastāv. Arī dvēsele. Kādas saites dvēselei ar prātu Dēmokrita filozofijā, to laikam, gan labāki būs zinājis Aristotelis nekā mēs modernie. Viņš, visādā ziņā Dēmokritam stāvēja tuvāki. Aristoteļam pašam *νοῦς ποιητικός* (aktīvais, radošais gars) ir spēks, ar ko dvēsele domā un rada sev priekšstatus. Kā šai ziņā ar prāta sakarību ar dvēseli pie Dēmokrita? Vai tie ir pilnīgi neatkarīgi vai atkarīgi viens no otra un vai Dēmokrits pats to jau ir visu izdomājis līdz galam, jā, kas uz to lai dod pilnīgi apmierinošu un pareizu atbildi?

„Saprāts“, saka J. Studenta kgs, „ir īstas atziņas avots“ (93. lapp.).

Ne tā tas ir bijis Dēmokritam. Atomu teārijas īstajam nodibinātājam Demokritam šis **avots** varēja būt tikai **pieredze**. Jutekliskā uztvere sniedz dvēselei atziņas materiālu. Pateicoties dvēseles un prāta darbībai radās īsta atziņa. Prātam atziņas procesā tiešām liela loma. Ja skatu vērš uz dvēseles un prāta lomu atziņas procesā, tad par Dēmokritu var runāt kā par racionālistu, ja skatu vairāk vērš uz atomiem, pieredzi, kā atziņas materiālu avotu un uz juteklisko uztveri, tad saprotams, ka var runāt un arī tiek runāts par Dēmokritu kā empīristu u. t. t.

Wissenschaftlich wird die Lehre vom Stoff“, saka Drišs (Driesch), „erst bei Leukippos und Demokrit. Demokrit ist, neben dem Sophisten Protagoras, ausserdem der Entdecker des Unterschiedes der qualitates primariae et secundariae des Mittelalters, welche später, in englischer Terminologie, durch Locke so populär geworden sind. Die Welt der Farben, Töne usw., kurz der „Qualitäten“ im engeren Sinne ist „Erscheinung“. Die wirkliche Welt hat nur geometrische und mechanische Eigenschaften, und zwar in atomistischer Struktur, wobei freilich die Atome alle möglichen elementaren Eigenformen besitzen, obschon sie, im Gegensatz zu früheren Lehren qualitativ einander gleich sind. Demokrit ist, wie man sieht, vornehmlich als Naturlogiker, und zwar in hohem Masse, weit weniger aber als eigentlich erweiternder Naturphysiker historisch bedeutsam, abgesehen vielleicht von seiner in unserer allgemeinen Zusammenfassung erwähnten Lehre vom endlosem Fortschritt der einen Welt. In seiner Lehre von den Seelenatomen bewahrt er einen Rest des Hylozoismus.

Die Lehre Demokrits, dass von den Dingen abgegebene „Bilderchen (εἰδῶλα) die Vermittler der Wahrnehmung seien, enthält als brauchbaren Kern den Gedanken, das zwischen Ding und wahrnehmendem Subjekt eine Vermittlung nötig ist. Soweit ist seine Lehre bis heute in Geltung geblieben. Im einzelnen freilich ist sie höchst dunkel: Gibt etwa ein Pferd lauter kleine Pferdebilder oder einzelne Atome ab? Im ersten Fall müsste das Ding „Pferd“ wohl im Laufe der Zeit sozusagen aufgebracht werden, im zweiten sieht man nicht ein, wie es zur Wahrnehmung des Pferdes als eines Ganzen kommen kann“ (Hans Driesch, „Metaphysik der Natur“, München und Berlin 1927, Pag. 9.).

**Anaksagors** filozofijā ievēd gara principu. Gars viņam ir vis-smalkākais un tīrākais starp visām lietām (λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον). Iesākumā visas lietas bija kopā (Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν). Tad Noῦς (gars) nāca un radīja tur kārtību (Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα Νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν). Radās kustība. Izcēlās pasaule ar visu, kas tanī. Viss sastāv no „bezgalīgi“ daudzām, kvalitatīvi dažādām σπέρματα τῶν ὄντων. Viss ir iekš visa (πάντα ἐν παντί). Gars ir veidojošais princips. Viņš pilnīgi pazīst pasauli. Nekas viņam nav apslēpts. Gars visu zina, visu, kas maisīts, visu, kas atdalīts, visu, kas izšķīries. Viņš valda par visu, valda par to, kam jābūt, par to, kas bija, ir un būs.

Mūsu jutekliskā sajūta uztver ne līdzīgo ar līdzīgo, bet pretējo ar pretējo, piem., siltumu caur aukstumu, aukstumu caur siltumu; kas ar mums vienādi silts, tas nedara uz mums nekāda iespaids. Mūsu jutekli ir par vājiem, nepilnīgiem, lai spētu atzīt patiesību. Gars atzīst objektus. Visu atzīst pasauli veidojošais prāts (Noῦς, gars).

Tā ka pēc Anaksagora pretējo atzīst ar pretējo, tad lai gars spētu atzīt materiiskās lietas, tad J. St. kgs pieņem, ka Anaksagora gars ir absolūti nematerisks, lai gan pie Anaksoga vēl tā nav. Nav nemaz bijis tik viegli garu pilnīgi iedomāties bez materijas. Par to liecina stoiķi. Par to var liecināt pat vēl Tertulians.

Par sofistiem J. Studenta kgs vispār izsakās pareizi. Galveno vietu J. Studenta kga darbā ieņem Sōkrats, Platōns, Aristotelis. Vislabāk un pareizāki J. St. kgs apskatījis sofistus un Sōkratu. Par Platōna gnōzeoloģiju rakstot vispamatīgāki apskatīts Teaitēts. Par maz ievēroti Platōna dialogi Parmenīds, Sofists, Politikis Filēbs un Valsts.

Jau vispār mazāk apmierina tas, kas sacīts par Aristoteli.

Loģikā un atziņas teorijā Aristoteļam nevīstoši nopelni. Bet izšķirībā starp primārām un sekundārām kvalitātēm (qualitates primariae et secundariae) viņš stāv pakal Dēmokritam.

„Istenības jeb ār pasaules reālītātes iautājumā“ Aristotelis, kā saka J. Studenta kgs, „ir kritiskā reālisma pirmais izvirzītājs un pamatotājs.“ Reālisma pamatdoma, kā to izteicis Aristotels, ir tā, ka visa ār pasaule kā domāšanas objekts savā eksistencē ir neatkarīga no domājošā un izzinošā subjekta. Pasaule, visa daba, kā domāšanas priekšmets eksistē neatkarīgi no tam, vai to kāds izzina vai ne. Bet ko izteic reālisms savā kritiskajā formā? Aristotela kritiskais reālisms māca, ka starp īstenību un domāšanu, starp reālām lietām un mūsu atziņu vienmēr ir zināma paralēlītāte. Aristotels ļoti dziļdomīgi pamato uzskatu, ka lietās slēpjas uztveršanas un izzināmības iespējamība. Pēc Aristotela pārlicības priekšmets ir apjaužams un izzināms, un šī doma Aristotelu nemaldina, t. i. Aristotels nesajauc lietu iedabu ar prāta iedabu, lietu likumību ar prāta likumību“ (176.—177. lapp.).

Atziņas teorijā Aristoteli—ievērojot to, ka viņš vēl neizšķir qualitates primariae et secundariae, sekundārās kvalitātes, kā krāsas u. t. t. vēl tura par lietu primārām īpašībām, pie kritiskiem reālistiem vēl pieskaitīt nevar. Neskatoties uz viņa lielājiem nopelniem atziņas teorijā, Aristotelis tomēr vēl pieskaitāms pie tā sauktiem naīviem reālistiem.

„Aristoteļa filozofijā“, kā sacīts kādā L. U. Filol. un Filoz. Fak. iesniegtā kritiskā apcerē par J. St. kga darbu „Atziņas teorija grieķu filozofijā“, „derētu noskaidrot rūpīgāki atsevišķā un vispārīgā savstarpējas attiecības, kas stāv visciešākā sakarā ar Aristoteļa atziņas mācību. Tā kā pēc Aristoteļa īstenība un tamlīdz atziņas priekšmets sastāv no atsevišķām īpatnējām lietām, kurās vispārīgais reālizējas kā viņu būtības forma, tad šīs lietas ir tās substances, par ko kaut ko galu galā izsakām, kas ir pēdējais un absolūtais predikatīvo izteikumu subjekts, pašas nebūdamas izsakāmas par ko citu. Ar to viņas atšķiras no vispārīgā, kas, nebūdamas patstāvīgs reāls subtrāts, ir predicējams par minētām lietām. To autors nav aprādījis, nav arī pārrunājis zinātniskās jeb istās atziņas (ἐπιστήμη) atšķirību no vienkāršas pieredzes, paraduma un praktiskas iepazīšanās (sk. Met. I.). Atziņas uzdevumam un celam viņš ir izsekojis vienā virzienā, proti līdz vispārīgā atskārtaī, kas nav pēdējais pašmērķis, jo vispārīgā atzinumi jāizlietā arī pretējā

virzienā, lai izprastu un apspriestu atsevišķo un lai lietderīgi rīkotos mākslā (τέχνη) jeb radošā darbībā. Neievēroti ir palikusi arī visas patiesības aksiomatiskie pamata priekšnosacījumi, t. i. pretrunas un izslēgtā trešā principi, un tā tad nodrošina visiem cilvēkiem gan identisku un vienādi nozīmīgu patiesību, gan vienu un vienādu īstenību. Beidzot, nebūtu gluži nevietā jēl isumā atzīmēt Aristoteļa loģikas principu, t. i. ideju par to attiecību sistēmu, kurā realizējas atziņai kalpojošā domāšana, un pēc kuŗas nosacījumiem jārisinās šāda domāšanai. Tā ir tā attiecību sistēma, kurā ietveras zinātnes teorijas pēdējā problēma jeb jautājums par tās likumības dabu, kas saista nozīmīgo domu dažādību vienā vienībā."

Tā ir.

Par grieķu skepsi runājot nav ievērota pavisam vidējā akadēmija, kur Arkesilājs un it īpaši Karneads, kā dziļš filozofs, izsacījuši ievērojamas domas. Stoīķu un Epikūra atziņas mācību apskatā vairāki trūkumi un nepilnības.

Stoīķi un epikūristi atziņas teorijā gan izsacījuši daudz ievērojamu domu, bet arī nodarījuši kļūdas, kuŗām ir bijušas visai kļūnīgas sekas. Tā piem., stoīķi ir atmetuši kvantitātes kategoriju. Tas stipri kaitēja matēmatikas attīstībai un līdz ar to kavēja dabas zinātņu attīstību. Nav vienalga, vai pasuali uzskata no kvantitātes vai no kvalitātes viedokļa, no kuŗa pēdējā skatoties viņa mums parādās kā dzīvs makrokosms. Matēmatika, kuŗu pītagoristi un it īpaši Platōns bija pacēluši uz augsta stāvokļa, augstāk par fiziku, līdz ar to zaudēja šo stāvokli. J. Studenta kgs to nav ievērojis.

Beigās runājot par logosu J. Studenta kgs nav pietiekoši ievērojis šī jēdziena attīstību un izveidošanos dažādās filozofiskās sistēmās. Hērakleita filozofijā viņš ir stipri savādāks kā pie Platōna un Aristoteļa, stoīcismā takal citāds un citāds atkal pie Filōna, jaunplatōnismā, viduslaikos.

Ja J. Studenta kgs būtu pamatīgi izlasījis filozofu Makša Heinces un Serģeja Trubeckoja ievērojamus darbus par logosu, kā arī ievērojis, kas par logosa jēdziena dažādo uztveri sacīts Arnima stoīķu fragmentos (Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Volumen IV. Pag. 90—94. Leipcīgā, 1924. g.), tad viņš droši vien logosa jēdzienu būtu lietojis ar daudz lielāku apdomību, nekā viņš to tagad ir darijis.

„Disertācijai beigu daļa“, kā tas sacīts jau minētā L. U. Filol. un Filoz. Fak. iesniegtā atsauksmē par St. kga darbu, „ir veltīta logosa jēdzienam grieķu filozofijā kā atziņas principam un noteiku-



mam. Laikam gan doktoranda kungam nav izdevies pierādīt savu apgalvojumu, kā „λόγος'a jēdziens grieķu filozofijā daudz lielākā mērā ir gnōzeoloģisks jēdziens“ nekā metafizisks (187. l. p.), ka tas „nav neskaidrs, mītoloģisks un metafizisks jēdziens, bet tīri zinātnisks, resp. gnōzeoloģisks jēdziens un tā nozīme atziņas teorijā ir milzīga“ (206. l. p.). Pretēji šādam apgalvojumam, logosa jēdziena gnōzeoloģiskā nozīme lai cik liela tā būtu, tomēr nenovērš un neaizēno to faktu, ka tas visgarām, no Hērakleita līdz Filōnam un pat lielo klasiku sistēmās, ir nediferencēts jēdziens, kas aptver dažādus, pašiem domātājiem ne aizvien apzināti skaidrus momentus, to starpā arī mītoloģiskus un metafiziskus. Dažus no tiem, gan ne visus, pats doktoranda kungs uzrāda Hērakleita filozofijā, un pat šie uzrādītie nav „tīri zinātniski, resp. gnōzeoloģiski“. Galā autors nonāk pie pārlicības, ka „λόγος'ā it kā sadodas rokas mūsu prāts ar pasaules lietu kārtību“, ka „jēdzienā λόγος visskaidrāk izpaužas viena no grieķu atziņas teorijas centrālajām domām, proti līdzības hipoteze,“ ka „mūsu subjektīvais prāts ir daļa no pasaules objektīvā prāta, kārtības un likumības“ (206. lapp.). Ja lieta ir tāda, tad logoss ir vismaz tik pat lielā mērā kosmisks, cik gnōzeoloģisks jēdziens. Un ja Platōns ar Aristoteli sauc par λόγος'u tiklab vārdos izteiktu nozīmīgu spriedumu atšķirībā no apjautas vai priekšstata, kā arī sprieduma pamatojumu, tad šai loģiskā nozīmē logoss vairs nav ne „mūsu subjektīvais prāts“, nedz „pasaules objektīvais prāts, kārtība un likumība“, bet ziņāms subjektīvā prāta atziņas darbības rezultāts. Filōna logoss arī nav „tīri zinātnisks resp. gnōzeoloģisks.“

Beidzot saņemsim visu kopā un sniegsim par J. Studenta darbu „Atziņas teorija grieķu filozofijā“ sekošu novērtējumu.

## J. St. kga darba novērtējums.

Grieķu filozofijā (vispāri vecos laikos) atziņas teorija kā **atsevišķa** disciplina vēl nepārādās...

„Die Kritik des Erkenntnisvermögens, die für die neuere Philosophie so grosse Bedeutung erlangt hat, ist in der alten nur zu einer verhältnismässig schwachen Entwicklung gekommen“ (Eduard Zeller, „Die Philosophie der Griechen“, sechste Aufl. Erster Teil: Erste Hälfte. Leipzig, 1919. Pag. 184).

„Ka Cellers šai ziņā uz grieķiem ir raudzījies pārāk stingri un pielaidis pat zināmu vienpusību, uz to gluži dibināti“, tā apgalvo J. Studenta kgs „aizrāda V. Nestle“.

J. Studenta kga pievestā vietā (E. Cellera, Die Philosophie der Griechen, Erster Teil: Erste Hälfte, 6. Aufl. 196.—210. lapp.), V. Nestle pavisam nekur nerunā par grieķu atziņas teoriju un arī neizsakās, ka Cellers šai ziņā uz grieķiem ir raudzījies pārāk stingri un pielaidis pat zināmu vienpusību. V. Nestle tur runā pavisam par ko citu, kam ar Cellera grieķu atziņas teorijas uztveri nav nekā kopēja. Gluži otrādi. V. Nestle domā, ka Cellers grieķus par daudz ideālizējis un par Cellera ieskatiem par atziņas teoriju grieķu filozofijā viņš savā piezīmē (sk. E. Cellera „Die Philosophie der Griechen“ 6. izd. 1. sēj. 196.—210. lapp.) nemaz nerunā.

Bet ar to J. St. kgam vēl nepietiek. Viņš (6. lapp.) turpina: „Ja grieķi nebūtu izstrādājuši zinātniskas domāšanas metodes, tad par viņiem tik labvēlīgi neatsauktos ne tikai jaunlaiku filozofi, kā to vēlāk redzēsīm, bet dabas zinātnieki“. Keplers to darījis. J. St. kā pierādījumu šē pieved Keplera „Harm. Mund.“ (IV., 1, Oper. V., p. 218). Vai tad tiešām no tā, ja grieķi nebūtu izstrādājuši zinātniskas domāšana metodes, nepieciešami jāslēdz, ka tad par viņiem tik labvēlīgi neatsauktos? „Galilejs savā dialogā“ (Dialogo dei massimi sistemi; Giornata seconda, p. 202—203), tā saka J. St. kgs, „vairāk vietās parādās kā Platona metodes skolnieks. Tas tikai apstiprina to, cik veselīga un auglīga ir bijusi grieķu racionālistiskā metode vēlāko laiku zinātnē. Un neapšaubāmi, kā šās metodes pamats ir Aristoteļa empirisms un Platona apriōrisms, kas sakņojas — kā to apstiprina Leibnics (Op. ed. Erdmann, p. 446), Platona mācībā par

ἀνάμνησις („Longe ergo praeferendae sunt Platonis notitiae innatae quas reminiscentiae nomine velavit tabulae rasae Aristotelis et Lockii aliorumquae recentorum, qui ἐξωτερικῶς philosophantur). Tā tad Ed. Cellerā pārlicība nekādā kārtā nebūtu saskaņojama ar Keplera, Galileja, Leibnica, Nestles u. c. uzskatiem.“ (7. lapp.) — Tā?

Ka Leibnics Platōnu un Aristoteli slavējis, tas ir saprotami. Viņi visi trīs ir radnieciski gari. „Hier trifft Leibniz“, saka Kuno Fišers, „seine geschichtliche Verwandtschaft... so ergreift er gegen die gesamte Korpuskularphilosophie, gleichviel ob sie kartesianisch oder atomistisch gesinnt ist, die Partei der Scholastik und der Griechen, vor allem die des Plato und Aristoteles. (Kuno Fischer, „Gottfried Wilhelm Leibniz Leben, Werke und Lehre“. Fünfte Aufl. Heidelberg, 1920. Pag. 341—342).

Kas zīmējas uz Galileju un Keplera, tad būtu bijis labāki, ja J. St. kgs par viņiem un viņu metodēm šeit un šādā nozīmē nebūtu runājis. Nekādu gaismu viņš šeit ienesis nav. Labāk būtu pamatīgāki iepazīties ar sava skolotāja V. Frosta ieskatiem par Fr. Bēkonu, Galileju un Keplera. Sk. Valtera Frosta darbu „Bacon und die Naturphilosophie“ (München, 1927), kur viņš runā par Galileju, Keplera, Bēkonu, viņu metodēm un viņu attiecībām pret Platōnu, Aristoteli, vispāri pret grieķiem (ipaši 271.—272. un 238.—329. lapp.). To izlasījis J. St. kgs, jādōmā, nebūtu sacījis, ka Fd. Cellerā pārlicība nekādā kārtā nebūtu saskaņojama ar Keplera, Galileja, Leibnica-uzskatiem par grieķiem un to atziņas teōriju ir pilnīgi nedibināts.

J. Studenta kgs savā darbā (5.—6. lapp.) ne pilnīgi pareizi citē E. Celleru. Sākumā, kur Cellers runā par grieķu filozofiju, tas notiek pareizi, bet tālāk, kur Cellers sāk runāt par Aristoteli, tur J. St. kgs pārgroza Celleru. Cellers raksta: „selbt Aristoteles beschreibt wohl den Hervorgang der Begriffe aus der Erfahrung, aber die Bedingungen von denen die Richtigkeit unsrer Begriffe abhängt, hat er nur unvollkommen untersucht, der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber verhält er sich auffallend unkritisch, und an die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen den subjektiven und den objektiven Bestandteilen unserer Vorstellungen scheint er weder hier noch dort zu denken.“

Pastrīpoto divu er vietā J. St. kgs ieraksta sie un tā iznāk, ka Cellers runā nevis par Aristotelu, bet par grieķu filozofiju. No „un an die Notwendigkeit“ līdz citāta beigām „noch dort

zudenken" viņš citāta beigās pavisam atlaiž. Ka nevar tā pārgrozīt citātu, to J. St. kgs gan vajadzētu zināt un tā nedarīt.

Disertācijas 8. lapp. J. Studenta kgs raksta: „Visbeidzot Zībeks salīdzina Aristotela un Kanta atziņas teoriju un **nebūt nenostāda pirmo zemāk par otro**“.

Doma, nostādīt abu atziņas teorijas vienādā augstumā, vai kādu no viņām zemāk vai augstāk, nebūt nepiemīt Zībeksam. Zībeks tik grib raksturot un rādīt abu filozofu atziņas teoriju garu un pretējos viedokļus, aizrādīt arī uz to, kas abām teorijām būtu kopējs, ja kas tāds būtu.

Zībeks starp citu raksta: „Zu der modernen Erkenntnislehre; insbesondere wie sie durch Kant begründet worden ist, steht die aristotelische in einem durchgreifenden Gegensatz. Zunächst durch die Art und Weise, wie bei ihm im Unterschied von jenem das Verhältnis von Stoff und Form der Erkenntnis bestimmt erscheint. Aristoteles geht aus von der Bestimmung des Seins, speziell des Verhältnisses von Stoff und Form desselben, um von dazu der Frage nach Wesen und Möglichkeit der Erkenntnis zu kommen“ (Herman Siebek, „Aristoteles“, dritte Aufl., Stuttgart, 1910. Pag. 90). Tāļāk Zībeks skaisti raksturo abu filozofu uzskatus, rāda viņu gnōzeoloģiju izšķirību un beigās aizrāda uz kādu vienojošu saiti.

„Ievērojamais grieķu materiālisma pētnieks Kl. Beumkers,“ tā saka J. Studenta kgs, „salīdzinādams Aristoteļa un Kanta pamatviedokļus atziņas teorijā, nāk pie slēdziena, ka Aristoteļa atziņas teorija vairāk pieņemama nekā Kanta“. Fakts ir, ka Beumkers, kuŗa ieskatī sakņojas Akvinas Toma filozofijā, stāv Aristoteļam daudz tuvāk nekā Kantam. Bet citādi tas arī nemaz nevar būt. Neotomists dogmatīķis Kl. Beumkers nevar skatīties ar kriticisma nodibinātāja, dogmatikas sagrāvēja Kanta acīm, bet tā sakot tik caur Akvinas Toma brillēm.

„Bez pārspilējuma var sacīt, ka tagadējā zinātne ir nenoteiktā stāvoklī jautājumā par atziņas teoriju grieķu filozofijā. No vienas puses, kā redzējām, ir ievērojami zinātnieki, kas atziņas teoriju pie grieķiem noliedz, no otras puses ir daudz pazīstamu domātāju, kas to atzīst, kamēr liels vairums ir tādu, kuŗu darbos mēs šai jautājumā atrodam visai nenoteiktas domas“ (12. lapp.).

„Ja nu vienā jautājumā“, saka J. St. kgs, ir vairāk pretēju domu, tad tas tikai liecina, ka visas nav vienādi pareizas. Tādā kārtā mūsu pētījumam par motīvu ir tās domu star-

pības, kas atrodamas vēlāko laiku filozofijā par grieķu atziņas teoriju". (12. lapp.).

„Ikvienas darbības pamatā ir savs motīvs. Sevišķi zinātnisko pētīšanu noteic skaidri motīvi, kas saistīti ar pētīšanas mērķi un uzdevumu. Motīvs, kas mūs ierosināja izdarīt šo pētījumu, bija jautājums: vaigrieķu filozofijā ir zinātniska atziņas teorija? Šis jautājums, kuŗu mēs gluži dibināti varam nosaukt par problēmu, vēl ļoti maz izpētīts. Ir gan taisnība, ka grieķu filozofiju pētījuši tādi ģeniāli filozofi un zinātnieki, kā Bonics, Ed. Cellers, Fr. Ūbervegs, Fr. Gompercs, P. Deusens, H. Dils, un jau agrāk P. Beils (Beyle), V. G. Tennemanis, Kr. Brandiss, Kr. Zīgvars, Trendenburgs, H. Rīters u. c., bet tie visi vairāk vai mazāk ir uzlūkojami par filozofijas vēsturniekiem.

„Viens no lielākajiem jaunlaiku filozofiem Bēkons (Bacon) visai grieķu filozofijai pilnīgi noliedz zinātnisku nozīmi.“ (3.—4. lapp.).

Par Fr. Bēkonu J. St. kgs spriež bargu un netaisnu tiesu. „Viens no ievērojamākajiem Bēkona darbu pazinējiem Ēmils Volfs“ („Francis Bacon und seine Quellen“, I. B. Berlin, 1910. Pag. 171—172) izsakoties, „ka Bēkons gnōzeoloģiskā nozīmē pats ir ļoti atkarīgs no Aristoteļa un savos pētījumos nebūt nav viņu pārsniedzis (5. lapp.).

Bet ja viņš būtu nopietni studējis Aristoteļa un Fr. Bēkona darbus, tos tiešām ar' pazīstu, pazītu ar' šai ziņā visus labākos pētījumus par Aristoteli un Fr. Bēkonu, tad viņš būtu saredzējis, ka Bēkons nebūt pilnīgi nenoliedz visai grieķu filozofijai zinātnisku nozīmi.

To J. Studenta kgs nav pienācīgi ievērojis un tāpēc viņa spriedums par Fr. Bēkonu, šo lielo jaunlaiku heroldu, neskatoties uz J. St. kgs atsaukšanos uz Emīlu Volfu u. c. ir nedibināts, nepareizs.

Par atziņas teoriju grieķu filozofijā J. Studenta kgs saka, ka šis jautājums vēl ļoti maz izpētīts. „Ir gan taisnība, ka grieķu filozofiju pētījuši tādi ģeniāli filozofi un zinātnieki, kā H. Bonics, Ed. Cellers, Fr. Ūbervegs, T. Gompercs, P. Deusens, H. Dils un jau agrāk P. Beils (Beyle), V. Tennemanis, Kr. Brandiss, Kr. Zīgvars, Trendenburgs, H. Rīters u. c., bet tie visi vairāk vai mazāk ir uzlūkojami par vēsturniekiem“ (3. lapp.). Izskan, itkā tas mazinātu viņu pētījumus un izsacītās domas par atziņas teoriju grieķu filozofijā. Ed. Cellers piem. tik pamatīgi, vispusīgi un dziļi izpētījis atsevišķos filozofus un viņu darbus — arī attiecībā uz atziņas teoriju — ka viņa spriedums uz-



skatāms arī atziņas teorijā kā ievērojama pētnieka un lietpratēja spriedums. — Arī Vindelbands ir ļoti ievērojams pētnieks un liels lietpratējs atziņas teorijā. Man šķiet, ka doktoranda kgm vajadzēja būt apdomīgākam izteiksmē un spriedumos.

18.—20. lapp. doktorands runā par jēdziena „atziņas teorijas“ divējādu iztulkojumu. „Jēdzienu „atziņas teorija“ varot saprast un iztulkot divējādi: 1) kā cilvēka zināšanas rašanos un attīstību (Theorie der Erkenntnis) un 2) kā atziņas teoriju šā vārda īstajā nozīmē (Erkenntnistheorie), t. i. atziņas teoriju kā zinātnei jeb epistemoloģiju. Šos divējādos iztulkojumus nekad nedrīkstētu sajaukt. Ja jautājumā par atziņas teoriju grieķu filozofijā, kā mēs redzējam valda tik dažādi ieskatī un nenoteiktība, tad tas atkarājās galvenām kārtām no tam, ka gandrīz nekur pie līdzšinējiem domātājiem nav vērojams atziņas teorijas divējāds iztulkojums.“

Tāds „atziņas teorijas jēdziena“ iztulkojums ir pavisam aplams un šāda divējāda viņa iztulkojuma sekas J. St. kga darbā ir visai klūmīgas.

J. Studenta kgs te laikam domās Lokka un Kanta viedokļus šai jautājumā. Bet doktorands ļoti maldās domādams it kā no tā, ka neizšķir jēdziena atziņas teorijas divējādus iztulkojumus, rodas tik dažādi ieskatī un nenoteiktība. Filozofi atziņas teorijas tā nešķiro aiz tā iemesla, ka ir tikai viena atziņas teorija — filozofiskā vai transcendentālā, kura ir zinātnes un filozofijas pamats. Šī filozofiskā vai transcendentālā atziņas teorija tad arī stāv pāri pār visām atsevišķo zinātņu „zinātniskajām atziņas teorijām“ vai „pētīšanas metodēm vai principiem.“

Aplami ieskatī par atziņas teoriju grieķu filozofijā rodas, ja neskatās uz atziņas teoriju grieķu filozofijā no transcendentālās vai filozofiskās atziņas teorijas, bet piem., kā to dara Klements Beumkers no dogmatiskās Akvinas Toma filozofijas vai noteiktāki izsakoties no neotomisma viedokļa. Pretrunas un nenoteiktības izzudis, ja skatīsies no modernās filozofiskās vai transcendentālās atziņas teorijas viedokļa.

Skatoties no transcendentālās atziņas teorijas viedokļa redzēs, ka grieķu filozofijā atziņas teorijas, kā patstāvīgas disciplīnas vēl nemaz nav, jo atziņas teorija, kā patstāvīga zinātne nodibinājās ti-

kai vēl jaunlaikos, kur viņu nodibināja un attīstīja it īpaši Fr. Bēkons, Dekarts, Lokks (Locke), Jūms (Hume), Leibnics un jo sevišķi Kants. Filozofijā jaunākā laikā (pēc Kanta) ļoti daudz strādāts pie atziņas teorijas izkopšanas. Modernā — filozofiskā vai transcendentālā atziņas teorija, zināms, sakņojas grieķu gnōzeoloģijā, lai gan starp viņām abām, ir liela, ja, pat principiāla starpība, uz ko starp citiem aizrāda H. Zibeks (Siebeck), kurš starp citu izsakās: „Zu der modernen Erkenntnistheorie, insbesondere wie sie durch Kant begründet worden ist, steht die aristotelische in einem durchgreifenden Gegensatz“ u. t. t. (H. Siebeck, „Aristoteles“, dritte Aufl. Pag. 90).

Bez Zibeka vēl daudz citi, kā piem. Kasirers, pēc kura mūslaiku atziņas teorija gan sakņojās grieķu filozofijā, bet uztveres un gara ziņā no tās būtiski izšķiras (E. Gassirer, „Das Erkenntnisproblem“. Berlin, 1906. Erster Band. 2. Aufl. Pag. 9).

Tā tad no transcendentālās atziņas teorijas viedokļa skatoties mēs redzam, ka atziņas teorija grieķu filozofijā ir, bet viņa tur nepastāv kā atsevišķa disciplīna — nav vēl nošķīrusies no loģikas un metafizikas — un arī sava satura un viedokļa ziņā stipri izšķiras no modernās — filozofiskās transcendentālās vai kritiskās atziņas teorijas.

No šā viedokļa skatoties, pazīstot grieķu un jaunlaiku filozofu darbus, J. St. kgs arī redzētu, ka priekšsōkratiskajā filozofijā ir atrodami tikai atziņas teorijas dīgļi, lielāki vai mazāki (B. Münz, „Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode“. Wien, 1880), redzētu, ka grieķu atziņas teorijai pamatus liek Sōkrats (Arist. „Metaphysik“ XIII, 4), Platōns, Aristotelis tad uz Sōkrata pamatiem, pie tam vērā ņemot arī citu ieskatu (pītagoristu, Hērakleita, cleātu u. c.) atziņas teoriju, saskaņā ar savu loģiku un metafiziku, izkopj un attīsta tālāk, tā, ka par istajiem grieķu atziņas teorijas nodibinātājiem var uzskatīt Sōkratu, Platōnu un Aristoteli. „Für Plato fiel die Logik mit der Erkenntnistheorie und Metaphysik noch ganz in der Dialektik zusammen“ (Th. Ziehen, „Lehrbuch der Logik“. Bonn, 1920. Pag. 27). Loģikas tēvs Aristotelis mācību par atziņu stipri padziļina, paplašina, izkopj un

attīsta vēl tālāk, nekā to bija darījis Platōns. Bet arī pēc Aristoteļa atziņas teōrija vēl vienmēr saplūst ar loģiku un metafiziku kopā. Arī pēcaristoteliskā grieķu filozofijā: stoīcismā, epikūrismā, jaunplatōnismā tas nav citādi.

Visā grieķu filozofijā atziņasteōrija nav kļuvusi patstāvīga zinātne. Platōna un Aristoteļa filozofijās grieķu gnōzeoloģija sasniedz savas attīstības kulminācijas punktu. Stoīki dažā ziņā viņu gan papildina un attīsta tālāk, bet atmezdami kvantitātes kategoriju, kurai ārkārtīgi liela nozīme, viņi ar to stipri satricināja matemātikas augsto stāvokli un traucēja dabas pareizu izpratni. Nav vienalga, vai uz pasauli skatās no kvantitātes jeb vai no kvalitātes viedokļa.

J. Studenta kgs, kā tas visā viņa disertācijā redzams, nav atradis cieta pamata, kur nostāties un drošas mērauklas, ar ko mērit. **Viņš svārstās starp transcēntālismu, kritisko reālismu un Beumkera neotomismu.** Tam viņa darbā kļūmīgas sekas: rodas pretrunas un pārsteidzoši, nepareizi slēdzieni.

J. Studenta kga darba „Ievads“ (3.—12. lapp.) varēja būt sarakstīts ar lielāku apdomu un lietpratību. Tāpat „Atziņas teōrijas pamatjautājumus“ derēja aprakstīt rūpīgāki (12.—18. lapp.).

Rūpīgi, apdomīgāki, kritiskāki izstrādātā un labāki pārdomātam vajadzēja būt visam priekšsōkratiskās filozofijas apskatam. Paviršības un kļūdas, kādas pielaistas apskatot joniešu skolas filozofus, Hērakleita filozofiju, pītagorismu, Elejas filozofu skolu (Ksenofanu, Parmenīdu u. c.), Empedoklu, Dēmokritu un Anaksagoru, gan nedrīkstētu atrasties nevienā nopietnā, solidā zinātniskā darbā. Viņas lūkoju aprādīt un visus minētos filozofus, sakarā ar viņu gnōzeoloģiskiem ieskatiem, nostādīt un rādīt istā gaismā.

Cik maldīgi mēdz būt J. St. kga ieskati jau rāda viņa pirmais skats ieejot priekšsōkratiskā laikmeta grieķu filozofijā apgalvojot, ka pirmo joniešu filozofijā neesot „saskatāmi ne tikai atziņas teōrijas pamati, bet tur nav pat vēl neviens atziņas teōrijas elements“ (23. lapp.). Tā, zināms, ir maldīšanās.

Daudzi citāti, kā redzējām, stāsta pavisam ko citu, pretēju tam, ko J. St. kgs viņos izlasījis. Lai atceramies tik viņa apgalvojumu, ka Cellers gnōzeoloģijas ziņā uz grieķiem ir raudzījies pārāk stingri un pielaidis pat zināmu vienpusību, uz ko gluži dibināti aizrādījis V. Nestle (6. lapp.). Viss

V. Nestles citāts liecina, ka J. St. kgs viņa nav sapratis. Līdzīgi tas ir ar to, ko J. St. kgs sava darba 8. lapp. saka: „Visbeidzot Zībeks salīdzina Aristotelu un Kanta atziņas teoriju un nebūt nenostāda pirmo zemāk par otro“. Tas nemaz nav prof. Zībeka nolūks un to viņš arī neapgalvo, ko J. St. kgs viņam piedzejo. Pavisam aplams ir tas, ko J. St. kgs saka, ka Fr. Uebervēgs (Ueberweg), R. Herbercs (Herbertz) u. c. nākuši pie pārliedības, ka Dēmokrīta mācībā, **prāts nav būtiski atšķirīgs no sajūtām**, patiesa atziņa ir atkarīga no patiesām apjaudām“ (92. lapp.).

Neko tamlīdzīgu, ka **prāts nav būtiski atšķirīgs no sajūtām** ievērojamais filozofijas vēsturnieks Fr. Uebervēgs pievestā vietā (Ueberweg, „Grundr. d. Gesch. der Philos. des Altert.“ Berlin, 1920. Elfte Auflage. Pag. 123), ne arī kur citur teicis nav. Fr. Uebervēgs tur teic: pēc Dēmokrīta pamatmācībām iznāk, ka domāšana nevar būt nekas **neatkarīgs** no jutekliskas sajūtas vai:  $\nu\omicron\delta\varsigma$  (gars, prāts, Geist, Vernunft) kas **neatkarīgs** no  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  (dvēseles, Seele) un šādu konsekvenci noteikti vilcis arī Dēmokrīts („Doch folgt aus den demokritischen Grundlehren, dass das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden oder  $\nu\omicron\delta\varsigma$  nichts von der  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  Unabhängiges sein kann, und diese Konsequenz hat Demokrit auch ausdrücklich gezogen“). Kur te ir runa, ka **prāts nav būtiski „atšķirīgs“ no sajūtām?** Fr. Uebervēgs tak runā, ka  $\nu\omicron\delta\varsigma$  (gars, prāts) nav nekas „neatkarīgs“ no  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  (dvēseles)! No kuŗa laika tad atšķirīgs ir identisks ar neatkarīgs vai  $\nu\omicron\delta\varsigma$  (gars, prāts) identisks ar sajūtām? Fr. Uebervēgs tak vienkārši runā par  $\nu\omicron\delta\varsigma$  (gara atkarību no  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  (dvēseles) un ne par prāta un sajūtu identitāti, kas taču būtu nonsens.

Pietiks šādu J. St. kga citātu. Tādu ir vēl vairāk. Tas liekas norādām par pietiekošu vācu valodas nezināšanu. Kā citādi lai būtu iespējams šāds izteikums: „Sōkrats savu mākslu dēvē par maietiku (atsvabināšanas mākslu), kuŗu viņš mācījis no savas cienījamās mātes Hebames Plenaretēs“? (116. lapp.).

Platōna dialogā „Teaitēts“, kuŗa saturu J. St. kgs tik plaši atstāsta, taču Sōkrats pats Teaitētam stāsta, ka viņš ir vienas krietnas vecinātes, Fainaretēs dēls, kuŗš piekopj to pašu vecmātes amatu, kā viņa māte **Fainarete**, kuŗa palīdz dzimt fiziskām būtēm, viņš Sōkrats garīgām, jaunām atziņām. Ja J. St. kgs to bija aizmīrsis, kā sauc Sōkrata māti, tad viņš tak tās vārdu varēja neminēt

vai ja gribēja minēt, tad paņemt vēl reiz rokā „Teaitētu“, tur paskatīties vai palūkoties pat vismazākā filozofijas vēsturē. Tur viņš to atrastu. Arī vecajā latviešu „konversācijas vārdnīcā“.

Cik steidzīgi un pavisāmēr strādāts to starp citu rāda, ka „Hebames Plenaretēs“ vietā pat pēc aizrādījuma uz nejēdzīgo kļūdu „Atsevišķā novilkumā“ (232. lapp.) vēl vienmēr lepni stāv „**Plenarete**“ un nevis kā vajadzēja **Fainarete**.

Bet kā ir ar „Hebami“? Nu, kā „Hebamme“ latviski ir vecmāte, bērnu saņēmēju (grieķiski *ματα*) un ka vecmātes vai bērnu saņēmējas mākslu (Hebammenkunst) grieķiski sauc par *ματευτική-ματελα*, to J. St. kgs laikam piemirsis, jo citādi viņš „Hebami Plenareti“ nebūtu uzlūkojis par īpašvārdu.

Par pavisāmēru arī liecina, ka J. St. kgs angli J. Bernetu (J. Burnet), kurš sarakstījis ievērojamu darbu „Greek philosophy“ I. Thales to Plato, Londonā 1914. g.) notura par francūzi un tāpēc vairākkārt latviski piedev kā Būrnē un nevis kā Bernetu.

J. Berneta min. darbs „Greek philosophy“ 1913. g. pārtulkots arī vācu valodā: J. Burnet, Die Anfänge der griechischen Philosophie. Aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl. 1913. J. St. kgs citē J. Berneta darbu ne pēc angļu oriģināla, bet pēc min. vācu tulkojuma, kā piem. 48. lapp. šā: „Anf. pag. 167“, bet tai pašā 48. lapp. un citur tekstā par to pašu angli Bernetu (Burnet) runā kā par francūzi Būrnē. Redzams nezina, ko viņš citē, laikam ne no Berneta paša darba, bet no citu darbos pievestiem citātiem, uz ko liekas aizrādam 48. lapp. pievestā citata: „Burnet, Anf. pag. 167.“ vācu tulkojuma, kā piem. 48. lapp. šā: „Burnet, Anf. p. 167“; bet tai runā kā par francūzi Būrnē. Skeptiķi P i r r ō n u J. St. kgs sauc par P i r r u.

Avotu izvēlē J. St. kgs ir ļoti nekritisks. Apgalvojumos pārsteidzīgs, neapdomīgs, piem., apgalvojumā, **ka grieķiem intuitīvā atziņa ir gluži sveša**. J. St. kgs neiedziļinājas filozofēmās, neizpēta mierīgi viņu saturu un garu, bet ienes viņās bez lielas apdomāšanās svešu garu, svešus ieskatus un svešu saturu. Tā vecpītagorismā viņš, piem., ieliek jaunpītagoristu ieskatus. Neievēro jēdzienu vēsturisko attīstību, kā piem., logosā jēdzienā. Neredz arī filozofisko ieskatu attīstību, kā piem., Platōnā. Neievēro saites, kas filozofus vieno un tās viegli, neapdomādamies pārrauj, kā piem., nedibināti pārcērt saiti, kas vieno eleātu filozofu skolas galvu Ksenofanu ar citiem eleātu filozofu skolas filozofiem, neapskata vidējās akadēmijas skepsi.



Vispāri, kā redzams, darbs neiztura zinātniskas kritikas, izņemot to, kas teikts par sofistiem, Sōkратu un pa daļai par Platōnu. Viņš ir pārāk sasteigts un paviršs, grieķu gnōzeoloģijā nekā nenoskaidro un neienes tur ne jaunas gaismas, ne jaunu atziņu.

Vienu tomēr var sacīt, proti, ka ja St. kgs ņem vērā dotos aizrādījumus, novērš kļūdas un p a m a t ī g i pārstrādā savu darbu, tad gan tas varbūt varētu tapt par vērtīgu ieguvumu mūsu vēl jaunai zinātniskai literātūrai. Bet tikai izpildot aizrādītos nosacījumus. Darbs tad arī gan vairs nebūs pilnīgi viņa.

## PIEZĪMES PAR J. STUDENTA RAKSTU: ATZIŅAS TEŌRIJA GRIEĶU FILOZOFIJĀ.

Docenta J. Kauliņa.

### 1. Valoda.

Dažiem sava priekšmeta termiņiem autors ir izvēlējis kļūdainus, nepareizi atvasinātus vārdus (lp. 3. un daudz vietās citur).

1. *apjau da* — Wahrnehmung; es apjaužu — ich nehme etwas wahr. Jauda un jaust nav ar piedēkli ap- savienojami, tāpat kā ap-just, ap-jaudāt, ap-gribēt, ap-varēt. Tādas formas valodas jūtam pretīgas. Wahrnehmung tulkojams ar manījums.

2. *Tò esōti* nevar latviskot ar formu „esotība“, jāsaka esamība. Domāju, ka pašam autoram celtos mati kājās sastopoties ar pēc „esotības“ analogijas darinātām formām, kā dodotība, sako-tība, saules lecotība. Teicieni „saulei lecot“, „laimīgam esot“ rāda, ka esot ir sastindzis datīvs un esotība dvīņu māsa slavenai „tiešāmībai“.

3. Verstand nevar tulkot ar „saprāts“, jāsaka sajēga. Lietu vārdu celmi ar piedēkli sa- nav savienojami (sagalds, sadārzs, sagriba). Atvasinājums no saprast ir sapraša, saprotamība, bet ne saprāts. Verbā prast ā nav sastopams. Tā kā prāts nozīmē Vernunft, tad Verstand termiņš ar pavisam citu jēdzienisku saturu nevar būt atvasinājums no prāts.

4. lp. 17 un daudz citās vietās sastopamas formas „jūtekliskis, jūteklī“ etc. Šie vārdi jāraksta ar īsu u, jo viņi ir atvasinājumi no just, pag. celms jut — un nevis no „jūtas“. Tagadnes celma garaīs u te nekrit svarā, jo piedēklis -kl- savienojas ar pagatnes celmiem. Sal. jūku, juku, juceklis, mītu, mitu, miteklis, vemju, vēmu, vēmekļi.

lp. 13, 19 „pie kādiem noteikumiem“, jāsaka: „kādos noteikumos“.

lp. 17. „sevis apziņa“ jāsaka pašapziņa.

lp. 19. „sistēmas dibinātas uz drošām mērauklām“, sistēmas jādibina uz dr. pamatiem, „būtu atkarīga“, jāsaka nav atk.

lp. 15. „iedaba” jāsaaka daba.

lp. 13. gignomenoloģijas nosaukums atvasināts nevis no γίγνόμεν but no γίγνόμενος.

## II. Saturs.

Runādams par atziņas teōrijas norobežošanu no metafizikas autors saka (lp. 15): „Atziņas teōrija nav zinātne par esošu (Wissenschaft vom Bewusst-Sein)” viņa atbildot tikai uz to, „kas ir esošais kā apzināti esošais”. Šāda apziņas vai apzinātības sevišķa pasvīturošana atziņas teōrijas pamatā ir aplama: 1) Apziņa apvieno visas zinātnes, bet nešķir viņas, tā tad nešķir arī atziņas teōriju no metafizikas.

2) Atziņa pētī, kas patiess un nepatiess, bet uz apziņu šie predikāti nav attiecināmi, tādēļ apziņa nevar būt atziņas galvenais moments.

3) Apziņa ir netik pieaugušiem, bet arī bērniem un pat kustoņiem; īstas atziņas turpretim sastopamas tikai filozofu aprindās, tā tad izšķiroša loma te nevar būt apziņai.

4) Ar „Wissenschaft vom Bewusst-Sein” vācieši nekad nepazīmē atziņas teōriju. Autora nepareizā doma izsakāma pareizā valodā tā: „Atziņas teōrija ir „Wissenschaft vom bewussten Sein”, bet valodas pareizība nepamazina pašas domas aplamību.

3. paragr. lp. 18 autors lūko atziņas teōrijas jēdzienam dot divejādus tulkojumus. Viņš izšķir ģenetisko atziņas teōriju, kas esot aprakstoša un konstitutīva, no zinātniskas atziņas teōrijas, kas esot izskaidrojoša un regulatīva. Šos divejādus iztulkojumus sajaucot gandrīz visi līdzšinējie domātāji. Ģenetiski aprakstoša atziņas teōrija neesot vārda stingrā nozīmē zinātne, droša zinātne. Šā apgalvojuma pamatojums sekošs: „Par zinātni mēs nevaram runāt tur, kur zinātniska sprieduma pareizību uzlūko kā sprieduma izcelšanās funkciju” (lp. 19). Šis pamatojums ir neloģisks, jo kādēļ mums nerunāt par zinātni, ja spriedumi ir zinātniski un pareizi? Par kādu funkciju šo pareizību uzlūko, ir sānu jautājums; galvenais ir pati pareizība un sprieduma zinātniskums. Atziņas teōrija aptver abas puses, tā ģenezi, kā satura sistematizāciju, un divejādi tulkojumi te nekādas skaidrības neienes. Bet man liekas, ka nepieciešami šķirt atziņas teōriju divās daļās, no cita viedokļa, proti zinātniskā un filozofiskā atz. teōrijā.

Katras zinātnes tieksmes un tiešais uzdevums ir faktus pakārtot saviem principiēm. Tādēļ cik zinātņu ar dažādiem

principiem, tik dažādu zinātnisku atziņu un arī zinātnisku atziņu teoriju. Filozofiju šī daudzējādība neapmierina. Viņa lūko nostāties augstāk, pāri par visām zinātnēm, izceldama savus absolūtos principus. Atziņas teorija, kas pamatota uz šiem augstākiem, ārpus katras atsevišķas zinātnes stāvošiem principiem, nav saucama vienkārši par zinātnisku, bet par filozofisku vai transcendentālu atziņas teoriju. Par šādu dichotomiju autors nekur nerunā, bet jutin viņš jūt tās nepieciešamību, lai gan visur paliek neskaidriība, kā šai jautājumā orientēties. Mūsaiķu atziņas teoriju autors sauc (lp. 15 un daudz vietās citur) par zinātnisku. Tas pēc manām domām liela vienpusība. Viņai blakus, jeb pareizāk pāri viņai, jānostāda mūsaiķu filozofiska atz. teorija, kas ar Kanta transcendentālismu sākot ir izaugusi par grandiozu celtni, kurai otras līdzīgas nav visā pasaulē.

Pārrunājamās grāmatas vājā puse pastāv iekš tam, ka autors svārstās un nezin, vai viņam nostāties transcendentālisma, t. i. filozofijas, vai reālisma t. i. zinātnieku pusē. Viņš lūko izlābt tā vieniem, kā otriem. Bet līdz ar to viņš uzņemas eklektika lomu un grāmāta zaudē principiāla stāvokļa priekšrocības. Kā ilustrācijas šai svārstībai minēšu sekošus piemērus:

Pirmais piemērs. Platona ideālisms tiek cildināts un atzīts lp. 127 sek. Kopsavilkuma lp. 208 sek. teikts: ... ar immanento atziņas kritiku Platons visai skaidri pierāda juteklisko apjaudu atšķirību no tīra prāta atziņas, bet ar transeunto kritiku viņš noskaidro jautājumu par domāšanas, atziņas un zinātnes īsto priekšmetu (lp. 208). „Domāšanas objekts ir esošais, nozīmīgi pastāvošais, bezlaiciskais; juteklisko apjaudu priekšmets — materiālas lietas, kas līdz ar kustību un telpu reāli eksistē“ (lp. 209).

Kants, transcendentālisma pārstāvis, ir grāmatas sacerētājam neapšaubāma autoritāte. Ja Kants nekritizē grieķus, tad šis fakts vien jau liecinot, ka grieķu viedoklis un stāvoklis filozofijā ir bijis pareizs (lp. 212).

A. Vindelbands, klasiskais domātājs, rādot transcendentālas filozofijas uzdevumus un autors viņus atzīst un pieņem bez kādas kritikas (lp. 12).

Tomēr, tomēr... beigās autors nosveras uz otro pusi. „...pareizākais, vērtīgākais un veselīgākais uzskats atziņas teorijā ir kritiskais reālisms. Šis uzskats ir augošs“ (lp. 18).

Otrs piemērs. lp. 13: „Atziņas teorijas priekšmets var būt arī cilvēka iekšēja pasaule ... Un tomēr šis uzdevums nav galvenais, jo jautājumā par garīgo realitāti un garīgo pasauli kā izziņas priekšmetu atziņas teorija sastopas ar vislielākiem grūtumiem“.

Trešais piemērs. lp. 215 autors saka, ka prāgmatisms un pozitīvisms esot virzieni, kas bez lielākiem iebildumiem neesot pieņemami, bet tas pats pozitīvisms, kritiska reālisma ietērpā, viņam liekas būt, kā jau dzirdējam, pareizākais un veselīgākais uzskats atziņas teorijā.

Daži iebildumi jāceļ arī par raksta atsevišķām daļām.

Atziņas teoretikim nav jāaizmirst, ka atzīt var tikai to, kas ir, bet ne to, kā nav. (Jāšķir *ὄν* no *μὴ ὄν*). Tādēļ vispirms jākonstatē, vai esamības jēdziens daļas vai ne, un ja viņš daļas, tad jāiztīrā, vai viņu daļu atziņa ir vienāda vai ne. Autors šiem jautājumiem vērības nepiegiež.

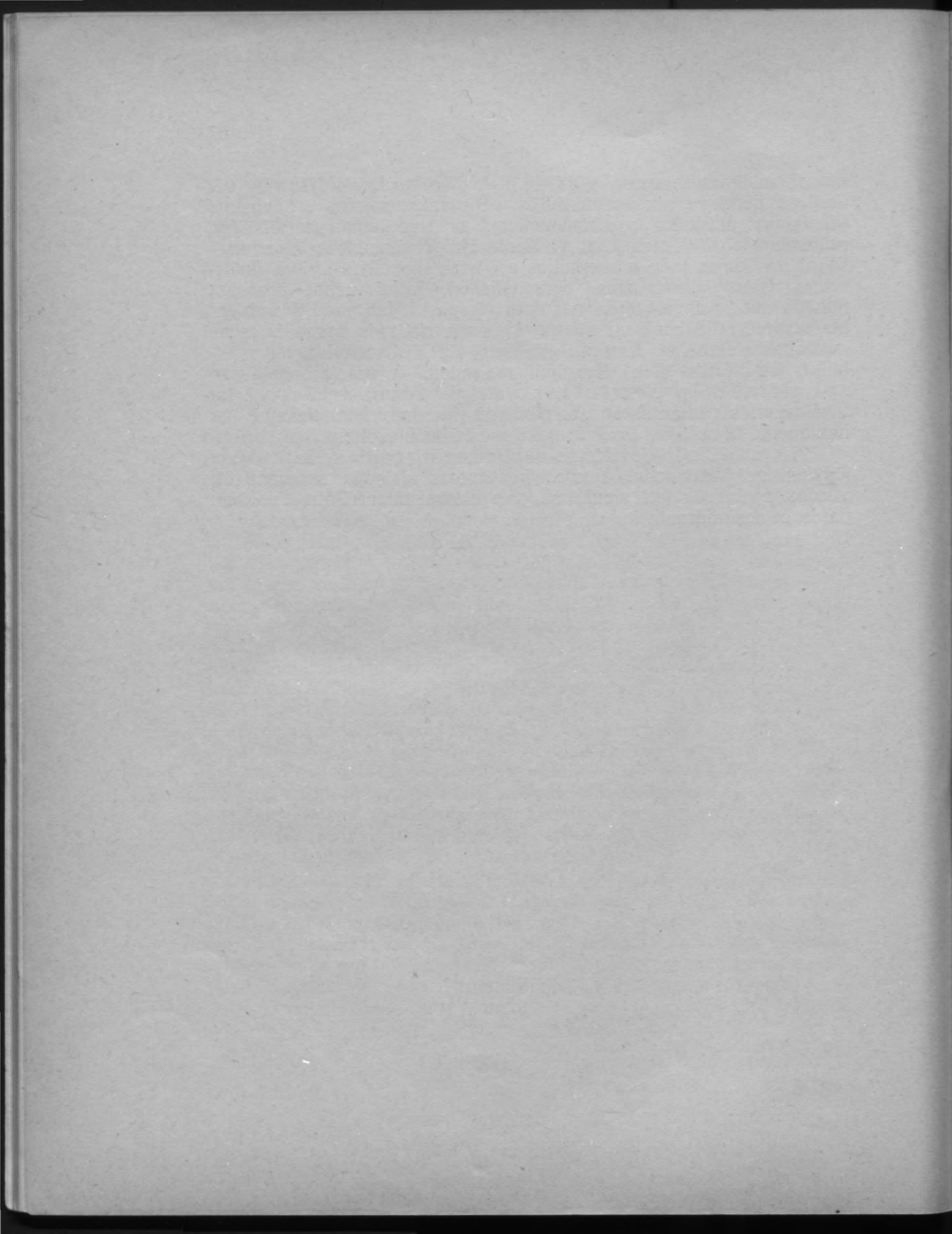
Cellers aizrāda uz principu inkonkvenci un neskaidribu grieķu filozofijā. Autors domā, ka viņš esot pārāk stingrs, lai gan būt pārāk stingram filozofijā un matēmatikā nemaz nav iespējams. Jau priekš gadiem 40 grieķu un vēlāku laiku atziņas teorijas problēmas iztīrādams Teichmüllers (sal. Wirkliche und scheinbare Welt, 1882, un Neue Grundlegung der Logik und Psychologie, 1887) evidenti aprādija, ka šos jautājumos arī Platōnam un Aristotelam netik vienā un otrā reizē, bet uz katra soļa ticība dogmatismam un ārpasaules realitātei ir bijusi lielākā nekā kritika. Vajadzīga korrektūra, bet aprīnojamiem gara milžiem par to nebūt nav jākaunās, ja ar pirmo cirtieni ozols nenogāžas. Aplūkodams Aristoteļa patiesības kritēriju, kas esot jāmeklē atziņas saskaņā ar lietu sastāvu, Teichmüllers rāda šā stāvokļa naivitāti, kas prasa, lai lietu sastāvs būtu izzināms arī ārpus mūsu atziņas. Studenta kgs tādiem iebildumiem vērības nepiegiež, bet apgalvo, ka „patiesības koncepcija Aristotelam ir stingri objektīvistiska“ (lp. 210), nemaz nepasacīdams, ko tas nozīmē un kāda tam jēga.

212. lp. autors nepareizi raksturo grieķu un jaunlaiku atziņas teorijas izšķirību. Viņš saka: „Grieķi par zinātnes priekšmetu uzlūkoja īstenību tās nedalāmībā, pašu lietas būtību, vienīgi prātā tveramo, lietu sevī...; turpretīm jaunlaiku filozofijā zinātnes priekšmets ir parādību pasaulē ār jutekļiem tveramais un pieredzē konstatējamais“. „Kur grieķiem lietas iekšpuse, tur jaunlaiku



filozofiem lietas virspuse" (214. lp.). Uz šo kardinālo izšķirību vēl neviens pētnieks neesot aizrādījis. Šis raksturojums attiecināms vienīgi uz mūslaiku pseidofilozofiem, tā sauktiem naturālistiem, reālistiem, pozitivistiem etc. Ar Kanta „kopernikanische Wendung“ sākot izveidojas taču mūsu laikos arī istās filozofijas strāvā (kriticismis, transcendentālisms, personālisms), kurai nebūt neatbilst minētie autora apgalvojumi par lietu virspusi. Jau gadu desmitiem atziņas teoretiski runā un raksta, ka gara zinātnes norobežojamas no dabas zinātnēm. Kas pie grieķiem vēl bija vienviet, tas mūs-laikos jau diferencējies. Personālisma sistēmā ir vesela nodaļa par specifisko un semiotisko atziņu. Autors velti domā, ka viņš pirmais pamanījis šo starpību un ka grieķiem tieksme uz immanenci būtu bijusi lielākā, nekā mūs-laiku filozofiem.

213. un 225. lp. ievietotos zīmējumos ir grūti saskatīt kādu jēdzienisku illūstrāciju. Doma, ko autors gribējis schematizēt, vārdos izteikta ir ļoti vienkārša, bet zīmējumā attēlota tā kļūst pavisam neskaidra.



134 879

*gril.*

LATVIJAS UNIVERSITĀTES BIBLIOTĒKA



0510000822

5. -

LU  

---

144