

B-165

Duplum



W. Jerusalem
Sissejuhatus filosoofiasse

Wilhelm Jerusalem

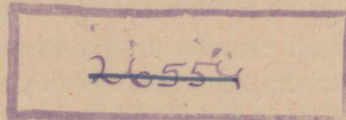
Sissejuhatus filosoofiasse

„Asjata on katse kunstlikku ükskõiksust üles näidata niisuguste uurimuste juures, mille aine vastu inimese loomus ükskõikseks ei suuda jääda“.

Kant.

Kuuenda ja seitsmenda saksakeelse väljaande
järel Eesti keele

Hugo Reiman



ÜSLIIVIKA
1094
Raamatukogu
21/17

2.



14835605

B-165

Tõlkija eessõna.

Käesolevat „Sissejuhatust filosoofiasse“ Eesti lugeja kätte saates luban enesele mõne sõna selgituseks.

Suure ilmasõja ja veel suurema revolutsiooni raputuse järele uuele arenemisteele astuv ja inimkonna kultuuritões kaastöötajaks saada tahtev Eesti rahvas peab äärmist teguvõimu avaldama kõigil elualadel, et mitte teiste suurrahvaste kultuuri ülivõimu alla mattuda. Kõige rohkem küll aga vaimlise kultuuri aladel, sest et siin kõige vähem on korda saadet, — kõnelemata iseseisvast loomistööst, ka olemasolevad kultuuriväärtused on meile veel enamalt jäolt võõrad. Ja kui selle üldise vaesuse juures üksikud teadusharud mõninga eestikeelse teose pääle võivad näidata, on filosoofia igatahes sunnitud mahalöödud silmil vaikima...

Kuna filosoofia vanade kultuurrahvaste vaimlises arenemises esimest osa on etendanud, siis ei taha uskuda, et iseseisvalt eluvõitlusse astuv Eesti läbi saaks ilma filosoofiata. Teaduslikul alusel püsiva ilmavaate omandamiseta, selle verre kasvamiseta ja teadliku enesetundmiseta ükski kultuuriinimene läbi ei saa. — Ei või ju meie senniaegist kodumaalist ilmavaate ja selle aluste pastorlikku käsitamist inimkonna kultuuri aluspõhjaks pidada. See on olnud ja jääb ikka a se a i n e k s, mis vaimunälga ei suuda tõsiselt rahuldada.

Tundes äärmist vajadust Eesti pinnale filosoofiat istutada ei saa keelduda oma jõudu selleks pühendamast. Kuigi ehk tingimused äärmiselt kehvad ja, võib olla, tarvilik ettevalmistus puudulik, milles süüdi sünge minevik, peab siiski tehta kõik, mis võimalik...

Mõtte teostamise eel tuli otsustada küsimus, kas algupärast pakkuda või suurest Lääne-Euroopa varaaidast midagi kodumaale üle tuua. Silmas pidades, et aeg kiire, algupärane teaduslik töö aastaid nõuab, otsustasin hää valiku pääle rõhku pannes eestkätt tõlkega esineda.

Didaktilisest seisukohast välja minnes oleks esimene töö pidanud olema ettevalmistavat, propedeutilist iseloomu, s. o. psühholoogia ja loogika alalt. Et aga meil neilt aladelt juba paar eestikeelist kirjatööd olemas, — nii hääd halvad kui nad ka iseenesest on, nimelt algupärane M. K a m p m a n n ' i „Loogika õpetus“

ja prof. G. Tšelpanovi „Psühholoogia õperaamat“ tõlkes,*) — pidasin otstarbekohasemaks tõlkimiseks kirjatööd valida, mis eelmiste raamatukeste läbi liikumapandud vaimuselgitust filosoofia alal soodsasti suudaks jätkata.

Paljude hääde filosoofiasse juhatuste hulgast arvasin Viini prof. Wilhelm Jerusalem'i raamatu pääle lõpulikult võivat peatama jääda. Vaatamata mõnesuguste puuduste pääle, — ilma milleta vist ühtegi kirjatööd ei leidu, — on sellel tööil palju väärtuslikke omadusi, mis mõõduandvad olid.

Sarnasena esineb meile kõigepäält autori enese juba esimese alguskeelse väljaande eessõnas allakriipsutatet asjaolu, et raamat tahab olla sissejuhatuseks uue aja (modern) filosoofiasse, mispärast temas ka vastavalt arvesse on võetud kõik viimaste aegade „uued sõnad“ filosoofia alal. Iseäranis väärtuslikuks peab pidama raamatus filosoofia aktiivse iseloomu ja sotsioloogiliste probleemide tähtsuse allakriipsutamist, niisama ka filosoofiliste keerdküsimuste lahendamist biogeneetilise meetodi tarvitamise abil.

Uueaja filosoofia on tõekspeole jõudnud, et inimese hingeelu ja kõigi vaimliste väärtuste isaisade viisi käsitlemisest midagi hääd välja ei tule. Ühelt poolt aastatuhandeid kestnud inimese „hinge“ kallal viljata juurdlemise ja kujutelmide vallas ümbereksimise, teiselt poolt kogemusteaduste hooga arenemise järeltõuseks oli, et filosoofilised probleemid võeti vaatlusele kogemusteaduste kättejuhatatet meetodide abil. Tagajärjeks oli leitud, et inimese vaimutegevus ja selle järeltõus — tunnetus, ühes kõigi teiste teoreetilise- ja praktilise-filosoofiliste probleemidega, on alles siis mõistetavad ja selged, kui inimese vaimu vaadeldakse terves arenemise ulatuses ja inimest ennast käsitletakse ühes teiste elavate olevustega enese olemise eest võitlevana.

Otsustava tähtsusega Jerusalem'i teoses on ka filosoofiliste probleemide käsitlemise viis. Mitte väga suures kirjatöös on kogu filosoofiline mõtteilm kaasakiskuvalt esitet, päälegi sulavas lihtsas keeles ja didaktilise osavusega, et iga vähegi arenenud lugeja harilikult nii raskeks ja kuivaks peetava alaga ilma suurema vaevata võib tutvuneda. Seejuures on veel tähelepanelikväärt, et tavaliselt „kõrge teaduse“ rahvahulkadele kättesaadavaks tegemise läbi asja teaduslik väärtus sugugi ei ole kannatanud.

Lõpuks võidab raamat poolehoidu sellega, et autor alati valjusti oma vaatekohast kinni pidades väga tähelepanelik-erapooletu on püüdnud olla lahkuminevate voolude vastu. Kõike, mis neis väärtuslikku, mis tema enese ilmavaate kohast inimkonna vaimlisele arenemisele kaasa võib aidata, toob autor esile ja katsub ühendavaid sidemeid leida ka äärmiselt vastoluliste voolude juures. See puhtfilosoofiline seisukoht kõigi võimu pärast võitlevate mõttevoolude suhtes mõjub filosoofia alal algaja pääle väga arendavalt ja ei sunni lugejat tahtmata parteilisele seisukohale asuma.

Raskem on puudustest kõnelda. See nõuab põhjalikkust ja ettevaatust. Et aga kitsad eessõna piirid seda ei luba ja palju „puudusi“ päälegi autori

*) Aja jooksul, mil käesolev teos ilmumise võimalusi ootas, on eestikeelne filosoofilise-propedeutiline kirjandus rikastunud A. Kuks'i toimetusel Tšelpanov'i „Loogika õperaamatuga“, James'i „Kõnedega õpetajatele psühholoogiast“ ja W. Jerusalem'i „Psühholoogia õperaamatuga“.

ilmavaatest oleneb, selgus otstarbekohasem olevat raamatu lõpus „tõlkija märkustele“ ruumi anda, kus niihästi mõned faktilised täiendused ja õiendused, kui ka tõlkija ilmasuhtumise kohaselt tarvilikud seletused aset leiavad.

Siin aga luban enesele paar üldist märkust autori ilmasuhtumise kohta.

Raamatut lugedes ei saa lahti isesugusest lahkolu tundest, mis põhjeneb autorile omase ilmavaate kahesuguse lähtekoha pääl. Ühelt poolt esineb meile proovitud meetodidega varustet teadlane, kes tahab ilma käsitella teaduse nõuete kohaselt, teiselt poolt aga — möödaläinud põlvete pärandet hingeliste väärtustega ühtekasvanud inimene, kes tunde tõukel säääl varjupaika otsib, kuhu teadlasele ukсед suletud ja kus tavaliselt kodus kunstnikud, s. o. fantaasia vallas.

Tõsi, autor asub tõeküsimuses pragmatistlikule vaatekohale, mis võimalikuks teeb põhjendada „tõe“ õigust olemise pääle ka siis, kui ta mõistusele ja teadusele võõras, vastuvõtmatu on. Järjekindel olles asetab autor filosoofia laiemale alusele kui teaduse, ühendab ta tundeilmaga, teeb talle ülesandeks inimese hingele luuleilmas rändamisel tejuhiks olla. Sellest tekib autori ettevõtetud katse filosoofia mütsi alla ühendada teadust ja usku, realistlikku tunnetusõpetust ja idealistlikku metafüüsikat. Omas ettevõttes jõuab ta koguni nii kaugele, et ta peab isikulise Jumala oletamist teoreetilisele ilmavaatele tarvilikuks elemendiks.

Autori arvates järgneb see paratamatult „põhiapertseptiooni“ kui kogemuse läbi proovitud otsustusfunktsiooni tarvitamisest ilma sünduste seletamiseks. Kuid asi seisab selles, et uueaja filosoofia on „põhiapertseptiooni“ aluseks oleva otsustamise teadusliku väärtuse suhtes eitavale seisukohale asunud. Võib ju praktiliselt väga hõlbus, koguni möödapääsmatu olla kõike olevat ja sündivat mingisuguse „jõukeskkoha avaldusena“, teiste sõnadega, kõiki ilma sündusi, analoogiliselt inimese tegevusega, käsitella mingisuguse tundmata olevuse tegevusena. Kuid niisama vähe kui meil alust on praegusel ajal taevakehade liikumise teooria aluseks võtta meie igapäevast päikese liikumise kogemust, niisama vähe on meil praegusel ajal ka alust ilma sünduste teooriat „põhiapertseptiooni“ pääle ehitada, — olgugi et lapsed sellega oma elukogemusi algavad ja meie iga päev praktilises elus kõike sündivat selle harjunud võtte abil „seletame.“

Proovitud tõde on, et sotsiaalse pärivuse teel omandet vaated ja veened kindlamini inimese hinges püsivad, kui isikulise uurimise teel omandet teaduslikud tõded. Ka on igapäevane nähtus, et need päritud tõded teadusliku loomistöö juures kõigi kindlate meetodide pääle vaatamata oma mõju avaldamata ei jäta. See tõde leiab kinnitust ka Jerusalemi juures. Tema realistliku ilmavaate pragude vahelt paistab selgesti silma päritud „sotsiaalsete tihenduste“ mõju; hinge poolest seotud teadusele vaenulise mineviku varjude ilmaga, on ta mõtete eksimised tihti tingitud tunnete kalduvustest.

Teatud „sotsiaalsete tihenduste“ kütkes viibimine tuleb ilmsiks Jerusalemi juures ka sotsioloogiliste, eriti sotsiaalpoliitiliste probleemide käsitlemisel. Iseloomulikud on selles suhtes § 44 p. 6. ettetoodud mõtted. Tabavalt esile tuues sotsiaalse ja individuaalse momendi seotust inimkonna arenemisloos ning tooni-

tades kollektivismi ja individualismi sünteesi võimalust ei suuda tema siiski näha rahvusvahelises sotsialistlikus liikumises selle sünteesi paratamatut eeldust. Sotsialismi teenet näeb tema ainult seltskondliku südametunnistuse äratamises, mis inimarmastuse sihis arenedes kapitaali esitajaid sunnib töölises nägema kõige väärtuslikumat „inimkapitaali“ ja selle järele oma ettevõtteid sisse seadma. Sellest järgneks uus seltskondlik kord, kus inimene Kanti moraalse nõude kohaselt enam ei oleks abinõu, vaid otstarve. Ka inimkonna rahvusvahelise ühinemise kehastust näeb autor, vaikides mööda minnes rahvusvahelisest töörahva liikumisest, eestkätt kõiksugu rahuliikumistes, rahvusvahelistes kohtutes (muidugi ka rahvasteliidus!) ja muudes kodanlise ühiskonna ettevõtetes. Lühidalt, meie ees seisab häatahtlik, lepliku meelega inimarmastaja teadlane, kellele suur inimkonda uueks loov ideeline ja sotsiaalne liikumine hingeliselt täiesti võõras on.

Mainitud puuduste konstateerimist ei pea mitte raamatu alaväärtuslikuks hindamisena võtma. Suurema jao teadlaste vaimlist arenemist silmas pidades peab ettetoodud asjaolu tõsise teadusliku töö paratamatuks kaasnähtuseks lugema. Nii et selle juures peatamist võiks ehk koguni üleliigseks pidada, kui mitte tarvet ei oleks filosoofias algajat harilikult kõike loetavat tõena võtvast seisukohast kõrvale juhtida ja iseseisvale mõtlemisele ergutada. Sellega oleks ka ehk vabandatav muidu nii küsitav õigus teadlase omapärasesse ilmavaatesse tungida ja tema esitet mõteteilma ühtlust juhuslikkude märkustega rikkuda.

Filosoofilise mõtte arenemisele Eestis tõug et anda oli minu eesmärk ja ma loodan, et käesolev raamat ühes märkustega selle eesmärgi saavutamiseks oma jagu kaasa mõjub.

Tallinn, 31. juuli 1919. a.

Tõlkija.

P. S. Käesolev tõlge ühes tõlkija eessõna ja märkustega olid trükivalmis juba enam kahte aastat tagasi; töö algus ise ulatub aga 1918. aastasse. Seega on seletatavad nii mõnedki terminoloogilised konarused ja mõtte erinevused hilisemaist avaldustest. Kõike seda korrektuuri juures parandada oli võimata. See olgu vabanduseks ja selgituseks tehtud töö hindamisel.

Tallinn, 1922. a.

Tõlkija.

Esimese väljaande eessõnast.

Huvitus filosoofia vastu hakkab nähtavasti jälle elavamaks minema. Laiades ringides tundub tarvet kokkuvõtte, mitmekesisuses ühtluse leidmise järele. Õigusega aga nõutakse, et filosoofia praeguse aja teadusliku uurimuse seisukorda arvesse võtaks, et ta läbikatsutud uurimismetode tähele paneks ja väljatöötatud mõttevahendid kasutaks.

Säherdusse sõna hääs tähenduses moderni filosoofiasse juhatada on selle raamatu eesmärk. Lühikese ülevaate abil tahab ta kõige päält tutvustada tähtsamate filosoofiliste probleemidega, siis aga ka teid näidata, mida mööda nende käesoleva aja teaduslikkudele nõuetele vastava lahenduseni võib jõuda.

Autor on katsunud väheste sõnadega palju ütelda ja selle juures siiski selgeks ja kõigile arusaadavaks jääda. Kuivõrd see temal korda on läinud, peab loomulikult lugeja otsustada jääma.

Psühholoogiliste ja tunnetusteoreetiliste probleemide käsitlemise juures esinevad siin uuesti vaated, mida autor oma varemais töis on avaldanud. Selle vastu avaldub esimest korda tema vaade esteetiliste ja eetiliste põhiküsimuste kohta. Neis osis, samuti lõppsõnas võivad arvatavasti ka seltsilised erialal mõnda leida, mis nende tähelepanekuks mitte väärtuseta ei ole. Siin esitet mõtted tarvitsevad igatahes veel mitmeti laiemat selgitust, mille autor edaspidiseks ajaks jätab, oluline peaks aga olema küllalt selgesti öeldud.

Kirjanduslikud andmed iga osa lõpus sisaldavad kõige päält sarnaseid teateid, mis ise omalt poolt põhjaliku ja rikkaliku kirjanduse juure juhatavad ja nii lugejat edasi viivad. Mis sääl pääle selle veel olemas, seda palub autor nõuandena võtta, mida ta lugejale on julunud anda. Vaikimiste põhjal tehtud otsuste vastu peaks autor seepärast olema kindlasti kaitstud. Asjaolust, et autor mõnda raamatut ei ole nimetanud, ei pea mitte järeldatama, et autor seda mitte ei tunne, ja veel vähem, et ta seda alaväärtuslikuks peab. . .

Wiinis, märtsi lõpul 1899. a.

Autor.

Teise väljaande eessõnast.

. . . Uuesti on juure lisatud natuke üksikasjalisem tunnetusprotsessi kirjeldus minu poolt alati kinni peetud geneetilise-bioloogilise meetodi järele, kusjuures ma enne hilja aegu kolmandas ümbertöötet väljaandes ilmunud „Psühholoogia õperaamatu“ pääle võisin toetada. Metafüüsikat käsitavasse ossa sai kaks paragrahvi mahutet, mille läbi universumi monistlikkude käsituste kirjeldus sai täiendatud. Siin leiab lugeja päälkirja all „Sünni monism“ (§ 31) Richard Avenariuse ja Ernst Mach'i edustet maailma sünnist arusaamise esituse.

Kuuendas osas (Eetika ja sotsioloogia) on natuke põhjalikumalt kirjeldet minu poolt esimest korda esiletoodud moraallilise otsustamise arenemisjärgud; võib olla leiavad nad sel kujul rohkem tähelepanu, kui see senniajani on sündinud.

Wiinis, detsembril, 1902. a.

Autor.

Kolmanda väljaande eessõnast.

Kolmas väljaanne pidi nii lühikese aja jooksul ilmuma, et võimata oli suuremaid muudatusi ette võtta. Ainult § 36 geneetilise ja bioloogilise esteetika üle on täitsa uuesti kirjutet, sest et varemates väljaannetes selle üle avaldet mõtted mitte enam minu tõekspeole ei vastanud.

. . . Raamatu teistes osades pidin sellega leppima, et üksikuid stiililisi ja sisulikke parandusi teha, kusjuures teise väljaande arvustustes antud näpunäiteid tänulikult kasutasin.

Siiski olen neis arvustustes mitmel korral arusaamatusi kohanud, mille kõrvaldamiseks järgmised märkused on määratud. Minu raamat taotleb ühelt poolt didaktilist (õpetuslikku), teiselt poolt aga teaduslikku eesmärki. Didaktiline eesmärk seisab selles, et juhatada filosoofilisse mõtteilma, tutvustada probleemidega, nende lahendamiskatsetega ja lõpuks ka terminoloogiaga. Selles mõttes on arvustus ja, — millel veel suurem tähtsus, — lugejate ringkond, kelle tarvis ta oli määratud, raamatu enamasti väga häätahtlikult vastu võtnud, mis asjaolu kõige paremaks tõenduseks on tema edu raamatuturul. Raamatu teaduslikku tähtsust näen tema isikulises seisukohavõtmises tähtsamate probleemide kohta. Iseseisev vaade tungib läbi terve raamatust, kuid siiski on autori arvamised üksikuis teose osades kokkuvõetult esitat. Need on §§ 26, 32, 36, 41 ja lõpumõtted. Sissejuhatuse kitsastes piirides pidin ma sagedasti lühemalt talitama, kui see küsimuse kõikülgse valgustamise huvides soovitav oleks olnud, ja see lühidus on küll põhjuseks, et mõned arvustajad uut ja iseseisvat minu vaadetes ei ole näinud. Kes aga vaevub mainitud kohti raamatus pikkamööda ja põhjalikult läbi lugema, see peab tunnistama, et siin tegemist on iseseisva mõttetööga. Wilhelm Ostwald nimetas minu „Sissejuhatust“ „täiesti iseseisvalt läbielatud tööks“ (Annalen der Naturphilosophie, IV, 273), ja see kogenud uurija otsus on minule tasuks olnud nii mõnegi haavamise ja surnuksvaikimise eest, mida üksikud arvustajad minu raamatu kohta enesele on lubanud.

Oma tunnetusteoreetiliste vaadete suhtes võin nüüd tähelpanu juhtida „Otsustusfunktsiooni“ („Urteilsfunktion“) ja „Psühholoogia õperaamatu“ („Lehrbuch der Psychologie“) kõrval ka oma uue raamatu pääle „Kriitilise idealismi ja puhta loogika“ üle („Der kritische Idealismus und die reine Logik“).

Üksikud üldisfilosoofilised kui ka mõningad eetilised ja sotsioloogilised probleemid leiavad põhjalikuma käsituse minu artiklite kogus, mis hiljuti on ilmunud päälkirja all „Mõtted ja mõtlejad“ („Gedanken und Denker“).

Kirjanduslikud andmed on uuesti vastavalt täiendatud, kuna nende valiku põhimõtted samadeks on jäänud.

Wiinis, veebruaris 1906. a.

Autor.

Neljanda väljaande eessõnast.

Uus väljaanne on eelmisega võrreldes 16 lehekülje võrra kasvanud. Tähtsamad lisandused ja muudatused on järgmised. Filosoofia aktivistlik iseloom on teravamalt alla kriipsutat (§ 1 ja järgm.). Uuele mõtlemismetoodile, mis pragmatismi nime all Ameerikast üle tulnud, on pühendatud eri paragrahv, mis loomulikult mahutatud tunnetusteooria ossa (§ 26). Sellele vastavalt pidin tõe mõiste selgituse (§ 27) natuke põhjalikumaks tegema. Materialismi mehaaniline argument on üksikasjalisemalt ja põhjalikumalt käsitletud (§ 29). Esteetika mõiste ja ülesanne on uus ja, nagu ma usun, täpsema käsituse saanud (35).

Hää meelega oleksin ikka tugevamini arenevale sotsioloogiale eri osa pühendanud, kuid vaated sel alal on ka praegu veel sedavõrd vähe selginud,

et võimalik ei oleks probleeme ja voolusid selgesti esile tuua. Võib olla aitavad Wiinis, Grazis ja hiljuti Berliinis organiseeritud sotsioloogilised ühingud, samuti ka selle aasta algusest pääle Eleutheropulose väljaandel ilmuv „Sotsioloogia kuukiri“ („Monatsschrift für Soziologie“), seda noort teadust, mille põhjapanevat tähtsust filosoofias ma toonitasin juba selle teose esimeses väljaandes, sedavõrd üles ehitada ja arendada, et sellest tekib mitte ainult teoreetiliselt, vaid ka praktiliselt tähtis kultuur-filosoofia.

Wiinis, veebruaris 1909.

Autor.

Viienda ja kuuenda väljaande eessõnast.

Minu „Sissejuhatus“ uus väljaanne ilmub kaksikväljaandena. Seekord on raamatus suured muudatused ette võetud. Kogu poolest on ta 120 lehekülje võrra suuremaks saanud. Kõige päält on sotsioloogia, ajaloo filosoofia ja pedagoogika osad täiesti uuesti kirjutet ja need alad elavale teaduslikule liikumisele vastavalt palju täielikumalt läbi töötet. Kuid ka teised osad, nagu näit. filosoofia ja teaduse vahekorra selgitus, tunnetuskriitilise idealismi kirjeldus, geneetiline ja bioloogiline tunnetusteooria said ümber töötet ja laiendet. Minu enese seisukoht ei ole kuskil muutunud, küll aga selle juures palju selgemalt ja kindlamalt esitet. Kuid ka uuesti ilmunud voolud, nagu näit. Bergson'i intuitsionism, Saksa idealismi metafüüsiline pöörang ja apriorism on saanud tarviliku tähelepanu osaliseks.

Korduva soovi pääle on uuele väljaandele minu pilt juure lisatud kordaläinud reproduktsioonis Artur Ferraris'i õlivärvipildist.

Uuesti ümbertöötamine nõudis seekord palju aega ja vaeva. Sellepärast puudus raamat turul enam kui aasta. Loodetavasti ei ole minu „Sissejuhatus“ vanad sõbrad teda vaheajal unustanud ja, võib olla, läheb temal korda laiendet kujul veel uusi sõpru leida.

Wiinis, veebruaris 1913.

Autor.

Esimene osa.

Filosoofia tähendus ja ülesanne.

§ 1. Filosoofia mõiste ja ülesanne.

Filosoofia (mõtteteadus) on mõtte töö, ette võetud sihiga igapäevaseid elukogemusi ja teadusliku uurimuse tagajärgi ühtlaseks vastoludeta ilmavaateks ühendada, mis kohane on mõistuse tarvete ja hinge nõuete rahuldamiseks¹⁾. Kõige filosoofeerimise ühine eesmärk on ikka olnud ilmast ja inimese elust ühtlast pilti saada. See on meetodi ja sisu mitmekesisuse pääle vaatamata kõigi filosoofia-süsteemide ühendav side. Järjekult on selles mõttes terve filosoofia ilmavaate õpetus. Endistel aegadel arvati enese mõtlemise sünnitustest, palju hoolimata eri uurimise tagajärgedest, sarnast ehitust võivat luua. Siis oli filosoofia teaduse kuninganna, kes oma troonilt võis otsustada, mis looduse ja ajaloo uurimise tagajärgedest maksvuse ja kestvuse peab saama. Need ajad on aga igaveseks möödas. Filosoofia, mis teadusliku uurimuse tagajärgede vastu ükskõikne oleks ja mis neid tahaks käsutada ehk nendega vastollu sattuda, ei leiaks praegusel ajal mingisugust tähelpanu. Just selle vastu, filosoofia peab teadusega lähedasse ühendusse jääma ja uurimuse tagajärgi arvesse võtma. Sellel kindlal alusel põhjenedes võib siis meis olev filosoofiline ühtlustung teaduslikult proovitud meetodide ja mõttevahenditega paratamata teaduslikule kogemusele omase katkelise töö välja arendada ühtlaseks korraldet tervikuks.

Kuid selle töö juures ei ole teoreetiline mõtlemine sugugi üksi tegev. Filosoofilise ilma- ja eluvaate juures töötab meie tunne ja nimelt meie tahe võimsalt kaasa. Üks kõige kainemaist filosoofidest, Herbert Spencer, algab oma eluloo kirjeldust järgmiselt: „Mõtte süsteemi tekkimise juures mängib tundeline moment suurt osa, vahest sama suurt kui intellektuaalne moment.“

Filosoofilist süsteemi ei või vaadelda kui ehitust, kus meie päävarju otsime, kui meie tahame puhata väsitavast argipäeva tööst. Filosoofia valik, ütleb Fichte, oleneb sellest, missugune inimene ise on. Praegusel ajal ei ole filosoofia mitte enam ja ei võigi olla vaatleva rahu toiming. Just selle vastu, meie teadusliku mõttetöö läbi omandet filosoofilise ilmavaate ülesandeks on meie igapäevast tegevust kõrgemasse piirkonda tõsta ja meie otsustustele ning tegevusele vastavat sihti anda. Filosoofia peab meid õpetama ilma ja elu kõrgematest vaatekohtadest käsitama, mitte aga, et meie kõrgemast seisukohast tegevuseta ilma elu ja liikumist päält vaataksime. Veel enam, tema suurim ülesanne seisab selles, et ta meile saavutat kõrgemast seisukohast suuremaid ja kaugemaid eesmarke näitab, mille poole inimkond püüab, ja meid jõu ja lootusega täidab nende eesmärkide saavutamiseks tagajärjekalt töötada.

§ 2. Filosoofia psühholoogiline algus.

Nagu juba Plato ja Aristoteles ütlesid, on iga filosoofia alguseks imestustunne. Loodus on meile tunnetus tungi ühes elu tahtega hälli pannud. Sündimise läbi satume meie sarnasesse ilma, kus nähtused rõhuva ja meeltsegava hulgana meie pääle tormavad. Me peame vaatama, kuidas sääl toime saada, ehk me hukkume paratamata. Teadmishimu tekib meis enese elu alalhoidmise tungist. Arenemise kestvusel kasvab see tung aga kaugele üle praktiliste vajaduste. Satume nüüd uue nähtuse, uue asjaoluga sarnases jõulises ja valdavas reaalsuses kokku, et meie tema olemise, tema tõelisuse juures mitte ei või kahelda, ja kui meie seda uut nähtust sennisesse kogemuste süsteemi ei suuda mahutada ega kokkukõlla viia sellega, mida meie senniajani oma ilmaks oleme pidanud, siis tekib, ütlen mina, see „puht-filosoofiline aisting“, imestus.

Imestust kohtame kahesuguses kujus. Meie tunneme imestust, mis lähedalt on seotud hirmuga, sest et kõik võõras meile kergesti vaenuliseks paistab. See praktiline imestus sunnib meid iga uue nähtuse juures kohe küsima, kas ta on sõber või vaenlane. Me oleme rahul, kui uut kui kahjutut ära tunneme, ja varsti harjume temaga. Selle kõrval on aga olemas sügavam teoreetiline imestus, mida miskisugune harjumine ei suuda nüristada ja mis üksnes siis saab rahuldelt, kui meie seda uut enese ilmakujuks suudame mahutada. See teoreetiline imestus on meie kaaslaseks terve meie eluaja. Esiteks imestame meie uue ja võõra üle. Kuid tuleb aeg, kus ilmavaade, mille oleme omandanud teadvuseta pärimuse teel seltskondliku ning usuliku autoriteedi mõjul, enam ei suuda rahuldada meie küpseks saanud mõtet. Siis imestame selle üle, mis meile senniajani tuttav ja kodune oli, sest et see meile nüüd ilmub uues valguses. Just see igapäevase tuttava ja pärandatu üle imestamine on filosoofia tõsine algus.

Meie hing annab meile tõuke mitte üksnes filosoferimiseks, vaid ta näitab meile ka sihi, mille poole meie mõte peab liikuma, et filosoofilist imestust rahuldada. Iga inimene on keskendelt (tsentraliseerit) organisatsioon ja tunneb end sellepärast ühtlase ja iseseisva isedusena. Meie mina on ühtsus, võib olla kõige ühtsuse algkuju. Kuid meie mina ei ole mitte algelement, aatom. Ta on pigemini tsentraliseeritud, iseenesest lõpmatu rikast funktsioonide mitmekesisust sünnitava organisatsiooni psüühiline väljendus. Ainult selles funktsioonide paljususes saab meie mina elavaks ja täieliseks. Meie oleme maailma päralt ja maailm on meie päralt. Maailm rikastab meid, meie kujundame, korraldame ja tõstame nii maailma ühtsuseks. See on kokkukõla, mis tekib rinnust ja maailma tagasi toob südamesse. Enese olemuse kaksikloomu, kujuandva jõu küllust, mis ainet otsib, ja aine küllust, mis kuju ihaldab, meie sisemuse ühtlaselt korraldavat mitmekesisust, seda kõike tahame meie universumis jälle leida ja üles ehitada. Oma raamatus pragmatismi üle on William James eri pätükis ühtsuse ja mitmekesisuse üheõiguslust hiilgavalt põhjendanud. Ehk veel sügavamalt on Karl Joël oma raamatus „Hing ja maailm“ seda vahekorda tabanud ja kaasakiskuvaks keeles käsitanud. Oma nüüdse arenemiseni on filosoofia ühtsuse mõtet tihti äärmuseni erandlikult tarvitanud, selle läbi tihti tühjade abstraktsioonideni jõudnud ja niiviisi enese elule võõraks teinud. Meie intiimsemat ja sügavamat hinge vajadust võib ainult niisugune ilmavaade rahuldada, mis alalist ja kõikkülget mina ja maailma vastastikku läbitungimist tunnustab ja arusaadavaks teeb.

Seega, mida rikkamaks teadusliku uurimuse ja järjest kasvava läbikäimise tõttu meie kujutus maailmast saab, seda enam juhust leiame alatasa uuenevale imestusele. Ka vastastikune vahekord mina ja maailma, vaimu ja materia vahel omandab ikka uued vormid. On aegu olnud, mil vaim ennast nii tugevaks pidas, et ta arvas iseenesest üksi võivat maailma sündi seletada ja valitseda. Siis aga tõstis jälle materia oma pääd ja ähvardas vaimu täiesti maha suruda.

Sellepärast võib kindlasti tõendada, et vaatamata energilise ja kibeda pilkamise pääle, mis filosoofilisele mõtlemisele eriteaduste poolt sagedasti osaks on saanud, saab tarve filosoofia järele ikka uuesti tuntavaks. Kui ka ükski loodud filosoofilistest süsteemidest meid kaua ei rahulda, jääb Schilleri tuttavate sõnade järele filosoofia, s. o. filosoferimine igavesti kestma.

§ 3. Filosoofia ajalooline algus.

Paljud kultuurrahvad on üksteisest iseseisvalt filosoofia välja arendanud. Üheksateistkümnenda aastasaja teaduslik keeleuurimine on meid tutvustanud hiinlaste, egiptlaste, perslaste ja iseäranis hindulaste laialiste ja tihti väga sügavate filosoofiliste vaatlustega. Kuid Läänemaa mõtte arenemises, kui mõned üksikud üheksateistkümnenda aastasaja mõtlejad maha arvata, on ainult Greeka filosoofia tähtsuse omandanud²⁾. Kogu keskaja vältusel on ta tegev olnud, mitmekordselt uema filosoofia pääle mõjunud ja seda viljastanud ja tema ajalooline mõju ei ole veel lõppenud. SääI säeti esimestena probleemid üles, mida meie veel praegu käsitame, sääI leiti mõttevahendid, millega meie veel täna töötame. Sellepärast on Greeka filosoofia uurimine ka nüüd probleemide sügavamaks arusaamiseks möödapääsmatu ja algajatele iseäranis õpetlik.

Rikastes Joonia asundustes (Väike-Aasia läänekaldal), kus elav kauplemine ja läbikäimine mitmekülgist ergutust tõi ja kasvav jõukus küllalist vaba aega järelmõtlemiseks andis, olid psühholoogilised eeltingimused filosoofilise tegevuse arenemiseks iseäranis hääd. SääI algab 600 a. ümber e. Kristust Thales' iga pikk mõtlejate rida, kes ilmamõistatuse seletamiseks tööd tegid.

Sõnad filosoofia ja filosoof on aga alles viienda aastasaja lõpul e. Kr. loodud. Greekakeelne sõna „filosofia“ on arvatavasti ajasõnast „filosofein“ tuletet ja tähendab: teadmise poole püüdmist, nimelt puhta teadmisjõu sunnil, ilma ühtegi praktilist eesmärki arvesse võtmata. Selle nimetuse tekkimises on ühtlasi ka see tähendusrikas tõde sümboolselt peidetud, et filosoofias filosoferimine kõige tähtsam on.³⁾ Mitte vaevata omandet saavutus, vaid selle kättesaamiseks iseseisev võitlus on siin kõige väärtuslikum.

Selles ilmavaate poole püüdmises puutub filosoofia olemuse viimaste põhjuste küsimuses päritud usuliste kujutelmidega kokku, millest ta päälegi osalt ise välja on kasvanud. Sellepärast on soovitav otsekohe siin filosoofia ja usu vahetkorda selgitada.

§ 4. Filosoofia ja usk.

Filosoofia ja usk seisavad mitmeti lähedas ühenduses. Mõlemil on ühine püüde kogemusi terveks kogupildiks koondada; edasi on neil ühine, iseäranis nende tekkimisel, naiivne usaldus mõtlemise ja kujutlemise jõu vastu ning kindel usk enese mõtlemise ja kujutlusvõime sünnitustesse. Mitte vähem kindlasti kui vaga hing usub ellu pääle surma, usub Plato ideede täielikkusse ja reaalsusse.

Nende ühiste joonte kõrval aga esinevad meile juba ajaloolise arenemise algul suured lahkumineked, mis päälegi teravate vastoludeni viivad. Usuline ilma- ja eluvaade tekib enamasti selle läbi, et inimesestava mõttekujutuse abil igapäevased kogemused seletuvad ja hinge vajaduste ning soovide järele kujunduvad. Usk nägemata, inimese ellu seguvate vaimliste jõudude sisse kindlustub selle läbi, et suguharu või rahvuse liikmed selles usus ühinevad. Iga üksiku tõekspidu kindlustub ja kõveneb teiste tõekspeo mõjul. Usulised kujutelmid ja veendumused moodustavad hulkade ühise vaimlise omanduse ja see ühine vaimline omandus moodustab ususeltsilisi ühendava sideme. Alguses põhjeneb usk nimelt usuliste veendumuste sotsiaalse (ühiskondliku) maksvuse pääl. Need ühised kujutelmid kantakse traditsiooni ja autoriteedi läbi põlvest

põlve edasi ja kaitstakse hiljem veel mitmekordselt riigivõimu autoriteedi poolt. Niiviisi on usk enese tekkimise järele sotsiaalne ja autoritaarne.

Selle vastu on filosoofia oma tekkimise eest tänu võlgu iseseisvaks saanud tunnetuse tungile. Ainult see, mis mõistusliku mõtlemise abil on põhjendatav, võib siin maksvuse ja tõekstunnistamise päale loota. Siin on eestkäit üksik mõtleja, kes päritud vaated läbi katsub ja enese mõtlemis- ning uurimisvõimega ilmakuju loob. Filosoof käib selle juures oma teid ja astub tihti suure teravusega oma aja inimeste päritud vaadete vastu. Niiviisi on usu sotsiaalse ja autoritaarse iseloomu vastu filosoofia, iseäranis alguses, individualistlik ja kriitiline.

Nii on arusaadav, et filosoofia esimesel ülesastumisel usuliste traditsioonide vastu astumist oli märgata. Greeka filosoofias esineb see vastolu ajuti väga teravalt. Xenofanes heidab Homeruse jumalatele ette inimesesarnasust ja inimlisi nõrkusi, Protagoras ei tea mitte, kas on üldse jumalaid olemas ja Epikur tunnustab küll jumalusi ideaalsete olevustena, eitab aga nende juures õigust mõjuavaldust maailmategevuse päale. Selle vastu aga algavad juba õieti varastel aegadel katsed usku ja filosoofiat ühendada. Plato ja Aristoteles jõudsid spekulatiivsel (järelmõtlemise) teel ainujumala mõiste juure, kelle vahetõrka ilmaga nad mitmesugusel viisil püüdsid määrata. Stoikud katsusid päritud jumalate- ja vägimeeste-lugusid allegooriliste (mõistukujuliste) tõlgitsemiste abil oma filosoofia süsteemi mahutada. Juut Philo Aleksandriast (sünd. 30 ja 20 a. vahel e. Kr.) katsub allegoorilise seletuse abil vana testamendi loomisloost puhtfilosoofilist kosmoloogiat (maailmatekkimise lugu) välja lugeda. Ristiusk tarvitab filosoofilisi mõttevahendid tihti, esiteks armuõpetuse misjoni põhjenduseks ja kaitseks, siis oma õpetuste vormuleerimiseks, asetab aga selle juures otsustavalt usu teadmise üle. Keskaja skolastilises filosoofias tehakse energilist katset risti-usu dogmasid filosoofiliselt põhjendada. Varsti aga selgub, et mitte kõik dogmad ei ole mõistusekohaselt põhjendatavad ja siis hakatakse vahet tegema loomuliku ja ilmutet usuteaduse vahel (*theologia naturalis* ja *theologia revelata*). Mis viimase alla kuulub, ei või mitte tõestada, vaid peab ilmutuse põhjal uskuma. Nii tuleb päält näha juba ülesaadud vastolu skolastikas uuesti ilmsiks.

Uema aja filosoofia saab viljakaks seitsme- ja kaheksateistkümnenda aastasaja õitsele lõõnud loodusteaduse läbi ja langeb iseäranis tugevasti matemaatika mõju alla. Ühelt poolt õpitakse hindama vaatlemist ja katset kui empiirilise (kogemusliku) teadmuse kindlaimad allikaid, kuna teiselt poolt matemaatika tingimata maksvate, kogemusest nähtavasti täitsa iseseisvate tõdede süsteemi annab, mis näivad mõistusest enesest ammutet olevat. Täis usaldust tugenenud tunnetusvõime vastu, tunneb filosoofia põhjust olevat usuliste probleemide vastu seisukohta võtta, mis ka veel praegugi on tõsise järelmõtlemise aineks.

Kaheksa- ja üheksateistkümnenda aastasaja materialism vaatas küll iga usu kui tühja jampsimise päale ja tahtis kõiki sarnaseid probleeme teadusest välja sulgeda; kuid viimase aastakümne ajaloolised ja nimelt etnograafilised uurimused on uuesti näidanud, et usulised kujutelmid igal pool leiduvad, kus inimesed üheskoos elavad, ja et nad sedaviisi inimese vaimuelu algavalduste hulka kuuluvad⁴).

Filosoofia ja usu ühendamise katset ei pea mitte eestkäit väljasuletuna kõrvale heitma, sest ei või sugugi eitada võimalust, et filosoofia, s. o. eelarvamisteta juurdlemine otsustustele võib jõuda, mis selgitet usuliste kujutelmidega kokku käivad. Kindel on, et vana- ja praeguse aja filosoofilised juurdlemised väga palju usuliste kujutelmide selgitamiseks kaasa on aidanud ja neid teoreetilises kui ka praktilises suhtes teaduslikule ilmavaatele lähemale on toonud. Kindel on ka, et haritud ja isegi teaduslikkudes ringides ennast tunda annab tugev vajadus selgitet ja süvendet usuliste vaadete järele. Loodusteadus ja tehnika on

meie arusaamist laiendanud, meie võimu suurendanud, aga meie süda on sääljures tühjaks jäänud. Sellepärast peame meie jälle iseenese päale mõtlema ja meis tegevaid jõude teadvusele ja maksvusele aitama. Selle läbi aga teritub meie vaade vaimlise teguri osa ja tähtsuse kohta kultuuri arenemises. Meie jõuame arusaamisele, et loodusteadus ja tehnika mitte muul viisil ei mõju kui edasikestva mateeria hingestamise mõttes. Meie hakkame aru saama, et tõsiolud, millega teadus opereerib, mitte alguslikud ega viimased ei ole. Meie tunneme vajadust tõsiasjade mõtte seletamise ja nende väärtuse määramise järele.

See seletamise (tõlgitsemise) töö on teatavas mõttes usu ja filosoofia ühine ülesanne. Mõlemad küsivad, kust ja kuhu, s. o. kosmilise maailma ja inimese arenemise alguse ja eesmärgi järele.⁵⁾ Vastus nende meie sise-
mist elu sügavalt puudutavate küsimuste päale võib aga ainult siis olla rahuldav, kui ta mitte vastolus ei seisa objektiiivsete tõsiasjade uurimise järeldustega. Filosoofia suhtes on see praegusel ajal juba iseenesest mõistetav, et tema teaduslikkude metoodidega ja teaduslikkude mõttevahenditega peab töötama. Kuid ka usulises arenemises näeme meie selgemalt nähtavale tulevat püüet teaduse alusmõtteid maksvaks tunnistada, usu ehitust nende aluste päale rajada ja lõpule viia.

Järjelikult on filosoofia usuga ühise eesmärgi, teadusega ühise uurimismeetodi läbi seotud. Selle päale vaatamata ilmutab filosoofiline mõtlemine teist iseloomu kui teaduslik mõtlemine. See selgub, kui meie filosoofia ja teaduse vahetõrja ajalooliselt ja hingeteaduslikult katsume piiritleta.

§ 5. Filosoofia ja teadus.

Oma tekkimise algusel on filosoofia greklaste juures samane teoreetilise teadusega. Iga juurdlemine, mis ette võetakse puhtast teadmistungist, loetakse filosoofiliseks tööks. Filosoofiline ja teaduslik on üks ja seesama. See sisemine ja väline filosoofia ja teaduse samasus ei kesta aga kaua. Juba varsti päale Aristoteles't, nõnda nimetat Aleksandria ajajärgul (300 a. e. Kr. päale), hakkavad üksikud teadusharud filosoofiast erinema. Kõige esiti iseseisvaks saava matemaatika kõrval sünnitab Aleksandrias, kus klassikalise aja kirjanduslikud teosed kokku olid korjatud ja korraldat, keeleteadus (filoloogia) iseäralise teaduse, mida filosoofia hulka ei arvata.

Keskajal on usuteadus kõige üle valitsev õpetusharu. Ilmalik teadus kantakse ette vanaaja pärimuste järele ja ainult üksikud uurijad (näit. Roger Bacon 13. a. s.) käsitavad seda iseseisvalt. Filosoofiat sellevastu tarvitatakse usuliste õpetuste süstemaatiliseks korralduseks ja loogiliseks põhjenduseks. Alles pärast seda, kui inimene enese renessansi ajal uuesti oli leidnud ja tugevate meeltega ning värskelurõõmuga uuesti looduse juure tagasi pööras, tekib Kepler'i, Galilei, Huyghens'i ja Newton'i teedrajavate tööde tõltu uueaja füüsikast eksakt-(täpse) teaduse eeskuju. Täitsa iseseisvalt igasugusest filosoofilisest juurdlemisest uuritakse läbi, määratakse siin kindlaks materiaalse liikumise seadused hoolsate vaatlemiste ja teravmõtteliste katsete põhjal, vaheajal iseäranis peenenend matemaatika vahendite varal.

Matemaatika ja selle päale põhjendat mehaanika suureviisiline arenemine 17. ja 18. a. s. avaldab jälle omalt poolt vastumõju filosoofia päale. Püütakse ilmavaadet leida, mille väited niisama selged oleksid kui matemaatilised tõed. Ses püüdes saab vaim selle läbi julgustet, et tema veendumuse järele matemaatilised väited mitte kogemuse päal ei põhjene, vaid puhta mõtlemise abil mõistusest enesest on tuletet ja siiski nii vastuvaidlemata kindlad on, et iga kogemus neist peab ennast juhtida laskma. Nii teeb Spinoza katset oma kokkukõlalise filosoofilise süsteemi väiteid geomeetria meetodi järele korraldada ja põhjendada. Newton'i taevamehaanika ümberlõkkamata kindlust tõeks pidades tuli Imma-

nuel Kant aga öieti sügava mõtte päale matemaatilise loodusteaduse aluseid inimese vaimus üles otsida ja sai selle läbi uue filosoofia meetodi ja sihi loojaks. Tema kriitiline süsteem pidi vali piirivaht olema ja inimese tunnetuse rajad igaveseks kindlaks määrama. Siiski, nii kui pärast selgemalt näidatakse, on tema mõttekäigus idud olemas filosoofiaks, mis igast võimalikust kogemusest üle ulatab. Need ideed leiavad Fichte, Schelling'i ja nimelt Hegel'i poolt täit arendamist ja tekitavad mõneks ajaks arvamise, et filosoofia mitte üksnes teaduste juur, vaid ka kuninganna on, kellel inimese hinge ehitusest arusaamise põhjal võimalik on tõe ja vale üle lõpulikult otsustada. Ka loodusteaduse küsimustes tahtis filosoofia mõnikord mitte üksnes lõpsõna ütelda, vaid lubas enesele juhtumisi ka hästi tähelepanud ja kindlasti tõestet faktidele vasturääkimist ja nende võimatukstunnistamist, sellepärast et need filosoofilise süsteemi ei mahtunud.

Sarnaste täitsa õigustamata nõudmiste vastu pidi loodusteadus oma iseseisvuse maksma panema ning ikka ja ikka uuesti selle päale näitama, et vaatlemise ja katse läbi saadud tõsiasjad ning seadused on igast filosoofilisest juurdlemisest iseseisvalt maksvad. Ennem juba sünnitavad nii leitud tõsiasjad aluse, mille pääl teaduslik filosoofia võib edasi ehitada.

Loodusteaduse ja tehnika enneaimamata edu üheksateistkümnendal aastajal võimaldas suure hulga uurijate juures arvamise, et ainult kindel, ühelt poolt vaatlemise ja katse, teiselt poolt matemaatika päale põhjendat uurimismetood meie teadmiste tõsisele laienemisele viib, ja et igasugust filosoofilist juurdlemist sellevastu aegaviitvaks ja täiesti kasutuks mänguks tuleb pidada.

Kuid loodusteadusliku meetodi võtsid ka need teadused tarvitusele, mis enesele vaimlise elu uurimise ülesandeks olid teinud. Keele, usu, kõlbuse ja kõigi ühiskondlike korralduste arenemist uuriti ja uuritakse ikka statistilise ja võrdleva meetodi abil ja ka siin ilmub isesugu faktide kultus ning juurdlemise põlgamine.

Teadus, nii tõendab üks praeguse aja silmapaistev uurija⁶⁾, ei ole muud midagi kui ökonoomiliselt korraldat kogemused ja tema ülesanne seisab selles, et looduse ja inimvaimu nähtusi võimalikult lihtsalt kirjeldada. Selles piiratluses peituv nõudmine kõrvaldada kõike seda, mis meie enese poolt tõsiasjadele juure lisame, ja nähtusi võimalikult tõetruult enese mõtlemises nii järele kujundada kui nad tõeliselt esinevad, on meetoodilise määрусena igale teaduslikule uurimusele erakorralise tähtsusega ja sellepärast ei ole seda iialgi üleliigne alla kriipsutada. Kuid meie sisemist tungi kõike kogetut ühtsuseks kõita, vajadust ilma ja meid ennast mitte ainult tundma, vaid ka aru saama õppida, ei või mingisuguse meetoodilise uurimise reeglga ära kaotada. Puhtobjektiivne korjav ja korraldav teadus ei suuda filosoofia aset täita⁷⁾.

Tõesti tuleb viimastel aastatel üksikute teaduste esitajate juures kokkuvõtte ja uuendat eneseteadvuse vajadus ilmsiks. Leipzigi keemik Wilhelm Ostwald andis välja ettekanded natuurifilosoofia üle ja asutas ühtlasi ajakirja: „Annalen der Naturphilosophie“, millel teadev eesmärk on teadusliku uurimuse üldiseid küsimusi selgitada ja teaduslike meetoodide ning nende tunnetus-väärtuse üle juurdlusi ette võtta. Ka ajaloo uurijad on paljaste andmete korjamisest ära väsinud ja tunnevad vajadust ajaloolise arenemise sügavamast mõttest aru saada. Herder'i ja Hegel'i rajatud ajalooifilosoofia võidab uuesti lugupidamist, kuid omandab palju konkreetsema ja ühtlasi ka laiema aluse terve maakera elanikkudega läbikäimisel oluliselt laienenud faktide teadmise tõttu.

Nähtavasti kasvab üksikute teaduste esitajate juures ikka enam arusaamine, et kõigel inimlikul teadmusel on ühised alused ja ühised eesmärgid. Kõige teadmuse aluste üle juurdlemist on filosoofia nimelt Kant'i esinemise ajast päale oma tähtsamaks ülesandeks teinud. Fichte loodud teadusõpetuse mõiste väärtus kasvab uuesti ja lugupeetavad oleviku mõtlejad tahavad kõige tähtsamat ehk koguni ainukest filosoofia eesmärki näha kõige teadmuse aluste ja eelduste

üle juurdlemises. Minule paistab siiski eesmärgi ühisus kõige tähtsam ja viljarikkam vaatekoht olevat. Kõik teadused on praktilistest vajadustest tekkinud, ja inimliku uurimuse kõige viimasem ning kõrgem eesmärk on ja saab ikka olema — inimese elu sisurikkamaks ja õnnelikumaks teha.

Teadus ja filosoofia pühendavad end tõe uurimisele. Tõe mõiste on aga viimasel ajal teiseks muutunud. On aru saada hakatud, et tõe mitte ei ole seisev (staatiline), igavesti muutumatu, kestev vahekord mõtete ja tõsiasjade vahel. Tõe käsitatakse praegu terve rea mõtlejate poolt pigemini liikuvana (dünaamilisena), edasijuhtivana ja elu ehituse teenistuses seisvana. Otsustus on tõeline, kui ta meie võimu looduse üle suurendab, kui ta meie tegevusele tagajärje- ja õnnistusrikkalt suudab kaasa aidata. Nii kui teadus suurendab tõe uurimise läbi meie võimu looduse ja eriliselt inimhinge üle, nii ei seisa filosoofia eesmärk mitte ilutsevas vaatlemises, vaid elulises mõjumises, teadlikus eesmärkide püstitamises ning sihtide määramises.

Küsitakse, kas on filosoofia teadus või mitte? Vastuseks tahaksin ma siin Schiller'i sõnu teisendada, kes kord oma luuletuse „Die Künstler“ kohta ütles, et see sellepärast sugugi vähem luuletus ei ole, et ta enam on kui luuletus. Filosoofia ei ole sellepärast mitte vähem teadus, et ta enam on kui teadus.

Kuidas seda mõista, selgub järgnevalt järelekaalumisest. Teaduslik uurija läheb välja enamasti väljaütlemata ja mitte täiesti teadlikust eeldusest, et inimesel on loomusest võime tema päale mõjuvaid ümbruse sündusi kõigepäält faktidena, läbielamistena puhtobjektiivselt konstateerida. Päälegi peetakse seda kõige primitiivsemaks, kõige lihtsamaks ja sellepärast kõige üldisemaks vormiks, kuidas meie ümbritseva ilma mõjude päale reageerime. Niikaua kui vaade valitses, et inimese teadvuse esialgne ja põhjanev tegevus (funktsioon) on mõtlemine, võidi selle arvamise juure jääda. Kuid see intellektualistlik eelarvamine on viimasil aastakümneil põhjalikult hävitat. Etnograafia, lapse hinge-teadus, uuemad uurimused tunnustajate tõenduste üle on päevselgelt näidanud, et objektiivne tõsiasjade kindlaksmääramine niisama raske kui haruldane on. Kõigile primitiivistele inimestele on ümbruse nähtused, nii kui lapsele, muidugi mitte tõsiasjadeks, vaid kinnihaaramis-, kaitsmis- ja põgenemisliigutuste lähemateks põhjusteks. Inimese kõige esimene ja algulisem reageerimine ümbritseva ilma nähtuste päale on seisukoha võtmine, mitte aga objektiivne konstateerimine. Oma õige huvitavas teoses „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures“ ütleb Levy-Brühl, et primitiivse inimese juures puhtteoreetilist kujutlusest kõnetki ei või olla. Ka näeme meie nüüdisaja haritlaste juures, et nende tähelepanekud ja ütlused sugugi mitte puhas tõsiasjade konstateerimine ei ole. Breslaus William Stern'i algatet uurimised ütluste psüholoogia üle on niisama üllatavaid kui tõekstegevaid tagajärgi annud. Kõigisse meie otsustamistesse hiilivad meie psühofüüsilise organisatsiooni hääd ja pahad omadused ja meie, nähtavasti päris erapooletud, tõendused on meie huvide, meie soovide ja kalduvuste, meie teadvuseta valiva tegevuse läbi alati isikuliselt värvitud. Need psüholoogilised leiud näitavad meile teadust uues valguses. Meie teame, et kõik teadused on praktilistest vajadustest välja kasvanud. Häda on inimest õpetanud mitte üksnes paluma, vaid ka tähelepanema ja mõtlema. Mõistus on meie tähtsam sõjariist võitluses olemise eest. Aastasade teaduslik töö on meid õpetanud oma tundeid ja ihasid alla suruma ja tõsiasju võimalikult täpselt mõttes järele kujundama. Selle läbi on teadusel korda läinud loodusjõudusid meie teenistusse sundida ja inimese võimu hiiglasuureks tõsta. Teadus on enesele puhtteoreetilise tõemõiste üles seadnud, mis temale eesmärk iseenesest on. Tema on enesele rahvusvahelise riigi rajanud, mis iseenast valitseb ja ühtegi hoolekandjat ei salli.

Selle päale vaatamata aga ei ole teadus iseenesest mingisugust ilma- ja eluvaadet suutnud üles ehitada, mis meie sisemust rahuldaks. Inimese hinge irratsio-

naalsed (mitte-mõistuslikud) funktsioonid, meie tunne ja tahe, mida teadus võimsalt maha peab suruma, just need sünnitavad meie olemuse sügavama tuuma, elu sisima jõuallika. Siit algab filosoofia. Ammu juba ei ole tema enam teadusriigi kuninganna, milleks teda kaua peeti. Kuid lihtkodanikuna ei suuda tema oma tõsist ülesannet mitte täita. Kes filosoofiat eriteaduseks peab ehk temale ülesandeks teeb kõige teadmuse aluste ja eelduste äramääramise, see eitab tema tõsist olemust ja riisub temalt ta sisemise jõu. Vanalt troonilt ära aetud, on tema uue raskema ja vastutusrikkama ülemvõimu omandanud. Mõõtmata jõududele, mida teadus meile kätte annab, peab tema sihi andma ja eesmärgid kätte näitama. Meie töötame teaduslike metoodidega, sest meie peame ilma tundma, et teda liikuma panna. Filosoof peab rohkem olema kui teadusmees. Tema tarvitseb intuiitvset, sügavale ja kaugele ulatavat vaadet, ning kõigepäält võimsat ideaalset tahte tõusu. „Mida jaksame meie“, nii küsis juba enam kui saja aasta eest Prantsuse filosoof Maine de Biran, ja see on ka täna filosoofia pääküsimus. Teaduse ja elu mõtet seletada, inimese tahtele uusi impulse (ergutusi) anda, meie hingeelus sündivale loovale arenemisele piiramata võimalusi kätte näidata ja nii uut ning tegevamat elu luua, — see on praegusel ajal filosoofia ülesanne⁸).

Inimkonna tunnetuse arenemises võtab teadus enese alla samuti mõjusa keskkohta. Praktelistest vajadustest välja kasvanud, on tema valju enesevalitsemise teel omale võimalikuks ja kohaseks teinud asjade vastu puhtteoreetilise, ainult vaatleva seisukoha võtmise. Temal ei ole tarvis järele küsida „kust“ ja „kuhu“. Pigemini on see küsimus juba päris filosoofia probleem ja ala. Teadus on keskpak, filosoofia — algus ja lõpp, A ja O. Filosoof küsib kõigi inimeses olevate jõudude tekkimise järele, et siis teaduse abiga nende lõpueesmärgi ära määrata. Niisugune vaevaga väljatöötet eluvaade saab siis usuks ja programmiks. Vahest suudavad siis teadus, kunst ja usk sarnases, elulähedases ja eluedendavas filosoofias enesele tarvilikku tulipunkti leida.

§ 6. Filosoofia jaotus.

Greeklased andsid edasi filosoofia kolmik-jaotuse, mis varsti pärast Aristoteles't seega kolmanda aastasaja algusest e. Kr. päale üldiseks sai. Need kolm jagu on: loogika, füüsika ja eetika.

Loogika all mõisteti tunnetuse-, mõtlemiseaduste- ja tõekriteeriumide õpetust, hiljem ka võimalikkuse õpetust.

Füüsika sisaldas loodusteaduse, natuur-filosoofia, kosmoloogia, niisama ka õpetuse inimese hinge ja selle saatuse üle. Hiljem tekib metafüüsika nimetus, mille all mõistetakse õpetust olemasoleva üle, s. o. õpetust sellest, mis meile ilmuvate asjade vastandina meist iseseisvana asjade olemusena maksev peab olema. Metafüüsika nimetus tekkis juhuslikult, selle tõttu, et Aristotelese kirjatöö, mis nende kõrgemate küsimustega tegemist teeb, tema kirjatööde kogu korra järele pärast füüsikat järgnes, ja, et sel kirjatööl mingisugust päälkirja ei olnud, siis tähendati teda sellena, „mis füüsika järele seisab“ (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*). Nimi ja mõiste on tänini püsima jäänud; siiski oleks kohasem seda filosoofia osa nimetada ontoloogiaks, s. o. olemasoleva õpetuseks.

Eetika all mõisteti inimese kõlbuse õpetust, kuid vanaaegistele omase kõlbusemõiste juures on see ennem kõrgema hüve kui kõlbusliku kohustuse õpetus. Eetika osana käsitati poliitikat, s. o. riigi ja selle vormide õpetust.

Iluduse ja kunsti õpetust puudutasid küll juhuslikult Plato, Aristoteles, iseäranis aga Plotinos, kuid need ei sünnitanud vanal ajal iseseisvat filosoofia osa.

Loogikaks, füüsikaks ja eetikaks jaotamine jäi terve keskaja läbi mõõduandvaks ja võetakse praegugi filosoofia ajaloo ettekannete aluseks. Uuemat ajal

andsid nimelt Francis Bacon (1561—1626) ja Chr. Wolff (1679—1754) teistsugused jaotused, mis filosoofia ala psühholoogilisel alusel püüavad liigitada. Palju sügavama alusega liigituse pääl põhjeneb Kanti kriitiline töö. See teid rajav mõtleja võttis ette suurelt kavatsetud katse meie loogiliste, kõlbussikkude ja iluliste otsustamiste objektiivse maksvuse tingimusi inimese vaimstruktuuris (ehituses) üles leida. Kant ei taha sugugi sellega ainult psühholoogilist asjaolu konstateerida, vaid on kindlas arvamises, et tema on suutnud vastuvaidlemata põhjendada meie otsustamiste üldmaksvust puhta, s. o. kogemusest olenemata mõistuse, puhta tahte ja puhta tunde alusel. Sellega annab meile Kant oma „Puhta mõistuse kriitika“ mitte tunnetuse psühholoogia, vaid filosoofia, oma „Kõigete metafüüsika põhjenduses“ ja oma „Praktilise mõistuse kriitika“ tahte filosoofia ja oma „Otsustusvõime kriitika“ esimeses osas, kus tema esteetilisi probleeme käsitab, tunde filosoofia.⁹⁾

Ehk mina küll hoopis teisest seisukohast välja lähen kui Kant ja temaga sagedasti põhimõttelikus vastolus seisan, paistab mulle siiski, et tema kriitika ehitusplaani tähtsamate filosoofiliste probleemide ülevaatlikuks, samuti ühtlaseks esituseks paraja raami sünnitab. Sellepärast ühinen mina järgnevais ettekannetes täiesti Kanti ettevõetud jaotusega, ühes mõningate sest ajast sündinud filosoofilise arenemise tõttu tarvilikkude muudatustega.

Seega algame meie, nagu Kant, tunnetusfilosoofiaga. Kõigepäält harutatakse läbi inimese tunnetuse võimalusse ja piiridesse puutuvad küsimused (tunnetuse kriitika). Sellele järgneb tunnetusliku tegevuse tekkimise, arenemise ja eesmärkide üle juurdlemine (tunnetusteooria). Selle järele pääseme tunnetuse objekti (eseme) poole ja harutame järgmises osas metafüüsika ja ontoloogia probleeme. Selle juures esineb ka juhus siirduda naturaalsufilosoofia põhjendavate küsimuste lahendamisele. Sellele järgnevas osas esteetika teede ja eesmärkide üle peab näidatama, et esteetilise nautingu ja kunsti tähtsuse õpetus tõesti muud midagi ei ole kui tunde filosoofia.

Tahtefilosoofia katsub inimese toimingu normid kindlaks määrata. Praktilise filosoofiana ehk eetikanä sünnitab ta algusest saadik filosoofiasüsteemi tähtsa osa. Et aga inimese tegevuses mitte üksnes üksik tahe, vaid ka kogutahe mõduandev on, siis tahame siduda eetikaga ka kõige noorema filosoofia-distsipliini (õpimise), inimliku ühiskonna olemuse õpetuse ehk sotsioloogia. Selle juure lisatakse veel mõned märkused kasvatusõpetuse ehk pedagoogika üldiste põhimõtete üle.

Kõigi nende filosoofiliste probleemide käsitusele peab aga lühike psühholoogia ja loogika ülevaade eelduma, mida õigusega peetakse ettevalmistavaiks ehk propedeutilisteks distsipliinideks. Psühholoogia on küll iseseisvaks teaduseks saanud, mis igasugusest filosoofilisest juurdlemisest vabalt, puhtempiirilisel teel tagajärgi tahab saavutada. Kuid ta sünnitab kõigile vaimuteadustele tingimata tarviliku aluspõhja ja omandab selle läbi filosoofiaga lähedase ühenduse. Loogika on, puhtalt öeldud, kõigile teadustele propedeutikana tähtis, seda enam filosoofiale, mis ju üksikute uurimuste järeldusi peab korraldama üldiste põhimõtete järele.

Filosoofilise õpiluse (stuumiumi) tähtsaks osaks loetakse täieõigusega ka filosoofia ajalugu, ja on aeg olnud, mil tervet filosoofia ülesannet tema ajaloo kohta taheti piirata. Sellepärast on soovitatav mõningaid märkusi selle õpiluse tähtsuse üle siia vahele mahutada.

§ 7. Filosoofia ajalugu.

Filosoofia õppimise juures on tema ajaloo tundmine võrdlemata suurema tähtsusega, kui see on teiste teadusharude juures. Kes on näit. valinud matemaatika või füüsika oma teaduslikuks uurimisealaks, võib uurimismetoodidega, mõttevahendite ja tagajärgedega küllal määralt tutvuda ilma kõigi nende

uurimisvahendite järkjärgulist tekkimist ja arenemist ajalooliselt jälgimata. Alles teaduse tipuni jõudes hakkab, võib olla, mõni ajaloolise ülevaate vajadust tundma ja siis tingimata aru saama, nii kui seda Ernst Mach füüsika kohta korduvalt on toonitanud, et sügav ja täielik alusmõistete mõistmine ilma nende ajaloolise arenemise tundmiseta mitte võimalik ei ole.

Hoopis teistsugune on selles suhtes lugu filosoofiaga. Siin on ka probleemi ligikaudselt õige mõistmine ilma selle ajaloolise arenemise tundmiseta peaaegu võimatu. Kes näit. kuuleb tõendust: kõik, mis mina enese ees näen, tähtne taevast minu pääl, majad, väljad, puud minu ümbruses, kõik on ainult minu kujutus, nad on olemas ainult niipalju, kui mina neid tajun ja ainult minu tajumusega, see võib seda vaadet esiotsa hullumeelsuseks pidada. Tema ajaloolise tekkimise tundmise läbi aga saab väide igaühele arusaadavaks ja alles siis on võimalik selle kohta kriitilist seisukohta võtta, nagu meie seda allpool näeme.

Nii on tutvus filosoofia ajaloo pääandmetega moodapäasmata eeltingimus filosoofiliste probleemide mõistmiseks ja paljud annavad sellepärast nõu filosoofia õppimist tema ajaloo alata.

Filosoofia ajalugu on aga õpiala, mis ka nendele kõige suurema väärtusega on, kellel mitte pole eesmärgiks iseseisev filosoferimine. Siin õpitakse tundma mõttevahendite tekkimist ja väljatöötamist, mille abil inimese vaim järkjärgult maailma enesele on võitnud, saavutusi, „millega harjumine ja mille ilma võitluseta omandamine riisub nii kergesti meie tänutundmuse“. Kui meie praegu enama jao asjade juures aine ja vormi vahel vahet teeme, kui meie võimalikkuse ja tõelisuse mõisted nii koduseks on saanud, siis unustame liig kergesti selle, et Aristoteles oli esimene, kes need mõisted selgesti välja töötas ja tarvituskõlbulisiks tegi.

Mõttevahendite järkjärgulise arenemise tundmine on kõige suurem tulu, mida filosoofia ajaloo õppimisest võib saavutada, ja sellesse alasse kuuluvad kirjatööd, mida mitte vähe ei ole, oleksid pidanud seda momenti selgemalt esile tooma.

Kuid filosoofia ajalugu ei ole mitte üksnes filosoofia, vaid ta on ka ajalugu. Väga tihti tuleb ajajärgu vaimline sisu temas tekkinud filosoofilises süsteemis kõige selgemalt ja sügavamalt nähtavale. Nii on, nagu selle päale juba sagedasti tähelepanu on juhitud, Kant'i kateooriline imperatiiv Preisi kohustunde sade, kuna küünikute ja stoikute ilmakodanlus selgesti Greeka rahvustunde lan gemist tunnistab.

Filosoofia ajalugu sünnitab seega väga tähtsa osa filosoofilisest õpialast. See raskeneb igatahes filosoofilise terminoloogia tõttu, mis aegapidi välja on kujunenud ja mida pahemal juhtumisel kätte peab õppima. Meie sissejuhatus paneb sellepärast väga suurt rõhku tähtsamate terminite täpsele seletusele, et niiviisi ka filosoofia ajaloo õppimist kergendada. Kuna meie teiselt poolt üksikute probleemide esitamise juures toome ette nende ajaloolise tekkimise vähemalt algoontes, siis tutvub lugeja ajaloolise arenemise tähtsamate faktidega ja ta juhatatakse sellega ka filosoofia ajalukku.

KIRJANDUS.

Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 19. tr. 1908.

O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 5. tr. 1910.

W. Wundt, System der Philosophie. 3. tr. 1907. Lhk. 1—26.

W. Wundt, Einleitung in die Philosophie. 5. tr. 1909.

A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 1903.

Rudolf Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie, 1905. Sisurikas ja väga põhjalik probleemide käsitus ühes väga rikka kirjanduse andmetega.

Rud. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3. tr. 1910. 3 köidet. Üldse hästi läbitöötet teos, kergendab oluliselt filosoofiliste kirjatööde lugemist ja on teaduslike tööde juures otsekohe tarvilik.

Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. [4 köidet. (I köide, Das Altertum, 10. tr. 1909. Praechter'i toimetusel, II köide, Mittelalter, 9. tr. 1905. III köide, Die Neue Zeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, 10. tr. 1907. IV. Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, 10. tr. 1906.) Teos kuulub filosoofiaõpiluse möödapääsmata abinõude hulka. Iseäranis väärtuslikud on õige rikkad, peaaegu täielikud andmed asjasse puutuva kirjanduse kohta. 10. tr. esimeses köites (Lisa lhk. 2. ja järgmised) leiab lugeja ülihää filosoofia ajaloo tähtsamate esituste ülevaate ühes iseloomustavate märkustega.

W. Windelband, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. 2. tr. 1907.

Arnold Ruge, Die Philosophie der Gegenwart, ein internationaler Jahresbericht. I köide 1910. II köide 1912. See rubriikidesse korraldet ja üksikute teoste sisu-andmetega varustet aasta-raamat, mis ka raskesti ülevaatlikku ajakirjandust arvesse võtab, on väga tänuväärt ettevõte, mis teenib iga filosoofiasõbra toetust.

Teine osa.

Propedeutilised (ettevalmistavad) distsipliinid.

§ 8. Psüholoogia aine, ülesanne ja arenemine.

Psüholoogia on inimese hingeelu seaduste teadus. Selle järele on tema aine inimese hingeelu ise, s. t. meie mõtlemine, tundmine ja tahtmine, lühidalt kõik, mis meie iga päev ja tund hingelise tegevusena läbi elame ja mis meile säärase läbielamisena otsekohe antud ja tuttav on. Nii teeb psüholoogia alati tegemist ainult sündustega, alalise sünniga, mitte iialgi aga seisva olemusega. Küsimus nende meie läbielatud psüühiliste nähtuste substantionaalse, muutumata kandja üle, küsimus, kas on see tegevus püsiva, läbielamiste vahelduses muutumata hingelise olemuse avaldus, ei kuulu mitte psüholoogiasse, vaid on metafüüsika ehk ontoloogia aineks. Sinnasamasse kuulub muidugi ka hinge asupaiga, lihtsuse ja surematuse probleem. Kõigi nende asjade üle võivad mitmekesised ususüsteemid dogmasid (usuväiteid) üles seada, mis usulise autoriteedi põhjal vastava usutunnistuse pooldajate juures uskumist leiavad. Kõigi nende asjade üle võib teaduslik filosoofia mõjuvate juurdlemiste põhjal hüpoteese (oletusi) üles seada. Psüholoogia jääb sellest kõigest puutumata: ta uurib ainult inimese hingeelu, mis kahtlematu tõsiasi on, mida meie tunneme, katsub täiesti olenemata igasugusest teoloogilisest dogmast ja metafüüsilisest hüpoteesist selle sündusi lihtalgsadeks (elementideks) jagada ja sääl valitsevate seaduste üle selgusele jõuda.

Kuid sellega ei vaidle psüholoogia sugugi mõnesuguse dogma ehk metafüüsilise hüpoteesi vastu. Ennemini jääb tema hingeelu uurimine igale metafüüsilisele ja usulisele dogmale maksvaks. Psüholoogia võib hinge olemuse üle niisama vähe otsustada kui mehaanika jõu olemuse üle. Ühes kui teises uuritakse ainult sünni seadust. Nii läheneb psüholoogia oma kogemusliku iseloomu ning oma meetodide suhtes väga loodusteadustele, oma aine suhtes aga jääb ta nendest lahutatuks. Siin esitatakse vaade psüholoogia pääle, kui ka tema rippumatus igasugusest metafüüsikast on viimaste aastakümnete saavutus.

Usk kehast erineva hinge sisse, mis pärast surma ihust lahkub ja siis iseisvalt olemas on, peitub sügavalt inimese loomuses¹⁰⁾ ja leidub tõesti kõige primitiivsemate ja kõige madalamale kultuuriastmele seisma jäänud rahvaste juures. Peaaegu kõik ilmasolevad ususüsteemid on selle usu dogmaks teinud,

ja see on iseenesest mõistetava eeldusena paljudesse filosoofilistesse süsteemidesse üle läinud. Selle tõttu sünnitab psüholoogia õpetusena hinge üle vana-, kesk- ja uueaja filosoofilistes süsteemides osa metafüüsikast ehk ontoloogiast. Selle kõrval leiame siiski juba võrdlemisi varakult tõelise hingeelu vaatlemist. Plato ja Aristoteles andsid selles suhtes õieti palju väärtuslikku, niisama ka arst Hippokrates ja tema kool; mitte vähem tähtsad on hilisemad vanaaja filosoofia koolid: stoikud, epikuurlased (iseäranis filosoof-luuletaja Lucretius) ja neoplatoonikud (iseäranis Plotinos). Isegi skolastiline keskaeg ei olnud selles suhtes täitsa viljata, nii kui Siebeck on näidanud. Uue aja algusel võetakse see ülesanne ikka energilisemalt käsile. Selle järele, kui 17-dal ja 18-dal a. s. Inglise mõtlejad, nagu John Locke, George Berkeley, David Hume, Adam Smith tõelise hingeelu tundmist sügavate analüüsidega võimsalt olid edendanud, ilmus 1829. a. James Mill'i (kuulsa loogiku ja rahvamajanduslase J. St. Mill'i isa) „Analysis of the Phenomena of the Human Mind“, esimene metafüüsikavaba hingeelu käsitus. Teaduseks sai empiiriline psüholoogia Herbart'i läbi, kes ka katset tegi hingeelu nähtusi matemaatiliselt käsitada.

Herbart'i suur õpilane H. Lotze käsitas oma 1852. a. ilmunud arsti-teaduslikus psüholoogias hingeelu seotult ühes selle füsioloogiliste kaasnähtustega. Varsti selle järele uurisid Fechner ja Wundt seda seotust täpsemalt, üksikasjaliselt ja hakkasid ühtlasi hingeelu nähtuste juures katset tarvitama. Mõlemaid viimaseid mõtlejaid on väärt nimetada uueaja (modern) psüholoogia asutajateks. Ühelt poolt oma põhjaneva teosega „Grundzüge der physiologischen Psychologie“ (ilmus esimest korda 1874, nüüd 6. tr. 1908.—1912.), teiselt poolt 1879. a. Leipzgis esimese eksperimentaalse psüholoogia instituudi asutamisega andis Wilhelm Wundt tugeva tõuke järgnevaiks tööks, mida ta ise kõige mõjurikkamalt edustab. Leipzigi asutuse eeskujul kutsuti Saksa-, Prantsus-, Inglismaal ja Itaalias, eriti aga Ameerikas arvurikkad instituudid ellu, kus agaralt hingeelu eksperimentaalse uurimise kallal töötatakse.

Niiviisi on psüholoogia iseseisvaks, igasugusest filosoofilisest juurdlemisest vabaks kogemusteaduseks saanud, mille ülesandeks on olla aluseks kõigile neile teadustele, mis võimalise eluga tegemist teevad ja mida uuemal ajal vaimuteaduste nime all ühendama on hakatud. Selle juures on teatavad meetodid ja voolud välja kujunenud, millega meie lugejat praegu ka tahame tutvustada.

§ 9. Psüholoogia meetodid ja voolud.

Nagu kõigil kogemusteadustel, on ka psüholoogial tegemist kõigepäält võimalikult rikka tõsiasjade kogumisega. Kõige lähem abinõu selleks on esinevate sünduste vaatlemine. See vaatlemine on aga psüholoogias oluliselt teine kui loodusteadustes. Psüühilisi nähtusi ei või mitte tajuda meie meelte abil loodusteaduste sarnaselt; neid võidakse ainult meile igapäevale tuttaval, kuid lähemal määramatul otsekohesel viisil läbi elada. Mina tunnen kogemuse abil ainult neid nähtusi, mida mina enese teadvuses läbi elan. Nii siis, et tõsiasju koguda, pean mina seda, mida mina sisemiselt läbi elan, vaatlema ja otsustamise alla heitma. Selle järele on psüholoogidele kõige tähtsamaks ja põhjanevamaks teadmuse allikaks oma psüühiliste elamuste vaatlemine ehk enesevaatlemine. Sellega on esimene ja kõige tähtsam enesevaatlemise meetod, mida sellele vastava ingliskeelse sõna järele (introspection — sissevaatamine) introspektiivseks nimetatakse.

Introspektiivne meetod sisaldab aga mõnesuguseid raskusi ja vastolusid. Minu psüühiliste elamuste vaatlemine on ka hingetegevus ja peab sellepärast, meie hingetegevuse vastastikuse mõjuga sünduste lähedase seotuse juures, vaadeldava nähtuse käigu vahele segama ja seda käiku muutma või katkestama.

Tahaksin mina vihahoo kestusel end vaadelda, siis oleks küll samal silmapilgul viha kadunud. Paljud peavad sellepärast enesevaatlemist võimatuks ja introspektiivset meetodi kõlbmatuks. See vaade ei ole siiski õige. Elementaarsed elamused, nii kui meelte tajumised, lihtsad meelelised ja esteetilised tunded lubavad end vähese harjutamise järele otsekohe vaadelda, ilma et nad selle vaatlemise läbi oluliselt muutuksid. Keerulisemaid nähtusi võib jälle mälestuses ellu kutsuda ja nii nagu tagant järele vaadelda. Siin kaob vaatlemise segav mõju peaaegu täiesti, sest et introspektsioon meeletuletusega ühte langeb.

Vaadeldud tõsiasjad tulevad edasi osadeks jaotada ehk analüüeerida ja selles analüüsis seisabki psühholoogi päätegevus. Nimelt esinevad lähemal uurimisel kõik tõeliselt läbielatud nähtused koosseisvatena ja seega on siis tarvis elementaarnähtusi üles leida, millest vaadeldavad nähtused koos seisavad ja tekivad.¹¹) Niiviisi sünnitab introspektiivse meetodi olulise osa eritlemine ehk a n a l ü ü s.

Introspektiivse meetodi põhjal ettevõetud analüüs jõuab võrdlemisi ruttu oma piirini. Näit. paistab asja tajumine silma abil enesevaatlemisele lihtsana, eritlemata nähtusena. Siin haarab eksperiment (katse) hää tagajärjega asjast kinni ja aitab meile analüüsi jätkata üle enesevaatlemise piiri.

Samuti kui loodusteadustes, seisab psühholoogias eksperimentaalne meetod selles, et psüühiliste nähtuste tekkimise tingimused teadlikult ja plaanilikult korraldatakse ja nimelt nii, et neid (nähtusi) tahtmise järele kvantitatiivselt kui ka kvalitatiivselt võib muuta. Psühholoogilise eksperimendi juures on harilikult kaks isikut tegevad: katsetegija (eksperimentaator) ja vaatleja. Katsetegija korraldab tingimusi ja muudab neid, ilma et vaatleja neist muutustest midagi teaks. Vaatleja teatab oma muljetest protokollis tegemiseks osalt sõnadega, osalt kokkuräägitud märkidega. Muidugi on vaatleja juures jällegi ainult enesevaatlemisega tegemist ja ainult teatava harjutuse järele läheb korda eksiallikaid kõrvaldada ja kindlaid tagajärgi saavutada. Iseloomulik on kõigile psühholoogilistele eksperimentidele, et ainult paljude vaatlejate abil ettevõetud suur katsete arv kõlvulisi tagajärgi annab. Seega on siin iseäranis suurt vastupidavust ja erakorralist täpsust tarvis. Sellepärast tehakse aastate viisi katseid ühel ja samal alal ja korratakse neid muudetud tingimustes. Edasi on tähtis, et sell juures ka mittekordaläinud katsed, s. o. niisugused, mis oodatud tagajärgi ei annud, hoolega üles märgitakse.

Viimaste aastakümnete jooksul on eksperimentaalne meetod suuresti täienenud ja enesele palju väga keerulisi aparate ehitatud, mis katseid kergendavad ja nende tagajärgi täpseks teevad. Iseäranis suuri tagajärgi on see meetod meelte tajumiste analüüsi alal annud. Meie teame nüüd, et nägemistajumuse tekkimise juures ühes võrkkile aistingutega silma liikumised ja selle juures tekkivad lihasaistingud suurt osa etendavad. Sama lugu on ka kompamis-(katsumis-)tajumustega. Üldse on eksperimentaalse meetodi läbi lihasaistingute suur tähtsus tuttavaks saanud ja selle läbi on meie hingeelu loomuse kujutlus sügavalt muutunud. Edasi on eksperimentaalse meetodi abil kindlaks tehtud kujutluste tekkimiseks tarviline aeg, mitmekülgset selgitet assotsiatsiooni seadused ja meelespidamisvõime, välja töötet tunnete õpetus, iseäranis nende tekitet tuiksoone löömise muutumiste suhtes, lõpuks uuritud ka elementaarseid esteetilisi tundeid, ja võib loota, et ühise töö abil sel alal veel nii mõnigi ülesleidis korda läheb.

Introspektiivse ja eksperimentaalse meetodi kõrval on veel teiste vaatlemine mitte vähese tähtsusega teadmuse allikas. Muidugi ei saa meie siin küll iialgi psüühilist nähtust otsekohe vaadelda, vaid ainult tema kehalist avaldust liikumises, näoilmes ja kõnes. Nähtuse enese üle peab järeldamise teel selgusele jõudma ja nende järeldamiste aluseks on jällegi vaatleja enese läbi-

elamised. Iseäranis õpetlikud on säärased vaatlemised laste ja isikute juures, kellel loodus halastamatu katsena mõne tunnetusallika on sulgenud. Sündinud pimedad, kurtummad ja mitte väga haruldased kurtummad-pimedad pakuvad rikkalikku õpetust, ja tähtsaid selgitusi võlgname säärase isikute hoolsale vaatlemisele. Iseäranis olgu siin tähelepanu juhitud kurtumm-pimedate Laura Bridgman'i*), Helen Keller'i**) ja Marie Heurтин'i***) õpetusrikka kasvatusel, kus päris imestamisvääriksel viisil ilmsiks tuleb, mis kompamiseel võib üksi korda saata ja kui suur tähtsus on sõnalisel keelel mõtlemise arenemisele päle.

Nagu öeldud, on introspektiivse meetodiga kõige lähemalt seotud analüüs, mis vaadeldavaid nähtusi elementideks lahutab. Psüühiliste nähtuste sünduslaadilise loomuse tõttu, mis alati ainult sündi, iialgi aga mitte seisvat olemust esitab, muutub analüütiline vaatlemine iseenesest geneetiliseks, mis käsitleb hingeelu arenemist protsessina ja küsib, missugune nähtus on kõige esimene, kõige aluslikum. Küsimus, millest nähtus koos seisab, muutub paratamata küsimuseks, kuidas ja kust ta tekib.

Geneetiline vaatlusviis viib meid aga iseenesest, üksikolevuse piirkonnast välja ja sunnib ühiskonda, kus inimene elab, arvesse võtma tema hingelise arenemise tähtsa tegurina. Tõesti, nii kaugele kui meie inimese arenemist suudame tagasi jälgida, igal pool ja alati leiame meie teda seltsliku olevusena, karielajana. Aristoteles'e ütelus, et inimese loomuselt on ühiskondlik olevus, leiab uueaja rahvateaduse poolt täiel ulatusel kinnitust. Mitte ainult inimest ümbritsev loodus, vaid ka temaga ühes elavad inimesed annavad tema hingeelu arenemisele sihi ja sisu. Nii laieneb isiku psühholoogia (individuaal-psühholoogia) sotsiaal- ehk rahvaste-psühholoogiaks. See Lazarus'e ja Steinthal'i rajatud teadus on viimastel aastakümnetel suuri edusamme teinud. Ilmuma hakanud suurelt kavatsetud Wilhelm Wundt'i teos rahvaste psühholoogia üle, kus nimelt keelt, müütide (muinaslugude) tekkimist ja kombeid rahvaste psühholoogia seisukohast käsitleda on hakatud, avab uusi ja väga tähtsaid väljavaateid. Niisama pakuvad Adolf Bastian'i arvurikkad teosed määramatult väärtusrikast materjali. Sellepärast paistab meile iga psühholoogi kohta paratamatuna nõudmine tutvuda uueaja (modern) rahvateaduse saavutustega ja inimese tunnetuse, tunde ja tahte arenemises sotsiaalset tegurit arvesse võtta enam kui seda senniajani on sündinud. Oma ajajärku sünnitavas teoses liikide arenemise üle võttis Darwin isiku arenemise tarvis ontogeneesi (Ontogenese), tõu arenemise tarvis filogeneesi (Philogenese) nimetuse tarvitusele. Selles mõttes võiksime nüüd üles seada nõudmise, et psühholoogia isikut vaatleks mitte ainult üksikolevuse, vaid ka sooliigmete mõju all olevana, et niiviisi siin tarvitust leiaks mitte ainult ontogeneetiline, vaid ka filogeneetiline meetod.

Kui meie hingeliste nähtuste tekkimise ja arenemise järele küsime, siis satume iseenesest nende lähedase ühenduse päle elu alalhoidmisega. Nagu igaüks teab, kulub suurem osa meie arupidamistest ja mõtlemistest nõnda nimetatud praktilisteks otstarveteks, s. t. on selleks sihitud, et üksikolevuse, tema perekonna ehk kogukonna, kuhu ta kuulub, elu alal hoida ja seda mõnusamaks, sisurikkamaks ja kestmamaks teha. Kui kõike hingeelu sellelt seisukohalt tähele panna, siis muutub psühholoogia bioloogiaks, s. o. üldiste eluseaduste teaduse osaks. See bioloogiline meetod heidab sagedasti üllatavat valgust hingeelu seotuse päle ja õpetab meid nii erakorraliselt rikast tundeelu palju paremini tähele panema ja aru saama. Uuemal ajal on nimelt Herbert Spencer

*) Vördle Jerusalem, Laura Bridgman, Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine psychologische Studie. Viinis, Pichler, 1891.

***) Helen Keller, Geschichte meines Lebens. Saksakeelne tõlge. Stuttgart 1905.

***) Marie Heurтин, Erziehung einer taub und blind Geborenen von W. Jerusalem („Osterreichische Rundschau“ 1905, Nr. 33 ja 36).

bioloogilist meetodi suure eduga tarvitanud ja ka nende ridade kirjutaja on oma psühholoogia õperaamatus katsunud sellest vaatekohast kõvasti kinni pidada.

Introspektiivne ja eksperimentaalne meetod katsuvad mõlemad sügava analüüsi abil psüühilist olukorda nii põhjalikult kui võimalik kindlaks määrata, kuna geneetiline meetod oma kahesuguses kujus, s. o. ontogeneetilisena ja filogeneetilisena ühes bioloogilise meetodiga katsub hingeelu tekkimist, arenemist ja tähtsust järele uurida.

Mis nüüd mitmesugustesse vooludesse puutub, mis praegusel ajal psühholoogias välja on arenenud, siis vastavad need osalt teatavate meetodide eesõigusele, osalt põhjanevaile vaadetele teatavate hingeelu nähtuste pääliikide tähtsuse kohta.

Ennemalt harilik vahetegemine ratsionaalse ehk spekulatiivse ja empiirilise psühholoogia vahel on praegu üleliigseks muutunud. Mida enne ratsionaalseks psühholoogiaks nimetati, on nüüd osa metafüüsikast ja eraldatakse psühholoogiast. Ja just sellepärast on omadussõna „empiiriline“, s. o. kogemuslik, praegu iseenesestmõistetav ja sellega üleliigseks saanud.

Sellevastu tehakse vahet, sellekohastele meetodidele vastavalt, introspektiivse ja eksperimentaalse psühholoogia vahel. Mõlemad voolud satuvad vahetevahel teravalt vastamisi. Introspektiivsed psühholoogid heidavad eksperimentalistele ette, et nende kauavältavad juurdlemised tihti tähtsusetu on ja et need on päälegi enam kasulikud füsioloogiale kui psühholoogiale. Sellevastu irvitavad „eksperimentaalsed“ parajal juhtumisel „tugitooli psühholoogide“ üle ja arvavad, et ainult laboratooriumis võib psühholoogiat korrapäraselt käsitada.

Viimasil aastail on otsitud mingisugust mõlema meetodi kombinatsiooni, mis võeti tarvitusele iseäranis Würzburgi eksperimentaalpsühholoogia instituudis, selle endise juhataja Oswald Külpe poolt, mida nüüd ka teistes laboratooriumides tarvitatakse. See on mingisugune enesevaatlemine kindlaksmääratud tingimustes. Sel viisil on otsustamisaktid ja nimelt keerulised mõttekäigud lähemalt läbi uuritud.

Meie eespool antud seletuste järele on mõlemad voolud õigustet, ja ainult eksperimendi ning enesevaatlemise koostegevuse juures ja sügava analüüsi läbi võib edusamme saavutada.

Psüühiliste nähtuste eneste üle otsustamise suhtes oldi enamalt arvamises, et tajumine ja kujutus on alguslikud, tunne ja tahe sellevastu tuletet nähtused. Iseäranis südilt kaitseb seda vaadet Herbart, kelle õpetuse järele on hingel üks ainus põhifunktsioon, nimelt kujutus. Kõik tunded ja püüded ei ole tema arvates muud midagi kui kujutelmide vastastikused takistused ja edendamised. Seda voolu, millel on veel ikka palju pooldajaid, võib nimetada intellektualistlikuks.

Sellevastu toonitavad uuemad uurijad, et mitte kujutlemine, vaid tunne ja sellega kõige lähemalt seotud tahe on algolekud, millest aistimine tajumine ja kujutlemine alles välja arenevad. Seda tervele elu arenemisloole palju enam vastavat vaadet nimetatakse voluntaristlikuks psühholoogiaks. See vool murrab ikka enam teed ja kogub ikka uusi pooldajaid.

Viimasil aastail on teaduslik psühholoogia oma tööala suuresti laiendanud ja on selle läbi astunud praegusaja konkreetse eluga kõige lähemasse ühendusse. Eksperimentaalne psühholoogia on esimestel aastakümnetel pääasjalikult laboratooriumitöö olnud ja on seda suuremalt osalt praegugi. „Uurimise all olid algelised elemendid, millest kõik hingeline elu välja kujuneb.“ (William Stern „Differentielle Psychologie“, lhk. 1). Tähepanu juhitakse ainult selle pääle, mis kõigile inimestele ühine on ja tehakse tegemist pääasjalikult lihtsate nähtustega, mis enamjagu mitte otsekohe läbielatuks, vaid esiteks kunstlikult eraldatuks ja ilmsikstoodsuks peavad saama. See üldine psühholoogia saab selle läbi küll täpsemaks ja teaduslikumaks, kuid jääb tõelisele elule võõraks ja kaugeks.

Terve tõeline psüühiline elu avaldub ühelt poolt just mitte liht-, vaid väga keeruliste nähtustena ja toob teiselt poolt ilmsiks aastatuhandeid kestva differentseerumise tõttu väga suuri isikulisi lahkuminekuid. See vaade on paljudele noortele uurijatele põhjustanud senni peaaegu üksipäini käsitat üldisele psüholoogiale uut õpihau juure lisada, mille tarvis *William Stern* Breslaus väga tabavalt „differentiaalse psüholoogia“ nimetuse löi. Oma raamatus „*Differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen*“ tutvustab sama uurija meid nimetat uue teaduse tagajärgede ja ülesannetega.

Sellest raamatust näeme, et siin juba palju tähelpanuväärilist korda on saadet. Arvurikkad juurdlemised Saksa ja Ameerika koolilaste juures on tähelpanemisvõime, valitsevate assotsiatsioonide, üldise arenemise ja vaimuannete juures lahkuminekuid ilmsiks toonud ja ikka peenemaid määramismetodeid välja töötanud. Tunnistajate seletuste uurimised on tähelpanu vaatlemisvõime lahkuminekute päale juhtinud ja ühtlasi isikulise huvi, elukutse ja haridusjärje läbi tekkinud teadvuseta mõjuavaldusi sügavalt valgustanud. On välja töötet eeskavad tähtsate isikute psüholoogiliselt täpseteks kirjeldusteks, niisama ka algelise kultuuri rahvaste uurimiseks. Piinliku õiglustundega annab *William Stern* aru kõige kordasaadetu üle ja mõistab meisterlikult probleeme üles seada ning nende lahendust ette valmistada. Sel alal võivad ja peavad mitmesuguste elukutsete esitajad koos töötama. Õpetajad, arstid, kohtuuriid, niisama ka ajaloolased ja keeleteadlased leiavad siin huvitava ja viljarikka tegevusala. Tungivalt oleks soovitat, et kõrgemad õpi- ja kohtuasutused sellest tööst saaksid huvitat ja laiad hulga sellest osa võtaksid. Selles sihis ettevõetud teed mööda viib psüholoogia meid sügavamale inimesetundmisele ja annab võib olla ka näpunäiteid õigeks ümberkäimiseks inimestega.

§ 10. Psüholoogia ja füsioloogia.

Psüühiliste ja füsioloogiliste nähtuste, ehk, nagu lühemalt ja arusaadavamalt öeldakse, hinge ja ihu vaheline lähedane ühendus on juba ammu tunnustet ja on kaua ja palju tööd annud silmapaistvaile mõtlejaile. Selle seotuse üle järelemõttlemiseks tekkivate filosoofiliste probleemide, niisama ka nende tähtsamate lahendamiskatsete juure tuleme allpool tagasi.

Uue aja psüholoogias loetakse juba kindlakstehtuks, et psüühiliste nähtuste ülekaaluva enamuse juures füsioloogilised protsessid kaasnähtustena ühes käivad. Edasi on täitsa kindel, et psüühilise nähtuse lõpulikuks ja otsekoheseks tingimuseks peab olema alati närviotsess ja nimelt säärane, mis viimaks ikka seotud inimese pääaju tegevusega. Vaade, et igale psüühilisele nähtusele ilma erandita ajuprotsess vastab, on ainult sedavõrra üldiselt maksev, kuivõrra iga tõsine uurija kindel on, et ilma ajuta ei või ükski teadvuse nähtus tekkida. Selle vastu aga kestab edasi mõtete lahkumine küsimuse suhtes, kas peab aga psüholoogilise analüüsi abil eraldet osaline nähtus eeldama ikka vastavat osalist füsioloogilist nähtust. Näit. *W. Wundt* usub, et iga teatava asja tajumine ainult sel teel võib sündida, kui asja tekitet aistingute kogu „assotsiatiivse sünteesi“ akti abil kokku võetakse. Ja kuulus uurija usub, et see sünteesi akt on psüühilist laadi ja selle kõrval ühtegi füsioloogilist paralleelnähtust ei ole.

Psüühiliste nähtuste kaugeleulatav ajuprotsessidest olenevus on palju uurijaid arvamisele viinud, et psüholoogia ülesandeks on ainult meie teadmist rikastada ajufunktsioonide üle ja et ta on sellega ainult füsioloogia osa.

Selle vaate vastu aga peab tähelpanu juhtima asjaolu päale, et psüühilised nähtused on täiesti erilaadilised ja seega ei ole nad füüsiliste nähtustega võrreldavad. Kõik looduse nähtused, mille hulka kuulub loomulikult ka inimese keha, on meelelistele tajumistele kättesaadavad, ehk võivad mikroskoobi ja teiste meie tajumisvõime kõvendajate abil olla kättesaadavaks tehtud. Ka sää, kus see

senniajani veel mitte võimalik pole olnud, võib see iga silmapilk abiriistade täiendamise teel sündida, ja ei ole ühtegi looduse protsessi, mille kohta ei või oletada, et ta muutub meeleliste tajumistele kättesaadavaks. Kuid psüühilisi nähtusi ei või ialgi meeltega tajuda, vaid ainult isesugusel, kõigile tuttavalt, siiski lähemalt kirjeldamata viisil otsekohe läbi elada. Just sellepärast peab nende uurimine iseäralise teaduse aineks olema¹²⁾.

Väärtuslikke ergutusi võib psüholoogia füsioloogia poolt saada uueks psüholoogiliseks analüüsiks, niisama ka omalt poolt jälle füsioloogiale probleeme üles seada ja teid näidata. Ialgi aga ei lõpe psüholoogia olemast iseseisva teadusena. Ikka jääb tema aine igast loodusteadusest lahkuminevaks.

§ 11. Psüholoogia ja filosoofia.

Nagu nägime, on uueaja psüholoogia vabastunud igasugusest filosoofilisest spekulatsioonist, nimelt igast filosoofilisest süsteemist, ja iseseisvaks kogemusteaduseks välja arenenud. Selle pääle vaatamata on psüholoogia ja filosoofia vahel lähedane ühendus alal püsinud. Kaitlemata on vahekord nende mõlemate teadusharude vahel natuke vastupidine. Psüholoog võib, tõtt ütelda, igast metafüüsilisest eeldusest keelduda, kuna filosoof praegusel ajal enam kui kunagi peab tundma sügavat psüholoogilist analüüsi.

Kui filosoofia oma eesmärgi, s. o. ühtlase ilmavaate juure tahab jõuda, siis peab tema arvesse võtma mitte ainult füüsilise sünni seadusi, nagu loodusteadus neid pakub, vaid palju suuremal määdul just psüühilise sünni seadusi, nagu neid psüholoogia järele uurib. Ainult psüholoogilisel alusel võib filosoof nüüdsel ajal inimese tunnetuse piire määrata, ainult psüholoogia abiga leida ja tundma õppida vorme, mida meie tunnetused paratamata peavad omandama. Ainult meie tunnete analüüs võib temale õpetada, mis tingimustel meie midagi ilusaks peame, ja ainult nende tingimuste teadmise põhjal võib kunstnikkudele maksvaid norme üles seada. Alles selle põhjalik ja täpne uurimine, mis meis sünnib, kui meie teiste teod hääks kiidame, kui meie isenesega rahul ehk mitterahul oleme, võib filosoofi tee pääle juhtida, millest kinni pidades inimeste tegevuse tarvis kõlbuse norme võib üles seada.

Selle järele otsustades sünnitab psüholoogia tõesti teadusliku filosoofia kõige tähtsama aluspõhja, ja kes seda unustab ehk julge, kuid täitsa mitteajakohase usaldusega filosoofilise spekulatsiooni võimu sisse, tahab minna üle psüholoogilise põhjenduse piiride, „see ei leia kuskil kindlat pinda ja jääb pilvede ning tuulte mängukanniks.“

Kuid ka psüholoogia peaaegu isenesest viib filosoofiliste probleemide juure, ehk küll salata ei või, et ta neist võib keelduda ja seda peabki.

Juba meeleliste tajumuste õpetus juhib meid tähelepanemisväärt tõsiasja juure, et meie katsumismeele andmeid võrdlemata enam usaldame kui nägemise ja kuulmise andmeid. Psüholoogil on õigus tõsiasja konstateerimisega rahul olla, kuid kiusatus sellele seletuse otsimiseks on väga suur. See aga viib juba sügavale tunnetusteooria valda.

Veel enam ergutab kõlbuslike ja usuliste tunnete, niisama ka tahte nähtuste õpetus lähemale astuma kõlbuseeaduste tekkimise küsimustele ja tahtevabaduse probleemile. Siin on otsekohe hädaliselt tarvis kindlaks määrata psüholoogiline olukord täpselt ja ühtegi filosoofilist vaadet arvesse võtmata. Aga just kindlaksmääramine (konstateerimine) sisaldab sagedasti juba probleemi selgitamise enese, ja arusaamata on, mispärast ei pea psüholoogil julgust olema mõne sammu üle tõsiasjade konstateerimise piiri astuda.¹³⁾

Nii on psüholoogia oma praegusaja seisukorra järele iseseisev teadus, on aga kõigile filosoofilistele juurdlemistele mõõdapääsmata aluseks.

§ 12. Loogika aine ja ülesanne.

Loogika on õpetus õige mõtlemise vormidest. Õigena esineb mõtlemine siis, kui tema objektiivselt kindlatele otsustustele viib. Objektiivselt kindlad on otsustused, mida keegi, kes neid kuuleb ja nendeni viivat mõttekäiku arusaamisega jälgib, ei saa keelduda tõeks tunnistamast. Edasi, otsustuste objektiivse kindluse teiseks kriteeriumiks peame meie antud otsustuse päale põhjendat ettekuulutuste täideminekut.

Objektiivsele kindlusele seatakse vastu subjektiivne kindelolek, mida enamasti ei saa teisele edasi anda. Subjektiivne kindelolek on meil näit. selles, et meie sõber, keda meie juba neli aastat tunneme, teataval juhtumisel nii toimetab, aga mitte teisiti. Objektiivne kindlus on meil näit. selle üle, et baromeetri tõusmine õhusurumise suurenemist tähendab.

Õige, s. o. objektiivselt kindlaile otsustustele viiva mõtlemise vormid ei ole seega midagi muud kui selle objektiivse kindluse üldised tingimused. Kui veel arvesse võtta asjaolu, et teadusliku uurimise juures mitte alati objektiivselt kindlatele, vaid väga tihti ainult enam-vähem tõenäolistele otsustustele jõutakse, siis võib ka loogikat piiritella objektiivse kindluse ja tõenäolikkuse üldiste tingimuste õpetusena.

Et õige mõtlemise vorme leida, peab kõigepäält mõtlemise vormid üldse läbi uurima, s. o. peab seda järele uurima, mis on ühine kõigile mõtteaktidele. Siin esineb kõigepäält otsustuse vorm, mis on iga mõtlemise aluseks. Kõige lihtsamad tajumused, niisama ka keerulise järelmõtlemise tagajärjed, need kõik omandavad otsustuse vormi. See mõttevorm on keeles omale väitelause kuju omandanud ja nii moodustavad lause ja otsustus, ehk nagu ka ütelda võib, otsustuslause kõigi loogiliste juurdlemiste keskpunkti. Millal on otsustus vormiliselt õige? Missugustel tingimustel võib ühest ehk mitmest õigest otsustusest uut õiget otsustust tuletada? Need on küsimused, mis loogika peaaegu moodustavad. Selle järele võiks loogikat piiritella ka õige otsustamise üldiste tingimuste õpetusena. Kuid mitte kõigi otsustuste juures ei ole võimalik kindlaks määrata sarnaseid nende õigsuse üldiseid tingimusi. Suure hulga otsustuste ülesandeks on individuaalseid tajumusi, kujutlusi ja ootusi vormuleerida ja väljendada. Kõigil säherdustel otsustustel, mida ma nimetan vaatlusotsustusteks, on nende laadi tõttu ainult subjektiivne kindlus, ja sellepärast on neid loogiliselt võimata järele katsuda. Järeldatsumist võib ainult niisuguste otsustuste juures ette võtta, mis üldiseid tõendusi sisaldavad, s. o. täpsemalt öeldud, mis ei tähenda individuaalselt äramääratud ja individuaalselt värvitud tõsiasi, vaid on pigemini sünni seaduste väljendus. Sääraseid otsustusi nimetame meie mõisteotsustusteks ja ainult need võivad loogilise järeluurimise aineks olla¹⁴⁾.

Enam kui kahetuhandaastase traditsiooni õpetuse järele läheb säärane järeluurimine kõige paremini korda siis, kui mõisteotsustused kunstlikult oma algelementideks jaotatakse. Need algelemendid on mõisted, ehk küll alles otsustuses tõsiselt mõjule pääsev mõttevorm, mida aga selle päale vaatamata loogiliseks otstarbeks iseseisvalt vaatlemise alla peab võtma.

Igal mõistel on üldsuse tunnus. Tema tekib sademena paljudest vaatlusotsustest ja on teatava arvu kujutluste ühiste omaduste ning olekute ühtlaseks kandjaks. Mõiste saab sümboolilise märgi, enamasti sõna abil teadvusse kinnitet. Täpselt kindlaksmääratud sõna tähendus, s. o. omadused ja olekud, mille kandjaks mõiste on, sünnitavad mõiste sisu; asjad, mille juures kõne all olevad omadused ja olekud leiduvad — mõiste m a h u. Traditsiooniline loogika algas otsustuste uurimist sellega, et ta neid mõistete vahel kordade kohta käivate ütlustena õpetas vaatlema. Selle juures paistis mahu vahelkordade vaatlemine palju sündsam olevat, sest et neid näitlikult võib esitada ja et nende

juures võib kasuga tarvitada matemaatilisi vormelid. Sisu vahekorrad sellevastu jäävad alati abstraktseteks ega lase end näitlikult esitada ega matemaatiliselt vormuleerida.

Seega on traditsiooniline loogika pääasjalikult m a h u loogikaks jäänud. Tema uurib võimalikke mõistete vahekordi kui sääraseid, küsib siis, missugused nendest otsustusteks võivad kujuneda ja katsub selgusele jõuda, kuidas antud mõistete vahekordadest uusi võib tuletada. Seda tuletust nimetatakse järelduseks, ja nii jaguneb traditsiooniline loogika mõiste-, otsustuse- ja järelduse-õpetuseks.

Otsustuste kui mõistete vahekordade kohta käivate ütluste käsitlemine oli kaua otsustusakti psühholoogilise loomuse kohta valearvamisel. Kuna ikka otsustuse kahest osast räägiti, unustati, et otsustuse aluseks olevas ja teda sünnitavas aktis mõlemad osad lahutamata on. Otsustusfunktsiooni psühholoogilisest ja nimelt tuntusteoreetilisest tähtsusest kõneleme pärast allpool. Siin peab siiski tähendama, et loogika täitsa õieti toimetab, kui ta otsustuse mõisteteks lahutab, sedavõrra kui see lahutus tema ülesanneteks tarvilik on. Ainult teatavaks teaduslikuks otstarbeks ettevõetud kunstlik ümbermuutmine ei pea pretendeerima mõõduandev olla psüühilise akti algelise ja olulise laadi kohta. Kuid mõiste, otsustuse ja järelduse õpetusega ei ole loogika ülesanne veel mitte täidetud. Ta peab ka näitama, kuidas neid vorme teaduslikus mõtlemises tarvitatakse ja sellekohaselt uurimis-metoodid läbi uurima. Selle juures on kõige parem ühes Wundt'iga juba tuttava sisu esituse metoode lahutada uurimis-metoodidest. Esituse metoodid on kõigepäält: mõistete piiritlemine (Definition) ja jaotamine, niisama ka mitmesugused tõestuse liigid. Uurimismetoodide juures on jälle tegemist induktsiooni ja deduktsiooniga, analüüsi ja sünteesiga, hüpoteesi ja fiktsiooniga*), niisama ka erimetoodidega. Kuid alles siis saab metoodiõpetus kasulikuks, kui ta alla tuleb üksikute teaduste juure ja neile omased metoodid selgeks teeb. Sellepärast teeme meie vahet üldise ja erilise metoodiõpetuse vahel, kusjuures viimane üksikute teaduste loogikat käsitleb. Wundt oma kolmeköitelises teoses loogika üle on selle hiiglatöö ära teinud ja seega loogika ülesandeid erakorraliselt laiendanud.

§ 13. Loogika arenemine ja voolud.

Üldiste mõtteseaduste täpse vormuleerimise vajadus tuli ilmsiks neljanda aastasaja lõpu poole e. Kr., mil n. n. megarlaste kooli kuuluvad mõtlejad ühelt poolt tõsiste otsustuste võimalikkuse juures kahtlema hakkasid ja teiselt poolt sofistlike löökvõtetega vastast püüdsid segada. Selle järele kui Sokrates mõistelise tunnetuse nõudmisega oli esinenud ja Plato mõistete piiritlemise ja liigitamise juurdlemisele oli asunud, võttis Aristoteles järelduse ja tõestuse reeglite täpse ja põhjaliku läbiuurimise ning selgituse ette ja sai selle läbi loogika põhjendajaks.

Aristoteles'ele oli täitsa selge, et selle juures tegemist on mitte uute tõdede leidmisega, vaid ainult loomuliku mõtlemise tagajärgede järelkatsega. Tema toonitab kindlasti, et loogika ülesandeks on tõeliselt tehtud järeldusi teatavate vormide päale üle viia ja selle läbi nende õigust järele katsuda. Ka seda teadis Aristoteles, et selleks otstarbeks tegelikult tehtud järeldused tulevad lahutada nende aluseks olevateks otsustusteks ja otsustused nende mõistelisteks elementi-

*) Fiktsiooni all mõistame teadlikult vale, iseeneses vastolusid sisaldavat oletust, mida meie oleme sunnitud tegema, et teatavat teaduslikku ülesannet täita. Üldse tähtis ja huvitav osa, mida see inimese vaimu kunstlik võtte teaduste arenemises, iseäranis matemaatikas, füüsikas, õigus- ja majandusteaduses etendab, on nüüd hiilgavalt selgitet ka muus mõttes väga tähtsas Hans Vaihinger'i raamatus „Die Philosophie des Als Ob (1911).

deks. Sellepärast andis tema täielise õigusega oma teadusele nimeks Analüütika, s. täh. jaotamise kunsti.

Aristoteles'e loogilised kirjatööd (Kategoriatest ehk põhimõistetest, Otsustuslausest, Järeldus- ja tõestusõpetusest, Tõenäolikkustõestuse ja piiritlemise õpetusest, sisalduvast kaheksas Toopika raamatus) koguti hilisemas vanas- ja keskajal „Organoni“, s. o. (mõtlemise) abinõu nime all kokku. Neoplatooniku *Porfyrius'e* (kolmandal a. s. p. Kr.) kokkusäetud ja Boëtius'e (kuuendal a. s.) ladina keele ümberpandud väljavõte neist töödest võeti „Isagoge“ (Sissejuhatus) nime all keskaja koolides õpiraamatuna üldiselt tarvitusele. Aristoteles'e õpilaste, Theofrast'ose ja Eudemos'e, stoikute ja mifmekordselt ka keskaja sholastiliste filosoofide poolt töötati järelduse vormid veel peenemalt välja ja loodi hulk uusi oskussõnu, mille abil õpetet dialektik võis kiiresti ja kindlasti töötada.

16-ndal a. s. seadis Petrus Ramus, äge Aristoteles'e ja sholastika vastane, Cicero ja Quintilianus'e õpetusega ühinedes loogika õperaamatu kokku, kusjuures sisu nii korraldati, nagu see praegugi veel enamjagu loogika õperaamatutes korraldatakse.*)

Inglane Bacon katsus oma „Novum Organon'is“ Aristoteles'e loogika väärtusetust selgeks teha ja juhtis tähelepanu induktsiooni pääle, kus erilist üldise juure tõustakse. Selle pääle vaatamata jäi aristoteles-sholastiline loogika oma pääõpetustes ka edaspidi kooliõpetuse aineks ja on selleks suurelt osalt tänapäevani jäänud.

Uue sihi ja uue sisu andis loogikale Kant. Vana, puhtvormaalse loogika kõrval, mida tema maksvaks peab, lõi tema uue loogiliste vaatlemiste liigi, mida ta ise nimetab transtsendentaalseks loogikaks. Otsustuse vormides arvas tema inimese mõistuse põhifunktsioone leidvat, mille abil see väljast sisse voolavaid muljeid kujundab ja kujudeks loob. Kant loeb neid põhifunktsioone meie vaimu algomaduseks, mille abil vaim ise loob loodus-sünni seaduspärasuse. Selle läbi omandavad loogilised vormid sigitava, peaaegu loova jõu. Selle mõtte ühekülgse edasiarendamise teel mõtles Hegel välja metafüüsilise loogika, milles mõistete loogiline isearenemine tõelise sünniga, asjade olemusega üht langeb. Hegel'i loogika, mille dialektiline meetod väga sügavale ulatavat mõju on avaldanud, paistis 19. a. s. teises pooles täiesti äravõidetuna, tekib aga praegu teisel kujul uuesti ellu. Niisama leiab ka keskaja sholastikute loogika uuesti energilisi kaitsjaid. Nende voolude vastu püüab jälle maksvusele jõuda hoopis teine vaade, mis toonitab loogika seaduste puhtkogemuspärast iseloomu. Oleviku loogikas võib vahet teha umbes järgmiste voolude vahel.

1. Psüholoogiline loogika uurib põhjalikult mõtteseaduste psüholoogilisi aluseid. Et selle juures tõeline mõtlemine lähtekohaks võeti, siis on ühtlasi mõtlemise psüholoogiaile väga palju kaasa aidatud ja mõtlemisprotsessi tõelist laadi selgitet. Selle voolu kindlamad poolehoidjad, kelle hulka ka käesoleva raamatu kirjutaja kuulub, käsitavad loogilisi seadusi üldise ja läbiproovitud kogemuse sademena. Sellega on loogika ülesanne ainult juurelda, kui palju on igas üksikus kogemuses olemas üldist ja läbiproovitud kogemust.

2. Tunnetusteoreetiline loogika ei katsunud mitte üksnes mõtlemisseaduste maksvust tunnetava piirides kindlaks teha, vaid ka tunnetuse piire ära määrata. Sellega läheb tema erilisloogilistest piiridest üle ja tungib sügavale tunnetuskriitika ja metafüüsika probleemide valda. Sellekohased juurdlemised on mitmeti väga tähtsad, kuid nad jõuavad loogika erieesmärgile, nimelt objektiivse

*) Petrus Ramus'e „Logica“, mida tema ka „*Ars discerendi*“ nimetab, seisib kahest osast koos. Esimene, „*de inventione*“ käsitab mõistet, selle piiritlemist ja liigitamist, teine „*de indicio*“ otsustust ja järeldust. See õpiraamat oli sedavõrd üldiselt tarvitusel, et otsustusvõimet „*Secunda Petri*“ (Petrus Ramus'e Loogika teine osa) nimetati, mis selles mõttes veel Kant'i ja Schopenhauer'i juures ette tuleb.

kindeloleku üldiste tingimuste tundmisele, seda vähem, et nad väga sügavale tungivad ja usku iga objektiivse kindeloleku sisse kõigutavad *).

3. Matemaatiline loogika katsub otsustus- ja järeldusvormidele võimalikult täpset matemaatilist vormuleerimist leida. Sellekohased uurimised põhjenevad üldse mõistete mahu vahekordade pääl ja saavutavad sagedasti täiesti üllatavaid tagajärgi. Vanad sholastilised reeglid muutuvad selle läbi sagedasti väga lihtsaks ja omandavad palju täpsema esituse. Niiviisi saadud lihtsamad vormelid võib suure kasuga kooliõpetuse juures tarvitada, keerulised aga sellevastu on sagedasti ka asjatundjal raskesti arusaadavad. Igatahes on siin avatud viljarikas tegevuspõld.

4. Iseäranis viljarikkaks loogilise uurimisala laienduseks on metodoloogiline loogika. John Stuart Mill'i induktiivse loogika süsteem ja Wilhelm Wundt'i eespool nimetat suurejooneline teos on juba palju tähtsat korda saatnud. Siia kuuluvad ka Ameerika mõtlejate tehtud katsed ehitada loogikat empiirilise-praktilisele aluspõhjale, katsed, mis on ette võetud all pool kõne alla tuleva (§ 26) pragmaatilise põhimõtte alusel. Seda on pääasjalikult John Dewey, Mark Baldwin'i ja C. F. S. Schiller'i tööd. Siin võiks veel sügavamale tungida, kui loogikat lihtsalt mõtlemismetoodi õpetusena käsitada ja selle juures Ernst Mach'i poolt tarvitusele võetud mõtteökoonoomia mõistet tarvitada. Loogika ei oleks siis muud midagi kui üldine mõtlemise ökonoomia ja tema ülesanne seisaks selles, et üles leida, kuidas mõttevahendid alati ökonoomilisemaks on kujunenud ja edaspidi selles sihis võivad areneda.

Kant'i tuttav ütlus, et loogika Aristotelesest saadik mitte sammu edasi ei ole saanud, kuid ka mitte sammu tagasi astuda ei ole võinud, oli vaevalt õigustet sel ajal, mil sündis, ja on seda praegusel ajal veel vähem. Mõningaid Aristoteles'e põhjanevaid mõtteid mõistetakse ja hinnatakse alles praegu õieti. Kuid probleemide ülesseadmises ja vormuleerimises on mitmel korral Aristoteles'est kõrvale ja üle tema edasi jõutud.

*) Viimastel aastatel on tunnetusteoreetiline loogika uue vaatlusviisi tarvitusele võtnud ja juurdusi toime pannud, mis Saksamaal väga suurt tähelepanu äratavad. Loogikat katsutakse teadusõpetuseks laiendada — selle läbi, et vana Aristoteles'e ja sholastikute väljatõötet vormalist loogikat nõnda nim. Kant'i transtsendentaalse loogikaga katsutakse siduda. Tahtakse näidata, et mõtlemise edenemine ja selle saavutuste õigsuse kõigutamata kindel tõekspidu ei põhjene mitte kogemuse alalise kasvamise ja inimese psühofoogiliselt ikka enam peeneneva mõtlemisaparaadi pääl. Teadusliku kindeloleku alused peavad kandma ennem üleindividuaalset, ülejoolulist, sagedasti koguni üleiniimlist laadi. Ehitatakse isesugune asjade riik, mille objektiivselt olemasolevad vahekorrad tulevad pikkamööda üles leida. Need „asjad“ ei ole aga sugugi kogemustes antud asjad ehk nähtused. Pigemini sünnib asi alles mõistete läbitöötamise teel, peab aga siiski objektiivselt maksev olema. Sarnaste asjade kõige meeelpärasemaks näituseks on matemaatilised sünnitused, arvud ja geomeetrilised kujud. Need näivad olevat tõesti mitte kogemustest saadud, vaid inimese hinge loodud ja siiski igas kogemuses maksvad. Siin eitatakse ka juba matemaatikas olevat empiirilist aluspõhja. Windelband aga, kes selle uue loogika põhimõtteid iseäranis selgelt on esitanud, tõendab kindlasti, et ka empiirilistes teadustes „asjad“ mõtlemise sünnitus on (Enzykl. d. Philos., v. Ruge, I, lk. 42). Siia kuulub ka Meinong'i ja tema voolu väljatõötet „asjateooria“. Samas sihis liiguvad ka Windelband'i, Rickert'i ja nende õpilaste juurdlemised, teatavas mõttes ka Hermann Cohen'i ja Paul Natorp'i ning nende mõtlejate poolt ellu kutsutud Marburgi kooli tööd. Husserl'i „loogiliste uurimuste“ ülesandeks on ka midagi sarnast. Tunnistan hää meelega, et selle uue loogika põhjenduseks, mida tema päämõiste järele asjaliseks loogikaks võib nimetada, suurt tüseda mõttejõu kulu ja palju teravmeelsust on tarvitet, pean aga otsekohe seletama, et minule terve see töö viljatuna näib. Inimese kindeloleku allikat võib otsida kas kogemuses, siis on psühholoogia ja ajalugu selle selgitamise teed, või tunnistatakse enne iga kogemust olemasolevat kindlakujulist inimese vaimu ehitust, ja siis minnakse välja mitte tunnetusteoreetilises, vaid metafüüsilisest seisukohast, kuigi seda enesele tunnistada ei taheta. Kolmandat seisukohta, mis ühelt poolt psühholoogia ja ajaloo, teiselt poolt aga metafüüsika vahel kõigub, ei või mitte olla, nagu mina seda oma raamatus „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ loodetavasti olen näidanud. Kirjanduse andmetes on selle voolu tähtsamad teosed „asjalise loogika“ päälkirja all antud. 15).

§ 14. Grammatika, loogika ja psüholoogia.

Nii oma tekkimise, kui ka arenemise kestusel on loogika astunud kõige lähedamasse vahekorda grammatikaga. Aluse (subjekti) ja öeldise (predikaadi), nimisõna (substantiivi), omadussõna (adjektiivi) ja ajasõna (verbi) vahel vahetegevmine on enam loogilise kui grammatilise järeldaumise tagajärg. Mõtteseadusi võis üles leida ainult kõnelise väljenduse analüüsimise teel. Edaspidise arenemise kestusel on loogiliste ja grammatiliste uurimuste ühtesulamine sagedateks eksitusteks põhjustanud. Sõna tähendust mõiste sisuga, lauset otsustusega samastades üsti, et iga grammatiline vahekord ühtlasi ka loogiline on, ja et vastupidi keel loogiliste seaduste järele areneb ehk arenema peab.

Grammatika on inimese keeleehituse seaduste õpetus. Need seadused arenevad füsioloogilisest ja psüholoogilisest vaatepunktist, ja sellepärast peab grammatika aluspõhjaks olema füsioloogia ja psüholoogia, mitte aga loogika. Keel on kujutluste, mõtete, tunnete ja tahtesihide avaldus. Kui mina täpselt ütlen, mis mina arvan, kui mina täpselt aru saan, mis teine mulle ütleb, siis on keel oma ülesande täitnud. Küsimus, kas on minu väited sisuliselt täiesti õiged, ei tule siin sugugi ehk igatahes alles teises järgus vaatlemisele. Grammatika peab olema seega loogilisest alusest täitsa lahutatud ja psüholoogia päale põhjendatud.

Sellevastu kasutab loogika alati keele alal kordasaadatud mõttetööd ja peab oma piiritlemist juures valitsevaist keelevormidest kinni. Muidugi on loogilisel koolitamisel väljenduse laitmatuse päale alati oluline mõju, kuid kunagi ei pea loogikal mõttesse tulema keelt hakata looma. Loogikal on tegemist mõtlemise vormidega ja ainult neist tulenevad vahekorrad on tema aineks. Sagedasti võib tema keelt kasutada tulusa teenäitajana, kuid iialgi ei pea tema end sellest eksiteele laskma avatella.

Loogika ja psüholoogia vahekord selgub õieti juba eespool tehtud märkustest. Psüholoogia peab inimese mõtlemist selle tõelises käigus katsuma niisama juurelda kui muud hingetegevust. Ka loogik teeb hästi, selles suhtes psüholoogilisi saavutusi kasutades. Kuid loogikale jääb täielik vabadus, — mis õieti tema päris ülesanne on, — loomulikke mõttevorme kunstlikult ümber muuta, et selle läbi võimalik oleks objektiivse kindeloleku üldiseid tingimusi järele uurida.

Psüholoogidele on kõige suurema tähtsusega asjaolud, mille juures otsustus avaldatakse, samuti isikud, kelle poolt see sünnib, kõrvalmõtted ja eesmärgid, mis sääljuures mõjuvad. Loogik näeb ainult otsustust ja sellekohast mõistete vahekorda. Tema peab eraldama mõtet kõigest assotsiatsioonidest, kõigest tundeemenditest, kõigest mõtleja eesmärkidest, ja kui võimalik, ka mõtlejast isikust endast, et teda vormalse õigsuse suhtes järele katsuda. Mida täpsemalt, mida täielikumalt loogik seda abstraktsiooni kõigest kõrvalistest asjaoludest suudab eraldada, seda paremini õnnestub temale loogiline ülesanne. Kuid sellejuures ei pea tema eksitusse sattuma, nagu oleks tema kunstlik preparaat tõeline, algeline, elav mõtlemine ise.

Loogilise ülesande puhas piiritlemine on mõnikord õieti raske. Ja just need raskused sunnivad sagedasti eri loogilisest ülesandest üle kõrgemate probleemide juure astuma. Selle läbi tekib loogika vahekord filosoofiaga, mille käsituse juure meie praegu astume.

§ 15. Loogika ja filosoofia.

Loogikat peetakse üldse filosoofia eelkooliks ja teda õpetatakse filosoofilise propedeutikana sagedasti keskkoolides. Kuid ka tõeliselt on loogika tarvilik eelkool, ja mitte ainult filosoofiale, vaid igale teadusele. Vaimu ei nõõrita mitte selle läbi, nii kui Mefistofeles naljatab, Hispaania saabastesse¹⁶⁾, vaid see õpetab ettevaatlikkusele, kaitses rutulistest ja enneaegistest üldistamistest ja harjutab kindlat tõenäolisest lahutama. Loogika toob instinktiivselt tarvitatavad mõtte-

seadused teadvusse, käsib meid ettevaatlikult järele katsuda seda, mis mõtleme. Sarnane koolitus on igasugusele teaduslikule tööle mõõdapääsmatu.

Siiski, peaaegu paratamata viib intensiivne tegevus loogiliste probleemidega puhtloogilise piirist välja ja sunnib puhtfilosoofilistele juurdlemistele. Kes mõistete õpetuses mõiste ja selle tunnuste vahekorra kohta selgusele tahab jõuda, kes meie otsustuste ja järelduste maksvuse valda tahab uurida, ei pääse mõõda küsimusest, kui suurel määral meie mõistus üldse tõeliselt suudab tunda.

Kerkib üles küsimus inimese tunnetuse võimalikkuse ja tekkimise üle, ja sellega oleme meie kõige tähtsama filosoofilise õpeharu, tunnetusteooria juure jõudnud. Tunnetusprobleemiga on kõige lähemalt seotud ka küsimus meie teadmuse aine, s. o. tõeliselt olemasoleva üle, ja nii viib meid loogika lõppude lõpuks ka olemuse õpetuse, ontoloogia, metafüüsika juure.

KIRJANDUS.

Psüholoogia.

- Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie. 2 köidet. 3. tr. 1908. (Laialine töö ühes väga rikka bibliograafiaga.)
- W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 köidet. 6. tr. 1908. (Põhjanev teos.)
- — Vorlesungen über Menschen- und Tierseele. 5. tr. 1911. (Õieti kohane sissejuhatusesse eksperimentaalistesse meetodidesse.)
- — Grundriss der Psychologie. 10. tr. 1911.
- — Psychologie. Lhk. 26 nimetat Windelband'i koguteoses.
- Richard Semon, Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens. 1908.
- — Die mnemischen Empfindungen, erste Fortsetzung die Mneme. 1909.
- E. B. Titchener, A text book of Psychology 1901. Deutsch v. O. Klemm 1910. (Kõige parem eksperimentaalse psüholoogia käsiraamat.)
- H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. I köide, 2. tr. 1905. (Üldiste seisukohtade, niisama ka eksperimentaaliste uurimuste saavutuste põhjalik käsitlus.)
- — Abriss der Psychologie. 1908.
- A. Horwicz, Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. 2 köidet. 1872—1878.
- Th. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie. 7. tr. 1906.
- O. Külpe, Grundriss der Psychologie. 1893.
- H. Münsterberg, Aufgaben und Methoden der Psychologie. 1891.
- H. Höffding, Psychologie im Umriss. 4. tr. 1908. (Introspektiivne, rikas tabavaist vaatlustest.)
- W. James, Principles of Psychology. 2 köidet. 1890. (Inglis keeles, introspektiivse psüholoogia tähtsam teos.)
- — Textbook of Psychology. 1904. Saksakeelne tõlge 1908.
- A. Bain, The Senses and the Intellect. 3. tr. 1868.
- — The Emotions and the Will. 3. tr. 1880.
- Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie. 2. tr. 1906. (Introspektiivne, väga põhjaliku analüüsiga.)
- Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen. 6. tr. 1912.
- Max Kossowitz, Allgemeine Biologie. IV köide. Nerven und Seele. 1906.
- W. Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie. 5. tr. 1912. (Bioloogiline.)
- — Die Urteilsfunktion (Mõtlemise psüholoogia) 1905.
- H. Siebeck, Geschichte der Psychologie. I ja II köide, I osa (kunni Thomas Aquino'ni) 1880 ja 1884.
- M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I köide. 2. tr. 1897.
- O. Klemm, Geschichte der Psychologie. 1911.
- Max Dessoir, Abriss einer Geschichte der Psychologie 1911.
- G. Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Saksa keele Chr. D. Pflaum. 1902.
- A. Pfänder, Einführung in die Psychologie. 1904.
- William Stern, Differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. 1911. (Põhjanev, sisurikas ja väga ergutav teos.)

Loogika.

- Fr. Überweg, System der Logik. 5. tr. 1882. I. B. Meyer'i toimetet.
H. Lotze, Logik. 2. tr. 1881.
Chr. Sigwart, Logik. 2 köidet. 3. tr. 1905.
F. C. S. Schiller, Formal Logic a scientific and social problem. 1912. (Põhjalik vormalse loogika arvustus.)
W. Wundt, Logik. 3 köidet. 3. tr. 1906, 1907. (Iseäranis tähtis on metoodi õpetus).
B. Erdmann, Logik. I köide. 2. tr. 1907. (Sisuloogika).
J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Saksa keele Gomperz. 3 köidet. 2. tõlke tr. 1884.
W. Jerusalem, Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.
Mark Baldwin, Thoughts and Things or Genetic Logic. I köide. 1906. II kd. 1908. 1 köide Geise saksakeelses tõlkes 1908.
Studies in Logical Theory, John Dewey välja antud. 1903.
Stanley Jevons, Elementary Lessons in Logic. 1870, Saksa keele Kleinpeter. 1906. (Väga kergesti arusaadav.)
M. W. Drobisch, Neue Darstellung der Logik. 5. tr. 1887. (Üks paremaid traditsioonilistest vormalse loogika käsitustest.)
Fritz Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache. 3 köidet. 1901—1902. I köide. 2. tr. 1909. (Iseäranis 3. köide.)
— — Wörterbuch der Philosophie, neue Beiträge zur Kritik der Sprache. 2 köidet. 1910.
St. Jevons, Principles of science. 1874.
E. Schroeder, Vorlesungen über die Algebra der Logik. 3 köidet. 1890 ff.
Eugen Müller, Ernst Schroeder, Abriss der Algebra der Logik. 3 köidet. 1909 ff.
C. Prantl, Geschichte der Logik. 4 köidet (kunni 16. a. s.)
H. Cohen, Die Logik der reinen Erkenntnis. 1902.
E. Husserl, Logische Untersuchungen. 2 köidet. 1900—1901.
A. Meinong, Über Annahmen. 2. tr. 1900.
— — Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. 1906.
— — Die Stellung der Gegenstandstheorien im System der Wissenschaft.
W. Windelband, Prinzipien der Logik, Arnold Ruge Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Lhk. 1—60.

Asjaline loogika.

Kolmas osa.

Tunnetuskriitika ja tunnetusteooria.

§ 16. Dogmatism, skeptitsism, krititsism.

Usalduse suhtes inimese tunnetusvõimesse on filosoofia kõigepäält dogmaatiline, siis skeptiline ja viimaks kriitiline, kusjuures siiski juhtumisi eelmisse järku tagasilangemisi ette tuleb.

Dogmaatiliseks nimetatakse seda mõttevoolu, mis tajumise või mõtlemise tagajärgede vastu täit usaldust tunneb ja kindel on arvamises, et ilm täiesti niisugune on, nagu meie seda tajume, ehk säherdune, nagu meie teda mõteldes konstrueerime. Dogmaatiline on mõtlemises ja tegevuses see mittefilosoferiv, naiiv inimene, kellele sugugi meele ei tule kahelda oma tunnetuse õigsuses või koguni tunnetuse võimalikkuses. Dogmaatiline on ka usk, kui tema oma õpetuste tõelisusse usub, ka siis, ehk iseäranis siis, kui selle aineks on mittemeeline, säälpool iga võimalikku kogemust olev. Dogmaatiline on aga ka filosoofia kaua aega oma arenemises. Plato, kes meeltetõendust maksvaks ei tunnistanud ja asjade olemuse uskus leidvat mitteainelistes ideedes ehk algkujudes, ei ole sugugi vähem dogmaatiline, kui Leukippos ja Demokritos (450 a. e. Kr.), kes ainult materiaalseid aatomid ja tühja ruumi tõeliseks tunnistasid. Descartes (1596—1650), kes algab kahtlusega, siis aga enese teadvuses kindlat, vastuvaidlemata tõsiasja näeb, ei ole vähem dogmaatiline kui 18. ja 19. a. s. materialistid, nagu La Mettrie, Holbach, Karl Vogt ja Büchner, kes ainult mateeriat ja selle omadusi ning jõudusid tõesti olemasolevaiks pidasid.

Skeptitsismi all mõeldakse absoluutist kahtlust tunnetuse võimalikkuse üle ja sellest järjekindlalt tuletet tagasihoidlikkust igast kindlast tõendusest. See vool töötati kolmandal a. s. e. Kr., arvatavasti mitmesuguste filosoofiliste koolide üksteisele vastukäivate vaadete tagajärjel, Pyrron'i poolt välja ja leidis hilisrooma ajani palju poolehoidjaid. Süstemaatilise kahtluse psühholoogiliseks motiiviks on tung hingerahu järele. Et mitte kistud saada filosoofia koolide kirglikkusesse vaielustesse, peavad mõtlejad paremaks mitte midagi väita ja katsuvad kõigest jõust näidata, et see on ainuke mõistlik seisukoht. Meie oleme nende mõtlejate poolt ettetoodud argumentidega peaaegu täitsa tuttavad, ei või aga mitte ütelda, et need inimese mõtlemisvõimet sisuliselt oleksid edendanud. Paremalt juhtumisel võib neist õppida niikaua oma otsustusega ootama, kunni otsustuseks kõik eeldused antakse. Absoluutne skepsis aga ei ole läbiviidav. Peab ju filosoofiline skeptik oma igapäevases elus just nii toimetama, nagu oleks ta dogmaatik.

Kuue teistkümnendal aastasajal pöörasid Montaigne ja Charron, 17-dal Pierre Bayle vanaaja skeptitsismi juure tagasi ja kaitsesid energiliselt nimelt usuliste dogmade loogilist mittetõestavust. Oma tuttava skeptitsismiga

täidetud entsüklopeedilise sõnaraamatu läbi mõjus Pierre Bayle tugevasti kaheksateistkümnenda aastasaja pääle ja valmistas nii ette ühelt poolt valgustus- aega ja materialismi, teiselt poolt — filosoofilist krititsismi. Skeptikute hulka loetakse harilikult ka suurt Inglise mõtlejat David Hume'i (1711—1776), kuid tema allpool kõne alla tulevad tõsiselt teid rajavad juurdlemised mõtlemise alusmõistete, nimelt substantsi (algaine) ja kausaaliteedi (põhjuse) üle, ei ole enam skeptilised, vaid kuuluvad juba kolmandasse arenemisastmesse, krititsismi.

Kriitiline on filosoofia teatavas mõttes juba algusest saadik. Kui ta püüab oma enese mõtlemise jõul olenemata pärimusest ilmavaate välja töötada, siis on krititsism selles oluliseks teguriks. Kitsamas mõttes nimetatakse krititsismiks siiski alles seda mõttevoolu, mis mitte ainult pärimust järelkatsumisele ei võta, vaid ka enese tunnetusvõime. Krititsism selles mõttes ei tunnista midagi maksvaks esi- algselt järele katsumata. Tema küsib inimese tunnetuse võimalikkuse ja piiride järele, tema uurib meie tunnetuste tekkimist ja arenemist, küsib, mis osa on koge- muse tekkimisel meie eneste juurelisandusel, ja katsub piirid määrata, milles ini- mese uurimine tagajärjekalt oma tegevust võib arendada.

Krititsismi algidusid võib juba vanaaja filosoofias leida. Elealaste õpetus, mis meelte tunnetusvõimet eitas, Demokrit'ose väide, et magus ja mõru, soe ja külm ning värvid asja tõelised omadused ei ole, vaid ainult subjektiivsed aistingud, on täis tõsist kriitilist vaimu. Otsustavamal ja laiemal kujul tuleb vajadus meie tunnetusorgaani järelkatsumise järele ilmsiks uuemal ajal John Locke'i, George Berkeley ja David Hume'i juures. Viimase juurdlemised on sügavasti Immanuel Kant'i pääle mõjunud ja tema on see, kes filosoofilise krititsismi löi ja välja töötas.

Pärast Kant'i ei ole enam võimalik dogmatismi juure peatama jääda. Ei ole sugugi tarvis Kant'iga igas asjas ja igas mõttes kokku leppida, kuid seisukohta tema vastu peab tingimata võtma. Enne kui poositiviste esituste juure üle minna, tulevad tema poolt ülessäetud küsimused otsustada. Nagu pärast Savigny'd teaduslikku õiguse uurimist muidu ei või käsitada kui ajalooliselt, nagu pärast Darwin'i orgaanilisi võimeid ei või vaadelda muidu kui arenemis- looliselt ja bioloogiliselt, nii ei ole pärast Kant'i enam lubatav filosoofiat muidu kui kriitiliselt käsitada.

Krititsism asetab filosoofia etteotsa tunnetusprobleemi, sest et see kõige põhja- panevam ja kõike määrav on. Sellepärast algame ka meie kitsamas mõttes filo- soofia probleemide kirjeldust just sellega.

§ 17. Tunnetusprobleemid.

Mida mõistame meie harilikus kõnes tunnetuse all? Mina tunnetan mööda- minejas sõpra, tuttavat, see tähendab, et mina võin sääl läheneva inimese nime ütelda, tean palju ta vahekordi, tean tema tegevust, tema elukutset ja mäletan ka üht või teist, mis ühes temaga olen läbi elanud. Mina tunnetan taime, tähendab, mina suudan taime botaaniliselt piiritella, tema nime nimetada ja tunnen kohta, mida teaduslik uurimine temale taimede süsteemis on määranud.

Iga tunnetusprotsess on seega tunnetusest enesest erineva sisu mõtteline aru- saamine (tabamine). Edasi, iga tunnetus sünnib otsustuse kujul, ja kes seda otsustust sünnitab kindlas tõekspeos tunnetust olevat omandanud, on sellega ühtlasi ka kindel arvamises, et tunnetatud asi ehk tunnetatud nähtus tõesti olemas on ja tõesti nii on sündinud, ärarippumata sellest, kas tema teda tunnetab või mitte. Nii eeldab tunnetus vähemalt üldise kõnekeele järele mingisugust asja, mis ise- seisvalt olemas ja tunnetajast erinev on.

Sellest hariliku kõneviisi tähendusest ei erine oluliselt tunnetuse teaduslik tähendus. Siin tuuakse ainult selgemalt esile, et tunnetus mitte üksnes meelelisel tajumisel ei põhjene, vaid ühtlasi ka selle mõtteline ümbertöötamine mööda-

pääsmatu on. Tunnetatava iseseisev olemasolu on aga ka teaduslikule uurimusele iseenesestmõistetava eeldusena maksev.

Sügavamale ulatav meeleliste tajumiste ja otsustusakti psühholoogia näitab, et vahekord tunnetusakti ja tunnetatava asja ehk nähtuse vahel sugugi nii lihtne ei ole. Mittefilosofoerivale mõistusele on meie kujutlused ja otsustused lihtsalt kujutletavate ja otsustatavate nähtuste ärakujud (koopiad). Ligikaudu vastab säärane arusaamine meie meelelistele tajumistele ja vaatlikkudele mälestuskujudele, mida iseäranis nägemismeel meie ajusse jätab. Näit. minul on majast, kus ma olen sündinud, aastakümneid kodukohast äraolust hoolimata, siiski elav, vaatlik pilt olemas, ja ma võiksin iga silmapilk kõne all olevate ruumide kavandi valmistada. Säärasel juhtumisel on meie kujutlused tõesti ärakujud. Meie mõtetegevus ei jää aga sääraсте üksikmälestuste juure peatama, sest et neist ainult väga piiratud ilma tunnetamine võib tekkida. Meie paneme rohkem tähele tajutavate asjade ja nähtuste vormisarnasust. Asjadest, omadustest ja seisukordadest loome meie mõisted, meie sünnitame otsustused, mille aineks on mitte üksikud nähtused, vaid sünni reeglipärasused. Säärastele mõtetegevuse tagajärgedele ei vasta mingisugused tõelise, meeleliselt tajutava nähtuse vaatlikud kujud. Harilikult tekivad küll sõnade lausumisel, nagu elajas, taim, laud, aken, ebamäärased ja muutuvad kujutlused, kuid need ei vasta vastavate mõistete abil mõeldavale sisule; ka on palju mõisteid ja otsustusi, mis mingisuguseid vaatlikke pilte esile ei kutsu. Kui meie riigist, õigusest ja kõlbusest, põhiseadusest ja lepingust kõneleme, siis ei kujuta meie midagi konkreetist ette. Et kujutluse ja mõtete ilma tihti sugugi ei saa vaadelda ärakujudena, siis on teda katsutud käsitada iseäralise märkide süsteemina, mis meist olenemata püsivale tõelisusele vastavad. Paljude kujutluste ja otsustuste kohta on see tõesti õige. Otsustused, nagu: sajab vihma, sajab lund, põleb, on tõesti tõeliste nähtuste märgid. Kuid meie sünnitame ka kujutlusi ja mõtteid, mis läbi ja läbi on meie isetegevuse järeldused ja mis ühelegi esemele välisilmas ei vasta. Näit., mille märgid peaksid olema mõisted, nagu võrdlus, vastolu, teadus. Palju lähemale võib jõuda mõtlemise ja meist iseseisva tõelisuse vahekorrale, kui kujutelmide ilma vaadelda vahendina, mida meie tarvitame ilmas orienteerumiseks ja oma tegevuse võimaldamiseks. Inimese mõtlemise praktilise käsitusega tuleb meil veel edaspidi tegemist teha. Igatahes aga näitab tunnetusprotsessi sügavam analüüs, et meie kujutlemist ja mõtlemist ei määra sugugi mitte ainult meist väljaspool olev tõelisus. Meie enese füüsiline ja psüühiline organisatsioon töötab siin iseseisvalt kaasa ja läheb selle juures väga tihti antusest kaugemale. Palavikus näeme meie kujusid, millele tõelisuses midagi ei vasta, ja unes elame meie sündusi läbi, mida meie ärgates mittetõelistena tunnetame. Ka oma mõtete edasiarendamisel sünnitame meie sagedasti kujutusi, mis ei ole ei ärakujud ega märgid, vaid on meie eneste loodud sünnitused. Kes ütleb meile nüüd igal üksikul juhtumisel, et meie tajumused mitte hallutsinatsioonid (viirastused) või unenäod ei ole, kes otsustab, kui palju või kui vähe fantaasia elemente meie mälestuskujudesse teadmata on tunginud? Võib olla, on kõik meie n. n. tunnetused ainult meie eneste elamused ja nende põhjal võiksim küll kõnelda eneste teadvuse seisukordade ja sisu muutustest, ei ole aga sugugi õigustet midagi kõnelema sündustest, mis meist iseseisvalt tekivad. Neist küsimustest, millest mitte kaua mööda ei saa minna, tekivad filosoofilised tunnetusprobleemid.

Kõige sügavam ja ühtlasi põhjanevam neist probleemidest on küsimus, kas on inimesel võimet temast olenemata tõelisuse tunnetamiseks, ja kas on temal õigust selle tõelisuse olemasolu ja omaduste üle objektiivseid ja üldiselt maksvaid tõendusid avaldada.

Kriitiline filosoofia seab siin küsimuse tunnetuse võimalusest. Selle küsimuse ülesseadmise mõte on järgmine. 17. ja 18. aastasajal õitselelõõnud matemaatika saavutas hulga tunnetusi, mille kohta kindel oldi, et nad on olenemata

igast kogemusest (s. o. *a priori*), ainult puhta mõistuse üles leitud ja siiski iga võimaliku kogemuse kohta maksvad. Kant uskus ka matemaatilises looduste aduses tunnetuselemente leiduvat, mis mitte pärit kogemusest, vaid mida tuli vaadelda puhta mõistuse sünnitustena ja niiviisi juba algusest (*a priori*) antutena. See mõte ergutas teda tema „Puhta mõistuse kriitika“ kirjutamisele, milles katset tehakse *a priori* antud tunnetuse tingimusi süsteemi koondada. Selle teed rajava uurimusesaadus on järgmine. Kõiki esemeid ja nähtusi, mida meie kogemuse aina kohtame, vormeerivad ja esestavad meis olevad ruumi ja aja vaatlusvormid, niisama ka teatav arv mõistuse algfunktsioone (kategoroid). Seega ei tunneta meie maailma mitte nii kui ta isenesest olemas on, vaid ainult nii, kuidas tema paistab meie meelele ja meie mõistusele. Schopenhauer vormuleerib selle kriitilise uurimise saaduse lühikeselausega: „Ilm on minu kujutus“. Seda filosoofilist seisukohta nimetatakse kriitiliseks idealismiks. Ja et selleni viivad järeldused tõekspeol põhjenevad, et olemas on tunnetusi, mis *a priori* on antud, siis nimetatakse seda voolu uemal ajal ka apriorismiks.

Ühes tunnetuse võimaluse küsimusega, mis kriitilise filosoofia poolt praegu esitet mõttes üles säetud, on loomulikult seotud ka inimese tunnetuse piiride märkimine. Kant oli siin iseäranis vali ja toonitas ikka uuesti, et teoreetiline mõistus enese *a priori* antud funktsioone ainult võimalikkude meeleliste tajumiste vallas võib tarvitada ja et ta mitte ei või saavutada tunnetusi asjade kohta, mis seisavad säälpool iga kogemust.

Tunnetuse võimaluse ja piiride küsimuste käsitamist nimetame tunnetuskriitikaks ja see sünnitab filosoofia kõige raskema ja ühtlasi kõige tähtsama osa.

Kant'i ja tema pooldajate seletus ei jäänud vastuvõetlusteta. On palju mõtlejaid olemas, kes ühes mittefilosoofeeriva mõistusega arvavad, et ilm ei ole minu ettekujutus, vaid on minust iseseisvalt olemas ja oma tõsiste omadustega minule tunnetatav. Seda seisukohta nimetatakse üldiselt realismiks, sest et ilma käsitatakse reaalsena, tõelisena, mitte paljalt ideaalsena, s. o. kujutluses olevana. Realism ei põhjene mitte *a priori* antud tunnetuste, vaid kogemuse pääl ja ei ole sellepärast mitte apriorism, vaid empirism (Greeka empeiri, kogemuse järele). Selle kogemuse olulise osa sünnitavad sügaval enesevaatlemisel saavutat psühholoogilised tunnetusprotsessi tõsiasjad, ja tähtsuse suhtes, mida realism tunnetuspsühholoogiale annab, nimetatakse seda tunnetusprobleemi käsitviisi ka psühholoogismiks.

Sellest vaatlusviisist tekivad uued probleemid. Idealism ja apriorism ei küsi mitte, kust on puhta mõistuse tunnetused pärit, vaid konstateerivad nende olemasolu, toonitavad nende objektiivist maksvust ja tuletavad sellest loogilisi järeldusi. Realism sellevastu tahab teada, missugustest psüühilistest allikaist voolab tunnetuse vajadus, tema tahab jälgida inimese tunnetuse arenemist üksikuis inimestes ja kogu inimkonnas psühholoogilise ja ajaloolise juurdlemise teel ja küsib lõpuks ka teadmus- ja tunnetustungi lõpuliikke eesmärke. Nende probleemide kallal töötamine ei ole enam kriitika, vaid katse tunnetusprotsessi tõelist arenemist psühholoogiliselt ja ajalooliselt mõista ja inimese elu suurtesse seotustesse mahutada. Neid inimese tunnetuse arenemise alguse ja eesmärkide üle tekkinud küsimusi peame meie tunnetusteooria aineks.

§ 18. Tunnetuskriitika arenemine ja voolud.

Mittefilosoofeerivale inimesele oli algusest saadik väljaspool kahtlust ja on seda suuremalt osalt praegugi, et teda ümbritsevad asjad on temast rippumata olemas ja et nad on niisugused, kui nad temale paistavad. Seda mitte ainult eelfilosoofilist, vaid ka eelteaduslikku seisukohta, seda enne iga meie tunnetus-

võime üle järeilmõtlemist olemasolevat ja suurtes hulkades ikka veel valitsevat mõttevoolu nimetatakse naiivseks realismiks. See on realism, sest et sel mõtlemise astmel tajutud ja kujutletud välisilma isenesest olemasolevaks, reaalseks peetakse; ning see realism on naiivne, sest et see vaade mitte kriitilise järeilmõtlemise teel ei ole sündinud, vaid on isenesestmõistetava eeldusena aluseks mõtlemisele ja tegevusele. Lihtsalt — teisiti ei suudeta asja kujutella.

Siiski ei suudeta esimese järeilmõtlemise juures naiivse realismi seisukohast mitte kaua kinni pidada. Juba harilikud, peaaegu igapäevased meeltepettused kõigutavad usku meie tajumusotsustuste tingimata tõelisusse. Varsti kogeme, et viltu vette pistetud kepp ei ole mitte tõeliselt murtud, vaid ainult näib murtuna, ja et kaugel paistvad asjad tõeliselt suuremad on, kui nad meile näivad. See aga kõigutab usaldust meie meelte tunnistuste vastu ja filosoofiline mõte otsib teisi kindlamaid tunnetuse allikaid. On arusaadav, et siin kergesti teise äärmusse võidi langeda ja arvati meeltele olevat liig vähe, mõtlemisel aga liig palju tunnetusvõimet. Igatahes, üks asi oli kindel: meie ilmakujutelmi sünnitamisest võtavad osa kaks oluliselt erinevat tegurit. Üks on meist väljaspool, iseseisev, vaba ja võimalikult muutumata, s. o. objektiivne tegur. Teine oleneb meie ise, meie meeled, meie mõtlemine, meie tundmine. See on püsiv, muutuva loomusega, subjektiivne tegur. Naiivne realism vaatleb tajutud ja tunnetatud ilma täiesti objektiivsena. Temale ei ole subjektiivist tegurit veel olemas. Selle subjektiivse teguri tunnustamisega ja konstateerimisega algab tunnetuskriitika.

Tema arenemine sünnib nii, et kõigepäält tunnetatakse teatavad meelelised muljed, nagu maitse, temperatuur ja värv puhtsubjektiivistena. Kompamismeele andmete objektiivne maksvus aga püsib sellevastu veel kaua, ja alles kõige uuemal ajal on selgusele jõutud, et kõva ja pehme, ümmargune ja terav ometi just samasugused meeleanndmed on kui lõhnad, helid ja värvid, ja et neid sellepärast tunnetuskriitiliselt samuti tuleb käsitada.

Palju hiljem tehti ka abstraktse mõtlemise saadustes subjektiivne tegur kindlaks, pärast seda kui kaua objektiivse tõena maksev oli olnud kõik, mis juurdlev vaim välja oli mõtelnud. See oli kõigepäält Kant, kes läbi uuris mõistuse vormid, mille abil kogemus alles võimalikuks saab. Et meie aistingute komplekse iseseisvate, püsivate asjadena võtame, et meie reeglipäraselt üksteisele järgnevaid sündusi põhjuseliselt (kausaalselt) seotuteks peame, seda kõike ja veel palju muud arvab Kant olenevat meie mõistuse algelistest ja mitte enam elementideks jagatavaist põhifunktsioonidest. Nende põhivormide ehk kategooriate abil vormeerime meie väljastpoolt antud, isenesest kaootilist sisu, ja alles selle läbi saab kogemus võimalikuks. Nii on kõik meie ilmakujutelmis meie tunnetusele kättesaadav ära määratud, esiteks meie külgesündinud meeleliste vaatlusvormide — ruumi ja aja, ja teiseks — mõistuse kategooriate läbi. Tunnetatav ja kogetav on seega ainult subjektiivne tegur. Mis kogemusest veel üle jääb pärast subjektiivse teguri kõrvaldamist, on meile täitsa tunnetamata „asi isenesest“. Et see „asi isenesest“ iseseisev ja meist eraldi olemas on, see on Kant'ile igatahes täiesti kindel, kuid ainult see. Objektiivne tegur on küll olemas, kuid see on meie tunnetusele täiesti ligipääsmatu.

Selle Kant'i poolt veel tunnustet „asja isenesest“ olemasolu tunnistavad uuema aja mõtlejad täiesti tõestamatuks ja võimatuks. Nad ütlevad, et ka olemasolu (eksistents) ainult mõistuse kategooria on, ja nii on ilmapilt praegu, vastupidi naiivsele realismile, objektiivistest teguritest täitsa ilma.

Mis meie ilmast tajume ja otsustame, mida meile teaduslik uurimine selle üle õpetab, see käib ainult meie teadvuse sisu kohta. Kui meie inimese teadvuse kõrvaldatuna mõtleme, siis kaob ühes temaga ka kõik, mis tema sisu sünnitab, see on — terve ilm. Taevast ja maa, vesi ja muld, mäed ja orud on

ainult meie kujutelmid, ja kes väidab, et on veel meie teadvusest iseseisev välisilm olemas, see väidab midagi tõestamatut ja vastolulist.

See naiivsele realismile täitsa vastupidine mõttevool kannab harilikult idealismi nime.¹⁷⁾ Iilm on selle järele ainult teadvuse sisu või vähemalt ainult sedavõrd tunnetatav, kui palju ta teadvuse sisu on. Ses voolus võib leida palju varjundid, millest siin tähtsamad ette tuuakse. Kuid enne peame tutvunema siin tarvitusel oleva terminoloogiaga (oskussõnadega).

Seda, mis ainult teadvuse sisuna antud või ainult säärasena vaadeldakse, nimetatakse immanentseks. Mis teadvuse piiridest väljaspool ja sellest iseseisev, on transtsendentne ehk ekstramentaalne. Puhas idealist usub seega ainult immanentse ilma sisse ega tunnusta milgi tingimisel transtsendentist ehk ekstramentaalist ilma.

Siiski täiesti lahkuminev transtsendentsest on transtsendentaalne, millega Kant iseäranis hää meelega armastab opereerida. Kant nimetab „transtsendentaalseks iga tunnetust, mis mitte asjadega, vaid võimaliku asjade aprioorilise tunnetusviisiga tegemist teeb.“ (Puhta mõistuse kriitika, 2. tr. sissejuhatus, III, 49, Hartenstein).¹⁸⁾ Seega väidab Kant'i transtsendentaalne idealism teatavate aistilikkuse (meelelisuse) ja mõistuse põhivormide olemasolu, mis mitte kogemusest ei teki, vaid enne igasugu kogemust olemas on ja mis võimaldavad kogemust nende pääle mõjuvate „asjade iseenesest“ kehasutamise kaudu. See vaade on seega niipalju veel realism, kui palju ta tunnustab „asja iseenesest“ iseseisvat, ekstramentaalist ehk transtsendentist olemasolu.¹⁹⁾ Tunnetatav on meile ainult nähtus ehk fenomeen, mis pärast seda vaadet ka fenomenalismiks nimetatakse.

Immanentne idealism aga, mis viimasel ajal end ka immanentseks filosoofiaks nimetab, väidab sellevastu, et välisilma olemasolu sellega piirdub, et ta inimese teadvuse sisu on. Siin ei tunnustata mingi transtsendentist ehk ekstramentaalist lisandust. Kes teadvusest iseseisvat ilma väidab, nii argumenteerivad idealistid, see kahestab ilma täiesti õigustamata viisil. Niipalju kui see ilmavaade selleni viib, et iga mõtleja tunnistab ainult ennast ja enese teadvuse sisu antuks, nimetatakse seda vaadet harilikult ka solipsismiks (*solus* = üksi, *ipse* = ise).

Selle järjekindla vaate esitajad on n.n. neokantiaanlased Schuppe, Rehme, Leclair, Schubert-Soldern j. t.²⁰⁾

Fenomenalismiga on sugulane ka nõndanimetet positivism. Teadus peab, arvesse võtmata kõige olemuse algpõhjusi, mis tunnetamatuks jäävad, uurima nähtuse seadusepärasust selleks, et sünduste üle õppida valitsema. Selle voolu looja on Auguste Comte (1798—1857) Prantsusmaal, pooldajad teatavas mõttes John St. Mill Inglismaal ja Ernst Laas Saksamaal.*)

Viimastel aastakümnetel on veel teised kriitilise idealismi voolud tekkinud, mis vähem välisilma ideaalsust, seda enam aga kõige kindla teadmuse aprioorilist, s. o. mitte kogemusest tekkivat iseloomu toonitavad ja iseäranis sõjakalt psühholoogi (v. lk. 110) vastu üles astuvad. Hermann Cohen ja Paul Natorp (Marburgi kooli asutajad) tahavad Kant'i ja kantilises mõttes seletet platonismi põhjal puhta mõtlemise päaleehitet süsteemi leida. Kantianismi põhjaliku läbitöötamisga on Cohen selle süsteemi ettevalmistanud ja siis esitanud kolmes iseseisvas teoses („Logik der reinen Erkenntnis“, „Ethik des reinen Willens“, „Ästhetik des reinen Gefühls“). Tunnetusõpetuse suhtes, mis meid siin üksipäini huvitab, heidab Cohen meelelise tajumise kui tunnetuse allika kõrvale ja tunnistab puhtale mõtlemisele omaseks

*) Viimasel ajal on Saksamaal positivistse filosoofia selts tekkinud, kes enesele ülesandeks on teinud kogemuse pinnal üles ehitada ilmavaadet, mis teaduse saavutustest ja meetodidest kinni peab ja siiski inimloomuse ühtsuse vajadust rahuldaks. Selle seltsi asutamise algatajaks oli Josef Petzoldt.

võime olemust sünnitada. Cohen põhjendab oma teooriat matemaatilise loodusteaduse olemasolu faktiga, mille saadused ainult mittevaatlikul mõtlemisel tõsiste reaalsustena kindlaks määratakse. Jõurikas ja energiline mõttetöö, mis konkreetteadustes igapidi kodus on, iseloomustab tema teoseid, kust ka see võib palju õppida, kes teisel vaatekohal seisab. Natorp katsub neid põhiväiteid psühloogia ja pedagoogika põhjenduseks tarvitada ja on iseäranis palju vaeva näinud Plato kantianiseeriva seletuse juures. Marburgi kooli kuulub terve rida nooremaid uurijaid, kellest iseäranis nimetamisväärt Ernst Cassirer, kelle filosoofia-ajaloolised tööd väga tähtsad on. Wilhelm Windelband ja Heinrich Rickert rajasid Fichte pääle toetades „teleoloogilise krititsismi“, mis aprioorilist väärtuseõpetust katsub välja töötada. Tõelist, hääd ja ilusat peab *a priori* antud väärtustena käsutama, mille objektiivist ja absoluutist maksvust filosoofia peab selgitama ja välja töötama. Sellele voolule seisab lähedal ka Ameerikas tegev Saksa mõtleja Hugo Münsterberg. Kõigile neile mõtlejaile on ühine tõekspidu, et puhtas mõistuses on *a priori* antud põhiseadused, mis võimaldavad objektiiviste üleindividuaalsete tõdede leidmist, kõigist psühloogilistest tõendamistest (konstateerimistest) kõrgemal ja psühloogilistest uurimistest olenemata.

Selle idealistliku voolu vastu tõstab uuesti jälle pääd realism. Muidugi, iga teaduslikult mõtleja inimene peab tunnistama, et naiivse realismi juure ei või peatama jääda. Sest kui meie ka täiel määral hindame oma ilmapildi subjektiivist tegurit, jääb ikkagi järele tähtis objektiivne ülejääk, ja meist olenemata, kuid meie pääle mõjuva välisilma olemasolu leiab kõige pääle vaatamata tõestust, või jääb järele vähemalt oletus, mis ei rahulda üksnes tervet inimese mõistust, vaid ka filosoofilist mõtet. Seda tunnetuskriitilist voolu nimetatakse kriitiliseks realismiks.

Kriitilise realismi mitmesuguste vooludega tutvustame meie lugejat allpool tunnetuse tekkimise probleemi selgitamise juures. Praegu aga on tarvis idealismi argumente tundma õppida ja järele katsuda.

§ 19. Tunnetuskriitiline ideallism.

Õieti võõrastavana paistab mittefilosofoerivale mõistusele vaade, mille järele mind ümbritsev ilm ainult minu kujutus on, ja kõik, mis mina tajumise või mõtlemise teel ilma üle arvan tundvat, ei puutu sellesse iseenesest, vaid on maksev ainult minu teadvuse sisuna. Põhjeneb ju terve meie praktiline ilmavaade oletusel või, veel enam, iseenesestmõistetaval eeldusel, et see, mis mina näen ja katsun, tõesti olemas on, ja isegi siis olemas, kui mina seda mitte ei taju.

Igatahes teeb ajalooline arenemine vaate välisilma ideaalsuse kohta juba arusaadavamaks. Saadakse kergesti aru, et meie füüsiline ja psüühiline organism ilma kujutluse tekkimise juures ei ole mitte ainult vastuvõtja ehk retsepteerija. Pigemini on need just tema reaktsioonid välistele äritustele, tema enese tegevus, mille läbi ilmapilt üldse võib tekkida. Nii selgub, et meie ise, s. o. meie kehaline ja hingeline organisatsioon suuresti kaasa aitab kogemuse tekkimisele. Veel arusaadavamaks ja üksikasjaliselt selgemaks saab see, kui meie natuke tutvuneme psühloogilise analüüsiga.

Vaatlen mina näit. lauda, mille taga praegu töotan, siis on see naiivsele realistile nelinurkne, kollaseks värvitud, neljal jalal seisev puust laud. Vaatlen mina aga selle tajumuse üksikasju lähemalt, siis näen, et kõigepäält värv ainult minu aistinguna olemas on, laua vorm satub minu teadvusse silma võrkkile ja lihasteaistingute kompleksi näol, ning lõpuks ka kõvadus ja siledus on lähemalt vaadates ainult kompamisasting. Sellega on alguses täitsa objektiivne laud saanud subjektiivseks aistingomaduste kompleksiks. Ja veel on küsitav,

kuivõrd see kompleks, mille omadused just need aistingomadused on, mulle tervikuna, asjana ilmub. Küsin mina, mis jääb üle, kui ma värvi, vormi, kõvaduse, sileduse lauast kõrvaldan, siis satutakse igatahes segadusse ja vaevalt võib midagi öelda. Ja kui nüüd selgub, et ka see aistingu komplekside tervikulisteks asjadeks koondumine inimese psüühilisel organisatsioonil põhjeneb, siis saab nähtavasti terve laud puhtaks nähtuseks, teadvuse sisuks, mille kohta üldse ei või tõendada, et ta minu teadvusest eraldi on olemas.

Samal viisil võin mina iga ümbritseva asja kohta tõendada, et see on aistingute kompleks, mille minu loomuse teatav organisatsioon tervikuks koondab.

Tahaksin mina nüüd füüsika leidusi selleks kasutada, et subjektiivist objektiivsest lahutada, siis ei aitaks see kindla vaatega idealisti juures midagi. Võiks ju vastu väielda, et see, mis meie valgusena tunneme, tõeliselt eetri võnkumine on, et helid on õhu võnkumine. Värvid ja helid on subjektiivselt olemas, olenevata silmast ja kõrvast aga on see vibratsioon, mille füüsika aistingute objektiivseks põhjuseks on tunnustanud. Selle pääle vastaks idealist, et õhu ja eetri kõikumine jääb siiski ikka ainult mõeldud kõikumiseks, mis ainult hääl tingimustel võib saada meeleliselt tajutavaks. Nii ei ole ka siin subjektiivne faktor sugugi kõrvaldet ja ka need meie aistingute „objektiivsed“ põhjused jäävad teadvuse sisuks.

Nii paistab täitsa võimatu olevat meie tunnetustes tõesti objektiivist, tajuvast ja mõtlevast subjektist täitsa lahus olevat tegurit leida. Kus ka paistab võimalik olevat objektiivse põhjuse ja subjektiivse mõju vahetegemine, sääl selgub alati, et ka „objektiivne“ põhjus on antud teadvuse sisuna.

Tugevat toetust leidis järjekindel idealism veel uueaja meeltepsüholoogias. Oma tuttavas spetsiifilise meelteenergia seaduses vormuleeris Johannes Müller selle tõsiasja, et meie meeltenärvid, kuidas neid ka erutada, ikka ainult ühel viisil reageerivad.

Näit. erutatakse nägemisnärv (*Nervus opticus*) vajutuse või elektrivoolu teel, tekivad samuti värviaistingud, kui erutatakse seda valguse läbi. Nii on meil meeleaisting olemas, ei ole aga selle seaduse põhjal mitte kindel, kas on selle aistingu põhjus objektiivselt olemasolev asi või mõni teistsugune meele- närvis tekitet protsess.

Niikaua kui mina üksiku inimesena seisan maailma vastu, paistab täiesti vastuvaidlemata olevat, et ilm ainult minu teadvuse sisuna on antud. Minu tajutud asjade olemasolu ehk *esse* seisab ainult nende tajutavuses (*percipi*). Nii vormuleerib G. Berkeley lühidalt ja täpselt idealismi seisukohta. Nii paistab, et transsendentse, ekstramentaalse ilma oletamine on midagi läbi ja läbi omavolilist, üleliigist, tõestamatut. Silmapaistvad loodusteadlased, nagu Helmholtz, Meynert ja teatavas mõttes ka Mach seletasid, et teadus nähtuste seaduspärasuse uurimisega rahul peab olema ja sünduste objektiivist olu ei suuda tõestada. Päälegi on Meynert võimet ilma ideaalsena mõelda tunnistanud mõtlemisvõime proovi mõõdupuuks.

Nüüd astume nende põhjenduste järelkatsumisele.

§ 20. Tunnetuskriitilise idealismi hindamine.

Enam kui kakstuhat aastat väldanud mõttetöö, mis vaatele viib, et tajutavate asjade olemasolu nende tajutavuses seisab (Berkeley *esse* = *percipi*), ehk et ilm on minu kujutus (Schopenhauer), on inimtunnetuse loomuse põhjalikult selgitanud ja tema maksvusala kindlaks piiranud. Juba vanal ajal on meeltepettuse tõsiasja meelte usaldusväärlisust kõigutanud, sellevastu aga objektiivse maksvuse annud kõigele, mis abstraktmõte on sünnitanud. Edasi on Berkeley, Hume ja Kant meie mõtlemisvormide subjektiivist loomust tunnustanud ja sel põhjal lugenud ainult nähtust tunnetatavaks, nähtuse taga olevat asja iseenesest aga mittetunnetatavaks.

Selle punktini peab vastuvaidlemata tunnustama tunnetuskriitika tagajärge. Ainult, et jämeda eksiarvamise eest hoiduda, mis nii abstraktse ja mitmes suhtes nii võõralaadilise mõttekäigu juures kergesti võib juhtuda, peame näivuse (Schein) ja nähtuse vahel täpsemalt vahet tegema.

Näivuse all mõistame meie vale otsustustele viiva kujutluse lähemat põhjust. Meelepettus, millest siin pääasjalikult kõne on, seisab seega meie meelte päale avaldet asjade välises muljes, niipalju kui see meid viib vale otsustustele. Valed on otsustused siis, kui neid pärasine tajumine või järeelmõtlemine peab parandama, kui täide ei lähe näivuse läbi tekkinud otsustuste päale põhjendat ettekuulutused. Näitus võib seda selgitada.

Põiki vette pistetud kepp näib meie silmale murtuna, s. o. tekitab meis otsustuse: kepp on murtud. Tõmbame aga kepi jälle välja, siis on tema nagu enne õige ja meie otsustame, nüüd ei ole ta mitte murtud. Jääb järele ainult veel võimalus, et vesi keppi murrab. Siis märkame vette pistetud keppi katsudes, et ka vee kepi murdumist kompamise abil kindlaks ei saa teha. Kompamise otsustustele antav kõrgem usaldusvääriilisus tekitab meis otsustuse: kepp ei ole mitte murtud, ta paistab ainult säherdusena. Kui meie valguse murdumiseseadustega tuttavaks saame, siis leiame ka sellè murtuse näivuse põhjendat olevat, ja asi on selge. Kohtame meie lähemal korral jälle sarnast murtud kepi meelemuljet, siis ei lase meie ennast selle läbi oma otsustuses mitte enam petta.

Oluliselt midagi muud mõistame meie nähtuse all. Nähtus on maailm, nagu ta meie meeltele esineb, ja laiemas mõttes ka, kuidas meie tema üle mõtleme. Nähtuse all ei mõtle meie mitte ainult esimest pääliskaudist, välist muljet, mitte ainult meie meeltega seotud pettekuju, vaid meie tunnetusele kättesaadavat ilma külge. Niipalju kui ilm on meile tunnetatav, on ta nähtus. Nähtus ei peta mitte nii kui näivus, sõnavorm tuletab ainult seda meele, et meie tunnetusel on piirid olemas.

Tunnetuskriitika kõige sügavam küsimus on: kas on meil õigus järeldusi teha üksnes meile kättesaadavate nähtuste põhjal sellele aluseks oleva olemuse kohta, mis, olgu ta nüüd tunnetatav või mitte, meist iseseisvalt olemas on. Kant, kes siin arendat nähtuse mõistest esimesena täies sügavuses aru sai, Kant, kes analüüsi katsevarda sügavamalt kui keegi enne teda meie tunnetusorgaani pistis, vastab selle küsimuse päale otsustavalt: ja. Vaatamata üksikute kohtade päale, kus ta asja iseenesest palja mõttena hindab, on tema lõpulik veendumus see, et igale nähtusele on mingi reaalne, tunnetavast isikust iseseisev olemasolu aluseks. Ühes Kant'iga vastab jaatavalt selle küsimuse päale ka meie salajasem ja sügavam tunne, mis kõige jõuga ju selle eitamise vastu tõrgub. Kui meie mingisugust asja meeltega tajume, siis tunneme meie mingi sundi, mida meie ei saa jätta määramata välise sunnina. Meie näeme, kuidas seda sundi ka meie kaasinimesed tunnevad ega suuda iial uskuda, et tajutud asjad ära kaovad, kui neid keegi inimene ei taju.²¹⁾

Selle päale vaatamata on, nagu meie üleval nägime, neokantiaanlaste järjekindlast idealismi põhjenduses suur loogiline jõud. Niikaua kui mina ja minu ümbrus üksi vastamisi seisavad, ei või midagi olulist vastu seada idealistide tõestustele, et ilm on minu teadvuse sisu. Sellega tekib tõsiselt vastoludeta ilmavaadet otsiva mõtleja teadvuses püsiv võimatu seisukord. Kõikumata loogika heidab lubamatuna kõrvale iga sammu ekstramentaalsusse. Meie sügavam elutunne aga ei suuda ega taha rahulikult peatama jääda välisilma ideaalsuse kujutelmil juures. Selle tunde vastuseismisest aga ei ole filosoofile mitte küllalt. Mida tema ebatõena tunneb, seda peab tema ka ebatõena suutma tõestada.

Kõige kergemini ja arusaadavamalt võib seda tõestust nii teostada, et valju idealismi väidet „ilm on minu teadvuse sisu“ järjekindlalt lõpuni mõeldakse. Nimelt kujuneb siit paratamata järeldus, et ainuüksi mina, idealistlik mõtleja,

tõesti olemasolevana püsin, kuna terve ilm ainult selle läbi ja selles on, et ta on minu teadvuse sisu.²²⁾ Mitte ainult minu keha, vaid ka kõik minu kaasinimesed kaotasid oma iseseisva olemasolu ja said minu teadvuse sisuks. Seda vaatekohta nimetasime *elpool solipsismiks ja nüüd võime ütelda, et tunnetuskriitiline idealism, sedavõrd kui ta ilma fenomenaalsust peab enese õpetuse sisuks, viib paratamata solipsismile. Vaade, et ainult mina tõesti ilmas olemas olen, ei ole mitte üksnes praktiliselt läbiviimata, vaid tähendab ka puhtteoreetiliselt nii suurt pöörasust ja mõttetust, et suurem jagu idealismi esitajaid tagasi kokkuvad seda järjekindlust enese kohta tunnistamast ja dialektiliste ning metafüüsiliste septsustega sellest katsuvad mööda pääseda. Iseäralisi raskusi sünnitab solipsistidele nõndanimetet „sina-probleem“. See seisab selles, et solipsist ei või kaasinimeste juures tunnistada mingisugust teadvust, mis läbi see kaasinimene saaks iseseisvaks olevuseks, kelle olemasolu ei piirduks sellega, et ta ühe teise teadvuse sisu on. Teadvusega kaasinimene omandab sellega iseenesest teadvuse sisu ja saab minust iseseisvaks teadvuse keskpunktiks. Teiselt poolt ei taha ükski filosoof tõsiselt oletada, et tema ise on kujutlev ja mõtlelev olevus, kuna kõik teised inimesed ainult mehaanilised automaadid peavad olema. Sellepärast otsivad idealismi esitajad sellest dilemmist mitmesuguseid pääseteid. Ainult üksikuid mõtlejaid on julgust olnud solipsismi tõsiselt võtta. Oma raamatus „Der kritische Idealismus und die reine Logik“, lhk. 21—67, olen mina põhjalikult käsitanud ja põhjendamatuina katsunud näidata neid esitusi ja põhjendusi, niisama ka idealistide pääseteede otsimisi ja kõrvalepõiklemisi. Lugejat nende seletuste juure juhatades arvan end õigustet olevat siin toonitada, et tunnetuskriitilist idealismi, sedavõrd kui ta tõendab välisilma puhasst fenomenaalsust, sellega ümberlükatuks võib pidada, et ta paratamata solipsismi juure välja viib.

Seda on ka enamjagu idealismi esitajaid vaikides tõeks tunnistanud sellega, et nemad oma mõtte-tööd ei juhi enam ilma fenomenaalsuse tõestusele, vaid krititsismi teise tunnuse pääsajaks teevad. Juba üleval ütlesime, et iga kriitiline idealism ühtlasi ka apriorism on²³⁾. Selle all mõistame veendumust, et inimese mõistusele omane on võime iseenesest mittevaatliku (unanschaulich), s. o. abstrakt mõtlemise teel, vabalt igasugusest kogemusest, omandada objektiivseid ja üldmaksvaid tunnetusi. Seda puhtale mõtlemisele omast võimet edasi arendada, selgeks teha selle kaastegevust positiivse teaduse, iseäranis matemaatilis-loodus-teadusliste õpiharude saaduste juures ja niiviisi jõuda inimese tunnetuse kriitilisele põhjendusele, — see on ülesanne, mida neokantiaanlise voolu idealistid ülesandeks teevad kriitilisele filosoofiale. Sihtianavad on siin Hermann Cohen'i ja tema rajatud Marburgi kooli*) tööd. Cohen ei võta Kant'ilt midagi muud kui ainult „transsendentaalse meetodi“, s. o. apriooriliste elementide ülesotsimise meie teaduslikkudes tunnetustes, läheb aga selle meetodi tarvitamisel Kant'ist palju kaugemale. Nii ei ole Cohen sugugi nõus, et puhas mõtlemine oma aine meeltelt saab, mis seisukohast Kant kõvasti kinni hoidis. Pigemini on puhas mõtlemine iselooav ja sünnitab temas peituvat sünnitusvõime abil teaduse reaalsed objektid. Õpetliku näitusena kasutab siin Cohen ära lõpmataväikesest ehk differentsiaalse mõiste, mille abil matemaatika on välja arvanud kosmilise sünni seadused, niipalju kui need mehaanilised on. See tähtis mõttevahend ei ole pärit meelelisest vaatlusest, vaid on puhta mõtlemise teel loodud. Alles selle läbi, et suurused ja liikumised kõik lõpmataväikesteks osadeks jagati, said nemad reaalseteks ja tunnetatavaks esemeiks (objektideks). Cohen'i arvates selgub kõigi teaduslikkude tunnetuste juures, et need on ainult puhtas mõtlemises tekkivad protsessid, mis nende tunnetuste objektiivsust ja üldmaksvust kindlustavad. Sellega saab aga mõtlemine olemasoleva päris loojaks ja „ainult mõtlemine

*) Väga häa ülevaate Cohen'i kriitilistest ja süstemaatilistest töödest sisaldab tema seitsmekümnenda sünnipäeva puhul temale pühendet ajakirja „Kantstudien“i“ pidukõide, XVII, 3, 1912.

ise võib sünnitada seda, mis olemusena peab maksma.“ (Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, lhk. 17.)

Suure jõu, äärmise südiduse ja tagasivaatamata järjekindlusega kaitseb ning arendab Cohen seda puhta mõtlemise loovat võimet, ja ta pooldajate ning õpilaste suur hulk näeb selles mõttevoolu uut iseäranis viljarikast filosoofia põhjendust. Selle idealistliku apriorismi vastu on solipsismis süüdistamine igatahes asjata. Elab ju igas üksikus inimeses see üliindividuaalne puhas mõistus, mille filosoof ilmsiks toob ja teadvusse tõstab. Kuid tõusevad selle apriorismi vastu kaks teist kaaluvat vastuvaidlust, mida vaevalt saab ümber lükata. Nimelt ei ole esiteks sugugi tõestet, et eksakt-teaduste saadustes väljastpoolt antud aistingaine nii tähtsuseta osa etendab. Kuigi mõtteline läbitöötamine rohkemat võimaldab, on sellele läbitöötamisele ometi sihi annud meelteärituse laad. Teiseks ei suuda apriorism püsima jääda tunnetuskriitika pinnale, vaid on sunnitud tarvitama käsitusi, mis viivad mitte-kogetavuse, transtsendentsuse, metafüüsika valda. Nimelt ei ole võimalik kõrvaldada küsimust, kust on tekkinud puhas mõtlemine ja kust saab ta oma loomisvõime. Positiiviste teaduste saadused ja edusammud ei suuda seda küsimust ei vastata ega kõrvaldada. Need edusammud tekivad ju alaliselt kasvavast kogemusest, mida meie mõistus ikka paremini korraldab ja seletab. Säärane vaade võiks paista enamusele ka kõige tõenäolisemana ja lähemana. Kuid apriorismi põhiväitele oleks säärane seletus vastukäiv. Nii peab oletama inimese vaimu ehituses midagi algeliselt antut, mis teda kõlblikuks teeb loominguks. Vahest on temal see and olemas selle tõttu, et ta osa on jumalikust vaimust. Mina pean avalikult tunnistama, et mina isiklikult säärares hüpoteesides midagi teadusevastast ei näe, igatahes aga ei ole säherdused põhjendused enam tunnetuskriitilised, vaid metafüüsilised ja dogmaatilised. Igas apriorismis aga peitub varjatud metafüüsika. Selle pääle olen mina juba Heidelbergi filosoofide kongressil tähelepanu juhtinud*) ja sellega on ka hiljuti üks kõige lugupeetavamaist apriorismi edustajaist nõus olnud. Windelband, kes ise teistlaadi apriorismi edustab, ütleb eespool tsiteeritud kirjatöös loogika põhimõtete kohta (Enzyklop. d. philos. Wissenschaften, I, lhk. 4), et on arusaadav, et metaloogiline juurdlemine mingi muus sihis areneda ei saa, kui ainult spiritaalistliku metafüüsika sihis.

Edasi on apriorismi iseloomustavaks tunnuseks tema vastuseismine iga tunnetusprotsessi psüholoogilisele selgitamisele. Mõned selle voolu pooldajad lähevad nii kaugele, et nad iga psüholoogi vastu mitte üksnes kõige teravamalt võitlust ei pea, vaid seda vaatekohta koguni filosoofiliselt alaväärtuslikuks, intellektuaalseks puuduseks peavad. Selle läbi aga suluvad nad enestele ja teistele tõesti viljarikaste uurimiste tee. Minu arvates on siin tegemist kriitiliste idealistide enesepetmisega. Lõpulikult ei põhjene nende tõendused ja seletused ikkagi millelgi muul kui nende eneste sügavamail mõtte-elamustel. Lõpulikult on need aga ikka jälle psüholoogiliselt leitud tõsiasjad. Ja kui ühele tähtsale mõtlejale korda läheb kooli rajada, siis kindlustavad selle pooldajad vastastikku eneste veendumusi ja individuaalne psüühiline elamus muutub hingeliseks tihenduseks, millel objektiivne maksvus paistab olevat. Seega seisab aprioristide anti-psühologism nende oma tegevusega vastolus, mõjub aga teed sulgevalt selle läbi, et ta peidab ja varjab tähtsad probleemid, mida tunnetusprotsessi psüholoogiline vaatlemine esile võiks tuua.

Nii ei suuda tunnetuskriitiline idealism ei oma fenomenalistlikus ega apriorilises voolus rahuldavat tunnetusprobleemide selgitust anda. Fenomenalism ei suuda sellepärast mitte, et ta, nagu eespool näidatud, solipsismini viib. Apriorism — sellepärast mitte, et ta meelelist tajumist õieti ei hinda, et ta varjatud metafüüsilistel eeldustel põhjeneb ja seega dogmaatiliseks saab, ja lõpuks selle-

*) Verhandlungen des 3. internat. Congr. f. Phil. in Heidelberg. 1908, lhk. 806 ff.

pärast mitte, et ta oma vastuseismisega psüholoogiale mõtlemist täiesti isoleerib, elupõimitusest välja kisub ja nii inimese tunnetuse olu, tekkimise ja tähtsuse selgituse kõige tähtsamad allikad suleb ja kinni matab.

Nüüd tekib küsimus, kuidas võis tekkida niisugune tervele inimese mõistusele vastukäiv, praktilises elus ka idealistidele läbiviimata tunnetusprotsessi seletus. Eespool nägime juba, et tunnetuskriitika algab subjektiivse teguri konstateerimisega ja et tema arenemise kestusel see subjektiivne tegur järjest suurenes, kunni lõpuks objektiivne tegur täiesti kõrvaldati.

Et see võis sündida, põhjeneb asjaolul, mille päale mina juba teises kohas tähelpanu olen juhtinud*). Kõigile inimese tungidele on omane tendents kaugeemale areneda, kui seda elualalhoid ise nõuab. Nagu allpool katsume näidata, on tunnetustung enesealahoitu tungist tekkinud, on edasi arenenud ja järkjärgult üles ehitanud tugeva teoreetilise teadushoone. Võib juhtuda, et meie organismi üksikud elundid ja funktsioonid üleliigse tegevuse tõttu teiste elundite ja funktsioonide kulul nii kaugele arenevad, et selle läbi terviku vigastamine võib sündida. Siis kõneleme teatava elundi või teatava funktsiooni hüpertroofiast (liigarenemisest). Nii hüpertrofeeruvad näit. kirglistel võimlejail üksikud lihaksed. Tunnetuskriitiline idealism on abstrakt-juurdlemist ühekülgsest edustanud, on mõtlemist isoleerinud, teda elupõimitusest välja kiskunud ja niiviisi positiivseid tunnetusi ikka enam enese mõistusest katsunud välja kerida. Arvesse võtmata teisi hingelisi sündusi käsitas tema teoreetilist mõtlemist üksi mõõduandva funktsioonina ja esineb seega ühtlasi tunnetustungi hüpertroofiina. See läbi ja läbi haiglane, tunnetuselundile ja kogu vaimlisele arenemisele kahjulik hüpertroofia peab kõrvaldatama. Sellepärast ongi viimane aeg terve inimese mõistuse vaate juure tagasi pöörata, maailma vaadelda ühes temas elavate inimestega iseseisvate, tunnetavast subjektist rippumata olevustena, kogemusele tema õige tähtsus anda ja tunnetust õppida käsitama osana elust, elust, kust tunnetus tekib ja mida ta on kutsutud teenima. See on aga juba kriitilise realismi seisukoht.

§ 21. Kriitiline realism.

Kriitiline realism on lähedane tervele inimese mõistuse vaatele. Selle mõtlemisjärje naiivsest realismist eraldub tema sellega, et ta läbi katsumata omaks ei võta usku tajutava ilma reaalse olemasolu sisse, vaid seda usku süvendab vastuväidete ümberlökkamise teel ja seda modifitseerib tunnetuskriitika nõuete kohaselt.

Kriitilise realismi seisukohalt on sündused looduses ja inimese teadvuses olemas objektiivselt, olenemata tunnetavast subjektist. Mida meie objektiivse kindlusega ja tõenäolisusega tajume ja mõteldes tunnetame, on objektiivse, meist iseseisva teguri ja meie eneste füüsilise ja psüühilise organisatsiooni saadus. Meie meelte andmed on ka kriitilisele realismile ainult nähtused, kuid need on millegi tõelise, iseseisvalt olemasoleva nähtused. Leht on roheline, tähendab kriitilise realismi mõttes seda, et sellel lehel on omadus vastaval valgustusel inimese silmas tekitada roheline värviaistingu. Ilma nägeva silmata on roheline täitsa sisuta, üksnes roheline aistingu tingimused jäävad püsima ka ilma valguseta ja ilma silmata. Need tingimused kuuluvad lehele objektiivselt.

Kriitiline realism ei ütle mitte naiivse realismi moodi, et asjad on niisugused, nagu nad meile paistavad, vaid ütleb: nad on ka niisugused. Mida meie tajume ja mõteldes tunnetame, on üks tõelise, meist iseseisvalt teostuva sünni külgedest, ja nimelt ainus meile kättesaadav, kuid ühtlasi ainus meile tähtis külg. Kuidas needsamad sündused teisiti organiseeritud olevustele võivad ilmuda, selle üle on asjata pääd murda, kuid sellega

*) Võrdle Jerusalem, Urteilsfunktion, lhk. 232.

ei ole sugugi öeldud, et see meile ükskõik on. Nii ei ole Kant'i „asi iseene-
sest“ mitte täitsa tunnetamatu, vaid ta esineb meile ligipääseva küljega, ja
teadusliku uurimise ülesanne on ikka uusi külgi kättesaadavaks teha.

Röntgeni kiired olid silmale kättesaamatud ja siiski sai nende olemasolu
nende nii tähelepanuväärt mõju läbi tunnetatavaks. Kindlasti toovad uurijad veel
paljude looduses peituvate jõudude olemasolu nende mõju läbi ilmsiks ja sellega
avanevad inimkonnale „asja iseenesest“ uued küljed.

Kriitiline idealism jätab tunnetuse tekkimisse ja arenemisse puutuvad
küsimused selgitamata, sest et ta tegutseb selle objektiivse maksvuse tingimuste
kindlaksmääramise ja selle aprioorilise iseloomu allakriipsutamise kallal. Kriitiline
realism sellevastu ei jäta midagi *a priori* maksma, vaid toetab end täitsa koge-
muse pääle ja on, nagu juba öeldud, sellega ühtlasi empirism. Siin tekib aga
küsimus, missugustest elementidest seisab koos ja tekib kogemus, kuidas
ta edasi arendub, mis vahekorras on tunnetus teiste inimese elu kultuuritegu-
ritega ja missugused on inimese tunnetuse lõpulikud eesmärgid. Neid probleeme
aga käsitab, nagu eespool tähendat, tunnetusteooria.

§ 22. Tunnetusteooria arenemine ja voolud.

Tunnetusteooria ülesandeks on inimese tunnetuse tekkimist ja arenemist
läbi uurida ja kindlaks määrata selle juures need elementaarsed sündused, millest
koos seisab väga keeruline tunnetusprotsess.

Tunnetuskriitikast läheb tunnetusteooria selle poolest lahku, et kriitika tegutseb
tunnetuse võimalikkuse küsimuse kallal, kuna teooria tunnetamist tõsiasi-
jana eeldab, seda järele uurib tema arenemises ja seaduspärasuses, ning samuti selgeks
katsub teha tunnetuse seotust muu hingeeluga. Siiski sagedasti langevad mõle-
mad filosoofia õpealad ühte. Ühine on neil küsimus inimese tunnetuse
piiride üle ja sellepärast peetakse neid sagedasti ühiseks õpealaks. Meie poolt
ettevõetud lahenduse eesmärgiks on — kergendada probleemidest arusaamist.

Filosoofia ajaloos on tunnetusteooria hiljem esile tõusnud kui tunnetus-
kriitika. Juba eelalased ja nende järele atomistid (V a. s. e. Kr.) eitasid meelte
tunnetusvõimet, ei teinud aga mingisugust katset seletada tunnetuse tekkimist.
Veel valjuma arvustuse leiame meie n. n. küreenlaste juures (IV a. s. e. Kr.),
kes juba peaaegu fenomenalismi õpetavad. Sellevastu aga on nimetamisväär-
iline katse tunnetuse tekkimise ja arenemise seletus Aristoteles'e poolt ja
kohe täies ulatuses. Niisama katsusid stoikud järele uurida tunnetuse tekkimist
ja üldse tõe kriteeriumi.

Siiski jäi alles uue aja ülesandeks teadusliku tunnetusteooria väljatöötamine.
Tugeva tõuke selleks andis John Locke (1632—1704), ning Berkeley ja
samuti ka Hume arendasid seda edasi. Ka siin on Kant'il põhjapanev
täendus sellega, et tema jäädavalt kindlaks tegi tunnetusteoreetilise uurimise
möödapääsmatu vajaduse.

„Puhta mõistuse kriitikas“ lahutas Kant teravasti teineteisest kaks tunnetus-
allikat, võib olla teravamini, kui seda psühholoogilised asjaolud nähtavasti lubavad.
Need on meelelikkus (meeleline tajumine, aistilikkus) ja mõistus. See
kaksikjaotus on mõõduandev tunnetusteooria päävooludele.

Küsimuse pääle, kust on pärit meie tunnetus, on antud kõigepäält kaks
isesugust vastust. Üks nimetab kõige tähtsamaks ja ka ainsaks usaldatavaks
tunnetusallikaks meeli, aiste. Seda mõttevoolu nimetatakse sensualismiks.
Teine arvab võivat ainult puhtabstraktse, mõistelise mõtlemise abil ene-
sele saada kindlaid tunnetusi, kuna meeled annavad ainult kaootilisi segaseid
muljeid. Seda mõttevoolu nimetatakse harilikult ratsionalismiks. Et aga
siiski seda nimetust sagedasti teises mõttes tarvitatakse, nimelt imenähtuste mõis-
tuspärase seletuse mõttes, siis oleks soovitatav sensualismile vastupidist tunnetus-
teoreetilist voolu pigemini intellektualismiks nimetada.

Nende ühekülgiste voolude kõrval aga jõuab ikka enam maksvusele veendumus, et tunnetus tekib tajumise ja mõtlemise koostgevusest. Sellele kombineerivale, tõesti ainuüksi tõsiasjadele vastavale voolule ei ole mingi kindlat nimetust välja töötet, mis ka arusaadav on, sest et temas ruumi leiavad kõige mitmekesisemad vaated.

Kõik siamaalsed tunnetusteooriad on sellega piirdunud, et nad on uurinud inimese kui üksikolevuse tunnetuse tekkimist ja arenemist, s. o. niipalju kui inimene teda ümbritseva ilma vastu seisab ja tema päale mõjuvate ärituste päale vastab. Uue aja rahvasteteadus (etnograafia) teeb aga kahtlemata kindlaks, et inimeste üheselamisel ja läbikäimisel suur tähtsus on mitte üksnes tunnetuse edasiandmises, vaid ka tekkimises. Keele kohta on seda juba ammu tunnustet, ja selle tunnetusteoreetiline tähtsus on põhjalikult läbi uurit. Kuid päale selle on tunnetuse arenemises kahtlemata ka sotsiaalne tegur olemas, mille järeleuurimisega teadus veel kaugeltki tarvilisel ulatusel tegemist pole teinud.

§ 23. Sensualism.

Sensualistlik on teatavas mõttes mittefilosoferiv mõistus, kui see meelise tajumise (aistid) tunnetuse kõige kindlamaks allikaks peab. Greekeakeelne sõna „oida“ = „mina tean“, on täismineviku sünnitus tüvest „id“, mis tähendab „nägema“. Selle järele on teadma Greeka rahvateadvusele algeliselt sedasama, mis „nähtud“. Huvitavaks näituseks sellele rahvalikule arusaamisele on koht Homeros' e Iliases II, 484 ja järgm., kus luuletaja muusade poole pöörab, kes kõige juures on olnud ja seega kõik teavad. Iseloomulik sellele mõttekäigule on päale selle ka tajumise ja mõtlemise samastamine (identifitseerimine), millest viimane peetakse meelise tajumise liigiks. See vaade leidub isegi veel vanemas Greeka filosoofias.

Filosoofilises mõttes on sensualism siiski ainult sääl olemas, kus üksnes meeli vastusäetult mõistusele käsitatakse ainsate tunnetusallikatena. Selles mõttes on sensualist sofist Protagoras (surn. 411 e. Kr.), kes meelte tunnustusi eitavate elealaste vastu kindlasti toonitas, et ainult see olemas on, mida meie meeltega tajume, ja kes isegi geomeetriste lauset tõelisust eitas, kui need näisid vastu käivat meelisele tajumisele. *)

Uuemal ajal jõudis John Locke sensualismile sellega, et ta tähelepanu juhtis kõige kogemuse meelise alge päale. Sellepärast aga, et Locke ka sisemist tajumist (reflection) tunnustab, ei ole tema sensualism enam täitsa puhas. Kõige järjekindlam sensualist uue aja filosoofias on prantslane Condillac (1715–1780). Condillac'i järele on hingel üks ainus, nimelt meelise aistingu võime, millest kõige keerulisemad mõtteprotsessid arenevad. Oma teooria näitlikustegemiseks tarvitab Condillac sammaskuju fiktsiooni, mis järkjärgult mitmesugused meeled omandab. Esimesena on tal haistmismeel ja viimasena kompanismeel selleks meeleks, mille abil välisilma kujutelm sünnib.

Pärast seda, kui sensualism Kant'i, Fichte, Schelling'i ja Hegel'i suurte intellektualistlikkude süsteemide läbi pikaks ajaks kõrvale oli tõrjutud, omandab see vool uue aja teaduses ja filosoofias jälle teataval määral maksvuse. Ikka üldisemaks muutub veendumus, et meeleline tajumine on kogemuse algallikas. Kui, nagu Kirchoff ja Mach tõendavad, teaduse ülesandeks on ainult tõsiasju kirjeldada, ja ta Mach'i vormuleerimisel midagi muud ei ole kui ökonoomiliselt korraldet kogemus, siis on see teatavas mõttes sensualism. Ja kui nüüd võimalik on näidata, et ka kirjelduse ja öko-

*) Siin esitet Protagoras' e õpetusest arusaamine läheb oluliselt lahku harilikust, enam, jagu filosoofia ajalugudes leiduvast. Võrdle ses suhtes: G omperz, Griechische Denker, I köide-lhk. 362 ja järgm. ja W. Jerusalem, Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes, „Eranos Vindobonensis'is“ (1893), lhk. 153 ja järgm.

Ex bibl. univ. Tart.

noomilise korralduse juures tarvitata tähtsam mõttevahend, nimelt matemaatika, ise lõppude-lõpuks meelelisel tajumisel põhjened, siis on see vaade veel sensualistlikum. Vaatamata kõigi uuemate katsete päale meelelist tajumist geomeetriast kõrvaldada, ei põhjene lõppude-lõpuks mitte ainult see meelelisel tajumisel; vaid isegi täiesti abstraktne aritmeetika ei oleks võimalik, kui väikesi ühearvulisi asjade kogusid ei tunnetataks meelelise tajumise läbi ühtlaste sisudena.

Ja kindlasti on sensualismil selles õigus, et ta, niipalju kui kõne on füüsilistest nähtustest, meeltetajumist peab kogemuse algallikaks ja lõpulikuks instantsiks. Ühelt poolt aga ei näe tema, et selle kõrval voolab läbielatud psüühiliste nähtuste vaatlemiseks teine mitte vähem kindel tunnetusallikas ja et teiselt poolt meelelistesse tajumistesse tähelepanemata juure tulevad kõrgemad, s. o. keerulisemad psüühilised nähtused.

§ 24. Intellektualism.

Meeltepettuse tõsiasi, niisamuti ka meeleliste muljete individuaalne lahkumine andsid juba varakult filosoofiale põhjust meeli mitte puhtaks tunnetusallikateks pidada. Pigemini usti abstraktse, meelteilmast ärapööratud, iseendasse süveneva mõtlemise abil omandada asjade tõsisest olemusest kindel arusaamine. Sellepärast kujunes intellektualism juba vara kindlaks.

Nagu juba korduvalt tähendat, uskused eelalased ainult mittemeelelise mõtlemise abil võivad tõsist ilma tunnetada. Nende jälgedes käib Plato, kelle juures ühtlasi veel kujutelm ühineb, et hing kehas elab kui vangikojas, et ta kehalikkusega kokku puutudes roojastub ja et tõsine tunnetus võimalikuks saab ainult täielise kehalikkusest loobumise teel.

Selle Plato vaatega ühinedes seletab püha Augustinus, et meie vaim midagi muud nii hästi ei tea kui seda, mis tema juures on, ja midagi ei ole temale nii lähedane kui tema ise enesele (*Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De trinitate 14, 7*). Selle mõtte pani Descartes kõige filosoofia aluseks sellega, et ta oma mõtlemise teadmise peab ainsaks kindlaks, täiesti kahtlemata tõsiasiaks. Iseäranis aga edenes püha Augustinus'e ja Descartes'i väites (*cogito, ergo sum*) sisalduv intellektualistlik tunnetusprotsessist arusaamine Kopernikus'e ilmavaate järkjärgulise laialilagunemise teel. Kes seda tunnustas, pidi nõus olema, et meelte tunnistus, mis meile ütleb, et maa paigal seisab ja päike iga päev tõuseb ning looja lähed, ei suuda püsida Kopernikus'e mõtte valdava jõu vastu. Seitsme- ja kaheksateistkümnendal aastasajal õitsele lõõnud matemaatika, milles mittenäitlik aritmeetika võimsamana esines kui näitlik geomeetria, mõjus samuti palju kaasa, et abstraktmõtlemist tunnetusallikana meeltest kõrgemale säeti. Nende nii kahtlemata kindlate matemaatiliste otsustuste allikat ei otsinud seekord keegi meelelistest tajumistest, vaid usti üldiselt, et mõistus siin täiesti iseenesest loob ja just sellepärast säärase absoluutse kindlusega töötab, et ta täitsa puutumata jääb nähtuste viirastustest.

Kant'i teeneks jääb, et tema esimesena selle usu õigustuse küsitavaks tegi. „Kuidas on võimalik puhas matemaatika?“, nii säeb tema küsimuse üles, ja vastus ei ole mitte täitsa intellektualistlik. Kant'i arvates muretsevad meeled tunnetusele ainet ja ergutavad seeläbi mõistust ta külgesündinud funktsioone harjutama. Tunnetus aga tekib alles sel teel, et meelte muretsetud aine mõistuse abil vormeeritakse. Mõistus annab loodusele oma enese seaduspärasuse ja saab niiviisi Kant'i tütava ütelse järele looduse seadusandjaks. Kuid Kant astub veel ühe tähtsa sammu edasi. Tema arvates on mõistusel õigus oma põhimõistete (kategoriate) abil väljaspool meelelise aluse piire tegutseda, kusjuures „mõte objektist ikkagi alati õigeid ja kasulikke järeldusi võib teha subjekti mõistuskohasuse suhtes.“ (Kritik der reinen Vernunft, 2. tr., § 27, III., 135,

Hartenstein'i väljaandes). Seda osalist volitust, mida siin Kant mõistusele annab, tarvitab Hegel nii laialdaselt, et intellekt ei saanud mitte paljaks seadusandjaks, vaid just looduse loojaks. Hegel'i järele on ilma olemus vaimline ja meie mõisted esitavad oma dialektilises arenemises ilmasüüdi.

Sellel on intellektualism kõige kõrgema tipuni jõudnud ja meie mõtlemine täiesti lahutat oma ainelisest aluspõhjast, meelelisest tajumisest. Sellepärast on ka loomulik, et meie mõttevool jälle sensualistlikumaks muutus.

Intellektualismil on kahtlemata õigus selles, et tõelise ja tarvitatava tunnetuse tekkimiseks peab iga meeleline tajumus mõistuse poolt vormeeritama. Mõtlemise vormeeriv ja ühendav tegevus on ajajooksul arvrikkaid vorme ja mõttevahendid loonud, mis meile just nagu verre ja lihasse on kasvanud. Niisugune on muu seas eseme mõiste paljude tunnustega ehk substantis ja atribuut; niisugune on ka kausaalsuse mõiste, mida meie ei saa keelduda iga sünni kohta tarvitamast. Selle juures aga sünnib väga kergesti, et neid mõisteid peetakse mõistuse algomaduseks ja sündimisest päritolevateks. Sündimisest päritolevate põhivormide ehk kategooriate oletamises on aga alati palju kahtlast ja see oletus sisaldab eneses suuri arusaamatusi. Sellepärast peab niisuguse oletuse asemele astuma vormeeriva mõistusvõime geneetiline analüüs, et nende vormide kogemuslikku tekkimist selgitada. Siiski, enne kui meie selle analüüsi enese juure astume, peame tähelepanu juhtima veel mõne teise tunnetusteooria voolu pääle, mis sensualismi ja intellektualismi kõrval on tekkinud. Usuliste vajaduste mõju all on vanade ja uute mõtlejate juures usk tekkinud, et inimesel pääle meelte ja mõistuse veel on olemas iselaadi sisemine nägemisvõime, mis temale võimalikuks teeb otsekohe tunnetada mitte-meeelist ja sellega ühendusse astuda²⁴). Usulis-filosoofilist mõttevoolu, mis selle usuga täidet, nimetatakse üldiselt „müstitsismiks“. Sisemise nägemise tarvis, mida selle voolu pooldajad usuvad läbi elavat, on „intuitsioon“ tavaliseks nimetuseks saanud. Uuemal ajal aga on katsutud intuitsiooni tema müstilisest iseloomust vabastada ja teaduslik-filosoofiliseks tunnetusallikaks ümber muuta. Sellepärast vaatleme seda mõttevoolu päälkirja all: „Müstitsism ja intuitsioon“.

§ 25. Müstitsism ja intuitsioon.

Plato avaldab tihti mõtet, et inimese hingel, enne kui ta ihuga ühines, või kui ta ennast sellest tugeva sisemise pingutuse läbi vabastab, on olemas absoluutselt kindlad ja tõelised tunnetused. Meie teame palju, mida meie elus kogemustest mitte õppinud ei ole ja see teadmus pole muud kui mälestus, mida hing noilt ajult alal hoiab, kui ta veel ihu vangikotta ei olnud kinni pandud. Selle õpetuse omandas Plato kuuendal aastasajal e. Kr. Greekamaal laialilagunenud orfikute²⁵) usulahult ja arendas seda filosoofiliselt edasi. Soov hinge ihust vabastada tõuseb sügavast usulisest vajadusest ja on ellu kutsunud sügavaleulatavaid usulisi liikumisi. Oma salakultustes ehk müsteeriates löid orfikud päalesurmase hinge lunastamise otstarbel palju usukombeid ja arendasid mõtteid, mida meie ristiusus uuesti kohtame.

Neopüthagoorlased ja neoplatoonikud, kes esimesest aastasajast e. Kr. alates Greeka ja Rooma ilmas suure mõju omandasid, arendasid müstitsismi filosoofiliseks süsteemiks. Selle voolu kõige tähtsam esitaja on Plotinos (204—269 p. Kr.). Plotinos'e 54. kirjatükis, mida tema õpilane Porfyrios kuueks „enneaadiks“ (s. t. üheksast osast koosseisvaks raamatuks) koondas, esineb meile suure sügavusega ja seotud ühtlusega filosoofiline süsteem. Plato, Aristoteles'e, niisama ka teiste Greeka mõtlejate õpetustega põhjalikult tuttav Plotinos vaatleb jumalust ehk kõikainust ürgolevusest, kellest kindlas järjekorras välja kujunevad vaim, ideed, hing ja lõpuks meeleline ilm, mida tema mitteolemas-

olevaks peab. Kõrgema tunnetuse ja ühtlasi ka kõrgema õndsuse saavutab inimene siis, kui temal korda läheb oma hinge kõrgemale tõsta mitte üksnes meelelisest ilmast, vaid ka mõtlemisest ja täiesti ühineda ürgolevusega, kõikainusega. Siin leiab hing oma kõige sügavama olemuse, tema keskpunkt sulab ühte jumaluse keskpunktiga, siin on igavene rahu ja kõige sügavam enesenauding. Kaasakiskuv kirjeldus, mille meile Plotinos sellest hinge kõige lähedasemast kokkupuutumisest jumalusega pärandanud (VI, 9), sisaldab filosoofilise müstitsismi tähtsamad alusmõtted. Vanal ajal on Plotinos'e kõrval nimetamisväärilised veel Jamblichos ja Proklos.

Dogmaatilise, valjuks õpesüsteemiks korraldet teoloogia kõrval tekib keskajal üldse sügavtundeline ristiusu müstika, mida igast mõistusliku arusaamise võimest ülekäivad kolmainususe, roojastamata sigituse ja ülestõusmise dogmad võimsalt ergutavad uusi sügavamale tungivaid tunnetusallikaid otsima ja mis, niisama nagu Plotinos, inimese tunnetuse ja õnnistuse kõrgemat eesmärki näeb sisemisele nägemusele põhjendat Kristusega ühinemises. Ka juutide Kabbala salaõpetus püüab neoplatooniliste ideede mõjul maiseist ärapõõrmise, valju paastumise ja sügava palve läbi saavutada jumalaga lähedast sisemist ühendust (Dibbuk).

Eksakt-teaduste edenemine 17. ja 18. a. s. ja selle läbi tekkinud valgustus-aeg tõrjus müstilised mõtte- ja tundevoolud küll teatavas mõttes kõrvale, ei suutnud aga neid igatahes mitte maha suruda. Swedenborgi ülesastumine 18. a. s. ei jätnud ka kõige selgitatumate vaimude pääle oma mõju avaldamata. Saksa romantismis leiame meie müstiliste mõtete ja tundevoolude selgeid jälgi ja uueal ajal kujuneb koguni isesugune liik teaduslikku müstikat, mis okkultismi ehk teosoofia nime all üles astub ja omaviisi metoodilise uurimise teel ära näidata püüab inimese võimet mingisuguse mittemeelelise vaimude ilmaga läbikäimisse astuda. Londonis asuv „Society for Psychical Research“ (S. P. R.), s. o. „Hinguurimise selts“ töötab selles mõttes ja on palju kõiteid sääraseid uurimusi avaldanud.

Müstika puutub lähedalt kokku kunstilise loominguga, sest ka kunstnik peab oma tundeiga elavalt oma väljendusainesse tungima ja samuti ka sellega sisemiselt ühinema. Niisama on olemas nii müstikutel kui ka kunstnikudel isesugune sisemine vaatlemine, intuitsioon, mis mõlemate juures on haruldase sisemise elu tõusengu, iselaadi ekstaasi saadus. Sellepärast suutis ka müstik Du Prel nii ilusa raamatu lüürika psühholoogia üle kirjutada.

Filosoofiliselt kõige tähtsam müstika teene on tähelpanu juhtimine lähedase seotuse pääle, mis inimese tunnetuse ja teiste teadvuse funktsioonide vahel on. Teadusnimene on kergesti kalduv mõtlemist isoleerima, müstik aga näitab meile, et tundmine, tahtmine ja mõtlemine kõige sügavamalt koos töötavad. Ka müstikute usul isesuguse, tajumisest ja mõtlemisest täitsa lahku mineva, sisemise vaatlemise võimaluse sisse, samuti intuitsiooni usul on kahtlemata psühholoogilised tõsiasiad aluseks. Uueal ajal on kaks väga lahku minevat mõtlejat intuitsiooni kui filosoofilise tunnetusallika pääle näidanud, need on Spinoza ja praegu täielises loomisvõimus olev Prantsuse filosoof Henri Bergson. Tutvuneme natuke nende vaadetega.

Spinoza teeb vahet mitmet liiki tunnetuse vahel (harilikult kolme, ühes kohas nelja) ja nimetab intuiitiivse tunnetuse alati kõige täielisemaks, ainuihaldatavaks. Selle tunnetuse liigi olemuse üle on tema korduvalt oma mõtteid avaldanud, kuid ei kuskil nii selgesti, et võiks täpselt ja kindlasti öelda, mis tema selle all mõtleb. Tema näib selle all mõistvat täielikku vaimlist tungimist tõsisesse otsustusse. Intuiitiivne tunnetus tekib mõistuse tunnetusest (Eth. V. 28), kuid ulatab sellest palju kaugemale. Nagu ühes kohas n. n. „Lühikeses traktaadis“ on öeldud, ei sünni tema mitte mõistusliku tõekspeo teel, vaid asja enese tundmise ja nautimise läbi ja ulatab kaugele üle teiste tunnetus-

liikide. (Spinoza, Kurzer Traktat, her. von Sigwart, lhk. 64). Mida enam asju meie sedaviisi otsekohe ja täiesti tabame, seda enam õpime kõike tunnetama „*sub specie aeternitatis*“ (igaviku vormis) ja jõuame selle läbi Jumala tunnetamise ja armastuse juure. Ehk siin müstiline element Spinoza filosoofias küll silmapaistev on, ei usu sügav ja üksik mõtleja ometi mitte, et intuitsiooniga ühendet oleks mingisugune ekstaas ehk jumalik valgustus. Kestvast ja pingul mõtiskelust on küllalt, et iga tõsiselt tahtva inimese juures see sisemine asjade olemuse tabamine võiks tekkida. Hinge vabastamine affektidest ja tegutsemine matemaatikaga võib iga inimest intuitsioonile, s. o. täiesti selgele asjade olemusest arusaamisele viia. Et Spinoza arvates Jumal on igavesti enesetaolisena püsiv ilma olemus, võib inimese vaim, kui jumaliku olemuse väljendus, ilmumise moodus (viis), sisemisel vaatlemisel asjade loomuse selgele arusaamisele jõuda. Intuitsiooni tunnetusteoreetiline tähtsus põhjeneb seega lõppude-lõpuks metafüüsikalisel põhivaatel.

Palju selgemalt on intuitsiooni Henri Bergson omapärase tunnetusallikana piiritletud. See sügavale tungiv mõtleja läheb välja vaatest, et inimese mõistuse ülesandeks ei ole mitte ilma tunnetamine, vaid mõistus on ainult ja üksnes selle poole sihitud, et leida inimese tegevusele vahendid ja teid. Selleks otstarbeks peab mõistus joone jaotama punktideks, igavesti voolava aja teatavaiks ajata momentide arvuks ja liikumise alalisteks vahekordadeks. See tükeldamise ja stabiliseerimise (muutmatus tegemise) töö läheb inimese mõistusele kõige paremini korda siis, kui temal tegemist on elutu mateeria ja seisva ruumiga, mida ta oma eesmärkideks konstrueerib. Sellepärast on matemaatika ja mehaanika kõige täpsemad (eksaktimad) ja täielikumad teadused, mis kõige paremini täidavad oma ülesannet, loodust inimese alla heita. Sellevastu aga ei suuda Bergson'i arvates mõistus mitte tabada orgaanilist elu, tõsist olemust, liikumist ja psüühilisi sünde. Selleks on olemas täiesti isesugune tunnetuse viis ja seda nimetab Bergson intuitsiooniks. Intuitsiooni juure jõutakse iseenesesse süvenemise ja hingeelu tähelepanemise teel. Siin selgub, kui selles hämaruses üldse suudetakse midagi näha, igavene voolamine, katkemata vältavus, tõsine kestus, täidetud ja ühtlasi loov aeg. Kui sedaviisi saavutat intuitsiooni abil välist sündi vaadeldakse, siis suudetakse sisendada kasvava taime, elava looma, niisama ka iga mehaanilisse liikumisse ja nii tunnetada absoluutist ja tõsist, igasugusest vahekorrast inimesega ja igast praktilisest huvist vaba sündi, niisugusena, kui see iseenesest on.²⁶⁾

Edasi õpetab meile intuiitivne hingeelu vaatlemine, et iga silmapilk tegevuses on terve minevik, kõik, mis enim läbi elatud, sest et hingelised sündused teisiti kui läbitungimata kehad täielikult üksteisest läbi tungivad. Sellepärast ei ole siin mingisugust sarnase sünduse kordumist. Iga lähem silmapilk läheb eelkäivast juba selle poolest lahku, et eelmine tema sees on, ja nii tekib siin alati uus ja ettenägematu. Seega tutvustab meid intuitsioon iseäralise loova arenemisega (*évolution créatrice*), kusjuures iga inimese hingeline minevik ikka tihedamini keskendub, kogu ja sisemise jõu poolest ikka kasvab ja ettenägematut, uut enesest ilmsiks toob.

Igatahes on müstika ja intuitsiooni õpetus meie hingeelu sügavalt valgustanud ja tunnetusteooria ning metafüüsika pääle veel mitte tarviliselt tunnetatud mõju avaldanud. Vana Joonia natuurfilosoofia ja ärkamisaja kohta tegi selle selgeks Karl Jöelja kindlasti saab selle vaatekoha edaspidisel tarvitamisel sedasama võimalik olema näidata ka pärastiste ajajärkude kohta. Bergson'i intuitsiooniõpetusel on aga veel iseäraline tähtsus. Ainult vaatlev, puhtteoreetiline intuitsioon on tal selges ja teadlikus vastolus mõistusega (*intelligence*), mille funktsioon seisab selles, et inimese tegevust ilmas võimalikuks teha. Siin kohtab Bergson Ameerikas tekkinud mõttevoolu, mis tervet tunnetusprotsessi elualalhoiu teenistusse rakendab. Selle „pragmatismi“ nime all esineva tunnetusteooriaga tutvuu-

neme enne, kui meie esineme oma pragmatismile lähedalt sugulase, kuigi mitte sama vaatega.

§ 26. Pragmatism.

Välja minnes äranägemisest, et inimese tunnetuse kriitilised uurimised, niisama ka metafüüsilised juurdlemised asjade algpõhjuse üle filosoofiat ikka enam tõelisest ilmast ja elust ära võõrutasid, tulid minevase a. s. lõpu poole mõned Ameerika filosoofid mõtte pääle vaatlemise seisukohta muuta. Nad ütlesid enesetele, et teoreetiline mõtlemine kogemuse järele selleks olemas on, et inimese tegevuse sihti määrata ja elule uut sisu anda. Sellega juhiti tähelepanu selle mõtlemise praktilise tähenduse pääle ja nii tekkis uus tunnetusteooria, millele hiljem tavaliseks sai pragmatismi nimetus.

Selle uue meetodi rajaja on Charles Peirce. 1878. a. ilmunud artiklis,*) päälkirja all: „Kuidas võime meie oma ideid selgeks teha“, juhtis tema tähelepanu sellele, et meie otsustused ja meie veendumused õieti muud midagi ei ole kui reeglid meie tegevusviisile. Seega, kui meie ühe mõtte tõsist mõtet ja sisu enesele täiesti selgeks tahame teha, siis peame katsuma näidata selle mõtte mõju inimese tegevuse pääle. Ei ole ühtegi mõttenüansi, kui peened nad ka ei oleks, millest mitte ei oleks tingitud mõni praktiline muutus. Sää, kus meie mingit sarnast praktilist tagajärge selgeks ei suuda teha, on mõtte sisuta ja sünnitab ainult sõnadeühenduse. Mõtte praktilisest järeldest arusaamine on ühtlasi tema täielikust ja ainsast tähendusest arusaamine.

Sellest põhivaatest arenes juba pragmatism meetoodina, mida senniajani pääasjalikult kahes sihis tarvitusele on võetud. Kõigepäält on pragmatismi selleks tarvitet, et kõrvaldada probleeme, mille otsustamine praktilisele elutegevusele tähtsusetu on. Nimelt küsib pragmatist iga probleemi juures: missugused praktilised järeldest tulevad ühest otsustamisest ja missugused vastupidisest? Selgub nüüd, et meie mõlemal juhtumisel ühteviisi peame toimetama, siis ei olegi probleemi olemas. See sünnib näit. küsimuse juures välisilma reaalsuse või ideaalsuse üle. Välisilma vastu peab idealist end niisama üleval pidama kui realist, ja nii on terve vaidlus pragmatistile väärtuseta ja tähtsusetu. Sellevastu on aga küsimus, kas on ilm Jumala loodud, või tekkis tema puhtmateriaalseist protsessidest, väga suure tähtsusega eluviisile, sest et ilm mulle hoopis midagi muud tõotab, kui mina Jumalat tema tekitajaks võin pidada, kui siis, kui materiaali ise kõik on sünnitanud. Seega on pragmatismile probleem see, mis on järelmõtlemise väärt.

Teine ala, kus senni pragmaatiline meetod tarvitusele on võetud, on tunnetusprotsess ja tõemõiste. Pragmatism käsitab mõtlemist elu osana ja tegurina. Selle vaate järele seisab ühe otsustuse tõelisus ainult praktilistes järeldestes, mida otsustus tekitab. Tõeline on otsustus siis, kui selle läbi äratet teguviis elu edendavana on osutunud. Puhtteoreetilist tõde, mis palja tõsiasja konstateerimisega oleks piiratud, ei ole mõtlemise ja elu lähedase ühenduse juures üldse olemaski. Veel vähem võib kõnet olla absoluutsest, kõigile ajule ja kõigile mõtlevalle olekusile maksvast tõest. Tões on ikka midagi aktiivist, sihtiandvat. Ta ei ole mitte ajata, vaid on alati tuleviku poole pöördud.

See uus tõemõistest arusaamine kõigutab kõiki sügavale juurdunud mõtteharjumusi ja leiab sellepärast mitmest küljest vastuseismist. Iseäranis on seda teinud vana vormaalse loogika esitajad ja arvuteadlased, kes tõe pragmaatilise käsitluse vastu võitlevad. Loogika- ja arvuteadlased hoiavad kinni sellest vaatest, et on olemas igavesed, ilma ajata tõed, mida leitakse olenemata kõigist koge-

*) Peirce'i artikkel ilmus esiti Ameerika ajakirjas „*Popular Science Monthly*“ (jaanuar 1878) ja on kõige paremini kättesaadav prantsuskeelses tõlkes, mille „*Revue Philosophique*“ (detsember 1878 ja jaanuar 1879) andis. Sõna pragmatism ei tule kirjatöös mitte ette. Võrdle Jerusalem, „*Deutsche Literaturzeitung*“ 1908, Nr. 4 ja Ludwig Stern, *Archiv f. syst. Philosophie*'s 1908.

mustest ja mis maksivad peavad olema igale võimalikule kogemusele. Viimastel aegadel on võitlus pragmatismi vastu ja selle kaitsmine palju ruumi võtnud Inglise ja Ameerika ajakirjades. Heidelbergi filosoofide kongressil 1908. a. oli uus meetod väga elavate vaidluste aineks. Senniajani ei ole vaated veel mitte selgunud, kuid vastaste argumendid ergutavad pragmatismi tema aluseks olevate mõtete edasiarendamisele.

Tunnetusprotsessi arenemislooline vaatlemine, millega meie lähemas päädükis tegemist teeme, võib näidata, et pragmatismil oma tõemõiste aktiivseks käsitlemiseks täielik õigus on. Igas otsustuses peituv muljete seletus on ikka kasutamiseks sihitud. Kui aga elutingimused keerulisemaks lähevad, tekib sagedasti seletamise ja kasutamise vahele suurem või väiksem ooteaeg. Meie seletame muljet ja hoiame seletuse tulevaseks kasutamiseks alal. Meie otsekui õpiksime tagavarakas otsustama. Nagu üks kõige energilisemaist pragmatismi edustajaist, prof. F. C. S. Schiller Oxfordist Heidelbergis ütles, on ja jääb teadmus „abinõuks ja vahendiks“. Lõpulikult sihivad kõik otsustamine ja seega terve teaduse kasutuse pääle. Sarnaseid mõtteid on ka Ernst Mach avaldanud.*) Üksnes see ülevalnimetatud ooteaeg seletuse ja kasutamise vahel omandab ikka suurema ulatuse. Sii mahutub aegamööda mitte vähem kui terve teoreetiline teadus. See õpetab meid kogemust liigitama ja varemate kogemuste ning nendest tuletet mõistete abil ökonoomiliselt korraldama. Meie leiame ennast ikka enam sunnitud olevat otsustuste otsekohesest kasutamisest loobuma ja muljete tähendust tulevast kasutamist arvesse võtma võimalikult täpselt ja täielikult kujundama. Teaduslik mõtlemine arendab meis, nagu üleval (§ 5) seletasime, võimet tõsiasju konstateerida, mis igatahes mitte nii kerge ja lihtne ei ole, kui seda harilikult arvatakse. Oleme meie oma intellekti teaduse abil nii kaugele koolitanud, et meie oma tundeid, tahteid ja tungisid nii kaua jõuame alla suruda, et meie objektiivist antust puhtalt suudame tabada, siis tarvitame meie ka vormelit, mis ütleb, et see, mis meie konstateerime, tõesti esitab meist iseseisvat tõsiasja. Selle vormeli sünnitab teadusele tingimata tarvilik teoreetiline tõemõiste, isesugune tagavara ait edaspidisteks kasutusteks. Pragmatism aga ei tunnustanud teoreetilise tõemõiste tingimata tarvilikkust teadusele ja tekitas sellega palju kasuta riidu. Et aga teaduse puhtteoreetiline tõde mitte kõige mõtlemise viimane eesmärk ei ole, selles on pragmatismil kahtlemata õigus. Selle viimase eesmärgi kindlaksmääramine on just filosoofia ülesanne, mis selle poolest teadusest erinebki, nagu eespool (§ 5) selgitati. Pragmatism ei ole mingi eriteaduslik, vaid läbi ja läbi filosoofiline meetod. Jäädav on tema teene, et ta tähelepanu on juhtinud mõtlemise ja elu lähedase seotuse pääle ja selle läbi filosoofia elule lähemale on toonud.

§ 27. Geneetiline ja bioloogiline tunnetusteooria.

Kui filosoofia mitte enam eluvõõras juurdlemine, vaid eluedendav mõttetöö peab olema, siis peab tunnetusteooria oma isoleeritud vaatekohast loobuma ja katset tegema inimese tunnetust arenemisprotsessina mõista, mis individuaalse üksikolevuse ja inimliku ühiskonna elu kasvamisel loodusliku paratamatusega tekib, üldisest eluarenemisest osa võtab ja selle pääle omakorda mõjub. Meelelist tajumist ja mõistelist mõtlemist ei saa siis enam kahe lahutat hingevoimena käsitada; pigemini on nemad ühe ja sellesama hingelise jõu ilmutus ja töötavad alati ühes. „Mõisted ilma sisuta on tühjad, vaatlused (Anschauungen) ilma mõisteteta on pimedad“, ütles juba Kant ja avaldas sellega kahtlemata tähtsa tõe. Igas tunnetusaktis peab meie terve vaimline organisatsioon end ilmutama ja tunnetusteooria peab kõigepäält katsuma tunnetusakti süvendet uurimise abil kõige tunnetamise alusvormi leida. Inimese organismi ja tema

*) Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum, 2. tr., lhk. 462.

ümbruse koostegevusest, meie tunnetuse reageerimisviisist ja laadist muljete pääle, mis väljast meie pääle tungivad, abinõudest, mida peame ette võtma, et ennast ümbruses kindlustada ja seda ümbritsevat ilma valitsema õppida, sugeneb inimesele kohane vorm, millesse ta sunnitud on välisilma nähtusi mahutama, et ennast selles hästi tunda.

Sellepärast uurib geneetiline vaatlusviis tunnetusprotsessi seotult muu hingeeluga. Tunnetusteooria ei tohi tunnetust vägivaldselt lahti kiskuda seotusest tundmise ja tahtmisega, lühidalt, tunnetusteooria peab üles ehitatama psühholoogilisel alusel.

Edasi ei tohi unustada, et tunnetustung elualalhoiu tungist tekib. Inimene peab oma ümbruses kodus olema, peab teadma, mida ta võib oodata ümbritsevaist asjadest, peab aru saama nende aktuaalseist ja potentsiaalseist jõuavaldusist ja seletama õppima, kui ta ennast tahab nende keskel alal hoida ja kui ta peab harjuma nende üle järkjärgult valitsema. Tõepoolest võlgnevad ka kõik teadused oma tekkimist praktilisele vajadusele. Nii arenes astronoomia välja põllumajanduse ja laevanduse teenistuses ja, võib olla, ka täpsema ajajaotuse otstarbeks. Geomeetria tekkis maamõõtmiskunstina ja aritmeetika arenes välja kaubanduse teenistuses. Häda ei õpetanud mitte üksnes paluma, vaid ka mõtlema. Aga niipea kui tekkis tung tunnetuse järele, arenes ta palju kaugemale ja palju võimsamini kui otsekohene vajadus nõudis. Ta on meie organismi funktsiooni- (tegevuse-) vajaduseks saanud, mis tegevust nõuab. Sel teel on tekkinud tung teadmuse järele teadmuse otstarbeks. Nii on ka arenenud see teoreetiline imestus, mille pääle meie eespool kui filosoofia alguse pääle tähendasime. Kuid ei pea siiski unustatama tunnetustungi bioloogilist algust.

Kui edasi öeldi, et meeled muretsevad tunnetusele aine, mõistus temale vormi, siis peab katsuma seda vormi lähemalt ära määrata. Kant leidis mõistuse põhivormid mõtlemise teel võimalikkude otsustusvõimete üle. Need vormid on aga vormalise loogika kunstlikud saadused ja ei ole kaugelki samased tõeliselt sündivate otsustustega. Sellepärast paistab õigem olevat läbi uurida otsustuse vormi üldse, nagu see tõsiasiiselt sünnib. Peab juba tunnetust, nii lihtmeeltetajumust, kui ka väga keerulise mõttereasaadust otsustuse vormis mõtlema ja väljendama.

Oluline ei ole otsustusaktis mitte, nagu sagedasti arvatakse, mõistete ühendamine või kujutelmide assotsiatsioon. Otsustatav sündus on juba enne otsustust ühtlase kujutelmina antud. Kujutelmi sisu ainult omandab otsustuse läbi teatava vormi ja korralduse, ja nimelt niiviisi, et sündus seotakse teatava iseseisvalt olemasoleva jõutsentrumiga ja vaadeldakse selle jõutsentrumi jõuavaldusena. Lõhnaroom on enne otsustust tervena antud. Otsustuses: „room lõhnab“ mõistetakse lõhnamist kui jõutsentrumi, „roomi“ jõuväljendust. Jõutsentrum on alus (subjekt), väljendus — öeldis (predikaat).

See vaade saab veel arusaadavamaks, kui katsuda üles leida siin tegutsevat üldist psühholoogilist seadust. Nimelt ei esine siin midagi muud kui isesugune kõigile inimestele ühine appertseptiooni liik. Appertseptiooni all mõistame meie tähelepanemise läbi aktuaalseks (tegevaks) saanud kujutelmidispositiooni (kalduvuse) abil kujutelmi vormeerimist ja omandamist. Kui meie oma tähelepanu mingi eseme pääle koondame, siis tõuseb see selle läbi teadvuse vaatepiiri, ja kõik selle esemega kas sarnasuse või kõrvuoleku läbi seotud kujutelmid saavad selle läbi elavaks. Need ülesäratud kujutelmid heidavad omalt poolt valgust tagasi eseme pääle, mille läbi see ise uuest küljest valgustatakse.

Olemasolevaist kujutelmidispositioonidest tõusevad ellu tähelepanu läbi loomulikult kõige kergemini need, mis kõige enam on välja kujunenud ja mis selle tõttu teatava isiku juures valitsevad. Sellepärast äratavad üks ja sama eseme mitme-

suguste isikute juures mitmesugused kujutelmi rühmad, s. o. tema appertsepeerub mitmesugusel viisil. Kõige kergemini erutuvaid kujutelmi rühme nimetame meie valitsevaks appertseptiooni koguks. Nii näeb näit. väsinud rändaja metsas ainult varjuandvat kohta, maalija sellevastu paneb tähele värvivarjundid ja puudesalku, puusepa tähelpanu köidab puutüvede suurus ja kõvadus, metsaülemä oma — puu sordid, jahimehe oma — jahiloomade jäljed.

Nii mitmekesiselt kui sedasama eset ka appertsepeeritakse, on siiski olemas üks tajumise viis, üks appertseptiooni liik, millega meie kõike sündivat ühesugusel viisil vastu võtame. Kui laps katsub mõnda eset kokku litsuda, siis paistab temale tunduv vastuseis tahetud vastusurumisena. Laps oletab oma tahteimpulsi ka ümbritsevate asjade juures ja käsitab seega sündusi tahteilmuvustena. Laps appertsepeerib iga sündust nii, et selle läbi elule tekib kõige tugevam kujutelmisdispositsioon. Kõigi dispositsioonide hulgas ei ole ühtegi ka ligikaudu nii tugevat, kui seda on keha liigutuste läbi ikka jälle aktuaalseks saav dispositsioon, tahte elamuse impuls. Läbielatud tahteimpulsi mälestus kutsub seega kõige kergemini ellu ja see mälestus sünnitab valitseva appertseptioonikogu, millega laps vastu võtab iga sünduse, mis tema tähelpanu köidab. Iga tajutud ese paistab lapsele hingelise olevusena, ja kõike, mis tema eseme juures märkab, vaatleb tema eseme tahteavaldusena. Sedasama hingestamise (animistlikku) ja inimesestamise (antropomorfistlikku) arusaamist leiame meie tegevana ka loodusrahvaste juures. Vee voolamist, tuule puhumist, päikese, kuu ja tähtede paistmist, — kõiki neid nähtusi seletatakse nähtavate või nägemata olevuste tahteavaldustena. Seda appertseptiooni viisi, mille läbi kõiki ümbritsevaid sündusi iseseisvate objektide tahteavaldustena seletatakse, nimetame meie põhii- ehk fundamentaal-appertseptiooniks.

„Puhta mõistuse kriitikas“ („Puhaste mõistusmõistete transtsendentaalne deduktsioon“, Hartenstein'i väljaande III köide, lhk. 114 ja järgm.) räägib Kant korduvalt mingisugusest „sünteesilisest“, „algelisest“ ehk ka „transtsendentaalsest appertseptiooniühtsusest“. Selle all mõistab tema mõtlemise võimet siduda vaadeldavat (Angeschaute) eneseteadvuse ühtsusega. „Mina mõtlen“, ütleb tema, „peab kõigi minu kujutelmidega kaasas käima“. Ka tema arvates on see kõige tunnetamise põhieeldus otsustusakti juures tegev ja rõhuga toonitab tema, et „otsustus ei ole muud midagi, kui antud tunnetuste koondamisviisi objektiivseks appertseptiooniühtsuseks“ (lhk. 121). Seega esineb ka Kant'i arvates transtsendentaalne appertseptioon igas otsustuses ja on tema arvates kõige tunnetamise põhivorm ja algtingimus.*)

Kant'i päälle toetades, siiski temast selgesti ja põhjalikult lahku minnes nimetame meie inimese kõige tunnetuse põhivormi ja algtingimust mitte transtsendentaalseks, vaid põhiiappertseptiooniks. Nimelt, kuna Kant'i arusaamise järele appertseptiooni ühtsus enne iga kogemust antud, nii siis transtsendentaalne ja selle järele *a priori* on, eeldab see, mida meie põhiiappertseptiooniks nimetame, kogemust ning muidugi kahtlemata niisugust kogemust, mida iga ümbruse keskel arenev ja selle muljeid vastuvõttev inimlik organism paratamata läbi peab tegema ja ka teeb. Edasi, kuna Kant appertseptiooni transtsendentaalses ühtsuses näeb ainult kõige üldisemat, lähemalt täiesti äramääramata vormalist, kujutelmel siduvat, neid iseteadvusse mahutavat tingimust, usume meie põhiiappertseptioonis leidvat kindlasti äramääratud, eriti inimlikku ja inimesestavat vormi, millesse iga sisu peab mahutama, et meie vaimliseks omanduseks saada. Põhiiappertseptiooni abil tõlgitakse meie ümbruse sündused universumi keelest inimlikku keele.²⁷⁾

*) Et siin uue ja väga tähtsa Kant'i psühholoogilise vaatega tegemist on, olen tõestada katsunud oma Kant'i mälestuskõnes (Viinis, 1904), lhk. 15 ja järgm. ja minu raamatus: „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ (Viinis, 1905) lhk. 10 ja järgm.

Katsume nüüd inimliku tunnetuse arenemiskäiku lühidalt ära tähendada, nagu ta esineb põhiappertseptiooni valgusel.

Hingeelu alguse sünnitab arvatavasti mingisugune tume elutunne, mis vastupidiste lõbu ja noru seisukordade vahel liigub. Seda tunnet peame vaatlema kui algelist, veel täiesti arenemata teadvuse reaktsiooni keha ümbruses ja sees tegutsevate ärituste pääle. See tunne näib olevat mingi kujutelmisatmata, veel täiesti segast kaootilist laadi, ja avaldub elavais liigutustes, mis veel mingit selgesti tunnetatavat otstarvet ega sihti ei ilmuta. Sügavast unest või minestusest ärkamisel elame meie midagi sarnast läbi ja niisugust teadvuse olukorda võime meie ka sündinud lapse juures oletada.

Selle juures näivad norgseisukorrad palju selgemalt tunnetatavad olevat kui lõbuseisukorrad. Juba oma elu esimestel päevil, ja, võib olla, ka esimestel tundidel, võib laps mitmesuguseid lõbu- ja norgtundeid läbi elada. Hingeelu hakkab juba differentseeruma ja mitmekesiseks kujunema. Noor hing just nagu märkab ainult seda, mis tema kasvamisele soodus või kahjulik on. Ümbruse sündused on temale ainult nii palju olemas, kui nemad lõbu või norgu sünnitavad. Seega, mida mitmekesisemad muljed lapsesse voolavad, seda enam differentseerub tema lõbu- ja norgtunne. Kui nüüd kordkorralt ikka enam vaheaegu tekib magamise ja kisendamise vahel ja lapsel vaba aega on ümbrust enese pääle lasta mõjuda, siis eralduvad mitmesugused lõbu- ja norgtunded teineteisest ikka selgemalt: külm tekitab teistsugust norgu kui nälg, soe vann lõbutunnet, mis selgesti lahutatakse sellest lõbutundest, mida laps vahest toiduvõtte juures läbi elab. Teadvusolukorra muutused, mida laps läbi elab, omandavad nüüd lõbu- ja norgtunde kõrval veel ühe selgesti märgatava kaasosa ja see osa seisab erutuse laadiga palju lähemas vahekorras kui esialgne lõbu- ja norgtunne.

See kaasosa on see psüühiline tegur, mida meie aistinguks nimetame. Aisting on kõigepäält kindel teadvusolukorra muutus, mis sama selgesti eralduv nii saatvaist lõbu- ja norgtunnetest kui ka teistest muutustest.

Arenenud teadvuses ei leidu mitte lihtaistinguid. Sääil on alati ainult aistingute kompleksid olemas, mis välise või sisemiste erutustega seotud ja meile tõeliste asjadena või sündustena ilmuvad. Säherdusi aistingkomplekse nimetame tajumusteks. Antud aistingkomplekside ühendamine ühtlasteks tajumusteks on põhiappertseptiooni ülesanne. Tajutud ese on jõutsentrum ning tema läbi mis tekkinud aistingud on tema jõuväljendused ehk omadused.

Tajumused jätavad meie organismi dispositioonid (jäljed), mille tõttu meie teadvuses eseme kuju võib tekkida ka ilma meeleerutuse mõjuta. Sääraseid reprodutseeritud tajumusi nimetame meie üldiselt kujutelmideks. Nende kujutelmide liikumist reguleerivad mitmesugused seadused, pääasjalikult aga määrab neid isesugune organismi koondusviis, mida meie tähelepanuks nimetame. Enesealalhoid sunnib ürginimest oma tähelepanu koondama kõigepäält nende esemekülgede pääle, mis tema elu alalhoiduks kõige tähtsamad on. Selle bioloogiliselt tähtsate tunnuste pääle tähelepanu koondamise teel tekivad nõnda nimetatud tüübilised kujutelmid, mis tähtsaks eelastmeks on pärast tekkivaile loogilistele mõistetetele. Tüübiliste kujutelmide tekkimine on nii väga tähtis inimese tunnetuse arenemise bioloogilise külje selgitamiseks. Selle läbi, et meie kõigepäält seda tähele paneme, millest meie elu alalhoid oleneb, õpime meie ühesuguseid asju ühes mõtteaktis kokku võtma ja omandame nii oma kogemuste ökonoomiliseks korraldamiseks ühe kõige tähtsama vahendi.

Üks kõige väärtuslikumaist edusammudest ses suhtes on keele arenemine. Keelehääled on kahtlemata tekkinud tahtmata avaldetundehäältest. Nendesamade muljete sagedase kordumise läbi nürineb tunne ja hääl tarvitatakse selleks, et ära tähendada sündusi rääkija ümbruses. Kaasinimesed saavad neist häältest aru ja sünnitavad neid teadlikult, et ühise töö otstarbeks võimaldada suguharuliigete vahelist arusaamist. Esimesed keelehääled, enamasti ühesilbi-

lised algsõnad, tähendavad tervet sündust, ilma et selle juures eset tegevusest lahutataks. Kui aga neist liht häälest küllalt ei olnud arusaamise võimaldamiseks, katsuti sünduse äratähendamist kahe sarnase alghääle abil korraldada ja nii lahutusid subjekti (aluse) ja predikaadi (öeldise) juured teineteisest. Leiti lause vorm. See arenemisjärk, mida ka lapse rääkimaõppimise juures juhtumisi võib tähеле panna, on väga suure tähtsusega. Nimelt leidis põhiappertseptiooni lauses enesele vastava väljendusvormi. Meile möödapääsmatu ilmast arusaamise vorm on nüüd selgesti nähtavale toodud, nii äratähendeti sündus on nüüd täielikult vormeeritud, korraldet ja ühtlasi objektiveeritud. Keeleliselt vormuleeritud põhiappertseptiooni nimetame otsustusfunktsiooniks. Otsustuse alus (subjekt) on nüüd iseseisvalt olemasoleva jõutsentrumina ära tähendet, öeldis (predikaat) aga kujutab just praegu sündivat subjekti jõuväljendust.

Selle läbi aga, et sünduse äratähendamiseks ühest häälest enam ei jatku, tekib uus ja tähtis arenemisaste. Otsustuse „roos lõhnab“ alus, seega sõna „roos“, ei tähenda mitte enam mingi tervet sündust, vaid saab kõigi võimalikude mõjude kandjaks, mida roos võib avaldada. Kõiki esemeid, milles need jõud olemas, märgitakse ühe ja sellesama nimega ja võetakse seega kokku ühe mõtteakti läbi. Sõna saab omaduste ja olukordade kandjaks, mis kõigile ühenimelistele esemetele omased on, ja nii areneb kindlaks tüübiline kujutelm sõnaga seotud mõisteks.

Öeldissõnaga vabastuvad teatavas mõttes nende aluseks olevaist asjust ka omadused, olu- ja vahekorrad ja muutuvad sellega iseseisva vaatlemise kohasteks. Omadused — nagu „kõva“ ja „pehme“, olukorrad — nagu „käima“ ja „magama“, vahekorrad — nagu „suur“ ja „väike“ saavad sel viisil iseseisvateks mõtte objektideks ja tõstuvad mõisteteks. Alles nüüd saab võimalikuks ilmasünni ühtlust ja seaduspärasusi märgata mitte ainult pääliskaudselt, vaid „muutumata mõtetes kindlustada“. Selle läbi aga omandab inimese vaim ikka uusi ja ikka paremaid mõttevahendid, et kogemust ökonoomiliselt korraldada, ilma sünnist aru saada ja tema üle valitseda. Otsustusfunktsioon arendab omale ikka uusi, keerulisemaid ja keskendatumaid vorme ja leiab laia- ning suureulatuslikule mõttesisule lühikesi, lihtsaid ja kohaseid sõnastusi.

Päale keele mõtteökonoomilise laadi peab siin veel asja teise külje päale tähelepanu juhtima. Selle läbi, et kõik keelesugulased samade sõnadega samu mõisteid ja samade lausetega samu otsustusi märgivad, lisandub ökonoomilise ülduse juure veel sotsiaalne. Minu tarvitet sõnad ja laused on oma praegu üldiselt maksvas tähenduses keelesugulaste ühise töö saadused. Minu tõendused minu keelelisest sõnastuses põhjenevad selles koondet ühistöö pääl. Mina eeldan vaikist nõusolu, kui mina lauseid avaldan, mis üldiselt arusaadavad ja tõekspeetavad peavad olema. Ühise keelevara näol kujuneb ühiselt tõekspeetav otsustuste põhikiht. Igaüks saab sündides selle ühisomanduse kaasomaniuks ja sel sotsiaalsel keele- ja mõttevaral on isiku arenemise päale ütle mata suur mõju. Selle tunnetuse arenemise sotsiaalse teguri juure tuleme allpool veel tagasi.

Tajumuso tsustuste kõrval, milles just tajutud sündust teataval viisil vormeeritakse, korraldatakse ja esestatakse, tekivad mõisteotsustused, milles sünni seadusi sedaviisi sõnastatakse, et teatavate mõistete ga seotakse teatavad tunnused. Lause: „valaskala on imetaja loom“ — sisaldab tõendust, et igale valaskalale omane on kõigile imetajaille ühine tunnus. Selle otsustuse põhjal võin mina iga valaskala kohta tõendada, et temal punane ja soe veri on, et ta kopsudega hingab, elavaid poegi sünnitab jne. Selle juures jääb aga otsustuse esialgne vorm püsima. Kultuuri primitiiviste astete ja laste labane antropomorfism, mille juures iga ümbritsevat eset hingelise na vaadeldakse ja iga selle omadust tahtetegevuse väljendusena käsitatakse, ei suuda kasvava tunnetuse juures mitte püsida. Üksnes abstraktmõiste jääb meie mõttele

isesuguseks jõutsentrumiks, mille potentsiaalste mõjudena meie mõiste tunnuseid käsitame. *)

Otsustusfunktsioonist tekib ka tunnetusteooriale väga tähtis töö mõiste. Juba Plato ja Aristoteles juhtisid õieti tähelepanu selle pääle, et otsustus kujutlusest, ehk, nagu Aristoteles ütleb, „sidumata kõnest“ selle poolest lahku läheb, et ainult otsustuse juures tõest ja valest kõnet võib olla. Minu läbielatav kujutelm on tõeliselt olemas, ei ole aga iseenesest ei tõde ega vale. Kui aga selle pääle vaatamata õigeist või vale kujutlustest kõneldakse, siis on see ainult lühendat avaldusviis. Õige kujutelm on minus õigeid otsustusi tekitav kujutelm, vale kujutelm aga niisugune, millest ebaõiged ehk ebatõelised otsustused sünnivad. Ka tunnete ja tahteotsuste juures ei ole tõde ja vale õeldised tarvitataavad. Ainult otsustused, mis sagedasti tunnete ja tahtetegevuse eel käivad ja nende elamuste tähtsaid osalisi põhjusi sünnitavad, võivad tõelised või valed olla, ja nende otsustuste tõelisusest või ebatõelisusest oleneb ka väga sagedasti selle läbi tingitud tunnete ja tahteolukorra otstarbekohasus.

Nii on tõde ainult otsustuses olemas ja küsimus seisab selles, kuidas tekib see mõiste ja mis ta tähendab. Siin esitet vaate põhjal ei ole selle küsimuse vastamine mitte raske. Otsustuses korraldatakse ja esestatakse antud kujutelmide sisu. Seega on otsustus meie vaimu spontaansuse ehk isetegevuse akt, mille läbi vastuvõetud mulje tähenduse omandab. Tuletame nüüd meele, et isetegevuse akti juured kõigepäält enesealalhoiu instinktis seisavad, siis saame kergesti aru, et ettevõetud mulje seletus oma terve sisu ja otstarbega sinneroole on sihitud, et määrata samme, mis organism peab ette võtma, et mulje pääle otstarbekohasel viisil reageerida. Sellel arenemise astmel on seletus siis õige, kui tema järeltuseks otstarbekohane tegevusviis on, vale on ta siis, kui tema põhjal vastupidised, s. o. elu alalhoiu kahjulikud sammud ette võetakse. Täpsemalt õeldud tähendab see, et seletuse ja faktilise asjaolu vahekord, mis hiljem meie otsustuse tõelisusena või valelikkusena teadvusse ulatab, esialgu ainult reaktsiooni tendentsina (tegevuse sihina) olemas on. Kui aga kultuuri arenemine edasi kestab, elu alalhoiu tingimused keerulisemaks muutuvad, kui inimene suudab ja sunnitud on enesele seadma kaugemaid eesmäärke, mis ainult rea kombinatsioonide, hoolega valitud abinõude varal kättesaadavad on, siis tekib muljete seletuse ja kasutuse vahele suurem ooteaeg (vaata eespool lhk. 57). Sagedasti anname seletusi neid kohe kasutamata. Sääraste seletuste keelelise ja kirjalisel fikseerimise läbi saab võimalikuks otsustusi alal hoida tulevikus kasutamiseks. Et aga mitte kõiki antud seletusi ei saa kasutada, siis peab väljavalik tulema. Otsitakse kasutamise tingimusi tulevikus ja nii tekib tõemõiste. Otsustuse tõelisus ei ole midagi muud kui tema kasutamise tingimine tarvilikkude abinõude määramiseks. See aktivistlik tulevikku sihitud tõemõiste iseloom oli veel hiljuti tundmata või lugupidamata. Kõik teoreetiline mõtlemine on tagavaraks otsustamine tulevikus kasutamise sihiga. Et aga inimese tegevus ikka kaugelenägemaks saab, ta enesele ikka kaugemaid eesmäärke üles seab, siis täidab teoreetiline mõtlemine seletamise ja kasutamise vahel ikka laiemaks kasvavat vahet. Selle läbi omandab aga teoreetiline mõtlemine ja uurimine relatiivse iseseisvuse, mis paljude juures eksiarvamise tekitab, nagu oleks mõtlemine iseseisev ja elust enesest lahutat. Igatahes aga tekivad puhtteoreetilise mõtlemise piirides seadused ja mõisted, mis uueks tõemõiste vormuleerimiseks põhjust annavad.

Teoreetilise tõemõiste selgemaks arusaamiseks aitab üks keele elu tõsiasia palju kaasa. See on negatsioon ehk eitamisabisõna (partikkel). Üht ja sedasama tõsiasja seletatakse kergesti mitmesuguste isikute poolt mitmeti.

*) Üksikasjalisemalt selgitet ja sügavamalt põhjendat on see vaade minu raamatus „Die Urteilsfunktion“, Viinis, 1895. Tunnetusprotsessi psühholoogilise arenemise üle võrdle minu „Lehrbuch der Psychologie“, 5. tr. (1912), lhk. 33—147, (eestikeelses väljandes (1921 a.) lhk. 52—138. Tõlk.)

Kultuuri arenemise algul sisaldab iga seletus tendentsi teatavaks tegevusviisiks. Kes minu seletust ei tunnista, lükkab sellega tagasi ka selle seletusega seotud tegevusviisi. See tagasilükkamine on alguses elava tundega seotud ja väljendub sellepärast omase hääliku läbi. Et aga säherdused tagasilükkamised sagedasti korduvad, nürineb tunne ja selleks leitud häälik saab eitamispartiklina otsustuse vormaalseks osaks. Iga seletuse, seega iga otsustuse juures pean mina valmis olema võimaliku tagasilükkamise pääle. Kui mina nüüd tagasilükkamiste pääle vaatamata oma endisest seletusest kinni pean, siis kujuneb kaitsmise läbi selgemini otsustuse tõelisus.

Seega on tõde teatav vahekord otsustusakti ja otsustatava sünduse vahel; ja nüüd on tarvis selle vahekorra laadi ja tema olemasolu tingimisi selgeks teha. Harilikult öeldakse, et tõde seisab otsustuse sobivuses otsustatava sündusega. Sellest järgneks, et otsustus otsustatavat sündust lihtsalt järele aimab, teatavas mõttes kopeerib. See naiivne kujutusviis ei vasta aga enam praeguse aja arusaamisele. Meie teame, et kujutletav sisu otsustuses vormeerub ja korraldub, ja seega ei või enam kõnet olla sobivusest. Pigemini võime öelda, et otsustus on tõeline, kui temas ettevõetud vormeerimine ja eestamine tõelisele sündusele sedaviisi vastab, et tehtud otsustuse pääl põhjenevad ennustused tõeliselt täide lähevad, millest järgneb, et otsustus otsustatavale sündusele vastab, et ta sellele kohane, adekvaatne on. Otsustus peab selles mõttes tõelise sünduse funktsioon olema, et objektiivse tõsiasja muutus ka vastava otsustuse muutuse tekitab ja et otsustusest tehtud järeldused ka sünduse kohta maksivad on. *)

Ettearvamiste täidminek on otsustuse tõelisuse kõige tähtsam ja otsustavam kriteerium. Meie nimetame seda objektiivseks kriteeriumiks. Mitte nõندانimetet otsustuse selgus (silmnähtavus), mitte tema mõtlemisparatamatus ei ole tema tõelisuse uskuapanev tõestus, vaid ainult selle pääle põhjendat ettearvamiste täidminek. Ainult selle läbi võib universum (maailm) meie otsustustele anda ümberlükkamata toetusjõu ja tõelisuse väärtuse.

Muidugi on otsustusi olemas, mille suhtes säärane tõekstunnistamine võimata on. Kui meie möödunud ajalooliste sündmuste üle otsustame ehk kui meie oma tunnetusega üle kogemuse piiride astume, siis peame rahul olema vähem kindla tõekriteeriumi leidmisega, mis aga siiski teatavat kindlust pakub, et meie mitte täitsa ekslikuile mõtteteedele ei ole sattunud. Niisugune kriteerium on mõttesugulaste (teiste inimeste) nõusolek. Seda nimetame meie intersubjektiivseks kriteeriumiks.

Need mõlemad kriteeriumid annavad ka tegelikult mõõdupuu, mille järele meie, kuigi mitte alati teadlikult, oma veendumused määrame otsustuste tõelisuse kohta. Otsustuse tegemise juures mõjuvad ühesuguste asjaolude pääle põhjendat ettearvamiste sagedased täidminekud mälestustena meie pääle nii, et meie ei arvagi tarviliku olevat oodata, kas ettearvamised ka tõesti täide lähevad. Niisama on paljudel juhtumistel mõttesugulaste nõusolek eestkätt kindel. Kõigi matemaatiliste otsustuste, s. o. arvude ja suuruste pääl põhjenevate otsustuste juures, kui nad teatavate arvuseaduste järele tehtud, on meil kõikumata kindel teadmine, et nende põhjal avaldat ettearvamised täide peavad minema ja et iga mõtleja, kes otsustuse mõttest aru saab, sellega ka päri on. Selle teatavate otsustuste õigsuse üldise tõekspeo tagajärjel on paljud mõtlejad arvamisele tulnud, et on olemas otsustused, mida enne iga kogemust ja ootamata kogemuse kinnitamist kahtlemata võib õigeks ja tõeliseks pidada. Selle arvatava tõsiasja pääl põhjendab Plato tõestuse, et inimese hing juba enne kehasse astumist olemas pidi olema, sest temal on teadmisi, mida ta kogemuse läbi omandada ei ole võinud. Need teadmused olla mälestused ajast, mil hing alles keha sümata, rüvetamata puhtas jumalikus olemises oli ja sellepärast tõsise teadmuse

*) Tõemõiste arenemise üle võrdle: „Der kritische Idealismus etc.“, lhk. 162 ja järgm.

võis omandada asjade olemuse üle. Natuke vähem müstilises vormis ilmub see mõte uuesti seitsme- ja kaheksateistkümnenda aastasaja filosoofide juures, kus sündimisest saadud ideedest, algelisest arusaamisest kõneldakse ja inimese mõistusel võim arvatakse olevat oma jõuga tõe leida. Kant uurib seda võimet oma „Puhta mõistuse kriitikas“ ja katsub selle teose esimeses osas vastata küsimust: „kuidas on võimalik puhas matemaatika?“ Nii tahab tema näidata, mis-suguse vaatlusvõime (Anschauungsvermögen) ürgomaduse läbi on võimalik, et meie otsustusi teeme, milles empiirilisi (kogemuslikke) elemente olemas ei ole, ja mispärast need, sugugi mitte kogemusest pärit otsustused siiski iga võimaliku kogemuse kohta maksivad peavad olema.

Tunnetusprotsessi ja iseäranis tõemõiste bioloogiline vaatlemine aga õpetab meile, et säärase algomaduse, säärase algelise teadmuse oletamine mitte ainult üleliigne pole, vaid täiesti põhjendamata. Igal pool, kus kõnet on otsustuse selgusest, mõtlemise paratamatusest, põhjeneb see selgus ja mõtlemise paratamatus varemmail kogemustel. Nimelt, inimene õppis oma arenemise vältusel kogemusi ökonoomiliselt korraldama. Ta leidis abinõusid varemate põlvete kogemuste kasutamiseks ja nende mahutamiseks võimalikult lihtsasse vormelitesse. Kuna nüüd iga põlv enne saavutat alusel edasi ehitab, ei tarvitse tema juba tehtud tööd enam algusest päälle uuesti teha. Meie õpetame oma lapsi juba rahvakoolis päritud mõttevahendid tarvitama, ning kergesti sünnib selle juures, et meie juba lapsepõlvest saadik harjunud mõttevahendid inimese vaimu ürgomaduseks peame, kuna tõeliselt muud midagi olemas ei ole kui möödaläinud põlvete vaevaga kogutud pärandus.

Kui meie võtaksime analüütilise kirjelduse aineks tunnetusprotsessi, nagu see praegu täiskasvanud inimese teadvuses esineb, siis jõuaksime igatahes varsti elementaarsete sünduste juure, mille kohta üksik inimene sugugi enam tõendada ei või, et need pärit oleksid tema läbielatud kogemusest. Selle läbi tekiks mõistete ja mõttevormide juures jällegi *a priori*, ürgomaduse ilme. Ja sellepärast ei jatkugi psühholoogiliste faktide ja seaduste uurimiseks analüütilis-kirjeldavast meetodist. Alles geneetilise ja bioloogilise meetodi appivõtt selgitab tõsist asjade seisukorda.

Säärase vaatlemisviisi põhjal võime nüüd öelda: ei ole olemas tunnetust *a priori*. Organismi ja ümbruse koostegevusest arenevad välja kõigile inimestele ühised tunnetusvormid, millest kõige tähtsamatena ja põhjanevatematena meie põhiappertseptiooni ja sellest tekkivat otsustusvormi vaatlesime. Sellest inimese tunnetuse üldisest põhivormist tekivad siis ka üksikud tunnetusvormid ehk kategooriad, mille hulgas kõige tähtsamad on substantantsionaalsus (ainelisus) ja kausaalsus (põhjus). Kant'i kategooriate kirjas mängivad need mõlemad tõesti pääosa. Kant vaatleb neid kui mõistuse ürgomadusi, kui ürgfunktsioone, kuna meie teooria järele neid kergesti arenemissaadusena võib piiritella.

Substantsi mõiste, mille all meie mõistame püsivat nähtuste vahelduses, eseme muutumata olemust, esineb juba valmina meelises tajumises, kus aistingkompleksid põhiappertseptiooni mõjul ühtsateks esemeteks keskenduvad. Oma arusaamises lahutame meie eseme ta omadustest ja vaatleme teda ta seis- ja vahekorrad vahetusel püsivana ja alalhoiduvana.

Niisama luuakse ka subjektis otsustusfunktsiooni abil midagi püsivat, mida vaadeldakse temast sugenevate mõjude kandjana. Kui meie edasi veel asjade juures õpime aine ja vormi vahel vahet tegema, siis on jällegi aine see, mis kaju ja liikumise muutuse juures samaks jääb ja alal hoidub. Nii tekib millegi muutumatuma, püsiva mõiste, mis kõigi muutuste aluseks on ja alati muutumatuks jääb. Et iga subjekt substantsi mõistet eneses sisaldab, siis on arusaadav, et see nähtavale tuleb iga tõelisuse tabamise juures, ja just sellepärast arvati selles nägevat inimese mõistuse sündimisest saadud algvormi. Nii filosoof

filistes süsteemides, kui ka loodusteaduslikkudes teooriais leiame meie tegevana substantsi mõiste. Füüsikas ja keemias vaadeldi kaua ja vaadeldakse sagedasti praegugi veel aatomid viimaste muutumata substantsidena, kõigi muutuste püsivate kandjatena. Bioloogias peetakse rakukesi või nende osi (neuroone, plasoomi) viimasteks orgaanilisteks substantsideks. Tõsi, viimasil aastail on katset tehtud substantsi mõistet loodusteadusest kõrvaldada. Allpool tuleme nende katsete juure tagasi, peame aga juba nüüd ütleva, et seda kõrvaldamist meie mõtlemisvõime iialgi täielikult ja kehtvalt ei suuda läbi viia.

Kausaalsuse tunnetusvorm on otsekohe antud ühelt poolt meie tahttegevuses, teiselt poolt igas otsustusaktis. Kui meie õitsva puu tajumuse muudame otsustuseks: „puu õitseb“, siis käsitame puud jõutsentrumina, mis enesest ilmsiks toob õitsemise. Oma tahttegevuses tunneme meie ilma ühegi vahendita tahteotsuse üleminekut lihaste kokkutõmbeks. Oma ümbruse sünduste juures tajume sagedasti ainult rea üksikuid osi. Oma tahttegevuse analoogia põhjal täiendame puuduvat ja tajume põhiappertseptiooni abil seaduspäraselt järjekordse sünduste rea nii, kui oleks see vahedeta üleminek temas eneses olemas. Iga sündi, mida meie tajume või järeldame, peame tema eelkäiva läbi sünnitatuks mõtlema; kausaalset seotust ei suuda meie oma mõtlemisest kõrvaldada. Otsustamises loome tegevad jõutsentrumid ja subjekti ning predikaadi side jääb kõigi põhjuseliste seotuste eeskujuks.

David Hume oli esimene, kes kausaalsuse mõiste psühholoogiaga ja kriitikaga tegemist tegi. Tema arvas võivat näidata, et meie otsekoheses kogemuses on ainult reeglipärased järjekorrad olemas ja et meie põhjuse idee ebaõigelt oleme ilma sünnitanud. Kant, kelle „dogmaatilise tukkumise“ see kriitika tema enese sõnade järele „katkestas“, arvas kausaalsuses leidvat mõistuse põhi vormi, mida meie kogemuse võimaldamiseks väljast tulevate aistingainetega peame ühendama. Meie uurimisviis õpetab meile, et kausaalsuse mõiste areneb looduse paratamatusega otsustusfunktsioonist, ja et ta seesugusena on organismi ja ümbruse vastastikuse mõju saadus. Nii ei kuulu kausaalsus mitte täiesti tunnetuse subjektiiviste tegurite hulka, — objektiivne tegur mõjub tema tekkimiseks kaasa, — ja nii on olemas mõistlik alus objektiivsete põhjuste üle rääkimiseks. Uuemal ajal pööratakse korduvalt Hume'i juure tagasi ja tõendatakse ühes temaga, et ainult sünduste järjekorralisust võida meie kogeda, mitte aga nende kausaalset seotust. Selle vastu peab osutama, et paljas järjekordsus lahku läheb kausaalsest seotusest. Korralikult üksteisele järgnevate sünduste vahel on päale ajalise järgnevuse enamasti veel sisemine side, mis sarnane paistab ühendusele, mida meie alati oma tahtetoimingutes tahtetõuke (impulsi) ja lihaste kokkutõmbe vahel tunneme. Sääl kus meie selle sideme leiame või põhjendatult aimame, sääal konstateerime kausaalset seotust, kus see puudub, sääal võib juttu olla ainult ajalisest järjekordsusest. Kui enne suurt sõda mõni komeet ilmub, ei suuda meie kogemuse juhitud mõistus iialgi komeeti jõutsentrumina käsitada, mille jõuväljenduseks oleks sõda. Seega on meil siin ainult järjekordsusega tegemist. Kui selle vastu hiniini sissevõtu tagajärjel haige keha temperatuur langeb, siis on meil kordunud kogemuse põhjal õigus tõendada, et hiniini sisseandmise tagajärjel füsioloogiline protsess tekib, mis oma kestuses sünnitab temperatuuri langemise.²⁸⁾

Ka arvu mõisted arenevad otsustusfunktsioonist. Ühesuguste objektide rühmad tekitavad samade nimetusotsustuste kordamise. Paaridena korraldet liikmed võivad selleks esimese tõuke anda. „Käsi, käsi“, „silm, silm“, „jalg, jalg“. Kindlasti on kordamised alguses käeliigutustega ühendet ja kordamise arvu määravad esemed. Kes kolme puud nähes otsustab: „puu, puu, puu“, jääb just kolmanda kordamise juures peatama. Edasiseks kordamiseks ei ole tõuget, s. o. sellekohast objekti. Viimane kordamine võis seotud olla mingisuguse häälitusega, millest pikkamööda vastav arvsõna tekkis. Seda tarvitati siis iga esemete rühma juures, mis samaarvulisi kordamisi tekitas, ja nii sündisid esimesed arvomõisted.

Iga arv saab ühtsuste kogumõisteks, mis lähemalt vaadates vahekordi näitab nende ühtsuste ja teiste arvude vahel. Kõigi objektirühmade juures on need vahekorrad ühesugused ja peavad kõigi objektide kohta maksvad olema. Nii leiti ka siin mõtlemise kokkuvõtva tegevuse abil keele kaastegevusel väga tähtis ja laiaulatusline mõttevahend, millel suur väärtus on kogemuse ökonoomiliseks korralduseks.

Nii arenevad otsustusfunktsioonidest pikkamööda tunnetusvõimed ja mõttevahendid, mille abil meie töötame ja mis meile saavad vaimlisteks sõjariistadeks. Põhiappertseptsioon aga jääb alaliselt tegevaks, ja ka kõige keerulisemad otsustused teostavad samal viisil antud sisu korraldamist ja esestamist. Oma ümbruse muljeid universumi keelest inimese keele tõlkides teeme meie need muljed oma vaimliseks omanduseks. Seda kasutame siis, kui me tunnetet loodusjõud oma teenistusse paneme ja nii oma elu ka raskeil tingimustel võime alal hoida ja sisurikkamaks teha. Inimese organismi ja tema ümbruse vahelise vastastikuse koostegevuse saadust võib järgmises lauses kokku võtta: ilma tunnetamine sünnib kujundamise ja ilma kujundamine — tunnetamise teel.

Nagu me nägime, on tõde, mida harilikult kõige tunnetuse eesmärgiks peetakse, teatav ühendus otsustusakti ja selle võrmitud ning esestet sünduse vahel. See ühendus on olemas loomulikult ainult mõtleja olevuse teadvuses ja esineb kõige selgemini siis, kui meie võrdleme edasiantud otsustusi nende märgitud sündustega. Selle võõraste otsustuste järelkatsumise juures tulevad ilmsiks psüühilised nähtused, millel suur tähtsus on tunnetuse arenemise kohta. Tahame meie kuulnud või loetud otsustust mõista, siis peame kuulnud või loetud otsustustes juba vormeeritud ja korraldet teadvuse sisu uuesti ühtsuseks kokku võtma. Kuna iseseisvalt sünnitett otsustus on analüüs, nõuab edasiantud otsustus meilt sünteesi. Selle kokkuvõtte ja uuestiühendamise akti juures tekivad sagedasti raskused ja takistused. Ei lähe meil korda kuulnud otsustust ühtlaseks kujutelmiks ühendada, siis ei mõista meie kuuldut mitte. Siis katsume küsimuste abil selgust muretseda.*) Kuid tuleb ka sagedasti ette, et meil korda läheb edasiantud otsustustes korraldet kujutelmi kindlaks määrata, sääl juures leiame aga, et edasiantud otsustustes sisalduv seletus õige ei ole. Sel korral mõistame kuuldut või loetut väga hästi, kuid meie ei usu seda. Niiviisi tekib psüühiline uskumise ehk üldisemalt öeldud tõekspeo (Fürwahrhalten) nähtus.

Uuemal ajal on korduvalt arvamist avaldet, et tõekspidamise akt ka otsustusfunktsiooni olemuse sisaldab. Inglise loogik John St. Mill ütles: „Otsustama ja otsustust tõeks pidama on üks ja sama.“ See arvamine on juba sellepärast ekslik, et tõekspeo objektiks ainult otsustus võib olla; sest näit. ei või ju kujutelm iseenesest ei tõsi ega vale olla, seega ka tõeks peetud saada. Tõsi on selle vaate juures ainult üks, et igas otsustusaktis esestav element olemas on. See seisab selles, et meie jõutsentrumile, mille väljenduseks meie otsustatava sünduse peame, ühtlasi ka iseseisva olemasolu laadi anname, ja nimelt samasuguse iseseisvuse, kui meie seda oma „mina“ kohta maksvaks peame. See otsustuse esestamisfunktsioon ei ole aga terve otsustusakt, vaid selles kordasaadetud seletuse ja osastamise töö otsekohene tagajärg. Seda võivad aga ühe ja sama sisu suhtes mitmesugused isikud mitmesugusel viisil teha. Nii võib mingisugust kahinat üks osa kokkukogunud karjaseid pidada läheneva hundi hulgumiseks, teine osa tuule kohisemiseks. Mõlemais seletus on sündus esestet, üksnes jõutsentrum ja jõuväljendus on väga lahkuminevad. See, mida tõeks peetakse, on ikkagi seletuse ja osastamise viis ja just sellepärast ei ole tõekspeo akt otsustusakti enesega mitte samane. Sellepärast tarvitseb see erilist psühholoogilist selgitust.

*) Võrdle „Urteilsfunktion“, lhk. 169 ja järgm.

Tõekspidamine esineb meile mõlemas läbielamises, — teadmises ja uskumises. Nende mõlema läbielamise vahel ei ole mitte, nii kui sagedasti oletatakse, vastolu olemas, vaid ainult astmeline vahe. Teadmus on kõige kõrgem meile kättesaadav tõekspeo aste. Teadmusest kõneleme meie siis, kui ühes otsustusega ka selle subjektiivne ja intersubjektiivne kriteerium on antud (v. lhk. 63), kui ettearvamise täidmine kogemuse kinnituse on leidnud ja kui mõttesugulaste nõusolek paistab iseenesest mõistetavana. Kus aga seda juhtumist mitte ei ole, meie aga siiski valmis oleme antud otsustust tõeks pidama, sääl kõneleme veendumusest (Überzeugung) ja uskumisest. Teadmuse juures ei ole mingi mõtet kõnelda intensiivsuse järkudest, sest et teadmus on just kõige kõrgem tõekspeo aste ja enam ühtegi tõstmist ei luba. Usk ja veendumus aga, need on meile mitmesuguses tugevusastmes antud. Meie võime vähema või suurema kindlusega uskuda, enam või vähem veenduda.

Kui uskumise ja veendumuse psühholoogilist laadi vaadelda, siis annab juba see asjaolu, et mõlemate intensiivsus astmeline on, põhjust arvata, et meil siin tegemist pole mõtletegevusega, vaid tundega. Seda meie arvamist kinnitab järelekaalumine, et uskumise vastand, kahtlus, meile igapäev tundeelamusena tuttav on.²⁹⁾

Kui nüüd nende tunnete tekkimise tingimusi vaadelda, siis ei ole seletus raske. Uskumise või veendumuse tunne tekib, kui otsustuse kokkukõla meie senniste kogemustega, meie ilmavaatega selgesti teadvusse ulatab. Meie ei usu otsustust, kui see vastu käib meie senniste kogemustele, kui meie teda ei suuda mahutada oma ilmapilti, oma ilmavaatesse. Sagedasti on kõige tugevamad hingevõitlused säärase meile antud uute otsustuste tagajärjeks. Nii ei ustud kaua Kopernikus'e väiteid, sest et harjutud oldi piiblit ka teaduslikkudes küsimustes autoriteediks pidama.*)

Arenemise kestusel peab loomulikult sündima, et varem üldiselt tõekspeetud otsustused valedeks osutuvad. Säärsed otsustused on enamasti juba mõisteteks tihenened, millega harjutud on töötama. Kui juba otsustused enam õiged ei ole, siis ei või ka mõisteid enam tõesti olemasolevate jõutsentrumitena käsitada. Kui näit. esimestel kristliku aja aastasadel paganad ristiusku pöördusid, siis kaotasid nende silmis endised kumardatavad jumalad oma reaalsuse. Seitsme- ja kaheksateistkümnenda aastasaja keemikud uskusid kindlasti nende oletet flogistooni reaalsust, ainet, mis kõigis põlevais ainetes pidi olema. Kui siis Lavoisier põlemisprotsessi õieti seletas, kaotas see mõiste oma maksvuse ja flogistoon oma reaalsuse. Sedaviisi tekib tõemõistele analoogiline mõttevahend, mis mõiste vahetõelisusega näitab. Meie nimetame seda mõttevahendit eksistents- (olemasolu) mõisteks. Ka seda on uue ajal korduvalt harutet ja on nii mõnegi vaidlusküsimuse tekkimisele tõuget annud. Meie käsitate olemasolu kui predikaati, mis subjekti tegevusvõimet näitab. Kui meie ütleme: Jumal on olemas, siis tähendab see: Jumal ei ole mitte mõni inimese fantaasia sünnitus, vaid tema on olenemata sellest, kas meie teda usume, — tema on iseseisev jõutsentrum, mida meie tema tegevusest tunnetame. Türrann Dionysius Schiller'i „Bürgschaft'is“ ei uskunud mitte, et tõesti olemas oleks eneseohverdamisvõimeline sõbra truudus. Sääl elab tema aga läbi sündmuse, mida ta sunnitud seletama just selle kaheldud truuduse mõjuga. Sellepärast hüüab ta täis veendumust: „Truudus ei ole ometi mitte tühi jampsimine“ (Die Treue ist doch kein leerer Wahn). Saksa keeles on olemasolu ja tegevusvõime side juba keeleliselt ära tähendat. Seda mis olemas on nimetatakse tõeliseks.³⁰⁾

Aprioristlik tunnetusteooria, millel praegu Saksamaal nii palju pooldajaid, väldib küsimust mõttevormide tekkimisest ja arenemisest. Tema tahab tegemist

*) Laiema käsituse üle v. „Urteilsfunktion“, lhk. 198 ja järgm., „Lehrbuch der Psychologie“, 5. trükk, lhk. 123 ja järgm. (eestikeelses väljaandes lhk. 119 ja järgm. T. t.).

teha ainult tunnetuse objektiivse maksvusega ja katsub seda maksvust põhjendada mõistuse immanentsete omadustega, mis oma võimet¹ on osutanud objektiivseid ja üldmaksvaid tunnetusi omandada matemaatilises loodusteaduses. Kõige säherdustes uurimustes ilmsiks tuleva mõttejõu päale vaatamata jäävad kõik need juurdlemised viljatuks sellepärast, et kõike tunnetamist tegevusse panev ja edasi tõukav jõud aprioristidele kätte alla jääb, sest et nad seda lihtsalt ei otsi. Sellevastu suudab meie arenemismõtte pääl põhjened evolutsiooniline vaatlemisviis selgeks teha mitte üksnes kõige tunnetuse tekkimist, vähehaaval kasvamist ja lõpulikku eesmärki, vaid ka ära määrata meie mõtlemise põhivormi, samuti seletust anda meie otsustuste objektiivse maksvuse tingimuste kohta. Igatahes aga on meie uurimuses veel suur puudus olemas. Meie võisime individuaal-psüholoogilisel uurimisteel avalikuks teha põhiappertseptioonis otsustusakti inimesestavat tegevust ja sääljuures näidata, kuidas meie tundmine ja tahtmine tunnetamisele vormi ja sihi annab. Meie võisime näidata, et meie tsentraliseeritud (keskendet) psüho-füüsilise organisatsioonis põhjened väljastpoolt tulnud muljete korraldamine ja eestamine ilmsiks tuleb otsustusakti keelises vormuleerimises ja kuidas sellest paratamatult mõisted ja kategooriad peavad tekkima. Meie seadsime ilma üksiku inimesega vastamisi ja näitasime, kuidas nende vastastikusest vahekorrasst meie tunnetuse vorm ja vormid arenevad. Mis aga selle juures niihästi kui täiesti arvesse jäi võtmata, on inimeste vastastikune hingeline mõjuavaldus, s. o. inimese tunnetuse arenemise sotsiaalne tegur. Selle teguri olemasolu päale tähendasime küll juba kord (lhk. 61), kuid oma uurimusse meie teda ei võtnud. Seda puudust täiesti kõrvaldada ei ole igatahes mõni aeg veel võimalik. Selle tähtsa asjaolu päale on alles hakatud tähelepanu juhtima ja selle raamatu kirjutaja ise on sellesse puutuva uurimistööga ametis. Säärase „tunnetuse sotsioloogia“ teede ja eesmärkide üle olen mina ühes kirjatöös mõtteid avaldanud, mis Prantsuse sotsioloogide juures tähelepanu on leidnud.*) Ehk küll uurimine veel täiesti ei ole lõpetet, siiski võivad siin aset leida selle tähtsamad vaatekohad.

Nagu juba tähendet, vaatleb ürginimene harilikke ja mitteharilikke sündusi vaimude ja deemonite tahteavaldustena. Et säärased seletused võivad tekkida, selgub kergesti meie põhiappertseptiooni õpetusest. Et nad aga teadvuses kestvalt kindlustuvad ja aastatuhandeid mõõduandvaks jäävad mõtlemises ja toimingus, on inimeste üheselamise ja vastastikuse mõjuavalduse ning kinnitamise tagajärg. Vaimude ja deemonite, surnute hingede edasielamise uskumine, ohver ja palved, mida luulevõimu loodud olevustele tuuakse, arvurikkad kultuse kombed ja nii erakorraliselt laialilaganud nõidusnähtused, — kõik see seletub ainult sellega, et põhiappertseptiooni järeldusel üksikuis inimestes tekkinud seletused vastastikuse teadaandmise teel sedavõrd tugevaks ja kindlaks muutuvad, et nad teatava inimrühma ühisomaduse sünnitavad. Meie nimetame sedaviisi tekkinud vaimlisi sünnitusi sotsiaalseteks tihendusteks. Traditsiooni teel kasvavad need põlvest põlve edasi ja omandavad selle läbi ikka enam üleindividuaalse, üleisikulise iseloomu, mis kõigele sotsiaalsele omane on. Üksikolevuse sünnib selles traditsiooni ringis ja tema mõtlemine on palju vähem tema oma kogemuste kui sotsiaalsete tihenduste tingitud, mis teda varasemast lapsepõlvest ümbritsevad ja võimsalt tema mõtlemise ja toimingu päale mõjuvad. Kõik usuilised kujutelmid, kõik kõlblised ja õiguslikud vaated, kõik seltskondlikud kombed põhjenevad sotsiaalsetel tihendustel, mis üksikolevuse päale autoriteetselt mõjuvad.

Kuid ka tõelisest antusest arusaamise, igapäevase ümbruse sünduste seletamise, elajate, taimede ja eluta ümbrusilma esemete kujutlemise päale mõjub sotsiaalne tihendus oluliselt. Ürginimene ei suutnud milgi tingimusel puhtteoreetiliselt mõelda, s. t. puhtobjektiivselt tõsiasju konstateerida (võrdle eespool

*) Vrl. Jerusalem „Die Soziologie des Erkennens“ („Die Zukunft“ XVII, 33, Mai 1909) ja selle kohta Emil Durckheim „Année sociologique“ is, kd. 11, 1910, lhk. 42 ja järgm.

lhk. 19). Pigemini on temale ümbritsevad esemed ainult kinnihaaramis- ja kaitseliigutuste tingimuseks. Mis ühtegi säärast liigutust ellu ei kutsu, seda ei ole sel astmel teadvusele mitte olemas. Kui meie seda tõsiasja oma täiesti arenenud teadvuse seisukohast selgesti tahame vormuleerida, siis võime öelda: ürginimesele jõuavad teadvusse ainult bioloogiliselt tähtsad eseme tunnused. See tähendab: ürgseisukorras märkab inimene ainult seda, mis tema elu alalhoiuga otsekoheselt ühenduses on. See ei tähenda seda, et tema eseme teistest tunnustest abstraherib, ei — ta ei tea neist teistest tunnustest üldse midagi. Bioloogiliselt tähtsate eseme tunnuste sisumõistet märkisime meie eespool (lhk. 60) selle eseme tüübilise kujutelmina. See kujutelm on vaatlik ja representatiivse iseloomuga. Nimelt kõik säärase tunnusega esemed tekitavad minus sellesama reaktsiooni, ja „mille päale ühesugusel viisil reageeritakse, see käib ühe mõiste alla“ (Ernst Mach, „Wärmelehre“, lhk. 416). Sedaviisi tekkinud tüübiline kujutelm, loogilise mõiste eelkäija, sisaldab ka väga tähtsa sotsiaalse momendi. Inimene algas oma elu kahtlemata kariloomana, ja niikaua kui tema täiesti kariloomaks jääb, reageerivad üksikud inimesed ümbruse sünduste päale pimedalt, instinktiivselt, järele aimates, nagu nad näevad teisi reageerivat. Nendest reaktsioonidest aga sünnivad üksikute juures tavaliselt ettetulevate esemete tüübilised kujutelmid. Seega ei ole tüübilises kujutelmis midagi individuaalselt määratud ja individuaalselt iseloomustet. Pigemini kujutab ta enesest kindlasti kätteharrjutet reaktsioonikalduvustega kohanemise astet tavalise ümbrusega, milleni teatav inimrühm senniajani on jõudnud. Seega on tüübiline kujutelm igatahes sotsiaalne tihendus. Temas olev üldine on bioloogiliselt üldine, sotsiaalse tihenduse läbi kindlustet.

Mõiste abil mõtlemise arenemise teel tähtsa sammu sünnitab keele tekkimine. Selle tõttu, et ühesuguseid ehk sarnaseid esemeid ühe ja sellesama nimega tähendatakse, omandab neis esemesis olev ühine otsekui kehastuse ja kristalliseerumispunkti. Seeläbi saab võimalikuks esemete juures omandet kogemusi sõnadesse nagu salve koguda ja kasutamiseks valmis hoida. Sedaviisi tekkinud sõnamõiste on midagi ökonoomiliselt üldist, mis jällegi väga tähtsa sotsiaalse teguri sisaldab. Kõik keelesugulased mõistavad sõna ja tarvitavad seda ühesugusel viisil. Seega on sõna-mõistes tihendat kogemused keelesugulaste ühisvara, ja iga üksik saab sellest osa. Ka sõna-mõiste on sotsiaalne tihendus ja see annab talle ta kindluse ja mõjuvuse. Kui sõna-mõiste sisu ikka uute kogemuste mõjul alaliselt muutub, siis sünnib see muutus ometi pikaldaselt, ja on võimalik kõnelda teatava aja kohta, mille vältusel sotsiaalsed olud suuresti ei muutu, sõna tähenduse võrdlevast püsivusest.

Tüübiline kujutelm ja sõna-mõiste on mõlemad sotsiaalsed tihendused. Nad tähendavad inimkarja kohanemisastet ja ühiskogemust. Üksikolevus on sellel arenemisastmel mõtlemiselt samuti sotsiaalselt seotud kui tahtmiselt ja tegevuselt. Tõsi on igaühele see, mida kõik usuvad, mille kohta kõik ühel arvamisel on. See on maksev ümbrusilma empiirilise otsustamise kohta niisama kui usuliste ja maagiliste kujutelmide kohta. Ürginimene on näit. niisama kindel selles, et iga surmajuhumise sünnitajaks mingisugune vaim ehk demon on, kui näit. selles, et tatlipuu otsas tatlid kasvavad. Võib olla, peab tema mingi muudatuse empiirilises ilmas isegi enamini võimalikuks kui usulises ja maagilises ilmas. Igatahes ei suuda kõige selgemad meelelised tajumused ürginimeste usku nõidade ja posijate nõidusväe sisse kõigutada. Nii tugev on sotsiaalsete tihenduste mõju, mille kütkeis mitte üksnes ürginimesed ei ole, vaid palju suuremal määral kui nad ise seda teavad ka väga kaugele arenenud inimrühmad.³¹⁾

Sotsiaalsete tihenduste piiramata valitsus murdub alles selle tõttu, et ürgaegne inimkari kultuuri arenemise kestusel klassideks, seisusteks ja kutseharudeks jaguneb. Üheselutsemine küldes ja siis linnades loob keerulised elamistingimused, mis tarvilikuks teevad kaugeleulatava tööjaotuse. Selle läbi sünnib terav

huvide differentseerumine ja see tekitab vastava iseloomude differentseerumise. Üksik inimene peab nüüd oma kutseseltsilistega võitlusse astuma, et ikka keerulisemaks muutavas ühiskonnas oma olemasolu kindlustada. Nii tekkiv võitlus äratav tegevusse täiesti uusi hingelisi jõudusid. Asju käsitatakse nüüd siit päale täitsa uutest vaatekohtadest; selgub, et sotsiaalist tihendustena päritud arvamised uut katsumist ei kesta, ja nii kaotab traditsioon pikkamööda oma kõitva mõju. Kariinimine kujuneb iseseisvaks, omapäraseks ja täieõiguslikuks iseduseks. Üksikolevus vabastub päritud kõlbusest, päritud usust. Ta saab iseseisvaks oma eesmärkide ülesseadmises, oma tahtmises ja ühes sellega ka mõtlemises.

Selle inimese arenemisega sotsiaalsest seotusest individuaalse iseseisvuseni käib käsikäes ka üleval (lhk. 62) kirjeldet tõemõiste muutumine ja selgub alles nüüd terves oma ulatuses. Nii kaua kui mõtlemine töötab ainult sotsiaalset tihendustega ja tüübiliste kujutelmidega, on huvitav ja tähtis ainult see, millel elu alalhoiuks on otsekohene tähtsus. Niisama ka vastupidi. Senni kui ainult bioloogiliselt tähtis tähelepanu kõidab, saadakse sotsiaalset tihenduste ja tüübiliste kujutelmidega läbi, sest et kõne on ainult reaktsioonide otstarbekohasusest. Niipea aga kui inimkari iseseisvaks isedusteks differentseerub ja osastub, differentseerub ja osastub ka ümbritsev ilm. Kitsamal alal, mida nüüd üksikolevus oma tegutsemiseks valib, omandavad ka üksikud esemed, nende teatavasse liiki kuulumist arvesse võtmata, suure huvituse ja sellega ka uue tähtsuse. Iseseisvaks saanud, iseennast üksikolevusest tunda inimese juures on ka üksik esemel, üksikul tõsiasjal oma õigustus. Säherduse individuaalse tunnetamise, üksikasjade südamliku ja täpse vaatlemise võimaliseks sai aga inimene alles siis, kui tema ise oli välja arenenud erilaadiliseks oma väärtust tundvaks teadlikuks iseduseks. Puhtteoreetiline mõtlemine, objektiivne vaatlemine, tõsiasjade konstateerimine saab alles siis võimalikuks, kui inimene sotsiaalset tihenduste võimust vabastub ja oma silmaga nägema on õppinud. Kuna usk inimrühmas on tekkinud ja ka edasiarenemises alati tarvitab ususeliste vastastikku süvendamist, on teadus iseseisvaks saanud, ise oma tegevust määravaks iseduseks tugenenud inimese looming. See side inimkonna sotsiaalse ja intellektuaalse arenemise vahel, tunnetuse ja ühiskondluse vahel oli sennijani tundmata ja tarvitseb veel täpsemat uurimist, mida meie peame jätkama tuleviku teha. Kuid juba nüüd võime öelda, et teaduslikuks arenemiseks nii tarvilik individualiseerumine milgi tingimisel üksikute inimeste isoleerumisele ei või viia ega tarvitsegi. Ajaloo käik õpetab meid, et edasikestva tööjaotuse tõttu üksikolevus ikka rohkem ühekülgeks ja just selle läbi sotsiaalsest organisatsioonist, millesse ta kuulub, ikka rippuvamaks saab. Ühiskond nõuab siseiselt rikkamaks saanud inimest enesele tagasi ja sunnib teda valitsejalikult oma teenistusse. Seda näeme ka tunnetuse arenemise vallas. Iseseisvaks saanud inimene tahab end kõigepäält sotsiaalset tihendustest vabastada. Ta ei taha pärandet arvamisi esemeist, vaid esemeid endid tunda õppida, ta juhib niiviisi mõtleja tõsiasjalise, objektiivse poole. Tõsi ei ole vabaks saanud inimesele mitte enam see, mida kõik usuvad, vaid see, mis täpse vaatlemise ja mõõtmise teel saadud. Tõde intersubjektiivse kriteeriumi asemele asub nüüd objektiivne kriteerium, mis ettearvatava täideminiku läbi saadud. Sest ka puhtteoreetiline tõde ei ole väljaspool aega olemas, vaid ta jääb teatavas mõttes tulevikku sihituks ja saab meie toimingute juhtnööriks. Meie uurime ümbruse esemeid ja sündusi oma meeltega, kunstlike riistadega, meie osastame kogemust oma mõtlemisega, et täpselt teada, mida meie esemeist võime oodata. Kuna meie selle juures sünduste reeglipärasusi tähele paneme, kogeme meie ikka täpsemalt, et mitte kõik kõigest ei sünni, et meie kogemuse põhjal oma ootamisi peame piirama, ja selles ootamiste kitsenduses seisabki looduseaduste tõsine olemus ja tõsine tähtsus, mida Ernst Mach esimesena tähele pani. („Erkenntnis

und Irrtum, 2. tr., lhk. 449). Ka teoreetilise tõe ja inimese toimingu vahel olev lähedane side mõjub nii, et sisemiselt vabaks ja rikkaks saanud isik enlast sotsiaalsesse tervikusse kuulumisest sugugi lahti ei suuda öelda, vaid sesse kuulumise suhtes ikka kindlamalt teadlikuks saab. Üksik uurija võib täitsa üksi ja iseseisvalt uue tõe üles leida, tema võib selle objektiivist maksvust ettearvamiste täide-minemise põhjal ümberlökkamata tõestada. Tõsiseks jõuks võib tõe siiski ainult selle läbi muutuda, et teda kõigepeält erialaseltsilised, siis ühiskonna mõõdu-andvad tegurid tunnustavad ja sellega võimaldavad leidusest praktiliste järelduste tegemise ja inimkonna eduks kasutamise. Nii võime meie öelda: ka üksikute uurijate leitud puhtobjektiivsed tõed peavad muutuma sotsiaalisteks tihendusteks, kui nad kindlust ja mõjuvust tahavad omandada.

Nende arenemisastmete piirides sünnivad veel väga keerulised vahekorrad tunnetuse sotsiaalste ja individuaalste tegurite vahel, mille avalikukstoomine tulevaste uurimuste ülesandeks peab jääma. Muu seas peab sellejuures ka taot- lema avalikuks teha suurtes filosoofilistes süsteemides neid sotsiaalseid tihendusi, millega nende süsteemide loojad sagedasti teadvuseta töötasid, ja ühtlasi tabada seda sisemise vaatlemise isiklikku laadi, mis igale suurele filosoofile omane on. Alles säärase tunnetusprotsessi sotsioloogilise uurimise läbi võib selgitada nõnda- nimetat t terve inimõistuse vahekorda teadusega, filosoofiaga, usuga ja praktilise eluga. Nüüd aga võib juba nii palju öelda, et inimese tunnetuse vorm põhi- appertseptsiooni läbi igaveseks on kindlaks määratud ja tunnustet. Tead- muse sisu aga ja mitmesugused esitet otsustuste uskumise tingimused ja astmed, — kõik see on sotsiaalse arenemise tingitud ja seda võib ainult sotsioloogilise uurimise abil selgitada.

Nagu juba tähendet, põhjeneb meie siin esitet bioloogiline ja geneetiline tunnetusteooria kriitilise realismi alusel. Kuigi kõige tunnetuse vorm meie psühofüüsilisest organisatsioonist pärit on ja psüholoogiliste seaduste mää- ratud, on ikkagi vormeeritud ja esestet sisu antud ja meist iseseisvalt olemas. Edasi oleme meie ise universumi paigutet ja mis meis sünnib, ei ole igatahes muud kui osa kosmilisest sünnist (protsessist). Aprioristlik idealism tahab ilma olemust oma mina läbi mõista ja püüab enesetunnetamise kaudu ilma a- tunnetamiseni jõuda. Evolutsionistlik realism, mida meie edus- tame, käib ümberpöördued teed ja püüab ilma tunnetamiseni jõuda. Aprioristlik idealism sisaldab, nagu juba öeldud, peidetud metafüüsikat, millega ta opereerib selle üle puhtalt ja selgelt aru and- mata. Empiristlik realism näeb sellevastu täitsa selgesti, et kogemus ja selle teaduslik ümbertöötamine teda iialgi terviku tunnetamisele ja asjade olemusest arusaamisele ei suuda viia. Et aga universumi mõistmise vajadus väga tugev on selleks, et teda täitsa võiks maha suruda, siis oleme sunnitud kindlate tunne- tusmetoodide põhjal kogemuse piirkonnast välja minema ja universumi (kõige ilma) ning inimese vaimu iselaadi üle hüpoteese üles seadma, mis koha- sed oleksid kogemuse seletamiseks ja põhjendamiseks, meie tunnetuse lõpuliukuks täiendamiseks ja oma toimingule nii omandet ühtlases ilmavaates juhtnõõride leidmiseks. Kriitiline realism, mis tunnetuse võimalikkuse küsimusele jaatavalt vastab, sisaldab eneses juba ka järgneva küsimuse tõelisuse olemuse üle. Seda probleemi käsitab aga see filosoofia osa, mida meie eelpool metafüü- sikaks ehk ontoloogikaks nimetasime.

KIRJANDUS.

- A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2 köidet, 1876—1887, 1 köide, 2. tr. 1908.
W. Wundt, Logik, 1 kd., 3. tr. 1906.
— — System der Philosophie, 3. tr. 1906.

H. Spencer, First Principles, 1862, 6. tr. 1899; Vetter'i autoriseeritud saksa-keelne väljaanne 1875, 2. tr., päälkirja all: „Grundsätze der synthetischen Auffassung der Dinge“, uuesti J. T. Carus'e tõlgitud 1901.

E. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, 1878. (Idealistlik).

A. Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft, 1879. (Idealistlik.)

E. Laas, Idealismus und Positivismus, 3 köidet, 1879—1882. (Iseäranis tähtis 3. köide.)

J. Volkelt, Erfahrung und Denken, 1886. (Idealismi vastane.)

— — Die Quellen der menschlichen Gewissheit, 1906. (Mõjuv realismi kaitsmine.)

W. Jerusalem, Die Urteilsfunktion. Viinjs, 1895.

— — Der kritische Idealismus und die reine Logik, 1905.

O. Liebmann, Analysis der Wirklichkeit, 3. tr. 1900.

H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. tr. 1885.

— — System der Philosophie, I kd.: Logik, 1902.

L. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie. I osa: Metaphysik und Erkenntnistheorie, 1894. (Realistlik.)

H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. I kd. 1900. (Psüholoogia tunnetusteoreetilise põhjenduse katse.)

Ed. Hartmann, Kategorienlehre, 1896.

P. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888.

H. Kleinpeter, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, 1905.

G. Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, 2. tr. 1905.

E. Mach, Erkenntnis und Irrtum, 2. tr. 1906.

J. Kl. Kreibig, Die intellektuellen Funktionen, 1908. (Kirjeldav ja bioloogiline.)

Rud. Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie, 1907. (Väga häa tutvustus olevate vooludega ja voluntaristliku tunnetusteooria põhjendus.)

— — Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, 1908.

Heinrich Gomperz, Weltanschauungslehre, II kd. 1908.

Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, 6. tr. 1908. (Sügav analüüs). Saksa keeles päälkirja all „Zeit und Freiheit“, 1911.

Abel Rey, La philosophie moderne, Paris 1908. (Sisaldab põhjaliku filosoofia ja teaduse vahekorra selgituse.)

Julius Schultz, Psychologie der Axiome, 1899.

— — Die drei Welten der Erkenntnistheorie, 1907. } Evolutsionistlik, ülitähelpanemis-
väärt.

E. Dürr, Erkenntnistheorie, 1910.

J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908.

J. Geysler, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, 1909.

P. Schwarzkopf, Das Wesen der Erkenntnis, 1909.

H. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1911. (Sisaldab fiktsioonide teooria bioloogilise tunnetusõpetuse põhjal; ülitähtis.)

Kirjandus pragmatismi üle.

William James, Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethode, Wilh. Jerusalem'i tõlge, 1908.

F. C. S. Schiller, Humanism, 1903.

— — Studies in Humanism, 1907.

— — Axioms as postulates, koguteoses Personal Idealism, Sturt'i väljaanne 1902.

— — Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie. Saksa keele

Rud. Eisler, 1911. Väljavalik nimetat teostest.

John Dewey, Studies in logical theory, 1903.

Günther Jacoby, Der Pragmatismus, 1909.

J. M. Eachran, Der Pragmatismus. Eine neue Richtung in der Philosophie, 1908.

Ludvig Stein, Der Pragmatismus, Archiv für systematische Philosophie 1908.

W. Jerusalem, Der Pragmatismus, Deutsche Literaturzeitung 1908, nr. 4.

Henri Bergson, Matière et mémoire, 5. tr. 1908. Saksa keeles Windelband'i sissejuhatusena, 1908.

— — Evolution créatrice, 4. tr. 1906.

— — Introduction à la métaphysique, Revue de Mét. et de Mor., 1903. Saksa keeles päälkirja all: Einleitung in die Metaphysik, 1910.

— — L'intuition philosophique, Bologna IV rahvusvahelise filosoofia-kongressi kirjades (A. M., I, 174, iseäranis tähtis intuitsioonist arusaamiseks).

D. L. Murray, Pragmatism with a preface of F. C. S. Schiller, London 1912.

Neljas osa.

Metafüüsika ehk ontoloogia.

§ 28. Metafüüsika probleemid ja voolud.

Metafüüsika on filosoofia kõige vanem ja ühtlasi ka pääosa. India ja Greeka mõtlejatele ei annud rahu küsimus ilma olemuse üle juba enne kui probleemiks sai nende inimese tunnetus. Esiteks on mõtlemine just väljapoole sihitud ja alles palju hiljem jõuab ta selle juure, et iseenese päale mõtelda ja hingeelu sügavusse tungida. Ent ka siis veel, kui meie juba ammu oleme küsima õppinud tunnetuse võimalikkuse ja piiride järele, kui meie inimese kõlbliste ülesannete üle juurdusi korraldame ja ausasti püüame kogemuse pinnal püsida, selgub ikka, et kõik tunnetusteooriad ja kõik eetikad kas põhjenevad väljaütlemata metafüüsiliste eelduste pääl ehk nõuavad metafüüsiliste hüpoteeside läbi täiendamist ja lõpetamist. Tõeliselt on metafüüsika keskkoh, millest igasugune filosoofia välja läheb ja kuhu ta uuesti tagasi tuleb. Kant'i pooldajad uskusid mõni aeg, et „Puhta mõistuse kriitika“ igasuguse metafüüsika jäädavalt võimatuks tegi. Kuid Kant ise põhjendas oma kõlbuseõpetuse metafüüsiliste tõenduste päale ja tema järeltulijad Fichte, Schelling, Hegel, Herbart ja Schopenhauer arendasid lõpuni tunnetuskriitilises idealismis peituvaid ontoloogilisi eeldusi ja ehtasid sügavalt läbimõeldud ja suurelatuslikke metafüüsilisi süsteeme. Ka August Comte'i rajatud positivism, mille uuendet ja süvendet vormi edustajateks silmapaistvamad praeguse aja mõtlejad on, eitab põhimõttelikult igasugu metafüüsikat. Edaspidi allpool aga näeme, et ka see mõttevool mitte ainult meetood ei ole, vaid välja on kujunenud ilmavaateks, mis samuti teatavas mõttes üle kogemuse piiri ulatab.

Just uuemal ajal, mis täiesti näib vallatud olevat materiaalistest ja majanduslistest huvidest, tuleb ilmsiks metafüüsiline vajadus väga laialise püüde näol usulist elu uuendada ja süvendada. Usk kõrgema vaimlise võimu sisse, mis meie üle valitseb ja siiski ühtlasi meis enestes tegev on, ei kuulu igatahes mitte ajaloosse, vaid elustub uuesti just kõrgesti haritud ringides. Niisama näitavad ka meie päevade kunstilised voolud otsustavat loobumist tõelisuse naturalistlikust järeloomamisest ja katsuvad uuesti mõjuda meie sügavama vaimlise elu päale. Seega ei ole metafüüsiliste probleemide uurimisel tegemist mitte ainult möödaläinud mõttevoolude käsitlemisega. Metafüüsika ei ole surnud, vaid moodustab väga tähtsa osa meie tõelisest elust.³²⁾

Viimastel aastakümnetel on palju kõneldud mingisugusest populaarsest ehk teadvuseta metafüüsikast. Tunnetusteoreetiline idealism näit. tunnustab naiivse, mittefilosoferiva mõtlemise aluseks oleva usu välisilma reaalsusse juba luba-

matuks kogemuse piiridest ülemineamiseks, varjatud metafüüsikaks. Igatahes on see sõna kurjastitarvitamine ja ühtlasi ka sisuline eksitus. Naiivne realism, mida meie eespool (lhk. 42) mittefilosoferiva mõistuse vaadena tundma õppisime, on niisama vähe metafüüsika kui tunnetuskriitika. See vaatekoht seisab siinpool metafüüsikat ja kriitikat. Meie kõik usume meie tajutud esemete iseseisvat reaalsust ja oleme kindlad, et meie sellega mitte sammu kogemuse piiridest välja ei ole astunud. Just vastupidi, see tõekspidu paistab meile kogemuspärasuse iseloomulise tunnuseks ja sellepärast korraldame selle järele oma praktilist tegevust. Naiivset realisti nimetada metafüüsikuks oleks niisama mõteta, kui meie iseennast tahaksime Idamaa reisijateks nimetada, sellepärast et meie ühes maakera pööramise läänest idasse liigume.

Agaga ka ürginimeste looduse jõudusid isestavad kujutelmid ja vaimudeusk ei ole veel metafüüsika, vaid ainult selle eelaste. Sellel kultuuriastmel on inimene veel täiesti üleval kirjeldet sotsiaalsete tihenduste võimuses. Juba varasest noorusest päle omandab tema paljude deemonite ja vaimude usu, kindlustub selles hõimkondlaste kaastegevusel ikka sügavamini ja nii sulavad need olevused tema meeliste tajumustega ühte, sünnitavad tema arvatava kogemuse lahutamata osa. Tema usub vaimude ja nende jõu olemasolu vähemalt niisama kindlasti kui seda, mida ta näeb ja käega katsub.

Päris filosoofiline metafüüsika algab alles sääl, kus inimene teataval mõõdul juba pärimusest on vabastunud, kus tema enese iseseisvaks saanud mõistus vastoludeta ilmapilti vajab. Nagu eespool tähendasime, on filosoofia oma olemuselt just individualistlik, sest et ta eeldab vabakssaanud isedust. Kõigepäält püüab see nüüd nähtuste mitmekesisuses ühtlast sidet leida. Ühes Faustiga tahab inimene teada, mida ilm oma seesmises olemuses sisaldab, tahab näha kõike tegevusjõudu ja tekkimist.³³⁾ Seega seisab metafüüsika põhiprobleem selles, et katsutakse leida nähtuse mitmekesisuse taga olemuse ühtsust. Sellepärast on igasugune metafüüsika algusest päle monistlik. Monismi all mõistame iga katset maailma ühe ainsa põhimõttega seletada ja näeme varsti, et see mõttevool väga mitmesugusel kujul avaldub.³⁴⁾

Metafüüsilise juurdlemise algul on mõtlemine eestkätt alles väljapoolle sihitud. Mida seletada ja ühtlaselt aru saada püütakse, on meid ümbritsev nähtav ja katsutav ilm, nähtavasti ümber maakera keerlev taevavõlv, kõige ilma keskpunktiks olev maakera ise ühes taimede, loomade ja inimestega, kes tema pääl elavad. Metafüüsiline ühtsustarve oli sellel astmel lähemaks põhjuseks, et vanemad Greeka mõtlejad, kes olid tähele pannud, et sama aine mitmesugustes vormides ilmsiks tuleb (vesi õhus oleva udu ja kõvades asjades niiskuse näol, tuli valguse ja soojuse näol), mingisugust ürgainet otsisid, millest kõik asjad võisid tekkida. Thales pidas ürgaineks vett, Anaximenes — õhku, Herakleitos — tuld. Waimu arenemise kestusel peenes see mõte, viidi füüsikateaduse järeldustega kokkukõlasse ja sünnitas õpetuse, et kõige olemuse ja sünni aluseks ilmas on aine ehk materia. Seda ontoloogilise monismi vormi nimetatakse materialismiks, — ilmavaade, mille arenemise ja tähtsusega edaspidi põhjalikumalt tegemist teeme.

Mida keerulisemaks agaga aja jooksul sotsiaalne elu kujunes, seda suurema tähtsuse omandasid vaimlised protsessid inimeses. Mõtlejad nägid end sunnitud olevat pilku ikka enam sissepoolle juhtima ja inimese hinge ning selle rikkusega tegemist tegema. Rikkad varandused leidsid sääl ja nii hinnati vaimu ikka kõrgemalt. Mitte see, millega inimene välisilmas kokku puutub, vaid see, mis ta oma vaimutegevusega sellest teeb, on tema saatuse kohta otsustav. Selgitet usuliste kujutelmide toetusel saab spekulatiivne mõtlemine tõuget oma sisemuses läbielatud vaimliste sünduste ülekandmiseks ilmatekkimise protsessi. Surnud, vormita ja rasket ainet ei tunnista enam viimaseks tõelisuseks. Plato

ja Plotinos lähevad päälegi niikaugemale, et mateeriat otsekohe mitte-olevaks tunnistavad. Igatahes kuuluvad vaimlised sündused ilma olemusse. Esimesena laseb Empedokles armastuse ja vaenu, seega hingelised sündused ilma tekkimisest osa võtta ja tema kaasaegne Anaxagoras lisas ilmaprotsessi korraldava vaimu, kes kaose kosmoseks kujundab. Plato ideedeõpetus, Aristoteles'e jumalamõiste, Plotinos'e usuline filosoofia, juutide ja kristlik õpetus Jumalast kui puhtast vaimust viivad spekulatiivse mõtlemise ikka enam selle juure, et vaimlist olemust mitte ainult väärtuslikumaks, vaid ka olulisemaks ja tõelisemaks peetakse kui mateeriat. Otsustava sammuna selles sihis esineb püha Augustinus'e leidus, et meie oma vaim meile kõige vahenditum ja tõelisem on. Teatavasti avaldas see leidus oma mõju alles tuhat kakssada aastat hiljem, kui Descartes selle tõekspeo oma „*cogito, ergo sum*“ vormuleeris ja oma filosoofia lähtekohaks tegi. Edasi teeb George Berkeley sellest järelduse, et ainult vaimud tõesti olemas on, kuna meeleline ilm iseenesest midagi ei ole, vaid ainult vaimude kujutelmina on antud. 19. aastasajal kasvab see õpetus ilma vaimlikkusest tugevaks ja areneb materialismile täiesti vastupidiseks, kuid samuti monistlikuks metafüüsikaks, mida meie spiritualismiks nimetame. Seda mõttevoolu vaatleme allpool lähemalt; siin olgu ainult tähendet, et see kõige enam vastav on Germaani vaimule. Saksa ja Inglise mõtlejad on ta kõige täielisemalt välja töötanud ja praegugi leiab ta Saksamaal, Inglismaal ja Ameerikas kõige tähtsamaid edustajaid.

Materialism ja spiritualism on sisulised vastandid, milles monistlik metafüüsika esineb. Mateeria ja vaim otseku võitlevad ilmavalitsuse pärast, ja see võitlus ei ole veel tänapäevani lahendet.³⁵⁾ Selle sisulise lahkumineku kõrval tuleb metafüüsilises mõtlemises ilmsiks veel teine enam vormaline vastolu, mis samuti lahkuminevaid monismi vorme ellu kutsub. Nende vähe keerulise-mate mõttesünnituste mõistmiseks peame siiski enne mõned eelselgitused tegema.

Filosoofiline spekulatsioon on eestkätt abstraktne mõtlemine. Abstraktse mõtlemise iseloomulik tunnus on kindlate ja kestvate mõistete loomine. Mõiste abil ühinevad paljude üksikute esemete ühised tunnused ühes mõtteaktis. Niiviisi saab võimalikuks ühist tabada, sünduse reeglipärasusi tähele panna ja täpselt vormuleerida, mõõtmata objektide hulka ökonoomiliselt korraldada ja mõteldes valitseda. Kuna üksikud esemed alaliselt muutuvad, jääb ainult olulisi ja seega kestvaid tunnuseid sisaldav mõiste muutumatuks ja ikka enese sarnaseks. Ja et mõistesse kõik üksikule esemele oluline on mahutat, tekib kergesti arvamine, et üksikud esemed ainult mõiste alla kuulumise tõttu seda on, mis nende olemuse sünnitab. Sellesse olemusse aga näib kuuluvat see, et kõige muutuvuse aluseks midagi on, mis ise mitte ei muutu, vaid igavesti samaseks jääb. See vaade leiab toetust selle läbi, et meil kalduvus on seisakus esemete normaalseisukorda näha, kuna liikumine juhuslik nähtus on, mis liigutatava olemuses midagi ei muuda. Seda vaatlusviisi võime mehaanikast laenatud oskussõnaga staatiliseks nimetada. Sellest seisukohast usume meie esemete olemust kõige kindlamini selle läbi ära tundvat, et meie nähtuste jooksus ikka püsivaid, muutumata tunnuseid, et meie paigalseisvat naba püüame tabada. Kõigi muutuste kestvaks kandjaks peetakse kõige esiteks ainet ehk mateeriat. Varsti aga selgub ühelt poolt, et aine kõige sügavamate muutuste osaline on, ja teiselt poolt on tarvis ka mitteainelistele, vaimlistele sündustele mingisugust muutumata kandjat. Et neid mõistelise mõtlemise nõudeid rahuldada, sünnitati kõige kõrgem, üldisem mõiste, mida hiljem substantiks nimetati. Substants on lihtsalt kõigi kehaliste ja vaimliste sünduste püsiv, absoluutselt muutumata alus-põhi. Metafüüsika ülesanne seisab selles, et substantsi olemust täieliselt tabada ja seeläbi ilmasündi mõistetavaks teha. Seda metafüüsika staatilist mõttevoolu nimetame substantismonismiks. Vanas Greekas löi nõndanimetet elealaste

kooli kuuluv mõtleja Parmenides selle ilmavaate alused, mille pärast Spinoza suure mõttejõuga terveks süsteemiks arendas.

Säärase abstraktse mõtlemise ja selle kivilinenud mõistete pääle põhjendat staatilise ilmakäsituse vastu astub vaatlik kogemus. Mida meie ilmas kohtame, ei ole kusagil kivilinenud seisakus, vaid vastupidi alalises muutuvuses, ikka kehtvas saamisest ja sünnis. Seisak, mida meie usume nägevat, ilmub lähema vaatlemise juures ainult paistvana. Seega ei ole ilma olemus mitte sugugi muutumata olemasolu (Sein), vaid igavene saamine ja sünd. See dünaamiline ilmavaade, mille kõige esiti Herakleitos vastandina elealastele teadlikult ainuõigeks tunnistas, omab uue aja teaduses ikka uut kinnitust. Uue aja füüsika õpetab meile, et absoluutist liikumatust kusagil ilmas olemas ei ole, ja et tõesti, nagu Herakleitos õpetas, kõik liikumas on ja midagi paigal ei seisa. Vaatlemise, katse ja arvamise teel õpime selle sünniseadusi tundma ja saame seega looduse üle valitsejajaks. Ent kuskil ei kohta meie selle juures muutumata ja püsivat substantsi. Ühtlustav mõiste, mis täitsa vabalt ka hingelist elu mahutab, ei ole mitte olemasolu, vaid sünni mõiste. Meie asemel seega substantsi monismi vastu sünni monismi, — mõttevoolu, mida uuemal ajal iseäranis silmapaistvad mõtlejad edustavad ja arendavad.

Sellega tuleb meil nelja monistliku iseloomuga ilmavaate alusvormi eritleda, mille vahel igatahes ka kombinatsioonid võimalikud on. Igaüks neist toonitab ühekülgset üht ainust printsiipi, üht ainust vaatepunkti ja muutub just selle ühekülgse tõtu kohaseks tervikulise ilmavaate konstrueerimiseks. Selle juures aga ei pääse mööda vägivaldsusest. Ikka on olemas tõsiasjade kogusid, mis ühe või teise monismi vormi juures seletamata jäävad. Nii ei suuda materialist iseene hingeelu seletada, spiritualist ei suuda näidata, kuidas tiheneb vaim materiaals, substantsi monist läheb nõutult mööda muutuvusest, kuna sünni monist mittemahasalatavaid orgaaniliste ja mitteorgaaniliste ehitusvormide alahoiu- ja püsivustendentsist ei suuda õieti aru saada.³⁶⁾

Selle iga monistliku süsteemiga seotud tõsiasjade vägistamise tagajärjel omandavad jälle uusi pooldajaid vanad mõttevoolud, mis juba täitsa äraiganuiks peeti. Siia kuulub kõigepäält kõigi monoteistlikkude uskude poolt dogmaks tõstetud dualism. Selle nimega tähendatakse üldse õpetust, et materia ja vaim kaks täitsa isesugust olemust on. Inimeses on mõlemad substantsid olemas ja seisavad sääl alalises vastastikus vahekorras. Igatahes ei ole dualism sugugi ainult teoloogiline, vaid ka puhtfilosoofiline mõttevool, mille Descartes kõige teravamini vormuleeris ja mis uuemal ajal korduvalt väga vaimurikast kaitsmist leiab. Selle ilmavaate poolt ja vastu põhjendustega, samuti ka sellega seotud probleemidega teeme allpool veel põhjalikult tegemist.

Viimastel aastatel on väga tõsiselt harutat mittefilosoofeeriva mõistuse seisukohale tagasipööramist ja tõendatakse, et ilm on see, millena ta meie kogemusele on antud, s. o. üksikute asjade paljus. Seda radikaalse empirismi voolu, mille silmapaistvamaks edustajaks kuulus Ameerika psüholoog William James on, nimetatakse pluralismiks. Selle mõttevoolu pooldajatele on ilma ühtsus mitte tõsiasia ega aimdus, vaid ülesanne, mis inimlikule kultuurile on antud. Inimene peab ilma ikka enam ühtsuseks looma, milles kõik vaimlised püüded ja kõlblikud ideaalid vabalt võivad areneda. Nüüd aga peame tähtsamate mainitud mõttevoolude üksikasjalisema käsituse ja läbikatsumise juure astuma.

§ 29. Materialism.

„Materialism on niisama vana kui filosoofia, kuid mitte vanem,“ ütleb Lange oma ülihää „Materialismi ajaloo“ alguses. Sellega on kõigepäält kõrvaldet laialdane, kuid läbi ekslik vaade, nagu oleks materialism naiivse mõistuse vaade. Vastupidi, materialism on metafüüsiline, s. o. kogemusest üle ulatuv hüpotees, mis ilmasünni seotust arusaadavaks katsub teha.

Esimesed Greeka filosoofide katsed ilma seletada olid, nagu juba tähendat, täitsa materialistlikud. Otsitakse algainet, millest kõik on tekkinud, ja arvatakse seda kord vees, kord tules, kord õhus leitud olevat. Vaimline elu jääb selle juures muidugi seletamata, kuna ta veel filosoofilise järeloomtlemise esemeks ei ole. Nagu juba üleval ütlesime, tarvitasid esimestena Empedokles ja Anaxagoras (mõlemad 450 a. ümber e. Kr.) ilmaseletuses vaimlist printsiipi kaastegurina, esimene armastust ja vaenu, viimane korraldavat vaimu. Siiski näib, et need mõtlejad ka vaimlisest elust võetud seletusprintsiipe veel aineliselt mõistsid.³⁷⁾

Täitsa järjekindlat materialismi arendasid vanal ajal esimestena Leukippos ja Demokritos oma aatomite õpetuses. Demokritos ütleb: „Tõeliselt on olemas ainult aatomid ja tühi ruum.“ Ka hing on Demokritos'e arvates peenikestest, siledatest ja ümargustest aatomitest, mille liikumisest elu tekib. Epikuros andis Demokritos'e õpetusele, seda süstemaatiliselt edasi arendades, teoloogiavastase sihi. Rooma luuletaja Lukretius, kes meile oma teaduslikus poemis „Maailmast“ (*De rerum natura*) Epikuros'e loodusfilosoofiat esitab, ülistab teda pääasjalikult sellepärast, et ta inimsugu ebausust on vabastanud. Ka stoikute õpetus püsib nii tunnetusteoreetiliselt kui ka loodusfilosoofiliselt materialistlikul alusel. Epikuros'e õpetused, nendele Lukretius'e antud vormis, mõjusid tugevasti 17. ja 18. a. s. filosoofia pääle.

Epikuros'e õpetust käsitas esimesena süstemaatiliselt ja ühendas oma aja füüsiliste vaadetega katoliku vaimulik Pierre Gassendi (1592—1655). Sellepärast nimetab Lange Gassendi't õigusega uue aja materialismi isaks. Selle järele ehitas teisel aluspõhjal puhtmaterialistliku süsteemi inglane Thomas Hobbes. Kuid niihästi Gassendi kui ka Hobbes mõistsid oma filosoofilisi vaateid valitseva kirikliku õpetusega kokkukõlasse viia. Sellevastu astub hilisema aja materialism poositivsele usule energiliselt vastu ja muutub n. n. valgustusaja võimsaks sõjariistaks.

18. aastasajal esines Prantsusmaal arst La Mettrie (1709—1751) oma raamatus „*L'homme machine*“ (Inimene-masin) kindlakujulise materialismiga ja seletas mõtlemist kehalise tegevuse läbi. Siis põhjendas seda materialismi täieliselt oma „Looduse süsteemis“ („*Système de la nature*“) parun Holbach (suri 1789) ja katsus sellega usuliste eelarvamiste vastu võidelda.

Kant'i, Fichte, Schelling'i ja Hegel'i idealistlikkude süsteemide tõttu kaotas materialism mõneks ajaks oma mõju, et aga pärast Hegel'i langemist uuesti ärgata.

Vogt, Moleschott ja Büchner kaitsesid energiliselt materialistlikku ilmavaadet, ja Büchner'i rohkearvulises väljaannetes ilmunud raamat „Kraft und Stoff“ (Jõud ja aine) aitas palju kaasa selle õpetuse laialilaotamiseks. Meeltefüsioloogia ja ajuuurimised andsid sellele laialilagunemisele tugeva tõuke. Viimastel aastakümnetel on teaduslikkudes ringides materialism uuesti oma mõju kaotanud, kuid n. n. haritud seltskonnas on see väga laiaila laotet. Nüüd katsume materialismi tähtsamate väidetega, samuti ka nende põhjendustega tutvuneda.

Materialism tahab kõigepäält näidata, et kõik, mis meie psüühilisteks sündusteks nimetame ja mida meie säärastena oma teadvuses läbi elame, tõeliselt muud midagi ei ole kui meie orgaanide, eriti meie aju funktsioonid. Psüühilise sünduse, seega mõtte, tunde, tahtelise otsuse tõeline olu tunnetub alles siis, kui vastav ajaprotsess läbi on uuritud. Psüholoogia ei ole materialismile muud midagi kui aju füsioloogia. Iseäranis tahab materialism kehast erineva ja lahutat vaimu oletamise mitteteaduslikkust ja igale kogemusele vastukäivust tõestada. Tähtsamad põhjendused, mis tema selle tõenduse tõestuseks ette toob, on järgmised:

1. Metodoloogiline põhjendus. Mittemateriaalse, kuid siiski püsiva, iseseisva kehast erineva hingelise olemuse oletamine on eel-teaduslik ja mitte-teaduslik. Kes nii mõtleb, seisab loodusrahvaste kultuuri astmel; kes iga sündust nägemata deemoni (vaimu) tegevuseks pidasid. Kogemuses on ainult keha ja tema orgaanid antud. Kõike, mida see organism korda saadab ja mis sääl sees sünnib, peab tema orgaanide funktsioonidena mõistma. Hingelise olemuse oletamine on niisama üleaarne kui alusea metafüüsika, mida puhtast teadusest armutult peab eraldama.

2. Mehaaniline põhjendus. Loodusteaduslik ilmasünni käsitlemine seadis üles ja tegi kindlaks aksioomi (põhilause), et ilmas olemasolev jõu hulk ehk energia kogu ei või suureneeda ega väheneda, vaid alati kestvaks jääb. Kõik sünd seisab ainult energia muutumises teisteks vormideks. Nii muutub liikumine soojuseks, soojus liikumiseks, läbi vee lastud elektrivool sünnitab keemilist mõju ja terve maailma mehanism saab arusaadavaks eelduse juures, et energia uuestiloomist ette ei tule. Oletame meie nüüd kehast erinevat hinge olemust, mis oma mittemehaanilise mõjuga lihase paneb kokku tõmbuma ja liikumist tekitab, siis tähendaks see olemasoleva energia kogu suurendamist, uuestiloomist. Säärane oletus seisaks nii palju kordi kindlaks tehtud energia alaloleku põhimõttega vastolus ja peab sellepärast kui mitteteaduslik kõrvale heidetama.

3. Kosmoloogiline põhjendus. Oli aeg, mil meie maakera oli hõõgav gaasikogu. Siis ei võinud tema pääl olla ei orgaanilist elu ega inimest ja ühes sellega ka mitte vaimlist tegevust. Alles siis, kui maakera ära jahtus ja orgaanilise elu tekkimiseks eeltingimused olemas olid, sügenes maa pääl taime- ja loomariik, millest siis ka inimene välja arenes. Seega tekkis vaimline elu alles ühes orgaanilisega ja jääb ka seotuks füsioloogiliste tingimuste olemasoluga. Nii ei ole mingi mõtet orgaanilisest erinevat vaimlist elu oletada, sest et see orgaanilisega ühes tekkis ja kindlasti ühes sellega ka hävineb.

Kõigil neil põhjendustel kokkuvõetult on väga tõekstegev ehk vähemalt uskumapanev jõud, nii et sugugi ei tohi imestada, kui laialistes ringides materialismi ainuvõimaliku, teadusliku ilmavaatena käsitatakse.

Kõigepäält, mis puutub metodoloogilisse põhjendusse hinge olemuse oletuse vastu, siis peab uue aja psüholoogia materialismiga nõus olema, kuid igatahes teistel põhjustel. Psüühilistest sündustest enimest erinevat hingeolemust, mis oleks meie mõtlemise, tundmise ja tahtmise kandjaks, ei ole igatahes üheski kogemuses leida. Palju enam, hingelistele sündustele on iseloomulik, et nad meile alati ainult sünnina, protsessidena esinevad, milles substantsionaalsele kandjale ühtegi kohta ei ole. Kui meie aga sellest hoolimata hingest või vaimust kõneleme, siis seisab põhjus õieti selles, mida meie üleval põhiappertseptiooniks nimetasime. Kord arenenud otsustusfunktsioon võib mõtte sisu ainult subjekti ja predikaadi (aluse ja õeldise) kujul omandada. Niikaua kui psüholoogia seda hingemõistet samal viisil tarvitab kui füüsikateadlane magnetismist ja elektrist kõneleb sääl, kus temale tõeliselt ainult magnetilised ja elektrilised nähtused on antud, niikaua kui hing ainult psüühiliste sünduste subjektiks on ja teda iseseisva substantsina ei käsitata, -- niikaua ei või seda avaldusviisi mitteteaduslikuks nimetada. Niipea aga kui siiski oletatakse kehast erinevat hingeolemust, mis iseseisvalt olemas on ja ka pärast surma edasi kestab, tarvitatakse vägivalda kogemustes antud psüühiliste elamuste kallal.

Iga substantsi, nii piinlikult kui säält kõike ainelist ka ei kõrvaldataks, kujutletakse ikkagi alati materiaalsena. Kõik püsiv peab meie mõttelaadi järele ruumi tarvitama ja seega materiaalne olema. Hingelise substantsi oletamine, mille vastu materialism nii agaralt ja ühtlasi õigusega võitleb, viib seega ise materialismi juure. Üksnes see vastab tõsiasjadele, kui ikka ainult psüühilisest sünnist kõneldakse, mitte iialgi aga psüühilisest olemusest, ja ainult

säherdune otsekui põhiaineta (substraadita) sünd on tõesti midagi kõigest materiaalsest oluliselt erinevat. Puhtteaduslik meetod, mis ainult tõsiasju tahab kirjeldada, õpetab meile, et meie igapäevases ja -tunnilises, samuti ühtlasi ka meie kõige kindlamas kogemuses mingi sünd on antud, mis kõigest meeleliselt tajutavast, kõigest materiaalsest oluliselt lahku läheb, sellega koguni täiesti võrdlemata on. Materialismi appivõetud teaduslik meetod otsustab niiviisi selle ilma-vaate enese vastu.

Mehaanilisel põhjendusel on haritud ringide ja ka paljude loodusuurijate silmis väga suur tõekstegev võim, ja ei ole sugugi mitte kerge selle täielist alusetust ära tunda. On katsutud selle põhjenduse tühjakstegemiseks selle pääle näidata, et psüühiline mõjuvus keha pääle sugugi nii mõeldud ei ole, et uut energiat sünnitatakse, vaid ainult nii, et olemasolev energia vabastub. Vabastamisest on aga füüsikas kõne ikka siis, kui vähesest energia kogust küllalt on teistsuguse energia suure kogu tegevusse panemiseks, näit. kui põlev sütis püsi-rohu tündri plahvatama paneb. Kõik äritused, mis keha pääle mõjuvad ja aistinguid tekitavad, on vabastamisprotsessid, sest et füsioloogiline mõju alati palju suurem on kui füüsiline põhjus. Aga kui tarvis on ka ainult kõige väiksemat kogu energiat suure mõju saavutamiseks, siis ei ole see kõige väiksem kogu siiski mitte ei midagi, ta ei ole mitte = null. Kui aga psüühilist mõjuvust üldse füüsilise energia tarvitamisena peab käsitama, siis on materialismil õigus, ja on selle juures täitsa ükskõik, kas on psüühilisele sündusele vastav (ekvivalentne) energia suurem või vähem. Psüühilise mõjuvuse vabastamisena käsitamine aitab pigemini seks kaasa, et mehaanilist põhjendust kõvendada kui ümber lükata. Selle pääle vaatamata on see põhjendus aga siiski täiesti alusetu. Energia alaloleku põhimõttel on ainult siis mõte ja tähendus, kui tema maksvus piirub füüsiliste ja keemiliste protsessidega, ja on koguni tähtsaid füüsikateadlasi olemas, kes ka sellel alal selle põhimõtte tingimata maksvust ei taha tunnustada. Elusünduste seletamiseks aga, nagu selgub, ei ulata see põhiväide mitte. Kõigi elavate olevuste tsentraliseeritud (keskendet) organisatsioon, kõigi osade tähelepanuvääriline koostöötamine ühiseks eesmärgiks, — kõike seda ei saa füüsilis-keemiliste mõttevahenditega selgeks teha. Juba puhtbioloogiline elavolevuste arenemine näitab meile alalist uuestisündi ja kui meie vaimlist sündi tema arenemise praeguse ajani vaatleme, siis oleme sunnitud ühes Wundt'iga vaimlise energia kasvamist konstateerima, kuna katse energia alaloleku põhimõtet ka vaimlise arenemise juures tarvitada kõige selgemaid tõsiasju tähelepanemata jätab.

Materialistide mehaaniline põhjendus ei ole kõikkülgses valguses vaadates kellegi põhjendus, vaid eeldus. Ainult siis, kui juba ette oletame, et kõike sündi, seega ka elavat ja psüühilist füüsilis-keemiliste seaduste järele võib kirjeldada ja seletada, ainult siis on mõtet energia alaloleku põhimõtte murdmise vastu protesteerida. Kui aga mitte teatavast teooriast, vaid tõsiasjadest enestest kinni peetakse, siis peab tunnustama, et energia alaloleku (konstants) põhimõte elava ja psüühilise alal tõeliselt läbielatava lihtsustamiseks ja arusaamiseks sugugi kaasa ei aita. Siin konstateeritavad tõsiasjad ja eelkäiv arenemine nõuavad pigemini täitsa isesugust seletuspõhimõtet, millega ka tähtsad loodusuurijad nõus on. Siin on, nagu Wundt näitas, iselaadi loovad sünteetid tegevad, mille loomu- ja seaduspärasust veel ligemalt peab järele uuritama. Mehaaniline põhjendus kaotab seega kohe oma tõekstegeva jõu, niipea kui materialistliku teooria pinnalt lahkutakse ja oma elamuste kahtlemata tõsiasjadest kinni peetakse.³⁸⁾

Kosmoloogiline põhjendus liigub täitsa raskesti järelkatsutatavate hüpoteeside (oletuste) vallas. Vaimlise sünni algus ja lõpp ei ole meile üheski kogemuses antud. Kui meie ka kogemuspäraselt teatavaid vaimlise sünni füüsilisi tingimusi võime kujutleda, siis ei järgne sellest veel kaugeltki, et ainult need võimalikud on. Kindel on aga üks, et psüühilisel elul nagu elul üldse oma ise-

laadiline seaduspärasus on, mis end eluta looduse seadustest mitte ei lase tule-
tada. Niikaua kui see meile praegusel ajal avatud maailm (universum) olemas
on ehk saab olema, ei või me sellest vahest mööda minna. Kas ükskord maa-
ilm ilma vaimlise eluta olla võib ehk saab olema, see seisab väljaspool meie
tunnetusvõimalusi.

Nii ei suuda kõik need argumendid midagi tõsiasja juures muuta, et meie
läbielatud psüühilised sündused midagi kõigest materiaalsest täiesti isesugust on.
Henri Bergson on oma sügavate juurdlemistega palju selleks kaasa aidanud,
et nende kahe rühma vahest täies sügavuses võib aru saada ja läbi elada. Kes
psüühilist selle vahendituses ja sügavuses täiesti läbi elab, ei või iialgi rahulduda
materialismiga.

Meie mõtlemisvõime arenemises ja sihtiandva tegurina on materialismil
suured teened. Lähedane side aju ja hinge vahel on tema poolt paremini sel-
gitet ja järeldusrikkad uurimised selle sideme üksikasjade üle on tema läbi ergu-
tust leidnud. Metoodilise ja euristilise (uute tõsiasjade ülesleidmisele viiva) põhi-
mõttena on temal ikka veel suur tähtsus, ilmavaatenäga ei vasta tema suurele
osale kogemustest. Nagu tunnetusteoreetiline idealist võõra teadvuse ees, nii
seisab materialist oma teadvuse ees nõutult, ja siiski ei suuda kumbki temale
seletamatuid nähtusi ilmast kõrvaldada.

§ 30. Spiritualism.

Vaade, et meeltega tajutava ilma olemus mitte kehalik, mitte materiaalne,
vaid vaimlise loomuga on, sisaldab eneses mittefilosofeerivale mõistusele
midagi väga võõrastavat. Kuna materialism ka vähem haritutele ruttu arusaad-
avaks ja sellepärast kergesti laialdaseks, populäärseks ilmavaateks võis saada,
eeldab spiritualism palju suuremat harjumust abstraktse mõtlemises ja võimet
sügavale oma hingeellu süveneda. Igasuguse spiritualistliku metafüüsika põhi-
mõtte seisab nimelt esimesena India tarkade sügavalt arusaadud ja mõjuvalt
väljendat veendumuses, et tõsine ilma tunnetus ainult süvendet enese-
tunneta mise teel kättesaadav on. „*Tat Twam Asi*“ (See oled sina) ütlevad
vanad bramiinlased ilma suhtes ja mõtlevad seega, et tarvis on inimesel
ainult küllalt sügavalt endasse vaadata, et oma vaimlist „mina“, oma „Atman'i“
mõista, mis ühtlasi ka maailma Atman on. Sagedasti tsiteeritud Goethe
sõnad: „Kas ei ole looduse tuum inimene südames? („Ist nicht der Kern der
Natur Menschen im Herzen?“) väljendab sama põhimõtet niisama lühikeses kui
tähendusrikkas lauses.

Kes vaimu teed, ilmast iseenese juure ja säält uuesti välja ilma juure tagasi,
sisemiselt tahab läbi käia ja sügavpõhjalisel spiritualistlikul metafüüsikal enese
pääle lasta mõjuda, lugegu läbi Schopenhauer'i „*Welt als Wille und Vor-
stellung*“ (Ilm kui tahe ja kujutelm) esimene köide. Vanadelt hindulastelt, Pla-
to'lt ja iseäranis Kant'ilt omandas Schopenhauer veendumuse, et mee-
leline ilm ainult nähtus on, et ilma mõtleja subjektita ka objekti ei või olla, ja
võttis niiviisi omaks kriitilise idealismi fenomenalistliku vaatlusviisi. Kant'i
tõenduse järele nähtuste aluseks oleva „asja iseeneses“ tunnetamatusega ei
tahtnud ega võinud tema siiski nõus olla. Ilm on minu kujutelm ja sesse ilma
kuulub ka minu keha. Seega olen mina ise enesele eestkätt ainult nähtusena,
kujutelmina antud. Niipea aga kui ma sügavamale enesesse vaatan, leian mina
veel oma olemuse teise palju tähelepanuväärilisema ja tähtsama külje. Oma
tõsise olu poolest on minu „mina“ tahe, ja nimelt olemasolemise tahe, elami-
se tahe. Nii olen mina kahel kujul olemas. Kujutelm nähtuste ilmas ja tahe minu
sisemises eneseteadvuses. Sellepärast võin ma oletada, et ka esemed säält väljas mitte
ainult nähtused ei ole minule, vaid et ka neile minu tahte analoogiline olemus alu-
seks on. Edasi katsub Schopenhauer näidata, et see metafüüsiline oletus kokkukõlas
seisab loodusteaduse ja psüholoogia saadustega ja et sellest ka kunsti olu ja eetika

põhimõisted on tuletatavad. Paljud ei suuda vast seda tahtemetafüüsikat täiesti rahuldavaks ilmamõistatuse seletuseks pidada, kuid keegi ei saa raamatut ilma sügava mõjuga lugeda ja igaüks õpib selles spiritualismi pääl põhjeneva ilma-vaate eeskujulikkust tundma ja elab eneses läbi säärase mõtteviisi sisemise jõu.

Schopenhauer'i õpilus õpetab meid tundma ka üht spiritualistliku metafüüsika iseloomulikku tunnust. Meie tähendame sellega sügavat sisemist sugulust kriitilise idealismi ja tunnetusteoreetilise intellektualismi vahel. Kui oma ümbruse nähtavat ja katsutatavat ilma käsitatakse mitte tõelisena, vaid ainult mõtlevale subjektile näivana, kui edasi meelte juures tunnetusvõimet eitatakse, siis viib see kas sedasama mõtlejat ehk tema järelkäijaid paratamata järjekindlusega oletuse juure, et ilma tõsine olemus mitte kehalise, vaid vaimlise loomuga on. Seda mõttearenemist võib filosoofia ajaloos korduvalt vaadelda.

Elea mõtlejad (vaata eespool § 24) eitasid meelte juures iga tunnetusvõimet, salgasid paljust ja liikumist ning tunnustasid ainult abstraktse mõtlemise tarretanud mõisteid. Nende mõju all ehitab Plato oma ideede ilma, kõigi meelisel-esemete mitteaineliste algkujude ilma, mille eesotsas seisab häälduse idee, seega puhtvaimline võim. Plotinos konstrueerib platonistlikkudest mõtetest, mida ta Aristoteles'e ja pärastiste mõtlejate õpetustega kokkukõlasse viib, suurejoonelise spiritualistliku süsteemi, milles mateeria päriselt „mitteolevaks“ nimetatakse. Descartes teostab enese juures mõttelise eksperimendi katset, tahtes meelte ilma mittetõeliseks käsitada. Teatavasti leiab ta siis oma mõtlemise kahtlemata tõsiasjast kindla algpunkti järgnevaks filosoferimiseks. Descartes ise oma õpetusest spiritualistlikke järeldusi ei teinud; pigemini andis tema, nagu meie pärast näeme, filosoofilisele dualismile kõige teravama kaju. Kuid mitte kaua pärast teda leiame Leibniz'i juures puhtspiritualistliku süsteemi. Leibniz'i arvates seisab ilm koos ulatuseta mitteainelistest ja hingestest monaadidest, mille olemus end tajumises ja tungis ilmutab. Arusaadav, et säärane spiritualistlik pluralism metafüüsilit ühtsusvajadust vähe rahuldab, kuid siiski selgub ka siin, et juba tunnetuskriitiliste juurdlemiste alged, nagu nad Descartes'i juures esinevad, edasi spiritualistlikuks metafüüsikaks arenevad.

Palju selgemini tuleb ilmsiks see sisemine side Saksa filosoofia arenemises Kant'ist kuni Hegel'ini. Kant uskus oma „Puhta mõistuse kriitika“ kindlaks teinud olevat, et meie kindlad tunnetused elemente sisaldavad, mis mitte kogemusest pärit ei ole ja seega inimese hinges *a priori* on antud. Kui nüüd meie vaim võimet sisaldab iseenesest igavesi tõdesid välja arendada, siis tehakse sellest kergesti järeldus, et vaim midagi loovad ja olemuslikku on. Kui meie nüüd Hegel'i juures väiteid loome, et substants subjekt ja et absoluutne vaim on, siis on täiesti selge, et siin aprioristlikult põhjendatud tunnetuskriitikast spiritualistlik metafüüsika välja on kasvanud. *)

Säärane arenemiskäik näib ka praeguse aja Saksa filosoofias sündivat. Üheksateistkümnenda aastasaja teisel poolel tõsteti mitmelt poolt hüüet: „Tagasi Kant'i juure“. Kant'i tunnetuskriitilist tööd jätkati uuesti suure jõuga, arendati hoogsasti ja iseäranis selle kriitika aprioristlik külg kujundati mingisuguseks „puhtaks“ ja „asjaliseks“ loogikaks. Kuid igas apriorismis peituvad metafüüsilised idud tungivad üles ja hakkavad ikka selgemini arenema. Tõeliselt mitte üksnes Saksamaal, vaid ka Prantsusmaal, Inglismaal ja Ameerikas näeme ikka uusi spiritualistlikke süsteeme tekkivat.

Igatahes ei ole see aga sugugi ainult apriorilise laadiga tunnetuskriitika, mis spiritualismi nii edendab. Meie näeme siin veel teisi motive tegevuses

*) Vördle Jerusalem'i „Apriorismus und Evolutionismus“ Heidelbergis peetud III rahvusvahelise filosoofia-kongressi töodes, lhk. 806 ja järgmised.

olevat. Juba eespool (lhk. 75) juhiti selle pääle tähelpanu, et inimese sotsiaalse differentseerumise järeltuseks on hingelisuse kõrgem hindamine inimeses. Intensiivne psüholoogia kallal töötamine, mida meie Aristoteles' e päevist pääle võime tähele panna, on kindlasti selle kõrgema hindamise läbi tingitud. Ja nüüd just meie ajal käsitatakse igal pool psüholoogiat laias ulatuses ja suure hooga. Kes kogu eluaeg psüühilise uurimisega tegemist teeb, ei või kergesti materialismi juure peatama jääda. Nii näeme ka tõesti, kuidas spiritualistlikud süsteemid otsekohe psüholoogiaga töötamisest võrsuvad. Wilhelm Wundt, eksperimentaalse hingeuurimise rajaja, on kindlas arvamises, et ilma tõsine olemus hingelise loomusega on, ja väljendab seda veendumust oma „System der Philosophie's“ (Filosoofia süsteem'is). Leibniz'i ja Schopenhauer'i mõtete vaimurikka kombinatsiooni, samuti kõige hingelise sünni omapärasest iseloomust piinlikult kinnihoidmise teel jõuab Wundt oma tahteküste (Willenseinheiten) juure, mis tõsise ilma olemuse moodustavad. Need ei ole aga mitte tardunud substantsid, vaid tegevused. „Kosmiline mehanism on ainult väline koor, mille taga vaimline tegutsemine ja loomine, tung, tundmine ja aistimine peitub, sarnane sellele, mida meie iseeneses läbi elame“. (Wundt, System der Philosophie, 3. tr., I. 422).

Ka Henri Bergson, kes tunnetusallikana nii kõrgesti hindab intuitsiooni (vaata eespool lhk. 55), jõuab oma psüholoogilise sügavalenägemise tõttu spiritualistliku metafüüsika juure ja leiab vaimlises elus „tõsise vältavuse“ (*la vraie durée*), s. o. sisurikka aja ja selles „loova arenemise“. Bergson ei ole oma metafüüsikast veel mitte täieliselt esitanud, kuid tema sennijani avaldatud teostest paistab, et temale vaimline samuti nagu Wundt'ile sugugi ei ole olemasolemine, vaid saamine, täis jõudu, elav saamine, mis esialgse elutungiga (*élan vital*) algab, materia oma võimu alla võtab ja loova arenemisena ikka uusi ettenägemata mõjusid esile kutsub. Bergson'i metafüüsikale on iseloomulik lähedane side hinge ja elu vahel. Sellepärast võttiski ta laialisi bioloogilisi uurimisi ette ja arendas alles nende põhjal oma spiritualistliku mõttevoolu tõelise veendumuseni.

Järgmiseks motiiviks spiritualistlikkude ilmavaadete tekkimisel on selgitet ja süvendet usuline tarve. Intellektuaalselt ja eetilist kõrgemale arenenud inimese teadvus käsitab jumalust ikka täielisemana ja ühtlasi mitteainelisemana ja näeb Jumalas puhta vaimlikkuse mõistet. Kui nüüd Jumalat maailma loojaks ja ülevalpidajaks peetakse, siis viib see loomulikult selle juure, et kõike vaimlikku millekski kõrgemaks, olulisemaks peetakse ja et materiaale ainult seevõrra reaalsust antakse, kui tema jumaliku vaimu emanatsioon on. Juba Plato juures leiame selle usulise motiivi tegeva olevat. Plato tundis n. n. orfikute õpetust, kes keha hinge hauana käsitasid ja sügava lunastustarbega olid täidetud. Sellepärast on ka Plato'le inimeses kõige väärtuslikum hing; ta suudab iseenesest tõsist teadmist ammutada ja on sellepärast tõeliselt olemasolev. Veel selgemalt tuleb religioosne moment Plotinos' e juures ilmsiks, keda meie juba eespool filosoofilisele müstikale põhjapanejana tundma õppisime. Kuid ka meie ajal võime sedasama tähele panna. Meie näeme, kuidas ka praegu spiritualistlikud süsteemid usulisest tarbest välja kasvavad ja just sellepärast arvurikkalt pooldajaid leiavad. Rudolf Eucken manitseb meid mõjuva soojusega enese juures püsiva vaimlise töötamisega „vaimlise elu sisu“ omandamiseks jõuda, milles tema tõsist elu, elu „iseenese juures olemist“ (das „Bei sich selbst sein“ des Lebens) näeb. See vaimline elusisu ei ole Eucken'ile mitte inimeste ühise vaimlise töö saadus. Pigemini võimaldub ja teostub vaimline koostöötamine ise alles transsendentse jumaliku vaimu läbi, kes igaühes meist tegev on ja meie tõsist olemust esitab. Ameerikas kaitseb suure jõu ja soojusega usuliselt värvitud spiritualismi Josiah Royce. Tema pääteos „Ilm ja isik“ (*The World and the Individual*) on iseäranis sellepöolest tähelpanuväärt, et Royce energiliselt too-

nitab sotsiaalsed tegurit üksiku inimese elus ja sellest alalisest vastastikusest mõjust igavest vaimlist jumalikkude olemust järeldab.

Tunnetuskriitiliste ja usuliste motiivide iselaadilisest ühendusest tekkis Gustav Theodor Fechner'i spiritualism, mis alguses vähe tähelepanu leidis, nüüd aga uuesti pooldajaid on võitnud (Paulsen, Lasswitz ja teised). Oma täpsete katsete ja mõõtmistega omandas Fechner eksperimentaalse psühholoogia alal suuri teeneid ja tarvitas hingeelu uurimise juures matemaatilisi metoode palju suurema tagajärjega kui enne teda Herbart. Ka pani Fechner esimesena aluse iselaadilisele empiirilisele ja eksperimentaalsele esteetikale. Nende tööde kõrval, mille juure veel tuleb arvata rida üksikuurimisi füüsika alalt, leidis Fechner veel aega ja võimalust usuliselt värvitud metafüüsika rajada, mis spiritualistlikul alusel põhjeneb. Kant'i rajatud fenomenalismi järele on kõik nähtavad ja katsutavad esemed antud ilmutustena, mis mõtlevale teadvusele olemas. Fechner aga ei suuda uskuda, et maakera ja tähed ainult meile olemas on ja ühtlasi mitte midagi iseenele ei ole. Sellepärast peab tema maakera, tähti ja taimi hingelisteks olevusteks ning arwab üldse, et mitteorgaaniline esialgu elavast (kosmorgaanilisest) seisukorrast on tekkinud. Fechner'i kõikhingelisuse (panpsühismi) õpetuse lõpppunktina on usk Jumala kui isikulise vaimu sisse, kelle kehaks on maailm.

Sennijani õppisime tundma mitmesuguseid motiive, mis spiritualistliku metafüüsika juure viivad, ja tutvunesime selle tähtsamate edustajatega. Võtame aga nüüd kokku kõik sellele mõttevoolule ühised momendid, siis leiame meie seda veendes, et ilma kõige seesmisem ja sügavam olemus oma loomuse poolest mitte ainealine (materiaalne), vaid vaimline peab olema. On olemas vaim, kes enesele keha loob. See arusaamine seisab ühest küljest filosoofiliselt kõrgemal kui materialism, ja nimelt sellepärast, et siin inimese teadvust, mille tähtsus sotsiaalseks arenemiseks ikka selgemini avalikuks tuleb, mitte nagu materialismi juures millegi arusaamatuna ja ühtlasi kõrvalasjana ei käsitata, vaid algulise kosmilise jõuna vaadeldakse, mis kõrgema universaalse vaimlise olemusega on seotud. Spiritualistlik ilma- ja eluvaade on aga ka kohane inimese ergutamiseks temas oleva vaimlise vastu huvi tundma ja ihu tööriistana käsitama, mis on määratud kõrgemate vaimliste eesmärkide teenistuseks. See spiritualistliku metafüüsika eetilised kude on arvatavasti paljudele teadvuse põhjuseks, et spiritualismi hää meelega eetiliselt külgetõmbava nimega idealism nimetatakse, mis ka tõeliselt nii ajaloolistes käsitustes kui ka süsteematilistes seletustes väga sagedasti sünnib.

Kuid spiritualism on siiski ka jälle samas ühekülgsuses süüdlane, mis meile materialismi juures võimata välja kannatada paistis. Ka spiritualismis ei ole ära võidetud ehk kõrvaldet vahe füüsiliste ja psüühiliste nähtuste vahel, vaid on lihtsalt kinni kaetud. Sama vähe suudame aru saada sellest, kuidas võib materiaalne mõteldu, kui sellest, kuidas vaim ulatusline võib olla ja kuidas tema aineks võib tiheneda. Nagu me juba tähendasime, on füüsilised nähtused meelelisele tajumisele ligipääsetavad, vaimlised aga ligipääsmatud. Kuidas nüüd sedavõrra täitsa võrdlematud sündused üksteisest võivad tekkida ja üksühte üle minna, see ei selgu ei siis, kui materiaalist vaimu, ega ka siis, kui vaimust materiaali lastakse tekkida.

Need, niihästi materialismis kui ka spiritualismis pesitsevad monistlikult sihitud filosoferimise raskused valmistavad vajaduse kõrgemat mõistet luua, mis materiaali ja vaimu eneses mahutaks, ehk seisukohta leida, kus seda vastolu mitte olemas ei ole. Monism katsub säärase kõrgemat mõistet, nagu me eespool tähendasime, kõigepäält staatilise vaatlemise teel saavutada ja sünnitab nii metafüüsilise süsteemi, mida me substantsi monismiks nimetasime.

§ 31. Substantsi monism.

Säärase arusaamise kõige vanem vorm on n. n. elealaste õpetus, mis kuue- ja viiendal aastajal e. Kr. Greeka mais välja arenes. Kool sai oma

nime Elea linnast Alam-Itaalias, kust paljud neist mõtlejaist pärit olid. Juba kooli asutaja Xenophanes protesteeris Homeros'e ja Hesiodes'i jumalaid inimeseks tegeva käsituse vastu ja õpetas, et jumalus inimesele ei kuju ega mõtlemisviisi poolest sarnane ei ole. Ontoloogiliselt aga kujundas välja õpetuse alles tema Eleast pärit olev õpilane Parmenides. Juba eespool (lhk. 52) õppisime elealasi tundma intellektualistliku tunnetusteooria rajajatena. Meeleline tajumine, nii õpetab Parmenides, on läbi ja läbi petlik. *) Jumalanna, kes teda õpetab, hoiatab teda „mitte midagi nägevat silma ja kohisevat kõrva“ mitte enese üle valitseda lasta. Ainult puhas mõtlemine viib tõeliselt olemasoleva tunnetamisele. See olemasolev on ühtlane ja igavene. See ei ole tekkinud, ei tunne minevikku ega tulevikku, vaid ainult igavest „praegu“. Edasi on olemasolev jagamata, muutumata, ja ei tunne sellejärele ei paljust ega liikumist. Kahtlemata ei suutnud Parmenides oma kõrget abstraktsiooni järjekindlalt lõpuni mõelda. Tema mittemeeleline, ainult puhta mõtlemise tabatav olemus on, nagu ta ütleb, „täiesti ümarguse keskelt igasse külge ühesarnaselt kõva kuuli massi“ sarnane. Seega kujutleb ta enesele abstraktset ikka veel meelises kujus. ³⁹⁾ Parmenides'e õpilane Zeno, Eleast pärit, katsus oma õpetaja õpetust teravmõtteliselt, kuid ühtlasi ka kavalalt põhjendada ja tõi palju tõestusi meelte usaldusväärlisuse, paljuse ja liikumise olemasolemise vastu. Elealaste õpetus avaldas suurt mõju Plato pääle, kes oma ideesid elealaste mõtlemisviisi järele igaveste ja muutumatute, samuti puhtvaimliste olemustena kujutles, mis meeltega mittetajutavad, vaid ainult sellele tabatavad on, kes oma hinge ei lase nähtuste pettest pimestada.

Elealaste põhimõte on tänase päevani tähtsana püsinud ja võib selleks ka tulevikus jääda. Et meelelisel tajumisel ka loodusteaduslikes küsimustes mitte viimane sõna ei ole, seda näitas mõtlevale ilmale kõige selgemalt ja mõjuvamalt Nikolaus Kopernikus. Kui tuli veenduda, et päike, mida meie iga päev näeme tõusvat ja looja minevat, tõeliselt oma seisukohta ei muuda, siis omandab abstraktne, matemaatiline mõtlemine, koguni ka konstruktiivne, teaduslik fantaasia enam tõe väärtust „kui mitte midagi nägev silm ja kohisev kõrv“. Kopernikus aga õpetas filosoofidele veel midagi muud. Maakera, senniajani maailma keskpunkt, sai väikeseks tähtsusetu planeediks, mis ühes paljude teistega päikese ümber keerleb. Giordano Bruno (1548—1600) oli esimene filosoof, kes Kopernikus'e astronoomilistest õpetustest ontoloogilised järeldused tegi. Loitva vaimustusega kuulutas ta oma õpetust ilma lõpmatuses ja universumi ühtsusest. Giordano Bruno põletati 17. II 1600 Roomas ketserina ära, sest et tema õpetus sel ajal maksvatele dogmadele vastu käis, ja et ta tõrkus oma veendumust tagasivõtmiseks vales tunnistama. Bruno mõte maailma ühtsusest, mis, nagu edasi allpool selgub, ühtlasi Jumala ja maailma samasust tähendas, on siiski tegevaks jäänud. Teises, vähem elavas, kuid loogiliselt järjekindlalt vormis võttis seda Baruch Spinoza (1632—1677) uuesti üles, kelle süsteemis substantsi monism kõige puhtamal kujul ilmsiks tuleb.

Juudina Amsterdamis sündinud oli Spinoza juba poisikesena Vana Testamendiga kodunenud ja tutvunes siis ka Juudi usufilosoofide õpetustega. Siin õppis tema jumalamõistet tundma, mis niipalju, kui see inimese mõtlemisele üldse kättesaadav, kõigest antropomorfismist (inimsarnastamisest) puhas on. Siiski jääb see Jumal maailmast enesest erinevaks olevuseks. Tema oli „enne kui mäed sündisid“ (90. Laul) ja lõi oma sõna läbi maailma. Kui nüüd Spinoza filosoof Descartes'i (1596—1650) õpetustega tutvunes ja matemaatilisi tõestusviise tundma õppis, ei suutnud Jumala ja maailma dualism teda enam

*) Parmenides kehas oma mõtted filosoofilises luuletuses, mis umbes 480 a. e. Kr. on kirjutet. Sellest luuletusest on umbes 150 värsi alles jäänud. Parem väljaanne praegu on: Hermann Diels'i „Parmenides Lehrgedicht“, Greeka ja Saksa keeles, Berlin 1897. Ka sisaldub see sama autori väljaantud kogus: „Die Fragmente der Vorsokratiker“, 1. köide, 2. tr., 1907.

rahuldada. Ta käsitas Vanas Testamendis nii sagedasti allakriipsutet jumala-armastuse käsku kõige valjemas ja laiemas mõttes ja ei suutnud seda käsku teisiti seletada, kui et selles inimese tingimata andumist jumalikule otsatusele nõutakse. Sellest kasvas temale pikkamööda mõiste Jumalast kui ainamast substantisist, millest kõike olemasolevat, nii kehalist kui ka vaimlist loogilise järjekindlusega võib tuletada. Sellepärast on temale, samuti kui kirglikele Giordano Bruno'le, Jumal ja maailm üks ja seesama (*Deus sive natura*).

Sellel ainsamal substantsil, mille mõiste juba eneses olemasolemist sisaldab, on kaks atribuuti (tunnust), mõtlemine ja ulatus. Iga üksik asi ilmas, seega ka iga inimene, ei ole muud midagi kui väljendusvorm, ainsama substantsi moodus. Kui esemeid mitte nende erinemises, vaid igaviku (*sub specie aeternitatis*) vaatepunktist käsitada, siis on kõik olemasolu ja sünd täieline ühtsus. Meil on ikka ainult üks substant olemas, mille atribuudid arvuta nähtusvormides teostuvad. Inimese kujutelmide kord ja esemete kord on üks ja seesama, sest et mõlemad ühest ja samast allikast, ainsast, igavesest, jagamata substantisist välja voolavad. Inimese tunnetuse ja ühtlasi ka inimese õndsuse kõige kõrgem eesmärk on selle järele ilmingimata andumus universumile, ehk, nagu seda Spinoza vormuleerib, intellektuaalne armastus Jumala vastu.

Spinoza ilmavaade on oma ühtluses ja oma kindlas sisemises kokkukõlas kahtlemata midagi suurepärasest. Lähemal vaatlemisel aga selgub siiski, et tema põhja panemisel mõndagi väga tähtsat tähelepanemata on jäänud. Esimene, juba sagedasti ettetoodud viga on see, et Spinoza aluse ja järelduse loogilist vahekorda samastab ontoloogilise põhjuse ja järelduse vahekorraga. Tema usub kõike olemasolevat ja sündi substanti mõistest samal viisil võivat tuletada, nagu geomeetria oma teoreeme oma ruumi kujude piiritlemisest tõeliselt võib tuletada. Sellepärast usub tema ka, et tema metafüüsilistel ehitustel, mida ta oma „Eetika“ geomeetrilise meetodi abil tuletab, samasugune kõikumata tõestusvõim on, nagu geomeetrilistel teoreemidel. Ta unustab aga, et geomeetria eneseloodud, filosoofia aga olemasolevate ja antud mõistetega opereerib. Teine Spinoza puudus on see, et siin ilmasünnist aeg otsekui kõrvaldet on. Spinoza näeb oma mõistelistes deduktsioonides ainult igavesti muutumatut, enesearnasena püsivat, ja ei märka, et ilmasünnis on alaline muutuvus ja arenemine. Edasi, Spinoza ilmakäsituse kolmandaks veaks peab tunnistama sel ajal üldist, puhtintellektualistlikku hingeelust arusaamist. Nii temale kui Descartes'ile on kogu hingeelu ainult mõtlemine. Uue aja psühholoogia aga õpetab, et tundmine ja tahtmine teadvuse esialgsed tegevusavaldused on ja et alles nendest mõttetegevus areneb.

Sellepärast ei või Spinoza substanti monism oma tardunud kujus rahuldada. Goethe, kelle pääle Spinoza kauakestvalt mõju avaldas, elustas omalt poolt tardunud substanti mõistet. Temale oli Jumala ja looduse ühtsus väga sümpaatiline, kuid loodus on temale elu, arenemine ja alaline muutuvus. Sellepärast tervitas seda ka Goethe rõõmuga, kui 1797. a. Schelling'i „Natuurfilosoofia“ ilmüs, teos, milles Spinoza põhimõte, looduse ja vaimu ühtsus alles jäänud, kuid arenemisideega oli seotud.

Täie teadvusega asus Schelling (1775—1854) uuesti Spinoza mõtte juure. Juba ühes oma esimestest kirjatöödest avaldab ta lootust teostada ideed — välja anda Spinoza „Eetika“ teisendid. Ta kirjutab Hegel'ile: „Ma olen spinozistikis saanud, varsti näed sa — kuidas“. Ka Schelling'ile on loodus ja vaim absoluudi ilmutisvormid, ka temale on universum ühtsusliku loomusega. Kuid Spinoza'st erinedes käsitab Schelling loodust ja vaimu mitte absoluudi atribuutidena, vaid selle kahe poolusena. Polaarsuse seadust, nagu see magnetiliste ja elektriliste nähtuste juures ilmsiks tuleb, käsitab tema maailma seadusena. Nagu magnet keskkohal ei põhja-ega lõnamagnetismi ei ilmuta,

vaid mõlemate iselaadi tasakaalu, ükskõiksust, nii esineb absoluutne looduses ja vaimus just nagu jaotatult. Selle juures aga jääb absoluutse tõsine olemus ikkagi vaimliseks. Loodus on Schelling'ile „nähtavaks saanud vaim“. Nii kaldub Schelling'i n. n. „samasuse-filosoofia“ (Identitätsphilosophie), millele mõtlemine ja olemasolemine üks ja seesama on, siiski jälle spiritualismi poole. Edasi on Schelling'i juures absoluutne küll iseenesest muutumata ja ikka samane, kuid ta ilmub mitmesuguses vormis ja seda protsessi käsitas Schelling arenemisprotsessina. Mõlemast absoluutse poolusest käsitas Schelling iseäranis põhjalikult loodust ja tema „Looduse filosoofial“ („Philosophie der Natur“) oli pikemat aega tähtis, kuid mitte otsekohe edendav mõju. Uue aja loodusteadusel tuli Schelling'i meetodiga, loodusseadusi filosoofilistest ideedest tuletada, tõsiselt võidelda ja lõpulikult ära võita. Viimastel aastatel aga hakati aru saama, et Schelling'i mõttes kõiki loodusjõudusid ühtlase põhimõttega seletada siiski palju õiget on, kuna ka uue aja loodusteadus kordkorralt arusaamiseni on jõudnud kõike loodussündi vaadelda ühtlase energia teiseks-kujunemisenä ja muutumisenä.

Palju kindlamalt ja ühtlasemalt on Hegel (1770 – 1831) substantsi monismi läbi viinud. Mõtlemise ja olemasolemise samasust mõistab Hegel nii, et loogiline, ehk nagu Hegel ütleb, mõistete dialektiline arenemine ühtlasi ka ilma-sünni arenemine on. Schelling'i polaarsuse-seadus saab Hegel'i juures puhtloogiliseks mõistete vastoluks. Hegel'i õpetuse järele sunnib iga mõiste oma vastandit mõtlema. Iga *A* just nagu nõuab oma täienduseks oma *non-A*'d (mitte-*A*). Kui aga üks mõiste oma vastandi just nagu iseenesest esile on toonud, tekib loogiline vajadus mõlemaid mõisteid ühe kõrgema mõiste alla ühendada ehk, nagu Hegel ütleb, „tõsta“ (aufzuheben). Järjekuldselt on võimalik absoluutse tõe juure jõuda, kui aga mõistete isearenemist mõteldes jälgida. Nii viib meid Hegel puhtast sisuta olemasolu mõistest idee juure, mis „ennast loodusena vabalt iseenesest vabastab“, et siis jälle vaimuna iseenesesse tagasi pöörduda. Kolmes vaimu arenemisjärgus, subjektiivseks, objektiivseks ja absoluutseks vaimuks, mildest viimane kunstis, usus ja filosoofias ilmutub, jõuab arenemine oma kõrgemale tipule ja pöörab siiski jälle oma algpunkti, puhta olemasolu juure tagasi. Kuna Schelling oma tähelepanu peamiselt looduse päälle juhtis, seisab Hegel'i tugevus vaimufilosoofias. Siin süvendas tema ajaloolist vaatlusviisi võrdlemata ulatusel, nimelt „objektiivse“ vaimu mõiste läbi, mis õiguses, moraalsuses ja kõlbuses teostub ja mille olemasolu perekonna- ja riiklises elus selgesti ilmutub. Tema käest õpiti, et iga üksik inimene objektiivse vaimu mõju all seisab ja iga vaimuarenemise saavutat astet ainult eelkäiva arenemise põhjaliku uurimise teel võib mõista. Kuid Hegel uskus, nagu vabastaks tema dialektiline meetod väevast täpseid loodusteaduslisi ja ajaloolisi uurimisi ette võtta ja lubaks olemasolu ning sünni seadusi spekulatiivselt tuletada. Sellepärast pidi ka täpne uurimine nii energiliselt tema mõju vastu võitlema ja sellepärast on Hegel'il just üksikasjaliste uurijate seas nii ägedaid vastaseid. Muidugi praegu, mil tõsiasjade uurimine juba ammu võidul on, leitakse uuesti erapooletust, et ka Hegel'i teeneid inimese teadmuse edendamisel õiglasemalt hinnata. Kõigepeält kui suurepärase sisemiselt kokkukõlaline mõtteehitus teenib Hegel'i filosoofia juba iseenesest tunnustamist ja imestust. Kuid ka tema õpetuse positiivset sisust jääb kestma väärtusliku saavutusena kõige vaimlise sünni ajalooline vaatlusviis.

Ainult elealaste ja Spinoza juures on substantsi monism täies puhtuses läbi viidud. Schelling'i ja Hegel'i juures ühineb sellega ka arenemise mõte; Schelling'i juures tõelise muutuvuse mõttes, kuna Hegel arenemist enam mõiste isearenemisenä käsitab. Ühtlasi on see monism, nagu juba tähendat, Schelling'i ja Hegel'i juures spiritualistlikult värvitud, sest et absoluutse olemus mõlemate juures ikkagi vaimlise loomuga on.

Selle ilmavaatlemise raskus seisab pääasjalikult muutumata substantsi mõistes. Säärane mõiste ei luba just vaimlise sünni käsitamisel end sugugi mitte tarvitada, sest nagu me juba korduvalt tähendasime, kannavad vaimlised nähtused läbi ja läbi sünnipärast iseloomu. Pääle selle on staatiline vaatlusviis vastolus uue aja arenemismõtetega.

Sellepärast võeti ette teiselt poolt katse füsioloogiliste ja füüsiliste teooriate põhjal substantsi mõistet kui muutumata, alati enesesarnaseks jäävat ainet ilma-käsitamisest täiesti kõrvaldada ja ainult alalist seaduspärast muutuvust alles jätta. Seda vähe raskemini arusaadavat, kuid väga valju järjekindlusega läbiviidud vaatlusviisi, mida meie üleval sünni monismiks nimetasime, katsume nüüd esitada.

§ 32. Sünni monism.

Samuti nagu substantsi monismil, on ka sünni monismil juured Vanas Greekas. Teadlikus vastolus mõtlejaile tunnustas Herakleitos, Ephesose linnast pärit (500 a. ümber e. Kr.), ilmasünni põhimõtteks saamise ja muutumise. „Kõik liigub ja midagi ei jää seisma“, nii lausub üks tema ütlustest, ja ilmasünni jõega võrreldes tõendab tema, et võimata on kaks korda ühte ja samasse jökke astuda, sest et ta teine kord enam seesama ei ole, mis enne.*) Herakleitos tunnustas ka, et kõiges selles muutuses seadus valitseb, midagi ilmamõistuse taolist, mida ta loogikaks nimetas. „Seda ilmakorda“, ütleb tema, „ühesugust kõigile olevustele, ei ole ükski Jumal ega inimene loonud, vaid ta on ikka olemas olnud, on ja saab olema igavesti elava tulena“. Tuli, mis Herakleitos'e järele ürgaineks on, näib ka ainult igavese liikumise võrdluskuju olevat. Herakleitos tunneb ka juba alalise kõrgemalearenemise mõtet ja nimetab sellepärast võitlust asjade isaks. Sellest võitlusest on tema arvates jumalad ja inimesed, isandad ja teenijad tekkinud.

Herakleitos'e mõtteid omandasid osalt stoikud, kuid ilma et nad nende aluseks olevaid vaateid nende täies sügavuses oleksid tabanud. Ka Giordano Bruno juures kohtame Herakleitos'e jälgi, sedavõrra kui see leekiv vaim täidetud on igavese saamise mõtetega. Hegel arvab Herakleitos'e juures oma süsteemi põhiideesid leidvat, ja Hegel'i õpilane Lassalle kirjutas selles mõttes kahekõitelise teose Herakleitos'e üle. Kahtlemata andsid Hegel ja Lassalle Herakleitos'e ütlustele sagedasti mõtte, mis Greeka mõtlejale võõras oli, kuid pääasjas otsustasid nemad siiski õieti. Herakleitos'ele on universum mitte muutumata substants, vaid ilma-protsess.

Arenemisõpetuse põhjal on uuemad uurijad neist mõtetest energiliselt kinni haaranud ja need suure järjekindlusega lõpuni läbi mõtelnud. Enne aga kui meie seda kõige uuemat monismi esitame, heidame pilku mainitud arenemisõpetuse pääle.

Mitteorgaanilise ilma kohta viis Kant oma teoses „Üldine loodulugu ja taeva teooria“ („Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, ilmus 1755) puhtalt ja järjekindlalt läbi mõtte arenemisest mehaaniliste seaduste järele. Tema hüpoteesi hõõgavatest gaasikogudest, millest meie päikesesüsteem välja on arenenud, seadis hiljem samasugusel viisil üles Prantsuse astronoom ja matemaatik Laplace, kes Kant'ist iseseisvalt samasuguse mõtte pääle tuli, ja see on Kanto-Laplace'i teooria nime all üldiselt tuntud.**)

*) Herakleitos'e teostest on üle 100 katkendi olemas, mis praegu kõige paremini kättesaadavad on raamatus: „Herakleitos von Ephesos“, Hermann Diels, Greeka ja Saksa keeles. Berliin 1901. Samuti ka tsiteeritud kogus lhk. 178.

**) Laplace ei põhjendanud oma hüpoteesi nii täieliselt kui Kant. See leidub tema teose „Ilma süsteemi põhjendus“ (*Exposition du système du monde*) lõpus pikemas märkuses (Pariisi suure koguväljaande IV köites, lhk. 408—509). Kuna Kant täis eneseusaldust hüüab:

arusaadavalt kirjutet ettekandes*) tegi Helmholtz selgeks, et need teooriad ka praeguse aja uurimise seisukorrale kõige paremini vastavad. Orgaanilise ilma ees aga jääb Kant täie teadvusega peatama. Kuna ta täis usaldust oma seletuste vastu arvab, et võib liialdamata ütelda: „Andke mulle mateeria, ma tahan sellest maailma ehitada, s. o. andke mulle mateeria, ma tahan teile näidata, kuidas sellest maailm tekib“, ei usalda ta mitte ainukese rohuliblekese või ussikesse tekkimise seletamist oma pääle võtta.

Goethe, Lamarck'i, Geoffroy Saint-Hilaire, Spencer'i ja Darwin'i uurimuste läbi on arusaamine orgaanilise ilma arenemisest oluliselt edenenud. Praegu on teada, et ka siin lihtsatest elementidest kõige keerulisemad kujundid arenevad, ja on olemas vähemalt aimdus selle arenemise seadustest. Elu põhiomadusi, nagu kasvamine, toitmine, sisemiste funktsioonide kohanemine välise ümbrusega, peab igatahes ka juba elementide: rakukese, neurooni, plasoomi ehk kuidas teda ka ei nimetata, juures oletama. Kuid üks on kindel, et kõik orgaanid ja kõik funktsioonid teatavate tendentside põhjal arenevad, mis selle poole on sihitud, et organismi ja tema sugu alal hoida. Sellest vaatlusviisist väljakasvanud teadus elu seaduste üle, s. o. bioloogia, on virga üksikasjalise uurimise teel suuri edusamme teinud ja nüüd on möödapääsmata ülesandeks saanud ka inimese vaimlist elu elualalhoidmise seisukohast, ehk, nagu seda teaduslikult võib ütelda, bioloogiliste printsiipide järele läbi uurida. Herbert Spencer katsus seda esimesena oma „Psüholoogia põhimõtetes“ („*Principles of Psychology*“) teha ja vaatamata oma vahest liig kitsa elumõistest arusaamise pääle andis palju hingeliste nähtuste paremaks arusaamiseks.

Kui kõike, mis inimese organismis sünnib, elusündusena käsitada, siis on võimalus psüühilistele ja füüsilistele nähtustele ühendavat sidet leida ja mõistet luua, mis tõeliselt mõlemaid ühendab. Säält on aga võimalik vaadet kõige sünni pääle laiendada ja nii monistlikku käsitusviisi omandada, mis palju järjekindlam ja puhtam on kui siia maani tehtud katsed. Need mõtteteed valisid omale Richard Avenarius ja Ernst Mach ning Avenarius'e rajatud „empiirikrititsism“ on kõige järjekindlam monistlik süsteem, mis senniajani on loodud.

Avenarius ja Mach tulid üksteisest iseseisvalt täiesti erinevail teil samadele tagajärgedele. Avenarius, kes alguses palju tegemist tegi Spinoza'ga, kelle töö läbi tema puhtmonistliku universumi käsitamistungis igatahes süvenes, läheb välja materialistlikust seisukohast, kuna Mach alguses idealismile lähemal seisab ja selgesti ütleb, et tema vaadete idealistlikku lähtekohta ei pea kinni kaetama.

Avenarius-Machi monismi põhimõte on füüsiliste ja psüühiliste nähtuste (fenomeenide) vahel oleva lahkolu kõrvaldamine. Selle kõrvaldamiseni jõudsid need mõtlejad aga mitte mõnesuguse materialistliku ehk spiritualistliku hüpoteesi, vaid mina-teadvuse (Ich-Bewusstsein) sügava jaotamise abil. Nagu Kopernikus meid sundis geotsentriselise seisukohast loobuma ja meie maakera ainult ühe punktina universumis vaatlema, katsuvad need uurijad vaatekohta leida, mis mina'st kõrgemal, ja nii egotsentriselisest ilmakäsitusest üle saada. Mida meie oma minaks nimetame, on ainult üksikute elementaarsünduste kogu (kompleks), mille koosolemine kindel, sugugi aga hävinemata ei ole. Selles mina-mõiste lahutamises on juba David Hume eel-

„Andke mulle mateeria, ma tahan sellest maailma ehitada“, on astronoom ja matemaatik palju tagasihoidlikum. „Selle teose lõpus olevas märkuses“, nii teatab ta oma teooriast, „tahan mina hüpoteesi tuua, mis minule ettekantud nähtustest suure tõenäolisusega näib järgnevat, mida mina aga siiski esitan täie umbusaldusega, mida meis kõik peab tekitama, mis mitte ei ole vaatlemise ja väljaarvamise järeldus“ (lhk. 477).

*) Helmholtz „Planeetide süsteemi tekkimisest“ („Über die Entstehung des Planetensystems“), trükitud „Ettekannetes ja kõnedes“ („Vorträge und Reden“), II köide, lhk. 53 ja järgm.

käijaks olnud, kellele Ernst Mach tunnetusteoreetilistes küsimustes ka muidu väga lähedal seisab. Minu mina sünnitavate elementaarsünduste ja minu ümb-ruse sünduste vahel on rippuvuse vahekorrad olemas, mis oma laadi poolest sugugi lahku ei lähe rippuvuse vahekordadest, mis muude sünduste vahel maailmas valitsevad. Matemaatika on mitmesuguste suurustevaheliste rippu-vuste kokkuvõtmiseks üldise funktsiooni mõiste loonud. a on b funktsioon tähendab: a suuruse muutumisega on b muutuvus ikka ja alati seotud. Kui nüüd funktsiooni mõistet selles mõttes laiendada, et selle all mitte ainult paljuselised (kvantitatiivsed), vaid ka omaduslised (kvalitatiivsed) rippuvuse vahekorrad mõistetavad on, siis võib öelda: maailmas ei ole midagi muud olemas kui ele-mendid, mille vahel funktsionaalne vahekord valitseb. Teadusel ei ole siis mingi muud ülesannet, kui neid elemente ja nende funktsionaalseid vahekordi võimalikult lihtsalt kirjeldada. Selle kirjelduse juures peab ühtlasi ka kogemuse öko-noomilist korraldust silmas pidama, et ühist ainult üks kord mõeldakse ja nii võimalikult vähese mõttekuluga võimalikult palju funktsionaalseid vahekordi kokku võetakse ja kasutatakse. Nii ei ole arvumõisted muud midagi kui väga tarvitamiskohased mõttevahendid, mis võimaldavad suure üldsusega vahekordi lühikestes ja täpsetes vormelites käsitada.

Maailm on seega, nagu üks nooremaist uurijaist (Heinrich Gomperz) ütleb, korraldet sündus. Siin ei või ei substantsist ega põhjustest kõnet olla. Iga substants lahtub kohe reaks sündusteks ja nende sünduste vahel võib kõnet olla ainult reeglipärasest järgnevusest ja ühesolemisest (Sukzession u. Koexistenz); ialgi aga mitte põhjuselisest seotusest. Üksnes bioloogiliste funktsioonide ots-tarbekohasus organismi elus jääb kestma, kuid ainult iseloomuliku tunnusena, teenäitajana tulevaseks täpseks, ökonoomiliselt korraldet kirjelduseks.

Elementid, mille vahel funktsionaalsed vahekorrad valitsevad, on Avenari-rius'e järele materiaalist, ainelist iseloomu. Tema käsitab iga inimest ühes tema tajutud, temaga vahekorras seisva ümbrusega üheskoos „printsipiaalse koordi-natsioonina“, s. t. algusest pääle olemasoleva ühtekuuluvusena. See, mida tähen-datakse „mina“ („Ich-Bezeichnete“), ja selle ümbrus sünnitavad terviku. C-süs-teem, nagu Avenari-rius'ee pääaju nimetab, on selle printsipiaalse koordinatsiooni keskliige. Inimese ilmamõistes, mis igaühe juures iseenesest tekib, asetame meie oma kaasinimeste tajumused, mõtted ja tunded nende sisemusse. Meie teeme vahet puu vahel meie ümbruses just kui „tõelise puu“ ja puu kuju vahel, mis meie kaasinimeste „hinges“ on. See „sisseasetamine“ ehk „introjektsioon“ on Avenari-rius'ee järele tõsiasiadega mittepõhjendat ilma kahekordistamine (Verdop-pelung), kusjuures meie „esemetele“ oma ümbruses oma „mõtted“ vastu säeme. Lõpulikult kuulub ka meie keha „esemete“ hulka, kuid temas elab omaette ja iselaadiline olevus, hing, kui mõtete ja tunnete kandja. See kahekordistamine on aga Avenari-rius'ee järele puhta kogemuse võltsimine. Iga inimene on ainult printsipiaalse koordinatsiooni keskliige ja tema ümbrus, nii palju kui ta seda tajub, on samane, mis tema mõtted ja tunded: „ärrippuv süsteem C-st (ajust)“.

Printsipiaalse koordinatsiooni mõiste tarvituselevõtmise ja selle läbi, et kõiki psüühilisi nähtusi lihtsalt „ärrippuvatena süsteem C-st“ käsitatakse, usub Avenari-rius üle saanud olevat vastolust füüsilise ja psüühilise vahel ja uuesti jalule seadnud olevat loomuliku ilmamõiste, mille moodustamiseks tema arvamise järele ainult ühte liiki sündused olemas on. Et aga tema juures pääaju, seega midagi materiaalist, tema monistliku vaate aluspõhja sünnitab, siis on tema monismis ikka midagi materialistlikku. See, mida tema „ärrippuvaks süsteem C-st“ nimetab, on samuti nagu süsteem C ise ja kõik, mis sääl sees sünnib, ikkagi alati ainelised, materiaalse substraadiga seotud sündused, ja kui tema seletusi järjekindlalt lõpuni mõelda, ei jää siiski lõpulikult muud üle kui materialistlik monism.⁴⁰⁾

Teisiti on lugu selles suhtes Mach'iga. Et, nagu juba tähendat, Mach idealismist välja läks ja oma hingeelu sügavaletungivaist vaatlemistest väärtus-

rikkaid tunnetusi omandas, siis paistab tema juures sünni monism palju puhtamalt ja järjekindlamalt läbi viidud olevat kui Avenarius' e juures. Elemendid, millest maailm koos seisab, on Mach'ile kõigepäält aistingud (Empfindungen). Need kannavad psüühiliste nähtustena omapärast, aineta sünni iseloomu, mis kõigile hingelistele elamustele omane.⁴¹) Kuna Mach veendumuse juure jõuab, et ka füüsilised nähtused, kui neid põhjalikult analüüsida, mitte püsivate substantsidena, vaid igatahes ainult sündustena esinevad, mille vahel seaduspärased vahekorrad valitsevad, jõuab tema tõesti monistlikule arusaamisele, mis materialism ei ole. Ühtlane mõiste, mille abil kõike mõeldakse, on sünni mõiste. Elemendid ei ole püsivad, muutumat aatomid, vaid elementarsündused, mille vahel funktsionaalsed vahekorrad valitsevad. Sellepärast toonitab ka Mach kindlasti, et tema vaatlusviisi idealistlikku algupära ei pea peitma. Sest puhta sünni mõiste ja selle järjekindla tarvitamise juure võib jõuda ainult oma hingeelu introspektiivse vaatlemise teel. Et seda käsitlusviisi mõista, peab kahtlemata isenesest kõrgemale tõusma. Peab otseki oma minast väljaspool Archimedes'e toetuspunkt leidma, et säält ilmatoomingust ülevaadet saada. Kui ennast universumiga üks tuntakse ja Anzengruber'i „Kreuzelschreibern'i“ Ants-Kivilõhkujaga veendumusele jõutakse: „Sina kuulud kõigesse ja see kõik kuulub sinusse“ („Du g'hörst zu den Allen und dös Alls g'hört zu Dir“), siis saadakse aru, et see, mida meie oma minaks nimetame, ainult on möödaminev kosmilise sünni koonduspunkt, milles needsamad seadused valitsevad kui looduskeski. Mõtleva selgitet silmale esineb siis kõik maailm rea seaduspärasustena, ja sellega on siis vast tõesti korda läinud vahest psüühiliste ja füüsiliste sünduste vahel vähemalt uurimise meetodi suhtes üle saada.

Omä kõige uuemas teoses „Tunnetus ja eksimine“ („Erkenntnis und Irrtum“) käsitab Mach oma monistlikku vaatlusviisi veel selgemalt. Sää kiidab tema (lhk. 460 ja järgm., 2. tr.) oma seisukoha sünni monismiks nimetamise hääks. Füüsilise ja psüühilise vahet määrab tema nii, et „kõigile ruumis olemasolevat füüsilisena“, „sellevastu ainult ühele otsekohe antud, kõigile teistele aga ainult analoogia põhjal oletatavat psüühilisena tähendatakse“ (lhk. 6). See vahetegemine ei seisa aga kogemuse alguses, vaid sünnib alles inimeste üksteisega läbikäimise tõttu. „Kui keegi mingisuguse juhuse tõttu ilma elavate seltsilisteta võiks üles kasvada, õleks tema piskuid kujutelme raske aistingutest eraldada, ka ei jõuaks tema mina mõtteni, ega säeks seda vastu ilmale. Kõik sünd oleks temale ainult üks ja sama“ (lhk. 460). Kui inimene analoogia põhjal leiduse tegi, et ka teised tema sarnased, end sarnaselt ülevalpidavad elavad olevused, inimesed ja loomad olemas on, ja ta oli sunnitud selgele arusaamisele jõudma, et ta nende ülevalpidamist peab hindama asjaolusid arvesse võttes, mida tema otsekohe meeleliselt ei saa tajuda, mille analoogiad temale aga siiski tema eri-kogemustest tuntud on, siis ei võinud tema muud; kui pidi sündused kahte liiki jagama, säärasteks, mis kõigile, ja teisteks, mis ainult ühele tajutavad olid... Siis sai temale ühtlasi ka selgeks mõte võõrast ja enese minast. Mõlemad mõtted on lahutamatud“ (lhk. 459 ja järgm.). Füüsilise ja psüühilise vahetegemine on seega Mach'ile ja samuti ka Avenarius'ele omavoline ja seega mitteõigustet. Mõlemad tahavad „puhast kogemust“ jalule seada, kus see lahutamine veel ei ole läbi viidud. Nad ei katsu ei milgi kombel füüsilist ja psüühilist kolmanda tundmatu abil siduda, nagu seda teeb Spinoza, kelle jumalik substants asub justkui säälpool füüsilist ja psüühilist. Seisukoht, mida Mach ja Avenarius tahavad kätte saada, asub pigemini siinpool füüsilist ja psüühilist. „Kunstliku naiivsuse“ abil tahab Mach („Tunnet. ja eksitus“, 2. tr., lhk. 16) primitiivsele seisukohale tagasi asetuda, kus veel vahe kehalise ja hingelise vahel tegemata oli. On olemas ainult üks universum, ainult üks ainuke kosmiline sünd, mille jaoks jagamiseks kaheks lahutatet ilmaks ühtegi põhjust olemas ei ole. Avenarius'ele on selle juures enam

süsteemaatiline, Mach'ile enam metodoloogiline vaatepunkt mõduandev. Avenarius tahab „loomulikku ilmamõistet“, seega süsteemi, ilmavaadet, Mach sellevastu ainult seisukohta, millest ta kohe ei peaks lahuma, kui ta füüsika juurest psüholoogia juure üle läheb. Mach'i vaade ei ole seepärast metafüüsiline, vaid ainult metodoloogiline monism ja säherdusena igatahes väga suure väärtusega uurimistegevuses, iseäranis üleliigsete probleemide väljasulgemises. Ei või aga salata, et Mach'i metodoloogilistes põhimõtetes olemas on ilmavaate elemendid, mida sünni monismiks võib nimetada.

Igatahes on see monism palju puhtam ja järjekindlam kui kõik teised monistlikud seletuskatsed. Kuid ka siin peab arvustaja küsima, kas see vaade on läbiviidav. Kas on seisukoht, mis asub siinpool füüsilist ja psüühilist, üldse kogemusvõimeline ja kas võib siin tõsiselt juttu olla mingi ilmamõistest? Kogemus ei seisa lihtsalt tõsiasjade läbielamises, kogemus eeldab igal pool juba selle vormeerimist ja liigitamist. Kõik väljast tulevad muljed peavad inimese tsentraliseeritud organisatsioonist, süsteem C-st, nagu Avenarius ütleb, just kui läbi käima, kui nad kogemuseks tahavad saada. Ka on inimeste koostegevus bioloogiliselt hinnatavate kogemuste tekkimiseks paratamata. Sääraseid kogemusi aga ei saa mitte, nagu üleval näidatud, ilma põhiappertseptioonita omandada, ja see eeldab juba mina ja ilma vastolu. See vastolu on just ürgpärane ja on algusest päälle inimese mõtlemise ja tegevuse aluseks. Näivalt võime seda vast ka silmapilguks unustada, kui meie näituseks kõrgel mäel asume ja täiesti üleva vaatemängu vaatlemisele andume. Ka suurte kunstiteoste esteetilisest nautimisest ja müstilises ekstaasis meie mina just kui kaob kunstiteosesse või jumalusse. Need on aga ainult mõõdaminevad seisukorrad, millest meie mina varsti nagu unest ärkab, et jälle iseseisvana tunda kujundajana ja seisukoha võtjana ilma vastu. Seda inimese olemuses põhjendavat kaksikolu, mis ühtlasi alaliselt uuenevat sünteesi nõuab, kirjeldas väga mõjuvalt Karl Joel oma kaasakiskuvalt kirjutet teoses „Hing ja maailm“.

Avenarius'e ja Mach'i vaatega sugulane, kuid mitte milgi kombel samane on monism, mida Ernst Häckel kultuuriliikumisenä oma raamatus „Ilma mõistatused“ („Die Welträtsel“) sisse õnnistas ja mida Wilhelm Ostwald energeetilise loodus- ja kultuurfilosoofia vormis suure jõu ja osavusega kaitseb. Ostwald ehitab oma ilmavaate füüsilise energia mõiste päälle ja tarvitab seda mõttevahendit ka hingeelu juures kõneldes mingisugusest „psüühilisest energiast“. Selle laiendamise vastu tekivad igatahes tähtsad kahtlused, ja nimelt esiteks, et hingeliste sünduste erilaad füüsiliste mõistete abil ümbertöötamiseks ilma vägistamata ei alistu, ja teiseks, et psüühilise energia alalikkus (Konstanz) tähtsate ajalooliste ja psüholoogiliste tõsiasjadega vastolus on. Selle päälle vaatamata peab aga ütlema, et Ostwald oma „energeetilise kultuurfilosoofia“, samuti oma „monistlikkude pühapäeva-jutluste“ läbi tõestuse tõi, et tema seisukohast välja minnes tähtsaid kultuurprobleeme väga selgesti ja õpetlikult võib käsitada. Tema ja tema juhatuse all seisva monistide ühingu kaitstav monism aga on, nagu öeldud, enam kultuuriline liikumine kui filosoofiline süsteem. Ühingu tendents on kõigepeält valitseva kiriku vastu sihitud ja ta päätöö seisab selles, et kõige sündiva loodusteaduslikku käsitust võidule aidata.

Monistlikud katsed ontoloogilist probleemi lahendada on kõrgel määral mõttevõimu tõstnud ja meid õpetanud vaadet üldsuse päälle juhtima. Tõsiasjaliselt aga paistab mitte korda läinud olevat nähtuste ilmas valitsevat paljust ühest põhimõttest välja minnes täiesti ühesugusena käsitada. Ka siis, kui ennast vormaalse sünni mõistega piirata ja üldises seaduspärasuses ühendavat sidet otsida, jääb, nagu üleval tähendat, kaksikolu püsima. Sellepärast pööratakse kõige uue ajal jälle korduvalt päält näha teaduslikult alaväärtusliku, tõsiasjaliselt aga tõelisele kogemusele enam vastava dualistliku vaate juure tagasi. Sellest tekivate probleemide juure asumegi meie järgnevaga.

§ 33. Dualism.

Juba enne iga filosoofilist spekulatsiooni on praktilise ilmavaate põhjal vahe elava ja elutu vahel silma paistnud ja tähelepanu äratanud. Elutu seisab rahul, senni kui väline tõuge teda liikuma paneb, elav liigub iseenele tungil ja otstarbekohaselt. Elavas peab mingisugune olevus elutsema, kes neid liigutusi tekitab. Säärasele arusaamisele viib aga, nagu meie nägime, juba põhiappert-septsioon. Selle tagajärjel asetati jõutsentrum, liikumapanija keha sisse, ja selle seest väljapoole töötava olevuse kuju ja saatuse üle murti esiotsa vähe pääd. Kuid arenemise vältusel ühinesid sellega kaks tähtsat momenti. Surma tõis- asja seletati arusaadavalt nii, et sisemiselt elustav nüüd kehast on lahkunud. Selle juure tulid veel mitmesugused unenägude kogemused. Ürginimesed vaatavad unenägude kui tõsiste elamuste pääle ja usuvad selle tõelisust, mida nad unes on näinud. Ja kui nüüd suguharu päalik suri, siis nägid sellele järg- nevail õil kindlasti paljud hõimkondlased teda unes ja jutustasid üksteisele, et surnu nendele unes olla ilmunud. Nii omandas elustav printsiip ehk hing kuju, usti tema edasielamisse, kindlustati end vastastikku selles usus ja nii sai hinge mõiste üheks kõige vanemaks ja kindlamaks sotsiaalseks tihendu- seks, mida meie tunneme.

Nii seisab inimene igal pool primitiiviste rahvaste seas laialilaotet usu järele koos kahest erinevast olevusest, nähtavast ja katsutavast kehast, mis päris- inimese sünnitab ja tema iseduse kandja on, ja mittekehalisest, mittekatsutavast, kuid sellepärast siiski veel mitte täiesti mitteainelisest (immateriaalsest) hingest. Seda kujutletakse õhuna, varjuna. Tema lahkub inimesest ajuti unes ja surmas igavesti. Primitiivinimestele on keha kõik, hing väga vähe või mitte midagi. Kui inimesesööja vaenlase ära sööb, siis on ta kindel, et ta ühes lihaga ka tapetu jõu, julguse ja mõistuse omandanud. Homeros'e salmikutes näeme meie, kuidas inimese omadused kehaga on seotud, kuna hing varjusarnaselt elutseb, kehast lahutamise üle kurdab ja surmariigist (hades'ist) päälilma igatseb.

See muutub teiseks niipea kui sotsiaalse elu keerulisemad vormid inimeses oleva vaimlise kõrgema hindamise kaasa toovad (võrdle eespool lhk. 75). Primitiiviste inimeste arenemata hinge usk, Homeros'e müüdilised luulekujud annavad nüüd ruumi hoopis teistsugustele kujutelmidele. Hing on inimeses kõige väärtuslikum, kõige kõrgem, jumalik. Tema ühinemise pääle kehaga vaadatakse kui roojastuse pääle ning tekib igatsus ja lootus, et hing, kui ta kehalisest vang- istusest vabaneb, oma jumaliku allika juure tagasi pöörab. India ja püthagoor- laste usufilosoofias käsitatakse hingede rändamist pikana hingepuhastuse pro- cessina ja juba sagedasti mainitud orfikute usus sünnitab lunastustarve põhi- mõtted ja aluspõhja. Nende voolude mõjul õpetab Plato „Phädon'is“ hinge surematust ja katsub niiviisi selle olemasolu enne sündimist kui ka tema edasi- kestmist pääle surma loogiliselt tõestada. Alles nüüd käsitatakse vaimlist täiesti immateriaalselt ja kehalikust teravalt lahutatult. Plato ise vaatleb ainult vaim- list tõelisena ja ei tunnusta mateerial mingisugust olemasolu. Alles kogemuse filosoof Aristoteles, kes ka meeleliste asjade täielist reaalsust tunnustab, vor- muleerib esimesena filosoofilise dualismi. Hing on Aristote- les'ele nimelt ainult vorm, elava olevuse täiekuju (entelechia) ja saab ühes kehaga otsa. Kuid on olemas pääle hinge veel kehast erinev vaim, kes temas elab, niikaua kui keha elab, siis aga temast lahkub ja omaette elutseb.

Keha, hing ja vaim ei ole aga mitte kaks, vaid kolm printsiipi ja see Aristoteles'e loodud kolmikuse õpetus, dualism püsib kaua aega ristii- usu filosoofias. Sõna aga, millega vaimu hingest eraldamiseks tähendatakse, ei ole see, mida Aristoteles tarvitab (*νοῦς, nus*), vaid nimetus, mis alguses midagi materiaalselt tähendas. See on Greeka sõna *πνεῦμα*, pneuma (lad. *spi- ritus*), mis stoikute loodusfilosoofias suurt osa mängib. Sõnasõnalit tähendab tema „hingamist“, kuid mõistetud on sellega äärmiselt õredat, kõigest läbitungivat.

õhuliiki, midagi uue aja füüsika eetriga võrreldavat. Stoikute õpetuse järele on kogu maailm täidetud pneumaga, kuid ta esineb sääl mitmesuguses puhtuses ja peensuses. Pneuma on stoikutele ühtlasi ka maailma ürgaine ja kõige kõrgem jumalik mõistus (intelligents). Inimeses tegutseb tema mõistusliku hingena, mis kõiki madalamaid tungisid suudab valitseda.*) Nii saab materiaalselt mõeldud pneuma puhta vaimlikkuse kandjaks ja sellest selgub, et see sõna Juudi-Aleksandria filosoofias ja hiljem Uues Testamendis täiesti immateriaalse, puhta vaimu nime-tuseks saab, mis, mitte nagu hing, kehaga seotud on. Nii säeb apostel Paulus „hingelisele“ (ψυχικός) inimesele, kes vaimu teoseid ei suuda mõista, vastu „vaim-lise“ (πνευματικός), kes jumalikku tunnetab (I Kor. 2, 14, 15). „Gnostikute“***) õpetuse järele jaotatakse kogu inimsugu mateeriainimesteks (hülikud), hinge-inimesteks (psüühikud) ja vaimuinimesteks (pneumatikud). Ainult viimased on osa saanud jumalikust vaimust ja tõusevad usust kõrgemale teadmuse (gnosis'e) juure.

Pikkamööda taganeb see kolmikõpetus ja teeb ruumi avalikule dualismile. Juba Thomas Aquino ühendas vaimu ja hinge, mis Aristoteles'el olid lahutet, ühiseks mõisteks ja tema vaate kanoniseeris 1311. aastal Vienna kontsiilium. Puhtfilosoofiliselt vormuleeris dualismi alles René Descartes (1596—1650).

Descartes õpetab, et on olemas kaks üksteisest täiesti erinevat substantsi, millel midagi ühist ei ole. On olemas ilmas ulatuslikud esemed ehk kehad, mis mehaaniliselt üksteise pääle mõjuvad. Nende liikumisi ja liikumisseadusi peab vaatlemise ja väljaarvamise teel uurima ja nad arenevad mehaaniliselt, ilma et selle juures tarvis oleks seletuseks mingi otstarbelist põhjust abiks võtta. Pääle selle aga on minus olemas mõtle v ese, mis midagi täitsa muud on kui keha. Selle vaimlise substantsi olemasolu kohta on minul minu enese-teadvuse läbi otsekohene kindlus ja see ei või olla kaheldav. Jumal, kelle tõe-meelsus väljaspool iga kahtlust ülev on, andis minule veendumuse kehade ole-masolu kohta ja tema ei või mind petta. Niisama on ka minu vaim Jumala loodud. Need mõlemad substantsid on aga inimese organismis ühendet. Koge-mus õpetab, et kehalised sündused minus mõtlemist tekitavad ja et minu tahe võib keha liigutada. Tekib küsimus, kuidas seletada seda kahe nii läbi ja läbi erineva substantsi vastastikku vahekorda üksteisega. See keha hinge pääle ja hinge keha pääle mõjumise probleem on kõige sisulisem ja tähtsam dualismi probleem. Selle seletamise juures on kõige suuremad mõtlejad vaeva näinud ja vaidlused selle üle ei ole ikkagi veel lõppenud.

Descartes ise katsus seda probleemi säärasel viisil seletada, et ta hinge asupaigaks pääaju (ajunääret) nimetas ja seda säält laskis mõju avaldada ja vastu võtta. Hilisemaile mõtlejaile aga paistis kahe nii mittesarnase substantsi vastas-tikune mõjumine loogilise võimatusena ja sellepärast katsuti füüsilise ja psüühilise vahelist ümbõrlükkamata rippuvust teisiti seletada. Nõndanim. okka-sionalistid (Geulincx, 1624—1669, ja Malebranche, 1638—1715) oletasid, et Jumal igal üksikul füüsilise sünduse juhtumisel vastava vaimlise sün-duse tekitab ja ümberpöördukt. Sündused on seega ainult juhus-põhjustud (*occasio* = juhus, puhk), mis Jumalale põhjust annab vahele segada. Selle iga-kordse jumaliku ülivõimu vahelesegamise asemele pani Leibniz (1646—1716) ette-määratud ühtesündivuse ehk ette määratud kokkukõla (prästabilierte Harmonie). Nagu osav uurimeister kaks uuri suudaks teha, mis, olles üksteisega sidumata, siiski täpselt ühte viisi käivad, nii olla Jumal oma üli-

*) Võrdle selle üle Hans v. Arnim'i koguteoses „Üldine filosoofia ajalugu“ („Allgemeine Geschichte der Philosophie“. Kultur der Gegenwart I, 5, lhk. 219—250). See on üldse kõige parem stoitsismi esitus, mis meil olemas on.

**) Need on teise ja kolmanda aastasaja ristiusu teoloogid, kes kristlikust usust kristliku teadmuse juure tahtsid jõuda ja kristliku usu õpetust filosoofiliseks ilmavaateks tahtsid edasi arenda (Überweg-Heinze Grundriss, 9. tr. II, 34 ja järgm.)

võimus korralduse teinud, et ihu ja hing ikka ühesuguses harmoonilises seotuses on, nii et igale äritusele aisting, igale tahteaktile liikumine järgneb, ilma et ihu ja hing üksteise päale mõjuksid.

Uuemal ajal on nende vastastikuste vahekordade seletuseks psüho-füüsilise parallelismi teooria üles säetud. Selle järele on füsioloogilised sündused närvides ja iseäranis püüajus, mis lõppudelõpuks psüühilisi sündusi tingivad, psüho-füüsilised protsessid. On ainult üks sündus olemas, kuid ta lubab end kahest küljest vaadelda. Väljastpoolt on tema füüsilist iseloomu ja on loodussünni kausaalse reaga seotud, seestpoolt aga on see sündus psüühiline — ta on aisting, tajumus, kujutelm, tunne või tahteakt.

Psüho-füüsiline parallelism on ainult päält näha, mitte aga tõsine probleemi seletamine, mis igapäev läbielatavate füüsiliste ja psüühiliste nähtuste vastastikuste vahekordade tõsiasjas sisaldub. Kui mingisugusest „siseküljest“ kõneldakse, siis on see ainult pettepilt. Mitte sellepärast, et psüühilised nähtused organismi sees näivad tegutsevat, ei nimetata neid sisemisteks sündusteks, sest siis peaks selle all mõistetama ka puhtfüsioloogilisi protsesse, nagu seedimist, imbuvast, vereeringjooksu, mis kõik keha sees sünnivad. Seega on psüho-füüsilise protsessi „sisekülj“ ainult psüühiline ise kui teadvuse sündus. Käsitatakse aga nüüd teadvuse sündust ühes temaga seotud püüajate sündustega üheainsa sündusena, siis areneb see ikka materialistlikuks seletuseks välja. Siis peab ütleva: niipea kui füsioloogilised sündused teatava keerulsuse astmeni jõuavad, seltsivad nendega psüühilised elamused. Siis on need aga ainult füsioloogilise protsessi funktsioonid. Ainsam sündus on materiaalne, ja psüühiline on, nagu Ribot ütleva, ainult lisa (*surajouté*), mis protsessi olule õieti tähtsuseta on. Selle läbi saab aga psüho-füüsiline parallelism puhtaks materialismiks, ja kõik selle vastu toodavad argumentid on ka siin maksivad. Ainult Mach'i seisukohast ei ole füüsilise ja psüühilise vastastikune vahekord enam probleem. Et aga ka siin dualismist mitte täiesti üle ei ole jõutud, seda nägime juba eespool.

Meie arvamise järele ei või dualismi sugugi ümberlükatuks pidada. Tõendus, et mitteühesugused üksteise päale ei või mõjuda, ei sisaldu milgi tingimisel kausaalsuse mõistes. Selle juure tuleb veel, et füüsilise ja psüühilise vastastikune mõju üks kõige esialgsemaist tõsiasjust on, mida meie läbi elame. Kui meie tahteotsuse põhjal liigutuse teeme, siis just nagu tunne me, kuidas põhjus ja tegevus üksteisesse üle lähevad. See side on, nagu kord Jodl ütles, igasuguse kausaalsuse ürgkaju. Kui meie aga selle juures eespool antud otsustusfunktsiooni tekkimise seletust meele tuletame, siis võime veel rohkem ütelda. See tahte ja liikumise side on ainuke kausaalne seotus, mida meie selle kestusel läbi elame. Ta on aga ühtlasi ka tema läbi loodud põhiaapertseptiooni tõttu kõige meie otsustamise ja ühes sellega ka kõige meie arusaamise allikas.

Ei ole mingi õiget mõtet säärast ürgtõsiasja arusaamatuna kujutada. Arusaamatu on ta siis, kui kausaalset vahekorda ühekülgselt, puhtloodusteaduslikust seisukohast käsitada ja iga vastastikust vahekorda energia alalolemise põhimõtte alla painutada. See põhimõte on kõigi füüsilis-keemiliste sünduste suhtes kõige hiilgavamalt tõestunud, iseäranis sest ajast, kui tema tõsine tähtsus tunnustust leidis Robert Mayer'i, Joule'i, Helmholtz'i, Mach'i ja kõige uue- maal ajal Ostwald'i poolt. Sellepärast on ka metodoloogiliselt tõesti õieti talitet, kui sellest tõestest põhimõttest ka uuesti ilmsikstulevate energia vormide juures niikaua kinni peetakse, kui see iganes võimalik on, nagu seda näit. raadioaktiiviste substantside juures tähele võib panna.⁴²⁾ Energia alalolemise põhimõte aga ei ole sugugi ainuke kausaalse esinemisvorm. Meie märkame psüühiliste nähtuste vallas, seega vaimu riigis, ka kausaalseid vahekordi, mille juures energia alalikkusest juttugi ei või olla. Juba iga üksiku inimese vaimline arenemine näitab hingelise tegevusvõime kasvamist. Palju suurepärasemalt ja sel-

gemalt aga esineb meile see kasvamine, kui meie inimkonna ajaloolist arenemist arvesse võtame. Trükikunsti ülesleidmine tõstis inimkonna vaimlist tegevusvõimset säärasel määral, et seda võimata on enesele kujutella. Mängides töötame meie praegu mõistetega, mille loomine ja väljendamine Aristoteles'ele kõige suuremat pinguldust maksis. Vaimlise arenemise mõistmiseks ei ole energia alalolemise põhimõte sugugi kohane mõttevahend. Palju kõlblikum paistab meile vaimlisel alal Wundt' ülesäetud vaimlise energia kasvamise põhimõte (Wundt, Ethik, 4. tr., III, 41). Füüsilises ilmas on kausaalsus piiratud ja asetub põhjuse ja järelduse ühtlase põhimõtte pääl. Vaimu ja vaimude ilmas on küll iga sündus eelkäiva sünduse tekitet, kuid järeldused ulatavad kaugele üle eelkäiva. Füüsilised sündused tekitavad psüühilisi sündusi, kuid selle läbi, et paljud inimesed viimaste mõju alla satuvad, mitmekesinevad ja paljunevad nad mõõtmatuseni. Seega võib kausaalsust leida mitte ainult säält, kus energia alalolemise seadus maksev on. Ka tõsiasjaliselt olemasolevaid vastastikuseid vahekordi füüsiliste ja psüühiliste sünduste vahel, vahekordi, mida meie iga päev ja tund läbi elame, ei või muul viisil seletada, kui vastastikuse mõjuvuse ja tekitavuse läbi. See seletus ei põrka milgi kombel mingisuguse teadusliku mõtte-seaduse vastu, nagu sagedasti tõendatakse. Põhjuse mõistes ei sisaldu sugugi, et järeldus temaga üheväärtuslik (ekvivalent) ehk ka ainult temaga ühtlane peab olema. Ka füüsilises ilmas eneses ei ole nõndanimetet „vabastavad“, „äratavad“ (auslösende) põhjused sugugi mitte üheväärtuslikud äratet järeldustega. Kõik psüühilised sündused aga on ise mingisugused äratused ja tekitavad omakorda jälle äratavaid järeldusi. Sellepärast jääb füüsilise ja psüühilise vastastikuse mõju idee kõigi selle vastu tõtetavate ettekäänete pääle vaatamata teaduslikult püsivaks.

Selle järele on olemas ilmas füüsilised sündused, s. o. säärased, mis meeleliselt tajutavad on ehk selleks võivad saada ja mis ühtlasi mingi substantsilise kandjaga näivad seotud olevat. Edasi on olemas psüühilised sündused, mida iialgi meeleliselt ei saa tajuda ja mis iseenesest vaadelduna substantsilise kandja olemamiseks mingi tõuget ei anna. Nende ühinemine inimese organismis põhjeneb vastastikuse mõju pääl, milles iseenesest midagi arusaamatut ei ole.

See vaade jääb teaduslikult võimalikuks ja nii võib dualismi ka praegu veel õigustet ilmavaateks pidada.

Dualismi kõrval on viimase aja Ameerika mõtlejad ka täitsa esialgse pluralismi uuesti maksvaks tunnustanud. See on täiesti teadlik, kuid palju radikaalsem tagasipööre mittefilosofeeriva mõistuse juure. See vool kuulub ühte pragmatismiga ja leiab ka kõige energilisema pragmatismi esitaja William James'i poolt kaitsmist. Inimese ühtsustung peab olema ainult edasi ja mitte tagasi sihitud. Esialgselt ei ole maailm sugugi ühtsus, pigemini alles inimese töö peab ühtlase organisatsiooni looma. Nende mõtlejate juures ei ole filosoofial sugugi tegemist kõige maailmaga, vaid ainult maa ja tema pääl elavate inimestega. Pluralism on ühelt poolt radikaalne empirism, teiselt poolt energiline aktivism. Kuna see viimane edasitungiv, tegevusele ergutav tendents väga viljarikkaks võib saada, jääb sennijani teaduse saavutet ühtsustamise teoreetiline põhjendamine siiski väga hooletusse. Füüsilis-keemilistel sündustel on nii palju ühist, et nende kokkuvõte ühises mõistes õigustet ja sunduslik on. Niisama on ka kõigil psüühilistel nähtustel ühised mittemeelelisuse ja sündus-pärasuse tunnused. Kui mõlemale rühmale nende iseseisvus alles jätta, siis on tõsist kogemust küllaliselt arvesse võetud.

§ 34. Kosmoloogilis-teoloogiline probleem.

Jumal ja maailm.

Hingelise ja hingeta, keha ja vaimu vastolu, mis juba naiivist arusaamist valdab, ja mida filosoofia kas tunnustab (dualism) ehk temast üle silda püüab

ehitada (monism), on inimese vaatlemise tõttu lähedaseks saanud. Kuid enne inimest oli teda ümbritsev maailm filosoofilise juurdlemise (spekulatsiooni) aineks.

Vara märgatud ilmasünduste seotus, seaduslik reeglipärasus, mis juba aasta-aegade jooksus esineb, nõudis seletust. Küsimus kõige ilma tõsise loomu, ta alguse, arenemise ja võimaliku otsa kohta sünnitab kosmoloogilise probleemi sisu, mille selgitamisega üks metafüüsika osadest — naturfilosoofia tegemist teeb.

Esimesed Greeka filosoofid uskusid ilmasünni seotust ja seaduspärasust kõige lihtsamini seletada võivat ühe ainsama algaine oletamise teel, millest kõik on tekkinud. Mitmesugused mõtlejad võtsid säherduse algainena vee, tule ja õhu. Empedokles võttis siis tuttavad neli elementi (vee, tule, õhu ja maa), kuna Leukippos ja tema õpilane Demokritos atomistliku õpetuse rajasid, mille järele maailm koos seisab omaduslises ühesugustest, ainult kujult ja suuruselt erinevaist väikestest kehakestest, mis ise jagamata on (atomon = jagamata) ja grupeerudes võimaldavad mitmesuguste kehade tekkimise.

See vaade kujundati uuemal ajal peenenenud mõttevahendite ja -viisidega (metoodidega) ja sünnitab ka praegu suure osa füüsikateadlaste mehaanilise ilmapäsitamise aluspõhja. Liikumisseaduste täpsema uurimise, samuti ka kehade keemiliste omaduste tunnetamise tõttu on see vaade Leukippos'e ja Demokritos'e õpetusest võrdlemata keerulisem ja ka sisuliselt lahkumisev, kuid põhimõte on sekssamaks jäänud.

See mehaaniline vaade ei rahuldanud aga kõiki ega kestvalt. Paljude loodussünduste silmapaistev otstarbekohasus küpsetas varsti idee ehitusmeisterlikust mõistusest, kes kõik plaanilikult korraldas. Anaxagoras on esimene filosoof, kes säärast mõistust ilmaseletuse otstarbel tunnustab. Tema nus (νοῦς) ehk vaim loob korda kaootilises maailmas. Sellest ajast päle on kosmoloogiline probleem lähedalt seotud küsimusega maailma vaimlise looja ja juhtija kohta. Jumala mõiste, mis usuliste kujutelmide poolt ette oli valmistet, tungib nüüd filosoofilise spekulatsiooni valda ja tekitab teoloogilise probleemi, millega tegemist teeb teine osa metafüüsikast — usufilosoofia.

Jumala mõistel on filosoofias siiski mitte ainult metafüüsiline ja tunnetusteoreetiline, vaid ka eetiline tähendus. Kord rõhutatakse selle mõiste üht, kord jälle teist külge, enamasti aga sulavad mõlemad ühte.

Iga katse kosmoloogilist probleemi lahendada peab praegu seisukoha võtna jumala mõiste kohta, olgu kas või ainult selle eitamiseks. Täiesti tähelepanemata ei või teda enam jätta, sest et see tuhandeid aastaid kestva arenemise tagajärjel meie filosoofiliste mõistete raudvarasse kuulub.

Kosmoloogilis-teoloogiline probleem on kõigepäält ellu kutsunud kaks vastupidist seletuskatset, mida lühidalt mehhanismiks ja teleoloogiaks nimetatakse.

Mehaaniline vaade käsitleb ilmasündi jõudude väljendusena, mis materias eneses asuvad. Kõige mitmesugusemas vormis külgetõmbavuse ja eemale tõukavuse, raskus- ja tsentrifugaaljõu läbi hoiduvad kehad oma koosseisus ja liikumisteedel. Ka nii väga tähtsad keemilised protsessid lubavad end selle vaate alla mahutada, kuigi veel korda ei ole läinud kõiki omaduslisi vahesid arvuliste päle üle viia. Ka keemilised omadused asuvad ainetes ja ei ole väljastpoolt nendesse toodud.

Mehaaniline vaade on peaaegu ainuüksi antiik-füüsika aluspõhjaks ja leiab uuemal ajal nimelt materialistide poolt energilist kaitset. Ka sünnusi elavates organismides katsutakse mehaanika ning keemia päle üle viia ja ei tunnustata isearalise elujõu oletamist.

Jumala mõiste on mehaanilise vaatega ühendatav ja on ka sagedasti sellega seotud olnud. Jumal on siin juba enne teda olemasolnud materia korraldaja (Anaxagoras) ehk esimene liikumapanija (Aristoteles). Koguni mõiste

jumalast kui maailma loojast laseb end mehaanilise looduskäsitusega siduda, kui jumalat mõelda mehaaniliste looduseaduste loojana, kes kord antud seadusi ei muuda.

Mehaaniline vaade püüab, nimelt uuemal ajal, otstarbe mõistet looduseletusest täiesti kõrvaldada ja just sellepärast seisab ta teleoloogilise vaatega vastolus.

Teleoloogia on nimelt säärane mõttevool, mis üksikute ilmasünduste ja nimelt üksikute kehaorganide otstarbekohasust rõhutades oletuse teeb, et ilm kõrgema mõistuse poolt kindlate plaanide ja otstarvete kohaselt on ehitet. Plato heidab Anaxagoras'ele ette, et selle „nus“ ainult korraldavat tegevust avaldab, üksikute ehitusvormide otstarbe kohta aga mingisugust vastust ei anna. Teleoloogiline vaade näeb jumalas ilma loojat ja juhtijat.

Kõige selgemini on see vaade esitet Vana Testamendi loomisloos ja säält on ta Öhtumaa ainujumala uskudesse tunginud, nii et see tähtsamate ususüsteemide tuuma sünnitab. Just sellepärast on see vaade meile lapsest saadik tuttav ja kodune.

See teleoloogia vorm eeldab isikulist väljaspool ilma asuvat jumalat; ja et ta seega kogemuse piiridest üle läheb, võib teda sellepärast nimetada transsendentaalseks teleoloogiaks.

Uuemal ajal on selle kõrval teine teleoloogia vorm välja arenenud, mis otstarbekohasust esemeis, nimelt organismis eneses peituva tendentsina käsitab. See immanentne teleoloogia on n. n. arenemisõpetuse vaade.

Selle juures tuleb tähelepanu alla igatahes eestkätt orgaaniline loodus. Oletatakse, et kõigis organismes peitub enesealalhoidmise ja soolalhoidmise tung. Selle tungi tagajärjel arenevad organismid vastavalt elutingimustele ja kohanevad nendega ikka paremini võitluses olemise eest.

Selle Lamarck'i rajatud ja korduvalt Goethe kaitstud vaate vormuleeris esimest korda filosoofiliselt Herbert Spencer (1856), ja see muutus Darwin'i läbi (Liikide tekkimine, 1859) haritud kihtide ühisomanduseks. Darwin laiendas seda kaugeleulatava hüpoteesiga, et organismid oma võitluses olemise eest omandet omadusi loomuliku väljavajaliku ehk suguvajaliku teel pärandavad ja niiviisi kohanemisvõimet äärmiselt võivad tõsta. Kõige enam kohanenute üleelamine (*the survival of the fittest*) ja loomulik väljavajalik sünnitavad n. n. darvinismi tuuma, mis aga sugugi samane ei ole arenemisideega üldse. Sellepärast, kui ka uuemal ajal nii mõnigi spetsiaalseist Darwin'i õpetustest teaduslikult nõrgana paistab, jääb tema poolt nii energiliselt ja nii jõurikkalt edustet põhimõte kestvaväärtuslikuks.

Siin esitet immanentne teleoloogia on ka hingeelu uurimisele ja kogu vaimuteadustele suure tähtsusega.

Ka immanentse teleoloogiaga on võimalik jumala mõistet ühendada, nagu juba Darwin'i enese näitus õpetab. Peab ainult oletama, et jumal kõige lihtsamad elavad olevused, midagi protoplaasma taolist on loonud ja et siis tema poolt nendesse asetet arenemiseseaduste järele organismide mitmekesisus pikkamööda välja on arenenud.

Jumala käsitamist väljaspool ilma oleva mõistusena, mis piirita mõtte- ja tahtejõuga on varustet, nimetatakse antropomorfistlikuks teismiks. Antropomorfistlik peab iga teism olema, sest et meie iga mõistust ainult analoogiliselt inimese oma sarnasena võime mõelda. Me võime oma hingejõudusid mõelda lõpmatuseni tõstetuina, kuid nad jäävad ikka inimese jõududeks. Teism on arenemata kujul kõigi loodusrahvaste vaade, puhastet kujul aga — ja ainult seda on harjutud selle nimega tähendama — valitsevate monoteistlikkude ususüsteemide vaade.

Sellest erineb panteism, mille järele jumal ja ilm mitte erinevad, vaid üks on. Jumalik tungib läbi kogu maailma, on igal pool olemas, kuid

mitte lahutet asjadest, vaid immanentselt nende. Panteismi toone leiame juba Xenofanes'i juures, selgesti on seda lausunud Giordano Bruno, jõurikkalt ja energiliselt läbi viinud ja lõpuni mõelnud Baruch Spinoza. Spinoza'le on, nagu eelpool kuulsime, ainult üks substants olemas, nimelt jumal. Sel substantsil on kaks väljendusvormi ehk atribuuti, mõtlemine ja ulatavus. Iga asi on ainsa substantsi moodus ja on nii selle jumalikkuse osanik. Tarkuse (Weisheit) eesmärk on rõõmus andumus kõik-ainsale, mille osa meie oleme, ja see andumus on, mida Spinoza nimetab armastuseks jumala vastu. See suurepärase ilmavaade mõjus iseäranis vägevalt Goethe pääle, kes seda juba oma noores eas Fausti usulises kõnes Margaretega ja hiljem küpse geeniuseksena korduvalt luulekujus on avaldanud:

„Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse.
Jhm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.“

(Mis jumal see oleks, kes ainult väljastpoolt tõukaks, ilma ümber sõrme ringi laseks joosta. Temale on kohane ilma seestpoolt liikuma panna, loodust eneses ja ennast looduses hoielda, nii et mis temas elab ja liigub ja on, iialgi tema jõust ja vaimust ilma ei jää.)

Panteismi kõrval tekkis seitsme- ja kaheksateistkümnendal aastasajal Inglismaal isesugune jumala mõistest arusaamine, millele valiti nimetuseks deism. Selle vaate edustajad (Cherbury † 1648, Toland † 1722, Collins † 1729) arvavad mõistusel õiguse olevat ka usuküsimustes kaasa rääkida ja eitavad mõistusevastaseid dogmasid ning päritud autoriteete. Sellepärast nimetavad nad ennast hää meelega vabamõtlejaks. Nemad kaitsevad loomulikku usku, mis nende arvates sarnane on mõistuse usuga. Jumal on nende ilma looja ja juhtija, pääasjalikult aga näevad nad temas kõlbusallikat. Säärast jumala mõistet võib mõistusest tuletada, ja ei ole tarvis ei mingisugust ilmutust ega mingisugust imet, et tema sisse uskuda. Usu väärtus seisab kõlbuslikus meelsuses, mis tema läbi tekib. „Usu Jumalat ja täida oma kohust“, nii kõlab deismi deviis (hüüdsõna).

Vajadus usuliste traditsioonide antud jumala mõistet filosoofiliselt põhjendada tundus iseäranis keskajal tugevasti. Kõigepäält katsuti jumala olemasolu tema mõistest, maailma otstarbekohasusest ja teistest põhjendustest loogiliselt tõestada. Siiski tunnustasid juba mõned skolastikud (näit. Duns Scotus, 1265—1308) nende tõestuste loogilist alusetust ja pidasid jumala olemasolu ilmutatuks, s. o. mõistuse abil mitte põhjendatavaks tõeks (v. lhk. 16). Ka uuemas filosoofias on palju säärase tõestustega tegemist tehtud, kunni Kant jumala olemasolu ehk küll tõestamatuks, siiski aga praktilise mõistuse, s. o. kõlbuseaduse nõudena tunnustas. Sellest ajast käsitatakse jumala mõistet eeskätt eetilises tähenduses. Kuid meie vaate järele on jumala mõiste tähtis mitte sedavõrd kõlbuseaduste kui pigemini meie teoreetilise ilmavaate põhjendamiseks. Et seda selgeks teha, juhime veel kord tähelepanu otsustusfunktsiooni, samuti põhiaapertseptiooni pääle. Kui meie iga meie kogemustes antud sisu ainult sel teel oma vaimliseks omanduseks suudame teha, et seda oma organismile kohasesse vormi valame ja mitte mööda ei pääse seda jõutsentrumina ja selle väljendusena käsitamast, ja edasi, kui see vorm aastatuhandeid kestvas mõttetões kõlbulikuks on tunnustet ja läbi proovitud ja meie tema abil kogu ilma vaimliselt oleme ära võitnud, siis on igatahes lähedane mõte seda vormi ükskord ilma kui terviku kohta tarvitusele võtta. Niipea aga kui meie seda katsume teha, paistab meile see tervik ühe vägeva, otsatu tahte teosena, kelle jõuväljendus on kestev (konstant).

Alles selle läbi omandab meie ilmapilt soovitava lõppkuju. See vägev tahe on mateeria ja vaimu ürgpõhjus, loodusseadused on tema seadused, tema on need annud, nagu laulja ütleb, ja tema ise ei murra neid mitte.

Nii kogemuse põhjal kõlbulikuna leitud otsustusfunktsiooni kõige maailma kohta tarvitamise teel jõuame oma tunnetustungi rahuldava ilmavaate juure, milles ka jumala mõiste oma koha leiab⁴³).

KIRJANDUS.

- Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 1. tr. 1866. 7. tr. 1902.
Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 2 köidet 1899 ja 1900.
Lotze, Mikrokosmos. 3 köidet. 1856—1864, 5. tr. 1896 ja järgm.
— — System der Philosophie. 2. jagu: Metaphysik. 1879. 2. tr. 1884. — Nüüd uuesti ära trükitud „Philos. Bibliothek'is“ (Leipzig, Meiner).
W. Wundt, System der Philosophie. 1889. 3. tr. 1906.
G. Th. Fechner, Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. 2. tr. 1864.
— — Zendavesta oder: Über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 3 köidet. 1851. 2. tr. I köide 1901.
— — Die Tagesansicht gegenüber der Nachtsansicht. 1879.
Ed. v. Hartmann, Die Philosophie des Unbewussten. 1. tr. 1869. 2. tr. 1904.
G. Heymans, Einführung in die Metaphysik. 1905.
Richard Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. 2 köidet 1888 kuni 1891. 2. tr. 1909.
— — Der menschliche Weltbegriff. 1901, 3. tr. 1912.
— — Der Gegenstand der Psychologie. Kolm artiklit ajakirjas „Die Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“. 1894 ja 1895. Nüüd lisana raamatus „Der menschliche Weltbegriff“ 3. tr. (Nende artiklite järele võib Avenarius'e monismi alusmõtteid kõige paremini tundma õppida.)
Josef Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 2 köidet. 1900 ja 1905.
— — Das Weltproblem. 2. tr. 1912.
Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen. Iseäranis 3. kuni 5. tr. 1902—1906.
— — Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. tr. 1906.
— — Die Prinzipien der Wärmelehre. 1896, lhk. 362—461.
— — Populär-wissenschaftliche Vorlesungen. 3. tr. 1903. XII—XV ettekanded (X—XIII 1. ja 2. tr.).
W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie. 1902. 3. tr. 1905.
M. Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung. 1904.
Rud. Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit. 1888.
— — Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. 1907.
— — Geistige Strömungen der Gegenwart. 4. tr. 1908.
Josiah Royce, The world and the individual. 2 köidet. 1902. (Sisaldab hästi läbi mõeldud idealistliku metafüüsika süsteemi.)
Henri Bergson. (Eespool tsiteeritud teosed sisaldavad sügavmõttelist metafüüsikat.)
Ludwig Busse, Geist und Körper. 1903. (Jõurikas dualismi ja vastastikuse mõju kaitsmine.)
Friedrich Klimke S. J. Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. 1911. (Mitmesuguste monismi vormide täielik ja põhjalik kirjeldus ja arvustus.)
Paul Joël, Seele und Welt, Versuch einer organischen Auffassung. 1912. (Asetab keskohta elu mõiste ja näitab, et füüsiline ja psüühiline selle juures koos tegevad peavad olema. Vaimurikas ja väga elav kirjeldus.)

Viies osa.

Esteetika teed ja eesmärgid.

§ 35. Esteetika mõiste ja ülesanne.

Inimese esteetiline elamus (Verhalten) on isesugune hingeseisukord, mis kultuuri arenemise vältusel mitmeti on differentseerunud ja komplitseerunud. Selle hingeseisukorra iseloomulikkus seisab selles, et ümbruse esemed ja sündused, olgu nad looduse asjad või kultuuri sünnitused, mis nende lihtsa vaatlemise juures lõbu- ja norgitunnet sünnitavad, mis mitte otsekohe ei ole tugevate ihade tekkimise aluseks. Kant, kes seda esteetilise tunde tunnust esimesena märkas, kõneles sellepärast ka mingisugusest „huvita meeldivusest“ (uninteressiertes Wohlgefallen).

Esteetilised tunded aga annavad peaaegu alati tõuget esteetiliste esemete üle otsustamiseks. Nende otsustuste öeldised, nagu: ilus, kaunis, huvitav, ehk inetu, ilutu, igav, on meile selle juures vaadeldavate kunstiteoste omadustena maksvad, mis nendes objektiivselt olemas on. Nende otsustuste juures võtame muu seas arvesse üldmaksvuse ja kaitseme oma arvamist teiste vaadete vastu sagedasti väga elavalt.

Ja et esteetilised elamused üksikute elus, samuti ka inimkonna kultuuri arenemises suurt osa mängivad ja et edasi esteetiline elamus inimese hinge ja inimese tegevuse uute külgede päale tähelepanu juhib, siis peab seda asja uurimise alla võtma. Peab läbi uuritama esteetilise elamuse subjektiivsed ja objektiivsed tingimused, ja selles seisab just esteetika ülesanne.

Subjektiivsed tingimused kuuluvad täiesti psühholoogia valda. Psühholoogiliste uurimistega on esteetika viimasel aastakümnel eestkätt tegemist teinud, ja selle tagajärjeks on meie esteetilise elamuste olemusest arusaamise tähtsal moodsul kasvamine. Praegu teame paremini kui umbes aastat kolmkümmend tagasi, mis meie läbi elame, kui pildi vaatlemise, sümfoonia kuulamise, luuletuse lugemise tagajärjel oleme erutet ja rõõmsas meeleolus. Psühholoogiline esteetika uurib ühelt poolt esteetilist nautimist, teiselt poolt kunstilist loomist teataval moodsul nii ütelda seest küljest.

Esteetiliste elamuste objektiiviste tingimuste suhtes ei ole uurimine veel sugugi jõudnud üksmeelele uurimise eesmärkide ja veel vähem teede kohta. Filosoofilised spekulatsioonid ilu olemuse ja selle kosmilise tähtsuse üle, mida vanal ajal Plato ja Plotinos, uuemal ajal Schelling, Hegel ja Schopenhauer ette võtsid, ei ole oma mõju vaimude päale veel mitte täiesti kaotanud. Siiski tähtsamad on ajaloolised uurimused üksikute kunstide tekkimise ning arenemise üle ja kultuurajaloolised uurimused esteetiliste elamuste laiendamise ja rikkendamise, aegapidi kunni kunsti vajaduseni kasvamise ja ikka üldise-

maks saava võime üle ka loodust esteetilisest seisukohast vaadelda. Esteetilise elamuse subjektiivseid tingimusi tuleb psühholoogiliselt, objektiivseid ajalooliselt ja sotsioloogiliselt uurida. Võib olla siis, kui sellel töö on positiivsed tagajärjed, läheb mõnel kaugelenägeval vaimul korda universumis eneses esteetilise idusid leida ja ühes sellega ilu ning kunsti filosoofia juure jõuda⁴⁴).

Kõigi esteetiliste elamuste aluspõhja aga ei pea selle juures iialgi silmist kaotatama. Nagu öeldud, seisab see selles, et meie puhtaid, ägedaist ihadest vabu tundeid läbi elame. Esteetilise elamuse tõsiasi on ühtlasi ka tõestuseks, et tundmine on iselaadiline teadvuse põhifunktsioon, mis ühelt poolt kujutlemisest ja mõtlemisest, teiselt poolt ihaldamisest ja tahtmisest erineb. Ja et see puhas tundmine ainult esteetilisest elamuses täiel ulatusel ilmsiks tuleb, siis võib ainult esteetika anda viimase otsuse puhta tunde olemuse ja ülesande kohta. Sellepärast võib esteetikat ühes Heinrich von Stein'iga kõige lühemalt ja tabavamalt piiritella tundefilosoofiana.

Selle esteetika mõiste määramisega on iseloomustet ta koht filosoofia süsteemis ja ühtlasi ka avatud rikas tööpõld psühholoogilistele, ajaloolistele ja sotsioloogilistele uurimustele. Esimene ja kõige tähtsam ülesanne on esteetilise nautimise psühholoogiline uurimine. Meie peame selgesti teadvusele jõudma selle üle, mis me kunsti ja looduse vaatlemise juures esteetilisest elamuses tõeliselt läbi elame. Iseäranis peame vahet tegema esteetilise rõõmu ja muu lõbutunde vahel ja selle vahetegemise alust püüdma tundma õppida. Edasi peame katset tegema loova kunstniku hingesse tungida, et mõista kujutelmel ja motiivide, mis teda valdavad, liikuma panevad. Kõik need uurimised ei pea üksiku indiviidiga piirduma. Sotsiaalne tegur etendab esteetilisest elamuses palju suuremat osa kui arvatakse. Oma esteetilisest elamustest oleme mitmekülgsest moe ja teiste ajavoolude mõju all, ja ka loov kunstnik peab oma töö juures, võib olla enam kui ta endale või teistele tahab tunnistada, publikumi silmas, kelle tarvis tema töö on määratud. Kunsti sotsioloogilist tähtsust, mida juba Plato ja Aristoteles tunnustasid, peab ikka täpsemalt uuritama. Sellest selguvad sidemed esteetika ja eetika vahel ning sel teel võib ka normideni jõuda, mis kunstniku geeniust või individuaalse maitse esteetilist õigust kuidagi viisi kitsendamata siiski üles seada lubavad objektiivsete esteetiliste väärtuste mõõdupuud.

Seega on esteetika tundefilosoofia ja tema ülesanne seisab selles, et uurida esteetiliste elamuste psühholoogilisi, sotsioloogilisi, ajaloolisi ja lõpuks kosmilisi ning metafüüsilisi tingimusi.

§ 36. Esteetika arenemine ja voolud.

Sõna esteetika ilufilosoofia mõttes tarvitab esimest korda Baumgarten (1714—1762), kes oma 1750—1758 ilmunud „Esteetikaga“ Wolff'i filosoofiasüsteemis olevat auku katsus täita ja seega esteetikast iseseisva filosoofilise distsipliini (õpeharu) lõi.

Sõna ise (greekakeelsest *αισθησεσθαι* = tajuma) tähendab õieti meelelise tajumise õpetust ja selles mõttes tarvitab seda veel Kant, kes ühe osa oma „Puhta mõistuse kriitikast“, nimelt meelelise tajumise õpetuse, transtsendentaalseks esteetikaks nimetas. Baumgarten'i juures on sõnaline tähendus veel ainult niipalju mõjuv, et ta ilu meelelise tunnetuse täiuseks nimetas. Oma „Otsustusvõime kriitikast“ tarvitas Kant Baumgarten'i loodud nimetust juba praegusel ajal maksvas mõttes, nii et sõnal „esteetika“ tema juures kaks täiesti erinevat tähendust on. Tema tunnetusõpetuses tähendab esteetika meelelise tajumise õpetust ja tema teoses otsustusvõime üle tähendatakse sellega iluga seotud lõbutunde õpetust.

Jälle teises, pisut laiemas mõttes tarvitab seda sõna *Herbart* (1776—1841), kes selle all mõistab praktilist filosoofiat üldse, seega kõike, mis on hindamisosaline, ja koondab nõnda esteetika nime alla kõlbus- ja iluõpetuse. Need kõikumised sõna tarvitamises on aga praegusel ajal lõppenud ja esteetika all mõistetakse nüüd üldse ilu- ja kunstifilosoofiat.

Kuna seega esteetika nimi alles uuemal ajal tekkis, tõmbas selle aine, ilu ja kunst, juba üsna varakult mõtlejate tähelepanu enese pääle. *Plato* põhjendas ilu mõistet ühes oma dialoogis (*Hippias major*) ja kõneleb ka muidu rohkesti ilu ideest, mille ta seadis ligidasse ühendusse armastusega. *Aristoteles* lõi oma kuulsas „Poetika’s“ luulekunsti, eriti tragöödia teooria, ja *Horatius*, mitmel korral *Aristoteles*’t kasutades, kirjutas oma kirja luulekunsti üle. Neoplatoonlane *Plotinos* jättis järele kaks sügavalt põhjendat filosoofilist kirjatööd ilu üle, mis veel praegu tõsist tähelepanu pälvivad. Ka skolaatilises filosoofias leidub juhuslikke artikleid esteetika üle, kuid alles kaheksasteistkümnnes aastasada ühes rikka tundeelu arenemisega tõi päevakorrale ka ilumeele teadusliku uurimise.

Inglane Shaftesbury (1671—1713) oma esteetilise moraalifilosoofiaga ja *schotlased Home* (1696—1782) ja *Burke* (1728—1797) oma psühholoogilise esteetikaga aitasid palju kaasa sellekohaste hingesünduste tundmiseks ja mõjusid tugevasti Saksa mõtlejate ning luuletajate pääle. 17. ja 18. aastasaja Prantsuse esteetikutest avaldas suureväärtslikke mõtteid iseäranis *Dubos* oma teoses „*Reflexions critiques*“ („kriitilised mõtted“ — 1719), mis alles kõige uuemal ajal kohase hindamise osaliseks on saanud. *Dubos* leiab, et esteetiline nauding sellepärast lõburikas on, et ta vaimule meelepärast tegevust annab. Nende väga tähtsate ja viljarikaste mõtete juure tuleme tagasi oma esteetiliste elamuste kohta käivate vaadete kirjelduses.

Selle järele kui *Winckelmann* vana aja kunstis püüdis üles leida iluduse ideaali, *Lessing* eraldada katsus luulekunsti ülesande kujutatavate kunstide ülesandest ja *Herder* arvas üles leidnud olevat rahvahinge sügavuses luule allikka, jõudis *Kant* oma „Otsustusvõime kriitikas“ esteetika teadusliku põhjendamise juure.

Kant’i õnnelik mõte, mitte ilu, vaid meie maitseotsustusi läbi uurida ja sama õige kui tähtis tõendus, et iluga seotud nauding „huvita“ on, s. t. ihadega ei ole ühendet, annavad veel praegugi filosoofilisele esteetikale sisu ja sihi.

Tähtsal mõõdul arendas *Kant*’i esteetikat *Schiller*. Tema armsam mõte, mida ta juba enne oma tutvust *Kant*’iga luuletuses „Die Künstler“ (Kunstnikud) väljendas, mille järele ilumeel üksnes inimesele omane ja allikaks on tunnetusele ja vürusele, samuti kogu kultuurile, ei suuda küll arvustusele vastu pidada ja peab uue aja arenemisõpetuse ees taganema. Ent kunsti tuletamine mängimistungist, mis kirjades „inimese esteetilisest kasvatuses“ esitet, on üks kõige tähtsamaist ja viljarikkamaist mõtetest, mille esteetika on ette toonud. Alles kõige uuemal ajal on hakatud selle mõtte kandeulatust hindama ja *Schiller*’i alus- põhjal edasi ehitama.

Hegel, *Schelling* ja *Schopenhauer* tegid palju tegemist esteetikaga, ja nimelt ilu ning kunsti metafüüsika mõttes. *Hegel*’ile on kunst kõige madalam aste, milles absoluutne vaim väljendub, kuna usk ja filosoofia kõige kõrgemad on. Need astmed on tema arvates ajalooliselt vanal, kesk- ja uuel ajal üksteise järele ja üksteisest välja arenenud. Ilu, iseäranis kunsti- ilu on *Hegel*’i arvates idee läbipaistmine (*Durchscheinen*) aines ja see mõte leiab korduvalt arendamist. *Hegel*’i vaimus on läbi viidud *Fr. Vischer*’i ja *Carriere*’i esteetikateosed, millest esimene veel praegugi on selle õpeala kõige täielisem ja sisurikkam käsitus. *Schelling*’ile on terve loodus kunsti- teos ja *Schopenhauer*’i järele on kunst kõige kõrgem inimvaimu saavutus, sest et sääli pimedast ja mõistuseeta elutahtest täiesti üle on saadud ja puhas

mõistus ilmsiks tuleb. Kõige kõrgemaks kunstiks peab Schopenhauer muusikat, mis temale ligipääsetava kõige sügavamalt avab.

Vastupidiselt selle kujutatava sisu pääle sihitud esteetikale arvab Herbart, et ilu olemus seisab ainult teatavais vormides ja vahekordades. Vormiteadusena arendas seda esteetikat herbartiaanlane Robert Zimmermann, kellele tänu võlgname ka esimese esteetika ajaloo eest.

Kuna siia maani vaadeldud katsed kõik spekulatiivist (mõistuselist) teed on käinud, astub G. Th. Fechner oma 1876 a. ilmunud teoses „Vorschule der Ästhetik“ (Esteetika eelkool“) uutele radadele. Endise ülevalt päritoleva esteetika (Ästhetik von Oben) asemele tahab tema panna alt päritoleva esteetika (Ästhetik von Unten) ja jõuda empiirilisel ja eksperimentaalsel teel esteetilise lõbutunde seaduste juure. Fechner'i laiaulatuslikud katsed ja sügav psühholoogiline analüüs töid palju väärtuslikku päevavalgele ja andsid veel enam ergutust uurimiseks. Iseäranis väärtuslik leidis on Fechner'i vahetegemine esteetilises otsustuses otsekoheste ja assotsiatiiviste tegurite vahel. Teatavad meelelise muljed, nagu lihtsad küllastet värvid või värvi kombinatsioonid, toonid ehk helid, samuti teatavad vormid ja kujud tekitavad otsekohest ehk liht lõbutunnet. Sellevastu suuremad pildid, sammaskujud ja nimelt luuleteosed mõjuvad esteetiliselt alles assotsiatiivselt äratet kujutelmide ja tunnete läbi.

Praegu töötatakse eksperimendi ja analüüsi abil Fechner'i vaimus agaralt edasi kunstilise loomise ja esteetilise nautimise seaduste uurimise kallal.

Eksperimentaalse esteetika tagajärgede ja ülesannete üle tegi Oswald Külpe Würzburgi psühholoogide kongressil selge ja väga õpetliku ettekande, mis selle kongressi aruannetes ära on trükitud. Esteetilise nautimise analüüsi on viimastel aastatel iseäranis Theodor Lipps, Konrad Lange, Johannes Volkelt ja Hugo Spitzer väga edendanud. Esteetika tarvis eriajakirja asutamiseks lõi Max Dessoir keskorgaani, mis palju suureväärtuslikke kirjatöid sisaldab. Iseäranis ergutavate uute vaatepunktidenä peab siin nimetama Lipps'i tarvituselevõetud „sissetundumise“ („Einführung“) ja Konrad Lange „teadliku enesepette“ („bewusste Selbstillusion“) mõisteid. Lipps läheb selle juures välja eeldusest, et iga esteetiline ese midagi elavat kujutab, ja nimetab „sissetundumiseks“ hinge seisukorda, mida meie läbi elame, kui asetume esteetilise eseme ellu. Lipps leiab sissetundumist juba lihtsate geomeetrislike ornamentide tajumises, samuti ka looduse vaatlemises ning tarvitab seda printsiipi järjekindlalt ja õige ergutavalt kõigi kunstide juures. Konrad Lange jälle näeb esteetilise nautimise päätunnust selles, et meie kunstiteose vaatlemise juures teatavat teadlikku enesepetet läbi elame. Meie ei unusta ialgi, et meie ees on ainult kujundus, mitte aga ese ise. Igas kunstiteoses on illusiooni edendavaid ja segavaid elemente, ja selles näilikkuse ja tõelisuse vahelduses seisab tema arvates esteetiline nauding. Edasivoolava liikumise juures ei ole võimalik täpselt vahet teha kindlasti tunnetet ja ainult aimatava vahel. Sellepärast võib uue aja esteetika voolusid ja tendentse ainult lühidalt ära tähendada.

Spekulatiivsest esteetikast ei ole veel mitte nii täieliselt üle saadud kui spekulatiivsest psühholoogiast (võrdle eespool lhk. 20 ja järgm. ja lhk. 25.) Kuid ka siin pöördub päähuvi kogemuspärasele käsitusviisile. Empiiriline esteetika jaguneb normatiivseks ehk tehniliseks ja kirjeldavaks ehk analüütiliseks.

Normatiivne esteetika määrab kindlaks reeglid kunstnikele ja normid hindajaile. Reeglid kunstnikele käivad enamasti käsitööpärase kohta kunstis ja sellepärast nimetatakse seda tehnikaks. Üksikute kunstnikkude juures on see mitmesugune ja mitmesuguse tähtsusega.

Kujutavad kunstid, nagu ehituskunst, maalimine ja kujuraiumine, nõuavad kätteharjutamiseks suurel määral teaduslikku eelharidust ja tehnilist arenemist. Nende tehnika peab olema kätte õpitud, enne kui kunstilise ülesande juure võib astuda.

Selle tehnika raskuse juures tuleb väga hõlpsasti ette, et tehniliselt korralikku ka juba kunstiliseks peetakse. Seega on tehnikal siin suur tähtsus ja seda hinnatakse kergesti liig kõrgelt.

Helikunsti tehnika nõuab samuti põhjalikku ja mõnikord rasket õppimist, kuid selle päale vaatamata pannakse siin enam rõhku erilisel kunstilise päale ja tehakse täpsemalt vahet tehniliselt korraliku ja muusikaliselt tähtsa vahel.

Lõpuks luulekunstis mängib tehnika üsna alajärgulist osa. Tema vahend, keel, on igähele käepärast ja kõige rohkem dramaatilise kunsti juures on teatava lavastuse tingimuste tundmisega tegemist. Siin ei ole iialgi küllalt osavast tehnikast kunstilise tagajärje saavutamiseks, kuigi eitada ei või, et väikese lavastusvilumusega kõlbulikke teatrinäidendid võib valmistada⁴⁵).

Seega on tehnilisel esteetikal kujutavate kunstide ja muusika juures suur, luulekunsti juures aga väike tähendus. Kuid ikka jääb ta esteetiliste küsimuste tuuma ees peatuma, teeb tegemist enam välisküljega, mitte aga kunstiteose sisemusega.

Kirjeldav ehk analüütiline esteetika sellevastu püüab võimalikult sügavale asja tuuma sisse tungida. Ta püüab tingimusi, mille juures kunstiteos tekib ja mõjub, kunstniku hinges, kultuuri seisukorras ja selle aja maitsekalduvustes kõigist külgedest selgitada. Sel viisil muutub esteetika sagedasti psühholoogiaks ja ajalooks. Ja tõeliselt ongi see psühholoogilise ja ajaloolise meetodi ühendamine, mis kõige kindlamini täielist kunstiteose mõistmist võimaldab.

Selle esteetika meetodi ja eesmärgi suhtes vahetegemiste kõrval tulevad uuemal ajal ilmsiks veel esteetilised voolud, mis üksteisest erinevad oma arusaamise kunsti ülesannetest. Arvame sellega idealismi ja sellele vastupidist realismi ehk naturalismi.

Esteetiline idealism näeb kunsti otstarvet selles, et meid „puhta tõelise“ kõrgemaisse sfääresse tõsta ja meeltliigutavate inimsaatuste kujutamisega inimese loomu sügavamalt olemust paljastada, nii et end tunneme ülendet ja puhastet ning ühtlasi päevaülesannete tarvis uuesti kõvendet. Sellepärast peab kunstilisest kujutusest kõrvaldatama kõik roojane, kõik labane ja samuti ka kõik igapäevane.

Sellevastu tõendab naturalism, et kunst peab meile ilma näitama niisugusena, nagu ta on. Ainult kujutuse kõige täpsem ja õiglasem truudus on kunstniku vääriline. Kui sääli ka palju vastikut ja eemaletõukavat paistab olevat, siis tahab ta just selle läbi kõige sügavamalt mõjuda ja vapustada. Naturalism ei ole ilmale üksnes väljapaistvaid teoseid annud, vaid on ka oma teooriat suure jõu ja osavusega kaitsnud.

Viimasil aastail on mõned uued voolud tekkinud, mis isesugu naturalismi ja idealismi sünteesi taotlevad, kuid veel ei ole saavutanud. Sümbolism maalikunstis ja luules läheb kujutamises puhtasjalikkuse piiridest üle ja tahab kujutusse ja sõnadesse midagi saladuslikku mahutada, mis aga suuremalt osalt ainult pühendatute ringile arusaadav on. Impressionism tahab kunstniku silmapilksel muljet võimalikult puhtalt ja täieliselt edasi anda, jääb aga selle juures sagedasti segaseks ja selgusetuks. Üldiselt võib kunstis isesugust neoromantismi tähele panna, mis püüab elu kunstiliselt kujundada ja süvendada⁴⁶).

Nende voolude kohta seisukoha võtmine teadusliku veendumusega on meie arvates ainult siis võimalik, kui esteetikat geneetilisele ja bioloogilisele alusele seada ning ilu ja kunsti nende tekkimises ja elualalhoidmise tähtsuse seisukohast katsutakse tunnetada. Säärase esteetika põhijooned esitame siin lühidalt.

§ 37. Geneetiline ja bioloogiline esteetika.

Kant õpetas meile, et meie esteetilises otsustuses „kujutelmi mõistuse kaudu objektiga“ ei seoks, vaid „subjektiga ja lõbu- ning norgtundega“. Mait-

seotsustus, ütleb tema, ei ole mõistuse otsustus, — sellega ei ole midagi objektiivselt tähendatavat, vaid temas tunneb ennast subjekt ise, nagu kujutelm teda affitseerib (temas muljet tekitab).

Nauding ilu juures läheb aga Kant'i arvates lahku lõbust meelepärase ja rõõmust hää juures. Nii meelepärane kui ka kõlblikult hää mõjuvad ihalustäratavalt, kuna nauding ilu juures on „huvita“ nauding ehk, nagu veel võib öelda, puhas tunne. Oma uurimusega pani Kant toime esteetika ümbermuutmise, nimelt seespidistamise. Nagu näib, näitas tema meile lõpulikult, et esteetika pääprobleemiks peab olema — tungida esteetilise naudingu olemusse nii sügavale kui võimalik.

Schiller astus ses sihis suure sammu edasi sellega, et ta, nagu me juba tähendasime, esteetilise naudingu seletamiseks mängimise analoogia appi võttis. Mäng on Schiller'i arvates ülearuste jõudude tegevus, s. o. säherduste jõudude, mis elu vajaduste rahuldamiseks tarvitusele ei tule. Sessamas mõttes on Herbert Spencer mängu käsitanud, kuna Lazarus, kes enam silmas pidas täiskasvanute mängu, seda puhkuse vajadusega seletas. Karl Groos sellevastu, kes noorte loomade ja laste mängu põhjalikult on uurinud, näeb mängus eelharjutust elu jaoks.

Kõik need vaated mängu pääle lubavad end ühendada ja esteetiliselt kasutada, kui meele tuletada, et mängu juures rõõm tegevusest enesest tekib, mitte aga selle tegevuse läbi saavutat eesmärgist. Iga tõsise töö juures, mida me ette võtame, seisab meie ees otstarve, mida saavutada, ülesanne, mida täide saata tahame. Selle otstarbe kujutelm on see, mis meid ergutab ja kihutab, kindlasti silmis peetav eesmärk on see, mis meid aitab üle raskustest ja kanda laseb meelevastikusi, mis ju iga tööga on seotud. Mäng sellevastu teeb meile rõõmu lihtsalt sellepärast, et see meile meelepärane tegevus on. See füüsiliste ja psüühiliste jõudude tegevusest väljavoolav lõbu mängu juures on ainult erijuhtumine üldisest bioloogilis-psüholoogilisest seadusest, mis tänini alles vähe tähelepanu on leidnud.

Kõik elundid ja funktsioonid, mis inimese psüühofüüsilises organismis aja jooksul välja on arenenud, nõuavad teatavas mõttes tegevust. See tegevus on objektiivselt vaadates tarve, s. t. inimese organismi alalõleku ja arenemise tingimus. See on sellepärast tarve, et elundid ja funktsioonid, mis ühtki juhust ei leia tegevuseks, kidunemise hädadoht ähvardab. Liikmed, mida kaua ei liigutata, lähevad kangeks ja jäävad, kui funktsioonitakistus kauemini kestab, koguni jäädavalt liikumatuks. Lapsed, kes kolmandal või neljandal eluaastal kurdiks jäävad, võõrduvad reeglilikult ka kõnelemisest, sest et kõnefunktsioon enam kõne kuulmisest ergutust ei leia. See üksikute funktsioonide tegevuse tarve kajastub teadvuses, nagu sünnib ka teiste tarvetega, ja nii tekib rida subjektiivselt tuntud tarbeid ehk vajadusi, mida funktsioonitarveteks võime nimetada.

Iga tarve on sel ajal, mil ta aktuaalseks (tegevaks) saab, norgtunne, mis teatavate kujutelmidega on seotud ja meis teatavaid tegevusi tekitab, mis niikaua kestavad, kunni norgtunne kaob. Nii ajab meid nälg ehk toidutarve mingisugusel viisil toitu muretsema, mille läbi siis nälja norgtunne kaob ja lõbus küllastustunne asemele astub. Niisama on iga elule tarviliku funktsiooni kestmam takistus seotud norga, vastava funktsiooni jõurikas tegevus aga lõbuga.

Nii näit. tunneme pärast kauast istumist liikumistarvet ja säärasel korral tekitab tugev kõndimine meile iseenesest rõõmu. Niisugune funktsioonilõbu ei ole sugugi seotud ihadega, vaid tähendab ainult terve eluprotsessi edenemist ja tõusmist. See tuleb selgelt ilmsiks just laste mängu juures. Rõõm mängu juures ei ole nimelt muud midagi kui lõbutunne, mis tekib funktsioonitarbe rahuldamisest.

See on maksev ka esteetilise naudingu kohta. Esteetilist naudingut

võib vaadelda funktsioonilõbu liigina, s. o. rõõmuna, mis mitmesuguste psüühiliste funktsioonide tegevusest tekib *). Sellepärast jääb see lõbu, nagu Kant nii väga õnnelikult ja tabavalt tähendas, ilma mõjuta ihaldamisvõimete päale, ning samal põhjusel on esteetiline nauding mängule nii lähedane. Seda olemuslikku sugulust ei pea aga milgi tingimusel samasusena käsitama. Funktsioonilõbu, mida mängu juures läbi elame, on küll esteetilise nautingu sarnane, kuid ta ei ole mitte seesama. Esteetiline nautimine astub oma kõrge-
mas arenemismisvormis säärase hingeliste funktsioonidega ühendusse, mis mängu juures peaaegu mitte sugugi tegevusse ei astu.

Esteetiline funktsioonilõbu on just selle läbi iseloomustet, et teda esile kutsub esemete ja sünduste vaatlemine. Selle juures mõistame vaatlemise all mitte üksnes vaatamist ja kuulamist, nagu me seda kujutatavate kunstide ja muusikaliste kompositsioonide juures või teatris teostame ja läbi elame, vaid ka hinge seisukorda luuletuste lugemise juures. Säärane kunsti- või ka looduse esemete vaatlemine võib meie hinges kõige mitmekesisemaid funktsioone tegevusele kutsuda. Nagu varsti näeme, leiavad meie meeltefunktsioonid selle läbi lõbusat tegevust, meie fantaasia erutatakse, meie mõtlemine ja tundmine pannakse tegevusse. Kuid kõige selle suhted vaadeldava esemega jäävad püsima ja selle läbi omandab tekitet funktsioonilõbu oma sihi ja värvi.

Selle järele on esteetiline nauding eriliik funktsioonilõbu, mis vaatlemisest tekib.

Juba meelelisel tajumisel, iseäranis nägemise ja kuulmise, teatavatel tingimustel ka kompamismeeltele tajumused, on sagedasti seotud elementaarsete esteetiliste tunnetega. Üksikud värvid, veel enam aga värvide kombinatsioonid ja komplitseeritud valgusmõjud, nagu näit. vikerkaar või tähtis öötaevas sünnitavad, äratavad esteetilist naudingut. Veel rikkamad ja mitmekesisemad on esteetilised tunded, mida geomeetriselised ornamendid ja kujud ellu kutsuvad. Neil juhtumistel on iseäranis lõburikas nägemisfunktsiooni tarvitamine, kuid meie otsime rõõmu allikat mitte iseeneses, vaid esemes, mis selleks lõbusaks tegevuseks põhjust annab, ja nimetame seda eset ilusaks. Sääraste esteetiliste otsustuste allikaks, sedavõrd kui need iseseisvalt avaldet, mitte aga mõtteta pole järele korratud, on siiski ikka ainult tõeliselt läbielatud funktsioonilõbu. Objektiivselt olemasolevad esemete omadused on ikka ainult esteetilise otsustuse kaudsed põhjused. Seda näitab selgesti nürinemise tõsiasi. Asi, mida esimesel ja teisel vaatlemisel ilusa leiame olevat, muutub ükskõikseks, kui teda iga päev ja tund enese ees näeme. Ese ise ei ole muutunud, üksnes meie funktsioonilõbu on nürinenud.

Kuulmistajumuste hulgas on kõigepäält lihtsad toonid, iseäranis aga rütmiliselt korraldet toonide ja kahinate read, mis tekitavad elementaarset esteetilist mõju. Meloodiate ja sümfooniliste helitööde meeldivus sellevastu põhjeneb kõrgemate ja mitmekesisemate funktsioonitarvete pääl. Rütmilised heliread ergutavad meid sagedasti rütmilisi liigutusi tegema ja siin on täitsa selgesti funktsioonilõbu esteetilise nautingu tekitajaks. Samasugusel viisil tuleb see ilmsiks ka kompamistajumuste esteetilise mõju juures, nagu viimasel ajal krüptimelate juures fähele on pandud **). Nemad tunnevad lõbu säärase esemete kompamisest, mis põhjust annavad meelepäraste ja rütmiliselt korraldet katsumisliigutuste tegemiseks.

Nii, elementaarsed (algelised) esteetilised tunded tekivad selle tõttu, et meie läbielatud tajumused meie sensuaalist (meelelist) funktsioonitarvet meelepärast ja küllalt intensiivsel viisil rahuldavad.

Võrratu mitmekesisemalt ja rikkamalt areneb esteetiline nauding aga siis,

*) Samataolist mõtet avaldas juba Prantsuse esteetik Dubos (v. eespool lhk. 103).

***) Võrdle eespool lhk. 27.

kui meie päale mõjuvad esemed mitte üksnes meie meeltele, vaid ka meie kujutlemisele ja mõtlemisele meelepärast tegevust annavad. Maalikuinsti või skulptuuri teos, mille kujusid meie mõistame ja suudame seletada, pakub meile kõige suuremat ja kauakestvat naudingut. Mida kõrgemal kraadil kujutat esemed ja sündused meie mälestus- ja kujutlusvõimet ergutavad, mida enam nemad meile mõtlemist annavad, seda intensiivsem, seda rikkam on esteetiline nauding ja seda raskemalt nürineb see. Seda meie esteetiliselt mõjuvat intellektuaalse funktsioonitarbe rahuldust tunneme iseäranis selgesti luulekunsti juures. Luuletaja sõnad ei tähenda meeleliste tajumustena niihästi kui midagi ja mõjuvad ainult kujutelmide, mõtete ja tunnete läbi, mida nad meis ellu kutsuvad. Mõnede luuletuste nõndanimetet vaatlikkust tekitavad loomulikult mitte meeled, vaid fantaasia. Grillparzer ütles väga trehvalt (Sauer'i väljaanne XV, 43), et meelestamine (Versinnlichung) luules mitte väljastpoolt sisse, vaid seest välja-poolt sünnib. Kui meil nüüd korda läheb luuletajat kergesti jälgida, kui me mõistame, mis tema mõtleb, kui tema meie fantaasiat ergutab, siis on sellest küllalt, et meile kõrget esteetilist naudingut anda.

„Es lockt uns nach und nach, wir hören zu,
Wir hören und wir glauben zu verstehen,
Was wir verstehn, das können wir nicht tadeln
Und so gewinnt uns dieses Lied zuletzt“.*)

Schiller'i filosoofiline lüürika, rasked kohad Goethe „Faustis“ mõjuvad alles siis esteetiliselt, kui meil korda läheb luuletaja mõttest jagu saada, seda eneses järele aimata ja edasi arendada. Niikaua kui see pole sündinud, on meie intellektuaalne funktsioonitarve takistet ja esteetiline mõju jääb ära. Sedasama takistust tunneme sagedasti moodsate kunstnikkude maalide juures, kui meil korda ei taha minna värvide ja kujude merest kompositsiooni kava üles leida ja terviku mõtet mõista. Meie sensuaalne funktsioonitarve rahuldub säärase kunstiteoste läbi sagedasti kõrgemal määral, ent sellega seotud intellektuaalse funktsioonilõbu takistus ei luba kauakestvat esteetilist mõju esile tulla.

Suurte vabrikute, masinate mõtterikaste leiduste ja muude tehnika meister-teoste vaatlemine mõjub sellevastu kõrgel määral esteetiliselt, olugi et neil es-meil eestkätt on ainult praktiline otstarve. Väga tabavalt tähendab selle kohta Josef Popper, et meie rõöm nii mõtterikaste sisseseadete mõistmisest ja nende kokkukõlalise otstarbekohasuse arusaamisest väga lähedalt sugulane on esteetilise naudinguga.

Sarnane intellektuaalsele funktsioonilõbule, kuid siiski mitte täiesti sellega samane on meie rõöm meie oma fantaasia tegevusest, mis sünduste ja esemete vaatliku kujutlemise tõttu meis tekib. Homeros'e luuletuste lugemise juures näeme oma sisemise silmaga Achilleus'e, Agamemnon'i, Odysseus'e, Nausikaa, Hektor'i ja Andromache kujusid elavatena enda ees seisvat. Grillparzer nõuab seda vaatlikkust luuletajalt ja laidab selle puudust väga. Seda rõõmu kunstniku esilenõitunud kujude sisemisest vaatlemisest nimetame imaginatiivseks (kujutluslikuks) funktsioonilõbuks.

Ka elegandid matemaatilise ülesannete täitmised pakuvad esteetilist nau-dingut, nagu Prantsuse matemaatikateadlane Sophie Germain**) väga ilu-sasti on selgitanud. Mõlemail juhtumistel on see ainult intellektuaalne funktsioo-nilõbu, mille pääl esteetiline mõju põhjeneb. See intellektuaalne funktsioonilõbu on psüühiliste elamuste sisu, mida meie harilikus elus teoreetiliseks huviks

*) Ikka enam ja enam veetleb see meid, meie kuulatame, kuuleme ja arvame mõistvat, ja mida me mõistame, seda me ei või laita, ja nii võidab meid lõpuks see laul“.

**) Selle stigmata mõtleja üle vaata Jerusalem'i „Gedanken und Denker“ („Mõtted ja mõtlejad“) lhk. 94 ja järgm.

nimetame. Mis meie intellektile meelepärast tegevust annab, see huvitab meid, selle leiame huvitava olevat.

Siia maani vaadeldud sensuaalne, intellektuaalne ja imaginatiivne funktsioonilõbu õpetas meid tundma siiski ainult esteetilise naudingu algeid, teataval määral välist külge. Kunstis ja looduses oleva iluga seotud rõõmu sisemisse olemusse tungime alles siis, kui meele tuletame, et ka tunne teadvuse põhi-funktsioon on, mis tegevust nõuab. Meis on tõeliselt tarve hingeerutuse järele, ja selle tarbe rahuldamine on sagedasti kõrgemal määral lõburikas. Seda tarvet nimetame ingliskeelsele sõnale (*emotion* = tunne) tugeses emotsionaalseks funktsioonitarbeks. Põllumees, kes kogu nädala adra taga tammub, tahab pühapäeval kõrtsis kakelda. Tema veri hakkab selle juures keema ja sellega seotud äritus tundub temale väga hädtegevana. Nagu teada, nõudsid Rooma linna põhikihid keisritelt leiba ja gladiatorite mängusid (*panem et circenses*). Leiba nälja kustutuseks ja mängusid emotsionaalse funktsioonitarbe rahuldamiseks. Sügavmõtteline muinasjutt Hansust, kes hirmu tundma tahtis õppida, näitab selgesti, et juba eelteaduslik psühholoogia selle tarbe tõelist olemasolu tähele pani.

Emotsionaalne funktsioonilõbu tungib igasuguse tunde tsentraalse loomu tõttu palju sügavamale hingeellu kui sensuaalne ja intellektuaalne funktsioonilõbu. Äritus laguneb siin palju laiemale, tungib palju sügavamale ja tekitab sellepärast mõjusid, mis kogu organismi vapustavad ja mõnikord kestvalt muudavad. Siit peab nende psüühiliste kalduvuste allikat otsima, mida meie kirgedeks nimetame, mis sagedasti hävitavalt mõjuvad, kuid ka tõsiselt suurt korda saadavad.

See, mis sensuaalist funktsioonilõbu tekitab, paistab meile meelepärasesena ehk meeldivana; mis mõistusele meelepärast tegevust annab, selle leiame huvitava olevat. Kuid sünduste ja toimingute tarvis, mille kaasas käib emotsionaalne funktsioonilõbu, on keel sünnitanud nimetused: äritus — meelitavus, äritav — meeldiv ja veetlev (Reiz, reizend und reizvoll). Suur õnnemäng, hädadohtlik märeis avaldavad paljude inimeste päale suurt meelitavust, sest et sellega seotud äritus emotsionaalist funktsioonilõbu tekitab.

Kui nüüd kunstiteose vaatlemine meis mitte ainult sensuaalist, imaginatiivist ja intellektuaalist, vaid ka emotsionaalist funktsioonilõbu suudab tekitada, siis saab see kõige rikkama ja intensiivsema esteetilise naudingu allikaks. Katsume seda kõigepeält näituse varal selgitada ja valime üldiselt tuttava Schiller'i luuletuse „Der Taucher“ („Tuukur“). Kütkestav jutustus annab tegevust meie kujutlusele ja mõttele ning äratav nii intellektuaalist funktsioonilõbu. Juba üksi selle läbi mõjub luuletus esteetiliselt. Sügavam ja intensiivsem mõju tekib alles siis, kui me julge nooremehe saatusest osa võtame, kui ühes temaga alla vee neelu läheme, ühes temaga kõik hirmu läbi elame ja siis rõõmsad oleme, kui ta jälle õnnelikult tagasi tuleb. Kasvava osavõtuga kuulame ta jutustust sügavuse koletistest, oleme siis täis viha kuninga armutu mängu üle, kes teda teist korda alla ajab, me tunneme sooja kaastundmust kuningatütre ja ta tärkava armastuse vastu ja oleme sügavasti liigutat lugedes lõppu: „Noortmeest ei too enam keegi tagasi“. Tunnete käik, millele me takistamata võime anduda meid ümbritsevat tõelisust arvesse võtmata, säärase puhtinimlikkude tunnete läbielamine, mis igapäevases elus ainult harva võivad ette tulla, kõik see tekitab rikast ja intensiivist funktsioonilõbu ja selles emotsionaalses funktsioonilõbus seisabki tõsine esteetiline nauding.

Antigone, Hamlet'i, Macbeth'i, Othello, Kuningas Lear'i, Maria Stuart'i, Wallenstein'i, Faust'i ja Margarete ning teiste kujude saatust, mida meile ilmakirjanduse draamades ette tuuakse, on veel kõrgemal määral omased elavat tunnet äratama. Teatris lisaneb emotsionaalse funktsioonilõbu juure modifitseerivalt ja tõstvalt (mõnikord muidugi ka segavalt) veel intellektuaalne funktsioonilõbu, kuid oluliseks jääb siiski meie sisemine osavõtt kujudest, meie emotsionaalne funktsioonilõbu, mida meis äratav kunstiteose täielise arusaamisega tajumine.

Samuti on ka piltidele ja skulptuuridele omane vaatlejas emotsionaalist funktsioonilõbu äratada, kui korda läheb esitet kujude näoilmet, kehaseisu ja grupeerimist õieti seletada ja kunstiteosesse „sisse tunduda“ (einfühlen). Kujutuse kerge mõistmine hõlbustab seda „sissetundumist“ suuresti, kuna väga keerulised, tavalisest ideede ringist kaugelseisvad motiivid emotsionaalist funktsioonilõbu ei lase tekkida. — Kõige sügavamalt tundemõju avaldab mitmesuguste kunstide hulgas üldise tunnustuse järele muusika. See tuleb sellest, et siin toonide meelelise tajumise teel tunne otsekohe erutub ilma intellekti kaasabit. Puhtmuusikaline mõju ulatub teadvusse sellepärast palju ehtsamalt ja sügavamalt nõndanimetet „absoluutse“, ilma kaastekstita muusika juures. Selle vastu, inimeste pääle, kellel vähem muusikalist annet on, mõjuvad kergemalt ja tugevamalt laulud, mille tekst arusaadav on. Oleviku muusikalises draamas, nagu Richard Wagner välja arendanud, ärituvad võimsasti kõik neli funktsioonilõbu liiki: sensuaalne, imaginatiivne, intellektuaalne ja emotsionaalne, ja sellepärast on siin esteetiline nauding iseäranis tugev ja kestev. Igatahes tuleb nende kunstiteoste juures mitte harva ette, et heliderea meeleline tajumine otsekohe korda ei lähe, ehk jälle, et raskest tekstist kohe aru ei saada. Selle läbi takistub siis sensuaalne ja intellektuaalne funktsioon, ja see sünnitab takistuse emotsionaalse funktsioonilõbu kasvamisest. On aga korda läinud korduva kuulamise teel tajumise raskusest üle saada, siis on kogumulje seda tugevam, mis ka lõpmata motiividerikkuse mõjul peaaegu sugugi ei nõrune.

Järjekulult on igasugune esteetiline nauding iselaadi funktsioonilõbu ja selle tõttu sugulane mänguga. Esteetilise funktsioonilõbu mõju on aga teistsugune ja sügavam kui mängu mõju. Kunstiteos või looduse ese, mis meis esteetilist funktsioonilõbu tekitab, seisab meie ees. Ta on tõeliselt olemas, meie tajume teda oma meeltega, näeme temas oma rõõmu põhjust, allikat, me tunneme, et ese meid rõõmustab, meis hääd tekitab. Põhiappertseptsiooni tõttu vaatleme oma rõõmu mõjuna, meie ees seisva eseme jõuavaldukena ja nii tekivad meie funktsioonilõbust esteetilised otsustused. Sääraste otsustuste seletamiseks ei ole meil tarvis ühes Kant'iga isesugust hingevoimet, „esteetilist otsustusvoimet“ oletada. Põhiappertseptsioonist on täiesti küllalt, et säärase otsustuste tekkimist arusaadavaks teha. Esteetilise naudingi juures tunneme end meelepäraselt erutat, huvitavalt tegevuses, tugevasti vallatud, lühidalt, iialgi mitte ihaldajatena, tahtjatena, vaid ikka ainult äritet (affitseeeritud). Sellepärast on ka loomulik, et meie rõõmu allikat mitte eneses, vaid väljaspool ennast otsime, ja leiame selle siis ka säält, kus ta tõesti on olemas, s. o. kunstiteoses. Nagu öeldud, me nimetame eset, mis meis esteetilist kunstilõbu tekitab, igakordse ellukutsutud funktsioonilõbu liigi järele meelepäraseks ehk meeldivaks, huvitavaks, kaasakiskuvaks ehk veetlevaks. Üldine predikaat (öeldis) aga, mida esteetiliselt mõjuvale esemele anname, on iluduse predikaat. Laiemas mõttes nimetame ilusaks kõike, mis meis esteetilist funktsioonilõbu suudab äratada.

Meie esteetilise naudingi teooriast järgneb iseenesest, et esteetilistes otsustustes suured lahkumineked peavad ette tulema. Kalduvused mitmet liiki funktsioonilõbuks on üksikute isikute juures väga mitmekesisel viisil arenenud. Seega on arusaadav, et üks ja seesama ese mitte kõigis vaatlejais sama laadi ja samajärgulist funktsioonilõbu ei suuda äratada. Ka üks ja seesama inimene ei ole mitte igal ajal ühte viisi vastuvõtlik esteetilistele mõjudele, sest et funktsioonitarbed alati needsamad ei ole. Vaatamata selle pääle on olemas kunstiteosed, mida aastasadade ja aastatuhandete kestusel väga mitmesugused inimesed ilusaks pidanud. Sophokles'e „Kuningas Ödipus't“, mis 2300 aasta eest Ateenas ja mujal Greekamaa linnades alguskeeles suurt mõju avaldas, mängiti meie päevil Saksa näitelaval tõlkes publikumi ees, kelle kultuuri seisukord muidugi väga erinev on Ateena ürgpublikumi omast. Kuid siiski valdas teos tuhandeid päält-

vaatajaid praegugi veel vägevasti. See õigustab küll otsustust, et draamas ole-
mas on objektiivsed omadused, mis tugevat esteetilist funktsioonilõbu võivad ära-
tada. Seesama maksab ka mõne Vana-Greeka ehituskunsti- ja skulptuuriteose,
samuti ka paljude Vana-Itaalia ja Hollandi koolide piltide kohta. Sääraste kunstiteoste juures võib objektiivselt iludusest kõnelda, kusjuures selle all kunstiteoses eneses olevaid omadusi mõistetakse, mis suudavad paljude inimeste juures funktsioonilõbu tekitada. Nende tingimuste selgitamine on muidugi tänu-
rikas ja sugugi mitte väljavaadeteta uurimisülesanne. Objektiivne iludus ei ole aga milgi tingimusel samatähendusline absoluutse iludusega. Iludus-
mõiste äärmiselt relatiivse iseloomu juures on säherdusest rääkida täiesti mõtteta⁴⁷).

Ent sõnal iludus on praegu kõne all olnud laiemal käsituse kõrval ka veel kitsam tähendus. Kui me mõnda eset täies veendumuses, ma tahaksin öelda, kogu südamest ilusaks nimetame, siis ei mõtle me sellega mitte ainult lihtsalt, et see meis lõbutunnet äratav. Me tunneme eseme vastu, mida selles kitsamas mõttes ilusaks nimetame, teatavat tänu naudingut eest, mis ta meile pakub, teatavat laadi poolehoidu, mida meie, kui see kõrgema määrani tõuseb, koguni armastuseks võime nimetada. Kahtlemata igaüks meist kannab nii mõndagi kuju, mis kunstniku loodud, hellalt südames, vaatleb seda kui oma väärtuslikku omandust, mida ta valmis on elavalt kaitsma öela laitmise vastu. Kus kunstnik meis oma loodud kuju vastu seda armastust mõistab tekitada, sääl on ta kõige kõrgema esteetilise mõju saavutanud ja siin lisaneb funktsioonilõbu juure uus moment, just see, mille läbi esteetiline nauding kõige enam erineb mängust.

Armastuse ja iluduse side on ammu tunnistet ja sagedasti kõneai-
neks olnud. Selle vahekorra harilik arusaamine on aga säärane, et (objektiivselt olemasolevat) iludust põhjusena, armastust järelalusena käsitatakse. Lähema uurimise juures aga selgub see vaade mitte täitsa tabavana. Muidugi, naise iludus tekitab veetlust, mis armastust võib äratada, ja kahtlemata tekitas vanal ajal poisikeste ilu meeste juures sagedasti armastust. Kuid võib olla ka vastupidine juhtumine. Inimesed ja esemed, mis meile soodsad tunduvad, ja mis meis poolehoidu ja armastustunnet äratavad, paistavad meile selle tunde järelalusena oluliselt ilusamad olevat. Iludus ei ole mitte ainult armastuse põhjus, vaid ta on arvatavasti veel sagedamini selle järelalus. Meie sisemusest paistab välja iludus armastet esemete pääle ja ümbritseb neid alati uue veetlusega.

Armastuse ilustavat võimu võib igaüks, kes seda tähele paneb, oma kogemuse kaudu tundma õppida. Ema leiab oma armastet lapse ilusa olevat, kui see ka teistele inetu paistab. Meile mingisugusel põhjusel armsaks saanud raamatu saamatu kirjaviisi omandab meie jaoks sagedasti iseäralise meeldivuse. Schopenhauer'i vaimustus India Upanischadide täiesti stiilitu ladinakeelse tõlke üle, mille Anquetil du Perron ühe Persia tõlke järele valmistas, on tähelepanuväärne näitus sellest armastuse ilustavast võimust. Kõige selgemat tõestust meie tõenduse õiguse kohta pakub aga tunde arenemine looduse vastu. Vanal ajal hinnati ainult mõnusat suvemzastikku, mis meelepärast lõburännakut pakkus jahedas ja suliseva allika kaldal rohu sees puhkamist. Alpide looduse ülendavale ilule sai inimene alles siis vastuvõtlikuks, kui ta kultuurist väsis ja hää meelega mägede üksildusse põgenes. Lühidalt, inimene leidis looduse alles siis ilusa olevat, kui ta seda armastama oli õppinud.

Kui nüüd kunstiteos meis nii tugevat ja nii mitmekesisist funktsioonilõbu tekitab, et meie tema esitet kujusid oma südames kanname, et meie neid õpime armastama, siis voolab sellest armastusest kunstiteose pääle tagasi uus, tõeline, tõe iludus, ja see iludus, mis armastusest on tekkinud, on see, mida me nimetame tõsiseks, tõeliseks, südantröömustavaks armastuseks. Kunstiteosed, mida meie selles mõttes ilusaks peame, jäävad ühes meiega kogu eluks, rikastavad meie hinge ja suurendavad meie õnne. Säärased kujud tungivad kõige süga-

vamale meie isedusse ja midagi ei ole iseloomulikum inimese omapärasusele kui kunstiteosed, mida ta ses kitsamas mõttes ilusaks peab.

Esteetiline nauding on seega, üldiselt ja lühidalt öeldud, vaatlemise läbi äratet funktsioonilõbu. Igaüks mainitud neljast liigist suudab omaette üksipäini esteetilist naudingut pakkuda. Kuid rikkam ja mitmekesisem, intensiivsem ja valdavam on nauding, kui sensuaalne, intellektuaalne, imaginatiivne ja emotsionaalne funktsioonilõbu üksteisega ühinevad. Nende kombinatsioonid on mitmesuguste kunstide juures mitmesugused. Skulptuur ja maalikunst mõjuvad kõigepäält meelte pääle ja äritavad mõistuse kaudu meie tunnet. Luule algab intellektuaalse funktsioonilõbuga ja äratav selle läbi emotsionaalset funktsioonilõbu, mis omakorda seestpidi fantaasiat äratav vaadeldavate piltide tekitamiseks, nagu Grillparzer eelpool (lhk. 108) tsiteeritud kohas ette tõi. Muusika juures muutub sensuaalne funktsioonilõbu arvatavasti kinesteetiliste (liikumise) aistingute abil otsekohe tugevaks tundetegevuseks. See tundetegevus ehk emotsionaalne funktsioonilõbu moodustab alati pääosa esteetilisest naudingust. Kus emotsionaalset funktsioonilõbu olemas ei ole, sääl jääb esteetiline nauding pääliskaudseks, — tal puudub sisemine soojus. Kus aga tekib emotsionaalne funktsioonilõbu, sääl võib sellest ülevalkirjeldet armastustunne tekkida, millest kunstiteoses peegeldub uus tundesooendat iludus.

Seega läheb esteetiline funktsioonilõbu lahku teistest funktsioonilõbu liikidest, näit. mängust juba selle läbi, et ta säärast kõige sügavamale tungivat mõju suudab avaldada. On aga veel teine tähtis tunnus olemas, mille läbi esteetiline nauding mängust erineb. Iga esteetiline nauding tekitab, nagu juba tähendat, esteetilise otsustuse. Need otsustused teeb nautija veendumuses, et nad objektiivselt maksvad on. Mis mulle meeldib, seda pean ma ilusaks, s. t. ma tõendan oma otsustuses, et ese, mida ma vaatlen, minu naudingut tekitavaks allikaks, jõukeskkohaks on. Sügavaletungiv enesevaatlemine ja kogemused teiste juures õpetavad meid igatahes, et eseme iludus ainult minu sellest tekkinud rõõmus seisab, kuid sellest hoolimata puuduks ta, kui esteetilisest otsustusest objektiivselt faktorit täitsa kõrvaldada tahetaks. Tekib ju esteetiline funktsioonilõbu ainult siis, kui ta eseme läbi äratub. Ja nagu me nägime, on olemas kunstiteoseid, mis väga paljude inimeste juures mitmesugustel aegadel esteetilist funktsioonilõbu on tekitanud. Neil kunstiteostel peavad selle järele olema objektiivselt määratavad omadused, millest esteetilisest mõjud tekivad. Esteetikal kui teadusel on seega ülesandeks mitte ainult subjektiivseid, vaid ka objektiivseid esteetilise naudingu tingimusi uurida. Veel tähtsamaks aga saavad need väljapaistvate kunstiteoste objektiivsed omadused selle tõttu, et loovad kunstnikud nende teoste juures vahendid tundma õpivad, mille abil loota võib esteetilisi mõjusid välja kutsuda.

Seega olemä esteetika teise ülesande juure jõudnud, mis selles seisab, et kunstilise loomingu seadusi uurida ja selle läbi norme ja reeglid saavutada. Siin peame lühidat olema, sest et kunstilise ande suure individuaalse mitmekesisuse juures ainult vähest üldiselt võib määrata. Päättö tuleb siin jätta üksikute kunstide tehnika hooleks.

Kunstiline loomine on üldiselt kunstnikus pesitseva tegevus- ja kujundustungi tagajärg. See loomine on samuti sugulane mänguga, kuivõrd kunstniku rõõm seisab loomises eneses, seega tegevuses. Selle juure ärgu jäädagu aga kauaks peatuma. Kui juba kultuur kord niikaugele on arenenud, et esteetilise naudingu tarve paljude inimeste juures olemas on, siis ei või ega pea kunstnikku enam rahuldama puhtindividuaalne, ainult temale olemasolev rõõm loomistungi teostamisest. Ta on selleks kutsutud, et teistele rõõmu valmistada ja nii inimkonna õnne suurendada. Tema tegevus ei ole nüüd mitte enam paljas mäng, vaid pigemini saab see tõsiseks sotsiaalseks tööks, millel kultuuri arenemise pääle väga suur tähtsus on:

„Der Menscheng Geist in sonnigern Bezirken
Will nicht nur tätig sein, er will bewirken“.

(Päikesepaistestel maadel ei taha inimvaim mitte üksnes tegev olla, ta tahab mõjuda.)

Aga et mõju avaldada, ei ole kunstnikule enam küllalt pimesi oma loomistungile anduda. Nüüd peab ta õppima. Kauaaegse kunstilise harjutuse pääl põhjenevat, mõnikord koguni rasket oma kunsti tehnikat peab ta katsuma omandada. Ta tunneb end kohustet ja taga sunnitud olevat oma ala suuri meistrid uurima, et vahendid tundma õppida, mille abil kogemuspäraselt korda läheb nautijais funktsioonilõbu tekitada. Tema kujutlusringi astub publikum, kelle tarvis tema teosed on määratud.

Selle läbi aga, et suurema osa kunstiteoste arusaamiseks publikumi tundmist tarvis on, kellele nad on määratud, saab kunstniku teos kultuurajalooliseks tõsiasiaks. Seepärast katsutakse ka nüüd möödunud ajajärgude kunstnikke nende ajast välja minnes mõista, ja nii on kujunenud ajalooline esteetika, mis paljugi on selgitanud, nii mõnegi eksiarusaamise kõrvaldanud ja kunstnikkude ning luuletajate intiimimaks tundmiseks palju kaasa aidanud. Tõsi, mõnikord tumestab ajaloolisest vaatepunktist liig ühekülgne kinnihoidmine kunstiteoses peituvat üldnimlikku, igaviku vaadet. Nimelt, kunstnik ei loo mitte üksnes oma rahva ja oma aja tarvis. Nagu Thukydides oma ajalootese kohta, nii võib suur kunstnik oma fantaasia-sünnituste kohta tõendada, et nad on igaviku omandus (κτῆμα ἐς αἰεί) ja mitte ainult silmapilgu näidend (ἀγώνισμα ἐκ τοῦ παραχρῆμα).

Säärane kunstnik tekitab meis mitte ainult möödaminevat funktsioonilõbu, vaid mõistab ka meie südames kehtvat armastust äratada kujude vastu, mis ta on loonud. Sellest armastusest aga paistab, nagu eespool tähendet, elav, soojatundeline ja sügav iludus tema kunstiteose pääle tagasi, ja seda sünnitada on kunstniku viimane ja kõrgem eesmärk.

Seega on kunstiline loomine kõigepäält m ä n g, loomistungi väljendus ja muutub kultuuriarenemise vältusel tõsiseks sotsiaalseks tööks, mille eesmärgiks on inimese õnne suurendamine. Oma kõrgemas täiuses aga on kunstiline loomine iselaadi armastuse värbamine. Kui kunstniku armastuse värbamisele vastu tuleme, siis esineb tema teos meile sõna kõige sügavamas ja tõsisemas mõttes ilusana. Homeros värbib armastust Achilles'e ja Odüsseus'e vastu, Raffael — jumaliku Madonna vastu, Shakespeare mitte ainult filosoferiva Daani printsi ja õnnetu kuningas Lear'i, vaid ka Falstaff'i, selle alatuse kehtastuse vastu, keda jumalik humor meie südamele lähedaseks teeb.

Kui aga kunstnikul korda peab minema meis funktsioonilõbu tekitada ja armastust äratada, siis peab temas vähegi loovat vaimu olema, mis tema kujudele eluvaimu suudab sisse puhuda. Elavat elavalt ette kanda on ühine ülesanne kõigile kunstnikele. Elav inimeses ja esemeis meie ümbruses, elav olevikus ja ajaloo sündustes on aga see, mis meis elu äratav, mis meis vastavaid reaktsioone tekitab. See elav ei ole muud midagi kui esemeis olev iseloomuline, see mis neid selleks teeb, mis nad on ja mis nad meile tähendavad, ja see on nendes olev tüübiline. Tüübiline kujutelm on, nagu teises kohas*) selgeks tegin, otsekohe elutarbest tekkinud. Esemeis olev bioloogiliselt tähtis sunnib meid tähelepanu selle pääle koondama, ja nii võetakse paljudele ühesugustele esemetele tüübiline ühtsuseks kokku. Seda tüübilist näeme igas üksikus esemes ja korraldame selle järele oma ülespidamise. Kunstnikul peab palju kõrgemal määral kui igal teisel inimesel võime olema kõiges individuaalses tüübilist näha ja esile tuua. Kunstniku kujud on meile ikka tüübid, ka siis, kui nad meis täiesti tõeliste isikute mulje tekitavad. Margarethe Goethe Faust'is on nii

*) „Lehrbuch der Psychologie“ 5. tr., 1. 97 ja järgm. (Eestikeelses väljaandes lhk. 97 ja järgm.).

elavalt ja individuaalselt kirjeldet, et me ta elulugu võime kirjutada. Siiski elab ta meie kujutluses tütarlapse tüübina, kes täis armastust andub ja keda maha on jäetud. Kuningas Lear'ilt võtame kuninga riided ja järele jääb ainult isa, kellele õrnad sõnad rohkem väärt on kui Cordelia „armastus ja vaikimine“. Et aga igas isas peitub osa kuningas Lear'ist, sellepärast ei kaota *Shakespeare'i* luuleteos iialgi oma mõjuvõimu.

Kui väga tüübiline kuulub kunstilise kujutuse olemusse, on kõige selgemini näha siis, kui kujutusaineks on mingi tõeliselt üks ainus kord olemasolev ese, ajalooline isik, teatav kindel maastik või inimene kunstniku ümbrusest. Ka individuaalist kujutades peab kunstnik selleks, et esteetiliselt mõjuda, üksikys esemes tüübilist, iseloomulikku, tõesti elavat leidma ja seda väljendama.

Tüübiline, mis igale kunstilisele kujutusele on omane, seab kunsti omapärasesse ühendusse meie tunnetustegevusega ja teadusega.

Nagu eespool (lhk. 60) kuulsime, on tüübiline kujutelm tunnetuse arenemises abstrakte mõiste eelaste. Ja et nüüd kunstile oma olemuselt omane on tüübilisi kujutelm esile kutsuda, mis täielise elava vaatlikkuse juures siiski representatiivist, üldist iseloomu kannavad, siis võtab kunstiline kujutus enda päale sagedasti ülesande mõistetega töötavaid teaduslikke teadmusi vaatlikkudes piltides kujutada. Abstraktne teaduslik mõiste muutub kunsti käe all elavaks, soojatundeliseks ja vaatlikuks kujutelmiks, mida meie siis sagedasti märgime paljutähendava nimega idee. Plato ideed ei ole muud midagi kui mõisted, mida sügava ja geniaalse mõtleja kunstnikuvaim vaatlikkudes kujutelmides on kehastanud. Just sellepärast võis Plato ka nende kunstiliste mõttesünnituste iseseisva olemasolu sisse uskuda ja neid esemete mõjuvõimsaiks ürgkujudeks tõsta*). Ka Hegel'i mõte, et ilusat võib piiritleta „idee meelelise kujuna“ (Hegel, Werke, X, 1, 141), ja et ilus idee kandjana samane on tõelisega, saab mõistetavaks, kui selle juures meeles pidada iga kunstilise kujutuse tüübilist iseloomu. Kõige sügavamalt ja ühtlasi ka kõige selgemalt aga tabas, nagu mulle näib, Schiller tüübilise kujutelmi pääl põhjenevat kunsti ja teaduse sidet, kuigi tema mõte, et alles iludusmeel tunnetustungi esile on kutsunud, arvustust välja ei kannata (vaata eespool lhk. 103). Aimates ruttab kunstiline fantaasia sagedasti teadusest ette ja tasandab sellele teed:

„Eh' vor des Denkers Geist der kühne
Begriff des ew'gen Raumes stand,
Wer sah hinauf zur Sternenbühne,
Der ihn nicht ahnend schon empfand?“

(Enne kui mõtleja vaimu ette tekkis julge mõiste igavesest ruumist, kes üles tähtis taeva poole vaatajaist poleks teda juba aimates tunnud?)

Kui aga teadus iseoma teed läheb ja vaevarikka uurimise ja kindla mõtlemise abil looduselt tema saladused ära on võitnud ja sünduse seadusi põhjani valgustanud, siis on omakorda kunstniku asi mõtleja tööd kroonida ja täiusele viia. Mis teadus kuivades valemities ja surnud mõistetes oma jüngritele kuulutab, seda peab juba kunstnik oma piltidega elustama, et kõik inimesed abstraktset tõde konkreetses vaatlikkuses võiksid enese ees näha ja seda oma südamesse võtta.

„Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euern Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein.“

*) Kui Natorp oma raamatus Plato ideedeõpetuse üle ideesid seadustena käsitab, siis ei tunne ta minu arvamise järele esteetilist ega kunstilist aluspõhja, millest Plato õpetus välja on kasvanud.

(Mida teadmuse alal ülesleidjad ka ei saavutaks, seda leiavad ja võivad nad teile. Aarded, mida mõtleja kogub, rõõmustavad teda alles teie käes, kui tema teadus, iluduseks küps, kunstiteoseks suursugustub.)

Veel sügavamalt on kunst juba algusest saadik seotud religiooniga. Vanasreekas mitte vähem kui kesk- ja uuel ajal on kunst oma armastust värbiva jõu usu teenistusse pannud. Phidias'e Zeus, Michel-Angelos'e Mooses, paljud suurepärased kirikud, Raffael'i madonnad ja Lionardo „Püha õhtusöömaag“ on kõige suurepärasemad ja sügavamad armastuse tekitajad religioonilise usu kujude vastu. Kuid ka selle läbi, et kunst meis puhast ihadeta rõõmu tekitab, tõstab ta meid igapäevsusest kõrgemale ja suurendab meie kalduvust järelmõtlemiseks ja sisemiseks vagaduseks. Seepärast mängib iseäranis muusika nii suurt osa religioonilises kultuses.

Selle vastu ei ole mitte nii selge sagedasti käsitatav side esteetika ja eetika vahel, ehk õigemini kunsti ja kõlbuse vahel.

Kui kõneldakse kunsti suursugustavast mõjust, siis on see, nagu me varsti näeme, teatavas mõttes õigustet, kuid igatahes mitte nii, nagu teeks kunst omale ülesandeks kujutada voorust ilusana ja ebavoorust inetuna. Elavat ja elurikast looduses ja inimkonnas katsub kunstnik tajuda ja kujutada, ja kui tal korda läheb tervelt inimelu tabada, siis on tema teos meile huvitav. Toorest jõudu, piiramata kirglust, koguni madalat omakasu suudab suur kunstnik meile nii ette tuua, et selle juures meis kõige elavam funktsioonilõbu äratub. Mitte iialgi pole kunstnikul tarvis selle järele küsida, kuidas tavaline moraal tema ettetoodud iseloomude üle otsustab. Kus ta kitsarinnaliselt seda arvesse võtab, sääli kaotab ta kujutus väga gergesti kunstilise väärtuse. Shakespeare'i Richard III ja veel enam tema Falstaff on selged tõendused selleks, et esteetiline nauding kõlbulikkusest hindamisotsustusest iseseisev on. Valesti mõistetud Aristoteles'e õpetus traagilisest süüst on küllalt kaua eksiteel hoidnud arusaamist traagilistest ainetest lõbutundmise tõsisest põhjusest. Iialgi ei suuda kunst selle läbi suursugustavalt mõjuda, et ta mingisugusel viisil moraali jutlustab.⁽⁴⁸⁾

Selle pääle vaatamata on olemas sügavam side kunsti ja kõlbuse vahel. Esteetiline nauding on puhas, ihadeta rõõm, ja sellega, et kunstnik meile säärase rõõmu läbielamiseks juhust annab, vabastab ta meid mõneks ajaks argipäevase elu egoistlikkudest tungidest ja tõstab meid natukeseks ajaks meist enestest kõrgemale. Niikaua kui meie kunstniku nõiduse kütkes viibime, valitseb meie hinges puhas inimlikkus. Midagi väiklast ega madalat ei leia siis südames ruumi, me oleme suureks kasvanud ja seisame sisemise vabanemise teel. Selle vabastava ja puhastava mõju läbi, mis igast tõsisest kunstiteosest välja voolab, areneb pikkamööda kõrgem vaatepunkt. Kui meil juhust on sagedasti kunstiteoste üle rõõmu tunda, siis õpime põlgama teisi lõbustusi, mis tooreid ja madalaid instinkte äratavad. Seepärast on praegusel ajal õigusega kaitstav noorsoo kunstiline kasvatamine suure tähtsusega ka tulevate põlvete kõlbuslikuks arenemiseks. Sellega, kui me oma lastele juhust anname kunstiteoste üle rõõmu tunda, avame neile mitte üksnes rikkaliku puhta õnne allika, vaid kaitseme neid ka hukutatavate naudingute eest. „*Interest, unde quis gaudeat*“,⁽⁴⁹⁾ ütleb väga tabavalt püha Augustinus. Ei ole ükskõik, millest lõbu tuntakse. Kunst aga lubab inimesele rõõmusid leida,

„Die seine Gier nicht in sein Leben reisst,
Die im Genusse nicht verscheiden.“

(Mis tema läbi elu mitte himule ei ava ja mis naudingus ei hävine.)

Mitte moraalijutlustamise läbi ei mõju kunst suursugustavalt, küll aga sellega, et ta meie rõõmu puhastab ja meie osavõttu kõige inimliku vastu tõstab.⁽⁵⁰⁾ Esteetikat nimetasime eespool (lhk. 102) tunde filosoofiaks. Tundmine (das Fühlen) aga tuleb ilmsiks kõige selgemini funktsioonitundes, sest et

see iha pääle mõjuta jääb. Tundefilosoofia ülesanne on näidata, missugune tähtsus on puhtal tundmisel inimese hingeelu ja inimliku kultuuri pääle. Kuid ta peab ka tegemist tegema asjadega, mis seda puhast tunnet suudavad äratada. Meie geneetilise ja bioloogilise käsituse näitab meile, kuidas tegevustarbest areneb esteetiline nauding funktsioonilõbuna. Sellest funktsioonilõbust tekib siis mõnikord see sügav armastus kunstniku loodud kujude vastu, mis funktsioonilõbuga seotult iluduse allikaks on. Esteetilised otsustused, mis nende tunnete läbi tekiavad, sisaldavad subjektiiviste tegurite kõrval ka veel objektiivist tegurit, mille järeleuurimine tähtis esteetika ülesanne on. Selle vaatlusviisi tõttu aga selgus ka kunstniku looming oma pääjoontes. Sellega on teadusliku esteetika eesmärgid näidatud ja ühtlasi ka teed tähendet, mida mööda me virga töö läbi loota võime tundefilosoofia juure jõuda, mis mitte ainult esteetiliselt aistijale subjektile, vaid ka esteetiliselt mõjuvale objektile tema koha ja tähtsuse universumis kätte näitab, selles universumis, mille tibatilluke osa on inimene, ent osa, milles pesitseb tung mõista, imetleda ja armastada tervikut, millesse ta kuulub.

KIRJANDUS.

- Fr. Vischer, Ästhetik. 3 köidet, 1846—1858 (Hegel'i vaimus, väga rikas teravmõtteleliste vaatluste poolest).
- R. Zimmermann, Ästhetik. 2 köidet, 1858 ja järgm. (Esimene sisaldab esteetika ajaloo. Teises köites esitatakse esteetika süsteem põhjenedes Herbart'i filosoofia pääl.)
- G. Th. Fechner, Vorschule der Ästhetik. 2. tr. 1897.
- Joh. Volkelt, Ästhetische Zeitfragen. 1894.
- — Ästhetik des Tragischen. 1896, 2. tr. 1906.
- — System der Ästhetik. I köide 1905, II kd. 1910.
- K. Groos, Der ästhetische Genuss. 1902.
- — Die Spiele der Tiere. 1896, 2. tr. 1907.
- — Die Spiele der Menschen. 1899.
- — Die Ästhetik des reinen Gefühls. 2 kd. 1912.
- H v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik. 1886.
- — Vorlesungen über Ästhetik. 1897.
- H. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik. 1889.
- Jonas Cohn, Allgemeine Ästhetik. 1901.
- Th. Lipps, Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. 1. kd.: Grundlegung der Ästhetik, 1903. 2. kd.: Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst, 1906.
- Benedetto Croce, Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks. Übersetzt von Karl Federn, 1905. (Sisaldab väga tähtsava tähtsava ajaloo.)
- Max Dessoir, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1906.
- Konrad Lange, Das Wesen der Kunst. 2. tr. 1907.
- W. Wundt, Völkerpsychologie. II kd., I osa: Mythos und Religion. 1905. (Sisaldab väga põhjaliku fantaasia psühholoogilise analüüsi ja kunsti arenemisloo.)
- Wilhelm Scherer, Poetik. 1888. (Mitte täieline, siiski rikas väärtuslike ergutuste poolest.)
- W. Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik. 1887. Koguteoses: „Philosophische Aufsätze zum 50-jährigen Doktorjubiläum Eduard Zellers“.
- — Das Erlebnis und die Dichtung. 2. tr. 1910.
- A. v. Berger, Dramaturgische Vorträge. 1890.
- — Zur Katharsisfrage in Th. Gomperz' Übersetzung der „Poetik“ des Aristoteles. 1897.

M. Burckhard, Ästhetik und Sozialwissenschaft. 1895. (Siin seotakse kunst samuti armastuseluga ja arenemisõpetusega.)

Josef Popper, Die technischen Fortschritte nach ihrer ästhetischen und kulturellen Bedeutung. 1886.

Otto Busch, Naturgeschichte der Kunst. 1877. (Evolutsionistlik.)

Hugo Spitzer, Herm. Hettners kunstphilosophische Anfänge und Literarästhetik Untersuchungen zur Theorie und Geschichte der Ästhetik, I kd. 1903. (Sisaldab rohkesti teravmõttelisi seletusi.)

Th. A. Meyer, Das Stilgesetz der Poesie, 1901. (Sisaldab tabavaid märkusi mittevaahtlikkude kujutelmide ja nende esteetilise mõju kohta.)

F. Meumann, Einführung in die Ästhetik der Gegenwart. 1909.

M. Verworn, Die Anfänge der Kunst. 1909.

E. Uitz, Die Funktionsfreuden im ästhetischen Verhalten. 1910.

Kuues osa.

Eetika ja sotsioloogia.

§ 38. Eetika aine ja ülesanne.

Eetika ehk moraalfilosoofia aineks on inimese tegevuse motiivid, normid ja eesmärgid. Inimeste tegevust hinnatakse nimelt mitte ainult selle toodava kasu ja tulu, vaid ka teise mõõdupuu järele. Me ei küsi mitte ainult, kas on tegu targasti ja õieti kavatsatud, vaid küsime ka, kas ta oli õiglane ja hää. Me teeme vahet, kas on üksik inimene oma teoga kaasa aidanud või kahju teinud terviku huvidele, millesse ta kuulub. Me tahame teada saada, kas sellekohane tegu pälvib üldist hääkskiitmist või laitmist. Kultuuri arenemise kestusel on välja kujunenud vaade, et tegevuse kõlbusliku hindamise juures ei pääsjalikult ega ka esimeses joones selle teo tagajärg mõõduandev ei pea olema. Tähtsam ja olulisem on tegija nõu (eesmärk) ehk õigemini öeldud, teo aluseks olev ja selles ilmsiks tulev meelsus ja tahtesuun. „Ei ole kuskil maailmas ja ka üldse sellest väljaspool võimalik miski mõelda, mida ilma kitsendamata hääks võiks pidada kui üksnes hää tahe.“ Need Kant'i sõnad*) on eetika aine piiritlemises tänapäevani mõõduandvaks jäänud. Inimese tahe, selle iselaad ja otstarve on tema uurimisala. Seega võib lühidalt öelda: eetika on tahtefilosoofia.

Eetika ülesanne on mitmekesine. Kõigepäält on tarvis psühholoogilisi seadusi uurida, mille järele me faktiliselt võõraid ja oma tegusid moraalselt hindame, s. t. kiidame või laidame. Säärane moraalse hindamise tekkimise ja arenemise järeluurimine oleks õieti teadusliku eetika põhjanev eeltöö. See ülesanne kannab ühelt poolt psühholoogilist, teiselt poolt ajaloolist iseloomu. Selle täpse psühholoogilise analüüsi teel, mis meis sünnib, kui me oma või võõraid tegusid moraalselt hindame, peab kõlbusõpetuse psühholoogiline aluspõhi loodama. See töö peab, nagu me seda psühholoogia üldise ülesandena tähendasime, mitte ainult analüütiliselt, vaid ka geneetiliselt ja bioloogiliselt läbi viidama. Peab ära näidatama moraalse hindamise ja selle aluseks oleva kõlbusliku tunde tekkimine, samuti nende sünduste tähtsus indiviidi ja soo alalhoidmiseks.

Et aga ka kõige pääliskaudsem vaatleja tähele peab panema, et neidsamu tegusid mitmesugustel aegadel ja mitmesuguste rahvaste juures mitmesuguselt hinnatakse, et sagedasti üks aeg seda hindab ja imestab, mida teine põlgab, ja et moraalse laitmise intensiivsuse vahed erakorraliselt suured on, siis tekib teaduslikule eetikale äärmiselt raske kestev ülesanne, moraalselt hindamist kõige madalamast kultuuriastmest päle ajalooliselt jälgida, et, võib olla, tunde arenemise seadusi tundma õppida.

*) Grundlegung der Metaphysik der Sitten, esimene osa IV, 241.

See eetika ajalooline osa on praegu Eduard Westermarck'i põhjaliku teosega: „*Origin and development of moral ideas*“ (Moraali mõistete tekkimine ja arenemine, Leopold Katscher'ilt ümber tõõtet Saksa keele 1906—1909) palju kindlamale aluspõhjale säetud. Nimetat teoses on moraalne hindamine, eriti loodusrahvaste juures, erakorraliselt rikka tõõsiasjade materjaaliga selgitet ja on ka katset tehtud ette tuua nende hindamiste aegapidist muutumist kultuuri-rahvaste juures. See osa teosest tarvitab igatahes veel mitmeti täiendust, kuid aluspõhi järgnevaiks uurimusteks on ka siin juba antud.

Alles siis, kui psühholoogilise ja ajaloolise uurimise teel materjaal on kogutud ja läbi tõõtet, võib tagajärje lootusega teostada ka järgmise eetika ülesande, mida enamasti kõige tähtsamaks peetakse. Nimelt peab eetika inimese tegevuse tarvis ka normid üles seadma, mis põhiseadusteks peavad saama, mille järele me oma tegevust korraldame ja mis nimelt nii sagedatel kohusetunde kokkupõrke juhtumistel meie otsustamist peavad määrama. Iseäranis aga peavad need normid noorsoo kasvatamise juures mõõduandvad olema. Siin võivad nad palju kergemini viljakandvalt mõjuda ja kõlbusliku arenemise eduks kaasa aidata. See eetika normatiivne ülesanne on palju enne ja palju laiaulatuslisemalt käsile võetud kui puhtteoreetilis-ajalooline ülesanne.

Selle järele on eetika ehk moraalfilosoofia, ka praktiliseks filosoofiaks nimetatav, tahtefilosoofia. Tema ülesanne seisab selles, et moraalse hindamise seadusi järele uurida ja kõlbuslikuks tegevuseks normid üles seada.

§ 39. Eetika arenemine.

Mõtiskelu inimese ja ta sisemise ilma üle on noorem kui mõtiskelu looduse ja maailma üle. Sellepärast arenes ka eetika hiljem välja kui metafüüsika. Tõõsi, kõlbuslikud manitsused ja elureeglid leiduvad küll juba vara luuletajate juures ja on kujukalt vanasõnus väljendet, kuid selles ilmuvad alles kõlbusliku teadvuse alged ja mitte veel süstemaatiline mõtiskelu selle üle.

Atomist Demokritos'elt on kogu eetilisi sententse (mõttelauseid) järele jäänud, kuid osalt on nad kahtlast algupära, osalt puudub neis ühtlane mõte. Kindel on, et e. Kr. viienda aastasaja Ateenas eetiliste küsimuste üle vaidlemisega palju tegemist tehti ja nimelt päritud normide maksvus kahtluse alla võeti.

Sellest kriisist läks välja Sokrates (469—399), teadusliku eetika rajaja. Sokrates tõõi, nagu Cicero ütleb, filosoofia taevast tagasi maa pääle ja nägi kõlbuslikkude probleemide üle mõtiskelus ainust filosoofia väärilist ülesannet. Kõlbuse olemus seisab tema arvates selges õige mõistmises. Kellel see mõistmine olemas on, peab selle järele toimetama; kes mitte nii ei toimetata, ei ole veel täielisele mõistmise selgusele jõudnud. Seda mõistmist omandame hää, ilusa, õiglase, vaga j. m. sarnaste mõistete loogilise uurimise teel. Sääraste uurimuste tagajärg annab mõtlejale tingimata kindeloleku (уверенность, Gewissheit) ja teeb teda sel viisil täiesti olenematuks pärimusest ja avalikust arvamisest. Sellest olenematusest pidas Sokrates kõikumata kinni ja sellepärast suri ta ka märtrisurma.⁵¹⁾ Selle läbi omandas tema õpetus niisuguse jõu, et selle mõju tänapäevani edasi kestab.

Sokrates'e õpilane Antisthenes, n. n. küünilise kooli rajaja, kelle tuttavam pooldaja on Diogenes, näeb kõlbusliku olenematuse olemust tarvest vaba olemises. Küünilisest koolist väljakasvanud stoalased otsivad jälle sokraatilist olenematust mõistuse valitsemises tunnete (affektide) üle. Stoalaste õpetuse järele lepib tark rõõmuga looduse käiguga, mille juures ta nii kui nii midagi ei suuda muuta, ja läheb oma rõõmsa leplikkusega lahku rumalast, kes asjata tõõrgub ja selles tõõrkumises oma hingerahu kaotab. Stoiline eetika on tugevasti ristiusu pääle mõjunud, ja nii Sokrates'e mõju meie päevini edasi kannud.

Teine Sokrates'e õpilane Aristippos leiab Sokrates'e olenematuse jälle rõõmsas meeolus, mis ennast ei kirgedest ega saatuse löökidest ei lase tumestada. See Epikuros'e edasiarendet õpetus leidis Greeka-Rooma ilmas suurt poolehoidu.

Sokrates lialdas ühekülgselt ülihinnates muidu kahtlemata väga suurt tunnetuse tähtsust kõlbusliku tegevuses. Seda ühekülgsust märkas Aristoteles ja rõhutas, et kõlbuslikuks tegevuseks tahtejõud ja harjumus sama tähtsad on kui mõtlemine. Voorus on tema arvates harjumuse läbi omandet tahtesuun. Edasi avaldas Aristoteles üldse tähtsaid mõtteid, et õnn ei seis passiivses naudingus, vaid hinge mõistuspärases tegevuses.

Sokrates'e kõige suurem õpilane Plato katsus esimesena eetikat metafüüsiliselt põhjendada. Plato poolt juhtumisi jumalusega samastet häduse idee on kõige olemasoleva lõppeesmärk ja alles tema annab sellele ühtlasi ka reaalse tõelisuse ja otstarbe. Siiski tähtsam on platoonilises eetikas mõte, et õiglus, see kõigi vooruste kvintessents, alles riigis täiusele jõuab. Selles mõttes tema kavatsetud riigi ideaal toonitab eetika sotsiaalset iseloomu ja sisaldab kõlbuslikke nõudeid, mis veel praegu tegeva tähtsusega on.

Ühine on vana aja eetikale iseenesestmõistetavana võetud eeldus, et kõlbusliku tegevuse eesmärgiks individuaalne õnnelikkus (eudaimonia) on. Eetika voolu, mis sellest seisukohast on hüvede õpetus ja millel ülesandeks on ainult abinõusid leida õnnelikolemiseks, nimetatakse eudemonismiks.

Ristiusk pani kõigepäält Vana Testamendi eetilised põhimõtted laiades hulkades maksma. See Juudi usu eetika põhjeneb kahe põhikohustuse, jumala- ja inimesearmastuse pääl. Jumalaarmastus nõuab rõõmsat ja ilmtingimata käskude kuulamist ja jumala tahtmisele vastuvaidlemata alistumist. Inimesearmastus nõuab õiglust, häatahtlikkust, heldust ja tegevat abi ligimestele ja ka vaenlastele. Ristiusk toonitab armastuskohustust veel kõvemini ja laiendab seda kogu inimkonna pääle. Kõik inimesed on jumala lapsed ja ühes sellega ka vennad. Selle armastuskohustuse kõigi inimeste pääle laiendamisega murrab ristiusk Juudi usu rahvuslised piirid ja toob ilma veel kaugeltki mitte teostet ilmavenustuse idee, tõesti humaanse, kõigi inimeste kohta käiva armastuskohustuse mõtte.

Selle ideega seob aga ristiusk kuendast aastasajast e. Kr. Greeka orfikute salaõpetuses väljaarendet säälpoolse ilma (hauataguse ilma) mõtted, millest vanatestamentlikus Juudi usus ainult nõrgad jäljed leiduvad. Maapäalne elu on esimeste aastasadade kristlastele ainult ettevalmistus tõsiseks eluks pääle surma, kuhu hing ihu jäänustest vabastunult jumala juure läheb. Teise ilma lootus oli igatsetud lohutuseks iseäranis Rooma riigi vaestele ja rõhututele ja nende hulgas lagunes uus õpetus uskumata kiirusega laiaili. Kristuse enese juures ei olnud see mõte milgi viisil seotud ilmastpõgenemise ja lihasuretamisega. Tema õpetas küll oma õpilastele maist vara vähe hindama, kuid milgi viisil ei pidanud tema iseäralikuks teeneks ennast siin maa pääl piinata. Sellevastu kostab tema kõnedest täieline ja soe elurõõm. Alles hiljem ärenes kõvemini välja iga maise inimese patuse tunne ning seda katsuti paastumisega ja piitsutamisega taltsutada. Igatahes aga tõstis hauataguse ilma lootus inimese ohvrimeelsust kõrgel määral ja oma himude taltsutamise kohustus tõusis lihasuretamise austamise läbi palju selgemalt teadvusse.⁵²⁾

Sellevastu hoopis teises mõttes mõjus kristliku kiriku esimestel aastasadadel tekkinud ja Augustinus'e poolt väljaarendet armu-õpetus. Kuna inimene täitsa võimetuks kuulutati oma jõuga lunastuse saavutamiseks, kasvas kiriku kui ainuma armujagaja võim varsti piiramatuks. Ristiinimestele paistis palju tähtsam olevat välise kombetäitmise kui sisemise kõlbusliku puhastusega oma hingeõnnituse eest hoolitseda.

Kuid kõlbusliku teadvuse olenematuse tunne murdis enesele ikkagi teed. Keskajal katsus Abälard usulisest dogmast olenemata eetika rajada. Refor-

matsioon paigutab õndsuse allika inimesse ja nõuab usu läbi õigeksmõistmist. Tõsi, hilisemas protestantismis viiakse ka see usk tagasi iselaadi armu pääle, kuid ei olnud enam võimalik lämmatada vaimlist liikumist, mis kõlbuslikku mitte väljaspool inimest, vaid selle sees otsis ja seda traditsioonist iseseisvalt inimliku mõistusega tahtis põhjendada.

Uuemas filosoofias on nimelt Inglis mõtlejad need, kes intensiivse töötamisega eetiliste probleemide kallal meie arusaamist kõlbuse laadist ja iseloomust on edendanud. Seitsmeteistkümnendal aastasajal saatsid Locke, Hobbes ja Shaftesbury, kaheksateistkümnendal schotlased Hutcheson, Hume ja Smith sel alal väga viljarikka töö korda. Moraalse hindamise psühholoogiat edendati tugevasti sügavaletungiva analüüsi läbi, rõhutati kõlbuse sotsiaalset iseloomu, s. o. tema vahetõrka ühiseduga (üldise hääkäekäiguga) ja kaitsti suuremalt osalt energiliselt kõlbuslike normide iseseisvat maksust ja nende olematust usulistest dogmadest.

Prantsusmaal katsusid seitsmeteistkümnendal aastasajal Descartes'i pool-dajad ehk kartesiaanlased, kõigepäält Malebranche, kõlbuslikku metafüüsikat anda, kuna kaheksateistkümnenda aastasaja valgustusfilosoofia Inglis mõtlejate, iseäranis Locke'i pääle toetades kogemuspärase materialistlikule filosoofiale vastava moraalsete seaduste põhjenduse katsus leida, neid inimese egoistlikkudest tungidest püüdes tuletada.

Iselaadilise eetika metafüüsilise põhjenduse andis Spinoza. Kõige kõrgema õndsuse ja hingelise täiuse saavutab inimene mõistuse pääl põhjenevas jumalaarmastuses. Et aga Spinoza panteistlikule ilmavaatele jumal ja maailm üks ja seesama on, siis ei ole jumalaarmastus tema juures muud midagi kui vabatahtlik andumine kõiksusele, üksiku teadlik alistumine ilmaseadusele. „Kes armastab jumalat, ei või nõuda, et jumal teda armastaks“ — nii lausub sagedasti tsiteeritud Spinoza Eetika viienda raamatu 19. väide. Selles on piirita enesalgamine, kuid ühtlasi sügavalt tuntud sisemise rõõmu, poositivne, läbi ja läbi optimistlik toon. Spinoza eetika, nagu juba eespool tähendat, mõjus vägevasti Herder'i ja Goethe, Schelling'i ja Hegel'i pääle. See on kosmiline eetika, s. o. eetika, mis seob inimese tegevuse ilmasünniga, ent mis arvesse ei võta sotsiaalset tegurit, s. o. inimeste ühistegevust ikka uute ja uute eetiliste ideaalide loomiseks.

Uue sihi valis Kant, kes oma „Praktilise mõistuse kriitikas“ (1788) kõlbust samasugusel viisil tahtis tuletada, nagu ta seda varem tunnetusteooria suhtes mõistuse ja meelsuse põhivormide juures katsus teha (v. lhk. 41 ja järgm.). Meie kanname eneses, nii õpetab Kant kõigest kogemusest olenemata maksva, külgesündinud kõlbuseaduse. Seda kõlbuseadust, mis oma loomu poolest ainult üldine, vormalne võib olla, nimetab Kant kategooriliseks imperatiiviks. See käsib meid nii toimetada, just kui peaksid meie tegevuse põhireeglid (maksiiimid) meie tahte läbi üldise seadusandluse põhimõtteiks tehtama. Muidugi ei pea seda nii seletatama, nagu oleks Kant kõlbust seltskondlikuks nõudmiseks pidanud. Nagu Schopenhauer näitas, ei ole üldise seadusandluse põhimõte sotsiaalne, vaid ainult vormalne, võiks öelda loogiline printsiip. Kant'ile ei ole seltskond kõlbuse kandja ja ese, vaid inimene niisugusena, s. t. iga üksik inimene, sedavõrd kui temas inimsus on edustet. Seda näitab selgesti kategoorilise imperatiivi teine esitusvorm. „Toimeta nii, et sina inimsust niihästi enese kui ka iga teise isikus ühteviisi alati ainult eesmärgina ja mitte iialgi üksnes abinõuna ei tarvita“ (Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ — Kõlbuse metafüüsika põhjendus — Hartenstein'i väljaanne IV, 277). Sellega on eetikasse toodud väga tähtis mõte, mis alles meie ajal leiab täielist hindamist.

Vaimustus, mille see palav väljaastumine iga üksiku inimese eest võib äratada, ei vastaks Kant'i vaimule. Tema eetika ei kannata ühtegi tunde osa-

võttu. Ainult siis, kui meie tahe kõlbusseadusele alistub lugupidamisest selle vastu, oleme vabad ja vooreslikud. See alistumine ei pea olema vaimustusest andumine, vaid pigemini puhas mõistuspärane seaduse tunnustamine, — muidu toimetame kalduvuse, mitte aga kohustuse sunnil.

Kalduvuse ja kohustuse vastolu on Kant'i ajast päle moraalse hindamise juures mõduandvaks saanud. Vaatamata nende kahe motiivi üleliigi järsu eritlemise päle, mis ei teoreetiliselt ega praktiliselt säärase selgusega ei ole läbiviidav, kannab Kant'i eetika ikkagi üleva suuruse jooni.

Kõigi eetiliste nõuete iseseisev, igast pärimusest olenemata maksvus, mis ainult inimeses eneses pesitseva kõlbusseaduse pääl põhjeneb, esineb veel suurepärasemalt Fichte juures, kes oma südametunnistuses absoluutse, eksimata hää ja kurja üle kohtumõistja leiab. Kõlbus on mõistusliku olevuse pärisülesanne, ja see ülesanne seisab selles, et ennast vabaks ja rippumatuks teha kõigest, mis mitte ise mõistus ei ole.

Selle vaate vastu, mis kõlbuslikku oma südametunnistuse olemasoluga põhjendab, käsitab Hegel kõlbust objektiivse vaimu tegevusena. Subjektiivne südametunnistus võib oma otsustuses hää ja kurja üle eksida. Sellest kõrgemal seisab perekonnas, ühiskonnas ja riigis ilmsiks tulev kõlbus, mis reaalse võimuna üksikut oma autoriteediga seob. Kuid ka objektiivse vaimu nähtusvormina ei ole kõlbus paigalseisev, püsiv. Iga riik võtab ainult piiratud mõdul osa kõlbusliku vabaduse idee objektiivsest esitusest.

Kui neid Hegel'i mõtteid metafüüsika rüüst vabastada, siis esinevad meile sääl tähtsad ja jäädavad vaated: eetiliste nõuete üliindividuaalne, s. t. sotsiaalne iseloom, selle autoriteedi abil teostamine riigis ja alalise arenemise mõte. Uue aja eetika on kõik need mõtted uuesti üle võtnud, ilma et ta selle juures alati teadlik oleks Hegel'iga seotuse kohta.

Välja minnes enam praktilisest vajadusest ja alaliselt silmas pidades poositivist seadusandlust, rajas Jeremias Bentham Inglismaal nõndanim. utilitarismi, mida allpool põhjalikumalt katsume hinnata.

Hoopis teisel viisil välja arendet ja teistsugusena kujutet on Schopenhauer'i sügavapõhjaline kaastundmuse ehk kaaskannatuse moraal. Kant'i eetika põhjaliku kriitika teel tõestab Schopenhauer moraalil puhtvormaliste ja eluvõõraste põhimõtete maksvusetuse. Sellepärast otsib tema kogemuse tõsiasi, milles ennastsalgav, täiesti omakasuta tegur ilmsiks tuleb. Säärase tõsiasi leiab tema sügaval inimeseloomus pesitsevas kaastundmuses ja teeb sellepärast selle tunde oma eetika alusmüüriks. See seatakse siis filosoofi pessimistliku eluvaatega lähedasse ühendusse. Nimelt seisab ilma olemus Schopenhauer'i arvates pimedas elutahtes, mis ilma põhjusega edasi püüab ja paratamata ainult kannatust võib tekitada. Inimese mõistus võib energilise ja alalise pingutuse teel niikaugele jõuda, et elamistahet eitada ja nii pühaduse ideaali teostada. Kaastundmuses on meile selleks enese eitamiseks alus antud ja sellepärast on see eetika „vundamendiks“, s. t. aluspõhjaks. Ka see, kes Schopenhauer'i metafüüsikast jagu saada ei suuda, leiab tema rikka inimtundmise pääl põhjenevaist seletustest kahtlemata tugevat ergutust.

Schopenhauer'iga ühinedes arendas Eduard von Hartmann pessimismi edasi ja andis usulis-metafüüsilisele eetikale lunastuspriitsiibis põhjenduse, millel ei puudu suurepärasus. Puhtteaduslik, kohati abstraktne esitus teeb ta pooldajaile igatahes raskeks ta seletusi jälgida.

Sügavasti muutus teaduslik eetika, kui hakati kõlbusliku elu vaatlemise juures evolutsionistlikku meetodi tarvitama. Selle viis Herbert Spencer oma „Principles of morality“ (Moraali põhimõtted) esimesena järjekindlalt läbi ja meie oma vaadete kandjaks on täiel ulatusel arenemismõte. Kes kord sellele seisukohale on asunud, ei saa kõlbuslikku toimingut enam muidu käsitada kui

elu osana ja iseduse ning soo alalhoidmise tingimusena. Iga samm sellel teel avab uusi vaatepunkte, uusi väljavaateid ja näitab ammutuntud tõsiasju uues valguses. Kõik katsed kõlbust apriooriliselt põhjendada ja tuletada paistavad siis üleaarused, viljatud ja eluvõõrad olevat.

Evolutsionistliku eetika pooldajaks peab pidama ka Friedrich Nietzsche't, kelle juures tihti oletatakse eesmärki täielikult hävitada igasugu moraali ja igasugu eetikat, sest et ta ennast meeleldi antimoralistiks nimetab. Nietzsche sõdib veetleva sõna- ja mõttevõimuga enesetaltsutamise, lihasuretamise ülihindamise vastu, mis teguvõimu halvab ja tarvilikuks arwab inimest sisemiselt murda, et teda kõlbuslikuks teha. Nietzsche tahab inimese edasi- ja kõrge-malearenemist, sellega et ta elurõõmu kõvendab ja poositivseid, teguvõimulisi, eluedendavaid kalduvusi väärtuslikuks tunnustab. Kui jätta Nietzsche kunstlik ja individualistlik hoolimatus arvesse võtmata, siis on tema kõlbuslikkudes nõudmistes kerge leida tervet tuuma. Nietzsche võttis uuesti üles Spinoza lei-tud ja Schiller'i jätkatud mõtte ja arendas seda suure jõuga. Tema tahab rõõmueetikat endise valueetika asemele, jõurikka teo eetikat endise alandliku ennastsalgamise eetika asemele. Meie tahame oma geneetilis-bioloogilises eetika käsitamises tema mõtteid osalt kasutada.

§ 40. Tahtevabaduse probleem.

Sedavõrd kui igasugune kõlbuslik tegevus välja areneb teadlikust tahtest, on tahtevabaduse või vabadusetuse küsimus möödapääsmata eetika eelküsimus.

Selle pääle on kaks vastupidist vastust antud. Meie tahe on vaba, ütlevad ühed, ja otsustab täiesti oma jõul. Tahte pääle mõjuvate motiivide vahel teeme meie, s. t. meie tahe, vahet täiesti iseseisvalt ja olenemata. Tahe ei ole mitte põhjuste läbi määratud ehk determineeritud, vaid on ise ja üksipäini meie lõp-liku otsustamise põhjus. Seda voolu nimetatakse indeterminismiks.

Teised sellevastu kinnitavad: Meie tahtetegevus on lüli kogu sünni ahelas ja sellepärast, nagu seegi, alluv kausaalsuse seadusele. Sündus, mille põhjused eelkäivais sündustes täiesti olemas ei ole, on meile täitsa võimata. Põhjuseta sünduse oletamine seisab vastolus kõigi teadusliku uurimise põhiseadustega. Meie tahtetegevus on meie põlvenemise, kasvatamise, traditsiooni ja saatuse läbi täiesti kindlaks määratud organisatsiooni saadus. Absoluutne mõistus, mis kogu meie arenemiskäiku kõigis üksikasjades suudaks üle vaadata, suudaks meie otsustamist igal juhtumisel niisama täpselt ja kindlalt ette arvata, nagu meie astronoomid päikesevarjutusi ette kuulutavad. Seda voolu nimetatakse deter-minismiks.

Indeterminism toob ette oma kasuks psühholoogilise tõsiasja, et meil enne iga otsustamist tunne on, nagu võiksime ka teisiti otsustada ja pärast otsusta-mist, et me ka teisiti oleksime võinud otsustada. Edasi tarvitab indeterminism ka eetilist argumenti, et me ainult siis oma tegude eest kõlbuslikult vastuta-vad võime olla, kui need teod on meie vaba otsustamise tagajärg.

Determinism toetab end kausaalsuse seaduse üldmaksvuse, meie ihulise ja hingelise organisatsiooni seotuse ning lõpuks inimese tegude reeglipärasuse pääle, mis vähemalt teataval määdul statistiliselt tõestub, kui küllalt suur arv isikuid arvesse on võetud.

Determinism näis aastasade jooksul sedavõrd kindla ülivõimu omandanud olevat, et paljud psühholoogid ja filosoofid küsimuse otsustatuku pidasid ja arva-mises olid, et iga teaduslikult mõtleja inimene peab isenesestmõistetavalt deter-minist olema. Viimastel aastatel on aga indeterminism William James'i ja Karl Joël'i isikutes väga vaimurikkad kaitsjad leidnud, nii et tahtevabaduse metafüüsiline probleem jälle täies ulatuses käsitusel on.

Probleemi raskus, mis kõige suuremaile mõttekangelastele tegemist on annud ja praegugi annab, väheneb oluliselt, kui täpsemalt määrata sõna „vaba“ mõtet. Metafüüsilises mõttes tähendab „vaba“: „väljaspool kausaalsuse seadust seisev“, psühholoogilises mõttes sellevastu tähendab „vaba“: „ilma välise või sisemise sunduse tundeta“.

Kas tahtelist tegevust metafüüsilises mõttes „vabana“ võib käsitada, oleneb, nagu Heinrich Gomperz näitas, vaatest vaimlise ja kehalise, ihu ja hinge vahekorra pääle. Dualism, mis vastastikust mõju tunnustab, võib metafüüsilises mõttes vaba otsustamist mõelda, materialism aga mitte. Kuid ka dualistliku ilma-vaate juures ei ole asi nii lihtne, sest et looduse sünni üle valitseva füüsilise kausaalsuse kõrval psüühilist kausaalsust peame oletama, mis ehk küll mitte energia alaloleku seaduse pääl ei põhjene, kuid siiski teatavat järjekordsuse reegli-pärasust nõuab. Uued õpetused, iseäranis Bergson'i õpetus hingeliste sünduste ettenägematusest ja kõige vaimlise loovast arenemisest, räägivad jälle täielise tahtevabaduse oletamise poolt enam metafüüsilises mõttes. Kuidas siin ka iial ei otsustataks, täiesti kindel on, et meie tahtelisi tegusid psühholoogilises mõttes „vabaks“ peab nimetama. Kahtlemata talitame sagedasti ilma välise või sisemise sunni tundeta. See selgub veel enam järgmisest järeldamisest.

See, mida meie nimetame oma „minaks“, oma iseduseks, ei ole muud midagi kui meie psüühiliste elamuste tõesti olemasolev side. Iga tahtelist tegu, mis on kõige selle seotuse tagajärg, tunneme oma iseduse vaba otsustamisena. Kui sellevastu aga üks kujutelm, üks tunne nii ülekaaluv on, et teised hingejõud selle läbi oma tegevuses takistuvad, siis talitame „vastupanemata sunni mõjul“. Tegelikult tunnustab ka õigusteadus vastutusvõime siis olemasolevaks, kui tegutseja oma vaimliste jõudude täis valitseja, seega oma teo mõju ja tähtsuse üle otsustamisvõimeline on.

Mida rikkam see side on, seda vabam on iga otsustamine. Mida mitmekesisemad on suhted, millesse meie täideviidava tegevuse kujutluse suudame asetada, mida enam jõudusid otsustamise juures kaasa töötab, seda enam hooliga kaalutud ja valitud tee mulje pakub otsustamine ise. Väide: „haridus teeb vabaks“ sisaldab sellepärast sügava psühholoogilise tõe.

Seega on iga tegu, mis meie psüühiliste elamuste kogu seotusest välja läheb, meie oma tegu, — meie tunneme teda säärasena ja oleme selle tunde järeldusel ka valmis tema tagajärgi oma pääle võtma. Soovime meie tegu, siis soovime meie ühtlasi ka selle tagajärgi, ja sellega on, vähemalt eetika tärvis, küsimus lahendat. Igaüks on moraalselt kohustet selle eest vastutust kandma, mis ta oma vaimliste jõudude täiel valitsemisel on teinud, seda arvesse võtmata, kas tunnustab metafüüsika tahte vabaks või mitte. Kus aga hinge jõud normaalsest moodust allapoole langevad, sääl lõpeb nii juriidiliselt kui moraalselt vastutus.

§ 41. Eetika probleemid ja voolud.

Päris eetilistest probleemidest tuleb kõigepääl nimetada kõlbuse tekkimise küsimust. Selle pääle on antud kaks lahkuminevat vastust. Nativism tõendab, et kõlbuslik tunne olla inimesele külge sündinud. Kõlbuslikult hää ja kurja vahetegemine on kõigi inimeste juures olemas, kuigi mitmesugustel aegadel isesugused teod suhteliselt hääkskiitmist või laitmist leiavad. Selgejooneliseks nativismi vormiks on Kant'i eetika, mille järele ka kõlbusseadus ise on külge sündinud, samuti Fichte oma, mille järele südametunnistus eksimata otsusi teeb. Sellevastu toonitab siin evolutsionismi vormis esinev empirism, et kõlbus ei ole külge sündinud, vaid on arenemise tulemus. See vaade on praegusel ajal kõige enam laiali lagunud.

Kõlbusliku tegevuse eesmärk on vanade eetiliste vaadete järele, nagu juba nimetasime (lhk. 120), tegeva isiku õnn. Seda voolu nimetatakse eudemonismiks. Sellele vastupidine on Inglismaal Jeremias Bentham'i (1748—1832) rajatud ja nii sääl kui ka mandril väga laialdane vaade, et kõlbusliku tegevuse eesmärk on üldsuse kasu ehk kõige suurema arvu inimeste kõige suurem õnn. Seda voolu nimetatakse utilitarismiks. Lõpuks peavad mõned kõlbusõpetajad kõlbust eesmärgiks iseenesest, s. t. nendele on inimese täienemine, tema otstarbe täitmine eesmärk, mille poole peab püüdma. Et see eesmärk realselt olemas ei ole, vaid ainult ideaalistes hüvedes seisab, siis võib seda voolu üldiselt eetiliseks idealismiks nimetada. Ristiusu eetika on, sedavõrd kui ta jumalariiki tahab teostada, usuline idealism, sedavõrd aga, kui ta tulevases elus tasumaksmist lubab — teise ilma eudemonism.

Kõlbusliku tegevuse motiivi katsub rida mõtlejaid egoismist tuletda, kuna teised jälle oletavad esialgist ka astundmust, mille järele ligimete rõõmu ja kannatusi kaasa tuntakse. Seda voolu nimetatakse A. Compté'i leitud sõnaga altruismiks (*alter* = teine). Egoistlik on näit. vana aja moraalipõhjendus, samuti Prantsuse valgustusaegne vaade (iseäranis Helvetius). Altruistlikult katsub A. Smith kõlbuslikku tunnet sümpaatia, Schopenhauer veel kitsamalt kaaskannatuse pääle põhjendada. Puhtaltruistlikult mõtlevad ka Kant ja Fichte. Uus arenemiseetika võtab lepitava seisukoha, ära näidates, et kahtlemata esialgistes sotsiaalsetes tunnetes egoistlik aluspõhi täiesti ei puudu.

Mis puutub nüüd kõlbusliku tegevuse normidesse ja nende sanktsiooni, siis erinevad jälle kaks voolu teineteisest. Üks leiab moraalsete ettekirjutuste põhjenduse ja sanktsiooni meis enestes (autonoomne eetika), teine otsib seda väljaspool meid (heteronoomne eetika). Autonoomne eetika peab suvereenseks mõistuse või südametunnistuse otsustamised. Selle järele kuidas ta otsustamise sündust käsitleb, kas enam tunnetusena või enam tundena, tehakse autonoomses voolus veel vahet refleksioon- ja tundemoraali vahel. Sokrates ja Kant on mõlemad autonoomsed eetikud ja refleksioonmoraali pooldajad. Shaftesbury, Adam Smith ja Schopenhauer kuuluvad samuti autonoomsesse voolu, kuid on kõik tundemoralistid. Heteronoomne eetika leiab moraaliseaduste põhjenduse isikust erinevas ja iseseisvas autoriteedis. Säärasena võib maksev olla usk või kirik ehk ka jälle riik. Seega võib vahet teha usulise ja poliitilise heteronoomia vahel.

Nende probleemide juure tuleb lisada veel kõlbuse vahekorra küsimus usuga ja õigusega, ja lõpuks isiku suhted perekonna, ühiskonna ja kogu inimsooga. Kõigi nende probleemide kohta seisukoha võtmine kergendub, nagu nägime juba tunnetusteooria ja esteetika käsitamise juures, jälle geneetilise ja bioloogilise vaatlemise teel.

§ 42. Geneetiline ja bioloogiline eetika.

Kõlbusliku elu aluseks on kaks teineteisest erinevat psühholoogilist tõsiasja. Üks on võõraste tegude moraalise hindamise otsustus, mis hääkskiitmise ja laitmise vastandite vahel liigub, selle juures aga mitmesugustes astmetes esineb. Teine on kõlbuslik tunne, mida meie enestes läbi elame enne ja pärast iseoma tahtelist otsustamist. See tunne avaldub enne otsustamist elavas kujutelmide ja tungide mängus, mida meie sagedasti tunneme kõikumisena, siia- ja sinnakaldumisena, pärast otsustamist aga kõlbuslikus rahulduses või kahetsuses, kusjuures jälle mitmesugused astmevahed olemas on. Selle kõlbusliku tunde psühholoogiline dispositsioon (ettevalmistus) on see, mida tavaliselt südametunnistuseks nimetatakse. Seega on kõlbusliku elu psühholoogiliseks aluspõhjaks ühelt poolt moraalne hindamine, teiselt poolt südametunnistus.

Nende kahe psüühilise põhifakti vahel on küll side olemas, kuid sugugi mitte samasus. Sellepärast paistab õigem olevat mõlemaid lahus uurida.

Moraalne hindamine (otsustus) on eriliik üldisest väärtuste-hindamise nähtusest. Iga moraalne otsustus (hindamine) on väärtustehindamine, kuid mitte iga väärtustehindamine ei ole moraalne otsustus (hindamine). Väärtustehindamise psühholoogiline ja ajalooline arenemine ei ole kahjuks veel mitte teaduslikult soovitava põhjalikkusega järele uuritud. Usume siiski, et võimalik on umbes järgmisi arenemisjärkusi kindlaks määrata.

Võõraste tegude hindamine on õieti keeruline psühholoogiline protsess, mille analüüs sugugi kerge ei ole. Vaatame näit. osava võimleja pääle, kes suure osavuse ja kindlusega rasket harjutust teeb, siis leiame selle harilikult meeldiva olevat, s. t. me tunneme lõbu. Selle lõbutunde viimane põhjus võib seista meie keha tahtmata kaasliigutustes, milleks meid võimleja liigutuste vaatlemine äratab. Sellesarnast elame läbi, kui päält vaatame jõumehe tähelnpanuväärilist jõuväljendust. Ühes temaga tõstame suurt raskust ja rõõmustame tema edu üle. Et meie aga ainult päältvaatajad oleme ja võimleja liigutusi üksnes järele aaimame, seega mitte tõeliselt järele ei tee, vaid ainult ära tähendame, siis ei tunne meie loomulikult midagi tõsisest pinguldusest, raskus ei rõhu meid, ja nii on meie rõõm võõra edu üle ehk küll vähem intensiivne, selle eest aga puhtam, mitte segatud norgtundega, mis tõelise liigutuste tegemisega kaasas käib. Jõupingutuse järele, mida meie näeme võimleja juures, otsustame, et ülesande täitmiseks suurt kehajõudu tarvis on, ja imetleme siis ka seda kehalist jõudu. Võõraste tegude hindamise kõige primitiivsem vorm võis küll olla võõra kehalise jõu imetlemine. Jõu abil kordasaadetud tegude (Leistung) kohta ei ole meil enam mingi huvi. Meile ei too see hääd ega paha, kas raske raudpomm üles tõstetakse või mitte.

Homerose Ilias'es leiame palju sarnaseid hindamise juhtumisi. Diomedes tõstab kivi üles, mida nagu luuletaja ütleb, „kanda ei suutnud kaks säärast meest, nagu praegused inimesed on, tema aga tõstis selle päris kergesti, tema üksi“. Patroklos võtab lahingusse minnes Achilleus'e sõjariistad, kuid mitte piiki, sest seda ei suuda keegi greeklastest tarvitada, ainult Achilleus üksi. Mõlemal juhtumisel tahab luuletaja oma kuulajais oma vägimeeste kehajõu vastu imetlust äratada.

Kuid juba Odüsseus'es õpime tundma enam arenenud väärtustehindamise vormi. Selle herooilise eepose üheksandas raamatus esineb meile hiiglane Polüfemos ja me kuuleme selle koletise vägevast jõuavaldusest. Lõpulikult aga selgub, et Odüsseus oma kavalusega Tsüklop'ist otsustavalt üle on, ja õpime hindama vaimlist tugevust, mis osavas pettuses ja kavaluses esineb. Siin rõõmustame igatahes ka vaimlise jõu abil kordasaadetud tegude üle, sest et me Polüfemos'ele kohaseks peame karistust Odüsseus'e kuue kaaslase ärasõõmise eest. Kuid Odüsseus'e kavalust imetlevad siiski luuletaja ja tema kuulajad niisugusena.

Seega võime võõraste tegude väärtuse hindamise teiseks arenemisastmeks pidada mõistuse jõust lugupidamist. Selle juures ei tähenda midagi, kui see mõistuse jõud, tarkus muutub kavaluseks ja petmiseks, valeks ja eksitamiseks, vaid just sellest paistab, et seda liiki väärtustehindamises moraalne moment alles puudub.

On veel kolmas väärtustehindamise arenemisaste olemas, kus ainult jõudu hinnatakse, arvesse võtmata selle läbi tekitet tagajärgi. India muinasjutustab patukahetsejaist, „kes 1000 aastat paastuvad ja niisama kaua ühe jala pääl seisavad.“ Edasi jutustatakse, et jumalad ja inimesed päris kanged on imestusest patukahetseja jõu üle. Mida siin imetletakse, on tahete jõud, mis loomulikude elufunktsioonide takistuses avaldub. Teod ise ei huvita kedagi ja seega on ka siin tegemist ainult jõu hindamise juhtumisega.

Seega võime öelda: võõra teos hindame kõigepäält selles ilmsiks tulevat jõudu. Selle juures imetletakse kõigepäält keha jõudu, siis mõistuse, viimaks ka tahte jõudu. Kõigis neis hindamistes puudub moraalne element täiesti. See lisandub alles siis, kui jõu kõrval ka tema läbi kordasaadetud tagajärjed hindamise aluseks saavad. Puhta jõu hindamine on ka praegugi veel olemas, kuid mõte tegude pääle on meile praegusel ajal palju lähemal ja muudab peaaegu alati jõu hindamist.

Kordasaadetud tegu võib kõigepäält esteetilist meeldivust või mittemeeldivust tekitada ja saab selle läbi esteetilise hindamise aluseks. Siiski, niipea kui tegu omandab tähtsuse üldise huvi seisukohast ühiskonnale, millesse kuulub tegija, niipea kui tegu seda üldist huvi mõjuvalt edendab või rikub, astub jõesse moraalne hindamine, — tegevus leiab hääkskiitmist või laitmist. Kui Diomedes raske kivirahnuga, mille ülestõstmine ja viskamine harukordse jõuavaldusena iseenesest imetlust äratav, vaenlase surmab, siis vaatavad ta hõimkondlased tema teo kui sotsiaalselt kasuliku teo pääle ja kiidavad selle ühtlasi ka hääks. Järjekult võime öelda: moraalne otsustamine on sotsiaalselt tähtsa teo hindamine.

Moraalne otsustamine (hindamine) kannab algusest pääle sotsiaalset iseloomu ja võtab sellepärast ka osa sotsiaalsest arenemisest. See selgub ka ülaltähendet Eduard Westermarck'i teosest, kes seltskonda moraalse teo ideede sündimispäigaks nimetab.

Niikaua kui inimkari peaaegu instinktiivselt juhile järele läheb, niikaua kui üksikute elu usu ja kõlbuse köidetud veel peaaegu täiesti vaba on individuaalsest mõtleemisest ja tundmisest, niikaua on moraalset otsustamise aineks üksipäini tegevus, tegu ja tagajärg. Tapmine ja surmav löök maksavad sääli ühepalju, tegu on tarvis karistada, mitte aga tegijat. Kes näit. suguharu jumalaid ettevaatamata teoga on haavanud, see on nende vägevate olevuste viha kogu suguharu pääle tõmmanud ja selleläbi üldsusele sotsiaalset kahju teinud. See tegu nõuab karistust, ja ei küsita sugugi selle järele, kas tegija meelega on talitanud või mitte.

Rikkam kultuuriarenemine loob aga töö jagamise ja teiste tingimuste abil iseseisvaid isedusi, kes vaimliselt eraelu elavad, kes usus ja kommetes ilmsikstuleva kogu tahte vastu oma üksiktahte säevad, kes pärimuse kriitilisele järelkatsumisele võtavad ja üldsuse sees ennast iseseisva jõukeskkohana tunnevad. Nüüd oleneb palju üksiku tahtmisest, kuidas ta ennast üldsuse vastu säeb. Üldine hää käekäik on sellest tingitud, kas on üksikul nõu (eesmärk) teda edendada või temale kahju teha. Sotsiaalselt tähtis on seega rohkem üldine meelsus kui üksik tegu. Sellekohaselt muutub ka meelsus ikka enam ainukeseks moraalset otsustamise aineks. Kõlbuslikuks meelsuseks loome praegusel ajal seda psüühilist kalduvust, mis meid alati selle pääle paneb mõtlema, et oma tegevusega koguhuvi edendada või vähemalt temale mitte kahju teha.

Selle pääle vaatamata mängib aga ka praegugi veel tagajärg meie moraalset otsustamise juures suurt osa. Tõeliselt teostet koguhuvi edendamine mõjub igatahes võrdlemata tugevamini kui paljas tahtmine. Tähtsaks ülesandeks tulevasele eetikale on kõlbusliku meelsuse täpse analüüsi teel järele uurida tagajärje tähtsust moraalses otsustamises.

Nimelt, mida enam süveneb moraalne otsustamine, seda vähema tähelepanu osaliseks saab kõlbusliku hindamise juures teo tagajärg ja päris eesmärk. Sage-dasti jõutakse niikaugele, et ainult tahte sihis kõlbuse kriteeriumi nähakse. Tahte tegevus on aga kõige tuntavam sääli, kus ta meie kalduvuste ja ihade vastu astub ja need ära võidab. See enesetahtsustamine maksis enne ja maksab ka praegu veel sagedasti kõlbusliku arenemise pärisülesandena, iseenesest kiiduväärilisenä, eesmärgina iseenesest. See vaade leiab toetust ühelt poolt ürgristiusu lihasuretamise ja ilmastpõgenemise moraaliga, teiselt poolt individuaalsuse võimsa

arenemise ja iseduse kõrge hindamise läbi. Vaga kristlane loodab enesetaltsutamise ja piinamise teel saavutada teise ilma õnnistust, iseteadev ja oma jõu pääle uhke isedus loodab ennast selle läbi kõigest rippumatuks teha, mis tundub välise või sisemise sundusena.

„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet“,

(Kõiki olevusi kõitvast võimust vabastub see inimene, kes enese üle võidu saab), ütleb Goethe, kõige suurem individualist, kes kunagi on elanud.

Sellevastu peab geneetilis-bioloogiline eetika kõige jõuga toonitama, et enesetaltsutamine ikka ainult kasvatusel abinõuks jääb, mida küll tublisti peab tarvitama, iialgi aga mitte eesmärgina iseeneses ei pea üles seadma. Üksiku rõõmus andumine koguhuvi eesmärkidele on sotsiaalselt mõjuvam ja seisab sellepärast ka eetilisel kõrgemal. Et aga inimese olemusele omane on temas peituvate võimete tegevusest lõbu tunda, siis on palju tähtsam seda funktsioonilõbu (v. eespool lhk. 106 ja ed.) arendada, õigesse roopasse juhtida, kui nende takistuste teenet näha. Selles mõttes on Nietzsche'i mitmekordselt õigus, kui ta lihasuretamise ja enesepiinamise vastu üles astub. Enesetaltsutamine kui eesmärk iseeneses halvab kõlbuslikke jõudusid, rõõmus andumus sotsiaalsetele ülesannetele aga kasvatab neid.

Südametunnistust on sagedamini ja põhjalikumalt järele uuritud kui moraalsel otsustamisel, ent ikka lähevad vaated ta tekkimise üle lahku. Et usu- lised kujutelmid väga sagedasti on südametunnistuse osaks, on arvatud, et moraalse kohustustunde allikat üldse usus peab otsima. Sellevastu räägib aga kahtlemata tõestet tõsiasi, et usulistel kujutelmidel ja tunnetel arenemise algastmetes, nagu primitiiviste loodusrahvaste juures näeme, kõlbusega mingi tegemist ei ole*). Metsinimene kardab deemonit (vaimu), kelles ta vastavat loodusjõudu kehastab, tahab teda enese vastu häätahtlikuks teha sellega, et ta temale kurja ei tee. Need on päris egoistlikud motiivid, mis tema tegevuse määravad. Alles hiljem selguvad usulised kujutelmid ja tunded arenenud moraalse meelega abil ning jumalad, kes alguses ainult kahjulikud või häätegevad loodusjõud või surnute hinged olid, tõstuvad kõlbusliku ilmakorra vahtideks. Südametunnistus aga tekib samuti kui moraalne otsustamine, sotsiaalsetest elementidest, s. t. meie otsustamiste pääle mõjuvad mõtted, et meie tegu leiab meie hõim- ja sugukondlaste ning kaaskodanikkude hääkskiitmist või halvakspeanemist.

Kariinimete aegu paneb südametunnistus ennast maksma küll aiuult kogutahte läbi seotustundena, nagu see ilmsiks tuleb usus ja kõlbuses. Niipea aga kui viljarikka kultuuritöö tagajärjel karjast isedus välja kasvab, niipea kui iseseisev mõtlemine ja järelmõtlemine ka pärimuse kohta aset leiab, siis areneb ka südametunnistus iseseisvaks, rikkaks eluks.

Kogutahte eesmärgiks on ühiselu edendamine, kuid sellega ei ole sugugi iseenesestmõistetav, et igakordsed juhid selle eesmärgi saavutamiseks õiged abinõud mõistavad valida. Ka seda võib ette tulla, et asutused, mis vanasti olid kasulikud ja tarvilikud, aja jooksul üleliigsete ja kahjulikkudena osutuvad. Rikkalt arenenud iseseisev isik leiab säärasel juhtumustel, et kogutahe, s. t. olemasolevate asutuste ja seaduste kogu üldsust ei edenda, vaid sellele kahju teeb. Kuna aga olemasoleva võim selle pääle vaatamata maksma jääb ja teatava visadusega üle-

*) Sellele võrdleva usuajaloo edustajate poolt siiaajani kinnipeetud vaatele on viimasel ajal Leopold von Schroeder vastu astunud. Oma kirjatöös „Wesen und Ursprung der Religion. Ihre Wurzeln und deren Entfaltung — Usu olu ja tekkimine. Tema juured ja nende arenemine (koguteoses „Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion“, München 1905, lhk. 1—39) katsub ta tõestada, et usk kõrgema hää olevuse sisse ka paljude ürgrahvaste juures laiali on laotet. Schroeder arvab üles leidnud olevat uue usujuure, mis juba algusest pääle eetilisel elemendil sisaldab. (Võrdle Jerusalemi, „Gedanken und Denker“, lhk. 178 ja 282).

val hoidub, tekivad arvurikkad konfliktid, mis omakorda jälle moraalse kohustuse üle järelemõtlemist tekitavad ja nii kõlblusliku elu ikka rikkamaks teevad.

Isik arvab oma asjatundmise tõttu õiguse ja ülekohtu üle iseseisvalt otsustada võivat ja võtab moraalsele hindamisele pärimuse enese, usulised ja poliitilised seadlused. See iseäranis Sokrates'e kaitstud mõistuse iseseisev tähtsus kõlblikkudes küsimustes tekitab arvamise, nagu oleks olemas absoluutne häädu, mis olenematuks jääb oma mõjust koguhuvi päale. See on aga kindlasti eksitus. Viimaseks põhjuseks, et midagi hääks peetakse, võib siiski ikka ainult see olla, et selle läbi inimkond edendub, ta elu sisurikkamaks ja õnnelikumaks muutub.

Südametunnistus aga omandab arenemise kestusel kahesuguse kuju, mida kõige esimesena Paulsen tunnetas. Nõudmised, mida kogutakse kombe, usu ja maksva õiguse vormides üksikule inimesele säeb, peegelduvad isiku hinges sotsiaalse südametunnistusega. Selle all mõistame nende psüühiliste dispositsioonide summat, mis iga üksikut tagasi hoiavad sotsiaalsete nõudmiste tähelepanematajätmisega koguhuvile kahju tegemast. Ühiskonna poolt oodatava laituse ja võimaliku karistuse mõte sünnitab siin veel ühe tervikusse kuuluva osa kõlbluskult teadvusest. Ühiskonna poolt üksiku päale pandavate kohustuste kogu võime inimkohuse mõiste all kokku võtta. Sotsiaalne südametunnistus käsib meid inimkohust täita. Inimkohuse nõudmised ja sellest tekkinud üksiku tundmused on üksiku ühiskonnast olenevuse väljenduseks. Organid, kelle kätte ühiskond oma alalhoidmise on usaldanud, püüavad harilikult seda olenevust ühiskonna liigetele hästi tuntavaks teha, et sellega olemasolevat korda alal hoida ja ühiskonda üksikute isikute kallaletungimiste ja kohusevastase tegevusetuse vastu kaitsta. Inimkohus ja sotsiaalne südametunnistus sünnitavad moraalses arenemises konservatiivsuse, alalhoidlikkuse, elemendi⁵³).

Selle kõrval töötab aga progressiivses, kõrgemale püüdvast mõttes teine kõlbluskult teadvuse vorm, mida individuaalseks südametunnistuseks nimetame. Kui inimene karjast on eraldunud ja iseseisvaks iseduseks välja arenenud, siis on temale vähe sellest, et sotsiaalseid nõudmisi täita ja ennast laituse ning karistuse eest kaitsta. Ta tahab oma võimeid arendada, ta paneb iseenese päale kohustusi, säeb iseenesele ülesandeid ja on alles siis enesega rahul, kui ta teab, et ta oma parema on teostanud. Täiesti arenenud isedusel on nüüd oma väärtus ja seda alal hoida käsib just individuaalne südametunnistus.

Iseäranis kõrgele arenenud individuaalse südametunnistuse kehastuse suurepärase näituse pakub meile Sokrates. Kõik Ateena kodaniku kohused täitis ta truusti, tegi aga selle juures enesele ülesandeks oma kaaskodanikkude kõlbluskult teadvust äratada ja teritada. Kui see püüe ta süüpingile viib, väldib ta kohtunikkudelt kaastundmuse palumist ja vangikojast põgenemist. Ta hoiab oma inimväärtust ja sureb selle eest⁵⁴). Sotsiaalsed nõudmised on sagedasti säärast iseloomu, et nad individuaalsele südametunnistusele vastu käivad ja inimväärtust alandavad. Sääraсте nõudmiste vastu astuvad juhtivad vaimud ja aitavad seega kaasa kõlbluskult teadvuse kõrgemale arenemisele ja peenenemisele. Aja jooksul ikka pehmenev ümberkäimine maksuvõimete võlgnikkudega on täienduseks ärkavale inimväärtuse tundele. Inimkohus ja inimväärtus, sotsiaalne ja individuaalne südametunnistus töötavad käsikäes, et iga üksiku sotsiaalist kohustustunnet teritada ja ühtlasi tõsta iseduse väärtust, kes oma väärtuse teadlikkuses sotsiaalse kohustuse ala laiendab. Tulevase eetika ülesandeks on inimkohuse ja inimväärtuse koostöötamist edendada*).

*) Võrdle selle juures Jerusalem, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, 2. tr., lhk. 276, kus nende mõlema moraali põhimõtte arenemine inimkonna kultuuriloos selgitust ja nende kasutamine kasvatuslikes mõttes hindamist leiab.

Esimesena lausub Aristoteles selle sügava mõtte, et õnn tegevuses seisab. Uue aja psühholoogia kinnitab seda tõde täiel määral. Mitte passiivses naudingus, vaid ainult oma jõudude tagajärjerikkas tegevuses pesitseb inimese õnn. Kuskil aga ei suuda inimene oma jõudu intensiivsemalt ja tagajärjerikkamalt tegevusse rakendada, kuskil laiemat tegevusruumi selleks leida kui üldkasulikus töös.

Selles kõrges eesmärgis sulavad ühte eudemonism, utilitarism ja eetiline idealism ning üksikute voolude vahe kaob. Samuti ühendab geneetilis-bioloogiline vaatlusviis egoismi ja altruismi, sest et ühishuvi poole püüdmine isiku oma õnnega ühte langeb.

Kõlbuse tekkimise küsimuse suhtes viib meie vaatlusviis otsustavalt evolutsionismi juure, sest et meile kõlbuslik kõrgema arenemiseastuse paistab.

Kõlbuslike normide põhjendamise küsimuses jõuame samuti vastolude ühendamise juure. Meie kõlbuseastus on autonoomne sedavõrd, kui kõne alla tuleb inimkond, heteronoomne — sedavõrd, kui kõne alla tuleb üksik olemus. Isiku vastu seisab autoriteedina ühiskond, kellele ta kõigepäält on sunnitud alistuma, et siis vabatahtlikult selle osana end tunda ja ta teenistuses oma õnne leida.

Mis puutub kõlbuse vahekorda usuga, siis järgneb geneetilis-bioloogilisest käsitlusviisist täielise kindlusega, et kõlbuseastus iseseisvalt on tekkinud ja et ta nõudmised maksivad on olenemata igasugusest usulisest dogmast. Tegu on kõlbuslik mitte sellepärast, et ta jumala meelepärane on, vaid ta on jumala meelepärane sellepärast, et ta kõlbuslik on. Seda väidet kaitses mitte üksnes Plato oma kõnes Eutüfroom'iga, vaid ka puhtausulised teoloogid, nagu Thomas Aquino, tunnustasid selle õigust.

Selle päale vaatamata kestab pika aja vältusel kõige lähem side usu ja kõlbuse vahel. Sotsiaalsetest vajadustest väljakasvanud kõlbuslike norme käsitletakse usuliste kohustena ja sellega omandavad nad trööstiva soojuse, mida külm mõistus neile mitte ei suuda anda. Kui usk sotsiaalsesse töösse rakendub, siis võib ta ka praegusel ajal veel väga häätegevvalt mõjuda. Võlgneb ta ju oma puhastust jämedast antropomorfismist ja egoismist ainult kõlbuslikele järelekaalumistele ja tunnetele.

Kuid usk ei ole mitte paljas kujutelmide kogu, vaid ta on veel kõrgemal määral ilmavaade ja nimelt metafüüsiline ilmavaade. Ka siin puutub ta eetikaga kokku sel määral, kui selle normide eelduseks on usk inimsoo täienemisvõimesse. See usk võib igatahes kogemusest tuletuda, omandab aga alles siis soovitava kindluse, kui ta kokkukõlalisest ilmavaatest välja voolab. Säärasesse ilmavaatesse kuulub aga, nagu me seda eespool (lhk. 98) käsitasime, vägeva tahte oletamine, keda looduse ja kõlbuse viimase allikana peab vaatlema.

Geneetilis-bioloogilise vaatlemise teel on ka võimalik normideni jõuda, mis inimese tegevusele eesmärgi näitavad ja kahtlemise korral otsustamist kergendavad.

Perekond, kogukond, riik ja inimkond osutavad kitsamaid ja laiemaid kõlbuslike tegevuse alu. Perekonna pääl põhjendab kogukond ja riik. Südamlik perekonnaelu on riiklise edu mõõdapääsmata eeltingimus. Just sellepärast on kohuseks ühtekuuluvustunnet perekonnas kasvatada ja selle hää käekäigu eest hoolitseda. Kuid riigi huvid nõuavad mitte harva perekonnakohustest loobumist. Ametnik ja sõdur ei pea naise ja laste eest muretsemisel ennast mitte takistada laskma oma kohuste täitmisel. Isamaalistel kohustel on, üldiselt võetud, perekonnakohustega võrreldes palju tugevam siduvus.

Raskem on piiritella kohustusi riigi vastu nendega võrreldes, mida meile kogu inimkond päale paneb. Tugev isiku arenemine sünnitab siin inimväärte tegevuse mõiste ja asetab meie südamesse kohused inimväärte vastu. Kuid vist kestab küll kaua, enne kui need kohused nii sügavale juurduvad, et nad

niihästi kultuurriikide sõjas kui ka tsiviliseeritud rahvaste läbikäimises vähem kultuuriliste rahvastega igal pool tegevusjuhtnõõriks saavad.

Üldse võib praeguse aja seltskonnas kõnet olla ikka ainult sõjamoraali ja rahumoraali vahelisest kompromissist⁶⁵).

Kõigi kõlbuslike kohuste täitmise võimalus aga oleneb mitte ainult üksiku häast tahtmisest, vaid suurel määral ühiskonna korrast, milles üksik elab. Teadusliku eetika ülesandeks on sellepärast ka ühiskonna korda uurida selles suhtes, kui palju ta eetiliste ülesannete täitmist võimaldab, s. t. teiste sõnadega, missugusel määral ühiskondlik kord tõsiste elutingimustega kokku käib. Kuid sellega ulatub eetika juba inimliku ühiskonna arenemisseaduste õpetusse ehk sotsioloogiasse.

§ 43. Sotsiologia aine ja ülesanne.

Sotsiologia on kõige noorem filosoofilistest teadustest ja on alles viimastel aastatel iseseisva ja üldse tähtsa teadusharuna läbi lõõnud. Tema aineks on inimene sotsiaalse olemusena, ehk õigemini ütelda, ühtsuseks kokkuseotud inimrühm. Säärane rühm on rohkem ja midagi muud kui teda sünnitavate inimeste summa. Iga niisugune rühm on iselaadi ühendus ja nimelt mõtlemise, eesmärkide ja püüete ühendus. Keele ja ajaloolise ühendusena esineb ta rahvas, rahvuses, õigusliku ühendusena — riigis, huvideühendusena — sumptides, kogudes, seltsides, usu- ja meelsusühendustena — usulistest kogudustest ja lõpuks kultuuriühendusena — inimkonna mõistes. Rühm avaldab iga oma kaasliikme pääle suurt mõju sellega, et ta tõuget (impulsi) annab, takistusi loob ja võidab. Üksiku inimese saamine ja olemine, kujutlemine ja mõtlemine, tundmine ja tegevus on rühma läbi mitmeti määratud. Selle juures on rühm ikka looja, kujundaja. Wundt'i suur mõte loovast sünteesist vaimlises arengemises tõuseb meile sotsiaalses rühmas elavalt ja katsutavalt silme ette. Isikute ühendusest tekib midagi uut, üleisikulist, mis end üksikule vastu säeb ja mis siiski jälle isiku töö läbi paljundub ja muutub. Kõik sotsiaalsed nähtused pakuvad vaatlejale tähelepanuväärilist kaksiknägu. Nad on väljaspool meid ja esinevad sääl meile võimuna ja autoriteedina. Nad mõjuvad, nad kitsendavad, nad käsivad ja sunnivad.

See on kahtlemata maksvate seaduste, valitseva kõlbuse, religiooniliste usuväidete, kultuuriliste pruukide, moodide ja valitseva maitse mõju. Kuid sotsiaalsed nähtused ei ole mitte ainult väljaspool meid ja meie üle, vaid nad on ka meie sees. Nad täidavad meie hinge rikka sisuga, nad annavad meile välist abi ja sisemist tuge, mida meie üksipäini olles iialgi ei suuda omandada, nad annavad meie mõtlemisele aine, sihi ja eesmärgi. Selle sotsiaalsuse kahe- suguse tegevuse on alles uuemal ajal Prantsuse mõtlejad selgeks teinud.*) Selle tõe tuum on igatahes juba olemas niisama sügavais kui lihtsais Kristuse sõnus: „Kus kaks minu nimel koos on, sääl olen mina nende keskel.“ Kus iial mitu inimest ühiseks kõlbuslikuks ülesandeks ühinevad, sääl tõuseb nende vahel ja üle nende midagi kõrgemat, üleisikulist, mis üksikutele millegi objektiivsena vastu seisab, mis aga ikka jälle ta hinge tungib, ta isedust laiendab ja teda kõrgemale tõstab.

Seea tekib sotsiaalse terviku ja temasse kuuluvate üksikute isikute vahel kestev vastastikune mõjumine. Sotsiaalne rühm mõjub alguses elementaarse jõuga iga üksiku rühmaliikme pääle. Aegade jooksul aga tuleb ilmsiks ka väljapaistvate iseduste intensiivne mõjumine rühma sisemise ehituse ja arengemise pääle. Säher-

*) Vördle H. Hubert ja H. Mauss *Melanges d'histoire de Religions*, Paris 1909, lhk. 128 ja ed. Vaata ka Jerusalem „Die Aufgabe der Soziologie“ Sotsioloogia kuukirjas I (1909), lhk. 550 ja järgm. ning edasi Jerusalem „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, Wiin 1912, lhk. 18 ja ed.

duse vastastikuse mõju kahtlemata olemasolu on sotsioloogia olemasolu põhjuseks ja need vahekorrad sünnitavad ühtlase, kuid siiski väga mitmekesise aine, mis kõiki sääraseid küsimusi üheks teaduseks kokku liidab ja temale ühtlasi filosoofilise iseloomu annab. Sotsioloogia on inimliku ühiskonna filosoofia. Ta ülesanne seisab selles, et inimeste kooselamise arenemist ja sellest väljakasvavaid ühisvaimu sünnitusi uurida, selle kooselu lõpulikkude eesmärkide üle selgusele jõuda ja sellega inimlikule ühiskonnale uusi vaimlisi võimuvahendid muretseda. Võib olla jõuab inimene, kes aastatuhandeid kestvas võitluses niipalju loodusjõudusid oma alla on heitnud, siis ka niikaugele, et ta selge teadliku tahtega oma vaimliste jõudude üle sedavõrd suudab valitseda, et ta rahvaste koostegevusele sihi ja eesmärgi võib näidata.

Eespool iseloomustet kõigi sotsiaalsete nähtuste kaksikloomule vastavalt jaguneb ka sotsioloogia kahte erinevasse ossa. Sotsioloogia ülesandeks on esiteks rühmitusi endid (perekonda, klaani, külakonda, linna, rahvast, riiki) nende ajaloolises arenemises jälgida ja nende praegusel ajal olemasolevate vormide tõelist ehitust järele uurida. Selle pääasjalikult ajaloolise ja statistilise töö juures tuleb edasi järele uurida sotsiaalses tervikus tekkivaid rühmi (kastid, meesteliitused, preestrite kolleegiume, poliitilisi erakondi, seltse, ühisusi, sumpte j. n. e.) nende tekkimise ja nende bioloogilise tähtsuse suhtes tervikule. Meil on juba rida teoseid, milles see enam kirjeldav ja ajalooline sotsioloogiline töö energiliselt käsile on võetud. Nimetame näit. Morgan'i „Urgesellschaft“ — (Ürgseltskond), Westermarck'i „Geschichte der Ehe“ — (Abielu ajalugu), Schurtz'i „Männerbünde“ (Meesühingud) ja Beuglès'i „Sur le régime des castes“ (Kastide korra üle).

Raskem, kuid võrdlemata tähtsam paistab mulle siiski sotsioloogilise töö teine osa. See seisab selles, et ühiskonna ja isiku vahelisi vahekordi kõigil vaimuelu aladel uurida. Siin võiks ette võtta eritlemise, millel ühtlasi oleks ka tööjaotuse tähendus, kui uurimine sünniks avalisel teadvuse põhifunktsioonide jaotuse alusel. Töö jaguneks siis järgmisse kolme ossa:

1. Tunnetuse sotsioloogia. Sotsiaalse teguri tähtsust tunnetuse arenemises toonitasime juba eespool (lhk. 68) ja tegime sääl ka kindlaks mõned põhiasjaolud. Selgus, et sotsiaalse tähenduse mõistel on põhjanev tähendus masside usu arenemises; ka heitis ta uut valgust usuliste kujutelmide võimsa ja kauakestva mõju pääle. Niisama esines selgesti tüübiliste kujutelmide tekkimine ja sotsiaalne tähendus. Tähen dati keele sotsiaalse funktsiooni pääle ja tehti nii, vähemalt osutavalt, selgeks suur osa, mida kooselamine etendab kestvate ja mõjuvate veendumuste tekkimise juures. Nende saavutuste juure, mille süvendamiseks ja täiendamiseks selle raamatu autor juba pikemat aega töötab, peab lisanema järeluurimine tähtsate iseduste kaastegevuse üle tunnetuse edenemises ja osa üle, mida etendab ühiskond ka säärase individuaalselt leitud tõdede juures. Et siin üldse tähtis ja suur tööpõld ees seisab, seda tunnistas Emil Durckheim selgesti sellega, et ta oma sotsioloogilises aastaraamatus (Année sociologique, 11. köide, 1910) eri osa „tunnetuse sotsioloogiale“ („sociologie de la connaissance“) avas ja soovi avaldas, et temal võimalik oleks juba lähemas köites suure arvu sellesse alasse kuuluvate tööde kohta teateid anda. Kahtlemata on tunnetuse sotsioloogia just iseäranis kohane üldse väga keeruliste üksiku inimese ja seltskonna vaheliste vahekordade sügavaks ja selgeks valgustamiseks.

2. Tunde sotsioloogia. Selle osa ülesandeks on pääle masside suggestiooni (sisendamise), kus sisemiste takistuste väljakukkumise läbi tekib tundeelu tõus, pääasjalikult selle kultuurielu ala käsitlemine, kus tunne ilmsiks tuleb täitsa puhtalt, s. t. ilma iha tekitamata. See on aga, nagu eespool (lhk. 102 ja järgm.) juba näidatud, suur esteetilise ala. Sotsioloogiline vaatlemine näitab meile, et ka kõige suurem geenius, olgugi et ta oma ajast üle ulatub, siiski oma loomistöös ühiskonna mõju all on, kus ja kelle tarvis ta töötab. Samuti on esteetiline maitse teiste ajajärgu kultuurinähtustega seotud

ja saab nii sotsiaalseks nähtuseks. Selle kunsti külje pääle on Prantsusmaal iseäranis Arréat ja Guyau, Saksa kultuuri piirkonnas enne kõiki teisi Wilhelm Dilthey ja Kuno Francke tähelpanu juhtinud, ja ei ole enam sugugi küsimus, et sotsioloogiline vaatepunkt ka sellel alal viljarikas võib olla, mis üldiselt maksvate vaadete järele täiesti individuaal-psühholoogiasse kuulub.

3. Tahte sotsioloogia. See ala on kahtlemata kõige laiem ja tähtsam. Kogutahte tähtsuse pääle eetikas juhtis tähelpanu Wilhelm Wundt, ja Rudolf Goldscheid oma raamatus „Die Ethik des Gesamtwillens“ (Kogutahte eetika) toonitab väga energiliselt kollektiivist vastutavust. Varasest noorussest pääle seisame kogutahte mõju all ja suurem jagu ning kõige tähtsamad ühiskonna mõjud tulevad ilmsiks meie tahtes ja tegudes. Iga kogutahte avaldus, mida meie sagedasti märkame ainult vastuseismise tõttu, mis ilmsiks tuleb meie püüde juures sellest vabaneda, mõjub meie tahte ja tegude pääle. Kahtlemata on Emil Durckheim õieti tunnetanud, et kõik sotsiaalne just sundiva, käsikiva, autoritatiivse momendi läbi on iseloomustet, ja see ei tähenda siiski muud midagi, kui et siin vägev, pärimuse ja harjumuse läbi kõvendet tahe iga üksiku pääle oma mõju avaldab.

Rühma kogutahe avaldub mitmesuguses vormis. Maksev õigus, valitsev kõlbus, mood, majandusliste vahekorjade vormid, — kõik need on kogutahte mitmesugused avaldusviisid, saavad selle läbi sotsiaalseteks tõsiasiadeks ja sellega sotsioloogia aineks. Seega on selle ülesandeks kõiki neid asju nende tekkimises, arenemises ja sotsiaalses tähtsuses järele uurida.

Ent kogutahe loob omale aegade jooksul ka väga mitmesugused kandjad. Päälik sõjas, hilisemal aegadel preestrite seisus, avalik arvamine ja ajakirjandus selle häälekoruna, absoluutne või konstitutsiooniline monarh, vastutavad ministrid, parlament, — need kõik on teatavas mõttes kogutahte kandjad. Pääaegu kõigil kultuurimail aga läheb arenemine viimastel aastasadel sinneroole, et riik ikka enam seltskonna edustajaks (mandataariks) välja areneb. Sellepärast kuulub praegusel ajal kõige tähtsamate sotsioloogia ülesannete hulka riigi olemuse, tema tekkimise ja arenemise selgitamine ning tema funktsioonide alalise mitmekesisuse, samuti ka tema välise ja sisemise kasvamise tingimuste järeleuurimine. Seega on riik kogutahte kandjana üldse väga tähtis sotsioloogia aine. Selle käsitamisel tekivad kõige mitmekesisemad ja keerulisemad probleemid, millel mitte ainult teaduslik, vaid ka praktiline tähtsus on. Nimelt õpetab meie arenemise ajalugu, et inimene ikka enam püüab vabastuda täielisest sotsiaalsest seotusest, mis ürgseisukorrale omane on. Kõige tähtsamaks sotsiaalse arenemise tagajärjeks on teguvõimsate, iseseisvalt mõtleivate ja tähtsate iseduste väljakujunemine. Selle juures tekib aga küsimus, kuidas on võimalik kokkukõlastada ühiseluks möödapääsmatut riigi autoriteeti iseduse õigusega oma võimete vaba arenemise pääle. Võidakse edasi küsida, kuidas suudab riik oma autoriteeti ülval pidada ja selle juures siiski kõigile oma orgaanidele vastutavuse teadvust sisendada. Lõpuks on riikide vahekorjad üksteisega ja ühes sellega sotsiaalselt nii tähtsad sõja, majandusliku võistluse, rahva kasvamise, väljarändamise tõsiasiad üldse tähtsad sotsioloogia probleemid.⁵⁶⁾

Arvatavasti ei olnud riik alguses muud midagi kui võimuriik, kus valitsevad klassid allaheidetuid oma kasuks lasksid tööd teha. Siis arenes ta edasi õiguseriigiks ja paistab valmis olevat välja arenema edu- ja kultuuririigiks. See ei tähenda muud midagi, kui et kogutahe omale ikka uusi ja tähtsaid tegevusalu võidab. Viimased arenemisastmed on juba päevakorrale tõstnud suure sotsioloogilise probleemi, kui suurel ulatusel peab võtma riik enese pääle kohustuse iga oma üksiku liikme eest hoolitseda. Sellega kandub üksiku inimese ökonoomilise ja kõlbusliku väärtuse küsimus usu ja metafüüsika piirkonnast eetika ja sotsioloogia probleemide piirkonda ja saab selle läbi konkreetsemaks ja aktuaalsemaks. Iseäranis põhjalikult on viimasel ajal Josef Pop-

per ja Rudolf Goldscheid nende äärmiselt tähtsate probleemidega tegutsenud.

Tahtesotsioloogia sisaldab nii rikka ülesannete hulga, et soovitav paistab olevat siin seda jaotamist ja liigitamist jätkata. Ent selle teadusharu praeguse aja seisukorra juures ei ole see siiski võimalik. Tõeline uurimine ei ole mitte siin antud ülesannete jaotamise järele arenenud, vaid teisi teid käinud ja on sagedasti tekitanud segava voolude mitmekesisuse. Järjekult võime praegu ainult niipalju öelda: Sotsioloogia on inimliku ühiskonna filosoofia ja tema ülesanne seisab selles, et ühelt poolt ühiskondluse arenemisvorme ajalooliselt ja statistiliselt kirjeldada, teiselt poolt vaimlist vastastikust mõju ühiskonna ja üksiku inimese vahel järele uurida.

Nüüd anname lühikese ülevaate sotsioloogia siimaalsest arenemisest ja selle mitmesugustest vooludest, kusjuures peatame ainult tähtsa ja viljaka juures.

§ 44. Sotsioloogia arenemine ja voolud.

„Sotsioloogia“ mõiste ja nimi on alles üheksateistkümnenda aastasaja keskpaiku Prantsuse mõtleja Auguste Comte'i loodud*), meie teaduse aine aga, s. t. inimeste ühiselu ja sellest tekkivad järeldused on juba greeklaste ajast päale väga armastet teadusliku ja filosoofilise mõtiskelu aineks olnud. Mitmesuguste ühiselu vormide hulgas oli eriti riik, mis mõtlejate tähelepanu enese päale tõmbas. Juhust selleks andis sagedasti, kui ka mitte alati, tugev rahulolematu valitsevate sotsiaalsete oludega. Paremate poliitiliste ja majanduslikkude vahekorrad loomise soov oli ka siin mõtte isaks.

See on maksev juba kõige vanema teose kohta, milles riigi olemust ja eesmärke selgitatakse ja kõlbussikkudele nõudmistele vastava ühiskonna ideaal üles säetakse, mis ühtlasi kõigile inimestele „hääd elu“ peab võimaldama. Mõtlen siin muidugi Plato „Politeia't“ — riiki. Sokrates'e õpilane arvustab selles armuta enamjagu olemasolevais ühiskondades valitseva omanduse mitteühendasust. Selle läbi tekib, ütleb ta, igas riigis tõepoolest kaks riiki, vaeste ja rikaste riik, ja see on alati kestvate tülide allikaks. Plato leiab, et rikaste „leskmisilaste taoline“ olemasolu kõlbussikkude nõudmistega ühendatav ei ole. Liikumapanevaks ideeks katse juures eeskujulikku riigikava luua on õigluse teostamine. Õigluse olu aga seisab Plato arvates mitmesuguste hingeosade harmoonilises koostöötamises. Need osad on Plato hingeõpetuse järele: mõistus, energiline tegu jõud ja madal iha. Üksiku inimese juures on õiglus siis olemas, kui mõistus teiste hingeosade üle valitseb, neile nende eesmärgid kätte näitab ja neid ühtlasi piirides hoiab. Selgemalt aga kui üksiku inimese juures, nii seletab Sokrates Plato „Riigi“ teises raamatus, võib õigluse olemust riigis tunnetada, ja selles mõttes on ka selle eeskuju üles säetud. Igale kolmele hingeosale vastab sellekohane seisus. Valitsejate („hoidjate“) klassi ülesandeks on riigis mõistust maksma panna ja sellepärast kõike korraldada. Sõdurite seisus, mis energilist teguvõimu, „südidust“ (θυμοειδής) esitab, on terviku kaitsmiseks määratud, kuna arvurikka töötajate seisuse ülesandeks on materiaalse vajaduste eest hoolitseda. Selle juures on valitsejate ülesandeks silmas pidada, et igaüks ainult „oma tööd teeks“ s. t. säärase tegevuse valiks, milleks temal kõige rohkem andeid on ja milles ta ennast alalise harjutamise teel ikka enam täiendab. Iseäralist hoolsust peab aga „hoidjate“ väljavaliku ja intellektuaalse ning moraalse harimise juures tarvitama. Need

*) Comte käsitab seda ainet, mida ta esialgu „Physique social“ — sotsiaalseks füüsikaks — nimetab, esimest korda oma „Cours de Philosophie positive“ — Pooositivse filosoofia kursuse — 4-das köites. See köide ilmus 1839 ja sääl on teise, L'ittre toimetet väljaande 185. leheküljel uus sõna „sociologie“ (sotsioloogia) tarvitusele võetud, mida Comte joonealuses märkuses põhjendab.

peavad kõigest materiaalseist muredest olema vabastet, iga võimalus raha omandamiseks peab neilt võetama, nad peavad valju paljuaastase ettevalmistuse läbi tegema ja kõiki oma meeli ja püüdeid oma valitsejategevuses tarvitama. Säärase korralduse abil on võimalik kõigi osade kokkukõlaline koostegevus ja seega õiglus teostat. Selle ideaalse riigi iga kodanik teeb ikka ainult seda, mis tema loomule omane on ja võib sellepärast ka temale osaks saavat õnne, ehk nagu Plato ütleb, „hääd elu“ valjusti korraldet koostegevuse läbi maitsta.⁵⁷⁾

Vaatamata oma utoopilise iseloomu päale sisaldab Plato suurepärase kavand imestamisväärt külluses sotsioloogiliselt tähtsaid mõtteid. Valitsema kututute intellektuaalse ja moraalse ettevalmistuse energiline nõudmine, töö jaotus ja selle kasu, selle sidumine psühholoogiliste järelkaalumistega, kõrge eetiline eesmärk, kõik need on tähtsad tunnetused ja nõudmised. Sellepärast on ka uue aja sotsiaal-reformaatorlikkude püüete edustajad sagedasti Plato'lt mõtteid ja lööksõnu laenanud. „Seadustes“, kus Plato vähem utoopiline on, tõelisi vahekordi enam arvesse võtab, leidub samuti palju tabavaid märkusi inimeste ühiselu olemuse ja selle järelduste kohta.

Aristoteles annab oma „Poliitikas“ laialise eeluurimise pääl põhjeneva, mitte praktilisest, vaid puhtteaduslikust huvist ettevõetud riigi ja sellega seotud küsimuste uurimuse. Mitte vähem kui 158 Greeka linna riigiseadlused (põhiseadused) laskis ta omale kokku koguda ja üks nendest kirjeldustest, Ateena põhiseadus, tuli 1891. aastal ühes Egiptuse hauas päevavalgele. Aristoteles ei arva nagu Plato, et inimeste ühiselu mingisuguse kokkuleppe pääl põhjeneb, vaid tema avaldas esimesena kaugeleulatava mõtte, et inimene loomu poolest sotsiaalne olevus on (φύσει πολιτικόν ζῷον), Pol. I., 2), ja et ta seda nimelt on kõrgemal määral kui iga teine karielajas. Sellepärast on riik Aristoteles'ele loodusesaadus, orgaaniliselt tekkinud sünnitus, mitte aga teadliku kokkuleppe pääl põhjenev korraldus. Seega on Aristoteles kõigi orgaaniliste riigiteooriate isa, mis sotsioloogias nii suurt osa etendavad. Ka näitas Aristoteles oma Poliitikas majandusliste vahekordade tähtsust, ta uuris riikliste korralduste psühholoogilist mõju, tõmbas riigikunsti valda kasvatuse, uuris poliitilise staatika ja dünaamika tingimusi, üldse löi teose, mis ka praegu veel kõige tähtsamate meil olemasolevate sotsioloogiliste uurimuste hulka kuulub.*)

Hellenistlik aeg (300 a. e. Kr. s. arvates) vaatleb inimeste ühiselu teistsugu silmadega. Aleksandri maadevõitmise sõjakäik laiendas geograafilist ja sotsioloogilist silmaringi. Wahe greeklaste ja barbaaride vahel hakkas kaduma. Greeka linn-riikide rahvuslik tunne kaotas oma jõu ja nii võitis pinda juba küünikute loodud „ilmakodaniku“ mõiste, kosmopolitism. Stoalased, kes ju esialgu ainult küünikute mõtteid edasi arendasid, vaatlevad kõiki inimesi looduse poolest sarnastena, ja igaühel on õigus enese juures tehtava vaimlise tööga targa ideaalini jõuda. Ilmas valitsev mõistus (logos) on kõikide ühisvara, ja kohuste ring ümbritseb kõiki inimesi, kes Zeus'i lastena kõik vennad on. Siin avaldet stoalaste inimsuude on kahtlemata pärast ristiusu pääle mõju avaldanud ja sotsioloogilisele mõtlemisele tähtsaid tõukeid annud.

„Kuid ühes kosmopolitismiga tekkis ellu ka individualism ja sellega oli õeldud Greeka filosoofia viimane sõna sotsiaalsete vahekordade kohta. Epikureism oma individuaalse otsustamisõiguse ja individuaalse õnnelikkuse palava toonitusega tõendas, et ühiskond on kõige parem, kui ta individuaalse tahte pääle nii vähe kui võimalik survet avaldab. Kui seda väidet eeldusena võeti, siis oli selle järelduseks paratamata, et sotsiaalsed ja seaduslikult korraldet vahekorrad põhjenevad täitsa individuaalse omakasu ja tahtmise pääl ennast ülekohtu

*) Iseäranis selge ja põhjaliku Aristoteles'e riigõpetuse kirjelduse annab Theodor Gomperz oma teoses „Griechische Denker“, III, I. 245 ja ed.

vastu kaitsta. Sellepärast pidi tõsist ühiskonna tekkimist lepingus ehk kokkuleppes otsima.“*)

Room löi vägeva riigi-ehituse ja mõjus oma keelega, oma õigusega, oma valitsemistalendiga paljudeks aastasadadeks kujundajaks ja eeskujuks olles läänemaa sotsiaalse elu pääle. Kõige tähtsam roomlaste sotsiaalne looming, nende õigus seisab oluliselt individualistlikul aluspõhjal. Mida siin korraldatakse, on üksikute isikute vahekorrad, ja sellepärast on see ka pääasjalikult eraõigus. Säärasena on ta oma selguse ja täpsuse, samuti sääl valitseva puhta loogika tõttu jäänud ühiskondlikus läbikäimises õiguslikkude vahekordade loomisel eeskujuks ja kooliks. Sellevastu aga pakub Rooma kirjandus meile väga vähe uusi mõtteid riigi ja ühiskonna olemuse üle. Cicero teoreetilistes arutustes on oluline suuremalt jaolt valitseva klassi kaitsmine ja võitlus riigipöörde vastu.***) Satüürivate juures leidub kaebtusi kõlblusliku lange-mise üle, suurlinna pahede kohta, kuid mitte kusagil sügavamale tungivaid uurimusi ühiskonna ehituse, riigi olemuse ja ülesannete kohta. Roomlased mõistsid küll maid võita, organiseerida, valitseda, kuid teoretiseerimine ei olnud nende asi.

Keskaja ilma v a a d e, mille süsteemi ja ajalugu Heinrich v. Eicken nii hästi on kirjeldanud, on väga suure tähtsusega sotsioloogilise mõtlemise arenemisele. Kirikuisa Augustinus tunnustas oma kiriklikule vaatele ühiskonna olemuse üle põhjanevas teoses „Jumala riigist“ (*De Civitate Dei*) vägivalla ja rõhumise pääl põhjeneva maise riigi patu ja kuradi teoseks ja seadis selle vastu jumalariigi ehk kristliku kiriku, milles kõik inimesed jumala lastena üksteisega vennalikult rahu ja üksmeeles koos elavad ja selle juures ei pea elama liha elu, vaid vaimu elu. Jumala riigi teostamise teeb enesele ülesandeks Rooma kirik paavstiga eesotsas, ja areneb keskaja jooksul iseäranis vägevaks, sisemiselt kindlaks, kuid siiski kergesti liikuvaks organisatsiooniks, mis inimkonna ajaloos seisab ainukesena. Tema võim põhjeneb, nagu Eicken ülevaltähendat teoses***)) näitab, ilma eitamise ja ilma valitsemise sünteesi pääl. Liha suretamise põhiidee, mille järele maine elu ainult teise ilma igavese elu ettevalmistus on, viib kiriku iseenesest selle juure, et kõiki selle maise elu alu oma kätte võtta selleks, et neid oma kõrgemate eesmärkidega kokku sobitada. Selle läbi kasvab ta ikka enam ilma ning elu valitsejaks ja on paljude aastasadade kestusel tõeliselt õhtumaa inimkonna vaimliseks keskkohaks. Kahtlemata aitas kirik palju selleks kaasa, et kasvatada Saksa ja Rooma tõugu rahvastes Euroopas vaimu valitsemist keha üle ja kinnitada tahtejõudu iseäranis enesalgamises.

Korduvalt esinevad keskajal teoreetilised mõtiskelud riigi olemuse üle. Ehk kirik küll maist riiki vaatleb patu teosena, ei võinud ta siiski keelduda ilmalikust võimust oma ülesannete läbiviimiseks. Nii käsitati siis riiki parandusabinõuna patu vastu ja otsiti ta algust kuritegevusliku vägivalla vastu kaitseks tehtud ühiskondlikust lepingust (Eicken 363 ja järgm.). See vaade oli keskajal väga laialdane ja niihästi riiklise kui ka kirikliku partei poolt vastu võetud (Eicken 365). Siiski sündis keskaja jooksul tugev kiriku ilmalikuksmuutumine. Selle juure lisanes ristisõdade läbi tekkinud rahvusliku teadvuse süvenemine. Nii näeme, kuidas 14. aastasajal riikline võim oma iseseisvust kiriku vastu ikka kõvemini kindlustab ja kaitseb. „Nendele riigivõimu püüetele tuli teadus appi. Neljateistkümnenda aastasaja kestusel tekkis n. n. orgaaniline riigiteooria,

*) Need sõnad on võetud F. H. Giddings'i ettekandest, mis 1908. a. veebruaris New-York'is päälkirja all „Sociology“ (Sotsioloogia) on peetud ja varsti selle järele trükitud. (Saksa keeles sama autori „Prinzipien der Soziologie“ iisas, Berliinis 1911, lhk 385 ja järgm.). See väike kirjatöö annab kokkusurutud esituses väga selge ja sisurikka sotsioloogilise mõtlemise arenemist.

**) Vördle Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus — Vana aja kommunismi ja sotsialismi ajalugu — II, l. 486 ja järgm.

***)) Heinrich v. Eicken, „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“, 1887. Kahjuks on teos välja müüdnud ja raske leida. Uus väljaanne oleks väga soovitatav.

mis riiklise korra kõrvuti säeb elava organismiga. Teooria tahtis selle võrdlusega riigi iseseisvust kiriku vastu, riiklise valitsemise ühtlast korda ja rahva poliitilisi õigusi tõestada“ (Eicken 773). Selle riiklise organismi hing ei ole mitte enam kirik, vaid kogu rahva ühine tahe, nagu seda vormuleerib Padua Marsilius oma kirjatöös „Rahu kaitsja“ (Eicken 774). See mõte viib iseenesest rahvasuvereensusse juure, mis uuemais riigiõpetustes nii suurt osa mängib. Nii tundis juba keskaeg mõlemaid nii kaua võitlevaid vaateid, lepinguteooriat ja riigi orgaanilist käsitamist, ning tandas nii teed uuele ajale*).

Renessansi aeg (umbes 1450—1550) toob mitte üksnes klassikalise vanaja „uuestisünni“, vaid kõigepäält individuaalse, ehk õigemini öelda isikulise teadvuse võimsa kasvamise ja sellega tugeva vajaduse isikulise elukujundamise järele. Sellega on seotud juba üleval tähendet viisil palju intensiivsem tegutsemine objektiivse tõsiasjade ilmaga ja palju suurem selle ilma tõelisuse hindamine. Need sihid avalduvad erineval kujul mõlemas tähtsas renessansi aja kultuurivoolus, humanismis ja reformatsioonis.

Humanism on reaktsioon keskaja askeedilise munga-ideaali vastu. Maine elu, mis ainult teise ilma tõsise elu ettevalmistus pidi olema, omandab iseseisva väärtuse. On vaeva väärt seda ilma tundma õppida ja elu esteetiliselt kujundada. Siin leiab mõistus, siin leiab inimese loomisvõime rikka ala hiilgavaks tegevuseks. See eluline meeolu tekitab Itaalias, kus suure Rooma aja mälestus ikka elavaks on jäänud, klassikaliste õpiluste uuestiärkamise ja need mõjuvad omakorda elustavalt ja sigitavalt uue vaimu pääle. Väga tähtsaks teguriks selle juures on greeklaste kaudu Konstantinoopolis omandet hellenistliku luulekunsti, ajaloo ja filosoofia teadmine. Avanevad uued väljavaated looduse pääle ja sügav arusaamine inimese hingest. Sellest liikumisest areneb lähemal aastasadel uus teadus, uus kunst ja uus filosoofia. Siin sündis uue aja uurija ja looja inimene.

Reformatsioon pöördub Rooma kiriku ilmalikuksmuutumise ja hirmuvalituse vastu. Juba keskajal paneb end maksma vajadus individuaalse, isikulise vagaduse järele Berthold v. Regensburg'i ja Meister Eckhart'i sügavas müstikas. Sellega ühineb kuuteistkümnenda aastasaja algul vastupanek Roomale ja nii ühinevad usuline ja rahvuslik vool suureks protestantlikuks liikumiseks. Ülivägeva kiriku käest armuvahendite passiivne vastuvõtmine ei suutnud suuresti kasvanud isikulist vagadust mitte enam rahuldada. Lutherus tahab Kristust iseeneses elavaks teha ja nõuab sellepärast õigeksmõistmist (pattude andeksandmist) elava sisemise isikulise usu läbi. Tõsi, hiljem muutus protestantism samuti autoritatiivseks kirikuks, kuid isikulise veendumuse vabaks arenemiseks jääb ikkagi suur tegevusvabadus.

Ühel ajal humanismi ja reformatsiooni liikumisega saab Euroopa kultuuril mail tuntavaks ka tugev rahvusluse kasvamine. Nende kolme voolu mõjul tekivad tähtsad muudatused vaadetes riigi olemuse üle. „Vürst'i“ (*Il Principe*, esimest korda trükitud 1532) kuulus ja ühtlasi kirikuulsuslik autor Machiavelli tahab ühist Itaalia riiki luua, mis kirikust täitsa iseseisev peab olema. Sellepärast annab ta oma „Vürstile“ nõu riigi autoriteeti ja võimu kõigepäält tarkuse ja jõuga maksma panna ja laiendada, ilma end selle juures moraalsel kahtlusel piirata laskmata. Machiavelli tundis selgesti, et riik jõudude vahe-

*) Keskaega kuulub aja järele ka 14. a. s. elanud Araabia sotsioloog Ibn-Chaldun. Tema sissejuhatus ajaloteaduse on päälkirja all „*Prolegomènes historiques u. Ibn-Chaldun*“ 1857. aastal Prantsuse keele tõlgitud. Selle uurija tähtsuse pääle juhtis tähelepanu Ludwig Gumplowicz oma „*Soziologische Essays*“ (1899), lk. 149 ja järgm., ja tõi palju näitusi tema teosest. Ibn-Chaldun tunnetas selgesti inimikkude ühiskondade sotsiaalse ehituse rippuvust ümbrusest, iseäranis kliimast, põhjendas riigi tekkimist maadevõitmise ja võitlusega, uuris riikide õitsengu ja lagunemise tingimusi ning väljendas selle juures täitsa uue aja vaateid. Tema teose täieline saksakeelne tõlge Pariisis olevast Araabia originaalist oleks väga soovitav.

kordade pääl põhjened ja oma alalhoidmiseks kõige kõvemaist, vahel ka armuta võimuvahenditest keelduda ei või. Kes on nüüd selle riiklise võimu kandja? Selle küsimuse juures juureldi kuue- ja seitsmeteistkümnendal aastasajal palju. Prantslane Jean Bodin (suri 1596) käsitas seda oma 1577 ilmunud raamatus „Riigi üle“, ja töötas selgesti välja suvereniteedi mõiste. Võib mitmesuguseid valitsusvõime olla, kuid riigis on üks ainus suvereniteet olemas. Mitmesugused riigivormid tekivad selle läbi, et suvereniteet vürsti, aristokraatide või rahva käes on. Althusius (suri 1638) sellevastu tõendab, et suvereniteet alati ainult kogu, terviku, alati rahva käes on. Valitseja vahekord valitsetavatega põhjened lepingu pääl, mida võib lõpetada. Iseäralised ametnikud, efoorid⁵⁸), peavad selle järele valvama, et riigi valitseja oma kohust täidaks. Althusius'e pääle võib kui ühiskondliku lepinguteooria looja pääle vaadata ja sellega mõjus ta tugevasti edaspidise aja pääle*). Samuti on tema „rahva-suvereniteedi“ südi kaitsmine selle mõiste riigiõpetuse kadumata omanduseks teinud.

Oma 1625. aastal ilmunud teosega „Sõja ja rahu õigusest“ (*De jure belli et pacis*) pani Hugo Grotius põhja loomulik-õiguslikule arusaamisele riigist. Grotius käsitleb nagu Aristoteles'ki inimest sotsiaalse olevusena, on kindel oma arvamisest, et tunne ja vajadus seltskondlikkusele sunnivad. Inimese loomuses eneses olevad tingimused, mida täitma peab, et võimalduks inimeste korraldet kooselamine, sünnitavad oma kogus selle, mida Grotius „loomulikuks õiguseks“ nimetab. Selle otsused on muutumatud, ja ka jumal ei või neid ümber lükata. Üks kõige tähtsamaist kohustustest, mis loomulikust õigusest järgneb, on see, et kord tehtud lepingutest kinni peab pidama. Seda käsib kõigile inimestele ühine ja sellepärast loomulik mõistus. Grotius'e arvates põhjened riik ise vaikides tehtud lepingu pääl, ja sellepärast nõuab loomulik õigus, et riik alles peab seisma ja keelatud on kõik, mis teda hävitab. Sellepärast vaatab Grotius riigi võimu kui tingimatu pääle, millele vastupanemine loomuliku õiguse vastu käib. See riigi võim aga ei ole Grotius'e arvates sugugi mitte, nagu Althusius mõtles, alati rahva käes, vaid ta on selle päält, kellele ta väljaõeldud või vaikides tehtud lepingu läbi üle on antud.

Oma teooriate põhjenduseks toob Grotius sagedasti meelisegava hulga väljavõtteid vanaaegseist kirjanikkudest, Vanast ja Uuest Testamendist, kirikuisadest ja teaduslikkudest kirjatöödest. Ta ilmutab kindlasti ajaloolise mõtlemise algeid, kuid tema teooria seisab siiski täiesti individualistlikul alusel. Looduse poolst üheõiguslikud ja ühevõimulised inimesed ühinevad vabal tahtel ühiskonnaks, mis väljaõeldud või vaikides tehtud lepingu pääl põhjened. Grotius teeb oma aja valitsevaile arvamisetele, võib olla mõnikord ka valitsejatele, kõiksugu järelandmisi, kuid tervena võttes on loomulik seadus ja leping siiski individualismi looming. See selgub täitsa Thomas Hobbes'i juures, kes lepinguteooria kõrvalekaldumata järjekindlusega välja arendas.

Hobbes on radikaalne individualist. Tema veendumuse järele on inimene esialgu läbi ja läbi mitteühiskondlik olevus. See paistab tema arvates selgesti, kui inimesi läbikäimises üksteisega vaadelda. Igaüks otsib sääl oma kasu, ka teistele kahju tehes, oma lõbu, kusjuures ta kaasinimesi enamasti pilkab või püüab ennast igapidi üles upitada, mis otstarbel ta teisi meeeldi alla rõhub. Kõik inimesed on looduse poolst ühesugused ja enamal jaol on kalduvus üksteisega vastastikku võidelda ja teist vigastada. (Hobbes, *English works*, II, 1. 3 ja ed.). Looduse poolst on igaühel õigus kõige pääle, ja et igaüks selle õiguse teise vastu maksma paneb, siis peab inimsoo loomulik seisukord paratamata välja arenema kõikide võitluseks kõikide vastu,

*) Giercke oma väga õpetlikus ja tähtsas teoses Johannes Althusius'e üle (2. tr. 1902) toob ette rea sääraseid järeelmõjusid ja avaldab suure tõenäolisusega arvamist, et Rousseau Althusius'e „Poliitikat“ on kasutanud.

igaveseks tüliks ja sõjaks. Et säärane seisukord aga hukatusele oleks viinud, siis sundis enesealalhoidmise tung inimesi üksikuist õigustest loobuma, ühiseks kogukonnaks liituma ja võimu ühele ainsale isikule või nõukogule üle andma. Nii seisab riik enesealalhoidmise läbi päälesunnitud ühiskondliku lepingu pääl. Valitsejad või nõukogu on võimu tarvitamises täiesti piiramatud, sest et valitseja amet neile lepingu järele ilma tingimusteta üle on antud. Nimelt on Hobbes'i arvates leping tehtud ainult üksikutè ühiskonna liigete vahel üksteisega, mitte aga nende ja valitseja vahel. Sellepärast on viimasel võim käes vabatahtliku üleandmise teel ja ta ei ole milgi viisil lepingu läbi seotud. (Leviathan c. 18, *English works* III, 161). Seega põhjendab Hobbes'i riigiõpetus absolutismi, nagu see 17. ja 18. aastasajal kogu Euroopas välja kujunes.

Rahvasuvereniteedi ideed, mis Hobbes'i ja üksikute hilisemate teoreetikute juures varju jäi, rõhutab uuesti jõurikkalt Rousseau, kes oma 1762 ilmunud raamatus „Ühiskondlikust lepingust“ (*Du contrat social*) Prantsuse revolutsiooni eestvõitlejatele juhtivaid vaatepunkte andis. Rousseau vaate järele ei saa rahvas mitte, nagu Grotius mõtles, ennast täitsa kuninga meelevald alla anda, enne veel kui ta rahvaks on saanud. Rahvaks aga saab ta alles selle läbi, et iga üksik isik oma isikulised õigused väljaõeldud või vaikides tehtud lepingu järele kogule üle annab. Selleks aga sunnib esialgu laiali elavaid inimesi enesealalhoidmise vajadus. On aga ühinemine sündinud, siis ei ole üksikul enam ühtegi õigust ja kõik võim läheb kogutahte (*volonté générale*) kätte. See jääb ainukeseks suvereniteedi kandjaks ja ei või sellest mingisuguste asjaolude juures loobuda. Rousseau revolutsioneeriv uuendus seisis selles, et ta ühiskondlikku lepingut ainukeseks õiguslikuks riigi aluseks pidas ja selle kõrval enamjagu varemate teoreetikute poolt oletet alistumis- ehk valitsemislepingut üldse maksvaks ei tunnustanud (Giercke, Althusius, lhk. 115 ja järgm.).

17. ja 18. aastasaja loomuliku õiguse riigiteooriad, mis kõik ühiskondliku lepingu õpetuse pääl põhjenevad*), kannavad kõik avalikult individualistlikku iseloomu. Nad tuletavad inimliku ühiskonna eelriiklises seisukorras elavate isik-olevuste vabast tahtmisest ja põhjendavad sellepärast kõiki riigiõigusi avaliku või vaikides tehtud lepingu pääle. Isik ei loobu aga ühiskondlis- ehk alistumis-lepingus sugugi mitte kõigist temale algusest omastet õigustest. Ka Hobbes ise, kõige radikaalsem riigi-absolutismi kaitsja, on nõus oma „Leviathan'i“ 21. päätükis, et isikule ka riigis teatavad õigused alles jäävad, mida valitseja temalt ära ei või võtta. Palju teravamalt toonitab üksiku inimese õigusi John Locke, kes riigi kui loomuliku õiguse kaitseasutuse pääle vaatab. Isiku põhiõigused on loobutamatud ja üleandmatud. Riik on selleks olemas, et neid põhiõigusi, iseäranis üksikolevuse vabadust ja omandust kaitsta: (Võrdle Giercke, Althusius 114).

Christian Wolf oma kahekõitelises teoses loomuliku õiguse üle (ilmus 1741—1749) tegi piinlikult vahet inimese „sündides päritud“ ja „omandet“ õiguste vahel. Need sündides päritud õigused on inimene loomuliku seisukorra vabadusest ja ühesarnasusest kaasa toonud ning ükski riikline seadus ei või temalt seda võtta. Ka Rousseau, kelle õpetuse järele „*volonté générale*“ absoluutne võim on, kõneleb oma raamatus (II, pt. 4) suvereense võimu piiratusest, ja nii tekib veel idee „puutumata inimõigustest.“ Põhja-Ameerikas võeti need õigused pääle iseseisvuse-kuulutamist 1776. aastal üksikute riikide põhiseadustesse ja selle eeskuju järele järgneb ka kuulsal ööl 4. ja 5. augusti vahel 1789 aastal Versailles'i rahvuskogus inimõiguste väljakuulutamine. Loomulisõiguslik ja ühtlasi individualistlik vaade riigi pääle ulatub veel sügavale üheksateistkümnendasse

*) Loomuliku õiguse ja sotsiaalse lepingu sisemist sidet selgitas viimasel ajal Adolf Menzel väga õpetus- ja sisurikkas kirjatükis „*Naturrecht und Soziologie*“, äratrükk pidualbumist 31-ks Saksa õigusteadlaste päevaks, Wiin 1912.

aastasatta ja on, õieti öelda, ka praegugi veel poliitilise liberalismi aluseks. Teaduslikult saadi temast sügavamaletungiva ajaloolise ja etnograafilise uurimise teel üheksateistkümnendal aastasajal üle ja ta ei suutnud ennast enam kaitsta sotsiaalreformaatorlikkude püüete vastu. Loomuslik-õiguslik õpetus riigi üle on küll nähtavasti lõpulikult võidetud. „Ta on võidetud“, ütleb väga tabavalt G i e r c k e (Althusius 122), „kuid veel praegugi kasutame ta kadumata saavutusi, sest et ühes tema tekitet väärarvamata eksituste ja hädaohtudega ta ka vabaduse ja õiguse ideed on kätte võitnud“.

Uuemad vaated riigi ja ühiskonna olemuse pääle on väga mitmekesiste vaimliste ja kultuuriliste voolude mõju all välja arenenud, mis kaheksa- ja üheksateistkümnenda aastasaja vältusel on tekkinud ja käesolevas ajajärgus valitsevad. Katsudes tähtsamaid neist selgitada, saame ühtlasi ka umbkaudse ülevaate praegusel ajal olemasolevaist sotsioloogia vooludest.

1. Induktiivne ja loodusteaduslik vaatlusviis (metood). Kuna loomuslik-õiguslikke riigiteooriaid spekulatiivsel teel leiti ja põhjendati, tekib vajadus inimeste kooselamise tõsiasi objektiivselt kirjeldada ja, kus võimalik, seaduslikke sidemeid leida. Selle metoodiga tegi hakatust Montesquieu (1689—1755), oma „Seaduste vaimus“ olemasolevaid riigi vorme ja selle püsivuse tingimusi läbi uurides. Mida Montesquieu puuduliku tõsiasjade materjaaliga teha katsus, seda nõuab umbes sada aastat hiljem suure energiaga sotsioloogia nimetuse ja sisu looja, Prantsuse filosoof Auguste Comte. Teoloogilisest ja metafüüsilisest arenemisjärgust ülejõudmise järele on filosoofia Comte'i arvates positivismi seisukohale jõudnud, kus ta ülesandeks on vaatlemine ja puhtempiiriliste seaduste kindlakstegemine. Comte lõi teaduste redeli, kusjuures alguse sünnitavad üldised ja lihtsad, kuna spetsiaalsed ja keerulised nendele järgnevad. „*Cours de Philosophie positive*“ käsitel õpealade järjekord on järgmine: matemaatika, astronoomia, füüsika, keemia, bioloogia ja sotsioloogia. Iga järgmine õpeala eeldab kõiki eelmisi, ja nii on sotsiaalne füüsika ehk sotsioloogia ehituse krooniks.

Oma suure teose kuuest köitest pühendab Comte kolm viimast (IV—VI) sellele tema poolt iseäralise armastusega käsitel teadusele. Mida tema nõuab, — on inimliku ühiskonna looduslugu, selle arenemise seaduste uurimine. See mida tema ise annab, ei vasta igatahes mitte täiesti sellele nõudele. Comte, kui Saint Simon'i õpilane, on täis sotsiaal-reformaatorlikke tendentse ja see vaimusihit annab tema sotsioloogiale otsustava ilme. Tema vaatluse aineks on vähem tõeliselt olemasolev, kui sellevastu tulevane inimlik ühiskond, mis vabastet teoloogilistest ja metafüüsilistest dogmadest, täiesti teaduse nõuetele vastavalt sisse seatud peab olema. Tema teos sisaldab aga väga sisurikkaid ajaloolisi ja bioloogilisi vaatlusi ning on oma sotsiaalsete nähtuste puhtteadusliku käsituse nõudmisega väga viljarikast mõju avaldanud.

Belglane Quetelet ja inglane Buckle katsusid statistiliste uurimustega sotsiaalse elu seadused kindlaks määrata. Quetelet mõte võimalikkuse-arvamise (Wahrscheinlichkeits-Rechnung) põhimõtteid sotsiaalse elu juures tarvitada, tema keskmise inimese (*homme moyen*) mõiste ja tema „vigade kõverikud“ on väga tähelpanuväärt. Seega viiakse sotsioloogiasse kvantitatiivne (arvuline) vaatlusviis, isesugu mõõtmisvõte, mis väga viljarikkaks võib saada. Selle matemaatilise metoodi ülihää hindamise leiame Giddings'i juures (Prinzipien der Soziologie — Sotsioloogia põhimõtted lhk. 401 ja ed). Puhtobjektiivist ja kindlat induktiivist vaatlusviisi tarvitab väga suure piinlikkuse ja rõõmustava eduga Emile Durckheim ja tema kool. Tõsi, Durckheim vaatleb pääasjalikult sotsiaalsete nähtuste psüühilist külge, kuid oma puhtobjektiivse ja induktiivse vaatekoha pärast kuulub ta siiski praegu käsitatava voolu hulka. Oma „*Règles de la méthode sociologique*“ (Sotsioloogia metoodi reeglid) näitab Durckheim täpselt, mida tuleb sotsiaalse tõsiasi all

mõista ja katsub neid tõsiasju kõigil aladel hoolikalt koguda ja ümber töötada. Kõige tähtsamaks sotsiaalse tõsiasja tunnuseks tunnustab tema usuliste kujutelmide, õiguslike normide, kommete ja viiside sundivat, käskivat ja ühtlasi üliindividuaalist iseloomu, ning pakub sellega oma rohkearvulisele õpilaskonnale rikka aine ja viljaka vaatekoha väga tähtsaks ja põhjalikkudeks töödeks. Durckheim annab välja ühes oma õpilastega ka sotsioloogilist aastaraamatut („*Année Sociologique*“), milles tuuakse peaaegu täieline arvustav ülevaade ilmunud kirjanadusest. See aastaraamat, millest juba 11 köidet olemas, on tarvilik abinõu sotsioloogia õpiluseks.

Inimeste kooselamise loodusteaduslik käsitamine sai uue sihi ja tugeva tõuke Lamarck'i, Spencer'i ja Darwin'i loodud arenemisõpetuse läbi. Tõsi, see vaatlusviis on ka loodusteaduslik, kuid arenemismõte ja ühiskonna võrdlemine organismiga annavad sellele voolule sedavõrd omapärase ilme, et ta iseäralise liigi sünnitab.

2. Bioloogiline ja arenemislooline sotsioloogia. Siin on Herbert Spencer eestvõitlejaks. Juba oma 1850. aastal esimest korda ilmunud „sotsiaalses staatikas“ käsitab ta ühiskonna arenemist kui alalist „ümbrusega kohanemist“ ja näitab ülitähtsa ülemineku päale seltskonna militaarselt tüübilt industriaalsele tüübile. 1860. aastal lõi Spencer suure, arenemismõtte pääl põhjeneva filosoofia kavandi. Vaatamata kõikuga tervise ja suurte majanduslike raskuste päale viis energiline mees peaaegu neljateistkümnepäevase tööga oma plaani lõpuni ja üheteistkümnepäevases seisab tema töö meie ees. Nendest on kolm sotsioloogiale pühendatud. Selle juure peab aga ka arvama mõlemad eetika köited, sest et need väga tähtsaid sotsioloogilisi uurimusi sisaldavad. Edasi kuulub siia ülihää raamat „Sotsioloogia õpiluse sissejuhatus“ ja päale selle veel huvitav kirjatöö „Riigi ja isiku“ üle („*The man versus the state*“). Päale selle laskis Spencer ka veel suure kogu sotsioloogilisi tõsiasju korjata, mis küll puudulikuks jäi, kuid millel siiski suur väärtus on jätkamiseks. Herbert Spencer'i peab teadusliku sotsioloogia päris loojaks lugema.

Spencer vaatab inimliku ühiskonna kui organismi päale (*Sociologie*, §§ 214—223). Orgaanilised on kasvamine, ikka keerulisemaks mineva sisenemise ehituse ja iseäranis üksikute osade edasikeeruva differentseerumise tunnused. Differentseerumise seadust, s. t. ühetaolise alalist muutumist mitmekesiseks, vormuleeris esimesena arvatavasti loodusuurija Ernst von Baer. Herbert Spencer aga tunnustas selle universaalset tähtsust organismide ja inimlike ühiskondade arenemisele ja juhtis sellega tähelepanu ühe kõige tähtsama sotsioloogilise tõsiasja päale. Tööjaotus, selle läbi tingitud huvide ja iseloomude erilisus, sellest tekkiv iseseisvate ja täieõiguslike iseduste arenemine, — kõik see kuulub kõige kindlamate ja ülitähtsate sotsiaalse arenemise tõsiasjade hulka.

Funktsioonide alalise differentseerumise tõttu saavad üksikud ühiskonna liikmed üksteisest ja tervikust ikka rippumatumaiks, ja selle läbi ühineb ja kõveneb üksikute organismide, samuti seltskonna sisemine ehitus ikka enam ja enam.

Kuid siiski ei vii Spencer analoogiat sugugi liig kaugele. Sellevastu, ta toob selgelt esile (*Sociologie*, §§ 220—222) ülitähtsa vahe üksiku orgaanilise isiku ja organiseeritud ühiskonna vahel. See tähtis vahe seisab selles, et üksik organismi liige sugugi teadvuse keskkohal ei ole ja temal mingi iseseisvat väärtust ei ole, kuna üksikul inimesel ühiskonnas on reaalne olemasolu. Selle üksiku inimese hää käekäik on kogu ühiskonnaks ühinemise otstarve. Ja et Herbert Spencer oma poliitilistes veendumustes on äärmise liberalismi pooldaja, siis vaidleb ta korduvalt igasuguse, ükskõik missugusel viisil, riigi vahelesegamise vastu, iseäranis majanduslike asjades, ja nii tekib tihti vastolu teaduslike konsekventside ja poliitiliste kalduvuste vahel.

Orgaaniline vaade riigi ja ühiskonna pääle, mis Aristoteles'e poolt esimesena esitet, keskajal tihti kunni naeruvääriliste üksikasjadeni läbi viidi, leidis pääle Spencer'i veel suurt poolehoidu. Schaeffle ja Lilienfeld viivad analoogia liig kaugele, kuna teised, nagu näit. René Worms, orgaanilist vaadet palju tagasihoidlikumalt tarvitavad. On kahtlemata tõsiasi, et bioloogiline vaatlusviis euristilise printsiibina suurt tulu pakub, kuid ka, et teda vähe on sotsiaalse elu nähtuste selgitamiseks.⁵⁹⁾

Euristilise printsiibina on õpetus võitlusest olemise eest näit. konkreetse ja reaalses riigitekkimise õpetuses esinenud, nagu seda hiljuti Gumpłowicz ja Oppenheimer tegid. Selle teooria järele on riik „ühiskondlik korraldus, mille võidurikas inimrühm võidetud rühmale pääle on sundinud ainukese eesmärgiga oma valitsemist teiste üle korraldada ja seda nii sisemiste mäsude kui ka väliste kallaletungimiste vastu kindlustada. Ja sel valitsemisel ei olnud mingi muud eesmärki kui võidetute ökonoomiline eksploateerimine võitjate poolt.“ (Oppenheimer, „Der Staat“, lhk. 8 ja järgm.). Peab nõus olema, et enamjagu tõeliselt olemasolevaid riike niiviisi on tekkinud ja et ökonoomiline ja sotsiaalne differentseerumine riigis selle vaate järele kergemini seletatav on. Muidugi ei ole viimane sotsioloogiline küsimus sellega veel mitte vastatud, sest et niihästi võitjal kui ka võidetud rühmal juba enne nende kokkupuutumist mingisugune sotsiaalne organisatsioon olemas oli, milles sotsiaalne differentseerumine igatahes täiesti ei puudunud.

Füüsiline ja bioloogiline vaatlusviis on palju selleks kaasa aidanud, et sotsiaalse arenemise loodusteaduslikke aluseid kindlaks määrata. Kuid selle juures ei ole ühte kõige tähtsamaid inimeste üheselamise teguritest mitte tarviliselt hinnatud. Ühendavaks sidemeks inimeste vahel, kes rühmaks on ühinenud, on kõigepäält usulised kujutelmid, tunded ja ühised tahteavaldused, s. t. hingelised sündused. Sellepärast on arusaadav, et rida õpetlasi selle psüholoogilise momendi pääle päärõhku paneb.

3. Psüholoogiline sotsioloogia. Selle voolu kõige tähtsam edustaja on prantslane Gabriel Tarde. Tema põhjanevas teoses järelaimamise seaduste üle näidatakse kordamise ja järelaimamise tõsiasjade pääle, milles Tarde arvab leidvat sotsiaalse arenemise kõige tähtsamad tegurid. Tarde on liig ühekülgiselt nende mõtete järele käinud, kuid tema töödes leidub nii palju sügavaid psüholoogilisi vaateid, et ka see temalt palju õppida võib, kes järelaimamise kõikemääravasse mõjusse ei suuda uskuda.

Teatavas mõttes kuulub ka Durckheim'i kool sesse voolu, sest et sotsiaalsete nähtuste objektiivne vaatlemine, mille need uurijad põhimääruseks teevad, pääasjalikult nende tõsiasjade psüholoogilise külje pääle on sihitud. Kui Durckheim selle juures sotsiaalsetes tõsiasjades sundiva, imperatiivse momendi esile toob, siis juhib ta sellega kahtlemata tähelepanu ühe nende väga tähtsa tunnuse pääle. Sesse voolu kuuluvad veel väärtuslikud Le Bon'i ja teiste uurimused kogupsühholoogiast ja üksikute isikute suggestiivsest mõjust hulkade pääle.

Saksamaal valgustas iseäranis sügavalt sotsiaalsete nähtuste psüholoogilist iseloomu Georg Simmel. Tema suur „Sotsioloogia“ sisaldab rea sügavaletungivaid uurimusi vastastikuste psüühiliste mõjumiste üle, kusjuures on läbi uuritud, tõsi küll, enam vahekorrad üksikute inimeste kui isiku ja rühma vahel⁶⁰⁾. Ka filosoofasuunalised sotsioloogia käsitused, nagu näit. Lester Ward'i, Giddings'i ja viimasel ajal Urwick'i omad, toonitavad kõik psüholoogilist momenti ja näitavad, et ilma põhjaliku psüholoogilise analüüsita võimata on sotsiaalsete nähtuste arusaamist omandada.

Psüholoogilise vooluga on seotud ka arvurikkad antropoloogilised ja etnograafilised uurimused, mis tegemist teevad inimesega üldse ja iseäranis loodusrahvaste tundmaõppimisega.

4. Antropoloogia ja etnograafia sotsioloogia aluspõhjana. Üheksateistkümnenda aastasaja keskpaigas esines krahv Gobineau oma neljakõitelises teoses inimraasside mitteühesugususe üle vaatega, et inimkonna kultuuri arenemisel raass pääteguriks on. Tema vaadet arendasid Chamberlain, Waltmann ja teised. Nende töödega on palju poliitilist ja rahvuslikku äritust tekitet, kuna inimkonna ajaloolisest teekäigust ja sotsiaalse ehituse olemusest arusaamine palju ei ole edenenu. Suuremate selgituste eest võlgne tãnu teaduslikult haritud energilistele ja vahvaile uurijaile, kes meid on tutvustanud ürgrahvastega Austraalias, Aafrikas ja Ameerikas, meile võimaluse annud nende mõtlemisse ja eluviisi pilku heita ja nende, sagedasti väga keerulist sotsiaalset korraldust on uurinud. Meil on nüüd olemas mitte ainult Spencer'i ja Gillen'i, Howitt'i, Codrington'i, Livingstone, Stanley, Stein'ide ja paljude teiste väga tähtsad reisirikeldused, vaid võime ka Tylor'i, Bastian'i, Morgan'i, Schurtz'i, Frazer'i, Westermarck'i, Levy-Brühl'i ja Vierkandt'i kokkuvõtvaist tõist loodusrahvaste vaimlise ja sotsiaalse elu mitmesuguseid külgi tundma õppida. Iseäranis suurt osa selle juures mängivad, nagu kahtlemata on selgunud, usulised ja maagilised kujutelmid, millel kommete ja harjunud viiside, keele ja õiguse ja nimelt sotsiaalse korra kohta enne vaevalt aimatav tähtsus on. Alles nende etnograafiliste uurimuste tagajärjel on võimalikuks saanud nüüd nii agarasti käsitet võrdlev usuajalugu, mille tähtsust sotsioloogia kohta senni küll vähe on hinnatud, kuid mis sellepärast mitte vähem tähtis ei ole. Edasi väga tähtis ja otse kahtlemata etnograafia saavutus on tõsiasi, et inimene algelisel astmel oma rühma usuliste kujutelmidega, kommetega ja harjunud viisidega väga tugevasti näib seotud olevat. Individuaalselt tegevate, iseseisvalt mõtlevate isedest esileastumine on sotsiaalse arenemise saadus ja selles mõttes võib öelda, et ühiskond varem olemas on kui isik. Loodusrahvaste õpilus valgustas aga ka sügavasti inimkonna algelist majanduslikku seisukorda, mille päale põhjendet majandusajaloolised uurimised rahvamajandusõpetuse ehk natsionaalökonomia päale tugevasti mõju avaldasid ja nii uue ning väga tähtsa sotsioloogilise tunnetusallika avasid.

5. Rahvamajandus ja sotsioloogia. Rahvamajanduse õpetusele kui teadusele panid aluse kaheksateistkümnendal aastasajal Prantsusmaal füsiokraadid ja Inglismaal Adam Smith. Fiktiivse oletuse abil, et iga inimest tema majanduslikus tegevuses juhib ainult targasti rehkendet egoism, tuletas Adam Smith huvide kokkupõrkamise, kaubandusliku läbikäimise, pakkumise ja nõudmise reeglid, mis ka praegu veel oma tähtsust ei ole kaotanud*).

Adam Smith'i järeltulijad tõstsid fiktiivse oletuse, et majanduslikus elus ainult kavatsetud egoism valitseb, kahtlemata dogmaks ja ehtasid selle päale väga keerulisi varade valmistamise ja tarvitamise, väärtuse ja hinna, kapitaali protsentide ja tööpalga väljaarvamisi, mis rahvamajandusõpetusele täpse teaduse ilme andsid. See rahvamajanduslik vool seisab individualistliku liberalismi lipu all, mis iga riiklist vahelesegamist majanduslikku ellu energiliselt eitab. Üksnes üheksateistkümnendal aastasajal nii väga süvenenud ajalooline arusaamine ja sellega ühes sotsiaalreformaatorlik liikumine sundisid rahvamajanduse teoreetikuid reaalseid tõsiasju ja sotsiaalseid nõudeid kõrgemal määral arvesse võtma. Väga häast Karl Bücher'i raamatust „Die Entstehung der Volkswirtschaft“ (Rahvamajanduse tekkimine) võib näha, kui palju rahvamajandus ajaloost ja etnograafiast on õppinud.

*) Võrdle nende viljarikaste fiktsioonide metodoloogilise tähtsuse kohta Lange „Geschichte des Materialismus“, II, l. 453 ja järgm. ning Vaihinger „Die Philosophie des Als-Ob“, l. 341 ja järgm.

Majanduslik elu on viimase aastasaja jooksul otsekohe kohutava suurepärasusega arenenud ja saab ikka enam inimlike huvide keskpunktiks. Ka kõige ideaalsemad püüded, teadus, kool, kunst, astuvad kõige lähemasse vahetõrke majandusliku arenemisega ja saavad, kui nii võiks öelda, ökonoomilistest soontest läbi tungitud. Ameerikas, kus majandusliku elu puls iseäranis tugevasti lööb, ja kus juba suured varandused on kogunenud, näeme, kuidas kõige suurepärasemaid ja kallihinnalisemaid teaduslikke asutusi ehitatakse, me näeme ühiskondlikus kasvatuses kõige edulisemaid voolusid tegevuses olevat ja oleme lõpuks häbistatult pälvtuatajaks, kuidas sinna kõige kallihinnalisemad kunstiteosed kokku kogunevad. Sellega ühtlasi aga näitab meile Ameerika, et siiski mitte kõike rahaga ei saa osta ja et ometi veel majanduslike väärtuste kõrval ka teised inimlikud huvid olemas on.

Sellepärast tunneb rahvamajanduse õpetus ikka tugevamini tarvidust sotsioloogilise orienteerumise ja põhjendamise järele. Sellepärast ühinevad sotsiaalpoliitilised püüded sagedasti majandusliku uurimusega. Rahvamajanduslaste ringist on sagedasti energilised sotsiaalpoliitika tegelased ja kuulsad sotsioloogid tekkinud. Selge on, et majandusliku elu, vaatamata ta tsentraalse seisukoha peale, mitte ei pea isoleeritama. Kultuurilised ja eetilised nõuded annavad ennast tunda ja sunnivad riiki ning ettevõtjaid tööliste ning teenijate kaitseks, häaks käekäiguks ja hooldamiseks abinõusid leidma.

Väga huvitav rahvamajandusliku ja arenemisloolise vaatlusviisi ühendamine esineb meile veel noore, kuid väga energilise sotsioloogi, Rudolf Goldscheidi töödes. Varadevalmistamise ökonoomilisse teooriasse uut „arenemisväärtuse“ (Entwicklungswert) mõistet viies näitab ta, et rahva natsionaalne rikkus mitte ainult ei seis valmiste varade turuväärtuses ja liikumata varanduses, vaid oluliselt sellest ripub, kas varade valmistamisest osavõtjad inimesed selle juures arenemisväärtuse seisukohast kasu või kahju saavad. Goldscheid nõuab nimelt, et rahvamajandus mitte üksnes varade ökonoomia, vaid kõigepäält inimeste ökonoomia oleks. See mõte ei ole uus, ja meie austerlased ei unusta iial, et see just nii vara meilt äravõetud kroonprints Rudolf oli, kes selle tähtsa sõna ütles: „Inimene on kõige kallihinnalisem riigi kapitaal.“ Goldscheid aga mõistis sellele mõttele teadusliku vormi anda ja ta sotsiaalökonoomia ja sotsiaalbioloogia aluspõhjaks teha. Juba võib tähele panna, et see põhimõte ikka uusi pooldajaid leiab. Võib loota, et ka praktika mehed, suurtööstuse edustajad selle põhilause ökonoomilise tähtsuse ära tunnevad ja selle järele oma ettevõtteid sisse seavad. Kant'i nõudmine, et inimene iialgi paljas abinõu, vaid ikka ühtlasi ka eesmärk peab olema, on siin täitsa konkreetselt vormuleeritud ja tee selle teostamiseks kätte näidatud. Kallihinnalise inimkapitaali juures, mis, nagu teised orgaanilised olendused, iseenesest võib pueneda, on kohutaval määral röövmajapidamist peetud ja peetakse ikka veel. Kõige elulisem riigi ja ühiskonna huvi on, et see röövmajapidamine lõpeks ja inimese töö ökonoomilist väärtust tunnustataks, et selle kallihinnalise vara eest hoolitsetaks ja seda südametunnistusega ei pillataks.

Selgemalt kui teised meie käsitel voolud, näitab rahvamajandusliku sihiga sotsioloogia, et inimliku ühiskonna teadus oma tekkimist puhtmõistuspärastele järelekaalumistele ei võlgne ja et ta nii oma sihi kui ka sisu poolest peale intellektuaalsete ka teistest jõududest on tingitud. Sellepärast peame lõpuks veel ühe tähtsa sotsioloogia allika osutama, allika, millest meie teadus faktiliselt tekkis ja mis ka praegu veel selle töö peale elustavalt ja viljastavalt mõjub.

6. Sotsiaalreformatorlikud püüded ja sotsioloogia. Aurumasina, raudtee, aurikivindi ja telegraafi ülesleidmise tagajärjeks on teatavasti tööstuse hiiglas kasvamine. Edusammud keemias ja elektrotehnikas on hulga uusi tööstusharusid ellu kutsunud. Üleilmilise läbikäimise määratu laienemine ja sellega seotud kapitalistliku rahamajapidamise arenemine löid täitsa uue öko-

noomilise ajajärgu. Suured töölistehulgad koondusid vabrikukohtadesse ja olid alguses täitsa ettevõtjate meelevalda all. Nõndanimetet manchesteri kooli tõttu tehti piirita egoism majanduslikus elus otse põhimõtteks. Sel korral ei ole tööpalk ettevõtjale muud midagi kui harilik väljamineku artikkel, mida ta loomulikult katsub vähendada. Töölisi eksploateeriti sellepärast äärmiselt, ja nad said sagedasti nii väikest tasu, et nad väevalt oma nälga said rahuldada. Naised ja lapsed tõmmati tööle ning valju ettevõtjate huvidele vastav seadusandlus takistas igasugust omaabi katset, mida töölised tahtsid ette võtta. Siis tõusis üles proletaarlaste töövägi, kes oma juhtide abil oma õiguse ja jõu teadvusele oli jõudnud. Nii tekkis vägev sotsiaaldemokraatlik liikumine, mis järjest on kasvamas. Töölise organisatsioon aina laienes ja sai ikka elujulisemaks. „Võõrandajalt võõrandamine“ oli esimese enam revolutsioonilise ajajärgu hüüdsõna. Hiljem kujunes liikumine süstemaatiliseks programmiks, milles eraomanduse pääle ehitet ühiskonnakorra täielist muutmist nõutakse. „Valmistusabinõude ühiskondlustamine“ — nii kõlab selle programmi tähtsam punkt. Sellega on öeldud, et varade valmistamist, mis inimeste tähtsamate vajaduste rahuldamiseks tarvilikud, mitte enam eraettevõtte ja vaba võistluse hooleks ei pea jätama, vaid see peab sotsiaaldemokraatlikult korraldet riigi kätte võetama ja kindlasti korraldatama. Selles riigis peab üldine töökoostus maksma ja suurte kapitaalide kuhjumine üksikute inimeste kätte võimatuks tehtama.

Meie ei taha siin harutada küsimust, kas on see programm üldse läbiviidav, kas säärane seisukord ühendatav on tõeliselt olemasolevate inimeste võimete mitmekesisusega ja kas võib ta kaua vastu pidada*). Meie ülesandeks siin on ainult vaadelda mõju, mille see liikumine ilmsiks tõi sotsiaalse mõtlemise ja tundmise juures.

Siin peab ütleva, et sotsiaaldemokraatia inimkonna sotsiaalset südame-tunnistust tugevasti on raputanud ja sotsiaalistest nähtustest arusaamist äärmiselt teritanud. Ühiskonna solidaarsus- ja kohusetunne on õieti alles selle läbi äratet. Hakatakse tõsiselt küsima, kas on siis varade massilise valmistamise ja nii kõrge läbikäimisvahendite väljaarenemise juures tõesti paratamata, et paljud miljonid inimesi nälgima peavad ja veel suurem arv kättesaadud kultuurisaavutustest niisasti kui sugugi ei pea osa saama.

Sellepärast näeme, kuidas igal pool tsiviliseeritud maailmas riiklised ja era hädetegevad asutused ellu tekivad, kuidas töölise ja teenijate kaitseks ning kindlustuseks seadusi välja antakse. Suure energiaga tekib igal pool liikumine rahvaharjuse hääks, mis meil Austrias nii ilusaid tagajärgi osutab. Valimisõigus laiendati igal pool suuremate hulkade pääle ja töörahva klassi esitajail on juba paljusis mais võimalus seadusteandmisest osa võtta ning oma huve kaitsta.

Nende hiljuti ärganud sotsiaalse vaimu sünnitet katsetega, üksiku riigi pii-rides paremaid ja õiglasemaid korraldusi luua, on viimastel aastakümnetel ühinenud püüded, mis praeguse aja kultuuri seisukorrale ja läbikäimisvajadustele vastavad rahvusvaheliste suhete korraldamist enesele ülesandeks teevad. Siin peab kõigepäält ikka enam kasvavat rahuliikumist nimetama, mis ehk küll veel mitte sõda ja veelgi rõhuvat sõjale valmisolekut kaotada pole suutnud, ent suure rahvusvahelise vahekohtu mõtte tõeks on teinud. Juba mõnda aastat ilmub aastaraamat, kus kõik rahvusvahelised korraldused mitmesugustel kultuurialadel on ära tähendet ja ülevaatlikult korraldet, nii et võimalik on ülevaadet saada saavutuste üle ning näha veel puuduvat. Selle töö eesmärgiks on kõiki maakera elanikke üheks organiseeritud tervikuks ühendada ja nii sagedasti unistet ning ülistet üldist inimeste vennastuse ideaali ilma senti-mentaalsuseta, kuid visa teostamispüsivusega konkreetsemale alusele säada⁶¹).

*) Vördle Jerusalem, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, 2 tr., lhk. 283 ja järgm.

Mujdugi kutsus üheksateistkümnenda aastasaja sotsialism ka vastuvoolu ellu. Kardeti, et nõutav järjekindel ühiskonna sotsialiseerimine üksiku inimese sotsiaalseks orjaks alandab ja individualiteedi (iseduse) eneseväärtuse, samuti ka õiguse hävitab. Max Stirner, Friedrich Nietzsche ja Henrik Ibsen olid juhtideks selles uuestitõrganud võitluses iseduse õiguste eest. Siin on mõjuvad kõigepäält usulised ja esteetilised motiivid. Edasi arvatakse, et inimese väärtus seisab mitte sedavõrd tema sotsiaalses tegevuses, kui pigemini tema enese iga teisega võrdlemata sisemise olemuse mitmekülgse ning tugevas arenemises. See läbi ja läbi õigustet inimese iseduse eneseväärtuse toonitamine sunnib aga alles õieti sotsiaalseid ehitusi ja sotsiaalseid funktsioone uurima, sest et iga isedus alles oma suhetes ühiskondliku tervikuga oma iseäralduste kohta teadlikuks võib saada. Iga inimese sotsiaalsed suhted on praegusel ajal nii lõpmata keerulised ja ühtlasi nii suure mõjuga, et iseduse olemust ja tema sisemist väärtust mitte puhtindividuaal-psüholoogilise, vaid ainult sotsioloogilise uurimise teel selgeks võib teha. Nii mõjuvad mitte üksnes oleviku sotsiaal-reformaatorlikud ja rahvusvahelised püüded, vaid ka kogu uue aja iseduskultuur selleks kaasa, et huvi inimliku ühiskonna olemuse ja tuleviku vastu kõveneb ning süveneb. Sellest aga kasvab teadusele mõõdapääsmata kohus sotsiaalseid sünnitusi ja vahekordi kõige tõsisema ja püsivama uurimise aineks teha. Sotsioloogia õitselepuhkemine võlgneb kõige rohkem tänu hiljutitõrganud sotsiaalsele vaimule, ja meie teaduse edasiarenemist kannab mitte enam kustuv püüe — inimeste koostelamist korraldada ikka kõrgemaile kultuurilistele ja kõlbuslikele nõuetele vastavalt.

Kui suur praegugi veel ka ei oleks lahkumineks sotsioloogia vooludes ja meetodides, võib ta siiski juba poositivseid tagajärgi osutada ja võidab ikka enam üldist tunnustust. 31. Saksa juristide päev, mis 1912. aastal Wiinis oma istungit pidas, avaldas soovi, et sotsioloogia võetaks juriidilise õpiluse õpekavasse. Loodetavasti ei ole enam kaugel aeg, mil ka kõigile õpetajale, iseäranis kõrgemate koolide omadele, kohuseks tehakse inimliku ühiskonna õpilus.

Siiamaalse töö teadusliku tagajärjena ühiskonnaõpetuse alal võib vähemalt järgmist kindlaks teha. Sotsioloogia on oma olemasolu kahtlemata uurimismeetodina hiilgavalt õigustanud. Iga ala inimese tegevusest omandab uue valguse, kui teda sotsioloogilisest vaatekohast vaatlеме. Psüholoogia ja tunnetusteooria, esteetika ja eetika, poliitika ja õigusteadus, rahvamajandus ja pedagoogika, nende kõikide päälle mõjub see vaatlusviis viljarikkalt, ja selguvad mitte üksnes uued vahekorrad, vaid ka siiamaani tundmata tõsiasiad. Juba sellest on küllalt, et tõestada sotsioloogia kui teaduse õigustust.

Kuid ka temale üksipäini kuuluval uurimisalal võib vähemalt ühte tähtsat tõsiasja kindlakstehtuks lugeda. Inimene algas oma olemist karielajana ja oli oma arenemise esimesel ajal täiesti seotud oma sotsiaalse kuuluvuse tõttu. Tema mõtlemist ning tegevust määravad rühmale üldised kujutelmid, tunded ja tungid. Alles tööjaotuse ja selle läbi tingitud sotsiaalse differentseerumise tagajärjel tekiavad isedused, kes suudavad iseseisvalt mõelda ja toimida. Need mõjuvad omalt poolt jälle tugevasti ühiskonna arenemise päälle ja määravad mitme põlve ulatusel oma rahva või koguni kogu inimsoo arenemise sihi. Vahekorrad ühiskonna ja isiku vahel muutuvad ikka mitmekesisemaks ning nende vahekordade laad on igale ajaloolise arenemise järgule iseloomulik. Kogu ajaloost käib läbi võitlus sotsialismi (sotsiaalsuse? H. R.) ja individualismi vahel, mis ikka uusi vorme omandab. See võitlus ei ole veel lõpule jõudnud, kuid sotsioloogia näitab meile selgesti teed rahu poole. Ühiskonnal säärasena on väga suur huvi, et tekiks võimalikult palju iseseisvaid ja erilaadiliste annetega inimesi, kes teaduses ja kunstis, majanduses ja tehnikas, usus ja kõlbuses uusi radu näitaksid ning sellega elu sisu rikastaksid ja õnnevõimalusi rohkendaksid. Kuid iga inimese isik peab jälle omalt poolt arusaamisele jõudma, et ei või olla tema iseduse täielisemat, mitmekülgsemat ja ühtlasi õnnelikustegevamat arenemist kui vabatahtlik

andumus sotsiaalsele tervikule ja energiline tegevus inimkonna hüvangu häaks. Ühiskonna filosoofia peab meile teed näitama, kuidas kõige rutemini ja kindlamini võime jõuda selle suure individualismi ja sotsialismi sünteesi juure, mis igähele võimaldaks oma isedust arendada ja just selle läbi terviku kasuks tegev olla⁶²⁾.

§ 45. Ajaloofilosoofia.

Väga lähedalt sugulane sotsioloogiaga, kuid siiski mitte sama, on ajaloo-
filosoofia.*) Selle all mõistame kõigepäält mõtiskelu mõningate inim-
konna ajaloolise arenemise seaduste, mõtte ja eesmärgi üle. Ajaloo-
filosoofia lähedane sugulus sotsioloogiaga põhjeneb selle pääl, et ajaloo uuri-
mise aineks, nagu Bernheim (lhk. 9) väga õieti ütleb, on inimene sot-
siaalse olevusena. Vahe mõlema õpeala vahel seisab selles, et sotsioloogia
tegemist teeb rühmade enestega ning neis arenevate vahekordadega terviku ja
üksikute isikute vahel, kuna ajaloo-
filosoofia vaatleb nende vahekordade taga-
järgi sisiaajani antud ajaloo vältusel üldise ilma- ja eluvaate pääle põhjenedes ja
sel viisil tundma tahab õppida ajalooliste jõudude tugevust ja nende sihti. Seega,
õieti võttes, eeldab ajaloo-
filosoofia sotsioloogiat ja ergutub selle teaduse edu
läbi ikka uute küsimuste ülesseadmisele ja nende uutele otsustamistele. Sellele
vastab teatavas mõttes ka mõlemate õpealade ajalooline arenemine. Kuna meie
nimelt klassikalises vanas ajas Plato ja Aristoteles'e juures põhjanevaid
sotsioloogilisi uuringuid leiame, puuduvad greeklaste ja roomlaste juures ajaloo-
filosoofiliste vaatlemiste põhitingimused. Need tekkisid alles siis, kui läbi löi
inimsoo ühtsuse mõte.

Kuid juba küünikud löid ilma kodanluse mõiste, mida stoalased tuge-
vasti edasi arendasid. Siiski alles ristiusu läbi sai see mõte elavaks hingede
omanduseks ja teedjuhtivaks täheks. Kõik inimesed on jumala lapsed ja selle-
pärast vennad. Kõik on Kristuse läbi lunastuse osaliseks saanud ja sellega on
igähele tasandet ja kätte näidatud tee sisemiseks rahuks ja igaveseks õndsuseks.
Sellest ei ole kaugel mõte leida siin jumalikku ettenägemist (plaani), mis inim-
soo saatust teatavas mõttes juhib ja ühisele eesmärgile viib. Selle mõtte tabas
ta täies sügavuses kirikuisa Augustinus ja andis meile oma teoses „Jumala
riigi üle“ esimese suurejoonelise ajaloo-
filosoofilise vaatluse.

Inimsoo ajalooline arenemine põhjeneb Augustinus'e järele jumaliku
ettenägemise plaaniliku juhtimise pääl. „Jumalast, kes mitte ainult taevale ja
maale, mitte ainult inimesele ja inglile, vaid ka kõige väiksema ja põlatavama
olevuse sisikondadele, linnu sulgedele, taime õiele, puulehekesele on annud nende
osade kokkukõlalise ühtsuse ja iselaadi sisemise rahu, sellest jumalast ei või ja
ei pea arvatama, et tema inimeste rikkust, nende valitsemist ja alistumist oma
ettenägemise seadustest eraldatuna tahaks näha.“ („Jumalariigi“ V raamat, 11. pt.).
Inimsugu sünnitab ühtsuse, sest et kõik on jumala lapsed. Selle ühtsuse murdis
aga Aadam a patt. Sellest ajast on ilmas kahesuguseid kodanikke ja kahesu-
guseid riike. Ühed on inimlikud, maised, liha poole püüdvad, teised — juma-
likud, taevalikud, kes vaimus elavad. Maine tekib inimese armas-
tusest enese vastu, mis kunni jumala põlgamiseni võib viia, teine — armastusest
jumala vastu, mis kunni enesepõlgamiseni viib (XIV. 28). Augustinus jagab

*) Sõna „ajaloofilosoofia“ tarvitas esimesena arvatavasti Voltaire. „Nii päälkirjutas
ta ühte kirjatükki, mille ta 1765. a. välja andis ja 1769. aastal „Introduction'i“ nimetuse all
oma „*Essay sur les moeurs et l'esprit des nations*“ile sissejuhatajateks pani“. Bernheim,
Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. ja 6. tr. 1908, lhk. 686.
Selles kuulus-tuttavas, väga põhjalikus teoses leidub lhk. 685—747 väga sisu- ja mõtterikas üle-
vaade ajaloo-
filosoofia arenemise ja ülesannete kohta, mida meie siin, vaatamata mõninga lahku-
mineku pääle, tänulikult kasutasime.

ajaloo kord kahte, kord kolme ja kord koguni kuude ajajärku. Viimane on ikka see, mis algab Kristuse ilmumisega maa päale. Kristus ehitab jumalariigi, mis koos seisab kõigist tõeliselt vagadest ja usklikest. See jumalariik kestab kauemini kui kõik maised riigid ja toob kogu inimsoole igavest elu ja sisemist rahu.

Augustinus'e jumalariik on Rooma kirik ja see on ikka, kunni praeguse ajani ennast selle idee kandjana tunnud. Seega on Augustinus'e järele ajaloo eesmärk kristliku kiriku üldine valitsus. See arusaamine kestab läbi kogu keskaja ja mõjub praegugi veel. Kuid ka kirikuid arvesse võtmata on Augustinus'e mõte inimsoo jumalikust juhtimisest ajaloost arusaamise päale mõju avaldanud. Bossuet katsub oma 1681. aastal ilmunud „*Discours sur l'histoire universelle*“ (Kõned üldise ajaloo üle) seda tõestada, et inimkonda jumalik käsi juhib. Lessing kõneleb „inimsoo kasvatamisest“ ja veel üheksateistkümnendal, koguni kahekümnendal aastasajal ilmuvad laialtkavatsetud ajaloofilosoofiad, mis sedasama mõtet avaldavad*).

Teoloogiline ajaloost arusaamine, mis Vanas Testamendis mööda minnes tähendet, Augustinus'e välja töötet ja mis oma otsekohest või kaudset mõju kunni praeguse ajani alles on hoidnud, ei suutnud siiski ärganud teadusliku teadvust kestvalt rahuldada. Sellepärast leiame kuueteistkümnendast aastasajast alates ikka uusi katseid inimkonna ajaloolist arenemist loomulike tingimuste abil mõista, kliima ja maapinna omaduste mõju ilmsiks tuua, inimese algelisi omadusi ning kalduvusi selgitada ja, kus iial võimalik, neis momentides sisalduvaid sihte ning eesmarke määrata.

Eelmistes paragraafides nimetat Bodin'i, Althusius'e, Hobbes'i, Locke'i, Montesquieu ja Rousseau töodel on tähtsus ka ajaloofilosoofias. Kuid päale nimetatute leiame veel mõnesuguseid teoseid, mis otsekohe ajaloolise arenemise filosoofilise käsitlemisega tegemist teevad ja nii tõsise ajaloo-filosoofia rajavad.

Siin peab kõigepäält nimetama Itaalia mõtlejat Giovanni Battista Vico'd (1668—1744), kelle tähtsust ajaloofilosoofiale õieti hinnati alles viimastel aastakümnetel. Tema teost „Uue teaduse põhimõtted rahvaste olemuse üle“ peab kui esimest teaduslikult, eriti psühholoogiliselt põhjendat ajaloofilosoofiat nimetama**). Vico avaldas väga tähtsa tõe, et „kodanline ilm on inimese enda loodud“ (Klemm, 67 ja 92). Sellest järgneb nõue ajaloolist ilma inimese loomule omaste vaimuannete ja võimete järele läbi uurida. Edasi teab Vico, et „esemete laad muud midagi ei ole kui nende tekkimine teataval ajal ja teataval viisil“ (Klemm 68), ja toonitab tugevasti ning paneb maksma sellega ülitähtsa geneetilise vaatlusviisi põhimõtte. Edasi tähendas Vico keele tähtsuse päale, mille arenemisest väga palju võib õppida rahva vaadete ja kommete muutumise suhtes (Klemm 75). Vico tahab oma uues teaduses vaimu arenemise filosoofiat anda (Klemm 44) ja eraldab selle valla ühelt poolt teoloogilisest metafüüsikast, teiselt poolt loodusteadusest. „Tõelise“ kõrval, mille poole filosoofia ja matemaatika ainult püüavad, mängib inimeste ning rahvaste ilmas suurt osa ka „kindel“ (*certo*), ainult tõenäoline, üldise nõusolemise ja ajaloolise pärimuse pääl põhjenev veendumus, mis tegevuse määrab. Otse imesta-

*) Vördle Bernheim, lhk. 687—691 ja iseär. Robert Flint „*The Philosophy of History in France and Germany*“ 1874, kus põhjalikult on käsitlet paljud neist teostest, nagu näit. Bossuet', Bonald'i, Laurent'i, Krause, Friedrich Schlegel'i, Bunsen'i ja teiste omad.

***) Itaaliakeelne päälkiri on: „*Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*“, ilmus esimest korda 1725, siis laiendat kujul 1730. aastal. Kolmas vähe muudetud trükk ilmus 1744 varsti päale autori surma. Otto Klemm oma 1906. a. ilmunud raamatus: „G. Vico ajaloo-filosoofina ja rahvastepsüholoogina“ andis ülihää Vico mõtete kriitilise kirjelduse, mida siin tinnulikult oleme kasutanud. Vördle selle juures ka Robert Flint'i hää raamatut Vico üle „*Philosophical Classics*“ koguteoses, kus antud on Vico filosoofilise arenemise hiilgav kirjeldus.

misväärilise läbinägemisega tundis Vico Descartes'i kaitstud geomeetrilises meetodis individualistliku elemendi ära (Klemm 38) ja toonitab kindlasti, et inimteaduses mõistuse kõrval ka autoriteedi sotsiaalsel momendil, s. t. ajaloolisel pärimusel väga suur tähtsus on. Sellepärast loeb tema ka „*censo commune*“, tervet inimhõimust, üldiselt maksvaid arvamisi väga tähtsaks tunnetusallikaks. Vico on jurist ja filoloog. See annab ta seletustele puhtajaloolise iseloomu ja tõeliselt sotsiaalse ilme. Igatahes jääb ta selle juures oma aja lapseks. Teoloogilises mõtlemisviisis üles kasvanud, otsib ta igal pool jumaliku ettenägemise plaani. Tema ajaloolised teadmised piirduvad enamjagu piibliga ja klassiliste autoriteetidega. Sellepärast kannab tema ajajärkude jaotus teataval määral vananenud iseloomu. Rooma ajalugu on temale riikide ajaloo tüübiks. Vaatamata sellele võib tema geneetiline meetod, tema psühholoogilise seletuse vajadus, tema ajaloo eraldamine loodusteadusest, tema ajalooline ja sotsiaalne arusaamine kõrgel määral uue aja ajaloo filosoofia päälle ergutavalt mõjuda, ja sellepärast oleks väga soovitatav, et tema teoste väljavalik saksakeelses tõlkes tehtaks üldiselt kättesaadavaks.

Ajaloo filosoofia päris rajajaks loetakse üldiselt Herder'i. Tema vaatles kogu inimkonna arenemist tõesti ühtlasest vaatepunktist ja see on iseloomulik just filosoofilisele meetodile. Tema „*Ideed inimkonna ajaloo filosoofia üle*“, mis 1784—1787. aastal ilmusid, on tõesti täie teadvusega ettevõetud katse inimkonna arenemises liikumapanevat momenti leida. Herder ise ütleb oma teose eessõnas, et temale sagedasti mõte on tulnud, „kui kõigel ilmas oma filosoofia ja teadus on, kas tõesti siis mitte ka sel, mis kõige lähemalt meid puudutab, inimkonna ajalool tervelt ja üldiselt oma filosoofia ja teadus ei pea olema“. Palju kõneles selle poolt, mõndagi selle vastu. Sellepärast ütleb ta: „*Mina otsisin ajaloo filosoofiatsääli, kus iganes võimalik otsida*“. See küsimuse selge seadmine ja sellega ühes ühtlane selgituskatse, mille Herder teeb, on eht filosoofilised ja just sellepärast on Herder tõesti pälvinud ajaloo filosoofia rajaja nimetuse.

Herder'i põhimõte on kõige lähemalt seotud uue hariduse aaliga, mis tema ajal tekkis ja mida ta ise nii aktiivselt katsus edendada*). Haridus ei ole praegu enam paljas teadmine, vaid seisab sisemises hinge jõudude arenemises. Kõike inimlikku inimeses peab kasvatus ja haridus läbi viidama elavale arenemisele ja kus võimalik täielisele valitsusele. Säärast inimliku arenemise tagajärge nimetab Herder inimluseks (humaansuseks) ja see on temale ka kõige ajaloolise arenemise eesmärgiks. Häatahtlik jumalik ettenägemine andis inimesele võime oma loomallikkusest võitu saada ja eneses arendada hädust, inimarmastust, inimrõõmu ja kõlblikku vabadust. Ajaloo käik näitab Herder'i arvates aegamöödast, kuid alalist edu inimluse poole. Herder viib meid seda teed mööda, ja meie rändame ühes temaga läbi maakera-, taimede- ja loomade-arenemise kunni üles inimeseni ja elame kaasa selle ajalugu praeguse ajani. Teos ei ole täitsa lõpetet ja mõnes osas on ajalooline ülevaade väga pääliskaudne. Igal pool aga paistab läbi tema põhimõte ja nii saame pildi, mis küll alati ei ole õige ja täieline, kuid siiski on ühtlane ja terve.

Herder on läbi ja läbi psühholoog ja jääb selleks ka oma ajaloo filosoofias. Sisemine side looduse ja vaimu, ihu ja hinge vahel on temale igal pool lähtekohaks ja tema ilma- ja eluvaate aluspõhjaks. Selles seisab ta iseäranis lähedal Goethe'le, kellega ühes ta ka jagab vaimustuse Spinoza monismi üle. Sellepärast mõistab ta ka nii osavasti hinnata kliima ja maapinna omaduste tähtsust rahvaste ajaloolises arenemises. Tema põhimõte aga, inimlus, on psühholoogiliselt mõeldav inimese kõige väärtuslikumate hingejõudude puhkemi-

*) Vrd Jerusalem, Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen, 1912, lhk. 45 ja järgm., kus Herder'i osavõtt neohumanismist üksikasjaliselt on kirjeldet.

sena. Selle läbi omandab tema ajaloo filosoofia siamaani vähe tähelepanud kalduvuse individualismi poole. Tõsi, Herder toonitab küll korduvalt, et inimene oma võimete arenemisel teistest ripub, ta ei eita sugugi mitte traditsiooni, kasvatus tähtsust ja kõneleb ka inimese ühiskondlikust loomust („Ideed“, 9. raam., 1. ja 2. pt.). Kuid sotsiaalne moment on temale ainult abinõuks isiku arenemiseks, mitte aga inimhinge integreeriv osa. On ju ajaloo eesmärgiks üksikuid inimesi arendada, kes oma inimlike võimete puhkemise teel sisemise kokkukõla ja rahulolemise saavutavad. „Seega on olemas inimsoo kasvatus, nimelt sellepärast, et iga inimene ainult kasvatus läbi inimeseks saab ja kogu sugu mitte muul viisil kui ainult selles isikute ahelas elab. Muidugi, kui keegi ütleks, et mitte üksikut inimest, vaid sugu kasvatatakse, siis oleks tema kõne mulle arusaamata, sest et sugu ja liik on ainult üldised mõisted, päale selle, kui võrd need olemas on üksikuis olevusis“ (9. raam., 1 pt.). Tõsi, Herder tähendab küll otsekohe, et mitte ükski inimene oma jõul inimeseks ei ole saanud ja et kogu inimkonna kuju on igas üksikus inimeses traditsiooni ja kasvatus tingitud. Ta tunnustab isiku rippuvust tervikust, kuid ta ei uuri seda lähemalt. Herder on psüholoog ja ajaloo filosoof, ta on ka metafüüsik ja teoloog. Mida tema aga alles vähe või mitte sugugi ei tunne, see on sotsioloogiline vaatepunkt. Sellepärast nõuab tema ajaloo filosoofia täiendust.*)

Tähtsa täienduse selle juure annab Kant oma väikeses, kuid väga sisurikas kirjatöös „Üldise ajaloo idee ilmakodanluse vaatekohast“, mis 1784. aastal ilmus (Hartenstein'i väljaanne, 4, 141 ja järgm.). Kant leiab, et inimese toiming mõtleja vaateleja päale kõigepäält väga kurba muljet avaldab. „Võimata on enesest kõrvaldada teatavat rahulolematust, kui inimese tegevust ja olemist suurel ilma näitelaval näed esinevat ja tunned üksikutel juhtumistel päältnähtava tarkuse juures siiski kõike terveni läbi põimitud olevat rumalusega, lapseliku edevusega, sägedasti ka lapseliku kurjuse ja hävitushimuga“. „Siin ei ole filosoofile mingi muud väljapääseteed, kui inimese ja tema toimingu juures üldiselt mingisugust oma eesmärki mitte eeldada võides katsuda, kas ei võiks selles inimlike asjade mõttetus käigus leida looduse eesmärki, mille põhjal ka nende olevuste kohta, kes ilma ühegi oma plaanita toimivad, siiski teatava loodusplaani järele ajalugu võimalik oleks“ (4, 144). Kant tahab säärase ajaloo juhtivat niiti otsida ja annab selle üheksas sisurikkas väites, mida ta lühidalt seletab. Kant leiab, et kõik olevuse loomulikud anded selleks on määratud, et täieliselt ja otstarbekohaselt välja areneda, et aga inimese juures need anded, „mille otstarbeks on tema mõistuse tarvitamine“, mitte igas üksikus isikus, vaid ainult kogu liigis täieliselt välja arenevad. Edasi on loodus inimese loonud säärasena, et see „kõike, mis tema loomaliku olemuse mehaanilisest ehitusest kõrgemale ulatub, täieliselt iseenesest sünnitab“. Sellele järgneb palju suurema tähtsusega sotsioloogiline ja ajaloo filosoofiline mõte, mille Kant oma neljandas juhtlauses järgmiselt vormuleerib: „Abinõu, mida loodus tarvitab kõigi oma võimete arenemise saavutamiseks, on nende antagonism (vastolu) ühiskonnas, sedavõrd kui viimane siiski lõpuks on esimeste seaduspärase korra põhjuseks. Antagonismi all mõistan mina siin inimese mitteseltslikku seltslikkust s. t. tema kalduvust ühiskonda astuda, mis siiski seotud on üldise vastuolekuga, mis seda ühiskonda alaliselt ähvardab lahutada.“

Minu arvamise järele on Kant siin inimluse arenemise põhiküsimust puudutanud ja geniaalse pilguga ajaloo filosoofia probleemi tabanud. Muutuvad va-

*) Herder'i mõtet, et inimlus on ajaloo lõppeesmärgiks, on uuemal ajal laiemal alusel edasi arendanud Lotze oma „Mikrokosmos'es“ ja Wundt oma uues teoses: „Die Elemente der Völkerpsychologie, Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit“ (1912). Wundt katsub rahvaste-psüholoogia põhjal näidata tõelist arenemist inimluse poole.

hekorrad ühiskonna ja isiku vahel sünnitavad ajaloo olulise sisu. Nende vahekordade kõikkülgsel rahuldavat korraldust, s. t. individualismi ja sotsialismi täielist sünteesi võib pidada ajaloo kõrgemaks ülesandeks ja eesmärgiks. Kant kirjeldab väga piltlikult, kuidas see võitlus kõiki inimese jõudusid pinguldab ja ikka kõvemate ühiskonna organisatsioonide juure viib. Eksitus on minu veendumuse järele ainult see, et Kant „mitteseltslikku seltslikkust“ algusest peale inimese loomus valitsevaks vastoluks peab, — oletus, mis seotud on tema armastusega *a priori* vastu. Tõeliselt on aga see vastolu arenemise tulemus ja saab aja jooksul kõige mitmekesisemate muutuste osaliseks. Sääraseid muutusi kõigil kultuurielu aladel jälgida on praegu kõige tähtsam ajaloofilosoofia ja sotsioloogia ülesanne.*) Järgnevais juhtlauseis näitab Kant, kuidas sellest mitteseltslikust seltslikkusest tekib paratamatus luua üldiselt õiguse pääl põhjendatavat kodanlikku ühiskonda (bürgerliche Gesellschaft). See probleem on Kant'i järele kõige raskem, ja sellepärast võetakse ta alles hiljem kõne alla. Riigi ülesanne ei ole täidetav, kui ühtlasi ka riikide vahekord ei ole korraldatud. „Seega võib inimsoo ajalugu terveni vaadelda peidetud loodusplaanini täitmisena, et luua sisemiselt ja selleks otstarbeks ka väliselt täielist riigikorda kui ainukest olukorda, milles ta oma võimeid inimkonnas täieliselt võib arendada“ (4, 153.) „Filosoofilist katset läbi töötada üldist maailma ajalugu looduse plaani järele, mille eesmärgiks on täieline inimsoo kodanline ühinemine, peab pidama võimalikuks ja nendele looduse plaanidele koguni kasulikuks“.

Järjekuldselt ütleb meile Kant, et ajaloo mõte ja eesmärk on võimalikult täielise riigikorra loomine ja et sellele eesmärgile otsekohe kaasa võib aidata alalise järelemõtlemisega ajaloolise arenemise üle. Oma 1795. aastal ilmunud kirjatöös „Igavese rahu juure“ selgitab Kant hiilgavalt ja ilusasti kestva rahu võimalust ja katsub näidata, et loodus inimest selleks on loonud ja kohustanud.

Nii leiame Kant'i juures sügava ajaloo-filosoofilise vaate ja mõttealgatused, mis alles praegu arusaamist ja hindamist võivad leida.

Toetades Herder'i ja Kant'i peale annab Schiller oma akadeemilises sissejuhatuskõnes (1789) ja oma „Esteetilises kasvatuses“ (1795) meile rea väärtuslikke ajaloo-filosoofilisi mõtteid. Ajaloo eesmärki näeb tema ühes Herder'iga inimluse arenemises, kuid ta saab aru, et inimene ainult riigis inimeseks saab. Riik on igatahes küll ainult vajaduse saadus, peab aga mõistuse ja kõlbuse organiks välja arenema. Selles inimese kasvatamises looduse ja mõistuse abil mängib, — mis Schiller'i kõige originaalsem ja sügavam mõte on, — kunst ja iludus äärmiselt tähtsat osa. Esteetilises naudingus alles saab inimene täitsa inimeseks. Siin sünnib tema mõlemat liiki tegevusväljenduse süntees. Meelelisus ja mõistus, vaatlemine ja mõtlemine, aine ja vormi tung, — kõike seda on kõvasti tarvis esteetilises tegevuses ja see ühendub harmooniliselt. Sellepärast on kunst niihästi tunnetuse arenemisele kui ka kõlbuse kasvatusel kõige suurema tähtsusega, tema mängib inimkonna ajaloos väga suurt osa ja tema õige hindamine võib tuleviku kultuurifilosoofia aluspõhjaks saada. Seda mõtet on Schiller oma luuletuses „Kunstnikud“, Bürger'i luuletuste retsensioonis ja ka muidu korduvalt avaldanud. Esteetilise kasvatusel mõte ei ole sellest saadik mitte enam kadunud. Meie läheme mööda üksikuist ajaloo-filosoofilisist mõttest, mis Fichte, Schelling'i ja nende õpilaste juures leiduvad, ja pöörame kõige tähtsama spekulatiivse ajaloo-filosoofia saavutuse juure, mida Hegel'ile võlgname.

Hegel'i filosoofia on tunnetusteoreetiliselt puhas intellektualism ja ontoloogiliselt jõurikas spiritualism. Mõtlemine ja nimelt abstraktne

*) Kuno Franke on seda vaatekohta oma õpetlikus raamatus „Die Kulturwerte der deutschen Literatur“ (1. kd., 1910), kirjandusajaloo kohta tarvitusele võtnud ja vaimurikkalt kasutanud.

spekulatiivne mõtlemine on see tegevus, mis inimest loomadest eraldab, ja sellepärast ainuke kindel tunnetusallikas on. Mõtlemise pääl põhjeneb Hegel'i arvates mitte ainult tõde, vaid ka kõlbus, vagadus ja iludus. Mõtlemine aga on vaimu tegevus, ja ainult vaim on täieliselt ja tõeliselt olemas. Sellepärast avaneb filosoofilises mõtlemises täieline ja terve tõelisus kui elav protsess looduses ja ajaloo. Filosoofia peab, nagu Hegel ütleb, selgusele jõudma, „et tema sisu muud midagi ei ole kui elava vaimu alal esialgu tekitet ja ennast loov, maailmaks, väliseks ja sisemiseks teadvuse ilmaks muudetud sisu — et tema sisu on tõelisus.“ (Entsüklopeedia, § 6). Kui sagedasti vägivaldselt ja omavolilist dialektilist meetodi tähelepanemata jätta, mida Hegel oma „Loogikas“ esitab, siis võib Hegel'i juures tõesti leida väga tugevasti arenenud tõelisuse tunnet ja peab sagedasti imestama tema vaadete sügavust, millega ta inimkonna vaimlisse ellu on tunginud. Tema „vaimu filosoofia“, mida ta „Fenomenoloogias“, „Õiguse filosoofias“ ja iseäranis „Entsüklopeedias“ ise avaldas, ja mis pärast tema surma esteetika, usufilosoofia, ajaloo-filosoofia ja filosoofia-ajaloo üle peetud loengute trükist ilmumise tõttu veel põhjalikumalt tuttavaks sai, sisaldab tõesti palju viljarikkaid mõtteid, mis uusi väljavaateid ja äratust võivad pakkuda ka sellele, kes ei Hegel'i intellektualismi ega spiritualismi ei suuda pooldada.

Võib olla, on kõige tähtsam mõte, mille Hegel on loonud, tema „objektiivse vaimu“ mõiste. Selle all mõistab ta neid vaimutegevuse tagajärgi, mis objektiivselt olemasolevaiks korraldusteks välja kujunevad ja üksikinimese mõtlemist ja toimingut määravad. Objektiivse vaimu saadusena ehk vormidena nimetab Hegel õigust, morali ja kõlbust. Kõigis neis sünnitustes omandab vaimu alguslikult iselaadiline olemus ikka selgema teadvuse ja kuju. See vaimu olemus — erineades mateerist, mis raskuse seadusele allub — seisab vabades. Mida selgemini ja kindlamini vaim seda oma olemust ilmutab, mida enam ta, Hegel'i sõnadega öeldes, „iseenesega“ („bei sich selbst“) on, seda lähemale jõuab ta oma tõsisele ülesandele, oma konkreetsele tõelisusele. Kõige kõrgem neist kolmest astmest on kõlbus, milles puhas subjektiivne moraal objektiivsusteks perekonna, kodanlise ühiskonna ja riigi institutideks (seadlusteks) kehastub. Kõige enam huvitab Hegel'i kõige kõrgem kõlbuse arenemisaste — riik: „Riik on eneseteadlik kõlbuslik substants, perekonna ja kodanlise ühiskonna põhimõtete ühinemine“ (Entsüklopeedia, § 535). See ei tähenda aga muud midagi, kui et riigis kõige tähtsam inimvaimu ülesanne, s. o. nimelt oma vabaduse teadvusele jõudmine, kõige tõsisemal kujul on teostet. Hegel ei väsi seda oma veendumust selgitamast ja pääliskaudsete vaadete vastu vabaduse olemuse üle kaitsmast.

„Riik on kõigepäält tema sisemine korraldus, s. t. tema konstitutsioon. Edasi on ta „eraldi indiviid ja seisab särasena vahekorras teiste riikidega“. Kuid need eraldi olevad vaimud on ainult üksikud momendid üldises vaimu idee tõelises arenemises, ja see arenemine on ilma ajalugu. (Entsüklopeedia, § 536).

Ilmaajaloo mõtte, eesmärgi ja üldise käigu üle on Hegel Entsüklopeedias ja õigusefilosoofias lühidalt mõtteid avaldanud. Põhjalikumad ja palju elavamad on seletused loenguis ajaloo-filosoofia üle, mis pärast tema surma on välja antud*).

Hegel teeb vahet kolmesuguse ajalookirjutuse vahel: esialgne, kus oma läbielatud sündmusi kirjeldatakse, järelmõtlev (reflekteeriv), kus kirjanik oma vaimu sündmuste käiku üle kannab, ja siis filosoofiline, mille siin ette kanname. Üldiselt ei ole see muud midagi kui ajaloo mõtlev vaatlemine. „Ainuke idee, mida filosoofia enesega kaasa toob, on lihtne mõistuse idee, et mõistus ilma üle valitseb, et seega ka ajalugu mõistusele vastavalt areneb.“ (42.)

*) Mina tsiteerin teda kergesti kättesaadava Reklam'i „Universalbibliothek'i“ väljaande järele.

Ent mõistus on vaim. Et aga maailma ajalugu „vaimlisel alusel sünnib“, et vaim näitelaval, kus meie teda vaatleme, maailma ajaloos oma konkreetse töelises esineb (50), siis peame tegema eestkätt mõne märkuse vaimu loomu kohta. Nagu üleval juba ütlesime, on Hegel'i järele vaimu oluline omadus vabadus. „See on filosoofia tunnetus, et vabadus ainuke vaimu tõsiolu on.“ (51.) Vabadus on aga ainult siis olemas, kui me teame, et meie vabad oleme. „Selle abstraktse piiratluse järele võib ajaloo kohta öelda, et ta on vaimu kujutus, nii kuidas ta enesele teadmuse välja töötab selle üle, mis ta iseenesest on“ (52).

„Hommikumaa rahvad ei tea veel mitte, et vaim või inimene särasena iseenesest vaba on, ja et nad seda ei tea, ei ole nad mitte vabad; nad teavad ainult, et üks vaba on, kuid just sellepärast on särasene vabadus ainult omavoli“. See üks on sellepärast ainult hirmuvalitseja (despoot), mitte aga vaba inimene.“ „Alles greeklastes tekkis vabaduse teadvus, ja sellepärast olid nemad vabad. Kuid nemad, samuti nagu roomlased, teadsid ainult, et mõningad vabad on, mitte aga inimene säherdusena“ (52). Alles Germaania tõugu rahvad jõudsid ristiusus teadvusele, et inimene inimesena vaba on, et vaimu vabadus tema päris loomu sünnitab. See teadvus tekkis kõigepäält usus, kõige intiimsemas vaimualas, kuid seda põhimõtet ka ilmalikus olemises maksuma panna oli järgmiseks ülesandeks, mille täitmine ja läbiviimine pikka rasket kasvatustööd nõuab. See põhimõtte tarvitamine ilmalikkuses, kõige ilmaliku olukorra ümberkasvatamine ja läbitungimine selle poolt, on pikk protsess, mis ajaloo enese sünnitab.“ „Ilma ajalugu on vabaduse teadvuse edenemine (progress), edenemine, mida meie tema paratamatuses peame tunnustama“ (53). „Vabadus on eesmärk iseenesele, mida ta katsub täita, ja ainuke vaimu eesmärk. See lõppeesmärk on see, mille hääks ilma ajalugu on töötanud, millele kõik ohvrid on toodud laial maa altaril ja pika aja jooksul. See on ainus läbi- ja täideviidav, ainus püsiv sündmuste ja seisukordade muutusel, samuti kui tõsine töelisuus nendes. See lõppeesmärk on see, mida tahab jumal ilmale.“

Selle lõppeesmärgi saavutamise abinõuna tarvitab ilmavaim inimeste huve, vajadusi ja kirgi. Inimesel on loomulik vajadus tegevuse järele, tahab aga selles ka rahuldust leida. „Eesmärk, mille hääks ma tegev pean olema, peab kuidagi viisi ka minu eesmärk olema“ (57). „See on igavene isiku õigus, et tema ise oma tegevuses ja töös leiaks rahuldust“ (58). Kirgedele pääle vaadatakse sagedasti küll kui mitteõigete pääle, kuid selle pääle vaatamata peab ütleva, „et midagi suurt maailmas ilma kireta korda ei ole saadetud“ (59). „Seda peab mõistuse kavaluseks nimetama, et ta kirgi enese hääks paneb töötama“ (70). Sellega, et inimesed oma tungide ja kirgedele järele käivad, teostavad nad seda teadmata ilmaajaloo lõppeesmärgi.

Järgmiseks abinõuks on „ilmaajaloolised isikud“, suured mehed, kes oma aja ees käivad. „Need on suured inimesed ajaloos, kelle endi eraeesmärgid seda olulist sisaldavad, mis ilmavaimu tahe on“ (66). „Nende ülesandeks oli üldist, seda nende ilma lähemat astet tundma õppida, seda enesele eesmärgiks teha ja oma energiat sellesse mahutada“ (67).

Kuju aga, milles vabaduse teadvus üksipäini võib areneda, on riik. Riik on „töelisuus, milles isik oma vabadust leiab ja maitseb“ (76). Sellepärast võib „ilmaajaloos ainult neist rahvastest juttu olla, kes riigi on sünnitanud“ (77). Need on ilmaajaloolised rahvad, kelle ajalugu Hegel selles mõttes ette kannab, et alaline edu ilmsiks tuleks. Sel viisil vaatleb ta hommikumaaalist, Greeka, Rooma ja lõpuks Germaania kristlikku ilma. Alles viimases on riik kuju omandanud, milles inimese vabadusteadvus üldiseks on saanud.

Hegel on teinud suurejoonelise sünteesi Kant'ist ja Herder'ist. Ühes Kant'iga näeb ta riigis ajaloo eesmärgi, kuid ta näitab ka ühes Herder'iga, et alles riigis kõige väärtuslikum inimeses teadlikule arenemisele jõuab. Tema ajaloo-filosoofia on omalaadi suurepärase kontseptsioon. Põhimõtte sügavale-

tungiv lihtsus ja vägev usk inimvaimu lõpmatu jõu sisse sisaldavad eneses midagi imponeerivat. Peab ütleva, et veel praegu tema ajaloovaatlusest väärtuslikke ergutusi ja väljavaateid võib leida.

Hegel'i spekulatiivne meetod kaotas varsti pärast tema surma usalduse. Loodusteaduse induktiivne meetod pääsis ka vaimuteaduste ligi ja nii näeme, samuti kui seda üleval ütlesime sotsioloogia kohta, rea katseid ajalugu loodusteaduslikult vaadelda ja leida ajaloo arenemise seadusi. Selle voolu eelkäijana mainib Bernheim (699) täie õigusega Condorcet'd, kes oma inimliku edenemise ajaloolise kirjelduse aljooned hukkamõistetud shirondistina vangikojas kirjutas (ilmus pärast tema surma 1795. a.). Condorcet nõuab suuremat masside arvessevõtmist ajaloos ja usub, et siin loodusteaduse meetod uusi selgitusi võib tuua. Auguste Comte'i suurepärast katset ajalugu positivistlikkudel alustel käsitada hindasime juba ülevalpool. Bernheim kriipsutab alla (712 ja ed.) Comte'i suurt mõju järgnevate aegade päale ja näitab iseäranis selgelt, kui palju Lamprecht Comte'ist on ammutanud. Siia kuuluvad samuti juba eespool nimetatud Quetelet ja Buckle'i katsed statistiliste uurimiste varal sotsiaalse sünni seaduspärasust selgitada. Statistika täielist puudulikkust ajalooast arusaamise vahendina on Bernheim (119 ja järgm.) otse rabavalt selgitanud.

Võrdlemata tähtsam kui see empiiriliste seaduste otsimine on Karl Marx'i ja Friedrich Engels'i edustet ökonoomiline ajaloovaade, mida sagedasti vähem vastavalt materialistlikuks nimetatakse*). Marx päris Hegel'ilt tungi ühtlase ajalooast arusaamise järele ja osalt ka dialektilise meetodi. Sisuliselt seisab ta siiski teravas vastolus oma õpetajaga. Mitte ilmavaim, vaid ühiskonna ökonoomiline ehitus, tähtsamate varade valmistamis- ning jagamisviis määravad ajaloo käigu. „Minu juurdlus,“ ütleb Marx oma 1851. aastal ilmunud kirjatöös „Majandusteaduse kriitika üle“ (Muckle 109 ja järgm.) „on järeldusele jõudnud, et nii õiguslikud vahekorrad kui ka riigivormid iseenesest, samuti ka inimese vaimu üldisest arenemisest mõistetavad ei ole, vaid pigemini materiaalse eluvahekordade pääl põhjenevad, mida Hegel „koodanlise ühiskonna“ mõiste all tervena kokku võtab, kuna kodanlise ühiskonna anaatoomiaat aga majanduslikus elus peab otsima. Oma elu ühiskondlikus väljenduses astuvad inimesed teatavasse paratamatuisse nende tahtest rippumatuisse vahekorradesse, valmistusvahekorradesse, mis vastavad nende valmistavate jõudude teatavale arenemisastmele. Nende valmistusvahekordade kogusus sünnitab seltskonna ökonoomilise (majandusliku) ehituse, reaalse aluse, mille pääl püsib juriidiline ja poliitiline pääliskord (Überbau), ja millele vastavad teatavad ühiskondlikud teadvusvormid. Materiaalse elu valmistusviis määrab sotsiaalse, poliitilise ja vaimlise elu käigu üldse. Mitte inimese teadvus ei ole see, mis määrab tema olemuse, vaid ümberpööratud, tema ühiskondlik olemus on see, mis määrab tema teadvuse“. Kõiki suuri liikumisi ajaloos peab selle järele vaatlema klassivõitlustena, mida majanduslikult vägevamate ja nende poolt kurnatavate ühiskonna kihtide vahel peetakse. Rahvasterändamine, ristsisõjad, reformatsioon ja mitmesugused poliitilised revolutsioonid, kõigi nende aluspõhjaks on majanduslikud huvid. Poliitilised, moraalised ja usulised motiivid, mis selle juures teadvuse eeslaval näivad seisvat, ei ole muud midagi kui pettev ideoloogiline pääliskord, mis tõsiseid motiive varjab. See klassivõitlus algab nüüd uuendet jõul ja viib kapitalistliku ühiskonnakorra kõrvaldamiseni, mille läbi siis niisugused valmistusvahekorrad tekivad, mis mitte enam ühe eesõigusliku klassi huvidele, vaid kogu inimkonna vajadustele saavad vastama.

Kahtlemata on ökonoomiline ajaloovaade ajaloolise elu töökoda sügavalt

*) Lühikest, kuid sisurikast kirjeldust võib leida M u c k l e juures: „Die Geschichte der sozialistischen Ideen im neunzehnten Jahrhundert“ (1909).

valgustanud. Meie vaade majanduslike huvide tähtsuse päale on selle läbi teritet, ja on ellu kutsutud arvurikkad majandusajaloolised juurdused. Paljusid ajaloolisi liikumisi mõistame võrdlemata paremini sest ajast, kui õppisime ühiskonna majanduslikku ehitust paremini tähele panema. Sellepärast on ökonoomiline ajaloovaade euristilise printsiibina kõige suurema tähtsusega. Sellega, et me õppinud oleme ökonoomiliste motiivide järele küsitlema, oleme omandanud tähtsad uued selgitusvõimalused. Kuid kogu ajaloo käigu seletuseks ei ulatu see ühekülgne vaatepunkt kaugeltki mitte. Poliitilised, vaimlised, kõlbuslikud, esteetilised ja usulised motiivid on majanduslikest huvidest täitsa iseseisvalt ajaloo käigu päale vägevasti mõjunud ja omakorda tugevat mõju majandusliku elu päale avaldanud. Sellepärast ei pea viimast iseenesest, nagu Bernheim (729) õieti ütleb, ühekülgsele üle hinnatama. Mõnda aega ei tahtnud ajaloouurijad filosoofilistest vaatlustest midagi teada ja pidasid õiglast allikate uurimist ainukeseks ajaloolase ülesandeks. Tõeliselt tehti üheksateistkümnendal aastajal sel alal hiiglatöö ära. Nõuded muutusid ikka valjumaks, meetodid ikka täpsemaks. Ajalooliste abiteaduste, iseäranis päälkirjade (epigraafika) ja papiiruste teaduse, samuti ka dokumentide uurimise päale tarvitati palju jõudu ja kutsuti selleks otstarbeks tähtsad organisatsioonid ellu. Ka praegu veel on see täpne tõsiasi uurimine täies hoos ja ikka jääb ta möödapääsmatuks. Selle kõrval aga tuleb eriteadlaste-ajaloolaste juures ikka enam ilmsiks ka vajadus üldise kokkuvõtte järele. Karl Lamprecht esines oma palju-vaieldud kultuuri-ajajärkude teooriaga ja viis selle läbi oma „Saksa ajaloo“. Theodor Lindner algab oma suurestikavatsetud „Ilma ajalugu rahvasterändamise ajast“ „ajaloo-filosoofiaga“, milles on iseäranis ergutav päättükk „ideede“ tekkimisest üldistest vajadustest. Eduard Meyer algab oma kuulsa vanaaja-ajaloo uut väljaannet „antropoloogia elementidega“, milles ta riigi ja poliitilise arenemise silmapaistvat tähtsust ökonoomilise momendi tugevasti toonitamise vastu mõjuvalt kaitseb. Rumeenia ajaloolane Xenopol kirjutas „Ajalooteooria“ („*Theorie de l'histoire*“), milles ta samuti riigi ja poliitilise elu kõige tähtsamaks ajaloo aineks tunnustab. Ajaloolaste kõrval on ka filosoofid ajaloo-filosoofilistele probleemidele lähemale astunud. Dilthey'd, Simmel'i, Wundt'i, Eucken'i peab siin iseäranis nimetama. Veel täiesti selgimata liikumises on võimata ühtegi kindlat voolu ära tähendada. Sellevastu aga peab lühidalt kõne alla võtma üksikuid metodoloogilisi juurdusi, mis ajaloo seisukoha määramiseks teaduste süsteemis ette võetud.

Windelband ja Rickert andsid selleks tõuget. Nende mõtlejate vaate järele peab ajalugu loodusteadustest mitte selle läbi erinema, et ta eestkätt vaimliste sündustega tegemist teeb. Pigemini peab vahet otsima täiesti mujalt. Loodusteadused, iseäranis füüsika ja keemia, katsuvad mitte individuaalselt määratud sündi järele uurida, vaid seadust leida, mis sünduste üle valitseb. Ajalugu sellevastu teeb tegemist ühekordsega, individuaalsega, mis enam ei kordu. Seega on olemas kaks erinevat meetodi, mida teadus tõelise uurimise juures tarvitab. Üks on üldistav (generaliseeriv), see katsub tõelisele üldiste mõistete abil ligi pääseda ja sünni seadusi leida. Üksik sündus, üksik ese on siin ainult „eksemplaarid“. Tähelepanu pööratakse ainult tunnuste päale, mis neil teistega ühised on. See meetod valitseb niihästi füüsikas kui ka psühholoogias. Seega tarvitatakse üldistavat (generaliseerivat) meetodi ühesuguselt füüsilise ja psüühilise juures. Selle kõrval on aga olemas veel täiesti teistsugune uurimismetood. See vaatlleb üksikuid sündusi ja üksikuid inimesi nende ainult üksikord antud individuaalsuses ja seda nimetatakse sellepärast individualiseerivaks meetodiks. See on kõigi ajalooliste teaduste vaatlusviis.

Et aga mitte kõik üksikud sündused ja ka mitte kõik üksikud inimesed ajaloo esemed ei ole, siis peab ka individualiseeriv meetod valikut tegema. Selles valikus on otsustandev vahekord kultuurilise väärtusega. Selle

järele on meil meetodide vormalise vastolu kõrval ka sisuline lahkuminek mõlemate teadusteliikide aine suhtes. Seega võtab Rickert endise loodus- ja vaimuteaduste jaotuse asemele uue klassifikatsiooni: ühel pool on meil loodusteadused, mis ühest küljest üldistavat meetodi tarvitavad, teisest küljest oma objekte nende puhtas asjalikkuses ilma ühegi inimlikkude väärtuste suhteta vaatlevad. Teise liigi sünnitavad kultuuriteadused, mis individualiseerivat meetodi tarvitavad ja ühtlasi „väärtussuhteid“ arvesse võtavad. Kahtlemata juhib uus jaotus tähelepanu tõesti olemasoleva vahe pääle ja leidis sellepärast suurt poolehoidu. Pääle selle tõrvitasid mõned ajaloolased ja keeleteadlased seda metodoloogilist vahetegemist rõõmuga sellepärast, et nad selle läbi ükskord lõpulikult on vabastet vaevarikast üldiste ajalooseaduste otsimistest ja rahuldet loogilise südametunnistusega täis armastust üksikuurimisse võivad süveneda.

Meie ei hakka siin selle klassifikatsiooni loogilise väärtuse üle juurdlema. Siinkohal huvitab meid ainult küsimine, kas võib see ajaloo käsitlemine individualiseeriva kultuuriteadusena ajaloo arenemisest arusaamiseks kaasa aidata ja meid natuke ajaloo mõtte suhtes õpetada. Oma vaatepunktist peame selle küsimuse pääle aga otsustavalt ei ütleva. Kui mina väga sagedasti ja õieti selgesti meeles hakkam pidama, et ainult üks Aleksander Suur, ainult üks Prantsuse revolutsioon, ainult üks Saksa-Prantsuse sõda 1870. aastal olemas oli, siis ei saavuta mina sellega neist asjadest arusaamiseks midagi, ei saa mingisuguste uute küsimuste ülesseadmiseks ergutust ja nii jääb see individualiseeriv vaatepunkt viljatuks. Suhe kultuuriliste väärtustega on jälle nii iseenesestmõistetav ja selle juures nii üldine, et mina sellest midagi ei suuda õppida. Kui nüüd Rickert oma kirjatükis ajaloo filosoofia üle*) järelduseni jõuab, et „ajaloofilosoofia põhimõtted filosoofia kui väärtusteõpetuse põhimõtetega“ ühte langevad (394), siis mõtleb ta selle juures väärtuste filosoofiat, mis aprioristlikkudele eeldustele rajatud ja metafüüsiliselt põhjendat peab olema. Ja tõesti arvas Rickert metafüüsilise aluspõhja leidvat oma „transsendentses kohustuses“ („transzendentes Sollen“). Meie vaatepunkti järele võib säärane põhjendus igatahes väga vähe rahuldada. Pääle selle ei ole Rickert sugugi puudutanud ka oma vaatekohast tähtsaid küsimusi. Nii näituseks on ta unustanud ajaloolise võimalikkuse olemust juurelda ja selle vahet loodusteadusliku võimalikkusega võrreldes selgitada, küsimuse, mis minu arvates metodoloogiliselt kõige tähtsamate hulka kuulub. Edasi puudub Rickert'i juures täiesti sotsioloogiline vaatekoht. Kes väärtusmõistega töötab, see peaks nüüd juba selgusele jõudnud olema, et kogemuslikult kõik kultuurilised väärtused ainult selle läbi püsivad, et paljud inimesed neid varaks peavad. Väärtuse mõiste on oma tekkimise ja maksvuse järele kahtlemata sotsioloogiline kategooria. Lõpuks mõjub Rickert oma peaaegu vaenulise seisukohaga psühholoogia vastu niiviisi, et ajaloolistest sündustest arusaamiseks kõige tähtsam mõte, nimelt sügavaletungiv psühholoogiline analüüs, ülearene ja väärtusetu paistab olevat. Järjelikult võime ütelda, et Windelband-Rickert'i arusaamisel ajaloost kui teadusest teatav tähtsus on loogika ja metodoloogia suhtes, ent väga vähe annab ajaloolise arenemise mõistmiseks ja siin osalt ka takistavalt võib mõjuda.

Palju tähtsam kui säärased metodoloogilised harutused oleks ajaloo-filosoofiale üldise vaatekoha leidmine, mis omane oleks ajaloolise arenemise olu selgemaks valgustamiseks, kui seda siiani esitet voolud ja eesmärgid suudavad teha. Toetades selle pääle, mis eespool Kant'i ajaloo-filosoofia üle on öeldud, tahaksin suhteid ühiskonna ja isiku vahel vaadelda kõige ajaloo sünni keskpunktina ja arvamist avaldada, et nende suhete psühholoogilise, ajaloolise ja sotsioloogilise juurdlemise teel ajaloo mõte ja eesmärk täpsemalt ja

*) Koguteoses: „Die Philosophie im Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts“, Windelband'i välja antud, 2. tr. 1907, lhk. 321--422.

selgemalt ära määratakse kui see sennijani on sündinud.⁶³) Rahvasteadus (etnograafia) ütleb meile, et ürginimene elab täiesti seotult oma suguharu usu, harjunud viiside ja kommetega ja et tema tunnetused koos seisavad pääsjalikult sotsiaalsetest tihendustest (v. eespool lhk. 68). Ajalugu peaks näitama, kuidas isedus pikkamööda traditsioonist vabastub ja oma sisemise tugenemise läbi ise ajaloolise elu arenemise pääle mõju omandab. Siis võiksime näha, kui väga teaduslik maailma uurimine, kunstiline elu kujundamine, samuti usulise tunde sisendamine ja süvendamine selle isiku vabastusvõitlusega on seotud. Kõigepäält aga seatakse inimsoo poliitiline ja majanduslik arenemine selle vaatlusviisi läbi uude valgustusse. Kant'i „mitteseltsliku seltslikkuse“ mõiste esineks viljarikkana ning omandaks ühtlasi alalise laienduse ja seletuse. Kõik võitlused, mis viendast aastasajast enne Kristust alates Greekas ja Roomas, ristiusulises keskajas, reformatsiooni ja humanismi ajal on sündinud, omandaksid sellest vaatekohast uue valgustuse. Uuemal ajal tuleb ikka selgemini ilmsiks, et meil tõesti tegemist on ühiskonna ja isiku vahekordade korraldamisega. Inimõiguste deklareerimine ja üheksateistkümneenda aastasaja sotsialistlik liikumine esineksid siis pika arenemisahela lõpplülide eelkäijatena.

Selle arenemise eesmärgiks oleks siis individualismi ja sotsialismi süntees, milles üksiku inimese ja ühiskonna õigustet huve sotsiaalpoliitiliste organisatsioonide abil riigi sees, samuti rahvusvaheliste asutuste abil riikidevahelises suhtes täielises kokkukõlas võiks kaitsta ja rahuldada. Herder'i „inimlus“ ja Hegel'i „vabaduse teadvuse edu“ omandaksid alles siis konkreetse sisu ja tunnustatakse tõeliselt ihaldusvääriliste ajaloo eesmärkidena. Võib olla, teostatakse selle juures ka Kant'i mõte, et säärane ajalooahtlus ise selleks kaasa võiks aidata, et selgesti tunnetet inimsoo arenemise eesmärki kiiremini ja kindlamini saavutada.

§ 46. Kasvatusteadus (pedagoogika).

Eetika ja sotsioloogia probleemidega on lähedalt seotud kasvatusteadus ehk pedagoogika. Kui meie kõlbuslikult täielisele inimese ideaalile pikkamööda tahame läheneda, kui meie kõik oma tungi selleks juhime, et inimliku ühiskonna korda säärasesse seisukorda viia, kus ülevalnõutud individualismi ja sotsialismi sünteesi ikka üldisemalt paratamatusena tunnustatakse ja tuntakse, siis peame juurekasvava põlve pääle niiviisi katsuma mõjuda, et see suudaks ja tahaks inimkonda selle igatsetud eesmärgi poole sammu võrra lähendada, et tema selles mõttes edasi töötaks ja enam korda saadaks kui meie suudame. Sellepärast on meil tarvis kasvatuse filosoofiat, mis kõikülgse kogemuse põhjal sügavate psühholoogiliste, eetiliste ja kõigepäält sotsioloogiliste juurdluste abil kindlaks määraks kasvatuse olemuse ja eesmärgi ning teid näitaks, mida mööda sellele eesmärgile võime läheneda.

Siin, kus asi puutub ainult kasvatusõpetuse filosoofilisse sisusse ja mitte praktikistesse juhatustesse vanemaile ja õpetajaile, ei või sugugi meie ülesandeks olla tuhandeid aastaid kestvat pedagoogika ja didaktika (õpetamismetoodide õpetuse) arenemist ka lühidalt ära tähendada. Samuti peame keelduma meie aja pedagoogiliste sihtide ja voolude iseloomustamisest ja nende vastu seisukoha võtmisest. Sellepärast peatame ainult mõningate täiesti üldiste märkuste juures, mis meie siamaalistest vaatlustest järgnevad.

Meie geneetiline ja bioloogiline eetika õpetasid meile, et kõlbuslikke nõudeid kõige paremini kokku võib võtta kahte — inimkohuse ja inimvääruse — kategooriasse. Kohuse mõiste sisaldab konservatiivist ja sotsiaalset momenti, kuna inimväärus tähendab edulist ja individualistlikku elementi kõlbuslikus arenemises. Meie seletustes sotsioloogia ja ajaloo filosoofia praeguse aja ülesannete üle nimetasime individualismi ja sotsialismi

süntheesi eesmärgiks, mille poole inimkonna arenemine on sihitud ja peab juhitama. Kui kinni peame sellest kaheksugusest inimese ja inimkonna arenemise tendentsist, siis järgneb sellest kahekordne kasvatus ülesanne.

1. Iga laps tuleb ilmale individuaalselt kindla kehalise ehitusega ning omapäraste hingeliste ja vaimliste annetega. See on juba kasvatusese hoolitsuse, järelevalve ja õpetamise teel selle eest muret kanda, et laps areneks terveks ja tugevaks inimeseks, kes oma ümbruse üle teadlikult aru võib anda. Selleks otstarbeks peab teda varustatama ka tarvilikkude teadmistega, mis temale võimaldavad oma tegevusala valida, oma aset inimlikus seltskonnas täita. Tema iseäralised anded ja võimed peavad võimalust leidma areneda, et kõige suurem tegevusvõime ja sellega ühtlasi kõige suurem õnne võimalus kättesaadav oleks. Õiguse säärase kasvatusese pääle toob iga uuestisündinud laps enesega ilma kaasa, ja see lapse õigus on ühtlasi ka tema kasvataja kohus. Kasvatajaiks aga ei ole praegusel ajal sugugi mitte ainult vanemad ja õpetajad. Kõige tähtsam ja ühtlasi ka kõige võimsam kasvataja on riik, mis haritud inimkonnas ikka enam ühiskonna otsustavaks volinikuks areneb. Sellepärast kuulub ka riigi kõige kõrgemate ja pühamate kohuste hulka iga lapse kasvatusvõimaluste eest hoolitseda ning vanemaile ja õpetajaile kasvatusese kohusi igal viisil, hädakorral ka sunduslikkude abinõudega, meeletuleta.

Olid ajad, mil vanemad oma last oma eesmärkide otstarbel üles kasvatasid ja harisid. Talupidaja leiab oma poegades ja tütardest usaldatavaid ning kasulikke sulaseid ja tüdrukuid, kes teda töö juures aitavad. Lasterikkus on temale õnnistuseks, sest et ta selle läbi suuremat maatükki võib harida ja niiviisi oma jõukust kasvatada. Käsitööline kasvatab oma poegi abilisteks, kes temale ta töös kaasa aitavad. Loodetavasti jääb perekond veel kauaks ajaks riigi aluspõhjaks. Selle juures jääb ikka nii, et lapsed terviku alalhoidmise eest kaasa hoolitsevad, et nemad majapidamises kaasa aitavad ja hädakorral ühes teenivad. Ainult patriarhaalne vaade, mille järele isa absoluutne valitseja on, kes oma lapsi omandusena käsib, kellega ta oma hääksarvamise järele võib talitada, see vaade on küll juba lõpulikult oma maksvuse kaotanud. **Arenemisõpetus** on kasvatusese sihti ja eesmärki väga tugevasti muutnud. Praegusel ajal ei ole lapsed kaugeltki mitte enam abinõud, vaid on sellevastu saanud kõige kõrgemaks ja pühamaks eesmärgiks iseenesest.

See vaade ei ole sugugi alles eilasest päevast pärit. Loeme ometi juba *Homerosest* (II, VI, 479), kuidas Hektor soovi avaldab, et tema pojast kord öeldaks, ta on palju parem kui tema isa. Kasvatusese kohus ei ole vist kunagi lühemat ja ühtlasi sisurikkamat avaldust leidnud kui sõnus, mis Kriton samanimelises *Plato* dialoogis *Sokrates'ele* ütleb: „Kas ei maksa ühtegi last ilma muretseda ehk peab nendega lõpuhni vaeva nägema (*συνδιαντα λαίπωρεύειν*) neid toites ja kasvatades.“ Alles arenemisideede läbi on see kohustus loodusteadusliku ehk õigemini öelda orgaanilise põhjenduse leidnud, mis tema paratamatust ja üldmaksvust kinnitab. Ka on nende ideede mõjul vanemate vahekorral lastega oluliselt teiseks muutunud.

Kellest see suur idee täiesti läbi on tunginud, see näeb oma kui ka igas teises lapses uue põlve ja uue aja kandjat. Mitte oma eesmärgiks ei pea ma oma last kasvatama, et ta mind minu töös aitaks. Pigemini pean mina last nii hoolsalt kui võimalik vaatlema, et tema iseäralisi andeid ja võimeid tundma õppida. Ma pean kõik tegema, et need anded tugevasti võiksid areneda, pean nii hästi kui suudan tema tee päält takistusi kõrvaldama, kuid selle juures tema jõudusid mitte üksnes arendama, vaid ka harjutama. Minu palavam tung peab olema selle peale sihitud last iseseisvaks, oma jõusse uskuvaks ja otsusvõimuliseks inimeseks teha, kes oma teed elus suudaks ise otsida ja leida. Kui laps siis teiste vaadete juure jõuab, mis minu omad ei ole, siis pean sellega leppima, et ta aja jooksul minust üle kasvab ja teiste ideaalide poole püüab. Lapsel on

õigus minu hoolitsemise, minu abi, minu nõu pääle. Minul aga ei ole õigust tema tuleviku pääle, tema nõusoleku pääle minu vaadetega, tema kestva sõnakuulmise pääle. Ma võin ta õnne üle rõõmus olla, kuid ma ei või nõuda ja oodata, et ta õnne säält otsiks, kust mina seda otsisin. Eespool tsiteerisime juba Hegeli südamessevõtmisväärilisi sõnu: „See on isiku igavene õigus, et tema ise oma tegevuses ja töös rahuldust leiab.“ See põhiväide peab kasvatuses ülesandes mõõduandev olema. Last tema annetele ja võimetele vastavas tegevuses aidata, tema jõudusid nii arendada, et ta „täieliseks iseene“ saaks, — see on praegusel ajal kasvatuses kõige tähtsam eesmärk. Selle järele võime öelda, et kõigi kasvatajate kohus, sedavõrd kui laps üksiku isikuna kõne alla tuleb, muud midagi ei ole kui helde, kõikkülgne ja arusaav abi arenemises.

See nõue käib lapse kogu elu kohta, tema kehalise ja vaimlise olemise kohta. Arenemisabi on hoolitsus ja kasvatus, kuid ta sisaldab eneses ka õpetust. Olevik säeb erakorraliselt kõrgeid nõudeid inimese tegevusvõimetele ja sellepärast peame tulevasele inimesele aitama tüsedat sõjariista omandada raskeks võitluseks olemise eest. Inimese isikul on väärtus iseenesest ja sellepärast ka õigus olemasolu*) ja kasvatuses pääle.

Arenemisabi võib ikka mitmekülgsemaks ja mõjuvamaks saada, sest et bioloogilised ja nimelt psüholoogilised oleviku nõuded ikka sügavamalt elu ja hinge valgustavad. Eksperimentaalse psüholoogia peenenenud meetodid ja sellest tekkinud eksperimentaalne pedagoogika on meile juba tähtsal ulatusel võimaluse annud koolilaste mõistust ja andeid täpselt kindlaks teha ja nende meetodide täiennemiseks võivad selguda tähtsad võtted elukutse valimiseks. Nende teaduslike meetodide kõrval jääb igatahes vabaks veel laialine tegevuspõld armastusrikkaks laste vaatlemiseks vanemaile ning õpetajaile, keda edaspidi nagu ennegi iga lapse eriomaduste üle otsust tegema kutsutakse.

Samas sihis liiguvad töökooli nõuded vana õpekooli asemele, et sellega laste loomulik tegevustung leiaks neile omase tegevusala. Samuti peavad õpetuse võimaliku individualiseerimise ja kõrgemais klassides eriala vaba valimise püüded õpilaste iseduse vabaks arenemiseks kaasa aitama. Sellesama eesmärgi poole püüavad ka ikka arvurikkamaks minevad kasvatuskodud maal. Nii näeme, et arenemisabi põhimõte pikkamööda läbi hakkab lööma.

Isiku õiguste kõrval kõikkülgse arenemise pääle panevad end käskivalt maksma ka ühiskonna nõuded, et ka teda arvesse võetaks juurekasvava põlve kasvatamisel. Selle sotsioloogilise momendi vormuleerib lühidalt ja tabavalt Paul Barth**) lausega: „Kasvatus on ühiskonna sigitamine (Fortpflanzung)“. Nagu juba ammugi teada, võib inimene ainult ühiskonnas inimeseks areneda. Nüüd aga toonitatakse ikka kõvemini, et ta mitte ainult ühiskonna abil, vaid ka ühiskonna hääks peab elama. Sellepärast ei ole iialgi küllalt vara sellega algust teha, et lapsi sotsiaalse vaimuga täita, s. t. kasvandikkudele peab selgeks tehtama, et iga inimene just selle läbi, et ta ühiskonna asutusi oma harimiseks, oma tuluks ja oma lõbuks kasutab, ka juba kohustuse enese pääle võtab inimliku ühiskonna alalhoidmiseks ja edasiarendamiseks jõudu mööda kaasa aidata. Kõvasti ja mõjukalt kostab igal pool hüüe sotsiaalpedagoogika hääks, et noorsugu oma tulevaseks sotsiaalseks elukutseks paremini oleks ette

*) Josef Popper-Lynkeus, oma raamatus: *Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen*, 1910, kaitses seda õigust suure soojusega ja näitab oma viimases suures teoses: *„Die allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage“* (1912), et riigi kohus on igale oma kodanikule elus kõike tarvilikku muretseda. Arvurikkaste statistiliste andmete põhjal leiab see „toitluskohustuse“ praktiline läbiviimine tõestust.

**) Väga sisurikas ja õpetlikus raamatus: *„Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung“*, 1911, lhk. 5 ja edasi.

valmistet. Ameerikas, kus kõike väga praktiliselt alatakse, on sotsiaalse kasvatuse idee juba arvurikkais asutustes teostat. Sääb on asutat „koolilinnad“, koguni „kooliriigid“, milles õpilastel juhust on ühiselamises ise tegevad olla ja nii praktiliselt riigi eluks end ette valmistada. Õpilased võtavad tegevast osa korra alalhoidmisest, peavad koosolekutel nõu uute otstarbekohaste korralduste üle, valivad oma esitajaid, mõistavad oma seltsiliste üle kohut ja õpivad nii avalikus elus liikuma. Varsti kaotavad nad häbelikkuse koosolekul kõnelema, õpivad enamuse otsusele alistuma ja omandavad palju kõvema vastutustunde. Schweitsis, Saksamaal ja ka Austrias on viimasel ajal „oma-valitsemise“ katseid tehtud, mis suuremalt osalt väga rahuldavaid tagajärgi andsid.

2. On veel teine abinõu sotsiaalset vaimu kasvatuses arendada. Sellega, kui lapsi juba perekonnas tõmmatakse väikeste tööde juure, mis majapidamises tähtsad on, kui kõigil õpealadel inimliku ühiskondluse vajaduse ja koostöötamise tagajärgede pääle näidatakse, ja iseäranis keeleõpetamise juures keele sotsioloogilist momenti selgesti esile tuuakse, mõjutakse samuti noorsoo sotsiaalse kasvatuse pääle.*) Juba selle läbi, et meie oma kasvandikke korrapärasele tööle harjutame, mõjume palju kaasa nende sotsiaalseks kasvatuseks. Kindel on, et me kõik peame tegema, et oma lapsi mitte ainult iseseisvaiks isedusteks, vaid ka inimliku ühiskonna liigeteks kasvatada ja nendes tugevat sotsiaalset vastutustunnet õhutada.

Seega on kasvatus, niivõrd kui inimene üksikolevusena kõne alla tuleb, arenemisabi, ja et ta ühtlasi ka sotsiaalne olevus on, ühiskonnasigitamine. Need mõlemad ülesanded ei ole sugugi vastupidised arenemissihid. Ühiskond on sellest äärmiselt huvitet, et tema liikmed võimalikult tugevaiks ja iseseisvaiks isedusteks saaksid, sest et selle pääl põhjeneb tema rikkus ja jõud. Iga üksik inimene aga hakkab ikka selgemini nägema, et temale ühtegi energilisemat ja õnnetoovamat jõu tegevusse panemist ei või olla kui tegevus terviku hääks.

Kasvatuse-filosoofia ehk pedagoogika ülesandeks saab olema edaspidi seda kahekordist eesmärki alati kindlasti silmas pidada, selle saavutamiseks psühholoogilisi, eetilisi ja sotsioloogilisi tingimusi ikka põhjalikumalt, täpsemalt ja laiemalt järele uurida ja sellega saada kõigi vanemate, õpetajate ja riigi poolt tarvitusele võetavate kasvatusevõtete määrajaks.

K I R J A N D U S .

Eetika.

Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 köidet. 2 tr. 1906-1912.

Theobald Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik. 1886.

Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 1882.

Wilhelm Wundt, Ethik. 3 köid. 4. tr. 1912. (Seletab väga hästi kogutahte mõistet.)

Eduard Westermarck, *Origin and Development of moral Ideas*. 2 köid. 1906-1908. Saksa keele Leopold Katscher. 1907-1909. (Hoolikalt kogutud ja korraldat väga rikka faktilise materjaali tõttu igale uurijale vajaline, kuid ka vähe ettevalmistatule arusaadav, väga lugemisväärt teos.)

Friedrich Paulsen, System der Ethik. 2 kd. 7. tr. 1906. (Üldarusaadav kirjeldus.)

Harald Höffding, Ethik. Saksa keele Bendixen. 2. tr. 1901.

C. v. Gizycki, Moralphilosophie. 1888. (Utilitarismi vaatepunktilt.)

*) Vrl. Jerusalem, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, 1912, lhk. 290 ja ed.

August Döring, Philosophische Güterlehre. 1888. (Väga ergutav, vajadusmõiste pääle põhjendat seletus.)

Johannes Unhold, Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung. 1896.

H. Cohen, Ethik des reinen Willens. 1905.

R. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens. 1902.

— — Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie. 1908. (Toonitab inimese ökonomilist väärtust ja põhjendab sellega väga ergutaval viisil inimväärtust.)

Th. Lipps, Ethische Grundfragen. 1899.

H. Sidgwick, *The methods of ethics*. 6. tr. 1901. Saksa keele 1909.

G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. 1892—1893.

I. G. Kreibitz, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie. Wien 1902.

I. Martineau, *Types of ethical theory*, 2 kd., 3. tr. 1901.

Ch. Renouvier, *Science de la morale*. 2 kd. 1908.

M. Wentscher, Ethik. 1905.

Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens. 1885.

Herbert Spencer, Prinzipien der Moral. 1879—1893.

Karl Joël, Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. 1908. (Determinismi ja indeterminismi vahelise võitluse elav kirjeldus.)

Sotsioloogia.

Albert Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers. 4 kd. 1875—1878. 2. tr. 2 kd. 1896.

Ludwig Gumplowicz, Grundriss der Soziologie. 2. tr. 1905.

Franz Oppenheimer, Der Staat. 1908. (Koguteose „Die Gesellschaft“ 14. ja 15. kd.)

Anton Menger, Neue Staatslehre. 1903.

Paul v. Lilienfeld, Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. 5 kd. 1873—1881.

— — Natur und Staat. Beiträge zu einer naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre. 1903, 1904.

G. Tarde, *Les lois d'imitation*. 2. tr. 1895.

— — *Logique sociale*. 1894.

E. Durckheim, *La division du travail social*. 2. tr. 1901.

— — *Les règles de la méthode sociologique*. 1905. Saksa keele 1908.

Lewis H. Morgan, Die Urgesellschaft. Saksakeelne tõlge 2. tr. 1908.

Ludwig Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. tr. 1903.

— — An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. 1900.

Ludwig Stein, Der soziale Optimismus. 1905.

Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 1897.

Herbert Spencer, Einleitung in das Studium der Soziologie. 1873. Saksa keele Marquardsen. 2. tr. 1896.

— — Prinzipien der Soziologie. 1876—1896.

G. Simmel, Über soziale Differenzierung. 1891.

— — Probleme der Geschichtsphilosophie. 2. tr. 1905.

— — Soziologie. 1908.

Rud. Eisler, Soziologie. 1903. (Selge ja ülevaatlik faktide ja probleemide esitus voluntaristliku psüholoogia alusel.)

F. H. Giddings, *The principles of sociology*. 1896. Saksa keele 1911.

R. Goldscheid, Höherentwicklung und Menschen-Ökonomie, Grundlegung der Sozialbiologie. 1911. (Sisaldab sügavaletungiva ja tähtsa inimökoonomia pääl põhjeneva majandusõpetuse kriitika. Seltskonna kohused on suure mõju ja soojusega ette toodud.)

R. Goldscheid, Darwin als Lebenselement unserer modernen Kultur. 1909.

E. J. Urwick, *A Philosophy of social progress*. 1911.

Josef Popper-Lynkeus, Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben. 3. tr. 1903.

- — Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen. 1910.
 — — Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage. 1912.
 Lester Ward, *Pure Sociology*. 1903. Saksa keele 1907.
 — — Die Soziologie von heute. 1904. (Väga häää ülevaade.)
 F. Squillace, *Le dottrine sociologique*. Saksa keele päälkirja all: Die soziologischen Theorien. 1911.

Rjaloofilosoofia.

- E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie 5. ja 6. tr. 1908. (Äärmiselt õpetusrikas, sisukas ja põhjanev teos.)
 R. Flint, *The philosophy of history in France and Germany*. 1874. (Väga ülevaatlik ja põhjalik.)
 A. D. Xenopol, *Théorie de l'histoire*. 1908.
 Th. Lindner, Geschichtsphilosophie. 2. tr. 1904.
 E. Meyer, Geschichte des Altertums. 3. tr. Sissejuhataav kõide: Elemente der Anthropologie. 1910.
 K. Lamprecht, Moderne Geschichtsauffassung. 2. tr. 1909.
 H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 2. tr. 1910.

Pedagoogika.

- Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 4. tr. 1909.
 A. Döring, System der Pädagogik im Umriss. 1894.
 W. Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik. 1895 ja ed.
 — — Pädagogik. (Sammlung Göschen.)
 Karl v. Raumer, Geschichte der Pädagogik. 5. tr. 1878—1880.
 Paul Natorp, Sozialpädagogik. 1907.
 — — Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1907.
 Jules Payot, Die Erziehung des Willens. Saksa keele Volkeet. 2 tr. 1903.
 Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie, herausgegeben von Th. Ziehen, H. Schiller und Th. Ziegler. 8 kd. 1897—1905.
 F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts. 2. tr. 1895.
 — — Pädagogik. 1911.
 E. Meumann, Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik. 2. tr. I kd. 1911.
 Paul Barth, Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. 3. tr. 1911.
 — — Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung. 1911. (Väga sisurikas ja õpetlik kasvatuse ja seltskonna seotuse kohta.)
 P. Bergmann, Soziale Pädagogik. 1900.
 Fr. W. Foerster, Jugendlehre. 1907.
 — — Schule und Charakter. 11. tr. 1912. (Sügavaletungiv katse koolis iseloomu kujundada. Teoreetilises ja praktilises suhtes kõige suurema tähtsusega.)
 G. Kerschensteiner, Grundfragen der Schulorganisation. 2. tr. 1910.
 — — Staatsbürgerliche Erziehung. 4. tr. 1909.
 J. Dewey, *School and Society*. Saksa keele päälk. all: Schule und Öffentlichkeit. 1905.
 C. A. Scott, *Social education*. 1909.
 R. Lehmann, Erziehung und Unterricht. 1912.
 W. Jerusalem, Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen. 1912.

Lõppmõtted.

Üksikute filosoofiliste probleemide käsituse juures tähendasime eespool kor-
duvalt mõttekäikude pääle, mis praeguse aja teaduslikule vaatekohale kõige enam
vastavad ja mis meie arvamise järele üksipäini soovitud eesmärgile võivad viia.
Tähelpanelik lugeja on vist juba märganud, et kõigi nende otsustamiskatsete alu-
seks on teatavad põhimõttelised vaated. Soovitav on need vaated lõpuks selgesti
esile tuua ja sellest ülesanne tuletada, mida autori arvamise järele praeguse aja
filosoofia enesele peab seadma.

Kõige esimene ja üldisem nõue, mida praegu filosoofiale peame seadma,
on see, et ta oleks empiiriline ja teaduslik. Praegusel ajal peab filo-
soofia hoonet kindlale alusele ehitatama, kui tahetakse, et keegi sääl enesele
korterit peaks võtma. Fechner'i sõnu muutes nõuame meie alt päritolevat
filosoofiat endise ülevalt päritoleva filosoofia asemel. Selle juures peab ta
aga selleks jääma, milleks teda Descartes tahtis teha ja Kant tõesti tegi,
— seestpoolt päritolevaks filosoofiaks, ja mitte, nagu materialism tahab,
väljastpoolt päritolevaks filosoofiaks. Otsekohe tuttavaid meie hingeelu
fakte peab iseseisvalt omaette vaadeldama. Ajaloolised ja nimelt etnograafilised
olevikuaja uurimused on vaimliste jõudude teguvõime avalikuks teinud, mis füsi-
oloogilisele seletusele võib olla igavesti ligipääsmatuks jääb. Rahva kogutahet,
nagu see avaldub keeles, kõlbuses ja usus, ei saa kuidagi muidu kui psühholoo-
giliselt mõista ja järele uurida. Koguja ei ole kuskilt leida, kogutahet
aga võib suure mõju tõttu, mida ta üksiktahte pääle avaldab, tõesti kindlaks teha.

Looduste adusest oleme õppinud kõigepäält tõsiasjadest kinni pi-
dama. Just sellepärast peame selle eest hoiduma, et meie hingeelu otsekohe
tuttavaid tõsiasju millegi teisejärgulise kõrvalasjana mitte kõrvale tõugata. Ise-
enesest õiges püüdes üht ainust seletusalust kõige sünni tarvis leida, ei pea meie
mitte nii kaugele minema, et täieliselt lahkuminevate nähtuste kogu erilaadi
maha kustutaksime. Psüühilised ja füüsilised sündused jäävad kord jäädavalt
võrdlemata. Mõlemile ühine on ainult täiesti tühi ja sisuta sünni mõiste. Kes
sellepärast tõendab, et on olemas ainult mateeria või ainult vaim,
see teeb ühele tõsiasjade liigile tõesti ülekohut ja loobub empiirilisest seisukohast.

Sellega on teine nõudmine seotud, mida olevik kõvasti kuuldavale toob.
Tema nõuab, et filosoofia mittefilosofeeriva arusaamise ehk terve inim mõis-
tuse juure tagasi pööraks.

Terve inim mõistus usaldab meeltetajumist ja on kindel, et see, mida me
näeme, kuuleme, katsume, tõesti olemas on ja ka siis olemas on, kui seda keegi
ei taju. Sellesama tunnetuse juure tuleb aga ka filosoofia, selle järele kui tu-
handeid aastaid kestev mõttetöö meie tunnetusorgaane on uurinud ja läbi on
käinud täielisest kahtlusest, samuti kui ka sügavale lõikavast kriitikast. Ka filo-
soofidele jääb lõpulikult meeltetajumine kõige aluslikumaks ja viimaseks tõe-
allikaks, sedavõrd kui vaatluse alla tuleb füüsiline sünd.

Psüühilisi sündusi loeb terve inim mõistus millekski täiesti erilaadiliseks, kõigest füüsilisest lahkuminevaks, ilma et ta mõlema alalise ja lähedase vastastikuse mõju juures kahtleks või segadusse satuks. Iga inimene teab, et ilmastik meie meeleolu peale mõjub ja et meil äritusest mõnikord käed värisevad. Lõpuks peab aga ka filosoof tunnustama, et see tarkuse viimane sõna on. Vaatamata kõigi püüete peale ei ole korda läinud ühe mütsi alla mahutada nii täiesti võrdlematuid sündusi, nagu nad meile ühelt poolt nõndanimetet välises tajumises, teiselt poolt meie oma teadvuses on antud. Ka filosoof peab, kui ta kõige avalikumaid ja kindlaimaid tõsiasju vägistada ei taha, kahte erinevat sünduste liiki tunnustama. Psüühiliste ja füüsiliste sünduste vahel olev vastastikune mõju aga, mis nii kaua täiesti arusaamata näis olevat, esines meie eespool (lhk. 95) otsekohe läbielatud põhjuslikkuseksena, kõige kausaalsuse algkujuna, kõige otsustuse ja arusaamise allikana.

Kui aga filosoferimise tagajärg mittefilosoferiva teadvuse arusaamisviisile lähedale viib, siis ei ole sellepärast filosoofide töö sugugi asjata olnud. Me tuleme tagasi terve inim mõistuse juure, kuid rikkamate ja targematena kui olime enne oma kogemuse jaotamahakkamist. Samuti kui meie oma silmade nägemisvõimet pikksilma ja mikroskoobi abil kõvendame, nii andsid meile analüüs ja eksperiment teatavat liiki psüühilise mikroskoobi, mille abil meie oma hingeelu sündusi avalikuks võisime teha, mis varem tundmata või tähelpanemata olid jäänud. Kuid samuti nagu optiline mikroskoop meile ühtegi uut meelelist omadust ei õpeta üles leidma, nii ei ole ka psüühiline mikroskoop uusi psüühilisi elemente avalikuks toonud, vaid ainult võimaldanud tunnetatuid täpsemalt jaotada ja nende mõju paremini jälgida. Edasi, meie tunnetuse piiridest arusaamine ei sunni meid sugugi, nagu arvab tunnetuskriitiline idealism, igast tõelisuse tunnetusest loobuma, vaid sellevastu, tema õpetab, et rumalus on võimatut püüda saavutada. Kätesaadavuse piirides aga võib inimvaim jälle iseoma jõu sisse usaldust võita ja kindel olla, et otsustused, mille tõelisus ettekuulutuse täideminemise läbi kinnitust leiab, tõesti tunnuseks on sünnile, mis meist iseseisvalt areneb.

Just sellepärast ei ole terve inim mõistus, mille juure meie arvates filosoofia tagasi peab pöörama, mitte see, mille vastu Kant tuttavas „Prolegomena“ kohas (Hartenstein'i väljaanne, IV kd. lhk. 7) täie õigusega häält tõstab. Me ei mõtle sellega mitte „hulga arvamise, hääkskiitmise peale toetamist, mille üle filosoof punastab, rahvalik lobiseja aga võidurõõmus on ja häbemiataks saab.“ Meie probleemide käsitlemine näitas, et meie nende süvendamisest ei keeldu, vaid sellevastu seda täie jõuga otsime. Kuid me oleme rõõmsad, et selle süvendamisega kahtlusest ja väga kaugele läinud kriitikast üle oleme saanud ja oma meelte ning oma mõistuse tunnetusvõime vastu jälle usaldust võime omandada. Igatahes loodame oma küpsest tagasipööramisest terve inim mõistuse juure oma filosoofiale suuremat arusaadavust ja sellega suuremat mõju saavutada. Me ei või uskuda, et filosoofias selgus ja sügavus oleksid ühendamata asjad, vaid loodame sellevastu mõlemate ühendamisest filosoofia uuestisündi.

Empiiriline ja puhtteaduslik iseloom, samuti ka tagasipööre terve inim mõistuse juure on vormalised nõudmised, mida olevik tõsise filosoofia vastu üles säeb ja õigustet on üles seadma. Meie üksikute probleemide käsitlemine ilmutab aga ka sisuliselt ühiseid jooni ja nimelt sääraseid, milles arenemiskäik, mida loodus- ja vaimuteadused üheksateistkümnendal aastasajal on omandanud, oma mõju filosoofilise vaatlusviisi peale maksma paneb või vähemalt autori arvates peaks maksma panema.

Vaatepunktid, mida filosoofia selle mõju läbi on omandanud, on õieti lühidalt öeldes psüühilise sünni geneetiline, bioloogiline ja sotsiaalne vaatlusviis.

Psühholoogia juures tarvitades õpetab meid geneetiline meetod üksikute psüühiliste elementide alguse ja arenemise järele küsima. Meid ei rahulda

üksnes analüüsi läbi teada saada, millest seisavad koos tõelises hingeelus üksipäini olemasolevad koostikud (kompleksid), me tahame ka teada, kust ja kuidas nad tekivad. Selle järele, kui kaua aega enesevaatlusele kõige kergemini ligipääsvat kujutlust ja mõtlemist algelisteks, tundmist ning tahtmist aga tuletatavaiks seisukordadeks peeti, hakatakse praegu ikka laiemates ringides aru saama, et asi tõeliselt just ümberpööratud on. Lõbu- ja norgutunnet ning nendega seotud liikumisäratusi (impulse) peab hingeelu algelementideks pidama, ning alles neist on arvatavasti tajumine ja mõtlemine arenenud. Geneetilise meetodi viljaks on seega uuesti tekkinud voluntaristlik psühholoogia, mis, nagu eespool (lhk. 28) tähendasime, ikka enam pooldajaid leiab.

Tunnetusteoorias õpetab meile geneetiline vaatlusviis, et ei sensualism ega intellektualism meile tunnetuse tekkimiseks rahuldavat seletust ei anna. Alles retsepteeriva (vastuvõtva) meelelise tajumise koostöötamine vormeeriva ja jaatava mõistuse tegevusega tekitab otsustusi, mida meie tõelisteks peame ja mis oma tõde nende pääle põhjendat ettekuulutuse täideminiku läbi kinnitavad. Kuid kõigepäält on geneetiline tunnetusteooria meile otsustusfunktsiooni tekkimise ja põhjaliku tähtsuse tundma õpetanud, milles meie nõndanimetet põhi-appertseptioon ilmutub. Bioloogilistest motiividest tekkinud, ajab meid huvi oma tähelpanu ümbruse esemetele juhtima. Kui see aga sünnib, ei pääse meie mööda nende sünduste kohta eespool (lhk. 58 ja järgm.) käsitet põhiappertseptiooni mitte tarvitusele võtmast, mille tõttu meie kõik sünni järgneva skeemi alla asetame: ese — tegevus, jõukeskkoht — jõuavaldu.

Selle geneetilise vaatlusviisi vältusel selgub ka keele tõsine tähtsus tunnetusele, ja samuti oleme selle eest kaitstud, et me seda tähtsust mitte liig kõrgelt, nõndasama ka liig madalalt ei hinda.

Esteetikas viis meid geneetiline vaatlus funktsioonilõbu kui esteetilise naudingu allika juure. Sensuaalne, intellektuaalne ja emotsionaalne funktsioonilõbu esinesid iseseisvate esteetilise naudingu allikatena, mis aga sagedasti koos töötavad. Esteetilise tunde kõige kõrgemat vormi nägime siis iselaadi armastuses, mis kunstiteoste vastu tekib, armastuses, millest uut liiki iludus kunstiteose pääle tagasi paistab. Me nägime, kuidas funktsioonilõbust esteetilised otsustused tekivad, milles subjektiiviste tegurite kõrval ka objektiivsed tegurid maksvusele pääsevad. Kunstilises loomingus nägime geneetilise vaatluse teel mängu, sotsiaalset tööd ja tema kõrgemas täiuses armastuse otsimist.

Eetikas on geneetiline meetod esile toonud juba mõned tähtsad saavutused. Westermarck'i laialiste juurdlemiste tõttu on nimelt loodusrahvaste uurimisele empiiriline aluspõhi pandud. Ajalooliste aegade tarvis peab Westermarck'i uurimusi veel oluliselt täiendama ja laiendama, kuid ka siin on tema poolt paljutöötav algus tehtud. Sellele aluspõhjale on edaspidi võimalik ehitada tõesti teaduslikku eetikat, mis arenenud kõlbuslikku teadvust rahuldab, utoopilistesse nõuetesse eksimata.

Kõige noorem filosoofiline õpeala, sotsioloogia on juba algusest pääle geneetilise meetodi omaks teinud ja sellele asjaolule võlgneb ta tänu oma tugeva õitsengu ja arenemise eest.

Geneetilise meetodiga on, nagu eespool (lhk. 58 ja ed.) näidatud, kõige lähemalt seotud bioloogiline vaatlusviis. See läheb välja veendumusest, et inimese hingeelu orgaanilise elutegevusega kõige lähemalt on seotud ja sellepärast selle hingeelu immanente otstarve muud midagi ei ole kui alalhoidmine ja täienemine, s. t. üksikelu samuti ka soo elu rikastumine.

Selle järele on bioloogiline vaatlusviis kõige viljarikkam psühholoogiale. Kogu hingeelust arusaamine on selle läbi oluliselt muutunud. Nimelt läheb sellest seisukohast välja minnes palju kergemini korda tunde- ja tungide elu mitmekesisust valgustada ja korraldada ning nähtusi ülevaatlikult liigitada. Kuid ka meie tunnetusfunktsioonide tegevus, mõistete tekkimine, fantaasia- ja huvi-

nähtused mahutatakse elusünduste põimitusse ning omandavad selle läbi erakorralise selguse ja arusaadavuse.

Vaade tunnetustungi kui üldise alalhoidmistungi päale kergendab oluliselt ka meile seisukohavõtmist tunnetuskriitika probleemide vastu. Nimelt selgub, et sellest seisukohast tunnetuskriitiline idealism, mis ainult teadvuse sisu tahab tunnustada, juba bioloogiliselt arvustust välja ei kannata. Kui tahetaks seda vaadet tõsiselt arvesse võtta ja seda ka tõelisele mõtlemisele ja tegevusele aluseks panna, siis viiks see meie tunnetusorgaani lagunemisele, vaimlisele hävinemisele. Ümberlukkamata kuid ühtlasi ka mitteusutav ilmavaade ei suuda iialgi kogu meie sisemust läbistada ja temas pesitsev vastolu saab sellele, kes asja päale tõsiselt vaatab, kestvalt väljakannatamatuks. Loodusteadlased, kes seda voolu pooldavad, rahuldavad enamjagu apakliku kumardusega ja lähevad siis oma teed edasi ning uurivad nii, kui oleks maailm ka teadvusest rippumata olemas. Rokitan sky ütles kord ja Meynert tõendab ühes temaga, et ei ole mingi mõtet oletada, nagu kestaks maailm veel edasi pärast pääaju kõrvaldamist, sest et meie maailma pilt on aju teos. Mõlemad arvavad sellega end otustavalt idealistideks tunnustavat ja unustavad täiesti, et nad oma üteldes aju kohta, mis ju ka ainult minu kujutelmina olemas on, väljaspool teadvust (ekstramentaalist) olemasolu tunnustavad.

Eespool näitasime, et idealism sugugi mitte ümberlukkamata ei ole, ja et seda vaadet, bioloogilisest vaatepunktist võetult, tunnetustungi hüpertroofiaks (liigkasvuks) tuleb lugeda, mis tagasi arenema peab, et meie mõtlemisorgaan terveks jääks. Lõppude-lõpuks on tunnetuse otstarbeks elu alalhoidmine ja täiendamine. Me peame maailmas orienteeruma, peame teadma, mida me esemeist oma ümb- ruses võime oodata, — ehk me hukkume. Sellepärast, mida rikkamaks meie elu sisu kujuneb, mida raskemaks muutuvad tingimused, mille juures me kasva- nud vajadusi suudame rahuldada, seda suuremaid pinguldusi peab teadus te- gema, et tunnetust ja ühes sellega looduse üle valitsemist laiendada ning kind- lustada. See põhjeneb tööjaotuse põhimõttel, et teaduslikku uurimist paljud in- mesed ainukeseks elukutseks valivad ning nendele meestele ei ole see mitte su- gugi alandav ja rõhuv, kui nad enestele ütlevad, et nad tõe otsimisel inimkonna häaks töötavad.

Esteetikas viis meid bioloogiline vaatlusviis funktsioonivajaduse juure. Esteetiline nauding harjutab igapäevases elus vähem tegevaid hingejõudusid ja teeb sellega, et ta meie intellektuaalist, samuti ka emotsionaalist funktsiooniva- jadust rahuldab, meie hingeelu rikkamaks. Kui tunnetuse ülesandeks on meid vägevamaks teha, siis on kunsti kõrge ülesanne meie õnne rohkendada. Selle läbi saavad kunstnikud tõsisteks inimkonna häätegitajaks, ja alles nemad teevad meid inimesteks sõna tõsisel mõttes.

Eetikas õpetab meid bioloogiline vaatlusviis kõlbuses inimeste ühiselu tingimust nägema. Mitte aprioorilisest „sina pead“ ja mitte ülimeeleliste jõu- dude kartusest, vaid algusest päale inimese sotsiaalsest loomust näeme tekkivat moraalse hääkskiitmise või laitmise tunnet, mis omalt poolt kujutelmale ning tun- deid puhastab ja ülendab. Kuna aga esialgsest inimkarjast individuaalsus, ise- dus ikka tugevamini välja töötub, saab selle iseduse kaitsmine vajaduseks ning arenemise kestusel kõlbuslikuks nõudeks. Selle läbi omandab kõlbus sotsiaalse tähtsuse kõrval ka kõrge individuaalse tähtsuse, kuna iseduse alalhoidmine ja arenemine inimväärtuse kätteks tõuseb. Ühiskonna alalhoidmine ja inim- väärtuse kaitsmine saavad nii kõlbusliku arenemise eesmärgiks, mida alles bio- loogiline vaatlusviis selgesti suutis välja töötada.

Bioloogiline vaatlusviis ei jää peatuma üksikelu juure, vaid ta mahutab enesesse ka soo elu. See viib meid iseenesest kolmanda nõude juure, mille üles saame filosoofiliste probleemide sisulise käsituse juures. See on sot- siaalne mõte, mida praeguse aja filosoofia enesest ei või kõrvale tõrjuda.

Psühholoogia kohta on maksev teadvus ja alaline meelespidu, et üksik-inimese hingeelu kõigis oma arenemisjärkudes ja kõigis oma elementides sotsiaalsest ümbrusest, kesksusest (miljööst) on tingitud ja selle mõju all seisab. Sotsiaalses organismis ilmale sündinud, allume lapsepõlvest päale ühiskonna vormeerimisele ja ümbertöötamisele. Autoriteedi võimuga sisendab ta meisse teaduslikud, usulised, kõlbuslikud ja ka esteetilised veendumused ning mõjub meie päale nii, et me seda mõju tähelegi ei pane. Seda sotsiaalset tegurit ei võta praeguse aja psühholoogia kaugeltki veel mitte tarvilisel ulatusel arvesse ja kõige selle läbitöötamisest, mida sel alal etnograafia, keele-, usu- ning kõlbus-ajalugu ilmsiks on toonud, võib suurt edu loota inimese hingeelu seaduste tunnetamises.

Iseäranis tähtis tunnetusteooriale on sotsiaalse teguri arvessevõtmine. Nimelt just usuliste kujutelmide kindlaksmääramine ei ole ilma selle teguri kaasmõjuta sugugi arusaadav. Eksiarvamine ja tõde on samuti inimeste kogu tegevuse tagajärg. Tuleb ilmsiks, et ka päält näha kõige originaalsemate mõtlejate iseseisev mõistus, kes usub oma jõust, ilma varemalt mõeldut arvesse võtmata, ilma teisi tähele panemata ja teiste abita mõistatusi suutvat seletada, oluliselt ripub ajast ning ümbrusest.

Nendele faktidele leidsime kohase valemi sotsiaalse tihenduse mõistes ja näitasime, et ka üksikute uurijate ülesleitud tõed sotsiaalseteks tihendusteks võivad saada, kui nad tegevaks saavad ning inimkonnale kasu võivad tuua. Edasi nägime, et iseseisvate iseduste arenemine kõige lähemalt seotud on täpsete (eksakt) teaduste õitsenguga, ja et alles tugevate iseduste inimkarjast erinemise läbi inimvaimus võime arenes fakte objektiivselt konstateerida. Tunnetuse ja ühiskonna vaheliste vahekordade tulevane uurimine peab seda protsessi üksikasjaliselt valgustama. Selle raamatu autor töötab juba kaemat aega selle kallal ja loodab selle tagajärgi lähemal ajal esitada.

Ka esteetikas, kus individuaalsel kõige suurem tegevusvabadus on, mängib sotsiaalne mõte suurt osa, sest et ka siin publikum, üldine maitsevool, kultuuri seisukord kunstilise loominguga, samuti ka esteetilise naudinguga päale mõju avaldab.

Siiski põhjanev tähtsus on sotsiaalsel vaatekohal eetikas. Siin on kõik, algus, arenemine ja eesmärk nii sotsiaalsest elemendist läbi põimitud, et paljud peavad eetikat ainult osaks üldisest sotsioloogiast. Selle päale vaatamata on sääl veel kõvasti sissejuurdunud eelarvamisi ära võita ja on tarvis veel püsivat tööd, et kõlbusliku kohustuse puhtsotsiaalsest iseloomust arusaamist üldiseks teha. Isegi individuaalne inimväärtuse alalhoidmise kohustus sisaldab eneses sotsiaalset elementi, sest et isik, kes ennast sotsiaalsest seotusest iseseisvaks iseduseks välja on töötnud, ei keeldu sotsiaalse terviku liige olemast ja peab oma vabadusvõitluses omandet jõudusid suuremalt osalt jälle sotsiaalse terviku teenistusse andma, kui ta muidu nii raskesti kättesaadud inimväärtust tahab kindlustada. Samal põhjusel peab ka sotsioloogia, mille ülesandeks on sotsiaalse elu seaduste uurimine, mitte väga kauges tulevikus vaimu filosoofia aluspõhjaks tehtama. Selle juures saab ikka selgemaks ja arusaadavamaks, et alles inimeste sotsiaalse differentseerumise läbi tugevad ja iseseisvad isedused võisid areneda, kes alalises koostegevuses kogusega inimkonna vaimlist vara suurendavad. Sotsioloogia peab mitte üksnes sotsiaalset seotust, vaid ka inimese individuaalset vabadust ning iseseisvust arusaadavamaks tegema ja näitama, kuidas sotsiaalse ning individuaalse teguri koostegevuse läbi senniaegne arenemine on sündinud. Võib olla selguvad sellest ka vaatekohad, mille järele vabakssaanud inimene ise kõrgemalearenemise sihtjooni suudab ära määrata.

Sääraste põhimõtete kantud ning säärase metoodidega varustet leiab filosoofia uuesti julgust kinni haarata oma vanast ülesandest olla ilmavaate õpetuseks. Mitmekesisuses ühtsust otsida, kõigi asjade sidet leida oli algu-

sest saadik tema püüdmine, ja selle eesmärgi poole võib ta nüüd oma kasvanud jõu ja arusaamise põhjal teadliku julgusega liginema hakata.

Metooded, mis üksikasjade uurimisel oma tublidust üles on näidanud, selleks tarvitada, et tervikust pilti saavutada — see on tulevase metafüüsika ülesanne. Seega ei ole metafüüsika mitte igaveseks otsas, vaid ta jääb keskpunktiks, kuhu poole filosoofia ikka jälle püüab ja mille ümber teised filosoofilised õpealad grupeeruvad.

Muidugi ei pea teaduslik metafüüsika meie käest täideviimatut nõudma. Tema kavatsused peavad läbikatsutud meetodidest välja kasvama ja tema tagajärjed peavad vastoluta mõeldavad ja kujuteldavad olema. Selles mõttes katsusin kogemuse alal läbikatsutud otsustusfunktsiooni tarvituselevõtu teel kogu sünni, füüsilist kui ka psüühilist, käsitada vägeva tahte jõuavaldusena, kes on annud seadused, mille järele maailma sünn areneb, ja kes, nagu salmilaulja ütleb, neist ise üle ei astu.

Nii sünnitab jumalamõiste annab meie ilmavaatele lõppkuju, mida nõuab meie teadvuse ühtsus. See ei ole, nagu Kant'i juures, praktilise mõistuse, vaid teoreetilise mõistuse postulaat, kes universumi, s. o. ilmasünni koguse kohta seda vormi tarvitab, mil kujul ta iga üksikut sünni maailmas tajub ja oma omanduseks teeb. Jumalamõistet käsitatakse siin teatavas mõttes alusena (subjektina), mille õeldiseks (omaduseks) kogu ilmasünn on, ja sellega ühtlasi ka substantsina, mille olemus mitte rahulikus püsivuses, vaid, nagu Leibniz mõistab, alalises jõuavalduses seisab. Siin peame mõtlema kõige füüsilise ja psüühilise alati elavat allikat ja uurima selle jumaliku tahte seadusi — see on kõige teaduse ja filosoofia ülesanne. Kui meie oma uurimises ning tegevuses ikka selgemini teadlikuks saame selle kõrgema tahte kohta ja selle vaimus inimese täiendamise kallal töötame, siis „loome vurisevail aja kangasteljel ja kujume jumalusele elavat riidet.“

Võib olla läheb sel teel korda filosoofiat puhastet usuga ühendada ja nii tõsta üksikut „üldsusse pühitsemiseni, kus ta vägevais akkordides heliseb“. Igatähes peab iga filosoofia eesmärgiks jääma kokkukõlalist ilmavaadet luua ja seda, mis kõikuva nähtusena hõljab, püsivate mõtetega kindlustada.⁶⁴)

KIRJANDUSE LISA.

Psüholoogia juure.

Th. Eisenhans, Lehrbuch der Psychologie, 1912. (Laialine teos rikkalikkude kirjan-
dusliste andmetega.)

P. Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. (Põhiprobleemi läbitungiv
selgitus.)

Tunnetusõpetuse juure.

O. Külpe, Die Realisierung. (Kavatsetud neljaks köiteks.) 1. kd. 1912. (Sisaldab idea-
lismi pooldajate seisukohtade põhjaliku ümberlõkkamise ja katsub „realiseerimise“ paratamatust
näidata.)

M. Freytag, Die Erkenntnis der Aussenwelt, 1904. (Realismi poolehoidja.)

E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren
Zeit. 2 kd. 1906—1907. (Apriorismi seisukohast; väga põhjalik ja sisurikas teos.)

— — Substanz und Funktionsbegriff. 1910.

Metafüüsika juure.

C. Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie, 1913. (Väga põhjalik teos, milles väga tähtis vahetegemine metafüüsilise ja kriitilise natuurfilosoofia vahel on ette võetud ja läbi viidud).

Sotsioloogia ja ajaloofilosoofia juure.

Max Adler, Marx als Denker, 1908.

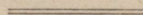
— — Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik, 1913. (Uue, Marx'i poolt tarvituselevõetud sotsioloogilise mõtlemise meetodi põhjalik uurimine.)

K. Pribram, Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie, 1912.

A. H. Fried, Die moderne Friedensbewegung, 1907.

A. Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel. Eine soziologische Studie, 1908.

Müller-Lyer, Phasen der Kultur, 1908.



Tõlkija märkused.

(Numbrid klambrites tähendavad lehekülgi, kuhu märkused kuuluvad.)

1. (13) Antud filosoofia mõiste definitsiooni ei või, tema selguse ja tabavuse pääle vaatamata, küllalt täieliseks pidada. Nimelt puudub selle osa allakriipsutus, mida ilmavaade autori enese vaatekohast inimese elutegevuses mängib. Pääle mõistuse tarvete ja hinge nõuete rahuldamise peab ilmavaade ka elu aktiivsusele sihinäitajaks, s. o. praktilise väärtusega olema.

2. (15) Autor näib igatahes liialdavat, Greeka filosoofia mõjust Läänemaa mõtte arenemise pääle kõneldes. Vana aja mõtte uurimist ja selle tähtsust kultuurirahvaste arenemises ei vähenda see sugugi, kui toonitame, et filosoofia arenemine uue aja algul vanast ajast täitsa lahkuminevat sihti võttes (kogemuse pinnale asudes) suure kogu teadlaste ja mõtlejate hiigla vaimutöö tagajärjel 19. a. s. lõpuks probleemide lahendamisele jõudis, seisukohast, millest Greeka filosoofidel aimugi ei võinud olla.

3. (15) „Filosofia“ (sõnasõnalt tarkusearmastus) nimetuse tekkimislugu ei ole sugugi selge. Nii räägitakse Püthagorasest, et see ennast pole targaks lubanud nimetada, sest see olla ainult jumala kohane; tema olla ainult tarkusearmastaja. Teiselt poolt tõendatakse, et „filosofia“ selles mõttes Sokratese ringis esimest korda tarvitusele olevat võetud. Edaspidi aga seletas seda sõna iga filosoof oma viisi, selle järele kuidas ta oma vaimutöö ülesannetest aru sai.

4. (16) Inimkonna vaimuelu arenemise seisukohast võib seda oletust ehk õigeks pidada. Ürginimese ilmavaade, animism, mille järele tuttava analoogilise otsustusfunktsiooni põhjal kõik ümbritseva ilma nähtused ja sündused tundmata „vaimude“ tegu on, seotud tundeliste elamustega, on usuliste kujutelmide tekkimiseks kõige soodsam pind, kui teda ennast mitte usu algkujuna käsitada. Pikal eelteaduslikul arenemisajajärgul on usk ainuke mõeldav ilmavaate vorm. Kuid ühes teaduse ja teadusliku ilmavaate tekkimisega algab usu väljatõrjumine, missugune protsess praegusel ajal pea-aegu usu täielise väljasulgemiseni on jõudnud. Tõendada, kui oleksid usulised kujutelmid praeguse aja teaduslikult valgustet inimese vaimuelu algavaldu, on igatahes õigustamata. Paremalt juhtumisel on usk jäänud paljudele inimestele ainult teatavaks tundeelu avaldusvormiks, millel endise usu-ilmavaatega midagi ühist ei ole.

5. (17) Lugeja tähelepanu tõlke eessõna pääle juhtides, kus autori vaated laiemalt käsitet, tähendame siin, et viimase ajani valitsenud vaade, mille järele filosoofia peab uurima esemete ja nähtuste viimaseid aluseid ning eesmärke, mõtte arenemise nõuetel murdunud on, sest et inimese tunnetuse iseloomu tõttu säärane ülesanne läbiviidav ei ole. Ka ei ole lõppude-lõpuks ei inimese elule ega tema „hingele“ tähtsad need küsimused, vaid palju rohkem see, kuidas nähtused ja esemed tekivad, arenevad, mis filosoofiat ka oma eesmärkide poolest teadusliku uurimisega ühisele seisukohale asetab.

6. (18) Autor kõneleb siin nähtavasti Ernst Mach'ist, kes kõige silmapaistvamalt oma loodusteaduslikkudes ja tunnetusteoreetilistes töödes teaduse ökonoomilist laadi ja elu-kindlustuse otstarvet alla on kriipsutanud. Kuid niisama on tema alla kriipsutanud ini-

mese mõttetegevuse ökonomilist iseloomu ja elukindlustuse otstarvet üldse. V. tema „Populär-wissenschaftliche Vorlesungen“ (4. tr. 1910) „Erkenntnis u. Irrtum“ (2. tr. 1906). „Die Analyse der Empfindungen“ (6. tr. 1911). „Mechanik in ihrer Entwicklung“ (7. tr. 1912). Samal seisukohal asub ka Richard Avenarius. V. tema „Die Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses“, ja teised. V. s. t. lhk. 100.

7. (18) Seda ta ka ei tahagi. Kuid filosoofia iseseisvate ülesannete tunnustamise ja autori seisukoha vahel on suur vahe. Tema ei väsi toonitama, et inimese hinges tung on kõike teadmust terveks ühtsuseks ühendada ja ilmast ning iseenesest aru saada. Ühtsuse tung ei sisalda eneses midagi iseäralikku, vaid on märkus nr. 6 tähendet mõttetegevuse ökonomia tingitud. Seletuse tung on aga elukindlustuse otsarbeks ilma tundmaõppimise praktiline eelteadusaegne vorm, millest viimasel ajal ka filosoofia tahab vabastuda. „Seletuse“ asemele astub tõsiasjade ja nende vahekordade konstateerimine.

8. (20) Võrdle sellega märk. nr. 1.

9. (21) Siin on kõne Kant'i pääteostest: „Kritik der reinen Vernunft“ (1781), „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785), „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) ja „Kritik der Urteilskraft“ (1790). Neis teis on terve Kant'i ilmavaade täieliselt arendet, kuid harilikule lugejale sedavõrd raskel kujul, et asjast huvitatuile Kant'iga tutvunemiseks teisi töid peab soovitama. Kõige paremaks Kant'i tundjaks peetakse prof. Kuno Fischer'i, kelle pääteos „Geschichte der neueren Philosophie“ Kant'i õpetusi põhjalikult ja selgelt esitab. Kant'i üle kirjutet teostest oleksid tähtsamatena nimetada: Fr. Paulsen'i, Kronenberg'i, Simmel'i, Bruno Bauch'i tööd.

10. (24) Väga kategoorilised on säärased tõendused. Sellest et usk iseisva hinge olemisse ürgrahvastele üldiselt omane, ei järgne igatahes veel, et see üldse inimese loomuga paratamata on seotud. Märkuses nr. 4 puudutasime mööda minnes põhjust, miks säärane usk ürginimeste juures loomulikult võib tekkida, ja nagu järeleuurimised näitavad, ka tekib.

11. (26) Traditsioonilises koolipsüholoogias on veel maksev vaade, et kõrgemad hingelised elamused mingisugustest algelementidest koos seisavad, mida tavaliselt kolme liiki jagatakse: tunnetuse, tunde ja tahte elementideks. Viimasel ajal on maad võtmas vaade, mille järele iga hingelist elamust omapärase tervikuna, lahutamata üksusena käsitatakse. Ei ole olemas psüholoogilist sünteesi säherduses mõttes, nagu füüsilised liikumised ehk jõud resultandi sünnitavad (Petzoldt), samuti ei või ka hinge mosaiigina kujutella, koosseisvana paljudest algelementidest . . . Niisugusest vaatekohast läheb välja oma teis R. Avenarius ja tema õpilane Josef Petzoldt. Eriti tuleb tähelepanu juhtida selles suhtes Henri Bergson'i pääle, kes oma teoses „*Essai sur les données immédiates de la conscience*“ sedavõrd teravalt küsimuse üles võtab, et koguni eitab kahe ühenimelise elamuse (näit. valu) võrdlemist.

Hingelisi elamusi võib lahutada elementideks ja neid nii või teisiti liigitada, pääleegi on see kasulik uurimismetood, kuid selle juures ei pea ikkagi unustatama, et säärane lahutamine puhtmõistuslik operatsioon on, mille saadustele — elementidele — tõeliselt midagi ei vasta.

12. (30) Psüühiliste ja füüsiliste nähtuste eritlemine sel põhjal, et esimesi „otsekoheselt läbi elame“, teisi aga „meeltega tajume“, näib küll selge ja põhjendet olevat, kuid lähemalt silmitsedes tekitab ta siiski vastuvaidlusi: „Välise“ meelega (näit. nägemisega) tajumine ja otsekohene läbielamine näivad küll väga lahkuminevad tunnetused olevat; kui võtta aga juba maitsmis- ja kompamiseel, ehk veel enam n. n. „kuues meel“, mis raskus-, liikumis-, lihaste- ja üldse orgaanilistes aistingutes avaldub, siis on raske vahet teha, kus lõpeb meeleline tajumine ja algab otsekohene läbielamine. Peab oletama, et säärast vahet ei ole. Niihästi meelelist aistingut kui ka hingelist tunnet elame otsekohe „psüühiliste“ elamustena. Mis meid üks kord sunnib kõnelema

füüsilisest nähtusest, aistingu tekitajast, teine kord otsekohest psüühilisest nähtusest, aistingust enesest, see oleneb keerulisest, elamusi eritlevast ning nende vahekordi määravast tunnetusprotsessist, mis meie teadvust sisuliselt varustab ja mille loomu üle palju pead murtakse. Vaatamata siiski selle pääle, et ei ole põhjust kaevata kuristikku „füüsiliste“ ja „psüühiliste“ nähtuste vahele, et neid tarvilisel korral võiks ühisest vaatekohast ühiselt käsitada, on otstarbekohane üldisest maailma nähtuste vallast „psüühilisi“ eriteaduse, psüholoogia, alana eraldada. Seda sellepärast, et „psüühilised“ nähtused omavahel eri-vahekordi ilmutavad, mis maailma nähtuste teistes erialades ei kordu. Sellest järgneb, et psüholoogia kui eriteaduse olemasolu otstarbekohasuse suhtes metodoloogiliselt õigustet on.

13. (30) Muidugi võib temal seda julgust olla, kuid siis muutub tema filosoofiks, kes juba „seletusi“ otsib.

14. (31) Väga õieti tõrjub autor loogika alalt välja n.n. „vaatlus-otsustused“, kui täitsa subjektiivsed tõekspeod, ja loeb tõsiseks loogilise juurdlemise aineks „mõiste otsustusi“. Viimaste iseloomustajaks on nende üldmaksvus. Seda üldmaksvust näib autor leidvat selles, et need otsustused on sünni seaduste, tema vaadete järele kogemuse läbi ilmsikstoodud objektiiviste tõsiasjade väljendus. Siin on aga tarvis tähelepanu juhtida selle pääle, et sünni seadusi kui „objektiivseid tõsiasju“ ei pea mitte käsitama olenematuina inimestest. Olles rippumatud üksikinimestest, on „sünni seadused“ olenevad kollektiivsest tõekspeost, ühiskogemuse tagajärgedest. Kogemuse pinnal ja kogemuse teel loob inimene sünni seadused — kogemuse organiseerivad printsiibid. Siin puutub loogika kokku tunnetusõpetusega ja tema ülesandeks on üldmaksvate otsustuste, teiste sõnadega, inimese teadumuse tingimuste selgitamine.

15. (34) Nagu eelmises märkuses tähendet, piirdub loogika tunnetusõpetusega. Siin on aga võimalik leida „kolmas tee“, mida autor eitab. Heites otsustavalt kõrvale metafüüsika ja pidades mitte küllalt kriitiliseks „asjade“ ja nende „vahekordade“ olemasolu tunnustamise, olenematuina inimese teadvusest, on põhjusi väita, et maailm, mida meie tunnetame, mis meie teadvuse sisuks on, niisugusena, kui meie teda tunnetame, oleneb meie tunnetusest. Mõõdupuuks, mis lahutab juhuslikud individuaalsed „vaatlusotsused“ üldmaksvatest, on, nagu tähendet, ühiskogemus. Selle ühiskogemuse sademe, objektiivse tõekspeo, selgitamiseks on ainus tee — psüholoogia ja ajalugu. Kuid õigustet on ka otsimised meie tunnetuse piiridel ja sääl konstateeritav tõsiasi, et inimese tunnetus ka tajutava ilma „asju“ teatavas mõttes loob (Windelband). Kuid see otsimisala on sedavõrd metafüüsilise kuristiku äärel, et uurijad enese teadmata sinna langevad, iseäranis kui „asjalise loogika“ viisi välja minnakse Kant'i transtsendentaalsest loogikast, mis enesest krititsismist läbilõömata metafüüsikat esitab.

16. (35) Mephistophiles. „Gebrauch der Zeit, sie geht so schnell von hinnen,
Doch Ordnung lehrt auch Zeit gewinnen.
Mein teurer Freund, ich rat' euch drum,
Zuerst Collegium Logicum.
Da wird der Geist euch wohl dressiert,
In spanische Stiefeln eingeschnürt,
Dass er bedächtiger so fortan
Hinschleiche die Gedankenbahn,
Und nicht etwa, die Kreuz und Quer,
Irlichteliere hin und her.“

Goethe „Faust“ I. pp. 47—48
Kröners Taschenausgabe.

17. (43) Pean tarvilikuks siin tähendada, et idealismi mõiste käesoleval juhtumisel eritähendusega ja sellena ainult tunnetusteoorias tarvitata on. Siin ei pea idealismi mõiste sugugi seotud olema metafüüsilise idealismi mõtteilmaga, milles vaimline algus, ideede kui olemuste ilm otsustandev on. Väite juures, et ilm on meie teadvuse sisu, ei ole sugugi lubatav käsitada teadvust mingisugu olemusena, kelle või kus sees ilm mahutub, või kes ilma olemise loob. Ilm kui teadvuse sisu ja

teadvus kui meile olemasolev ilm on tunnetuskriitiliselt, vormiliselt üks ja seesama. Väga raske on meil, kes meie vaalikult, ruumiliselt oleme harjunud mõtlema, seda puhttunnetuskriitilist vaatekohta mõista ja sellest kinni pidada, ilma et langeda tavalisse metafüüsilise idealismi valda. Sellepärast ei ole otstarbekohane üldse tarvitada selle vaatekoha nimetuseks idealismi, vaid erinimetusi, nagu need mitmesuguste voolude kohta tarvitusel on, näit. immanentne filosoofia, konstentsialism jne.

18. (43) Autentiliselt käib see järgmiselt:

„Ich nenne alle Erkenntnis transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“ (Kr. d. r. Vernunft, Einl. zur 2. Aufl.). Esimeses väljaandes aga seisab: „sondern mit unseren Begriffen *a priori* von Gegenständen.“

19. (43) Ühtlasi sisaldab Kant'i vaade käesoleval juhtumisel ka metafüüsikat, nimelt dualistlikus vormis, sest ta oletab ühel poolt mingisuguse „mõistuse“ ja selle „apriooriliste vormide“ kui asja olemasolu, teiselt poolt „asjade iseenesest“ olemasolu. Tähendada võib veel, et nii mõistuse ja selle apriooriliste vormide kui ka „asjade iseenesest“ oletamine on mingisuguse teooria tulemus, mitte aga otsekohene tunnetuse sisu kriitilise analüüsi järeldus.

20. (43) Siin käsitab autor asja oma erivaatekohast. N. n. immanentne kool, Schuppe ja Schubert-Soldern'i algatet, ei taha ennast sugugi ei tavalises, ei ka tunnetusteoreetilises mõttes idealistlikuks tunnistada, ja seda täie õigusega. Küll ühel ajal empirokriititsismiga, kuid täiesti iseseisvalt, katsusid nemad välja pääseda mitmetuhandaastasest nõiaringist, millena idealismi ja realismi vaatekohtade vahel eksimine pääleli metafüüsilisel aluspõhjal esineb, ja asusid täitsa uuele puhtvormaalsele iga metafüüsikat eitavale seisukohale: nimelt tunnetaja ja ta teadvuse, kui ruumiliselt või olemasolult asjalisest ilmast erineva ja iseseisva antuse, eitamisele. Kui nemad tõendavad, et „ilm“ ja „teadvus“ üks on, siis tähendab see, et „teadvus“ ainult sedavõrd olemas on, kui ta eneses „ilma“ sisaldab, s. o. kui värvide, häälte, aja, ruumi j.n.e. elementide ilm niisugusena kui ta meie teadvusele ilmub, s. t. on, mingisuguse sellesama ilma olevuse „teadvuseks“ saab. „Teadvus“ on lihtsalt isesugune inimesele omane „orienteerumisevõime“, nagu aken avatud ümbritsevasse ilma, mille läbi võimalikuks saab see, mida meie nimetame „kogemuseks“. Ei ole tunnetust päälle kogemuse teel saadud tunnetuse. Seega on immanentne filosoofia realistliku iseloomuga ja väga lähedane naiivsele realismile. Ilm on olemas ainult niipalju ja niisugusena kui ta teadvuse sisu on, tähendab — teadvuse kandjale ei ole muud ilma olemas kui see, mis ta kogemus talle tema teadvuse sisuna annab.

Immanentlaste idealistideks pidamise eksiarmamise selgituseks on huvitav ja tähelepanuväärt Wilhelm Schuppe „Die Bestätigung des naiven Realismus“. Offener Brief an Herrn Prof. Richard Avenarius. V. Vierteljahrschrift für wissenschaftl. Philosophie, Bd. XVII, 1893, lhk. 387 ja järgm. Niisama ka selle äratrükk R. Avenarius'e teose „Der menschliche Weltbegriff“ lisas. Leipzig 1912.

Sellevastu aga väidavad n. n. neokantiaanlased muust ilmast isesuguse olemusega teadvust ja ei põhjenda täiesti Kant'i seisukohti arendades idealistlikku ilmavaadet üksnes tunnetusteoreetilisel, vaid ka metafüüsilisel. Säärastena on tuttavad tähtsamatena Otto Liebmann, J. A. Lange, Hermann Cohen, Paul Natorp, Karl Vorländer, Franz Staudinger ja t.

21. (46) Ei saa keelduda veel kord toonitamast, et käesolevad mõtteavaldused selgesti näitavad, kuidas üldiselt sisse on juurdunud kujutelm kõige olemasoleva dualistlikust jagamisest tajujaks ja tajutavaks, kui oma ette olemusteks. Muidugi, kui tajuja on metafüüsiline olemus ja kõik tajutav ilm ainult nähtus, siis on loomulik, et peavad olema nähtuste taga nende sünnitajad olemused, asjad iseenesest ja et nende asjade iseenesest tunnetamiseks piirid on olemas. Kui aga tõusta kõrgemale kõigist metafüüsulistest eeldustest ja võtta tajumuse fakti puhtvormiliselt vahekorra antusena tunnetaja ja tunnetaja

tava vahel, siis ei või „olemustest“ juttugi olla, ja kõik väited, mis võiksid solipsismini viia, kaotavad aluse. Järjekindel olles ei või tunnetuskriitilisest seisukohast kõnelda mingisugustest olemasoludest laiemas mõttes kui seda on teadvuse sisu fakt. — Kuidas inimene praktiliselt ilma käsitab, mida oma tunnete põhjal oletab — see käib juba teistesse aladesse ja seda peab käsitama teistest seisukohtadest.

22. (47) Just selle lausega on rohkem oletet kui tunnetuskriitiline seisukoht lubab, nimelt „idealistik mõtleja“ on võetud oma ette olemasolevana, olemusena, kes mõtleb, kelle teadvus elamusena esineb, s. t. ka nähtus on.

23. (47) Idealistid on Jerusalemi järele ka n. n. immanentse filosoofia pooldajad. Kuid viimased eitavad apriorismi täie jõuga.

24. (53) Kui laialdane see „sisemise nägemise teooria“ on ja kuidas seda rahva arusaamise istutatakse, sellest huvitav pildikene Vene kirjaniku Gljeb Uspenski sulest. Lugu sünnib küla koolimajas, kus autor viibib ja seina taga klassis järgmist õpetamist kuulab.

— Кромѣ видимыхъ, вещественныхъ глазъ, имѣетъ ли человѣкъ невещественные? — раздалось за стѣной.

• — Человѣкъ имѣетъ невещественное око...

— Которое называется?

— Которое называется внутреннимъ.

— Какъ?

— Внутреннее око.

— Садись! — Пономарев! Осязаем ли мы внутреннее око?

— Нѣтъ, мы его не осязаем.

— А оно само осязает ли внутренніе предметы? т. е. видитъ-ли?

— Оно видитъ и осязает.

— Что именно?

— Невещественные предметы.

— Садись!

Гл. Успенскій „Очерки и рассказы — Слустя-рукава“.

25. (53) Müüdilise Greeka luuletaja Orfeus'e asutet müstilise kultuse ja usulahu pooldajad.

26. (55) Selge on, et ka käesolev mõtteviis paratamata metafüüsikasse viib. Mäherdune on see puhas, inimese tunnetusest rippumatu absoluutne sünd?

27. (59) Juba eessõnas tähendasime autori põhiappertseptsioonis sisalduva vea pääle. Siin juhime veel lugeja tähelepanu selle pääle, et loodusrahvaste ja ka laste juures ilmsiks tulev looduse animiseerimine ja antropomorfiseerimine maailma seletusprintsipiina iseloomulik on primitiivsele mõtlemisviisile, inimsoo kultuuri arenemisel ja lapse kasvamisel aga teaduslike mõtlemisviiside poolt välja tõrjutakse. Kuigi see esialgne appertseptsioonivorm oma jäljed jätab otsustuse vormi ja ka teaduse mõttevahendite ning nende käsituse pääle (näit. kausaalsuse käsitamisel), ei ole ometi põhjust ega ka soovivat teha sellest kõige ilma teadlikku käsitusprintsipi. Nimelt sellepärast, et seega kultiveeritaks seda nii eksitusrikast ja teaduslikku ilmasünni uurimist takistavat antropomorfismi, mille kohta alles viimastel aegadel selgusele on jõutud ja mille vastu sõdib kogu poosiivselt mõtlev ilm.

28. (65) Autor hindab liig kõrgelt meie hindamisvõimet kausaalse seotuse ja lihtsa sünduste järjekordsuse piiritlemise suhtes. Kõigest sellest, mis eelpool öeldud on „põhiappertseptsiooni“ mõjust kausaalsuse mõiste tekkimisel, järgneb paratamata, et liig kergesti ka sääl kausaalist seotust oletame, kus seda olla ei või. Mis puutub aga kausaalsuse „objektiivsesse“ olemasolusse, siis käib see küsimus ühes teiste „olemuste“ küsimustega eestkätt metafüüsika valda.

29. (67) Siin on autor igatahes enesega vastollu sattunud. Teadmus on tema arvates ainult kõige kõrgem tõekspeoaste, kuna veendumus ja

usk selle alama astmele on. Sääga äkitselt psühholoogiliselt olulist vahet tõmmata, esimest tunnetuse, teist tunde valda asetada on igatahes põhjendamata. Nii teadmusel kui ka veendumusel ja usul on ühesugune psüühiline alus, mis sunnib paigutama ühe otsustuse kõrgemale, teise alamale tõekspeo astmele — seda mõõda kuidas selle väärtus tõehindamise seisukohast on. Iga hindamine sisaldab enesetunde otsustuse. Teiseks olgu tähendat, et ka tunded sugugi lihtsad intensiivsuse astmete järele mõõdetavad elamused ei ole. Kaks tugevuselt erinevat valutunnet on kumbki oma ette sisuliselt lahkumisev tundeline elamus. Nii võib tõest, veendumusest ja usust kui väga keeruliste psüühiliste elamuste saadustest kõnelda.

30. (67) Kõne on sõnast „das Wirkliche“, mis tähendab olemasolu, tõelisust ja on tuletet ajasõnast „wirken“, s. o. tegutsema. „Wirkungsfähigkeit“ — tegevusvõime. — Nii opereerib inimese mõistus enese loodud mõistetega, kuid selles ei peitu veel ühtegi tagatist, et ka uute või veel edasikestvate vanade tõdede (Lavoisier' leitud põlemisteooria tõelisus või jumala olemasolu) käsi edaspidisel inimese mõistuse arenemisel niisama ei käi kui flogistoonil või paganate jumalail.

31. (69) See tõde tuleb meie arvates ka autori enese juures ilmsiks, mille päälle eessõnas tähelepanu on juhitud.

32. (74) Nagu sissejuhatuses öeldud, on meil siin autori enese sisemise tunde ja tõekspeoga tegemist, mitte aga külma mõistuse uurimise saavutusega. Teatava kahte hinge sisaldava ilmavaate ja mõtteviisi juures on säärane ühendus arusaadav. Siin olgu tähendat, et ettetoodud argumendid ja näitused metafüüsika tarvet ja eluvõimet küllalt ei põhjenda. Et filosoofia ei saa kuidagi keelduda metafüüsilisest põhjapatust ja ikka jälle sinna tagasi langeb, seletub hästi autori enese põhiappertseptsiooni ja sotsiaalsete tihenduste teooriaga, iseäranis kui filosoofia arenemist siduda sotsiaalse arenemisega. Kant'i langemine metafüüsikasse praktilise, teatavas mõttes ka teoreetilise filosoofia alal, seletub väga hästi tema enese hingelise arenemise ja valitseva sotsiaalse õhkkonnaga. Kant'i järglaste metafüüsika kuristikku eksimine on tolleaegse üldise romantismi ajajärgu teoreetiline peegeldus. Iseäranis aga on tähelepanuväärne uue aja haritud seltskonna langemine usulikkuse rüppe. Üheks selle nähtuse erivalduseks oli katolitsismi süvenemine ja laialilagunemine Saksamaa valitsevate klasside hulgas käesoleva aastasaja algul. Kui sellele vastu seada puhtteadusliku ilmavaate ja usueitamise voolu võimsat kasvamist tööliste kihtides ühes sotsiaalse vabastuse õpetuse, sotsialismi laialilagunemisega, siis peab tahes või tahtmata tõenäoliselt pidama seletust, et ühiskondlikult tagasikiskuv konservatiivne klass ka ideoloogiliselt vana aja mõtteilma tagasi püüab, ühiskonnaelu pinnale tõusev klass aga ka ideoloogiliselt tulevikku püüab, s. o. vabaneda katsub läinud aegade vaimukütkest. Huvitav, et ka kodanlus omal ajal, kui ta feodalismi vastu revolutsioonilise klassina ajaloo näitelavale ilmus, keskaja ilmavaate vastu opositsiooni asus ja „materialistlikkudele“ ilmavaadetele silmi tegi. Kui aga arvesse võtta veel likvideeritava ilmasõja kohutavaid tagajärgi ja üleilmlise revolutsiooni katsetele järgneda võivat poliitilist reaktsiooni, siis on oodata igatahes ka suurt vaimlist reaktsiooni, mis saab väljenduma möödunud aegade õpetuste ja ilmavaadete silmapiirile tungimises. Kas aga sel ajal midagi suurt ja uut suudetakse luua, on enam kui kahtlane. Vaimlise loomingu ajajärgud on paratamata seotud majandusliku ja sotsiaalse elu kasvamisega, missugust iseloomu kandis ka romantismi ja metafüüsika õitseaeg Lääne-Euroopas.

Mitte huvitusega ei ole asjaolu, et käesoleval ajal suur osa Saksamaalt Eestisse sisseveetavast kirjandusest spiritualistlik ja teosofiiline on. Äride tõenduse järele olevat nõudmine säärase kirjanduse järele suur . . .

33. (75) Goethe Faust teab juba kõik, mis inimlik tarkus võib pakkuda, kuid siiski ei leia tema süda rahu. Et sedaviisi edasi elada võimata on, siis jutustab ta:

„ . . . hab' ich mich der Magie ergeben,
 „Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
 „Nicht manch Geheimnis würde kund,
 „Dass ich nicht mehr mit saurem Schweiss
 „Zu sagen brauche, was ich nicht weiss;
 „Das ich erkenne, was die Welt
 „Im Innersten zusammenhält,
 „Schau' alle Wirkenskraft und Samen
 „Und tu' nicht mehr in Worten kramen.“

Goethe „Faust“. (I, 1.)

34. (75) Tunnetuse tegevuses ja ilmavaadete arenemises monistlikku tendentsi konstateerides ei ole põhjust sellest järeldada äraseletamata metafüüsilist tungi metafüüsika järele. See nähtus põhjeneb väga lihtsa bioloogilise seaduse pääl, mida mõtetegevuse pääle laiendades „mõtlemise ökonomiliseks printsiibiks“ nimetatakse; see üldeline vajadus kõige vähema jõukulutusega kõige suuremat teadmust saavutada kehastub kõige täielikumalt ühe põhimõttega seotud vaadete süsteemis. V. Rich. Avenarius „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses,“ 1876; E. Mach, „Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung“ 1882.

Teiseks olgu tähendat, et igasugune metafüüsika algusest küll monistlikult sihitud võib olla, kuid iga monism ilmavaates ei ole mitte metafüüsika. Metafüüsika pääatunus on ikka nähtuste mitmekesisuse taga seisva olemuse otsimine, nagu seda taotlesid suured metafüüsiliste süsteemide loojad enne ja pärast Kant'i. Kant'i, samuti uuemal ajal ka W. Wundt'i katse metafüüsikale uut ilmet või koguni sisu anda viivad samuti olemuse küsimuste juure välja, olgugi et piirid on pandud dogmaatilise metafüüsika spekulatsioonidele.

35. (76) Tõsi küll, võitlus kestab edasi, kuid näib olevat lõpule jõudmas. Inimkonna vaim on tüdinud kõikumast oma otsimistes ühest äärmusest teise, „vaimu“ ja „materია“ vahel; teiseks näitab kogemus ka sääraسته otsimiste viljatust. Väljapääsuteed näivad avanavat uues sihis, uuest seisukohast ilma nähtuste keskele asudes mitte „olemuste“ järele küsitelles, vaid inimese seisukoha äramääramiseks maailmas. Mitte see ei ole inimesele tähtis, „mis“ on, vaid „kuidas“ on. Tähendat sihis töötavaid mõttevoole käsitab W. Jerusalem § 32 „Sünni monismi“ nime all.

36. (77) Niivõrd õige kui on Jerusalem'i väide esimese kolme monismi vormi kohta, võib seda kaheldavaks pidada neljanda kohta. Kolm esimest ei pääse mööda „olemuse“ iseloomustamisest, selgitamisest, kirjeldamisest ja sellest kõigi nähtuste tekkimise seletamisest, lühidalt metafüüsikast, kuna viimane sugugi ei tarvitse muutuvust „olemuseks“ teha, seda „absoluutseks“ tunnustada, et „seletada“ kogemuse nähtusi, nende hulgas ka orgaaniliste ja mitteorgaaniliste vormide alalhoiu- ja püsivustendentsi. Üks asi on „seletada“ mingi nähtuse (sünduse) tekkimist „olemusest,“ mida pääleegi võimata on tunnetada, teine asi „seletada“ nähtust (sündust) ära määrates selle vahekordi teiste nähtustega (sündustega). Seega võimaldab sünni monism mittemetafüüsilise, realistliku ilmavaate loomise, kogemuse vägistamisest keeldumise.

37. (78) Ekslik paistab meile olevat Greeka esimesi filosoofe „materialistideks“ nimetada. See paistab ehk nii, kui Greeka filosoofia tekkimise aegade juure meie aja väljakujunenud mõistetega asutakse. Kui aga vaadelda esimeste filosoofide aegset mõistete ja vaadete kogu, siis oli neile tundmata vahetegemine vaimu ja materia vahel, samuti kõigi asjade „olemuse“ otsimised metafüüsilises mõttes. „Vaimu“ kui ainelisest erineva olemuse lõi alles Plato oma ideede õpetusega, ja sellest ajast võib kõnelda kahe, „vaimlise“ ja „ainelise“ printsiibi võitlusest ilmasünni seletamisel. Eelplaaatogaegistele filosoofidele oli kogu ilm „füüsika“, ka jumalad selle hulka arvatud, otsiti ainult „ainet“, millest kõik ilm, s. o. ilmas olevad esemed „tehtud“ on, kõige harilikumas naiiv-realistlikus mõttes . . .

38. (80) Materialistile on „energia“ substantsi oluline väljandusvorm (kui ta seda juba iseseisvalt ei ole) ja sedavõrd paratamata seotud „materiaga“, et ühe alalolemise põhimõtte teise alalhoidmise põhimõttega kaasas peab käima. Niikaua kui ilma aluseks „materiat“ peetakse, ükskõik missuguses vormis, on kõigi nähtuste ja sünduste mehaaniline käsitlemine paratamata ja loogiline. Teine asi aga kui olemuse, substantsi küsimus lahtiseks jäetakse ja „energia“ ainult mitmekesiste sünduste ja protsesside kandjaks, loogiliseks subjektiks peetakse (meie mõtlemise harjumuste tõttu), s. t. kui „energia“ mitte „substraat“ ei ole, vaid mõtlemise fiktsioon (oletus) niisama kui „hingki“, siis on loomulik, et ei ole põhjust rippuda energia alaloleku põhimõtte küljes, vaid tuleb võtta aluseks seda, mida pakuvad meile elukogemused. Me kohtame mitmet liiki nähtusi ja sündusi ja oleme harjunud iga liiki oma ette seaduspärasustega seletama, mõistete süsteemi mahutama. Loomulik on, et ühe eriala nähtuste tarvis loodud mõistete varal kõiki nähtusi ei saa seletada, nagu tahab teha materialism või ka spiritualism. Et kõiki sündusi ja nähtusi ühest vaatekohast, ühiste mõistete varal käsitada, on tarvis uut mõistete süsteemi, seaduspärasuse põhimõtteid, mis eneses mahutaksid nii „füüsilist“ kui ka „psüühilist“ ilma.

39. (85) Võib kahelda, kas suutsid greeklased, ka kõige suuremad mõtlejad ühes arvatud, üldse abstraktselt mõelda, nagu see uue aja eurooplasele nii omane on. Suur vigä vana aja käsitlemisel seisab just selles, et püütakse uue aja mõtte viise ja vahendid vana aega tagasi kanda, mis tagajärjel noist ajast koguni vale kujutelmid tekivad . . .

40. (90) W. Jerusalem'i seisukoht R. Avenarius'e suhtes nõuab igatahes parandust. Nimelt peab toonitama, et Avenarius oma „printsiipiaalses koordinaatsioonis“ süsteem C-d puhtvormaalselt võtab ja just meelega keeldub „tunnetaja“ ja „tunnetatava“ vahekordade käsitlemisel konkreetsetest mõistetest, nagu „teadvus“, „mina“ või „aju“, mis eksiarvamist, kas idealistlikus või materialistlikus mõttes mõistmist võiks tekitada. Kuid W. J. eksib just viimases sihis, ilmapildi „rippuvust C-st“ aineliselt mõistes.

R. A. järele tähendab rippuvus süsteem C-st seda, et inimese teadvuse sisu ehk kogemus (Aven. j. E-tähendused) täiel ulatusel funktsionaalses vahekorras on süsteem C muutustega, mis omakorda funktsionaalses vahekorras seisab R- ja S-tähenduste (välisilma mõju ja toidu energia juurevoolu) muutustega. Pääülesanne, mida R. A. taotleb, on näidata, et inimese ilmapilt kui inimese teadvuse sisu õige, ilmasünnile vastav on ainult siis, kui kõik E-tähendused, ainult R-tähendusest tingitud, s. o. kui kogemus puhas on kõigist juurelisandustest süst. C enese poolt, ja et see „ilmapilt“, meie teadvuse sisu samane on ilma enesega. On olemas ainult ühte liiki olemus, mis ei „materiaalne“ (mehaaniline) ega „psüühiline“ ei ole, vaid mis meile antud on niisugusena, nagu meie seda oma kogemuses konstateerime, leiame. Teadusliku tegevuse ülesanne on ainult antud ilmas konstateeritavaid sündusi ja vahekordi funktsionaalselt määrata ja „olemuste“ üle mitte päd murda.

41. (91) W. Jerusalem teeb Mach'ile „ülekohut“ toonitades, et selle aistingud-elementid psüühilised nähtused on Kõige suuremat meeleshärma on Mach'ile nii pooldajad kui ka vastased sünnitanud sellega, et nad tema „elemente“ psüholoogiliselt võtavad, ja ta ei väsi ära seletamast, et tunnetusteoreetiliselt täiesti omapärasele seisukohale asudes tema „elementid“: värvid, hääled, ulatused jne., millest kogu maailm koos seisab, ei psüühilised ega füüsilised ei ole. Nad on ainult tunnetusteoreetiline fakt, ürg-antus, mida psüühilisena või füüsilisena seletatakse, selle järele missuguses vahekorras neid käsitatakse. Vahekorras nende elementidega, mis sünnitavad „inimese“, võib kõnelda mõningast elementide kompleksist kui „psüühilisest“, vahekorras aga teiste ümbritsevate kompleksidega võib neist kõnelda kui „füüsilistest“. Raske on Mach'i seisukohale asumine tavaliste harjumuste tõttu, seega tema mõtetest arusaamine, ja et ta oma „elementide“ nimetuseks hariliku „aistingu“ jättis, siis on see suurte segaduste ja arusaamatuste allikaks saanud.

Pärast on ta sagedasti kahjatsenud, et oma õpetuse põhjanevale mõistele vana eelarvamistega seotud nimetuse jättis. Kuigi Mach unustada ei soovita tema õpetuse idealistlikku lähtekohta, ei tähenda see veel sugugi, et idealism psüühilisest vaatekohast väljaminekus sünni monismile lähem on. Vaatlikult mõtlejale inimesele võib see nii paista, oluliselt on nii „vaim“ kui „materია“ samaväärilised ontoloogilised substantid ja puhta sünni kujutelmi loomiseks on tarvilik mõlemal juhtumisel tugev abstraktsioonivõime. Ei ole üleliigne lõpuks veel kord meele tuletada, et ei R. Avenarius ega ka E. Mach ei ole „sünni monistid“ ontoloogilises mõttes, pidades kõige „olemuseks“ sünni, vaid nad võtavad ilma „olemuslikult“, nagu ta meile „kogemuses“, „aistingus“ on antud (naivsed realistid). Ilma sünni, nähtuste vahekorrad ja seaduspärasused huvitavad neid üksipäini sellepärast, et nende teadmisest rippuv on inimese, kogu inimkonna olemasolu ja et need ainukesed teaduse esemed võivad olla.

42. (95) Siiski on uuemal ajal ka see nii kindel teaduslik tõde ühes oma paarimehega, aine alalolemise põhimõttega, kõikuma lõõnud. Gustave Le Bon oma teostes „*L'évolution de la matière*“ ja „*L'évolution de la force*“ katsub katsetega ja uurimistega radioaktiivsete nähtuste alal just vastupidist tõestada, s. o. et materia alaliseks uue energia allikaks on, ja et teiselt poolt energia ise hävineb ning kaob meie ilmasüsteemi tervikust.

Kuid kõigi nende teoretiseerimiste juures ei pea unustama, et energia mingisugune „ürgaine“ või metafüüsiline substant ei ole, vaid Jerusalemi mainitud tahte ürgkogemuse põhjal tekkinud antropomorfistlik fiktsioon kõigi ilmanähtuste seletamiseks. Uuema aja füüsikas on energia, jõud puhas vormaline liikumiste vahekorradega seotud mõiste, mis mingi olemust ei tähenda.

43. (100) Tuletame siin meele meie eessõnas tehtud märkusi põhiappertseptsiooni ja sellest tuletatava jumala mõiste teoreetilise otstarbekohasuse kohta. Muidugi on see iga filosoofi ja teadlase teoreetilise südametunnistuse asi, mida tema eneses kokkusündivana tunneb. Teine asi on aga tema ettetoodud väidete tõestav jõud lugeja silmis. Arvame, et üleliigne on viimaste §§ mõttekäigu juures peatada. Sidumata jäänud mõtteotsade ärapiitmiseks jumalat appi võtta, nagu käesoleval juhtumisel dualismi katteks sünnib, on vana, kuid kerge võtte, mis praegusel ajal küll vaevalt kedagi tõsiselt suudab rahuldada. Iseäranis kui psühholoogiliselt tekkinud „põhiappertseptsiooni“ ja „otsustusfunktsiooni“ põhjal loodud antropomorfistliku jumala mõiste taga jumalat olemusena, metafüüsilise olemusena väidetakse. Igatahes on J. veendumus jumala olemasolu, samuti ka dualismi kohta teist algupära kui tema realistlik teoreetiline ilma-vaade. Bioloogia ja psühholoogia pääl põhjenevas geneetilises filosoofias on mainitud veendumused võõras element, nagu ka tundub kogu J. teose kestusel.

44. (102) Ilu ja kunsti filosoofia ei ole sugugi kättesaamatum kui tõe ja tunnetuse filosoofia, ehk samuti häduse ja kõlbuse filosoofia. Kõigi nende „filosoofiate“ esemed „tõde“, „ilus“ ja „hää“ on inimliku hindamise aineiks ning nende kõigi kohta võib seisukohta võtta kas puhas spekulatsioonilise teel, või jälle sügavamate subjektiiviste (psühholoogiliste) ja objektiiviste (ajaloo- ja sotsioloogiliste) uurimiste põhjal. Kõik oleneb sellest, missugune on selle või teise filosoofi üldine ilmasuhtumise seisukoht, mõtteharjumused ning hinge nõuded.

45. (105) Kergekäeliseks peab pidama autori tõendust, et luulekunsti vahend, keel igaühele käepärast on ja seega tehnika luulekunstis alajärgulist osa etendab. Esiteks ei ole keel kaugeltki igapäev sedavõrd käes, et selle abil midagi võib luua, ja teiseks ei tea, mis kunstiliselt suuremat naudingut pakub hää luuletuse või proosa juures, kas neis kehastet tunded või hää väljendusviis; iseäranis kui arvesse võtta uuema aja sõnakunstnikkude püüet keele enese, luule vormi abil kunstilist mõju saavutada. Igatahes peab küll hästi nõrgendama seda vahet, mida teeb autor tehnika suhtes ühelt poolt kujutatavate ja helikunsti, teiselt poolt sõnakunsti vahel: nii siin kui sääl pole kunsti ilma tehnikata ja loomist ilma tehnika kätteõppimiseta.

46. (105) Selle uuemate kunstivoolude nimestiku juure tuleb lisada veel kõige uuemat, ekspressionismi—elu mitmekesisuse ja sügavuse veetluse ja sellele andumuse kunstilist peegeldust.

47. (111) Selle juures ei ole kahtlust, et iluduse mõiste relatiivne mõiste on, nagu seda on tõe, häälduse ja õigluse mõisted. Samuti võib pooldada autori veendumust „ilu“ subjektiivse algupära ja selle esemeisse ülekandmise suhtes. Mis aga mitte küllalt tõestatuna paistab, on esteetilise naudinguga samastamine mitmet liiki funktsioonilõbudega. Esteetilise naudinguga võivad seotud olla ja on nii sensuaalne, intellektuaalne, imaginiivne kui ka emotsionaalne funktsioonilõbu, kuid vaevalt on iga nimetatud funktsioonilõbu ehk ka kõik kokku esteetiline, ilu elamus. Tihti tekitavad mainitud funktsioonilõbu esemed, millele objektiivselt mingi esteetilisest väärtust ei ole; nii on intelligent inimesi, kellele „meeldib“ lihtne lõõtsapilli kräuksutamine, kuna nad külmaks jäävad kunstilise ettekande juures viiulil või klaveril, või jälle, kes „lõbu“ tunnevad tuttavaist mõnemargalistest turupiltidest. Lõpuks, meile kõigile on tuttav laialine pahnakirjanduse „veetlus“, — elamused, mida aga vaevalt esteetiliseks naudinguks võib nimetada. Esteetiline otsustamine on J. järele lihtne funktsioonilõbude ülekandmine neid tekitavate esemete pääle. Kui aga küsida selle juures, miks nimetame ühte asja „ilusaks“, teist aga „inetuks“ (vahepäälset ükskõikset meie kõne alla ei võta), siis me ei leia funktsioonilõbu teooriast mingisugust vastust. Olgugi et iluduse ja inetuse mõisted, samuti ka esteetilise hindamise normid inimkonna arenemise hilisema aja saavutused on ja nende juuri ühiskonnas, kollektiivses eluväärtuste hindamisprotsessis tuleb otsida, võime esteetilise naudinguga ürgelementidena inimese psüühofüüsilises organisatsioonis pääle funktsioonilõbude veel teisi lõbuallikaid leida, mis sunnib ühte liiki esemeid esteetilisest naudingust sünnitavaini välja valida, teisi aga kas ükskõiksetena tähelepanemata jätma, või koguni esteetilisest norgutunnet sünnitavaini kõrvalle heitma („inetud“ esemed). Nii on näit. esteetilise lõbutunde tekkimisel mõõduandev eseme elementide kokkuseadest tingitud aistimise ja tajumise soodsus, elementide kokkuseade vastavus inimese psüühofüüsilisele organisatsioonile. Ornamenti elementide omavaheline kokkuseade, joonte teatav painduvus, samuti muljete korduvus sümmeetrilisest ning rütmilisest järjekorrast, — need kõik sünnitavad esteetilisest lõbu, eeskätt sellepärast, et inimene neid tajudes ühtlasi nagu „puhkab“, et siin on tajutavate esemete ja inimese psüühofüüsilise organisatsiooni vahel kokkukõla viimase edasikestmise ja edenemise soodsuse mõttes. Ka kõrgemate esteetiliste naudingute ja otsustuste aluseks on ikka teatav suhe inimese ning eseme vahel, kusjuures ilusana kõik see esineb, mis üldse elu soodsustab, elu täiuse ja intensiivsuse kehastajaks on, kuna vastupidine „inetu“ hindamise osaliseks saab. „Esteetika on dieetika! „Ilus on, mis on terve, kõik muu on kuratlik valeõpetus“ — arwab Peter Altenberg. Ja Apollinari Vansnetsov küsitelles „mispärast kõik elav püüab ilu poole, jänuneb selle järele ja mispärast ilu vaatlemise juures rahuldustunne tekib?“ vastab: „Aksioom, et kõik, mis on tasakaalus, ühtlasi on ka kindel ja püsiv, on selle nähtuse võti.“ Lõpuks Goethe arwab, et „ilus esineb siis, kui meie seaduspäraselt elavat kõige suuremas tegevuses ja täiuses vaatleme, misläbi ka meie, seda järele tegema ergutat, ennast samuti elavatena ja kõrgemal määral tegevad tunneme olevat.“

48. (115) Autori viimane väide on õige. Samuti on õige, et luuletajal sellest ei maksa küsida, mis arwab ta iseloomudest tavaline moraal.

Kuid sellest ei järgne veel, et esteetika ja eetika seotud ei ole, et neil kokku puutepind puudub. See võib nii olla ainult tavaliste esteetiliste ja eetiliste „koodeksite“ põhjal tehtud esteetiliste ja eetiliste otsustuste lahkumineku mõttes. Teine asi on, kui mõlemat liiki nähtusi sügavamalt, eriti bioloogiliselt käsitada. Nagu tähendeti, on esteetilisest otsustuste sisuliseks äramääramiseks „funktsioonilõbust“ vähe, vaid sääluures mängib pääosa esteetilise eseme suhe elusoodsustamise ja -edendamise. Esteetilisest eseme põhjalik analüüs näitab, et ilus ja häa on see, mis elule, edenemisele,

inimkonna hüvangule kaasa aitab, inetu ja paha — see, mis on eluvastane. Sellepärast on võimalik esteetikale ja eetikale ühise elusoodsuse kriteeriumi põhjal tõendada, et ilus hää on, inetu — paha jne.

49. (115) „Hukkub see, kes kõigest lõbu tunneb“.

50. (115) Tõsi, ei või salata kunsti suursugustavat, seega kaudselt kõlbluslikult tõstvat mõju inimese pääle. Kuid autor käsitab seda liig saksapärasest-väikekodanlikust vaimus ja võtab liig pääliskaudselt kunsti ja kõlbuse vahelise sideme.

51. (119) Uuemad ajaloolised väljavaated lasevad aimata Sokrates'e surma põhjusi teises valguses, kui seda aristokraat P l a t o oma „Apoloogias“ esitab. Nimelt tuleb arvesse võtta Sokrates'e surma aegseid ühiskondlikke ja poliitilisi olusid Greekamaal, eriti Ateenas. Hilja aegu poliitilise ja kultuurilise õitsengu tipul olnud Ateena demokraatia heitles surmavõitlust Sparta toetusel jälle võimule tükki aristokraatia vastu, riigipöörde järgnes riigipöördele, möllas kõige vihasem kodusõda vastastikuste tapmistega ühe või teise poole võidulepääsmisel. Et Sokrates demokraatia vastu opositsiooniline oli, siis on väga võimalik, et tema kui rahva ja riigi vaenlase vastu kohtulik süüdistus tõsteti. Igatahes ootab see probleem veel eriuurimist.

52. (120) Kui vaadelda vabalt igasugustest eelarvamistest ühiskondlikke, samuti üksikute inimeste elu kõlbuse suhetes, siis peab küll kahtlemata veendumusele jõudma, et ristiusk säärasena, eriti oma hauataguse ilma õpetusega kõlbluslikult väga vähe on jõudnud korda saata. Kui poleks olemas ühiskondluse, inimeste solidaarsuse tunde loomulikkus kasvamine, siis kaoks seegi illusioon ristiusu kõlbluslikult tõstva jõu sisse, mis praegugi veel paljudes valitseb. Sotsiaalse ühistunde ja immanentselt areneva moraali aset ei suuda ristiusk iganeski täita, seda näitab ristiusu moraali jõuetus takistavaks ning korraldavaks teguriks olla nii ühiskondlikkude konfliktide tekkimisel kui ka üksikute ühiskonnaliigete agressivsuse puhul ligimeste vastu.

53. (129) Võib kahelda, et inimkohus ja sotsiaalne südametunnistus kõlbuse arenemises konservatiivseks elemendiks on. Nad on seda, kui võrd nad on pärimusega ja olemasolevate sotsiaalsete asutustega seotud, kui puudub inimesel nende vastu arvustav seisukoht. Niipea aga kui tekib arvustav seisukoht olemasoleva vastu, selle mittevastavuse konstateerimine selgemini ja sügavamini mõistetud koguhuvile, omandab sotsiaalne kohusetunde progressiivse ilme, on aluseks progressiivse iseloomuga sotsiaalse südametunnistuse tekkimisele. Suured ühiskondlikkude uuenduste taotlejad on suuremalt jaolt just säärase sotsiaalse kohusetunde ja südametunnistuse tõukel tegevad olnud. Tuletame meele lugejale tuttava „kahetseja mõisniku“ („кающийся дворянин“) tüüpi Vene intelligentsi ajaloos, kelle juures just sotsiaalne südametunnistus sundis vana eitamata, oma sotsiaalset seisukorda hukka mõistma.

Autori poolt allpool käsitatav inimväärtuse tunne ja indiviidualne kohusetunne on üldise inimkohuse ja sotsiaalse südametunnistuse erivormid, mille tekkimine seotud on iseduse hindamise kasvamisega, milles koondub ja peegeldub üldine inimese väärtuse hindamine. Iseäranis komplitseerub see kõlbluslik moment nende tunnete ja probleemide tõttu, mis tekivad inimese ja inimkonna suhetest ning selle arenemisevormidest. Nii on viimane, suur sotsiaalne probleem seotud ka kõlbluslikkude probleemidega, mis alles lahendamist ootavad.

54. (129) Sokrates'e surma võib nii seletada, kuid lähemalt vaadates tulevad keerulisemad ja psühholoogiliselt mõjuvamad motiivid ilmsiks. Jättes kõrvale Sokrates'e poliitilised suhted ja seega oma vastaste hindamise, toome siin Fr. Nietzsche arvamise, kes toonitab toetades sellekohaste andmete pääle, et Sokrates surma tahtis, juhust kasutas oma surmaga kogu oma elutööle krooni pähe panna ja oma õpetust võidule aidata. Tuletame ka siin meele püsti päaga uhkelt surma minejaid Vene revolutsionääre tsaari ajal, kes surid mitte sedavõrd inimväärtuse kui revolutsionääri väärtuse ülevaheldamise ja revolutsioonilise idee mõjuleaitamise eest. Ka oma vastaste põlgamine mängis selle juures suurt osa.

Teiseks võis ka Sokrates'el sihilise surmatahtmise põhjuseks olla sama motiiv, mis sundis Prantsuse sotsialisti P. Lafargue'i ühes oma naisega (K. Marx'i tütreaga) enesetapmisele — kõrge vanaduse tõttu endise elutegevuse jätkamise ja iseoma jõul eluvõimaluste muretsemise võimatus.

55. (131) Enamasti iga autori-väide käesolevas moraali käsitluses avatleb vastuvaidlustele, kuid keeldume sellest lootes, et arusaaja lugeja isegi märkab, kuivõrd seotud on autor oma ilmavaate praktilise külje, s. t. eluvaate pooltest Saksa kodanlise intelligentsi mõtteilmaga.

56. (133) Küsitav, kas on riik säärasena sotsiaalse arenemise lõppvorm, nagu autor väidab, kuid igatahes on kõige tähtsamaks sotsioloogia probleemiks vahekord isiku (iseduse) ja ühiskonna vahel, missuguses vormis viimane ka ei esineks. Selle juures ei ole üleliigne kriipsutada alla tõsiasja, et kuigi ajaloolist arenemist käsitatakse iseduse vabastumisena ürgaegsest sotsiaalsest seotusest, tõeliselt aga see seotus, iseduse rippuvus ühiskondlikust kooselamisest, kasvab. Isedus küll mitmekesineb, kasvab äärmiselt omapäraseks, individualiseerub psühholoogiliselt, kuid samal ajal kasvavad, tugenevad ja mitmekesinevad need niidid, mis teda sotsiaalse tervikuga seovad. Inimomaduste kasvamine ja mitmekesinemine on tingitud inimeste ühiselamisest, tegevusest. Selles tõsiasjas peituvad probleemid, kordame veel, on sotsioloogia pääprobleemiks.

57. (135) Selgemalt ja otsekohesemalt kui metafüüsilistes ning eetilistes õpetustes peegeldub Plato isik ja meelsus ta poliitilistes õpetustes ning tegevuses. Kuigi autor Plato riigiõpetust praeguse aja mõistete seisukohast püüab vaadata ja tõlgitseda, paistab siiski selgesti silma tema riigiideaali aristokraatlik-autoritatiivne iseloom. Ent ajaloolisest seisukohast seda ideaali vaadeldes näeme, et Plato, vanast aristokraatlikust suguvõsast pärit, ühes omaaegse endise võimu pärast võitleva Greeka aristokraatiaga äärmiselt vaenuline võimuloleva demokraatia vastu, oma geniaalset mõistust ja äärmist aktiivsust selleks kasutab, et endisele aristokraatlikule Greeka riigikorrale uut täielisemat, ideaalsemat kaju anda. Kuid selle juure ei jäänud Plato peatama. Oma loodud riigi-ideaali teostamise tung iseloomustab kogu ta elutegevust. Ta tahab olla poliitiline ja kõlbuslik reformaator, millises valguses tema reise asumaade türannide juure (oma ideaali teostamiseks), samuti ka tema filosoofilist esinemist tuleb mõista. „Akadeemia“ kaudu tahtis Plato oma reformi ellu viia, oma õpetuste vaimus tulevasi „valitsejaid“ kasvatades.

58. (138) Efoorid — kõrgema riigivõimu kandjad Spartas. Esiotsa riigivalitsejate määratud turu-järevalvajad ja kohtunikud tsiviilnõudmiste asjus, hiljem valitud rahva esitajad, kuna VI a. s. e. Kr. nende võim kõige kõrgemale tipule jõuab.

59. (142) Siinkohal juhime eri-tähelpanu Vene sotsioloogi N. K. Mihailovski kirjatööde pääle, mis sügavaletungivate poositiviste sotsioloogiliste juurdlemiste kõrval sisaldavad terava „orgaanilise teooria“ kriitika.

60. (142) Üksikolevuse, indiviidi ja ühiskonna vahekorra probleemi käsitab täiel ulatusel N. K. Mihailovski oma teostes, eriti artiklis: „Борьба за индивидуальность“ (V. märkus 63!).

61. (145) Väga huvitavalt peegeldub siin vana marxistlik tõde klassilise ideoloogia ja psühholoogia kohta. W. Jerusalem, kui filosoof, ei ole sugugi vaenuline sotsialismi vastu, kuid ta ei näe, ei suuda sotsialistliku liikumise tõsisest ilma uuesti loovast iseloomust aru saada. Sotsialistliku liikumise poositivne külg seisab tema arvates ainult selle tekitet sotsiaalse südametunnistuse ärkamises. Kogu inimkonna uuestisündi rahvusvaheliste sidemete kasvamise teel näeb tema ainult sisemiselt jõuetutes kodanlikes ideoloogilistes liikumistes, nagu seda on rahvusvaheline kohus, rahvasteliit! jne. Sotsialistliku internatsionaali võimas liikumine ja selle ajalooline tähtsus näib Jerusalem'ile täitsa võõras olevat. Tõsi, ühendab rahvaid juba majanduslik läbikäimine, üleilmiline kapitaali liikumine, kuid selle huvid on ikkagi antagonist-

likud. Inimkonda ühendada võib ainult töötajate ühistunne, ühine huvi uut ilmakorda luua, kus pole ruumi klassirõhumisele

62. (147) Sotsioloogiliselt on individualismi ja sotsialismi võitluse aluseks ühiskondlikkude rühmade, klasside võitlus ühistöö vormide pärast. Hiljuti veel võimsalt valitsev, praegu aga viimastes surmakrampides visklev kapitalistlik ühistöö vorm oli rammusaks pinnaks äärmistele individualistlikkudele ühiskondlusvaenulistele püüetele ja vooludele, kuna sellevastu sotsialistlik valmistusviis säärast ühistegevusvormi eeldab, kus saavutatav on autori mainitud süntees isiku ja ühiskonna arenemises. Üheõiguslikud ning ühesugustesse vabadesse arenemistingimustesse pandud, võivad ühelt poolt kõik isikud nii areneda, kuidas nende anded ja sisemised tingimused määravad, ja võivad teiselt poolt äärmiselt aktiivsed olla seltskondlikus elus, sest et ainult see tegevus nende iseduse õitsengu võimaldab.

63. (157) Kahjuks on Lääne-Euroopa mõtteilmale senniajani tundmatuks jäänud tähtsa Vene sotsioloogi ja kirjaniku N. K. Mihailovski kirjatööd ja neis esinevad mõtted, mille keskpunktiks just mainitud ühiskonna ja isiku suhted ning sellest tekkivad probleemid on. Tähtsamad Mihailovski kirjatööd sel alal on: „Что такое прогресс“, „Борьба за индивидуальность“, „Герои и толпа“ ja t.

Olgugi et autor ühiskonna ja isiku vahelise antagonismi probleemi lahendada pole suutnud, on küsimused ikkagi täies ulatuses üles seatud ja sedavõrd põhjalikult ning materjaali küllusega käsitlet, et küsimuse juure astuja tingimata M. töid peab tundma. Mainitud mitteteadmise tõttu on L.-E. sotsioloogid sunnitud uuesti Ameerikat üles leidma, mis küll ainuke sarnane nähtus kultuuriajalos ei ole.

64. (168) Kahtlane on, kas korda läheb ühendada usku ja filosoofiat sel teel, kui seda kujutab autor. Kõnelemata sellest, et jumal kui teadliku fiktsiooni, mõtteharjumuste pääl püsiva põhiaappertseptiooni sünnitus, enam sugugi „Jumal“ ei ole ja vaevalt kelleski usulisi tundeid suudab tekitada, ei või mõlema, usu ja filosoofia ühinemisest juttu olla niikaua, kui nad erinevateks inimväljenduse vormideks jäävad. Usu (religiooni) raskuskeskpunkt seisab tunnetes, emotsioonides, mis teise ilma paigutatud eluväärtuste suhtes tekivad, kuna filosoofia raskuskeskpunkt tavalisel kujul, samuti ka autori vaadete järele teadusliku mõtlemise vallas asub. Usk ja teadus, seega ka filosoofia kui teadus on igatahes heteronoomsed, erinevad inimväljenduse vormid.

Teistsugusena kujuneb asi, kui ka filosoofias raskuskeskpunkt paigutatakse eluväärtuste valda, ja seega tundeliste elamuste piirkonda tõmmatakse. Filosoofia kui inimelu, inim-eesmärkide peegeldus teadvuses võib juba ka religiooni, usku enesesse mahutada. Kuid viimane oleks siis ainult üks erivorm filosoofiast, samuti kui on selle erivorm ka teaduslik ilmavaade. Need oleksid puhtal kujul äärmised vormid, kuna tegelikult palju segavorme olemas on, kusjuures vormaliselt mõõduandev ei ole, missuguses vahekorras üksikud elemendid seisavad. Kui aga vaadelda ajalooliselt filosoofia erivormide arenemist, siis näeme, et eluväärtused üksteise järele teisest ilmast siia ilma ümber paigutuvad, ja nüüd on arenenum osa inimkonnast igatahes niikaugele jõudnud, et ta „teisest ilmast“, jumala käest enam mingisuguseid väärtusi ei otsi ega looda, vaid kõike siit ilmast inimjõuga kättesaadavaks peab. Säärase eluväärtuste ümberpaigutamise tõttu kaotab usukujuline filosoofia igasuguse pinna, ja omandab ülekaalu realistlikult sihitud filosoofiline looming, mis kasutades kogu inimkonna vaimlisi saavutusi, eriti teadust, näitab selgel kujul kõiki eluväärtusi ja nende saavutamise teid. Mitte teadus ega usk ei ole need kaljud, mis aluseks on „hõljuvaile nähtusile“ ja mis neid vormeerib, vaid see on tegelik realne inimelu ise, mis niihästi usu kui ka teaduse on abinõudeks loonud oma eesmärkide ja tegevuse sihtide selgitamiseks.

Nimede register.

(Numbrid tähendavad lehekülgi.)

- Abälard 120.
 Achilleus 108.
 Adler Max 169.
 Agamemnon 108.
 Aleksander Suur 156.
 Altenberg 179.
 Althusius 138, 148.
 Anaxagoras 76, 78, 97.
 Anaximenes 75.
 Andromache 108.
 Anquetil du Perron 111.
 Antisthenes 119.
 Anzengruber 91.
 Aristippos 120.
 Aristoteles 14, 16, 17, 20,
 22, 25, 27, 32, 33, 34,
 50, 53, 62, 76, 82, 83,
 93, 94, 96, 97, 102,
 103, 115, 116, 120, 130,
 135, 138, 142, 147.
 Arnim H. v. 94.
 Arréat 133.
 Augustinus 52, 76, 115,
 120, 136, 147, 148.
 Avenarius R. 9, 89, 90,
 91, 92, 100, 171, 173,
 176, 177, 178.
 Bacon Francis 21, 33.
 Bacon Roger 17.
 Baer Ernst von 141.
 Bain A. 36.
 Baldwin Mark 34, 37.
 Barth Paul 159, 161, 162.
 Bastian 27, 143.
 Bauch Bruno 171.
 Baumgarten 102.
 Bayle Pierre 38, 39.
 Bentham Jeremias 122, 124.
 Berger A. v. 116.
 Bergemann P. 162.
 Bergson Henri 11, 54, 55,
 72, 73, 81, 83, 100,
 124, 171.
 Bernheim 147, 148, 154,
 155, 162.
 Berkeley George 25, 39,
 45, 50, 76.
 Berthold von Regensburg
 137.
 Beuglés 132.
 Biran Maine de 20.
 Boëtius
 Bodin Jean 138, 148.
 Bonald 148
 Bossuet 148
 Bridgman Laura 27.
 Bruno Giordano 85, 86,
 88, 99.
 Bücher Karl 143.
 Büchner 38, 78.
 Buckle 140, 154.
 Bunsen 148.
 Burckhard M. 117.
 Burke 103.
 Busch Otto 117.
 Busse L. 72, 100.
 Carriere 103.
 Cassirer Ernst 44, 168.
 Chamberlain 143.
 Charron 38.
 Cherbury 99.
 Cicero 33, 119, 136.
 Codrington 143.
 Cohen Hermann 34, 37,
 43, 44, 47, 48, 72,
 116, 161, 173.
 Cohn J. 72, 116.
 Collins 99.
 Comte Auguste 43, 74,
 124, 134, 140, 154.
 Condillac 51.
 Condorcet 154.
 Croce Benedetto 116.
 Darwin 27, 39, 89, 98,
 141, 161.
 Demokritos 38, 39, 78,
 97, 119.
 Descartes 38, 52, 76, 77,
 82, 85, 86, 94, 121,
 149, 163.
 Dissoir M. 36, 104, 116.
 Dewey John 34, 37, 72,
 162.
 Diels Hermann 85, 88.
 Dilthey W. 116, 133, 155.
 Diogenes 119.
 Döring A. 161, 162.
 Drobisch Mor. Wilh. 37.
 Dubos 103.
 Duns Scotus 99.
 Du Prel 54.
 Dürckheim Emil 68, 132,
 133, 140, 141, 142, 161.
 Dürr E. 72.
 Eachran J. M. 72.
 Ebbinghaus H. 36.
 Eckhardt Meister 137.
 Eicken Heinrich v. 136,
 137.
 Eisler Rudolf 22, 23, 72,
 161.
 Elsenhans Th. 168.
 Empedokles 76, 78, 97.

- Engels Friedrich 154.
 Epikuros 16, 78, 120.
 Erdmann B. 37.
 Eucken Rudolf 83, 100, 155.
 Eudemos 33.
 Fechner 25, 84, 100, 104, 116, 163.
 Ferraris A. 11.
 Fichte 13, 18, 44, 51, 74, 78, 122, 124, 125, 151.
 Flint 148, 162.
 Foerster Fr. W. 162.
 Francke Kuno 133, 151.
 Frazer 143.
 Freytag M. 168.
 Fried A. H. 169.
 Galilei 17.
 Gassendi Pierre 78.
 Germain Sophie 108.
 Geulincx 94.
 Geyser J. 72.
 Giddings F. H. 136, 140, 142, 161.
 Giercke 138, 139, 140.
 Gillen 143.
 Gizycki G. v. 160.
 Gobineau 143.
 Goethe 81, 86, 89, 98, 99, 108, 113, 121, 128, 149, 172, 175, 176, 179.
 Goldscheid Rudolf 133, 134, 144, 161.
 Gomperz Heinrich 72, 90, 124.
 Gomperz Theodor 51, 116, 135.
 Grillparzer 108, 112.
 Grotius Hugo 138, 139.
 Groos Karl 106, 116.
 Gumplowicz Ludwig 137, 142, 161.
 Guyau 133.
 Häckel Ernst 92.
 Hartmann E. v. 72, 100, 122.
 Hegel 18, 33, 51, 53, 74, 78, 82, 86, 87, 88, 101, 103, 114, 116, 121, 122, 151, 152, 153, 154, 157, 159.
 Hektor 108, 158.
 Helmholtz 45, 89, 95.
 Helvetius 125.
 Herakleitos 75, 77, 88.
 Herbart 25, 28, 74, 84, 103, 104, 116.
 Herder 18, 103, 121, 149, 150, 151, 153, 157.
 Hesiodes 85.
 Heurtin Marie 27.
 Heymans G. 72, 100.
 Hippokrates 25.
 Hobbes Thomas 78, 121, 138, 139, 148.
 Höfding H. 36, 160.
 Holbach 38, 78.
 Home 103.
 Homeros 51, 85, 93, 108, 113, 126, 158.
 Horatius 103.
 Horwicz A. 36.
 Howitt 143.
 Hubert H. 131.
 Hume David 25, 39, 45, 50, 65, 89, 121.
 Husserl 34, 37.
 Hutcheson 121.
 Huyghens 17.
 Ibn-Chaldun 137.
 Ibsen Henrik 146.
 Jacoby Günther 72.
 Jamblichos 54.
 James William 6, 14, 36, 72, 77, 96, 123.
 Jerusalem W. 6, 7, 27, 36, 37, 49, 51, 56, 68, 72, 82, 108, 128, 129, 131, 145, 149, 160, 162, 173, 176, 177, 178, 180.
 Jevons St. 37.
 Joël Karl 14, 55, 92, 100, 123, 161.
 Jodl Fr. 36, 160.
 Joule 95.
 Kampmann M. 5.
 Kant Immanuel 8, 18, 21, 22, 33, 34, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 57, 58, 59, 64, 65, 74, 78, 81, 82, 84, 88, 89, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 110, 118, 121, 122, 124, 125, 144, 150, 151, 153, 156, 157, 163, 164, 168, 171, 173, 175, 176.
 Kassowitz M. 36.
 Katscher Leopold 119, 160.
 Keller Helen 27.
 Kepler 17.
 Kerschesteiner G. 162.
 Kirchhoff 51.
 Kleinpeter H. 37, 72.
 Klemm O. 36, 148.
 Klimke Friedrich S. J. 100.
 Kopernikus 52, 67, 85, 89.
 Krause 148.
 Kreibitz J. Kl. 72, 161.
 Kristus 120, 148.
 Kriton 158.
 Kronenberg 171.
 Külpe O. 22, 28, 36, 104, 168.
 Laas Ernst 43, 72.
 Lafargue 181.
 Lamarck 89, 98, 141.
 La Mettrie 38, 78.
 Lamprecht 154, 155, 162.
 Lange Fr. Alb. 78, 100, 143, 173.
 Lange Konrad 104, 116.
 Laplace 88.
 Lassalle 88.
 Lasswitz 84.
 Laurent 148.
 Lavoisier 67.
 Lazarus 27, 106.
 Le Bon 142, 178.
 Leclair v. 43, 72.
 Lehmann R. 162.
 Leibniz 82, 83, 94, 168.
 Lessing 103, 148.
 Leukippos 38, 78, 97.
 Levy-Brühl L. 19, 143.
 Liebmann O. 72, 173.
 Lilienfeld 142, 161.
 Lindner Theodor 155, 162.
 Lionardo 115.
 Lipps Th. 36, 104, 116, 161.
 Littré 134.
 Livingstone 143.
 Locke John 25, 50, 51, 121, 139, 148.

- Lotze H. 25, 37, 100.
 Lukretius 25, 78.
 Lutherus 137.
- Mach Ernst 9, 22, 34, 36,
 45, 51, 57, 69, 70, 72,
 89, 90, 91, 92, 95, 100,
 170, 176, 177, 178.
 Machiavelli 137.
 Malebranche 94, 121.
 Marsilius Padua 137.
 Martineau J. 161.
 Marx Karl 154, 169, 181.
 Mauss 131.
 Mauthner Fritz 37.
 Mayer Robert 95.
 Menger Anton 161.
 Menzel Adolf 139.
 Meumann F. 117, 162.
 Meyer Eduard 155, 162.
 Meyer Th. A. 117.
 Meynert 45, 166.
 Meinong 34, 37.
 Michel Angelo 115.
 Mihailovski 181, 182.
 Mill James 25.
 Mill J. St. 25, 34, 37, 43,
 66.
 Moleschott 76.
 Montesquieu 140, 148.
 Montaigne 38.
 Morgan 132, 143, 161.
 Muckle 154.
 Müller Eugen 37.
 Müller Johannes 45.
 Müller-Lyer 169.
 Münsterberg H. 36, 44, 72.
 Murray D. L. 73.
- Natorp Paul 34, 43, 44,
 72, 162, 168, 173.
 Nausikaa 108.
 Newton 17.
 Nietzsche Friedrich 123,
 128, 146, 180.
- Odüsseus 108.
 Oppenheimer 142, 161.
 Orfeus 174.
 Ostwald Wilhelm 10, 18,
 92, 95, 100.
- Parmenides 77, 85.
 Paulus 94.
- Paulsen Fr. 22, 84, 129,
 160, 162, 171.
 Payot Jules 162.
 Peirce 56.
 Petzoldt Josef 43, 100,
 171.
 Pfänder A. 36.
 Phidias 115.
 Philo 16.
 Plato 14, 15, 16, 20, 25,
 32, 38, 52, 53, 75, 81,
 82, 83, 85, 93, 101,
 102, 103, 114, 120, 130,
 134, 135, 147, 158, 176,
 180, 181.
 Plotinus 20, 25, 53, 54,
 62, 63, 76, 82, 83, 101,
 103.
 Pöhlmann 136.
 Popper Josef 108, 117, 133,
 159, 161.
 Prantl C. 37.
 Příbram Karl 169.
 Proklos 54.
 Protogoras 16, 51.
 Porfürios 53.
 Pürren 38.
 Püthagoras 170.
- Quetelet 140, 154.
 Quintilianus 33.
- Raffael 113, 115.
 Ramus Petrus 33.
 Raumer Karl v. 162.
 Rehmke 43.
 Rée Paul 161.
 Rein W. 162.
 Renouvier Ch. 161.
 Rey Abel 72.
 Riehl A. 22, 71.
 Rokitansky 166.
 Rousseau 138, 139, 148.
 Royce Josiah 83, 100.
 Ruge Arnold 22, 37.
 Rickert 34, 44, 155, 156,
 162.
 Ribot 95.
- Saint-Hilaire 89.
 Saint-Simon 140.
 Savigny 39.
 Schaeffle 142, 161.
- Schelling 18, 51, 74, 78,
 86, 87, 101, 103, 121,
 151.
 Scherer W. 116.
 Schlegel Friedrich 67, 148.
 Schiller C. F. S. 34, 37,
 57, 72.
 Schiller Friedrich 14, 19,
 103, 106, 108, 109,
 114, 123, 151.
 Schiller H. 162.
 Schmidt Leopold 160.
 Schopenhauer 33, 41, 45,
 74, 81, 82, 83, 101,
 103, 104, 111, 121,
 122, 125.
 Schröder E. 37.
 Schroeder Leopold von 128.
 Schubert-Soldern 43, 173.
 Schultz Julius 72.
 Schuppe 43, 72, 173.
 Schwarzkopf P. 72.
 Schurtz 132, 143.
 Scott C. A. 162.
 Semon Richard 36.
 Shaftesbury 103, 121.
 Shakespeare 113, 114, 115.
 Sidgwick H. 161.
 Siebeck 25, 36.
 Siegel C. 169.
 Sigwart Chr. 37, 55.
 Simmel Georg 142, 155,
 161, 171.
 Smith Adam 25, 121, 125,
 143.
 Sokrates 32, 119, 120,
 125, 129, 134, 158,
 170, 180, 181.
 Sophokles 110.
 Spencer Herbert 13, 27,
 72, 89, 98, 106, 122,
 141, 142, 143, 161.
 Spinoza 17, 54, 55, 77,
 85, 86, 87, 89, 91, 99,
 121, 123, 149.
 Spitzer Hugo 104, 117.
 Squillace F. 162.
 Stanley 143.
 Staudinger 173.
 Stein H. v. 102, 116.
 Stein Ludwig 56, 72, 161.
 Steinid 143.
 Steinthal 27.
 Stern William 19, 28, 29, 36.

- Stirner Max 146.
 Swedenborg 54.
 Thales 15, 75.
 Tarde Gabriel 142, 161.
 Theophrastos 33.
 Thukydides 113.
 Titchener E. B. 36.
 Thomas Aquino 94, 130.
 Toland 99.
 Tšelpanov G. 6.
 Tylor 143.
 Überweg Fr 37.
 Überweg-Heinze 22, 94.
 Unold Johannes 161.
 Urwick 142, 161.
 Uspenski 174.
 Utitz E. 117.
 Vaihinger Hans 32, 72, 143.
 Vasnetsov 179.
 Verworn 100, 117.
 Vico 148, 149.
 Vierkandt 143, 169.
 Vischer 103, 116, 171.
 Villa G. 36.
 Vogt Karl 38, 78.
 Volkelt J. 72, 104, 116,
 162.
 Voltaire 147.
 Vorländer 173.
 Wagner Richard 110.
 Ward Lester 142, 162.
 Wentscher M. 161.
 Westermarck Eduard 119,
 125, 127, 132, 143, 160,
 165.
 Willmann Otto 162.
 Winckelmann 103.
 Windelband W. 22, 34, 36,
 37, 44, 48, 73, 155, 156.
 Wolff Christian 21, 102,
 139.
 Woltmann 143.
 Worms René 142.
 Wundt W. 22, 25, 27, 29,
 32, 34, 36, 37, 71, 80,
 83, 96, 100, 116, 131,
 133, 155, 160, 176.
 Xenophanes 16, 85, 99.
 Xenopol 155, 162.
 Zeller 116.
 Zeno 85.
 Ziegler Theobald 160, 162.
 Ziehen Ph. 36, 162.
 Zimmermann Robert 104,
 116.

ÜS LIIVIKA
 Raamatukogu

Sisu.

	Lhk.			Lhk.
Tõlkija eessõna	5—8	§ 24. Intellektualism		52
Katked autori eessõnast 1—6 välja- andest	8—11	§ 25. Müstitsism ja intuitsioon		53
Esimene osa. Filosoofia tähendus ja ülesanne	13—23	§ 26. Pragmatism		56
§ 1. Filosoofia mõiste ja ülesanne	13	§ 27. Geneetiline ja bioloogiline tunnetusteooria		57
§ 2. Filosoofia psühholoogiline algus	14	Neljas osa. Metafüüsika ehk ontoloogia	74—100	
§ 3. Filosoofia ajalooline algus	15	§ 28. Metafüüsika probleemid ja voolud		74
§ 4. Filosoofia ja usk	15	§ 29. Materialism		77
§ 5. Filosoofia ja teadus	17	§ 30. Spiritualism		81
§ 6. Filosoofia jaotus	20	§ 31. Substantsi monism		84
§ 7. Filosoofia-ajalugu	21	§ 32. Sünni monism		88
Teine osa. Propedeutilised (ette- valmistavad) distsipliinid	24—73	§ 33. Dualism		93
§ 8. Psühholoogia aine, ülesanne ja arenemine	24	§ 34. Kosmoloogilis - teoloogiline probleem. Jumal ja maailm		96
§ 9. Psühholoogia meetodid ja voolud	25	Viies osa. Esteetika teed ja ees- märgid	101—117	
§ 10. Psühholoogia ja füsioloogia	29	§ 35. Esteetika mõiste ja ülesanne		101
§ 11. Psühholoogia ja filosoofia	30	§ 36. Esteetika arenemine ja voolud		102
§ 12. Loogika aine ja ülesanne	31	§ 37. Geneetiline ja bioloogiline esteetika		105
§ 13. Loogika arenemine ja voolud	32	Kuues osa. Eetika ja sotsio- loogia	118—162	
§ 14. Grammatika, loogika ja psüho- loogia	35	§ 38. Eetika aine ja ülesanne		118
§ 15. Loogika ja filosoofia	35	§ 39. Eetika arenemine		119
Kolmas osa. Tunnetuskriitika ja tunnetusteooria	38—73	§ 40. Tahtevabaduse probleem		123
§ 16. Dogmatism, skeptitsism, krittis- m	38	§ 41. Eetika probleemid ja voolud		124
§ 17. Tunnetusprobleemid	39	§ 42. Geneetiline ja bioloogiline eetika		125
§ 18. Tunnetuskriitika arenemine ja voolud	41	§ 43. Sotsioloogia aine ja ülesanne		131
§ 19. Tunnetuskriitiline idealism	44	§ 44. Sotsioloogia arenemine ja voolud		134
§ 20. Tunnetuskriitilise idealismi hin- damine	45	§ 45. Ajaloofilosoofia		147
§ 21. Kriitiline realism	49	§ 46. Kasvatusteadus (pedagoogika)		157
§ 22. Tunnetusteooria arenemine ja voolud	50	Lõppmõtted	163—169	
§ 23. Sensualism	51	Tõlkija märkused	170—182	
		Nimederegister	183—186	

Trükivigade parandus.

- | | | | | |
|----------------------|--------------------|--------------------------------|-------------|--------------------|
| 1) Lhk. 56, alt | 2. rida: trükitud: | Ludwig Stern, | peab olema: | Ludwig Stein. |
| 2) „ 57, ülevalt 14. | „ „ | F. C. S. Schiller, | „ „ | C. F. S. Schiller. |
| 3) „ 162, alt 10. | „ „ | Bergmann, | „ „ | Bergemann. |
| 4) „ 173, alt 9. | „ „ | J. A. Lange, | „ „ | Fr. A. Lange. |
| 5) „ 143, ülevalt 5. | „ „ | Waltmann, | „ „ | Woltmann. |
| 6) „ 147, ülevalt 5. | „ | puudub tõlkija märkuse nr. 62. | | |

Ü S. LIIVIKA
Raamatukogu