

**LATVIJAS UNIVERSITĀTES
AKADĒMISKĀS SABIEDRISKO ZINĀTŅU BIEDRĪBAS**

RAKSTU KRĀJUMS

I

TRAVAUX

**DE LA SOCIÉTÉ ACADÉMIQUE DES SCIENCES SOCIALES
(UNIVERSITÉ DE LETTONIE)**

I

RĪGĀ, 1936

VALTERA UN RAPAS A./S. APGĀDS

Latvijas Ūniversitātes
Akadēmiskā Sabiedrisko Zinātņu
Biedrība

•

Pīpiņa un Upmaņa grāmatu un nošu splestuve Rīgā, Marijas ielā 10.

Latvijas Ūniversitātes
A k a d ģ m i s k ā
Sabiedrisko Zinātnu Biedrība

Société Académique
des sciences sociales
(Université de Lettonie)

Latvijas Ūniversitātes
Akadēmiskās Sabiedrisko Zinātnu Biedrības

Rakstu krājums



Travaux

de la Société Académique des sciences sociales
(Université de Lettonie)



Rigā, 1936

VALTERA UN RAPAS A./S. APGĀDS

Priekšvārds.

Laižot klajā savu zinātnisko darbu pirmo krājumu, Latvijas Universitātes Akadēmiskā Sabiedrisko Zinātņu Biedrība izpilda ar to vienu no saviem galvenajiem uzdevumiem, kā attiecībā uz zinātnisko pētišanu, tā arī sakaru nodibināšanu ar ārzemju zinātniskām iestādēm.

Dabīgi, ka ikkatrs pasākums viņa pirmajā — organizācijas — stadijā rit lēnām, prasa zināmu laiku. Turpmākie Biedrības rakstu krājumi sekos ātrākā tempā. Šādas biedrības pastāvēšana vēl jo vairāk nepieciešama tāpēc, ka tādā ceļā, kopā ar citām tādām pašām zinātniskām biedrībām, tiek likti pamati nākamajai Latvijas Zinātņu Akadēmijai. Šīs Akadēmijas ideja pa daļai jau realizēta ar Vēstures Institūta nodibināšanu, kā nākamās Akadēmijas sastāvdaļu. Nav šaubu, ka zinātniskam institūtam ir lielākas iespējamības realizēt akadēmijas mērķus, nekā biedrībai; ar to arī ir nosprausts tālākais Akadēmijas izveidošanas ceļš: pagaidām — ar atsevišķo zinātnisko institūtu dibināšanu. Šai ziņā būtu vēlams, lai nodibinātos arī Sabiedrisko Zinātņu Institūts, kas aptvertu oikonomiskās, socioloģiskās un juridiskās zinātnes, kā zināma vesela vienība, kas vērsta uz sociālās dzīves pētišanu, kā vispār, tā jo sevišķi Latvijā. Kamēr tāds institūts nodibināsies, Akadēmiskā Sabiedrisko Zinātņu Biedrība, neskatoties uz ierobežotām iespējamībām zinātnisko spēku un līdzekļu ziņā, ir uzsākusi šo akadēmisko darbību. Šis uzdevums piekrīt Biedrībai vēl jo vairāk tamdēļ, ka saskaņā ar tās statūtiem, tās mērķi aptver ne tikai sociālo zinātņu centrālās organizācijas nodibināšanu Rīgā, bet attiecīgu organizāciju dibināšanu arī citos mazākos Latvijas centros.

Saskaņā ar Biedrības statūtiem, tās zinātniskā darbība sadalās nodaļās; pagaidām pastāv juridiskā un oikonomiskā nodaļa.

Katra no šīm nodaļām ir autonoma (ar savu prezidiju), bet apvienojas kopēja Biedrības prezidijā un kopējā viņas pilnā sapulcē, kas arī vēlami, lai būtu zināma vienība sociālo zinātņu pētišanas laukā.

Notecējušā Biedrības organizācijas visgrūtākajā periodā Biedrības darbība izpaudās zinātniskos referātos kā oikonomisko, tā arī juridisko zinātņu laukā. Šie referāti izsauca dzīvas debates un padarīja rosīgu Biedrības darbību (sk. atsevišķos ziņojumus par priekšlasījumiem).

Biedrības pirmajos pastāvēšanas gados viņas priekšsēdis bija tagad jau mirušais mūsu ievērojamais oikonomists un statistiķis prof. Dr. Kārlis Balodis.

Tagad prezidija sastāvs ir sekošs:

Priekšsēdis — prof. Dr. Vasiļijs Sinaiskis.

Priekšsēža biedrs — prof. Dr. Kārlis Dišlers, (kurš ir arī Biedrības Juridiskās nodaļas priekšsēdis).

Sekretārs — prof. Dr. Pauls Mincs.

Prof. Dr. Ernests Birkhāns (Oikonomiskās nodaļas priekšsēdis).

Juridiskās fakultātes dekāns vec. docents Jānis Kārklīšs.

Iespējams, ka Biedrībai nāksies nodarboties ar jautājumu par zinātniskā kongresa sasaukšanu Rīgā sociālo (juridisko, oikonomisko un socioloģisko) zinātņu problēmu iztirzāšanai.

Bez tam iespējams, ka Biedrība apsvērs arī jautājumu par Sociālo Zinātņu Institūta dibināšanu Latvijā. Šāda institūta nepieciešamība ir acīmredzama, jo Biedrībai, kamēr tai nav pietiekošu līdzekļu savu mērķu realizēšanai, nav arī iespējams attīstīt sevišķi plašu darbību.

Tādi ir, ārpus Biedrības tīri zinātniskās darbības, viņas tuvākie mērķi. Laikmetā, kad Latvijā sevišķi uzplaukst nacionālo uzdevumu sekmēšana, atsevišķo institūtu dibināšana rada solīdu bazi nākamajai Latvijas Zinātņu Akadēmijai.

Société Académique des sciences sociales à l'Université Latvienne.

La Société Académique a été fondée en 1927 à Riga. Son but est:

1^o approfondir et élargir les sciences juridiques, économiques, sociologiques en général et surtout celles qui se rapportent spécialement à la Lettonie,

2^o préparer les conditions favorables pour le fondement de l'Académie Latvienne des Sciences.

La Société Académique est divisée en deux sections:

1^o des sciences juridiques,

2^o des sciences économiques.

Chacune de ces sections a son praesidium qui organise les travaux annuels scientifiques.

Le praesidium général de la Société Académique a pour but d'unifier les travaux des sections.

Président de la Société Académique

Mr. le professeur de l'Université Latvienne Dr. Vasilij Sinaiskis (Sinaïski).

L'ancien président était Mr. le professeur de l'Université Latvienne Dr. Karlis Balodis qui restait président jusqu' à sa mort.

Vice-président Mr. le professeur de l'Université Latvienne Dr. Karlis Dišlers.

Secrétaire Mr. le professeur de l'Université Latvienne Dr. Pauls Mincs.

Membres du praesidium général:

Décan de la Faculté juridique et économique Mr. le professeur-adjoint Jānis Kārklīņš.

Mr. le professeur de l'Université Latvienne Dr. Ernests Birkhans.

Président de la section des sciences juridiques Mr. le professeur Dr. Karlis Dišlers.

Président de la section des sciences économiques Mr. le professeur Dr. Ernests Birkhans.

Prof. Dr. Vasil Sinaïski.

Rome et Chine dans quelques rapprochements (juridiques, économiques, religieux, chronologiques, astrologiques, totémiques et folkloristiques).

§ 1. Terminologie.

Tout d'abord commençons nos études comparatives des institutions romaines et chinoises par la table suivante (v. tab. I).

Tab. I.

		En chinois: ¹		En romain:
A	Po	<ul style="list-style-type: none"> pouvoir chefs, hégémons 	}	<ul style="list-style-type: none"> potestas pouvoir chefs (magistratus cum potestate) Titre juridique (patria potestas) comp. herus
	pa	<ul style="list-style-type: none"> comme Po, mais: grande puissance 	<ul style="list-style-type: none"> pater pater patratus, auctoritas patrum 	
	Fou	<ul style="list-style-type: none"> jeunes geans, garçons² 	<ul style="list-style-type: none"> familiares fili, famuli 	
po-fou	<ul style="list-style-type: none"> père de famille, mari Seigneur 	<ul style="list-style-type: none"> pater familias père de famille, mari Seigneur (herus) 		
B	Fou	folie, fou, possédé d'un esprit divin		Furor — folie, furiosus — fou, furens — inspiré
	Fou	ce qui appartient à la famille, les siens		Familia — fils et mère de famille, sua res, sui (heredes)
	Kieou ³	ce qui appartient à l'autre famille, d'autrui		Ce qui appartient à la parenté cognatique, cognati
	po-kieou	Oncle maternel		Oncle cognatique
		Beau père		Beau père

¹) Granet, Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris. 1926, p. 74 et suiv.

²) Nom donné aux jeunes gens participant aux fêtes (Granet. p. 327).

³) Cio (en grec kio, kineo) mouvoir, invoquer, appeler pour aide, pour témoignage (comp. cognitor — testis), diviser l'héritage (erctum ciere).

On voit par cette table qu'il y a certains rapprochements entre les institutions juridiques de Rome et celles de Chine.

En particulier on peut noter encore les coïncidences suivantes:

fou — folie	furor — folie
fou — furieux	furiosus — furieux
fou — possédé d'un esprit	furens — inspiré. ⁴⁾

Le sens primordial de fou est le feu; comp. furnus (four, fourneau) et παρά, πῦρ (feu). Cela s'accorde avec fou dans le sens du feu du tonnerre — foudre et du tambour céleste. Le Génie de l'Étang du Tonnerre frappe sur son ventre, il bat du tambour sur son ventre et c'est le tonnerre. Fous (furieux) sont ceux qui frappent leur ventre comme tambour en matière de jeu. Les fous de Houainan tseu paraissent être possédés de l'Esprit du Tonnerre.⁵⁾ Les génies de la maison (foyer) au nombre de cinq lares ou douze génies domestiques sont les mânes familiaux.⁶⁾ Tout cela nous explique bien que pafou est le père de la maison — foyer ou pater familias chez les Romains.

Mais ce n'est pas tout. Dans un sens plus large fou signifie: tout en jouant de la musique, personnage plein de sagesse (d'un esprit divin), la transformation par le feu.

La première signification est liée avec les fêtes du feu, avec l'amusement: le Génie de l'Étang du Tonnerre est un dragon à tête humaine qui frappe du tambour sur son ventre pour s'amuser.⁷⁾

La seconde signification: de la sagesse, d'un esprit divin est liée avec la sagesse divine ou avec l'ordre (droit divin) ce qui est probablement le fas romain, dont la

⁴⁾ A propos de fou et de ses significations voir chez Granet, p. 326 et surtout note 2.

⁵⁾ Voir les sources chez Granet, l. c. p. 326, n. 2.

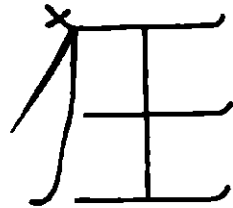
⁶⁾ Chez Granet, p. 327, n. 4.

⁷⁾ Chez Granet, p. 326, n. 2.

signification initiale est probablement les paroles du tonnerre — feu (foudre).⁸⁾ La foudre est l'Esprit divin, céleste. Il y a certaine allusion: alors (le jour de la Pentecôte) il se fit tout à coup un bruit qui venait du ciel, comme le bruit d'un vent qui souffle avec impétuosité; et il remplit toute la maison où ils (XII Apôtres) étaient assis. Et ils virent paraître des langues séparées les unes des autres, qui étaient comme de feu, et qui se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit; et ils commencèrent à parler des langues étrangères... Et les autres se moquant, disaient: c'est qu'ils sont pleins du vin doux (Actes 2, 1—13), ils sont les prophètes (2, 17).

Le signe chinois du fou est le suivant:

Analysant ce signe nous voyons qu'il nous représente: 1° le templum carré (ciel à quatre points divisé par la croix directe en quatre contrées ou en quatre Orient. 2° le côté droit du templum céleste est supplé par le signe rappelant la lettre s.⁹⁾ 3° en haut de côté droit est la croix oblique (du soleil ce qui indique le côté solaire, du feu du tonnerre.



D'après la division de la maison (foyer) céleste — ou de la Maison de Calendrier en 10 (s. décimal) ou en 12 (s. duodécimal) nous avons 10 ou 12 génies de sa Maison et cinq (de même six) comme les génies seulement du côté solaire, dont nous avons parlé ci-dessus.

La troisième signification de fou — la transformation par le feu désigne le déplacement des étoiles zodiacales à cause de la rétrogradation du Soleil (précession). Cela est

⁸⁾ Fas eigentlich „Ausspruch bes. göttlicher oder richterlicher; daher göttliches Recht (v. Walde, Lat. etym. Wörterbuch., Heidelb., 1910, s. v. fas).

⁹⁾ Probablement, le signe du serpent qui signifie le feu (étoiles) du calendrier sidérique. Serpent est encore le symbole de la sagesse du ciel étoilé surtout la voie lactée. La croix directe est le symbole du calendrier lunaire, synodique avec ces étoiles (feu) zodiacales. Les bouts du côté gauche qui sont dirigés en haut et à droite indiquent la direction du mouvement des corps célestes.

prouvé par les signes zodiacaux — Tigre, Dragon en particulier, voir tab. II.

Tab. II (Arbre du calendrier chinois).

Tchi (branches)		Signes des chinois	Signes des japons	Signes zodiacaux	Saisons de la précession					
					A	B	C	A ¹	B ¹	C ¹
Février	Ts'ai	chou	ne	Souris ¹⁰			sé			éo
Mars	Tchen	nieu	ushi	Boef		sé			éo	
Avril	Yin	hou	tora	Tigre	sé			éo		
Mai	Mao	t'ou	ou (ou-sag)	Lièvre			éo			sh
Juin	Chln	loug	tatsou	Dragon		éo			sh	
Juillet	Szé	che	mi (hebi)	Serpent	éo			sh		
Août	Ngu	ma	ouma	Cheval			sh			ép
Septembre	Wei	yang	hitsouji	Brebis ¹¹		sh			ép	
Octobre	Chin	hou	sarou	Singe	sh			ép		
Novembre	Yeou	ki	tori	Poule ¹²			ép			sé
Décembre	Sieou	k'iouen	k'iong-k'i	Chien		ép				sé
Janvier	Haj	tch'ou	i (wl)	Porc ¹³	ép				sé	

Notes:

Calendrier lunaire
 sé = Solstice d'été.
 éo = Equinoxe d'automne.
 sh = Solstice d'hiver.
 ép = Equinoxe de printemps.

Calendrier solaire
 sh = Solstice d'hiver.
 ép = Equinoxe de printemps.
 sé = Solstice d'été.
 éo = Equinoxe d'automne.

ABC [ou BCA¹] = trois périodes de précession av. J.-Chr. (A [ou B] = 6450 ans av. J.-Chr., B = 4300 ans av. J.-Chr. et C [ou A¹] = 2150 ans av. J.-Chr. = A¹B¹C¹ [ou B¹C¹D¹] = périodes après J.-Chr., A¹ [ou B¹] est la période contemporaine, commencée jadis par Serpent-Tigre-Porc-Singe [ou par Dragon-Bouef-Chien-Brebis] et déplacée par ses saisons après J.-Chr.

¹⁰) De même: rat.

¹¹) De même: chèvre, bélier, bouc.

¹²) De même: coq.

¹³) De même: sanglier.

La transformation (déplacement) du Tigre (sé) en Tigre (éo, c. lunaire) ou du Tigre (sh) en Tigre (ép. c. solaire) est le fou¹⁴) (sagesse, prophétie) qui avait lieu après J.-Chr. (période contemporaine de précession). La transformation est faite par le soleil de printemps, c'est à dire par son feu et tonnerre — foudre (fou, feu, tambour-tonnerre). Auparavant fou (Serpent, A) était le feu de l'équinoxe d'automne (ou de printemps, c. solaire) maintenant celui du solstice d'hiver (c. solaire) du solstice d'été (c. lunaire).

La transformation du Dragon, dont parlent les sources (v. ci-dessus) de même l'ordre avait lieu jadis après J.-Chr. si on commençait la période initiale du monde saisonnaire de trois mois (périodes mensuelles de précession) par Dragon-Boeuf-Chien-Brebis (Bélier) (v. tab. II B et B¹). Enfin, nous avons le même ordre du déplacement saisonnaire (transformation par feu et tonnerre, foudre) si on comptait le commencement du monde ancien par Cheval - Lièvre - Souris - Coq (Poule, tab. II C et C¹).

Grâce à la science différente les chrétiens folklorisaient J.-Chr. tantôt comme Agneau-Bélier (B et B¹), tantôt comme Poissons (février, chez les Chinois Souris, C¹), tantôt comme Coq (C et C¹; Coq au lieu de la croix chez les Luthériens).

On peut encore comprendre que l'usage de Noël de manger du porc a sa raison divine (A et A¹, d'après le calendrier lunaire éo et sh) et que d'après les légendes le cheval (comp. encore âne, licorne, cerf) est lié encore avec la vie de J.-Chr. Bref, presque toute la richesse cultique et folkloristique en particulier devient compréhensible dans ses origines, tellement mystérieuses.

Sous ce rapport l'usage de porter des masques des animaux cultiques devient encore clair par son origine.

Le vicomte de Wei, Ki-tseu, passe pour être l'auteur du Grand Plan et le premier des philosophes chinois. Il contrefit le fou, tout en jouant de la musique. Sans doute,

¹⁴) Symbolisé par le Serpent ancien (A) ou par le Dragon ancien (B), comp. Adam ancien, et par le Serpent nouveau (contemporain) ou par le Dragon nouveau (contemporain), comp. Adam nouveau de l'ère chrétienne.

quand ils (fous), le Fang-siang-che et ses acolytes¹⁵⁾ avaient sous leur masque, le visage transfiguré par l'extase.¹⁶⁾ Selon la division de l'an en quatre saisons, le masque carré est évidemment en rapport avec les quatre directions, comme les quatre yeux¹⁷⁾ — étoiles principales saisonnières. Le masque est encore le symbole du pouvoir cultique de son porteur. A ce point de vue la personne sui juris, comme titre du pouvoir du père de famille à Rome désigne encore: personnage, sage, vieux; le masque avait l'ouverture pour la bouche pour chanter ou parler, comp. en ce sens persona des acteurs dramatiques (cultiques) en Grèce.

Tout cela nous témoigne que l'ordre des Chinois et celui des Romains (des Grecs en particulier) ont certaines origines communes. Donc, quelques rapprochements entre les institutions de Rome et de Chine ont leurs raisons d'être, je crois. Nous verrons encore que ces raisons ont d'autres preuves qui justifient nos rapprochements. Mais la question à savoir est la suivante:

Comment pouvons-nous expliquer ces rapprochements? S'agit-il ici de la liaison ethnique ou de la réception scientifique, cultique?

La question est trop grave pour donner ici une réponse persuasive.

¹⁵⁾ Acolytte (gr. ἀκόλυθος — compagnon, satellite, serviteur) — cleric chargé, dans l'église, des bas offices. Par ex., aide subalterne; compagnon. Acolytat — le plus élevé des quatre ordres mineurs, dans la religion catholique. — Les origines de ces mots sont probablement liées avec le calendrier des 20 doigts — parties de l'an, divisé en quatre saisons (acolytat). Comp. le calendrier du Mexique où certaines divisions (signes) sont nommées: coalt (serpent), acalt (roseau), eecatl (vent, quaxolotl), tepeyollotl (cerf), Tlaçolteoc (mouvement) etc. V. Ginzler, Lehrbuch der Chronologie, (Bd. I). Akoé (en grec) désigne: forma, nouvelle, gloire parole sermo, auditio, rumor. L'étoile de Noël est la gloire, slava chez les Russes (Chansons populaires de Noël). Comp. encore 4, Evangiles comme quatre bonnes nouvelles etc. — Bref, il s'agit des signes — étoiles qui se suivent l'une l'autre d'après l'ordre des mois et des périodes de précession et qui sont divisées en 4 parties (saisons).

¹⁶⁾ Granet, p. 326.

¹⁷⁾ Granet, p. 326, n. 2.

Cependant il faut nous rappeler les origines ethniques des Quirites à Rome, de même celles des peuples les plus anciens de l'Italie et de la Grèce, il faut profondément analyser la culture primordiale comme base de la culture suivante des Romains et des Grecs.

Quoi qu'il en soit, je crois que l'ordre ancien le plus répandu jadis, était sacraire (théocratie ancienne). Cet ordre a été pratiqué toujours par les urbains (*montani* à Rome, Quirites). La culture des urbains a été opposée à la culture des laboureurs (paysans). L'ordre urbain était celui des guerriers, possesseurs des troupeaux d'animaux et des terres, qui ont été cultivées par les sujets des guerriers — laboureurs (*plebs* à Rome). Cet ordre des victimes cultiques — des animaux est celui des guerriers comme mangeurs de viande et des buveurs du vin. Cet ordre des guerriers — frères, répartis en groupes cultiques (en *curies* à Rome) n'était pas seulement fraternel, mais encore cultique, totémique (voir ici l'appendice). A ce point de vue il faut distinguer trois ordres de l'ancienneté:

1° Ordre fraternel (*curial* chez les Romains — Quirites).¹⁸⁾

2° Ordre patriarcal (patriarchat) ou populaire des *patres familias*¹⁹⁾ et

3° Ordre maternel (soi-disant matriarchat).

En particulier le premier ordre avait deux formes fondamentales: celle des seigneurs — égaux (*cité quiritaire*) et celle du seigneur et de ses compagnons (*orde féodal*). Mais les bases de ces deux ordres différents restent quand même les mêmes et non seulement cultiques (théocratiques) mais encore économiques (§ 2), éthiques (§ 3), de divisions différentes du temps (§ 4) et de l'espace (§ 5), du groupement des hommes (§ 6) et des dieux (§ 7). Il y a encore certains rapprochements chronologiques, historiographiques (§ 8) et juridiques en particulier (§§ 9—11).

¹⁸⁾ Voir chez moi, *La cité quiritaire*, Riga, 1923 (*Acta Univ. Latviensis*).

¹⁹⁾ Voir chez moi, *La cité populaire*, Riga 1924 (*Acta Univ. Latv.*) et *Les problèmes du droit romain* (1936 *Acta Univ. Latv.* 1936).

§ 2. Possessio et fiefs. Trois genres de terres. Bona et bonheur.

Tout d'abord exposons ce qu'écrit Monsieur Marcel Granet à propos de fiefs, de la possession et de la communion (l. c. p. 91, note 1).

Le terme spécial qui sert à désigner des fiefs est la valeur de Bonheur. On distinguait trois aspects du Bonheurs:

1^o Bonheur longévité (non pas exclusivement personnelle, mais longévité de la race²⁰) = permanence des sacrifices et pérennité des âmes nourries par le sacrifice;

2^o Bonheur idiosyncrasique d'une race (nombreuse descendance mâle, permettant la conservation du domaine)²¹) et enfin;

3^o Bonheur féodal qui consiste dans la possession durable d'un fief (salaire).

L'expression: manger son fief-salaire = manger les grains soit donnés directement par le seigneur (fief-salaire) soit tirés du domaine octroyé par l'investiture (fief-domaine). L'expression: „manger les grains“ est la même que celle: recevoir un fief-salaire. Le salaire-grains ou toutes sortes de nourriture est ce qui permet la communion avec le prince: c'est cette communion qui en fait la valeur.

Le Tsi t'ong explique très clairement que, seul, le prince qui a de la Vertu (Tao) sait faire à tous ses vassaux (y compris les plus humbles) les distributions rituelles des viandes d'offrande. Cete distribution est le geste principal de la Largesse princière. Les viandes distribuées s'appellent de même Bonheur. „Salaire et bonheur“: une expression équivalente.

Dans l'antiquité un prince à Vertu brillante donnait des dignités (impliquant possession d'un fief — domaine) à ceux qui avaient de la Vertu (Tö)²²) et donnait des fiefs — salaires à ceux qui avaient de la gloire. Il devait distribuer dignités et fiefs — salaires dans le temple de

²⁰) Comp. chez moi, La cité quiritaire (l. c.).

²¹) Comp. chez moi, La cité populaire (l. c.).

²²) Prestige: forme supérieure et intime du mana individuel.

ses Ancêtres (sous peine de sembler accaparer l'autorité au détriment des Ancêtres).

Tous les dons valent parce qu'ils établissent une communion entre le donateur et le donataire. Les dons types sont les dons de nourriture ou de boisson: ils fixent dignités et salaires, c'est à dire la hiérarchie sociale et l'échelle des prix. Même les choses de prix n'ont de valeur que par la qualité de leur possesseur.

L'organisation de fiefs n'est pas sans doute celle des Quirites (Romains), mais il y a beaucoup de rapprochements entre ces organisations.

Les terres — *res publica* surtout, les *res* du *jus Quiritium* ou de l'organisation guerrière (*corpus*, corporation quiritaire) étaient de même de trois genres:

1°. *Res sacra* (*publica et privata*). C'est la terre cultique (*divini juris*, de même *res religiosa et res sancta*). A ce point de vue ces terres sont les *bona* (bonheur) des morts; elles se trouvent dans leur possession morte (*comp. la main morte*). Les morts mangent les sacrifices, ils doivent avoir leur bonheur longévité;

2°. terres héréditaires (*haeredia*), le bonheur idiosyncrasique, *bona* qui, grâce au droit de l'héritage, deviennent les *priva*, mais à condition de rester la postérité directe (*sui heredes*), puis probablement plus tard — la postérité indirecte ou la parenté agnatique (*adgnatus proximus*).

Adgnatus proximus comme frère était, à son temps le *suus heres* du défunt commun avec son frère mort. Les *heredia*, de même que bonheur idiosyncrasique d'une race, des descendants (postérité directe, *sui heredes*) sont les *res* (terres) ou le domaine du particulier avec sa postérité.²⁹⁾ Mais ce domaine héréditaire, idiosyncrasique n'est que par son essence le pouvoir, *potestas* (*po*), *jus ex jure Quiritium*. C'est pour cette cause que la notion du droit héréditaire est la succession du pouvoir et non pas seulement des *res* (biens), d'où vient

²⁹⁾ A Rome c'est le roi (le prince) qui donnait les *heredia* à les plus humbles (plébéiens).

le principe héréditaire originel des Romains: jus universum comme objet d'héritage.

Jus du singulier comme universum en rapport avec lui (son domaine héréditaire) n'exclut pas entièrement jus universum de tous (la cité quiritaire, puis du peuple quiritaire). Privation des heredia est conditionnelle: viagère et héréditaire. Cela est prouvé par la règle: si adgnatus proximus ne veut être héritier en jus universum d'un singulier, d'autres adgnati ne peuvent pas obtenir l'héritage, car il n'y a pas dans ce cas de succession directe, — cette condition du régime des terres héréditaires. L'héritage retourne à la cité quiritaire, à la curie du défunt et, en particulier, à ses gentiles (decurie = gens). Mais dans ces deux cas (de la succession du adgnatus proximus ou des gentiles (decurie = gens) il ne s'agit que du droit de habere (Lex XII tab.): si intestatus moritur cui suus heres nec escit, adgnatus proximus familiam habeto etc.

Ce terme — habere est caractéristique. Si gentiles ne voulaient pas habere (effectivement), alors, selon la règle fondamentale de la corporation quiritaire, heredia deviennent la terre de troisième catégorie: du droit d'occuper comme possession. On interprétait ce possesseur comme heres pour que la potestas sacraire fût remplie par lui. Mais le herus — quirite, père de famille pouvait instituer l'héritier — suus heres par la permission des Quirites — ex jure Quiritium (testament intiale aux comitia curiata calata). C'est par cette cause que l'institutio heredis est l'élément essentiel du testament. L'institutus succède jus universum defuncti ex iure Quiritium.

Les terres héréditaires (heredia) ont été distribuées entre les colonistes, ou encore entre les viri (viritim) par l'assignatio viritana. Le lot héréditaire de vir appartenait à son père de famille — personne sui juris quoique le vir-fils fût alieni juris. On admet que l'assignation des heredia n'avait lieu qu'entre pères de famille (M o m s e n).

Mais les termes: viritim ou in singulos, in colonos

²⁴⁾ D'après le droit quiritaire il n'y a pas de la succession ordinum et graduum.

ne s'accordent pas avec cette admission d'autant plus que l'organisation quiritaire est celle des guerriers-camarades.

C'est en 1907 que j'ai publié mon premier ouvrage à propos du lot agraire à Rome (Dorpat) en russe avec l'abrégé en allemand, où j'ai défendu ma thèse que le père de famille obtenait à Rome non seulement un lot (*heredium, bina jugera*), mais les lots de tous les *virii* de sa famille. Dans mon second ouvrage: *Bina jugera (heredium)*,²⁵⁾ j'ai développé l'idée que le lot dans sa genèse était d'un guerrier, qu'on l'assignait aux *castra*, comme nourriture de guerrier, ce qui est confirmé par la concordance de la *centuria agrorum* et la *centuria hominum*. Grâce à cette concordance le lot était jadis non plus qu'un *jugerum* (les membres des colonies obtenaient deux *jugera*). J'ai essayé de prouver mon idée en indiquant que le mesurage des terres était sacré, ayant la forme de *templum*. Il est important de remarquer que chez les Chinois, le domaine octroyé et sauf salaire de nourriture était désigné par le caractère du temple, c'est à dire par le carré au milieu duquel est la croix. Ce sont, chez les Romains, *cardo* et *decumanus* qui se traversent l'un l'autre, forment une croix. On divisait de cette manière les terres qui obtenaient le nom: *agri divisi et assignati*.

On assignait de même les lots aux plébéiens (citoyens) — humiles, puisqu'ils n'avaient pas jadis le droit d'occuper les terres libres à titre de possession (3-ième catégorie).

3°. La troisième catégorie des terres était chez les Romains de même que chez les Chinois celle des possessions.

La doctrine pandectaire construisit sa théorie de la possession. A savoir, pour acquérir la possession il faut observer deux éléments: a) *corpus*: *adprehensio* (occupatio ou traditio) et b) *animus* — l'intention d'avoir la chose pour soi (*animus rem sibi habendi* ou *animus domini*). Cette théorie est critiquée à son temps par Ihering et d'autres

²⁵⁾ Studien zur römischen Rechts- und Agrargeschichte (Dorpat 1910, en russe avec l'abrégé en allemand).

savants modernes. C'est juste qu'elle est basée sur les sources, mais ses fondements ne sont pas assez clairs.

D'après moi il faut distinguer: la possession ancienne et la possession plus récente.

La première était le droit public des Quirites, formant la corporation quiritaire ou *corpus*. Alors elle était acquise corpore, c'est à dire par celui qui appartenait au *corpus* quiritaire ou avait le droit de la corporation (communio). Le peuple, c'est à dire la postérité des Quirites avait ce droit. Au contraire, les plébéiens, bien qu'ils fussent citoyens romains, n'avaient pas auparavant ce droit de possession. Ils pouvaient tenir (*detentio*) les terres publiques, mais non posséder (le droit de corporation).

La seconde — possession nouvelle, après que l'Ordre quiritaire fut tombé en désuétude, appartenait à chaque citoyen romain.

Donc cette possession n'était pas acquise corpore dans le sens ancien du droit du corporant, mais corpore dans le sens du fait (*deprehensio*) et certainement *animus rem sibi habendi* (pas *animus domini* proprement dit). Au point de vue de cette nouvelle possession on peut comprendre la thèse (bien que discutable) que la possession était le fait (non le droit) et que le voleur avait la possession puisqu'il réalisait deux éléments: *corpus* (fait) et *animus rem sibi habendi*. C'est juste que la nouvelle possession n'était pas l'*animus possessionis*, mais seulement l'*animus possidendi* réalisé par la *adprehensio factice*.

Bref, la possession ancienne est le *ius possessionis* des Quirites — corporants et de leur postérité. La possession nouvelle est le fait de *possidendi*²⁰⁾ par un homme libre, un citoyen romain, un ingénu ou un affranchi. Naturellement, les sources contiennent le mélange terminologique, mais les différences terminologiques gardent deux notions de possession comme droit public quiritaire et comme fait civil.

A ce point de vue la possession ancienne était expri-

²⁰⁾ Comp. Cic. di leg. agr. III 2: *aliquam similitudinem propriae possessionis*.

mée encore par les possessiones (terres),²⁷⁾ tandis que la théorie de possession (nouvelle) qui apparait au I-er siècle de l'Empire (Principat) s'applique non seulement aux choses corporelles en général: immobilières et mobilières, mais aussi aux choses incorporelles, aux servitudes et à l'état des personnes. Mais l'idée ancienne de possession quiritaire réunit deux genres de possession par l'idée de nourriture puisque le possesseur est avant tout un usufructier. Un autre terme ancien: locupletes (patricii, potentes; comp. pa, po) — riches désigne la propria possessio.²⁸⁾ Le terme locupletes est dérivé de: loca, mais le nom: loca est le terme quiritaire. Tout le territoire quiritaire était divisé en 30 loca²⁹⁾ (30 curies) qui appartenaient aux Quirites. C'est pour cela que les locupletes n'étaient que les patricii (c'est à dire patres familias et leur postérité), ingenui ou ceux qui appartenaient aux décuries (gentes patriciennes). Les sources expliquent les patricii justement comme ceux qui connaissent les pères, c'est à dire les pères quiritaires de famille. Les plébéiens — fils connaissent naturellement leurs pères et ils avaient ses gentes, mais ces gentes plébéiennes n'étaient pas quiritaires appartenant aux décuries quiritaires.

La possessio comme jus utendi fruendi était bonum (nourriture, usufruit). Grâce à cela la terminologie distingue bona et proprietas.

En résumé, nous avons la comparaison des trois genres des terres chez les Chinois et chez les Romains je crois (voir tab. III).

Tab. III (terres).

Chinois:	Romains:
I. Bonheur longivité des sacrifices.	Terres — res sacra,
II. Bonheur idiosyncrasique de la descendance mâle (dominium octroyé).	Heredia.
III. Bonheur féodal-possession durable (fief salaire).	Possession (ancienne)

²⁷⁾ Voir de même Ed. Cuq, Manuel, p. 308, note 3.

²⁸⁾ Voir l'avant dernier note (Cicéron).

La cité populaire (R. 1924.)

²⁹⁾ A propos de loca v. chez moi, La cité quiritaire (R. 1923).

§ 3. Dignités. Honnête homme. Bonus pater familias.

On distribuait en Chine non seulement les terres, mais aussi les dignités comme nous l'avons déjà noté (§ 2).

La dignité exclut les fiefs-salaires, elle présume le fief-domaine. La dignité romaine exclut de même le salaire car il diminuait l'honneur. C'est à cause de cela, je crois que certains contrats romains excluent la récompense (équivalent): *mutuum, depositum commodatum, mandatum*. La louage (*locatio - conductio*) dont l'élément essentiel le salaire, diminuait la dignité. Ce salaire - *merces* suppose la merci pécuniaire qui ne s'accorde nullement avec la dignité du Romain. L'homme de profession libérale ne pouvait obtenir que le don d'estime (*honorarium*). De même, les Chinois regardaient la dignité plus éminente que la gloire. Pour eux la Vertu To ou le prestige (dignité) était la forme supérieure et intime du *mana* individuel (v. § 2); on donnait des fiefs-salaires à ceux qui avaient de la gloire (Kong — prestige réalisé en action méritoire, forme moins éminente de la Vertu).

Nous avons parlé que la distribution des dignités et fiefs-salaires avait lieu dans le temple des Ancêtres. Or, la distribution était un acte théocratique, cultique, obligatoire devant la face des Ancêtres. La distribution des récompenses qui fait la gloire du prince et la richesse du vassal, apporte du tribut qui donne au prince la puissance et au vassal la noblesse. Le seigneur doit répandre sa fortune sur ses fidèles.³⁰⁾ Chez les Romains, les *Quirites* comme membres de la confédération des seigneurs ne donnaient pas le tribut en qualité de possesseurs, puisque la dignité exclut le tribut forcé.

Le prince est le patron de ses fidèles. Le Romain pouvait avoir ses fidèles. Le patron romain est le seigneur, ses fidèles sont les clients qui se trouvent dans son obéissance.³¹⁾ La liaison qui unit le patron (le puissant, dérivé de *pater-père*) et les clients était de même sacrée (serment): *patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto* (VII,

³⁰⁾ Granet, 93.

³¹⁾ Voir en grec *cluo*.

21.³²⁾ A ce point de vue le patronat romain, comme basé sur le serment, nous rappelle en partie le *foedus*, basé même sur la fidélité mutuelle du prince et des vassaux. Les clients du patron romain étaient non seulement les laboureurs, mais les guerriers du patron. Les clients étaient les hommes libres, les fidèles du patron romain. Par serment les clients étaient réunis avec la famille du patron. Leurs terres (*familia*) retournaient à la famille du patron, si le client ne restait pas ses héritiers (*sui heredes*).

Donc, les Quirites (et leur postérité — *populus quiritaire*) qui avaient le droit d'avoir les clients, d'être soi — disant le prince, étaient en vérité les seigneurs. Mais il y a la différence essentielle des deux régimes: féodal (comp. patronat romain) et quiritaire.

La cité quiritaire est l'*Ordo* (comp. encore l'*Orda* d'or des Tatares); la cité féodale, par essence le patronat, la principauté. C'est juste que les Romains connaissaient le prince (*princeps*),³³⁾ mais il n'est que le premier entre égaux, tandis que le patron est le premier, unique dans la confédération des obéissants (clients).

Or il faut distinguer trois régimes (*regimen, de regere*).

1° *ordo* (ordre) comme corporation des égaux, des camarades, des corporants,

2° la principauté ou le royaume (féodalistique) et

3° la despotie (*despote, Dominus*), la forme du droit privé, du père de famille, des sujets, des personnes *alieni juris*.

Les Quirites-Romains pratiquaient le régime de l'*Ordo* des égaux divisé en XXX corporations — *curies* qui en totalité était la Grande Curie (*Curia Maxima*). Le princeps entre égaux était jadis *Curio maximus*. La dignité des Quirites-Romains était celle de Seigneur (en romain *herus*, en grec *héros*, je crois). Il est intéressant de noter que ce mot est encore en Chinois — héraut. Dieu, Chef et Hé-

³²⁾ *Serv. od Aen. 6, 609*: "fraus innexa clienti; ex lege XII tab. venit etc.

³³⁾ La période du principat. Comp. *curio* qui n'était que le premier entre les *curiales* comme égaux camarades.

raut se distinguent à peine. Le Chef est le divin, le Héraut n'est pas moins (Gr an et, 578, n. 1). Le roi est le double de Dieu (Gr an et, ibidem). Probablement, les Romains connaissaient encore le régime de la royauté, ce qui pose la question de grande importance: comment peut-on concorder le rôle du Curio Maximus et du roi à Rome?

Les origines de Rome sont très douteuses. On suppose par ex. que Rome était jadis la colonie civile des Albains. Dans ce cas nous avons 300 colons (l'usage de même des Romains). On envoyait 10 colons de chaque curie ou 1 de chaque décurie, en somme 300 décurions-colons. Certes, la colonie est la petite copie de l'organisation quiritaire-métropole. La cité quiritaire développée avait 30 tribus rustiques avec le centre de chacune. Selon la tradition Albe avait 30 villes, ce qui indique la même organisation par trente.

A ce point de vue, Rome comme colonie albaine³⁴⁾ avait l'organisation de 3, 30 et 300 divisions.

Selon la tradition, Romulus forma les equites de la manière suivante. Il ordonna de choisir de chacune des 3 tribus: Ramnes, Tities et Luceres, 10 equites de chacune des 30 curies. Chacune des 3 centaines (centuries) porte le nom de sa tribu: Ramnes, Tities et Luceres. Chacune des 30 décures avait son décurion. Donc, nous avons le type de la composition de la colonie décuriale. Mais, selon l'organisation de Romulus, 30 equites formaient encore la tourme, donc le nombre des tourmes était 10; ces tōurmes représentaient donc 10 curies (les maisons guerrières). Chaque centurie coloniale obtenait les sors de la nourriture, donc le nombre des centuries agraires était 3 suivant 3 tribus. Selon la tradition Tullus Hastilius ajouta encore 10 tourmes des Albains (Liv., 1, 20), donc le nombre des curies (maisons guerrières) était de 20. Cette addition était faite sans changement des centuries; par conséquent les trois tribus restaient sans changement. Nous avons 600 equites. Probablement Tarquinius Priscus ajouta encore 300 equites,³⁵⁾ c'est

³⁴⁾ De même, Niebuhr, R. G. II p. 56. Comp. Rosenberg (R.—Encycl. s. v. equites).

³⁵⁾ Voir Lubker's Real-Lexicon s. v. equites.

à dire 10 tourms ou 10^e curies (maisons guerrières) de cette manière il y avait à Rome 30 maisons-curies. L'organisation décuriale est devenue curiale. Donc le nombre des équites était 900 ou 30 curies-maisons.

Mais cette supposition ne s'accorde pas avec la réforme de Servius Tullius, il organisa 1200 équites des plébéiens, c'est à dire 40 tourms ce qui est en liaison avec 4 tribus locales qu'il organisa. Donc chacune des 4 tribus urbaines envoyait 10 tourms. Or, l'idée principale de Rome — colonie est assez claire. De même Niebuhr (R. G. II S. 56) admet directement que Rome était la colonie des Albains. Les sources contiennent les indications de Rome comme colonie (Denys). Les equites portaient le nom de celeres-rapides. On choisissait les gens les plus rapides. Leur chef était Tribunus Celerum (plus tard magister equitum comme aide de dictateur).

Enfin, Rome n'était jadis que le Palatin (Palatium, place primordiale des celeres). Mais Rome agrandit: son territoire et le nombre de ses habitants, surtout les plébéiens (les habitants des villes vaincues). Le peuple quiritaire s'agrandit aussi. Le culte agraire exigea son chef — roi-sacrificateur ou roi sacrorum. De cette manière la cité populaire créa le roi qui était choisi par les Quirites et qui quand même pouvait faire opposition aux Quirites en s'appuyant sur ses milites, légions. Les Quirites vainquent son roi; le dernier roi fut expulsé, il ne reste que rex sacrificulus borné dans ses fonctions par sacraires. De cette manière la cité quiritaire (Curio Maximus) et la cité populaire (rex) trouvent leur concordance historique.

Après cela retournons encore à la dignité. Il faut distinguer les dignités: l'une, des chefs (curions, magistrats à Rome), c'est à dire publique et l'autre, des Quirites comme camarades, membres des fraternités (curies). Chacun des herus doit être bon camarade, de même bonus pater familias. Dans ce sens l'injuria, nota censoria, infamia, capitis diminutio, intestabilitas etc. étaient les moyens quiritaires qui obligeaient les Romains à rester vertueux. Non seulement les bona sont les biens,

mais les hommes doivent rester bons, honnêtes (de honor) pour le bonheur de tous.

De même chez les Chinois on conseillait à quelqu'un au nom d'une conscience supérieure: celle de l'honnête homme. On parle au nom des „honnêtes gens au coeur droit“.³⁶ Cette expression — conscience supérieure nous rappelle encore la bona fides des Romains qui jouait un grand rôle dans le développement du droit romain.

D'autant plus dignes de leurs fonctions doivent être les chefs qui doivent encore posséder les qualités suivantes.

Chez les Chinois, de même que chez les Romains, le chef est passif devant les dieux ou la Destinée; il ne faut pas se jeter au-devant de la Destinée; il ne convient pas de le vouloir.³⁷ C'est du coeur du héros que portent les gestes de modération rituelle par lesquels il semble se dérober à son destin glorieux. Le seigneur trop pressé pousse de l'avant, le ministre le retient.³⁸ Le rôle des conseillers est grand.

Il est bien connu que les magistrats romains demandent leur conseil (consilium). L'institut du conseil est très ancien chez les Romains. Mais la passivité divine de même des magistrats ne désigne nullement que le chef est passif dans la vie politique.

Au contraire les représentants (chefs) doivent être actifs dans la vie politique, ils doivent être héros. Le mot Héraut chez les Chinois rend exactement le sens de la fonction.³⁹ Donc le magistrat doit être actif dans la vie politique, il n'est passif qu'en rapport du droit divin. Le chef chinois a potestas (Po) qui est équivalent de Hou: protéger, secourir.⁴⁰ Pour remplir leurs fonctions les chefs dans leur protection et le secours doivent obéir à Tao (Tao — tö): pouvoir, Régulateur, Vertu, Autorité, mana. Les Romains — chefs doivent être obéissants à la main (manus) divine (divination).

³⁶) Granet, p. 80 et note 4.

³⁷) Granet, p. 80, note.

³⁸) Granet, p. 87.

³⁹) Granet, p. 421.

⁴⁰) Note précédente.

§ 4. Ordre temporel (tempora).

On cherche les origines étymologiques du nom: ordre.⁴¹⁾

D'après moi, il faut chercher le sens de ce mot dans le droit divin.

1. A ce point de vue, les *initia* (commencements) avaient la signification spéciale des étoiles saisonnières (celles des autres divisions de l'an ou du temps circulaire et périodique en général) qui commençaient le compte du temps sacré. D'après Lucrèce (4, 33) *ordia* ne sont que les commencements. Ce sens est confirmé par les expressions: *sic orsa (est) loqui vates* (Verg.) — la sybille commença en ces termes, et encore: *satis de hoc; reliquas ordiamus* (Nep.). Mais ce commencement suppose la liaison étroite, le tour, le rang, suivre l'ordre, l'alternation. Cette alternation est donnée par les étoiles zodiacales; par ex., celles des XII mois qui suivent l'une l'autre.⁴⁰⁾ Cela est confirmé encore par le mot iranien (ancien) *rind* — constellation (lit. *rinda* — rang). Donc, *ordo*, en sens sacré scientifique, désigne la succession des constellations dans leur tour, déterminé par la première étoile comme commencement: *ordiri initium* (Cic. voir. ci-dessus), pour arranger.

La constitution romaine (quiritaire) en particulier connaît les commencements de ce genre: *Ramnes* (louve), *Titius* (colombe), *Luceres* (brochet, poisson). *Ordines observare* contient l'allusion: observer les étoiles dans leur mouvement l'une à l'autre, d'où vient encore la notion de l'ordre comme ligne. En ce dernier sens, nous avons *versum* — vers (iran. ancien: *rann*), *ordiar Palatia* (Prop.): je chanterai d'abord le mont Palatin.

La syllabe *or* est liée avec la notion de l'heure (temps) déterminée jadis par le ciel étoile (comp. *orbis*), mouvement circulaire, tour, *orbita* — char du soleil, révolution de la lune, ligne circulaire, *orno* — louer, fournir de pouvoir (Verg.), régler (Suet.), arranger, donner sa voix à un candidat (Plin. ce qui suppose son tour).

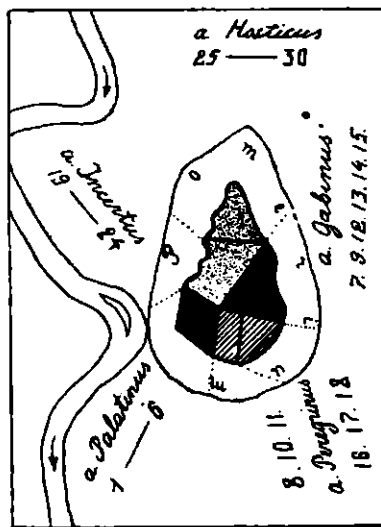
⁴¹⁾ Walde, Lat. etym. Wörterbuch, Heid. 1910. s. v. *ordior*.

⁴²⁾ Comp. *acolyte* — ἀκόλυθος (v. ci-dessus, p. 6 note 15).

En russe *ordo* — *riad* et *riaditsia* désigne encore — faire un contrat; comp. *ordiri antiqua foederum* — parler des anciens traités (Liv., Tac.).

Ainsi *Ordo quiritaire* désigne la constitution fraternelle basée sur le serment, *foedus*, sanctionné par l'étoile (*rind*) dans son commencement arrangé. Cette étoile des Quirites était la constellation du *Lupus* ou de la *Louve* — nourricière de *Romulus* (*Ramnes*) et encore, comme je suppose, la *Colombe* (*Titus, Tities*) et le *Poisson* (*Lucius, brochet, Luceres, voir tab. IV.*)⁴³⁾ En ce sens *ordo* désigne encore la partie. La cité quiritaire comme *ordo* entier (*oeuf du monde, v. tab. IV*) était divisée en trois ordines — *tribus*.⁴⁴⁾

Tab. IV.



Oeuf mondial.

⁴³⁾ Voir chez moi, *Identité des lois* (R. 1932. *Epistolae et logistorici* NN 12—14), et *Problèmes du droit romain* (1936. *Acta Univ. Lat-viensis*).

⁴⁴⁾ Au lieu des quatre parties, dont deux — la partie supérieure

2. Chez les Chinois la notion de la Vertu dans le sens primordial signifie la constellation comme élément essentiel de l'ordre temporel et spacial à la fois (v. § 5). Il faut distinguer deux principes: l'un — de la rénovation du temps et de l'Espace qui se conditionnent mutuellement (périodicité) et l'autre — de la propagation liée dans le Temps et l'Espace d'une Vertu régulatrice qui touche la dernière zone sous sa figure première⁴⁵⁾ (rétrogadation⁴⁶⁾ ou précession). Les nombres des zones sont différents, mais plus souvent 3 et 4, 7 et 9 et leurs dérivés.

Chez les Chinois⁴⁷⁾ de même que chez les Romains nous avons 3 et 4 tribus (zones). Selon la division du temps — espace en 4 (saisons, orient) il s'agit de 4 seigneuries-régions, 4 coulers, 4 armes, 4 drapeaux et tambours etc. La liaison étroite de l'ordre temporel et spacial est exprimée encore par inféodation des Temps et des Espaces,⁴⁸⁾ comme contrat (comp. testament biblique). A ce point de vue on distingue encore l'ordre ancien (testament ancien, inféodation ancienne) et l'ordre nouveau (testament nouveau etc.). Le premier est caractérisé par la Vertu évacuée hors de Temps et d'Espace (v. tab. V), le dernier — par la Vertu émanée ou la Vertu régulatrice (rénovatrice. v. tab. V).

Le terme émanation (mana individuel, exprimé chez les Romains par la manus — main) a son parallèle dans emancipation comme libération.

L'ordre de l'émanation est différent. Si la Vertu centrale céleste (i) est le soleil qui habite à son tour dans ses constellations (maisons zodiacales), nous avons le calendrier (Maison) solaire. Mais si la Vertu centrale est la Lune il s'agit du calendrier (Maison) lunaire.⁴⁹⁾ L'aménagement du Monde

de l'oeuf du monde et encore deux — la partie inférieure. Comp. le monde qui a été créé de l'oeuf du canard (Kalevala, recueil des chansons des Finnois, chanson I-ière). Com. chez les Romains quatre tribus urbaines (locales).

⁴⁵⁾ Granet, p. 232 et note surtout.

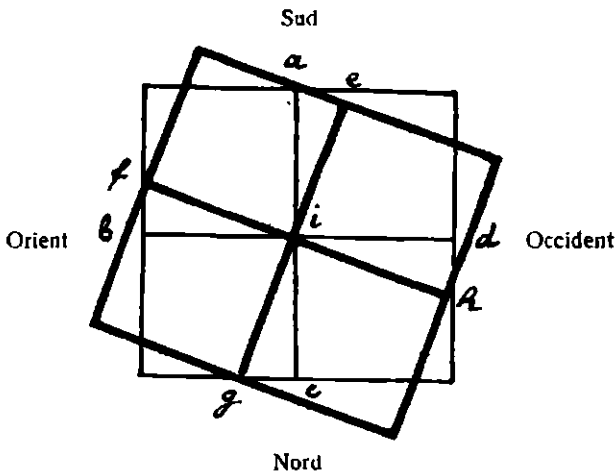
⁴⁶⁾ Mouvement de reflux (Granet, p. 232).

⁴⁷⁾ Granet, p. 231 n. 1 et p. 233 note 1.

⁴⁸⁾ Granet, 324.

⁴⁹⁾ Voir chez moi. Problèmes du droit romain. Riga, 1936.

Tab. V.



Propagation ou émanation.

c. solaire	c. lunaire	Ordres
a ou b	c ou d	= Vertu régulatrice évacuée (ordre ancien des quatre étoiles — commencements — ordia: a b c d)
e ou f	g ou h	= Vertu régulatrice émanée ou nouvelle (ordre nouveau des quatre étoiles — commencements — ordia: e f g h).
		Vertu régulatrice du futur.

dépend de l'émanation et se change chaque fois avec le temps initial (initium, ordo): l'Avènement de l'étoile nouvelle à la place de l'étoile évacuée, exilée.⁷⁰⁾

Tout cela nous montre que l'ordre des Chinois et celui des Romains ont les mêmes racines du droit divin (étoilé ou céleste). La division triple est celle du calendrier des 27 étoiles (27 9 = 3 ou 27 3 = 9) ou des 30 étoiles (curies —

⁷⁰⁾ Il est évident que selon les 12 signes (étoiles) du calendrier nous avons trois émanations (avènements, ordres de la propagation) comme temps saisonnaire de précession (voir tab. II et les explications qui sont données là).

maisons); la division de quatre — écartèlement est celle des 28 étoiles $28 \div 7 = 4$ ou $28 \div 4 = 7$, des 12 (24, 36 etc.⁵¹⁾)

Le calendrier, le plus ancien des Romains (Quirites) était celui des 30 jours (nuits) et des 300 jours ou nuits (s. décimal de dix doigts et leur 30 articulations.⁵²⁾ La Maison du calendrier des Chinois était surtout de 28 nuits ou de 280 nuits comme an sidérique (s. décimal).

§ 5. Ordre spatial (loca).

La division du ciel (ville céleste) a sa parallèle ou sa copie dans la division de la terre (ville terrestre).

Si par ex. le ciel est divisé en XXX parties, le territoire, avec son centre, est réparti de même en ce nombre.

Cette division est celle des Quirites (Romains) qui pratiquaient XXX cultes (sacraria), XXX vestales et XXX curies urbaines et rustiques. L'ancienneté connaît encore les répartitions en 28 et 27 (le compte différent du mois sidérique rond), en 24 (double division de l'année duodécimale) etc. Il est intéressant de remarquer que le passage, bien connu aux savants, de Varron (l. l. V, 45) est très mutilé.

Tandis que c. Florentinus contient le nombre XXVII Argeorum sacraria et le même nombre des Argei (VII, 44) c'est à dire des poupées de roseaux, presque tous les autres manuscrits contiennent le chiffre XXIV Argei; de plus d'après Aldus nous avons le chiffre XXX. De même Denys (I, 38) parle, comme contemporain, des XXX Argei (αργέωντα).⁵³⁾

Cette divergence des nombres témoigne que les anciens pratiquaient la répartition différente selon les calendriers des temples (annales) du culte sidérique ou lunaire, de même solaire.⁵⁴⁾ Les copistes plus récents corrigeaient le

⁵¹⁾ Comp. quatre Saints Evangélistes ayant chacun son emblème: Ange, Aigle, Taureau (boeu) et Lion.

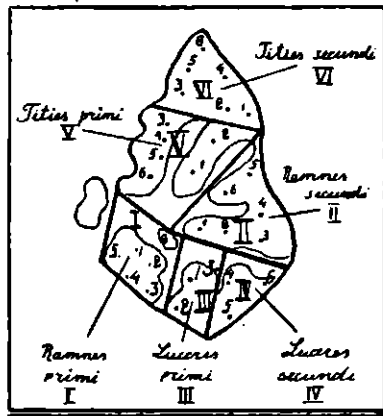
⁵²⁾ Voir chez moi, Théorie de la chronologie ancienne (Epistolae et logistorici NN 9—11 § 8).

⁵³⁾ Voir chez moi, La cité quiritaire (Rīga 1923, Extrait des Acta Univers. Latviensis VII), p. 4 et suiv.

⁵⁴⁾ Voir chez moi, Rome et son droit théocratique et laïque (Rīga 1928. Acta XIX), § 17.

texte de Varron; c'est pour cela qu'il y a contradictions évidentes. Par ex., le nombre des Argei est indiqué XXVII, mais le nombre des *sacraria Argeorum* est donné XXIV divisés par quatre tribus urbaines (6 *sacraria* à chacune). Le copiste oublia que la division plus ancienne de la ville était trois tribus et XXX curies (*loca*) ce qui correspond aux XXX Argei, de quoi parle Denys, contemporain de cette fête à Rome (voir tab. VI).

Tab. VI.



30 agraria sacrorum (voir chez moi, La cité quiritaire, p. 20).

Les divergences des sources sont nombreuses. Donnons encore un exemple.

Selon Valerius d'Antium le nombre des Sabines enlevées par Romulus et ses compagnons était 727, tandis que d'après d'autres sources le nombre des enlevées n'était que XXX qui donnèrent leurs noms aux XXX curies.⁵⁵⁾

Selon le calendrier sidérique de la répartition en XXVII nuits, nous avons 27 mois comme période. A savoir $27 \times 27 = 729$ ce qui distingue un peu de 727. De même si on divisait la nuit entière en 27 heures, on obtenait 729 heures-filles = 27 nuits-filles (étoiles). On les comptait par la numération: prima — la première etc.⁵⁶⁾

⁵⁵⁾ Plut. Rom. 14. Voir chez moi, Rome et son droit, § 12, 53.

⁵⁶⁾ V. chez moi, Rome et son droit, § 12, 53.

Mais retournons aux **Q u i r i t e s**, dont le chef était **R o m u l u s**, le fils de **M a r s**. Le calendrier de **M a r s** est celui de la révolution de cette planète pendant 780 nuits. Les **Q u i r i t e s** comptaient par **30** (30 curies). En divisant 780 par 30 nous obtenons **26 parties**. Donc le nombre des filles enlevées doit être 780 au lieu 727 selon le calendrier du compte par 27 au lieu de 30.

Ce résultat est très important. Le nombre **XXX** argei est le compte de **M a r s**, le nombre **XXVII** argei est le compte par **J u n o n e** sidérique — la reine du ciel étoilé. Les annales différentes des temples romains gardent les données du compte de temps qui naturellement se contredisent. Notre idée des origines des divergences des sources a ses raisons assez persuasives, je crois.

La **C h i n e** (ce qui signifie le monde) était répartie en 9 provinces ce qui s'accorde avec la division en 27 ($27 : 9 = 3$), Il s'agit encore directement de 9 étages du ciel,⁵⁷⁾ de 9 terres etc.⁵⁸⁾ La **C h i n e** est celle de 9 montagnes, de même que **R o m e** est **s e p t i m o n t i u m**, c'est à dire de 7 montagnes (28 étoiles 4).

Mais la répartition par 7 est connu aussi aux **C h i n o i s**. Il s'agit par ex. de 7 emblèmes du Sud — Été ou de l'Ouest — Automne (**G r a n e t**, 118), ce qui rend pour quatre Orient 28 divisions du ciel. Il est très caractéristique qu'il s'agit encore de même de 9 emblèmes du Sud — Été et de l'Ouest — Metal (**G r a n e t**, 118) ce qui suppose la division de l'année en 18 parties.⁶⁰⁾ Ces divergences des sources des **C h i n o i s** sont compréhensibles, car les annales des temples avec leurs peuples cultiques (théocratie) étaient différentes.

En outre, le mot: **m o n t** est le symbole du signe sidérique. **L'étoile monte** (montagne céleste), c'est à dire il

⁵⁷⁾ **G r a n e t**, Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris 1926 p. 582.

⁵⁸⁾ **G r a n e t**, p. 486, Il s'agit encore de 9 fleuves, p. 483, de neuf montagnes p. 486, de 9 pièces de la maison du calendrier, p. 117.

⁵⁹⁾ V. la note précédente.

⁶⁰⁾ Ces 18 parties doublés = 36 signes (comp. **G r a n e t**, p. 231, 2 n. 1: 3 dizaines d'années). Au Mexique on pratique encore le calendrier des 18 parties de l'année.

s'agit de sa montée et de son action de descendre. Donc 7 étoiles principales (ou 9) étaient cultiques par préférence. Chacun de ces monts célestes comme cultique a son prêtreur — chef des guerriers ou héros (herus, seigneur). Varron nous transmet que Hercule est venu à Rome avec les 27 héros (argei). L'ancienneté parle souvent de l'armée céleste qui a sa parallèle ou copie dans l'armée terrestre. L'ordre de la première est de même l'ordre de la dernière. Le camp céleste est aussi le camp terrestre. Les loca célestes sont de même les loca terrestres par leur ordre et leurs noms. Sparte connaît le système nonuple — les Romains — le système décimal (plus tard duodécimal). Le système décimal est celui des Quirites et des Cosaques russes en particulier.⁶¹⁾

Suivant la division de l'année en 3 et 4 points de l'écliptique nous avons 30 divisions (loca) chez les Romains et 40 chez les Cosaques russes. Les premières divisions sont données comme 30 articulations des dix doigts des deux mains; les secondes — comme 30 articulations + 10 ongles. Ce compte suppose le mois rond de 30 nuits pour un mois.

On notait les loca de la manière différente, en particulier par les arbres. Le Palatinum avait son arbre sacré de Romulus — *Ficus ruminalis*.⁶²⁾ Les Chinois distinguent deux arbres célestes: Jo (du couchant, de l'ouest) et Fou — sang du levant. L'arbre (mou) Jo est exactement symétrique au Fou — sang ou H'ong — sang, Mûrier creux.⁶³⁾

Il faut nous rappeler que le terme Jo (io)⁶⁴⁾ est connu aux Romains: Jo triumphe! Jo bucco (chez Varron l. l. VI, 67). Bucco est dérivé de bos, bovis (βούς). Avec cela s'accorde la tradition des Chinois: Tchouan — hiu naquit de la Rivière, Jo (ou l'arbre Jo), habita le mûrier creux, monta et devint souverain (Granel, 371. n. 3, ici les sources). Tchou

⁶¹⁾ Voir chez moi, Studien zur Rechts- und Agrargeschichte (en russe) t. V (Kiev 1915).

⁶²⁾ Rumina: déesse — protectrice des troupeaux; les pasteurs la célébraient par la victime de lait. Ruminus est encore le surnom de Jupiter.

⁶³⁾ Granel, p. 371 et note 2 et 3.

⁶⁴⁾ On écrit de même jous = jus et ious = ius.

est le signe de boeuf Taureau), hiu (étoile sidérique β A q u a - r i i ; sa correspondance saisonnière η Tauri — boeuf, v. tab. VII.

Tab. VII.

c. solaire		c. lunaire	
Hiver	S	Automne	
Hiu		Mao	
β Aquarii		η Tauri	
O		W	
Printemps		Été	
Fang		Sing	
δ Scorpii		α Hydrae	
	N		

On voit par cette table que tchou ou hiu = peut être regardé comme lunaire et solaire et que Jo boucco correspond à hiu ou tchou (mao). Chez les Grecs Jo était transformé en vache. On identifie Jo avec Ibis égyptienne.

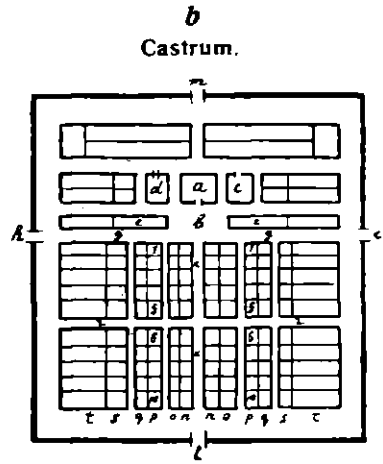
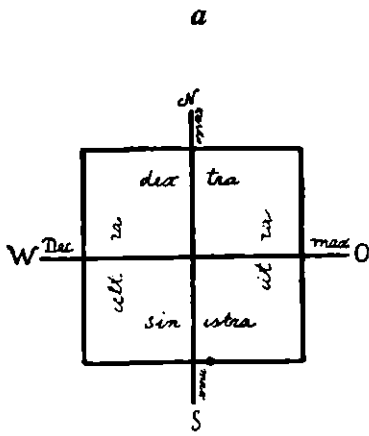
Jo comme arbre de l'équinoxe (isos = is + ida, comp. chez les Romains idus) d'automne est donné d'après le calendrier lunaire; mais selon le calendrier solaire il est l'arbre du levant (Fou), c'est à dire des agriculteurs, paysans, familial (fou, v. tab. I).

Cette petite excursion nous ouvre l'idée des loca, dans ce cas, au nombre de quatre ou 12 et 24. Selon ce calendrier on comptait comme nous avons vu, 24 sacra r i a divisés en 4 tribus locales urbaines du peuple quiritaire. Donc il n'est pas étonnant que presque tous les manuscrits de Lingua Latina (Varron) parlent de 24 a r g e i.

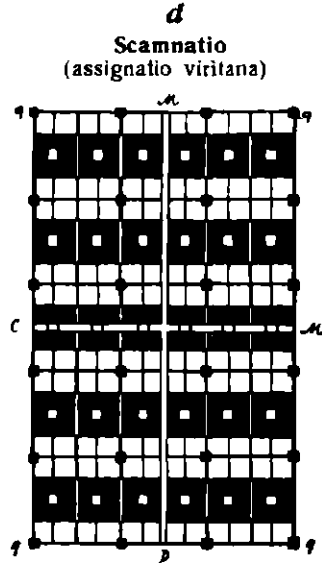
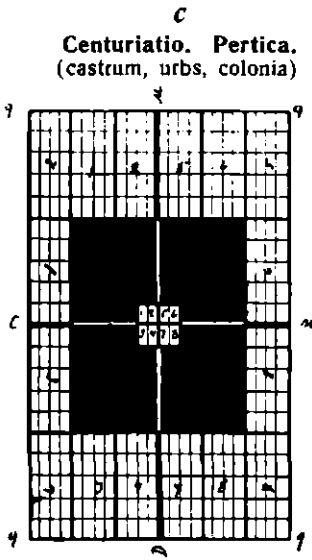
Bref, nous comprenons la notion des loca comme partage du ciel et de la terre (territoire) (théocratique à Rome et en Chine). La terminologie commune analysée est digne encore d'être notée. Mais ce qui est plus important, c'est la division des loca (régions zones) par écartèlement (voir tab. VIII).⁶⁵⁾

⁶⁵⁾ Voir chez moi, La cité quiritaire, §§ 7—8.

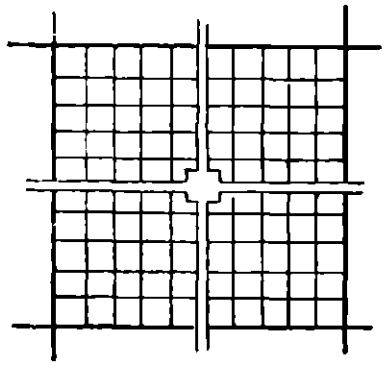
Tab. VIII.



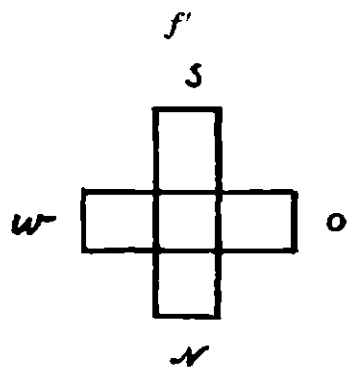
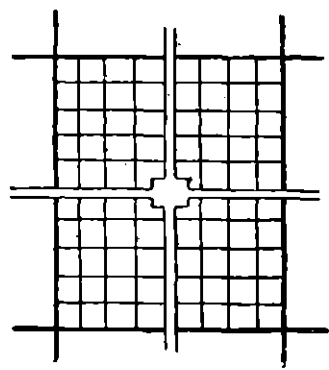
a praetorium. b principium. c quaestorium. d forum. e tribuni. g via principalis. h porta principalis dextra i sinistra. k via praetoria. l porta decumana. m porta praetoria. n turmas (equites). o triarii p principes. q hastati. r via quintana. s—t socii (equites s et pedites t).



e
Saltus 4
 $4 \times 5 = 20$ centur.



f
Saltus
 $5 \times 5 = 25$ cent.

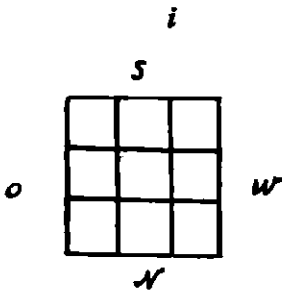


g
Legio I. Legio II.
 3000 militum
 Primi Secundi

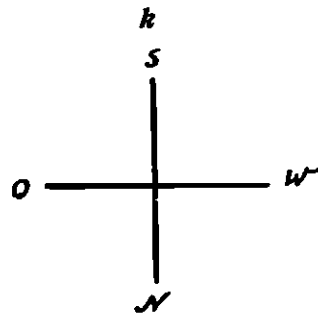
Primi	100	100	100	100	100	100	100	100	100	} Tituli = Hastati 600	
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		} Romanos = Principes 600
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		} Tituli Hastati 600
Secundi	100	100	100	100	100	100	100	100	100	} Romanos = Principes 600	
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		
	100	100	100	100	100	100	100	100	100	} Tituli = Triarii 300	
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		
1500										1500	
3000										3000	

h
Legio I. Legio II.
 4000 militum
 (iuniores)

Primi	100	100	100	100	100	100	100	100	100	} Tituli = Hastati 600	
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		} Romanos = Principes 600
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		} Tituli Hastati 600
Secundi	100	100	100	100	100	100	100	100	100	} Romanos = Principes 600	
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		
	100	100	100	100	100	100	100	100	100	} Tituli = Triarii 300	
	100	100	100	100	100	100	100	100	100		
1500										1500	
4000										4000	



Maison du Calendrier chez les Chinois
(Granet, p. 117 note).



Quatre régions
(Granet, p. 118 note).

On voit par cette table que l'écartèlement caractérise la division des loca chez les Romains (a etc.) et chez les Chinois (f' et i, k).

Nous comprenons encore que les divisions de l'espace (ioca) sont données par le calendrier (Maison commune) et que le templum romain (a), le castrum (b), la centuriatio, la scamnatio (c et d), le saltus (e et i) et l'ordre de la légion (g et h) ne sont que l'expression de la même idée sacrée (théocratique, divine, fas) ou celle de l'écartèlement (quatre saisons). Quatre portes⁶⁶⁾ du templum, du castrum, de la ville (urbs) sont données par cette division sacrée en forme de croix (f' et k, comp. e, f, g et h). La terre est l'espace; étant carrés, les zones concentriques sont figurées comme des carrés emboîtés.⁶⁷⁾

Le système écartelé est surtout de l'ordre agraire, légionnaire ou celui de l'arbre d'Orient — fou (familial, voir tab. I).⁶⁸⁾ Mais, comme système des 28 étoiles, il est encore celui des urbains (des guerriers) en particulier. Chez les

⁶⁶⁾ De quatre portes chez les Chinois, v. Granet, l. c. p. 234 et p. 233, note, p. 119, note.

⁶⁷⁾ Granet, p. 232, note.

⁶⁸⁾ L'arbre de l'occident quand la guerre est finie en équinoxe d'automne est Jo (comp. chez les Romains Jo! Triumphe! (v. encore ci-dessus).

Romains le système écartelé était populaire, car l'ordre quiritaire était triple (trois tribus), et l'ordre du peuple — quadruple (quatre tribus) dont nous avons déjà parlé ci-dessus.

§ 6. Ordre des hommes (confréries).

Monsieur Granet (p. 618) décrit la ville chinoise comme suit: elle est carrée (comp. Roma quadrata), orientée en fonction du Yin et du Yang,⁶⁹⁾ murée (de même chez les Romains), sainte et comprenant un marché (comp. forum); ses faubourgs (comp. pomerium) abritaient des artisans et des marchands.

La ville appartient aux guerriers où ils trouvent le refuge. Mais la vie des guerriers est organisée par les confréries (groupes). Le nombre des divisions est différent. Chez les Romains comme nous avons dit, il y a 30 confréries (curies).

Chez les Chinois il s'agit de 72 et 81 frères. Ce nombre est en liaison avec la division du territoire en 72 et 81 provinces (sections). Ces nombres sont clairs par leur origine. L'écliptique de 360 degrés est divisée en 72 parties ($360 : 72 = 5^{\circ}$) et l'écliptique sidérique de 324 degrés est divisée en 81 ($81 \times 4 = 324$).⁷⁰⁾

La danse de Tche-yeou (de 10 frères) est celle des génies d'un Orient. Alors nous avons 4 confréries selon quatre Orient.

Quant aux 30 curies quiritaires, elles ne sont que la grande confrérie (curia maxima) de 3 parties (tribus, chez les Cosaques 4) ce qui s'accorde avec 3 portes de la ville la plus ancienne des Quirites. Plus tard le nombre des légions était de même quatre chez les Romains. Auparavant chacune des tribus envoyait 1 mille des milites ce qui fait 3 et 4 milles pour la légion (voir tab. VIII, g et h).

⁶⁹⁾ Les principes: le premier des ténèbres, le second de la lumière; or il s'agit de l'ouest et de l'est.

⁷⁰⁾ Comp. encore la division de la Chine en 9 grandes parties ($81 : 9 = 9$).

Chez les Chinois l'armée du prince (premier entre égaux) comprenait trois légions, l'armée du roi six légions. Les confréries militaires étaient à Rome celles des trois groupes: Ramnienses, Titienses, Lucrenenses, mais plus tard (probablement au temps des rois) de six groupes (primi et secundi Ramnienses etc., v. tab. VI). Festus communique que le peuple est divisé en 6 parties (s. v. sex Vestae); chaque partie donnait les milites pour l'armée des légions. L'enrôlement exclut les barbares chez les Chinois; chez les Romains — les prolétaires.

Il s'ensuit que les Chinois de même que les Romains distinguaient les guerriers professionnels (seigneurs) et les guerriers par l'enrôlement (organisation légionnaire militaire).

Les conscrits doivent être exercés (exercitus), ils ne sont frères qu'accidentellement, par hasard (milites), tandis que les Quirites les hommes de guerre professionnelle; ils sont confrères pour toute la vie par le serment (foedus).

Ainsi les membres de l'armée sont les fils du peuple romain, ou le fils de dieu cultique, curial populaire.⁷¹⁾ Les Chinois connaissent les danses des guerriers comme confréries des danseurs. Chez les Romains étaient de même Sali — danseurs comme confréries au nombre de deux; chacune de 12 hommes. Ils portaient le nom: Palatini (plus anciens) et Collini (Ago-nales de Quirinal). Ces confréries étaient élues des Quirites (patricii), ils portaient la haste. Les danses à l'honneur de Mars avaient lieu au mois de mars. Les nombres 12 et 12 témoignent le calendrier solaire populaire ce qui s'accorde avec 24 argei. Les confréries des danseurs-guerriers des Chinois et des Romains sont un témoignage au profit des rapprochements de leur institutions.

⁷¹⁾ Chez les Lettons, les chansons populaires (dainas) parlent de même des fils du peuple (= tauta), populus universus chez les Romains). Dans la Bible il s'agit du fils de Dieu (Gen. 6, 4).

§ 7. Ordre des dieux. Jo, Jou, Jous = jus, lumière ou droit divin.

Nous avons vu que Jo est le terme des équinoxes. On l'ajoutait pour caractériser le temps de la lumière solaire qui règne au printemps et la lumière lunaire qui domine en automne.

Dans ce sens Jo désigne le triomphe de la lumière; Jo triomphe. D'après les représentations des agriculteurs Jo est le jour, dans notre conception, c'est à dire la lumière du soleil. Mais d'après les représentations des éleveurs des animaux, le jour signifiait jadis la lumière de la lune.

Les anciens remarquaient que le coq-chanteur est l'indicateur (la montre, montrer)⁷² du temps par son chant. En particulier il indique (montre) de cette manière la deminuit, et de même-celle des équinoxes. On observait jadis par ce chant aux équinoxes la situation des étoiles et on remarquait qu'après certaine période les étoiles des équinoxes étaient remplacées par d'autres (à cause de la rétrogradation ou précession). La précession saisonnière créa le déplacement des étoiles saisonnières après J.-Christ. Grâce à ce déplacement le coq qui chantait jadis à la deminuit équinoxiale (Coq céleste) commence à chanter à la deminuit solstiale, quand on voyait à l'hiver l'étoile d'automne (même coq céleste, précession saisonnière).

On pensait que le Grand Coq (saisonnière de précession) produit le déplacement du ciel, créa le ciel nouveau et la terre nouvelle comme copie de l'ordre céleste (voir tab. III). C'est prouvé par la cosmologie des Chinois. A savoir, la création du monde ancien (Chine — monde) avait lieu 6450 ans environ av. J.-Chr. Selon un des calendriers sidériques la création du monde avait lieu au temps de la constellation Ki (Sagittaire, Corbeille, automne, printemps), tchen (δ Corvi, Balances, hiver, été), Tsan (α Orionis, Haut, printemps, automne), Pi (β Androm. Mur, été, hiver).

⁷² Comp. le monstre comme signe céleste, divin (divo, miracle chez les Russes anciens).

Ce partage du ciel aurait lieu 6450 ans av. J.-Chr. Après ce déplacement saisonnaire (c'est à dire après 6450 ans) nous avons: Ki en hiver, été (au lieu d'automne ou de printemps). De cette manière Ki comme signe équinoxial des équinoxes retourne en qualité du signe solstial (après J.-Chr.).⁷³⁾

Tab. IX.

A. Temps avant J.-Chr.

Périodes:

	c. lunaire	Printemps	Été	Automne	Hiver
	c. solaire	Automne	Hiver	Printemps	Été
28 signes:					
Commencement (ordo) du monde: a) par Ki. b) par Wei (système des finnois Wöinämöinen). c) par Sin (syst. biblique-hébreux), babylonien.	I Ki γ Sagittarii Corbeille	Tchen δ Corvi Balances	T'san α Orionis Haut	Pi β Androm Mur	
	II Wei ε Scorpii Oueue	Yi β Crateri Aile	Tsui λ Orionis Bouche	Chi α Pegasi Foyer	
	III Sin α Scorpii Coeur	Tchang λ Hydrae Réseau	Pi α Tauri Noeud	Wei α Aquarii Etoile immobile	
	IV Fang δ Scorpii Chambre	Sing α Hydrae Etoile immobile	Mao γ Tauri Soleil couchant	Hui β Aquarii Tombeau	
	V Ti α Librae Fondement	Lieu ζ Hydrae Pâturage	Wei 41 Arietis Gardien de blé	Niu ε Aquarii Vierge	
	VI K'ang α Virginis Gorge	Kouei δ Cancri Mânes	Leu α Arietis Moissonneuse	Nieu β Capric. Veau	
	VII Kio α Virginis Corne	Tsing μ Gemini Sources	Kouei β Androm. Sandale	Teou σ Sogitarii Shetel	

⁷³⁾ 25800 ans (cercle de la précession): 4 (saisons) = 6450 ans. Le système chinois est juste en particulier par rapport à Ki contemporain (Sagittaire, hiver) et Ts'an (Gémeaux — été), mais il n'est pas juste par rapport à Pi (Agneau) et à Tchen (Balances), car les Sagittaire et les Gémeaux correspondent à la Vierge et aux Poissons. C'est pour cette cause qu'il y a les embarras de la science chinoise chronologique et historiographique); voir tab. IX.

B. Temps après J.-Chr. (déplacement des saisons):

Mondes futurs.	I Tchen δ Corvi Balances	Ts'an α Orionis Haut	Pi β Androm. Mûr	Ki γ Sagittarii Corbeille
	II Yi β Crateris Aile	Tsoui λ Orionis Bouche	Chi α Pegasi Foyer	Wei ϵ Scorpii Queue
	III Tchang λ Hydrae Réseau	Pi α Tauri Noeud	Wei α Aquarii Etoile immobile	Sin α Scorpii Coeur
	IV Sing α Hydrae Etoile im- mobile	Mao η Tauri Soleil couchant	Hiu β Aquarii Tombeau	Fang δ Scorpii Chambre
	V Lieu ζ Hydrae Pâturage	Wei δ Arietis Gardien de blé	Niu ϵ Aquarii Vierge	Ti α Librae Fondement
	VI Kouei δ Concri Mânes	Leu α Arietis Moissonneuse	Nieu β Capric. Veau	K'ang \times Virginis Gorge
	VII Tsing α Gemini Sources	Kouei β Androm. Sandale	Teou σ Sagittarii Cheffel	Kio α Virginis Corne

On voit par cette table que Ki est Jo triomphant (A). Son ordre est la branche (tchi) de Ieou ou de ju (jou).

Le mot romain: jus était écrit encore jous.⁷⁴⁾

Ce résultat est important; on peut probablement comprendre ce que désigne le mot fameux jus-droit. Il signifie l'ordre divin — la lumière équinoxiale ou la lumière triomphante annoncée par le coq — Ki, peut être — par son cri: ki-kou-re-kou — l'expression bien connue en Russie jusqu'à présent, celle de l'origine orientale. Pour désigner le coq, ces quatre syllabes gardent les survivances du calendrier primordial du système de coq ou Ki-kou-re-kou:

⁷⁴⁾ Comp. Jussum (ordre).

av. J.-Chr.	après J.-Chr.
1 ^o Ki (automne ou printemps)	(hiver ou été)
2 ^o Kou (hiver ou été)	(printemps ou automne)
3 ^o Re ⁷⁵) (printemps ou automne)	(été ou hiver)
4 ^o Kou ⁷⁶) (été ou hiver)	(automne ou printemps)

Les Chinois désignent brièvement le coq par la première syllabe Ki au lieu de quatre syllabes: Ki-kou-re-kou. Mais leur langage garde le mot kou dans le nom du signe sidérique: kouei (♌ Cancrî été, hiver). De même Kou désigne chez les Chinois: le maléfice.⁷⁵) La syllabe re peut être est conservée dans le mot Renard.

On mange le renard pour éviter les maléfices (kou), ou mesure encore par le pas du renard (Granet, 116 note). Le langage romain contient cette syllabe dans les mots: rex, régner. Le mot: renard est employé encore dans le sens de seigneur (Granet, ibidem).

La langue française garde la signification de jou: joûte de coqs, de même la langue latine: Julius — mensis d'été (de même Junius), jubar — lumière, Jupiter — lumière (planète). Le cycle de Jupiter ou de T'ai Souei est le principe d'une division du temps en périodes de douze ans (Granet, 306) ce qui signifie: $365 \times 12 = 4380$ jours $11 = 399$ (temps de la circulation de Jupiter - planète). Donc Jupiter (Jupiter = Jub + piter) est le père qui porte la lumière-ju (jus — droit, ce qui est juste).

Telle est notre hypothèse des origines de jous (jous) chez les Romains. Les origines sont orientales, liées avec le système scientifique des anciens, dans ce cas avec le coq qui proclame par son chant ki-kou-re-kou la lumière. Les

⁷⁵) Re — kou = rekou (en slave) = dirai (paroles — signes). „Et encore rekou“ (par chant éloge — chanson de Pâques chez les orthodoxes): „rejois-toi“ (paroles — signes des équinoxes.)

⁷⁶) Granet, 319: Le solstice d'hiver est le vainqueur de kou (c'est à dire d'après moi du solstice lunaire d'été) selon le calendrier solaire; voir encore chez Granet, p. 378, 524. Kou est le génie malfaisant de l'automne (p. 310 note) ce qui est compréhensible selon le calendrier solaire.

Chrétiens et surtout les luthériens honorent le coq qui est élevé comme nous avons remarqué, sur les églises au lieu de la croix. Maintenant il annonce donc la lumière solstiale de J.-Christ qui dit lui — même qu'il est la Lumière (comp. encore l'Évangéliste St. Jean: la véritable lumière, I, 8). Le coq des églises luthériennes déclare la lumière — jus divinum, cano n i q u e (fas). Cette lumière est un symbole de la naissance de J.-Christ au temps d'hiver (selon le calendrier solaire à la constellation Sagittaire de Ki — Coq, (v. tab. IX, B).

Mais l'ordre de Coq est un des ordia (commencements, voir p. 33) ou l'heure (temps) de Coq.

Selon l'ordre de Wei (Scorpion) — Yi (Crater) — Tsoui (Orionis) — Chi (α Pegasi) nous avons le pays d'orient (d'Orionis), du cheval (âne, lincore), de la coupe; la dernière solstiale devient équinoxiale (tab. IX, A et B). Le nom de la coupe de Yi devient Yi + isos (égal, équinoxial).

Les Hébreux qui acceptaient le système babylonien de la ville de Ur des Caldéens (Gen. 11, 31), où habitait Tharé — père d'Abram, pratiquaient l'ordre de Sin (α Scorpii) et du Veau d'or (Gen. 32, α Tauri, Pi, bouche etc., v. tab. IX, la période de la troisième étoile); ils attendaient l'Avènement de l'Ordonnateur (Messie); et cela nous indique que la chronologie biblique av. J.-Chr. est fixée comme temps de 4300 ans environ.⁷⁷⁾ D'après l'ordre de l'étoile η Tauri (soleil couchant, Mao) et du Sing (au lieu de Sin) nous avons la chronologie des Hébreux encore plus courte (selon le compte des Gébreaux — 3780 ans av. J.-Chr.).

Bref, les notions de l'ordre divin, du père comme Ordonnateur ancien ou Créateur du monde et de son fils — Messie (ordre nouveau ou celui du déplacement) appartiennent à la science ancienne.

⁷⁷⁾ Selon les calculations du Thilo, Die Chronologie d Alten Testament — 4116 ans av. J.-Chr. Voir encore chez moi, Von Adam bis zum Jesu Christo (Riga, 1927, Epistolae NN 2—5).

§ 8. Rapprochements des chroniques.

1°. La période de l'Historie de Chine connue par les documents les plus vivants est la période dite Tch'ouen ts'ieou: le nom est tiré d'une chronique à Confucius (551 à 479 av. J.-Chr.).

Cette chronique, selon la tradition, contient des faits enregistrés dans les archives du pays de L'ou (petite seigneurie du Chan-tong entre les années 721 et 482 avant notre ère. Cette chronologie est, paraît — il, relativement sûre. Les faits étaient notés par les Annalistes, dont les attributions étaient d'ordre religieux (de même que chez les Romains, Fastes). La plus importante était la charge de rédiger, selon les principes établis, le récit des événements considérés comme notables. Ce récit réduit à une très brève formule, impliquait un jugement à déclarer le fait: faste ou néfaste, — l'action: régulière ou irrégulière. La tradition veut que Confucius ait fait un choix parmi les faits et qu'il ait modifié leur rédaction: ainsi fut créé le Tch'ouen ts'ieou. Les archives de Lou sont perdues. Le Tch'ouen ts'ieou eut une brillante fortune. Toute une littérature se rattache à lui.⁷⁹⁾

Tout d'abord analysons le titre: Tch'ouen ts'ieou (voir tab. X).

Tab. X.

- 4° 'ieou = (yeou — ki coq, poule).
- 3° Ts = Tsé (souris ou rat).
- 2° 'ouen = Hou (singe).
- 1° Tch = Tchou (h a i, porc, sanglier).

Pour bien comprendre ce titre de 4 signes il faut donner la table suivante (v. tab. XI).

⁷⁹⁾ Granet, p. 63.

Tab. XI.

	Tchl (branches)	Signes zodiacaux des Chinois	Signes zodiacaux des Japonais	Signification des signes
1.	Ts'ai	Chou	Ne (ne — soumi)	Souris, Rat
2.	Tchen	Nieou	Oushi	Boeuf
3.	Yin	Hu	Tora	Tigre
4.	Mao	T'ou	ou (ou — sagi)	Lièvre
5.	Chin	Loung	Tatsou	Da gon
6.	Szē	Che	Mi (hebi)	Serpent
7.	Ngu	Ma	Ouma	Cheval
8.	Wei	Yang	Hitsouji	Brebis, Bœlier, Chèvre
9.	Chin	Hou	Sarou	Singe
10.	Yeou (yeu)	Ki	Tori	Coq, Poule
11.	Sieou	K'iouen (Keou)	K'ieng-k'i	Chien
12.	Hai	Tchou	J (wi)	Porc, Sanglier

En comparant les données des tables X et XI, nous voyons que le mot double: Tch'ouen désigne les commencements de deux saisons de l'année (hiver, automne), de même le mot double ts'ieou désigne les mêmes saisons.

Il s'ensuit qu'il s'agit de deux périodes de précession:

Tsê (chou) — yeou (ki) et
Tchou (hai) — hou (chin).

La période de précession de Tchou précéda la période de Tsê.

Notre idée de l'explication zodiacale du titre par les signes est prouvée par les Chinois eux — mêmes. A savoir, dans une des sources est écrit: d'inscrire dans la chronique locale (Tch'ouen ts'ieou), i. e. printemps — automne = chronique, certains faits (en espèce des faits notant des interventions divines).⁷⁹⁾ Dans ce cas Tch = Tcheou (Boeuf) et Ts' = Tsê (Souris, v. tab. XI) comme commencement de deux périodes de précession. Si nous divisons la période de 2150 ÷ 3 nous obtenons 716, 6 ans. En multipliant 720 (date chinoise) par 3 nous avons la période 2160 ans au lieu de 2150 ans justes. En effet cette période était bien connue à l'ancienneté; comme $\frac{1}{12}$ (signe zo-

⁷⁹⁾ Granet, 64, note 1. 8-e chapitre de Mei ti (source).

diacal) elle présume le cercle de précession de 25.920 ans (au lieu de 25.800 ans). Un degré de précession est égal ici à 72 ans (au lieu de 71^{2/3} ans plus justement).

2°. Selon le calendrier de 36 signes, au lieu de 12, nous obtenons donc 720 ans comme $\frac{1}{36}$ au lieu de 2160 ($\frac{1}{12}$).

Il s'ensuit que la chronique de Lou est liée avec la dernière $\frac{1}{36}$ partie de la dernière précession av. J.-Chr.

D'après les chroniques romaines l'histoire de Rome est commencée de même depuis la dernière partie de la période av. J.-Chr. (voir tab. XI¹).

Tab. XI¹.

Périodes de précession	Toute la précession	$\frac{1}{36}$ de toute la précession	Calendrier du mois sidérique
a) 1000 ans \times 28 (signes)	$= 28.000 : 36 = 777$	$\frac{336}{336}$	des 28 nuits \times 12 = 336 nuits
b) 1000 ans \times 27 (signes)	$= 27.000 : 36 = 750$	$\frac{324}{324}$	27 \times 12 = 324
c) 1000 ans \times 27,108	$= 27.108 : 36 = 753$	$\frac{325,296}{325,296}$	27,108 \times 12 = 325,296
d) 1000 ans \times 27,32	$= 27.320 : 36 = 759$	$\frac{327,8}{327,8}$	27,32 \times 12 = 327,8
e) 1000 ans \times 27,5	$= 27.500 : 36 = 764$	$\frac{330}{330}$	27,5 \times 12 = 330

On voit par cette table du compte sidérique que la première Olympiade avait lieu après la période des 777 ans et que Rome a été fondée:

- b) après 750 ans (en 751 Polybe, Nepos, al. Diodore)
- c) 753 („ 754 Varron)
- d) 759 („ 760 Syncellus)
- d) 758,8 („ 759 Eutropius, Piso)⁸⁰⁾
- e) 764 („ 764 Castor).

Ces différences dépendent du compte du mois sidérique qui était différent:

- a) mois rond de 28 nuits,
- b) mois rond de 27 nuits,

⁸⁰⁾ $27.320 : 36 = 758,88$ ans exactement au lieu de 759 ans (compte rond).

- c) mois du Dracon des 27, 108 (chronologie sidérique de Varron (selon le compte contemporain de Hansen: 27, 2 en moyenne),
- d) mois périodique sidérique juste des 27, 32 nuits,
- e) mois anomal des 27, 5 nuits (selon Hansen: 27, 55).⁸¹⁾

Le mot Lou désigne la seigneurie, mais, selon l'ordre théocratique, les noms terrestres ne sont que les parallèles (copies) des noms célestes. Il s'agit chez les Chinois de Loup céleste (constellation) et terrestre (Granet, 537, 538).⁸²⁾ Romulus était nourri par la Louve. Chez les Chinois il y a un adage: un fils semblable à un loup, mot à mot: un fils-loup.⁸³⁾ C'est vrai que les ancêtres des seigneurs de Lou se manifestent sous la forme de Serpent.⁸⁴⁾

Or, si notre explication a certaines raisons, la chronologie des Romains obtient les bases solides scientifiques. Rome fut fondée au temps où la constellation de Loup (solaire chez les Romains = Sol) ou de Louve (lunaire — Lune) devient le signe de la précession du Soleil.⁸⁵⁾ Ces astronomes qui peuvent calculer plus exactement ce temps.

D'après cette carte du ciel: 1° le Loup, 2° l'Épi, 3° la Vierge, 4° le Corbeau, 5° la Coupe, 6° le Chat et 7° le Coeur de l'Hydre (Alphard) sont 7 étoiles qui indiquent la place du serpent de l'eau (hydre) à 7 têtes (ordia — commencements,

⁸¹⁾ Voir Ginzel, l. c. S. 37—38. Il faut encore noter que 28000³³⁶ ans = presque 27000³⁵⁰ ans ce qui fait 750²⁵⁰ ans au lieu des 777³³⁶ ans.

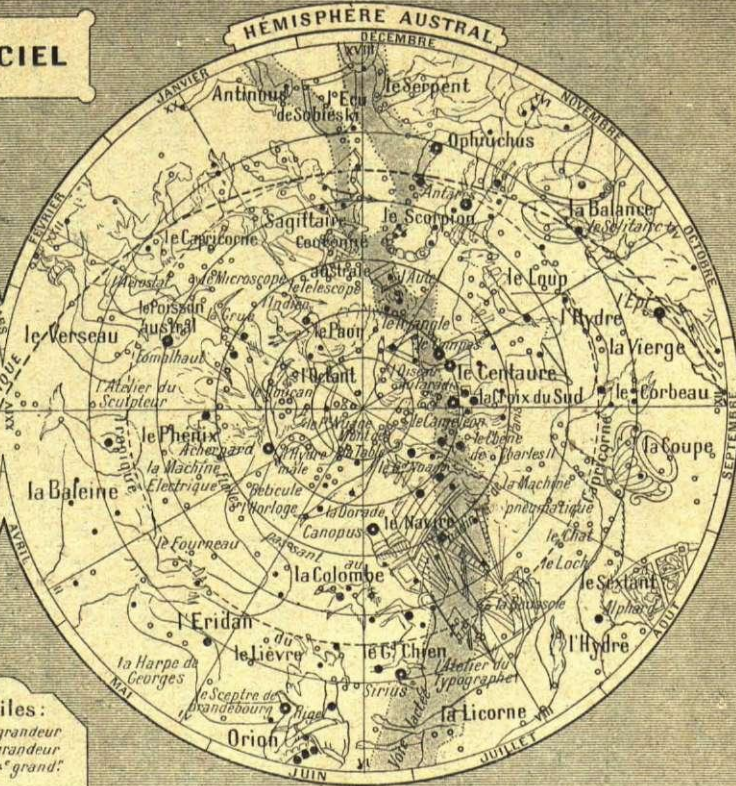
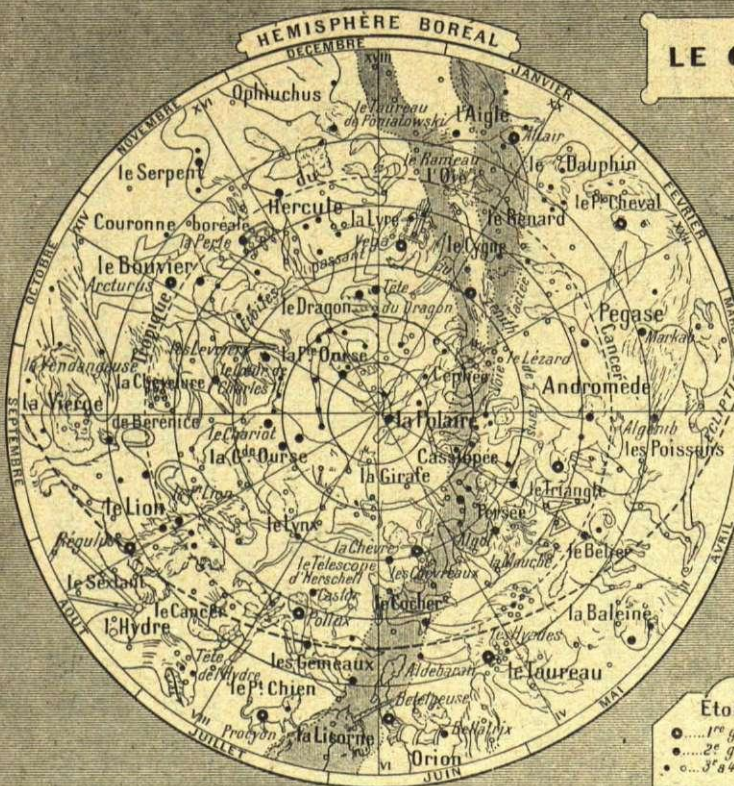
⁸²⁾ On identifiait encore le Loup avec le Chien, le Loup de Terre (Granet, 537, n. 5).

⁸³⁾ Granet, 155, n. 2

⁸⁴⁾ Granet 155, n. 2. voir chez nous: carte du ciel, où nous voyons (hémisphère austral) que loup est placé près de la queue du serpent de l'eau (la Hydre) ancien à 7 têtes.

⁸⁵⁾ A ce point de vue — du rôle double du loup, — il est important de citer deux conjurations qui sont parallèles (Granet, p. 168—169): 1°. Que les loups mangent ta chair! Que le feu des champs brûle tes os! 2°. Que le soleil et la lune grillent ta chair! Que les astres brûlants consomment tes os!

LE CIEL



- Etoiles:**
- 1^{re} grandeur
 - 2^e grandeur
 - 3^e 4^e grand!

Distance de la Terre à la Lune, 375.000 kil.



Terre



Lune

voir hémisphère austral, à droite). Ce serpent ancien qui commençait jadis le monde ancien en hiver (c. solaire) ou en été (c. lunaire). Ce monde devient celui de l'automne (ou du printemps) à cause du déplacement saisonnier. Il s'agit (Gen. 3, 15) de la tête et du talon du serpent et je mettrai inimité entre toi (serpent — mort) et la femme (Eve — vie), entre ta postérité et sa postérité: celle — ci t'écrasera la tête, et toi tu la blesseras au talon. D'après Ésaïe (7. 14) la fin de cette lutte (Avènement du Seigneur) est déterminée par un signe — Vierge.⁶⁶⁾ Chez les Finnois c'est la vierge — qui est enceinte pendant 700—750 ans et plus; elle enfanta un fils — Wäinämöinen — ordonnateur du monde. Le rachat avait lieu quand le temps (déplacement saisonnier) a été accompli.⁶⁷⁾

En jetant un coup d'oeil sur la carte, nous voyons que selon cette prophétie le monde a été jadis commencé par la Vierge en été ou en hiver et que le temps sera accompli quand la Vierge devient le signe d'automne (c. lunaire) ou de printemps (c. solaire). Depuis la naissance de J.-Chr. (an solaire d'hiver, c. solaire), la Vierge est le signe d'automne.

Il est évident que le Loup qui est placé entre la Balance et l'Épi — la Vierge est le temps av. J.-Chr. (le temps n'est pas accompli). La tradition de la Coupe (signe) suppose la création du monde ancien à ce temps de précession du soleil en Coupe etc. En outre le temps du déluge suppose le Corbeau.⁶⁸⁾

3°. Mais il y a encore un autre rapprochement. La chronique de Lou parle des Hégémons⁵ (Po) et encore de 2 rois, en tout 7 gouverneurs, de même que l'historiographie des Romains nous parlent de 7 rois (voir tab. XII).

Ces rapprochements (tab. XII) bien qu'ils étaient approximatifs, nous montrent qu'il y a la même cause de dif-

⁶⁶⁾ Voici, la Vierge sera enceinte: elle enfantera un fils et lui donnera le nom d'Emmanuel (Dieu avec nous, ibidem, v. encore Matth., 1, 22—23, Gal. 4, 4, Hébr. 2, 14.

⁶⁷⁾ Gal. 4, 4: les temps ont été accomplis.

⁶⁸⁾ Et Noé lâcha le corbeau ((Gen. 8, 7).

Tab. XII.

	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	r
		av. J.-Chr.														
1	Initium	721	—	Romulus	729	748	751	753	721+38=759	721-38=683	1-38	1-38				
1 2	Houan de Tsi	685-643		Numa	691	710	713	715	678+43=721	683-41=642	39-81	39-79				
2 3	Siang de Song	651-635		Tullus	{650 648	667	670	672	646+32=678	642-32=610	82-113	80-111				
3 4	Wen de Tsin	638-628		Ancus	616	635	638	640	622+24=646	610-24=586	114-137	112-134				
4 5	Tchouang de Tch'ou	614-591		Tarquinius	592	611	614	616	584+38=622	586-38=548	138-175	135-172				
5 6	Mou de Ts'in	659-621		Servius	554	573	576	578	540+44=584	548-44=504	176-219	173-215				
7	Roï Ling de Tch'ou	541-529		Tarquinius	{524 514	529	532	534	515+25=540	524-25=499	220-244	216-251				
	(Selon Confucius)	-482		République ⁹⁹	{500 489	504	507	509	505+35=540	524-35=489	245	252	—			

férencier les règnes⁸⁹. Il faut encore savoir que les dates des Héhémions sont plus riches qu'on les indiquait ici,⁹⁰) de même les dates règnes des rois romains sont beaucoup plus variées. De plus, Confucius corrigea encore la chronique.

Une de mes hypothèses est la suivante: la variété des dates dépend des calendriers cultiques des planètes et du soleil.

Par exemple, le calendrier de Mars avait 780 nuits ce qui fait 26 mois de 30 nuits (compte des XXX curies cultiques). Selon ce compte rond 300 ans de 300 nuits ou 90.000 nuits = 115, 4 ans de Mars. De cette manière nous avons $300^{290} = 115$ ans,, $300^{295} = 113$ ans (+ 16 nuits), $300^{273} = 105$ ans (+ 6 nuits), $295^{295} = 111$ ans etc. Ancus Marcius (calendrier de Mars) commençait à régner en 114 et en 112 (v. tab. XII p, r). Tullus détruit Albe en 106. Selon la chronologie de Cincius Alimentus (tab. XII e) nous avons 614e année ce qui correspond au Tchouang de Tch'ou (tab. XII b). On peut comprendre de même la durée du règne d'Ancus Marcius. Selon la chronologie de Polybe, Nepos Al., Diodore la fondation de Rome eut lieu en 751 (tab. XII g.) ce qui donne pour Ancus Marcius 638 ans d'où vient (638—614) qu'il régnait 24 ans.

En tous cas la chronologie d'Ancus Marcius est presque sûre de la chronologie du calendrier du temple de Mars (Annales).

Ces explications n'anéantissent pas l'histoire des rois cultiques des temples différents. Au contraire elles affirment leur existence historique, il me semble.⁹¹) De même il est difficile de nier l'existence des 5 Héhémions chinois qui sont analogiques aux rois romains, certainement, au point de vue chronologique.

Tous ces rapprochements de la chronologie et de l'histo-

⁸⁹) On comptait le règne de Tarquin le Superbe continuant 35 ans (Hieron, Cassiod., *Excerpta barbari* et 24 ans (d'autres sources).

⁹⁰) Comp. Granet, p. 72, note 1.

⁹¹) L'ordre divin (théocratique) n'était pas seulement scientifique et cultique, mais civil (laïque), car les rois sacraires étaient à la fois les ordonnateurs de la vie terrestre.

riographie nous indiquent encore une fois que les origines théocratiques romaines sont très proches des origines théocratiques des Chinois. Il ne faut pas trop s'étonner de ce fait, puisque la science orientale était très répandue dans l'ancienneté et d'autant plus que cette science était basée sur les lois célestes qui restent les mêmes pour toute la terre. En outre, les mesures du temps bien qu'elles soient variables sont identiques comme celles du compte par l'homme (par ses doigts, articulations etc.)⁹²⁾

Ce n'est pas ici, dans une étude courte, de faire l'analyse des données de la table XII e.⁹³⁾ Mai je voudrais encore remarquer que la chronologie de la fondation de Rome en 759 (Eutropius, Piso, tab. XII i-o) nous explique bien que le règne de Romulus (38 ans) suppose 721 ans (tab. XII m-n-o) de la chronologie des Chinois; nous avons Houan de Tsi: 685—643 (tab. XII b et c) et Numa: 683—642 (tab. XII m et o). Et enfin, la correction de Confucius: 482 ans (au lieu de 529 ans, tab. XII c) concorde avec la chronologie de Cincius Alimentus (tab. XII e): la République a été fondé en 489 au lieu 504 etc. (v. tab. XII f—o).

Toute la richesse chronologique et historiographique devient plus claire, je crois. Mais il faut constater encore un rapprochement chronologique.

Les Chinois comptaient les jours par la période de 60 jours⁹⁴⁾ (60 articulations des deux mains et des pieds d'homme) ou par deux mois (un mois double). 80 ans de 365,25 jours = 29.220 jours ou 487⁶⁰ périodes; trois ces périodes = 240^{365,25} ou 1461⁶⁰ périodes. Il est bien connu que 1461 jours = 4 ans de 365,25 jours. Donc, selon le système des Chinois de compter par 60, 1461 jours (un grand „jour“ ou un grand an, *lustrum* chez les Romains), multipliés par 60 forment 240 ans (= 1461⁶⁰).

Les Romains connaissent cette période: le royaume

⁹²⁾ A propos des calendriers de Saturne, Jupiter voir chez moi, Les problèmes du droit romain (Acta Univ. Latv. 1936).

⁹³⁾ Voir chez moi, les XII tables et Théorie de la chronologie ancienne où j'ai essayé de recouvrer les origines de la table des rois romains.

⁹⁴⁾ Voir Ginzel. p. 457 et suiv.

existait 240 ans. Romulus et Numa Pompilius régnaient en somme 80 ans. Trois périodes de 240 ans 720 ans qui sont le temps de l'existence de Rome a v. J. - Chr. C'est vrai que les historiographes ajoutaient encore 7, 28, 30, 33 etc. ans.

Pour recouvrer ces suppléments il faut nous rappeler que $1200 \text{ ans} = 240 \times 5$ (doigts) et que 20 doigts + phallus de 1200 ans forment le cercle de la précession = 25.200 ans.⁹⁵⁾ Le cercle juste de précession = 25. 787, 73 ans. Or, la différence est 587, 73 ans, dont $\frac{1}{21} =$ presque 28 ans, ce qui fait $720 + 28 = 748$ ans de l'existence de Rome a v. J. - Chr.

En effet d'après Fabius Pictor, la fondation de Rome avait lieu en Olymp. VIII, 1 (748 ans av. J.-Chr.) et selon Anonym. Ap. Lyd en Olymp. VIII, 2 (747 ans av. J.-Chr.).⁹⁶⁾ D'après d'autres auteurs: Cato, Denys, Solinus, Eusebius, nous avons le temps de la fondation de Rome en Olymp. VII, 1 (751 ans av. J.-Chr.) ce qui suppose le cercle de précession — 27.036 ans et selon Varron (Atticus, Cicero, Velleius Eutropius Olymp. VI, 3 = 753) — 27.108 ans. De même, d'après Plybius, Nepos Al., Diodorus (Olymp. VII, 2, = 750 ans) nous avons 27.000 ans. Mais les anciens connaissent encore le cercle de précession: 25.920 ans (1 degré = 72 ans).⁹⁷⁾ Selon ce compte nous avons 720 ans.⁹⁸⁾

Quant aux Chinois ils suivaient le cercle de la précession de 25.920 ans⁹⁹⁾ et on commençait la période de 5 Hégémons et deux rois en 721, c'est à dire, après la période 720 ans (240×3).

La calculation des historiographes romains à propos du temps de la république (après la période des 7 rois) de-

⁹⁵⁾ Ce cercle était répandu dans la science ancienne: 1 degré = 70 ans; ce cercle n'était pas unique; il y a encore le cercle des 25920 ans (1 degré = 72 ans). En effet, 1 degré = $71\frac{2}{3}$ (aproximativement).

⁹⁶⁾ Niebuhr accepte Olymp. VIII, 3 (746 ans av. J. —Chr.).

⁹⁷⁾ Voir la note avant — précédente.

⁹⁸⁾ $720 \text{ ans} \times 360 = 25.920 \text{ ans}$.

⁹⁹⁾ Un degré de la précession 72 ans (au lieu $71\frac{2}{3}$ ce qui est plus juste).

vient plus compliquée grâce aux recherches plus exactes du cercle de précession. Eusebius dit (ap. Hieronym. Ol. LXVI, 4, p. 129 Scal.): Romanorum reges... imperaverunt ann. CCXL, sive ut quibusdem placet CCLXIII.¹⁰⁰⁾ D'après *Excerpta barbari* nous avons 251 ans ce qui concorde avec la chronologie de Varron ($251 \times 3 = 753$ ans av. J.-Chr.). La période de 243 ans est celle de Cincius Alimentus ($243 \times 3 = 729$, Ol. XII, 4).

Bref, la période de 240 ans appartient à la chronologie plus ancienne et elle s'accorde avec le compte des Chinois. Ce rapprochement est digne de l'attention des savants modernes, je crois.

Et encore, l'histoire des 5 Héhémions + 2 rois est pleine de contradictions chronologiques de même¹⁰¹⁾ que celle des 7 rois romains. La cause de cela est la même: on calculait la période de la précession plus exactement pour déterminer les triomphes.

La période des 720 ans av. J.-Chr. est tout à fait remarquable comme différence entre 25.200 et 25.920 ans du cercle de précession ou du monde ancien. L'Auteur de l'Apocalypse compte cette période de la Sagesse (nom de la bête) en 666 ans ce qui fait $25.200 + 666 = 25.866$ ans. Mais il ajoute: Que celui qui a de l'intelligence compte le nombre de la bête (Apoc. 13, 18). Il veut dire que les recherches de la fin du monde ancien sont très difficiles. A ce point de vue, certainement chronologique, la fondation de Rome a été liée avec le monde nouveau (d'après la calculation de la précession: 25.200 ans). C'est pour cela que la vie du Romulus folklorisé s'approche dans quelques traits de la vie de J.-Christ.¹⁰²⁾ qui est venu, au temps juste des quatre constellations: Poissons (printemps), Gémeaux (été), Vierge (automne) et Sagittaire (hiver) — la précession de l'ère chrétienne.

4^o. Selon le Testament Ancien (biblique) la période du

¹⁰⁰⁾ A savoir, Eutropius, I, 10; Oros. II, 4; Lydus de Mag. I, 29. Cicéron (r. p. II, 30) admet 240 ans.

¹⁰¹⁾ Voir Granet, p. 123 et suiv.

¹⁰²⁾ Voir chez moi: Romulus et J.-Christ. (Epistolae et logistorici Riga 1926 N 1).

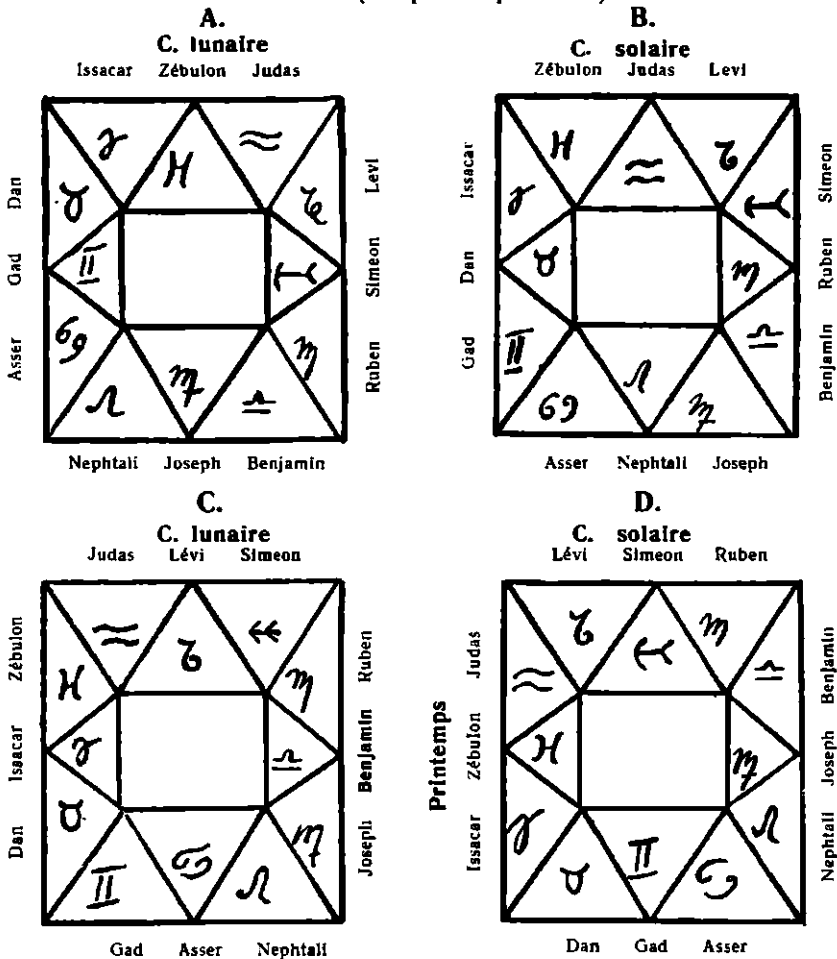
Loup est celle de Benjamin — loup (Gen. 49, 27) ou du Chien (voir tab. XIII).

La période de la précession de Benjamin — Loup est la suivante (c. lunaire):

Benjamin — loup (Balances), Lévi (Capricorne), Issacar — Ane (Agneau), Asser (Écrevisse, voir tab. XIII A).

La précession de J.-Christ. (c. lunaire) est la suivante: Joseph (Vierge), Siméon (Sagittaire), Zébulon (Poissons), Gad (Gémeaux) (voir tab. XIII D, période déplacée).

Tab. XIII. (temps = périodes).



D'après ces tables il est clair que les parents du Messie nouveau sont Joseph („comme on le croyait“, voir Luc., 3, 23) d'après le calendrier lunaire et la Vierge d'après le calendrier solaire (tab. XIII, D). Siméon — vieillard va maintenant en repos selon la parole (Luc., 2, 29, voir tab. XIII, D, Sagittaire, hiver, naissance de J.-Chr.). Mais selon la chronologie de la précession incorrecte (non pleine) nous avons le Messie de la troisième période de Benjamin — loup (tab. XIII C) et comme son opposé — Agneau¹⁰³) (non Poissons de la période déplacée). Il entre à Jerusalem assis sur l'âne (Issacar — âne, v. tab. XIII C); de même il est l'Agneau (la même table, signe d'Agneau). Cette période est celle de Romulus chez les Romains; chez les Chinois il s'agit de même du commencement de la Héhémonie. On voit ici (C) que Benjamin — loup correspond au signe des Balances (c. lunaire).

Il en résulte que les Évangiles et de même l'Auteur de l'Apocalypse particulièrement parlent de J.-Chr. comme Agneau de la troisième période (tab. XIII, C).¹⁰⁴)

La seigneurie de Lou était faible et petite (Granel, p. 123). Tout son prestige vient de la fidélité aux traditions rituelles.

Au commencement Rome était faible et petite. Nazareth était de même la ville misérable. Mais la vérité historique nous témoigne le même fait — Avènement historique (bien qu'il est folklorisé) de Celui qui sauvera le monde quand le temps sera accompli. Son étoile est en orient.¹⁰⁵)

¹⁰³) Chez les Hébreux — âne (voir tab. XIII c).

¹⁰⁴) Le temps n'est pas donc accompli.

¹⁰⁵) Math. 2, 2. Cette étoile était jadis Sagittaire d'automne et d'occident (tab. XIII A c. lunaire) qui devient Sagittaire d'hiver (D) — le temps de la naissance de J.-Chr.

§ 9. Contrat, serment, testament (alliance).

La base initiale des confréries politiques est la convention créatrice d'obligation, sanctionnée par le droit divin (plus tard par le droit civil). Cependant cette convention est spéciale; elle porte chez les Romains le nom: *contractus*. Jadis les confréries avaient le ménage commun aux monts, collines (*montani*). Grâce aux conditions favorables le centre se transforme en ville des frères — comme pères de famille.

Mais la confrérie pouvait être comme celle des frères cognatiques, des frères d'une mère (frères de lait). Il y a l'expression: *contrahere lac* qui contient une allusion probablement à l'institut très ancien de la confrérie lactée. Chez les Russes le „frère lacté“ désigne l'homme fraternisé. La confrérie d'une mère ou la confrérie lactée est un groupe primordial où le rôle important appartient au frère aîné qui est le chef de la confrérie.

Il est évident que le ménage de la confrérie sera plus important, grâce au grand nombre des frères. Pour agrandir la confrérie on pratiquait les modes différents de fraterniser.

L'épopée babylonienne contient un de ces modes (v. *Guilgamešh*); à savoir si un homme tombe aux pieds de la mère d'autrui (bien que par hasard), il devient le frère du fils de cette mère. En général la fraternité artificielle, symbolique est très répandue dans l'ancienneté. Les survivances de cette institution sont encore vivantes. L'échange des croix qu'on porte sur la poitrine est le symbole de la fraternité (par ex., en Russie). La fraternité artificielle, symbolique, contractuelle est le fondement des confréries politiques, je crois. Sous ce rapport le terme: *contractus* est digne de notre attention.

1^o Tout d'abord, proprement dit, le verbe *contrahere* signifie: porter (*trahere*) quelque chose ensemble (*cum*) dans une place, porter en bas (*supporter* — *trahere*) comme actions de plusieurs personnes (*contrahere*). C'est une indication du ménage commun des frères (communion fraternelle). Mais les frères — parents

certainement plus ou moins ressemblants l'un à l'autre. Les frères contractuels doivent être tachés par un signe quelconque commun pour être visibles l'un à l'autre. On fait de même les cicatrices (comp. ainures, balafres, panses, ourlets), grâce à quoi la peau est contractée (serrée), d'où vient que le mot *contrahere* désigne plus largement *contrahere supercilia*. A cause de cet usage d'entachement les cicatrices sont les signes de l'honneur comme preuves de la vigueur des braves hommes jusqu'à présent.

On coupait ou blessait encore certains doigts. Il y a l'usage chez les corporants à Riga de mettre ses doigts¹⁰⁶⁾ sur deux épées croisées quand on chante les mots de fraternité et des conjurations. Maintenant ce n'est qu'un symbole, mais probablement jadis on coupait, blessait de cette manière certains doigts pour avoir les mêmes cicatrices des frères notés. Le signe corporel pouvait être caché, si les frères ne voulaient pas manifester aux autres leur fraternité. La circoncision chez les Hébreux,¹⁰⁷⁾ peut être, avait la même origine de la fraternité cachée: „et vous circoncierez votre chair et ce sera un signe d'alliance entre moi et vous,“ dit Dieu à Abram (Gen. 17, 11). Cette supposition est confirmée par les mots: „il doit circonciere seulement tout mâle“ (Gen. 17, 12, confrères).

On cherche l'explication de la circoncision plus profonde et mystique. Certes, ce n'est pas exclu, mais la circoncision est tout d'abord le signe (Gen. 17, 11). Et encore le mot circonciere — *circinare* désigne: former la croix, le cercle (circuitare, circum, circulus etc.). Le cachet est ordinairement rond avec une image quelconque. Ces images étaient ordinairement les animaux sidériques ou zodiacaux des tribus etc. L'auteur de l'Apocalypse parle de la bête et de son image (20, 4) ou de la marque de la bête de ceux qui avaient pris cette marque et qui avaient adoré son image (19, 20).

Naturellement, on fabriquait plus tard les marques (emblèmes, talismans) qu'on portait toujours. C'est un signe

¹⁰⁶⁾ Comp. *contractio digitorum*, comme expression latine.

¹⁰⁷⁾ Et d'autres peuples anciens, par ex. chez les Egyptiens.

séparé de la confrérie. La fabrication des marques nous explique, il me semble, la notion folkloristique du forgeron, bien connu encore aux Chinois, Finnois, Grecs, Romains etc. Le forgeron est le dieu zodiacal ou sidérique comme celui du commencement de l'année ou de la période. Chez les Finnois c'est le forgeron qui est Ilmarinen (Ilma) qui forgera Sampo — le bonheur du peuple des Kalevaïnens ou du pays mystique de Kalevala. Mais la vieille du Nord cache Sampo dans la montagne. La lune et le soleil n'éclairent plus. Il faut les libérer pour faire créer le monde nouveau. L'idée de la création du monde nouveau est celle du déplacement des saisons ou du renouvellement des signes célestes. Grâce à la précession, comme nous avons expliqué, le soleil change ses signes — étoiles ce qui est déjà visible après un degré de précession. Cette idée très importante pour le culte sidérique est exprimée différemment chez les divers peuples. Chez les Chinois, entre beaucoup d'expressions et termes, cette idée est notée comme l'expulsion des dieux et leur retour, renouvellement. Cette petite remarque est donc importante pour comprendre la problématique des emblèmes et du forgeron, par ex. chez les Chinois. Par ex. San Miao sont les forgerons de l'Extrême Ouest¹⁰⁸⁾ ce qui signifie dans ce cas que l'année est commencée par le Lièvre (automne). Tch'eyou fabrique les premières armes pour emblème d'une tête cornue.¹⁰⁹⁾ La coutume du parrainage existe en Chine: paternité fictive qu'on établit pour procurer un protecteur à un enfant; c'est le plus souvent un dieu, un rocher ou un arbre. Le P. Cadière a signalé que dans la vallée de Nguon-son, les enfants sont souvent vendus au forgeron qui porte le nom de Fong-long (nom du dieu du tonnerre).¹¹⁰⁾ On marquait encore les filles: dans l'ancien Cambodge une tache de sang était faite au front d'une fille, devenue nubile, par le prêtre qui l'avait déflorée cérémoniellement.¹¹¹⁾ Chez les chré-

¹⁰⁸⁾ Granet, p. 610.

¹⁰⁹⁾ Granet, p. 609. Tch'eu (Tch'ou) — Taureau, je crois; ycou — Coq.

¹¹⁰⁾ Voir chez Granet, p. 527, n. 2.

¹¹¹⁾ Ibidem, la note précédente.

tiens orthodoxes le prêtre met de l'huile sur le front, les bras etc. en disant: „le signe du Saint Esprit“.

Le frère marqué change le nom, il renie sa parenté, il n'est que le membre de la confrérie. Il s'ensuit que *contrahere* désigne: 1° la communion fraternelle emblématique, 2° la marque corporelle etc. comme signe de la confrérie.¹¹²⁾

Le domicile de la confrérie est *contractus locus* — espace étroit, où, les frères habitent, rassemblés (*contractus*): *omnia in unum*.¹¹³⁾ *Contrahere supercilia* (proverbe) froncer le sourcil (marque). Mais *supercilium* désigne encore un sommet, une cime (acropol, tumulus). On fait tumulus artificiellement en portant les pierres comme signe de l'alliance (*contractus*). Et Jacob prit la pierre et la dressa en monument, et il versa de l'huile sur son sommet (Gen. 28, 18). Et il appela ce lieu — là Béthel, tandis qu'auparavant la ville s'appelait Lus (*ibidem*). Ce changement du nom de la place (*locus*) indique le temps de l'alliance nouvelle. Or, *contractus* désigne encore le monument, c'est certain témoignage, une preuve réelle de l'alliance des contractants. Les étrangers deviennent les siens ce qui est exprimé par le mot: alliance (de *alius*, *ἄλλος* — autre): *omnia in unum* (*contractus*).

Par conséquent l'alliance — contrat est le facteur important de la culture humaine ou de l'unification d'autrui par le culte (culture). Mais le testament de l'ancienne culture exclut de ses organisations — confréries tous ceux qui sont en dehors d'elles. Le Testament Nouveau chrétien annula les confréries, puisqu'il proclama une confrérie de tous les gens: tous sont les fils du Dieu unique qui ne se change jamais et tous sont les frères par Lui, comme ses fils.

Les étoiles — dieux changent, avec eux changent les cultes, les calendriers, les victimes, les cultures. L'histoire de chaque peuple est divisée en périodes des étoiles génératrices de culte; les étoiles - dieux se renouvellent encore par le déplacement saisonnaire à cause de la précession; les dieux

¹¹²⁾ *Contrahere membra, collum, frontem; luna contrahere orbem.*

¹¹³⁾ *Contrahere classem, exercitum; omnia in unum.*

s'éloignent et ils retournent comme dieux de l'autre saison. A cause de cela les sources anciennes se transforment, corrigées pour concorder les mêmes dieux anciens et renouvelés. Les savants modernes sont dans l'embarras en ne comprenant pas parfois le mélange et les contradictions des sources, des noms, des places, des ans etc. Tel est le contrat cultique des frères réunies par le culte, l'alliance, le testament (colonnes, temples, vêtements, chants etc.).

Le contrat des frères dans sa signification primordiale est synallagmatique ou celui de l'alliance (συν = cum — ἄλλος — autre). Mais cette réciprocité n'est qu'un complexe des serments individuels, unilatéraux. Le frère qui ne remplit pas sa promesse est le délinquant; il doit être puni par les membres de sa confrérie; il s'agit de péché, de délit, de la violation et de la purification de la cité — confrérie. On peut bien comprendre toutes les difficultés des jurisconsultes anciens théocratiques et laïques qui essayaient d'utiliser le contrat et le délit (crime publique) dans le droit privé.

Sous ce rapport le chemin juridique était long et difficile. On commençait à changer les notions¹¹⁴⁾ et la classification des contrats et délits du droit privé.¹¹⁵⁾

Les modernes disputent en particulier à propos des origines de la stipulation: est-elle théocratique, divine par son origine ou non? Mais la forme initiale de la stipulation est sponsio, de spondere — libation (libamentum-victime).

La racine du mot; stipulatio est stip qui désigne le blé comme objet de la stipulation primordiale puisque les stipes désignent les tiges, les tuyaux. Nous avons ici les indications sur le contrat par lequel le laboureur de la terre d'autrui obtient la promesse solennelle d'obtenir la part du blé non coupé.

¹¹⁴⁾ La conception nouvelle du contrat appartient aux jurisconsultes: Serv., ap. Gell. IV, 4. 2; Ulp., D., 50. 16, 19: Labeo definit contractum ultro citroque obligationem, quod Graeci συνάλλαγμα vocant.

¹¹⁵⁾ Voir chez moi. Abhandlungen zur Theorie und Geschichte des Civilrecht (R. 1930, Acta Univ. Latv.).

La sponsio en particulier donne dans ce cas le droit d'aller sur le terrain d'autrui où le contractant veut.¹¹⁶⁾

Donc la promesse est liée avec pieds comme symbole de la liberté économique et juridique de celui qui travaille sur la terre d'autrui; il ne peut pas être exilé par le propriétaire. Ce contractant est spondeus.¹¹⁷⁾ A ce point de vue les termes stipulation (stipes) et sponsio sont liés par leur origine agraire de laboureurs de la terre d'autrui.

Quant à libation, elle a ses racines dans le cycle des idées de la confrérie. C'est le sang qui unit les hommes comme parents. Le mode simple (artificiel) d'instituer la parenté était, je crois, de laisser pousser le sang d'autrui dans son sang. On coupait certains doigts par les épées et on confondait de cette manière le sang, devenant frères. On boit de même du sang d'autrui (libation du sang). Il ne faut pas pour cela beaucoup de sang d'autrui. Quelques gouttes sont suffisantes pour être le frère d'autrui. Cela est confirmé, il me semble, par ce fait que les femmes au temps de la dépuratation du sang étaient chez les anciens impures. Les hommes avaient peur d'accepter par hasard du sang de femme, de l'être faible.

Mais il y a un autre moyen de fraterniser: manger ensemble le corps de la victime — surtout d'un homme et de cette manière constituer la fraternité. Peut être ici il y a une des causes de la victime humaine. Dans ce cas les frères restent les fils d'homme. Pour devenir les fils de Dieu, il faut manger le corps de Dieu et boire un peu de son sang. Les dieux zodiacaux sont des animaux. Donc, en mangeant certain animal divin et en buvant son sang divin on devient le fils du dieu.

Comme frères, ils ne peuvent pas abuser l'un de l'autre, car Dieu-père punit le parjure de ses fils; si la promesse n'est pas remplie, il y a le délit, le crime. Le vin rouge

¹¹⁶⁾ Tractantur haec (illi omnes) pedibus — aller partout où on veut (proverbe), spontanément (comp. spondeus); comp. encore: senatores pedibus ire in sententiam.

¹¹⁷⁾ Spondeus σπονδαίος — spondé, pied métrique (spondeum canere, le rythme propre aux sacrifices).

de la vigne est le symbole du sang; en buvant du vin, le prometteur, comme frère, doit remplir sa promesse.

C'est pour cela, je crois que le verbe lui même ne constitue pas l'obligation; mais la Parole, par ex. Agneau, est obligatoire, car cette Parole est divine (animal). Cette notion de la Victime — Parole est celle du fondement de la fraternité obligatoire. La signification de la victime — sang fut oubliée avec le temps, mais l'habitude d'être obligé par la victime (libation) reste longtemps comme contract qui oblige le contractant individuellement.

Certains usages des Chinois nous donnent quelques preuves de la justice de nos suppositions à propos de la libation.

Tout d'abord, nous avons parlé d'une tache de sang au front de la fille, déflorée par le prêtre. Les Chinois comprenaient que la défloration est le moyen de constituer la parenté par les enfants. La tache de sang au front de la fille déflorée témoigne qu'elle appartient à l'autre. On coupait les oreilles des vaincus. Le nombre des oreilles témoignait que le vainqueur est l'homme brave, le héros (G. 137 et suiv.). On prenait du sang près de l'oreille comme nourriture — prémices des dieux. C'est pour cela, peut être que les Hébreux mangent la viande unicolore (le signe de l'estime de Dieu; comp. Granet, p. 128. n. 1). La libation est l'âme de sang = l'âme d'en bas, l'offrande de fumée adorante (graisse brûlée avec armoise — âme d'en haut (ibidem). La valeur de „manger au festin communiel qui suit le sacrifice“ est certaine (ibidem). On tirait le sang non seulement de l'oreille, mais du nez pour le sacrifice (p. 167, n. 2): l'assimilation sacrificielle et l'aversion (v. encore Granet, 169). Le sacrifice a été lié avec la parenté (p. 157 et note 2); il y a la filiation par le boire du sang.¹¹⁸⁾

Tout cela prouve, il me semble, la justice de mes conceptions à propos de la libation comme moyen de parenté ou fraternité ancienne; elle est une des formes des contrats chez les Chinois:

¹¹⁸⁾ Granet, p. 157; v. Wieger, Folk-lore chinois moderne, p. 248 (chez Granet, ibidem).

§ 10. Justice et droit.

Pour bien comprendre la justice des anciens comme notion primordiale, il faut savoir qu'elle est une des Vertus. „La vertu de justice est comme la prudence, la tempérance et la force, elle est une vertu active; elle est la science et l'art à la fois (ἐπιστήμη καὶ τέχνη)¹¹⁹.

Afin de découvrir le sens primordial de cette définition, il faut nous rappeler que les quatre points principaux de l'écliptique sont saisonniers et qu'il y a, à cause de cela, quatre vertus. Grâce à ce postulat nous avons la table suivante (tab. XIII¹).

Tab. XIII¹.

Vertus	Socrate	c. solaire	c. lunaire	Signes	Signes
I Justice (δικαιοσύνη)	Justice	aut.	print.	yeou-ki (Cinq)	chin-houou (Singe)
II Prudence (σφροσύνη)	Respect	hiv.	été	ngu-ma (Cheval)	szí-che (Serpent)
III Tempérance (Φρόνις)	Tempérance	print.	aut.	mao-tou (Lièvre)	yin-hou (Tigre)
IV Force (ἀνδρεία)	Amitié	été	hiv.	tseu-chou (Souris)	hai-tcheou (Porc)

La justice est donc la notion des équinoxes (aequitas) qui apportent aux hommes les biens (bona) du printemps et ceux de l'automne. C'est pour cela que la justice suppose la connaissance de l'aequum et bonum, comme cela est dit encore par Ulpien.¹²⁰) A l'équinoxe il y a la conjunctio de la lune et du soleil: *mutua virtutum coniunctio*.

¹¹⁹) ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιστομῆς 5, Ζήνωνος καὶ τῶν λοιπῶν Στωικῶν δογματά 5 b (Stobée, éd. Wachsmuth, 2 cap. 7 p. 58; Fragm. phil. graec., éd. Müllach, 2 p. 62. Voir F. Senn, De la justice et du droit (Paris 1927, p. 11).

¹²⁰) *Justitiam namque colimus et boni aequi notitiam profite-mur etc.* (D. I, 1, 1). *Comp. Celsus: ius est ars boni et aequi (ibidem).*

Socrate dit que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, la tempérance et la justice et pour cette raison les sages appellent l'univers l'ordre des choses. ¹²¹⁾ L'équinoxe est l'égalité géométrique " ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ (v. Senn, p. 29, n. 1). Le nom grec Δικαιούσσην contient l'allusion de l'égalité (ἴσος), ius.

L'étymologie du mot ius est discutée.¹²²⁾ Ihering dans son *Geist* indique qu'ius est le lien de la racine sanscrite ju, lier, d'où dérive aussi jugum, jumentum, jungere, ce qui est adopté par certains savants modernes. Mais cette explication est relative; sans doute que l'équinoxe suppose la liaison de la lune et du soleil (*mutua conjunctio*), mais le mot jus désigne par son essence l'égalité, *aequitas* (*suum cuique tribuere*), ce qui est exprimé par l'équinoxe quand le jour et la nuit sont égaux.

Mais ce n'est pas tout. Le problème est plus profond qu'on croit ordinairement. Les signes de l'écliptique ou les Vertus portaient des noms (Paroles). Les calendriers des Chinois nous montrent ces noms.¹²³⁾

Analysant ces noms nous voyons que Coq (yeou yeu) est le signe des équinoxes et par conséquent l'animal du jus de la justice. En particulier chez les Chinois, la justice était liée avec le Cerf. Un des triomphes chinois est une cérémonie de tir à l'arc qui précède le sacrifice. Cette cérémonie est une parade guerrière; elle est aussi le prélude d'un jugement. On y sent quelque chose d'une ordalie. Le juge idéal du triomphe où l'on veut châtier les gens au coeur double est Kao-yao, le Justicier Ferme. Son emblème est un Cerf non pas à doubles cornes, mais d'une espèce rare, à corne unique: c'est le Licorne. Quand les châtiments qu'inflige le Chef touchent juste, cet animal de bon augure apparaît à la cour, attire par la Vertu à Bonne Influence du Roi. Il sait épargner les innocents, il frappe le seul coupable de sa corne

¹²¹⁾ Gorgias, 504 d. p. 193 (chez Senn, p. 30, note).

¹²²⁾ V. Senn, p. 25, n. 1.

¹²³⁾ Granet, p. 421. Voir chez moi, *Les problèmes du droit romain* (R. 1936).

unique. Kao-yao (à défaut de licorne) savait se servir d'un **bélier**. Quand il ne réussissait pas à former sa conviction, il ordonnait au bélier de frapper avec ses cornes: le bélier ne frappait que le seul criminel.¹²⁴⁾

Le mythe ne fait que recouvrir seulement l'usage judiciaire, mais il garde le mystère de la justice faite par le dieu sidérique (Cerf, Licorne, Bélier etc) de de l'équinoxe. Le signe „juste“ est la croix, dont la ligne horizontale en forme rectangle (la terre) transverse la ligne verticale des solstices. Donc le Justicer est l'animal qui est le symbole du dieu sidérique et l'emblème du Justifier terrestre.

La justice — signe de l'équinoxe est le symbole de l'équilibre.

Les Balances (constellation d'automne) sont tenues par la vierge — Justice. Les Balances de même que le Bélier sont les signes des équinoxes av. J.-Chr.; tandis que la Vierge et les Poissons sont les signes des équinoxes de notre époque de précession.

„Un prince, lassé des querelles de deux plaideurs, décide qu'ils iront présenter un bélier à l'Autel du Sol. On commence par prendre au bélier du sang qui sert à humecter la terre de l'autel. Chaque partie lit le serment, où elle se déclare non coupable. L'une d'elle ne peut achever. Le bélier jette sur le terre l'auteur du faux serment et le frappe à mort.¹²⁵⁾ Le commentaire Tsi kiai dit: Quand règne un prince dont les châtiments touchent juste, le licorne (ressemble à un cerf) naît dans la cour du palais où se rend la justice. Elle encorne ceux qui ne sont pas droits. Le même commentaire du Ts'ien Han chou dit (chap. 57 a p. 9. V^o): on remarquera que le mot (caractère de Licorne) veut dire „dépécer“ (Granet, p. 141 n. 3).

Le dépéçement est connu de même aux Romains: *Tertius nundinis partis secanto. Si plus minusve secuerunt, se fraude esto* (III, b). L'origine de cette loi des XII Tables est cultique: le délinquant doit être la victime; ses créiteurs

¹²⁴⁾ Granet, p. 141.

¹²⁵⁾ Granet, p. 142 (voir ici les sources).

doivent la remplir. S'ils ne remplissent leur office, ils sont délinquants: le dieu sidérique (Justice) les punit. Jadis leur droit n'est nullement privé, mais l'office cultique. Le dépé-
 cement doit être remplie rigoureusement selon le rite rituel: „plus minusve“, comme la loi de victime l'exige. La Justice — animal sidérique est un dieu des châtements. Il était de même le dieu Po, — la divinité à laquelle les Chinois consacraient les coupables (consécration).¹²⁶⁾ La consécration était de même connue aux Romains: sous la forme „homo sacer“. Les Romains connaissaient encore les triomphes ainsi que les Chinois: quelque nombre de vaincus doivent être tués (consacrés) comme victimes sacrées.

Quoi qu'il en soit, la thèse: la Justice est un des quatre signes de l'écliptique, à savoir, celui des équinoxes et surtout d'automne, a ses raisons cultiques et ses preuves historiques, je crois.

Chez les Romains les actions présument le droit car le droit n'existe pas sans action. Le procès verbal divin est avant tout. Le droit est basé sur le serment (acte et son action). Le droit primordial comme actes et actions (conduite) est le complexe des offices (Vertus) déterminés par les 10 ou 12 signes-dieux (le calendrier décimal ou duodécimal). Les préceptes de conduite (Vertus) sont disposés selon le système décimal ou duodécimal. L'historiographie romaine nous transmet que tout d'abord étaient rédigées 10 tables et puis encore deux tables, supplémentaires.¹²⁷⁾ Les Tables du calendrier duodécimal ne sont que les préceptes disposés suivant l'ordre des mois.

Grâce à cela le système des préceptes (lois) est celui du calendrier.

Il est encore important de noter que les XII tables n'étaient pas simplement les lois, mais elles étaient une loi. Les Romains parlaient exactement de La loi des XII tables, c'est à dire il s'agit de la loi divine comme calendrier des offices, des Vertus, des préceptes. Plus tard

¹²⁶⁾ Comp. Granet, p. 129.

¹²⁷⁾ Voir chez moi, Les XII tables (Riga 1926).

on les supplémentait par les usages et préceptes nouveaux, mais le caractère de la Loi des XII tables restait le même — divin.

Le premier précepte de la première table (de mois) était celui de justice — Jus: „si in ius (justice) vocat, ito“; c'est un office, la Vertu de justice; c'est l'action est bonne pour la justice. „Ni it, antestamino: igitur em capito“, continue le précepte. Dans ce cas, quand celui qui est invoqué et entend la voix de justice¹²⁸⁾ (symboliquement de l'animal sidérique — dieu, jus) ne veut pas aller au Justicier (céleste), il doit être pris; cette prise est l'office, la vertu, l'action d'autres, car cette action de prise n'est pas seulement privée, elle est encore publique: „antestamino“.

„Se (invoqué) „calvitur pede pedemve struit, manum endo iacito“. Donc il s'agit de l'action de jeter (en bas) ce qui désigne, je crois, la privation de la liberté (comp. manus injectio). Cela désigne que celui qui veut s'enfuir de la justice devient l'esclave de Justice, plus tard de son créancier. La manus est l'expression du pouvoir du dieu des Quirites (de même de leur postérité) et enfin du singulier — du créancier. On distinguait la manus brevis (proprement dite) et la manus longa: la main avec la pique, le bâton (festuca, vindicta), d'où vient que la vindication est une des expressions de la manus. L'invoqué qui veut s'enfuir de la justice par ses pieds, est l'esclave, il ne peut plus lui même venir devant le Justicier — ou devant la Justicière — la Justice.¹²⁹⁾ Mais quand même le procès verbal est possible, s'il y a un citoyen (le parent surtout) qui veut prouver que l'actio de prise n'était pas juste. Ce citoyen est le vindicateur de l'esclave (vindex): „assiduo vindex assiduus esto; proletario jam civi quis volet vindex esto (I, 4).

Or la voix de Justice est sévère pour ceux qui ne veulent pas obéir à sa vocation (symboliquement le cri d'animal).

¹²⁸⁾ A propos de voix comp. Evangile (Jean, I, 23) et à propos de l'Agneau de Dieu (Apocal. I, 29 et 36).

¹²⁹⁾ La Justice est liée, je crois dans son origine avec le calendrier lunaire: la lune est la femme (comp. encore la Vierge), comme sidérique d'équinoxe d'automne.

§ 11. Système du droit ancien (XII Tables).

Nous avons vu que le système du droit ancien est celui du calendrier. Le premier plan de la justice (la première table) désigne que l'année justicière commençait par l'automne (c. lunaire). Cette saison, comme chacune des quatre saisons avait 3 mois; et la Loi des XII tables entretient les premières trois tables dédiées à la justice.

La saison suivante était celle de la prudence — de l'hiver; c'est une seconde Vertu principale qui exige encore de la bonne conduite, des actions et qui rend encore les trois tables suivantes de la même Loi unique correspondamment aux trois mois de l'hiver. Ce sont les tables du droit de famille et du mariage:¹³⁰⁾ des enfants nés et des enfants âgés, des femmes, des esclaves (com. nexus, tab. VI) etc. Au premier mois de l'hiver: il s'agit de la naissance (IV, 1)¹³¹⁾ de la situation des fils en général (IV, 2), de la femme (IV, 3), de la tutelle et du testament privé (V, 4—7 qui est lié avec la tutelle, je crois,¹³²⁾ des clients (V, 8—9), du partage de familia (V, 10). Le 5-ième mois (5-ième table) est le second mois d'hiver. Le troisième mois de l'hiver est celui où on commence à penser aux travaux du printemps, de l'agriculture, il s'agit des travailleurs ouvriers (VI, 1, nexus), des champs libres pour les semer (VI, 2 usus auctoritas fundi etc.), des femmes comme ouvrières matrimonium sine manu VI, 4), des mancipii (VI, 5), des aides (VI, 7—8), C'est le mois préparatif, plein de soins pour l'avenir. La vertu de la famille, du mariage, du ménage etc. est la Prudence, Le père de famille doit être prudent dans son ménage. La Prudence est le principe de cete sphère privée.

Le printemps commence et vient la Vertu nouvelle — Tempérance, — ce beau temps, quand le père de famille (de ménage) peut réaliser sa prudence, améliorer son ménage (famille). Nous avons dans ce cas encore

¹³⁰⁾ Comp. Janvier chez les Grecs comme mois des noces.

¹³¹⁾ Ce qui suppose encore le printemps comme temps des noces.

¹³²⁾ Voir Gai., mandatela tutelave tua esto (testamentum par aes et libram).

3 tables VII, VIII et IX qui correspondent aux trois mois du printemps — tempérance. Il s'agit des champs, des bornes de l'eau (VII, 1—9), de fundus (VII, 9) en particulier,¹³³⁾ de l'aquaeductus, des choses vendues et transmises à crédit (VII, 11—12). Les semailles sont jetées, mais les hommes méchants peuvent conjurer les champs (VIII, 1); il y a encore, à propos des champs beaucoup de querelles, dont les conséquences sont la mutilation (VIII, 2 si membrum rupsit etc.), les injures (VIII, si injurium fexit etc.), des disputes à propos des animaux, du pâturage, des fruits conjurés etc. (VIII, 1—13), du vol et des voleurs (VIII, 14—20), des querelles entre le possesseur et le client (VIII, 21), dont la liaison est sacrée, de testimonium falsum (VIII, 23), des querelles des herbes médicales (VIII, 26), des querelles entre socii (VIII, 27). A cause de tout cela le dernier mois de cette saison est celui du jugement administratif, celui des affaires pour les préteurs etc., de ses interdits (IX).¹³⁴⁾

L'été arrive, c'est le temps de la guerre; le blé est mûr, la provision est préparée, les richesses sont aux champs. Cette saison est celle de Force - Guerre; la mort commence sa victoire. Mais *hominem mortuum in urbe ne sepelito, neve urito* (IX, 1), il s'agit de lamentations (IX, 2) et de fumérailles, des héros morts et d'autres choses honoris causa (IX, 7), dont la place est le forum, mais sans occuper la place publique centrale (IX, 10).

Selon le calendrier de la Loi des Dix Tables, tous les préceptes sont de même, donnés pour toute l'année. Dans ce cas nous avons: Justice 4 mois, Prudence quatre mois et Force quatre mois. Quant à la Tempérance elle est divisée entre la Prudence (un mois, le premier de printemps) et la Force (les deux derniers mois de printemps). Quatre mois = 120 jours sont divisés entre 10 curies par nundines. — 3 nundines sont le mois sidérique. Le nombre des mois sidériques est de 13, + une nundine de fê-

¹³³⁾ De ses glands qui restent encore (après l'hiver) sur la terre d'autrui.

¹³⁴⁾ D'après le commencement de l'année en hiver (la naissance du soleil; c. solaire), nous avons les tables VI, VII et VIII comme celles d'été (comp. chez moi, Problèmes du droit romain).

tes + 5 jours solaires des solstices ce qui rend 14 nuits de fêtes (comp. chez les Hébreux 14 victimes). Ces Dix Tables de même que les 10 tables de Moïse.

Mais le calendrier populaire de la République est duodécimal. Le temps de la loi divine est divisé en 4 Vertus principales (ordia — commencements). Le peuple aime le printemps qui vient après le froid et ses souffrances d'hiver. Il faut ajouter encore deux tables, pour obtenir la Loi des XII Tables, des laboureurs.

La question se pose: où est — ce qui peut donc être ajouté? La plèbe (agriculteurs) fait le mariage au printemps pour acquérir la force de travail. Il s'agit des „Connubia“ — ut ne plebi cum patribus essent, inhumanissima lege sanxerunt (XI, 1), de l'intercalation des jours pour égaliser le calendrier ancien avec le calendrier nouveau (XI, 2), de calendrier plus simple (XI, 3) pour le peuple, de victimes sacrées (XII, 1 et 4), des actions noxales (XII, 2), de vendicia falsa (XII, 3), de la souveraineté du peuple (XII, 5). Bref, il s'agit des lois liées avec la plèbe et le peuple.¹³⁵⁾

Ces préceptes ne sont pas liés organiquement avec ceux des X Tables initiales comme entier.

Ce fait est bien important, il est le témoignage assez sûr qu'avant des XII tables le peuple quiritaire (postérité) et la plèbe romaine pratiquaient les usages rustiques des X tables ou des 10 mois à 4 nundines (36 jours). Mais ce calendrier pratique, rustique, populaire était laïque. Toutes les fêtes, cérémonies, les actions, les formules etc. étaient du calendrier sidérique de 13 mois plus une nundine qui rend le calendrier mobile très difficile pour le peuple. Les traditions plus récentes nous transmettent que le patriciat cachait le calendrier, mais en effet il s'agit du calendrier sidérique qui était très compliqué. La justice sidérique était de même sévère et formalistique.

Tels étaient la justice et le droit (chemin droit) des Quirites, des nobles de l'ancienneté.

¹³⁵⁾ Certainement, les domini singuliers patres familias = le peuple proprement dit.

¹³⁶⁾ Voir la note précédente.

En observant le nord¹³⁷⁾ les savants prêtres urbains avaient l'été et l'automne à droite. C'était le chemin de la lune (mensis) — le chef belliqueux du ciel, de l'armée céleste et de l'armée terrestre. En été la lune commence à agrandir sa lumière („Noël“ d'été, la naissance du héros lunaire, du roi); la lune est le vainqueur en automne, le triomphateur. En luttant contre la lumière solaire pendant la guerre d'été elle triomphe en automne.

A l'inverse, les laboureurs, pagani regardaient au sud où le soleil commence à agrandir sa lumière (héros de paix, de travail, roi bon, pacificateur). C'est le côté gauche de l'observateur, ce chemin du soleil; le dernier marche comme homme honnête sans aucune malice et mensonge. Les préceptes de ce dieu, sa loi du calendrier est la Gauche (vérité, grâce).

Dans son introduction (Danses et légendes de la Chine ancienne, p. 6) Granet écrit: „les paysans préfèrent la gauche et les nobles la droite.¹³⁸⁾ Il suppose deux cosmologies antagonistes, car (nous le savons) la droite est significative de l'ordre terrestre, et la gauche de l'ordre céleste.“

Il ne pouvait expliquer profondément cette différence, bien qu'il eût raison quand il écrivait dans son introduction. Peut-on s'expliquer, dit-il, mieux que par le contact de deux civilisations, pourvues d'une idée différente du monde qui aurait adopté: l'une le compte par 5, l'autre le compte par 6? Selon l'opinion de M. Przyłuski (Granet, p. 7, n. 2) dans le groupe des langues austro-asiatiques le rôle capital appartient au nombre 5 (10, 20), tandis que dans le groupe des langues simtibétaines 6 apparaît comme un nombre fondamental. Mais Granet dit avec raison: „Le compte par 5 est-il caractéristique pour les paysans? C'est une induction possible, mais ceci est certain: dans les légendes et les usages patriciens, la classification par 5 tend à comporter sur

¹³⁷⁾ Comp. Granet, p. 11 n. 1.

¹³⁸⁾ Voir encore Granet, La vie et la mort, Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Leçon des sciences religieuses 1920—1921. Paris, p. 3

la classification par 6 (p. 10),“ et d'autant plus qu'il y a un mélange des comptes par 5 et 6.¹³⁹⁾

Selon mes recherches à ce sujet, il faut distinguer 5 et 5. Les 5 sidériques de 30 étoiles sont toujours celles des nobles, des „mangeurs de viande“ comme les appela la plèbe (Granet, p. 81 — les mangeurs de blé). Mais 5, 10, 20 est encore le compte par les doigts, les mains et les pieds. Ce compte très simple est celui des hommes simples, des paysans. C'est encore le compte de l'Amérique centrale (Mexique).

Selon ce compte nous avons quatre saisons divisées en 5 parties — doigts; donc une main et un pied ou 10 doigts du côté gauche de l'homme est le nombre des paysans, laboureurs, — ces mangeurs de blé. Le nombre cinq est la main ou le pied. De même il faut distinguer 6 et 6. Le nombre six est la moitié de 12 mois lunaires ou six mois doubles de toute l'année, par ex., chez les Babyloniens; mais le nombre 6 est encore donné comme la division de 30 en 5 ce qui rend 6 parties (grandes nuits) du mois des 30 nuits ou 3 grandes nuits doublées comme unité (mois). Il est intéressant de comparer à ce rapport, le *trinoctium*, témoigné par la loi des XII tables (VI, 4).¹⁴⁰⁾

La culture des anciens est très compliquée et il faut toujours distinguer des institutions pour les concevoir profondément.

Beaucoup d'institutions restent encore discutables, en particulier: les origines du totémisme, très répandu dans l'ancienneté, sous les formes différentes. Le totémisme est un des éléments essentiels de la science théocratique, je crois. Cette science organisait la vie terrestre, politique, urbaine surtout (voir appendice).

¹³⁹⁾ Voir Granet, p. 10 n. 2.

¹⁴⁰⁾ Le calendrier sidérique des 13 mois (27×13) était de 351 nuits tandis que le calendrier synodique de 12 mois ($29,5 \times 12$), était de 354 nuits. Donc l'usurpatio n'avait pas lieu (dans ce dernier cas) si la femme était 3 nuits en dehors de la maison de son marl, l'usus n'est pas achevé.

Appendice.

Totémisme comme problème écliptique.

Conception, naissance et nomination comme motifs religieux, juridiques, folkloristiques et historiques dans l'ancienneté.

§ 12. Ordre comme droit divin et humain.

1. Notre mentalité est tout à fait différente de celle des anciens; l'ordre divin (naturel) était jadis la base de l'ordre humain heureux. C'est à cause de cela que quelques anciens regardaient le mois du solstice d'été particulièrement favorable pour la conception et ce mois était encore celui du mariage (commun ou individuel). L'idée fondamentale de cette mentalité était la suivante. Dès le commencement de l'été la lune augmente (sa lumière); et comme l'enfant peu à peu devient plus développé et plus grand, de même la lumière lunaire ou la nuit devient peu à peu plus grande. La lune comme protectrice des naissances, comme Mère des vivants favorise les naissances par sa lumière. Les Romains, par ex., croyaient que le mois de Junone (juin)¹⁴¹⁾ était le temps le plus heureux pour le mariage et par conséquent pour les conceptions et les naissances.

Il s'agit de Juno Juga.¹⁴²⁾ Selon cet ordre divin (fas), les naissances auront lieu au mois de l'équinoxé de printemps. Ce temps est évidemment le plus favorable pour les nouveaux — nés, car le printemps est la Mère de la vie et de la force solaire. Donc, nous avons deux mois:

Jun ou de Junone comme mois des conceptions et
Mars ou de Mars comme mois des naissances.

Ce résultat peut être bien confirmé par l'institution ancienne du printemps sacré (*ver sacrum vovere*):

¹⁴¹⁾ Paul, exc., 103 s. v. Junium.

¹⁴²⁾ Paul. exc. s. v. Jugarius et encore: *iugae, quam putabunt matrimonia iungere*; comp. encore *ibidem* s. v. Junium.

vouer aux dieux tout ce qui doit naître ou printemps. Ces enfants „vere sacro nati“ étaient appelés *sacrani*.¹⁴³⁾ Par la méthode contraire, en connaissant le temps de la naissance, on peut calculer le temps de la conception; dans ce cas nous avons de nouveau le mois de juin.

2. En ce qui concerne les nominations des nouveaux-nés, on les appelait ordinairement par un nom personnel et celui de son père.

Mais le mariage commun exclut le nom du père terrestre, bien que le nom du père céleste ou du dieu était bien connu.

Ce dieu-père céleste était le signe du mois du mariage et par conséquent de la conception; donc le nom de ce signe était celui du père céleste des enfants - nés qui les favorisait à leurs conceptions. De cette manière l'idée du père ou de la mère céleste n'était pas la mentalité pure, mais donnée par l'ordre divin. C'est à cause de cela, je crois que les sources nous parlent des: *Januli, Junonii, Minervii*.¹⁴⁴⁾

Cette idée du père céleste ou de la mère céleste est très importante. Elle nous explique beaucoup de faits religieux, juridiques, folkloristiques et historiques, comme nous voyons ci-dessous (§ 13 et suiv.).

§ 13. Quatre familles — quatre tribus.

Le mariage et la conception du mois du solstice d'été sont les plus favorables pour les partisans de la lune (la mère) ou du *mensis* (le père). Mais, pour les partisans ou les adeptes du soleil, le mois du commencement de l'agrandissement de la lumière solaire sera évidemment celui du solstice d'hiver.

Au temps de la précession du soleil aux quatre signes — Verseau (Janus), Taureau, Leo et Scorpion — les mariages et

¹⁴³⁾ Fest, 321 s. v. *Sacrani*, Paul. *ibidem*, *sacrani*.

¹⁴⁴⁾ Paul. exc. 3 s. v. *Axamenta*: dicebantur carmina *Salaria*, quae a *Saliis* sacerdotibus componebantur, in universos homines composita. Nam in deos singulos versus ficti a nominibus eorum appellabantur, ut *Januli, Junonii, Minervii*. — Il est important de noter que le verbe: *axare* signifie *nominare* (Paul. exc. 8).

les conceptions avaient lieu au mois de janvier, ou de Janus (chez les Romains) et du γαμηλιῶν (chez les Grecs), (mariage — γάμος).¹⁴⁵⁾

Or, ceux qui ont été concus au mois de janvier ou du dieu Janus (Januli) avaient pour père céleste Janus d'hiver,¹⁴⁶⁾ tandis que ceux qui ont été concus au mois de juillet avaient pour père céleste Janus d'été suivant deux calendriers: solaire et lunaire comme institutions des adeptes du soleil ou de la lune.

Il est évident que les adeptes du calendrier, dont le temps de la conception et du mariage coïncide avec les mois des équinoxes, auront pour leurs enfants - nés les pères (ou les mères) célestes, les signes des équinoxes; par ex., Mars (mars, Agneau) ou Venus¹⁴⁷⁾ (avril, Taureau, Vache) comme mois de l'équinoxe de printemps ou comme mois de l'équinoxe d'automne (Balances ou Scorpion).

§ 14. Nomination et dénomination.

Trois quarts de l'année approximativement est le temps qui sépare la conception et la naissance et qui détermine par son commencement le nom du père (de la mère) céleste du nouveau-né et par sa fin — son nom personnel.

Par ex., selon la mythologie romaine, Mars est le fils de Junon. D'après notre théorie, on peut bien comprendre les origines de cette énigme mythologique. Junon est la déesse du mois de juin (de la conception, du mariage). Après $\frac{3}{4}$ de l'année nous avons le mois du dieu Mars; donc le dieu Mars conçu par Junon (Juin) — sa mère céleste est nommé Mars comme né au mois de mars.¹⁴⁸⁾

¹⁴⁵⁾ Le septième mois attique (la fin de janvier et le commencement de février) était dédié à Hera, comme protectrice des mariages (γαμηλιῶν).

¹⁴⁶⁾ Januli (Paul. exc. 3 s. v. Axamenta).

¹⁴⁷⁾ Comp. Minervii (Paul. exc. 3 s. v. Axamenta), Marsi etc.

¹⁴⁸⁾ Comp. Apocalypse, 14, 1: je vis l'Agneau... et avec lui 144 mille (personnes) qui avaient le nom de son père écrit sur leurs fronts. Il s'agit des hommes concus au mois de Juin, je crois, car l'Agneau (Bélier) est le signe du mois de l'équinoxe du printemps.

En général les hommes concus au mois de Junone sont Junonii, dont leur mère céleste est Junone, et ils portent les noms personnels — Mars, d'où vient le peuple, par ex. Marsi (peuple de Latium), Marsaci (peuple de la Belgique), Marsaeus (chez les Grecs) était encore un nom d'homme.

Grâce à tout cela on peut bien concevoir que les Romains pratiquaient trois noms:

- a) familial (cognomen), par ex. Cicero;
- b) patrimonial (de naissance, nomen) par ex. Tullius;
- c) individuel (praenomen) par ex. Marcus.

On pratiquait encore le surnom (dénomination), par ex. Superbus.

On pratiquait le nom et encore le surnom pour différencier la personne. De cette manière on peut comprendre que la nomination plus courte était de deux noms (de deux mois: du mariage — conception et de la naissance) et la nomination plus large (pleine) était de trois¹⁴⁹⁾ ou quatre noms, suivant quatre saisons.

§ 15. Douze et plus ou moins de groupes, familles, tribus, clans, totems, nomes.

L'idée du mariage et de la conception saisonnière ainsi que celle de la naissance saisonnière avec leurs noms des signes principaux pourrait être élargie par les mariages de chacun des XII mois.

Grâce à cela nous avons 12 familles ou 12 tribus (au lieu de quatre, § 14), par ex. celles de Jacob ou d'Israel. Il est connu que ces 12 tribus de Jacob avaient 12 étendards qui étaient ornés des signes du zodiaque. Par ex., la tribu de Jude était celle de la tribu du Lion.¹⁵⁰⁾ La tribu de Benjamin était celle du Loup, celle de Siméon — du Taureau, d'Issacar — de l'Ane robuste; de Dan — du Serpent, de Neptalin — de la Biche etc.¹⁵¹⁾

¹⁴⁹⁾ La nomination triple a raison au point de vue de la division de l'année en trois parties (triangle).

¹⁵⁰⁾ Comp. Leontides, filles de Leos, Leontini.

¹⁵¹⁾ Vair Gen. 49 et chez moi, Folk-lore juridique tab. VII (p. 572).

Bref, l'énigme des origines des éponymes¹⁵²⁾ et du totémisme devient, je crois, plus claire. On peut encore expliquer les origines des noms des temples, des villes etc.; ces noms des pères et des mères célestes nous indiquent le temps du commencement de la construction des ces édifices ayant leur culte des animaux célestes.

La nomination des groupes des nouveaux-nés, édifices etc. par les noms des signes du zodiaque concorde avec beaucoup de calendriers anciens. Par ex., selon un des calendriers égyptiens¹⁵³⁾ où le totémisme existait, nous avons les noms suivants (v. tab. XIV).

Selon le calendrier lunaire de la précession du Lion (A), la maison de la lune est celle du Lion, au temps du solstice d'hiver. Donc ce Lion est solaire; d'après de calendrier solaire, il est lunaire (mois du solstice d'été, v. tab. XIV B). Cela nous explique bien que la même constellation, par ex. le Lion, est un signe des doubles significations.

Grâce à cette duplicité du même signe, les modernes ne peuvent pas bien expliquer que le même dieu est tantôt bienfaisant, tantôt malfaisant. Par ex. Vichnou est dieu fallicus (dieu solaire du printemps) et dieu destructivus (dieu lunaire de l'automne). C'est grâce à cela qu'on représente ce dieu avec les bras en équilibre.

Dans ce cas nous avons le dieu des équinoxes ainsi que Janus geminus (Lion) est le dieu des solstices: 1^o Janus Clusius ou Clusivius — celui qui enferme et 2^o Janus Patulcius — celui qui ouvre.¹⁵⁴⁾

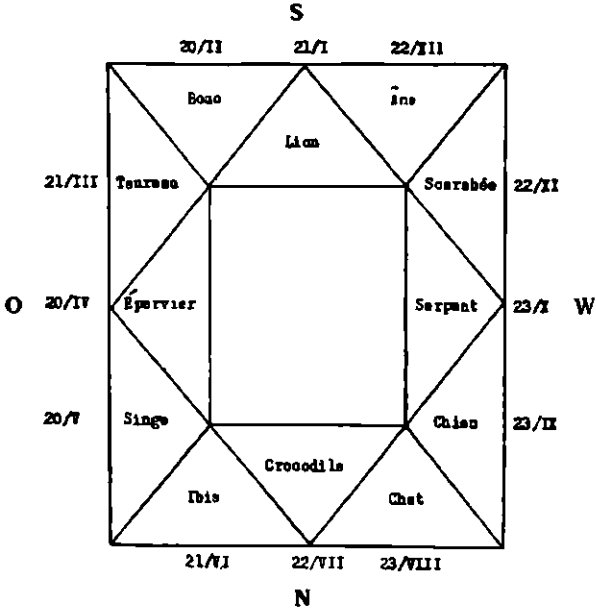
En Égypte on adorait de même le crocodile (voirt tab. XV A, B), il y avait encore les cultes du chat, du chien, du serpent, d'ibis etc. (voir la même table).

¹⁵²⁾ Eponyme est celui qui donne son nom (du gr. epi = sur et onuma = nom, nomen, fama, verbum, vox).

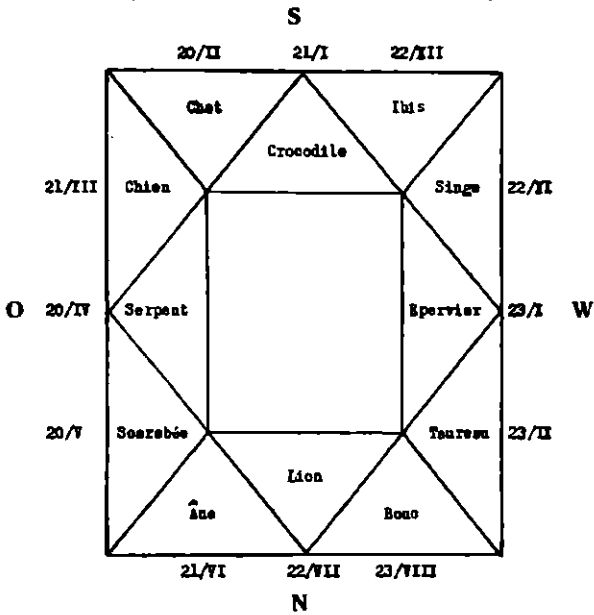
¹⁵³⁾ Teukros Rhetoris (v. Ginzler, Handbuch d. Chronologie I, S. 86).

¹⁵⁴⁾ On le présentait encore comme dieu des équinoxes (Janus Consevius); comp. encore Janus summus, medius et imus selon la division de l'année en trois parties; il avait 12 autels (= 12 mois).

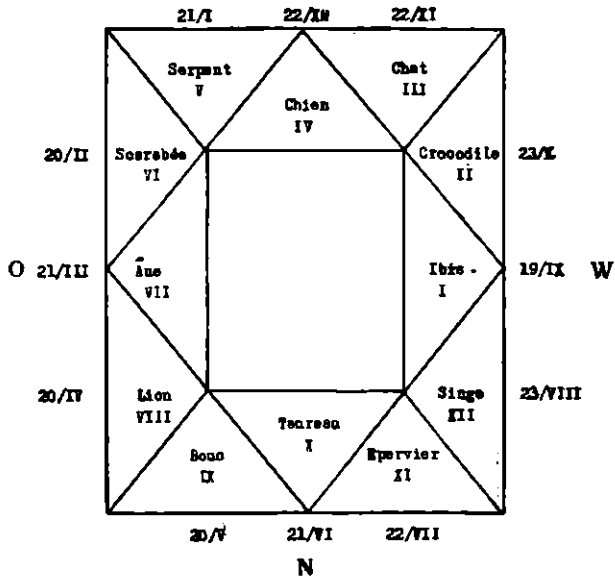
Tab. XIV.
A (calendrier égyptien lunaire).



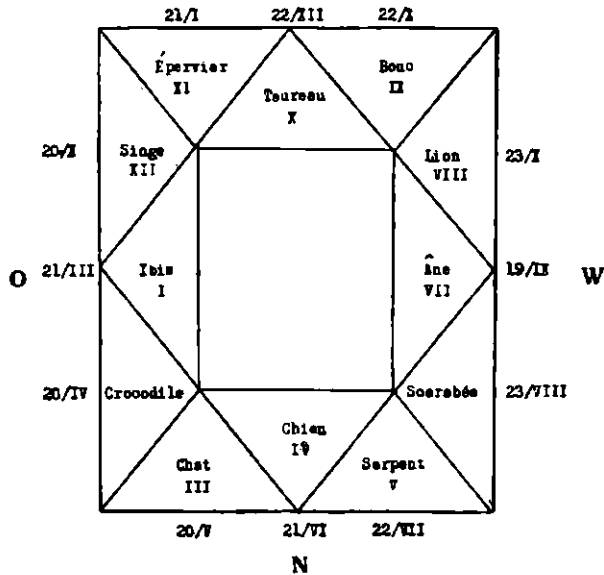
B (le même calendrier solaire).



Tab. XV.
A (calendrier égyptien lunaire).
S



B (le même calendrier solaire).
S



Selon la division de l'Égypte en *nomes* (νόμοι: hespu), nous avons la division en 20 (= 20 doigts, les *nomes* de la Basse-Égypte) et en 22 *nomes* (22 lettres, les *nomes* de la Haute Égypte).¹⁵⁵) Mais l'Égypte connaît encore la division en 12 (= 12 mois, dodécarchie, Herodote II, 147—153, Diod. I, 66). Le *nome* avait son culte, son étendard (enseigne), son emblème, son nom, son dieu, par ex. Taureau, Lionne, Ibis, Serpent, Faucon, Vautour etc.

Expliquons par un exemple: Ibis est une enseigne du *nome* 15e; son symbole est aussi Ibis (Djehouti), sa métropole est la Maison de Thot. Selon les tables XIV A, B, Ibis nous montre le temps: 21/VI et 22/XII ce qui correspond aux équinoxes de la précession du soleil au Chien et au Taureau. Mais grâce au déplacement saisonnaire, la table XIV A¹ et B était jadis (6450 ans av. J.-Chr.) en ordre contraire (v. tab. XV A, B). Cela nous montre qu'on célébrait Thot le 19/IX (= 16/IX); donc dans ce cas Ibis symbolyse le temps des équinoxes au lieu du temps des solstices.

Le premier mois est celui de l'Ibis ou du Thot; à lui correspond le signe de l'Âne (l'équinoxe du printemps). Cela nous explique que les chrétiens d'Égypte imaginaient Jesus-Christ comme âne croisé.

§ 16. D'où viennent les noms des groupes des nouveaux-nés (théories).

Beaucoup de théories qui tâchent d'expliquer les origines du totémisme, comme une des formes du terotéisme (τέρας, omen, signe, miracle), supposent la primitivité de l'esprit des peuples anciens. Mais jusqu'à présent il n'y a pas de théorie qui pourrait être reconnue comme tout à fait scientifique. Il est possible que le point de départ de ces théories — la primitivité est fausse. Je crois que l'autre point de départ — la science ancienne nous explique mieux les mystères de la culture ancienne.

¹⁵⁵) J. Pirenne. Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Égypte, I Bruxelles 1932, p. 40 et suiv.

Plutarque explique le totémisme par l'usage de représenter des animaux sur les enseignes.

On suppose encore comme point de départ — la pictographie — système primitif d'écriture,¹⁵⁶⁾ mais cette explication et beaucoup d'explications¹⁵⁷⁾ exige encore bien des efforts de la part des savants pour résoudre ce problème compliqué. Peut être que notre explication aidera à résoudre ce problème comme point sûr de départ.

Prenons un cercle de corde à deux noeuds, l'un contre l'autre; désignons le premier par la lettre S (soleil) et second par T (terre) ou, encore mieux, par L (son satellite — lune). Si nous commençons à faire tourner ce cercle, les deux noeuds commencent à changer de places dans l'espace. Pour noter ces déplacements, il faut avoir des signes dans l'espace. Ces signes sont les astres de l'horizon, les arbres, les édifices, les monts, les autels et les temples, les colonnes¹⁵⁸⁾ etc. On célébrait ces signes par des victimes (vache, brebis etc.) ce qui formait le zodiaque. On nommait encore les arbres, les forêts, les montagnes, les fleuves par les animaux qui habitaient là (ours, lion, faucon, poisson etc.). On notait enfin par ces signes¹⁵⁹⁾ les mariages, les naissances, les morts etc.

Or, la science ancienne est une des causes principales du totémisme dans ses origines. Cela n'exclut nullement la vie religieuse, économique, sociale etc. comme base du totémisme, mais sa formation qui le caractérise par excellence appartient à la science des anciens régulatrice de la vie humaine.

Nous avons essayé de constater que l'organisation qui rituaire est encore totémique: il sagit de trois signes (= to-

¹⁵⁶⁾ J. Pikler und F. Somlo. Der Ursprung des Totemismus (Berl. 1900).

¹⁵⁷⁾ M. Frazer, Theory of totemism (Fort. Review LXV) etc. (voir littérature Dictionnaire russe encyclopédique, s. v. totémisme).

¹⁵⁸⁾ E. Benveniste, Les sens du mot kolossos et les noms grecs de la statue (Revue de Philol. aris 1932, Avril, 118).

¹⁵⁹⁾ Comp. par ex. Apocalypse, 16, 2 où il s'agit des hommes, qui avaient la marque de la bête et qui adoraient son image (comp. encore 13, 14). — Le mot totem ne signifie que le nom ou le signe du groupe ayant le culte de ce nom-totem, je crois).

tems): Louve (loup-chien féroce, voir tab. XV A, B), Colombe (comp. Ibis — oiseau,¹⁰⁰) la même table) et Poisson (Brochet; Crocodile, v. tab. XIV).

En ce qui concerne l'âne (tab. XV), comme signe de la division de l'écliptique en 4, au lieu de 3, nous avons dans ce cas les parallèles: cheval (chez les Perses, Chinois), cerf (chez les Chinois et Mexiquains) etc. La science et la vie variaient les mêmes signes célestes retenant les types (chien = loup; cheval = cerf = âne; Ibis = canard¹⁰¹ = colombe etc.; poisson: brochet = crocodile etc., tigre = chat etc.).

Les organisations (ordres) sociales: des guerriers-pasteurs (en particulier quiritaire, romaine et féodale chinoise, celle des nomes égyptiens), des laboureurs-agriculteurs (royaumes) et leur combinaisons ne sont que l'expression formalistique (théocratique, scientifique) de l'ordre céleste ou de la Loi Divine (naturelle, positive). Le totémisme appartient au même ordre de l'organisation sociale de la vie humaine. La science théocratique était plus répandue dans l'ancienneté, que, on croit, jusqu'à présent (émigrations, colonisations, voyages des savants et des marchands, conquêtes etc.).

¹⁰⁰) Le canard chez les Finnois.

¹⁰¹). De même poule chez les Finnois.

Kopsavilkums.

Senās, tāpat arī tagadnes, kultūras attīstībā arvienu ir saskatāms apvienojošs elements. Tas jo sevišķi ievērojams zinātniskajās disciplīnās, kurās arvienu vairāk izveidojas un nobriest attiecīgos periodos.

Bet senā zinātne nerepresentēja vienīgi teoriju vien — viņa organizēja arī pašu dzīvi, — kas arī pilnīgi saprotams, ņemot vērā senās zinātnes — kā priesteru zinātnes — teokratisko raksturu. Tāpēc arī senatnē zinātne bija *v a r a*, kas regulēja sociālo dzīvi. Tāpēc arī nav ko brīnīties, ja dažādu tautu iestādījumiem piemīt daudz kas kopējs. Šādā virzienā ir iespējams nodarboties ar salīdzinošiem seno iestādījumu pētījumiem pat attiecībā uz tādām tautām, kurām, liktos, nekas kopējs nevarētu būt. Šeit pasniegtais pētījums arī sniedz salīdzinājumu tik tālu vienam no otra stāvošiem iestādījumiem, kā senajai Romai un senajai Ķīnai.

Pētījumi šinī nozarē mums rāda, ka jāpievērš uzmanība dažu romiešu un ķīniešu iestādījumu zināmai tuvināšanai.

1. Jau terminoloģijas ziņā novērojami daži paralēļi.

2. Abu šo kultūru juridiskajai iekārtai piemīt daudz kas kopējs kā attiecībā uz pašas varas un viņas rakstura organizāciju, tā arī attiecībā uz civiltiesībām (sevišķi attiecībā uz līguma tiesībām, kas dibinātas uz sakrālo momentu).

3. Ekonomiskā iekārta, neskatoties uz dažādiem viņas veidiem Romā (līdzīgo sabiedrība, brālība) un Ķīnā (feodālisms), tomēr arī uzrāda daudz kā kopēja, jo sevišķi attiecībā uz zemes piederēšanas un lietošanas veidiem.

4. Kosmoloģiskās un totēmiskās konstrukcijas daudzējādā ziņā sakrīt kopā kā Romai un Ķīnai, tā arī vispār atbilst visas senās pasaules uzskatiem.

5. Kas attiecas uz totemismu sevišķi, tad speciālā pielikumā ir mēģināts noskaidrot totemisma (kā kopējas se-

natnei parādības) pamatprincipus, atbalstoties uz juridisko kosmoloģiju (kas saistīta ar astroloģiju). Tā, piem., iedzīvotāju sadalīšana totemiskās grupās stāvēja sakarā ar kāzu (ieņemšanas) un dzimšanas kārtību, kuŗu noteica kalendārs, kā dievišķīgs likums. Tāpēc arī par debesu senčiem bija zināmi zvaigznāji (zvaigznes), kas simboliski un upuru veidā parādījās kā dzīvnieki - dievi jeb kā stādi - dievi u. t. t. Tādā veidā totemisms dabūja savu formulējumu. juridiski-teokratiskās idejās.

6. Tālāk *chronoloģiskā un historiogrāfiskā sakrišana* palīdz noskaidrot senās *chronoloģijas*, kā zinātnes, attīstības pamatus, reizē ar to dodot metodoloģisku iespēju noskaidrot dažādas pretrunas senajos avotos vispār un *chronoloģijā* sevišķi.

7. Attiecībā uz folkloru šis darbs sniedz folkloras ģenezi sakarā ar teokratisko zinātni, par ko autors plašāki rakstījis savā darbā „*Théorie du folklore comme science ancienne*“ Neapoles orientāliskā institūta annālos.

8. Sevišķa vērība Romas un Ķīnas salīdzinošās pētniecības idejās jāpiegriež sezonas precesijas idejai, kuŗa, sakarā ar sezonas zvaigznājiem, radīja veselu apvērsumu kultā un zinātnē.

Šī kosmoloģiskā ideja daudz ko noskaidro senatnes iestādījumos, sevišķi folklorā.

Šīs idejas būtība pastāv iekš tam, ka jaunu pasaulu rašanās stāvēja senatnē sakarā ar kulta precesiju. Jaunā pasaule nozīmēja it kā debess karti (jaunas debesis) vai jaunu zemi, t. i. pārkārtotu pēc šīm jaunajām debesīm dzīvi zemes virsū.

Autors, starp citu, ir apskatījis šo ideju arī somu eposā (Kalevalā); viņas atspoguļošanās ir apskatīta šeit publicētajā darbā (ķīniešu Veja jeb somu Veino-Veinemeinena sistēma). Starp citu, precesijas ideja apskatīta arī attiecībā uz Bībeles *chronoloģiju* (Sina un Abrahama sistēma).

9. Šīnī darbā autors dod arī šo iestādījumu analīzi tiesību viedokļa, jo sevišķi attiecībā uz maģistratūru, valdījumu, īpašumu un saistībām senajā Romā.

10. Šīnī salīdzināšanas darbā autors ir izlietojis lielisko Granet darbu, *Danses et legendes de la Chine*. Zināma

ši darba nepilnība ir neizbēgama un vedama sakarā ar darba apstākļiem Rīgā, kur nav tāda zinātnisko grāmatu bagātība, kā vecās universitātes pilsētās Rietumeiropā. Neskatoties uz to, vispārējās īsumā augstāk pievestās tezes, pēc autora domām, arī tā ir pietiekoši skaidras.

Index alphabétique.

- Abram 37
Acolytes 6
Actio 62
Adgnatus 9
Aequum 58
Aequitas 58
Agneau 50
Agri divisi 11,
— assignati 11
Agriculteurs 33
Albe 16
Alliance 51, 54, 55
Ame 57, 75
An, ses divisions 26
An des 300 jours 23
— des 280 jours 23
Ancus Marcius 45
Ane 50, 75, 77
Animus 11 et suiv.
Arbre 27, 30
Arbre du calendrier 4,
— sacré 26
— céleste 26
— d'équinoxe 27
— de fou 30
— de Jo 30
Argei 23, 27, 32
Armée du prince 32
Articulations 26
Assignatio 10
Assimilation 57
Autels 72
Avènement de l'étoile 22
Axamenta 69
- Balances 50
Bélier 60
Boeuf 26
Bona 8, 13, 17, 58
Bona fides 18
Bonheur 8, 13, 53
Bonum 58
- Bonus pater familias 14
Bras 72
- Calendrier des 20 doigts 6, 21
du Mexique 6, 25
de Mars 25, 45
de Junone 25
— duodécimal 61
- Cachet 52
Camp céleste 26
Camarade 17
Carré 11, 30 et suiv.
Castrum 11, 28
Celeres 17
Centuriatio 28
Cercle de précession 47
Cerf 59
Centuria agrorum 11
— hominum 11
Châtiments 60
Chefs 16, 18
Chemin 66
Cheval 5
Chien 41
Chine 25
— ses divisions 31
Chronologie 4, 33, 37—39, 46
— de Rome 40, 47
Ciel 27
Cité féodale 15
— fraternelle 7
— populaire 7, 17
— quiritaire 7, 15, 17
Circatrices 52
Clans 71
Clients 14
Coalt (serpent) 6
Coeur 18, 35, 59
Colombe 20
Colons 16
Colonia 16 et suiv.
Communion 54

- Compte 25, 40, 66
 Conception 69
 Confréries 31, 51
 Conjunction 58
 Consecration 61
 Consilium 18
 Constellation 19
 Contracts 14, 20, 51, 55
 Coq 5, 33, 59
 Corporants 12, 15
 Corporation quiritaire 10, 15
 Corrections des sources 55
 Corbeau 43
 Corne 59
 Corpus 9, 11
 Cosmologies 66
 Crédeurs 60
 Croix 3, 11, 30, 37, 51
 Cultes 54
 Culture 7, 54
 Curia 15 et suiv.
 Curies 16
 Curio maximus 15
- D**
 Danseurs 32
 Décurie 10, 13, 16
 Décurion 16
 Délinquant 55
 Délit 56, 59—61
 Dénomination 70
 Dépècement 60, 61, 75, 76
 Déplacement 3—5, 33, 43, 49, 53 et
 suiv.
 Descendants 9, 13
 Destinée 18
 Detentio 12
 Dieu 15, 54, 56
 Dignité 14, 17
 Diminutio 17
 Divergences des sources 24
 Divination 18
 Division triple 22
 Doigts 52, 67, 75
 Domaine 8—13
 Dons 9, 14
 Douze Tables 63—65
 Dragon 5
- Droit** 58, 67
Droite 66
Duplicité 72
- E**
 Ecartèlement 23
 Ecliptique 31, 58, 77
 Edifices 72
 Egalité 59
 Egaux 15
 Eleveurs des animaux 33
 Emanation 21
 Emancipation 21 et suiv.
 Emblèmes 25, 59
 Eponyme 72
 Equinoxes 33
 Equinoxial 37
 Equites 16
 Equivalent 14
 Esclave de Justice 62
 Etages du ciel 25
 Etoiles 6, 25
 — saisonnières 19
 — dieux 54
 Evangiles 6
 Expulsion des dieux 53
- F**
 Familia 1, 10, 15, 69, 71
 Fastes 38
 Feu 2
 Ficus 26
 Fidèles 14
 Fiefs 8, 15
 — salaire 8, 13
 — domaine 14
 Filiation 57
 Fils 32, 54, 56
 — du Dieu 56
 Finnois 53
 Foedus 15
 Fonction 18
 Forgeron 53
 Fou 1, 3, 30
 — sang 26
 Foyer 3
 Foudre 3
 Fraternité 17, 51
 Frères 31

- Gauche 66
 Génies 2
 Gens 10, 13
 Gentiles 10
 Gloire 6, 14
 Groupe 51, 66, 71 et suiv.
 — cultique 7
 Guerriers 7, 11, 15, 31 et suiv.
- Habere** 10
 Hégémons 48
 Héraut 15, 18
 Heredia 9 et suiv.
 Heres 24
 Héritage 9, et suiv.
 Herus 15
 Historiographie 46
 Homme honnête 14, 18, 66
 Honneur 14
 Honorarium 14
 Hou 18
- Ibis** 75, 77
 Initia 19
 Injuria 17
 Infamia 17
 Inféodation des temps et espaces 21
 Ingenui 13
 Institutio heredis 10
- Jacob** 54
 Janus (Janulii) 70, 72
 Jo 26, 33, 35
 Jous 36
 Jubar 36
 Jugerum 11
 Juno 67 et suiv.
 Jour 33
 Jus (Jous) 10, 33, 35, 61
 — universum 10
 Justice 58, 60, 63, 65
- Force** 58, 63
- Kalevala** 21, 53
 Ki 33, 35, 37
- Kou 36
 Kouei 36
- Laboueurs** 55, 66
 Légions 29—32
 Libation 56, 57
 Liberté (pieds) 56
 Licorne 59
 Lièvre 53
 Loca 13, 23
 Locatio-conductio 14
 Locupletes 13
 Lois 61
 Luceres 16, 19 et suiv., 32
 Lot héréditaire 10
 — agraire 11
 Lou 43, 50
 Louve 20
 Lumière 33, 35, 69
 Louve 41, 67
 Loup 41, 50
 Lustrum 46
- Maisons communes** 30
 de calendrier 2, 3, 25, 29, 75
 — guerriers 16
 — zodiacales 21, 23
- Magistrats** 18
 Mana 14, 18, 21
 Mangeurs de viande 7, 67
 — de blé 67
 Manus 18, 62, 67
 Mariages 69
 Marque 52
 Mars 25, 67, 70
 Masques 5
 Matriarchat 7
 Mensis 59
 Merces 14
 Messie 37, 50
 Mère céleste 69
 Milites 31
 Mois 40
 — doubles 46
 Monde 21, 25, 43
 Mont 25
 Montagnes 25

- Montani 7, 51
 Mort 43
 Morts 9
 Mou (arbre) 26
- Naissance 67
 Noël 5, 66
 Nobles 66
 Nombres 16, 23—25, 66
 Nomination 69 et suiv.
 Nomes 71, 75
 Noms 59, 69 et suiv.
 Nota censoria 17
 Notions 55
 Nourriture 9, 13
 Nouveaux-nés 75
 Numa Pompilius 47
 Nundines 64
- Occupation 10 et suiv.
 Oeuf du canard 21
 — mondial 20
 Offices 61
 Orbis 19
 Orda 15, 19
 Ordre de Ki (Coq) 37
 — de Wei (Finnois Wäinämänen) 37
 — de Sin (des Hébreux) 37
 Ordres 7, 15, 19, 23, 31, 33, 68
 Oreilles 57
 Orients 3, 21, 25, 27, 29, 37
 Os 41
- Pa 1
 Paganî 66
 Palatin 17
 Parallèles 26, 39
 Parenté 57
 — agnatique 9
 Parole 6, 57, 59
 Pater familias 1, 14
 Patriarchat 7
 Patricii 13
 Patron 14
 Paysans 7, 66
- Père céleste 69
 Périodes 4, 39, 49
 Périodicité 21
 Persona 6, 10
 Pertica 28
 Pi 33
 Pictographie 76
 Pieds 56, 67
 Plebs 7, 12, 13, 67
 Po 1, 18
 Poisson 20, 48 et suiv.
 Portes 31
 Possessio 8, 11 et suiv.
 Possessiones 11, 13
 Potentes 13
 Potestas 1
 — sacraire 10
 Pouvoir 1, 9
 Prémices 57
 Précession 3, 6, 33, 39, 41, 49, 60
 Prince 8, 15
 Priva 9
 Privation 10, 62
 Procès-verbal 61
 Promesse 56
 Propagation 22
 Proprietas 13
 Prudence 58, 63
- Race 9
 Rachat 43
 Ramnes 16, 19 et suiv., 32
 Re 36
 Régimes 15
 Régions 30
 Renard 36
 Renovation 21
 Répartition 23, 25, 31, 75
 Res sacra 9, 13
 Rétrogradation 3, voir précession
 Riad (contrat) 20
 Rind 19
 Rivière 26
 Roi 9, 15, 17
 — sept 43
 Roma 31, son fondation 40, 47
 — colonia 16

- Romulus 20, 41, 47
 Royaume 15

 Quirites 7, 10

 Sabines enlevées 24
 Sacraria 23
 Sacrifices 56
 Saisons 6, 27, 29—34, 38, 58, 63, 67,
 voir encore Orients
 Salaire 8
 Saltus 29
 Sampo 53
 San Miao 53
 Sang 53, 56
 Scamnatio 28
 Science 34, 36, 67, 75 et suiv.
 Seigneurs 7, 14, 32, 41
 Serment 32, 60
 Serpent 3, 41 et suiv.
 Servius Tullius 17
 Signe du fou 3, 52
 — d'alliance
 — du mois du mariage 69
 Signes 77, v. zodiaque
 Singuliers 10
 Soleil 41
 Solstices 36
 Sponsio 56
 Stip 55
 Stipulation 55
 Succession 9 et suiv.
 — des constellations 19
 Supercilium 54
 Survivences 35
 Sum jus 10
 Suus heres 9
 Syllabes 35
 Symbolisme 51
 Systèmes des lois 63
 — décimal 23
 écartelé 30

 Tables 61
 Tao 8, 18
 Tarquinius Priscus 16
 Tauta 32

 Tch'ouen ts'ieou 38
 Tempérance 58, 63
 Templum 3, 10 et suiv., 30
 Tempora 19, 21
 Temps saisonnaire 22
 Terres 8 et suiv.
 Testament 48, 51, 54
 Thot 75
 Tigre 5
 Titius 16, 19 et suiv., 32
 To 14
 Tonnerre 2
 Totémisme 67 et suiv.
 Totems 71
 Tourme 16
 Transformation 5
 Tribunus 17
 Tribus 16, 20, 69, 71
 Tribut 14
 Triomphe 33, 66
 Tsan 33

 Urbains 7, 30
 Usufructier 13
 Usurpation 67

 Valeur de Bonheur 8
 Vassal 14
 Ver sacrum 67
 Vertu 8, 14, 18—22, 58
 — régulatrice 21
 — évacuée 21
 — émanée 21
 — renouvratrice 21
 — centrale 21
 — nouvelle 22
 — constellation 21
 — de justice 58
 Vichnou 72
 Victime 56 et suiv., 60, 65
 Vie 43
 Vierge 48, 60
 — des Finnois 43
 Ville céleste 23
 — terrestre 23
 — chinoise 31
 Violation 55

Viri 11
Viritim 10
Voix 62

Wäinämöinen 43
Wei 34

Yang 31
Yi (Crater) 37
Yin 31
précession

Zodiaque 4, 34, 39, 49, 73—75, voir

Tables et figures.

I. Terminologie	1
Signe du fou (caractère)	3
II. Arbre du calendrier chinois	4
III. Terres	13
IV. Plan schématique de la Rome (oeuf mondial)	20
V. Propagation ou émanation	22
VI. 30 sacraria	24
VII. Saisons du calendrier chez le Chinois	27
VIII. a Templum	28
b Castrum	28
c Centuriatio	28
d Scamnatio	28
e Saltus des 20 centuries	29
f Saltus des 25 centuries	29
f' Templum des Chinois	29
g Legio des 3000 milites	29
h Legio des 4000 milites	29
i Maison du Calendrier chez les Chinois	30
k Quatre régions (croix)	30
IX. Déplacement des saisons chez les Chinois	.34—35
X. Titre: Tch'ouen ts'ieou	38
XI. Branches (Tchi) de l'arbre du calendrier chez les Chinois (signes zodiacaux)	39
XI'. Périodes de précession	40
XII. Chronologie des hégémons et des rois	44
XIII. Déplacement des saisons chez les Hébreux	49
XIII'. Vertus (justice, prudence, tempérance et force)	58
XIV. Calendrier égyptien	73
A. lunaire	73
B. solaire	73
XV. Calendrier égyptien (déplacé)	74
A. lunaire	74
B. solaire	74
Carte céleste	42

Table des matières.

§	1. Terminologie	1
§	2. Possessio et fiefs. Trois genres de terres. Bona et bonheur	8
§	3. Dignités. Honnête homme. Bonus pater familias	14
§	4. Ordre temporel (tempora)	19
§	5. Ordre spatial (loca)	23
§	6. Ordre des hommes (confréries)	31
§	7. Ordre des dieux. Jo, Jou, Jous = jus, lumière ou droit divin	33
§	8. Rapprochements des chroniques	38
§	9. Contrat, serment, testament (alliance)	51
§	10. Justice et droit	58
§	11. Système du droit ancien (XII Tables)	63

Appendice.

Totémisme comme problème éclipse.

Conception, naissance et nomination comme motifs religieux, juridiques, folkloristiques et historiques dans l'ancienneté.

§	12. Ordre comme droit divin et humain	68
§	13. Quatre familles — quatre tribus	69
§	14. Nomination et dénomination	70
§	15. Douze et plus ou moins de groupes, familles, tribus, clans, totems, nomes	71
§	16. D'où viennent les noms des groups des nouveaux-nés (théories)	75
	Résumé (en letton)	78
	Index alphabétique	81
	Tables et figures	87

Aksiōmatiskā metode tautsaimniecības teorijā.

1.

Spriedumi un to attaisnošanas veidi.

Ļoti svarīgs zinātnes uzdevums — var teikt pamatzdevums ir pētīt īstenību, esošo — kas un kāda tā ir. Savas atziņas par esošo zinātnie izsaka tā, ka kaut ko apgalvo vai noliedz par kaut ko. Tādas ir, piem., atziņas: „Rīga atrodas uz Daugavas krastiem“, „govs ir gremotājs dzīvnieks“, „zeme griežas ap sauli“, „mēness nav saules līdztecis“ u. tml. Tādas domas, kur kaut ko apgalvojam vai noliedzam par kaut ko, sauc par spriedumiem. Tā tad zinātnes būvmateriāls ir spriedumi. Spriedumi var būt pareizi — tādi, kas saskan ar īstenību, un nepareizi — kas nesaskan ar īstenību. Saprotams, zinātnie cenšas atrast pareizus spriedumus. Tāpēc zinātnei rodas divi tālākie uzdevumi: 1) atrast spriedumus vispirms nojautu veidā un 2) pārbaudīt atrastos spriedumus, vai tie pareizi vai nepareizi. Spriedumu atrašanai vēl nav — un laikam arī nekad nebūs — izveidotu norādījumu, pēc kuriem ikviens varētu atrast jaunus spriedumus; citiem vārdiem, neeksistē vēl „ars inventiendr“. Toties labi izstrādātas un izveidotas spriedumu pārbaudījumu metodes, kas pieejamas ikvienam.

Sprieduma pārbaudīšana var novest vai nu pie sprieduma attaisnošanas, ja spriedums izrādās pareizs, vai arī pie sprieduma apgāšanas, ja tas izrādās nepareizs.

Pamatmetodes spriedumu attaisnošanai ir tikai divas: 1) vienkāršs pieredzes datu konstatējums un 2) pierādījums. Tā tad ikviena spriedumu attaisnošanas metode ir vai nu kāds vienas pamatmetodes veids vai kāds šo pamatmetožu savienojums.

Par vienkāršu pieredzes datu konstatējumu sauc tādu pieredzē novērotās parādības konstatējumu, kur pieredzes datus ņem tīrā veidā, nesavienojot tos ne ar kādiem uz šiem novērojumiem dibinātiem secinājumiem. Tādā ceļā varam attaisnot piem., šādus spriedumus: „šo dzīvnieku sauc par suni,“ „patlaban spīd saule,“ „dažas govīs gremo,“ „patlaban noriet saule“ u. tml. Spriedumi, kas attaisnoti ar vienkāršu pieredzes datu konstatējumu, sastāda tā saucamās tiešās zināšanas. Tiešās zināšanas ir zinātnes svarīga sastāvdaļa. Dabas zinātnes, vēsture, ģeografija bez tiešajām zināšanām pārvērstos vienkāršā fantazēšanā.

Tomēr tiešajām zināšanām ir savs trūkums: ar vienkāršu pieredzes datu konstatējumu nevar attaisnot neviena vispārīga sprieduma. Tāpēc tiešās zināšanas var sastādīties tikai no singulāriem un atsevišķiem spriedumiem.

Turpretim vispārīgos spriedumus var attaisnot tikai ar otru metodi — ar pierādījumu. Par pierādījumu loģika sauc sprieduma attaisnošanu ar prāta slēdzienu jeb risienu palīdzību, kā to, piem., dara ģeometrija, kur teorēmas parasti attaisno ar risienu, t. i. pierādījuma palīdzību.

Lai gūtu pilnīgu skaidrību par to, ka ar vienkāršu pieredzes datu konstatējumu nevar attaisnot neviena vispārīga sprieduma, atcerēsimies starpību starp vispārīgiem, atsevišķiem un singulāriem spriedumiem.

Par pazīmēm sauc visu to, ar ko priekšmeti līdzīgi cits citam vai ar ko tie atšķiras cits no cita. Pazīmes var būt vispārīgas, ja tās pieder uz reizi daudziem priekšmetiem, kas ar to izrādās līdzīgi savā starpā, vai arī singulāras, ar ko atsevišķs priekšmets atšķiras no visiem bez izņēmuma pārējiem priekšmetiem, pat visvairāk līdzīgiem ar to.

Pazīmes, lai tās būtu vispārīgās vai singulārās, vēl var iedalīt svarīgās (būtiskās) un nesvarīgās. Par svarīgām pazīmēm sauc tādas pazīmes, no kurām ikviens, atsevišķi ņemta, nepieciešama, bet visas, kopā ņemtas, pietiekošas, lai atšķirtu doto priekšmetu vai priekšmetu grupu no visiem citiem priekšmetiem.

Domas par priekšmetiem, ja tos aplūko no viņu būtisko pazīmju puses, sauc par jēdzieniem.

Tāpēc par katru spriedumu no loģikas viedokļa var teikt,

ka tas sastādās no divu jēdzienu savienojuma: sprieduma subjekta un sprieduma predikāta.

Ja jēdziens aptver tikai vienu vienīgu priekšmetu, piem., šis cilvēks, kas stāv manā priekšā; liepa, kas aug pie mana loga u. tml., tad tādu jēdzienu sauc par **singulāru jēdzienu**. Ja turpretim jēdziens aptver veselu priekšmetu grupu, piem., cilvēks, aita, koks u. tml., tad tādu jēdzienu sauc par **vispārīgu jēdzienu**.

Par jēdziena saturu sauc visu to pazīmju kopību, no kuŗu puses šinī jēdzienā tiek domāts priekšmets vai priekšmetu grupa. Par jēdziena apjomu sauc tādu priekšmetu kopību, kur katrām priekšmetam ir visas pazīmes, kas ieiet jēdziena saturā.

Ja sprieduma predikāts zīmējas uz visu subjekta apjomu, citādi, ja par sprieduma subjektu der vispārīgs jēdziens, tad spriedumu sauc par **vispārīgu spriedumu**, piem., visi šķidrumi ir elastīgi. Vispārīga šādu spriedumu schēma ir: „visi (vai vienmēr) S ir P“, vai arī „neviens (vai nekad) S nav P“. Ja subjekta daļa, uz ko zīmējas predikāts, ir nenoīekta, piem., dažas puķes nesmaržo, tad tādu spriedumu sauc par **atsevišķu spriedumu**. Vispārīgā schēma: „daži S ir P“ vai „daži S nav P“. Ja spriedumā par subjektu der singulārs jēdziens, piem., šī grāmata pieder man, tad spriedumu sauc par **singulāru spriedumu**.

Ka vispārīgus spriedumus nevar attaisnot ar vienkāršu pieredzes datu konstatējumu, var redzēt no tam, ka ikviens isti vispārīgs spriedums zīmējas uz neaprobežoti lielu priekšmetu skaitu. Piem., vispārīgs spriedums: ikkuŗas divas matērijas daļiņas pievelk viena otru ar spēku, kas proporcionāls ar to masām un apgriezti proporcionāls ar attālumu kvadrātiem, zīmējas uz visu nepārredzamo vielas daļiņu skaitu. Pieredzei turpretim pieejams tikai stipri aprobežots priekšmetu un novērojumu skaits. Kā gan, piem., varētu tikai pieredzē attaisnot vispārīgu spriedumu: visi šķidrumi elastīgi? Visus šķidrumus izmēģināt taču nevaram, kādi eksistē, eksistējuši un eksistēs. Tāpēc pieredzes datu vienkāršs konstatējums var zīmēties tikai uz to, kas līdz šim novērots, un nekā nevar izteikt ārpus novērojumu lauka, ja šo konstatējumu nepapildina ar ko citu — ar pierādījumu.

Bet nu vislielākā nozīme zinātnē ir vispārīgiem spriedumiem. Pat dabas zinātnes, sevišķi eksaktās kā fizika, ķīmija, astronomija, kaut gan pastāvīgi balstās uz pieredzes datiem, tomēr ar tiem vien neaprobežojas: dabas zinātnes neapmierinās ar novērojumiem un eksperimentos iegūtā materiāla vienkāršu aprakstu, bet cenšas no tā dabūt kaut kādus vispārīgus secinājumus: cenšas noskaidrot dabas likumus un cēloņus, kas rada dabas parādības. Bet dabas likumus vienmēr mēdz izteikt vispārīgu spriedumu veidā.¹⁾

Tas arī saprotams, jo vispārīgie spriedumi, aptverdami visu attiecīgo priekšmetu vai parādību skaitu, dod kolosālu domu oikonomiju, ļauj vispār ienest kārtību bezgalīgo daudzo atsevišķo parādību starpā. Tāpēc arī vērojams tāds apstāklis: jo kādā zinātnes nozarē vairāk vispārīgu spriedumu, jo šīs zinātnes nozare eksaktāka, t. i. spēj labāk paredzēt nākamās notikumus. Ja, piem., astronomija var noteikti aprēķināt, kad un kurā vietā turpmāk būs redzama saules aptumšošanās, tad tas iespējams tikai tāpēc, ka astronomija var lietot dažādus vispārīgus spriedumus, piem., kustību likumus, kas nezīmējas tikai uz līdz šim novērotajām kustībām, bet ka tiem ir vispārēja nozīme: ja būs izpildīti tādi un tādi nosacījumi, tad vienmēr un visur ķermenis kustēsies pēc tāda un tāda likuma, piem., ķermenis, uz ko iedarbojas centrālie spēki, kustēsies pa vienu no kōniskajiem griezumumiem. Tāpat, lai varētu rīkoties ar parādībām, t. i. iekārtot tās pēc savas patikas, tad to var darīt tikai tad, ja spējam paredzēt, kāda būs parādību gaita tādos vai citādos apstākļos. Ja to spējam, tad iegrozām apstākļus tā, lai parādību gaita ietu mums vēlamajā virzienā. Bet paredzēt spēsim tikai tad, ja mūsu rīcībā būs attiecīgie vispārīgie spriedumi.

Tāpēc arī saprotams, ka ikviena zinātne cenšas pēc vispārīgiem spriedumiem, it īpaši dažādu tā saucamo likumu veidā. Tas vērojams arī tautsaimniecībā, kur sastopami piem., piedāvājuma-pieprasījuma likums, dzelzs algu likums. Grasham'a likums, Pareto likums u. tml. Atzīmēsim, ka gandrīz visi matēmatikas spriedumi ir vispārīgi spriedumi.

¹⁾ А. Введенский. Логика какъ часть теории познания. III. изд. Петроградъ, 1917. г., р. 77.—79.

Viegli saprotams tāpēc, ka vislielākā vēriba jāpiegriež vispārīgo spriedumu pārbaudīšanas metodēm.

Izrādās, kā to sevišķi uzsvēris un noskaidrojis Kants, ka vispārīgiem spriedumiem, atkarībā no to sastāva jeb materiāla, t. i. atkarībā no to subjekta un predikāta, ir dažāda gno-seoloģiska nozīme. Uzsvērdams šo dažādo nozīmi, Kants nosaucis dažus spriedumus par analitiskiem, pārējos par sintetiskiem.

Par analitiskiem spriedumiem Kants sauc tādus, kur predikāts ir tāds jēdziens, kuŗa viss saturs sastāda lielāku vai mazāku subjektu satura daļu, tā ka predikātu var atrast, vienkārši sadalot jeb analizējot subjekta saturu. Piem., spriedums: „visi ķermeņi ieņem telpas daļu,“ ir analitisks spriedums, jo ar šo vārdu „ķermenis“ mēs saprotam kaut ko, kam ir dimensijas, kas ieņem telpas daļu. Tāpat spriedums: „kvadrāts ir taisnstūris“ ir analitisks spriedums, jo jēdzienā kvadrāts jau ieiet jēdziens taisnstūrīgums, tā ka šeit viss predikāta saturs ir subjekta satura daļa, un tā saturu var atrast, analizējot subjekta jēdzienu.

Par sintetiskiem Kants nosaucis tādus spriedumus, kur viss predikāts neietelp subjekta saturā kā tā daļa, un tāpēc predikātu nevar atrast, analizējot subjekta saturu. Piem., spriedums: visi ķermeņi ir smagi (Kanta piemērs), ir sintetisks spriedums, jo šeit predikāts ir pavisam kas cits nekā tas, ko es domāju jēdzienā ķermenis, jo var gan domāt par ķermeņiem, kam nav smaguma, bet nevar domāt par ķermeņiem, kas neieņemtu nekādas telpas daļas. Visi pieredzes spriedumi kā tādi ir sintetiski spriedumi, tāpat visas matemātikas teorēmas.²⁾

Schēmatiski starpību starp analitiskiem un sintetiskiem spriedumiem var izteikt tā. Ja $S = P + a$, kur a var būt arī nulle, tad spriedums „ S ir P “ būs analitisks, jo prēdikātā nebūs nekā vairāk, kas nebūtu jau bijis subjekta saturā. Bet ja, piem., $S = x + a$ un $P = x + b$, tad spriedums „ S ir P “ būs sintetisks, jo tā predikātā ir tas, kā nav subjekta saturā, proti, pazīme b .

²⁾ I. Kant, Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, p. 41. Reklāma izd.

Tā kā analitiskajos spriedumos predikātā neizteicas nekas vairāk, kas nebūtu jau īstenībā domāts bijis subjekta jēdzienā, kaut arī netik skaidri, ar līdzīgu apziņu, tad analitiskie spriedumi nepaplašina zināšanu, tikai noskaidro tās, izskaidrojot subjektu saturu. Tāpēc Kants nosauc analitiskos spriedumus par paskaidrojamiem spriedumiem (erläuternde Urteile).

Zināšanas paplašinās tikai ar pārbaudītiem sintetiskiem spriedumiem (Erkenntnis erweiternde Urteile.³⁾)

Tiešām, vispirms zināšanas nevar iztikt bez attaisnotiem spriedumiem par esamību, jo bez tiem zināšanām nav nozīmes, bet visi spriedumi par esamību, t. i. par to, ka tāds vai citāds priekšmets vai parādība tiešām eksistē, ir sintētiski spriedumi: neviena jēdziena saturā neieiet eksistence kā šā jēdziena satura sastāvdaļa. Mēs varam radīt visdažādākos — pat visfantastiskākos jēdzienus, piem., jēdzienus: trīsgalvainis cilvēks, apaļš kvadrāts u. tml., tāpēc, ka jēdziena saturā neieiet kā sastāvdaļa eksistences pazīme. Tas arī saprotams, jo, darinot jēdzienu, piegriežam vērību tikai tādu pazinju izvēlei, kas raksturo šim jēdzienam pakļautos priekšmetus vai parādības, ja t ā d i e k s i s t ē t u. Tāpēc tikai ar jēdzienu satura analīzi varam uzzināt to, kādam jābūt priekšmetam, kas atbilst šim jēdzienam, ja tāds priekšmets eksistē, bet nekad nevaram ar vienkāršu analīzi uzzināt tā, vai tiešām šis priekšmets eksistē. Bet arī tad, kad jau mums ir attaisnoti sintētiski spriedumi par eksistenci, tikai sintētiskie spriedumi ievērojamā kārtā paplašina zināšanas, jo tavis subjektam tiek pievienotas jaunas pazīmes, kas neietelp paša subjekta jēdziena saturā.

Lai atšķirtu analītisko spriedumu no sintetiskā, jāaplūko tikai attiecīgā sprieduma subjekta definīcija un arī predikāta definīcija un jānoskaidro, vai viss bez atlikuma predikāta saturs ieiet subjektu definīcijā. Ja tas tā, tad spriedums ir analītisks spriedums, ja nē — tad sintetisks spriedums.

Šleiermachera un Trendelenburga iebildumi pret šo Kanta iedalījumi nav pamatoti, kā to aprāda Vunts.⁴⁾ Sintētisko

³⁾ J. Kant, Kritik der reinen Vernunft, p. 48. Reklāma izd.

⁴⁾ B. W. Wundt, Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie, Stuttgart, 1919, I. p. 152.

spriedumu skaits nemazinās, bet gan nemitīgi aug līdz ar mūsu zināšanu paplašināšanos.

Tā tad nu tagad esam nonākuši pie jautājuma: kā var attaisnot vispārīgos sintetiskos spriedumus kā svarīgākos zināšanu paplašināšanai.

2.

Vispārīgo sintetisko spriedumu attaisnošana.

Jau redzējām, ka neviena vispārīga sprieduma nevar attaisnot ar vienkāršu pieredzes datu konstatējumu, bet šādu spriedumu attaisnošanai jālieto pierādījums. Piemetināsim, ka te runājam par īstajiem vispārīgajiem spriedumiem, bet ne šķietamajiem vispārīgajiem spriedumiem, kas zīmējas kaut arī uz lielu, bet pilnīgi noteiktu priekšmetu skaitu, kurus var aplūkot visus līdz beidzamajam atsevišķi.

Katrs pierādījums sastādās no lielāka vai mazāka prāta slēdzienu jeb risienu skaita. Risieni var, savukārt, būt vai nu tiešie, kas rodas no viena vienīgā dotā sprieduma, vai arī sillogismi. Vissvarīgākie ir pēdējie, jo vieuigi sillogismi paplašina zināšanas; tiešie risieni tikai pārveido doto spriedumu. Tāpēc katrā pierādījumā, vai tas būtu vai nebūtu savienots ar pieredzes datu konstatējumu, atradīsim lielāku vai mazāku skaitu silloģismu.

Par sillogismu sauc tādu risienu, kur pieslieties risienam spiež ne mazāk kā divi dotie spriedumi jeb tā saucamās prēmijas, ņemti kopā. Tā tad sillogismam vajadzīgas vismaz divi prēmijas pareizu spriedumu veidā.

Bet lai ņemtu kādā veidā ņemdami risienus, vispārīgo sintetisko spriedumu var pareizi dabūt tikai tanī gadījumā, ja prēmiju skaitā atradīšies vismaz viens vispārīgs sintetisks spriedums; no vispārīgiem analitiskiem spriedumiem vien, lai tos kombinētu kā kombinēdami savā starpā, var secināt tikai vispārīgo analitisko spriedumu vai atsevišķos sintetiskos spriedumus.

Lai to pierādītu, aplūkosim dažādus silloģismu veidus.⁵⁾

⁵⁾ А. Введенский, *op. cit.*, p. 200—204.

Katēgoriskajos sillogismos risiens vispārīgā sprieduma veidā rodas tikai piecos veidos:

Barbara, Celarent (I. fig.), Cesare, Camestres (II. fig.), Camenes (IV. fig.). Aplūkosim piemēra dēļ divus.

B a r b a r a. Vispārīgā schēma:

Katrs M ir P

S ir M

Tā tad katrs S ir P .

Pieņemsim, ka abas prēmisas ir vispārīgie analitiskie spriedumi. Ja lielākā prēmisa ir analitisks spriedums, tad tās subjekts $M = P + a$; ja arī otrā prēmisa analitisks spriedums, tad tās subjekts $S = M + b$, bet tā kā $M = P + a$, tad $S = P + a + b$ un līdz ar to risienam būs tāds veids:

katrs $(P + a + b)$ ir P ; šeit predikāts ir subjekta satura daļa, t. i. risiens, kaut arī vispārīgs, ir analitisks. Tā tad pēc modus Barbara no analitiskām prēmisām vien nevar dabūt vispārīga sintētiska risiena. Šim nolūkam kaut vienai prēmisai jābūt sintētiskam spriedumam. Bet tā kā abas prēmisas vispārīgas, tad iznāk, ka šeit pareizs vispārīgs spriedums radīsies tikai tanī gadījumā, ja vismaz viena prēmisa ir kā sintētisks, tā vispārīgs spriedums.

C e s a r e. Vispārīgā schēma:

Neviens P nav M ,

bet katrs S ir M

Neviens S nav P .

Pieņemsim, ka lielākā prēmisa ir analitisks spriedums. Tad subjekts $P = a + x$, bet predikāts $M = b + \text{non } x$; pieņemsim tālāk, ka arī mazākā prēmisa ir vispārīgs analitisks spriedums. Tad subjekts $S = M + c$, bet, kā jau redzējām $M = b + \text{non } x$, tāpēc $S = b + c + \text{non } x$. Risiena radīsies tādā formā:

neviens $(b + \text{non } x + c)$ nav $(a + x)$.

Tas ir analitisks spriedums, jo subjektā viņš ieiet negatīvā, bet predikātā pozitīvā veidā.

Analoģiski aplūkojot pārējos pieminētos modus, nākam pie secinājuma, ka ar katēgorisku sillogismu palīdzību nevaram dabūt pareiza vispārīga sintētiska risiena, ja prēmisas ir ti-

kai analitiski spriedumi. Tā tad kaut vienai prēmīšai jābūt sintetiskam spriedumam. Tā kā abām prēmīšām jābūt vispārīgiem spriedumiem, jō citādi nevar dabūt vispārīga risiena, tad ar kotēgorisku sillogismu palīdzību vispārīgu sintetisku risienu var dabūt tikai tanī gadījumā, ja vismaz viena prēmīša būs vispārīgs sintetisks spriedums.

Kas zīmējas uz tiešiem risieniem, tad tos varētu neaplūkot, jō tie nepaplašina zināšanas, tikai pārveido tās. Bet ja arī tos analizējam, nonākam pie tā pašā secinājuma: no analitiskajām prēmīšām nevar dabūt sintetiskā risiena.

Piemēra dēļ aplūkosim tā saucamo conversio. Vispārīgā schēma: neviens S nav P, tā tad neviens P nav S. Pieņemsim, ka prēmīša ir analitisks spriedums. Tad $S = a + x$, bet $P = b + \text{non } x$; risiens: neviens $b + \text{non } x$ nav $(a + x)$ ir analitisks spriedums, jō kā subjekta, tā predikāta saturā ieiet pazīme x, tikai vienā pozitīvā, otrā turpretim negātīvā veidā kā non x.

Tā tad visos katēgoriskajos risienos kā tiešos, tā sillogismos, tāpat arī visos jebkādu katēgorisko risienu savienojumos vienīgi no analitiskām prēmīšām var secināt vispārīgus analitiskus vai arī atsevišķus sintetiskus spriedumus. Lai dabūtu risienā pareizu vispārīgu sintetisku spriedumu, kaut vienai prēmīšai jābūt vispārīgi sintetiskam spriedumam.

Tas pats iznāk arī disjunktīvajos un nosacījuma spriedumos. Kā zināms, disjunktīvo spriedumu vispārīgā schēma tāda: A ir vai B, vai C, vai D, šāds spriedums izteic domu, ka kaut viens no šiem predikātiem jāpiešķir subjektam, bet kāds īsti, vēl nav zināms, un tāpēc par katru domājams, ka to var arī noliegt, zīmējoties uz subjektu A. Ja nu kaut viens no predikātiem, piem., B, zīmējas uz subjektu analitiski, t. i. jau ietelp jēdziena A saturā, tad spriedums ir acīmredzami aplams, jō tad nevar teikt, ka A ir vai nu B, vai C, vai D, jō A var būt tikai B. Piem., ja jau kvadrātā kā būtiskā pazīme ieiet četrstūrīgums, tad nevar teikt, ka kvadrāts ir vai nu četrstūris, vai trīsstūris; tas var būt tikai četrstūris un nekas vairāk. Tā tad ikviens disjunktīvs spriedums, izņemot acīmredzami aplamos, ir tāds, ka ikviens no tā predikātiem zīmējas uz subjektu sintetiski, bet ne ana-

litiski, t. i. neietelp subjekta jēdziena saturā. Bet tā kā vispārīgs risiens disjunktīvos sillogismos rodas tikai tad, ja ir vispārīga disjunktīva prēmisa, tad šeit pilnīgi — kā formāli, tā materiāli pareizs vispārīgs sintetisks risiens radīsies ar tādas prēmisas palīdzību, kam kā disjunktīvam spriedumam jābūt sintetiskam un tanī pašā laikā vispārīgam. Tā tad te tāds pats likums kā katēgoriskos risienos.

Nosacījuma spriedumi, kuŗu vispārīgā schēma: ja A ir B, tad C ir D, saista divus katēgoriskos spriedumus tā, ka saite ir vai nu loģiska, vai reāla, jo nepieciešamība piesieties katēgoriskajam spriedumam C ir D, ja pieņemam, ka A ir B, var rasties tikai divējādā ceļā. Pirmkārt, varam ar katēgoriskiem secinājumiem pierādīt, ka „C ir D“, lietojot pierādījuma pamatam spriedumu „A ir B“, tā ka pirmā sprieduma saite ar otru būs loģiskā saite. Piem., no sprieduma: „katrs S ir P“ izriet, ka „daži P ir S“. Šo loģisko sakarību var domāt šādu nosacījumu sprieduma veidā: ja katrs S ir P, tad daži P ir S. Tāds nosacījuma spriedums izteic loģisko saiti starp tā daļām, un šī saite rodas no pierādījuma ar katēgorisku risienu palīdzību. Tāpēc šāda tipa nosacījuma spriedums nevarēs novest pie tāda vispārīga sintetiska sprieduma pierādījuma, kur nevajadzētu lietot par pierādījumu pamatu kādu citu, vispārīgu sintetisku spriedumu: lietot tādu nosacījuma spriedumu par pamatu — nozīmē lietot to, ko panāk ar katēgoriskiem secinājumiem. Tā tad šāda tipa nosacījuma spriedumi pilnīgi pakļaujas jau izteiktajam likumam par vispārīgiem sintetiskiem spriedumiem.

Otrkārt, liecināt to, ka, realizējoties spriedumam „A ir B“, realizējas arī spriedums: „C ir D“, var pieredze. Šinī gadījumā būs pieredzes apliecināta reāla saite, piem., ja gāzi saspiež, tad tās temperatūra ceļas. Šāda gadījuma nosacījuma spriedums ir ekvivalents pēc savas nozīmes ar kādu katēgorisku spriedumu, un tāpēc nosacījuma spriedumu var apmainīt ar katēgorisku spriedumu — nosacījuma spriedums šinī gadījumā ir katēgoriska sprieduma citāda forma. Piem., minēto nosacījuma spriedumu var izteikt arī tā: gāzes saspiešana paceļ gāzes temperatūru.

Tā tad, ja pierādījuma pamatos nosacījuma spriedums ar reālu saiti, tad tas nevar traucēt to likumu par vispārīgo sin-

tetisko spriedumu pierādījumu, kam pakļauti visi katēgoriskie risieni.

Viss tas, ko līdz šim esam aplūkojuši, ļauj izteikt šādu secinājumu: nevienu vispārīgu sintetisku spriedumu nevar attaisnot arī ar pierādījumu citādi kā vien tad, ja dota kaut viena prēmisa vispārīga sintetiska sprieduma veidā. Īsākā, kaut arī ne pilnīgi precīzā formulējumā to var izteikt tā:

vispārīgs sintetisks spriedums tikai no vispārīgā sintētiska sprieduma.

Tā tad, lai pierādītu kāda vispārīga sintetiska sprieduma pareizību, mazākais vienam pierādījuma pamatam (prēmišai) jābūt vispārīgam sintetiskam spriedumam.

Tādā kārtā, meklējot kāda vispārīga sintetiska sprieduma pierādījuma pamatus, atradisim tur kādu citu vispārīgu sintetisku spriedumu; ejot arvienu atpakaļ, beigu beigās nonāksim pie tāda vispārīga sintetiska sprieduma, kas pats nav pierādāms, jo trūkst attiecīgā pamata, bet kas pats der par pamatu citiem, t. i. nonāksim pie tā, ko sauc par pirmajiem pamatiem, jeb augstākajiem pamatiem; matēmatikā šādus spriedumus sauc par aksiōmām jeb pamatpatiesībām, postulātiem, citur vēl par principiem (fizikā, mēchanikā, filozofijā, tautsaimniecībā u. c.).

3.

Aksiōmu jeb pamatpatiesību būtība. Pamatjēdzieni.

Tā tad aksiōmas (postulāti, principi) no loģikas viedokļa ir vispārīgi sintetiski spriedumi, kas jāpieņem bez pierādījuma kā pareizi spriedumi, kā pamatpatiesības, no kurām sākas secinājumu rinda, un šādi spriedumi (vismaz viens!) nepieciešami ikvienai zinātnei, kas grib savas atziņas izteikt vispārīgo sintetisko spriedumu veidā.

Ar to tad esam nonākuši pie lietas kodola: neviena zinātne, ne tīri racionāla, kas lieto ar pieredzes datiem nesavienotus pierādījumus, kā, piem., matēmatika, nedz arī empīriskā, kur pierādījumi savienoti ar pieredzes datiem, kā piem., fizika, ja vien tā lieto attaisnotus vispārīgus sintetiskus sprie-

dumus, nevar iztikt arī bez tādiem lielākā vai mazākā mērā ņemtiem vispārīgiem sintetiskiem spriedumiem, kas jāpieņem kā augstākie (pirmie) pamatojumi bez jebkāda pierādījuma no šīs zinātnes puses.

Kā jau minēts, šādus svarīgus sintetiskus spriedumus sauc par aksiomām jeb pamatpatiesībām, arī postulātiem vai principiem. Tie ir ikvienas zinātnes pamatpatiesības, kas tāpēc noteikti un skaidri jādeklarē, lai vēlāk nerastos pārpratumi. Reizē ar to jāievēro vēl viena lieta.

Kā jau redzējām, spriedumu var uzlūkot kā viena jēdziena apgalvojumu vai noliegumu, zīmējoties uz otru; tā tad jēdzieni ir spriedumu sastāvdaļa. Lai spriedumi būtu skaidri, jābūt skaidriem jēdzieniem, t. i. lietojot attiecīgus jēdzienus, skaidri jāzina, ko ar tiem domājam, ko ar tiem apzīmējam. Piem., lietojot jēdzienus — vērtība, manta, mantojums, paralēlogramms, jāzina, ko ar tiem apzīmējam. Citiem vārdiem, skaidri un noteikti jāzina to objektu (priekšmetu vai parādību) lauka robežas, uz ko zīmējas šie jēdzieni un ko tie grib aptvert tā, lai nerastos pārpratumi — lai visiem, kas lieto kādu jēdzienu, objektu lauki, ko aptver dotais jēdziens, būtu pilnīgi saskaņīgi. Tā, piem., lietojot jēdzienu paralēlogramms, attiecinām šo jēdzienu uz tādu ģeometrisku figūru lauku plāksnē, kurš aptver tikai četrmalu taisnlīniju figūras ar savstarpēji paralēlām pretējām malām.

Lai panāktu jēdzienu skaidrību un varētu tos pareizi lietot, jānodod jēdziena definīcija, t. i. jāatklāj tā saturs — jānorāda pazīmes, kas atšķir to objektu lauku, uz ko zīmējas jēdziens, no pārējo objektu lauka. Piem., definējot paralēlogrammu kā četrstūri, kam pretējās malas paralēlas, izdalām paralēlogrammu no visiem daudzstūriem ar citādu malu skaitu, paturot vērā tikai daudzstūrus ar četrām malām. No šāda veida daudzstūriem savukārt nošķirojam tikai tos, kam pretējās malas paralēlas. Tā rodas norobežota īpatnēja četrstūru kopība, uz ko tad zīmējas jēdziens paralēlogramms. Bet, atklājot jēdzienu saturu, līdz ar to norādām uz kādu citu jēdzienu vai jēdzieniem, kas mums šādā vai citādā veidā pazīstami. Jēdziens var būt, piem., pazīstams tā, ka esam to agrāk definējuši; tādi ir pieminētajā gadījumā jēdzieni: četrstūris, paralēls, mala. Bet definējot šos jēdzienus, mums savu-

kārt jāatsaucas uz citiem, jau agrāk definētiem, kamēr nonākam pie jēdzieniem, kuŗu definīcijā vairs nav uz ko atsaukties, kuŗus tā tad vairs nevar definēt, bet tie jāpieņem par izejas jēdzieniem, jeb pamatjēdzieniem. Tā, piem., ejot atpakaļ no parallēlogramma jēdziena, kuŗa definīcijā kā genus proximum ir četrstūra jēdziens, nonākam ģeometrijā pakāpeniski pie šādiem jauniem genera proxima:

parallēlogramms \rightarrow četrstūris \rightarrow daudzstūris \rightarrow figūra \rightarrow telpas veidojums \rightarrow telpa.

Ja gribētu tālāk definēt jēdzienu telpa, tad atsaukties uz kādu citu jēdzienu kā genus proximum būtu grūti vai pat neiespējami. Bet ja arī to varētu darīt — varētu definēt telpu un norādīt kādu citu jēdzienu kā genus proximum, tad tomēr beigu beigās būtu spiesti kaut vienu vienīgu jēdzienu pieņemt par izejas jeb pamatjēdzienu.

Tas zīmējas tiklab uz reālo, kā nominālo definīciju,⁶⁾ tāpat arī citādā iedalījumā analītisko un sintētisko definīciju.⁷⁾

4.

Ideāltipi. Aksiōmu sistēmas.

Tā tad katrā zinātnē jāatšķir pamatjēdzieni, kas jāpieņem bez jebkāda definējuma, no pārējiem jēdzieniem, ko var un vajaga definēt, līdzīgi tam, kā aksiōmas jāatšķir no pierādāmajiem spriedumiem. Reālo objektu pasaule ir tik sarežģīta, ka pat mēģināt to atšķetināt un norobežot pēc kaut kādām pazīmēm vienu reālu objektu lauku no citu reālu objektu lauka ir brižiem neiespējama lieta, jo nevar atrast noteiktu pieturas punktu. Ja, piem., gribētu reālas līnijas kā vienas dimensijas objektus atšķirt no reāliem laukumiem kā divu dimensiju objektiem, tad grūti nāktos sameklēt tādu objektīvu atšķirības pazīmi, jo katrai reālai līnijai ir citas dimensijas (platums, biežums). Vajadzētu izvēlēties tādu noteiktu platumu, piem., 1 mm vai 0,1 mm kā mērauklu un pieņemt līnijas, kuŗu platumi pārsniegtu šo standartplatumu, par laukumiem. Tāda

⁶⁾ Введенский, op. cit., p. 276, 278, Wundt, Logik, II, p. 41—44.

⁷⁾ Wundt, op. cit.; II, p. 45.

šķīrošana būtu iespējama, bet nebūtu tik lietderīga kā tā, ko tagad izdara, ideālizējot zināmus jēdzienus, abstrahējoties no dažām reālām īpašībām objektā un radot tādā veidā tā saucamos ideāltipus. Liekas, ka ģeometrija pirmā sākusi iet šo, no vienas puses grūto, bet, no otras puses, izdevīgo ceļu, ideālizējama reālos objektus un radījuma tādā kārtā jēdzienus, ar ko ērti rīkoties un ar ko viegli salīdzināt reālos objektus. Tāpēc ģeometrijā mums ir darišana ar līniju kā tikai vienas dimensijas telpas veidojumu. Ikvienu reālu līniju lielākā vai mazākā mērā tuvojas šim ideāltipam, un ideāltips var stāties reālās līnijas vietā, ja pēdējā piegriežam vērību tikai vienai dimensijai, abstrahējoties no pārējām. Tāpat rodas, piem., ģeometriskais ķermeņa jēdziens kā zināms ideāltips — ķermenis, kas, pastāvot dotajiem nosacījumiem, absolūti nemainīgs savā formā un lielumā, ar ideāli veidotu virsu u. t. t. Ģeometriskais ķermenis stājas reālā ķermeņa vietā, kamēr varam neņem vērā tos reālos novirzījumus no ideālā ķermeņa, ar kuriem ikvienā reālā gadījumā jāstopas. Bet ja arī šie novirzījumi nav vairs quantitē neglīgeables, tad arī tādā gadījumā ideāltips nezaudē savu nozīmi, jo, izejot no šī ideāltipa, varam kļūt skaidrībā par novirzījumiem.

Tādus pašus ideāltipa jēdzienus sākušas lietot arī citas zinātnes, kā, piem., mēchanika materiālais punkts, vienmērīga kustība u. c.), fizika (ideālā gāze, absolūts tukšums, absolūta temperatūra u. c.), arī tautsaimniecība (homo oeconomicus) un pēdējā laikā pat kultūrfilozofija.

Spilgts piemērs te Ed. Spranger'a darbs *Lebensformen*. Nodaļā ar zīmīgu virsrakstu: *Die idealen Grundtypen der Individualität*. Spranger's, piem., tā tēlo oikonomisko cilvēku.

„Oikonomiskais cilvēks pašā vispārīgā nozīmē ir tā tad tas, kas visās dzīves attiecībās liek pirmā vietā noderīguma vērtību (*Nützlichkeitswert*). Viss viņam kļūst par dzīves uzturēšanas, dabiskās cīņas par eksistenci un patīkamas dzīves iekārtošanas līdzekļiem. Viņš rīkojas taupīgi ar vielu, spēku un telpu, lai no tiem izmantotu noderīgu iedarbību un maksimu.“⁶⁾

Tālāk Spranger's aplūko oikonomiskā cilvēka izturēšanos

⁶⁾ Spranger, *Lebensformen*, Halle, 1922, p. 133.

pret dažādām vērtībām un tā zīmē oikonomiskā cilvēka ideāltipu, kam reālie cilvēki tikai lielākā vai mazākā mērā tuvojas.

Cits piemērs.

„Katra teorija var zīmēties vienmēr tikai uz ideālu, nevis attiecīgu īstenu parādību, jo neviena nevar sevī uztvert bez atlikuma daudzpusīgo īstenību; tā ir lielākā vai mazākā mērā padota abstrakcijām.“⁹⁾

Tā tad liela daļa jēdzienu ikvienā teorētiskā zinātnē būs reālo objektu ideāltipi. Jaunu lietderīgu jēdzienu radīšana arvienu iezīmē attiecīgās zinātnes progresu. Tāpēc šāda jaunu jēdzienu radīšana ir ļoti svarīgs uzdevums. Dažādu jēdzienu starpā būs arvienu kādi pamatjēdzieni, kas jāpieņem bez dēfinīcijas. Pārējie būs atvasinātie, definējami jēdzieni. Jēdziena definīcija ir pēc savām subjekta un predikāta attiecībām analītisks spriedums. Tāpēc pamatjēdzieni un atvasināto jēdzienu definīcijas nav pietiekošs materiāls teorētiskās zinātnes uzbūvei — vajadzīgi vēl, kā redzējam, vispārīgie sintētiskie spriedumi aksiōmu veidā.

Visbiežāk aksiōmas saista savā starpā pamatjēdzienus, vai pamatjēdzienus ar kādiem citiem jēdzieniem, piem., divus punktus var vienmēr savienot ar taisni un tikai vienu taisni; punkts un taisne ir ģeometrijas pamatjēdzieni. Tā kā jēdzieni ir bieži kādi īstenības ideāltipi, tad arī aksiōmas, saistīdamas šādus jēdzienus, izteic arī ideālizēti uztvertu īstenību. Tā, piem., par ģeometrijas aksiōmām var teikt, ka „tās ir tiešo intuīcijas datu lietderības ideālizācijas.“¹⁰⁾ Tō pašu uzskatu izteic arī Fēlikss Kleins,¹¹⁾ ka „pamatjēdzieni un aksiōmas nav uztveres tiešie dati, bet lietderīgi izvēlētas šo datu ideālizācijas. Jau asš punkta jēdziens neeksistē tiešā uztverē, bet ir tikai iedomāta robeža, kam mēs ar savu mazo telpas gabala uzskatu varam tikai tuvojies, to nekad neaizsniedzot.“

Teikto par ģeometrijas aksiōmām var attiecināt arī uz citām aksiōmām, tikai ģeometrijā šis jautājums noskaidrots

⁹⁾ O. Kühne, Die mathematische Schule in der Nationalökonomie, Band I. 1. Teil. Berlin und Leipzig, 1928, p. 1.

¹⁰⁾ Проф. С. А. Богомолов. Основания геометрии, Москва 1923, г. p. 33—34.

¹¹⁾ F. Klein. Elementarmathematik vom höheren Standpunkte aus. Teil II. Geometrie. Leipzig, 1914, p. 405.

vislabāk un vispilnīgāk. Jau vairāk nekā priekš 2000 gadiem, kad parādījās Eukleida Elementi (ap 300 g. pr. Kr.), jautājums par aksiōmu nozīmi ir bijis tā laika ģeometriem, bet it īpaši Eukleidam, pilnīgi skaidrs; šis darbs, kas sadalīts vairākās grāmatās, iekārtots tā, ka katras grāmatas sākumā atrodam vispirms visu to ģeometrisko jēdzienu dēfīnīcīju, ar kuriem nākas sastapties tanī grāmatā; tad nāk pirmās grāmatas sākumā (arī citu grāmatu) aksiōmas, ko Eukleids sadala divās grupās: postulāti un vispārīgās patiesības.¹²⁾

Kā postulātus Eukleids min šādu vispārīgos sintētiskos spriedumus.

„Jāprasa, lai būtu iespējams:

- 1) no ikviena punkta uz ikvienu citu punktu vilkt taisni;
- 2) ierobežotu taisni pagarināt neaprobežoti;
- 3) ar ikvienu rādiiju no ikviena centra vilkt riņķi;
- 4) lai taisnie leņķi savā starpā būtu vienlīdzīgi;
- 5) ja taisne, kas krusto divas taisnes, darina iekšējos un vienā pusē taisnei guļošus leņķus mazākus par diviem taisniem leņķiem, tad taisnes, pagarinātas neaprobežoti, satiekas tanī pusē, kur ir leņķi, kas (summā) mazāki par taisniem leņķiem.

Vispārīgās patiesības.

1) Kas vienlīdzīgs ar vienu un to pašu, vienlīdzīgs savā starpā.

2) Ja vienlīdzīgam pieskaita vienlīdzīgu, tad veseli ir vienlīdzīgi.

3) Ja no vienlīdzīga atņem vienlīdzīgu, tad atlikumi ir vienlīdzīgi.

4) Kas savā starpā sakrīt, ir vienlīdzīgs.

5) Vesels lielāks par daļu.

Līdz ar to visā Eukleida ģeometrijā valda tanī ziņā pilnīga skaidrība, ka ikvienam ģeometrijas apgalvojumam — ikvienam vispārīgam spriedumam jābūt vai nu dēfīnīcijai, aksiōmai vai teorēmai. Dēfīnīcijas un aksiōmas (postulāti un vispārīgās patiesības: vārdu aksiōma Eukleids nelieto; to lietojis Aris-

¹²⁾ Euklidis Elementa, Vol. I. Lipsiae MDCCC LXXXIII, p. 9—10.

totelis un Herons¹³⁾ tiek dotas, teorēmas pierādītas, lietojot aksiomas, definīcijas un jau agrāk pierādītas teorēmas.

Pilnīgi skaidrs vēl nav Eukleidam jautājums par pamatjēdzieniem, jo Eukleids grib visus jēdzienus definēt. Protams, ka tāpēc dažas definīcijas iznāk nepilnīgas un kļūdainas.

Pirmās Eukleida definīcijas tādas:

- 1) Punkts ir, kam nav nekādas daļas.
- 2) Līnija ir garums bez platuma.
- 3) Līnijas robežas ir punkti.
- 4) Taisne ir līnija, kas vienmērīgi guļ starp punktiem, kuŗi atrodas uz tās.

Tā, piem., kā redzam, punkta definīcijā trūkst genus proximū un nav nevienas pozitīvas pazīmes. Taisnes apzīmējums neskaidrs.

Arī pašas galvenās un pavisam pareizās idejas, ka ikvienam apgalvojumam jābūt vai nu definīcijai, vai aksiomai vai teorēmai (šo ideju jau bija noskaidrojusi Platona skola) izpildījums nav Eukleidam izdevies tik pilnīgi, kā tas būtu vēlams, jo jau pašos Elementu sākumos Eukleids balstās uz intuīcijas atziņu, kas nav formulēta aksiomās veidā, bet klusu ciešot tiek pieņemta kā acīm redzama patiesība. Bet tas arī nav nekāds brīnums, jo jautājums ir visai grūts un sarežģīts. To noskaidrot pilnā mērā ir izdevies tikai 19. g. s. beigās, un šeit ļoti lieli nopelni citu matemātiķu starpā D. Hilbertam. Viņa klasiskais darbs šinī laukā — aksiomatikas laukā — Die Grundlagen der Geometrie — dod ģeometrijai ne tikai pilnīgu pamatjēdzienu un aksiomu sistēmu, bet arī noskaidro, ka viņa aksiomu sistēma ir bez pretrunām un ka aksiomas ir tiešām aksiomas — nevienu nevar pierādīt ar citu palīdzību, tās pilnīgi neatkarīgas savā starpā, un to pietiek, pilnīgi pietiek, lai uzbūvētu ģeometriju tā, kā to bija gribējis darīt Eukleids — nebalstoties ne uz vienu skaidri neformulētu spriedumu.

Pirmā nodaļa Hilberta darbā sākas tā.

„Mēs domājam trīs dažādu lietu sistēmas: pirmās sistēmas lietas saucam par punktiem un apzīmējam ar A, B, C, ...; otrās sistēmas lietas saucam par taisnēm un apzi-

¹³⁾ J. Tropfke, Geschichte der Elementarmathematik, Vierter Band, Leipzig und Berlin, 1923, p. 34.

mējam tās ar $a, b, c,$ trešās sistēmas lietas saucam par plāksnēm un apzīmējam tās ar $\alpha, \beta, \gamma, \dots$; punktus sauc arī par lineārās ģeometrijas elementiem, punktus un taisnes par plakanās ģeometrijas elementiem un punktus, taisnes un plāksnes par telpas ģeometrijas elementiem.

Mēs domājam punktus, taisnes un plāksnes zināmās savstarpības attiecības un apzīmējam šīs attiecības ar tādiem vārdiem kā „gul“, „starp“, „parallēli“, „kongruenti“, „nepārtraukti“; noteiktu un matemātikas mērķiem pilnīgu šo attiecību aprakstu dod ģeometrijas aksiomas.

Ģeometrijas aksiomas varam iedalīt piecās grupās; katra no šīm grupām izteic zināmus sakarīgus uzskates pamatfaktus. Šīs aksiomu grupas mēs nosaucam šādā veidā:

- I. 1—8. Saistības aksiomas.
- II. 1—4. Sakārtojuma aksiomas.
- III. 1—5. Kongruences aksiomas.
- IV. Parallēlo taisņu aksioma.
- V. 1—2. Nepārtrauktības aksiomas.¹⁴⁾

Izejot no Hilberta aksiomu sistēmas, amerikānis Halsted's ir uzbūvējis ģeometriju ar nosaukumu „Rational Geometry“, kas pilnīgi reālizē to, ko ir centies sasniegt Eukleids savos Elementos — pilnīgu skaidrību un noteiktību dažādu spriedumu (definīciju, aksiomu, teorēmu) starpā, lai katrs spriedums ierindotos spriedumu sistēmā kā definīcija, aksioma vai teorēma un ne citādi.

Līdz ar to ģeometrija, kas ar savām metodēm arvienu noderējusi par ceļa rādītāju citām teorētiskām zinātnēm, kļuvusi tām par pilnīgu paraugu: aksiomatiska metode, kas prasa asi nošķirt un pilnīgi formulēt aksiomas (jeb principus, postulātus u. tml.) no pierādāmiem spriedumiem un pamatjēdzienus no atvasinātiem jēdzieniem, ir nepieciešama ikvienai teorētiskai zinātnei, lai tanī būtu skaidrība un noteiktība. Skaidri šķirojot pamatpatiesības no pārējām un, galvenais, noteikti tās formulējot, var daudz vieglāk izsargāties no kļūdām un pārpratumiem. Īstenībā aksiomas lieto ikviena teorētiska zinātne, kaut arī entimātikā veidā, jo to jau prasa, kā redzējam, pati lietas būtība. Bet gadījumā, ja aksiomas nav skaidri formulē-

¹⁴⁾ D. Hilbert, Grundlagen der Geometrie, Leipzig und Berlin, 1922, p. 2.

tas, viegli rasties pārpratumiem, jo lasītājam nav par tiem skaidrības, un tie jāizlopa no visas teorijas, kas ne katrreiz bez pārpratumiem iespējams. Dažādu teorētisko uzskatu atšķirības galvenokārt atkarājas no pieņemto pamatjēdzienu un aksiōmu sistēmas. Tāpēc iebildumiem pirmā kārtā jāvēršas pret tiem, jo parasti secinājumos kļūdas sastopamas samērā reti.

Pamatjēdzienu un aksiōmu sistēmu var izvēlēties dažādi. Arī te par paraugu der ģeometrija, kur šis jautājums pilnīgi noskaidrots, kaut arī tā noskaidrošanai bija vajadzīgi vairāki gadu simti, pat tūkstoši. Šeit vissvarīgākā loma piekrit Eukleida piektajam postulātam, ko kopš Eukleida laikiem līdz pat 19. g. s. pirmajai pusei centās pierādīt, t. i. izteikt kā pārējo aksiōmu neizbēgamu secinājumu. Tomēr nevienam to izdarīt neizdevās, ja pamatos nelika bez Eukleida aksiōmām vēl kādu citu, piem., ka trijstūru iekšējo leņķu summa ir divi taisnie leņķi vai arī: caur punktu ārpus taisnes var vilkt paralēlu taisni un tikai vienu. Beidzot jautājumu apgriezta otrādi un mēģināja uzbūvēt ģeometriju bez Eukleida postulāta vai, pareizāk, tā vietā ņemt citu, gandrīz ar pretējo saturu. Tas arī izdevās vispirms Lobačevskim (1829. g.) un gandrīz vienā laikā ar to arī citiem.

Tādā kārtā radās citas aksiōmu sistēmas un arī citas ģeometrijas, nevainojamas savā loģiskā uzbūvē, bet ar īpatnējiem uzskatiem par telpas īpašībām.

Arī šis apstāklis var derēt par paraugu citām zinātnēm. Minēsim dažus piemērus, kā citas zinātnes lieto aksiōmatisko metodi.

5.

Aksiōmas un pamatjēdzieni dažādās zinātnēs.

Prof. O. D. Chvolsons savā fizikas kursā saka:

„Stingri jāatšķir lielumi, jēdziens vai priekšstats par kuriem piemīt visiem cilvēkiem, no tiem lielumiem, ko ievadam zinātnē. Pirmā veida lielumus saucam par pirmatnējiem; tos vispirms nevar pakļaut definējumam, t. i. precīzam tā formulējumam, kas jāsaprot ar lielumu nosaukumiem, jo katru definējumu var izdarīt tikai tā, ka norāda definējamā lieluma at-

karību no kaut kā jau zināma, t. i. jau agrāk pakļautā precīzam definējumam.

Pirmā veida lielumi atbilst pirmatnējiem, izejas jēdzieniem: tiem nav vajadzīgas definīcijas, jo to nozīme skaidra katram a priori. Šo lielumu īpašības noteic tie priekšstati, ko visi saista ar to nosaukumiem, un tāpēc norādījumi uz šīm īpašībām katram jāmeklē pašam sevī. Pie šā veida lielumiem katrā ziņā pieder:

1) lineārā, virsas un tilpuma izplatība vai precīzāk: taisnes gaņums, taišņu ierobežots plāksnes daļas laukums un plākšņu ierobežots telpas daļas tilpums. Likas līnijas gaņums vairs neatbilst pirmajam jēdzienam, un tam vajadzīgs definējums;

2) laiks;

3) spiediens (muskuļu sajūtas nozīmē);

4) vienmērīgas, taisnlīnijas kustības ātrums.¹⁶⁾

Pie aksiomām pieskaitāmi dažādi fizikas „principi“, piem., matērijas patstāvības princips: „Visās izmaiņās, kādam matērija pakļauta visās parādībās, kas notiek pasaulē, tā nerodas no jauna un neizzūd; tās pilnīgs daudzums paliek nemainīgs.“¹⁶⁾ Līdzīgs ir enerģijas uzturēšanas princips¹⁷⁾ u. d.

Mēchanikā jau Newton's savos „Principia mathematica Philosophiae Naturalis“ min „Axiomata sive leges motus“ — pazīstamos trīs kustības likumus, kā viņš pats tos vispirms nosauc, jeb kustību aksiomas. Pirmā kustības aksioma tāda:

Corpus omne perseverare in statu quiescendī vel movendī uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis cogitur statum suum mutare.

Prof. D. Bobilevs savu cietā ķermeņa statikas kursu (Статика твёрдаго тѣла) uzsāk tā:

„Cietā ķermeņa statika pamatojas uz šādām četrām tēzēm, kuŗu acimredzamība nav apšaubāma:

I. Divi vienlīdzīgi un tieši pretējo virzienu spēki, kas pielikti kādam cietam ķermeņa punktam A, savstarpēji līdzsvarojas u. t. t.“¹⁸⁾

Šeit, kā zinām, galvenais nav tas, ka minētās tezes ir

¹⁶⁾ О. Д. Хвольсонъ, Курсъ Физики. Т. 1., изд. III., p. 35.

¹⁷⁾ О. Д. Хвольсонъ, op. cit., p. 110.

¹⁸⁾ Д. Бобылевъ. Статика твёрдаго тѣла, С. Петербургъ, 1912, p. 5.

acīmredzamas (pēc būtības visas tādas nemaz nav!), bet gan tas, ka tās kā vispārīgie sintetiskie spriedumi jāpierāda ar citu vispārīgu sintetisku spriedumu palīdzību vai arī jāpieņem bez pierādījuma. Eukleida piektais postulāts nav nepavisam tāds, ka „acīmredzamība būtu neapšaubāma“; taisni otrādi, tas radījis daudz šaubu, un tomēr tas jāierindo aksiōmu starpā.

Arī sabiedrisko zinātņu laukā aksiōmatiskā metode, kaut arī neizkopta, tomēr nav pavisam sveša lieta.

Spilgtākais piemērs šeit Spinozas Ētika. Jau pats nosaukums „Ethica modo geometrico demonstrata“ liecina par šīs grāmatas izlikuma raksturu. Tiešām tā uzbūvēta pilnīgi pēc Eukleida Elementu parauga; katras daļas (Ētikā pavisam 5 daļas) priekšgalā atrodas vispirms definīcijas, tad nāk aksiōmas un pēc tam attiecīgās teōrēmas. Tā, piem., pirmā daļa („Par Dievu“) sākas ar šādu definīciju: Par seviis paša cēloni es saprotu to, kuŗa būtība sevi ieslēdz eksistenci, jeb arī to, kuŗa daba var tikt saprasta tikai kā eksistējoša.¹⁹⁾ Pirmā aksiōma: „Viss kas ir, ir vai nu sevi vai citā.“

Arī citas ētikas sistēmas nevar citādi veidoties, kā vien ceļot savu mācību uz zināmiem tikumības principiem (aksiōmām) pēc aksiōmatiskās metodes. Tāpēc var būt dažādas ētikas tāpat kā dažādas ģeometrijas.

Arī likumi bazējas parasti uz nedaudziem principiem, kas pēc savas būtības ir tās pašas aksiōmas, kā piem., „neviens nevar atrunāties ar likumu nezināšanu“, „par katru noziedzīgu darījumu jāsaņem sods“ u. tml. Ja salīdzināsim pirmo Hilberta aksiōmu: „Divi savā starpā atšķirīgi punkti A, B noteic vienmēr kādu taisni a“, kas nemēģina definēt taisnes jēdzienu, bet vienkārši saista savā starpā jēdzienus „taisne“ un „punkts“, ar mūsu sodu likumu 3. pantu: „Noziedzīgus nodarījumus, par kuŗiem likumā augstākais sods noteikti spaidu darbi, sauc par smagiem noziegumiem“, tad analogijas stipri liela: varētu sagaidīt, ka likumdevējs būs mēģinājis definēt, kas tad īsti atzīstams par smagu noziegumu un tad noteiks, ka par smagiem noziegumiem draud spaidu darbi, bet īstenībā,

¹⁹⁾ Baruch de Spinoza. Ethik. Übers. von Otto Baensch. 8. Aufl. Leipzig, 1917.

kā redzam, lieta ir citāda, jo jēdziens „smags noziegums“ vienkārši saistīts ar zināmu sodu.

Ari tā saucamie dažādi principi, piem., tautu pašnoteikšanās princips u. tml. nav nekas vairāk kā aksiomas.

Mūsu satversmes pirmie un daži turpmākie panti ir arī aksiomas, kas ieguvušas likuma spēku, piem.:

1) Latvija ir neatkarīga demokrātiska valsts.

2) Latvijas valsts Suverenā vara pieder Latvijas tautai.

82) Likuma un tiesas priekšā visi pilsoņi ir vienlīdzīgi.

Saprotams, ka šīs aksiomas varētu būt arī citādas.

Ļoti zīmīgs šai ziņā ir ministrijas padomnieka Dr. V. Hofakera (Dr. W. Hofacker) raksts žurnālā *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, Oktober 1927, XXI. B. Die Erneuerung des Rechtsbetriebs durch die Rechtsphilosophie. Nodalījumā ar virsrakstu *Die Verwertung der neueren Logik für die Gesetzgebungstechnik und die Rechtsauslegung*. Die Axiomatik, raksta autors saka tā:

„Jābrīnas, ka jurisprudences nav uztvērusi aksiomātiskā domāšanas veida un nav tur apzināti attīstījusi savas tehnikas, sava stila. Jo aksiomātiskais domāšanas veids ir taisnītais, kas nodar tiesībām. (Pav. mans. L. A.) Tas tā uzmācās, ka mūsu galvenie likumu darbi (Gesetzeswerke) — varētu teikt, pret gribu — ir ierīkoti aksiomātiski (axiomatisch angelegt). Mūsu civillikumu grāmata (Bürgerliches Gesetzbuch) ietver tikai nedaudz jēdzienu apzīmējumus, tā saka tikai, kas no tā tiesiski izriet. It īpaši tā nav uzstādījusi īpašuma jēdziena... Vēl vairāk aksiomātiski attīstīta sodu likumu grāmata. Katrā ziņā tikai nedaudzi likumu darbi ir jau aksiomātiski sakārtoti... Vienīgi man pazīstamais likumu darbs, kas uzrāda sakārtotu aksiomātisku uzbūvi, ir Virtembergas ūdenslikums, kas tāpēc tiek uzlūkots kā īpatnējākais vācu likums. Zinātne varētu izdarīt auglīgu darbu, ja tā savestu kārtībā nesakārtotu tiesību normu čupu, vispirms izsmeltu pamattezes un ar to nostādītu atkarīgas tezes to vairāk ierobežotā nozīmē. Pastāvot šādai sistēmiskai kārtībai, būtu jābrīnas, ar cik maz jēdzieniem iztiek tiesību nodarbe (Rechtsbetrieb).“²⁰⁾

²⁰⁾ Hofacker, Die Erneuerung etc. p. 40.

„Ja metam skatu uz citām tiesībām, tad redzam, ka aksiomatiskā metode, domāšana tezēs, valda visur.“²¹⁾

Mūs aizvestu par tālu analīze, cik svarīga aksiomatiska metode daudzos praktiskos darbības laukos, piem., likumdošanā, valsts vadībā u. c.

6.

Aksiomas jeb pamatpatiesības un pamatjēdzieni tautsaimniecības teorijā.

Piegrīzīsimies tagad tautsaimniecībai un pameklēsim, cik tālu teorētiskās tautsaimniecības darbos izpaužas — apzināti vai neapzināti — aksiomatiskā metode.

Jau tautsaimniecības matēmatiskā virziena īstais nodibinātājs A. K u r n o lieto aksiomatisko metodi.

„Mēs uzstādām tikai vienu aksiomu, jeb, ja grib, tikai vienu hipotēzi, proti, ka katrs meklē iegūt no sava darba vai īpašuma vislielāko vērtību. Ja mēs taisām secinājumus no šī principa, tad mēģināsim tomēr labāk, nekā līdz šim darijuši, noteikt pamatlielumus.“²²⁾

Zviedru tautsaimnieks G u s t a v s K a s e l s (Gustav Cassel) savā darbā *Theoretische Sozialökonomie*, vierte verbesserte und wesentlich erweiterte Auflage, 1927., uzstāda vairākus principus, kas jāuzlūko kā aksiomas, jo uz tiem balstās daudzi secinājumi. Kā pirmo tādu principu Kasels min šaurības principu (*Prinzip der Knappheit*). „Tā kā parasti (in der Regel) vajadzību apmierināšanas līdzekļi stāv rīcībā tikai aprobežotos daudzumos un tā kā civilizēto cilvēku vajadzības savā kopībā ir neapmierināmas (unersättlich), tad vajadzību apmierināšanu līdzekļi ir parasti par šauriem samērā ar vajadzībām. Tikai tādus līdzekļus ievēro saimniecība, tikai šauri līdzekļi ir saimnieciskie līdzekļi. Visa saimniecība tā tad tiek vesta ar līdzekļu šaurības nosacījumu, to pārvalda šīnī ziņā šaurības princips.“²³⁾ Šo principu

²¹⁾ Hofacker, op. cit., p. 41.

²²⁾ Augustin Cournot. *Untersuchungen über die mathematischen Grundlagen der Theorie des Reichtums*. Jena, 1924., p. 35.

²³⁾ Cassel, *Theoret. Sozialökonomie*, p. 3.

viņš arī izlieto par pamatu daudzu tautsaimniecības jautājumu noskaidrošanai. Ar to esot jārēķinās ražošanai, ar to izskaidrojams cenu līmenis. „Šaurības princips pastāv maiņas saimniecības nepieciešamībā vest patēriņu saskaņā ar mantu šauru apgādāšanu, ar cenu veidošanās spiedienu. Šini principā, kur izteicas sociāloikonomiskā cenu veidošanās nepieciešamība, atrodams vienlaikus, kā to tagad redzēsim, vispārīgais un būtiskais cenu veidošanas teorijā un līdz ar to visā oikonomiskā teorijā.²⁴⁾ To pašu domu vēl spilgtāk izsaka Kasels citā darbā: Grundgedanken der theoretischen Ökonomie, Leipzig 1926. „Tā kā arī maiņas saimniecībā nevar apmierināt katru pieprasījumu, tad maiņas saimniecības rīcībā jābūt kādam līdzeklim, ar ko varētu ierobežot piemērotā veida pieprasījumu. Šāds līdzeklis ir cena... Tas ir cenu teorijas kodols... Šai teorijai nav nekā patvaļīga. Tā balstās uz katra cilvēka saimniecības vajadzību apmierināšanas veida pamatfakta, proti līdzekļu šaurības, kas stāv viņa rīcībā...“²⁵⁾ Ar šo pašu principu Kasels izskaidro naudas pirkšanas spējas („Die Kaufkraft des Geldes steht also von Anfang an mit der Knappheit der Zahlungsmittelversorgung im notwendigen Zusammenhang“²⁶⁾ un augstkonjunktūras beigas, kad sāk pietrūkt kapitālu. „Augstkonjunktūras beigas iezīmēsies ar kapitāla piedāvājumu relatīvo šaurību“.²⁶⁾

Kā otru principu jeb aksiomu Kasels norāda uz vajadzību apmierināšanas vienmērības principu (Prinzip der Gleichmässigkeit der Bedürfnisbefriedigung), kas zīmējas tiklab uz laiku, kā uz dažādiem vajadzību veidiem.²⁶⁾

Trešais princips — mazāko līdzekļu princips (Prinzip des kleinsten Mittels) ir cenšanās sasniegt noteiktāko mērķi ar vismazāko līdzekļu patēriņu.

Kasels uzstāda arī citus principus, bet tos viņš pats apzīmē kā papildprincipus (Supplementäre Prinzipien) un atvasina no citiem principiem, tāpēc tiem nav piešķirama aksiomu nozīme, tie drīzāk atbilst tam, ko ģeometrijā sauc par lem-

²⁴⁾ Cassel, Theoret. Sozialökonomie, p. 63.

²⁵⁾ Cassel, Grundgedanken, p. 45.

²⁶⁾ Cassel, Grundgedanken, p. 69.

²⁷⁾ Cassel, Th. Soz., p. 550.

²⁸⁾ Cassel, Th. Soz., p. 5.

mām — tie ir atvasināti spriedumi, bet tādi, kas ievada kādu jaunu jautājumu. Kaselam tādi papildprincipi ir vajadzīgi cenu teorijā un tie ir 1) diferenciālprincipis (Differenzialprinzip), kas izriet no vispārīgā saimnieciskā principa un pastāv iekš tam, ka katram ražojumam jāaprēķina tāda cena, kas sedz tā uzņēmuma ražošanas izdevumus, kurš jāņem vērā pieprasījuma segšanai un kuřam līdzīgu uzņēmumu starpā vislielākie ražošanas izdevumi;²⁹⁾ 2) cenu veidošanās princips, pastāvot krītošai caurmēra izmaksai (das Prinzip der Preisbildung bei sinkenden Durchschnittskosten), kas izteicas iekš tam, ka gadījumā, ja var ražot lētāk, kad apgrozijums (Absatz) lielāks, t. i. ja ražojuma caurmēra izmaksa, kas zīmējas uz visu kopražojumu, ar kāpjošu ražošanas apjomu krit, tad līdzsvara stāvoklī ražojuma cenai jāatbilst caurmēra ražošanas izmaksai;³⁰⁾ 3) substitūcijas princips — kas saka, ka gadījumā, ja vienu ražošanas metodi var substituēt ar otru bez pārmaiņām ražošanas iznākumā, tad jāizvēlas metode, kas ir vislētākā ražošanas līdzekļu cenu stāvoklī.³¹⁾

Vilfrēdo Pareto (1848.—1923.), ilggadīgais Lozanas universitātes profesors, viens no spilgtākiem matematis-
kas metodes pārstāvjiem, savā Manuel d'économie politique,
2^e édit., Paris 1927 arī uzrāda, gan ne tik noteikti kā Kasels,
dažus pamatprincipus, resp. aksiomas.

„Mēs pētīsim atkārtotas lielā skaitā loģiskas darbības, ko izpilda cilvēki, lai sagādātu lietas, kuřas tiem apmierina viņu vajadzības“³²⁾ (fr. goûts, itāliiski gusti; Veinbergers tulko šo vārdu ar Wahlhandlungen; man šķiet, to tomēr vislabāk at-
līdzināt ar vārdu vajadzības). Pareto iepriekš, 141. lap. p., ir sadalījis cilvēku darbības loģiskās un non-loģiskās (jāatšķir no neloģiskām darbībām), bet savu tālāko pētījumu pamatos viņš liek tikai loģiskās un pie tam atkārtotas lielā skaitā, tā tad te neapšaubāmi ir zināms izejas princips — aksioma, ko varētu nosaukt par loģisko, daudzreiz atkārtoto darbību principu.

Ar šādu pieņēmumu Pareto ir gribējis vienkāršot savu pro-

²⁹⁾ Cassel, Th. Soz., p. 85.

³⁰⁾ Cassel, Th. Soz., p. 88.

³¹⁾ Cassel, Th. Soz., p. 92.

³²⁾ Pareto, Manuel, p. 145.

blēmu, pie tam, protams, stipri abstrahējoties no īstenības, jo cilvēku darbību skaitā ļoti daudz, ja pat ne vairāk non-loģisku nekā neloģisku darbību, kaut gan pastāvot tendence non-loģiskas darbības attēlot kā loģiskas.³⁸⁾

Bet kas tad saprotams ar vārdiem „loģiska darbība”? Te atkal vajadzīgs princips, vajadzīga aksioma, bet arī šo principu neatrodam skaidri formulētu — tas dots piemēra veidā. „Cilvēks, kas pirmo reiz pērk kādu barību, varēs nopirkt vairāk, nekā nepieciešams viņa vajadzību apmierināšanai, rēķinoties ar cenu, bet otrā pirkumā viņš izlabos savu kļūdu, vismaz pa daļai, un tā pamazītiņām viņš beigs ar to, ka iegādāsies, kas viņam nepieciešams. Mēs viņu aplūkosim momentā, kad viņš nonācis šādā stāvoklī. Pat ja viņš pirmo reizi kļūdītos savos prātojumos, zīmējoties uz priekšmetu, ko viņš vēlas, viņš tos pārlabos atkārtojot un viņš beigs ar to, ka tos izpildīs pilnīgi loģiski.“ Tas, liekas, jāsaprot tā, ka cilvēks rīkosies tikai kā homo oeconomicus, kā tas izriet no turpmākiem Pareto apsvērumiem. No tiem var izlobīt vēl citu principu — līdzsvara principu, pēc kuŗa saimnieciskā pasaulē ir spēku sistēma, kas cenšas pēc saimnieciska līdzsvara, pie kam visi oikonomiskie mainīgie lielumi atrodas savstarpējas atkarības attiecībās.

Katrā ziņā skaidri formulētu principu trūkums ir prāvs robs visā teorijā.

Toties lielāku vēribu Pareto piegriez jēdzieniem, īpaši derīguma (utilité) jēdzienam, atlīdzinādams to ar jēdzienu ofelimitāte, saprotot ar šo vārdu īpašību apmierināt cilvēka vajadzības (besoins).

Georges Guillaume savā grāmatā *Sur les fondements de l'économique rationnelle*, Paris 1932, jau noteikti formulē postulātus (aksiomas), kas jāliek teorētiskās (racionālās) tautsaimniecības pamatos.

„Šie apsvērumi mūs ir noveduši pie pašu racionālās oikonomijas pamatu revīzijas, mēģināt labi izcelt (bien mettre en évidence) postulātus, uz kuriem jābūvē šī zinātne.

Kādā veidā?

Kad mēģina uzrakstīt attiecību kopību, kas noteic pašiz-

³⁸⁾ Pareto, Manūel, p. 42.

maksas cenu, tad rodas pārsteigums (on est frappé), konstatējot, ka galu galā neizteic neko citu kā „konservācijas princīpu“, analogisku tiem, kas veido fizikālo zinātņu pamatus. Līdzīgs princips, jāpiemetina, atrodams divkāršajā grāmatvedībā; ir zināms, ka tā prasa, lai katram ierakstam kaut kurā pusē atbilstu kontrieraksts un lai inventārs būtu vienveidīgs grāmatvedības posteņos. No šā likuma mēs esam atvasinājuši postulātu, kam esam devuši nosaukumu „vērtības konservācijas princips“.

Bez tam mēs griežamies pie cita principa, kas jau labi pazīstams, tas ir „masu konservācijas princips“ Lavuazajeja (Lavoisier) formulēts.

Mēs parādisim, ka Valra un Pareto, uzstādot savus vienādojumus, ir neapzinoties balstījušies uz šo principu atsevišķiem gadījumiem.“

„Formulēti tā, kā to esam darījuši, šie postulāti mūs noved pie algoritma, kam liela heuristiska nozīme: nebūtu bijis iespējams nonākt pie visiem mūsu secinājumiem, ja gribētu spriest bez to palīdzības, vienīgi ar grāmatvedības palīdzību.“³⁴⁾

„Modernajam laikmetam pieder atziņa, ka eksperimentālās patiesības var deducēt no mūsu vispārīgu īpašību skaita, kas pamazām dabūtas no uzkrātās pieredzes. Savādi konstatēt, ka politiskā oikonomija vēl līdz šim nav nonākusi pie kaut kādu vispārīgu likumu izteiksmes, kurī būtu analogiski ar fizikas un ķīmijas zinātnes pamatprincipiem.“³⁵⁾

Alfrēds Amons (Alfred Amonn) savā darbā Objekt und Grundbegriffe der theoretischen Nationalökonomie (zweite, erweiterte Auflage, Leipzig 1927), arī runā par nepieciešamiem iepriekšējiem nosacījumiem, kas vajadzīgi, lai varētu konstruēt kādu teoriju. „Specifiskas nacionāloikonomijas problēmas pieņem (setzen voraus) nepieciešami kā individuālo, tā arī sociālo aprobežotību (Bedingtheit) gribai un darbībai, kas ved uz sociālās satiksmes attiecībām (Verkehrsziehungen), un šā lietas kodola (Tatbestand) gan vēl nepilnīgi uztvertajā atziņā ir uzstādījuši gluži pareizi teorētiskajā nacionāloikonomijā gandrīz vispārīgi tiklab individuālo, kā sociālo faktoru par metodoloģiski nepieciešamu pamatnosacījumu apcerējumam (Be-

³⁴⁾ Guillaume, Sur les fondements, p. 3—4.

³⁵⁾ Guillaume, Sur les fondements, p. 62.

trachtung). Pirmo apzīmē parasti kā „saimniecisko“ momentu jeb „saimniecisko principu“ — visas racionālās darbības (kā tīri individuālas, tā arī sociālas) principu, agrāk arī „cenšanos pēc sava saimnieciska labuma“ (Vorteil) jeb kā „pašlabuma“, otro kā „satiksmes brīvības“ (Verkehrsfreiheit) un „brīvās konkurences“ principu, uzlūkot kā iespēju realizēt minēto individuālprincipu sociālā satiksmē.“³⁶⁾

M. J. T u g a n - B a r a n o v s k i s savā darbā Основы политической экономии, четвертое переработанное издание, Рига 1924., tāpat norāda uz postulātu nepieciešamību. „Šis vienkāršojums pastāv iekš tam, ka oikonomists atteicas no pilnīgi bezcerību mēģinājuma izpētīt tautsaimniecības parādības visā to sarežģītībā. Tā vietā viņš sev uzstāda pazemīgāku uzdevumu. Viņš konstruē vienkāršotu cilvēku, kas darbojas vienkāršotā sociālā apkārtņē. Tādā veidā rodas politiskās oikonomijas pamata prēmijas (t. i. aksiomas, L. A.), no kurām izejot, oikonomists nāk pie saviem secinājumiem.

Visu oikonomisko konstrukciju centrā guļ noteikts priekšstats par motīviem, kas pārvalda cilvēku uzvedību. Oikonomists, pilnā saskaņā ar īstenību, pieņem, ka vidējais cilvēks tiecas pēc iespējas pavairot savu bagātību, turēdams vērā pie tam ne tikai sevi personīgi, bet arī savu ģimeni (rikojas kā bonus pater familias, runājot romiešu tiesību valodā). Pieņem, ka cilvēka saimnieciskā motivācija atrodas pilnīgā saskaņā ar pašreizējā sabiedrībā valdītājām civiltiesībām, kas balstās uz privātīpašuma un mantošanas tiesībām. Šeit pievienojas pieņēmums, ka cilvēka darbība atrodas pilnīgā saskaņā ar saimniecisko principu un dibinās uz pilnīgas visu apstākļu pārziņāšanas.“³⁷⁾

Tā tad šeit redzam, kaut arī ne pilnīgi un noteikti formulētas nepieciešamas aksiomas tālākām teorētiskām tautsaimniecības konstrukcijām. Autors norāda arī tālāko gaitu:

„Pie saviem secinājumiem oikonomists teorētiskis nonāk, darinot sillogismus, kur lielo prēmisu loma piekrit norādītajām prēmīsām (t. i. aksiomām. L. A.), bet mazāko — atsevišķiem

³⁶⁾ A. Amonn, Objekt etc., p. 184.

³⁷⁾ Tugan-Baranovskij, Osnovi, p. 35.

gadījumiem, kas jāizpēti. Secinājums rodas ar parasto dedukciju.³⁸⁾

Tāda paša — aksiomatiska jeb postulātu tipa ir arī daudz citi apgalvojumi, piem., uzskats par to, kā kvalificēt darba spēku — vai kā kādu precī vai kā citādi. „Tomēr, ja arī atzītu darba spēku par precī, tad skaidra lieta, ka tas ārkārtīgi savāda prece, principiāli atšķirīga no visām, bez izņēmuma, citām precēm.“³⁹⁾

H. H. G o s e n a (Hermann Heinrich Gossen) darbā *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fließenden Regeln für menschlichen Handeln*, 3. Aufl. 1927, Berlin, atrodam, piem., šādas aksiomas jeb likumus:

„1. Viena un tā paša baudījuma lielums, ja nepārtraukti turpinām baudījuma sagatavošanu, pastāvīgi mazinās, kamēr beidzot iestājas pilnīgs apmierinājums (Sättigung).

2. Līdzīgs baudījuma lieluma pamazinājums iestājas arī tad, ja atkārtojam agrāk sagatavoto baudījumu, un ne tikai tas, ka, atkārtojot sagatavošanu, iestājas līdzīgs pamazinājums — arī baudījuma lielums tā sākumā ir mazāks un ilgums, kamēr kaut ko sajūt kā patīkamu, saīsinās atkārtojot, apmierinājums iestājas agrāk, un abi — kā sākuma lielums, tā ilgums, samazinās jo vairāk, jo ātrāk seko atkārtojums.“⁴⁰⁾

Katrā ziņā viena lieta skaidra: neviens teorētiskas tautsaimniecības darbs nevar iztikt bez aksiomām (pamatprincipiem, postulātiem, prēmīsam vai arī kā citādi tās sauktu) aiz tā iemesla vien, ka visi autori atzīst to, ka nevar tvērt īstenību tās visā pilnībā un tāpēc no tās jāabstrahējas; bet līdz ar to rodas neizbēgama nepieciešamība skaidri un noteikti formulēt to vienkāršo uztveri, no kādas tautsaimniecības teorētiskis iziet, tos pamata nosacījumus, ko viņš patur tālākām konstrukcijām. Šo pamatprasību neievērojot, var nonākt — un ļoti bieži arī nonāk uz slidena ceļa, par ko var viegli pārliecināties, analizējot no šā viedokļa daudzus teorētiskās tautsaimniecības darbus, sevišķi tos, kas ir eklektiskas dabas un sniedz dažādu autoru domas vienā vai otrā jautājumā, nenoskaidrojot to pamatprincipus. Tā, piem., oikonomiskās mācības, kas

³⁸⁾ Tugan-Baranovskij, *Osnovi*, p. 36.

³⁹⁾ Tugan-Baranovskij, *Osnovi*, p. 418.

⁴⁰⁾ H. H. Gossen, *Entwicklung etc.*, p. 5.

zīmējas uz kapitālistiskās ražošanas iekārtu, balstās uz privāt-
 ipašuma un mantošanas tiesībām kā kapitālistiskās iekārtas
 galvenajiem balstiem, pie kuŗiem nāk kā tiešs papildinājums
 klāt ģimenes tiesības. Izejot no šīm prēmīsām, norisinās arī
 cilvēku saimnieciskā rīcība. Var diezgan viegli iedomāties, kā
 norisinātos saimnieciskā dzīve, ja atceltu, piem., mantošanas
 tiesības, paturot privātīpašuma un ģimenes tiesības. Tādu var-
 būtīgu stāvokli ļoti labi un šķietami pareizi attēlojis L. J. Pet-
 ražickis (Теорія права и государства въ связи съ теоріей
 нравственности, издание второе, т. II. Петербург 1910) „Pastāvo-
 šās tiesības neraksta priekšā privātsaimniecību subjektiem tā
 iekārtot savu dzīvi un saimniecību, atsevišķi — tā vest ra-
 žošanu un tā organizēt patēriņu, lai viņiem uzticētās tautas ba-
 gātības daļas uzglabātos un vairotos arī laikam pēc viņu nā-
 ves; otrādi, viņiem brīv tā iekārtot savu dzīvi, atsevišķi ņe-
 mot, tā pacelt sava patēriņa, komforta, izpriecu u. t. t. līmeni,
 ka tiek aprīts ne tikai viss ienākums, tā ka nav ietaupījuma un
 īpašuma palielināšanās, bet pat kapitāls; vispār viņiem
 brīv rīkoties pēc principa après nous le déluge... Tādas iz-
 turēšanās, tādu egoistisku motīvu, tāda dzīves veida, tādu pa-
 radumu izplatīšanās tautā neizbēgami novestu pie tautas ba-
 gātības un labklājības izpostīšanas, pie tautas nelaimēm un na-
 badzības. Bet pastāvošās civiltiesības, neaizliedzot tādas iz-
 turēšanās un nerakstot priekšā pretējās, rada netiešus motīvus
 prātīgākam un sociāli noderīgākam izturēšanās veidam ar man-
 tošanas tiesību attiecīgiem solījumiem un garantijām. Šo tie-
 sību atcelšana vai ievērojams satricinājums nozīmētu šīs mo-
 tīvācijas iznīcināšanu vai ievērojamu satricinājumu, turpretim
 principa: pēc manis kaut ūdensplūdi — izplatīšanos un uz-
 varu“.⁴¹⁾

„To bieži aizmirst oikonomisti. Neviens oikonomists,
 pretēji solījumam deducēt visu mācību, izejot no ekskluzīvās
 egoisma darbības, īstenībā tāda solījuma nepilda. Ja kāds oiko-
 nomists mēģinātu lietot loģisku konsekvenci, viņam, kā to
 esam parādījuši agrāk, būtu iznākumā jādabū ne tautas saim-
 niecības uzbūve, bet iznīcināšana, bads, nabadzība... Apsolī-
 tās prēmīsas vietā tiek lietotas neapzināti (mans pasv.,

⁴¹⁾ Петражицкий. Теорія, p. 702.

L. A.) citi izejas priekšstati (t. i. aksiomas, L. A.) — tādas motivācijas un tādas izturēšanās priekšstati, kas faktiski ir pārsvarā, atsevišķi piemīt, kā teica romiešu jurists, vidējam „labajam ģimenes tēvam“ (bonus pater familias), bet ne labam cilvēkam, kas rūpējas ne tikai par sevi un savām baudām, bet arī par ģimeni un tās nākotni⁴²⁾.

Aksiomatiskās metodes nozīmi izceļ arī citi, piem.:

„Aksiomātikas nozīme — noskaidrot loģiski kādu teoriju, novedot to atpakaļ uz viegli ieskatāmām relācijām un no turienes stingri loģiskā ceļā uzkāpjot pie teorijas propozīcijām. Šādā kārtā var atklāt paslēptas, bieži grūti uzejamas loģiskas kļūdas kādā teorijā.“⁴³⁾

Protams aksiomatiskā metode vēl nav nekāds burvju līdzeklis pareizas teorētiskās zinātnes uzbūvei, tas ir tikai nepieciešams, bet vēl nav pietiekošs nosacījums, kas dod iespēju pareizi nospraust pamatus — aksiomu un pamatjēdzienu veidā — ikkurai teorētiskajai zinātnei. Tiklab aksiomu, kā arī pamatjēdzienu izvēle ir atkarīga no autora un tiem mērķiem, ko autors sprauž vai ko var sprauzt, saskaņā ar attiecīgo vielu. Bet kā no šiem pamatelementiem celt attiecīgās zinātnes ēku, tur formālā loģika, kas pēc būtības nav atradumu loģika, kā jau tas minēts, neko daudz palīdzēt nevar. Te sākas radišanas jeb iņtuicijas (vārda plašā nozīmē) darbs, kas izteicas vispirms jaunu jēdzienu ieviešanā (piem., tautsaimniecībā galīgā noderīguma jēdziena ieviešana) un tad jaunu prēmisu darināšanā. „Skaidras aksiomatiskas un jēdzieniskas domāšanas spējas vēl nedod ne juridiska, ne medicīniska, ne matemātiska, nedz kāda cita zinātniska rakstura, bet tās darina tikai vārtus uz atziņas celtni.“⁴⁴⁾

Parasti no matemātikas aksiomu sistēmas prasa, lai tā būtu, vispirms, *s a s k a n ī g a*, t. i. lai pašā sistēmā un arī secinājumos no tās vēlāk nekur nerastos iekšējas pretrunas, jo pretējā gadījumā tā būtu nederīga teorijas uzbūvei. Otra pra-

⁴²⁾ Патражицкий, Теория, p. 706.

⁴³⁾ Brand-Deutschbein, Einführung in die philosophischen Grundlagen der Mathematik, Frankfurt a. M. 1929, p. 33.

⁴⁴⁾ Löffler, Denkmittel der Mathematik im Dienste anderer Wissenschaften. Unterrichtsblätter für Math. und Naturwissenschaften, XXXIV Jahrg. 1928, Nr. 8.

sība — lai sistēma būtu neatkarīga, t. i. lai nevienu aksiomu nevarētu deducēt no pārējām, jo pretējā gadījumā tā vairs nebūtu aksioma; ja šī prasība nav izpildīta, tad būs loģiska neskaidriba vai nepilnība, bet sistēmu nevarēs uzlūkot par nederīgu, ja vien izpildīta pirmā prasība. Dažreiz aiz didaktiskiem motīviem pat izdevīgi pavairojot aksiomu skaitu tā, ka to starpā iekļūst prēmijas, ko, stingri loģiski ņemot, nevar saukt par aksiomām. Trešā prasība ir pilnības prasība, t. i., lai sistēma būtu tāda, ka nekādu citu pamatojumu, izņemot aksiomas un ar to palīdzību attaisnotos spriedumus, nebūtu vajadzīgs kāda sprieduma attaisnošanai. Protams, šīs prasības zīmējas uz tīri racionālu zinātņu un tā tad arī ikvienu citu zinātņu, ciktālu tā uzlūkojama kā racionāla zinātne.

Minētās prasības ir ideāls, ko pat matēmatika nevar tik viegli sasniegt; citās zinātnēs var par to tikai vēl sapņot. Bet tas tomēr neizslēdz, ka pēc tā nav jācenšas, jo šinī ziņā nevar noliegt dziļas patiesības, kas piemīt D. Hilberta vārdiem:

„Esmu pārliecināts: viss, kas vispār var būt par zinātniskās domāšanas priekšmetu, pakļaujas, tiklīdz ir gatavs teorijas veidošanai, aksiomatiskai metodei un līdz ar to matēmatikai... Aksiomatiskās metodes tērpā matēmatika, liekas, ir aicināta vadītājai lomai zinātnē vispār.“⁴⁵⁾

⁴⁵⁾ D. Hilbert, Axiomatisches Denken, Mathematische Annalen, 78. B. p. 415.

Doz. Longīns Ausējs.

Die axiomatische Methode in der Theorie der Nationalökonomie.

Zusammenfassung.

Es gibt nur zwei Grundmethoden zur Rechtfertigung von Urteilen: 1) die bloße Feststellung von Erfahrungstatsachen und 2) der Beweis. Somit gehört jede Rechtfertigungsmethode von Urteilen einer der Arten der Grundmethoden oder einer Verbindung dieser Methoden an.

Durch eine bloße Feststellung von Tatsachen kann kein einziges *a l l g e m e i n e s* Urteil gerechtfertigt werden. Daher kann sich die unmittelbare Erkenntnis nur aus singulären und partikularen Urteilen zusammensetzen.

Die allgemeinen Urteile dagegen können nur durch die andere Methode — durch den Beweis gerechtfertigt werden.

Als Beweis gilt in der Logik die Rechtfertigung eines Urteils auf Grund von Vernunftschlüssen oder mit Hilfe von Schlussfolgerungen, wie das beispielsweise in der Geometrie geschieht. Hier wird das Theorem gewöhnlich durch Schlussfolgerungen gerechtfertigt, d. h. mit Hilfe der Beweisführung.

Das ein allgemeines Urteil nicht durch eine bloße Feststellung von Erfahrungstatsachen gerechtfertigt werden kann, geht bereits daraus hervor, dass sich jedes wirklich allgemeine Urteil auf eine unbegrenzte Anzahl von Gegenständen bezieht. Z. B. das allgemeine Urteil: „Jedwede 2 Stoffpartikel ziehen sich mit einer Kraft an, die proportional ihrer Massen und umgekehrt proportional dem Quadrat ihrer Entfernung ist“, bezieht sich auf die gesamte unübersehbare Anzahl der Stoffpartikel. Der Erfahrung dagegen ist nur eine stark beschränkte Zahl von Gegenständen und Beobachtungen zugänglich.

Nun hat jedoch das allgemeine Urteil in der Wissenschaft die allergrösste Bedeutung. Sogar die Naturwissenschaften, insbesondere die exakten, wie die Physik, die Chemie, die Astronomie, stützen sich wohl auf erfahrungstatsachen, be-

gnügen sich aber mit diesen nicht allein: die Naturwissenschaften begnügen sich nicht mit der blossen Beschreibung des Materials, das ihnen durch Beobachtungen und Experimente geliefert worden ist, sie streben vielmehr darnach, aus ihm irgendwelche allgemeine Schlussfolgerungen abzuleiten, Naturgesetze und ursächliche Zusammenhänge aufzudecken, die in den Naturvorgängen in Erscheinung treten. Die Naturgesetze aber versucht man immer in Form von allgemeinen Urteilen auszudrücken.

Das ist auch verständlich, denn die allgemeinen Urteile, die die Gesamtheit der betreffenden Gegenstände oder der diesbezüglichen Erscheinungen erfassen, ergeben eine ungeheure Gedankenökonomie, erlauben es, allenthalben Ordnung in die unendliche Vielheit der einzelnen Erscheinungen zu bringen. Daher ist auch folgendes zu beobachten: je mehr allgemeine Urteile ein Zweig der Wissenschaft aufweist, desto exakter ist dieser Zweig, d. h. desto besser kann er die zukünftigen Ereignisse voraussehen.

Daher ist es auch verständlich, dass jede Wissenschaft nach allgemeinen Urteilen, besonders in Form einer sogenannten Gesetzmässigkeit strebt. Das finden wir in der Nationalökonomie. Hier gibt es beispielsweise: „Gesetz der Angebote und Nachfrage“, das „Eherne Lohngesetz“, das „Grasham'sche Gesetz“, das „Pareto-Gesetz“ und dergl. Vergewärtigen wir uns, dass fast alle mathematischen Urteile allgemeine Urteile sind.

Es ist daher leicht verständlich, dass den Methoden zur Prüfung des allgemeinen Urteils grösste Beachtung zugewandt werden muss.

In welcher Form auch immer Vernunftschlüsse entstehen, ein allgemeines synthetisches Urteil kann nur in dem Falle richtig gebildet werden, wenn sich in der Zahl der Prämissen mindestens ein allgemeines synthetisches Urteil befindet; aus allgemeinen analytischen Urteilen allein — wie man sie auch mit und untereinander kombinieren mag — kann nur ein allgemeines analytisches Urteil, oder können partikuläre synthetische Urteile abgeleitet werden.

Kein einziges allgemeines Urteil kann

durch die bloße Feststellung von Erfahrungstatsachen gerechtfertigt werden und kann auch nur dann durch einen Beweis gerechtfertigt werden, wenn mindestens eine Prämisse in Form eines allgemeinen synthetischen Urteils gegeben ist. Kürzer, wenn auch weniger präzise, kann es so formuliert werden:

ein allgemeines synthetisches Urteil nur vom allgemeinen synthetischen Urteil.

Folglich, um die Richtigkeit eines allgemeinen synthetischen Urteils zu beweisen, muss mindestens als eine Voraussetzung des Beweises ein allgemeines synthetisches Urteil gegeben sein.

In dieser Weise werden wir, auf der Suche nach den Voraussetzungen eines allgemeinen synthetischen Urteils, dort ein anderes allgemeines synthetisches Urteil finden: immer rückwärts gehend, werden wir endlich zu einem allgemeinen synthetischen Urteil kommen, das selbst nicht beweisbar ist, da die entsprechenden Voraussetzungen fehlen, das aber selbst die Voraussetzung für andere bildet, d. h. wir werden zu dem gelangen, was man die primären Voraussetzungen oder die höheren Voraussetzungen nennt. In der Mathematik werden diese Urteile Axiome, Postulate, anderwärts auch Prinzipien (in der Physik, Mechanik, Philosophie, Nationalökonomie u. a.) genannt.

Axiome (Postulate, Prinzipien) sind also vom logischen Standpunkt aus allgemeine synthetische Urteile, die ohne Beweis als richtige Urteile anzunehmen sind, wie die Wahrheiten, aus denen die Reihe der Schlussfolgerungen abgeleitet wird, und solche Urteile (mindestens eins) sind für jede Wissenschaft unentbehrlich, die ihre Urteile in Form allgemeiner synthetischer Urteile ausdrücken will.

Solche allgemeine synthetische Urteile nennt man, wie bereits erwähnt, Axiome, auch Postulate oder Prinzipien. Sie bilden die Grundwahrheiten einer jeden Wissenschaft, die fest und klar zu deklarieren sind, damit später keine Missverständnisse entstehen.

Indem wir aber den Inhalt eines Begriffs klären, nehmen wir gleichzeitig auf einen anderen Begriff, oder auf andere Begriffe bezug, die uns in dieser oder anderer Form bekannt sind. Ein Begriff kann beispielsweise in der Form bekannt sein, wie wir ihn früher definiert haben. Begriffe der vorhergenannten Art sind: Viereck, Parallelogramm, Seite. Wenn wir aber diese Begriffe definieren, so müssen wir uns wiederum auf andere, bereits früher definierte beziehen, bis wir zu Begriffen gelangen, deren Definition sich auf nichts mehr beziehen lässt, die man daher nicht weiter definieren kann, sondern die man als Ausgangs- oder Grundbegriffe annehmen muss.

In jeder Wissenschaft sind also Grundbegriffe, die ohne jede Definition anzunehmen sind, von den übrigen Begriffen, die definiert werden müssen, zu trennen, ähnlich wie auch die Axiome von den Urteilen, die bewiesen werden müssen, zu trennen sind.

Die Unterschiede in den verschiedenen theoretischen Auffassungen sind hauptsächlich durch die angenommenen Grundbegriffe und das System der Axiome bedingt. Einwände sind daher in erster Linie gegen diese zu richten, denn für gewöhnlich sind die Fehler in den Schlussfolgerungen verhältnismässig selten anzutreffen.

Die Systeme der Grundbegriffe und der Axiome können verschieden gewählt werden.

Der eigentliche Begründer der mathematischen Richtung in der Nationalökonomie, A. Cournot, wendet bereits die axiomatische Methode an.

Der schwedische Nationalökonom Gustav Cassel stellt in seinem Werk — „Theoretische Sozialökonomie“ (vierte verbesserte und wesentlich erweiterte Auflage, 1927) — mehrere Prinzipien auf, die als Axiome zu werten sind, da auf ihnen Schlussfolgerungen basieren. Als erstes dieser Prinzipien erwähnt Cassel das Prinzip der Knappheit.

Vilfredo Pareto (1848—1923), langjähriger Professor der Universität Lausanne, einer der hervorragendsten Vertreter der mathematischen Methode, führt in seinem Werke:

„Manuel d'économie politique“ (2-e edit., Paris 1927) — ebenfalls — wenn auch nicht so bestimmt wie Cassel — verschiedene Grundprinzipien bezw. Axiome an.

Georges Guillaume formuliert in seinem Werk über die Grundlagen der rationellen Ökonomie — („Sur les fondements de l'économie rationnelle“, Paris, 1932) — die Postulate (Axiome), die der theoretischen (rationellen) Nationalökonomie zu Grunde zu legen sind, bereits ganz bestimmt.

Alfred Amon spricht in seinem Werke — „Objekt und Grundbegriffe der theoretischen Nationalökonomie“ (zweite, erweiterte Auflage, Leipzig 1927) — über unerlässliche Voraussetzungen, die erforderlich sind, um eine Theorie konstruieren zu können.

Auch M. J. Tugan-Baranovsky weist in seinem Werke: „Grundlagen der politischen Ökonomie“ (russisch), Riga, 1924 — auf die Notwendigkeit der Postulate hin.

In dem Werke von Hermann Heinrich Gossen „Die Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fließenden Regeln für das menschliche Handeln“ (3. Auflage 1927, Berlin) finden wir auch Axiome oder Gesetze.

In jedem Falle ist eins klar: keine einzige Arbeit der theoretischen Nationalökonomie kann ohne Axiome (Grundprinzipien, Postulate, Prämissen, oder wie man sie auch sonst nennen will) schon allein aus dem Grunde auskommen, weil die Wirklichkeit — wie das von allen Autoren zugegeben wird — nicht in ihrer Gesamtheit erfasst werden kann und daher von dieser abstrahiert werden muss, gleichzeitig aber entsteht die unbedingte Notwendigkeit, die vereinfachte Auffassung, von welcher der Theoretiker in der Nationalökonomie ausgeht, die grundlegenden Voraussetzungen, die er für weitere Konstruktionen beibehält, klar und bestimmt zu formulieren.

Selbstverständlich stellt die axiomatische Methode kein Zaubermittel zum Ausbau der richtigen theoretischen Wissenschaften dar, sie ist vielmehr nur die erforderliche, unerlässliche, aber nicht genügende Bedingung, die es ermöglicht,

richtige Voraussetzungen in Form von Axiomen und Grundbegriffen jedweder Wissenschaft zu Grunde zu legen. Sowohl die Auswahl der Axiome, als auch die der Grundbegriffe hängt von Autor und den Zielen ab, die der Autor steckt oder stecken kann in Übereinstimmung mit der diesbezüglichen Materie.

Tiesības kā ētikas minimums.

Ievads.

Ētiskā minimuma mācība līdz šim pieder vēl nenoskaidrotām problēmām tiesību teorijā. To spilgti rāda tie dažādie uzskati un dažādie iztulkojumi, kas saistās ar šo mācību. Šī neskaidrība parādās trijos virzienos:

a) Nav vēl nekādas saskaņas zinātnieku starpā jautājumā par to, kas uzskatāms par šīs teorijas pirmo izteicēju resp. nodibinātāju. Tā, piemēram, Dr. E. Weigelin's¹⁾ un prof. E. Spektorskis²⁾ uzskata par minētās teorijas pamatlicēju Kr. Tomaziju, prof. B. Kistjakovskis³⁾ — G. Jellinek'u, prof. E. Jungs⁴⁾ — savukārt — A. Šopenhaueru.

b) Nenoskaidrota palikusi arī šīs teorijas centrālā ideja. Tā prof. H. Fehr's pieņem, ka ētiskā minimuma teorijas raksturīgā īpatnība esot meklējama faktā, ka viņa izejot uz tiesību un ētikas stingru atdalīšanu „In der Wissenschaft regen sich gewichtige Stimmen, welche sich gegen das Auseinanderreissen von Recht und Sittlichkeit wenden, welche vom „ethischen Minimum“ des Rechts nichts wissen wollen.“⁵⁾

Pilnīgi pretējās domās ir prof. G. Radbruch's, kurš apgalvo, ka ētiskā minimuma teorijas immanentā tendence taisni esot tuvināt tiesības un morāli. „Vielfach wird eine weniger scharfe Trennung von Recht und Moral

¹⁾ Dr. E. Weigelin, Einführung in die Moral- und Rechtsphilosophie, Leipzig, 1927, lp. 178, piez. 1.

²⁾ E. Spektorskij „Zgodovina socijalne filosofije“, zvezek I, Ljubljani, 1932, lp. 265.

³⁾ Б. Кистяковский „Социальные науки и право“, Москва, 1916, lp. 379, piez. 1.

⁴⁾ E. Jung „Positives Recht“, Festschrift f. d. jur. Fak. Giessen, 1907, lp. 24.

⁵⁾ H. Fehr „Recht und Wirklichkeit“, Potsdam, 1928, lp. 58. Līdzīgās domās ir arī prof. C. Schmitt's. Sal. viņa rakstu „Was bedeutet der Streit um den Rechtsstaat“, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 95, Heft 2, 1935, lp. 196.

vertreten, insbesondere das Recht als das ethische Minimum ausgesprochen.“⁶⁾ (Pasvītrojumi mūsu.)

c) Nav vienības arī jautājumā par ētiskā minimuma teorijas novērtējumu. Kamēr vieni aizrāda uz šīs mācības izteikto ideju vērtību mūsdienu tiesību teorijā, tikmēr otri tās pilnīgi noraida kā nepareizaš.

Visu šo neskaidrību cēlonis, mums liekas, ir tas, ka vēl nav sniegta ētiskā minimuma teorijas morfoloģija. Minētā teorija nav vienota mācība, bet, kā mēs meģinām pierādīt, viņā ir jāizšķir pavisam četrus morfoloģiskus tipus ar dažādu iekšējo struktūru. Tāpēc arī runājot par vienu un to pašu ētiskā minimuma teoriju, zinātnieki ļoti bieži izprot šo teoriju katrs savādāk, ieliek viņā dažādu saturu, kas noved pie nevēlama jēdzienu sajukuma. Tikai izstrādājot skaidru ētiskā minimuma teorijas morfoloģiju, iespējams izbēgt no augšminētiem pretrunaiņiem šīs teorijas iztulkojumiem.

Mūsu nolūks ir mēģināt sniegt ētiskā minimuma teorijas morfoloģiju, kuŗu iztirzāsim šī raksta pirmajā daļā. Šeit mēs konstatējam četrus min. teorijas tipus: 1) negatīvās tendences ētiskā minimuma teoriju; 2) sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teoriju; 3) tiesību nozīmības ētiskā minimuma teoriju un 4) tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teoriju.

Darba otrajā daļā mēs aplūkosim ētiskā minimuma koncepciju no kritiskā viedokļa, aizrādot sevišķi uz tām vērtīgām un auglīgām idejām, kuŗas atrodamas minētā mācībā un kuŗas būtu vairāk respektējamas mūslaiku tiesību teorijā.

⁶⁾ G. Radbruch „Einführung in die Rechtswissenschaft“, Leipzig, 1929, lp. 20.

A

Ētiskā minimuma teōrijas morfologija.

I.

Negatīvās tendences ētiskā minimuma teōrija.

Vispirms apstāsīsimies pie ētiskā minimuma teōrijas morfologijas pirmā veida, ko varam nosaukt par negatīvās tendences ētiskā minimuma teōriju.

Minētā mācība visu atšķirību tiesību un ētikas starpā ierauga tikai virzienā, tendencē. Tiesisko normu darbības virziens esot negatīva rakstura: tiesības postulējot vienīgi atturēšanos no zināmas kaitīgas, antisociālas darbības. Viņu princips esot „Neminem laede“. Ētikas normas, turpretim, prasot arī pozitīvas dabas izturēšanos — palīdzību līdzcilvēkiem, viņu labklājības veicināšanu. Te devīze skanot „Omnes quantum potes iuva“.

Kā šīs negatīvās tendences ētiskā minimuma teōrijas pārstāvjus jāuzskata Kr. Tomaziju un A. Šopenhaueru.

§ 1.

Kr. Tomaziļa teōrija.

a) Kr. Tomazijs (Chr. Thomasius) ir jāpieskaita pirmajiem ētiskā minimuma teōrijas izteicējiem. Viņš licis pamatus tai ētiskā minimuma teōrijai, kuŗu nosaucām par negatīvās tendences ētiskā minimuma teōriju. Tādā kārtā ne A. Šopenhaueru, ne G. Jellineku, nedz Vl. Solovjevu, pretēji dažādu autoru domām, nevar uzskatīt par ētiskā minimuma teōrijas vecākā veida nodibinātājiem resp. tās pirmajiem pārstāvjiem.

Rodas jautājums, kāpēc taisni Kr. Tomazijs, un neviens cits pirms viņa, uzskatāms kā ētiskā minimuma teōrijas pamatlicējs? Tam ir savi noteikti iemesli. Ētiskā minimuma teōrijas rašanās loģiskais priekšnoteikums ir skaidrs uzskats tiesību un ētikas savstarpīgo attiecību jautājumā resp. noteik-

tas robežas novilkšana abu starpā. Nevienu parādību līdzattiecībā pret otru mēs nevaram kvalitatīvi un kvantitatīvi fiksēt, kamēr mums nav skaidras šo parādību īpatnējās struktūras, viņu atšķirīgās un kopīgās pazīmes.

Kr. Tomazija vislielākais nopelns tiesību filozofijas laukā tieši ir tas, ka viņš noteikti šķīra tiesības no ētikas, uzrādīja viņu īpatnības. Pirms Kr. Tomazija valdīja liels jēdzienu sajukums tiesību un morāles sakaru problēmā.

Tā jau pie sengrieķiem un romiešiem redzam tiesību un ētikas normu saplūšanu, jo nav izdevies te novilkst stingrākas robežas. Tas pats novērojams viduslaikos, pat pie tā laika filozofijas korifejiem — Sv. Augustīna un Akvīnas Toma. Līdzīga aina atveras arī jaunajos laikos pie Ģrocija, Pufendorfa, Volfa, Leibnīca u. c.⁷⁾

Tādā kārtā ētiskā minimuma teorijas rašanās iespējamība atkarājas no tiesisko un ētisko normu stingras šķirošanas, ko izdarīja tikai XVIII g. s. sākumā Kr. Tomazijs.

b) Par fundamentālu problēmu savā tiesību mācībā Kr. Tomazijs uzskata noteiktas robežas novilkšanu tiesību un morāles starpā. No šī šķirojuma mūsu autors secina ļoti svarīgas savas doktrīnas tezes.

Kr. Tomazijs izšķir trīs labā (bonum) vai dabisko tiesību (iuris naturae) veidus: 1) honestum — ētiskās normas; 2) decorum — konvencionālās normas un 3) justum — tiesiskas rēģulas. Daudz ļaunuma ceļoties tad, aizrāda K. Tomazijs, ja šīs normas tiekot jauktas, ja „Non adeo perspicue comprehendit praecepta honesti, vel miscet vel certe non accurate secernit praecepta iusti et decori.“⁸⁾

Tiesības krasi atšķiras no pārējiem diviem sociālnormu veidiem ar to, ka viņām piemīt negatīva tendence. Viņu imperatīvs skan — nedari citiem nekā ļauna, atturies no iejaušanās otrā individa darbības laukā.

Tā Kr. Tomazijs sekojoši formulē tiesību rēģulas: „Iusti: Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.“⁹⁾ Turpretim

⁷⁾ Sal. Ad. Lasson „System der Rechtsphilosophie“, Berlin, 1882, lp. 2—5.

⁸⁾ Chr. Thomasius „Fundamenta Juris naturae et gentium“, Editio quarta, Halae-Lipsiae, Anno MDCCXVIII, Lib. I, Cap. VI, § XLII, lp. 176.

⁹⁾ Chr. Thomasius „Fundamenta“, Lib. I, Cap. VI, § XLII, lp. 177.

ētisko un konvencionālo normu imperātīvus Kr. Tomazijs formulē pozitīvi: a) „Principium honesti hoc esto: Quod vis ut alii sibi faciant, tute tibi facies; b) Decorum: Quod vis ut alii tibi faciant, tu ipsis facies.“¹⁰⁾

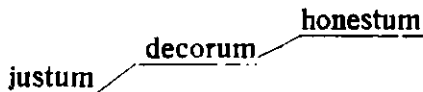
Tiesību negatīvo dabu Kr. Tomazijs vairākkārt uzsver: „Ita ut praecepta negativa pertineant ad praecepta justii, praecepta affirmativa autem ad praecepta decori.“¹¹⁾

Sakarā ar to Kr. Tomazijs vairākās vietās savos darbos par tiesību principu uzstāda seno Ulpiana formulu „Neminem laede“. Tā, piemēram, viņš izsakās: „Fluit ex regulis justii de nemine laedendo.“¹²⁾ Citā darbā „Alterum praeceptum negativum, quod ex statu humanitatis... profluit, est: Neminem laede.“¹³⁾

Saskaņā ar šādu negatīvu tiesību koncepciju, Kr. Tomazija tiesību uztvere iegūst stipri krimināltiesisku nokrāsu.¹⁴⁾

Izejot no šīs savas pamattezes par tiesību negatīvo raksturu, Kr. Tomazijs attīsta savu teoriju par tiesību un morāles normu atšķirību un savu mācību par ētisko minimumu.

1) Kr. Tomazijs aizrāda, ka tiesības kā negatīvas dabas normas prasa tikai ētikas minimumu, viņas zemāko, minimālo pakāpi. Konvencionālās normas jau uzstāda cilvēka darbībai augstākus postulātus, bet ētika, kā normu chierarchijas galotnē stāvoša, prasa no individa visvairāk. Tādā kārtā Kr. Tomazijs nodibina savu negatīvās tendences ētiskā minimuma teoriju. Viņa uztvere iegūst dināmiski-chierarchisku raksturu: tiesības kā negatīvas normas aprobežojas tikai ar ētiskas darbības minimumu, morāle — prasa maksimumu, bet konvencionālās normas ieņem vidus stāvokli. Grafiski to varētu attēlot sekojoši:



¹⁰⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. VI, § XL un XLI, lp. 177.

¹¹⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Annotata emendantia ad librum II Inst. Jurispr. Divinae, lp. 213.

¹²⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Ad librum III, lp. 147.

¹³⁾ Christiani Thomasi Institutiones Jurisprudentiae divinae, In Positiones succincte contractae. Francofurti et Lipsiae MDCLXXXVIII, Lib. II, Cap. IV, lp. 58.

¹⁴⁾ Chr. Thomasius „Fundamenta“, Lib. I, Cap. VI, § LXII, lp. 181.

Tā Kr. Tomazijs raksta: „Contra regulae justī promovent bonum infimum, quia parum juvat, nullos habere inimicos, si non sint et amici. Regulae decori promovent bonum medium, quia ostendunt, quomodo parandi sint amici... Ergo regulae honesti procurant bonum summum, quia monstrant, quomodo fons omnis „stultitiae sit mutandus in fontem sapientiae.“¹⁵⁾

Sakarā ar to, ka tiesības uzstāda tikai minimālas prasības, viņu rēģulas, kā izsakās Kr. Tomazijs, arī vieglāk izpildāmas.¹⁶⁾

Lai gan tiesību normas uzstāda vismazākā apmēra prasības, viņas tomēr, pēc Kr. Tomazija domām, ir visnepieciešamākās sociālā dzīvē (magis sunt necessariae.¹⁷⁾ Šīs normas, pretēji morālei un konvencionālām normām, novērš vislielāko ļaunumu, liek šķēršļus visbīstamākiem antisociālās darbības veidiem. Tiesības, tā tad, uzstādot minimālas prasības, novērš maksimālo ļaunumu.¹⁸⁾

2) Tiesības, kā ētisko minimumu Kr. Tomazijs skata ne tikai no objektīvās, bet arī no subjektīvās puses, t. i. no tā viedokļa, par cik viņas spējīgas veicināt cilvēku laimi.¹⁹⁾ Tiesības, pēc Kr. Tomazija domām, sagādā tikai laimes viszemāko pakāpi, viņas minimumu. Ētika, turpretim, sniedz īstu svētlaimību, laimes maksimumu. Izpildot morāles imperātīvus, indivīds jūtas vislaimīgāks. Vidēju stāvokli ieņem konvencionālās normas. „Regulae justī“, raksta Kr. Tomazijs, „magis sunt necessariae, quia sine iis genus humanum interiret, et stulti non possunt duci in viam sapientiae. Regulae

¹⁵⁾ Chr. Thomasius „Fundamenta“, Lib. I, Cap. VI, § LXXIII, lp. 184.

¹⁶⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. IV, § LXXVIII, lp. 185 „Faciliores vero sunt regulae justī, quam regulae honesti; regulae decori inter utrasque sunt mediae.“

¹⁷⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. VI, § LXXIX, lp. 185. Sal. arī Institutiones, Lib. II, Cap. IV, § 2, lp. 58.

¹⁸⁾ Chr. Thomasius „Fundamenta“, Lib. I, Cap. VI, § LXXII, lp. 183—4 „Regulī justī coērcēt malum summum... Regulī decori coērcēt malum medium... Regulae honesti coērcēt malum infimum.“

¹⁹⁾ Jāpiezīmē, ka Kr. Tomazijs savos ētiskos pamatuzskatos ir eudaimonists. Augstākais labums viņam ir „Vita longa et felix“ („Fundamenta“, Lib. I, Cap. VI, § XXII, lp. 172).

honesti magis sunt praestantes et nobiles, quia homines ducunt ad summum felicitatis gradum.²⁰⁾

Kr. Tomazijs lietā arī ļoti raksturīgus epītētus visu triju sociālo normu apzīmēšanai pēc viņu nozīmīguma laimes sagādāšanā. „Vita honesta cum sua Suavitāte et jucunditate, vita decora cum sua laudabilitate, vita justa cum sua sufficientia.“²¹⁾

Saskaņā ar savu dināmisko tiesību uztveri, Kr. Tomazijs aizrāda, ka vienmēr jācenšas zemāko, minimālāko pakāpi pārvarēt un tuvoties augstākai laimības virsotnei: „Semper tendendum plus ultra.“²²⁾ Reālizējot tiesiskās normas, mēs vēl esam tālu no istās laimes sfairas, bet atrodamies zemākā labuma pasaulē. Isti gudrie (sapientes) pastāvīgi cenšas pārvarēt minimālo un vidējo pakāpi un tuvoties maksimumam — morālei, kas piešķir arī vislielāko apmierinājumu.

3) No savas pamattezes par tiesību negātīvo dabu Kr. Tomazijs tālāk secina, ka tiesības (un arī konvencionālās normas), pretēji ētikai, attiecas uz individu ārējo darbību, regulē viņu ārējo koeksistenci. Iekšējās pārlicības laukā tiesības nevar ietiekties.

Kr. Tomazijs noteikti uzsver, ka: „Jus omne externum est, non internum.“²³⁾ Tiesību mērķis ir rūpēties vienīgi par ārējo pilsoņu drošību: „Querunt pacem externam.“²⁴⁾

Ir vispārātzīta šī Kr. Tomazijs uzskata lielā ietekme uz Kantu.²⁵⁾

4) Beidzot Kr. Tomazijs, izejot no savas ētiskā minimuma koncepcijas aizrāda, ka tiesībām, pretēji morālei un konvencionālām normām, ir būtisks spaidu elements. Morāle un konvencionālās normās mēs sastopamies tikai ar padomiem (consilium), tiesības ar spaidiem, varu (imperium).²⁶⁾

²⁰⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. VI, § LXXIX, lp. 185.

²¹⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. VI, § XXXIV, lp. 175.

²²⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. VI, § LXXVII, lp. 185.

²³⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. V § XVII, lp. 149.

²⁴⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. IV, § LXXXVII, lp. 141.

²⁵⁾ Sal. Fr. Berolzheimer „Die Kulturstufen der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“, München, 1905, Bd. II, lp. 157; E. Landsberg „Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft“, III Abteilung, I Halbd., München, 1898, lp. 93; E. Spektorskij, op. cit., lp. 265.

²⁶⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. IV, § LV, lp. 134.

Tā šī Kr. Tomazija teze par tiesību spaidu raksturu ir palikusi par pastāvīgu diskusiju objektu līdz pat mūsu dienām.

c) No teiktā mēs redzējām, ka Kr. Tomazijs uzskatāms par pirmo ētiskā minimuma teorijas pārstāvi un speciāli par tā viņas tipa nodibinātāju, kuŗu nosaucām par negatīvās tendences ētiskā minimuma teoriju.

Ka taisni šī teorija varēja rasties līdz ar Kr. Tomaziju un ne agrāk, to noteica mūsu autora stingrais tiesību un ētikas šķirojums.

Kr. Tomazija pamatviedoklis ir tiesību negatīvās būtības uzsvēršana. No tā viņš atvasina arī savu ētiskā minimuma teoriju, cenzdamiem viņu nodibināt kā no objektīvās, tā arī no subjektīvās puses.

Kr. Tomazijs licis negatīvās tendences ētiskā minimuma teorijas pamatus, uz kuŗiem tālāk būvēt varēja otrs šīs teorijas pārstāvis — A. Šopenhauers.

§ 2.

A. Šopenhauera teorija.

a) A. Šopenhauera (A. Schopenhauer) ētiskā minimuma teorijas būtība literatūrā vēl nav tikusi noskaidrota. No vienas puses, tās monografijas, kas apskata viņa tiesību mācību, šo problēmu nemaz neskaŗ. Tā, piemēram, Bovensiepen'a,²⁷⁾ E. Warschauer'a,²⁸⁾ Th. Pfordten'a,²⁹⁾ S. Gruzenberga³⁰⁾ darbi mūsu jautājumu nemaz neiztirzā. No otras puses, tie nedaudzie autori, kas A. Šopenhauera ētiskā minimuma teorijai veltījuši uzmanību, kā, piemēram, prof. E. Jung's un prof. E. Trubeckojs, nav viņu īsti pareizi novērtējuši, kā to redzēsīm zemāk.

²⁷⁾ Bovensiepen „Die Rechts- und Staatsphilosophie Schopenhauers“, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 71, lp. 183—216,

²⁸⁾ E. Warschauer „Schopenhauers Recht- und Staatslehre“, Kato-witz, 1911.

²⁹⁾ Th. v. d. Pfordten „Staat und Recht bei Schopenhauer“, Mün-chen, 1916.

³⁰⁾ С. Грузенберг „Учение Шопенгауера о праве и государстве“ Москва, 1910.

A. Šopenhauera tiesību mācība stāv ciešā sakarā ar visu viņa filozofijas sistēmu. Viņa filozofijai vispār piemīt noslēgts, sistēmātisks raksturs,³¹⁾ kur viss izriet no viena vienīga pamatprincipa — gribas.

Šī A. Šopenhauera tiesību mācības noenkurošana vispārējā filozofijā ir reizā viņa stiprā un arī vājā puse. Stiprā tai ziņā, ka ar to viņa tiesību koncepcija iegūst organisku noslēgtību un secības asumu, vājā tai izpratnē, ka A. Šopenhauers spiests reālās dotībās ietilpināt konstruktīvās schēmās, nonākdams pats diezgan lielās pretrunās.

b) Kā jau aizrādijām, A. Šopenhauera filozofijas centrālā ass ir gribas jēdziens. Visas pasaules norisa nav nekas cits, kā aklās gribas bezmērķa rotaļa. Šo gribas principu lielais pesimists nostāda kā galveno arī tiesībās, jo viņa tiesību mācība ir metafiziski pamatota.

Griba sociālā laukā izpaužas kā bezmēra egoisms. Gribai ir immanētā tendence iet līdz galējām robežām.³²⁾ Savā eskpansijā tā aizskar citu gribas sfairas, cenšdamās tās kalpināt savā labā, jo šīs gribas princips ir: „Alles für mich, und nichts für die Andern“.³³⁾ Sakarā ar to arī A. Šopenhauers uzsver, ka bezrobežu egoisms esot cilvēku īstā būtība.

Šis visspēcīgais egoisms nu vēršas pret otra individa personu, godu un īpašumu un cenšas to iznīcināt savā labā. Tāpēc arī izceļas parādība, kuŗu A. Šopenhauers nosauc par „Unrecht“ — tiesību pārkāpumu. Lai novērstu šī „Unrecht“ nelabvēlīgās sekas, kas galu galā iziet uz bellum omnium Contra omnes, tiek radītas tiesības — „Recht“, kas savu pilnīgāko veidu sasniedz ar spaidu varu apveltītā valstī. Izejot

³¹⁾ Uz Šopenhauera filozofijas sistēmātisko raksturu pareizi aizrāda viens no labākiem viņa pazinējiem prof. H. Hasse („Schopenhauer“, München, 1926, lp. 82 un 425) un tāpat arī franču filozofs Th. Ruysen's („Schopenhauer, Paris, 1911, lp. 12—13). Pie pretēja uzskata turas Kuno Fischer's („Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, III Aufl., Heidelberg, 1908, lp. 502 un 526).

³²⁾ A. Schopenhauers sämtliche Werke, herausgeb. von E. Grisebach, Leipzig, 1891, Bd. I, „Die Welt als Wille und Vorstellung“, § 62, lp. 432. Tālākā mēs šo izdevumu citēsim saīsināti, ar vārdu „Werke“

³³⁾ Werke, Bd. II „Preisschrift über die Grundlage der Moral“, § 14, lp. 578.

no šī viedokļa, A. Šopenhauers nonāk pie sava īpatnējā un daudzapstrīdētā slēdziena, ka pozitīvā parādība esot „Unrecht“, kā ciešanu sagādātāja, turpretim, tiesībām, kā ciešanu remdētājām, piemītot negatīvs raksturs.

Sākotnējāks esot „Unrecht“, „Recht“ nākot tikai kā „Unrecht“ negācija.³⁴⁾

Tādā kārtā „Unrecht“, plašākā nozīmē egoisms, ir tas darbības veids, kur centrā stāv paša individa patīgās intereses, „Das eigene Wohl und Wehe des Handelnden.“³⁵⁾

Lai paralizētu šo egoismu, kas konsekventi novestu pie neizturamām ciešanām, resp. pie dzīves neiespējamības, ir sastopams vēl kāds cits darbības veids, kuŗu saucam par morālisku. Še individs vadās ne no pašlabuma, bet no „Wohl und Wehe irgend eines Andern.“³⁶⁾ Šīs ētiskās darbības pamatos ir viens princips — „Mitleid“, līdzcietība. Tiklīdz mūsu psihi skar līdzcietība, mēs spējam izprast citu ciešanas, iejusties viņu stāvoklī. Līdz ar to izgaist absolūtā starpība starp „mani“ un „tevi“ un otra labums paliek par mūsu rīcības motīvu. Tādā kārtā līdzcietība ir katras morāliskas darbības pamatos. Līdzcietība ir, kā to A. Šopenhauers neatlaidīgi uzsver, visas morāles īstais avots.³⁷⁾

Morāliskās darbības, pretēji egoismam, dziļākā būtība ir tā, ka te zūd asā robeža „es“ un „nees“, („Ich“ un „Nicht-Ich“) starpā. Individs ar līdzcietības starpniecību identificē sevi ar otru subjektu, pārvar principium individuationis un rezultātā nav vairs „Nicht-Ich, sondern Ich noch ein Mal.“³⁸⁾ Šo identifikācijas procesu A. Šopenhauers apzīmē kā mistisku („Es ist das grosse Mysterium der Ethik,“³⁹⁾ jo viss te dibinās uz irracionālo intuiciju.

Es-tu identifikācijā līdzcietības gaismā A. Šopenhauers izšķir vairākas pakāpes, sakarā ar ko viņš arī nonāk pie savas ētiskā minimuma teorijas.

³⁴⁾ Werke, Bd. I, § 62, lp. 438.

³⁵⁾ Werke, Bd. II, lp. 588.

³⁶⁾ Werke, Bd. II, lp. 588.

³⁷⁾ Werke, Bd. V, § 114, lp. 221; sal. arī Bd. III, § 16, lp. 590.

³⁸⁾ Werke, Bd. III, § 22, lp. 653.

³⁹⁾ Werke, Bd. III, § 16, lp. 590; sal. arī § 18, lp. 611 un § 22, lp. 654.

Viņa uzskatus šai jautājumā mēs varētu apgaismot sekojošā schēmā:

egoistisks darbības veids	}	Bosheit	}	— — nav Mitleid
— — — — —		— — — — —		— — — — —
morālisks darbi- bas veids	}	Gerechtigkeit	}	— — ir Mitleid, bet tikai tās minimums
		Liebe		— — ir Mitleid, tās maksimums.

No schēmas mēs redzam, ka 1) morālisks un nemorālisks darbības šķirošanā, tā arī 2) morālisks darbības pakāpju gradācijā fundamentum divisionis ir līdzcietības klātesamība vai trūkums, resp. tās kvantitatīvais apmērs.

Ētiskie darbības veidi, pēc A. Šopenhauera uzskata, iedalās divās skaidri atšķiramās pakāpēs: 1) zemākā — „Gerechtigkeit“ — tiesību sfairā, kas uzstāda tikai zemākas prasības un kur es-tu identifikācija ir nepilnīga, daļēja un 2) augstākā — „Liebe“ — mīlā, kur prasību apmērs kāpināts un kur identifikācija aizsniedz savu pilnību.

Tādā kārtā tiesības — „Gerechtigkeit“ — ieņem vidus stāvokli starp galējo egoismu — „Bosheit“ no vienas un augstāko ētikas virsotni — mīlu, no otras puses. „Bosheit“ egoisms te ir pārvarēts, bet vēl nav sasniegti milas kalngali. Tiesības, kurās A. Šopenhauers nosauc par „Die erste und Grundwesentliche Kardinaltugend,“⁴⁰ aprobežojas vienīgi ar līdzcietības zemāko pakāpi, kur mūsu gribai vēl nestāda augstākus imperatīvus un kur „es“ un „nees“ vēl nesaplūst nedalītā vienībā. Sakarā ar to tiesības prasa tikai ētikas minimumu — negatīvā rakstura darbību: neiejaukties otra individa kompetences laukā, nenodarīt viņam ciešanas. Tiesības uzsaukums, kā izsakās A. Šopenhauers, vienīgi „Halt! un Schone!“⁴¹) likdams šķēršļus mūsu egoismam. Tāpēc arī šīs pirmās līdzcietības pakāpes imperatīvu A. Šopenhauers formulē kā „Neminem laede“⁴²) jeb vēl citādāki: „Keinem das Seinige nehmen.“⁴³) Līdzcietība, pārvarēdama egoismu, te iedarbojas mūsu psihē tik tālu, ka esam gatavi uz negatīvās dabas ētisku akciju.

⁴⁰) Werke, Bd. III, § 18, lp. 607.

⁴¹) Werke, Bd. III, § 17, lp. 595 un § 19, lp. 627.

⁴²) Werke, Bd. III, § 17, lp. 595.

⁴³) Werke, Bd. III, § 17, lp. 598.

Tādējādi tiesībām piemīt tīri negatīvs raksturs — viņas tikai attura no iebrukšanas citu individu gribas sfairā.

Te mēs pie A. Šopenhauera saduramies ar otro tiesību negatīvitātes veidu.

No šīs tiesību negatīvās koncepcijas A. Šopenhaueram, līdzīgi Kr. Tomazijam, izriet arī visa tiesību būtības uztvere. Tiesību mērķis — nodrošināt individus pret citu individu uzbrukumiem.

Valsts ir tikai „Schutzanstalt“, kuŗas vienīgais nolūks ir: „Die Einzelnen vor einander und das Ganze vor ausseren Feinden zu schützen.“⁴⁴⁾ Tiesību negatīvitātes dēļ iespējami arī spaidi, kas izslēgti ētikā.⁴⁵⁾

Kā otru ētikas resp. līdzietības pakāpi A. Šopenhauers konstruē „Liebe“ — mīlu. Šo pakāpi varētu nosaukt par ētikas maksimumu. Principium individuationis te tiek galīgi pārvarēts un mēs novērojam es-tu indentifikāciju. Sakarā ar to mīla neaprobežojas vairs tikai ar negatīvo, kā tiesības, bet prasa pozitīvu darbību — palīdzēt citiem viņu ciešanās. Tāpēc arī mīlas principu A. Šopenhauers formulē kā: „Omnes quantum potes, iuva.“⁴⁶⁾ Robežas te viņš novelk ļoti asi. Ja tiesībās galvenais bija „Nichtverletzen“, tad šeit — „Helfen.“⁴⁷⁾

c) Augšējā mēs noskaidrojām A. Šopenhauera negatīvās tendences ētiskā minimuma teorijas izpratni. Tagad pakāvēsimies vēl tuvāk pie viņa tiesību un ētikas savstarpīgo attiecību uztveres. Tas nepieciešams tāpēc, ka daži autori, kā piemērām, E. Trubeckojs⁴⁸⁾ un E. Jung's⁴⁹⁾ nepareizi izpratuši A. Šopenhauera ētiskā minimuma teorijas struktūru, pieskaitīdami viņu tam min. teorijas virzienam, kuŗu nosaucām par sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teoriju un kuŗu reprezentē G. Jellinek's un Vl. Solovjevs. Šāds iztulkojums ir noteikti jānoraida.

⁴⁴⁾ Werke, Bd. III, § 17, lp. 598.

⁴⁵⁾ Werke, Bd. I, § 62, lp. 450.

⁴⁶⁾ Werke, Bd. III, § 18, lp. 608.

⁴⁷⁾ Werke, Bd. III, § 17, lp. 594.

⁴⁸⁾ E. H. Трубецкий, „Лекции по энциклопедии права“, Москва 1917, lp. 24.

⁴⁹⁾ E. Jung, op. cit., lp. 24.

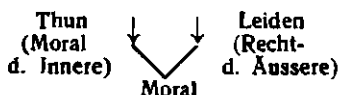
A. Šopenhauera ipatnība tā, ka viņš cenšas tuvināt tiesības pēc iespējas cieši ētikai. Viņš to mēģina izvest kā tiesību 1) objektīvajā izpratnē resp. normu satura ziņā, tā arī 2) subjektīvajā koncepcijā resp. normu iekšējās motivācijas laukā. Pirmajā virzienā mūsu filozofs iet konsekventi līdz galam, otrajā viņš nonāk, kā redzēsim, lielās pretrunās

Objektīvajā izpratnē A. Šopenhauers neredz nekādu būtisku diferenci tiesību un ētikas starpā. Tiesību imperatīvi ir tie paši ētikas postulāti. Ētikas resp. dabisko tiesību („Natturrecht“, viņš lietā arī terminus „moralisches Recht“ un arī „reine Rechtslehre“) un pozitīvo tiesību starpā nav nekādas kvalitātes izšķirības. A. Šopenhauers liek līdzības zīmi starp „Moral-Natturrecht = positives Recht.“⁵⁰⁾ Tiesības ir tikai morāles daļa.

Pozitīvās tiesības piemēro visas tās pašas normas, kuŗas uzstāda morāle. Vienīgā diference ir tikai skatīšanās veidā. Ētika, piemērojot savas normas, skatās uz darbību — „Thun“, kuŗu izdara indivīds, tiesības, turpretīm, uz „Unrecht leiden.“ Ētika, tā tad, normu piemērošanā raugās tikai uz aktīvo pusi — darītāju, tiesības — uz pasīvo pusi — cietēju.⁵¹⁾

Tā A. Šopenhauers raksta: „Der Begriff des Unrechts und seiner Negation des Rechts, der ursprünglich moralisch ist, wird juridisch, durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven auf die passive Seite, also durch Umwendung.“⁵²⁾ Tādā kārtā A. Šopenhauers nonāk pie slēdziena, ka: „Die positive Gesetzgebung ist also die von der Kehrseite angewandte rein moralische Rechtslehre.“⁵³⁾

Šo A. Šopenhauera viedokli varētu izlikt sekojošā schēmā:



⁵⁰⁾ Werke, Bd. I, § 62, lp. 444.

⁵¹⁾ Še istenībā mums darišana ar pārveidotu Kanta legalitātes-moralitātes ideju: ētika lūkojas tikai uz „Gesinnung“, resp. Thun, bet ne uz „Leiden“.

⁵²⁾ Werke, Bd. I, § 62, lp. 445.

⁵³⁾ Werke, Bd. I, § 62, lp. 447.

Tā tad visa diference ētikas un tiesību starpā pastāv tikai skatījuma virzienā.

Tāpēc arī A. Šopenhaueram pavisam sveša Jellineka-Solovjeva ētiskā minimuma teorijas uztvere, saskaņā ar kuŗu tiesības ir tā nepieciešamā ētikas daļa resp. tas sociālais minimums, bez kuŗa sabiedrības pastāvēšana un attīstība nav domājama. Normu svarīguma momentu A. Šopenhauers nemaz neskaŗ un operē tikai ar aspekta dažādību, kuŗai pa lielākai daļai, mums liekas, ir pamatā Kanta legalitātes-morālītātes doma, papildināta ar A. Šopenhauera uzskatu, ka morāle tiesībām jau izstrādā gatavas normas, kuŗas tiesības tikai konvertējot piemēro.⁵⁴⁾

No sacītā izriet, cik aplami būtu uzskatīt A. Šopenhaueru par sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorijas pārstāvi.

Mēs redzējam, ka no objektīvās puses A. Šopenhauers neatrod nekādu atšķirību tiesību un ētikas starpā. Bet kā ir ar neētiskām tiesību normām, kuŗu esamība A. Šopenhaueram ir pazīstama un kuŗas, tā tad, kā pieredzē ik uz soļa sastopamu dotību, nevar noliegt? No šī nepatīkamā iebilduma mūsu filozofs atbrīvojas tādējādi, ka līdzīgi vecās dabisko tiesību skolas pārstāvjiem, šādas tiesības par īstām tiesiskām normām nemaz neatzīst. Tās pilnīgi izkrītot no tiesību loka un neesot nekas cits, kā „Positives Unrecht.“⁵⁵⁾

Tādā kārtā morālei tiesībās, pēc A. Šopenhauera domām ir konstitūtīva un ne tikai regulātīva nozīme, jo kā izsakās A. Šopenhauers: „Die reine Rechtslehre oder das Naturrecht, besser moralisches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlichen positiven Gesetzgebung so zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten.“⁵⁶⁾

Skaidrāk un precīzāk ētikas konstitūtīvo nozīmi tiesībās ir grūti izteikt.

Apstāsīmies tagad pie tiesību un ētikas sakaru problēmas

⁵⁴⁾ Kants tik tālu kā Šopenhauers te negāja, atzīdams no tiesību jēdziena (ne idejas) viedokļa principiālo izšķirību tiesību un ētikas starpā.

⁵⁵⁾ Werke, Bd. I, § 62, lp. 447.

⁵⁶⁾ Werke, Bd. I, § 62, lp. 447.

no subjektīvās puses. Te, pretēji augšējam, A. Šopenhauers iestieg asās pretrunās.

No vienas puses, sekojot Kanta legalitātes-morālītātes idejai, A. Šopenhauers aizrāda, ka tiesībās nav no svara darbības motīvs, bet tikai pats darbības rezultāts. Tāpēc tiesībās iespējams vadīties no tiri savtīgiem, egoistiskiem apsvērumiem. Tiesības, tā tad, ieslēdz sevī egoismu. To mūsu filozofs vairākkārt uzsver: „Hingegen den Staat kümmern Wille und Gesinnung bloss als solche, ganz und gar nicht, sondern allein die That.“⁵⁷⁾ Šai ziņā A. Šopenhauers noiet pat tik tālu, ka noliedz iekšējā noskaņojuma resp. motīva nozīmi krimināl-tiesībās.⁵⁸⁾

Bet no otras puses, A. Šopenhauers atzīst, ka tiesībās nevar būt egoisms, patīgi motīvi, jo tiesības viņš ierindo līdzcietības sfērā, kas, kā redzējam, princīpā izslēdz katru egoismu. Atcerēsimies viņa ētikas iedalījumu schēmu:



No šīs schēmas redzam, ka tiesības, kā kārtas jēdziens, nevar saturēt sevī līdzcietībai, ka sugas jēdzienam, pretējas pazīmes. Ja tas notiktu, tad tiesības tūlīt izkristu no līdzcietības loka. Tādā kārtā egoisms un līdzcietība viens otru izslēdz.

Tādejādi arī šē no subjektīvās puses A. Šopenhauers liekas noārdījis katru robežu tiesību un ētikas starpā. Tiešām, pāris vietās savos darbos viņš izsakās, ka par tiesību normām istā nozīmē jāuzskata tikai tās, kur kā darbības motīvs ir līdzcietība, bet ne egoisms! Tā, piem., A. Šopenhauers raksta: „Wie gering das Maas der ächten, freiwilligen, uneingennützigen und ungeschminkten Gerechtigkeit ist, die sich unter Menschen findet; wie diese immer nur als überraschende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf blosser Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, sich, der Qualität

⁵⁷⁾ Werke, Bd. I, § 62, lp. 444.

⁵⁸⁾ Werke, Bd. II, §47, lp. 702.

und Quantität nach verhält wie Gold zu Kupfer.“⁵⁹⁾ Citā vietā A. Šopenhauers runā par „Freie Gerechtigkeit,“⁶⁰⁾ t. i. tādū, kur indivīds nevadās no egoistiskiem dzeņļiem. Vēl citur sastopam izteicienu: „Freiwillige, uneigennützige Gerechtigkeit.“⁶¹⁾

No sacītā izriet, ka te A. Šopenhauers par tiesībām itkā uzlūkotu tikai ļoti mazu daļu, proti to, kas izslēdz jebkādu egoistisku motivāciju. Līdz ar to tad arī tiesību apjoms samazinātos līdz minimālai robežai.

Bet tūlīt jāpiezīmē, ka tas nav galvenais A. Šopenhauera uzskats, bet tikai iesprausts intermezzo. Viņa vadošā doma tā, ka tiesības ieslēdz jau sevī egoismu kā neiznīcināmu sastāvdaļu, jo mūsu filozofs, kā redzējām, pieņem Kanta uzskatu par motīva nenozīmīgumu tiesībās.

Sakarā ar to A. Šopenhauers vienmēr pasvītro, ka tiesību nolūks nav izskaust egoismu, bet tikai mīkstināt viņa pārliecīgo asumu.⁶²⁾ Tiesībās neizbēgami jāskaitās ar egoisma klātbūtni, jo: „Man würde sich in einem grossen und sehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn mann glaubte, dass alle gerechte und legale Handlungen der Menschen moralischen Ursprungs wären.“⁶³⁾

Tādā kārtā tiesību un ētikas izšķirību A. Šopenhauers īstenībā noraida tikai objektīvajā skatījumā. Bet pretruna viņa uzskatos tomēr paliek subjektīvajā aspektā. Visumā noslēgtā un secīgā A. Šopenhauera tiesību filozofijas sistēmā šī pretruna ir sevišķi uzkrītoša.

Minētās inkonkvences cēloņi, mums liekas, ir divējādi: 1) Tie, pirmkārt, sakņojas ētikas iedalījuma sistēmātikā, kur A. Šopenhauers par katru cenu līdzcietību grib sadalīt divās pakāpēs, liekot pamatā es — tu identifikācijas apmēru. Sistēmas labad viņam te jāupurē konkrētās dotības. Jāatzīst, ka es — tu identifikācijas principu atrašana ir A. Šopenhauera pirmās šķiras nopelns un tas daudz ko noskaidro, kā to redzēsīm vēlāk. Visa kļūda tā, ka mūsu filozofs nenovelk kva-

⁵⁹⁾ Werke, Bd. III, § 17, lp. 597—8.

⁶⁰⁾ Werke, Bd. III, § 16, lp. 590.

⁶¹⁾ Werke, Bd. III, § 18-, lp. 607.

⁶²⁾ Werke, Bd. I, § 62, lp. 445.

⁶³⁾ Werke, Bd. III, § 13, lp. 568.

litātīvas resp. principiālas robežas tiesību un milas starpā, bet tikai kvantitatīvas. To kavēja izdarīt tas apstāklis, ka A. Šopenhauers līdzcietību, kas vispār ir centrāls jēdziens viņa ētikā un sakņojas tā pesimismā, gribēja pacelt sugas jēdziena augstumos.

2) Svarā krīt te arī A. Šopenhauera tiesību un ētikas tuvināšanas tendence. Tiesību un ētikas kopība ir viņa tiesību filozofijas nervs. Dabīgi, ka šī tieksme manāma ne tikai problēmas objektīvajā skatījumā, bet arī subjektīvajā uztverē, cenzdamās te iet līdz galējai robežai.

Zīmīgs arī tas fakts, ka tiesību apzīmējumam A. Šopenhauers ņem vārdu „Gerechtigkeit“, lietādams to kopus ar terminu „Recht“.

3) No augšējā redzējam, ka A. Šopenhauers uzskatāms kā tās ētiskā minimuma teorijas pārstāvis, kuŗu nosaucām par negatīvās tendences ētiskā minimuma teoriju. Šai ziņā viņš stāv uz vienas līnijas ar Kr. Tomaziju, kura ietekme uz A. Šopenhaueru skaidri redzama.

Bet būtu nepareizi A. Šopenhaueru nostādīt uz viena līmeņa ar Kr. Tomaziju. Frankfurtas filozofs savai ētiskā minimuma teorijai sniedz daudz dziļāku pamatojumu, kā arī jau iziet tālāk par negatīvās tendences teoriju, kuŗā palika stāvēt vēl Kr. Tomazijs.

Ja Kr. Tomazijs vienkārši apmierinās ar tiesību negatīvā rakstura konstatēšanu, tad A. Šopenhauers šo ideju saista ar visu savu filozofijas sistēmu novedot to ar līdzcietības principa starpniecību līdz metafiziskai fundācijai.

Svarīgi konstatēt to faktu, ka A. Šopenhauers nav palicis tikai pie negatīvās tendences ētiskā minimuma teorijas, bet gājis šai laukā vēl tālāk. Viņu var uzskatīt arī par pirmo tās ētiskā minimuma teorijas pārstāvi, kuŗu apzīmējam par tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teoriju.

A. Šopenhauers iedodas tuvāk pašā tiesību un ētikas pārdzīvojuma analizē. Kā redzējam, tad visas ētikas pamats — līdzcietība, dibinās uz principium individuationis pārvarēšanu, uz es — tu identifikāciju.

Milā šī identifikācija ir pilnīga. Par milu A. Šopenhauers

izsakās, ka te: „Ich mich mit dem Andern gewissermaassen identifiziert habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht — Ich aufgehoben.“⁶⁴⁾ Te, tā tad, otrā ieraugam tikai sevi pašu un katra robeža ego-alter starpā izdzēsta.

Tiesībās, turpretim, principium individuationis netiek galīgi iznīcināts, bet tas notiek tikai pa daļai, tikai līdz zināmai pakāpei, jeb kā A. Šopenhauers izsakās: „Bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nichtunrechtthuns.“ Robežas es — tu starpā tiesībās pārvar tikai „Im geringen“, bet ētikā „Im höhern Grade.“⁶⁵⁾

Tādā kārtā tiesībās mēs sastopamies tikai ar es — tu identifikācijas minimumu.

Tomēr mums tūlīt jāaizrāda, ka es — tu identifikāciju A. Šopenhauers nav izlietājis ētikas un tiesību nošķirošanā, kā to vēlāk izdarīja Nik. Hartmanns u. c. Konstruēdams savu ētiskā minimuma teoriju no objektīvās puses, t. i. ka tiesības ir negatīvas, bet ētika — pozitīvas dabas, viņš atstājis novārtā subjektīvo pārdzīvojumu pusi. Pēdējo A. Šopenhauers skar tikai gaŗāmejojot, visu pierādījumu smagumu koncentrēdams objektīvajā skatījumā. Principium individuationis minimālo (tiesībās) un maksimālo (ētikā) pārvarējuma iztirzājumu atrodam vienīgi viņa agrākā darbā „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (Werke, Bd. I, § 66 un § 67), iznācis 1819. g. Turpretim viņa galvenā ētikas traktātā „Preisschrift über die Grundlage der Moral“ (Werke, Bd. III), iznācis vēlāk, 1841. g., A. Šopenhauers šo subjektīvo pārdzīvojuma pusi nemaz nav aizskāris. Svarīgajā nodaļā „Gerechtigkeit“ viņš nemaz nerunā par principium individuationis pārvēršanas pirmo, minimālo pakāpi.

Tādējādi tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teorijas laukā A. Šopenhauers sniedzis tikai pirmos iedīgļus, uz kuriem varēja balstīties vēlākie autori.

⁶⁴⁾ Werke, Bd. III, § 18, lp. 610—611.

⁶⁵⁾ Werke, Bd. I, § 67, lp. 481.

II

Sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorija.

Aplūkosim tagad mūsu teoriju otro tipu, kuŗu varam nosaukt par sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teoriju un kuŗu parasti uzskata par vienīgo ētiskā minimuma mācību. Šīs teorijas centrālā ideja tā, ka tiesības nav nekas vairāk kā ētikas daļa un proti tā daļa, kuŗa vajadzīga, lai sabiedrība varētu pastāvēt resp. attīstīties. Tiesības ir sabiedrības pastāvēšanas resp. attīstības nepieciešamais priekšnoteikums. Viņu prasības ir minimālas, bet sociāli ļoti svarīgas.

Ētika, turpretim, ar sabiedrības eksistenci resp. attīstību vien neapmierinājas. Tās imperātīvi iet pāri šim minimumam, uzstādot cilvēka gribai maksimālas prasības.

Kā šī ētiskā minimuma teorijas veida pārstāvjus jāmin G. Jellinek'u un Vl. Solovjevu.

§ 1.

G. Jellineka teorija.

a) Lai izprastu G. Jellineka (G. Jellinek) ētiskā minimuma teoriju, mums jāiegaumē viņa vispārējais pasaules uzskats, jo G. Jellineks nebija tikai jurists, bet savu juridisko koncepciju vienmēr pamatoja filozofijā.

Jāatzīmē, ka 1) G. Jellineks ir relatīvistis. Viņš neatzīst vispārnozīmīgu absolūtu vērtību iespējamību morāles laukā. Viņš pieslēdzas empīriski-socioloģiskajam virzienam ētikā, kuŗu savā laikā pārstāvēja H. Spencers, R. v. Iherings u. c. Šai ziņā G. Jellineks ir pretstats Vl. Solovjevam.

2) G. Jellineks ētiku saprot kā sociālētiku. Še viņš nostājas krasi pret dabiskās tiesībās un vispār XVIII g. s. valdošo individuālistisko morāli, pēdējās kritikā noiedams pat līdz nepareizībām. Sakarā ar to ievērojamā valststiesībnieka ētikas mācības centrā, līdzīgi R. v. Iheringam, stāv sabiedrības jēdziens. Pēdējās pastāvēšanas uzturēšanu un tālākattīstīšanu G. Jellineks uzskata par visas ētikas būtību.

b) G. Jellineka īpatnība tā, ka viņš atsevišķo noenkuro vispārējā, šai gadījumā tiesības ētikā. Tādā kārtā tiesību normas atrod savu novietojumu praktiskā filozofijā resp. morālē un uzdevums, pēc G. Jellineka domām, ir tikai tas, kā norobežot tiesības, kā kārtas jēdzienu, no ētikas, kā sugas jēdziena.

Visas ētikas, kā sugas jēdziena, nolūks ir radīt sabiedrības 1) eksistences un 2) attīstības iespējamību. Ētika G. Jellineka izpratnē „Ist eben nichts anderes als die Lebens und Entwicklungsbedingungen der Gesamtheit.“⁶⁶⁾

Sabiedrības attīstības iespēju, kā augstāko vērtību, nodrošina ētikas normas, te ir ētikas īstais darba lauks. Zemāko vērtību, t. i. sabiedrības eksistences iespēju, garantē tiesiskas normas, te ir tiesību īpatnējā sfēra. Tā G. Jellineks izsakās, ka: „Das Recht ist das die Existenz des jeweiligen Gesellschaftszustandes Bewahrende.“⁶⁷⁾

No tā nu G. Jellineks taīsa tīri loģisku slēdzienu, ka tiesības ir tikai ētikas zemākā, minimālākā pakāpe. Tiesības ir ētikas minimums: „Das Recht ist nichts anderes, als das ethische Minimum.“⁶⁸⁾ Tiesību attiecības pret morāli ir kā daļas korelācija pret veselo, kā fundamenta attiecība pret ēku.⁶⁹⁾ Tas, kas tautsaimniecībā ir eksistences minimums, tas ētikas laukā ir tiesības — bez tām sabiedrībai jāiet bojā. Tiesību mērķis ir tikai „Schutz menschlicher Interessen,“⁷⁰⁾ tā tad. konservatīvs, saglabājošs, turpretim ētikas — progresīvs, attīstošs.

Ievērojot to, arī G. Jellineks neatrod nekādu būtisku izšķirību tiesību un ētikas starpā. Kā tiesību, tā arī ētikas normas stāv uz vienas līnijas, pēdējās ir tikai pirmo turpinājums. Visa diference nav esenciāla, bet vienīgi graduāla. Minimums nevar runāt pretim maksimumam, kārtas jēdziens nevar uzrādīt sugas jēdzienam kontrādiktoras pazīmes.

G. Jellineks tālāk aizrāda, ka ētiskais minimums jāskata

⁶⁶⁾ G. Jellinek „Die Sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe“, II Aufl., Berlin, 1908, lp. 29.

⁶⁷⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 59.

⁶⁸⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 45.

⁶⁹⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 46.

⁷⁰⁾ Ausgewählte Schriften und Reden von G. Jellinek, Bd. I, Berlin, 1911, lp. 110.

līdzattiecībā ar dotā laikā un vietā pastāvošo konkrēto tiesisko iekārtu. Sakarā ar to šis minimums dažādos vēstures posmos var mainīties, bet konstanta šai maiņā paliek pati proporcija, kādā viņš stāv pret ētiku kā maksimumu.⁷¹⁾

Ja nu G. Jellineks neatrod nekādu kvalitatīva rakstura izšķirību tiesību un ētikas starpā, tad arī secīgi, ka viņš noteikti noraida visas tās teorijas, kas iziet uz šādas izšķirības nodibināšanu. Mēs varam sacīt, ka G. Jellineks pieder viskonsekventākiem tiesību un ētikas tuvinātājiem, kādu vien var uzrādīt tiesību filozofijas vēsture laikmetā pēc veco dabisko tiesību skolas valdniecības.

1) Pirmkārt, G. Jellineks vēršas pret XVIII g. s. izplatīto teoriju, kas nostādīja tiesības iepretim ētikai pieņemdamā, ka tiesiskās normas skar tikai cilvēka ārējo darbību, ārējo izturēšanos, kurpretim ētikas rēgulas ietiecas arī individu iekšējā pasaulē.

Šo tiesību un ētikas pretstādījumu, kas sakņojoties XVIII g. s. atomistiskajā sabiedrības izpratnē, G. Jellineks noraida, aizrādīdams, ka arī tiesības iespiežoties cilvēka iekšējā pasaulē. Visspilgtāk tas esot redzams krimināltiesībās, kur taisni iekšējais noskaņojums, resp. motīvs nosakot soda smagumu un veidu.⁷²⁾

2) Ciešā sakarā ar augšējo stāv arī G. Jellineka vēršanās pret Kanta pazīstamo teoriju, pēc kuras tiesības apmierinās vienīgi ar legalitāti, turpretim ētika prasa morālītāti.

G. Jellineks aprāda, ka tiesības dziļākā skatījumā nevar iedomāties bez morālītātes. Arī tiesībām piemītot „Tiefe Innerlichkeit.“⁷³⁾ Ar ārēju sekošanu tiesiskai normai vien nepietiek. Tiesiska rēgula tiek uzņemta arī cilvēku iekšējā pasaulē, kas izpaužas tiesību sajūtā. Neviena tiesiska iekārta nav domājama bez tiesību vērtības pārdzīvojuma resp. tiesību atzišanas fakta. Te nepieciešama, kā G. Jellineks izsakās: „Aufnahme der Norm in den Willén. Ein inneres Wollen der Ordnung.“⁷⁴⁾

⁷¹⁾ G. Jellinek, „Die Sozialethische Bedeutung von Recht etc., lp. 46—47.

⁷²⁾ Jellinek, op. cit., lp. 56.

⁷³⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 56.

⁷⁴⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 57.

Sakarā ar to G. Jellineks Kanta populāro teoriju atzīst par nepamatotu, iedams šai ziņā tiesību un ētikas tuvināšanā vēl tālāk kā A. Šopenhauers.

3) G. Jellineks uzstājas arī pret izplatīto uzskatu, ka tiesību būtiska pazīme, pretēji morālei, ir spaidu elements.

G. Jellineks aizrāda, ka nav iedomājama tiesiska sistēma, kas balstītos tikai uz spaidiem: „Eine ausschliesslich durch Zwang sich dauernd verwirklichende Rechtsordnung ein Unding ist.“⁷⁵⁾ Visas tiesības, pēc G. Jellineka domām, pamatojas atziņas principā. Ja tiesiskās normas individu vairākums neatzīst par vērtīgām un pieņemamām, tad visas tās neizbēgami sabrūk. Tā kādā no saviem pēdējā posma darbiem G. Jellineks šo savu ideju formulē ļoti asi: „Positivität des Rechtes ruht daher in letzter Linie immer auf der Überzeugung von seiner Giltigkeit. Auf dieses rein subjektive Element baut sich die ganze Rechtsordnung auf.“⁷⁶⁾

4) Beidzot G. Jellineks vēršas arī pret vienu no svarīgākiem iebildumiem tiesību un ētikas tuvināšanās jautājumā, t. i. pret to, ka varot pastāvēt arī neētiskas tiesības.

G. Jellineks pielaiž, ka var būt stāvoklis, kad par tiesībām tiek paceltas nemorāliskas normas. Kā nu viņš atrod izeju no šī iebilduma? G. Jellineks aizrāda, ka šādas neētiskas tiesības pēc savas dziļākās būtības nemaz nav tiesiskas normas. Viņas pilnīgi izkrit no tiesību lauka: „Ein solches Recht ist jedoch nur seiner formalen Seite nach Recht, dem tieferen materialen Grunde nach ist es Unrecht oder im besten Falle rechtlich irrelevant.“⁷⁷⁾

Tikai tās tiesības, kurām ir morālisks saturs, uzskatāmas par tiesiskām normām.

Mēs redzam, ka šai argumentācijā G. Jellineks pilnīgi pieslēdzas Šopenhaueram. Šī koncepcija, kas ļoti raksturīga ētiskā minimuma teorijai resp. tās otrajam tipam, uzskatāma kā vecās dabisko tiesību skolas mantojuma atdzīvinājums.

No sacītā ir skaidrs, ka G. Jellineks savas ētiskā minimuma tezes uzturēšanas labā noārda visas robežas tiesību

⁷⁵⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 55.

⁷⁶⁾ G. Jellinek, „Allgemeine Staatslehre“, Berlin, 1900, lp. 304.

⁷⁷⁾ G. Jellinek, „Die Sozialethische Bedeutung von Recht etc., lp. 58.

un morāles starpā, noiedams šeit līdz galējām robežām. Tas izriet ar loģisku nepieciešamību no viņa pamatuztveres, jo tiklīdz būtu konstatēta kaut mazākā diference tiesību un ētikas starpā, visa teorija sabruktu.

Šai ziņā G. Jellineks iet vēl tālāk kā A. Šopenhauers, kurš uzturēja spēkā vēl spaidu teoriju un Kanta legālītātes — morālītātes ideju. Tāpat viņš iet daudz tālāk par Vl. Solovjevu.

c) Bez augšējā minētā, pie G. Jellineka sastopam ētisko minimumu vēl otrā izpratnē, ko viņš nosauc „Das ethische Minimum seiner subjektiven Seite nach“.⁷⁸⁾ Kā redzēsim, tad šī otrā ētiskā minimuma uztvere nenozīmē neko jaunu, bet pieslēdzas visumā A. Šopenhauera ētiskā minimuma subjektīvās puses izpratnei.

Savu subjektīvo ētisko minimumu G. Jellineks konstatē kā nepieciešamu korelātu objektīvajam. Ievērojot to, ka tiesības savā dziļākā būtībā balstās uz tiesību atzišanu resp. tiesību sajūtu, blakus objektīvajai tiesību normu pastāvēšanai nepieciešama „Aufnahme des Rechts in den Willen“.⁷⁹⁾ Sakarā ar to subjektīvās puses ētisko minimumu G. Jellineks definē kā „Das Minimum sittlicher Lebensbetätigung und Gesinnung“;⁸⁰⁾ citā vietā: „Minimum von Altruismus“.⁸¹⁾

G. Jellineks norāda, ka tiesības savā iekšējā pārdzīvojumā pusē nevar balstīties uz egoisma, bet te nepieciešams ētiskās apziņas, altruisma minimums, kā rezonance objektīvajai tiesīkai iekārtai. Bez šī iekšējā ētiskā pamatojuma tiesības vienkārši sabrūk, jo palikušas bez sava fundamenta. Tas izriet no visas G. Jellineka psiholoģiskās tiesību uztveres, jo viņš tiesības saprot kā sociālpsīchisku parādību.

Bet no otras puses, G. Jellineks pasvītro, ka te mums nav darīšana ar pilnīgu tiesību ētizāciju. Subjektīvā ētiskā minimuma puse neprasa morālisku entūziasmu, pilnīgu tiesību pārdzīvojuma pacelšanu ētikas augtsumos, tāpat kā nav iespējama tiesību validitāte pie pilnīga egoisma. Lieta grozās tikai ap ētiskā noskaņojuma minimumu, altruisma mini-

⁷⁸⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 57.

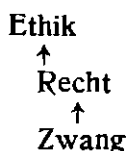
⁷⁹⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 55.

⁸⁰⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 46.

⁸¹⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 63.

m u m u, izvairoties no abiem ekstrēmiem. Ļoti skaidri šo domu G. Jellineks izteic sekojošā subjektīvās dabas ētiskā minimuma raksturojumā: „Das ethische Minimum ist somit seiner subjektiven Seite nach: Ausnahmslose Lebensbetätigung gemäss der Rechtsnormen vermehrt um jenen Grad inneren Wollens der Normen der nötig ist, um deren Verwirklichung nicht bloss dem sittlichen Zufall und dem Zwange zu überlassen.“⁸²⁾

Tā tad ētiskais minimums subjektīvajā izpratnē svārstās starp divām galējībām — ētiku un spaidiem. Viņš nav ne simtprocentīga morāle, nedz arī simtprocentīgi spaidi, resp. egoisms, bet tikai altruisma minimums. To varētu apgaismot sekojošā schēmā:



Tiesības, tā tad, ieņem vidus stāvokli abu galējību starpā. Nav grūti redzēt, ja atceramies A. Šopenhauera līdzīgo schēmu (skat. lp. 143.), ka G. Jellineks te iet viņa pēdās.

G. Jellineka ētiskais minimums subjektīvajā izpratnē nav galvenos vilcienos nekas vairāk, kā A. Šopenhauera līdzietības — „Mitleid“ zemākā pakāpe, resp. viņa ētiskais minimums otrajā, subjektīvajā koncepcijā.

Tomēr jāuzsver vārdus „galvenos vilcienos“, jo G. Jellineka uzskats atšķiras no A. Šopenhauera uztveres divos svarīgos punktos: 1) pirmkārt, G. Jellineks savu subjektīvo ētisko minimumu netver tik dziļi, kā A. Šopenhauers un neizlieto viņu tālākām dedukcijām tiesību un ētikas sakaru problēmā. Tas tāpēc, ka viņš neredz šīs problēmas metafizisko dziļumu kā A. Šopenhauers savā principium individuationis jēdzienā.

2) G. Jellineks ētiskā minimuma subjektīvo pusi nemaz neuzskata par patstāvīgu lielumu, bet tikai kā korelātu savam objektīvajam ētiskam minimumam. Nekur viņš to neizceļ kā neatkarīgu tēriju. Pavisam citu redzes viedokli sastopam pie A. Šopenhauera. Savu ētisko minimuma subjektīvo uztveri

⁸²⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 57.

viņš saprot kā patstāvīgu aspektu un uzlūko to par būtisku tiesību un morāles attiecību noskaidrošanā, lai gan to, kā redzējām, skar tikai garāmejojot, neizmantojot visas atvērušās iespējamības.

d) No visa sacītā mums jānāk pie slēdziena, ka G. Jellineku var uzskatīt par sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorijas pamatlicēju, kuŗu parasti apzīmē par ētiskā minimuma teoriju vispār. Šai nozarē G. Jellinekam ir paliekoši nopelni.

Savā ētiskā minimuma teorijas otrajā, subjektīvajā koncepcijā, viņš nav ienesis nekā jauna, galvenā kārtā balstīdāmies uz A. Šopenhauera idejām, kuŗu viņš kā ētikas un tiesību tuvinātāju ļoti ciena.⁸³⁾

Vispār jākonstatē ievērojama lielā pesimista ietekme uz O. Jellineku, kas izpaužas divējādā nozīmē:

1) tiesību tīri negatīvas resp. konservatīvas dabas uzsveršanā (sabiedrības saglabāšana, bet ne tās attīstība pozitīvā virzienā); 2) ētiskā minimuma subjektīvās puses uztverē, uzskatot tiesības kā altruisma minimumu.

Bet līdzīgi A. Šopenhaueram arī G. Jellineks savā ētiskā minimuma teorijā nav izvairījies no pretrunām, kas nepatīkami pārsteidz pie viņa citkārt loģiskā, filozofiski skolotā domāšanas veida. Apstāsimies pie dažām no šīm pretrunām.

Mēs redzējām, ka G. Jellineks sociālo ētiku iedala divās daļās, ņemot kā fundamentum divisionis sabiedrības labklājības jēdzienu (plašākā nozīmē): tiesības kā ētikas minimums, rūpējas par sabiedrības eksistences iespēju, ētika — par viņas tālākattīstību.

Ļoti dīvains nu ir G. Jellineka kā valsts tiesībnieka uzskats par tiesību mērķi — saglabāt sabiedrības pastāvēšanu. Kā izskaidrojama parādība, ka mūsu autors piešķir tiesībām tikai konservatīvu raksturu?

Atbilde meklējama pirmā kārtā G. Jellineka tiesību izpratnē vispār, kas ir stipri krimināltiesiska. Tā tiesības viņš šai sakārā vienkārši definē kā „Normen zum Schutze menschlicher Interessen“.⁸⁴⁾

⁸³⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 51.

⁸⁴⁾ Ausgewählte Schriften und Reden, Bd. I, lp. 140; sal. arī lp. 99.

Tā ir tā pati definīcija, kuŗu sniedz pazīstamais kriminālists Fr. v. Lists (Fr. v. Liszt)⁸⁵⁾ un kuŗu prof. V. Zauers (W. Sauer) pilnīgi pareizi pieved kā šauras, krimināltiesiski orientētas, tiesību definīcijas paraugu.⁸⁶⁾ Tiesību mērķis, pēc G. Jellineka normām, ir tikai: „Ein bereits vorhandenes Gut zu erhalten.“⁸⁷⁾

Tādā kārtā arī G. Jellineks vairāk interesējas par tiesību pataloģiju, bet ne par fizioloģiju. Viņa interešu centrā (vismaz tā darbības pirmajā posmā) stāv tiesību pārkāpuma — „Unrecht“ problēma. Šim jautājumam viņš veltījis savu habilitācijas darbu, savu habilitācijas lekciju⁸⁸⁾ un arī $\frac{1}{6}$ no sava, lielu troksni sacēlušā darba „Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe“.

Šo G. Jellineka krimināltiesisko ievirzi veicināja arī A. Šopenhauera iespaids. Pēdējam viņš veltījis savu pirmo zinātnisko darbu⁸⁹⁾ un uz Šopenhaueru viņš atsaucas visos galvenos darbos. Ir taisni apbrīnojami, cik ļoti Šopenhauers ietekmējis ētiskā minimuma teorijas otrā tipa nodibinātāju un, kā vēlāk redzēsīm, arī otru šīs teorijas pārstāvi — Vl. Solovjevu.

Zīmīga nu ir parādība, ka šo savu tiesību konservatīvo koncepciju G. Jellineks neiztur līdz galam un jau savā darbā „Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe“, kuŗā viņš izteic savu ētisko minimuma teoriju, nonāk griezīgās pretrunās.

Vairākās vietās G. Jellineks aprāda, ka tiesību nolūks ir ne tikai uzturēt sabiedrību, bet arī veicināt tās attīstību. Tā viņš saka, ka modernā kultūras valsts noteic skolu, dzelzceļu, banku organizāciju⁹⁰⁾ — tā tad piesavinās progresīvu funkciju. Citā vietā G. Jellineks runā par „Erziehende Macht des Staa-

⁸⁵⁾ Fr. v. Liszt, „Lehrbuch des deutschen Strafrechts“, 12 und 13 Aufl., Berlin, 1903, lp. 65.

⁸⁶⁾ W. Sauer, „Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie“, Berlin, 1929, lp. 219.

⁸⁷⁾ Ausgewählte Schriften und Reden, Bd. I, lp. 108, piez. 2.

⁸⁸⁾ Sal. Ausgewählte Schriften und Reden, Bd. I, lp. 151.

⁸⁹⁾ Savu doktora disertāciju G. Jellineks rakstīja par tēmatu „Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauers. Ihre Gründe und ihre Berechtigung“, Wien, 1872.

⁹⁰⁾ G. Jellinek, Die Sozioethische Bedeutung von Recht etc, lp. 46.

tes“.⁹¹⁾ Šādas vietas varēfu vēl citēt vairākas, bet ar minēto jau pietiek.

Ļoti noteikti pret šo savu viedokli G. Jellineks uzstājas kādā no vēlāka laika darbiem, klasiskajā „Allgemeine Staatslehre“ Te viņš raksta: „Das höchste Prinzip für die gesammte Staatstätigkeit ist aber die *F ö r d e r u n g* der fortschreitenden Entwicklung der Volksgesammtheit und ihrer Glieder.“⁹²⁾ Šo progresīvo valsts funkciju G. Jellineks uzņem pat savā valsts definīcijā.⁹³⁾

No teiktā redzam, ka G. Jellineks nonācis lielās pretrunās. Viņš pats iznīcinājis savas sociālītikas iedalījumu divās daļās: konservatīvā (tiesībās) un progresīvā (ētikā). Bet vai ar to nav iznīcināta pati G. Jellineka ētiskā minimuma teorija?

Mums jāatbild ar nē. Ētiskā minimuma teorija var pastāvēt arī tad, kad krit minētais sociālītikas dalījums; viņa no tā ir neatkarīga.

Tiesību mērķis ir uzstādīt vienmēr minimālus postulātus, kā sabiedrības pastāvēšanas, tā arī attīstības sfērā. Sabiedrības eksistence, pēc G. Jellineka domām, jau ir minimāla prasība. Bet tāpat sabiedrības attīstību tiesības var veicināt tikai minimālās, ļoti šaurās robežās. Stāvoklis te tāds, ka sabiedrību attīstošo kultūras vērtību radīšanas process nav padots valsts iedarbībai. Kultūru rada indivīdi brīvā radīšanas priekā. Te ir tiesību principiālas robežas. Tiesības šādu kultūras radīšanas darbu var tikai *n e t i e š i* iespaidot, sagādājot labākus vai sliktākus ārējos apstākļus.

Šo uzskatu jau ļoti skaidri izteic pats G. Jellineks: „Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft können nie direkt vom Staate produziert werden... Der Staat kann nur die günstigen äusseren Bedingungen setzen, unter denen sich diese von ihm inhaltlich ganz unabhängigen Lebensbetätigungen entwickeln können.“⁹⁴⁾

Sabiedrības pastāvēšanu tiesības var nodrošināt tieši, sabiedrības attīstību — tikai netieši.

Pēc teiktā ir skaidrs, ka konstatētā pretruna nesagāž

⁹¹⁾ G. Jellinek, op. cit., lp. 93.

⁹²⁾ G. Jellinek, „Allgemeine Staatslehre“, lp. 236—237.

⁹³⁾ G. Jellinek, op. cit., l. 237.

⁹⁴⁾ G. Jellinek, „Allgemeine Staatslehre“, lp. 225.

G. Jellineka ētiskā minimuma teoriju, bet tikai iznīcina viņa sociālētiskas iedalījumu divās daļās: tiesībās un morālē. Arī tiesības var veicināt sabiedrības attīstību, bet gan tikai, pretēji ētikai, minimālās robežās. Ētiskais minimums paliek, tā tad, nozīmīgs tiesībās vispār, neierobežojot viņu vienīgi ar sabiedrības eksistences sfēru.

§ 2.

VI. Solovjeva teorija.

a) Līdzīgi G. Jellinekam arī VI. Solovjevs (VI. Solovjev) pieskaitāms sociālā eksistences minimuma teorijas pārstāvjiem. Arī ievērojamais krievu filozofs pieņem O. Jellineka liktos šīs teorijas pamatus, bet tomēr iet šeit tālāk, sniedzams: 1) šai teorijai citu pamatojumu un 2) dodams viņai metafiziski-religisku noenkurojumu.

Tāpat kā pie G. Jellineka, arī VI. Solovjeva ētiskā minimuma uztveri noteic viņa pasaules uzskats. Še jāatzīmē divi raksturīgi vilcieni VI. Solovjeva filozofijas sistēmā: 1) Pretēji G. Jellinekam, VI. Solovjevs visu pamato absolūtajā. Viņš ir absolūtists. Parādības viņš skata vienmēr sub specie absoluto. Relatīvo mūsu autors saprot tikai kā absolūtā izstarpinājumu, vai modu. Tā viens no labākiem VI. Solovjeva pazinējiem, prof. E. Trubeckojš saka: „Основное понятие всей философии Соловьева есть понятие Безусловного“.⁹⁵⁾ Sakarā ar to arī viņš tiesības resp. ētisko minimumu skata absolūtā aspektā.

2) Otrkārt, VI. Solovjevs visu savu filosofiju centrē reliģijā. Absolūtais viņam pārvēršas Dievības jēdzienā. Viņa filozofija nav nekas vairāk, kā reliģiskās idejas meklēšana un attaisnošana. Šai ziņā pareizi izsakās krievu filozofs prof. E. Radlovs: „Философия Соловьева зиждется на религиозной почве. . . Религиозная идея — это центральная идея всего мышления Соловьева.“⁹⁶⁾

⁹⁵⁾ E. Трубецкой „Мирозерцание Вл. С. Соловьева“ Том I, Москва. 1913, лр. 98.

⁹⁶⁾ Э. Радлов „Владимир Соловьев, жизнь и учение“ С-Петербург, 1913. лр. 19 ил 41.

Tāpēc arī savu ētiskā minimuma koncepciju Vl. Solovjevs ved sakarā ar Dievības ideju.

b) Ja apskatām Vl. Solovjeva ētiskā minimuma teoriju, tad zīmīga paradība tā, ka šīs mācības izveidošanā pie viņa novērojami divi periodi.

Savas darbības pirmajā posmā (laikā no 1875.—1882.), kurā ierindojama viņa doktora disertācija „Критика отвлеченных начал“ (1880.) un kas satur arī viņa tiesību mācību, Vl. Solovjevs pilnīgi pieslienas A. Šopenhauera ētiskā minimuma teorijai, neuzrādīdams te ne mazāko patstāvību. Tikai savas dzīves trešajā, pēdējā posmā viņš darbā „Оправдание добра“ (1887.) nodibina sava paša ētiskā minimuma koncepciju.

Šos divus periodus stingri jāatšķir, ja negribam krist par upuri pārpratumiem un kļūdainiem iztulkojumiem, kā tas novērojams pie vairākiem zinātniekiem, tā, piemēram, pie lietuvju autora Dr. K. Ambrozaitis'a.⁹⁷⁾

Mums nav no svara apskatīt Vl. Solovjeva pirmā posma mazoriģinālo ētiskā minimuma uztveri. Sakarības pēc mēs tai veltīsim tikai īsu apceri.

Kā jau teikts, savā doktora darbā „Критика отвлеченных начал“ attīstītā ētiskā minimuma izpratnē, Vl. Solovjevs nav patstāvīgs un ierindojams tai ētiskā minimuma teoriju tipā, kuru aizstāv A. Šopenhauers. Šī paradība izskaidrojama tādējādi, ka savā pirmajā radīšanas posmā (bet arī vēlāk) Vl. Solovjevs atradās zem stipras Šopenhauera ietekmes, kā viņš pats to klaji atzīst.⁹⁸⁾

Tiesību un ētikas savstarpīgās attiecības Vl. Solovjevs, pilnīgā saskaņā ar A. Šopenhauera teoriju, konstruē divējādi:

1) Vl. Solovjevs pārņem sava meistara negatīvās tendences ētiskā minimuma teoriju. Viņš aizrāda, ka tiesību saturs ir negatīvas dabas. Tiesību normas nenorāda individiem, kas tiem būtu jā dara, bet tikai noteic to, kas viņiem nav jā-

⁹⁷⁾ K. Ambrozaitis, „Die Staatslehre Wl. Solowjews“, Paderborn, 1927., lp. 59. Autors uzlūko Solovjeva negatīvo tiesību koncepciju nevis par viņa darbības pirmā posma produktu, kas vēlāk tiek pārvarēts, bet par tā uzskatu vispār.

⁹⁸⁾ Вл. Соловьев, Собрание сочинений, Том II, С-Петербург, lp. 351 piez. 1.

Sakarā ar šo Vl. Solovjeva uzskatu evolūciju, pacēlas jautājums, vai pie viņa nav manāms G. Jellineka iespaids, ievērojot vēl to, ka pēdējais savu ētiskā minimuma teoriju izlicis jau agrāk. Uz šo jautājumu mums jāatbild negātīvi. Iemesli tie, ka:

1) G. Jellineks savu ētiskā minimuma teoriju attīstīja darbā „Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe“, kurš iznāca Vīnē, 1878. g. Tā kā G. Jellineks bija toreiz vēl visai maz pazīstams zinātnieks (viņa slava radās tikai ap 1900. g., kad iznāca klasiskā „Allgemeine Staatslehre“), grūti pielaižams, ka Vl. Solovjevs būtu pazinis šo, galvenā kārtā juridiskām problēmām veltīto, grāmatu. Par to arī nav ne mazākā aizrādījuma viņa rakstos.

2) Jāievēro arī tas, ka pie savas ētiskā minimuma teorijas Vl. Solovjevs varēja nonākt arī tīri organiskā ceļā, iziedams no A. Šopenhauera un pēdējā idejas pārstrādādams savu uzskatu virzienā. Šeit viņam palīdzīgs bija absolūtā princips. Iepretim absolūtajam relatīvais ir tikai minimums, kas tomēr nepieciešams, kā starploceklis ceļā uz absolūto, kā maksimumu.

Pēc sacītā mums jānāk pie slēdziena, ka Vl. Solovjevs savu ētiskā minimuma teoriju izveidojis neatkarīgi no G. Jellineka ietekmes.

c) Savā ētiskā minimuma teorijas konstrukcijā Vl. Solovjevs, sekojot savai būtiskai ievirzei, iziet no absolūtā jēdziena. Viņš raksta, ka apcerēs tiesību un ētikas attiecības „С точки зрения безусловного Добра.“¹⁰⁵⁾

Absolūtā princips no mums prasa tuvošanos ētiskai pilnībai resp. Dieva valstībai.¹⁰⁶⁾ Šī ir centrāla doma visā Vl. Solovjeva ētikas mācībā un to viņš atkārti neskaitāmas reizes. Bet no otras puses, absolūtam stāv pretim relatīvā cilvēku sociālā dzīve ar valsti un tiesībām. Kādas nu ir attiecības šo divu sfēru starpā?

Vl. Solovjevs piesienas Hēgelim (uz kuru arī viņš tieši atsaucas), konstruēdams absolūtā un relatīvā attiecības nekontradiktiski (kā Tolstojs, sakarā ar ko viņš nonāca pie tiesību

¹⁰⁵⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 375.

¹⁰⁶⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 200.

noliegšanas), bet dialektiski. No vienas puses, absolūtais jau pa daļai realizēts relatīvajā, kā savā minimumā. Viņš zaudētu katru jēgu, ja neatrastos nekādās pozitīvās attiecībās ar relatīvo, tajā jau pa daļai neieietu.

No otrās puses, relatīvais pastāvīgi cenšas pielīdzināties absolūtam, cenšas atsvabināties no savas relatīvitātes. Še VI. Solovjevs ievēd kā starplocekli pašpiepildīšanās jēdzienu „Совершенство”¹⁰⁷⁾

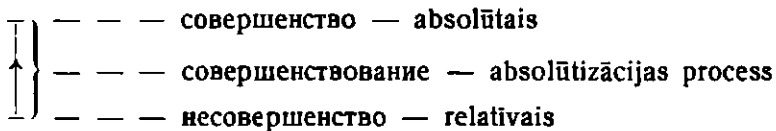
Relatīvais pastāvīgi tendē uz pilnību, kas vēsturē izpaužas neatlaidīgā progresā.

Tādā kārtā VI. Solovjevs nonāk pie absolūtā un relatīvā dialektiskas sintezes.

Visa VI. Solovjeva ētika, mēs varētu sacīt, uzbūvējas no trim principiem:

1) pilnības („Совершенство” — Dievā), 2) nepilnības („Несовершенство” — mūsos) un 3) pašpiepildīšanās („Совершенство” — kā mūsu uzdevums).

VI. Solovjeva pamatzskatu varam izlikt sekojošā schēmā:



Šīs savas dichotomiskās (pretēji Šopenhauera un Solovjeva trichotomiskām) schēmas gaismā VI. Solovjevs skata arī ētiskā minimuma problēmu. Absolūtais viņa izpratnē, ir ētika, relatīvais — tiesības. Ar to jau eo ipso noteiktas tiesību un ētikas attiecības. No vienas puses tiesības un ētika nevar sakrist kā identi jēdzieni, no otras — viņas arī nevar būt pilnīgi nošķirtas.

Ētikas normas, tā tad, ir absolūtas. Morāle prasa „Нравственное совершенство или по крайней мере неограниченное стремление к совершенству”¹⁰⁸⁾ Katrs ētikas lidojiena aprobežojums ir pret viņas dabu un principiāli jau iznīcina to. Tiesības, turpretim, ir relatīvas, aprobežotas. Ētiskas pilnības vietā viņas prasa tikai morāles zemāko, minimālāko pa-

¹⁰⁷⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 183; sal. arī лр. 181 un 482.

¹⁰⁸⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 381.

kāpi. Viņu prasības ir šauras un pielaiktas saurmēra cilvēka nepilnīgajai dabai. Tiesības postulē vienīgi „Фактической задержки известных проявлений безнравственной воли.“¹⁰⁹⁾

No šīs premises nu Vl. Solovjevs secina savu tezi, ka „Право есть низший предел или определенный минимум нравственности.“¹¹⁰⁾

Tiesības, kā ētikas minimums, pēc Vl. Solovjeva domām, ir tas fundamentis, uz kura vispār var pacelties absolūtās ētikas celtne. Morāle no mums prasa pašpiepildīšanos, tuvošanos dievcilvēkam, „θεωωδεις.“¹¹¹⁾ Bet lai tasvarētu notikt, tad nepieciešama sabiedrības pastāvēšana, jo ētikas progress, pēc Vl. Solovjeva uzskata, domājams tikai sabiedrībā, kur indivīds, apaugļodamies ar gadsimtos radītām vērtībām, var brīvi, neviena nekavēts, pacelties ētikas augstumos. Tādas sabiedrības pastāvēšanu nu nodrošina tiesības, tiesiskā iekārta, resp. valsts.¹¹²⁾

Tādā kārtā Vl. Solovjevs ētiskā minimuma pamatošanai nem nevis sabiedrības pastāvēšanas faktu, kā Jellineks, bet pašpiepildīšanās principu, kura priekšnoteikums tikai ir sabiedrības eksistence. Sabiedrības pastāvēšana, pēc Vl. Solovjeva ieskata, nav galvenais, nav pašmērķis, bet tāds gan ir pastāvīga tuvošanās ētikas ideālam, Dievcilvēkam. Tiesības kā ētikas minimums padara iespējamu ētiskas pilnības sasniegšanu, visas cilvēces galveno un pēdējo mērķi.

Ja nu tiesības ir ētikas minimums, tad viņu uzstādītās prasības Vl. Solovjevs uzskata kā visai šauras, minimālas. Tiesības pielaiž sev blakus arī neētisku darbību, ļaunas gribas darbību, ja vien neaizskar sociālās dzīves pamatbalstus. Э „адача права“, saka Solovjevs, „вовсе не в том, чтобы лежащий возле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он до времени не превратился в ад.“¹¹³⁾

Bet šai ļaunā pielaišanā Vl. Solovjevs uzstāda noteiktu kritēriju — pašas sabiedrības drošību. Ja antisociālās darbības veidi apdraud sabiedrības pastāvēšanu (eventuāli arī tās attis-

¹⁰⁹⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 382.

¹¹⁰⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 382.

¹¹¹⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.* Том VII, лр. 355.

¹¹²⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.* Том VII, лр. 387

¹¹³⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.* Том VII, лр. 387.

tību), tad tikai tiesības, kā ētikas minimums iejaucas. Viss tas, kas iet virs šīs sabiedrības eksistences līnijas, jau piekrīt ētikas kompetencei.

Tā tad, ētiskais minimums Vl. Solovjeva izpratnē, sniedz arī mērogu tiesību robežu novilkšanai iepretim morālei.

d) Atklādams tiesību dziļāko būtību kā ētikas minimumu. Vl. Solovjevs tūlīt arī apspriež kardinālo iebildumu, ka var būt arī neētiskas tiesības resp. ētiskais minimums var nostāties kontradīkcijas attiecībās pret savu maksimumu. Viņš pats aizrāda, ka šādas nemorāliskas tiesības bijušas visos laikos.

Pret šo svarīgo iebildumu Vl. Solovjevs argumentē līdzīgi Šopenhaueram un Jellinekam — šādas neētiskas tiesības viņš par tiesiskām normām nemaz neatzīst. Tās neiederas vairs tiesību sfērā.¹¹⁴⁾

Tādā kārtā nolīdzinājis ceļu, kā Vl. Solovjevs maldīgi domā, vienīgam iebildumam pret tiesību un ētikas kopību, viņš savu ētiskā minimuma teoriju domā esam nostiprinātu. Tiesības viņam, tā tad, līdzīgi Jellinekam, ir tikai maksimuma resp. morāles zemākā, minimālākā pakāpe, tikai daļa no vesela.

Tomēr raksturīga Vl. Solovjeva iezīme ir tā, ka viņš neaizstāv tiesību un ētikas kvalitatīvu identitāti un neredz diferenci abu starpā tikai kvantitatē (minimums — maksimums), tīri matemātiski tvertajā relācijā. Ar to viņš kardināli atšķiras no Jellieka un zināmā mērā tuvojas Šopenhaueram.

Tiesību un ētikas kvalitatīvu sapludināšanu jau neatļauj Vl. Solovjeva ieņemtais izejas viedoklis, saskaņā ar kuru ētiskās normas ir absolūtas, tiesiskās — relatīvas. Tā tad iekšējai struktūrai abās normās jābūt citādaī. Šo tezi Vl. Solovjevs uzsver vairākās vietās darbā „Оправдание добра,“ sacīdams, ka te jābūt „Единство без смешения“,¹¹⁵⁾ различие без разлучения“. ¹¹⁶⁾

Jautājuma smaguma punktā tas, ka tiesības, k. dotajam nepilnīgajam sabiedrības stāvoklim p i e s k a ņ o t a ētika, ne-

¹¹⁴⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.* Том VII, лр. 392, sal. arī лр. 463. Sal. arī darbu „Право и нравственность“, изд. II, С-Петербург, 1899, лр. 14.

¹¹⁵⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.* Том VII, лр. 479.

¹¹⁶⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.* Том VII, лр. 467.

var būt tāpatnīga ar tīro, nepieskaņoto ētiku, kas prasa absolūto.

Tiesību un ētikas strukturālo atšķirību Vl. Solovjevs konstruē trejādi:

1) Prasību apjoma ziņā. Tiesiskās normas postulē tikai šauri aprobežotu, elementāru izturēšanās veidu. Viņas satur tādas prasības, kuŗas var izpildīt ikviens vidus mēra cilvēks. Ētiskie imperātīvi, turpretim, prasa absolūtu, neaprobežotu darbību, tuvošanos ideālai pilnībai.¹¹⁷⁾

2) Ārējās un iekšējās sfēras ziņā. Tiesības prasa noteiktu darbības realizāciju. Te tikai ārēja darbība iegūst juridisku nozīmību. Ētiskais noskaņojums, turpretim, var arī uz āru neizpausties, viņš var būt tīri iekšējs, pie kam tas nekā nezaudē no savas morāliskās kvalitātes.¹¹⁸⁾

3) Reālizācijas līdzekļu ziņā. Ētikas normas jāpilda brīvi, labprātīgi. Spaidi te principā izslēgti. Tiesībās, turpretim, būtisks elements ir spaidu vara. Sabiedrības pastāvēšanu resp. tiesību realizāciju var panākt tikai spaidu ceļā.¹¹⁹⁾

Tādā kārtā tiesību un ētikas būtisko struktūru Vl. Solovjevs, pretēji Jellinekam, neatrod par identu, jo ir skaidrs, ka relatīvais nevar līdzināties absolūtajam.

Bet tas nenozīmē, ka Vl. Solovjevs galīgi atsvešinājis tiesības no ētikas resp. ienesis savā minimuma teorijā svešu garu. Tiesībām, kā ētikas minimumam, pastāv ar ētiku resp. savu maksimumu m ē r ķ u u n t e n d e n č u kopība, kas nodibina viņu vienību. Kā tiesības, tā ētika cenšas pēc Dievcilvēcības realizēšanas, tikai katrs to, savādākas struktūras dēļ, veic citādā veidā.

¹¹⁷⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 381.

¹¹⁸⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 382—3. Nevaram pievienoties prof. F. Taranovska domām, kuŗš aizrāda, ka „loti svarīgi un būtiski“ esot Solovjeva uzskati tai ziņā, ka viņš prasot ētiskā minimuma realizāciju, resp. zināma minimāla labuma realizāciju, ar ko viņš esot ienesis svarīgu pārļobojumu ētiskā minimuma teorijā. (Ф. Тарановский Энциклопедия права, изд. II, Берлин, 1923., лр. 161—2). Še nav nekā jauna, jo Solovjevs atkārtu vienīgi Kanta tezi, ka tiesības skaŗ tikai ārējo brīvību, t. reālizētu darbību, kuŗai tikai var piekrist juridiskā nozīmība.

Uzskatu par zināma minimāla labuma (dobro) realizāciju varam atrast arī pie Jellineka un tāpat jau pie Šopenhauera.

¹¹⁹⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 383.

Varētu likties, ka sevišķi trešā struktūras atšķirība — spaidi ienestu disonanci tiesību un ētikas starpā. Bet VI. Solovjevs tūlīt aizrāda, ka tā nav, jo tiesībās spaidi ir tikai līdzeklis ētiskās darbības vairošanai.¹²⁰⁾ Tiesības, piemērojoties cilvēku dabas defektivitātei, ar spaidu palīdzību panāk ētisku darbību.

e) a) No sacītā redzējam, ka VI. Solovjevs, līdzīgi Jellinekam, uzskatāms kā sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorijas pārstāvis. Ideja abiem ir viena un tā pati, visa starpība pastāv šīs idejas pamatojumā.

VI. Solovjeva nopelns tas, ka viņš ētiskā minimuma domu centies filozofiski padziļināt, vedot to sakarā ar savu metafizisko pamatviedokli. VI. Solovjevs ētiskā minimuma teorijai liek absolūtu fundamentu, kamēr Jellineks palika pie sava aprobežotā relatīvisma un sociāleudaimonisma. VI. Solovjeva idejas viedoklis ir „θεωδεις” princips, sakarā ar ko sabiedrības pastāvēšanas fakts ir tikai nepieciešama priekšpakaļe, pārejas stadija ceļā uz cilvēces pilnību.

Tas velk sev līdz aspekta dažādību. VI. Solovjevs savā ētiskā minimuma teorijā iziet no piramidas virsotnes, skatot visu sub specie aeterno. Jellineka skats, turpretim, ir pavisam cits — viņš savu teoriju aplūko sūb specie salutionis societatis. Viņa ētiskais minimums ir juridiski pielairots tautsaimnieku eksistences minimums, kurpretim VI. Solovjeva ētiskais minimums ir absolūtā organiska daļa. Līdz ar to arī mūsu autora uztvere iegūst dinamisku raksturu — ētiskais minimums ir tikai viens etapa punkts mūžīgi progresējošā kustībā uz Dievcilvēku, punkts, kas pats kādreiz kā nevajadzīgs atkritis. Tiesībām piemīt tieksme padarīt sevi liekas.¹²¹⁾

Jellineka koncepcijai ir statisks raksturs — tiesības tikai saglabā sabiedrības eksistenci (eventuāli veicina arī tās attīstību), viņas neatrodas nekādā kustībā uz sevis atcelšanu, viņas nav attiecinātas uz kādu metajuridisku gala mērķi, bet atrod savu attaisnojumu pašas sevī.

β) Tālākā VI. Solovjeva īpatnība tā, ka viņš noteikti pasvītro tiesību un ētikas iekšējās struktūras dažā-

¹²⁰⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 391—2.

¹²¹⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 416.

dību. Tiesības kā relatīvi pieskaņotas normas nevar, protams, būt līdzīgas dabas kā morāle. Šai ziņā VI. Solovjevs nostājas diametriāli pretējā pozīcijā kā Jellineks. Pēdējais pielika visas pūles, lai tikai pierādītu abu sociālo normu struktūras tāpatnību. Šai ziņā VI. Solovjevs atiet atpakaļ uz Šopenhaueru, kurš arī, kā redzējam, pieņēma tiesībām un ētikai atšķirīgu iekšējo uzbūvi.

Bet šī struktūras dažādība nav par iemeslu tiesību un ētikas attālināšanai. To VI. Solovjevs panāk tādējādi, ka uzsver tiesību un ētikas mērķu un tendenču kopību. Tiesības ar savu īpatējo struktūru kalpo galu galā tai pašai ētikas idejai — Dievcilvēcības realizēšanai.

Tādā kārtā arī VI. Solovjevs, līdzīgi Jellinekam un Šopenhaueram pieņem tiesību un ētikas tuvu radniecību.

») Beidzot, mums jāatzīmē vēl kāda inkonsekvence VI. Solovjeva ētiskā minimuma teorijas koncepcijā, kas bijusi par iemeslu dažādiem iztulkojumiem literātūrā.

Mēs redzējam, ka VI. Solovjevs uzskatīja par tiesību mērķi nodrošināt sabiedrības eksistenci, t. i. lai viņa vienkārši nesabruktu. Šo viedokli viņš vairākkārt uzsver kā darbā „Оправдание добра“;¹²²⁾ tā arī apcerējumā „Право и нравственность“.¹²³⁾ Sabiedrības eksistenci VI. Solovjevs pat ņem par kritēriju tiesību darbības apjomam, kas norādot, kāpēc, piem., sodot smagākos noziegumus, bet atstājot nesoģdītus vieglākos.¹²⁴⁾ Tiesību normas sāk iedarboties tur, kur antisociālie akti apdraud sabiedrības pastāvēšanu. Tālāko sabiedrības labklājību veicina ētikas normas, kurās rūpējas arī par sabiedrības attīstību.

Bet bez šī uzskata, pie VI. Solovjeva sastopamies arī ar citu viedokli. Proti, viņš tiesību darbības lauku saprot arī plašāk — tiesības ne tikai garantē sabiedrības pastāvēšanu, bet veicina tās attīstību, protams, tikai ētiskā minimuma robežās.

Šo uzskatu VI. Solovjevs noteikti un skaidri izsaka darbā „Оправдание добра“ pēdējā XIX. nodaļā. Te viņš raksta, ka valstij esot divi uzdevumi: konservatīvais un progresīvais.

¹²²⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 385, 387, 390 et passim.

¹²³⁾ Вл. Соловьев, „Право и нравственность“, лр. 35.

¹²⁴⁾ Вл. Соловьев, *Собрание сочинений* Том VII, лр. 387 un 390.

Valsts konservatīvais uzdevums esot: „Охранять основы без которых человечество не могло бы существовать; прогресīvās tendences mērķis: „Улучшать условия этого существования, содействуя свободному развитию всех человеческих сил“.¹²⁵⁾

Šī uzskata divatnība, kuŗa bija novērojama arī pie Jellineka, novedusi pie nesaskaņām VI. Solovjeva uzskatu iztulkojumā. Tā E. Trubeckojis aizrāda, ka VI. Solovjevs runājis tikai par sabiedrības eksistenci, kuŗu kā savu tuvāko mērķi paturot acīs tiesības.¹²⁶⁾ Pie pretēja uzskata turas F. Taranovskis, kurš tieši pasvītro, ka sabiedrības attīstības uzsvēršana esot VI. Solovjeva īpatnība un šai ziņā viņš esot papildinājis Jellineka ētiskā minimuma teōriju.¹²⁷⁾ Līdzīgās domās ir arī prof. G. Gurvičs (G. Gurvitch).¹²⁸⁾

Šis duālisms izskaidrojams ar VI. Solovjeva filozofijas sistēmas pamatuzskatiem. Sabiedrības pastāvēšanas uzsvēršanu prasa: 1) viņa stiprā krimināltiesiskā ievirze. Krimināltiesību īpatnība taisni tā, ka viņas ir konservatīvs faktors; 2) nav bez savas nozīmes Šopenhauera iespaids, kuŗš uz VI. Solovjevu gan vēlāk, t. i. viņa darbības pēdējos divos posmos mazinājies, tomēr izzudis isti nav nekad.

Bet no otras puses, tiesību konservatīvisms nesaskan ar VI. Solovjeva evolucionistisko vēstures izpratni. Ja viss atrodas nepārtrauktā, progresējošā attīstībā uz Dievcilvēcību, tad arī tiesībām jāpieliek še sava roka, protams, nepārkāpjot ētiskā minimuma robežas. To tiesības panāk, veicinādamas netiešā kārtā arī sabiedrības attīstību uz aizvien lielāku pilnību.

Bet, līdzīgi kā tas bija ar Jellineku, šī inkonsekvence nekāitē VI. Solovjeva ētiskā minimuma teōrijas konstrukcijai, jo, kā redzējām, ētiskais minimums pielaiž abu viedokļu harmonisku pastāvēšanu.

¹²⁵⁾ Вл. Соловьев, *op. cit.*, Том VII, лр. 465; *sal. arī* лр. 340.

¹²⁶⁾ Е. Трубецкой, „Энциклопедия“, лр. 24.

¹²⁷⁾ Ф. Тарановский, *op. cit.*, лр. 101.

¹²⁸⁾ G. Gurvitch, „Die zwei grössten russischen Rechtsphilosophen Boris Tschitscherin und Wladimir Solowjew“, *Philosophie u. Recht*, II Jahrg. 1922/3, Heft 2, лр. 94.

III.

Tiesību nozīmības ētiskā minimuma teorija.

Apstāsīties tagad pie ētiskā minimuma teorijas trešās morfoloģiskās formas, kuŗu varam vislabāk apzīmēt kā tiesību nozīmības (Geltung, validité) ētiskā minimuma teoriju.

Šīs teorijas galvenā doma tā, ka tiesībās jābūt zināmam ētikas minimumam, lai viņas vispār varētu kļūt nozīmīgas, resp. palikt par istām darbīgām pozitīvām normām. Ētiskais minimums ir *conditio sine qua non* tiesiskās iekārtas pastāvēšanā. Tiklidz zināms ētisko normu minimums vairs neieiet tiesību saturā, neizbēgami nāk pastāvošās tiesiskās sistēmas sabrukums. Tādā kārtā ētiskais minimums iegūst tiesībās konstitūtīvu nozīmi un ar viņu saistās tiesību būt vai nebūt.

Šī tiesību nozīmības ētiskā minimuma teorija ir visai izplatīta. Turpmākā apcerē aplūkosim trīs spilgtākos šīs teorijas pārstāvjus — poļu tiesību teorētiķi prof. L. Petražicki, vācu tiesību teorētiķi prof. K. Petrašeku un vācu filozofu prof. R. Kroneru.

§ 1.

L. Petražicka teorija.

a) Centrālā problēma L. Petražicka tiesību filozofijā ir jautājums par intuitīvo un pozitīvo tiesību attiecībām. No šīs problēmas arī izriet viņa ētiskā minimuma teorija.

L. Petražickis pieder tiem tiesību teorētiķiem, kas XX. g. s. sākumā centās atjaunot t. s. dabiskās tiesības, nostādidams šo jautājumu kā vienu no svarīgākiem tiesību filozofijas uzdevumiem.

Šeit L. Petražickis operē ar diviem galveniem jēdzieniem — intuitīvām un pozitīvām tiesībām.

Zem pozitīvām tiesībām viņš saprot tādu tiesību veidu, resp. tādus imperatīvi — atributīva rakstura pārdzīvojumus, kas satur sevī normatīvu faktu priekšstatus, kā sava obligāto-

riskuma pamatus.¹²⁹⁾ Šī plaši formulētā definīcija atļauj L. Petražickim saprast zem pozitīvām tiesībām kā pozitīvās tiesību normas parastajā nozīmē, tā arī tvert viņas daudz plašāk.

Intuitīvās tiesības, turpretim, L. Petražickis definē kā tādus imperatīvi-atribūtīvus pārdzīvojumus, kur neatrodam autoratīvi-normatīvu faktu priekšstatus.¹³⁰⁾ Intuitīvās tiesības tāpēc ir autonomas, iepretim pozitīvajām tiesībām, kuŗas var būt tikai heteronomas.

Ko nozīmē šī savdabīgā intuitīvo tiesību definīcija? Viņas jēga tā, ka zem intuitīvām tiesībām L. Petražickis saprot to pašu, ko tagad nosaucam ar vārdu dabiskās tiesības, zem kuŗām iedomājamies normas ar ētisku saturu resp. šis saturs te vienmēr atbilst ētikas idejai.

Taisnība, pret šo uzskatu vēršas pats L. Petražickis, aizrādīdams, ka prof. V. Gessens un P. Novgorodcevs nepareizi indentificējot viņa intuitīvās tiesības ar dabiskām tiesībām kā pastāvošo tiesību normu vērtētāju kritēriju.¹³¹⁾ Dabiskās tiesības viņš uzskatot tikai kā tiesību politiku resp. kā uz tiesību psiholoģiskās dabas dibinātu racionālu normu kopību.

Šo savu aizrādījumu L. Petražickis tomēr nav pierādījis un mēs viņa intuitīvās tiesības varam pilnā mērā nosaukt par dabiskām tiesībām augšējā pievestā nozīmē. Ja L. Petražickis pats nosauc tiesību politikas radītās normas par dabiskām tiesībām, tad tas ir tikai cits vārds viņa iemīļotai tiesību nozarei, kas nebūt neizslēdz iespēju viņa intuitīvās tiesības, sekojot tam raksturam, kuŗu viņš tām piešķir, kvalificēt kā dabiskas tiesības tagadējā izpratnē, atšķirībā no tiesību politikas, kā dabiskām tiesībām speciāli L. Petražicka izpratnē.

Ka L. Petražicka intuitīvās tiesības varam nosaukt par dabiskām tiesībām, to pierāda viņu struktūra.

1) L. Petražickis aizrāda, ka intuitīvās tiesības sakņojas pilsoņu tiesiskā, resp. ētiskā apziņā („Интуитивно- правовая

¹²⁹⁾ Л. Петражитский „Теория права и государства в связи с теорией нравственности“, изд. II Том II, С-Петербург, 1910, стр. 516.

¹³⁰⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, стр. 480.

¹³¹⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.* стр. 684, piez. 1.

совесть“¹³²) no kuŗas viŗas izplūst kā pozitīvo tiesību kriterijs.

2) L. Petraŗickis intuitīvās tiesības indentificē ar taisnības principu, resp. ētiku: „Справедливость есть интуитивное право“.¹³³) Tārēc arī vārda „intuitīvās tiesības“ vietā viņš lieto termiŗu „intuitīvā imperātīvi-atribūtīvā ētika“.¹³⁴) Šī intuitīvo tiesību ētiskā kvalitāte arī izskaidrojot šo tiesību lielo, entuziasma pavadīto, spiedienu uz pozitīvajām normām („Давление интуитивного права“¹³⁵) un viņu augsto vērtējumu.¹³⁶) Šī spiediena sekas ir tās, ka pozitīvās tiesības spiestas transformēties intuitīvo tiesību nospraustā virzienā, pretējā gadījumā var iestāties viņu sabrukums.¹³⁷)

3) Intuitīvās tiesības noder kā vadošā rēgula arī pozitīvajām, resp. tiesību politikai. Pozitīvām tiesībām, ja tās negrib sevi pazudināt, jārespektē intuitīvo tiesību imperātīvi.¹³⁸) Pozitīvām tiesībām jāatrodas vienmēr zināmā harmonijā ar intuitīvām. Izņēmumi ir tikai tie nedaudzie gadījumi, kad pašas intuitīvās tiesības atpakaļ palikušās, regresīvās dabas dēļ, ir vērtības ziņā zemākas kvalitātes, kā jaunievestās pozitīvās, tiesības.¹⁴⁰)

4) Arī pats L. Petraŗickis atzīst, ka viņa intuitīvās tiesības tuvinās tam jēdzienam, ko parasti apzīmē par dabiskām tiesībām. Tā viņš raksta: „Разные положения т. н. естественного права представляют не что иное, как отражения

¹³²) Л. Петражидский, *op. cit.*, лр. 489; sal. arī лр. 494—495.

¹³³) Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 512; sal. arī лр. 507.

¹³⁴) Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 502.

¹³⁵) Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 496.

¹³⁶) Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 485.

¹³⁷) Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 497.

¹³⁸) Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 494.

¹³⁹) Šeit redzama pretruna Petraŗicka uzskatos. No vienas puses viņš aizrāda, ka „С моей точки зрения интуитивное право отнюд не содержит и не может содержать в себе руководящего света для сознательно-рациональной политики и предложенная мною программа политики права, как науки, существенно отлична от возведения интуитивного права в руководство для законодательства (*op. cit.*, лр. 484, *piez.* 1). No otras puses Petraŗickis, kā redzējām aizrādīja, ka intuitīvās tiesības (tikai ar vienu izņēmumu kad tās ir regresīvas) var noderēt kā vislabākais ceļā rādītājs tiesību politikai.

¹⁴⁰) Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 482 un 503.

и выражения интуитивно — правовых процессов в психике авторов, сообщения содержания их интуитивно правовых мнений.“¹⁴¹⁾

Pēc visa sacītā varam nākt pie slēdziena, ka savā dziļākā būtībā L. Petražicka intuitīvo tiesību jēdziens nav nekas cits, kā dabiskās tiesības augšējā noskaidrotā nozīmē.¹⁴²⁾ Intuitīvās tiesības tā tad = ētiskām normām šī vārda parastā jēgumā.¹⁴³⁾

b) Kādas nu ir attiecības tiesību un ētikas, resp. pozitīvo un intuitīvo tiesību starpā?

To L. Petražickis ļoti skaidri izteic šādi: „Таким образом, что касается отношения между интуитивным правом по содержанию, то здесь имеются минимальный и максимальный пределы согласия (или разногласия) между ними, и фактическое отношение состоит в колебаниях в разные моменты истории, у разных народов и. т. д., между этими пределами.“¹⁴⁴⁾

Tādā kārtā te L. Petražickis aizrāda, ka jābūt minimālai saskaņai abu tiesību veidu, resp. tiesību un ētikas starpā, jābūt ētiskam minimumam tiesībās.

To viņš vairākkārt uzsver: „Между интуитивным и позитивным правом имеется и должно неизбежно иметься согласие по содержанию в главных основах, в общем и основном направлении.“¹⁴⁵⁾

¹⁴¹⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 513.

¹⁴²⁾ Kā pareizi aizrāda G. Gurvičs (Sal. G. Gurvitch, „L'expérience Juridique“, Paris, 1935, nodaļa „Une philosophie intuitionniste du droit, Léon Petrasizky“, лр. 166), tad konstruējot intuitīvās tiesības kā autonomas normas pretēji pozitīvo tiesību heteronomitātei, Petražickis pirmās visai attālinājies no pēdējām un intuitīvo tiesību imperātīvi — atribūtīvais resp. tiesiskais raksturs palicis stipri problēmātisks.

¹⁴³⁾ Nav jāpiegriež vērības šai sakarā tam, ka intuitīvās tiesības Petražickis sauc par tiesībām, jo vispār jāņem vērā, ka pie viņa atrodam atribūtīvitātes hipertrofiju. To ko parasti saprotam kā tīru ētisku attiecību veidu, kā piemēram, draudzību, milas relācijas etc., Petražickis, izejot no savas klasifikācijas, nepieskaita vis ētikai, t. imperatīvām normām, bet tiesībām — imperātīvi — atribūtīvām rēgulām. Te viņš ir juridizējis ētiku, līdzīgi Kantam, kas etizēja reliģiju.

¹⁴⁴⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 495.

¹⁴⁵⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 492.

Intuitīvās tiesības ieiet pozitīvo tiesību normu sastāvā „Составляет его основной и существенный элемент.”¹⁴⁶⁾

Ētiskais minimums, tā tad, L. Petražicka izpratnē ir tiesību konstitūtīvs komponents. Ikvienās pozitīvās tiesībās viņš ieiet kā būtiska sastāvdaļa.¹⁴⁷ Pozitīvās tiesības bez ētiskā minimuma, tā tad, nav iespējams domāt.

Šis ētikas minimums augšup ejošā linijā ir mainīgs, nav ietverts noteiktās robežās. Viņš var, atkarībā no laika un vietas, pārkāpt sava minimuma robežas un tuvuoties ētiskam maksimumam. Jo lielāka saskaņa tiesību un ētikas starpā, resp. jo vairāk ētiskais minimums tuvojas savam maksimumam, jo labākas ir tiesības un stiprāka tiesiskā iekārta.¹⁴⁸⁾

Turpretim virzienā uz leju ir fiksēta noteikta minimālā robeža — ētisko elementu minimums. Ja šo minimumu neievēro, — pozitīvās tiesības nevar pastāvēt, viņas sabrūk eksplozīvā sociālās revolūcijas ceļā.¹⁴⁹⁾ Tā L. Petražickis raksta: „При переходе разногласия (т. i. intuitīvo un pozitīvo tiesību starpā) за известные пределы неизбежно крушение надлежащего позитивного права — в случае сопротивления, в форме социальной революции.”¹⁵⁰⁾

c) No sacītā redzam, ka ētiskais minimums L. Petražicka uztverē iegūst katēgoriālu nozīmi; bez viņa tiesiskā iekārta nemaz nevar konstituēties. Tiklīdz konkrētā tiesiskā sistēma noslīd zem šī minimuma, tā zaudē savu nozīmību.¹⁵¹⁾

Izejot no šī ētiskā minimuma idejas, L. Petražickis sniedz jaunu izskaidrojumu arī sociālo revolūciju būtībai.¹⁵²⁾

Resummējot visu teikto, mums jānāk pie slēdziena, ka L. Petražickis uzskatāms kā visai spilgts tiesību nozīmības

¹⁴⁶⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 616.

¹⁴⁷⁾ Tikai sakarā ar to arī saprotama Petražicka teze, kurai viņš piešķir lielu nozīmi, par tiesību pārdarītāgo iedarbību uz cilvēku psihu. (Sal. viņa „Введение в изучение права и нравственности,” изд. III, С-Петербург, 1908., лр. 3). Ja tiesībās trūktu jeb kāda ētiska elementa, tad mēs varētu runāt vienīgi par tiesībām kā gribu motivētāju faktoru.

¹⁴⁸⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 495.

¹⁴⁹⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 494.

¹⁵⁰⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 493.

¹⁵¹⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 497.

¹⁵²⁾ Л. Петражицкий, *op. cit.*, лр. 499 — 500.

ētiskā minimuma teōrijas pārstāvis jaunākā tiesību filozofijā. Šo teōriju viņš uzbūvē, izejot no sava fundamentālā „divpasaļu“ pretstādījuma — intuitīvām un pozitīvām tiesībām, skatīdams visu individuālās psiholoģijas gaismā.

§ 2.

K. Petrašeka teōrija.

a) Vācu tiesību teōrētiķis prof. K. Petrašeks (Petraschek) nonāk pie savas ētiskā minimuma teōrijas nēgātīvā, destrukcijas ceļā. Savā plašajā un interesantajā darbā „Die Rechtsphilosophie des Pessimismus“ (1929.), viņš kritizē varas principa aizstāvju uzskatus tiesību filozofijā, jeb kā viņš tos sauc „pesimistiskos tiesību filozofus“ — K. Marksu, Fr. Ničši un O. Spengleru. No šīs kritiskās apceres tad kā pozitīvā daļa izaug viņa ētiskā minimuma teōrija.

Visumā K. Petrašeka ētiskā minimuma teōrija sakrīt ar Petražicka uzskatu, starpība ir tikai šīs teōrijas pamatojumā un metodē. Pretēji Petražicka psiholoģiskai metodei, K. Petrašeks izvēlas socioloģisko, skatīdams tiesības funkcionālā atkarībā no konkrētās sabiedrības struktūras.

b) Savā darbā K. Petrašeks pārliecinoši parāda, ka visu t.-s. pesimistisko tiesību filozofu pamatuzskats ir viens: tiesības nav nekas cits, kā kailas varas produkts. Tiesiskās normas rada zināmā sociālā grupā stiprāko vara, neskaitoties ne ar kādiem ētiskiem faktoriem. Tiesības ir katrreizējas varas konstelācijas izpaudums.¹⁵³⁾ „Das Recht des Geistes ist nicht von dieser Welt“,¹⁵⁴⁾ šos Bībeles vārdus perifrazējumā K. Petrašeks attiecina uz visu pesimistisko tiesību filozofiju. Vēstures norisē valda vienīgi vara, idejām nav iedarbības sakara ar reālītāti, taisnības principu uzvar spēks.

Šo varas teōriju tiesībās K. Petrašeks kritizē un aprāda viņas vienpusību. Viņš aizrāda, ka varas elementa klātesamība tiesībās nav noliedzama, kā vēsturiskā pagātnē, tā arī

¹⁵³⁾ K. Petraschek, „Die Rechtsphilosophie des Pessimismus. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre des Rechts und zur Kritik des Sozialismus“, München, 1929, lp. 205.

¹⁵⁴⁾ K. Petraschek, op. cit., lp. 102.

tagadnē. Pesimistiskās tiesību uztveres nopelns taisni esot tas, ka viņa skaidri parādījusi varas principa nozīmi tiesībās.¹⁵⁵⁾ Pesimistiskā tiesību filozofija ir gājusi tikai par tālu, pieļaujama pars pro toto kļūdu. Viņa pieņēmusi varas elementu par vienīgo konstitutīvo tiesību pazīmi.

Pret šo vienpusību nu uzstājas K. Petrašeks un aprāda, ka blakus varas faktoram, kā to rāda neapšaubāmi, realitātē konstatējami fakti, tiesībām būtisks ir arī otrs komponents — ētiskais. Viņš raksta: „Dem Recht ein sittlicher Gehalt wesentlich ist, ohne das Erfordernis des Machtbestandteiles in Frage zu stellen“.¹⁵⁶⁾

Šie abi tiesību būtību izteicošie faktori atrodas, pēc K. Petrašeka domām, savstarpīgās spraiguma attiecībās — „Spannungsverhältnis“.¹⁵⁷⁾ Viņi cenšas viens otru izspiest, cīnas dēļ virsvaras tiesībās. Ja viens tiek kvantitatīvi vairāk realizēts, otram neatvairāmi jāsamazinās.

Pielietojot G. Radbrucha ievesto terminoloģiju, K. Petrašeks nosauc varas elementu ar vārdu „Rechtssicherheit“ (tāpēc, ka šis elements ir tikai „Ordnungsprinzip“, kas cenšas vienīgi pēc formālas kārtības un drošības nodibināšanas, nerespektējot satura pusi tiesībās) un ētisko komponentu apzīmē ar „Gerechtigkeit“.¹⁵⁸⁾

No teiktā K. Petrašeks nāk pie slēdziena, ka tiesību būtība ir dialektiska: tiesībās ietelp divi savstarpīgā spraigumā atrodošies elementi — „Gerechtigkeit“ un „Rechtssicherheit“, ētiskais un neētiskais.¹⁵⁹⁾ Šo tiesību īpatnējo struktūru K. Petrašeks apzīmē kā „Kompromissarische Natur des Rechts“,¹⁶⁰⁾ kur tiesības pastāvīgi svārstās starp divām galējībām.

Minētais tiesību dialektiskais raksturs arī noteic K. Petrašeka ētiskā minimuma teoriju.

c) Lai tiesību jēdziens vispār varētu nodibināties, nepieciešams vismaz ētisko elementu minimums tiesībās. Ja šī

¹⁵⁵⁾ K. Petraschek, op. cit., lp. 404.

¹⁵⁶⁾ K. Petraschek, op. cit., lp. 151.

¹⁵⁷⁾ K. Petraschek, op. cit., lp. 181; sal. arī lp. 327 un 408.

¹⁵⁸⁾ K. Petraschek, op. cit., lp. 327.

¹⁵⁹⁾ K. Petraschek, op. cit., lp. 415 un 408.

¹⁶⁰⁾ K. Petraschek, op. cit., lp. 408.

minimuma nav, tad, pēc K. Petrašeka domām, nav vairs arī paša tiesību jēdziena, jo viņš pazuudējis savu būtisko elementu — „Gerechtigkeit“. Citiem vārdiem, pārējot no loģiskās sfairas dotības plāksnē, bez ētiskā minimuma neviena tiesiskā sistēma nevar pastāvēt, viņa sabrūk kā nepilnīgs veidojums. Tā K. Petrašeks aizrāda: „Für das Recht beides, sowohl der moralische Faktor als auch der Sicherungszweck wesentlich ist, sowie dass es sich bei ersterem nur um ein Mindestmass von Sittlichkeit handelt“.¹⁶¹⁾

Tā tad, tiesību pastāvēšanas priekšnoteikums ir ētikas, resp. „Gerechtigkeit“ minimums; te nepieciešami jārespektē ētiskās normas, kaut arī minimālā apmērā.

Līdzīgi Petražickim, K. Petrašeks aizrāda, ka var būt stāvoklis, kad „Gerechtigkeit“ savu minimālo robežu pārkāpj un attiecīgi līdz ar to samazinās „Rechtssicherheit“ svars. Tomēr šo svārstību aplītūdu, jeb, kā izsakās raksturīgi K. Petrašeks, šo abu faktoru „Mischungsverhältnis“, nevar viennozīmīgi noteikt, jo viņa ir atkarīga no konkrētās vēsturiskās situācijas.¹⁶²⁾ Tāpēc arī tiesībās, resp. tiesiskā iekārtā var izpausties vairāk drīz viens, drīz otrs komponents, jeb abi var nonākt līdzsvarā, piešķirot līdz ar to tiesību sestēmai lielāku vai mazāku vērtību.

§ 3.

R. Kronera teorija.

a) Beidzot apskatīsim vēl pazīstamā vācu filozofa, jaunhēgelīānieša prof. Kronera ētiskā minimuma teoriju.

R. Kroners pēdējā laikā piegriezies valsts filozofijas problēmām un savu tiesību nozīmības ētiskā minimuma teoriju izteicis darbos: „Idee und Wirklichkeit des Staates“ (1930) un „Kulturphilosophische Grundlegung der Politik“ (1931).

Arī R. Kronera ētiskā minimuma teorijas uztvere būtībā

¹⁶¹⁾ K. Petraschek, op. cit., lp. 412. Arī savā jaunākā darbā „System der Rechtsphilosophie“, Freiburg, 1932, lp. 138 mūsu autors aizrāda, ka ikvienā pozitīvo tiesību sistēmā jābūt „Das Mindestmass an sittlichen Grundsätzen“.

¹⁶²⁾ K. Petraschek, „Die Rechtsphilosophie des Pessimismus“, lp. 409.

neatšķiras no Petražicka un Petrašeka koncepcijām. Starpība atkal parādās tikai pamatošanas veidā.

R. Kroners savu teoriju pamato dināmiski sintetiskā dialektikā. Viņš līdzīgi Hēgelim iziet no centrālā jautājuma par idejas (Idee) un īstenības (Wirklichkeit) savstarpīgām attiecībām. R. Kroners aizrāda, ka nepareizi pieņemt abu šo sfairu pilnīgu nošķirtību. Ideja nevar pastāvēt un arī nepastāv pati par sevi bez korelācijas ar īstenību, tāpat kā īstenība nevar būt un arī nav bez līdzattiecības pret ideju. Šāda galīga atdalīšanās nekad nav iespējama. R. Kroners izsakās sekojoši: „Wenn Wirklichkeit und Idee entgültig in völlig getrennte Welten auseinanderfielen, wenn die Wirklichkeit sich ganz unabhängig von der Idee gestaltete, die Idee ganz unabhängig von der Wirklichkeit ihren Thron inne hätte, so wäre es zunächst einmal schwer begreiflich, wie der Mensch in sich selbst diese Gegensätze zu vereinigen vermag.“¹⁶³⁾

R. Kroners pieņem idejas un īstenības dialektisku sintezi, kurā realizē cilvēka apziņa, resp. viņa „Willenmässiges Wissen“.¹⁶⁴⁾ Šī pēdējā padara iespējami citādi brīnišķo, mistisko parādību, ka idejas var realizēties reālā dzīvē, kāpēc varam runāt par idejas klātesamību īstenībā.

Tādā kārtā ideja nokāpj no saviem augstumiem, parciāli realizējoties īstenībā un pēdējā savukārt paceļas kādā savā daļā idejas kalngalos.

Šī korelācija ir būtiska, jo bez šādas dialektiskas sintezes nedz idejas, nedz esamības jēdziens nevar nodibināties.

Tā R. Kroners resummē: „Die Wirklichkeit ist die erscheinende Idee und die Idee ist das Rückgrat, der Halt, die Kraft der Wirklichkeit.“¹⁶⁵⁾

b) Šo savu dialektiskās sintezes principu R. Kroners piemēro arī tiesību, resp. valsts sfērā. Ideju šai laukā viņš uzskata kā ētisku faktoru — taisnību, kurai pretim stāv īstenība — neētiskais elements tiesībās. Arī tiesību struktūru R. Kroners konstruē dialektiski. Tiesību sistēma uzbūvējas

¹⁶³⁾ R. Kroner, „Idee und Wirklichkeit des Staates“, Kiel, 1930, lp. 6.

¹⁶⁴⁾ R. Kroner, op. cit., lp. 10.

¹⁶⁵⁾ R. Kroner, op. cit., lp. 7—8.

no diviem komponentiem — ētiskā un neētiskā. Abi šie elementi ieiet tiesību konstitūcijā. Ja iztrūkst kāds no viņiem, saka mūsu autors līdzīgi Petrašekam, tad tiesību, resp. valsts jēdziens nemaz nav domājams.

Izejot no šīs tezes, R. Kroners nāk pie slēdziena, ka ikvienā tiesību sistēmā, resp. valstī jābūt, un arī faktiski ir, zināms ētisku elementu minimums, kas nepieciešams, lai šī sistēma varētu pastāvēt, iegūt nozīmību: „In einem solchen Staate“, izsakās R. Kroners, „herrscht Gerechtigkeit, aber Genau genommen nur ein Minimum von Gerechtigkeit, nämlich jenes Minimum, ohne das überhaupt kein Staat als Staat existiert.“¹⁶⁶⁾

Kur šis ētiskais minimums nokrīt zem sava līmeņa, iztrūkst, tur tiesiskā sistēma nevar pastāvēt, viņai neatvairāmi jāiet bojā. Ētiskam minimumam, tā tad, ir vitāla nozīme tiesībās. Tā R. Kroners raksta: „Wo jeder Hauch der Idee aus den staatlichen Einrichtungen schwindet, dort vollziehen die Staaten das Gericht der Idee an sich selbst: sie richten sich zu Grunde.“¹⁶⁷⁾

Tādā kārtā ikviena tiesiskā iekārta, resp. valsts apvieno sevī divus, vērtības ziņā pretējus, komponentus — ētisko un neētisko, jeb kā R. Kroners vēl metaforiski izsakās — dai-monisko un dievišķo: „Der Staat ist weder ein böser Dämon, noch ein Gott, wengleich er beiden in etwas ähnelt und in der Tat ebensosehr einem dämonischen wie einen göttlichen Funken in sich trägt.“¹⁶⁸⁾

Šie divi elementi, kā izsakās R. Kroners, atrodas lābilā līdzsvara stāvoklī.¹⁶⁹⁾ Harmonija te tiek aizvien laužta un atkal atjaunota. Viņu starpā attīstās liels dialektisks spraigums, dināmiska kustība, drīz uz vienu vai otru pola pusi. Šī dināmiskā kustība rada tiesību īpatnējo seju. Viņas mūžīgi svārstās no ētiskā minimuma uz ētisko maksimumu. Nolaižoties zem šī minimuma rebežām, tiesību sistēmai jāiet bojā, bet aizsniedzot ētisko maksimumu, viņa top lieka, jo „Wo die Liebe

¹⁶⁶⁾ R. Kroner, op. cit., lp. 14.

¹⁶⁷⁾ R. Kroner, op. cit., lp. 7.

¹⁶⁸⁾ R. Kroner, „Kulturphilosophische Grundlegung der Politik“, Kiel, 1931, lp. 36.

¹⁶⁹⁾ R. Kroner, op. cit., lp. 38; sal. arī lp. 43.

herrscht, dort herrschen die saatlichen Gesetze nicht mehr“.¹⁷⁰⁾

c) No sacītā redzējām, ka R. Kroners, līdzīgi Petražickim un Petrašekam, bet tikai citāda pamatojuma ceļā, nonāk pie ētiskā minimuma kā ikvienas tiesiskās iekārtas nozīmības pamata.

Ja Petražickis savu ētiskā minimuma teōriju fundēja psiholoģiski, Petrašeks — socioloģiski, tad Kroners kā filozofs sniedz mums filozofisku noenkurojumu. Līdz ar to tiesību nozīmības teōrija tiek apgaismota no trijiem dažādiem viedokļiem, kuŗu gala rezultāts ir viens un tas pats — ētiskā elementa būtiskas, vītālās nozīmes ieskatīšana tiesībās.

Zīmīga tā parādība, ka minētie autori aizstāv šo minimuma teōriju bez savstarpīgas ietekmes, pilnīgi neatkarīgi viens no otra. Šis fakts norāda uz to ekspansivitāti, ar kādu izpaudusies iztirzātās teōrijas centrālā doma.

¹⁷⁰⁾ R. Kroner, op. cit., lp. 57.

IV.

Tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teorija.

Apskatīsim, beidzot, ētiskā minimuma teorijas morfoloģijas pēdējo tipu, kuŗu nosaucām par tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teoriju.

Šī pēdējā teorija krasi atšķiras no visām pārējām. Agrākās mācības apskatīja ētiskā minimuma objektīvo saturu pusi, pēdējā — emocionālo pārdzīvojuma sfēru.

Mūsu apskatāmās teorijas pamatviedoklis tas, ka tiesību un ētikas normu pārdzīvojums radikāli atšķiras. Pārdzīvojot ētiskās normas, notiek es-tu konsonances, resp. es-transcendācijas maksimums, zūd asā robeža ego-alter starpā. Pārdzīvojot, turpretim, tiesības, es-transcendācija ir minimāla, es-tu konsonance sasniedz tikai minimālu pakāpi.

Kā tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teorijas izteiksmīgākos pārstāvjus jāmin (neieskaitot Šopenhaueru, kuŗu apskatījām jau augšējā) vācu filozofu Nik. Hartmannu un krievu tiesību teorētiķi N. Aleksejevu.

§ 1.

Nik. Hartmanna teorija.

a) Kā viens no spilgtākiem apskatāmās teorijas pārstāvjiem, jāmin ievērojamais filozofs Nik. Hartmanns (Nicolai Hartmann).

N. Hartmanns ļoti skaidri un pārliecinoši atsedz tiesību un ētikas dažādos pārdzīvojuma veidus.

Tiesa, N. Hartmanns varēja atrast sev priekšā jau zināmus priekšdarbus, kuŗus bija veicis vācu filozofs M. Šēlers (M. Scheler). Savā instruktīvajā darbā „Wesen und Formen der Sympathie“ (pirmais izdevums jau iznācis 1913. g., otrais, papildinātais — 1923. g.) viņš jau bija analizējis dažādus vērtību pārdzīvojuma veidus, sniedzot, kā viņš pats saka: „Die Lehre vom Stufenreich der Sympathie“, „Strukturen sympathischen

Verhaltens“.¹⁷¹⁾ Še M. Šēlērs sniedz lieliskas dažādu es-tu attieksmju šķiras, sākot no vismazāk distancētā simpatijas veida līdz vislielākajam. Katras šīs šķiras būtisko struktūru viņš, pielietojot fainomenoloģijas metodi, labi analizējis.

Bet šo savu klasifikāciju M. Šēlers ieturējis principiāli — vispārējā garā, tālāk neizstrādādams speciāli tiesību un ētikas normu pārdzīvojuma kvalitāti. Tomēr M. Šēlera pirmo reizi sistēmātiski izdarītie pētījumi simpātiju klasifikācijas laukā noderēja kā izejas punkts kā N. Hartmanim (kuŗš bieži atsaucas uz Šēleri), tā arī Aleksejevam pie kuŗa arī atrodam tiešas references uz Šēlera darbiem.

Bez M. Šēlera šai laukā kā pioniers uzskatāms arī Šopenhauers, jo viņš, kā redzējām, bija pirmais, kas uzstādīja tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teōriju. Tikai pats Šopenhauers, kā jau aizrādījām, nepiešķīra šai teōrijai to nozīmi, kāda viņai pienācās. Tāpat viņa teōrijai vēl trūka skaidri un asi izteikta reljefa.

Uz šiem Šēlera un Šopenhauera liktajiem pamatiem tad varēja attīstīt tālāk tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teōriju.

b) Savu ētiskā minimuma teōriju N. Hartmanns izlīcis plašajā darbā „Ethik“ (1926.). Izejas teze viņam ir sekojoša: „Rechtlichkeit ist das Minimum an Moralität, das aller entfalteten Sittlichkeit vorausgeht.“¹⁷²⁾

Tā tad, tiesības ir ētikas minimums. Atšķirībā no citiem autoriem, N. Hartmanns savu minimuma teōriju pamato emōcionālā pārdzīvojuma sfērā (blakus tam viņš akceptē arī objektīvo pamatojumu), šīs sfēras analizē novilkdams noteiktas robežas tiesību un ētikas normu pārdzīvojumā.

Pamatā savai šķīrošanai N. Hartmanns liek est-tu dažādo attieksmju veidus tiesībās (pēdējās viņš, sekojot sengrieķu domātājiem, Platonam un Aristotelim, apzīmē ar vārdu „Gerechtigkeit“) un ētikā, resp. mīlā.¹⁷³⁾

¹⁷¹⁾ M. Scheler, „Wesen und Formen der Sympathie“, 2. Aufl., Bonn, 1923, lp. 268.

¹⁷²⁾ Nic. Hartmann, „Ethik“, Berlin, 1926, lp. 381.

¹⁷³⁾ Mīlu Hartmanns, līdzīgi Rehmker, uzskata par galveno tikumu, kuŗā centrēta visa ētika. Sakarā ar to viņš bieži identificē vārdus „mīla“ un „ētika“.

Analizējot tuvāki problēmu izrādās, ka es-tu korelācija tiesībās un ētikā ir principiāli savādāka.

N. Hartmanna tiesību un ētikas pārdzīvojuma struktūras dažādību konstatējumus varam savilkt kopā sekojošos punktos:

1) N. Hartmanns aizrāda, ka tiesības, tā arī ētika iziet uz „Verhalten zum Mitmenschen“¹⁷⁴, bet šī izturēšanās abās sfērās ir būtiski citāda.

Galvenā raksturīgākā iezīme pēc N. Hartmanna domām ir tā, ka mīlā, resp. ētikā notiek es-transcendācija: „Emotionales Transzendieren der Ichsphäre“.¹⁷⁵)

Mīlas aktā, resp. ētikā mēs sevi transcendējam, izejam it kā ārā no sava „es“ un pilnīgi iejūtamies otrā individā, izprotam viņa tieksmes un vēlēšanās, dzīvojam viņam līdz. Te notiek mūsu apziņas eksteritorizācija — mēs vairs nesajūtam aso starpību starp sevi un citiem, bet iejūtošā intūcijā uzskatām otru kā sev radniecīgu un tuvu: „Die fremde Sache wächst sich zur eigenem Sache aus, erfasst den Liebenden mit derselben Aktualität wie seine eigene Angelegenheiten. Das ist es, warum im Liebenden der Drang zu helfen, einzugreifen... ein urwüchsiger ist, und keineswegs ein reflektierter“¹⁷⁶)

Bet tas nenozīmē, aizrāda N. Hartmanns, šai ziņā atšķiramies no Šopenhauera, ka te būtu notikusi divu individu sakušana. Viņš tieši uzsver, ka „Die fremde Person wird im liebenden Miterleben nicht zur eigenen Person“.¹⁷⁷)

Šo svarīgo es-transcendāciju N. Hartmanns apzīmē kā brīnumainu parādību, kā „Etwas höchst Wunderbares“, „Ein rätselhaftes Beteiligtsein des Ich am Erleben, Fühlen, ja am sittlichen Sein des Fremden Ich“.¹⁷⁸)

Minēto ļoti savdabīgo parādību N. Hartmanns izskaidro tādējādi, ka pieņem mīlas emocijonālu a priori, kas iznīcina robežas es-tu starpā un kur mums: „Sich intuitiv ein fremdes

¹⁷⁴) N. Hartmann, op. cit., lp. 409.

⁷⁵) N. Hartmann, op. cit., lp. 414—415.

⁷¹⁰) N. Hartmann, op. cit., lp. 415.

⁷⁷) N. Hartmann, op. cit., lp. 415.

¹⁷⁸) N. Hartmann, op. cit., lp. 414.

Innenleben erschliesst“.¹⁷⁹⁾ Bet kā šis „a proiri fühlen“ konstitūējas, kā viņš iespējams, tās pēc, N. Hartmanna domām, mums nav zināms.

Pavisam cits lietas sastāvs mums ir tiesībās. Te neatrodam nekādu es-transcendāciju. Tiesībās „es“ paliek savās immanentās robežās, nenotiek viņu eksteritorizācija. Te es-tu attiecības ir vēsas. Saprotošās intūicijas vietā stājas lietišķais intelekts, kurš nav spējīgs dziļāki ietiekties otrā individā.

Tiesībās mēs varam runāt tikai par es-tu konsonances minimumu, t. i. par tādu iejūtas minimumu, kas nepieciešams, lai indivīdi vispār varētu viens otru saprast, stāties kautkādās attiecībās. Šo minimumu N. Hartmanns, līdzīgi M. Šēleram, apzīmē par „Solidaritāt“,¹⁸⁰⁾ kur viens indivīds otru sajūt kā piederīgu pie kopējās cilvēku saimes un tādā kārtā vispār var atrast kādu kopēju valodu.

Šis moments sevišķi jāpasvīturo, jo te N. Hartmanns kardīnāli atšķirās no Šopenhauera. Pēdējais tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teoriju uztvēra tīri kvantitātīvi. Pēc Šopenhauera domām, arī tiesībās notiek es-transcendācija, bet tikai minimālās robežās. Ētikā šī transcendācija sasniedz maksimālu pakāpi un te mums darišana ar es-tu identifikāciju, kurai pamatā Šopenhauers lika seno vedantu visu cilvēku sākotnējo identitāti.

Tā tad tiesību un ētikas pārdzīvojuma starpība bija tikai daudzumā, ne kādībā. Šī kvantitātīvā diference sakņojas pašā Šopenhauera tiesību un ētikas sakaru būtības uztverē, jo, kā redzējām, tad viņš atzīst tiesību un ētikas izšķirību vienīgi kvantitātīvajā momentā.

N. Hartmanns, turpretim uzsver, ka tiesību un ētikas pārdzīvojumā mums darišana ar principiālu, būtisku starpību. Viņš izsakās, ka te „Verschiedenheit ist eine wurzelhafte, prinzipielle; tālāk: „Liebe und Gerechtigkeit sind grundverschiedene moralische Forderungen.“

Es-tu transcendācija pēc N. Hartmanna domām, pretēji Šopenhaueram, iespējama vienīgi ētikā, turpretim tiesībās mums jāaprobežojas tikai ar zināmu es-tu konsonances mi-

¹⁷⁹⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 416.

¹⁸⁰⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 418, sal. arī lp. 415.

nimumu, ko viņš nosauc par solidāritāti, bez kuŗas vispār nav iedomājamas nekādas savstarpīgas attiecības cilvēku starpā.

Es-transcendācija, varētu sacīt, pēc N. Hartmanna domām, ir centrāla izšķirība tiesību un ētikas pārdzīvojumu struktūrā, ap kuŗu grupējas visas šī pārdzīvojuma pavadparādības.

2) Ētikā skats vērsts uz visu personu. Te mēs pārdzīvojam personu viņas totālītātē, pārdzīvojam, kā N. Hartmanns izsakās, „Mikrokosmos der Person.“¹⁸¹⁾

Cilvēka personība intuitīvā skatā atveras mūsu priekšā visā savā daudzkrāsainībā un neatkārtojamā īpatnības zai-gumā.

Sakarā ar šo totālītātes skatījumu, mums atklājas arī cil-vēku vērtība. Tā N. Hartmanns aizrāda, ka „Nächsten-liebe ist das lebendige Wertgefühl für den Wert des An-deren; Wertfühler Blick ist liebender Blick.“¹⁸²⁾

Pavisam cita aina ir tiesībās. Šeit mēs nepārdzīvojam personu viņas totālītātē un iekšējā vērtībā. Tiesībās mēs skatām personību tīri ārēji, perifēri, par cik tās izturēšanās sa-skan vai nesakan ar juridiskām normām. Līdz vērtībai mēs šeit nesniedzamies. „Diese Lebensfülle,“ saka N. Hartmanns, „ist der Gerechtigkeit verschlossen, weil ihr der Mikrokosmos der Person verschlossen ist. Sie will ihn auch nicht sehen... Gerechtigkeit ist blind, objektiv wägend, starr richtend. Näch-stenliebe ist sehend, beweglich. „Sie richtet nicht.“ Sie sieht alles verstehend aus der Lebensfülle der Situation heraus.“¹⁸³⁾

3) Ētisko normu pārdzīvojums ir saturā bagātāks un spēkā intensīvāks. Mūsu apziņa te iegūst lielāku eks-pansiju. Mēs milu pārdzīvojam ar visu savu dvēseles dzi-lumu: „Die Nächstenliebe wurzelt im Gegensatz zur Gerech-tigkeit in der Tiefe des Gemüts.“¹⁸⁴⁾ Viņa ir „Inhaltlich rei-cher“.¹⁸⁵⁾ Tas tāpēc, ka mila, pēc N. Hartmanna domām, „Bin-det direkt Inneres an Inneres der Person“.¹⁸⁶⁾ Ētikas pārdzī-vojumus, tā tad, aizkaŗ intimākās dvēseles stīgas.

¹⁸¹⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 411.

¹⁸²⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 413.

¹⁸³⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 411.

¹⁸⁴⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 411.

¹⁸⁵⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 410.

¹⁸⁶⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 411.

Neko tamlīdzīgu nevaram novērot tiesību pārdzīvojumā. Te mūsu pārdzīvojuma saturs ir nabadzīgs, kails un spēkā trūkst impulsīvītales. Tiesības mūs nepadzīlina un neaizgrābi. Tas tāpēc, ka tiesības, kā izsakās N. Hartmanns, pretēji ētikai saista tikai „Oberfläche an Oberfläche“.¹⁸⁷⁾ Te ir tīri ārējas attiecības, mēs atrodamies vienīgi perifērijā.

Sakarā ar to ētika, pretēji tiesībām, galveno svaru liek uz iekšējo noskaņojumu („Gesinnung“), kas ļauj mums pārdzīvot personas dvēseles vibrāciju bagātību, rāda mums motīvu cīņu, iekšējo dvēseles struktūru.

Tiesībās, turpretim, mēs galveno vērtību piegriežam ārējai darbībai, tā tad, faktam, kuŗam tikai formāla nozīme, ar kuŗu mums nesaistās nekādi bagātāki pārdzīvojumi. Te neizjūtam ne personības totalitāti, nedz arī viņas pirmatnējo vērtību.

4) Beidzot, ar minētām pazīmēm stāv vēl ciešā sakarā parādība, ko N. Hartmanns ētikas pārdzīvojumā nosauc par *s p o n t ā n i - r a d o š o m o m e n t u*, „Das Spontan-Schöpferische“,¹⁸⁸⁾ „Die innere Spontaneität“.¹⁸⁹⁾

N. Hartmanns aprāda, ka morālei piemīt spontāni-radošs raksturs. Tā ka ētika resp. mīla katreiz iesniedzas personības dziļākā kodolā, viņu izprotot visā pilnībā, tad tā savu darbību arī pieskaņo ikreizējai konkrētai situācijai. Katram atsevišķam gadījumam ētika spontāni rada attiecīgi piemērotu izturēšanās veidu. Te nav iespējama nekāda sastingusi ūniformitāte, jo morāle ir „„Schaffend in jeden einzelnen Fall.““¹⁹⁰⁾

Saskaņā ar šādu ētikas spontāni-radošo raksturu, nav iespējams viņas normas fiksēt noteiktās likumu schēmās, stingri ūnificētās formās. Ētika neatvairāmi prasa pēc neaprobežota un brīva lidojiena, piemērojoties daudzveidīgajām dzīves situācijām. Viņas postulātu saturs ir mainīgs. Tā mūsu autors raksta, ka priekš ētikas „Gibt es kein Gesetzesschema. Denn jedesmal hat sie wieder ein neues Gesetz. Ihr etwas bestimmtes vorzuschreiben ist sinnlos, weil sie schöpferisch von der gegebenen Situation aus erst erschaut, was not tut, und sich

¹⁸⁷⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 411.

¹⁸⁸⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 412.

¹⁸⁹⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 410.

¹⁹⁰⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 410.

lebendig Gesetze gebend inhaltlich immer eine andere ist.“¹⁰¹⁾

Izejot no šī viedokļa, N. Hartmanns kritizē arī Kanta ētiku, kuŗa bijusi lielā mērā juridizēta.

Tiesībās, turpretim, viss ir schēmatizēts, ūnificēts noteiktās normās. Radošai individuālizācijai te nav vietas, jo tā tūlīt sagrautu tiesību pamatvērtību — tiesisko drošību.

Šai tiesību sastingušajā raksturā N. Hartmanns ierauga tiesību būtisku pazīmi un arī sociālajā dzīvē ļoti nepieciešamu parādību. Sociālās dzīves rēgulācijā vajadzīga stingra forma, noteikta un vienveidīgā rēgulācija.¹⁰²⁾ Šai īpatnībā mūsu autors atrod arī tiesību patstāvīgo, irreducīblo vērtību iepretim ētikai: „Gerechtigkeit bleibt ein Eigenwert.“¹⁰³⁾

Augšējā redzējām, ka N. Hartmanns, izejot no savas galvenās tezes par es-transcendāciju un atvasinādams no tās tālākus secinājumus, pamato savu tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teoriju.

c) No visa teiktā varam nākt pie slēdziena, ka N. Hartmanns ļoti skaidri un uzskatāmi izveidojis tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teoriju, sniegdams tai solidu filozofisku bazi. Līdz ar to N. Hartmanns uzlūkojams par labāko šīs teorijas pārstāvi.

Protams, kā jau redzējām, viņš te neatradās uz pilnīgi neapkopta lauka. Pirmkārt, viņam jau bija priekšā Šopenhauera mācība. Arī pie Šopenhauera mēs atrodam jau svarīgo es-transcendācijas domu, kas nepārprotami norāda uz viņa lielo nozīmi šīs tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teorijas nodibināšanā.

Otrkārt, N. Hartmanns varēja atbalstīties arī uz M. Šēlera studijām par dažādiem vērtību pārdzīvojuma veidiem.

Šopenhauera teorijas nervs ar es-transcendācijas domu palicis vēl arī pie N. Hartmanna, bet viņš pēdējai devis 1) plašāku un dziļāku bazi, kā arī 2) uztvēris pašu teoriju pavisam citādā gaismā.

Pirmkārt, N. Hartmanns aizrāda, ka tiesību un ētikas pārdzīvojuma starpā ir principiāla un būtiska atšķirība. Starpība

¹⁰¹⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 410.

¹⁰²⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 410.

¹⁰³⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 410.

nav tikai kvantitatīva, bet arī kvalitatīva. Šo svarīgo faktu neredzēja Šopenhauers, ļaudams sevi maldināties no ienemtā pamatuzskata, ka morāles un tiesību izšķirība meklējama vienīgi kvantitatīvā momentā. Reducējot tiesību un ētikas pārdzīvojumu saturus tikai uz kvantitatīvu starpību, visa teorija zaudē daudz no sava īpatnējā gara un savas nozīmes.

Otrkārt, savai tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teorijai N. Hartmanns sniedz arī citādu, varētu sacīt, vairāk pamatotu fundāciju. Šopenhauers es-transcendācijas parādību izskaidroja ar kādu mistisku, no vedantu filozofijas patapinātu, visu cilvēku sākotnējas identitātes ideju.

N. Hartmanns šim faktam dod skaidru atziņas teorētisku iztulkojumu, runādams te par speciālu iejušanās a priori, kas iznīcina asās robežas es-tu starpā. Šīs iejušanās a priori, pēc N. Hartmanna domām, nav nekas sevišķi savdabīgs, bet savā struktūrā līdzinās atziņas teorētiskajam a priori.

§ 2.

N. Aļeksejeva teorija.

a) Arī krievu tiesību teorētiķis N. Aļeksējevs uzskatāms par tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teorijas pārstāvi. Savas idejas viņš tomēr nav attīstījis tik plaši un pārlicinoši, kā to vēlāk darījis N. Hartmanns.

Savu teoriju N. Aļeksejevs jau izveidojis 1924. g. iznākušajā darbā „Основы философии права“, tā tad, jau agrāk kā N. Hartmanns.

Arī pie N. Aļeksejeva manāma divu šīs apskatāmās teorijas pionieru ietekme — Šopenhauera un Šēlera. Sevišķi var izmantīt pēdējā iespaidu, ievērojot vēl to, ka N. Aļeksejevs strādā ar to pašu fainomēnoloģisko metodi kā Šēlers, jo viņš savu tiesību filozofiju ar pilnu tiesību atzīst kā ietvertu „В колыце феноменологии.“¹⁹⁴⁾

Savā teorijā N. Aļeksejevs iziet no dažādo vērtību resp. tiesību un ētikas vērtību emūcionāliem pārdzīvojumiem.

¹⁹⁴⁾ Н. Алексеев, Основы философии права, Прага, 1924, Iр. V.

Pārdzīvojot tiesības un ētiku atklājas, ka šie pārdzīvojumi ir būtiski citādi, ka viņi pilnīgi atšķiras.

b) N. Aleksejeva uzskatus varam izteikt sekojoši:

1) Viņš vispirms analizē emocionālās intencijas saturu, kas vēršas uz ētiku un tiesībām.

Ja mēs intencionāli vēršamies uz tiesībām, tad pēc N. Aleksejeva domām, mēs tās nepārdzīvojam sevišķi dziļi. Tiesībām mums darišana tikai ar atzīšanas aktu (признание). Tiesiskās vērtības mēs tikai atzīstam par nozīmīgām. Tāpēc atzīšanu N. Aleksejevs nosauc par „Основной акт, в котором проявляются правовые ценности.”¹⁹⁵⁾

Tādā kārtā tiesiskā relācija divu indivīdu starpā aprobežojas ar zināmas es - tu konsonances minimumu — savstarpīgo tiesību atzīšanu. Atzīšanas faktā mēs apmierināties ar tīri ārēju, formālu otra indivīda tiesisko pretenziju respektēšanu. Tiesību sfērā mēs paliekam psiķes dziļumos neskarti, te viss norisinās vienīgi perifērijā. Tiesību relācija mūs nevar aizraut.

Pavisam cits stāvoklis ir ētisko normu pārdzīvojumā. Šeit mēs neatrodam minimālo, ārēji-formālo atzīšanas aktu. Ētisko normu pārdzīvojumā mēs jūtamies aizkarti pašā dvēseles centrā; te mums darišana ar mīlas aizraujošo spēku. Ētikas pārdzīvojums mūs ved pie intimākas es - tu konsonances. Tā N. Aleksejevs izsakās: „Для нравственности нужно нечто более глубокое, нужно умение переживать, умение всей душой любить и ненавидеть.”¹⁹⁶⁾

Tāpēc arī N. Aleksejevs uzsver, ne visai labi izvēlēdamies terminus, ka mīlā mums darišanā ar „переживание“, bet tiesībās tikai ar „признание“.

Sakarā ar to stāv arī N. Aleksejeva uzskats, ka tiesību pārdzīvojumam ir intelektuāls raksturs. Tiesiskajā es - tu relācijā valda racionāla ievirze, kas patur acis vienmēr distancī. „Признание“, raksta mūsu autors, „есть акт, возможный только на средних ступенях моральной жизни, на ступенях рефлексии и гнозиса.”¹⁹⁷⁾

¹⁹⁵⁾ Н. Алексеев, *op. cit.*, лр. 102.

¹⁹⁶⁾ Н. Алексеев, *op. cit.* лр. 73.

¹⁹⁷⁾ Н. Алексеев, *op. cit.*, лр. 102.

Ētisko vērtību pārdzīvojumā valdošais ir ne intelektuālais, bet emocijonālais elements, kas savu kulmināciju sasniedz mīlā. Te mēs sastopamies ar „Чисто эмоционального отношения к ценностям.”¹⁹⁸⁾

2) N. Aļeksejevs aizrāda, ka tiesībām un ētikai piemīt pavisam cits jūtu tonis. Ētikā, ētiskā relācijā mēs novērojam iekšēju siltumu, intimitāti. Te nav nekā no racionālā stinguma un formālisma. Tāpēc arī N. Aļeksejevs izsakās, ka augstākā sabiedrības attīstības pakāpē, kur valda ētisks, garīgas intimitātes caurausts noskaņojums, tiesiskā mentalitāte nav iespējama: „Отношения существ, находящихся в стадиях нравственного экстаза, не могут быть построены на праве и не знают права. Им право не нужно.”¹⁹⁹⁾

Sakarā ar to arī N. Aļeksejevs uzstājas pret ētikas juridizāciju, pret Kanta un jaunkantiešu ētikas normativizāciju un intelektuālizāciju. Te aiz normas, aiz pienākuma jēdziena, pilnīgi pazūdot garīgo emociju — mīlas, simpatijas milzīgā loma morālē.²⁰⁰⁾

Tiesību pārdzīvojumā, turpretim, trūkst intimitātes un siltuma. Šeit mēs atrodamies tīrās lietišķības un ratio plāksnē. Tā N. Aļeksejevs raksta: „Акт признания сам по себе может показаться чуждым духовной теплоты и интимности, сухим и холодным.”²⁰¹⁾

Šī „Холодность права”²⁰²⁾ aizrāda N. Aļeksejevs, līdzīgi Hartmanim, esot viena no raksturīgākām tiesību pazīmēm.

c) No šī apskata redzam, ka N. Aļeksejeva ētiskā minimuma teorija savā pamatojumā un izstrādājumā nav tik pilnīga kā Hartmanna. Visumā N. Aļeksejeva uzskati saskan ar N. Hartmanna koncepciju. Jauns te tikai tas, ka N. Aļeksejevs ievēdis īpatnēju terminu tiesību pārdzīvojuma raksturošanā — atzišanu, nostādīdams to pretim pārdzīvojumam.

Jēdziens „atzišana” jāuzskata par diezgan izdevīgu. Viņš labi izteic divas tipiskas tiesiskā akta īpašības: 1) ka tiesībās tikai akceptē vai noliedz zināmas tiesiskas pretenzijas, neizejot

¹⁹⁸⁾ Н. Алексеев, *op. cit.*, лр. 251.

¹⁹⁹⁾ Н. Алексеев, *op. cit.*, лр. 103; *sal. arī* лр. 145.

²⁰⁰⁾ Н. Алексеев, „Религия, право и нравственность”, Париж, 1930, лр. 79.

²⁰¹⁾ Н. Алексеев, „Основы философии права”, лр. 260.

²⁰²⁾ Н. Алексеев, *op. cit.*, лр. 74.

ārā no tīri lietišķi-formālas ievirzes un 2) kā tiesībās valda intelektuālais, racionālais moments. Atzīt mēs varam vērtības, kuŗas skatām caur mūsu ratio prizmu. Atzīšana ir galvenā kārtā intelektuālas dabas akts.

Nav izdevusies tikai N. Aleksejeva terminoloģijas izvēle. Viņš „atzīšanu“ nostāda pretim „pārdzīvojumam“. Nav šaubu, ka arī atzīšana psiholoģiskā skatījumā ir pārdzīvojums, lai arī viņš atšķiras no ētisko vērtību pārdzīvojuma. Labāki būtu, līdzīgi kā pie Hartmanna, atzīšanai nostādīt pretim mīlu, kā tipisku ētikas emociālo intenciju.

Ar atzīšanas principu kā centrālo katēgoriju, N. Aleksejevs atvieto Hartmanna un Šopenhauera es-transcendācijas ideju. Šai pēdējai tomēr tā svarīgā priekšrocība, ka viņa ļauj ieskatīties es - tu relācijā sub specie aeterno, padziļinot tādā kārtā ētiskā resp. tiesiskā pārdzīvojuma izpratni.

Ievērojot šo apstākli, es-transcendācijas ideju jāatzīst par pilnīgāku kā atzīšanas principu.

B

Ētiskā minimuma teōrijas kritika.

I

Negatīvās tendences ētiskā minimuma teōrijas kritika.

a) Piegriezīsimies vispirms negatīvās tendences ētiskā minimuma teōrijas kritikai.

Te mums jāsaprot, ka šī teōrija noteikti noraidāma. Tiesības pēc savas būtības ir koordinētājs, rēgulētājs princips. Viņu mērķis — rēgulēt sociālo dzīvi, panākt individu un sociālu grupu darbībā relatīvu harmoniju. Šāda rēgulācija nav iespējama, ja tiesību norīmu saturs aprobežojas tikai ar negatīva rakstura postulātiem, pēc principa „Neminem laede“. Ar to labākā gadījumā būtu nodibināta krimināltiesību eksistence (bet pat pēdējās nav tikai negatīvas, jo viņas prasa arī pozitīva virziena darbību); bet nekādā ziņā visu pārējo tiesību nozaru fakts.

Sociālās dzīves tiesiskā rēgulācija, tā tad, neizbēgami iet arī pozitīvā virzienā. Tā ir teze, kuŗa tagad jau uzskatāma par evidentu un kuŗas pierādīšanai nav vairs jātērē daudz vārdu.

Nēviens tiesiska iekārta resp. valsts, lai cik primitīva tā arī nebūtu, nevar, kā to sevišķi uzsvēris G. Jellineks,²⁰³⁾ apmierināties un arī nav apmierinājusies ar tik šauru tiesību saturu formulu, nerunājot nemaz par jaunlaiku valstīm.

Arī valsts funkciju vēsturiskā attīstība rāda, ka tīri negatīvs raksturs tiesībām nekad nav bijis.²⁰⁴⁾

Tādā kārtā uzskats, kuŗš aizstāv tiesību negatīvo dabu, uzskatāms par tīri abstraktu, aprioru konstrukciju, kas nedi- binās uz reālām, sociālā dzīvē novērojamām dotībām.

²⁰³⁾ G. Jellinek „Allgemeine Staatslehre“, lp. 222.

²⁰⁴⁾ E. Meyer „Die Staatsziele im Wandel der Geschichte“, Rechts- idee und Staatsgedanke, Festgabe für J. Binder, Berlin, 1930, lp. 149—163.

Ceļas jautājums, kāpēc negatīvās tendences ētiskā minimuma teorija stāv uz šāda, tik apstrīdāma redzes viedokļa, atvasinādama no tā visu savu tiesību un ētikas savstarpīgo attiecību problēmu.

Šī parādība, mums liekas, izskaidrojama ar diviem cēloņiem:

1) Pirmais cēlonis tas, ka šīs teorijas pārstāvji — Tomazijs un Šopenhauers, atrodas zem stipras XVII un XVIII gadsimtenī valdošās dabisko tiesību skolas iespaida. Šo skolu raksturo pārspīlēta individuālistiska ievirze.²⁰⁵⁾ Viņa tiesības resp. valsti uzskatīja kā negatīva virziena faktoru ar minimālām prasībām. Valstij jā rūpējas tikai par savu pilsoņu ārējo un iekšējo drošību, resp. par viņu fiziskās eksistences iespēju. Viss pārējais iziet pāri viņas kompetences robežām.²⁰⁶⁾

Šis doktrīnas iespaids skaidri manāms kā pie Tomazija, tā arī pie Šopenhauera.

Tā Tomazijs īstā dabisko tiesību garā tiesību resp. valsts uzdevumu tver visai šauri. Valsts mērķis ir tikai „custodia socialitatis“²⁰⁷⁾ tā tad tīri negatīvas dabas. Te galvenais princips esot, piezīmē Tomazijs, „Quaerendam esse pacem“.²⁰⁸⁾ Šis Tomazija uzskats stāv arī ciešā sakarā ar viņa tiesību mācības pamatdomu, ka tiesībām resp. valstij nav jāiejaucas tīri garīgā laukā, cilvēka iekšējās pārliecības sfērā. Šī Tomazijam tik īpatnējā cīņa par sirdsapziņas brīvību spieda tiesību darbības loku pēc iespējas sašaurināt.

Pie līdzīgas tiesību resp. valsts koncepcijas pieturas arī Šopenhauers.²⁰⁹⁾

Arī viņš valsts funkcijas aprobežo ar tīri negatīvas dabas darbību. Valsti viņš saprot kā: „Wesentlich eine blosse Schutzanstalt gegen äussere Angriffe des Ganzen und innere des Ein-

²⁰⁵⁾ Sal. L. Le Fur „Droit individuel et droit social“, Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique“, Nr. 3—4, 1931, lp. 281.

²⁰⁶⁾ Sal. G. Gurvitch „L'idée du droit social“, Paris, 1932, lp. 5. Sal. arī A. Lason, op. cit., lp. 39.

²⁰⁷⁾ Chr. Thomasius „Fundamenta“, Lib. I, Cap. VI, § XIX, lp. 171.

²⁰⁸⁾ Chr. Thomasius, op. cit., Lib. I, Cap. VI, § XIX, lp. 171.

²⁰⁹⁾ Uz Šopenhauera lielo atkarību no dabiskām tiesībām jau pareizi aizrādījis K. Bergbohms, sal. viņa „Jurisprudenz und Rechtsphilosophie“, Bd. I, Leipzig, 1892, lp. 243—4, piez. 5.

zelenen unter einander“.²¹⁰⁾ Sakarā ar šādu viedokli, Šopenhauers uz visasāko apkaŗo Hēģeļa transpersonālistisko valsts uztervi, pret kuŗu viņš neŗēlo pat skarbus vārdus.

2) Kā otro apskatāmās teŗrijas pārstāvu tiesību negā-tīvās tendences cēloni jāuzskata lielo krimināltiesību ietekmi uz viņiem. Kā pie Tomazija, tā arī pie Šopenhauera novērojama krimināltiesiska ievirze tiesību konstruēšanā.

Tomazijs isto tiesību būtību redz tikai krimināltiesiska rakstura normās, kā viņš to vairākkārt pasvītro savos darbos. Krimināltiesības viņam ir pati būtiskākā juridiskā disciplīna. Tā viņš raksta: „Denique quoad regulas justī. Non turbabis alios, nec impedies in usu juris sui. Ergo non vulnerabis, non accides, non contumelia afficies, non nocebis mendacio, non furtum facies, non damnum dabis, non violabis fidem da-tam.“²¹¹⁾

Tādu pašu krimināltiesību valdniecību atrodam pie Šopen-hauera. Tā kā cilvēku isto dabu viņš saskata bezrobežu ego-ismā, kuŗš pastāvīgi agresīvi vēŗšas pret pārējiem indivīdiem, tad arī tiesību īstais *raison d'être* var būt vienīgi krimināltie-siskas normas. To vēl pastiprina tas apstāklis, ka Šopen-hauers „Unrecht“ — tiesību pārkāpumu uzskata par primāru un visas tiesības tikai par sekundāru parādību, kuŗu nolūks reaģēt uz normu pārkāpumiem.

Zīmīga arī tā parādība, ka Šopenhauers (līdzīgi Jellinekam un Solovjevam) galveno vēŗību savā tiesību filozofijā piegrieŗ krimināltiesībām, veltīdams tām savos juridiskā rakstura dar-bos lauvas tiesu.

b) Apstāsīmies vēl isumā pie negātīvitātes jēdziena iz-pratnes Šopenhauera tiesību filozofijā.

Mēs redzējam, ka bez tiesību tendences negātīvisma, Šo-penhauers negātīvo tiesībās saprot vēl otrā nozīmē, t. i. ka tie-sības nav nekas sākotnējs, bet ka viņas nāk tikai kā negācija uz pozitīvu darbību, uz „Unrecht“.

²¹⁰⁾ A. Schopenhauer, Werke, Bd. V, § 123, lp. 249.

²¹¹⁾ Chr. Thomasius „Fundamenta“, Lib. I, Cap. VI, § LXII un XIII, lp. 181.

²¹²⁾ E. Warschauer, op. cit. lp. 42.

Šis uzskats jāatzīst par nepamatotu un viņu, pareizi, vienbalsīgi noraida arī Šopenhauera monografiju autori, kā piem. E. Varšauers²¹² un Bovensiepens.²¹³)

Uzsverot tiesību negatīvo dabu, Šopenhauers nonāk neizbēgamā loģiskā pretrunā. Lai būtu iespējams netiesisks akts, taču nepieciešams kā loģisks prius zināma tiesiskā iekārta, pret kuŗu šis akts kā negācija vēršas. „Unrecht“ nepieciešami postulē „Recht“, kuŗu viņš noliedz. Tikai tādējādi „Unrecht“ iegūst savu īpatnējo noliedzēja kvalitāti.

Tādā kārtā mēs redzam, ka ne „Unrecht“ ir pozitīvs jēdziens, kā pieņēma Šopenhauers, bet gan „Recht“. Še atkal skaidri novērojam, ka Šopenhauers, stingri turēdamies pie savas filozofijas izejas punktiem, nonāk pretrunīgos domu gājienos, grēkodams pret loģikas likumu, ka teze nevar būt negatīva.

Šopenhauera tiesību negatīvo konstrukciju, mums liekas, nošķir viņa pesimisms. Pēc viņa domām, pozitīvais, sākotnējais pasaulē ir ciešanas. Laime ir tikai negatīvs jēdziens, tā nāk kā ciešanu remdētāja. Tā kā nu „Unrecht“ iet uz citu gribu noliegšanu un sāpju sagādāšanu, resp. ir ciešanas, tad viņām arī jābūt pozitīvām, turpretim tiesībām, kas iziet uz šo ciešanu mazināšanu resp. zināmas laimes pakāpes sagādāšanu, jābūt nepieciešami negatīvām.

Bez nupat apskatītās tiesību negatīvitātes Šopenhauers pazīst vēl trešo negatīvitātes veidu, kuŗam piemīt bioloģiski-psīholoģiska daba.

Par cik nupat iztirzātais uztvērumš bija noraidāms, par tik pēdējais visumā pieņemams.

Šopenhauers aizrāda, ka tiesības esot negatīva rakstura tāpēc, ka viņas izceļas kā reakcija pret cilvēku dabas nepilnīgu resp. egoismu. Homo sapiens sugai piemītošā antisociālitate (kā pozitīvs fakts) izsaukusi kā reakciju tiesības (kā negatīvu faktoru). Egoisms, tā tad, ir tiesību causa efficiens.

Tā Šopenhauers vairākkārt uzsver: „Die Notwendigkeit des Staates im letzten Grunde, auf der anerkannten Unge-

²¹³) Bovensiepen, op. cit., l.p. 189.

rechtigkeit des Menschengeschlechtes beruht: ohne diese würde es an keinen Staat gedacht werden.“²¹⁴⁾

Šī Šopenhauera doma pilnā mērā pieņemama. Viņu var uzskatīt par evidentu un, tā tad, tā vairs nav jāpierāda.

Tiesības nenoliedzami ir dēfektīvās cilvēka dabas sekas. Pilnīgām būtnēm viņas nav vajadzīgas.

²¹⁴⁾ A. Schopenhauer, Werke, Bd. V, § 123, lp. 249.

II

Sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorijas kritika.

a) Pievēršoties sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorijas kritikai, vispirms jāsaka, ka šai teorijā atrodam reizē kā nepareizus uzskatus, tā arī pareizas un vērtīgas domas.

Apstāsimies vispirms pie mūsu kritikas negatīvās puses.

Apskatāmās teorijas galvenā teze tā, ka tiesības ir vienīgi ētikas daļa. Visa diference, tā tad, izprasta tīri kvantitatīvi.

Ja tas ir tā, tad tiesību normas tiek pilnīgi izkausētas morālē. Šo abu sociālo rēģulu starpā nepastāv vairs nekāda būtiska izšķirība. Mēs vairs nezinām, kur beidzas tiesības un kur sākas ētika.

Šo uzskatu nevaram atzīt par pareizu. Konstruējot tiesību un ētikas savstarpīgās attiecības uz principium identitatis pamata, nonākam pie pilnīgas tiesību ētizācijas.

Galvenais iebildums pret šādu uztvērumu ir tas, ka pastāv taču arī pēc savas dabas nemorāliskas tiesības. Kā tiesībām immanentie, tā arī viņām transcendentie faktori, kā redzēsim vēlāk, neizbēgami noved pie tā, ka mums pastāvīgi jāskaitās ar neētisku normu iespējamību tiesībās. Tādā kārtā daļa, minimums var atrasties kontradikcijas attiecībās ar veselo, ar maksimumu.

Neētisku tiesību pastāvēšanu, kā evidentu dotību, nenoledz arī neviens apskatāmās teorijas pārstāvis — ne Jellineks, nedz arī Solovjevs.

Kā nu argumentē šīs teorijas aizstāvji pret šo svarīgo tezi?

Viņi tai tiek ļoti viegli pāri — neētiskās tiesības nemaz neesot īstas tiesiskas normas, viņām nevarot piešķirt tiesību kvalitāti.

Kā Jellineks, tā arī Solovjevs, kā redzējām, aizrāda, ka nemorāliskas tiesības pilnīgi izkritot no tiesību sfēras.

Šī argumentācija jāatzīst par nezinātnisku. Ja kāda parādību grupa neatbilst uzstādītai teorijai, tad viņu vienkārši

izmet pār bortu, lai tas netraucētu konstrukcijas vienību. Faktā un teorijas nesaskaņas gadījumā tomēr nav jāignorē pirmais, bet jāpārveido pēdējā.

Neētisko tiesību pastāvēšana, kā pagātnē, tā tagadnē ir tik zīmīga un svarīga parādība, ka to nevar tik vienkārši ignorēt, kā to dara sociālās eksistences minimuma ētiskā minimuma teorijas pārstāvji.

Tādā kārtā neētisku tiesisku normu pastāvēšana sagāž minēto teorētiku galveno tezi, ka tiesības ir morāles daļa. Šo apgalvojumu mūsu dienās vairs nav iespējams uzturēt spēkā. Tas jāpieskaita pārejošām vērtībām apskatāmā teorijā.

No sacītā arī izriet, ka minētās teorijas aizstāvji šē atkal atdzīvina vecās skolas dabiskās tiesības, kuŗas arī neētiskās tiesību normas izslēdza no tiesību sfēras, uzskatīdamas tās, par „netiesībām“ — Unrecht.²¹⁵⁾ Dabiskām tiesībām, tā tad, šī skola piešķīra ne tikai regulatīvu, bet arī konstitūtīvu funkciju.²¹⁶⁾

Zīmīga tā parādība, ka šī dabisko tiesību koncepcija laikmetā pēc pasaules kara atkal sākusi atdzimt, neskatoties uz R. Štammlera bridinājumiem. Rodas iespaids, ka sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorijas ideja ieguvusi jaunu spēku.

Pie šī virziena spilgtākiem pārstāvjiem pieskaitāmi prof. R. Launs (R. Laun)²¹⁷⁾ un J. Binders (J. Binder)²¹⁸⁾. Tāpat te ierindojami dažādu nāciju katoļu tiesību filozofijas pārstāvji, kā piemēram, J. Dabēns (Dabin),²¹⁹⁾ J. Leklērs (Leclerq),²²⁰⁾ E. Helšers (Hölscher)²²¹⁾, J. Mausbachs (Mausbach)²²²⁾ u. c.

²¹⁵⁾ Sal. K. Bergbohm, op. cit., lp. 145.

²¹⁶⁾ Sal. mūsu rakstu „Dabisko tiesību evolūcija“, Tieslietu Ministrijas Vēstnesī, 1934, Nr. 5/6, lp. 10.

²¹⁷⁾ R. Laun „La Démocratie“, Paris, 1933, lp. 88; sal. arī viņa „Recht und Sittlichkeit“, 2 Aufl., Hamburg, 1927, lp. 16.

²¹⁸⁾ J. Binder „Philosophie des Rechts“, Berlin, 1925, lp. 1063.

²¹⁹⁾ J. Dabin „La philosophie de l'ordre juridique positif“, Paris, 1929, lp. 769, „La loi injuste n'est pas plus une loi“

²²⁰⁾ J. Leclerq „Leçons de droit naturel“, I, Namur, 1927, lp. 237: „Le droit est... partie de la morale.“

²²¹⁾ E. Hölscher „Sittliche Rechtslehre“, Bd. I, München, 1928, lp. 224.

²²²⁾ J. Mausbach „Naturrecht und Völkerrecht, Freiburg i. B. 1918, lp. 62, „Das Recht als Glied und Zweig des Sittlichen“.

Minētās kustības piekritēju ētiskais patoss ir apsveicams, tomēr viņi nepareizi novērtē pozitīvās tiesības. Heteronomās pozitīvo tiesību normas, kā tiesiskās drošības pamatu, viņi pārvērs autonomās rēgulās, kuŗu nozīmības vienīgā instance ir individuālā sirdsapziņa. Ja dabiskām tiesībām var piešķirt eksistences tiesības, tad tikai tai jēgumā, ka viņu funkcijas ir rēgulatīvas, bet nekādā ziņā konstitūtīvas dabas.

Tālāk, kā otrs iebildums pret apskatāmo teoriju ir tas, ka tiesībās ir vesela rinda tādu normu, kas ir ētiski neitrālas, kuŗas pēc sava satura nav nedz ētiskas, nedz neētiskas, resp. kuŗām ar morāli nav nekā kopēja.²²²⁾

Šādas normas lielā skaitā atrodamas kā privātās tiesībās (piem., civiltiesībās — dažādas vecuma pakāpes, zemes grāmatu organizācija etc.), tā arī publiskās tiesībās (sevišķi daudz administratīvās tiesībās — dažādi satiksmes noteikumi etc.).

Šīm tīri tehniskām normām nekādā gadījumā nevar piešķirt ētisku kvalifikāciju, jo viņas, kā ētiski neitrālas, nestāv nekādā korelācijā resp. daļas — veselā attiecībā ar ētiku.

No sacītā ir skaidrs, ka augšējā aplūkotā iztirzājamās teorijas daļas — veselā teze nav uzskatāma par pareizu, jo viņu var attiecināt tikai uz vienu tiesību šķiru, t. i. ētiskām tiesību normām, pie kam pilnīgi tiek ignorētas pārējās tiesību daļas: neētiskās un ētiski neitrālās normas.

b) Apskatīsim tālāk tās pozitīvās idejas, kuŗas satur sevī sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorija un kuŗām ir svarīga nozīme arī vēl mūsdienu tiesību filozofijā.

Pareizas domas šai teorijā, mums liekas, konstatējamas trijos virzienos:

1) Apskatāmās teorijas pārstāvji aizrāda, ka tiesības satur sevī tikai minimāla rakstura prasības, t. i. tādas, bez kuŗām konkrētā sabiedrība nevar pastāvēt un nevar attīstīties.

Šī teze jāatzīst par pareizu. Tiesisko normu imperatīvi, pretēji morālei, patiešām turas minimālās robežās. Tikai tāpēc tie var būt vispārobligātoriski un viņus var izpildīt ikviens vīdusmēra cilvēks.

²²²⁾ Sal. H. Capitant „Introduction à l'étude du droit civil“, 5 éd. Paris, 1929, lp. 26. Sal. arī Fr. Weyr „Základy filosofie právní“, Brno, 1920, lp. 48.

Vispirms tiesības cenšas garantēt sabiedrības pastāvēšanas iespēju. Tas ir viņu pamatmērķis, jo katra sociāla vienība, līdzīgi individam, vispirms tiecas nodrošināt savu eksistenci. Tāpēc arī primitīvajās sabiedrībās novērojama krimināltiesību valdniecība,²²⁴⁾ jo šo normu tiešais nolūks ir aizsargāt zināmu sociālu grupu no sabrukšanas.

Tālāk, tiesības rūpējas arī par sabiedrības attīstības uz priekšu virzīšanu, resp. kultūras veicināšanu.

Bet arī te skaidri parādās tiesību minimālais raksturs.

Tiesības kultūru var veicināt tikai netieši, radot mazāk vai vairāk labvēlīgus ārējus apstākļus. Kultūra (kuŗu saprotam kā reālizētu vērtību sistēmu) ir brīvu, radošu personību darbs. Te beidzas tiesisko normu iedarbība. „Die Kultur lässt sich niemals reglamentieren; gerade in ihren höchsten Ausgestaltungen waltet die freie schöpferische Kraft des Einzelnen,“²²⁵⁾ pareizi aizrāda V. Zauers. Tāpēc arī tiesības nekad nav uzskatāmas kā pašvērtība, kā to pieņēma Hēgels savā valsts divīnācijā, bet tikai kā līdzekļu vērtība.²²⁶⁾

Bet arī šai savā minimālā, aprobežotā funkcijā valsts resp. tiesības nav nekas zems un atmetams, kā domāja Tolstojs, bet visas kultūras dzīves pamats un baze. Starp divām galējībām — Hēgeli un Tolstoju — apskatāmā teorija mums norāda pareizo sintezes ceļu.

Sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorija arī labi noskaidro svarīgo parādību, kāpēc tiesības zināmas pretenzijas aizsargā un citas turpretim nē. Tā jau Vl. Solovjevs uzstāda jautājumu: kāpēc tiesības aizsargā mani no zagļu ielaušanās manā istabā un kāpēc viņas mani atstāj bez aizsardzības viesu traucējumu gadījumos, kad es strādāju pie zinātniska darba? Te vienīgo atbildi var sniegt aplūkojamā teorija — tiesības respektē tikai minimālās pretenzijas. Viss, kas iet pāri minimuma robežām, jau krīt ētikas laukā.

²²⁴⁾ Sal. A. Фатеев „Правовое явление“, Прага, 1922, lp. 102.

²²⁵⁾ W. Sauer, „Lehrbuch“, lp. 200.

²²⁶⁾ Sakarā ar to arī V. Zauers neatzīst par pareizu nosaukumu „Kulturstaat“, kas pārkāpjot tiesību visai ierobežoto kompetēnci, jo kultūra esot ne valsts, bet atsevišķu radošu individu darbs. Sal. „Lehrbuch“, lp. 200. Sal. arī viņa „Grundlagen der Gesellschaft“, Berlin, 1924, lp. 19: „Kulturstaat ist ein Widerspruch in sich.“

Tikai izejot no šī viedokļa, varam izskaidrot konkrētā kriminālkodeka robežas, kas citādi nebūtu saprotamas.

Ētikas normas, turpretim, iet pāri minimuma robežām. Viņas, pretēji tiesībām, var uzstādīt cilvēka gribai daudz augstākas, maksimālas prasības. Tāpēc arī morāles postulāti var būt ekskluzīvi, pieejami tikai garīgai minoritātei, bet ne ikvienam un visiem. „Mīli savu tuvāko kā sevi pašu“ ir imperatīvs, kuŗu var realizēt tikai nedaudz subjektu

Sakarā ar to arī jāatzīst, ka vispārējā vērtību skālā ētika stāv daudz augstāk par tiesībām.

Mums vēl jāaizrāda, ka tiesību, kā ētiskā minimuma un ētikas, kā maksimuma attiecības ir mainīgas. Viņas mainās, kā to pareizi atzīmēja jau Jellineks, sakarā ar laiku un vietu. Kas kādreiz piederējis minimumam, var palikt par maksimuma sastāvdaļu un otrādi. Tāpēc viņu attiecības nav iespējams materiāli viennozīmīgi fiksēt, bet tikai formāli, t. i. kā pašas proporcijas — minimums — maksimums vispārnozīmību.

No sacītā mēs redzējām, ka apskatāmās teōrijas maksimuma-minimuma teze atzīstama par pareizu. Viņa labi noskaidro, kā tiesību funkcionālo u z d e v u m u, tā arī viņu normu r o b e ž a s.

Jāatzīmē, ka šī teze guvusi lielu piekrišanu arī tiesību teōrētiķu un pat filozofu starpā.

Liels skaits tiesību teōrētiķu, ar tādu vai citādu šīs tezes izpratni un argūmentāciju, viņai piekrit. Tā, piemēram, no frančiem — L. Lefīrs (Le Fur),²²⁷⁾ L. Digi (Duguit),²²⁸⁾ no krieviem — P. Novgorodcevs,²²⁹⁾ no čečiem — E. Svoboda²³⁰⁾ un T. G. Masariks (Masaryk),²³¹⁾ no vāciešiem — M. Maiers

²²⁷⁾ L. Le Fur „Le Fondement du droit“ Extrait de la revue „Les Lettres“, Paris, 1925—1926, lp. 28.

²²⁸⁾ L. Duguit „Traité de droit constitutionnel“, 3-e éd., Tome 1927, lp. 118 un 119.

²²⁹⁾ П. Новгородцев, „Право и нравственность“ сборник по общественно юридическим наукам. Выпуск I С.-Петербург, 1899, lp. 117 un 118.

²³⁰⁾ E. Svoboda „Myšlenky o právu, étice a naboženství“. II vyd., v Praze, 1925, lp. 39 un 70.

²³¹⁾ T. G. Masaryk „Světová revoluce“, Praha, 1925, lp. 560.

(Mayer),²³²⁾ E. Jungs (Jung),²³³⁾ no grieķiem — Tsatsos,²³⁴⁾ u. c.

No filozofiem šim uzskatam pievienojušies L. Höffdings (Höffding),²³⁵⁾ A. Messers (Messer),²³⁶⁾ N. Hartmanns²³⁷⁾ u. c.

2) Otrām kārtām sociālās eksistences minimuma ētiskā minimuma teorija liekas svarīga vēl vienas problēmas noskaidrošanā. Minētā teorija apgaismo zināmā mērā pašu tiesību būtību, resp. viņu attiecības pret morāli.

Ja tiesībām ir sava īpatnēja, minimāla rakstura funkcija, t. i. sabiedrības eksistences nodrošināšana un viņas attīstības veicināšana, tad līdz ar to arī noteikts viņas speciālais uzdevums un būtiskā daba.

Sakarā ar tiesību normu ierobežoto raksturu, viņas:

a) nevar rēgulēt tīri iekšēja rakstura dvēseles kustības, kamēr tās neizpaužas uz āru juridiski nozīmīgā darbībā. Iekšējā pārdzīvojuma pasaule tiesībām nav pieejama. De internis non iudicat praetor! Ētika, turpretim, savas normas attiecina arī uz šo tīri intīmo sfēru;

b) tiesības ne vienmēr ievēro darbības motīvu, vairuma gadījumos prasot tikai ar likumu saskaņotu darbību. Ētikā, turpretim, motivam ir konstitūtīva nozīme. Tāds vai citāds motīvs kvalificē zināmu darbību par ētisku vai neētisku;

c) tiesiskām normām vienmēr piemīt imperatīvi-atribūtīvs raksturs, kur pienākumam atbilst prasība. Ētiskās normas ir vienīgi tīri imperatīvas;

d) tiesības ir relatīvi aprobežotas, viņu normas mainās atkarībā no laika un telpas, viņas iziet no relatīva likumdevēja (plašākā nozīmē). Ētiskās normas, turpretim, ir absolūtas, viņu avots ir absolūtas, vispārnozīmīgas vērtības, kas savā nozīmībā nav atkarīgas no relatīvā likumdevēja;

e) tiesībās vienmēr ir vaļā fizisku spaidu iespēja -

²³²⁾ M. Mayer „Rechtsphilosophie“, II Aufl., 1926, lp. 62.

²³³⁾ E. Jung „Das Problem des natürlichen Rechts“, Leipzig, 1912, lp. 66.

²³⁴⁾ C. Tsatsos „Der Begriff des positiven Rechts“, Heidelberg, 1928, lp. 100—101.

²³⁵⁾ H. Höffding „Ethik“, III Aufl., Leipzig, 1922, lp. 492.

²³⁶⁾ A. Messer „Sittenlehre“, Leipzig, 1920, lp. 3.

²³⁷⁾ N. Hartmann, op. cit., lp. 384.

mība, lai gan spaidi nav būtiska tiesību pazīme. Ētikā, turpretim, fizisku spaidu iespējamība principiāli ir izslēgta.

Visas šīs piecas specifiskās tiesību pazīmes, kuŗu iztīrāšanā šeit nevaram tūvāki ieiet,²³⁸⁾ ir raksturīgas tiesību būtībai, kas viņas atšķir no pārējām sociālām normām. Visas viņas ir pēdējā skatījumā saprotamas īsti tikai tad, ja ievērojam tiesību postulātu minimālo dabu.

Tiesības nevar ietiekties cilvēka iekšējā pasaulē, nevar ievērot vienmēr darbības motīvu, nevar būt tikai imperatīvas, nevar būt absolūtas, nevar nepielaist nekad spaidus — nevar visu to tāpēc, ka tādā gadījumā viņas pārkāptu savu minimālo prasību robežas, izietu laukā no savas īpatnējās darbības sfēras. Tiesības paliktu neuzticīgas pašas sev.

Tādā kārtā, mums šķiet, ka arī visa tiesību un ētikas savstarpīgo attiecību problēma iegūst dziļāku noskaidrojumu tikai tad, ja ievērojam, ka tiesības ir ētikas minimums augšā izteiktā nozīmē.

3) Beidzot sociālā eksistences minimuma ētiskā minimuma teorija satur sevī pareizu domu vēl vienā virzienā. Viņa labi apgaismo tiesību attīstības procesu.

Ir pazīstams fakts, ka sabiedrības primitīvajā, sākotnējā attīstības pakāpē, mēs sastopamies ar t. s. sociālo normu sinkrētismu. Ierašas, tiesības, ētika, reliģija — te saplūdušas nedalītā vienībā.²³⁹⁾

Tā V. Vunts (Wundt) aizrāda, ka visas sociālās normas sākotnējā kultūras attīstības stadijā sakusušas kopā parašās — „Sitte“.²⁴⁰⁾

Tad no šī normu kompleksa izdalās tiesības, palikdamas par visiem obligātoriskiem postulātiem, kuŗus reizēm pavada arī fiziski spaidi. Turpretim pārējo normu — ētikas, reliģijas, parašu respektēšana tiek atstāta individu brīvajam ieskatam.

Paceļas jautājums, kā izskaidrojama šāda parādība? Atbilde ir sekojoša: pirmatnējā kopībā („Gemeinschaft“ F.

²³⁸⁾ Sal. mūsu rakstu „Les rapports entre le droit et la morale“, VIII filozofu kongresa aktos, Prāgā, 1934.

²³⁹⁾ Sal. E. Durkheim „Les Règles de la Méthode sociologique“, 8 éd., Paris, 1927, lp. 162—6.

²⁴⁰⁾ W. Wundt „Völkerpsychologie“, Bd. IX, Das Recht, Leipzig, 1918, lp. 38.

Tönnies nozīmē,²⁴¹⁾ kuŗu raksturo liela salodāritāte un kolektīva gara ievirze, indivīdi bija obligātoriski padoti plaša satura sociālo normu prasībām. Personu darbības aploks bija ļoti šaurs, jo visur ietiecās kolektīvā reglamentācija. Ar kultūras attīstību šī pirmatnējā kopība sabruka un uz viņas drupām radās jauns sociālais veidojums — sabiedrība (Gesellschaft). Tā kā šai sociālo grupējumu veidā senā solidaritāte un kopības gars ir lielā mērā mazinājies un individuālisms audzis uz kolektīvisma lēses, tad vajadzēja atrast tādu sociālo normu veidu, kas indivīdus pēc iespējas mazāk, minimālāk saistītu un nodrošinātu tikai visnepieciešamāko, t. i. sabiedrības eksistenci un viņas attīstības iespēju.

Šādas sociālas normas ar minimālām, bet viņiem obligātoriskām prasībām nu bija tiesības.

No sacītā izriet, ka aplūkojamā teorija met gaismu arī uz tiesību attīstības procesu.

Tiesību atdalīšanās no kopējā normu kompleksa, viņas imperatīvu apjoma konstituēšanās un obligātoriskuma pievienošanās mums kļūst pilnībā skaidra tikai tad, ja ņemam palīgā apskatāmo ētiskā minimuma teoriju.

²⁴¹⁾ F. Tönnies, „Gemeinschaft und Gesellschaft“, Berlin, 1922, lpp. 8. Sal. arī E. Durkheim „De la Division du Travail social“, 6-e éd., Paris, 1932, lpp. 74.

III.

Tiesību nozīmības ētiskā minimuma teorijas kritika.

a) Apskatot kritiskā novērtējumā tiesību nozīmības ētiskā minimuma teoriju, mums jāsaprot, ka viņa pelna visu ievēribu. Šai teorijai ir izdevies dažādos savos pamatojumos — gan psiholoģiskā, gan socioloģiskā, gan arī tīri filozofiskā — skaidri parādīt tiesību dialektisko dabu.

Kā pareizi aizrāda šīs idejas aizstāvji, tad tiesību jēdzienu uzbūvē divi komponenti — ētiskais un neētiskais. Tiesības manifestējas kā abu šo momentu dialektiska sinteze. No tā arī izriet slēdziens, ka katrā tiesiskā sistēmā jābūt ētisko normu minimumam.

Aplūkosim tagad, kā konstituējas abi šie elementi — ētiskais un neētiskais un kā iedomājama viņu sinteze, resp. ētiskais minimums.

b) Ir nenoliedzams un visu teorētiku atzīts fakts, ka konkrētā tiesiskā sistēmā neizbēgami atrodami neētiski elementi. Uz to pamatoti aizrādījuši arī L. Petražickis, K. Petrašeks un R. Kroners.

Šie neētiskie elementi tiesībās, mums liekas, izceļas divējādā kārtā un katrreiz viņiem ir savs cēlonis.

1) Tiesībās ir tādas neētiskas dabas sastāvdaļas, kuŗas izceļas no pašu tiesību iekšējās struktūras, kuŗas dotas līdz ar pašu tiesību dotību. Šos neētiskos elementus varam nosaukt par **i m m a n e n t o** neētiskumu tiesībās.

Šo neētiskumu noteic galvenā kārtā divi faktori:

a) Vispirms mums jāņem vērā parādība, ka tiesību normām piemīt vispārējs raksturs. Tiesības, pretēji ētikai, nevar respektēt individuālās savādības. Viņu objekts ir ne konkrētais cilvēks, bet tips. Te slēpjas tik daudzkārt nosodītais formālisms.

Šis tiesību ģeneralizējošais, formālais raksturs ir pieskaitāms tām nedaudzām tezēm tiesību teorijā, kuŗas ir vispār at-

zītas. Šo parādību jau labi redzēja Platons²⁴²⁾ un uz viņu kādā no saviem jaunākiem darbiem norāda atkal H. Bergsons.²⁴³⁾

Šī tiesību vispārinātāja tendence ir par iemeslu tam, ka tiesībās ienāk neētiskais elements. Ja tiesības nevar ievērot vienmēr tiesiski nozīmīgā fakta īpatnību, tad viņas arī nevar būt taisnas, resp. ētiskas, jo ētika neatavirāmi prasa īpatnējā, vienreizējā respektēšanu. Lai minām tikai visās tiesību filozofijas mācības grāmatās pievesto skolas piemēru par nežēlīgo kreditoru, un par nabadzībā kritušo debitoru, no kuŗa piedzen visu bez žēlastības.

Tāpēc arī tiesību ģenerālais raksturs velk sev līdz zināma neētiskuma pakāpi kā sev immanentu parādību.

β) Otrkārt, augšējā jau aizrādījām, ka tiesības, pretēji ētikai, ne vienmēr skatās uz darbības motīvu, bet vairuma gadījumos apmierinās tikai ar tīri ārēju darbības saskaņu ar likumu.

Še nenoliedzami nopelni Kantam ar savu legālītales-morālītales tezi,²⁴⁴⁾ ja vien pēdējo sašaurinām un relatīvējam.

Ja nu tiesības tikai prasa darbības saskaņu ar likumu, tad ir skaidrs, ka viņas akceptē ar neētisku, egoistisku rīcību. Cilvēks, kas visos sīkumos ievēro tiesiskās normas, var būt reizē visnemorāliskākā personība. „Tiesības iespējamās pat velnu valstībā“,²⁴⁵⁾ šai sakarā izsakās N. Aleksejevs.

Te, tā tad, ir otrs kanāls, pa kuŗu ieplūst neētiskie elementi tiesībās.

No sacītā redzējām, ka pašām tiesībām ir immanents zināms neētiskums, kuŗu izsauc tiesisko normu īpatnējā struktūra, resp. viņu ģenerālītales un legālītales. Līdz ar tiesiskām normām tūlīt ir nodibināts ar neētiskums. Tiesības un neētiskums ir korelatīvi jēdzieni.

2) Bez šī immanentā neētiskuma, tiesībās varam atrast vēl viņa citu veidu, ko varētu nosaukt par transcendentēno. Šī otrā neētiskuma šķira nerodas no pašas tiesību

²⁴²⁾ Plato „Politikos“, herausg. von W. Andrae, Jena, 1926, lp. 120.

²⁴³⁾ H. Bergson „Les deux sources de la morale et de la religion“, Paris, 1932, lp. 67—8.

²⁴⁴⁾ I. Kant „Die Metaphysik der Sitten, I Teil, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, 2 Aufl., Königsberg, 1798, lp. XV.

²⁴⁵⁾ Н. Алексеев, „Основы“, lp. 149.

iekšējās struktūras, bet gan no tās ārējās varas, kas rada tiesību normas, resp. likumdevēja (plašākā nozīmē).

Šis likumdevējs socioloģiskā skatījumā vienmēr ir kāda persona, grupa vai šo grupu koalīcija. Šī valdošā šķira, turēdama varu savās rokās, ne katrreiz rikojas saskaņā ar ētikas normām. Ievērojot to, ka te, kā aprādījis sociologs Fr. v. Vizers (Wieser), valda „Das Gesetz de Macht“,²⁴⁶) vienmēr iespējama šauri patīgu interešu pacelšana likuma formā. Varas motīvu diktētas nemorāliskas rīcības iespējamība te pastāvīgi ir vaļā. Vēsture mums uzrāda neskaitāmus piemērus, kur pilnā mērā attaisnojies senais Terencija izteiciens: „Summum ius summa iniuria“.²⁴⁷)

Lai minām tikai jau neskaitāmas reizes pievestos trafarietos piemērus par verdzības institūtu, dzimtbūšanu etc., kā personu vai grupu egoisma sekas.

Par lielu nopelnu jāpieskaita varas teorijas pārstāvjiem-sofistiem, Makiavellam, Spinozam, Marksam, Špengleram u. c.²⁴⁸) tas, ka viņi uzsvēra varas faktora lomu tiesību radīšanas procesā, nostādīdami valdošajam ideālismam pretim svaigāku reālismu. Ar to radīja patiesāku, konkrētāku skatu uz tiesību būtību, lai gan šie autori, kā redzējam augšējā, nodara pars pro toto kļūdu.

No teiktā ir neapšaubāmi, ka bez immanentā neētiskuma pastāv arī transcendentais. Kā pirmais, tā arī pēdējais saistīti ar pašu tiesību jēdzienu.

c) Bet no otras puses, mums nav jāizlaiž no acīm arī pilnīgi pretēja rakstura parādība.

Katrā tiesiskā sistēmā neapšaubāmi ieiet arī ētiski elementi. Par to mums nodod gaišu liecību kā pagātnes, tā arī tagadnes tiesību fakti. Priekš tam mums nemaz nav jāņem kā piemērus romiešu²⁴⁹) un angļu²⁵⁰) tiesības, kuŗas parasti mēdz pievest kā ētisku principu cauraustu tiesību paraugu.

²⁴⁶) Fr. v. Wieser „Das Gesetz der Macht“, Wien, 1926, lp. 2—3.

²⁴⁷) Sal. A. Le Hénaff „Le droit et les forces“, Paris, 1931, lp. 5.

²⁴⁸) Sal. Г. Гинс „Право и сила“ Харбин, 1929, lp. 7 — 20.

²⁴⁹) Sal. J. Kohler und L. Wenger „Allgemeine Rechtsgeschichte“, Leipzig, 1914, lp. 171.

²⁵⁰) Sal. P. Vinogradovs „Apcerējumi par tiesību teoriju“, tulk. Līventāls, Rīgā, ūniv. bibl., lp. 152—4.

Pietiek, ja mēs ieskatām tikai vienu parādību, lai iegūtu vajadzīgo skaidrību.

Nav apstrīdams tas, ka arī visdespotiskākā tiesiskā iekārtā pastāv krimināltiesības. Arī te aizliedz noziegties, lai arī šauros apmēros, pret otra individa miesas neaizskaramību, mantu etc. Līdz ar to arī garantēta pati visnepieciešamākā bāze kultūras darba iespējamībai, kurš prasa vismaz fizisku personas neaizskaramību.

Bet kas ir krimināltiesību normas? Tie ir tīri morāliskas dabas postulāti — nenokauj, nezodz etc. Daudz taisnības Jellineka vārdiem, ka krimināltiesībās vislabāk varot ieskatīt ētisko elementu klātesamību tiesībās.

Tādā kārtā ar krimināltiesību pastāvēšanu vien jau ir pierādīta teze, ka ikvienā tiesiskā sistēmā mēs atrodam ētikas elementus.

Bet apskatot pārējās tiesību nozares, mēs novērojam līdzīgu ainu.

Tā, ja ņemam no privāttiesībām civiltiesības, tad pie kultūrtautām te ir vesela rinda skaidri veidotu ētisku postulātu, kā to savā laikā sevišķi izcēlis R. Stammlers.²⁵¹⁾ Civiltiesībās mēs pat atrodam normas, kas taisni atsaucas uz ētikas imperātīviem, runādams par „labiem tikumiem“, taisnīgu cenu etc.²⁵²⁾

Tāda pat aina atveras publiskās tiesībās, te runā par pacta sunt servanda principu etc. un mēs novērojam, kā labi izsakās O. v. Gierke „Hineinflechtung sittlicher Begriffe in die Rechtsordnung“.²⁵³⁾

No teiktā varam nākt pie slēdziena, ka ētisku elementu pastāvēšana tiesībās nenoliedzama.

Bet te tūlīt ceļas jautājums, kā pēc mēs novērojam šo faktu? Mēs vēl neesam atraduši viņa pēdējo izskaidrojumu, kā tas bija pie neētisko sastāvdaļu apgaismojuma.

²⁵¹⁾ R. Stammler „Lehrbuch der Rechtsphilosophie“, III Aufl., Berlin, 1928, lp. 212.

²⁵²⁾ Cf. G. Ripert „La Règle Morale dans les obligations civiles“, 2 éd., Paris, 1927, lp. 7 un 43.

²⁵³⁾ O. v. Gierke „Recht und Sittlichkeit“, Logos, Bd. VI, 1917, lp. 255.

Ētiskie elementi tiesībās nepieciešami aiz tā iemesla, ka uz viņiem balstās tiesību nozīmība.

Par katras tiesību sistēmas nozīmības pamatu jāuzskata viņas atzišana no konkrētas sabiedrības autoritātīvākās daļas puses. Uz šīs atzišanas, bet ne uz spaidu varas, kuŗa pati taču prasa atzišanu kā savu loģisku priekšnoteikumu,²⁵⁴⁾ dibinās viss tiesību spēks.

Ja tiesības vairs neuzskata kā vērtīgu faktoru, kuŗu no- teikusi ētikas ideja, tad viņas vienkārši nevar pastāvēt un sabrūk. Taisni revolūcijas fakts visspilgtāk mums rāda atzi- šanas kardinālo lomu tiesību nozīmībā.

Tādā kārtā no daudzajām tiesību nozīmības teorijām,²⁵⁵⁾ īstenībai atbilst, liekas, vienīgi atzišanas teorija.

Lai nu šāda atzišana būtu iespējama, tiesībās jābūt ētisk- iem elementiem. Atzīt varam tikai tādu tiesību sistēmu, kas neatrodas krasā pretstatā ar mūsu ētisko apziņu. Tādā kārtā katra atzišana prasa vismaz ētiskā minimuma klātesamību tiesībās. Ja šī minimuma nav, atzišanas fakts izpaliek un tie- siskā iekārta iet bojā.

Te ir nenoliedzamais tiesību nozīmības ētiskā minimuma teorijas pārstāvju nopelns, ka viņi uztvēruši ētiskā minimuma nepieciešamību tiesībās.

Papildinot šo koncepciju vēl ar atzišanas momenta uz- svēršanu,²⁵⁶⁾ mums kļūst saprotams tuvākais pamats, uz kuŗa dibinās konkrētās tiesiskās sistēmas nozīmība.

No sacītā redzējām, ka blakus neētiskajam slānim, ik-

²⁵⁴⁾ L. Petražickim spīdoši izdevies pierādīt, ka katra spaidu vara noenkurota atzišanas momentā, jo pretējā gadījumā nonākam pie regressus in infinitum. Sal. viņa „Теория права“, Том II, lp. 273.

²⁵⁵⁾ Sal. G. Gurvitch „L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit“, Paris, 1935, lp. 208—210. Sal. arī K. Larenz „Das Problem der Rechtsgeltung“, Berlin, 1923, lp. 31.

²⁵⁶⁾ Tiesību nozīmības ētiskā minimuma teorijas pārstāvji atzišanas teoriju gan it kā kļuvi ciešot akceptē, bet nesaista to pienācīgā mērā ar savu ētiskā minimuma koncepciju. Viņu argumenti virzās vairāk lo- ģiskas plāksnē: ja reiz pierādīts, ka tiesību jēdzienā nepieciešami ietiet divi momenti — ētiskais un neētiskais, tad katrā tiesiskā sistēmā katrā ziņā jābūt vismaz ētikas minimumam, jo tiklīdz šis minimums izzūd, sabrūk līdz ar to arī pats tiesību jēdziens, zaudēdams vienu no saviem konstitūtiem komponentiem.

vienā tiesiskā iekārtā ir arī ētiskais. Kā pirmais savu pēdējo pamatojumu atrada tiesību ģenerāļi — legālā raksturā un valdošās šķiras socioloģiskā struktūrā, tā pēdējais — atzišanās.

d) Katrā tiesību jēdzienā, tā tad, ieiet divi strukturāli komponenti — ētiskais un neētiskais. Tiesību jēdziens, tā tad, ir dialektisks. Viņš sevī apvieno divus pretstatus. Šis parādības neievērošana izsaukusi arī ļoti vienpusīgu tiesību būtības iztulkojumu. Tiesības vai nu uzskatīja kā varas, t. i. neētiskuma izpauduma veidu (t. s. varas teorija, reālistiskais uzskats) vai arī kā ētiskās idejas iemiesojumu (t. s. ideālistiskā teorija). Patiesība, kā redzams, atrodas šo divu uzskatu sintezē. Tiesību būtību pareizi uztvert var tikai ideālistiskā koncepcija.

Ja nu tiesību jēdziens ir dialektisks, tad no tā apskatāmās teorijas pārstāvji taisījuši pareizo slēdzienu, ka katrā tiesiskā iekārtā nepieciešami jābūt ētikas minimumam. Papildinot šo tīri loģiskas dabas secinājumu vēl ar sociālpsīchisko skatījumu, t. i. atzišanas momentu, mums minētā teorija jāatzīst par pilnā mērā pareizu un pieņemamu. Viņa met jaunu gaismu kā uz tiesību dziļākās būtības problēmu, tā arī palīdz noskaidrot tiesību un ētikas savstarpīgo attiecību jautājumu.

Beidzot, paceļas vēl jautājums, kā šāda dialektiska divu dažādu elementu sinteze domājama?

Te vislabāko atbildi devuši Petrašeks un Kroners. Viņi aizrāda, ka abi tiesību jēdziena sastāvelementi atrodas savstarpīgā spraiguma attiecībās („Spannungsverhältnis“). Ētiskais un neētiskais it kā ir cīņas stāvokli — viņi viens otru cenšas izslēgt, anulēt. Ja kādā sistēmā vairojas ētiskais elements, tad uz viņa lēses jāsamazinās neētiskajam un otrādi.

Tā ir mūžīga cīņa, lietojot M. Oriū (Hauriou)²⁵⁷ un G. Radbrucha²⁵⁸) ievestos terminus, starp „Rechtssicherheit“ („l'ordre social“) un „Gerechtigkeit“ („justice“), kuŗu mērķi ir pretēji. Ar to tiesības iegūst zināmu dināmisku raksturu. Viņās nav nekas sastindzis, bet viss te atrodas pastāvīgā kustībā un maiņā. Abi tiesību kollidējošie elementi parādās aizvien jaunās kombinācijās un grupējumos. Te valda, mēs va-

²⁵⁷) M. Hauriou „Aux sources du droit“, Paris, 1933, lp. 66.

²⁵⁸) G. Radbruch „Grundzüge der Rechtsphilosophie“, Leipzig, 1914, lp. 174—175.

rētu sacīt, īsta „évolution créatrice“ Bergsona nozīmē,²⁵⁰) jo te ne tikai katrā dotajā tiesību sistēmā, bet arī šīs sistēmas ikvienā laikā momentā ētiskais un neētiskais elements var dažādi kombinēties, atrodot tādu vai citādu savstarpīgu kompromisu.

Sakarā ar to, mēs arī nevaram viennozīmīgi precizēt ētiskā un neētiskā elementa proporciju. Šādai fiksācijai padožas tikai ētiskā elementa zemākā robeža: katrā tiesību sistēmā nepieciešami jābūt ētisko elementu minimumam. Bet kāda ir abu šo elementu relācija pāri šai minimālai robežai, tas atkarās no konkrētās vēsturiskās situācijas. Amplitūda te dažādos laikmetos un pie dažādām tautām var būt vismaiņīgākā. Ētiskais elements var sasniegt tikai minimālas robežas, bet var arī tuvojies maksimumam. No tādas vai citādas proporcijas tad atkarāsies konkrētās tiesiskās iekārtas lielāka vai mazāka vērtība.

²⁵⁰) H. Bergson „L'évolution créatrice“, 14. éd., Paris, 1913, lp. 95.

IV.

Tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teorijas kritika.

a) Piegriežoties tiesību pārdzīvojuma ētiskā minimuma teorijas kritiskai apcerei, jāsaka, ka viņa pilnā mērā pieņemama.

Tiesību un ētikas normu pārdzīvojums patiešām atšķiras ļoti radikāli. Kamēr ētikā es - tu konsonance sasniedz savu maksimālo pakāpi, tikmēr tiesībās varam runāt tikai par viņas minimumu. Šis atšķirības konstatēšanā ir nenoliedzams apskatāmās teorijas nopelns.

Zīmīga tā parādība, ka visi galvenie autori, kas nodarbojušies ar tiesību psiholoģijas studijām, minētās teorijas uzstādīto problēmu nemaz nav aizskāruši.

Tā, piemēram, L. Petražickis, kas plaši iztīrījis tiesību psiholoģijas jautājumus, mūs te atstāj bez atbildes. Tāpat tas ir manāms K. Haffa (Haff) tiesību psiholoģijai veltītā darbā,²⁰⁰ Šveices tiesību filozofa R. Erba (Erb) instruktīvajā grāmatā par tiesību pārdzīvojumu,²⁰¹ Rīmelina (Rümelin) speciālajā apcerējumā²⁰²) u. c.

Protams, svarā te krīt tas apstāklis, ka tiesību psiholoģija vēl visai maz izkopta.

Apskatīsim, kur slēpjas aplūkojamās teorijas nopelni tiesību un ētikas pārdzīvojuma šķirošanā.

b) Minētā teorija, viņas pārstāvja N. Hartmanna personā, ļoti pareizi un izdevīgi pieņem es - t r a n s c e n d ā c i j u ētikas pārdzīvojumā, kur notiek es-tu robežas maksimāla nojaukšana, kamēr tiesību emocijās pēdējā ir tikai minimumāla.

Ētikā notiekošā es-transcendācijā mēs it kā iejūtamies otrā individā, uzskatām viņu kā mums tuvu, radniecīgu, iz-

²⁰⁰) K. Haff „Rechtspsychologie“, Berlin, 1924.

²⁰¹) R. Erb „Vom Wesen des Rechts und der Sittlichkeit“, 2. Aufl., Basel, 1930.

²⁰²) Rümelin „Das Rechtsgefühl“, Berlin, 1932.

protam viņu visā pilnībā. Rodas ciešas, intimas saites šo subjektu starpā. Šis attiecības savdabību vislabāk izteic tas, ko saprotam zem vārda „mīla“, kuŗa pieder pie primāriem, ir-reducībliem faktiem. Mīlā mums, kā pareizi uzsvēra N. Hartmanns, visskaidrāk atveras es-transcendācijas īpatnējā struktūra.

Pavisam cits lietas sastāvs ir tiesisko normu pārdzīvojums. Te nevaram runāt par es-transcendāciju. Te es-tu robežu atcelšana sasniedz tikai minimālu pakāpi, ko Šēlers labi apzīmē par solidaritāti. Pēdējā ir nepieciešamais konsociāns minimums, lai es-tu sakars no personas sakara nepārvērstos par lietas sakaru („Sachverhältnis“, V. Šterna nozīmē). Tiesībās mīlas vietā parādās citu individu tiesisko pretenziju lietišķās atzišanas (lietojot Aļeksejeva terminu) jeb arī cieņas („Achtung“) fakts, kas neprasa nekādu intīmāku es-tu relāciju.

Šo kardinālo tiesību un ētikas pārdzīvojumu diferenci arī pareizi ieskatījuši un savām teorijām izmantojuši sociologs, prof. A. Fīrkants (Vierkant), kultūrfilozofs O. Špenglers (Spengler) un no tiesību teorētiķiem V. Zauers.

Pamatodamies uz minētām divām dažādām es-tu relācijas iespējamībām, A. Fīrkants savā socioloģijā konstruē divus atšķirīgus sociālu attieksmju veidus: 1) „Gemeinschaftsverhältnis“ un 2) „Anerkennungsverhältnis“.²⁶³⁾

„Gemeinschaftsverhältnis“ ir tas sociālo relāciju veids, kas valda sabiedrības attīstības pirmatnējā stadijā, kur sabiedrība parādās kā „Gemeinschaft“ (F. Tönnies nozīmē). „Anerkennungsverhältnis“ nāk kā vēlāka stadija, kad attīstās t. s. „Gesellschaft“.

„Gemeinschaftsverhältnis“ A. Fīrkants raksturo kā es-tu intīmu korelāciju, kur raksturīgs moments ir „Neigung un „Liebe“, kur valda dzīva individu kopības apziņa. Turpretim „Anerkennungsverhältnis“ ir tipiski tiesiski strukturēta, viņas princips ir „Achtung“ un viņā „Lediglich eine Rechtsbeziehung und weiter nichts zwei Menschen verbindet“.²⁶⁴⁾ Šim divām sociālpsicholoģiskām es-tu attiecībām un diviem sa-

²⁶³⁾ A. Vierkant „Gesellschaftslehre“, 2. Aufl., Stuttgart, 1928, lp. 247.

²⁶⁴⁾ A. Vierkant, op. cit., lp. 248.

biedrību veidiem, pēc A. Firkanta domām, atbilst arī divu savdabīgu cilvēku tipi: „Gemeinschaftsmensch“, kuŗu raksturojot „Wärme“ un „Rechtsmensch“, kuŗu raksturojot „Kühle Zurückhaltung“.²⁶⁵⁾

Šie trīs konstatējumi Firkantam izrādījās ļoti auglīgi un viņš ar to palīdzību noskaidro daudzas svarīgas problēmas socioloģijā.

Dichotomisko es-tu korelāciju iespējamību izmantojis arī O. Špenglers savā tiesību tipoloģijā.

Vienu tiesību veidu O. Špenglers nosauc par primārām tiesībām, kas dominē pirmatnējā sabiedrības attīstības stāvoklī, kad tiesības vēl nav pilnā mērā izkristalizējušās no pārējām sociālām normām — reliģijas, ētikas etc. Šīs primārās tiesības raksturo intīmais, iekšējais noskaņojums un šai ziņā tās neatsšķiras no morāles. Minētais tiesību veids ir raksturīgs tai parādībai, ko O. Špenglers sauc par kultūru. Otrā tiesību šķiru viņš apzīmē par sekundārām tiesībām. Pēdējās parādās tikai sabiedrības samērā vēlā attīstības stadijā, kad tiesības jau palikušas par stingri nošķirtu un patstāvīgu normu kompleksu. No senās intimitātes te vairs nav nekas palicis. Tāpēc šī tiesību pasuga raksturīga civilizācijai.²⁶⁶⁾

Līdzīgu tiesību dalījumu izved arī V. Zauers. Viņš Špenglera primārās tiesības nosauc par „pirmām tiesībām — „Erstes Recht““²⁶⁷⁾ kuŗas parādās „Frühkultur“ laikmetā. Šīm tiesību veidam piemīt vēl daudz kas no ētisko un reliģisko normu dabas. Sakarā ar to viņām ir intīmāks, iekšīgāks raksturs. Ar kultūras attīstību rodas cits tiesību veids — „otrās tiesības“ („zweites Recht“), kuŗas raksturojums jau formāla, lietišķi-vēsa es-tu attiecību rēgulācija.

No sacītā redzam, ka apskatāmās teōrijas dīvējādu es-tu korelāciju konstatēšana izrādījies par auglīgu ideju, kas daudz var noskaidrot arī socioloģijā un kultūrfilozofijā. Tas rāda, ka apskatāmā teōrija ar savu dalījumu ir aizskārusi pirmās šķiras svarīguma problēmu.

No šīs es-transcendācijas, kā galvenās, iziet dažas pa-

²⁶⁵⁾ A. Vierkandt, op. cit., lp. 401.

²⁶⁶⁾ O. Spengler „Der Untergang des Abendlandes“, Bd. II, 16 bis 30 Aufl., München, lp. 68—98.

²⁶⁷⁾ W. Sauer „Lehrbuch“, lp. 219.

vadparādības, kas vēl vispusīgāk noskaidro pašu centrālo problēmu.

c) Ētikas pārdzīvojumam piemīt emocionāls raksturs, jo te viss dibinās uz intuitīvo iejūtu otra personā, kā to sevišķi uzsvēris Aleksejevs. Pārdzīvojot tiesības, galvenā loma piekrīt intelektam. Atzišanas, resp. cieņas princips ir tīri racionālas dabas.

Sakarā ar to ētikas pārdzīvojumam piemīt intimitāte, iekšējs siltums, turpretim tiesību pārdzīvojumam distancēts, aturīgs vēsums.

Šis divējādaais tiesību un ētikas pārdzīvojuma raksturs jau ieskatīts agrāk.

Tā jau F. Ničše (Nietzsche) izteicās sekojoši: „Staat? was ist das?... Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer“.²⁶⁸⁾

Šī paradība bija arī viens no iemesliem, kāpēc Tolstojs tik negatīvi izteicās par tiesībām, noliedzams viņas milas vārdā.

Cilvēku sociālo kopdzīvi nevarot dibināt uz ledainām tiesībām, bet te esot nepieciešams intīmais, tuvais milas saistījums.²⁶⁹⁾

Jaunākā laikā minēto paradību sevišķi izcēlis A. Firkants, runādams par „Das kühle Rechtsverhältnis“, kur valdot „Kälte, Gleichgiltigkeit und Fremdheit“.²⁷⁰⁾ Taisni modernajā laikmetā, kur novērojama „Anerkennungsverhältnis“ hipertrofija, rodoties atkal ilgas pēc intīmāka sociālā relācijas veida.²⁷¹⁾

Ar šiem diviem atšķirīgiem normu pārdzīvojumu veidiem, stāv sakarā arī divi dažādi uzskati ētikas koncepcijā un viņas būtības nodibināšanā.

Tā antiskā ētika viscaur dibinājas uz taisnības ideju, kurai piemita daudz kas no tiesību pārdzīvojuma vēsuma un aturības.²⁷²⁾ Pret šo morāles uztveri vēršas kristiānisms, se-

²⁶⁸⁾ Fr. Nietzsche „Also sprach Zarathustra“, Leipzig, 1901, lp. 69.

²⁶⁹⁾ Л. Толстой „Закон насилия и закон любви“, Берлин, 1922, lp. 109.

²⁷⁰⁾ A. Vierkandt, op. cit., lp. 397.

²⁷¹⁾ Sal. arī H. Freyer „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“, Leipzig, 1930, lp. 240.

²⁷²⁾ K. Petraschek, op. cit., lp. 166.

nās taisnības vietā nostādīdams milu, kas aizrauj ar savas intimitātes spēku uz morāliski pilnīgiem darbiem.

Minētā pārdzīvojuma izšķirība izpaudās arī ētikas sistēmu pamatošanā.

Kanta un jaunkantiešu ētika ir uzbūvēta tīri tiesiskā garā. Kants savu ētiku ir lielā mērā juridizējis, nostādot centrā racionālos cieņas („Achtung“) un pienākuma („Pflicht“) jēdzienus, izslēgdams no morāles jebkādas mīlas elementus.

Zīmīgi, ka uzticīgais sekotājs Kanta pēdās — R. Stammers, nav varējis ieskatīt mīlas īpatnējo struktūru, atšķirībā no tiesībām. Viņš milu vienkārši izkausē juridiski tvertajā taisnības jēdzienā („Gerechtigkeit“). Milu Štammlers saprot tikai kā „Die Hingebung an das Richtige.“²⁷³⁾ Viņš neredz nekādu principiālu starpību tiesību, resp. taisnības un mīlas starpā: „Es ist kein feindlicher Gegensatz unter den zweien — Gerechtigkeit und Liebe.“²⁷⁴⁾

Šī nepareizā ieskata cēlonis ir Štammlera loģicisms, kas kavē viņam izprast mīlas, kā īsta ētikas pārdzīvojuma, būtību.

Pret šo juridizēto ētikas uztvērumu jaunākā laikā pacēlušās protesta balsis, prasīdamas respektēt galveno ētikas struktūras elementu — milu. Minētā virziena pārstāvji aizrādīja, ka tikai pēdējā var izteikt ētikas īsto būtību.

Tā pret ētikas juridizāciju izteicās vācu zinātnieki J. Rehmke,²⁷⁵⁾ N. Hartmanns,²⁷⁶⁾ M. Šēlers²⁷⁷⁾ u. c.; no frančiem H. Bergsons, noteikti noraidīdams ētikā „Le culte de la raison.“²⁷⁸⁾

Ļoti spilgta reakcija pret šo kultu novērojama mūsdienu krievu filozofijā, kur contra nostājas ievērojamākie zinātnieki,

²⁷³⁾ R. Stammler „Lehrbuch“, lp. 208.

²⁷⁴⁾ R. Stammler, op. cit., lp. 209.

²⁷⁵⁾ J. Rehmke „Grundlegung der Ethik als Wissenschaft“, Leipzig, 1925, lp. 98.

²⁷⁶⁾ N. Hartmann, op. cit., 412.

²⁷⁷⁾ M. Scheler, „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“, 3 Aufl., Halle, 1927, lp. 559—561.

²⁷⁸⁾ H. Bergson, „Les deux sources“, lp. 89.

kā piem., N. Loskis,²⁷⁹⁾ S. Franks,²⁸⁰⁾ B. Višeslavcevs²⁸¹⁾ u. c.

No sacītā redzam, ka racionālajam tiesību normu un emocionālajam ētikas pārdzīvojumam ir svarīga nozīme un ka tas labi noskaidro tiesību īpatnējo dabu iepretim ētikai.

d) Ētisko normu pārdzīvojumam, kā pareizi aizrādīja N. Hartmanns, īpatnējs t o t ā l s raksturs, turpretim tiesību — tikai parciāls. Ētiskā intuícijā mēs vēršamies pret visu indivīda personību, ieskatām, tās centrālo vērtību. Otrs indivīds te atvejas mūsu priekšā ar visu savu domu, jūtu, tieksmju savdabību.

Šai ziņā ļoti pareizi izsacījās jau Platons, ka mīla neesot nekas cits, kā iešana no neesošā uz esošo.²⁸²⁾ Ētiskais skatījums padara mūs redzīgākus, viņā mēs novērojam otra indivīda tādas īpatnības, kas citādā aspektā nebūtu nemaz pieejamas.

Pavisam cits stāvoklis ir tiesībās. Tiesību pārdzīvojumā mēs neietiecamiem personības dziļākā kodolā, bet paliekam vienīgi perifērijā. Šeit mums otrs kontrahents nav no svara kā īpatnēja dzīva personība, bet tikai kā abstrakts tiesību un pienākumu nesējs.

Te atrodam saknes arī tai parādībai, ka tiesības vairuma gadījumos neinteresējas par tiesību subjektu rīcības iekšējiem motīviem, bet apmierinās vienīgi ar ārēji tveramo darbību.

Ar ētikas pārdzīvojuma totālo raksturu saistās parādība, kuru jau pareizi atzīmēja N. Hartmanns, t. i. ka ētisko normu pārdzīvojums ir saturā bagātāks un spēkā intensīvāks.

Ja ētiskā intuícijā otra personība mums atklājas visā savā krāsainā dažādībā un daudzveidībā, tad, protams, arī pats pārdzīvojums ir b a g ā t ā k s, saturīgāks.

Tiesību pārdzīvojumā nenotiek šī svešā, savadabīgā uzņemšana mūsos, kāpēc arī pats pārdzīvojums ir bālāks un tukšāks.

²⁷⁹⁾ Н. Лосский „Свобода и хозяйственная демократия“, Новый град, Париж, 1932, № 3, лр. 57

²⁸⁰⁾ S. Franks „Ievads filozofijā“, tulk. O. Bergs, Rīgā, 1930, лр. 97.

²⁸¹⁾ Б. Вышеславцев, „Этика преображенного Эроса“, Т. I, Париж, 1932, лр. 20.

²⁸²⁾ Platonos Symposion, herausg. v. Fr. Wolf, Leipzig, 1928, лр. 65.

Zīmīga ētiskā pārdzīvojuma kvalitāte ir viņas intensitāte, spēks. Ētiskā intuīcija var uzliesmot ar elementāru spēku, aizraudama cilvēku uz vislielāko aktivitāti. Būdami ētiskā pārdzīvojuma varā, mēs esam gatavi izdarīt visgrūtākos, citādos apstākļos, neizvedamus darbus.

Tiesību pārdzīvojumā šī spraiguma nav. Visur tur, kur mēs aktīvi lielā afektīvā pacilātībā cīnāmies par zināmām tiesībām, kā tas sevišķi redzams revolūcijās un jaunu valšņu radīšanas laikmetos, jau vairs nav darīšana ar tīru tiesību normu pārdzīvojumiem, bet ar ētisku emociju. Te pozitīvās tiesības jau tiek pārvērstas par dabisko tiesību normām. Kamēr tiesiska emocija paliek tikai tiesiska, tā mūs nespēj aizraut uz kādu izcilus aktivitātes iezīmētu darbību. Viņai trūkst kāpinātas intensitātes.

La théorie du minimum éthique.

par L. Šulcs,

Chargé de cours à l'Université Latvienne (Riga).

(Résumé.)

La théorie du minimum éthique appartient au domaine encore peu exploré et mal éclairci de la philosophie du droit.

Chaque auteur comprend cette théorie d'une manière différente en y mettant son contenu propre. On n'est pas davantage d'accord sur la question de savoir à qui revient l'honneur d'être son créateur. C'est ainsi que V. Cathrein l'attribue à Schopenhauer, le professeur Spektorski à Thomasius, le professeur Kistjakovski à Jellinek etc.

Tout cela est dû à l'absence d'une morphologie nette et précise des différentes théories du minimum éthique car la théorie du minimum éthique n'est pas uniforme, elle est divisée en plusieurs groupes, plusieurs types morphologiques.

Nous nous proposons dans cette étude de présenter une typologie des diverses théories du minimum éthique. Dans une première partie, la partie ontologique, nous tâchons donc de dégager les notions essentielles de ces différentes théories en les classant selon leur nature, dans une seconde partie d'autre part, nous essayons de donner une critique de ces théories, mettant en relief leur valeur respective et posant les problèmes essentiels à résoudre par la philosophie du droit.

1

On peut distinguer quatre différentes formes des théories du minimum éthique:

1) La théorie du minimum éthique à tendance négative (Kr. Thomasius, A. Schopenhauer).

2) La théorie du minimum éthique en tant que minimum nécessaire à l'existence sociale (G. Jellinek, Vlad. Solovjeff).

3) La théorie du minimum éthique - élément de validité du droit (L. Petrazycki, K. Petrachek, R. Kroner).

4) La théorie du minimum éthique représenté comme une sensation émotive du droit et de la justice (N. Aleksejeff, Nic. Hartmann).

1) Théorie du minimum éthique à tendance négative.

D'après cette théorie, le droit n'établit pour l'activité humaine que des règles à caractère négatif: la défense de porter atteinte au droit d'autrui. C'est le principe *Neminem laede*. De cette façon l'impératif est réduit à son minimum. L'éthique au contraire va plus loin, elle établit des postulats à caractère positif — aide ton prochain. *Omnes quantum potes iuva*.

a) Le premier qui ait énoncé cette théorie et par suite créé le type le plus ancien de théorie du minimum éthique est Kr. Thomasius. Il fut le premier à séparer nettement le droit de l'éthique en insistant sur le caractère négatif des normes juridiques (*praecepta negativa*), par opposition au caractère positif de l'éthique. Le droit n'exige de nous que le minimum, ne pas léser les droits de nos concitoyens („*Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*“), tandis que l'éthique impose à la volonté humaine des exigences maxima — aider son prochain, lui faire du bien — („*Quod vis ut alii tibi faciant, tu ipsis facies*“).

b) Schopenhauer est le deuxième représentant de cette théorie, il en donne un fondement plus large et plus clair. Schopenhauer distingue deux degrés dans l'éthique (*Mitleid*): 1) La justice et le droit, et 2) L'amour. Le droit étant le degré inférieur ne contient que des exigences d'un caractère négatif, l'amour impose des commandements positifs. En cela les idées de Schopenhauer ressemblent à celles de Thomasius, mais le sens de sa théorie est autre. Contrairement à Thomasius, il rapproche le droit de l'éthique de la manière la plus intime. Cela apparait très nettement dans sa construction logique du droit. Pour lui l'éthique (*Mitleid*) est la notion de genre, le droit celle d'espèce. Le droit ne peut par conséquent jamais contredire l'éthique. C'est pourquoi Schopenhauer n'envisage les normes du droit que comme une partie de l'éthique.

Ce n'est donc pas une différence de nature mais de degré.

A l'objection qu'il existe aussi un droit non éthique, Schopenhauer répond que de telles normes n'appartiennent pas au vrai droit.

II) Théorie du minimum éthique en tant que minimum nécessaire à l'existence sociale.

Elle est généralement envisagée comme la seule et unique théorie du minimum éthique. Ses adeptes soulignent que le droit n'est qu'une partie de l'éthique, son minimum, indispensable à la vie et au développement de la société humaine. Autrement dit le droit est le minimum indispensable à l'existence de la *societatis humanae*.

a) Le premier précurseur de cette théorie est G. Jellinek qui a exposé ses idées dans son ouvrage paru en 1878 „Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe“.

Son point de départ est la notion d'éthique sociale à laquelle il attribue deux fonctions: 1° garantir la possibilité de l'existence sociale, 2° contribuer à son développement. La première de ces deux fonctions est remplie par le droit, la seconde, la supérieure, par l'éthique; c'est-à-dire que le droit est le degré inférieur de l'éthique, son minimum.

Selon Jellinek, ainsi que Schopenhauer, le droit n'est donc pas autre chose qu'une partie de l'éthique qui ne s'en différencie qu'au point de vue du degré. Mais Jellinek dans cet ordre d'idée va encore plus loin que Schopenhauer, étant un des précurseurs les plus radical du rapprochement du droit de l'éthique qui ait jamais existé depuis Thomasius.

Jellinek tend à détruire toutes les différences entre le droit et l'éthique par une fusion complète de ces deux normes sociales.

b) Le deuxième représentant de cette théorie est le philosophe russe Vlad. Solovjeff, qui a exposé pour la première fois ses pensées dans une brochure intitulée: „Le droit et l'éthique“, parue en 1897. Ne connaissant pas l'ouvrage susmentionné de Jellinek, il est arrivé à la même conception par une voie indépendante de ce dernier, partant du problème fondamental des relations de l'absolu (l'éthique) et du relatif (le droit).

Les théories de Solovjeff et de Jellinek coïncident sur l'essentiel, l'une et l'autre considèrent le minimum éthique comme un minimum nécessaire à l'existence sociale. Le fondement et la constructions de leurs théories diffèrent cependant et à un triple point de vue.

1) Solovjeff donne à sa théorie une base philosophique solide, en harmonie avec tout son système philosophique.

Jellinek, au contraire, est un relativiste, un utilitariste, qui ne va pas au fond de la théorie du minimum éthique. Pour lui, le fait même de l'existence de la société humaine explique tout, car seule cette société est le but essentiel, la fin du droit.

2) Contrairement à Jellinek, Solovjeff ne sépare pas l'existence et le développement de la société. Selon Solovjeff le droit a pour objet non seulement d'assurer l'existence de la société, mais aussi de contribuer à son développement.

3) Solovjeff met en lumière que le droit est d'une structure toute différente de celle de l'éthique et souligne que le droit en tant que phénomène relatif ne peut coïncider d'une manière absolue avec l'éthique comme l'avait admis Jellinek.

Quant à la conception du minimum éthique de Solovjeff, elle se base sur trois notions: 1° la notion de perfection (l'absolu), 2° la notion d'imperfection (le relatif), et 3° la notion de perfectibilité comme moyen d'arriver à la déification de l'humanité (θεωσις), c'est-à-dire l'ascension progressive de l'humanité vers l'idéal d'une perfection absolue.

L'éthique se manifeste comme un principe absolu. Elle est le but final qu'il faut s'efforcer d'atteindre. Le droit, d'autre part, est un fait relatif, mais indispensable à la réalisation de θεωσις.

La perfectibilité de l'humanité n'est pas concevable sans droit, parce que c'est lui qui assure à la société sujet de cette θεωσις son existence et son développement. Voilà pourquoi le droit est le minimum éthique, la partie inférieure de cette éthique, sans laquelle l'atteinte de la perfection n'est pas concevable.

III) Théorie du minimum éthique comme élément de validité du droit.

L'essence de cette théorie est la suivante: Pour que le droit possède un sens, une valeur, une force réelle, il faut qu'on y trouve un certain minimum éthique. Là où ce minimum fait défaut, tout le régime du droit s'écroule et cesse d'exister.

a) Un des premiers représentant de cette théorie est le philosophe du droit polonais L. Petrazycki, qui expose ses idées dans son ouvrage „La théorie du droit et de l'éthique“, paru en 1910. Un des problèmes centraux de sa philosophie du droit est la relation entre le droit intuitif (naturel) et le droit positif, ou, ce qui revient au même, entre l'éthique et le droit.

D'après Petrazycki, tout système du droit positif doit contenir un certain minimum éthique sans lequel tout régime de droit menace d'être ruiné par une révolution sociale. Et ceci, dit Petrazycki, parce que toute la force du droit positif réside dans le fait de la reconnaissance du droit par les citoyens, or, cette reconnaissance n'est possible qu'autant que ce droit contient un certains minimum d'éléments éthiques.

C'est ainsi que Petrazycki attribue au minimum éthique un sens constitutif dans la validité du droit.

b) Le deuxième représentant de cette théorie est le professeur de philosophie du droit à Munich, K. Petraschek, qui a exposé ses idées dans son ouvrage „Die Rechtsphilosophie des Pessimismus“ paru en 1929.

Le fond de sa pensée est le même que celui de Petrazycki. Il ne diffère de ce dernier que par sa méthode et son fondement. Contrairement à la méthode psychologique de Petrazycki, il opère par la méthode sociologique.

Partant de la critique des théories du droit qui identifient le droit et la force (théories de Karl Marx, de Nietzsche, de Spengler) Petrazycki impute à ces doctrines l'erreur de „pars pro toto“, pour leur affirmation que le droit n'est qu'un fait de force pure. Il démontre que corrélativement à l'élément non-éthique, la force, le système du droit comprend aussi des éléments éthiques. La notion de droit se compose donc de deux éléments: l'éthique et le non-éthique, qui se trouvent en

état de tension constante. Si l'un des deux vient à manquer, le droit ne peut exister. Petraschek en tire cette conclusion que les normes du droit doivent contenir un certain minimum éthique sans lequel elles ne peuvent acquérir une réalité tangible.

c) Richard Kroner est le troisième représentant de cette théorie. Il a exposé ses idées dans son livre „Idee und Wirklichkeit des Staates“ paru en 1930.

Quant à l'idée de base, elle est la même que chez ses prédécesseurs, et c'est uniquement dans la méthode et la sousstructure que les différences apparaissent.

Etant néo-hégélien, Kroner part de la synthèse dialectique de l'idée et de la réalité. D'après lui, l'idée est déjà incarnée dans la réalité, et la réalité de sa part tend intentionnellement vers l'idée. Dès lors, ces deux principes ne sont pas divergents, mais se trouvent liés par une influence réciproque.

Kroner applique aussi ce principe de la synthèse dialectique à la construction des relations du droit et de l'éthique. Pour lui, le droit au fond est aussi une synthèse de deux éléments, la synthèse dialectique de l'éthique (idée) et du non-éthique (réalité). C'est pourquoi la condition sine qua non de l'existence du droit est la présence en lui d'un certain minimum éthique.

IV) Théorie du minimum éthique comme sensation émotive du droit.

Si les trois premières théories tendaient vers une compréhension objective du droit, cette dernière n'envisage que la sensation émotive provoquée par les normes du droit.

Cette théorie insiste sur l'aspect émotionnel du droit et de l'éthique. En s'appropriant par les sentiments des valeurs éthiques, il se produit une consonnance maxima, un effacement maximum entre les frontières du „toi“ et du „moi“. En saisissant le droit par nos sentiments, cette consonnance est au contraire minime.

Nous retrouvons déjà les germes de cette théorie chez Schopenhauer qui dit notamment que dans l'impression produite par le droit il reste toujours une certaine distance entre

les cocontractants, la fusion du „toi“ et du „moi“ est dans ce cas minime. Toute autre est l'impression produite par les normes éthiques où la fusion de deux êtres est complète. Il se produit ici, selon l'expression de Schopenhauer, une identification du „toi“ et du „moi“, où „Das Nicht Ich zum Ich geworden“, où le non-moi est devenu moi.

Mais Schopenhauer ne fait qu'effleurer cette théorie et ne lui attribue aucune importance dans la distinction entre le droit et l'éthique.

a) Un des premiers représentants de cette théorie est le professeur de philosophie du droit N. Aleksejeff (Paris). Dans son livre „Les bases de la philosophie du droit“, paru en 1924, il développe déjà clairement cette conception. Il fait valoir que l'émotion produite par le droit et par l'éthique n'est pas la même, qu'elle diffère profondément dans les deux cas.

L'impression émotive que produit le droit en nous n'est que périphérique, superficielle. L'acte fondamental, dit Aleksejeff, n'est ici que la reconnaissance des droits d'autrui. La fusion entre les deux êtres dans ce dernier cas n'est que minime.

Tout au contraire dans le cas d'impression émotive résultant de la morale, cette fusion est maxima.

b) Le deuxième représentant de cette théorie est le philosophe allemand Nic. Hartmann, qui a exposé ses idées dans son livre „Ethik“, paru en 1926.

Quant au fond, ses idées sont les mêmes que celles d'Aleksejeff. Son mérite personnel est d'avoir trouvé un terme commode et expressif, „la transcendance de la personnalité“, c'est-à-dire le pouvoir pour un individu de sortir en quelque sorte de lui-même et de se plonger émotionnellement dans la personne d'autrui.

Hartmann dit que dans la sensation émotive produite par le droit cette transcendance est à un degré minime, au contraire, dans la sensation émotive produite par l'éthique, la sensation émotive est à un degré maxima.

Nous avons ainsi sommairement esquissé les différentes espèces morphologiques des théories du minimum éthique. Il nous semble que cet essai de typologie donne la possibilité

d'arriver à une clarté plus grande dans la compréhension de la substance des théories du minimum éthique et que, par cela même, soit écartée la confusion des conceptions dans ce domaine due à ce fait que presque chaque auteur attribue à cette théorie un sens particulier.

II

Dans la deuxième partie, la partie déontologique, de notre étude, nous nous efforçons de présenter une critique des différents types du minimum éthique, mettant en lumière ce qui s'y trouve de négatif et de positif. La première question est de savoir combien de vérité contiennent ces théories, et pour combien elles nous facilitent la résolution du problème compliqué des relations du droit et de l'éthique.

1° — Commençons tout d'abord par la critique de la théorie négative.

Nous sommes obligés dès le début d'écarter cette théorie comme fautive. Le droit par sa nature n'est autre chose qu'un principe régulateur et coordinateur. Son but est de régler la vie sociale, d'établir une harmonie au moins relative entre l'activité de l'individu et des groupes sociaux.

Une telle régularisation est impossible si le contenu du droit ne vise que des postulats négatifs selon le principe „Neminem laede“. Cela suffirait à la rigueur à créer le droit pénal, mais ne serait nullement suffisant à l'existence des autres branches du droit.

La régularisation juridique de la vie sociale a donc aussi un aspect nettement positif, c'est là une vérité dont l'évidence nous semble définitivement acquise.

Les erreurs de la théorie négative s'expliquent par des faits d'ordre historique:

a) Elles sont dues en premier lieu à l'influence de la doctrine du droit naturel des XVII-ème et XVIII-ème siècles, qui attribuaient au droit un domaine extrêmement limité. C'était la conception de l'État-gendarme, qui n'avait d'autre but que la garantie de la sécurité des citoyens tant au point de vue intérieur qu'extérieur. Les impératifs juridiques n'allèrent donc pas au-delà du statut négatif.

b) Elles sont déterminées d'autre part par l'influence considérable que le droit pénal a exercé dans le temps sur les représentants de cette théorie. Ni Schopenhauer, ni Thomasius n'ont su se dérober à cette influence.

2° — Dans la théorie du minimum éthique en tant que minimum nécessaire à la vie sociale, nous trouvons à la fois les idées justes et des idées erronées.

A. — L'erreur de cette théorie consiste en ce qu'elle ne voit dans le droit qu'une partie de la morale, qu'une partie de l'éthique. Ne faisant pas d'autre différence entre le droit et l'éthique qu'une simple différence de degré, on aboutit à une confusion complète du droit et de l'éthique, à une incorporation du droit dans la morale, à une „éthification“ du droit.

Cette conception est inacceptable, le droit n'est pas une partie de la morale, car le droit tout en contenant des éléments éthiques ne se confond pas avec ceux-ci. Il contient encore autre chose en plus de ces éléments éthiques.

B. — La théorie que nous analysons contient néanmoins quelques idées fort justes, à savoir :

a) L'affirmation que le droit ne contient que les postulats les plus nécessaires, les plus élémentaires, sans lesquels la société ne saurait ni exister, ni se développer.

Ce minimum impératif est obligatoire pour tous et réalisable par chaque homme aux capacités moyennes. Tout ce qui dépasse ce minimum exigé appartient au domaine de l'éthique posant à la volonté humaine des postulats beaucoup plus élevés et plus exclusifs.

C'est que le droit s'il veut être effectif, s'il veut réellement régir la vie sociale, doit prendre en considération la vie réelle, les défauts de l'homme, sans quoi ses normes resteront lettre morte.

b) La théorie dont il s'agit met bien en relief le processus du développement du droit. C'est un fait bien connu que dans l'état primitif de la société, nous sommes en présence d'un syncrétisme des normes sociales, c'est-à-dire d'un amalgame du droit, de la morale, de la coutume et de la religion.

Ce n'est que plus tard que le droit se dégage de cet ensemble, acquérant une vie propre et devenant une norme

obligatoire à tous, tandis que la morale et la coutume s'adressent uniquement à la bonne volonté des citoyens, restant toutes facultatives.

La cause de cette évolution est la suivante: la société primitive grâce à son communisme plus ou moins accentué imposait à ses membres des exigences obligatoires par trop vigoureuses, trop étendues, allant trop loin. Cette société primitive qui se basait sur une solidarité par similitude trouva sa fin cédant la place à une autre forme de la vie sociale à laquelle Durkheim donne le nom de solidarité par division du travail (Tönnies - Gesellschaft), par opposition au stade précédent qu'il qualifie de solidarité par similitudes (Tönnies - Gemeinschaft).

Cet état de développement de l'humanité se caractérise par un affaiblissement du sentiment de communauté et par l'avènement de l'individualisme. Il fallait donc trouver une nouvelle solution pour résoudre les nouvelles relations entre l'individu et la société, il fallait trouver des normes sociales qui lieraient le moins possible l'individu et qui assurerait en même temps ce minimum d'existence et de développement nécessaire de la société. Or, ces normes sociales possédant ces vertus de conciliation avec ces exigences et d'adaptation aux circonstances nouvelles, minimales, mais obligatoires pour tous, c'est le droit.

La compréhension de ce phénomène de séparation du droit de l'ensemble des normes sociales, l'étendue de son exigence et son caractère obligatoire ne nous deviennent vraiment accessibles que grâce à la théorie ci-dessus énoncée.

C. — La théorie du minimum éthique nécessaire à l'existence sociale jette aussi une certaine lumière sur l'essence même du droit et sur ses relations avec la morale.

Si le droit a ses fonctions spéciales et restreintes à un but déterminé et limité, assurer l'existence de la société et indirectement contribuer à son développement, de ce fait même est déterminée sa nature particulière. Il ne s'agit pas pour lui de suivre la morale, d'aller aussi loin que cette dernière, de s'introduire dans le domaine de la conscience et de l'opinion si celle-ci ne s'extériorise pas, si elle ne se traduit pas par des actes. Le droit ne peut pas toujours respecter les

motifs d'une action, tandis que pour la morale le motif est une pièce essentielle, un élément fondamental de sa valeur.

Le droit ne peut pas davantage se passer de l'emploi de la force physique dont la voie lui reste toujours largement ouverte tandis que son emploi dans le domaine de la morale anéantirait cette dernière. D'autre part le droit n'est pas purement impératif comme l'éthique qui nous impose des obligations unilatérales, il s'accompagne d'une exigence effective appuyée par une demande d'exécution émanant d'autrui, ce qui donne au droit une plus grande efficacité. Ici, il y a toujours une réciprocité entre les devoirs et les prétentions.

Le champ d'application du droit est donc bien limité. Il ne faut pas qu'il en sorte au risque de perdre cette efficacité. Il faut qu'il garde son caractère propre et spécial.

3°. — Quant à la théorie du minimum éthique élément de validité du droit, elle nous semble mériter une attention toute particulière par sa justesse de vue et la solidité de son fondement. Le caractère du droit est en effet d'ordre dialectique. Il embrasse deux éléments différents: la morale et la force.

L'élément non-éthique du droit, la force, a pour causes principales premièrement un élément à caractère immanent, enraciné dans la nature même du droit, deuxièmement un élément à caractère transcendant qui ne dépend que des faits extérieurs. La première de ces deux causes tient d'une part à la nature universelle et générale du droit qui néglige la particularité et l'unité dans une situation concrète, d'autre part à la négligence au moins partielle des motifs qui ont provoqué l'acte, en s'accommodant en même temps de l'existence de l'égoïsme. Ce qui nous permet de citer l'aphorisme d'un philosophe du droit affirmant que l'existence du droit ne ferait pas défaut même dans une société de démons.

La deuxième cause constitutive de l'élément non-éthique du droit, l'élément transcendant, est due à ce que le législateur, lato sensu, peut en émettant des normes de droit ne suivre que ses intérêts personnels et égoïstes; peu importe que ce soit des intérêts purement individuels ou les intérêts d'un groupe social déterminé.

Pourtant la présence d'un élément moral dans le droit ne fait aucun doute, ce dont on se rend parfaitement compte

dans le domaine du droit criminel, car ici les commandements du droit sont en même temps des postulats moraux.

L'un et l'autre de ces deux éléments hétérogènes du droit se trouvent en relations de tension. L'un tend à exclure l'autre. Par cela le droit devient dans une certaine mesure dynamique. Rien n'est figé en lui, tout au contraire il est incessamment sujet au mouvement et aux changements. Les deux éléments en collision se montrent à chaque instant dans une nouvelle combinaison, sous une nouvelle forme.

C'est une véritable „Évolution créatrice“ qui règne ici comme dirait M. Bergson, car non seulement l'élément éthique et le non-éthique peuvent incessamment varier, se mouvoir, se combiner d'une manière différente à la recherche d'un compromis quelconque selon le système juridique particulier en présence, mais ces changements ont aussi lieu dans chaque instant à l'intérieur d'un système donné.

Ces deux éléments du droit sont donc essentiels et constitutifs de la notion même du droit. Si l'un des deux vient à manquer, la notion droit disparaît. C'est pourquoi on arrive à cette conclusion que chaque système juridique contient au moins un minimum éthique sans lequel il tombe tout entier.

Au-dessus de ce minimum, la proportion entre ces deux éléments, l'éthique et le non-éthique, ne peut pas être valablement fixée, car tout dépend ici de la latitude et du temps. L'élément éthique peut être inclus dans les normes juridiques soit dans une proportion minima, soit s'approcher de son maximum. C'est de cette proportion que dépend en fin de compte la valeur d'un régime juridique à un moment donné.

4° — En analysant enfin la quatrième et dernière de ces théories, celle du minimum éthique représenté comme une sensation émotive du droit et de la justice, nous constatons que les idées qui y sont émises sont justes.

Les sensations émotives provoquées soit par les normes juridiques, soit par la morale, ne sont évidemment pas de la même nature. Le caractère de l'émotion dans chaque cas est profondément différent.

Il est intéressant à noter que beaucoup de psychologues du droit, comme L. Petrazycki par exemple, n'on pas porté

la moindre attention à ce fait et ne l'ont pas utilisé pour établir une distinction entre le droit et la morale.

La meilleure formule dans ce sens est donnée par N. Hartmann qui établit que dans la sensation émotive due à la morale, nous nous trouvons en présence d'un fait transcendant de la personnalité, d'une destruction maxima des frontières entre le „toi“ et le „moi“, comme cela se produit avec éclat dans le phénomène d'amour, tandis que dans la sensation émotive due au droit on ne constate qu'un minimum de consonnance entre le „toi“ et le „moi“.

C'est pourquoi la sensation émotive due à la morale est d'une nature essentiellement sentimentale, car tout ici est basé sur le pouvoir sentimental de se plonger intuitivement dans l'âme d'une autre personne. Dans la sensation émotive due au droit, c'est l'intellect et non le sentiment qui domine. De même, la sensation émotive due à l'éthique a un caractère totalitaire, l'individu s'ouvre à nous jusqu'au plus profond de lui-même. Dans la sensation émotive due au droit au contraire, nous ne sommes qu'à la surface de l'individu, son intérieur, son être profond nous reste fermé. C'est pourquoi la sensation émotive d'ordre moral est infiniment plus riche et plus intense que celle due au droit.

Latv. Universitātes Akadēmiskās Sabiedrisko Zinātņu Biedrības Juridiskās un Ekonomiskās nodaļas kopsapulcēs nolasītie priekšlasījumi.

Prof. Dr. K. Dišlers.

Konvencionālas normas valststiesību novadā.

Modernās jurisprudences divas galvenās sastāvdaļas ir teorija un dogmatika. Teorijai dod vielu galvenā kārtā tiesiskas idejas, tiesiski principi, tiesiski institūti; dogmatikai — rakstītie likumi. Tagadējā kultūras cilvēka dzīve ir norēgulēta ar lielu daudzumu labi rediģētu likumu, no kuriem liela daļa savukārt sakopota kodificētos un sistematizētos likumu krājumos. Ja mūsu tagadējo kultūras laikmetu dažreiz mēdz apzīmēt par mašīnu laikmetu, tad liekas, ka ar tādu pašu tiesību viņu varētu nosaukt par rakstītu likumu laikmetu. Un ja liela nozīme tagadējās kultūras veidošanā ir inženieriem, tad ne mazāka tā juristiem.

Jurista pirmais tiešais pētāmais materiāls ir tiesības un tiesiski institūti; un tā kā ar tiesībām un tiesiskiem institūtiem visvieglāki ir tiešāki iepazīstamies no rakstītiem likumiem, tad arī saprotams, ka esam pieraduši pie rakstītiem likumiem un pie domām, ka ārpus likumu krājumiem un atzītu zinātnieku rokas grāmatām juristam nav daudz ko meklēt. Un ja arī, — tad bez rakstītiem likumiem ir arī vēl diezgan daudz citu rakstītu normatīvu aktu, kas tā vai citādi stāv sakarā ar tiem pašiem likumiem: valsts un pašvaldības organu uz likumīga pilnvarojuma pamata izdoti saistoši noteikumi, dažādu sabiedrisku organizāciju likumīgā kārtā apstiprināti statūti u. t. t. Liekas, ka būtu pilnīgi pagājis nerakstītu ieradumu tiesību laiks.

Un tomēr arī tagad juristiem ir darišana ar nerakstītām tiesību normām, pie tam ne tikai ar vecajām ieradumu tiesībām, bet dažos tiesību novados arī ar ipatnējām jaunas formācijas tiesībām, tā sauktajām konvencionālām normām, kuŗas mūsu acu priekšā rodas, veidojas un parāda savu rēgulējošo spēku. Sevišķi daudz tādu normu atrodamas valststiesību novadā; gan vienā valstī vairāk, otrā mazāk, bet konstatējamās viņas visur, kur kāda valsts iekārta pastāv kaut tikai kādu gadu desmitu. Visvairāk gan šo konvencionālo normu būs atrodamas Anglijā, kuŗas satversme nav kodificēta un sastāv kā no atsevišķiem likumiem un vecajām ieradumu tiesībām, tā arī no jaunajām konvencionālām normām; bet daudz tādu konvencionālu normu sakrāties arī vecākajās republikās, kā A. Savie-

¹⁾ Sal. A. V. Dicey, Introduction to the Study of the Law of the Constitution, 8-th edition, 1926, lpp. 28. Piem. par Am. Sav. Valstu satversmi prof. Daisi saka: Konvencionālais elements Savienoto Valstu konstitūcijā ir daudz lielāks nekā lielākā daļa angļu domā... Var apgalvot, bez sevišķas pārspilēšanas, ka konvencionālais elements Sav. Valstu konstitūcijā tagad ir tikpat liels, kā Anglijas konstitūcijā. — James Bryce, The American Commonwealth, new ed. 1918, Vol. I. chapter XXXIV, The Development of the Constitution by Usage, gan saka (lpp. 394), ka Am. Savienotajās Valstīs konvencionālo normu esot mazāk, nekā Anglijā, tomēr viņš uzrāda veselu rindu papildinājumu A. Sav. Valstu satversmē, kas izveidojušies uz konstitucionālās prakses pamata.

notajās Valstīs un Francijā,¹⁾ kuŗām ir labi rediģētas un plaši iztulkotas satversmes. Jaunajās valstīs ar rūpīgi izstrādātām satversmēm šo normu ir mazāk, bet, bez šaubām, viņas atrodamas arī tur, un dažā jaunajā valstī jau pirmo desmit gadu laikā līdzās rakstītajai satversmei izveidojusies otra — nerakstīta — satversme, kas stipri atšķiras no rakstītās.

Kāds tad nu šinis apstākļos ir jurista valsts-tiesībnieka uzdevums? Vispirms viņam gan jāturas pie formālās satversmes un to papildinošiem rakstītiem likumiem, bet apmierināties ar to nevar, jo pēc rakstītiem likumiem vien nav iespējams dabūt pareizu ieskatu par reālā veidā pastāvošo satversmi. Lai iepazītos ar kādas valsts isto iekārtu, jāapskata arī konvencionālās normas, kas papildina vai pat groza viņas rakstīto satversmi. Attiecībā uz Angliju to jau 60 gadu atpakaļ noteikti aprādījis Edvards Frimēns,²⁾ atzīmēdams kā vienu no ievērojamākiem vēstures faktiem nerakstīta konvencionāla kodeksa rašanos, kas stipri pārveidojis Anglijas konstitūciju. Pēc viņa uz konvencionālo normu nozīmi norādījuši tādi valsts-tiesībnieki kā Daisi, Braiss, Pjers, Labands, Jelineks, Hatscheks.

Liekas tāpēc, ka vispirumā kārtā valststiesībniekiem jāpiegriež vajadzīgā vērība konvencionālām normām kā aplūkojot atsevišķas valsts reālo satversmi, tā arī ierādot šīm normām zināmu vietu valststiesību teorijā.³⁾ Bet, šķiet, nebūtu lieki arī tiesību teorijā un tiesību filozofijā piegriezt konvencionālajām normām vairāk vērības nekā līdz šim, jo ar šīm normām saistās vairāki visai interesanti tiesiski jautājumi.

Šinī isajā rakstīnā, protams, es nedomāju šos jautājumus atrisināt; varbūt to mēģināšu vēlāk kādā plašākā darbā. Pagaidām mans vienīgais nolūks — aizrādīt uz konvencionālo normu nozīmi valststiesību novadā un uz dažiem juridiskiem jautājumiem, kas saistīti ar šo normu rašanos un pastāvēšanu līdzās rakstītajos likumos ietvertajām tiesību normām.

1. Konvencionālo normu jēdziens. R. Stammers izšķir divējāda veida sociālas normas: tiesību normas un konvencionālas normas, pie kam ar pēdējām saprot visas tās normas, kas, nebūdamas tiesību normas, atrod pielietošanu sabiedrībā.⁴⁾ Šāds konvencionālo normu jēdziens ir pārāk plašs un, pēc mana ieskata, nepareizs. Es ieskatu konvencionālās normas par tiesību normu īpatnēju veidu, kas ieņem savu vietu līdzās likumiem un ieradumu tiesībām, bet atšķiras no šiem tiesību

²⁾ Edward A. Freeman, *The Growth of the English Constitution*. Tauchnitz ed. 1872, lpp. 159—164.

³⁾ Prof. Daisi, kuŗš savā Anglijas konstitūcionālo tiesību kursā pats piegriezis diezgan daudz vērības arī konvencionālām normām, nonāk zināmā pretrunā ar sevi, kad viņš saka, ka juristam jānodarbojoties tikai ar tiesību normām, bet ne konvencionālām normām; šis pēdējās esot mainīgas (They vary from generation to generation, almost from year to year), un viņu saturs piederot vairāk politikai, nekā tiesībām. Sal. A. V. Dicey, *Introduction etc.* lpp. 30. Uz to varētu atbildēt, ka politika gan var būt par pamatu konvencionālas normas radīšanai; bet kad norma jau izveidojusies, tiek atzīta un pielietota, — tad jurists — valststiesībnieks to vairs nevar ignorēt.

⁴⁾ Rudolf Stammler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 1922, lpp. 77: Wir fassen alle Sätze, die in solcher Weise neben dem Rechte zu beobachten sind, unter dem Ausdrucke der Konventionaleregeln zusammen.

veidiem kā pēc izcelšanās, tā pēc formas un pēc juridiskās būtības. Kopā ar ieradumu tiesībām konvencionālās tiesības atšķiras no likumu tiesībām ar to, ka viņas nav radušās mums zināmā likumdošanas kārtībā; varētu pat mēģināt teikt, ka abi šie tiesību veidi (ieradumu tiesības un konvencionālās t.) radušies prakses ceļā. Bet ieradumu tiesību izcelšanos mēs patiesībā nezīnām, — zinām tikai, ka viņas pastāv no seniem laikiem, cik tālu sniedzās tagadējo paaudžu atmiņa. Konvencionālo normu izcelšanos mēs turpretim labi zinām: tās rodas, veidojas un nostiprinās mūsu acu priekšā, galvenā kārtā uz vienošanās un precedentu pamata. Šo tiesību veidu varam nosaukt par jaunākās formācijas ieradumu tiesībām; un novērojot šo tiesību rašanos, šķiet, varam taisīt dažus hipotētiskus slēdzienus arī par veco ieradumu tiesību, vismaz viņu vienas daļas, izcelšanās kārtību.

Arī pēc formas konvencionālās tiesības stāv tuvāki ieradumu tiesībām, nekā likumu tiesībām, jo šīs pēdējās atšķiras ar savu noteiktāku un pilnīgāku formālo ietēru. Tiesības pēc savas būtības ir vara; tā sauktās objektīvās tiesības ir sabiedrisko dzīvi regulējoša vara, subjektīvās tiesības — atsevišķiem tiesību subjektiem piederoša prasību vara. Bet lai šī vara būtu konstatējama un pielietojama, citiem vārdiem — lai viņa varētu reālā veidā parādīties un darboties — viņai nepieciešams reāls formāls ietērs. Objektīvo tiesību formālais ietērs ir norma; un ja mēs nereti tiesības identificējam ar normām, tad izdarām loģisku kļūdu, jo, kā jau minējām, normas nav tiesības, bet tikai tiesību reālā forma. Tomēr šī kļūda nav liela, jo tiesību un normu izšķirībai ir tikai teorētiska nozīme; praktiska nozīme viņai nav, jo tiesības un attiecīgas normas ir tik cieši saistītas, ka ar tiesībām objektīvā nozīmē vispār varam iepazīties tikai caur normām, un atsevišķi no normām objektīvās tiesības gan teorētiski var tikt domātas, bet praktiski nevar tikt pielietotas. Praktiski tāpēc varam teikt: likumu, ieradumu, konvencionālās tiesības (objektīvā nozīmē), vai arī likumu, ieradumu, konvencionālās normas.

Atšķirība starp šiem tiesību veidiem formas ziņā mums kļūs skaidra, ja palūkosimies uz likumu un ieradumu tiesību pielietošanu tiesā. Vajadzīgo likumu tiesnesis uzmeklē oficiālajā likumu krājumā, izlasa tā burtisko tekstu un pielieto likumu tā, kā viņš šo tekstu gramatiski un loģiski saprot. Ieradumu tiesībām tāda burtiska teksta nav, un lai viņas varētu pielietot, vajadzīgs vispirms konstatēt viņām atbilstošas normas. Ir, protams, iespējams (un dažreiz tas arī ticis darīts) vairāk vai mazāk oficiālā kārtā savākt ieradumu tiesības, konstatēt to normas, uzrakstīt un sakopot krājumā, un pielietot šini krājumā atrodamās normas. Bet parastā kārtība ir tā, ka ja procesa likums atļauj pielietot ieradumu tiesības un kāda no pusēm uz tām atsaucas, tad tiesnesis pats pēc kompetentu lietpratēju liecībām pirms konstatē attiecīgo ieradumu normu, un pēc tam to pielieto (protams, ja tā ir neapšaubāmi konstatēta). Šīni gadījumā nav tik daudz no svara ieradumu tiesības formālā ietēra burts, bet gan pašas tiesības īstais saturs; citiem vārdiem: konstatētās ieradumu tiesību normas vārdiskā jeb burtiskā redakcijā var būt dažāda, ja tikai normas saturs ir pietiekoši skaidrs un noteikts. Tāpēc normu mēs varam nosaukt

par tiesības loģisko ietērpju, un viņai līdzās likuma tekstu par tiesības burtisko ietērpju. Protams, ka likuma tekstā atrodam vispirms normu, kā tiesības loģisko ietērpju, un normā arī tiesību pašu. Likumu tiesībām tā tad ir divi ietērpi: loģiskais — norma, un burtiskais — likuma teksts, kas no likumdevēja stingri noteikts un var tikt grozīts tikai likumdošanas kārtībā; ieradumu tiesībām turpretim ir tikai viens ietērps loģiskais, norma; burtiskā ietērpa tādā nozīmē, kādā likumu tiesībām ir likuma teksts, ieradumu tiesībām nav.

Konvencionālās tiesības pēc ārējās formas nostādāmas līdzās ieradumu tiesībām, jo arī viņām pa lielākai daļai ir tikai loģiskais ietērps, bet nav burtiskā ietērpa. Izmējums šini ziņā ir tās konvencionālās tiesības, kas ietvertas organizāciju vai kolēģiālu valsts varas organu pieņemtajos kārtības rulljos, vai iekšējās instrukcijās; piem. Valsts Prezidenta un Valsts Kontroliera vēlēšanu kārtība tagad noteikta likumā — Saeimas Kārtības Rullis, no 1929. g. 10. aprīļa (pp. 27—31), bet līdz tam šī vēlēšanu kārtība bij noteikta tikai Saeimas pieņemtā instrukcijā, ko tomēr arī varēja ieskatīt par attiecīgo konvencionālo tiesību burtisku ietērpju, pie kuŗa bij jāturas, konstatējot tiesības loģisko ietērpju — normu. Ārējās formas ziņā tā tad konvencionālās tiesības dažreiz līdzinās ieradumu tiesībām, bet dažreiz arī likumu tiesībām.

2. Konvencionālo tiesību juridiskā būtība. Jau minēju, ka es ieskatu konvencionālās tiesības par īpatnēju tiesību veidu, un jau vairākkārt esmu nostādījis līdzās trīs tiesību veidus: likumu tiesības, ieradumu tiesības un konvencionālās tiesības. Bet tas nav vispār pieņemtais ieskats, un par konvencionālo normu juridisko būtību vēl valda diezgan liela neskaidriba. Jau minēju, ka R. Stammlers atzīst konvencionālās normas gan par sociālām normām, bet ne par tiesību normām. Vēl skaidrāki Stammlers to pasaka citētā darba (*Lehrbuch der Rechtsphilosophie*) 85. lapas pusē: „Dadurch (t. i. kā viņas arī kautko rēgulē sabiedriskajā dzīvē) werden die konventionalen Regeln nicht zu rechtlichen Sätzen, denn es fehlt ihnen das Merkmal des selbstherrlich verbindenden Wollens.“ Ar ko tad nu, pēc Stammlera domām, konvencionālā norma kā rēgulējoša sociāla norma atšķiras no tiesību normas? Tas pateikts turpat 84. lpp.: „Das rechtliche Wollen hat wegen seines selbstherrlichen Charakters ein Uebergewicht über die nur einladende konventionale Regel. Die letztere kann nun einen von dem Rechte ihr angewiesenen und belassenen Platz einnehmen.“ Pēdējam teikumam varam piekrist tānī nozīmē, ka likums, protams, katrā laikā var iznīcināt katru konvencionālo normu, to atceļot vai arī pārvēršot par likumu.⁵⁾ Bet to pašu katrs vēlākais likums var attiecībā pret katru iepriekšējo likumu, to atceļot vai grozot. Kas attiecas uz R. Stammlera tezi, ka konvencionāla norma ir tikai uzaicinoša (nur einladende), tad to labākā gadījumā varētu attiecināt

⁵⁾ A. V. Dicey, *Law of the Constitution*, lpp. XLIX, konvencionālās normas, kas vēlāk uzņemtas likumā, gan itkā vēl arvienu ieskata par konv. normām un nosauc tās par „enacted conventions“; bet ir taču skaidrs, ka ar uzņemšanu likumā konvenc. norma pārvēršas par likumu un beidz eksistēt kā konvencionāla norma.

tikai uz privāttiesisku organizāciju iekšējiem reglamentiem jeb kārtības rulliem, bet nekādā ziņā ne uz publiski tiesiskajām konvencionālām normām, kas izveidojušās valsts varas organu darbībā uz precedentu pamata. Šīs konvencionālās normas bieži papildina likumus un satversmi, un dažreiz pat groza likumus un satversmi (dažus piemērus pievedīsim vēlāk); tā tad šīs normas, kamēr viņas pastāv, ir obligatoriskas un ne tikai uzacinošas vien, un tāpēc Stammlera teze nav attiecināma vismaz uz konvencionālām normām valststiesību novadā.

Par tiesību normām konvencionālās normas neatzīst arī prof. J. Hatscheks. Savā rakstā „Konventionalregeln oder über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im öffentlichen Recht“ viņš izsakās par konvencionālajām normām starp citu sekoši: „Die folgende Untersuchung ist dem Nachweise gewidmet, dass es sich hier nicht um Rechtsnormen handelt, sondern um Normen, die Kraft empirischer Faktizität gelten... Normen, die im Prozesse der Rechtsbildung ein Vorstadium des Rechts darstellen, weil sie noch nicht durch offiziellen Rechtsquellen gegangen, die aber deshalb nicht weniger wirksam sind... Diese Normen nenne ich im Anschluss an die in England hierfür übliche Bezeichnung Konventionalregeln.“⁶⁾

Kā redzams, J. Hatscheks gan atzīst šo normu rēgulējošo spēku, bet pieraksta viņām šo spēku tikai viņu faktiskās pastāvēšanas dēļ; neatzīst tās par tiesību normām, bet tikai par tiesību iepriekšēju stadiju (Vorstadium des Rechts). Bet ar ko tad nu šīs normas atšķiras no tiesību normām? No formālās puses ar to, ka viņas „nav vēl gājušas caur oficiālajiem tiesību avotiem“, bet pēc savas juridiskās būtības ar to, ka tiesību normas norēgulē attiecīgu rīcību jau iepriekš, tagadnē un nākotnē, turpretim konvencionālās normas tikai a posteriori attaisno kādu iepriekš notikušu lietderīgu rīcību.⁷⁾ Man šķiet, ka šo Hatscheka slēdzienu var stipri apšaubīt. Pieņem, ka konvencionāla norma vienīgi attaisno jau notikušo darbību, varētu tikai konvencionālas normas tapšanas sākumā, kad viņa tikko vēl veidojas uz nedaudzu iepriekšēju precedentu pamata. Turpretim, kad konvencionāla norma ir jau pietiekoši izveidojusies un nostiprinājusies, kādus piemērus diezgan daudzus varētu pievest no Anglijas un Am. Sav. Valstu konstitucionālajām tiesībām, tad arī konvencionāla norma jau iepriekš norēgulē turpmāko rīcību, tāpat kā tiesību norma. Pēc

⁶⁾ Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, Bd. III. 1909, lpp. 4. Sal. arī lpp. 34 formulētos slēdzienus: ... dass es Normen sind, die sich nicht gerade selten gegen den ausdrücklichen Wortlaut der Gesetze entwickeln und eine Verbindlichkeit für die Praxis aufweisen, die der Geltung der Rechtsnormen anscheinend nichts nachgibt; dass es Normen sind, die ihre Verbindlichkeit aus der normativen Kraft des Faktischen ableiten...

⁷⁾ Jahrbuch d. öfftl. R. Bd. III, lpp. 35: ... die Rechtsnorm dazu dient, Weisungen für die Gegenwart und Zukunft zu geben, Anweisungen also für ein erst darauffolgendes Handeln, die Konventionalregel aber nur den Zweck hat, praktisch zweckmässiges Handeln, das sich aus der Befolgung von Präzedenzfällen empfiehlt, nachträglich a posteriori zu rechtfertigen. Šī teze uzstādīta taisni kā atbilde jautājumam: ar ko konvencionāla norma atšķiras no īstas tiesību normas?

J. Hatscheka ieskata gan šāda norma nebūtu vairs uzskatāma par istu konvencionālu normu: viņa jau izgājusi no tiesību iepriekšējās stadijas, kļuvusi par ieradumu tiesību normu.⁸⁾ Šāds ieskats jau ir drīzāk saprotams un zināmā mērā pieņemams. Arī es, kā jau minēts, ieskatu visas konvencionālās normas, kurās šo nosaukumu pelna sava regulējošā spēka dēļ, par jaunākas formācijas ieradumu tiesībām; starpība tikai tā, ka (veco) ieradumu tiesību izcelšanās mums nav zināma, turpretim konvencionālo tiesību izcelšanās mums labi zināma un pat novērojama, jo nereti paši esam viņu rašanās un veidošanās liecinieki.

Arī pēc angļu jurisprudences ieskata konvencionālas normas, neskatoties uz savu regulējošo spēku un lielo nozīmi konstitucionālo tiesību novadā, nav istas tiesību normas. Nav no svara, ka viņas nav pieņemtas likumdošanas kārtībā un ka liela daļa no viņām nerakstītas; angļiem ir daudz nerakstītu tiesību normu, un vēl vairāk tādu, kas nav pieņemtas likumdošanas kārtībā, proti tā sauktās common law, kas ietver sevī kā ieradumu tiesības pie mums parastajā nozīmē, tā arī mums pēc būtības svešās, bet angļiem parastās „tiesnešu radītās tiesības“ (judge made law). Pēc angļu ieskata istas tiesības ir tikai tās, ko atzīst un pielieto tiesas. Common law, kā arī, protams, likumdošanas kārtībā radītās tiesības (statute law) tiek no tiesām pielietotas un tā tad ir istas tiesības, turpretim konvencionālas normas netiek tiesās pielietotas un tāpēc, pēc angļu ieskata, nav istas tiesības. Attiecībā uz konstitucionālo tiesību saturu šo ieskatu ļoti noteikti uztura Daisi: Konstitucionālās tiesības sastāv no divām daļām, — istajām konstitucionālajām tiesībām, ko atzīst arī tiesas, un konstitucionālajām konvencijām, kas gan regulē augstāko valsts varas organu rīcību, tomēr netiek atzītas no tiesām un tāpēc nav istas tiesības.⁹⁾ Šis ieskats piegriež vērību vispirms normu formālajai pusei, viņu atzīšanai no tiesām, bet šij atšķirībai seko arī zināma atšķirība normu spēkā, jo no tiesām atzītās un tā tad spēkā uzturētās normas ir stiprākas un stabilākas, nekā tās, ko tiesas neatzīst.

Uz konvencionālo normu nestabilitāti, uz viņu pārveidošanos „no paaudzes uz paaudzi“ — ir norādījis jau Daisi (l. c. lpp. 30). Uz to ir norādījis arī Jellineks, nosaukdams šīs normas par „dispozitīvām, piekāpīgām“ tiesībām (dispositives, nachgiebiges Recht).¹⁰⁾ Šim ieskatum visumā var piekrist. Konvencionālās normās, bez šaubām, ir piekāpīgā-

⁸⁾ Jahrbuch d. öfftl. R. Bd. III, lpp. 35: Es entsteht nun die Frage, können jene Normen aus ihrem Vorstadium in die Sphäre der Rechtsnormen jemals gelangen? Darauf ist die Antwort: zweifellos, wenn sie Gewohnheitsrecht werden.

⁹⁾ Sk. A. V. Dicey, Law of the Constitution 8-th ed, lpp. 23: The one set of rules are in the strictest sense „laws“, since they are rules which are enforced by the Courts; these rules constitute „constitutional law“ in the proper sense of that term... The other set of rules consist of conventions, understandings, abits, or practices which, though they may regulate the conduct of the several members of the sovereign power, of the Ministry, or of other officials, are not in reality laws at all since they are not enforced by the Courts.

¹⁰⁾ Sk. G. Jellinek, Verfassungsänderung und Verfassungswandlung, 1906, lpp 36. u. sek. Tani pat vietā arī krievu tulkojumā,

kas, lokanākas, nekā likumu un veco ieradumu tiesību normas; jo paredējās pareizi tiek raksturotas kā „sastingušas” tiesības, un likumu tiesības ir piesaistītas savam burtiskajam tekstam. Konvencionālās normas nav ne sastingušas, nedz arī piesātinātas kādam burtiskam tekstam; un tā kā viņu istais pamats ir augstāko valsts varas organu prakse, tā tad pati reālā, dzīvā un, protams, arī mainīgā valsts dzīve, tādā saprotams, ka konvencionālās normas pašas pārgrozās un veidojas šij dzīvajai dzīvei līdz. Un neskatoties uz šo normu piekāpību un mainīgumu, viņas tomēr līdz ar Jellineku jāatzīst par istām tiesībām, jo nav noliedzama viņu regulējošā vara, kas nevien nosaka augstāko valsts varas organu rīcību un attiecības dažādos jautājumos, bet arī papildina satversmi, ievēdot pat svarīgus valststiesiskus institūtus, kas satversmē nav paredzēti¹¹⁾, un pat grozot rakstīto satversmi.¹²⁾ Jau agrāk šini rakstā esmu apzīmējis konvencionālās tiesības par jaunākās formācijas ieradumu tiesībām. Un ja mēs gribētu isi raksturot šo tiesību atšķirību no vecajām ieradumu tiesībām un likumu tiesībām, tad pielietojot šini gadījumā J. Braisa radītos apzīmējumus, ko viņš pielieto satversmēm (rigid and flexible constitutions), mēs varētu likumu un ieradumu (vecās) tiesības apzīmēt par stingrām tiesībām (rigid law), un konvencionālās tiesības par lokanām tiesībām (flexible law).

3) Konvencionālo tiesību rašanās un to piemēri Latvijas konstitucionālo tiesību novadā. Konvencionālās tiesības rodas un veidojas valsts varas organu praksē. Pirmā nozīme šini ziņā piekrīt tā sauktajiem precedentiem. Precedents ir likumā neparedzēta gadījuma vienreizīga izšķiršana vai nokārtošana valsts varas organu praksē, dažreiz uz vienošanās pamata starp attiecīgiem orgāniem, dažreiz no viena organa vien. Protams, ka viens vai pārs precedenti vien vēl nerada normu, un nākošā reizē līdzīgu gadījumu var izšķirt arī citādi. Tomēr precedentam ir tieksme nodibināt vienādu praksi, jo atkārtotošos likumā neparedzētu gadījumu taču vieglāki ir izšķirt saskaņā ar iepriekšējiem precedentiem, nekā pretēji tiem.¹³⁾ Un kad prakse uz precedentu pamata ir pietiekoši nodibināta, viņa jau rada konvencionālo tiesību normu, kas pastāv, kamēr viņa netiek grozīta vai nu likumdošanas ceļā, vai arī ar jauniem citāda satura precedentiem un praksi.

¹¹⁾ Piem. ministru kabinets Anglijā līdz ar ministru un visa kabineta politisko atbildību parlamenta priekšā.

¹²⁾ G. Jellineks (sk. minētā krievu tulkojuma 27. lpp.) aizrāda uz piemēru Vācijas 1871. g. satversmē: satversme noteica, ka keizars sasauca un atļauj federatīvo padomi (Bundesrat) katru gadu, bet sākot ar 1883. g. šī padome nekad vairs netika ne sasaukta, nedz atlaista, jo bij pārvērtusies par pastāvīgu iestādi.

¹³⁾ Piem. Valsts Prezidents, publicēdams 23. sept. 1931. g. savu lēmumu par to, ka „kvoruma trūkuma dēļ notikušās tautas nobalsošanas iznākumam nav likumīgi saistoša spēka un likumprojekts (Likums par Māras baznīcu) nav pieņemts”, taisni atsaucas uz „ar agrākiem precedentiem nodibinātu Satversmes attiecīgo pantu iztulkošanas praksi”. Tādi precedenti bij bijuši jau divi, divu iepriekšējo Valsts Prezidentu laikā 1923. un 1927. gadā, un nerēķināties ar šiem precedentiem trešajā tautas nobalsošanas gadījumā 1931. g. patiešām bij gandrīz neiespējami.

Jāpiezīmē, ka konvencionālās normas, kas rodas tā saukto augstāko valsts varas organu praksē, atšķiras no citām konvencionālām normām. Tie valsts varas organi, kuŗu darbība var tikt pārsūdzēta tiesā (vispārējā, kā Anglijā, vai administratīvā, kā daudzās Eiropas kontinenta valstīs), nevar nodibināt praksī un konvencionālās normas, kas nesaskanētu ar likumu. Turpretim augstāko valsts varas organu rīcība nav padota tiesu kontrolei, tāpēc uz viņu prakses pamata var izveidoties konvencionālas normas, kas nevien papildina, bet groza likumus.

Latvijas konstitucionālā prakse vēl jauna, tāpēc par galīgi nodibinātām konvencionālām normām te vēl grūti runāt. Tomēr arī mūsu valsts konstitucionālo tiesību novadā varam atzīmēt veselu rindu konvencionālu normu, kas vai jau diezgan nodibinājušās, vai arī vēl atrodas savas veidošanās sākumā, vai arī kuŗu attīstība atkal pārtraukta. Atzīmēsim tikai dažas no tādām normām, vairāk piemēra nekā kautcik pilnīga uzskaitījuma veidā. a) Arī jaunā valstī, un varbūt taisni jaunā valstī, ievērojams konvencionālo normu rašanās avots ir tas, ko Hatscheks nosauc par Organisationsparallelismus.¹⁴⁾ Proti, augstākie valsts varas organi savā darbībā vadās no kādas citas vairāk vai mazāk pazīstamas valsts prakses. Kā zināms, sevišķi Anglijas parlamentārā prakse ir spēcīgi ietekmējusi daudzu citu valstu attiecīgu praksī un konvencionālu normu izveidošanos. Arī Latvijā parlamentārā prakse veidota pēc vecāko valstu paraugiem, darbojoties kopīgi Saeimai, Valsts Prezidentam un politiskām partijām. Šādā ceļā radies mūsu praktiskais parlamentārisms, kas stipri papildina mūsu rakstīto Satversmi. Piem., pēc Satversmes V. Prezidents ieceļ amatā ministru prezidentu, un šis pēdējais ieceļ amatā citus ministrus. Mūsu parlamentārajā praksē, ko varētu formulēt jau diezgan noteiktās konvencionālās normās, nodibināta tāda kārtība, ka V. Prezidents izrauga par ministru prezidentu tikai tādu personu, kuŗa viņam uzrādīta no kādas Saeimas frakcijas, kas apņemas sastādīt Saeimas vairākumu aptverošu valdības koalīciju, piekam V. Prezidents aicina uz sarunām — dažreiz pat vairākkārtīgi — Saeimas frakcijas sākot ar lielāko, līdz beidzot tāda persona viņam tiek uzrādīta. Un ministru prezidents savukārt, protams, neizrauga par ministriem personas pēc sava ieskata, bet ieceļ par ministriem tos, ko viņam liek priekšā valdības koalīciju sastādošās frakcijas uz savstarpējās vienošanās pamata. Tāpat šis „Organisationsparallelismus“ parāda savu iespaidu mūsu Saeimas prezidija ieviešanas kārtībā, Saeimas komisiju sastādīšanā u. t. l.

b) Konvencionālās normas var izveidoties arī uz atsevišķa valsts varas organa rīcības pamata vien. Tā piem., lai gan diezgan bieži ir ticis aizrādīts, ka mūsu Valsts Prezidenti esot maz aktīvi, tomēr viņu darbība ir veidojusi Satversmi papildinošas normas. Pirmā V. Prezidenta J. Čakstes laikā, ar viņa apzinīgu rīcību, tika veidota prakse, saskaņā ar kuŗu jaunsastādītā ministru kabineta pirmo sēdi sasauca un vadīja V. Prezidents (lai gan to nevarēja atzīt par ārkārtēju ministru kabineta sēdi L. R. Satversmes 46. p. nozīmē), un resorus jaunie ministri pārņēma

¹⁴⁾ Sk. Jahrbuch des öffentlichen Rechts, Bd. III, lpp. 22. un sek.

uz V. Prezidenta rīkojuma pamata. Vēl pazīstamāks ir daudz minētais piemērs, ka mūsu Valsts Prezidenti ar savu rīcību ieveda un patiesībā jau nodibināja Satversmi papildinošu konvencionālu normu, pēc kuŗas kvorums tautas nobalsošanā vajadzīgs arī tiem tautas nobalsošanas gadījumiem, kad nobalsošanai tiek nodots tautas pašas ierosināts likumprojekts. Tagad šī norma pārvērsta par to, ko Daisi nosauc par enacted convention, t. i. viņa likumdošanas kārtībā ir ieviesta Satversmē.

c) Dažreiz konstitūcionāla prakse tiek nodibināta un konvencionāla norma rodas uz viena valsts varas organa rīcības pamata, pie kam gan jāpieņem, ka kāds cits valsts varas orgāns, kam arī tiesība šīnī lietā līdzī runāt, kaut klusot dod savu piekrišanu. Tādā ceļā piem., Saeima ar savām konkrēta satura rezolūcijām, ar ko valdībai tiek uzdota zināma noteikta darbība, ir paplašinājusi savas tiesības iejaukties administratīvās varas darbības laukā. No otras puses valdība, bieži izdodama noteikumus ar likuma spēku Satversmes 81. p. kārtībā arī bez šīnī pantā noteiktās „neatliekamās vajadzības“, ir ievērojami paplašinājusi savas provizoriskās likumdošanas tiesības. Tāpat bieži vien nedodama Saeimai atbildi uz jautājumiem 48 stundu laikā un uz pieprasījumiem 7 dienu laikā, kā to nosaka Saeimas kārtības rullis, valdība ir panākusi, ka ar šiem likuma noteikumiem patiesībā vairs nerēķinās. Var atrast prakses jaunievedumus arī attiecībās starp Valsts Prezidentu un valdību. Tā kā ministru prezidents tiek iecelts amatā no V. Prezidenta, tad būtu jātaisa loģisks slēdziens, ka V. Prezidenta maiņas gadījumā ministru prezidentam (un līdz ar to valdībai) vajadzētu demisionēt resp. griezties pie jaunā V. Prezidenta dēļ jauna formāla pilnvarojuma. Mūsu prakse nav ar to rēķinājusies ņ V. Prezidenta maiņas gadījumā valdība, ko ir sastādījusī agrākā V. Prezidenta ieceltā un līdz ar to pilnvarotā persona, ir palikusi mierīgi savā amatā, balstoties uz Saeimas uzticību vien.

d) Protams, arī lielās politiskās partijas ar savu praksi var iespaidot valsts politisko dzīvi un veidot attiecīgas normas. Tomēr šīnī gadījumā jautājums ir sarežģītāks, un varētu arī šaubīties, vai šādā ceļā radītās formas atzīstamas par istām konvencionālām normām. Nemeklējot attiecīgus piemērus mūsu politisko partiju praksē, atzīmēšu vienu ļoti pazīstamu piemēru no Am. Savienoto Valstu prakses. Pēc A. Sav. Valstu Satversmes valsts prezidenta vēlēšanas bij domātas pilnā mērā divpakāpeniskas, proti: tauta ievēl balsotājus, un tie savukārt brīvi pēc savas pārliecības ievēl valsts prezidentu. Partiju prakse turpretīm ir nodibinājusi citādu kārtību: lielās partijas pašas jau uzstāda V. Prezidenta amata kandidātus un par balsotājiem ievēl personas, kuŗas droši par attiecīgo kandidātu nobalsos. A. Z. Louels¹⁵⁾ ieskata šo praksi par konvencionālu normu, patiesībā jau itkā par ieraduma tiesību normu. Pēc mana ieskata tā nav īsta konvencionāla norma, un ja to vispār par normu grib atzīt, tad viņu varētu apzīmēt kā neistu

¹⁵⁾ Sal. A. Lawrence Lowell, Die Egnliche Verfassung, autoriserte deutsche Ausgabe, 1913, Bd. I, lpp. 2.

konvencionālu normu. Jo šini gadījumā partijas izved savu gribu taču vienkārši caur to, ka ievēl par balsotājiem savus biedrus, kas padoti partijas disciplīnai. Ja turpretim balsotāju starpā izrādītos ievēlētas arī personas, kas nepieder pie partijām un nav padotas partijas disciplīnai, tad liekas, ka viņas ne ar kādu konvencionālu normu nebūtu saistītas un patiešām, saskaņā ar konstitūcijas garu, varētu nodot savas balsis pēc savas pārliecības un pilnīgi brīvi arī par tādu kandidātu, ko neviena partija nav uzstādījusi un neatbalsta.

4 Konvencionālo normu praktiska nozīme. Šis isās piezīmes par konvencionālām normām konstitucionālo tiesību novadā man gribētos nobeigt ar praktiska rakstura priekšlikumu. Kā redzējam, a) konvencionālajām normām ir satversmi papildinošs un veidojošs spēks; un b) viņas rodas uz augstāko valsts varas organu prakses pamata, dažreiz varbūt arī ne gluži apzinīgi, bet pa lielākai daļai taču apzinīgi, nereti pie tam attiecīgo organu savstarpējās vienošanās ceļā. Šie divi momenti padara konvencionālās normas par diezgan ērtu līdzekli veidot Satversmi noteiktā un vēlāmā virzienā arī bez Satversmes formālas grozišanas. Satversmes formāla grozišana dažreiz ir sarežģīta un grūta lieta; prakses ceļš ir vienkāršāks un vieglāks, pie tam šo līdzekli var pielietot pakāpeniski, zināmā mērā pārbaudot katru iepriekšējo soli. Tādā ceļā varētu novērst dažu atzītu trūkumu valsts iekārtā, un varētu ievest dažu ko jaunu, pozitīvu un lietderīgu, formāli nemaz negrozot pastāvošo satversmi. Tā, piem., ja atzīstam par labu un vēlamu iz lietpratējiem sastāvošu stabili valdību pēc Šveices parauga, tad to varam ievest ar konvencionālu praksi, negrozot ne burtu mūsu pastāvošajā Satversmē, — tikai vienojoties par to Saeimai un Valsts Prezidentam. Bet tuvāki iztīrīt šo jautājumu nav vairs šī rakstiņa uzdevums.

Prof. Dr. V. Sinaiskis.

Vispārīgā un latviešu folklorā.

1. Folkloras zinātne ir nogājusi savā attīstībā vairākas stadijas: no vienkāršas materiālu sakopošanas līdz teorētiskam apvienojumam (zinātniskam apstrādājumam), kamēr, pēc daudzām neveiksmēm, tā atkal atgriezusies pie tālākas materiālu sakopošanas, tikai vēl stingrākas, pie zinātniskās aprakstīšanas un klasifikācijas — tikai vēl plašākas un vēl zinātniskākas.

Tomēr folkloristi nevar pilnīgi apmierināties ar aprakstošo zinātnisko disciplīnu folkloras nozarē un laiku pa laikam arī tagad tie pasniedz arī šī materiāla tīri zinātnisko, bet izskaidrojošo apstrādājumu kā atsevišķos jautājumos, tā arī dažādu folkloras veidu plašākās nozarēs.

Pēc autora domām, vispārējā folkloras teorija saistāma viņas ģenezē ar seno zinātņi, kuŗa, kā zināms, bija teokratiska. Tauta piedalījās svētkos, ceremonijās un tādā ceļā uzglabāja daudz ko tādu, kas piederēja kultam, kā priesteru zināšanu praktiskajai izpaušmei. Tāpēc arī nav ko brīnīties, ka folklorā, cik tālu viņa ir izcēlusies no senatnes, ne tikai ir derīgs materiāls seno zināšanu restaurācijai, bet kļūst mums saprotamāka arī savā ģenezē.

Šīm problēmām autors ir veltījis savu darbu „Théorie du folklore comme science ancienne (l'Est. orientale, Napoli)“.

2. Kas attiecas uz latviešu folkloru, tad tā ir saistīta ar kultu (savā ģenezē), un šai zinātnē pati folkloras materiāls tiek pat klasificēts pēc kalendāra sistēmas (pēc svētkiem).

Starp citu, autors sīkāk iztirzā seno latviešu sabiedrību, pieņemot hipotēzi, ka pirmatnējais latviešu - karavīru saimnieciskais dzīves veids bija lopkopība (kareivis - lopkopis), bet ne zemkopība. Savas hipotēzes pastiprinājumu autors, starp citu, redz tanī apstākļī, ka vēl līdz šim latvieši svinīgāki un plašāki svin Jāņa - dienu vasarā (vasaras saulgriezis), nekā Ziemsvētkus (ziemas saulgriezis).

Svētki ziemā saistīti ar jaunās saules dzimšanu, t. i., ar

viņas gaismas palielināšanos, — turpretim, svētki vasarā saistīti ar mēness dzimšanu — ar nakts un reizē ar to ar mēness gaismas palielināšanos pēc vasaras saulgrieža. Citiem vārdiem Jāņu svētkiem vasarā vēl tagad tiek parādīts vairak goda, nekā Ziemsvētkiem, pirmos svin plašāk un priecīgāk.

Tādējādi senie latvieši stādīja mēnesi augstāk, bet mēnesis (ragainais) bija karavīru - lopkopju dievs.

Ar to arī vedams sakarā tas, ka latviešiem mēness ir vīriešu kārtas, bet saule — sievietes kārtas. Senatnē ar zemkopību nodarbojās galvenokārt sievietes (lopkopības jeb kara periodā). Tāpēc arī latviešu valodā saule ir sievietes kārtas: saule ir sievietes, kas nodarbojas ar zemkopību, aizstāve.

Lopkopības jeb kara periodā mēnesi, kā jau tas bija aizrādīts, saprot kā vīru, lai gan pie citām tautām ir novērojams priekšstats par mēnesi kā sievieti — luna — pašas sievietes auglības atbalstītāju.

Latvju dainās bez tam mēness attēlots kā vecais tēvs, kareivis. Vispārējā senatnes folklorā novērojams šis karavīra un tēva tēls, kā dievība.

3. Šim ziņojumam sekoja debātes. Tika aprādīts (doc. Ausējs), ka latvieši arvienu esot bijuši zemkopji un ka tāpēc priekšā celtā hipotēze diez vai pilnīgi pamatota.

Uz to referents atbildēja, ka šē runa iet par pirmatnējiem latviešu vēstures periodiem, un ka bez tam, kas ne mazāk svarīgi, kareivisko draudžu - valšķu (brālību) pastāvēšanu pazīst arī vēlāks latviešu vēstures periods. Dainās bieži dzied par bāleļiņiem (vispārējais apzīmējums), ar ko jāsaprot ne tikai miesīgie brāļi, bet arī kara-vīri (kareiviskās brālības). Šo karavīru - bāleļiņu pēcnācēji jau sastādīja tautu kā pretstatu pūlim (plebs).

Šai ziņā dainu apzīmējums tautu dēls nozīmē dēlu, kā kara-vīra (brālības locekļa) pēcnācēju. Arī pats kunga (kundzības) apzīmējums norāda uz karavīru - bāleļiņu un to pēcnācēju privilēģēto stāvokli. Šai ziņā, varbūt, novērojama zināma analogija starp senās romiešu un latviešu kopas organizāciju.

Referents demonstrēja arī veselu rindu tabulu un ainavu. Šis referāts vēl nav iespiests, bet, iespējams, ieraudzīs dienas gaismu nākamajā rakstu krājumā.

Vec. doc. L. Ausējs.

Vilfreds Pareto.

(Lielā zinatnieka 10 g. naves dienas atcerei.)

V. Pareto (Vilfredo - Federigo - Damago Pareto) dzimis 1848. g. 15. jūlijā Parīzē, no kurienes 1858. g. viņa vecāki kopā ar 10 g. veco zēnu atgriezās Itālijā. Jaunais Pareto vispirms bauda pamatīgu klasisku izglītību un tad, sekodams tēva paraugam, studē inženierzinātnes. 1870. g. par darbu *Principi fondamentali della teoria dei corpi solidi e ricerche sulla integrazione della equazioni differenziali che ne definiscono l'equilibrio*, V. Pareto iegūst doktora gradu un tad iestājas par dzelzceļu inženieri, kādā amatā paliek līdz 1893. g., cītīgi nodarbojoties šīnī laikā ar tautsaimniecības jautājumiem un pētīdams grieķu un romiešu klasiku darbus. Iepazīnies ar L. Valra (Léon Walras) darbu „*Eléments d'économie pure ou théorie de la richesse sociale*“ un M. Pantaleoni „*Principi d'Economia pura*“, Pareto kļūst par dedzīgu tautsaimniecības matēmatiskās skolas piekritēju. Viņu aicina par Walras'a pēcnācēju Lozannas universitātē, kur tas attīsta intensīvu zinātnisku darbību, sabūdam 20 g. par profesoru Lozannā līdz pašai nāves dienai 1923. g. 19. aug.

V. Pareto galvenie darbi:

Cours d'Economie politique (1896.—1897.; 2 sēj.).

Systèmes Socialistes (1901.—1902.; 2 sēj.; 2. izdev. 1926.).

Manuel d'Economie politique (1909.; 2. izdev. 1927. g.; itāli 1906. g.).

Traité de Sociologie Générale (1917.—1919.; 2. sēj.; itāli 1916.; 2. izdev. 1924.).

V. Pareto ievērojams kā tautsaimnieks, sociologs un filozofs. Kā tautsaimnieks V. Pareto ir līdz šim spilgtākais tautsaimniecības matēmatiskā virziena pārstāvis. Vairāk nobriedušas atziņas izteiktas viņa darbā *Manuel d'Economie politique*, no kurām galvenās šādas.

Par politiskās oikonomijas mērķi Pareto uzstāda tautsaimniecības parādību vienveidību (likumu) pētīšanu. Tā kā nevienas parādības nevar izziņāt citādi kā tikai ar tuvinājumu, tad zinātne iet no tuvinājuma uz tuvinājumu, pakāpeniski tuvojoties īstenībai. Tā rodas pakāpenisku tuvinājumu metode. Abstrakcija var pieņemt divējādas formas: varam iedomāties abstraktu būtņi, ko gribam pētīt (*homo oeconomicus*) vai arī atdalīt pētījamās īpašības no citām. Ja parastās loģikas pētījumiem nepietiek, ņemam palīgā matemātiku. Visus apgalvojumus var sadalīt divi katēgorijās: apgalvojumos, kas pārbaudāmi eksperimentāli un tādos, kas eksperimentāli nav pārbaudāmi vai nu tikai pagaidām vai arī nekad. Zinātne nodarbojas tikai ar pirmās katēgorijas apgalvojumiem; otra tipa apgalvojumi un apgalvojumi ar zināmu priekšrakstu raksturu nav zinātniski apgalvojumi. Cilvēku darbības iedalāmas loģiskās un non-loģiskās (alōģiskās). Cilvēkam piemīt tendence alōģiskās darbības izskaidrot kā loģiskas: zināmu dzīves attiecību ietekmēti, izdarām darbības P, Q, ...; pēc tam, domājot par tām, meklējam loģisku pamatojumu. Cilvēku sabiedrība nav homogēna. Kā bagātos no nabagiem, tā var atšķirt aristokratisko daļu no vulgārās. Var būt svēto un laupītāju aristokrati, tāpat zinātnieku un zagļu u. tml. Aristokratijas neilgst, bet atjaunojas (*circulation d'élites*). Tautsaimniecības zinātnei jāpēti lielā skaitā atkārtotās loģiskās darbības, kas pamudina cilvēkus iegādāties lietas, kas apmierina viņu garšu (goūts, gusti). Tā var atvieglināt problēmu, jo tiek aplūkota cilvēku darbību viena daļa un tanīs atzīmētās raksturīgās īpašības. Bet arī tad problēma stipri sarežģīta, jo objektīvie fakti sastopami ļoti lielā skaitā un, galvenais, tie atrodas savstarpīgā atkarībā (*dépendance mutuelle*). Tāpēc vajadzīga ne tikai parastā, bet arī matemātiskā loģika, kas papildina parasto.

Abstrahējoties dabūjam tiro oikonomiju; no tās varam dabūt lietājamo, ja pirmo papildinām ar detaļām.

Pētījumu galvenais mērķis: saimnieciskais līdzsvars. Tas rodas no vajadzību un pretekļu sastatīšanas.

Saimnieciskā līdzsvara nosacījumu pētījumi tad arī ir V. Pareto tautsaimniecības darbu smaguma centrs.

Jau Šumpeters atzīst, ka 80% oikonomijas teorētisko atziņu sastopami Kurno (A. Cournot) un L. Valra darbos.

Pareto papildina Valra daudzos svarīgos punktus. Viņa ražošanas, maiņas, sadalījuma, monopola u. c. teorijas, kas izteiktas ar nesalīdzināmu precīzītāti, pateicoties vienādojumu sistēmai, dod gandrīz visu, kas līdz šim zināms šīnī laukā (G. Bousquet vērtējums).

Līdz ar Pareto matēmatika galīgi un nepārvarami iesakņojusies oikonomijas teorijā. Tas jāatzīst arī literāriskiem oikonomistiem, kā Pareto sauc oikonomistus, kas nelieto matēmatiku.

Kā sociologs V. Pareto ar savu *Traité de Sociologie Générale* paliks daudzējādā ziņā nepārspēts arī turpmāk: vispirms ar milzīgu sociālu faktu krājumu un to ārkārtīgi smalko analīzi, tad ar savu induktīvo metodi sociālo parādību laukā un ar savu atlikumu un atvasinājumu metodi.

Klasificēdams sociālos faktus, Pareto cenšas atdalīt pastāvīgās daļas no mainīgajām. Kā pastāvīgā daļa paliek pāri zināmas tendences, zināmi sentimentī; tos Pareto sauc par atlikumiem (résidus; résidu — ce qui reste); mainās apsvērumi, teorijas, vārdu izpaušme, ko cilvēks atvasina no gara stāvokļa; šo daļu P. sauc par atvasinājumiem (dérivations). Pēc Pareto uzskatiem cilvēks nav loģisks dzīvnieks, bet galvenais viņā ir sentimentī. Atlikumu un atvasinājumu klasifikācijai un sociālo parādību analīzei no atlikumu un atvasinājumu viedokļa veltīta ļoti liela daļa viņa

Kā filozofs V. Pareto paliks zinātņū vēsturē par vienu no lielākajiem loģiķiem. Viņa nopelni šīnī laukā ir jau pie-Socioloģijā.

minētā atvasinājumu teorija, citiem vārdiem, mācība par prātojumiem tanī laukā, kam nav loģiski-eksperimentāla rakstura.

Pareto bija ģeniāls gars ar plašu un dziļu kultūru; to papildina viņa darbu vērtība un intelektuālās personības lepnā neatkarība. Viņš meklēja tikai patiesību patiesības dēļ. Ar savu aso skatu viņš saskatīja to ne tikai pagātnē un tagadnē,

bet bieži arī nākotnē. Tā 1902. g. viņš raksta iekš La Vita Internazionale: „Gadījumā, ja par nelaimi izceltos Eiropas karš, līgumus, pēc kuriem Beļģija un Šveice atzītas par neutrālām valstīm, nerespektētu: Katrs rīkosies pēc savas patikas, t. i. pēc savu spēku samēra.“ 1914. g. 25. septembrī iekš Il Giornale d'Italia atrodam šādu paredzējumu: „Ir varbūtīgi, ka tagadējais karš vilksies ilgi... un redzēs, ka pielaiž rupju kļūdu tie, kas domā, ka karš nevarēs paildzināties aiz finanču vai pārtikas grūtībām, ko varētu ciest dažas karotājas valstis.“

Lai godināta šodien šā lielā vīra piemiņa!

Latvijas Universitātes Akadēmiskās Sabiedrisko Zinātņu Biedrības statūti:

I. Biedrības mērķi.

1. Latvijas Universitātes „Akadēmiskai Sabiedrisko Zinātņu Biedrībai” ir visas juridiskas personas tiesības un viņas mērķi sekoši:

- a) rūpēties par juridisko, ekonomisko, socioloģisko un citu radniecisko zinātņu pētīšanu un veicināt šo zinātņu tālāko attīstību visās viņu nozarēs, piegriežot sevišķu vērību Latvijas tiesiskai ekonomiskai un sociālai dzīvei;
- b) tuvināt Latvijas Universitātes mācības spēkus un šis Universitātes absolventus viņu zinātniskās domas tālāk izveidošanas nolūkā;
- c) palīdzēt sagatavot Valsts Zinātņu Akadēmijas nodibināšanu Latvijā, stājoties sakaros ar citām zinātniskām biedrībām.

II. Biedrības darbības veidi.

2. Savu mērķu sasniegšanai Latvijas Universitātes „Akadēmiskā Sabiedrisko Zinātņu Biedrība”:

- a) sasauc zinātniskās sapulces, sarīko referātus, lekcijas, disputus;
- b) ievāc un apstrādā statistiskas ziņas, izved anketas;
- c) sasauc kā arī piedalās ar saviem pārstāvjiem citu sasauktos kongresos, konferencēs, apspriedēs;
- d) izdod rakstu krājumus, žurnālus, mācības grāmatas, monografijas;
- e) ierīko un uztur bibliotēkas, lasītavas, institūtus un zinātniskus kabinetus;
- f) dibina un pārvalda dažāda veida stipendijas, kā arī citus speciālus fondus;
- g) uztur sakarus ar citām zinātniskām organizācijām kā Latvijā, tā ārzemēs;
- h) dibina nodaļas un komisijas Rīgā un provincē;
- i) apspriež likumprojektus privāta ierosinājuma kārtībā un sastāda savus likumprojektus nodošanai oficiālajām valsts iestādēm.

III. Biedrības līdzekļi.

3. Biedrības līdzekļi rodas no:

- a) ikgadējām biedru maksām;
- b) dāvinājumiem un ziedojumiem;
- c) dažādiem izrikojumiem un loterijām;
- d) valsts un pašvaldības pabalstiem.

Biedrībai tiesība iegūt nekustamu mantu. Biedrības manta un kase glabājamas saskaņā ar pilnas sapulces pieņemtām instrukcijām.

IV. Biedrības sastāvs, biedru iestāšanās un uzņemšanas kārtība.

4. Par Latvijas Universitātes „Akadēmiskās Sabiedrisko Zinātņu Biedrības” biedriem var būt personas ne jaunākas par 21 gadu, kuŗas beiguŗas augstskolu un kuŗu tiesības nav aprobeŗotas ar tiesas spriedumu. Biedri iedalās:

a) aktīvos biedros, b) goda biedros, c) biedros veicinātājos.

5. Par aktīviem biedriem uzņem augstskolu profesorus, docentus, privātdocentus, lektorus, kā arī personas, kuŗas pēc saviem publicētiem zinātniskiem darbiem pielīdzināmas pirmajām.

6. Aktīvos biedrus uzņem pilna biedru sapulce, aizklāti par to balsojot.

7. Latvijas Universitātes tautsaimniecības un tiesību zinātņu mācības spēkus uzņem par biedriem bez balsošanas pilnā sapulcē, ja viņi tikai izsaka vēlēŗanos iestāties biedrībā.

8. Biedrus veicinātājus izvēl attiecīga zinātniska nodaļa.

9. Līdzstrādniekus var uzaicināt kā arī var noraidīt zinātniskās nodaļas vai komisijas vadītājs, bez attiecīgas nobalsošanas zinātniskā nodaļā vai komisijā, pēdējām vienkārŗi par to paziņojot.

10. Ar atseviŗķiem zinātniskiem nopelniem bagātas personas, par kuŗām iepriekŗšējā sēdē paziņots, var pēc nolasītas atsauksmes aizklāti balsojot ievēlēt par biedrības goda biedriem ar ne mazāk kā $\frac{2}{3}$ klātesoŗo balsu vairākumu.

11. Par goda biedriem var ievēlēt arī ārvalstniekus. Viņi ir atsvabināti no biedru maksājumiem un viņus nevar ievēlēt biedrības pārvaldes organos.

12. Katŗš biedrs var katŗā laikā izstāties no biedrības, iesniedzot valdei rakstisku paziņojumu. Biedri, kas pilnas sapulces noteiktā laikā nav nokārtojuŗi savus biedru maksājumus, skaitās kā izstājuŗies no biedrības.

13. Biedrus, kas kaitē biedrības darbībai, var aizklātā balsošanā ar $\frac{2}{3}$ klātesoŗo balsu vairākumu izslēgt no biedrības, ja iepriekŗšējā sēdē par to paziņots. Izslēdzamam biedram jādots iespēja pirms balsošanas sniegt paskaidrojumus.

V. Biedrības pārvaldes organi.

14. Biedrības pārvaldes organi ir:

- a) pilna sapulce,
- b) valde,
- c) revīzijas komisija.

VI. Pilna sapulce.

15. Pilnas biedru sapulces, kā kārtējās, tā ārkārtējās, sasauc valde. Gadskārtējā pilna sapulce tiek sasaukta ne vēlāk kā aprīļa mēnesī. Valdei

sapulces jāsasauc, ja to pieprasa, norādot pārspriežamos jautājumus, ne mazāk kā $\frac{1}{10}$ aktīvo biedrības biedru. Sapulce skaitās pilntiesīga pie katra dalībnieku skaita, ja noteikta dienas kārtība rakstiski paziņota visiem aktīviem biedriem ne vēlāk kā piecas dienas pirms sapulces.

Piezīme I. Biedriem veicinātājiem nav balss tiesību.

Piezīme II. Sapulcēs, kuŗas sasauktas zinātnisku referātu izklausīšanai un apspriešanai, var piedalīties biedru ievestie viesi.

16. Sapulci atklāj valdes priekšsēdētājs, pēc kam sapulce pati izvēl sapulces vadītāju. Protokolu par sapulces gaitu ved un ieraksta protokolu grāmatā valdes sekretārs vai viņa palīgs; viņiem neierodoties, sapulce izvēl tekošai sapulcei īpašu protokolistu.

17. Pilnas sapulces kompetences:

- a) izvēlēt biedrības valdi, revīzijas komisiju, speciālas komisijas un nodibināt zinātniskas nodaļas;
- b) lemt par nodaļu biedru uzņemšanu, goda biedru ievēlēšanu; biedru izslēgšanu, aizklāti balsojot;
- c) noteikt biedru maksas lielumu un nomaksas kārtību;
- d) lemt par iestāšanos citās organizācijās;
- e) lemt par nekustamu īpašumu iegūšanu, atsavināšanu un iekļāšanu, kā arī par līgumu apstiprināšanu;
- f) valdes izstrādātā gada pārskata, budžeta un biedrības plāna apstiprināšana un apspriešana;
- g) uzklautīt valdes, revīzijas un speciālo komisiju un nodaļu ziņojumus;
- h) pārspriest un izlemt visus jautājumus, kas attiecas uz biedrības mērķu veicināšanu;
- i) lemt par biedrības statūtu grozīšanu un biedrības likvidēšanu;

Piezīme. Šī panta i punktā minētos jautājumus, kā arī biedru izslēgšanu un goda biedru ievēlēšanu var izlemt vienīgi ar ne mazāk kā $\frac{2}{3}$ balsu vairākumu. Citos gadījumos pietiek vienkāršs balsu vairākums.

VII. Biedrības valde.

18. Biedrības valde atrodas Rīgā. Biedrības valdi izvēl aizklāti balsojot uz vienu gadu. Valde sastāv no pieciem aktīviem biedriem: priekšsēdētāja, priekšsēdētāja biedra, sekretāra, tā palīga un kasiera-mantziņa. Ievēlētie valdes locekļi amatus sadala savā starpā pēc vienošanās.

Piezīme I. Vismaz trim valdes locekļiem, to starpā valdes priekšsēdētājam, jābūt Tautsaimniecības un tiesību zinātņu fakultātes mācības spēkiem.

Piezīme II. Zinātnisko nodaļu vadītāji ieiet valdē ar pilnām balsu tiesībām tikai uz nodaļu attiecošos jautājumos.

19. Par valdes sēžu darbību ved protokolu. Sēdes skaitās pilntiesīgas, ja tajās piedalās vismaz trīs valdes locekļi. Valdēs sēdes sa-

sauc un vada biedrības priekšsēdētājs vai viņa uzdevumā priekšsēdētāja biedrs. Valde izlemj visus jautājumus ar vienkāršu balsu vairākumu. Valde ir biedrības izpildu orgāns.

20. Viņas kompetencē:

- a) sasaukt biedrības pilnas sapulces;
- b) rūpēties par sapulču lēmumu izvešanu dzīvē;
- c) sniegt sapulcei ikgadus pārskatu par savu darbību un kases stāvokli;
- d) izstrādāt un ikgadus iesniegt sapulcei biedrības darbības plānu un budžeta projektu;
- e) reprezentēt biedrību uz ārieni, stāties biedrības vārdā sakaros ar citām organizācijām un iestādēm;
- f) pārvaldīt biedrības mantu, ievākt biedru maksas, dāvinājumus un pabalstus;
- g) slēgt biedrības vārdā līgumus, sūdzēt un atbildēt tiesas priekšā;

Piezīme. Līgumi parakstāmi no priekšsēdētāja un diviem valdes locekļiem vai no valdes pilnvarotām personām.

- h) izstrādāt vai apstiprināt instrukcijas nodaļu un komisiju darbībai un saņemt ziņojumus par to rīcību.

VIII. Revīzijas komisija.

21. Revīzijas komisiju izvēl pilna sapulce no trim locekļiem un diviem kandidātiem uz vienu gadu. Viņas uzdevums ir revidēt valdes darbību un sniegt par to atsaukšmi pilnai sapulcei. Izlemjot jautājumus par nekustamu īpašumu iegūšanu, atsavināšanu un iekļilāšanu, kā arī par līgumu slēgšanu, pilnai sapulcei iepriekš jānoklausās revīzijas komisijas atzinums.

22. Izvēlētie revīzijas komisijas locekļi izvēl priekšsēdētāju no sava vidus, aizklāti balsojot. Priekšsēdētājs pēc vajadzības sasauc rakstiski paziņojot, un vada revīzijas komisijas sēdes. Pēdējās ir pilntiesīgas, ja tajās piedalās trīs locekļi. Visus jautājumus izšķir atklāti balsojot ar vienkāršu balsu vairākumu. Par revīzijas komisijas sēdēm ved īpašu protokolu.

IX. Biedrības nodaļas.

23. Biedrības sastāv no nodaļām: tautsaimniecības un tiesību zinātņu. Katra biedrības nodaļa, aizklāti balsojot, ar vienkāršu balsu vairākumu izvēl savu priekšsēdētāju, viņa biedri un sekretāru. Izvēlētās personas vada savas nodaļas zinātniskās sapulces. Katra biedrības nodaļa pati izvēl savus biedrus, aizklāti balsojot, ar vienkāršu balsu vairākumu, un stāda priekšā apstiprināšanai pilnā sapulcē.

Piezīme I. Nodaļa organizē speciālas komisijas un liek priekšā pilnai biedru sapulcei apstiprināt.

Piezīme II. Pilnai sapulcei ir tiesība atklāt arī citas nodaļas pēc vajadzības.

X. Biedrības attiecības pret Latvijas Universitāti.

24. Biedrība var ar rektora atļauju noturēt Latvijas Universitātes telpās savas sēdes, sapulces un konferences, kā arī izkārt savus paziņojumus.

25. Biedrībai ir zīmogs: „Latvijas Universitātes, Akadēmiskā Sabiedrisko Zinātņu Biedrība, dibināta 1927, g., Rīgā“.

XI. Biedrības likvidācija.

26. Ja biedru sapulce nolemj biedrību likvidēt, tad tas jāzīņo „Valdības Vēstnesī“ un jāpaziņo apgabaltiesai, jāievēl likvidācijas komisija biedrības rēķinu nokārtošanai un pārskata sastādīšanai. Sastādītos pārskatus un likvidācijas aktu apstiprina likvidācijas sapulce, pēc kam visu biedrības mantu, saskaņā ar Latvijas Universitātes satversmi, nodod Universitātes īpašumā. Par nobeigto likvidāciju likvidācijās komisija ziņo Apgabaltiesai biedrības dzēšanai no reģistrēto bezpeļņas biedrību saraksta.

Saturs.

Priekšvārds	VII
Société Académique des sciences sociales á l'Université Latvienne	IX
Prof. Dr. Vasili Sinaiski. Rome et Chine dans quelques rapprochements	1
Autoreferāts	78
Vec. doc. Longins Ausējs. Aksiomātiskā metode tautsaim- niecības teorijā	89
Zusammenfassung: Die axiomatische Methode in der Theorie der Nationalökonomie	121
Priv. doc. Lotars Šulcs. Tiesības kā ētikas minimums	128
Résumé: La théorie du minimum étique	214
Juridiskās un ekonomiskās nodaļas kopsapulcēs nolasītie priekšlasījumi:	
a) prof. Dr. Dišlers — Konvencionālās normas valsts tiesību novadā	227
b) prof. Dr. V. Sinaiskis — Vispārīgā un latviešu folk- lora	237
c) vec. doc. L. Ausējs — Vilfreds Pareto	239
Biedrības statūti	243