

88-3

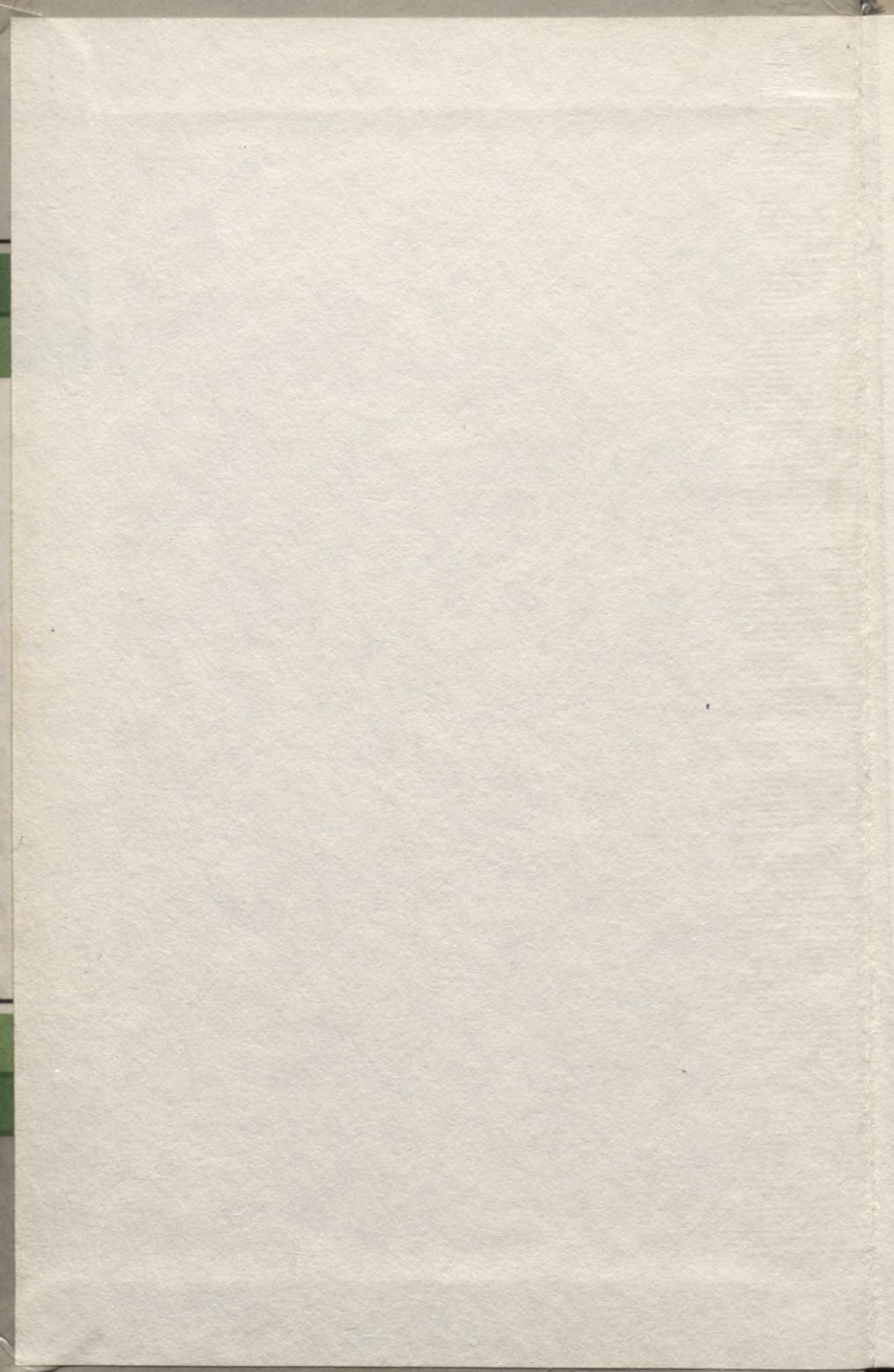
44



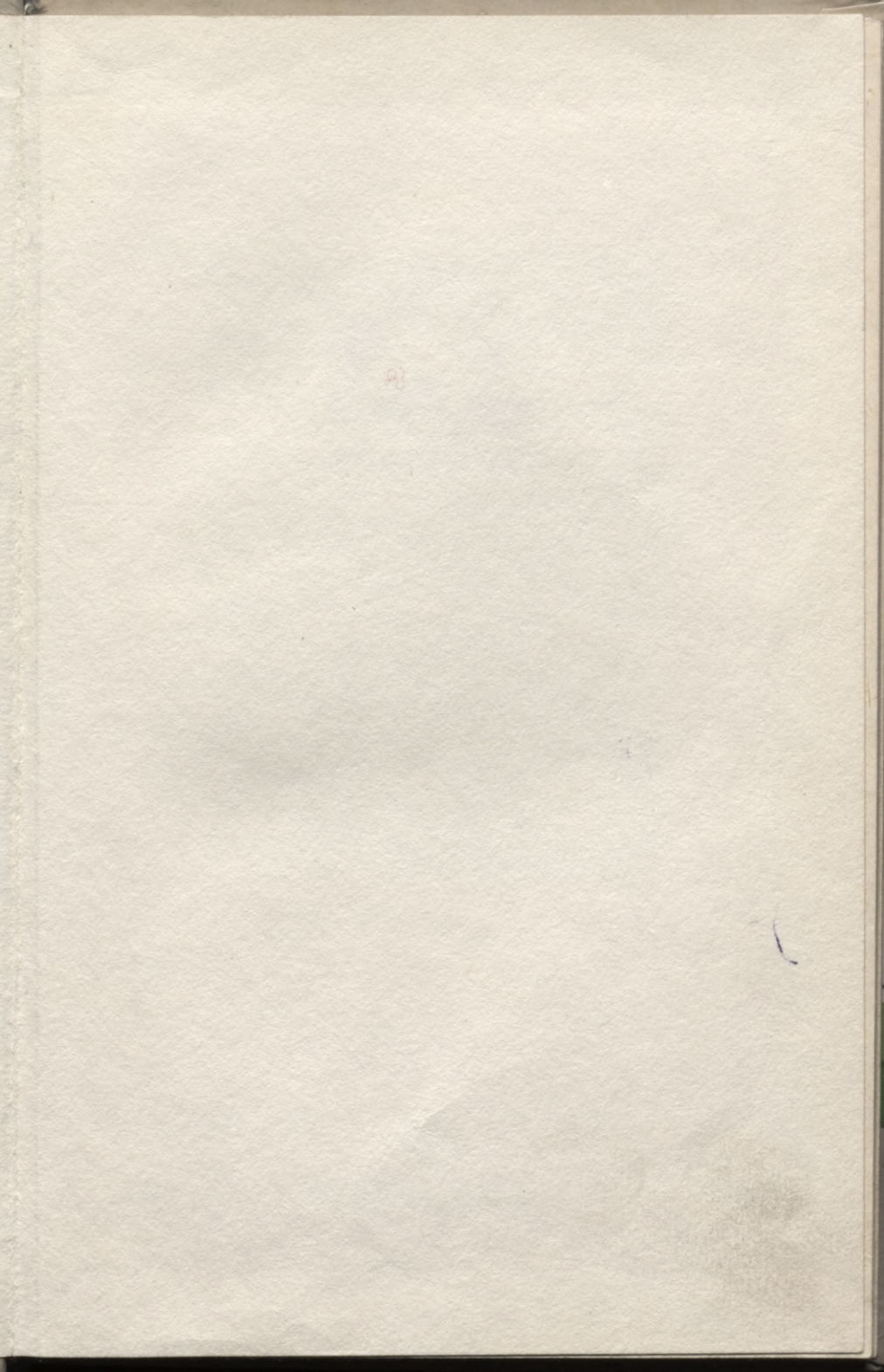
Imanuels Kants

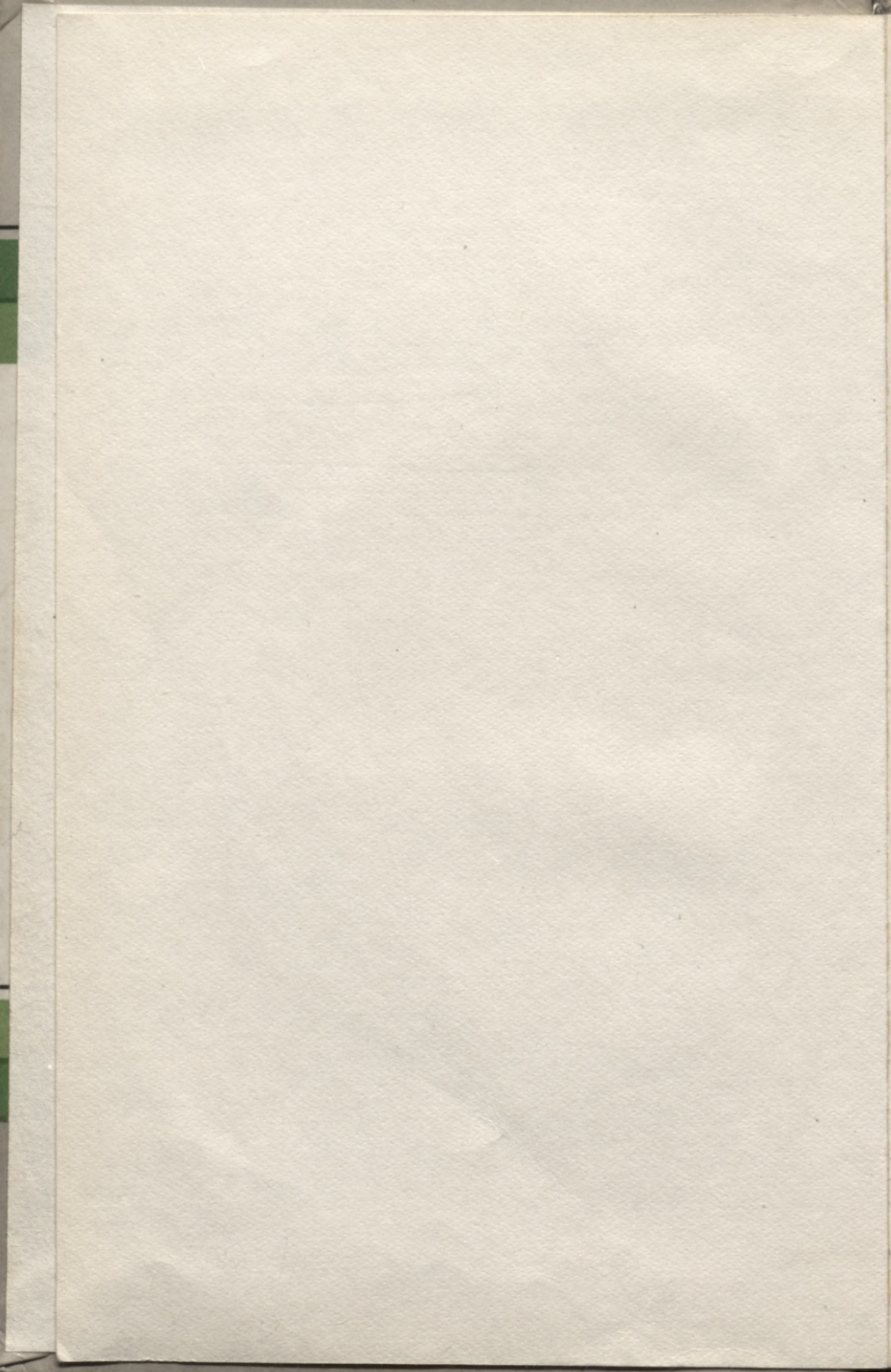
# PRAKTISKĀ PRĀTA KRITIKA

PAGĀTNES  
DOMĀTĀJU  
DARBI







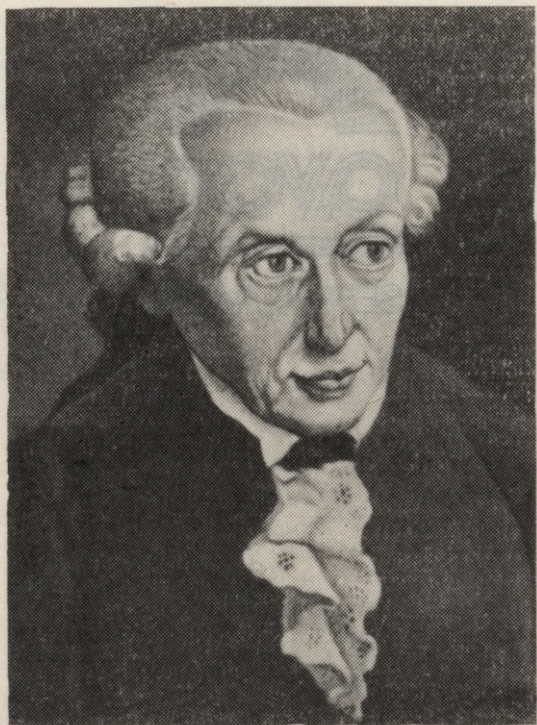






SĒRIJA „AVOTS”

izdevums Kants



**Imanuels Kants**



88-3

44

INTERNATIONAL PUBLISHERS

L  
87

Imanuels Kants

# PRAKTISKĀ PRĀTA KRITIKA



RIGA «ZVAIGZNE» 1988

87.3  
Ka 428

Vija Lača Latv. PSR  
VALSTS BIBLIOTĒKA

88

7.661

KANTS WERKE IN DREI BANDEN

Band II

Verlag von Th. Knaur Nachf.

Berlin und Leipzig

0304049026

Sērijas «Avots» redaklēģija:

N. Antēns, M. Kūle, A. Rolova, A. Rubenis, V. Zariņš, P. Zeile

No vācu valodas tulkojis Rihards Kūlis

Latīņu tekstu un terminu atveidojumu pārbaudījusi Ināra Ķemere

«Praktiskā prāta kritika» ir I. Kanta (1724—1804) galvenais darbs ētikā, kas veidots atbilstoši viņa vispārfilozofiskajiem un gnozeoloģiskajiem principiem. Viņa mācība par ikvienas personības absolūto cieņu un vērtību atbilst franču buržuāziskās revolūcijas ideologu paustajām atziņām par cilvēka un pilsoņa vispārējām un neatņemamām tiesībām, kā arī satur daudz ļoti dziļu pārspriedumu par cilvēka ikdienas uzvedības normatīvajiem un regulatīvajiem postulātiem, kas ļoti aktuāli arī mūsdienās.

Grāmata domāta studentiem, aspirantiem, zinātniskajiem darbiniekiem, pasniedzējiem, kā arī pārējiem lasītājiem, kuri interesējas par ētikas un ikdienas uzvedības, rīcības problēmām.

K  $\frac{0302050000-186}{M802(11)-88}$  2.87.

© Tulkojums latviešu valodā  
Priekšvārds, Piezīmes,  
«Zvaigzne», 1988



## IMANUELA KANTA DZĪVE UN DARBĪBA

*Divas lietas pilda dvēseli ar vienmēr  
jaunu un pieaugošu apbrīnu un god-  
bijību, jo biežāk un ilgstošāk domas  
pie tām kavējas: zvaigžņotā debess  
pār mani un morālais likums mani.*

Imanuels Kants

Ikvienam laikmetam raksturīga noteikta filozofiskā domāšanas kultūra ar savām problēmām, pasaules skatījumu, vērtību sistēmu, mērķiem un ilūzijām; attiecīgajā periodā top arī šai kultūrai atbilstošais domāšanas instrumentārijs, metožu un paņēmieni kopums. Imanuels Kants, ņemot vērā viņa dzīves laiku (1724—1804), ir XVIII gadsimta filozofs. Taču nevar saprast Kanta filozofisko uzskatu būtību, to ietekmi uz mūsdienām, ja viņā saskata tikai vēsturiski ierobežotu XVIII gs. vācu buržuāzisko filozofu, ideālistu un agnostiķi. Kanta filozofiskajam mantojumam būtu maza vērtība, ja tas paliktu mūsu acu priekšā kā «sagrauts piemineklis», pārvarēts un atmests uzskats, izsīcis avots.

Filozofiskās domas pētniekiem mēdz uzdot jautājumu: kāpēc vispār vajadzīgs pievērsties pagātnes autoru mantojumam un Kantam to skaitīt? Varbūt tas ir vajadzīgs kā vēlama kultūras bagāža, kas paplašina apvārsni, paaugstina vispārējo inteliģences līmeni? Bet varbūt filozofijas vēsture nepieciešama tāpēc, ka, to apgūstot, rodas iespēja salīdzināt mūsdienu zinātniskās domas attīstības līmeni ar pagājības sasniegumiem un tādējādi apliecināt mūsu augsto attīstības pakāpi, pārākumu?

Mūsdienu progresīvās kultūras ievirzei nav raksturīga minētā attieksme, kas robežojas ar augstprātīgu pārākumu. Mēs nedrīkstam dažādu laikmetu domātāju darbus, kas mūsu izpratnei var likties svešādi, uzlūkot vienīgi par

vēsturisku nostāstu summu, par nepamatotiem un nezinātniskiem prātojumiem. Tās ir noteiktas cilvēciskuma formas, kuras atklājas pagātnes domātāju, filozofu darbos, — tajās mēs atpazīstam sevi, atklājam cilvēka neizmērojamās iespējas. Katra nozīmīga filozofijas sistēma slēpj sevī ne tikai zinātnes elementus: tā ar savām problēmām, savdabīgo garīgā sprieguma formu izteic noteiktu ētisko un estētisko ideālu.

Viss minētais vistiešākajā veidā attiecas uz I. Kantu.

Kants nebūtu filozofijas un ētikas klasiķis, ja viņš izteiktu **tikai** un vienīgi sava laika pretrunas, problēmas un garīgo pieredzi. Darbi ar ģenialitātes iezīmēm (nebaidīsimies lietot šo vērtējumu attiecībā uz Kantu!) vienmēr pārsniedz konkrēto sociāli vēsturisko ierobežotību; jēgas slānis tajos ir īpaši dziļš. Tas nozīmē, ka ikviens kultūras laikmets apgūst tos no jauna, meklējot un ieraugot sev nozīmīgas **vispārcilvēciskas vērtības**. Tāpēc pastāv dažādas Kanta interpretācijas, dažādi Kanta lasījumi. Tāpēc ir vērts Kantu lasīt un izdot no jauna arī šodien!

Vispārcilvēcisko vērtību meklējumi pagātnes domātāju darbos nenozīmē, ka mēs varam pieņemt, saprast un atbalstīt **visas** bijušās nostādnes. Bet tieši tāpēc tie ir meklējumi: sev, savam laikmetam, cilvēcei vispārēja saprāta un humānisma vārdā.

Vienīgi laikmets kopumā savās pretrunās, kolīzijās mums atklāj noteiktu cilvēciskuma formu — vēsturisku, nosacītu, pakļautu laika ritumam, neatkārtojamu, vienreizēju savos meklējumos, atziņās un maldos. Tāpēc Kanta filozofiju nedrīkst pilnībā atraut no XVIII gs. kultūrvēsturiskās gaisotnes. Saprašanas procesā ir jāsabalansē vispārcilvēciskuma mērs ar konkrēti vēsturisko piesaisti, pāri laikam stāvošais ar laikā zūdošo. Tas ir Kanta filozofijas raksturojuma un saprašanas galvenais uzdevums.

XVIII gadsimta Vācija, kurā piedzima un visu mūžu nodzīvoja Kants, salīdzinājumā ar citām Eiropas valstīm savā attīstībā bija atpalikusi. Tā bija sadrumstalota daudzās sikās valstiņās, kas kavēja sabiedrības izaugsmi. Taču vācu birģeri ilgojās pēc progresīvākas sociāli ekonomiskās iekārtas, kāda veidojās citās rietumu zemēs. Lai sasniegtu Vācijas nacionālo vienību, dažas buržuāzijas aprindas atbalstīja Prūsijas karali cīņā pret citiem vietējiem valdniekiem. Taču, neskatoties uz dažādiem meklējumiem un kompromisiem, kapitālisma attīstība Vācijā saskārās ar daudziem politiskajiem un ekonomiskajiem



šķēršļiem. «Neviens nejutās labi. Valsts amatniecība, tirdzniecība, rūpniecība un zemkopība bija novesta līdz visniecīgākajiem apmēriem. Zemnieki, amatnieki un uzņēmēji cieta divkārt — parazītiskās valdības un sliktā saimnieciskā stāvokļa dēļ. Muižniecība un firsti atzina, ka, kaut arī viņi izspiež visus spēkus no saviem padotajiem, viņu ienākumi netiek līdzī aizvien pieaugošajiem izdevumiem. Viss bija riebīgi un visā valstī valdīja kopīga nepmierinātība.»\*

Tomēr šis politiskajā un ekonomiskajā ziņā vārgais laikmets Vācijā radīja izcilus prātus literatūrā un filozofijā: Šilleru, Gēti, Kantu, Fihti, Šellingu, Hēgeli u. c. Katrā no šā perioda izcilajiem sacerējumiem bija izaicinājums un dumpīguma gars, «gara revolūcija».

«Gara revolūcija» Vācijā atainoja pārorientāciju kultūras vērtību sistēmā, jauna humānisma meklējumus, cilvēka pašvērtības apliecinājumu. K. Markss par Kanta filozofiju izteicās, ka «Kanta filozofiju ar pilnām tiesībām var uzskatīt par franču revolūcijas vācu teoriju...»\*\*.

Ne jau visās izpausmes formās Kantam bija pieņemama franču buržuāziskā revolūcija. Viņa ētisko mācību caurstrāvo revolūcijas traģiskuma izjūta, sākotnēji priekšnojautu veidā, vēlāk kā rūgta apziņa par notikušo. Kantam vienlaikus svešs ir gan cinisks practicisms, gan arī nepamatotas ilūzijas. Ētikas speciālists O. Drobnickis pareizi atgādina, ka Kanta prasība, lai ikvienu cilvēku uzskatītu par pašmērķi, nevīs vienīgi par līdzekli, bija vienlaikus tiklab buržuāziskās revolūcijas ideālu pamatojums, kā arī tās politisko metožu noliegums.

Kaut gan Rietumeiropas politiskajā dzīvē XVIII gs. netrūka jaunumu, Kanta paša mūžs aizritēja ļoti mierīgi. Par viņa biogrāfiju ir maz stāstāma. Kants dzīvoja un izpildīja savu pienākumu — meklēt patiesību. A. Guliga, Kanta pētnieks, pat saka, ka Kantam nav citas biogrāfijas kā vien viņa mācības vēsture.

Visu savu mūžu viņš nodzīvoja vienā pilsētā — Kēnigsbergā (tag. Kaļiņingradā), Austrumprūsijā, kur arī piedzima — 1724. gada 22. aprīlī amatnieka ģimenē. Viņam bija trīs māsas un brālis Johans Heinrihs, kura dzīve un

\* Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 561.

\*\* Там же, т. 1, с. 88.

darbība Imanuelu saistīja ar Latviju\*. Kanta mājās valdīja pietisma gars. Astoņu gadu vecumā Imanuelu nodeva mācīties Frīdriha kolēģijā, t. i., valsts ģimnāzijā, kur topošais filozofs mācījās latīņu nodaļā. Tālāk sekoja Kēnigsbergas universitātē. Nav zināms, kādā fakultātē iestājies jaunais Kants (tiek pat izteiktas domas, ka tā bijusi medicīnas fakultāte).

Sācis mācības universitātē, 1745. gadā Kants atstāj tēva mājas. Māte jau ir mirusi. Izdzīvojot nākas samērā grūti: palīdz mātes radi, turīgākie studiju biedri. Reizēm nākas pat aizņemties apģērbu un apavus. Stāsta, ka jaunais Kants ironizējis par sevi: «Es cenšos pakļaut lietas sev, nevis sevi lietām» (šis Kanta izteikums nevilšus rada asociācijas ar viņa paša brieduma gados izteikto tēzi gluži citā — izziņas teorijas aspektā; Kants «Tirā prāta kritikas» priekšvārdā raksta: līdz šim filozofi domāja — izziņai ir jāatbilst priekšmetiem, taču vai pareizāk nebūtu atzīt, ka priekšmetiem ir jābūt pakārtotiem mūsu izziņai).

Universitātē, kur mācās Kants, valda Ņūtona natūrfilozofijas un K. Volfa dogmatiski racionālistiskās sistēmas gars. Daudzi Volfa mācības piekritēji šajā laikā ieņēma vadošos amatus filozofijas katedrās. Kēnigsbergas universitātē Kanta tiešais skolotājs ir volfiānietis Martins Knutcens, kurš, kā atzīmē visi Kanta biogrāfi, spēcīgi ietekmējis sava studenta intereses un filozofisko gaumi. Augstskola dod Kantam plašu pārskatu par to laiku Vācijā dominējošajiem filozofiskajiem uzskatiem, rada interesi par dabaszinātnēm un stimulē prasmi izklāstīt savas domas latīņu valodā (tā ir stingra prasība attiecībā uz zinātniskajiem darbiem; Kanta disertācijas ir latīņu valodā, tomēr visi galvenie darbi sarakstīti vāciski, līdz ar to sekmējot nacionālās terminoloģijas veidošanos).

Pēc universitātes beigšanas Kants deviņus gadus strādā par mājskolotāju dažādās Austrumprūsijas pilsētās. Šis darbs sniedz viņam materiālo nodrošinājumu, kā arī brīvu laiku filozofiskām pārdomām. Bet jādomā ir daudz, jo, kā teicis Helderlīns, filozofija ne tuvu nav vienīgi uzkrātās zināšanas. Kanta domāšanas stilam piemīt drosme un garīgs spēks, taču sākotnēji viņš gūst ievērību tikai dabaszinātnēs.

---

\* Par šo jautājumu sīkāk sk.: *Stradiņš J.* Imanuela Kanta Latvijas saskares. — Karogs, 1983, № 12, 137.—150. lpp.



Laikposmu pirms 1770. gada Kanta radošajā darbībā mēdz dēvēt par «pirmskritikas» periodu, t. i., par laiku, kad vēl nebija sarakstīti Kanta trīs galvenie darbi, kuru nosaukumos ietverts jēdziens «kritika». Šajā posmā Kants izvirza kosmogonisku hipotēzi, kurā planētu sistēmas rašanās un evolūcija atvasināta no pirmatnējā «mīglāja». Vienlaikus Kants pauž domu, ka ārpus mūsu Galaktikas pastāv Lielais galaktiku Visums. Viņa nopelns ir arī mācība par paisuma berzes spēku un tā ietekmē notiekošo Zemes griešanās palēnināšanos. Kaut gan mūsdienās daudz kas no Kanta dabaszinātniskajiem uzskatiem liekas novecojis, nepārejošu nozīmi saglabā viņa ideja par attīstību, vēsturiskumu dabas procesos.

1755. gadā Kants aizstāv disertāciju par metafiziskās izziņas pamatprincipiem un kļūst par privātdocentu. Līdz ar to viņam tiek atļauts lasīt lekcijas Kēnigsbergas universitātē, taču nenodrošinot pastāvīgu atalgojumu (par lekcijām maksā studenti). Kants pasniedz daudzus un dažādus kursus: loģiku, mehāniku, teorētisko fiziku, fizisko ģeogrāfiju, matemātiku... Tāpēc piecdesmito gadu otrajā pusē Kants gandrīz neko nesaraksta: slodze universitātē ir pārāk liela. Vairākas reizes Kants lūdž štata profesora vietu, taču viņam atsaka. Tāpēc 1765. gadā viņš piekrit ieņemt salīdzinājumā ar savām spējām diezgan nožēlojamu amatu: Kēnigsbergas pils bibliotekāra palīga vietu. Veselus 15 gadus Kēnigsbergas universitātē un pastāvošā valdība nenodrošina Kantam — filozofam un zinātniekam, kas vēlāk iegūst pasaules slavu un līdz ar to padara slavenu savu dzimto vietu, universitāti un visu Vāciju, — štata profesora vietu! Tikai 1770. gadā (46 gadu vecumā) Kants kļūst par loģikas un metafizikas katedras profesoru.

XVIII gs. beigās Kantu zina jau visa Eiropa. Viņš ir triju (Berlīnes, Pēterburgas un Šjēnas) akadēmiju loceklis. Līdz ar slavu sāk nākt darba piedāvājumi no citām universitātēm. Interessants fakts ir tas, ka 1774. gadā Kantu aicina ieņemt profesora vietu Jelgavas akadēmijā.\* Par to ir zināms no Kanta sarakstes ar brāli Johanu Heinrihu (1735—1800), kurš strādā par skolotāju un mācītāju Kurzemē. Kants uz minēto aicinājumu, šķiet, nav atbildējis. Vēl pēc diviem gadiem piedāvājums tiek atkārtots, taču Kants to noraida, iespējams, tāpēc, ka šajā

\* Sīkāk par to sk.: *Stradiņš J., Strods H.* Jelgavas Pētera akadēmija. — R., 1975, 162.—165. lpp.

laikā koncentrējas darbam pie «Tīrā prāta kritikas» un nevēlas mainīt dzīves vietu, apstākļus. Turklāt tas nav vienīgais darba piedāvājums (Kants atzīmē: mani aicināja uz Jēnu, Erlangeni, Jelgavu un atkārtoti uz Halli).

Kēnigsbergas universitātē Kants strādā līdz 1797. gadam, pabūdam gan par dekānu, gan arī (divreiz) par universitātes rektoru. 1804. gada 12. februārī viņš nomirst. Kanta aiziešanu pavada doma, kuru filozofs pats kādreiz izteicis: «Cilvēkam, kas gatavojas pamest šo pasauli, nav nekā mierinošāka par pārlicību, ka mūžs nav aizritējis veltīgi.»

Kēnigsbergā Kantam ir spējīgi skolnieki. To vidū īpaši izceļas **Johans Gotlībs Fihte** (1762—1814), nākamais vācu klasiskās filozofijas pārstāvis līdzās Kantam. Viņam ir arī mazāk spējīgi sekotāji, daudz interpretatoru, noliedzēju un kritiķu. Īpaši asas attiecības Kantam izveidojas ar **Johanu Gotfrīdu Herderu** (1744—1803), kurš XVIII gs. sešdesmitajos gados studē Kēnigsbergā un klausās Kanta lekcijas. Neraugoties uz dzēlīgo vērsanos pret Kantu (gandrīz par katru Kanta darbu Herders raksta «anti-darbu», kurā mēģina atspēkot Kanta teoriju, kaut gan principiālās, lielās līnijās viņi abi pieder pie vienas «no-metnes», kas it īpaši skaidri redzams no mūsdienu viedokļa), Herders ir atstājis labvēlības pilnu liecību par savu pazišanos ar Kantu.

Kants bija īstens humānisma skolotājs, raksta Herders. Lekcijām piemita patīkamas sarunas noskaņa. Kad Kants stāstīja par kādu citu autoru, viņš neierobežojās ar tēzu izklāstu, bet domāja it kā cita vietā, attīstīja tālāk tā domas. Minot un vērtējot Leibnicu, Ņūtonu, Volfu, Baumgartenu, Helvēciju, Hjūmu, Ruso un citus, Kanta vienīgais mērķis bija rosināt tieksmi pēc patiesības, labā un skaistā. Kants nepiedalījās intrigās, sektantisma un aizspriedu-mainības gars viņam bija pilnīgi svešs. Kants necentās sev agitēt sekotājus, speciāli nepūlējās, lai viņa vārds būtu jaunatnei «uz lūpām». Viņa filozofija, kā uzsver Herders, rosināja patstāvīgu domāšanu. Kanta spriedumi it kā radās studentu acu priekšā; tos vajadzēja attīstīt tālāk. Filozofijā Kants neatzina nekādus priekšrakstus un dogmas. Daba, vēsture, tautu un cilvēku dzīve, matemātika un lietišķās zinātnes bija tie avoti, no kuriem viņš smēlās visu dzīvinošo gudrību. Turp viņš veda arī savus skolniekus. Tas bija ceļš uz pieredzes apgūšanu.



«Pirmskritikas» perioda darbos domāšanas deduktīvi formālās metodes ir ierobežotas pieredzes labā. Taču pamazām Kants nonāk pie atziņas, ka prāta pamatlikumi neizbēgami iziet ārpus jebkuras pieredzes robežām. Briest «kritikas» periods.

Kanta pārdomas sekmē pastāvošās jauno laiku filozofijas tradīcijas: racionālisma un empīrisma pretstats. Sevišķi viņu interesē angļu empīriķa **Deivida Hjūma** (1711—1776) koncepcija. Daži Kanta pētnieki mēdz uzskatīt, ka Kanta nozīmi filozofijā var raksturot kā mēģinājumu savienot empīrismu ar racionālismu. Taču tas ir pārāk vienkāršots uzskats: galējības nevar savienot. Jauno laiku filozofi-empīriķi par zināšanu vienīgo avotu uzskata pieredzi (galvenokārt juteklisko). Visas zināšanas, pēc viņu domām, pamatojas pieredzē. Jauno laiku racionālisti turpretim ir pārliecināti, ka vispārīgumu, nepieciešamību kā pilnīgi drošu zināšanu loģiskās pazīmes nevar atvasināt no pieredzes, — tos iespējams smelties tikai no paša prāta.

Aplūkojot šo divu virzienu filozofisko diskusiju plašākā, kultūrvēsturiskā skatījumā, var secināt, ka to stimulējis dabaszinātņu uzplaukums, kas, no vienas puses, nozīmējis fakti, datu, empīriskā materiāla uzkrāšanos (šā fakta nozīmi ļoti skaidri saskata empīriķi), bet, no otras puses, zinātnes attīstība prasījusi zinātniskuma loģisko pamatjumu (ko redzējuši racionālisti).

Kanta laikā noliegt kādu no šā zinātnes attīstības procesa pusēm vairs nav iespējams. Taču vēl nav izveidojusies filozofiska sistēma, kura spētu aptvert esošo izziņas problemātiku vienotā veselumā. Kants cer to izdarīt.

Tādēļ viņš izvirza tēzi: kaut arī jebkuras mūsu zināšanas sākas ar pieredzi, tomēr tās neizriet no pieredzes.

Tēzei ir vajadzīgs pierādījums, un seko pirmais no Kanta slavenākajiem darbiem — «Tīrā prāta kritika» (1781), veltīts izziņas teorijas problēmām.

«Tīrā prāta kritikas» un citu darbu publikācijas saista Kantu ar Latviju.\* XVIII gs. piecdesmito gadu beigās. Kēnigsbergas universitātē mācās J. F. Hartknohs. Viņš pazīst Kantu jau kā iesācēju privātdocentu. Vēlāk,

\* 1981. gadā, atzīmējot «Tīrā prāta kritikas» pirmpublicējuma 200 gadus, Rīgā notiek plašs starptautisks filozofu simpozijs. Tā materiāli arkopoti grāmatā: «Критика чистого разума» Канта и современность. — Р.: Зинатне, 1984.

dzīvodams Jelgavā un Rīgā, Hartknohs darbojas kā grāmatizdevējs, atver grāmatu tirdzniecības filiāli, kas pārstāv I. J. Kantera firmu Kēnigsbergā. Kants savukārt kādu laiku dzīvo Kantera mājā. Filozofs pazīst arī dažus Rīgas intelīģences pārstāvjus, kas mācījušies Kēnigsbergā (piemēram, J. K. Bērensu, kurš arī ir labs paziņa Hartknoham). Savukārt filozofs J. H. Hamanis ir labi pazīstams ar abiem: Kantu un Hartknohu. Lidz ar to netrūkst izdevības vienoties par grāmatu izdošanu. Hartknohs izdod Rīgā visus galvenos Kanta darbus.

«Tīrā prāta kritikas» (un arī pārējo darbu) virsrakstā var mulsināt Kanta izraudzītais vārds «kritika». Vai Kants noliedz «tīro prātu», kritizē kādu pastāvošo koncepciju? Priekšvārdā darba pirmajam izdevumam Kants paskaidro, ka *ar kritiku viņš nedomā grāmatu vai sistēmu kritizēšanu*. Laikmets, kā izsakās Kants, vairs neļauj apmierināties ar šķietamām zināšanām un aicina prātu uzņemties no jauna pašu grūtāko no visiem saviem darbiem, proti, pašizziņas darbu, un iecelt tiesu, kas nodrošinātu prāta taisnīgās prasības un... noraidītu visas nepamatotās pretenzijas nevis ar varas lēmumu, bet saskaņā ar prāta mūžīgiem un nemainīgiem likumiem; šī tiesa nav nekas cits kā paša tīrā prāta kritika. «Tīrā prāta kritikā» ir daudz nozīmīgu atziņu par izziņas procesa norisi, tāpēc aplūkosim tikai dažas no tām.

Pēc Kanta domām, zināšanu vispārējo un nepieciešamo raksturu var nodrošināt tikai pašā prātā esošas aprioras, pirmspieredzes formas. Mūsu juteklībai ir divas tādas formas — telpa un laiks, kurās tiek sakārtota pieredze un vērotas parādības. Taču, lai parādības saprastu, tās jāiesaista spriedumos, kuru pamatā ir kategorijas kā aprioras formas. Prātam piemīt no augstākajām ētiskajām prasībām izrietoša tiekšanās pēc absolūtajām zināšanām. Rezultātā prāts nonāk pie antinomijām, t. i., sadalās pretrunās. Antinomijas skar dažādus jautājumus (piemēram, kā savienot atziņu, ka nav nekādas brīvības, viss pasaulē notiek vienīgi pēc dabas likumiem, ar citu atziņu — brīvība ir, dabas likumu noteiktā cēlonība nav vienīgā, no kā var atvasināt visas pasaules parādības).

Jautājuma nostādne antinomijā rosina domu, ka cilvēks jāaplūko kā piederīgs pie divām «pasaulēm». Cilvēks vienā un tai pašā laikā ir nebrīvs (kā būtne dabas likumsakarību pasaulē) un brīvs (kā radoša personība viņš paceļas pāri dabiskajai nolemtībai un ir piederīgs cilvēciskajai



pasaulei). Tāpēc cilvēks iespēj to, ko nevar neviena cita dabas būtne. Kanta filozofija pēc savas būtības ir cilvēka filozofija. Viņš raksta: «Ja pastāv zinātne, kas patiešām ir vajadzīga cilvēkam, tad tā ir tā, kuru es mācu, proti, pienācīgā veidā ieņemt cilvēkam paredzēto vietu pasaulē; no tās var mācīties, kādam ir jābūt, lai būtu par cilvēku.»

Taču bieži vien pievēršanās «Tīrā prāta kritikai» bez plašāka visas filozofiskās sistēmas konteksta aizsedz Kanta humānistiskās idejas kultūrslāni.

Viens no jēdzieniem, par kuru vienmēr daudz diskutēts, ir Kanta «lieta par sevi». Filozofijas vēsturē sastopamas dažādas, brīžiem pat pretējas šā jēdziena interpretācijas, tādēļ skaidrības labad pievērsīsimies pašam Kantam. Priekšvārdā «Tīrā prāta kritikas» otrajam izdevumam viņš uzsver: «Kritikas analītiskajā daļā tiek pierādīts, ka... mēs... varam izzināt priekšmetu nevis kā lietu pašu par sevi, bet tikai tiktāl, ciktāl tas ir jutekliskās uzskates objekts, t. i., kā parādību.» Citā vietā, bet šajā pašā avotā, Kants raksta (šos izteikumus parasti mēdz citēt), ka «zināšanas par to, kādas var būt lietas pašas par sevi, ... ir pilnīgi ārpus mūsu izziņas sfēras». Jāsecina, ka Kants noliedz iespēju izzināt lietu par sevi, un viņa filozofijai raksturīgs agnosticisms. Pieņemot šādu secinājumu, tomēr paliek neskaidrības sajūta. Kā iespējams savienot atziņu par neizzināmību ar Kanta darba vispārējo patosu, kas izskan kā zinātnes (kuras pastāvēšana ir nenoliedzams fakts) loģiskā pamatojuma meklējumi, vēršanās pret skepticismu?

V. I. Ļeņins izvirza ļoti būtisku domu, kas nepieciešama Kantam izpratnei. «Argumenta būtība, man šķiet: (1) Kantam izziņa norobežo (atdala) dabu un cilvēku; patiesībā tā savieno tos; (2) Kantam lietas par sevi «tukša abstrakcija», nevis dzīvas zināšanas *Gang, Bewegung\**, kurā mēs izzinām lietas arvien dziļāk un dziļāk.»\*

«Lieta par sevi» Kantam tātad ir abstrakcija, — tukša, bet viņa sistēmā vajadzīga. Kāpēc tā vajadzīga? Uz šo jautājumu atbildēt ir sarežģīti; atbildi var rast nevis «Tīrā prāta kritikā», bet visā Kanta sistēmā kopumā. Taču vai izteikums no «Tīrā prāta...» — «ja parādības ir lietas pašas par sevi (t. i., tās abas ir identas un izziņa ir iespējama — M. K.), tad brīvība nav glābjama» — nepaver mazu spraudziņu «lietas par sevi» noslēpumainības

\* Ļeņins V. I. Raksti, 38. sēj., 75. lpp. \* Gaita, kustība.

plīvirā? «Lieta par sevi» ir vajadzīga, lai Kanta sistēmā pamatotu brīvību (protams, ne tikai tādēļ), — tā iezīmē pāreju uz ētiku, uz praktiskā prāta sfēru.

Lai saprastu Kanta agnosticizmu, jāņem vērā viņa atziņa, ka prāta ierobežojums izziņas procesā tikai ar parādību pasauli nenozīmē absolūtu izziņas noliegumu. «Lieta par sevi» ir prāta robežjēdziens, kas atdala patiesību no prāta fanātisma un fantāzijām. Tāpēc jautājums par drošu un vispārnozīmīgu zināšanu robežām Kantam ir ne tikai metodoloģisks, bet arī ētikas jautājums. Seit ir vietā raksturot visu Kanta sistēmu kopumā.

Kants runā par trim dažādām dvēseles spējām, par tām piemītošajiem apriorajiem principiem. Tos var sakārtot šādā tabulā:

Dvēseles spējas	Izziņas spējas	Aprīorie principi	Attiecas uz:	Kanta darbs, veltīts attiecīgās problemātikas izklāstam
I Izziņas spēja	sapratne	likumsakarība	dabu	Tīrā prāta kritika
II Patikas un nepatikas jūtas	spriešanas spējas*	mērķtiecība	mākslu	Spriešanas spēju kritika
III Iekārot-spēja	prāts	galamērķis	brīvību	Praktiskā prāta kritika

Kanta sistēmā ir apvienotas filozofijas trīs galvenās sastāvdaļas: izziņas teorija (I), estētika (II)\*\* un ētika (III). Plaisu, kas radusies starp «tīro» prātu un «praktisko» prātu, starp dabas dzelžainajām likumsakarībām un gribas brīvību, cenšas pārvarēt spriešanas spējas un mācība par cilvēka radošajām, mākslinieciskajām iespējām. Patiesība, labais un skaistais savijas vienā vispārcilvēciskā vērtībā. Sistēma ir pabeigta.

\* Dažās Kanta interpretācijās šo spēju mēdz raksturot kā vērtējumu, t. i., saskata Kantā XX gadsimtā izstrādātās aksioloģijas — vērtību teorijas — priekšteci. Šādi pieejai ir zināms pamats, kaut gan šī ideja saistīta ar Kanta modernizāciju.

\*\* Jāņem vērā, ka Kanta terminoloģijā «estētika» ir daudznozīmīgs jēdziens.



Bet tā ir pabeigta tikai ārēji. Sistēmas iekšienē ir palikušas daudzas pretrunas, kuru apzināšanās virzīs tālāk vācu klasiskās filozofijas attīstību no Kanta uz Fihti, Sellingu un Hēgelu.

Zīmīga ir Hēgela attieksme pret Kantu. V. I. Leņins atzīmē, ka ir ļoti interesanti, *«kur Hēgelis atspēko Kantu tieši gnozeoloģiski, ... pie kam Hēgelis nu gan veic šo argumentāciju pilnīgi un vienīgi no konsekvēntāka ideālisma viedokļa»*\*

Ko izdara Hēgelis? Pirmkārt, viņš visas trīs dvēseles spējas apvieno vienā; tās tiek gnozeoloģizētas (palielinās izziņas īpatsvars) un izpaužas kopumā kā jēdziena, absolūtā gara pašattīstības momenti. Otrkārt, nepastāv principiāla atšķirība starp izzinošo, «tiro prātu» un «praktisko prātu». «Praktiskais prāts», iepludināts «tīrajā prātā», zaudē savas stingri noteiktās robežas, paplašinās. Treškārt, «lieta par sevi», dabiski, vairs nav vajadzīga.

Hēgela veiktajiem pārveidojumiem ir gan savas pozitīvās, gan arī negatīvās puses. Marksistiskā filozofija augstu vērtē praktiskā momenta ietveršanu izziņas procesā, taču Hēgela filozofijā prakse, runājot V. I. Leņina vārdiem, ir «loģikas figūra». Taču *«prakse ir augstāka nekā (teorētiskā) izziņa*, jo to raksturo ne tikai vispārīgums, bet arī tieša īstenība»\*\*. Tāpēc materiālismam tā patiesības meklējumos kādu ceļa posmu var būt tuvāks Kants nekā Hēgelis: Kants vēl tādā mērā nav zaudējis praktiskā prāta saikni ar tiešo īstenību, cilvēka praktisko dzīvi kā Hēgelis, kurš, zaudēdams cieņu pret «lietu par sevi», atļaujās loģizēt visu. Un spilgts, negatīvs piemērs, kuru mums parāda Hēgela sistēma: izziņas, gara pašatklāsmes procesam nav šķēršļu: to nebaida «lieta par sevi», «praktiskā prāta savdabība»; tas tikai traucas uz priekšu, kamēr ... apstājas! Ir sasniegts pilnīgs, absolūts stāvoklis, uz kuru ir vedusi Hēgela sistēma. Tā ir otra galējība, pretstats agnosticīsimam, taču varbūt vēl sliktāks par to, jo skepticisms, šaubas un meklējumi vismaz urda cilvēka tiekšanos uz dzīvu dialektiku, cieņu pret ierobežotību; absolūtisms turpretim ieslīgst dziļā pašapmierinātībā un apšaubāmā skaidrībā.

Kanta filozofija ir dziļi domājoša, antinomiska, dialektiska prāta skola. Tā ir vērtīga ne tikai satūra, izteikto

\* Leņins V. I. Raksti, 38. sēj., 151. lpp.

\*\* Turpat, 192. lpp.

atziņu dēļ, bet arī kā forma, pieeja filozofiskajam darbam. Kants lekcijās mīlējis atkārtot, ka arī viņš māca nevis filozofiju, bet filozofēšanu. Iemācīties filozofiju nozīmē apgūt prāta subjektīvo pusi, atcerēties, ko kāds ir domājis; mācīties filozofēt nozīmē sasniegt prāta objektivitāti, spējas novērtēt svešu viedokli. Cilvēka prāta spēju robežu meklējumi nevar, pēc Kanta domām, būt vienaldzīgi cilvēka dabai. Tikai tādu būtņi, kuru pilnīgi neinteresē sava prāta spējas, cilvēciskuma pamati, var atstāt vienaldzīgu Kanta darbi.

Taču Kants pats atzīst savas mācības sarežģītību. Tikšanās reizē ar krievu rakstnieku N. Karamzinu filozofs atzīmē, ka viņa darbi, protams, nevar patikt visiem: ne jau visi mīl metafiziskus smalkumus. Bet lekcijās viņš izsakās, ka lasa tās ne jau priekš ģēnijiem, — tie paši izlauž sev ceļu, un ne jau priekš muļķiem, — to dēļ nav vērts censties; viņš strādā to dēļ, kuri atrodas starp pirmajiem un otrajiem. Tāda ir Kanta auditorija, ar kuru viņš saista cerības, gaida no tās saprašanu, «tiesneša pacietību, palīga labprātīgus pakalpojumus un līdzdarbību».

Zinātnieku aprindās ir pieņemts uzskatīt, ka Kanta darbos varētu vēlēties labāku stilu. Taču pēc savas būtības šie darbi ir dialogiski, kaut arī nav sarakstīti dialoga formā. Lasītājs var just, ka viņš piedalās Kanta domu risināšanas gaitā, var «sajust» tās ritējumu, apstāšanos, pauzes, pat «filozofisko elpu». Tiem lasītājiem, kas savas pūles ir savienojuši ar autora pūlēm, saprašana dod gandarījumu.

Kanta filozofēšanas skolai (šajā gadījumā ne filozofijas skolai) piemīt dažas pamatvērtības, kas īpaši uzsvēramas mūsu gadsimtā. Viena no tām ir pamatīgums\*. Mūsdienās, kad objektīvo steigu, pārmaiņu straujumu nereti pavada paviršība, nepamatota sasteigtība visos kultūras līmeņos, pamatīgumam, pamatu meklējumiem, pamatojumam ir augsta dzīvesvērtība. Kants pats attiecībā uz savu darbu lieto terminu — **pamatīgums** — un piebilst, ka tam viņš pievērš sevišķu uzmanību. «Tīrā prāta kritikā» viņš raksta: «Daudzkārt dzird žēlojamies par mūsu laika domāšanas veida seklumu un pamatīgu zināšanu

\* Pamatīgums principā ir viena no filozofijas raksturiezīmēm. Taču atšķirīgas kultūras situācijas var šo iezīmi tiklab nomākt, kā arī rosināt.



panikumu. Tomēr es neredzu, ka tās zinātnes, kurām ir ielikti labi pamati, kā matemātika, dabas mācība utt., pelnītu kaut vismazākā mērā šādu pārmetumu, drīzāk gan tās nostiprinājušas savu seno pamatīguma slavu... Tas pats gars būtu sekmīgi parādījies arī citās izziņas nozarēs, ja vien vispirms būtu parūpējušies par to principu pārlabošanu. Ja trūkst drošu principu, vienaldzība, šaubas un visbeidzot stingra kritika ir drīzāk domāšanas pamatīguma pierādījumi. Mūsu laikmets ir istais kritikas laikmets: visam tai jāpakļaujas. Reliģija sava svētuma un likumdošana sava diženuma dēļ grib pa laikam izvairīties no šādas kritikas. Bet tādā gadījumā tās modina pret sevi dibinātas aizdomas un nevar tikt pēc tās neliekuļotās cieņas, kādu prāts parāda tikai tam, kas var izturēt tā brīvo un atklāto pārbaudījumu.»

Pamatīgums Kanta filozofijā nozīmē pamatprincipu meklējumus, pieredzes un prāta iespēju izpētīšanu, kas savienota ar kritisku attieksmi pret šīm iespējām. Pati jautājumu nostādnes forma Kanta filozofijā (kā iespējams?) un slēdzieni, izejot no fakta par šā fakta iespējamību, izsaka transcendentālās metodes specifiku. Tāpēc Kants bieži vien savu mācību dēvē par transcendentālo filozofiju. Pamatīgumam jānodrošina filozofisko atziņu pilnīgums, drošība, skaidrība un vispārnozīmība. Šīs minētās pazīmes ir tuvu formālajām prasībām attiecībā uz zinātniskumu vispār. Padomju filozofijā ir izteikta doma (M. Kissels), ka Kanta «Tīrā prāta kritiku» var uzskatīt par pirmo zinātnes filozofiju Eiropas kultūrā. Kanta filozofija rāda, ka viņš meklē dabaszinātniskās izziņas pamatojumu. Bet vai tikai to? Kā izriet no «Tīrā prāta kritikas», Kants meklē arī filozofijas specifiskā «zinātniskuma» pamatojumu. Viņa koncepcijā iezīmējas būtiska jauna atziņa (par to liecina Kanta darbi kopumā, to skaitā «Praktiskā prāta kritika»), ka uz sociāli humanitāro sfēru (mūsdienu terminoloģijā) nav attiecināms tas zinātniskuma ideāls, kas saistīts ar dabaszinātnēm. XX gadsimta sākumā šo atziņu plaši izvērsē neokantisms.

Jautājums par sociāli humanitārās sfēras pastāvēšanas un izziņas specifiku ir ļoti nozīmīgs mūsdienu kultūrā. Par skaidrības trūkumu šajā jautājumā liecina fakts, ka bieži vien vērojami tehnokrātiski pārspilējumi, izziņas procesa izvērtējumā nereti dominē scientisms, dabaszinātnisko metožu absolutizācija. Kultūras, cilvēka pasaules, morāles funkcionēšanas specifika tad paliek neievērota.

Sādos apstākļos visnotaļ ir noderīga Kanta filozofijas mācība. Tā parāda, ka jau pirms 200 gadiem filozofa asais prāts pratis nejaukt dabaszinātnisko pieredzi ar cilvēka morālo sfēru, «tīro prātu» ar «praktisko prātu» tad, kad ir jāparāda to atšķirības, funkcionēšanas specifika.

Kanta filozofijas laikmetīgo skanējumu izsaka ne tikai pamatīgums kā zinātniskuma, loģisko pamatu meklējumi. Otra būtiska viņa filozofijas iezīme ir **cilvēciskums** plašā nozīmē, kas ietver humānisma, cilvēka pasaules savdabības, Es pašpietiekamības meklējumus. Šajā aspektā būtiski ir viņa darbi par ētiku, kā arī mūža pēdējos gados sarakstītā «Antropoloģija», kur Kants bilst: «Tas, ka cilvēkam ir priekšstats par savu Es, bezgalīgi augstu paceļ viņu pāri visām citām uz Zemes dzīvojošām būtnēm. Tā dēļ cilvēks ir pārvērties par personību, kurai piemīt apziņas vienība, un paliek, neraugoties ne uz kādu ārējo ietekmi, personība, kura pēc sava stāvokļa un vērtības pilnīgi atšķiras no visām citām lietām un nesaprātīgām dabas būtnēm, kas ir tās rīcībā.»

Viena no būtiskākajām cilvēciskuma pazīmēm ir **saprātīgums**. Prāta, zināšanu lomas augstais vērtējums Kanta filozofijā ienāk līdz ar Apgaismības tradīcijām. Apgaismību kā posmu savā attīstībā parasti pārdzīvo ikviena kultūras forma, kas cenšas pārvarēt autoritāro pasaules izjūtas tipu. Vācijā Apgaismības laikmets saistīts ar XVIII gs., t. i., būtībā ar Kanta dzīves laiku. Taču Vācijai šajā ziņā ir priekštece — Apgaismība Francijā. Zīmīgi, ka Kanta darbistabā pie sienas ir **Zana Žaka Ruso** (1712—1778) portrets; Kants labi pārzina šā domātāja darbus un vērtē tos augstu.

Apgaismības patoss ir audzināšana un izglītošana; mērķis — sniegt zināšanas katram un visiem; ideāls — brīva personība, kas izjūt atbildību par citiem un sabiedrību kopumā, humāna sabiedriskā iekārta, vienlīdzība likuma priekšā. Apgaismība nav šķirama no vēsturiska optimisma, progresa idejas, no tēzes, ka zināšanas ir spēks, kas, kļūstot par visu kopīgu īpašumu, dos atrisinājumu visām problēmām. Tik ilgi, kamēr jebkurš zināšanu pieaugums tiek uzskatīts par labo, pastāv arī Apgaismība.

Kanta filozofiju ietekmē Apgaismība, taču šī filozofija nebūt nav identificējama ar Apgaismību.



«Tirā prāta kritikas» otrajā daļā Kants formulē savus trīs slavenos filozofiskos jautājumus, kas skar cilvēka prāta intereses:

- 1) Ko es varu zināt?
- 2) Kas man jādara?
- 3) Uz ko es drikstu cerēt?

Mūsdienās, analizējot Kanta mācību, mēdz atzīmēt arī ceturto, apvienojošo jautājumu, kuru viņš izvirzījis «Spriešanas spēju kritikā»:

- 4) Kas ir cilvēks?

Sie četri jautājumi savā veidā izsaka viņa sistēmas uz-būvi, kas skar zināšanu (I), morāles (II), reliģijas un cilvēka dzīves perspektīvas (III) problēmas. Veids, kādā Kants atbild uz otro, trešo (arī ceturto) jautājumu, parāda, ka viņu nevar viennozīmīgi pieskaitīt pie Apgaismības filozofiem. Jautājumi, kas attiecas uz ētiku, tikumību, praktisko dzīvi un nākotnes perspektīvām, tiek risināti lielā mērā neatkarīgi no tā, ko mēs varam droši zināt par īstenību. Tie būtībā ir jautājumi par cilvēka vietu pasaulē, par cilvēka iespējām realizēt sevi. Lūk, Kanta aforismi: «Nosaki pats sevi!», «Ja tu nepavēlēsi savai dabai, tā pavēlēs tev!». Jautājumos par dzīves jēgu, brīvību un tikumību cilvēks domā, izvēlas, gaida un darbojas citādāk nekā objektīvajā priekšmetiskajā izziņā. Pasaules saprašana atšķiras no pasaules izziņas.\*

«Tirā prāta kritikā» Kants izsaka domu: «Man bija jāierobežo zināšanas, lai dotu vietu ticībai...»\*\* Vēlāk

\* Sos Kanta filozofijas momentus mūsdienās plaši izvērš eksistenciālisms, uzskatot, ka tikai tie ir filozofisko pārdomu vērti. Kanta filozofija turpretim vienlīdz aizstāv tiklab zinātnes, kā arī cilvēka personības un brīvības intereses. Tā meklē pamatojumu abām sfērām. Kants parāda, uz ko, pēc viņa domām, balstās zinātnisko pētījumu vispārnozīmība un drošība un kas ir pamatā cilvēka morālajai autonomijai un brīvībai. Eksistenciālisti jautājumu nostādņē «līdzsvara» vietā ievieš konfrontāciju. Zinātne līdzās dažādiem sociālas dabas spēkiem, pēc viņu domām, apdraud personības autonomiju un brīvību. Zināšanas var tikt izmantotas ļaunos nolūkos. Tādēļ filozofijas galvenais uzdevums ir atklāt cilvēka eksistenci, nevis pievērsties zinātniskajai izziņai. Eksistenciālisms galu galā noraida Kanta racionālismu un nonāk iracionālismā.

\*\* Kanta izteikumu var lasīt arī tādējādi: «Man bija jāpaceļ (*aufheben*, t. i., *auf* — uz augšu, *heben* — celt) zināšanas, lai dotu vietu ticībai.»

šo domu citē gandrīz ikviens Kanta interpretators un reizēm tiek izdarīti secinājumi, ka Kants vēlas saglabāt uzticību reliģiskajai dogmatikai, ierobežot zinātnei, lai dotu vietu reliģijai.

Sis jautājums ir jāprecizē.

Kants, pievērsoties prāta kritikai, vēlas atbrīvot cilvēku ne tikai no tradicionālās mānticības, aizspriedumiem, bet arī no tām spekulācijām un dogmām, kas it kā balstās uz prātu. Kanta mācība par teorētiskā prāta robežām vērsta nevis pret zinātnei vispār, bet gan pret tās nepamatotajām pretenzijām pareģot neparedzamo, spriest par metafiziskiem jautājumiem, dievu, dvēseles nemirstību. Kants nosoda zinātnes tieksmi izteikt absolūtus spriedumus tur, kur nepieciešama personības attieksme un nebūt nepietiek ar zinātnisku iztirzājumu. Izziņas ierobežojums vienlaikus nozīmē prasību pēc prāta «disciplīnas». «Tirā prāta kritika» secina, ka prātam ir raksturīga tieksme pārkāpt disciplīnas noteiktos ierobežojumus. Prāta idejas, kas skar, piemēram, dieva, dvēseles nemirstības jautājumus, neatbilst teorētiskā pamatojuma prasībām un līdz ar to noved prātu pie antinomijām.

Kanta filozofijai raksturīga vēršanās pret jebkādu dogmatismu, sholastikas, spekulācijas izpausmi, kas nozīmē arī cīņu pret reliģisko dogmatiku. Taču Kants nav ateists. Kanta uzskati par reliģiju ir cieši saistīti ar viņa ētiku, mācību par prāta lomu cilvēka dzīvē. Kanta uzskatus kodolīgi izsaka viņa darba nosaukums «Reliģija tikai prāta ietvaros» (1793). Prāta reliģija ir tirā ticība labajam, savām morālajām iespējām, necerot ne uz kādu izdevīgumu, nenoveļot atbildību uz augstākstāvošiem spēkiem (dievu). Kants raksta, ka cilvēks sev tikai glaimo ar domu, ka dievs var viņu padarīt laimīgu bez jebkādām pūlēm no viņa paša puses, ka pietiek tikai pielūgt dievu un ievērot rituālu. Taču šāda reliģijas izpausme ir «tirdzniecisks darījums», kurā garīdznieks ieņem vidutāja lomu. Mūs vada praktiskais prāts. Tāpēc savu darbību uzlūkosim par sev saistošu nevis tāpēc, ka tā ir dieva pavēle; otrādi, uzlūkosim to par dieva pavēli tāpēc, ka tā mūs saista iekšēji. Ticēsim, ka esam piemērojušies dievišķajai gribai tikai tiktāl, ciktāl uzskatām par svētu to tikumisko likumu, ko mums māca prāts. Ticēsim, ka kalpojam šim likumam tikai ar to, ka veicinām augstāko pasaules labumu sevī un citos. Tātad ticība, kurai atbrīvo vietu



Kants, galvenokārt ir vajadzīga morālei, praktiskajam prātam.

Kanta spriedumos ir sava daļa taisnības, jo cilvēks pasaulē ir ne tikai zinātnieks, izziņas subjekts, bet arī dzīvojoša, jūtoša, reizēm pat nezinoša, tomēr darbīga būtne, kurai savas ricības attaisnojumam ir vajadzīga pārliecība, ticība jēgai, mērķim. Šī cilvēka darbības sfēra liek viņam domāt par «praktiskā prāta» būtību.

Kanta brīvdomība reliģijas un morāles jautājumos pārsniedz jebkurus pieļaujamos pastāvošās ideoloģijas ietvarus. Nobriest sadursme ar valdību. Tāpēc Kanta visnotaļ mierīgajā mūža ritējumā ir viena satraucoša epizode.

Prūsijas valdība ilgi domā, kādā veidā «ietekmēt» tajā laikā jau slaveno zinātnieku. Taču situācija ir divdomīga, jo galmā oficiāli pasniedz kantismu. Tomēr incidents pamazām tuvojas. Tronī nāk Frīdrihs Vilhelms II, kas atšķirībā no sava tēvoča — «apgaismotā despota» — ir aprobežots, bezgribas cilvēks ar ievirzi uz misticismu. Kā atzīmē A. Guliga, despotisma Vācijā no tā nerodas vairāk, taču apgaismības kļūst mazāk. Apgaismības gadsimts nav apgaismots gadsimts. Arī politiskā situācija saasinās. Vācijā baidās, ka franču revolucionārā kustība var rast atbalsi pašu zemē. Tādēļ tiek pastiprināta cenzūra, Prūsijā izdod jaunus likumus, kas aizliedz jebkādu brīvdomību. 1794. gadā Kants saņem no valdnieka privātu vēstuli, kurā izteikta neapmierinātība ar reliģijas interpretāciju un piedraudēts ar represijām. Valdība pieprasa atbildi. Filozofs atbild mierīgā tonī, noraida visas apsūdzības un esošajam valdniekam apsola atturēties no jebkādiem spriedumiem par reliģiju. Kad tronī atkal mainās valdnieki, Kants uzskata sevi par brīvu no dotā solījuma un incidentu par izsmeltu. Kanta tēze «reliģiju prāta ietvaros» kļūst par labu augsni valstī pieaugošajai brīvdomībai.

Plašs sabiedriskais skanējums ir Kanta darbam «Par mūžīgo mieru» (1795). To viņš saraksta, atsaucoties uz Bāzeles miera līgumu, kas izbeidz karu starp Prūsiju un Franciju. «Mūžīgais miers» skan divdomīgi: ar to var saprast gan tādas starptautiskās ētiski pamatotās attiecības, kuras izslēdz kara iespējamību, gan arī tādu stāvokli, kad cilvēce bezgalīgo karu rezultātā beidz savu eksistenci. Par pirmo aspektu rakstījuši un sapņojuši daudzi tā laika humānistu, bet ieraudzīt abus aspektus jau XVIII gs. var tikai tāds domātājs, kura pamatprincipi ir pamatīgums,

prāta un cilvēka darbības iespēju kritika «līdz galam», līdz pēdējai konsekvencei vai absurdam. Tieši tāpēc Kanta mācība nenoveco; tā spēj pacelties pāri sava laikmeta konkrētajai sociāli vēsturiskajai ierobežotībai un sasaukties ar XX gs. pretrunu apzināšanos, kad cilvēces «mūžīgais miers» kodolkara kapsētā var kļūt par realitāti. Tikai tādas vērtības kā cilvēka (tautas) tiesības dzīvot, brīvība, laime, nevardarbība, kuras vienmēr ir centušies apliecināt filozofi-humānisti (un viņu vidū Kants nav izņēmums), var nodrošināt cilvēku pasaules turpmāku pastāvēšanu. Tieši tāpēc Kanta mācība nav tikai un vienīgi pieminekļis filozofijas vēsturē. Tā mūsdienās ir viena no dzīvajām balsīm, kas apliecina cilvēciskumu.

\* \* \*

«Praktiskā prāta kritika» (1788) neapšaubāmi ir viena no augstākajām virsotnēm cilvēces ētiskās domas vēsturē. Pārdomas par tikumību caurauž visu Kanta filozofiju; tikumība viņa interpretācijā ir viena no cilvēciskās pasaules pamatdimensijām. Taču tieši «Praktiskā prāta kritikā» Kantam izdodas atklāt dažus būtiskākos tikumības aspektus, fiksēt to formālo struktūru, bez kuras nav domājama nekāda morāle, — struktūru, kura tikumību atšķir no citām cilvēciskās darbības, izziņas un pārdzīvojuma determinantēm.

Kanta ētiskā koncepcija attīstās kā pretstats filozofiskajam naturālismam, ar kuru saistītas ētiskās mācības pirms Kanta, kā arī viņa laikabiedru mācības. Kants nesaudzīgi vēršas pret visām naturālistiskajām morāles koncepcijām, vienalga, vai runa būtu par XVIII gs. materiālistiskās Apgaismības mācībām vai arī par ideālistiskajām tikumisko jūtu teorijām.

Kāda tad ir šo naturālistisko morāles koncepciju būtība?

Viena no raksturīgākajām ētiskā naturālisma iezīmēm ir centieni atvasināt tikumību no «cilvēka dabas», no universāliem dabas likumiem; to raksturo pragmatisms, brīžiem psiholoģiskas ievirzes tikumiskas uzvedības skaidrojumā. Naturālistiskā ētika attēlo empīrisku indivīdu, viņa motīvus, mērķus, pārdzīvojumus; cilvēka uzvedībā saskata dabas likumsakarības. Viens no šādas interpretācijas variantiem ir psiholoģisms. Kants saprot, ka morāles filozofija nevar būt vienkārši cilvēka uzvedības, viņa



tieksmju, vēlmju un cerību analīze. Morāle nav pamatojama cilvēka psiholoģijas empīriskajās izpausmēs — tāda cilvēka, kādu mēs vērojam ikdienas dzīvē. Sajā sakarībā bieži tiek citēti Kanta vārdi, kuri lieliski raksturo viņa attieksmi pret empīrisko realitāti: «Ja tuvāk paraugās uz ļaunību nolūkiem un vēlmēm, tad nav jābūt tikumības ienaidniekam, bet gan vienīgi aukstasinīgam novērotājam, lai sāktu šaubīties, vai pasaulē patiešām ir īstena tikumība; var būt, ka pat nekad nav bijusi tāda rīcība, kura būtu veikta īsteni morālu pamudinājumu rezultātā, — pamudinājumu, kuru piemēru pasaule līdz šim varbūt vēl nav sniegusi» (Tikumumu metafizikas pamati).

Kantam nav raksturīgas apgaismotāju ilūzijas, nepamatots jūsmīgums cilvēka un viņa centienu vērtējumos. Taču Kants arī neizsaka nevajadzīgus pārmetumus šai empīriskajai realitātei, cilvēka ikdienas dzīvei, netiecas tajā saskatīt mūžam nemainīgās cilvēka ļaunās dabas izpausmi. Viņš vienīgi konstatē filozofisku faktu, ka morāles pamatojums nevar tikt izrietināts no cilvēka psiholoģijas, kas nosaka tā dabiskās tieksmes un centienus. Gluži otrādi, morāle pavēl cilvēkam, prasa no viņa, ierobežo viņa stihiski radušās tieksmes. Tādējādi morāle ir jābūtība, kura «runā cilvēkā». Tai nav nekā kopīga ar dabas dotām tieksmēm vai jūtām.

Pēc Kanta domām, tikumība realizējas īpašā — praktiskajā sfērā.

Ko Kanta interpretācijā nozīmē «praktisks»? Kanta darbos jēdzienam «praktisks» ir īpaša nozīme. Tā būtiski atšķiras no vārda «praktisks» parastā lietojuma, kad tiek apzīmēta darbība, kuras rezultātā mērķtiecīgi tiek radītas konkrētas lietas un parādības. Kanta filozofijā «praktisks» apzīmē vienkārši rīcību — jebkuru norisi, kas izriet no cilvēka gribas un nodomiem. Praktiska rīcība Kanta izpratnē var realizēties arī darbības, prakticisma nolieģumā. Cilvēks rīkojas arī tad, ja viņš atsakās rīkoties, protestē. «Praktiskā prāta kritikas» savdabību jau no paša sākuma noteic tas, ka praktiska rīcība kategoriski tiek pretstatīta prakticismam un aprēķinam, tādai rīcībai, kura orientēta tikai uz rezultātu, labumu, laimi, veiksmi, empīrisko mērķtiecību. Šis darbs ir ilustrēts ar piemēriem par atteikšanos no cilvēka necienīgas rīcības.

Praktiskās sfēras analīze, pēc Kanta domām, ļauj spriest par tādām problēmām, kuru priekšā «tīrais prāts» bijis spiests apstāties, — tās ir idejas. Idejas Kanta inter-

pretācijā ir atziņas, kas sniedzas pāri prāta izziņas iespējām; no prāta viedokļa tās cenšas ielauzties aizliegtajā «zemē», izzināt neizzināmo. Ideju mācībā Kants pievērs uzmanību tām problēmām, kas, pēc viņa domām, bija principiāli neatrisināmas teorijā, kurā tiek meklēts pamatojums vispārnozīmīgām, drošām un neapšaubāmām zināšanām. Šajā jomā, kā uzskata Kants, nav atrisināmi jautājumi par pasaules telpiski laicisko galīgumu un bezgalību, par tās pirmsākumu, idejas par gribas brīvību, dvēseles nemirstību un dieva esamību. Kaut arī šo jautājumu risinājums pilnībā iziet ārpus «tīrā prāta» kompetences, priekšstatu par absolūtu šo jautājumu bezjēdzību, nelikumību un neatrisināmību Kants raksturo kā agnosticismu un skepticismu, kas laupa jēgu filozofijai vispār. Prāta centienos izlauzties ārpus savu empīriski racionālo iespēju robežām viņš saskata neiznīcināmu cilvēciskās izziņas vajadzību. Vēl vairāk, prāta iedrošināšanos «pārķāpt robežas» Kants vērtē kā domātāja neatņemamas tiesības un pat pienākumu. Pēc O. Drobņicka domām, «Kants pirmais filozofijas vēsturē iezīmēja robežu starp izziņu šā vārda īstajā nozīmē un pasaules izpratni... un centās pierādīt, ka jebkurai pasauluzskatu sistēmai neizbēgami ir jāiziet ārpus pieredzes un loģiski pierādāmā ietvariem». Prāta idejām, kā uzskata Kants, ir nevis konstitutīva (pasaules ainu veidojoša), bet gan vienīgi regulatīva nozīme. Tās nepaplašina zināšanas, bet vienīgi vada, virza prāta darbību, nosaka tam likumus, normu, mērķi un ideālu. Idejas ir nepieciešamas prāta darbības attaisnojumam, tam, lai būtu iespējams tvert pasauli veselumā. Tās piešķir mūsu priekšstatiem par pasauli iekšēju vienotību, jēgu, kaut arī izziņa pati par sevi šādi sintēzei, aptvērnam veselumā nedod nekādu pamatu.

Pastāv vairākas būtiskas problēmas, to skaitā tikumības problēmas, kuras atrisināt vienīgi zinātnes jomā un ar tās līdzekļiem nav iespējams. Pēc Kanta domām, ir tikai viens ceļš, lai pamatotu prāta idejas, piešķirtu jēgu filozofijas pašu būtiskāko, ar pasauluzskatu saistīto jautājumu risinājumam atšķirībā no empīriskās pieredzes un zinātniskās analīzes, — tas ir praktiskais ceļš. «Aiz nenoteiktību un alternatīvu valstības, kurā ievada «Tīrā prāta kritika», atklājas skaidrības un vienkāršības valstība — neatkarīgā personiskās pārliecības pasaule. «Kritiskā filozofija» prasīja apzināties cilvēcisko zināšanu ierobežotību (bet tās ir ierobežotas ar zinātniski neapšaubāmām



zināšanām), lai atbrīvotu vietu tīri morālai orientācijai, uzticībai nenosacītām tikumiskām acimredzamībām,» raksta padomju filozofs Ē. Solovjovs.

Nav šaubu, ka tieši postulāti par gribas brīvību, dvēseles nemirstību un dieva esamību ir Kanta ētiskās koncepcijas pamatprincipi. To vidū īpaša nozīme ir atziņai par gribas brīvību. Gribas brīvības problēma ir «tilts», kas vieno «Tīrā prāta kritiku» ar «Praktiskā prāta kritiku».

Kā šo problēmu Kants risina «Tīrā prāta kritikā»? Pēc Kanta domām, ja mēs visu, kas norisinās pasaulē, aplūkojam no empīriskās pieredzes un teorētiskā skaidrojuma viedokļa, tad nav iespējams konstatēt nekādu brīvību. Cilvēks šādā aspektā ir dabas daļa un kā tāda ir pakļauts cēlonības likumam, ārējai nejaušībai. Arī dvēselisko (mūsdienu terminoloģijā — psihisko) norišu jomā cilvēks ir pakļauts cēlonības principam.

Tiktāl Kanta brīvības problēmas risinājums principiāli neatšķiras no XVII—XVIII gs. deterministu viedokļa. Vārētu pat teikt, ka, aplūkojot cilvēku kā dabas daļu, Kants līdz galējībai noved determinisma viedokli.

Taču Kanta filozofijā cilvēks netiek aplūkots tikai kā dabas daļa, «ķēdes loceklis» empīriski tveramās pasaules notikumu un norišu virknē. Viņš ir arī personība, savas gribas un rīcības subjekts. Viņa prātā «nav nekādas laiciskas secības»; «viņš neatrodas laikā un negūst, piemēram, jaunu stāvokli, kurā viņš nebūtu atradies iepriekš; viņš nosaka stāvokli, nevis tas nosaka viņu,» raksta Kants «Tīrā prāta kritikā». Iespēju izlauzties ārpus dabas determinācijas ietvariem sniedz tas, ka cilvēks spēj darboties, pārvarot laiciskās secības, cēloņsakarības noteiksmes. Cilvēks vienlaikus pieder pie divām pasaulēm — pie naturālo, dabas procesu, norišu determinācijas sfēras un pie brīvības jeb noumenālās sfēras.

Brīvības sfēra savu konkretizāciju gūst tieši «praktiskajā prātā». Pēc Kanta domām, brīvības analīze pirmām kārtām attiecas uz ētiku. Brīvība viņa interpretācijā ir ar prātu apveltītas būtnes spēja sev noteikt likumu, turklāt tam ir jābūt vispārīgam un nepieciešamam. Likums nevar tikt atrasts un pamatots cilvēka dzīves empīriskajās norisēs. Tādēļ Kantam ir svarīga cīņa pret naturālismu un psiholoģismu ētikā.

Likums Kanta ētikā netiek saprasts tikai kā personības likums sev, — tas meklē atbalsi citos cilvēkos. Likums tiek attiecināts vienlaikus arī uz visu cilvēci. Radīt

morālo likumu sev, vēlēties, censties, lai tas kļūtu par vispārēju cilvēcības normu, Kanta izpratnē nozīmē būt brīvam praktiskajā sfērā. Šādā nozīmē brīvība ir identa tikumībai.

Gribas brīvības iespējamība ir centrālā problēma Kanta ētiskajā koncepcijā. Tā ir saistīta ar jautājumiem par gribas autonomiju, morālo prasību vispārējo raksturu, formalismu u. c. Kopumā tie ir tikumības specifikas meklējumi.

Viens no svarīgākajiem jautājumiem, kuru nepieciešams risināt, lai saprastu morāles specifiku, ir šāds:

Kas nosaka gribu, morālo motīvu?

Uz šo jautājumu jau ir meklētas atbildes filozofijā pirms Kanta. Kritizējot psiholoģismu un naturālismu tajās izpausmes formās, kuras bija raksturīgas Dekartam, Spinozam, angļu un franču XVIII gs. materiālistiem, Kants neatstāj bez ievērības arī tā saucamo «tikumisko jūtu» teoriju. Saskaņā ar šo teoriju, ko pārstāv Steftsberijs, Hatčesons, Smīts un daļēji Hjūms, ne jau visas cilvēciskās jūtas var būt tikumiskas un kalpot par morāles noteicējamatu. Taču līdzās egoismam, savtībai cilvēku raksturo arī tādas jūtas kā labvēlība, līdzjutība, centieni darīt laimīgu arī savu tuvāko. Tieši šīs jūtas, pēc minēto teorētiķu uzskatiem, ir īstais tikumības pamats.

Kants nenoliedz šādu jūtu pastāvēšanu, taču, pēc viņa domām, tās nevar uzskatīt par morāles noteicējamatiem. Gluži otrādi, lai pastāvētu šādas jūtas, ir jau nepieciešama morāle, tikumīgs cilvēks kā šo jūtu priekšnosacījums. Taču Kants noraida ne tikai morālās jūtas kā tikumības avotu un gribas noteicējamatu. Viņš principā vērsās pret jebkuru teoriju, kas par tikumības pamatu pasludina «dievišķu, pilnīgu gribu», pārdabisko. Šie iebildumi nenoliedzami pirmām kārtām skar visdažādākās morāles koncepcijas teoloģijas ietvaros.

Pretstatā šīm tikumības koncepcijām Kants tiecas pamatot tikumiskā motīva patstāvīgumu, «tīrību», morāles normatīvo raksturu. Morāle nav spontāna tieksme, jūtas; tā nav arī rīcība, par kuru cilvēks varētu gaidīt atalgojumu. Tā ir labprātīga pakļaušanās pienākumam. Patiesi morālu cilvēka noskaņojumu raksturo tas, ka viņš negaida atalgojumu ne no dieva, ne no cilvēkiem. Viņš izpilda savu pienākumu neatkarīgi no rezultāta, cerībām un zaudējumiem. Vienīgais noteicējamats tādējādi ir pats tikumiskais motīvs, izteikts likuma formā.



Pēc O. Drobņicka domām, «Kants pirmais filozofijas vēsturē pievērs īpašu uzmanību cilvēka garīgās pašdeterminācijas problēmai». Šī pašdeterminācija Kanta filozofijā tiek aplūkota kā jautājums par gribas autonomiju. «.. Autonomijas princips ir vienīgais morāles princips» (Tikumu metafizikas pamati). Tieši šā jautājuma risinājuma ietvaros savu konkretizāciju gūst brīvības jēdziens. Sapratīgā griba pakļauj sevi likumam. Taču vienlaikus tā arī rada likumu. Pēc Kanta domām, «cilvēka morālais stāvoklis, kādā viņš katreiz var atrasties, ir tikums, t. i., morālais domāšanas veids cīņā, nevis svētums, šķietami iegūstot pilnīgu gribas nodomu tīrību» (Praktiskā prāta kritika). Tātad morāle ir cīņa, mūžīgs nemiers, meklējumi un jaunrade. Gribas autonomijas princips nozīmē, ka nekad nevar būt dotas gatavas atbildes uz visiem jautājumiem. Problēma, kas ir labs un kas — ļauns, cilvēkam vienmēr jārisina patstāvīgi; viņš ir atbildīgs gan par savu rīcību, gan arī par pasauli, kurā dzīvo. Taču dzīvot nozīmē meklēt, uzdrošināties.

Kā šādā gadījumā novilkt robežu starp radošiem meklējumiem, patiesu tikumību un patvaļu?

Pēc Kanta domām, vienīgais līdzeklis un garants ir cilvēka prātam atbilstošais tikumiskais likums, kategoriskais imperatīvs — «Rikojies tā, lai tavas gribas maksima vienmēr vienlaikus varētu kalpot par vispārējas likumdošanas principu» (Praktiskā prāta kritika). Tieši kategoriskajā imperatīvā koncentrējas visa Kanta ētiskās koncepcijas būtība. Tanī pašā laikā neviens no Kanta atziņām filozofiskajā literatūrā nav izraisījusi tik daudz strīdu un neizpratnes kā kategoriskais imperatīvs. Tas ir universāls morāles likums, kuram, pēc Kanta domām, ir jānosaka visa rīcības, cilvēcisko meklējumu daudzveidība. Taču kategoriskais imperatīvs ir visai neparasts likums. «Tas neattiecas uz rīcības saturu un arī uz to, kam no tā ir jāizriet» (Tikumu metafizikas pamati). Atšķirībā no visiem līdzšinējiem likumiem un morālajām normām tas neko noteiktu neaizliedz, nepavēl un neuzliek cilvēkam nekādas konkrētas saistības. Tas prasa tikai vienu: jebkurā rīcībā vadīties no savas gribas autonomijas lemt un rīkoties patstāvīgi.

«Būtiski labais tavā rīcībā rodams pārliecībā un sekas var būt kādas būdamas,» saka Kants (Tikumu metafizikas pamati).

Vai tā nav subjektivitātes, patvaļas apoloģētika? Un, ja Kants tiekots apliecināt nevis subjektivitāti, patvaļu, bet gan kaut ko citu, vispārnozīmīgu, tad kā šo subjektivitāti var ierobežot likums, kas ir absolūti formāls likums, likums, kas neprasa nekādu konkrētu rīcības saturu? Tik tiešām, «morālajam likumam» nav nekā kopīga ar «tikumību», kura tiek reducēta uz normu un priekšrakstu kopumu. Tas it kā stāv pāri telpai un laikam, pāri vēsturei. Taču tieši šādā veidā morālais likums iemieso sevi universālu cilvēības mēru, prasību, kuras apliecinājums ir idents pašai cilvēces un cilvēka esamībai. Lai cik paradoksāli tas izklausītos, tieši šā likuma formālisms, pārvēsturiskums padara to «atvērtu» vēsturei, radošiem meklējumiem. Universālā prasība pēc cilvēības vienmēr ir jāiemieso konkrētās, vēsturiskās humānisma formās. Šo konkrēto formu vienīgais radītājs ir pats cilvēks. Nav nekā pabeigta. Ir vienīgi urdošs nemiers, šaubas un atbildība pastāvošo cilvēības formu priekšā. Cilvēks savā jaunradē un atbildībā ir kļuvis līdzīgs dievam. Taču šī jaunrade — morālā likuma realizācija — nav vienīgi subjektīvas pretenzijas, vēlēšanās ārdīt, graut, bet gan radošs eksperiments, rīcība cilvēības apliecināšanas vārdā. Tā ir rīcība, kura ir saistīta ar visdziļāko pārliecību, cieņu pret citu cilvēku. Ē. Solovjovs saka: «Viņš (morālais subjekts — R. K.) nav cīnītājs par «stingriem likumiem», bet gan nešaubīgi stingrs tādu attiecību aizstāvis, kuras dibinātas uz savstarpēju personiskās cieņas atzīšanu.»

Kants morāles jautājumus dziļi personificē, iesaista personības dzīves kontekstā. Es esmu morālais subjekts, tie ir mani meklējumi, tā ir cilvēības robeža, kuru es nevaru pārkāpt, un to pašu es sagaidu no citiem. Es vēlos rast mēru, kas varētu kļūt par universālu cilvēības mēru. Ne tikai manas subjektivitātes un gribas rezultātu, bet gan tādu, kam pamatā būtu paaudžu darbs, ciešanas un meklējumi — mūsu pūliņu, centienu un sāpju mērs. Es vēlos rast iespēju manam «es nevaru» pārvērsties par «man jādara». Kanta filozofijā vēl neiezīmējas tas dziļais personības — sabiedrības pretstats, kas raksturīgs Hēgeļa sistēmai, kurā morāle tiek saistīta ar personību, bet tikumība — ar sabiedrību. Bet abas — sistēmas tālākas izrisināšanas gaitā — tiek atceltas valstiskumā. Saisot Es ar Mūsu, radošo aktivitāti ar pienākumu, Kants pirmais ētikas vēsturē pievērta uzmanību tikumisko prasību būtiskākajam raksturojumam — tiem jābūt vispār-



rējiem. Tie attiecas uz visiem cilvēkiem un galu galā uz visu cilvēci. Tādējādi Kants ar savu kategorisko imperatīvu, ar visu savu ētisko koncepciju vērsas pret ētisko relativismu.

Filozofiskajā literatūrā daudz ir rakstīts par Kanta rigorismu, t. i., par pienākumu kā vienīgo tikumības kritēriju. Daudzējādā ziņā Kanta morāles mācība ir līdzīga stoicisma ētikai. Kalpot pienākumam ir patiesi morāla cilvēka galvenais uzdevums. Taču vienlaikus Kants vērsas pret pārmērīgām prasībām, kādas cilvēkam nereti tiek izvirzītas. Viņš kategoriski iebilst pret morālas rīcības jaukšanu ar «svētuma ideālu». Nevienš mums nevar pieprasīt būt patiesi pateicīgiem, līdzcietīgiem, atsaucīgiem. «. Mīlestība pret cilvēkiem ir gan iespējama, taču to nevar pavēlēt; neviens cilvēks nespēj mīlēt otru vienīgi tāpēc, ka viņam tas pavēlēts» (Praktiskā prāta kritika). Tomēr morālais likums mums bez jebkādām atļaidēm prasa izpildīt pienākumu — pienākumu pret cilvēci. Tā nav pārmērīga prasība. Un šādā nozīmē tikumīgs var būt jebkurš cilvēks.

Kanta ētika ir cilvēcības apliecinājums. Taču kas gan ir šās cilvēcības avots, kas nosaka tās esamību? Ar bijīgu, izbrīnas pilnu skatienu Kants raugās zvaigžņotajās debēs, ieklausās savā sirdsbalsī. Kāpēc ir kārtība, no kurienes šī noslēpumainā gaisma, kuru izstaro zvaigžņotā debess, kāpēc manī runā morālais likums? Vai tas nav tas pats izbrīnas pilnais jautājums, ar kuru pie klausītāja vērsās sengrieķu domātājs Parmenīds: «Kāpēc ir esamība, nevis nekas?» Un virzot domu tālāk: kāpēc ir cilvēcība, labais, ļaunais, kāpēc ir likums un nevis haoss... Kas spēj atbildēt uz šiem jautājumiem? Varbūt dabaszinātnes? Taču tieši šie jautājumi iezīmē sfēru, kuru nevar nepastarpināti atvasināt no naturālajām norisēm, likuma. Tā ir cilvēcības, kultūras sfēra, sociālais kosmos. Kanta filozofija nav orientēta uz vēsturiska skatījuma izstrādāšanu ( kaut arī morālā likuma interpretācija paver tam ceļu). Tomēr vienīgi vēsturiska analīze sniedz iespēju cilvēcības sfēras — arī tikumības — analīzei. Kanta lielākais nopelns ētikas jomā ir tas, ka viņš spēj saskatīt tikumības struktūru, atklāt tās universālās funkcionēšanas likumsakarības, kuras raksturīgas jebkurai morālei.

*Maija Kūle  
Rihards Kūlis*

**Piebilde.** *Sajā izdevumā mēs lietojam triju veidu iekavas: (1) apaļās iekavas, lai norādītu paša Kanta teksta iespraudumus; [2] slīpās, lai fiksētu latviešu teksta saprotamības dēļ izdarītos iespraudumus; [3] kvadrātiekavas, lai atzīmētu oriģināla jēdzienus un vārdkopas, kuriem latviešu valodā burtiskā tulkojumā var būt arī cits atveidojums. — Red.*



# PRAKTISKĀ PRĀTA KRITIKA

प्राक्तिक प्रथा  
क्रिका



## PRIEKSVārds

Kāpēc šī kritika nosaukta nevis par tīrā praktiskā, bet gan vienkārši par praktiskā prāta vispār kritiku, kaut gan šķiet, ka tā paralēlisms ar spekulatīvo<sup>1</sup> prātu prasa pirmo nosaukumu, to pietiekami paskaidro pats šis apcerējums. Tā uzdevums ir vienīgi parādīt, ka pastāv tīrs praktisks prāts, un šai nolūkā tas kritizē visu prāta praktisko spēju. Ja šim apcerējumam tas izdodas, tad nav vajadzības kritizēt pašu tīro spēju, lai pārliecinātos, vai prāts ar šādu spēju kā tīri iedomātu pretenziju nepārkāpj savas robežas (kā tas laikam gan notiek ar spekulatīvo prātu). Tiešām, ja tas kā tīrs prāts patiesi ir praktisks, tad tas pierāda savu un savu jēdzienu realitāti ar veikumu [durch die Tat], un visi prātojumi, ka tīrais prāts nevarētu būt praktisks, ir veltīgi.

Ar šo spēju nenoliedzami saistīta arī transcendentālā<sup>2</sup> brīvība, proti, tajā absolūtajā nozīmē, kādā tā bija vajadzīga spekulatīvajam prātam, kad tas lietoja cēlonības jēdzienu, lai paglābtos no antinomijas<sup>3</sup>, kur tas nenovēršami nonāk, ja cēloniskā savienojuma rindā tas grib domāt nenosacīto; taču nenosacītā jēdzienu tas varēja izvirzīt tikai problemātiski — kā tādu, kuru domāt ir iespējams, nenodrošinot viņa objektīvo realitāti, — un vienīgi tādēļ, lai spekulatīvo prātu pašā būtībā neapdraudētu un neiegrūstu skepticisma bezdibenī tāda jēdziena šķietamā neiespējamība, kurš tam bija jāatzīst vismaz kā domājams.

Brīvības jēdziens, ciktāl tā realitāti pierāda praktiskā prāta apodiktisks<sup>4</sup> likums, ir noslēdzošais velves akmeņš visai tīrā, pat spekulatīvā prāta sistēmas celtnē, un visi citi jēdzieni (dieva un nemirstības jēdzieni),

kuriem kā tīrā prāta idejām šajā sistēmā trūkst balsta, pievienojas šim jēdzienam un līdz ar viņu un viņa palīdzību iegūst stiprumu un objektīvu realitāti, t. i., šo jēdzienu iespēja tiek pierādīta ar to, ka brīvība ir īstena, jo šī ideja izpaužas sakarā ar morālo likumu.

Bet brīvība ir arī vienīgā starp visām spekulatīvā prāta idejām<sup>5</sup>, kuras iespēju, nespējami tomēr to izprast, mēs zinām *a priori*<sup>6</sup>, jo tā ir nosacījums\* morālajam likumam, kuru mēs zinām. Dieva un nemirstības idejas turpretim ir nevis morālā likuma nosacījumi, bet gan tikai ar šā likuma palīdzību noteiktas gribas nepieciešamā objekta, t. i., mūsu tīrā prāta praktiskā lietojuma /nosacījumi/; tātad par šīm idejām mēs nevaram pat apgalvot, ka mēs spējam izziņāt un atskārst to iespēju, nemaz nerunājot par to īstenību. Bet tomēr tās ir nosacījumi morāli noteiktās gribas pielietojumam tās objektam (augstākajam labumam), kas tai dots *a priori*. Tātad mēs varam pieņemt viņu iespēju šai praktiskajā ziņā un mums tā jāpieņem, lai gan un tomēr nevaram to izziņāt un atskārst teorētiski. Sai prasībai praktiskajā ziņā pietiek ar to, ka tās nesatur sevī iekšēju neiespējamību (pretrunu). Salīdzinājumā ar spekulatīvo prātu te ir kāds tīri subjektīvs patiesuma atzišanas [Fürwahrhaltens] pamats, kas tomēr ir objektīvi nozīmīgs tikpat tīram, kaut arī praktiskam prātam — pamats, ar kuru dieva un nemirstības idejām, izmantojot brīvības jēdzienu, tiek piešķirta objektīva realitāte un tiesības, pat subjektīva nepieciešamība (tīrā prāta vajadzība) pieņem tās, lai gan prāts /savā/ teorētiskajā izziņā tādējādi vēl netiek paplašināts, bet vienīgi tiek dota iespēja, kura iepriekš bija tikai problēma, bet šeit kļūst par apgalvojumu, un līdz ar to prāta praktiskais lietojums tiek saistīts ar teorētiskā lietojuma elementiem. Un šī vajadzība ir nevis

---

\* Lai neiedomātos, ka te ir nekoncekvence, ja es brīvību tagad saucu par morālā likuma nosacījumu un vēlāk apcerējumā apgalvoju, ka morālais likums ir nosacījums, ar kuru mēs visupirms varam apzināties brīvību, es vēlos vienīgi atgādināt, ka brīvība, protams, ir morālā likuma *ratio essendi*<sup>7</sup>, bet morālais likums ir brīvības *ratio cognoscendi*<sup>8</sup>. Patiesi, ja morālais likums nebūtu mūsu prātā iepriekš skaidri domāts, tad mēs nekad neuzskatītu, ka mums ir tiesības pieņemt kaut ko tādu kā brīvību (kaut gan tā nesatur sevī pretrunu). Bet, ja nebūtu brīvības, tad morālais likums mūsos nemaz nebūtu sastopams.



hipotētiska vajadzība, kas /izriet/ no patvaļīga spekulācijas nolūka, saskaņā ar kuru kaut kas jāpieņem, ja gribam pacelties līdz prāta lietojuma pabeigtībai spekulācijā, bet gan likumīga vajadzība pieņemt kaut ko, bez kā nevar notikt tas, kas nepieņemami jāizvirza par savas rīcības [Tuns und Lassens] mērķi.

Protams, mūsu spekulatīvajam prātam būtu lielāks apmierinājums atrisināt minētos uzdevumus pašus par sevi bez šādas likumošanas un saglabāt tos kā uzskatus praktiskajai lietošanai; mūsu spekulācijas spēja tomēr nevar lepoties ar šādiem panākumiem. Tiem, kuri lielās ar šādām dižām atziņām, vajadzētu nevis tās paturēt pie sevis, bet gan atklāti parādīt, lai varētu tās pārbaudīt un novērtēt. Viņi grib pierādīt; lai notiek! Lai taču viņi pierāda, un kritika lai noliek visus ieročus viņiem kā uzvarētājiem pie kājām. *Quid stasis? Nolunt. Atqui licet esse beatis.*<sup>9</sup> Bet, tā kā patiesībā viņi negrib, kā liekas, tāpēc, ka viņi nevar, tad mums šie ieroči jāņem tomēr no jauna rokā, lai dieva, brīvības un nemirstības jēdzienus, kuru iespējai spekulācija neatrod pietiekamu garantiju, meklētu prāta morālajā lietojumā un pamatotu uz šā lietojuma.

Tikai šeit tiek atminēta kritikas mīkla, kā var noliegt objektīvo realitāti kategoriju pārjutekliskajam lietojumam spekulācijā un tomēr attiecībā uz tīrā praktiskā prāta objektiem tām var šo realitāti atzīt; jo, kamēr šādu praktisku lietojumu pazīst tikai vārda pēc, tas katrā ziņā liksies nekonsekvēti. Taču, ja tagad ar šā lietojuma pilnīgu analīzi pārliciecināties, ka minētā realitāte te nebūt neattiecas uz kategoriju teorētisku noteikšanu un atziņas paplašināšanu līdz pārjutekliskajam, bet, ka ar to tiek vienīgi domāts, ka tām šai ziņā visur piederas [zukomme] kāds objekts, jo tās vai nu *a priori* ir ietvertas nepieciešamajā gribas noteikšanā, vai arī ir nešķirami saistītas ar tās priekšmetu, tad minētā nekonsekvenču izzūd, jo šie jēdzieni tiek lietoti citādā nozīmē, nekā to prasa spekulatīvais prāts. Tagad turpretim atklājas iepriekš gandrīz negaidīts un ļoti iepriecinošs spekulatīvās kritikas konsekvētā domāšanas veida apstiprinājums, proti, ievērojot to, ka šī kritika piekodinājusi atzīt pieredzes priekšmetus kā tādus un to vidū pat mūsu pašu subjektu vienīgi par

\* Horaz, Satir. I, 1, 19.



parādībām, bet tām pamatā tomēr likt lietas pašas par sevi, tātad neuzskatīt visu pārjuteklisko par izdomājumu un tā jēdzienu par satura ziņā tukšu, praktiskais prāts tagad pats par sevi un bez vienošanās ar spekulatīvo prātu piešķir cēlonības kategorijas pārjutekliskajam priekšmetam, proti, brīvībai realitāti (lai gan tikai kā praktiskam jēdzienam un tikai praktiskam lietojumam), — tātad to, ko tur varēja vienīgi domāt, apstiprina ar faktu. Turklāt dīvainais, kaut arī nenoliedzamais spekulatīvās kritikas apgalvojums, ka pat domājošais subjekts pats sev iekšējā vērojumā ir tikai parādība, praktiskā prāta kritikā vienlaikus tik labi gūst arī pilnīgu apstiprinājumu, ka pie tā jānonāk pat tad, ja spekulatīvā kritika nebūtu pierādījusi šo nolikumu.

Līdz ar to es arī saprotu, kāpēc visi svarīgākie iebildumi pret kritiku, ar kādiem man līdz šim bija jāstopas, ir saistīti tieši ar šiem diviem punktiem: proti, no vienas puses, ar teorētiskajā izziņā noliegto un praktiskajā /izziņā/ apstiprināto uz noumeniem<sup>10</sup> attiecināto kategoriju objektīvu realitāti, no otras puses, ar paradoksālo prasību savā pašā empīriskajā apziņā padarīt sevi kā brīvības subjektu par noumenu, bet tanī pašā laikā arī attiecībā uz dabu — par fenomenu.\*<sup>11</sup> Jo tik ilgi, kamēr vēl nebija radušies noteikti jēdzieni par tikumību un brīvību, nevarēja uzminēt, ko, no vienas puses, kā noumenu grib likt pamatā šķietamai parādībai, un, no otras puses, vai vispār ir arī iespējams vēl radīt jēdzienu par šo noumenu, ja iepriekš visi tīrās sapratnes jēdzieni teorētiskajā lietojumā jau būtu veltīti vienīgi parādībām. Tikai detalizēta praktiskā prāta kritika var novērst katru šādu aplamu iztulkojumu un skaidri parādīt konsekvento domāšanas veidu, kas ir tās vislielākā priekšrocība.

Tik daudz būtu sakāms, lai attaisnotos, kāpēc šai darbā dažkārt no jauna tiek pārbaudīti tīrā spekulatīvā prāta jēdzieni un pamatprincipi. [...] Prāts kopā ar šiem jēdzieniem tiek aplūkots pārejā uz gluži citādu lietojumu, kas

---

\* Apvienot cēlonību kā brīvību ar cēlonību kā dabas mehānismu<sup>12</sup> — turklāt pirmā neapšaubāmi pastāv, pateicoties tikumiskajam likumam, bet otrā —, dabas likumam, un, proti, vienā un tai pašā subjektā, cilvēkā — nav iespējams, ja cilvēku attiecībā pret tikumisko likumu nedomājam kā būtni pašu par sevi, bet attiecībā pret dabas likumu kā parādību, pirmo — tīrajā, bet otro — empīriskajā apziņā. Bez tā prāta pretruna ar sevi pašu ir nenovēršama.



atšķiras no tā, kā šos jēdzienus prāts lietoja tur. Bet šāda pāreja nepieciešami prasa salīdzināt iepriekšējo lietojumu ar jaunāko, lai jauno ceļu atšķirtu no vecā un reizē ļautu ieraudzīt viņu kopsakaru. Šāda veida pārdomas, starp citu, arī tās, kas vēlreiz vērstas uz brīvības jēdzienu, tomēr tirā prāta praktiskajā lietojumā ir uzskatāmas nevis par iestarpinājumiem, kam būtu jākalpo vienīgi tāpēc, lai aizpildītu spekulatīvā prāta kritiskās sistēmas robus (jo tā savā iecerē ir pilnīga) un — kā jau mēdz būt ar sasteigtu celtni — vēl no aizmugures rīkotu klāt balstus un pīlārus, bet gan par īstiem /veselā/ locekļiem, kas dara redzamu sistēmas kopsakaru, lai jēdzieni, kurus tur varējām domāt tikai problemātiski, tagad tiktu atskārsti viņu reālajā attēlojumā. Šis atgādinājums galvenokārt attiecas uz brīvības jēdzienu, par kuru ar zināmu izbrīnu jāsaka, ka ļoti daudzi vēl lielās, ka viņi spējot to izprast gluži labi un spējot izskaidrot brīvības iespēju, aplūkodami šo jēdzienu vienīgi psiholoģiskā ziņā; taču, ja viņi to būtu iepriekš rūpīgi apsvēruši transcendentālā ziņā, viņiem būtu bijis jāatzīst tiklab šā jēdziena — kā problemātiska jēdziena spekulatīvā prāta pilnīgajā lietojumā — nepieciešamība, tā arī viņa pilnīgā neizprotamība, un, ja viņi vēlāk ar to pievērstos praktiskajam lietojumam, viņiem pašiem attiecībā uz šā jēdziena pamatprincipiem būtu bijis jānonāk tieši pie tādas pašas šā lietojuma noteiksmes, kādai viņi citkārt tik nelabprāt ir ar mieru piekrist. Brīvības jēdziens ir klupšanas akmens visiem empīristiem, toties arī atslēga kritisko morālistu viscēlākiem praktiskiem principiem, kuri tādējādi atskārš, ka viņu metodei nepieciešami jābūt racionālai. Tāpēc es lūdzu lasītāju pievērst uzmanību tam, kas par šo jēdzienu sacīts analītikas nobeigumā.

Vai šāda tirā praktiskā prāta sistēma, kāda šeit tiek attīstīta šā prāta kritikas rezultātā [aus], pielikusi daudz vai maz pūļu, lai galvenokārt izraudzītu īsto viedokli, no kura varētu pareizi iezīmēt praktiskā prāta kritikas veselumu, par to savu vērtējumu lai dod šāda darba lietpratēji. Tiesa gan, šai sistēmai ceļu sagatavo «Tikumu metafizikas pamatojums», taču vienīgi tiktāl, ciktāl tas vispārīgos vilcienos iepazīstina ar pienākuma principu, kā arī norāda un attaisno noteiktu tā formulu\*;

\* Kāds recenzents, gribēdams kaut kādi nopelt šo apcerējumu, uztvēris lietas būtību labāk, nekā pats to varbūt domājis, sacīdams:

citādi tā ir gluži patstāvīga. Tam, ka te pilnīguma nolūkā nav pievienots visu praktisko zinātņu iedalījums, kā to bija darījusi spekulatīvā prāta kritika, ir savs dibināts pamats šās praktiskās prāta spējas iedabā. Jo pienākumu kā cilvēka pienākumu īpašā noteikšana, lai tos iedalītu, iespējama tikai tad, ja iepriekš atbilstoši savai īstenajai iedabai ir izzināts šās noteikšanas subjekts (cilvēks), kaut gan tikai tiktāl, ciktāl tas nepieciešams attiecībā uz pienākumu vispār; bet tā neiederas praktiskā prāta vispār kritikā, kuras uzdevums ir vienīgi norādīt visus šā prāta iespējas, apjoma un robežu principus, īpaši neattiecinot tos uz cilvēka iedabu. Iedalījums te tādā pieder pie zinātņu sistēmas, nevis pie kritikas sistēmas.

Kādam patiesību mīlošam un asam, taču piedevām vienmēr cienījamam minētā «Tikumu metafizikas pamatojuma» recenzentam, kas iebilda, ka labā jēdziens tur nav ticis noskaidrots [festgesetzt] (kā tas, pēc viņa domām, būtu bijis vajadzīgs) pirms morālā principa\*, esmu devis, kā ceru, gandarījumu analītikas otrajā daļā [...].

tanī tiek izvīrīts nevis jauns moralitātes princips, bet tikai jauna formula. Bet kas gan te vēlas ieviest jaunu tikumības pamatprincipu un it kā pirmoreiz izgudrot pašu tikumību, — it kā pasaule pirms viņa nebūtu zinājusi, kas ir pienākums, vai šajā ziņā vienmēr būtu maldijusies. Toties tie, kas zina, ko matemātiķim nozīmē formula, kura pilnīgi precīzi noteic, kas jādara, lai izpildītu zināmu uzdevumu, un novērš kļūdīšanos, neuzskatis formulu, kura to pašu dara attiecībā uz jebkuru pienākumu vispār, par kaut ko nenozīmīgu un nevajadzīgu.

\* Vēl man varētu pārņemt, ka es iepriekš neesmu izskaidrojis arī iekārotspējas vai patikas jūtu jēdzienu; šis pārmetums tomēr nebūtu taisnīgs, jo šādu izskaidrojumu it dibināti var jau iepriekš pieņemt kā dotu psiholoģijā. Bet definīcija tur, bez šaubām, varētu būt izveidota tā, ka patikas jūtas būtu lietas iekārotspējas noteikšanas pamatā (kā tas patiešām arī parasti mēdz notikt), bet līdz ar to praktiskās filozofijas augstākajam principam būtu nepieciešami jābūt empiriskam, kas tomēr vispirms jāpierāda un kas šai kritikā tiek pilnīgi atspēkots. Tāpēc es šo izskaidrojumu te sniegšu tādu, kādam tam jābūt, lai šo apstrīdāmo punktu, kā pienākas, sākam atstāt neizšķirtu. — **Dzīve** ir būtnes spēja rīkoties saskaņā ar iekārotspējas likumiem. **Iekārotspēja** ir būtnes spēja, pateicoties saviem priekšstatiem, būt par cēloni šo priekšstatu priekšmetu īstenībai. **Patika** ir priekš-



Ja runa ir par kādas īpašas cilvēku dvēseles spējas noteikšanu pēc viņa avotiem, satūra un robežām, tad atbilstoši cilvēka izziņas dabai gan nevar sākt citādi kā ar tās daļām, viņu precīzu un pilnīgu attēlošanu (ciktāl tas iespējams tās elementu, kurus mēs jau esam ieguvuši, tagadējā stāvoklī). Bet ir vēl otrs moments, kas ir vairāk filozofisks un arhitektonisks: proti, pareizi izprast veseluma ideju un, vadoties no tās, ar tīru prāta spēju aptvert visas minētās daļas to savstarpējā attiecībā, atvasinot tās no šā veseluma jēdziena. Šāda pārbaude un garantija iespējama, tikai sīki jo sīki pazīstot sistēmu, un tie, kam pirmā izpēte radījusi nepatiku — kas tātad nav uzskatījuši par pūļu vērtu iepazīties ar sistēmu —, nevar sasniegt otro pakāpi, proti, pārskatu, kas ir sintētiska atgriešanās pie tā, kas iepriekš bija dots analītiski, un nav jābrīnās, ja viņi it visur atrod nekonekvences, kaut gan nojaušamie robi sastopami nevis pašā sistēmā, bet vienīgi viņu pašu nesakarīgajā domu gaitā.

Attiecībā uz šo apcerējumu es nebaidos pārmetuma, ka esmu gribējis ieviest jaunu valodu, jo izziņas veids te pats par sevi tuvojas popularitātei. Šāds pārmetums nevienam nebūtu varējis ienākt prātā arī attiecībā uz pirmo kritiku, ja viņš būtu to nevis vienīgi izšķīrtījis, bet gan rūpīgi pārdomājis. Jaunu vārdu mākslīga darinā-

---

stats par priekšmeta vai rīcības saskaņu ar dzīves subjektīvajiem nosacījumiem, t. i., ar priekšstata cēlonības spēju attiecībā uz tā objekta īstenību (vai subjekta spēku noteikšanu rīcībai, lai radītu objektu). To jēdzienu kritikai, kuri aizgūti no psiholoģijas, vairāk man nav vajadzīgs /skaidrot/; pārējo paveic kritika pati. Viegli pamanāms, ka šāds izskaidrojums atstāj neatrisinātu jautājumu, vai patika vienmēr liekama iekārotspējas pamatā jeb vai tā, ja ir zināmi nosacījumi, tikai seko šās spējas noteikšanai; jo šis izskaidrojums sastādīts vienīgi no tīrās sapratnes iezīmēm, t. i., kategorijām, kuras nesatur nekā empīriska. Šāda piesardzība ļoti ieteicama visā filozofijā, un tomēr to bieži neievēro, — proti, nedrīkst ar riskantu definīciju aizsteigties priekšā saviem spriedumiem, pirms izdarīta jēdzienu pilnīga analīze, ko bieži sasniedzam tikai ļoti vēlu. Arī visā (tiklab teorētiskā, kā arī praktiskā prāta) kritikas norisē ir vērojams, ka tāni atrodami dažādažādi ierosinājumi novērst dažu labu trūkumu senākajā dogmatiskajā filozofijas attīstībā un izlabot kļūdas, kas kļūst manāmas tikai tad, kad jēdzienus iesaistām tādā prāta lietojumā, kas vērsts uz prāta veselumu.

šana, kad valodai nebūt netrūkst terminu attiecīgo jēdzienu apzīmēšanai, ir bērnišķīga censšanās izdalīties no pūļa, ja jau ne ar jaunām un patiesām domām, tad vismaz ar jaunu ielāpu uz vecā apgērba. Tātad, ja minētā darba lasītāji zina populārākus terminus, kas domas izteikšanai tomēr ir tikpat piemēroti kā tie, kuri man tādi likušies, vai ja viņi varbūt cer pierādīt pašu šo domu, tātad arī ikviena termina, kas to izteic, nenozīmīgumu: tad pirmajā gadījumā es būšu viņiem parādā lielu pateicību, jo es vēlos vienīgi to, lai mani saprastu, bet otrajā gadījumā viņi būs guvuši nopelnus filozofijas /jomā/. Bet, kamēr vēl pastāv kritikā paustās domas, es visai šaubos, vai būs atrodams piemērots un tomēr populārāks šo domu izteiksmes /veids/\*.

\* Vairāk (nekā par minēto nesaprotamību) es bažījos, ka šeit dažkārt tiks pārprasti daži termini, kurus es izvēlējos ar vislielāko rūpību, lai jēdziens, uz kuru tie norāda, tiktu izteikts pareizi. Tā, piem., praktiskā prāta kategoriju tabulā modalitātes ailē atļautajam un neatļautajam (praktiski objektīvi iespējamam un neiespējamam) parastajā valodas lietojumā ir gandrīz vienāda nozīme ar sekojošo pienākuma un pienākumam pretējā kategoriju; pirmajam te tomēr jānozīmē tas, kas ir saskaņā vai pretrunā ar vienīgi iespējamu praktisku priekšrakstu (kā, piem., visu ģeometrijas un mehānikas problēmu atrisināšana), bet otrajam tas, kas šajā ziņā [in solcher Beziehung] dibinās uz prātā vispār īstēni esošu likumu: un šī nozīmes atšķirība nav gluži sveša (kaut arī mazliet neparasta) arī parastajam valodas lietojumam. Tā, piem., runātājam kā tādām nav atļauts kaldināt jaunus vārdus vai vārdu savienojumus; dzejniekam tas zināmā mērā ir atļauts: nedz vienā, nedz arī otrā gadījumā te tomēr nav domāts pienākums. Tiešām, ja kāds grib pazudināt savu runātāja slavu, tam neviens to nevar liegt. Te ir darišana vienīgi ar imperatīvu atšķirību atbilstoši [unter] problemātiskiem, asertoriskiem un apodiktiskiem noteicējpamatiem. Tāpat tai piezīmē, kur es savstarpēji salīdzinu praktiskās pilnības morālās idejas dažādās filozofiskās skolās, es esmu nošķīris gudrības ideju no svētuma idejas, lai gan pēc būtības un objektīvi es pats esmu tās izskaidrojis kā vienādas. Taču šajā vietā es domāju tikai to gudrību, pēc kuras tiko cilvēks (staiķis), tātad (gudrību) subjektīvi kā cilvēkam piedēvētu īpašību (varbūt vārds tikums, ar kuru arī visai greznojās staiķi<sup>13</sup>, varētu labāk apzīmēt viņu skolas raksturīgāko iezīmi). Bet termins — tīrā praktiskā prāta postulāts<sup>14</sup> — varēja radīt vislielāko pārpratumu, ja ar viņu sajauc to nozīmi, kāda ir



Tādējādi mēs tagad būtu atraduši divu dvēseles spēju, proti, izziņas un iekārrospējas, aprioros principus un noteikuši to lietošanas nosacījumus, apjomu un robežas, bet līdz ar to likuši drošu pamatu sistemātiskai — tiklab teorētiskai, kā praktiskai — filozofijai kā zinātnei.

Vissliktākais tomēr notiks tad, ja kāds stāsies šiem centieniem pretim ar negaidītu atklājumu, ka vispār nav un arī nevar būt nekādas aprioras izziņas. Taču no tā nav jābaidās. Gluži tāpat būtu arī tad, ja kāds mēģinātu ar prāta /palīdzību/ pierādīt, ka prāta nav. Jo mēs sakām, ka ar prātu kaut ko izzinām, vienīgi tad, ja apzināties, ka mēs to būtu varējuši zināt arī tad, ja tas mums nebūtu bijis sastopams pieredzē; tā tad izziņa ar prāta palīdzību un apriora izziņa ir viens un tas pats. Būtu pavisam pretrunīgi, ja no empīriskā nolikuma gribētu izspiest nepieciešamību (*ex pumice aquam*)<sup>15</sup> un līdz ar viņu piešķirt spriedumam arī patiesu [wahre] vispārīgumu (bez kura nav neviena prāta slēdziena, tā tad nav arī slēdziena pēc analogijas, kura ir vismaz prezumēta vispārība un objektīva nepieciešamība un tā tad vienmēr pieņem tās kā priekšnosacījumus). Likt paslepus subjektīvo nepieciešamību, t. i., ieradumu, objektīvās nepieciešamības vietā, kas rodama tikai aprioros spriedumos, nozīmē noliegt prāta spēju izteikt spriedumu par priekšmetu, t. i., izzināt priekšmetu un to, kas tam pieder, un neteikt, piem., par to, kas bieži un vienmēr sekojis zināmajam iepriekšējam stāvoklim, ka no pēdējā var secināt pirmo (jo tas nozīmētu objektīvu nepieciešamību un apriora savienojuma jēdzienu); mēs drīkstētu vienīgi gaidīt (līdzīgi dzīvniekiem) līdzīgus gadījumus, t. i., tas nozīmētu atņemt cēloņa jēdzienu kā savā būtībā aplamu un kā domas apmānu. Ja

---

tirās matemātikas postulātiem, kuriem piemīt apodiktiska drošība. Taču matemātikā postulē tādas rīcības iespēju, kuras priekšmets *a priori* teorētiski ir iepriekš ar pilnīgu drošību atzīts kā iespējams. Turpretim šeit postulē pašā priekšmeta (dieva un dvēseles nemirstības) iespēju, vadoties no apodiktiskiem praktiskiem likumiem, tā tad tikai praktiska prāta nolūkā; jo šī postulētās iespējas drošība nevar būt teorētiska, tā tad nevar būt arī apodiktiska, t. i., attiecībā uz objektu atzīta nepieciešamība, — tā ir vienīgi nepieciešams pieņēmums, tā tad tikai nepieciešama hipotēze prāta objektīvo, bet praktisko likumu ievērošanai attiecībā uz subjektu. Šās subjektīvās, bet tomēr patiesās un nenosacītās prāta nepieciešamības apzīmēšanai es nevarēju atrast labāku terminu.



mēģinājums novērst šo objektivās un no tās izrietošās vispārīgās nozīmības trūkumu tādējādi, ka neesot taču saskatāms nekāds pamats piedēvēt citām ar prātu apveltītām būtnēm citādu priekšstatīšanas veidu, dotu derīgu secinājumu, tad mūsu nezināšana izdarītu lielāku pakalpojumu mūsu izziņas paplašināšanai nekā visas pārdomas. Jo vienīgi tādēļ, ka, izņemot cilvēku, mēs nezinām citas ar prātu apveltītas būtnes, mums būtu tiesības pieņemt tās kā tādas, kādu mēs izzinām sevi, t. i., mēs tās tik tiešām pazītu. Te es nemaz neminu, ka nevis vispārēja atzīšana par patiesu pierāda sprieduma objektīvo nozīmību (t. i., viņa kā atziņas nozīmību) — ja arī tā nejauši izrādītos dibināta, tad tas tomēr nevarētu nodēvēt par pierādījumu saskaņai ar objektu —, bet drīzāk gan vienīgi objektīvā nozīmība ir nepieciešamas vispārējas piekrišanas [Einstimmung] pamats.

Principu ziņā Hjūms būtu visai apmierināts ar šo vispārējā empīrisma sistēmu; jo viņš, kā zināms, neprasija neko vairāk kā vienīgi to, lai cēloņa jēdzienā ietvertās nepieciešamības objektivās nozīmes vietā pieņemtu tikai subjektīvu nepieciešamību, proti, ieradumu, liedzot prātam katru spriedumu par dievu, brīvību un mirstību; un viņš, bez šaubām, ļoti labi prata, ja vien atzīst viņa principus, ar loģisku pamatotību no tiem izdarīt secinājumus. Taču pat Hjūms nepadarija empīrismu tik vispārēju, lai ietvertu tajā arī matemātiku<sup>16</sup>. [...]

Ja nu matemātika nonāk sadursmē ar prātu, kas pieļauj vienīgi empīriskus pamatprincipus, kā tas neizbēgami notiek antinomijā, jo matemātika nenoliedzami pierāda telpas bezgalīgo dalāmību, toties empīrisms to nevar pieļaut, tad vislielākā iespējamā demonstrācijas evidence ir atklātā pretrunā ar šķietamajiem secinājumiem no pieredzes principiem, un tagad kā Ceselden a<sup>17</sup> akļajam jājaudā: kas mani pievil, redze vai sajūtas [Gefühl]? (Jo empīrisms dibinās uz sajūtu, bet racionālisms — uz atskārstu nepieciešamību.) Un tādējādi vispārējais empīrisms izpaužas kā īstais skepticisms, ko aplami tik neierobežotā nozīmē piedēvēja Hjūmam\*, jo viņš vismaz

\* Vārdi, kas apzīmē kādas sekas piekritējus, vienmēr radījuši daudz dīvainu sagrozījumu; apmēram tā notiek, ja kāds saka: N. ir ideālists. Jo, kaut arī viņš visādā ziņā ne vien pieļauj, bet pat pastāv uz to, ka mūsu ārējo lietu priekšstatiem atbilst ārējo lietu īstenie priekšmeti, viņš tomēr grib, lai to vērojuma forma būtu piemītoša nevis šiem priekšmetiem, bet tikai cilvēka dvēselei.



atstāja matemātikai drošo pieredzes raudzes akmeni, turpretim skepticisms nepieļauj itin nekādu tās raudzes akmeni (kuru vienmēr var sastapt tikai aprioros principos), lai gan tā taču pastāv nevis vienīgi no sajūtām, bet arī no spriedumiem.

Bet, tā kā šai filozofiskajā un kritiskajā laikmetā diezin vai var ņemt nopietni šādu empīrismu un tās, kā domājams, izvirzīts tikai spriešanas spējas vingrināšanai, kā arī tāpēc, lai ar kontrastu palīdzību nostādītu spilgtākā gaismā racionālu aprioru principu nepieciešamību, tad varam būt tomēr pateicīgi tiem, kuri veltī savus pūliņus šim citādi visai maz pamācošajam darbam.

## IEVADS

### PAR PRAKTISKĀ PRĀTA KRITIKAS IDEJU

Prāta teorētiskais lietojums nodarbojās vienīgi ar izzi-  
nātspējas priekšmetiem, un prāta kritika, raugoties [in  
Absicht] uz šo lietojumu, īsti attiecās tikai uz tīro izzi-  
nātspēju, kura radīja aizdomas, kas vēlāk arī apstiprinā-  
jās, ka tā viegli aizklist pāri savām robežām un nomaldās  
starp nesasniedzamiem priekšmetiem vai pat savstarpēji  
pretrunīgiem jēdzieniem. Ar prāta praktisko lietojumu jau  
ir citādi. Sai lietojumā prāts nodarbojas ar gribas notei-  
cējpatiem, proti, tādas gribas, kura ir spēja vai nu ra-  
dīt priekšstatiem atbilstošus priekšmetus, vai arī noteikt  
pašai sevi to iegūšanai [zur Bewirkung] (neatkarīgi no  
tā, vai fiziskā spēja ir pietiekama vai nē), t. i., savu cēlo-  
nību. Jo te prāts vismaz var būt pietiekams gribas noteik-  
šanai un tam vienmēr tiktāl ir objektīva realitāte, ciktāl  
ir runa vienīgi par gribēšanu. Pirmais jautājums šeit  
tātad ir šāds — vai nu tīrais prāts viens pats ir pietie-  
kams gribas noteikšanai [Bestimmung], vai arī tas kā  
empīriski nosacīts [bedingt]<sup>18</sup> var būt tikai viens no gri-  
bas noteicējpatiem? Te nu izvirzās kāds — tīrā prāta  
kritikas pamatots — cēlonības jēdziens, kaut arī mēs  
nespējam to attēlot empīriski, proti, brīvības jēdziens;  
un, ja mēs tagad varēsim atrast pamatojumus, lai pierā-  
dītu, ka šī īpašība patiešām piemīt cilvēka gribai (un  
tāpat arī visu pārējo ar prātu apveltīto būtņu gribai),  
tad tā tiks pierādīts ne vien tas, ka tīrais prāts var būt  
praktisks, bet arī tas, ka vienīgi šis prāts, nevis empīriski  
ierobežotais prāts ir nenosacīti [unbedingterweise] prak-  
tisks. Mums tādējādi būs jāapstrādā nevis tīrā prak-  
tiskā prāta, bet gan vienīgi praktiskā prāta vispār



kritika. Jo tīrajam prātam, ja vien būs pierādīts, ka šāds prāts pastāv, nav vajadzīga kritika. Viņš pats ir tas, kas satur mērauklu katra sava lietojuma kritikai. Praktiskā prāta vispārīgai kritikai tātad ir pienākums novērst empīriski nosacītā prāta pretenziju būt par vienīgo gribas noteicējpamatu. Vienīgi tīrā prāta lietojums, ja ir skaidrs, ka šāds prāts pastāv, ir imanents<sup>19</sup>; turpretim empīriski nosacītā prāta lietojums, kas pretendē uz vienvaldību, ir transcendent<sup>20</sup> un izpaužas prasībās un pavēlēs [Gebot], kas sniedzas pāri šā prāta sfērai, bet /ši parādība/ ir gluži pretēja tam, ko varējām sacīt par tīro prātu spekulatīvajā lietojumā.

Taču, tā kā tīrais prāts, kura izziņa ir pamatā praktiskajam lietojumam, vēl joprojām pastāv, tad praktiskā prāta kritikas iedalījums saskaņā ar vispārīgo plānu tomēr jāizkārto atbilstoši spekulatīvajam prāta kritikai. Mums tātad būs nepieciešama praktiskā prāta elementu mācība un metodes mācība; elementu mācība kā pirmā daļa saturēs analītiku kā patiesības mērauklu un dialektiku kā šķietamības attēlojumu un atrisinājumu [Auflösung] praktiskā prāta spriedumos. Analītikas apakšiedalījumu kārtība turpretim būs pretēja tai, kāda tā bija tīrā spekulatīvajā prāta kritikā. Jo praktiskā prāta kritikā mēs sāksim ar pamatprincipiem un pāriesim pie jēdzieniem un no tiem visupirms, kur vien iespējams, pie jutekļiem [Sinnen]; turpretim spekulatīvajā prāta kritikā mums bija jāsāk ar jutekļiem un jābeidz ar pamatprincipiem. Tas savukārt izskaidrojams tādējādi, ka tagad mums ir darīšana ar gribu un prāts mums jāizsver nevis attiecībā pret priekšmetiem, bet gan attiecībā pret šo gribu un tās cēlonību, tāpēc empīriski nenosacītās [unbedingten] cēlonības pamatprincipi jāiztirzā sākumā — pēc tam var mēģināt noteikt mūsu jēdzienus kā šādas gribas noteicējpamatu, to attiecinājumu uz priekšmetiem, visbeidzot — uz subjektu un viņa juteklību. Cēlonības likums, kas izriet no brīvības [das Gesetz der Kausalität aus Freiheit], t. i., kāds tīrs praktisks pamatprincips te nenovēršami veido sākumu [macht den Anfang] un noteic vienīgi tos priekšmetus, uz kuriem to var attiecināt.

PRAKTISKĀ PRĀTA KRITIKAS PIRMĀ DAĻA  
TIRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA ELEMENTU MĀCĪBA

PIRMĀ GRĀMATA

TIRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA ANALITIKA

---

PIRMĀ NODAĻA

PAR TIRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA PAMATPRINCIPIEM

1.

Izskaidrojums

Praktiski pamatprincipi ir principi, kas ietver sevī vispārīgu gribas noteiksmi [Bestimmung], kurai pakļautas vairākas praktiskas regulas. Tie ir subjektīvi jeb maksimas, ja subjekts uzskata nosacījumu [Bedingung] par nozīmīgu tikai savai gribai, bet tie ir objektīvi jeb praktiski likumi, ja nosacījums tiek atzīts par objektīvu, t. i., nozīmīgu katras ar prātu apveltītas būtnes gribai.

Piezīme

Ja pieņem, ka tīrais prāts var sevī saturēt praktisku, t. i., gribas noteikšanai pietiekamu pamatu, tad ir praktiskie likumi, bet, ja ne, tad visi praktiskie pamatprincipi ir tikai maksimas. Ar prātu apveltītas būtnes gribā, kurai piemīt patoloģiska<sup>21</sup> nosliece, var rasties konflikts starp maksimām un pašas būtnes atzītajiem praktiskajiem likumiem. Tā, piem., kāds var padarīt par savu maksimu /prasību/ neatstāt neatmaksātu nevienu apvainojumu un tomēr vienlaikus viņš var atskārst [einsehen], ka tas ir nevis praktisks likums, bet gan vienīgi viņa maksima, turpretim kā regula [Regel] jebkuras ar prātu apveltītas būtnes gribai tā nevar vienā un tai pašā maksimā saskanēt pati ar sevi. Dabas izziņā visa notiekošā principi (piem., darbības un pret darbības vienlīdzības princips



kustības transmisijā) vienlaikus ir dabas likumi, jo prāta lietojums tur ir teorētisks un to noteic objekta daba. Praktiskajā izziņā, t. i., tādā izziņā, kurai ir darīšana vienīgi ar gribas noteicējpamatiem, pamatprincipi, kādus sev izraugāties, tāpēc vēl nav likumi, kam mēs būtu ne-novēršami pakļauti, jo praktiskajā jomā prātam ir darīšana ar subjektu, proti, ar iekārōtspēju [Begehrungsvermögen], ar kuras sevišķo raksturu regula var saskaņoties daudzējādi. Praktiskā regula vienmēr ir prāta produkts, jo tā prasa rīcību [Handlung] kā līdzekli rezultāta kā nolūka sasniegšanai. Bet būtnei, kurai prāts nav gluži vienīgais gribas noteicējpamats, šāda regula ir imperatīvs, t. i., regula, kuru raksturo zināma jābūtība, kas izteic rīcības objektīvo piespiedu raksturu [Nötigung], un kura nozīmē, ka tad, ja prāts gribu noteiktu pilnīgi, rīcība katrā ziņā notiktu saskaņā ar šo regulu. Imperatīviem tātad ir objektīva nozīme un tie pilnīgi atšķiras no maksimām kā subjektīviem pamatprincipiem. Bet imperatīvi vai nu noteic ar prātu apveltītās būtnes kā darbīga cēloņa kauzalitātes nosacījumus vienīgi attiecībā uz rezultātu un tā sasniegšanas pietiekamību, vai arī noteic tikai gribu, kura, lai /gūtu/ rezultātu, var būt pietiekama vai nepietiekama. Pirmie ir hipotētiskie imperatīvi un satur tikai priekšrakstus prasmei [Geschicklichkeit]; otrie turpretim ir kategoriski imperatīvi, un vienīgi tie ir praktiski likumi. Maksimas, kaut arī ir pamatprincipi, tomēr nav imperatīvi. Toties paši imperatīvi, ja tie ir nosacīti, t. i., ja tie noteic gribu nevis vienkārši kā gribu, bet tikai attiecībā uz kādu iekārōjamu rezultātu, t. i., ja tie ir hipotētiski imperatīvi, tad tie gan ir praktiski priekšraksti, bet nav likumi. Likumiem pietiekami jānoteic griba kā griba jau pirms mana jautājuma: vai man jēl maz ir nepieciešamā spēja iekārōjamā rezultāta sasniegšanai jeb kas man jādara, lai to gūtu; tiem tātad jābūt kategoriskiem, citādi tie nav likumi, jo tiem trūkst nepieciešamības, kurai, ja tai jābūt praktiskai, jābūt neatkarīgai no jutekliskiem (patoloģiskiem), tātad ar gribu nejauši saistītiem nosacījumiem. Ja jūs, piem., kādam sakāt, ka viņam jaunībā jāstrādā un jākrāj nauda, lai vecumdienās neciestu trūkumu, tad tas ir pareizs un vienlaikus svarīgs praktisks gribas priekšraksts. Taču tūdaļ kļūst redzams, ka griba šeit vērsta uz kaut ko citu, par kuru tiek pieņemts, ka viņa to iekārō, un šī iekārōšana [Begehren] jāatstāj paša

darītāja ziņā, vienalga, vai viņš bez sava paša spēkiem iegūtās mantas paredz vēl citus palīgavotus vai viņš nemaz necer, ka sasniegs sirmu vecumu, vai arī iedomājas, ka nākamībā posta gadījumā būs grūti izlīdzēties. Prāts, no kura vienīgi var rasties jebkādas regulas, kurām /sevi/ jāsaturs nepieciešamība, gan ietver šajā savā priekšrakstā arī nepieciešamību (jo bez tās šis priekšraksts nebūtu imperatīvs), bet tā ir tikai subjektīvi nosacīta nepieciešamība un to nevar vienādā mērā attiecināt uz visiem subjektiem. Taču prāta likumdošana prasa, ka tai kā priekšnosacījums ir vajadzīga vienīgi viņa pati, jo regula tikai tad ir objektīva un vispārnozīmīga, ja tai ir nozīme bez nejaušajiem subjektīvajiem nosacījumiem, kuri atšķir vienu ar prātu apveltītu būtni no otras. Ja kādam sakām, ka viņš nekad nedrīkst dot melīgu solījumu, tad tā ir regula, kas attiecas tikai uz viņa gribu — vienalga, vai nolūki, kādi var būt cilvēkam, būtu sasniedzami ar šās gribas palīdzību vai nē; gribēšana kā tāda ir tā, kas ar minēto regulu jānoteic pilnīgi *a priori*. Ja nu izrādās, ka šī regula ir praktiski pareiza, tad tā ir likums, jo tā ir kategorisks imperatīvs. Praktiskie likumi tātad attiecas vienīgi uz gribu, nepievēršot uzmanību tam, kas tiek sasniegts ar tās cēlonību, un, lai šie likumi būtu tīri, no šās cēlonības (kā piederošas jutekliskajai pasaulei) var abstrahēties.

## 2. §

### I tēze

Praktiskie principi, kuri par gribas noteicējamatu pieņem kādu iekārotspējas objektu (matēriju), visi bez izņēmuma ir empīriski, un no tiem nevar izrietēt praktiski likumi.

Ar iekārotspējas matēriju es saprotu priekšmetu, kura īstenība tiek iekārota. Ja iekāre [Begierde] iegūt šo priekšmetu ir pirms praktiskās regulas un ir nosacījums tam, ka šo regulu padarām sev par principu, tad es (pirmkārt) saku: šis princips tādā gadījumā vienmēr ir empīrisk. Jo patvaļīgas izvēles<sup>22</sup> [Willkür] noteicējamats tad ir priekšstats par objektu un tā šī priekšstata un subjekta attiecība, kura iekārotspēju noteic objekta realizēšanai. Bet šādu attiecību pret subjektu dēvē kā patiku.



par priekšmeta īstenību. Tātad tā būtu jāpieņem par patvaļīgas izvēles noteiksmes iespējas nosacījumu [als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung]. Bet ne par vienu kāda priekšmeta priekšrakstu, lai tas būtu kāds būdams, nevar *a priori* zināt [erkannt werde], vai tas būs savienots ar patiku vai nepatiku vai arī tas būs indiferents. Šādā gadījumā patvaļīgas izvēles noteicējamatam tātad vienmēr ir jābūt empīriskam un tādām tātad jābūt arī praktiskajam materiālajam principam, kas to pieņemis par nosacījumu.

Tā kā (otrārt) princips, kas dibinās vienīgi uz patikas vai nepatikas (kas vienmēr izzināmas tikai empīriski un nevar būt vienādi nozīmīgas visām ar prātu apveltītām būtnēm) uztveres subjektīvo nosacījumu, gan var noderēt subjektam, kam piemīt šāda uztvere, par viņa maksimu, bet nevar šim pašam subjektam (ievērojot, ka šādam principam trūkst objektīvas nepieciešamības, kura jāizzina *a priori*) turklāt noderēt par likumu, tad no šāda principa nekad nevar izrietēt praktisks likums.

### 3. §

#### II tēze

Visiem materiāliem praktiskiem principiem kā tādiem kopumā ir gluži vienāda iedaba, un tie iekļaujas patmīlības jeb personiskās laimes vispārīgajā principā.

Patika, kura rodas no priekšstata par kādas lietas eksistenci — tā kā tai jābūt šīs lietas iekāres noteicējamatam —, sakņojas subjekta uztverē, kas ir atkarīga no priekšmeta esamības; patika tātad pieder pie jutekliskuma (jūtām) [dem Sinne (Gefühl)], ne pie sapratnes, kura izteic priekšstata attieksmi pret objektu saskaņā ar jēdzieniem, nevis pret subjektu saskaņā ar jūtām. Tātad tā ir praktiska tikai tiktāl, ciktāl tīksmes [Annehmlichkeit] sajūta [Empfindung], kādu subjekts gaida no priekšmeta īstenības, noteic iekārotspēju. Bet dzīves tikamības apziņa, kura ar prātu apveltītu būtni pavada nepārtraukti visu mūžu, ir laime, un princips, kas to padara par augstāko patvaļīgas izvēles noteicējamatu, ir patmīlības princips. Tādējādi visiem materiālajiem principiem, kas pieņem, ka patvaļīgas izvēles noteicējamats rodams patikā vai nepatikā par kāda

priekšmeta īstenību, ir gluži vienāda iedaba tai ziņā, ka tie visi pieder pie patmīlības jeb personiskās laimes principa.

### *Secinājums*

Visas materiālās praktiskās regulas gribas noteicējpmatu rod [setzen] zemākajā iekārotspējā, un, ja nebūtu nekādu tīri formālu gribas likumu, kas pietiekami noteiktu gribu, tad nevarētu atzīt arī nekādu augstāko iekārotspēju.

### **I piezīme**

Jābrīnās, ka vīri, kas citādi apveltīti ar visai asu prātu, ir varējuši iedomāties meklēt atšķirību starp zemāko un augstāko iekārotspēju atkarībā no tā, vai ar patikas jūtām saistīto **priekšstatu** sākotne ir jutekļos [in den Sinnen] vai sapratnē. Tik tiešām, ja jautā par iekāres noteicējpmatiem un saskata tos tīksmē, kura no kaut kā gaidāma, tad nepavisam nav svarīgi, no kurienes radies šis priekšstats par priekšmetu, kas mūs iepriecina, — svarīgi ir vienīgi tas, cik stipri šis priekšstats iepriecina. Ja kāds priekšstats, kaut arī tā vieta [Sitz] un sākotne būtu sapratnē, var noteikt patvaļīgu izvēli tikai tādējādi, ka tas kā priekšnosacījumu pieņem patikas jūtas subjektā, tad tas, vai šis priekšstats ir /vai nav/ patvaļīgas izvēles noteicējpmats, pilnīgi ir atkarīgs no iekšējās izjūtas [des inneren Sinnes] īpašības, proti, no tā, ka priekšstats, šo izjūtu aficēdams, var izraisīt tīksmi. Lai priekšstati par priekšmetiem būtu cik dažādi būdami, lai tie būtu sapratnes vai pat prāta priekšstati pretstatā jutekliskajiem priekšstatiem, tomēr patikas jūtas, no kurām minētie priekšstati tikai īsti kļūst par gribas noteicējpmatu (tīkamība, no tās gaidāmais iepriecinājums, kas rosina darbību [Tätigkeit] objekta radīšanai), ir vienādas dabas [von einerlei Art] — vienādas ne tikai tai ziņā, ka šīs jūtas vienmēr var tikt izziņātas vienīgi empīriski, bet arī tai ziņā, ka tās vienmēr iedarbojas uz vienu un to pašu dzīvības spēku, kas izpaužas iekārotspējā; šai ziņā tās var atšķirties no ikviena cita noteicējpmata tikai pēc savas pakāpes. Kā gan citādi varētu kvanti-



tatīvi salīdzināt divus pēc priekšstatišanas veida gluži dažādus noteicējamatus, lai priekšroku dotu tam, kas visvairāk ietekmē šo spēju? Viens un tas pats cilvēks, lai nepalaistu garām medības, var atdot atpakaļ neizlasītu viņam ļoti pamācošu grāmatu, kura tam tikko kā nonākusi rokās, jaukas runas laikā var aiziet prom, lai nenokavētu maltīti, var pārtraukt dziļdomīgu un parasti augsti vērtētu sarunu, lai sēstos pie spēļu galda, — var pat noraidīt trūkumciētēju, kam citkārt viņš ar prieku palīdz, tikai tāpēc, ka pašlaik viņam kabatā nav vairāk naudas kā vienīgi tikdaudz, cik vajadzīgs iekļūšanai komēdijas izrādē. Ja gribas noteikšana dibinās uz tiksmes vai netiksmes jūtām, ko cilvēks gaida no kāda cēloņa, tad viņam ir gluži vienalga, kādi priekšstati viņu ietekmē. Lai izdarītu izvēli, viņam ir vienīgi svarīgi, cik šī /gaidāmā/ tiksmē ir stipra, cik tā ilga, cik viegli iegūstama un bieži atkārtojama. Tāpat kā cilvēkam, kuram izdevumiem vajadzīgs zelts, ir pilnīgi vienalga, vai tā matērija, pats zelts, iegūta, rokot raktuvēs vai skalojot smiltis, ja tikai to it visur par vienādu vērtību ņem pretim, tā arī neviens cilvēks, ja viņam svarīga dzīves tikamība, nejaudā, vai viņam to sagādā sapratnes vai jutekliskie priekšstati, — viņš vienīgi jautā, cik daudz un cik lielus iepriecinājumus tie viņam sagādās uz iespējami ilgāku laiku. Tikai tos cilvēkus, kuri labprāt vēlētos noliegt tīrā prāta spēju noteikt gribu, neliekot pamatā vienas vai otras jūtas, var maldināt viņu pašu izskaidrojums tādā mērā, ka to, ko viņi iepriekš atvedinājuši no viena un tā paša principa, to paši tomēr vēlāk izskaidro kā gluži dažādu. Tā, piem., iepriecinājumu mums var sagādāt arī spēku pielietojums kā tāds [bloß], savas dvēseles spēka apzināšanās, pārvarot šķēršļus, kuri stājas ceļā mūsu nodomiem, gara dāvanu izkopšana utt., un mēs minētos pamatotī saucam par izsmalcinātākajiem priekiem un rotaļām [Ergötzung], tāpēc ka tie vairāk nekā citi ir atkarīgi no mums pašiem, nenotulinās, drīzāk gan stiprina mūsu jūtas vēl jo spēcīgākai to baudai un, sniedzot izpriecas, reizē mūs arī izkopj [kultivieren]. Taču tāpēc vien tos vēl nevar uzskatīt par citādu nejuteklisku gribas noteikšanas veidu, jo, lai šis iepriecinājums būtu iespējams, tie jau iepriekš prasa sev atbilstošas jūtas kā šās labpatikas priekšnosacījumu — citādi iznāk gluži kā tiem neprašām, kuri, ķēpādamies ar metafiziku, iedomājas matēriju tik smalku, tik pārmērīgi smalku, ka pašiem sāk reibt galva,



un viņiem šķiet, ka šādā veidā atraduši garīgu un tomēr izplatītu būti. Ja mēs, lai noteiktu gribu, tāpat kā Epikūrs tikumu attiecinām vienīgi uz iepriecinājumu, kuru sola tikums, tad pēcāk mēs nedrīkstam pašā Epikūru, ka viņš šo iepriecinājumu pilnīgi pielīdzina visrūpākā jutekļu izpriecei; jo nav nekāda pamata mēģināt uztipt viņam /domu/, ka priekšstatus, ar kuriem mūsos tiekot modinātas šīs jūtas, viņš piedēvējis vienīgi miesas jutekļiem [körperlichen Sinnen]. Cik var noprast, daudzu šo priekšstatu avotu viņš ir meklējis arī augstākās izziņātspējas pielietojumā; taču tas viņu netraucēja un saskaņā ar minēto principu arī nevarēja traucēt uzskatīt, ka pats iepriecinājums, kuru mums sagādā šie visnotaļ intelektuālie priekšstati un kurš vienīgais tos var padarīt par gribas noteicējpamatiem, ir gluži vienveidīgs. Būt konsekventam ir filozofa dziļākais pienākums, un tomēr šo pienākumu pilda visretāk. Šajā ziņā senās grieķu skolas mums sniedz vairāk piemēru, nekā tie sastopami mūsu sinkrētiskajā laikmetā, kad mākslīgi tiek darināta zināma pretrunīgu pamatprincipu koalīcijas sistēma — negodīga un sekla, jo tā ir vairāk pa prātam publikai, kura ir apmierināta, ja /tā/ no visa zina pa druskai, bet kopumā nezina nekā un jūtas ērti ikvienos seglos. Personiskās laimes princips, lai cik daudz tajā būtu iemiesota [gebraucht] sapratne un prāts, tomēr neietver sevī nekādus citus noteicējpamatus gribai kā tikai tos, kas atbilst zemākajai iekārotspējai; tātad vai nu nemaz nav kādas augstākas iekārotspējas, vai arī tīrajam prātam pašam par sevi jābūt praktiskam, t. i., tam jāspēj noteikt gribu vienīgi ar praktiskās regulas formu, neliekot pamatā nekādas jūtas, nekādus priekšstatus par tīkamo vai netīkamo [Angenehmen oder Unangenehmen] kā iekārotspējas matēriju, kura vienmēr ir principu empīriska nosacījums. Tikai tādā gadījumā prāts — vienīgi ciktāl tas noteic gribu pats sev [für sich selbst] (nekalpodams tieksmēm) — ir patiesi augstākā iekārotspēja, kurai ir pakārtota jutekliski (patoloģiski) noteicamā iekārotspēja; un, patiesi, prāts atšķiras no tās specifiski, tā ka pat visniecīgākais tieksmju piejaukums kaitē tā spēkam un pārkumam, tāpat kāniecīgākais empīriskais elements, būdams matemātiska pierādījuma nosacījums, pazemo tā cieņu un pārliecinošo spēku. Praktiskajā likumā prāts nosaka gribu tieši, nevis ar patikas vai nepatikas jūtu starpniecību, pat ja tās būtu saistītas ar šo likumu,



un vienīgi tas, ka prāts kā tīrais prāts var būt praktisks, dod tam iespēju būt likumdevējam.

## II piezīme

Būt laimīgam katrā ziņā ir ikvienas ar prātu apveltītas jeb galīgas būtnes prasība un tātad nenovēršams viņas iekārōtspējas noteicējpamats. Tik tiešām, apmierinātība ar visu savu esamību līdzinās nevis mūžsenam īpašumam un svētlaimei [Seligkeit], kuras priekšnosacījums būtu pašpietiekamības apziņa, bet gan problēmai, ko tai uzspiedusi pati tās galīgā daba, jo šī būtne ir tāda, kurai ir vajadzības; šīs vajadzības attiecas uz viņas iekārōtspējas matēriju, t. i., uz kaut ko tādu, kas saistīts ar subjektīvi pamatā esošām patikas vai nepatikas jūtām, ar kurām tiek noteikts tas, kas vajadzīgs šai būtnēi, lai tā būtu apmierināta ar savu stāvokli. Bet tieši tāpēc, ka subjekts var izziņāt šo materiālo noteicējpamatu vienīgi empīriski, šo uzdevumu nav iespējams uzskatīt par likumu, jo likumam — kā objektīvam visos gadījumos un /saistošam/ visām ar prātu apveltītām būtnēm — ir jāietver sevī tas pats gribas noteicējpamats. Jo, lai gan laimes jēdziens it visur ir pamatā objektu praktiskai attieksmei pret iekārōtspēju, tomēr tas ir tikai subjektīvo noteicējpamatu vispārīgais apzīmējums un neko nenoteicē specifiski, kaut arī šajā praktiskajā uzdevumā runa ir vienīgi par šo specifisko noteikšanu un bez tās minētais uzdevums nemaz nav atrisināms. Tas, tieši kā katrs cilvēks iedomājas savu laimi, ir atkarīgs no viņa īpašajām patikas un nepatikas jūtām un — vienā un tai pašā subjektā — pat no tā, cik dažāda ir šo jūtu pārmaiņu [Abänderungen] vajadzība; subjektīvi nepieciešams likums (kā dabas likums) objektīvi tātad ir gaužām nejaušs praktisks princips, kas dažādiem subjektiem var būt visai dažāds un tam tādām jābūt — tātad tas nekad nevar būt likums; kad vēlas laimi, svarīga ir nevis likumības forma, bet gan vienīgi matērija, proti, vai un cik liels iepriecinājums man gaidāms, pildot likumu. Patmīlības principī gan var sevī ietvert prasmes vispārīgās regulas (atrast līdzekļus nolūku realizēšanai), bet tad tie ir tikai teorētiskī principi\*, piem., tāpat kā

\* Nolikumi, kurus matemātikā vai dabas mācībā sauc par praktiskiem, patiesībā būtu jāsauc par tehniskiem. Šis mācības



cilvēkam, kas labprāt vēlētos ēst maizi, jāizgudro dzirnavas. Tomēr praktiskie priekšraksti, kas uz tiem dibinās, nekad nevar būt vispārīgi, jo iekārtošanas noteicējamats ir dibināts uz patikas un nepatikas jūtām, kuras nekad nevar uzskatīt par tādām, kas vispārēji vērstas uz vieniem un tiem pašiem priekšmetiem.

Bet, ja arī pieņemtu, ka galīgas ar prātu apveltītas būtnes būtu gluži vienisprātis jautājumā par to, ko šīs būtnes uzskata par savu iepriecinājuma vai sāpju izjūtu [Gefühl] objektiem, un pat jautājumā par līdzekļiem, kādi tām jālieto iepriecinājumu sasniegšanai un sāpju novēršanai, tās tomēr nekādi nevarētu izvirzīt patmīlības principu par praktisku likumu, jo pati šī vienpratība taču būtu tikai nejauša. Noteicējamats būtu aizvien nozīmīgs tikai subjektīvi un būtu vienīgi empīrīks, un tam trūktu tās nepieciešamības, kura tiek domāta katrā likumā, proti, objektīvās nepieciešamības, ko sniedz apriori pamati; šī nepieciešamība būtu jāatzīst nevis par praktisku, bet vienīgi par fizisku, proti, /jāatzīst/, ka mūsu tieksme piespiestu mūs veikt zināmu rīcību tikpat neizbēgami kā esam spiesti žāvāties, kad redzam žāvājamies citus. Drīzāk varētu apgalvot, ka nav nekādu praktisku likumu, bet ir tikai ieteikumi, kas attiecināmi [zum Behuf] uz mūsu iekārem, nekā pielaut, ka tīri subjektīvi principi tiktu celti par praktiskiem likumiem, kuriem jābūt ne vien tikai subjektīvi, bet gan pilnīgi objektīvi nepieciešamiem un izzināmiem *a priori* ar prātu, nevis ar pieredzi (lai tā būtu cik empīriski vispārēja būdama). Pat saskaņīgu parādību kārtulas sauc par dabas likumiem (piem., mehānikas likumiem) tikai tad, ja tās vai nu patiešām tiek izzinātas *a priori*, vai arī (kā tas ir ar ķīmijas likumiem) ja pieņem, ka tās tiktu izzinātas *a priori*, balstoties uz objektīviem pamatiem, kad mūsu atskārta sniegtos [ginge] dziļāk. Taču tīri subjektīvos praktiskos principus skaidri raksturo tas, ka to pamatā nepieciešami ir nevis objektīvi, bet gan subjektīvi patvaļīgas izvēles nosacījumi, un ka tos tāpat vienmēr drīkst domāt vienīgi kā maksimas, taču nekad kā praktiskus likumus. Pirmajā acu uz-

nemaz nenodarbojas ar gribas noteikšanu: tās norāda vienīgi uz to, ka iespējamā rīcība, kura pietiekama zināmu seku [Wirkung] radīšanai, var būt daudzējāda, un tāpat šie nolikumi tāpat ir teorētiski kā visi nolikumi, kas izteic cēloņa saistību ar sekām. Kam patik sekas, tam jāsamierinās arī ar cēloni.



metienā šī piezīme šķiet vienīgi matu skaldišana, tomēr tā verbāli izsaka pašu svarīgāko atšķirību, kāda jāievēro praktiskajos pētījumos.

#### 4. §

#### III tēze

Ja ar prātu apveltītai būtnei savas maksimas jāiedomājas kā praktiski vispārīgi likumi, tad tā var iedomāties tos tikai kā tādus principus, kas satur [enthaltend] gribas noteicējamatu nevis kā to matēriju, bet gan tikai kā to formu.

Praktiska principa matērija ir gribas priekšmets. Tas vai nu ir gribas noteicējamats, vai nav. Ja tas būtu gribas noteicējamats, tad gribas regula būtu pakļauta empīriskam nosacījumam (noteicēja priekšstata attiecībai pret patikas vai nepatikas jūtām), — tātad tā nebūtu praktisks likums. Bet, ja no likuma nodala [absondern] visu matēriju, t. i., ikvienu gribas priekšmetu (kā noteicējamatu), tad no tā nepaliek pāri nekas cits kā tikai vispārējās likumdošanas forma. Tātad ar prātu apveltīta būtne tajā pašā laikā vai nu nemaz nevar savus subjektīvi praktiskos principus, t. i., maksimas iedomāties kā vispārīgus likumus, vai arī tai jāpieņem, ka vienīgi šo maksimu forma, kurai atbilstoši tās piederas [schicken] vispārējai likumdošanai, pati par sevi tās dara par praktisku likumu.

#### Piezīme

Pat parastā sapratne [gemeinste Verstand] spēj izšķirt bez pamācības, kura forma maksimā piederas vispārējai likumdošanai, kura nē. Es, piem., esmu izvirzījis sev maksimu: ar jebkādiem drošiem līdzekļiem vairot savu īpašumu. Manās rokās, pieņemsim, atrodas depozīts, kura īpašnieks miris un nav atstājis par to nekādu rakstisku norādījumu. Te nu dabiskā kārtā piemērojama mana maksima. Es tagad vienīgi gribu zināt, vai manai maksimai var būt arī vispārīga praktiska likuma nozīme. Tāpēc es attiecinu savu maksimu uz tagadējo gadījumu un jautāju: vai tā varētu iegūt likuma formu, vai es tātad ar savu

maksimu reizē varētu radīt tādu likumu, — ikviens drīkst noliegt, ka viņš pieņēmis glabāšanā depozītu, ja to neviens nevar pierādīt? Es tūdaļ redzu, ka šāds princips kā likums iznīcinātu pats sevi, jo tas panāktu, ka vairs nemaz nebūtu depozītu. Tam, ko es atzīstu par praktisku likumu, jābūt derīgam vispārējai likumdošanai; šis ir identisks spriedums [Satz] un tātad skaidrs pats par sevi. Bet, ja es saku: mana griba pakļauta praktiskam likumam, tad es nevaru atsaukties uz savu tieksmi [Neigung] (piem., šajā gadījumā uz savu mantkārību) kā vispārīgam praktiskam likumam derīgu tā noteicējamatu, jo šāda tieksme — nerunājot nemaz par to, ka tā nevar būt noderīga vispārējai likumdošanai — drīzāk gan, iegūdamā vispārīga likuma formu, iznīcinās pati sevi.

Tāpēc, kaut gan tieksme [Begierde] pēc laimes un tātad arī maksima, ar kuru ikviens šo tieksmi padara par savas gribas noteicējamatu, ir vispārēja, ir jābrīnās, kādā veidā saprātīgiem vīriem varēja ienākt prātā šī iemesla dēļ to uzdot par vispārīgu praktisku likumu. Lai gan parasti vispārīgas dabas likums ved pie vienprātības, taču šeit, ja maksimāi gribētu piešķirt likuma vispārīgumu, rastos vislielākais vienprātības pretstats, visasākā pretruna, un pati maksima līdz ar tās nolūku [Absicht] tiktu pilnīgi iznīcināta. Tiešām, tādā gadījumā visu cilvēku gribai nav viens un tas pats objekts, bet katram cilvēkam ir savs (viņa paša labklājība), kas, tiesa, nejaušības pēc gan var saderēties ar citu nolūkiem, kurus tie tāpat virza paši uz sevi, bet tas nepavisam vēl neapmierina likumu, jo izņēmumu, uz kuriem dažkārt ir tiesības, ir bezgalīgi daudz, un tos nemaz nevar droši ietvert kādā vispārīgā regulā. Šādā veidā rodas harmonija, kas līdzīga tai dvēseļu saskaņai, kāda attēlota pazīstamajā joku pantiņā [Spottgedicht] par diviem laulātajiem draugiem, kuri viens otru grūž postā: ai, brīnišķā harmonija: ko grib viņš, grib arī viņa, utt.; vai arī tā, kas izpaužas ķēniņa Franča Pirmā<sup>23</sup> solījumā ķeizaram Kārlim Piektajam: ko sev grib mans brālis Kārlis (Milānu), to gribu sev arī es. Empīriski noteicējamati nav derīgi vispārējai ārējai likumdošanai, bet tikpat maz arī iekšējai, jo viens liek tieksmes pamatā vienu subjektu, bet cits — citu subjektu, un jebkurā subjektā ietekmes ziņā pārāka ir te viena, te otra ietekme. Atrast likumu, kas tās visas vadītu ar šāda nosacījuma palīdzību, proti, ar vispārēju vienprātību, nekādi nav iespējams.



## 5. §

### I uzdevums

Pieņemot, ka maksimu likumdevēja forma pati par sevi ir gribas pietiekamais noteicējpamats, jāatrod tās gribas īpašība, kura ir noteicama vienīgi ar šo pamatu.

Tā kā likuma tīrā forma var būt vienīgi prāta priekšstats un tātad tā nav jutekļu priekšstats un līdz ar to nepieder arī pie parādībām, tad priekšstats par to kā gribas noteicējpamatu atšķirams no visiem dabas norišu noteicējpamatiem pēc cēlonības likuma, jo dabas norisēs noteicējpamatiem pašiem jābūt parādībām. Bet, ja arī neviens cits gribas noteicējpamats kā vienīgi minētā vispārīgā likumdevēja forma nevar tai noderēt par likumu, tad šāda griba jādomā kā pilnīgi neatkarīga no parādību dabiskā likuma, proti, no parādību savstarpējo attiecību cēlonības likuma. Bet šādu neatkarību sauc par brīvību šā vārda visstingrākā, t. i., transcendentālā nozīmē. Tātad griba, kurai par likumu var kalpot viena pati [bloße] tīrā likumdevēja forma, ir brīva griba.

## 6. §

### II uzdevums

Pieņemot, ka griba ir brīva, jāatrod vienīgais likums, kas derētu tās nepieciešamai noteikšanai.

Tā kā praktiskā likuma matērija, t. i., maksimas objekts, nekad nevar būt dots citādi kā vien empīriski, bet brīvajai gribai kā neatkarīgai no empīriskiem (t. i., pie jutekliskās pasaules piederīgiem) nosacījumiem jābūt tomēr noteicamai, tad brīvai gribai neatkarīgi no likuma matērijas tomēr jārod noteicējpamats likumā. Bet likumā, izņemot tā matēriju, nav nekā vairāk kā likumdevēja forma. Tātad likumdevēja forma, tā kā tā ietverta maksimā, ir vienīgais, kas var būt gribas noteicējpamats.

### Piezīme

Brīvība un nenosacītais praktiskais likums tātad savstarpēji norāda viens uz otru. Es te pašlaik nejautāju,

vai tie patiesībā nav dažādi un vai nenosacītais likums drīzāk nav vienīgi tīra praktiska prāta pašapziņa, bet pēdējais gluži identisks ar brīvības pozitīvo jēdzienu, bet gan jautāju, no kā mēs sākam izziņāt nenosacīti praktisko [Unbedingt-Praktischen] — no brīvības vai no praktiskā likuma. Izziņa nevar sākties ar brīvību, jo brīvību, ievērojot, ka tās pirmais jēdziens ir negatīvs, mēs nevaram nedz tieši apzināties, nedz arī secināt to no pieredzes, jo pieredze mums ļauj izziņāt vienīgi parādību likumu, tātad dabas mehānismu, — brīvības tiešo pretstatu. Tātad tas ir morālais likums, ko mēs tieši apzināties (tiklīdz radām sev gribas maksimas), kas mums atklājas [darbieten] visupirms un — tā kā prāts rāda šo morālo likumu kā tādu noteicējpamatu, pār kuru nevar gūt pārsvaru nekāds juteklisks nosacījums un kas no tā pat ir pilnīgi neatkarīgs — ved tieši pie brīvības jēdziena. Bet kā iespējama arī šā morālā likuma apziņa? Mēs varam apzināties tīros praktiskos likumus, tāpat kā mēs apzināties tīros teorētiskos pamatprincipus — pievēršot uzmanību nepieciešamībai, ar kādu tos mums diktē [vorschreibt] prāts, un nošķirot visus empīriskos nosacījumus, uz ko tas mums norāda. Tīras gribas jēdziens rodas no tīrajiem praktiskajiem likumiem, tāpat kā tīras saprātnes apziņa — no tīrajiem teorētiskajiem pamatprincipiem. Ka tas ir mūsu jēdzienu patiesais pakārtojums un tikumība mums visupirms atklāj brīvības jēdzienu, un tātad praktiskais prāts ar šo jēdzienu visupirms izvērza spekulatīvajam prātam pašu neatrisināmāko problēmu, lai ar to viņu gaužām samulsinātu, tas ir redzams jau no tā vien, ka, — tā kā ar [aus] brīvības jēdzienu neko nevar izskaidrot parādību /sfērā/, bet vadmotīvs te vienmēr nepieciešami ir dabas mehānisms, turklāt arī tīrā prāta antinomija, ja cēloņu rindā prāts grib pacelties līdz nenosacītajiem, tiklab brīvības, kā arī dabas mehānisma jēdzienā sapinas neizprotamībā, turpretim mehānisma jēdziens vismaz lietojams parādību izskaidrojumā — mēs nekad nebūtu uzdrošinājušies spert riskantu soli ieviest brīvību zinātnē, ja pie tā nebūtu nonācis tikumiskais likums un līdz ar to praktiskais prāts un ja tie nebūtu mums uzspieduši šo jēdzienu. Bet arī pieredze apstiprina, ka mūsos /pastāv/ šāda jēdzienu kārtība. Pieņemsim, kāds par savu baudkāres tieksmi apgalvo, ka tad, ja viņš sastopot mīlamo objektu un viņam dota baudas izdevība, tā viņam esot gluži neatvairāma; bet, ja nu tās mājas



priekšā, kur viņš atrod šādu izdevību, būtu uzceltas karā-tavas, lai viņu tūdaļ pēc miesas kārības apmierināšanas pakārtu, vai šādā gadījumā viņš nepārvarētu savu tiek-smi? Nav daudz jālauza galva, lai uzminētu, kāda būs viņa atbilde. Bet jautājiet viņam, vai tad, ja viņa vald-nieks, piedraudot ar to pašu tūlītējo nāves sodu, izvīrzītu viņam prasību dot nepatiesu liecību pret godīgu vīru, kuru viņš labprāt, izmantojot nedibinātus ieganstus, gribētu pa-zudināt, vai šādā gadījumā, lai cik stipri viņš milētu dzīvi, viņš uzskatītu par iespējamu pārvarēt šo mīlestību? Vai viņš to darītu vai nē, to viņš varbūt neiedrošinātos apgal-vot, bet to, ka tas viņam iespējams, to viņš atzītu bez jebkādas domāšanas. Viņš tātad spriež, ka viņš kaut ko var tāpēc, ka apzinās, ka viņam tas jādara. Un atzīst sevī brīvību, kas viņam citādi bez morālā likuma būtu palikusi nezināma.

## 7. §

### TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA PAMATLIKUMS

Rīkojies tā, lai tavas gribas maksima vienmēr vienlai-kus varētu noderēt par vispārējas likumdošanas principu.

#### Piezīme

Tīrajai ģeometrijai ir postulāti kā praktiski nolikumi, kuri tomēr satur tikai pieņēmumu, ka kaut ko var da-rīt, ja kaut kas tiek prasīts, ka tas jādara, un tie ir vienīgie viņas nolikumi, kas attiecas uz esamību. Tās tātad ir praktiskas regulas, pakļautas gribas problemā-tiskajam nosacījumam. Bet te regula izteic: katrā ziņā jārikojas noteiktā veidā. Praktiskā regula tātad ir nenosacīta; līdz ar to tā tiek priekšstatīta kā kategorisks prak-tisks nolikums *a priori*, ar ko griba bez ierunām un tieši (ar pašu praktisko regulu, kas šeit tātad ir likums) tiek objektīvi noteikta. Jo tīrais, pats par sevi praktis-kais prāts šeit nepastarpināti dod likumus [ist gesetz-gebend]. Griba tiek domāta kā neatkarīga no empīriskajiem nosacījumiem, tātad kā tīra griba, ko noteic vie-nīgi likuma forma, un šis noteicējpamats tiek uz-skatīts par visu maksimu augstāko nosacījumu. Tas ir visai dīvaini, un visā pārējā praktiskajā izziņā tām nav

nekā līdzīga. Jo *a priori* doma par iespēju vispārēju likumdošanu — doma, kura tātad ir tikai problemātiska, — pavēlēs nenosacīti kā likums, neko neaizgūdana no pieredzes vai kādas svešas gribas. Taču tas nav arī priekšraksts, pēc kura jānotiek kādai darbībai, ar ko ir iespējams kāds kārots rezultāts (jo tādā gadījumā regula vienmēr būtu fiziski nosacīta), tā ir regula, kura *a priori* noteic vienīgi gribu attiecībā uz tās maksimu formu, un te likumu, kas kalpo vienīgi pamatprincipu subjektīvajai formai, vismaz nav iespējams domāt kā noteicējpmatu ar likuma vispār objektīvo formu. Šī pamatlíkuma apzināšanos var saukt par prāta faktu tāpēc, ka to nevar izprāt no iepriekšējiem prāta datiem [Datis], piem., no brīvības apziņas (jo šī apziņa mums iepriekš nav dota), bet tas mums uzmācas [aufdringi] pats par sevi kā sintētisks apriors nolikums [Satz], kas nav pamatots nedz ar tīru, nedz ar empīrisku vērojumu, kaut arī tam vajadzētu būt analītiskam nolikumam, ja iepriekš pieņemtu gribas brīvību, bet tai kā pozitīvam jēdzienam būtu vajadzīgs intelektuāls vērojums, ko te nebūt nedrīkst pieņemt. Lai šo likumu varētu bez aplama iztulkojuma uzskatīt par dotu, tomēr jāpiebilst, ka tas ir nevis empīriskis likums, bet gan vienīgais tīrā prāta fakts, ar kuru prāts atklājas kā sākotnēji likumdevējs prāts [*sic volo, sic iubeo*]<sup>24</sup>.

#### Secinājums

Tīrais prāts ir praktisks pats par sevi un dod (cilvēkam) vispārīgu likumu, ko mēs saucam par tīkumisko likumu.

#### Piezīme

Iepriekš minētais fakts nav noliedzams. Ja vien analizēsim spriedumu, kādu cilvēki izteic par savu rīcību likumību, tad vienmēr būs jāatzīst, ka, lai tieksmes ietekme būtu kāda būdama, tomēr viņu prāts, neuzpērkams un sevis paša piespiests, rīcībā allaž saista gribas maksimu ar tīro gribu, t. i., ar sevi pašu, uzlūkodams sevi par *a priori* praktisku. Šo tīkumības principu tieši likumdošanas vispārīguma dēļ, kas to padara par formālo augstāko gribas



noteicējamatu, neraugoties uz tās subjektīvo dažādību, prāts vienlaikus pasludina par likumu visām ar prātu apveltītām būtnēm, ciktāl tām vispār ir griba, t. i., spēja noteikt savu cēlonību ar priekšstatu par regulām, tātad ciktāl tās ir spējīgas rīkoties pēc pamatprincipiem, tātad arī pēc praktiskiem aprioriem principiem (jo vienīgi tiem piemīt tā nepieciešamība, kādu prāts prasa no pamatprincipiem). Tas tātad neierobežojas vienīgi ar cilvēkiem, bet vērsas pie visām galīgām būtnēm, kam ir prāts un griba, ietverdams sevī pat bezgalīgo būtni kā augstāko intelektu [als oberste Intelligenz]<sup>25</sup>. Toties attiecībā uz cilvēku likumam ir imperatīva forma, jo cilvēkam kā ar prātu apveltītai būtni var piedēvēt tīru gribu, bet kā vajadzību un juteklisku dzenuļu aficētai būtni viņam nevar piedēvēt svētu [heiligen] gribu, t. i., tādu gribu, kas nebūtu spējīga uz maksimām, kuras būtu pretrunā ar morālo likumu. Morālais likums cilvēkiem tāpēc ir imperatīvs, kas pavēl kategoriski, jo likums ir nenosacīts /absolūts/; šādas gribas attiecība pret šo likumu ir atkarība, ko apzīmē ar saistības [die Verbindlichkeit] nosaukumu, kas nozīmē piespiešanu uz zināmu rīcību, kaut arī šo piespiešanu izdara vienīgi prāts un tā objektīvais likums; šo piespiešanu tāpēc sauc par pienākumu, jo patoloģiski aficēta patvaļīga izvēle (lai gan tā netiek ar to noteikta, tātad vienmēr ir arī brīva) izraisa vēlēšanos [Wunsch], kura rodas no subjektīviem cēloņiem, — tieši tāpēc tā bieži vien var būt pretēja tīrajam objektīvajam noteicējamam, un tai tātad vajadzīga praktiskā prāta pretestība kā morāla piespiešana, ko var saukt par iekšēju, taču intelektuālu spaidu. Pašpietiekamajā intelektā patvaļīga izvēle ar pilnām tiesībām tiek domāta kā tāda, kas nespēj radīt nevienu maksimu [Maxime fähig], kura reizē objektīvi nevarētu būt likums; svētuma jēdziens, kas tai tāpēc piemīt, kaut gan nepaceļ to pāri visiem praktiskiem, tomēr paceļ to pāri visiem praktiski ierobežojošiem likumiem, tātad saistībai un pienākumam. Šis gribas svētums tomēr ir praktiska ideja, un tai nepieciešami jānoder par pirmtēlu, kuram tuvoties līdz bezgalībai ir vienīgais, kas piedien visām galīgām ar prātu apveltītām būtnēm, un šī ideja tām pastāvīgi un patiesi acu priekšā tur tīro tikumisko likumu, kas tāpēc pats jāsauc par svētu; būt droši pārliecinātam par šo savu maksimu bezgalīgo progresu un viņu nemainīgumu pastāvīgai tālākai virzībai, t. i., tikumu, ir augstākais, ko

imperatīvs

var panākt galīgs praktisks prāts, kas pats savukārt vismaz kā dabiski iegūta spēja nekad nevar būt pabeigta, jo drošā pārlicība šādā gadījumā nekad nekļūst par apodiktisku drošību un — kā pierunāšana — ir visai bīstama.

*Autonomija m.  
heteron.*

## 8. §

### IV tēze

Gribas autonomija ir visu morālo likumu un tiem atbilstošo pienākumu vienīgais princips; katra patvaļīgas izvēles heteronomija turpretim ne vien nerada nekādu pienākumu, bet drīzāk ir pretēja saistības un gribas tikumības principam. Tikumības vienīgais princips pastāv, proti, neatkarībā no kātras likuma matērijas (t. i., kāda iekārta objekta) un reizē tomēr patvaļīgas izvēles noteikšanā tikai ar vispārējo [allgemeine] likumdevēju formu, uz ko maksimāli jābūt spējīgai. Bet minētā neatkarība ir brīvība negatīvā izpratnē, turpretim šī tīrā un kā tāda praktiskā prāta paša likumdošana [eigene Gesetzgebung] ir brīvība pozitīvā izpratnē. Morālais likums tāpat neizsaka neko citu kā tīrā praktiskā prāta, t. i., brīvības autonomiju, un pati tā ir visu maksimālais formālais nosacījums, vienīgi kura dēļ tās var saskaņoties ar augstāko praktisko likumu. Ja tāpēc gribēšanas matērija [Materie des Willens], kas nevar būt nekas cits kā objekts kādai iekārei, kura tiek saistīta ar likumu, iekļaujas praktiskajā likumā kā tā iespējas nosacījums, tad rezultātā rodas patvaļīgas izvēles heteronomija, proti, atkarība no dabas likuma, nepieciešamība sekot kādai dziņai vai tieksmei, un griba dod pati sev nevis likumu, bet tikai priekšstatu patoloģisku likumu saprātīgai izpildīšanai; toties maksima, kas šādā kārtā nekad nevar saturēt sevī vispārēju likumdevēju [allgemein-gesetzgebende] formu, tādējādi ne vien nerada nekādu saistību, bet ir pat pretēja tīra praktiska prāta principam, līdz ar to arī tikumiskajiem uzskatiem [Gesinnung], kaut arī no tās izrietošā rīcība būtu likumsakarīga.

### I piezīme

Praktisku priekšrakstu, kas saistīts ar materiālu (tāpat empīrisku) nosacījumu, nekad nedrīkst pieskaitīt pie prak-



tiskā likuma. Jo tīrās brīvās gribas likums ievirza [setzt] gribu gluži/citādā sfērā nekā empīriskā sfēra, un nepieciešamība, ko izteic šis likums, — ievērojot, ka tā nav dabiska nepieciešamība, — tātad var pastāvēt tikai likuma vispār iespējas formālajos nosacījumos. Visa praktisko regulu matērija vienmēr dibinās uz subjektīviem nosacījumiem, kuri ar prātu apveltītai būtnei nesniedz nekādu citu vispārīgumu kā vien nosacītu (ja es kaut ko iekārāju, kas man tādā gadījumā jādara, lai padarītu to par īstenību), un visu šo regulu centrā ir personiskās laimes princips. Protams, nav noliedzams, ka katrai gribēšanai nepieciešami ir arī priekšmets, tātad matērija, bet tā jau tāpēc nav maksimas noteicējamats un nosacījums; tiešām, ja tā būtu tāda, tad maksimu nevarētu attēlot vispārējas likumdevējas formā, jo tas, ka tiek gaidīta eksistence [die Erwartung der Existenz], tādā gadījumā būtu patvaļīgas izvēles cēlonis un iekārōtspējas atkarība no kādas lietas eksistences būtu gribēšanas pamats, bet tā vienmēr meklējama tikai empīriskajos nosacījumos, tāpēc tā nekad nevar būt pamats nepieciešamai un vispārīgai regulai. Tā, piem., citu būtņu laime var būt ar prātu apveltītas būtnes gribas objekts. Bet, ja tā būtu maksimas noteicējamats, tad būtu jāpieņem, ka citu labklājībā mēs rodam ne vien dabisku iepriecinājumu, bet arī vajadzību, kam cēlonis ir cilvēku līdzjūtīgā daba [sympathische Sinnesart]. Taču es nevaru pieņemt, ka šāda vajadzība raksturīga jebkurai ar prātu apveltītai būtnei (dievam nekādā ziņā). Maksimas matērija tātad gan var palikt, bet tai nav jābūt maksimas nosacījumam, jo tādā gadījumā maksima nevarētu noderēt par likumu. Tātad likuma tīrajai formai, kas ierobežo matēriju, reizē jābūt pamatam, lai šo matēriju pievienotu [hinzufügen] gribai, nevis lai to pieņemtu iepriekš. Matērija, piem., ir mana personiskā laime. Laime, ja es to piedēvētu ikvienam (kā tas man arī patiesībā jādara, kad runa ir par galīgām būtnēm), var būt objektīvs praktisks likums tikai tad, ja es tanī ietveru arī citu cilvēku laimi. Tātad likums — veicināt citu laimi — rodas nevis no pieņēmuma, ka tā ir objekts ikviena cilvēka patvaļīgai izvēlei, bet vienīgi no tā, ka vispārīguma forma, kura prātam vajadzīga kā nosacījums, lai patmīlības maksimāi piešķirtu likuma objektīvo nozīmīgumu [Gültigkeit], kļūst par gribas noteicējamatu; tādējādi tīrās gribas noteicējamats bija nevis objekts (citu laime), bet gan vienīgi likumiskā



[gesetzliche] forma, ar kuru es ierobežoju savu uz tieksmi dibināto maksimu, lai dotu tai likuma vispārīgumu un tādējādi padarītu to atbilstošu tīrajam praktiskajam prātam, un vienīgi šis ierobežošanas rezultātā, nevis pievienojot ārēju pamudinājumu, varēja rasties saistības jēdziens — attiecināt manas patmīlības maksimu arī uz citu cilvēku laimi.

## II piezīme

Būtu tiešs pretstats tikumības principam, ja par gribas noteicējpmatu padarītu personiskās laimes principu; pie tā, kā jau es iepriekš norādīju, vispār ir jāpieskaita itin viss, kas noteicējpmatu, kuram jākalpo par likumu, meklē [setzt] kaut kur citur, nevis maksimas likumdevējā formā. Taču šī pretruna nav vienīgi loģiska — kā pretruna starp empīriski nosacītām kārtulām, kuras mēs tomēr gribam paaugstināt par nepieciešamiem izziņas principiem, — tā ir arī praktiska; tā pilnīgi iznīcinātu tikumību, ja vien prāta balss attiecībā uz gribu nebūtu tik skaidra, tik nepārvarama, tik saprotama pat visvienkāršākajam cilvēkam; personiskās laimes princips tādējādi var saglabāties vēl tikai mulsinošajās skolu spekulācijās, kas, neuzklausīdamas šo debesu balsi, ir pietiekami nekaunīgas, lai uzturētu spēkā mācību, kas nav vērtā, lai par to lauzītu galvu.

Ja kāds tev visādā ziņā mīļš un tuvs draugs tavā priekšā sāktu taisnoties par nepatiesi nodotu liecību ar to, ka viņš pirmām kārtām aizstāvējis, pēc viņa apgalvojuma, svēto personiskās laimes pienākumu, pēc tam uzskaitītu visus labumus, kādus viņš ar to sev guvis, un apgalvotu, ka rīkojies gudri, nodrošinādamiem pret visiem iespējamiem atmaskojumiem — arī pret tiem, kas varētu nākt no tavas puses —, un atklātu tev noslēpumu vienīgi tāpēc, ka spētu to katrā laikā noliegt, turklāt gluži nopietni mēģinātu apgalvot, ka viņš izpildījis patiesu cilvēka pienākumu —, tad tu vai nu sāktu smieties viņam sejā, vai ar riebumu no viņa novērstos, vai arī, ja kāds savus principus būtu dibinājis vienīgi uz pašlabumu, tev nekas nebūtu iebilstams pret šādu rīcības veidu. Vai pieņemsim — kāds jums ieteic zināmu cilvēku par ekonomu, kuram jūs akli varot uzticēt visas savas darīšanas, un, lai iedvestu jums uzticību, viņš cildina to kā gudru cilvēku, kas teicami



izprotot savu paša labumu, arī kā nemitīgi rosīgu cilvēku, kas nepalaižot garām neizmantotu nevienu izdevību; beidzot, lai ceļā nestātos bažas par šā cilvēka rupjo savtīgumu, viņš cildina tā ļoti smalko dzīves izpratni, /to/, ka prieku viņš rodot nevis naudas krāšanā vai rupjā gresnībā, bet savu zināšanu paplašināšanā, izmeklētā un izglītotā [belehrenden] sabiedrībā, pat palīdzības sniegšanā trūkumcietējiem, bet citādi daudz nedomājot par līdzekļiem (kas savu vērtību vai nevērtību taču iegūst tikai atkarībā no mērķa) un ar svešu naudu un mantu tāpēc rīkotos tāpat kā ar savējo, ja vien zinātu, ka viņa rīcību neatklās un neaizkavēs; šādā gadījumā jūs nodomāsīt, ka vai nu ieteicējs par jums zobojas, vai arī tas zaudējis saprātu. — Tikumības un patmīlības robežas nospraustas tik skaidri un asi, ka pat visparastākā acs nevar nepamanīt, kas pieder pie vienas un kas — pie otras. [...]

Laires princips var gan dot maksimas, bet nekad tādas, kas būtu derīgas par gribas likumiem, pat ja par objektu padarītu vispārējo laimi. Jo, tā kā tās izziņa dibinās vienīgi uz pieredzes faktiem [Erfahrungsdaten], tāpēc ka ikviens spriedums šai ziņā ir ļoti atkarīgs no atsevišķā cilvēka uzskatiem [Meinung], kuri turklāt paši ir visai mainīgi, tad var gan būt vispārējas [generelle] regulas, t. i., tādas, kas parasti [im Durchschnitt] izrādās pareizas, bet nekad nevar būt universālas regulas, t. i., tādas, kurām jābūt nozīmīgām vienmēr un nepieciešami; uz tām tāpat nevar dibināt praktiskus likumus. Tieši tāpēc, ka te patvaļīgas izvēles regulai pamatā tiek likts kāds patvaļīgas izvēles objekts un tāpat tam jābūt pirms šās regulas, patvaļīgas izvēles regulu var attiecināt vienīgi uz to, kas tiek rekomendēts [was man empfiehl], tāpat uz pieredzi, un vienīgi uz tās arī dibināt /šo regulu/ — un tad spriedumu dažādībai ir jābūt bezgalīgi lielai. Sis princips tāpat nepavēl visām ar prātu apveltītām būtnēm /ievērot/ vienas un tās pašas praktiskās regulas, lai gan tās pakļautas vienam kopīgam, proti, laimes apzīmējumam. Bet morālais likums tiek domāts kā objektīvi nepieciešams vienīgi tāpēc, ka tam jābūt nozīmīgam ikvienam, kam ir prāts un griba.

Patmīlības maksima (gudrība) dod vienīgi padomus; tikumības likums pavēl. Taču ir liela atšķirība starp to, ko mums vienīgi ieteic, un to, ko prasa pienākums [wozu wir verbindlich sind].

eidaimonisms  
natura

atīvisks (tāp  
mākslīgais un  
imperatīvs)



heteronomija un  
autonomija

Kā jārikojas saskaņā ar patvaļīgas izvēles autonomijas principu, to ļoti viegli un bez pārdomām var atskārst visparastākā sapratne; kā jārikojas tad, ja kā priekšnosacījumu pieņemam tās heteronomiju, to atskārst ir grūti, un te nepieciešama dzīves pieredze; t. i., — kas ir pienākums, tas skaidrs katram pats par sevi, toties tas, kas mums sniedz patiesu, ilgstošu labumu, ja tam jāapver visa esamība, tas vienmēr slēpts necaurredzamā tumsā un prasa daudz gudrības, lai attiecīgo praktisko regulu ar viltīgiem izņēmumiem kaut vai apmierinošā veidā pielāgotu dzīves mērķiem. Tikumiskais likums tomēr pavēl, lai to pildītu ikviens un, proti, pilnīgi precīzi. Tātad spriedumam par to, kā jārikojas atbilstoši šim likumam, ir jābūt pietiekami vienkāršam, lai pat visparastākā un neievingrinātākā sapratne tiktu ar to galā pat bez dzīves pieredzes.

Izpildīt tikumības kategorisko pavēli ikvienam ir pa spēkam katrā laikā, bet izpildīt laimes empīriski nosacīto priekšrakstu — tikai reti, un tas nepavisam nav iespējams jebkuram, pat vienīgi attiecībā uz kādu atsevišķu mērķi. Tas izskaidrojams tādējādi, ka pirmajā gadījumā svarīga ir tikai maksima, kurai jābūt īstai un tīrai, bet otrajā gadījumā svarīgi ir arī spēki un fiziskā spēja padarīt vēlamo priekšmetu īstenu. Pavēle katram censties darīt sevi laimīgu būtu muļķīga, jo nekad taču nevienam nepavēl to, ko viņš jau pats grib katrā ziņā. Pavēlēt viņam vajadzētu vienīgi rīcības veidus [Maßregeln] vai, pareizāk sakot, vajadzētu viņam tos norādīt, jo ne jau visu, ko viņš grib, viņš arī spēj. Bet pavēlēt būt tikumīgam pienākuma vārdā ir gluži saprātīgi [vernünftig], jo tās priekšrakstam, pirmkārt, ne ikviens grib labprāt paklausīt, ja tas nonāk konfliktā ar viņa tieksmēm, un, otrkārt, attiecībā uz rīcības veidiem, kā ievērot šo likumu, tie te nav jāmaca, jo to, ko viņš šai ziņā grib, to viņš arī spēj.

Kas spēlē zaudējis, var skaisties pats uz sevi un savu neapdomību; toties, ja viņš apzinās, ka spēlē pieļāvis krāpšanu (kaut arī tās rezultātā laimējis), tad viņam jānīcina pašam sevi, tiklīdz viņš sevi salīdzina ar tikumisko likumu. Tikumiskais likums tātad tomēr ir kaut kas cits nekā personiskās laimes princips. Tik tiešām, ja esmu spiests sev sacīt — es esmu nekrietns, kaut arī esmu piepildījis savu naudas maku, tad šādam spriedumam taču nepieciešama citāda mēraukla nekā tad, ja es cildinu pats sevi un saku — es esmu



gudrs cilvēks, jo esmu savu kasi padarījis bagātāku.

Beidzot, mūsu praktiskā prāta idejā ir vēl kaut kas [noch etwas], kas saistīts ar tikumiskā likuma pārkāpšanu, proti, /atziņa/, ka šā likuma pārkāpējs pelnījis sodu. Bet ar soda kā tāda jēdzienu tomēr nekādi nevar savienot līdzdalību [Teilhaftigwerden] laimē. Jo, lai gan tam, kurš uzliek sodu, reizē var būt labvēlīgs nolūks — vērst sodu arī uz šo mērķi, tomēr sodam, t. i., kā zināmai nelaimei [Übel], jābūt iepriekš pašam par sevi attaisnotam tā, ka sodītajam, ja sods paliek spēkā un viņš arī nenojauš nekādu labvēlību, kas slēptos aiz soda bardzības, pašam jāatzīst, ka viņš saņēmis to, ko pelnījis, un viņa liktenis ir pilnīgi atbilstošs viņa uzvedībai [verhalten]. Ikvienam sodam kā tādām pirmām kārtām jāietver sevī taisnīgums, un tas ir šā jēdziena būtiskā sastāvdaļa. Ar sodu gan var būt savienota arī labvēlība, bet vainīgajam, kas par savu nodarījumu pelnījis sodu, uz to palauties nav ne mazākā iemesla. Sods tāpat ir fiziska nelaime [Übel], kas, ja arī nebūtu saistīts ar morāli ļauno [Bösen] kā dabiskas sekas, tomēr būtu jāsaista ar to kā sekas atbilstoši tikumiskas likumdošanas principiem. Ja nu katrs noziegums, arī neraugoties uz fiziskajām sekām, kādas var būt vainīgajam, pats par sevi ir sodāms, t. i., zaudējis tiesības uz laimi (vismaz daļēji), tad acīmredzot būtu gluži aplami sacīt: noziegums, lūk, bijis tieši tas, ka vainīgais izpelnījis sodu, kaitēdams savai personiskajai laimei (atbilstoši patmīlības principam tā īsti būtu jāizprot katrs noziegums). Tādējādi sods būtu pamats tam, lai kaut ko sauktu par noziegumu, un taisnīgumam drīzāk gan vajadzētu izpausties katras sodīšanas atmešanā un pat dabisko sodu aizkavēšanā; tādā gadījumā nodarījumā vairs nebūtu nekā ļauna, jo likstas, kuras tam aizvien sekojušas un kuru dēļ nodarījumu galu galā sauca par ļaunu, tagad būtu novērstas. Turklāt uzskatīt katru sodīšanu un atalgošanu tikai par tādu mehānismu kādas augstākas varas rokās, kura vienīgais uzdevums būtu pamudināt ar prātu apveltītas būtnes darboties sava gala mērķa (laimes) sasniegšanai, nozīmētu pārāk skaidri redzamu gribas padarīšanu par mehānismu, kas iznīcina katru brīvību, tāpēc ilgāk kavēties pie šī jautājuma būtu lieki.

Smalkāks, kaut arī tikpat aplams, ir to /domātāju/ viedoklis [Vorgeben], kuri uzskata, ka nevis prāts, bet gan kādas īpašas morālas jūtas [moralischen besonders]



Sinn] — kuru dēļ tikuma apziņa būtu tieši saistīta ar apmierinātību un iepriecinājumu, bet netikuma apziņa ar dvēseles nemieru un sirdsēstiem [Schmerz] — nosaka morālo likumu un tādējādi visu tomēr reducē uz prasību pēc personiskās laimes. Nemīnot šeit vēlreiz to, ko jau sacīju, norādīšu vienīgi uz maldīšanos, kāda te notiek. Lai iedomātos, ka netikumīgo cilvēku moka dvēseles nemiers, kuru viņā rada pārkāpuma apziņa, mums šis cilvēks jau iepriekš attiecībā uz viņa rakstura cildenākajām pamatīpašībām jāiedomājas — vismaz zināmā mērā — kā morāli labs, tāpat kā cilvēks, kuru iepriecina pienākuma prasībām atbilstošas rīcības apziņa, mums jau iepriekš jāiedomājas kā tikumīgs. Tāpat moralitātes un pienākuma jēdzienam tomēr jābūt pirms jebkuriem apsvērumiem [Rücksicht] par minēto apmierinātību, un no tās nemaz nevar atvasināt šo jēdzienu. Taču, lai izjustu šādu apmierinātību, apzinoties savas rīcības atbilstību morālajam likumam, kā arī lai izjustu sirdsēstu rūgtumu [bitteren Verweis], kad varam sev pārmetēt šā likuma pārkāpšanu, mums jau iepriekš augstā jāvērtē tas, ko mēs saucam par pienākumu, tā nozīmīgumu, — morālā likuma autoritāte [Ansehen] un tā tiešā vērtība, kuru sekošana šim likumam piešķir personai viņas pašas acīs. Tāpat mēs nevaram izjust šo apmierinātību vai dvēseles mieru, pirms neesam atzinuši likuma saistību [Verbindlichkeit] un nevaram to likt šīs saistības pamatā. Jābūt jau vismaz puslīdz godīgam cilvēkam, lai varētu darināt sev kaut vai priekšstatu par šīm izjūtām [Empfindungen]. Starp citu, es nebūtu noliedzis, ka — tā kā brīvības dēļ cilvēka griba ir tieši noteicama ar morālo likumu — arī bieža /tā/ pildīšana atbilstoši šim noteicējam subjektīvi galu galā var radīt pašapmierinātības jūtas; drīzāk gan jāteic, ka pastāv pat pienākums pamatot un izkopt šīs jūtas, kuras vienīgās īsti pelna morālo jūtu nosaukumu; taču no tām nevar atvasināt pienākuma jēdzienu, citādi mēs būtu spiesti iedomāties likuma kā tāda jūtas un padarīt par jūtu priekšmetu to, ko var domāt tikai ar prātu, bet tas, ja te katrā ziņā nerastos vulgāra pretruna, pilnīgi iznīcinātu katru pienākuma jēdzienu un pienākuma vietā liktu vienīgi smalkāku tieksmju, kuras reizēm ķildojas ar rupjākām tieksmēm, mehānisku rotaļu.

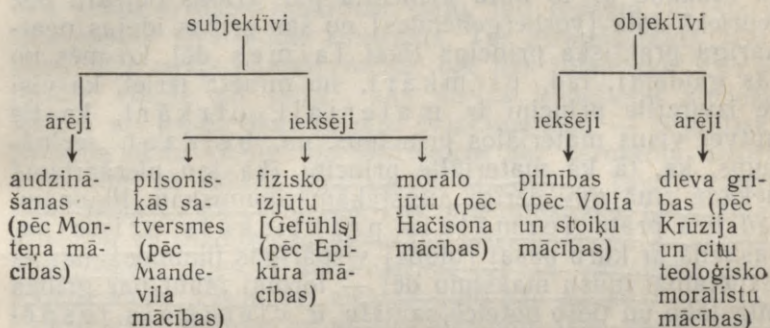
Ja mēs tagad salīdzinām savu formālo augstāko tīrā praktiskā prāta (kā gribas autonomijas) pamatprincipu ar visiem līdzšinējiem materiāliem tikumības princi-

pe autor ar  
pabeig. jēdz.



piem, tad varam tabulā attēlot visus pārējos /principus/ kā tādus, ar kuriem patiešām reizē izsmelti visi citi iespējamie gadījumi, izņemot vienu vienīgo formālo, un tādējādi uzskatāmi pierādīt, ka veltīgi ir meklēt citu principu, nekā to, kuru tagad esam apcerējuši. — Visi iespējamie gribas noteicējamati, proti, ir vai nu tikai subjektīvi un tātad empīriski, vai objektīvi un racionāli; tiklab vieni, kā otri ir vai nu ārēji, vai iekšēji.

**Praktiskie materiālie noteicējamati  
tikumības principā ir**



Visi tabulas kreisajā pusē minētie noteicējamati ir empīriski un acimredzot nekādā ziņā neder par vispārēju tikumības principu. Toties labajā pusē minētie pamatojas uz prātu (jo pilnību kā lietu īpašību un arī augstāko pilnību, ko sev iztēlojamies substancē, t. i., dievu, — abas varam domāt tikai ar prāta jēdzieniem). Bet pirmo jēdzienu, proti, pilnības jēdzienu, var aplūkot [kann genommen werden] vai nu teorētiskajā nozīmē, un tad tas nenozīmē neko citu kā vien katras sava veida lietas pilnību (transcendentālo) jebšu kādas lietas vienīgi kā lietas vispār pilnību (metafizisko), un par to šeit nevar būt runas, vai arī praktiskajā nozīmē, kad pilnības jēdziens nozīmē kādas lietas noderību vai pietiekamību [Zulänglichkeit] visdažādākajiem mērķiem. Šī pilnība kā cilvēka īpašība — tātad iekšēja — nav nekas cits kā talants un prasme, kas stiprina vai papildina talantu. Augstākā pilnība substancē, t. i., dievs — tātad ārēja /pilnība/ (aplūkota praktiskā nolūkā), ir šās būtnes pietiekamība visiem mērķiem vispār. Ja nu mums tātad iepriekš doti mērķi, attiecībā uz kuriem pilnības

W. 110  
jēdziens (proti, iekšējas pilnības mums pašiem vai ārējas — dievam) var būt vienīgais gribas noteicējamats, toties mērķis kā objekts, kas nepieciešami ir pirms noteikšanas ar praktiskas regulas palīdzību un kam jāsaturs šīs noteikšanas iespējas pamats, tāvad gribas matērija, ja to pieņem kā tās noteicējamatu, vienmēr ir empīrisks un līdz ar to var noderēt par epikūrisku laimes mācības principu, bet nekad — par tikumības mācības un pienākuma tīro prāta principu (tāpat kā par gribas dzenuļiem /var noderēt/ talanti un to veicināšana tikai tāpēc vien, ka tie sekmē dzīves labumus, vai dieva griba, ja saskaņā ar to būtu pieņemta par gribas objektu bez iepriekš dota [vorhergehendes] no šās gribas idejas neatkarīga praktiska principa tikai laimes dēļ, ko mēs no tās gaidām), tad, pirmkārt, no minētā izriet, ka visi te izvirzītie principi ir materiāli, otrkārt, ka tie aptver visus materiālos principus, un, beidzot, secinājums, ka, tā kā materiālie principi (kā jau pierādijām) nekādā ziņā nav derīgi augstākam tikumiskam likumam, tad tīrā prāta formālais praktiskais princips, saskaņā ar kuru pašai [bloße] vispārīgās likumdošanas — iespējamai mūsu maksimū dēļ — formai jābūt par gribas augstāko un tiešo noteicējamatu, ir vienīgais iespējamais, kas derīgs kategoriskiem imperatīviem, t. i., praktiskiem likumiem (kuri rīcības padara par pienākumu), un vispār tikumības principam tiklab apspriešanā, kā arī pielietojumā [Anwendung] cilvēka gribai, noteicot to.

## I

### PAR TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA PAMATPRINCIPU DEDUKCIJU

Si analītika pierāda, ka tīrais prāts var būt praktisks, t. i., ka tas pats par sevi neatkarīgi no visa empīriskā var noteikt gribu un sasniedz to ar tā fakta palīdzību, kurā tīrais prāts mūsos apliecina sevi kā patiesi praktisku, proti, ar autonomiju tikumības pamatprincipā, ar ko tīrais prāts noteic gribu darbībai [Tat]. — Tanī pašā laikā /šī analītika/ rāda, ka šis fakts ir nesaraujami saistīts ar gribas brīvības apziņu un ir pat identisks tai; un tādejādi ar prātu apveltītas būtnes griba — tādas būtnes, kura kā



piederīga pie jutekliskās pasaules līdzīgi citiem darbīgiem cēloņiem nepieciešami atzīst sevi par pakļautu cēlonības likumiem, — praktiskajā jomā —, taču vienlaikus, no otras puses, proti, kā būtne pati par sevi, apzinās savu inteligiblā lietu kārtībā<sup>26</sup> noteicamo esamību — gan nevis atbilstoši kādam īpašam sevis pašas vērojumam, bet atbilstoši zināmiem dinamiskiem likumiem, kuri var noteikt tās cēlonību jutekliskajā pasaulē; to, ka brīvība, ja tā mums tiek piedēvēta [beigelegt], pārceļ mūs inteligiblā lietu kārtībā, esam pietiekami pierādījuši citā darbā<sup>27</sup>.

Ja mēs tagad salīdzinām šo analītiku ar tīrā spekulatīvā prāta kritikas analītisko daļu, tad redzam, ka starp tām pastāv ievērojams kontrasts. Tur pirmais fakts [Datum] bija nevis pamatprincipi, bet tīrs juteklisks vērojums (telpa un laiks), kas darīja iespējamu aprioru izziņu, un proti, tikai jutekļu priekšmetiem. — Sintētiski pamatprincipi vienīgi no jēdzieniem bez vērojuma nebija iespējami, tie drīzāk gan varēja realizēties [stattfinden] tikai attiecībā uz vērojumu, kas bija juteklisks, tāpat tikai attiecībā uz iespējamās pieredzes priekšmetiem, jo sapratnes jēdzieni vienīgi savienojumā ar šo vērojumu dara iespējamu to izziņu, ko mēs saucam par pieredzi. — Spekulatīvajam prātam ar pilnām tiesībām tika liegta katra pozitīva izziņa, kas sniegtos pāri pieredzes priekšmetiem, tāpat lietu kā noumenu izziņa. — Taču šī kritika panāca tik daudz, ka tā padarīja ticamu [in Sicherheit setzte] noumenu jēdzienu, t. i., iespēju un pat nepieciešamību domāt noumenu, un, piem., paglāba — neraugoties uz visiem iebildumiem — iespēju atzīt brīvību, ja to aplūko negatīvi, kā gluži saderīgu ar tīrā teorētiskā prāta pamatprincipiem un ierobežojumiem; tā tomēr nedeva iespēju uzzināt par šiem priekšmetiem kaut ko noteiktu, kas paplašinātu /mūsu zināšanas/, bet drīzāk gan pilnīgi izgaisināja visas mūsu cerības sasniegt kaut ko šai ziņā.

Turpretim morālais likums, kaut arī nedod drošas izredzes, tomēr sniedz mums faktu, ko gan nekādi nevar izskaidrot ar jutekliskās pasaules faktiem un no visa mūsu teorētiskā prāta lietojuma jomas, bet kas norāda uz tīru sapratnes pasauli, pat pozitīvi noteic pēdējo un ļauj mums kaut ko uzzināt [erkennen] par to, proti, likumu.

Šim likumam jāpanāk jutekliskajai pasaulei [Sinnenwelt] kā jutekliskai dabai (ciktāl tas attiecas uz būtņēm, kas apveltītas ar prātu) sapratnes pasaules, t. i.,



pārjutekliskas dabas forma, tomēr nekaitējot jutekliskās pasaules mehānismam. Vispārīgā izpratnē daba ir likumiem pakļautu lietu eksistence. Ar prātu apveltītu būtņu vispār jutekliskā daba ir viņu empiriski nosacītiem likumiem pakļautā eksistence, tātad prātam tā ir heteronomija. Turpretim to pašu būtņu pārjutekliskā daba ir viņu eksistence saskaņā ar likumiem, kuri nav atkarīgi no empīriskiem nosacījumiem un kuri tātad pieder pie tīrā prāta autonomijas. Un, tā kā likumi, pēc kuriem lietu esamība ir atkarīga no izziņas, ir praktiski likumi, tad pārjutekliskā pasaule, ciktāl mēs šādu pasauli varam apjēgt, nav nekas cits kā tīrā praktiskā prāta autonomijai pakļauta daba. Bet šīs autonomijas likums ir morālais likums; tas tātad ir pārjutekliskas iedabas, un tas ir pamatlikums [Grundgesetz] pasaulei, kuras atveids [Gegenbild] eksistē jutekliskajā pasaulē, tomēr reizē nekaitējot tās likumiem. Pirmo varētu saukt par pirmtēla dabu [*natura archetypa*],<sup>28</sup> ko mēs izzinām vienīgi prātā, bet otro par atspoguļoto dabu [*natura ectypa*],<sup>29</sup> jo tā satur pirmās pasaules idejas kā gribas noteicējamata iespējamo rezultātu. Jo morālais likums pēc savas idejas patiešām pārceļ mūs tādā dabā, kurā tīrais prāts, ja tas būtu apveltīts [begleitet wäre] ar viņam atbilstošu fizisko spēju, radītu augstāko labumu, un rosina mūsu gribu piešķirt formu jutekliskajai pasaulei kā ar prātu apveltītu būtņu veselumam.

Parastie pašnovērojumi apstiprina, ka šī ideja patiešām līdzīgi norādījumam kalpo par paraugu mūsu gribas noteiksmēm.

Ja maksimu, kurai atbilstoši esmu nodomājis dot liecību, pārbauda praktiskais prāts, tad es vienmēr raugos, kāda tā būtu, ja to uzskatītu par vispārīgu dabas likumu. Acīm redzami, ka maksima kā šāds likums spiestu mūs būt patiesiem. Jo atzīt liecības par pierādījumiem un tomēr — par apzināti nepatiesām, — tas nav savienojams ar dabas likuma vispārīgumu. Tāpat maksima, kādu es izraugos, lai brīvi rīkotos ar savu dzīvi, tūdaļ kļūst noteikta, ja es sev jautāju, kādai tai būtu jābūt, lai daba varētu pastāvēt saskaņā ar šādas maksimas likumu. Acīmredzot šādā dabā neviens nevarētu patvaļīgi izbeigt savu dzīvi, jo šāds stāvoklis [Verfassung] nevarētu būt paliekoša dabas kārtība, un tāpat būtu visos pārējos gadījumos. Taču īstenajā dabā, ciktāl tā ir pieredzes priekšmets, brīvā griba pati nenoteic sevi attiecībā pret tādām



maksimām, kas pašas par sevi varētu nodibināt kādu dabu pēc vispārīgiem likumiem vai arī pašas par sevi iederētos tādā dabā, kura būtu iekārtota saskaņā ar tiem; tās drīzāk ir personiskas tieksmes, kuras gan darina dabas veselumu pēc patoloģiskiem (fiziskiem) likumiem, bet nedarina dabu, kas būtu iespējama, vienīgi pateicoties mūsu gribai, pēc tīriem praktiskiem likumiem. Taču mēs ar prātu apzināmies likumu, kuram pakļautas visas mūsu maksimas, tā, it kā reizē ar mūsu gribu būtu jārodas dabas kārtībai. Šim likumam jābūt dabas idejai, kura nav empīriski dota un kura brīvības dēļ tomēr ir iespējama, — tātad tā ir pārjutekliskas dabas, — šai idejai mēs vismaz praktiskā ziņā piešķiram [geben] objektīvu realitāti, jo uzlūkojam to par mūsu kā tīrā prāta būtību [als reiner vernünftiger Wesen] gribas objektu.

Tātad atšķirība starp gribu pakļaujošās dabas likumiem un gribai pakļautas dabas likumiem (raugoties uz gribas attiecībām pret tās brīvo rīcību) dibinās uz to, ka pirmajā gadījumā objektiem ir jābūt par to priekšstatu cēloņiem, kuri nosaka gribu, bet otrajā gadījumā gribai jābūt objektu cēlonim tā, ka šī cēloņa kauzalitāte savu noteicējamatu atrod vienīgi tīrajā prātā. Šeit, kuru tāpēc var saukt par tīru praktisku prātu.

Šeit tātad ir divi gluži dažādi uzdevumi — kā, no vienas puses, tīrais prāts var izziņāt objektus *a priori* un kā, no otras puses, tas nepastarpināti var būt noteicējamats gribai, t. i., ar prātu apveltītās būtnes kauzalitātei attiecībā uz objektu īstenību (vienīgi ar domu par savu maksimu kā likumu vispārnozīmīgumu).

Pirmais tīrā spekulatīvā prāta kritikai piederīgais uzdevums prasa, lai vispirms tiktu noskaidrots, kā *a priori* iespējami vērojumi, bez kuriem mums vispār nevar būt dots neviens objekts un tātad nevar tikt sintētiski izziņāts neviens /objekts/; šā uzdevuma atrisinājums ir tādējāds, ka tie visi ir tikai jutekliski un tieši tāpēc nepieļauj tādas spekulatīvās izziņas iespēju, kura ietu tālāk, nekā sniedzas iespējamā pieredze, un tāpēc visi šā tīrā spekulatīvā prāta pamatprincipi panāk vienīgi to, ka dara iespējamu pieredzi vai nu attiecībā uz dotajiem priekšmetiem, vai attiecībā uz tādiem priekšmetiem, kuri var būt doti līdz bezgalībai, bet nekad nav doti pilnīgi.

Otrs praktiskā prāta kritikai piederīgais uzdevums prasa noskaidrot nevis to, kā iespējami iekārotspējas objekti, jo tas kā dabas teorētiskās izziņas uzdevums tiek



atstāts spekulatīvā prāta kritikai, bet gan vienīgi to, kā prāts var noteikt gribas maksimu — vai tas notiek tikai sakarā ar empīriskiem priekšstatiem kā noteicējpamatiem, vai arī tīrais prāts ir praktisks un tas ir likums kādai iespējamai dabiskai kārtībai, kura empīriski nemaz nav izzināma. Šādas pārjutekliskas dabas iespējai, kuras jēdziens tanī pašā laikā var būt tās īstenības pamats, pateicoties [durch] mūsu brīvajai gribai, nav vajadzīgs nekāds apriors (inteligiblas pasaules) vērojums, kas šai gadījumā kā pārjuteklisks mums arī nebūtu iespējams. Svarīgs ir tikai gribēšanas noteicējpamats tās maksimās, vienalga, vai nu tas būtu empīrisks, vai tīrā prāta jēdziens (par viņa likumsakarību vispār) un kā tas varētu būt šāds jēdziens. Vai gribas cēlonība ir pietiekama objekta īstenībai vai nē, to jāļauj izlemt prāta teorētiskajiem principiem kā pētījumam par gribēšanas objektu iespēju — objektu, kuru vērojums tātad neietilpst [kein Moment ausmacht] praktiskajā uzdevumā. Svarīgi te ir tikai gribas noteikšana un gribas kā brīvas gribas maksimas noteicējpamats, nevis rezultāts [Erfolg]. Tik tiešām, ja vien griba ir likumsakarīgi atbilstoša [gesetzmäßig] tīrā prāta likumam, tad nav svarīgi, kāda ir tās spēja izpildīt likumu; vai pēc šim kādas iespējamās dabas likumdošanas maksimām tāda patiešām var rasties vai ne, par to kritika, kura pēti, vai un kā tīrais prāts var būt praktisks, t. i., tieši noteicošs gribu, neraizējas.

Sai savā darbā kritika, nebaidīdamās pārmētuma, var tātad sākt un tai jāsāk ar tīriem praktiskiem likumiem un to īstenību. Bet vērojuma vietā tā liek viņiem pamatā viņu esamības jēdzienu inteligiblaajā pasaulē, proti, brīvības jēdzienu. Jo šis jēdziens nenozīmē neko citu un minētie likumi iespējami tikai attiecībā uz gribas brīvību, bet, pieņemot pēdējo, tie ir nepieciešami, vai otrādi — gribas brīvība ir nepieciešama, jo minētie likumi kā praktiski postulāti ir nepieciešami. Bet, kā šī morālo likumu apziņa vai, kas ir viens un tas pats, brīvības apziņa ir iespējama, to tuvāk nevar izskaidrot — teorētiskajā kritikā gluži labi var aizstāvēt vienīgi brīvības pieļaujamību.

Ar to mēs esam snieguši praktiskā prāta augstākā pamatprincipa ekspozīciju, t. i., esam parādījuši, pirmkārt, kāds ir tā saturs, ka tas pastāv pats par sevi pilnīgi *a priori* un neatkarīgi no empīriskiem principiem un, otrkārt, ka tādējādi tas atšķiras no visiem citiem praktiskiem pamatprincipiem. Ar šī pamatprincipa dedukciju,



t. i., tā objektīvās un vispārīgās nozīmības attaisnošanu [Rechtfertigung] un šāda sintētiska apriora nolikuma iespējas atskāršanu [Einsicht] mēs nevaram cerēt gūt tik labus panākumus, kā iztirzājot tīrās teorētiskās sapratnes pamatprincipus. Jo tie attiecas uz iespējamās pieredzes priekšmetiem, proti, uz parādībām, un mēs varējām pierādīt: tikai tāpēc, ka šīs parādības atbilstoši minētajiem likumiem tiek pakļautas kategorijām, šīs parādības var tikt izziņātas kā pieredzes priekšmeti, tātad katrai iespējamai pieredzei jābūt atbilstoši šiem likumiem. Turpretim morālā likuma dedukcijā es nevaru iet šādu ceļu. Jo morālais likums attiecas nevis uz priekšmetu īpašību izziņu — priekšmetu, kuri prātam kaut kādi varētu būt doti no citurienes, bet gan uz izziņu, ciktāl tā var kļūt par pašu priekšmetu eksistences pamatu un ciktāl prātam šās izziņas dēļ ir cēlonība ar prātu apveltītajā būtībā, t. i., attiecas uz tīro prātu, ko var uzlūkot par spēju, kas tieši noteic gribu.

Taču visa cilvēciskā atskārta beidzas, tiklīdz esam nonākuši pie pamatspēkiem jeb pamatspējām, jo nekādi nevaram izprast viņu iespējas, bet tikpat maz drīkstam tās arī izdomāt un pieņemt pēc patikas. Tāpēc prāta teorētiskajā lietojumā mums var dot tiesības tās pieņemt tikai pieredze. Bet šeit attiecībā uz tīro praktisko prāta spēju mums liegts arī šis surogāts, proti, dedukcijas vietā no aprioriem izziņas avotiem sniegt empīriskus pierādījumus. Jo tam, kam savas īstenības pierādījuma pamats jārod pieredzē, savas iespējas pamatojumu ziņā jābūt atkarīgam no pieredzes principiem, bet tīro un tomēr praktisko prātu jau pēc tā jēdziena vien nekādi nevar uzskatīt par tādu. Arī morālais likums ir dots tā, it kā /tas būtu/ tīrā prāta fakts, kuru mēs apzināmies *a priori* un kurš ir apodiktiski drošs, kaut arī pieņemtu, ka pieredze mums nevar sniegt nevienu piemēru, kur tas tiktu stingri ievērots. Morālā likuma objektīvo realitāti tātad nevar pierādīt nekāda dedukcija, nekāda teorētiskā, spekulatīvā vai empīriski atbalstītā prāta piepūle, un, tātad, ja arī mēs gribētu atsācīties no apodiktiskās drošības, to nevar apstiprināt un tādējādi pierādīt *a posteriori* nekāda pieredze, un tomēr tā pati par sevi ir neapšaubāma.

Bet šās veltīgi meklētās morālā principa dedukcijas vietā stājas kas cits un pavisam aplams, proti, tas, ka morālais princips, gluži otrādi, pats noder par kādas neizdibināmas spējas dedukcijas principu — spējas, kuru



nevar pierādīt nekāda pieredze, bet kura spekulatīvajam prātam bija jāatzīst vismaz kā iespējama (lai starp savām kosmoloģiskajām idejām atrastu nenosacīto atbilstoši cēlonībai un novērstu iekšēju pretrunu), proti, brīvības spēja; un morālais likums, kam pašam nav vajadzīgi nekādi attaisnojoši pamati, ar tādu būtņu piemēru, kuras šo likumu atzīst par sev saistīgu [verbindend], pierāda ne tikai tās iespēju, bet arī tās īstenību. Morālais likums patiešām ir cēlonības likums — cēlonības, kura /realizējas/, pateicoties brīvībai [Gesetz der Kausalität durch Freiheit], tāpat pārjutekliskas dabas iespējas likums, tāpat kā jutekliskās pasaules norišu metafiziskais likums bija jutekliskās dabas cēlonības likums; morālais likums tāpat noteic to, kas spekulatīvajai filozofijai bija jāatstāj nenoteikts [unbestimmt], proti, likumu cēlonībai, kuras jēdziens spekulatīvajā filozofijā bija tikai negatīvs, un tāpat pirmām kārtām piešķir šim jēdzienam objektīvu realitāti.

Sis morālā likuma akreditīva veids, ievērojot, ka pats tas tiek pasludināts par brīvības kā tīrā prāta cēlonības dedukcijas principu, ir — tā kā teorētiskais prāts bija spiests pieņemt vismaz brīvības iespēju — pilnīgi pietiekams teorētiskā prāta vajadzības papildināšanai [Ergänzung] katras aprioras pamatošanas [Rechtfertigung] vietā. Jo morālais likums pierāda savu realitāti, tādējādi sniedzot gandarījumu arī spekulatīvā prāta kritikai, ar to, ka tas tīri negatīvi domātai cēlonībai, kuras iespēja spekulatīvajam prātam bija neizprotama un kuru tam tomēr bija jāpieņem, pievieno pozitīvu noteiksmi, proti, prāta jēdzienu (pateicoties tā maksimāli vispārējas likumdevējas formas nosacījumam), kas tieši noteic gribu, un tādējādi prātam, kas ar savām idejām, ja tās izmantoja spekulatīvi [wenn sie spekulativ verfahren wollten], vienmēr pārkāpa savas robežas, pirmo reizi spēj sniegt objektīvu, kaut arī tikai praktisku realitāti un tā transcendentu lietojumu pārvērš imanentā lietojumā (ar ideju palīdzību pašam būt darbīgam cēlonim pieredzes jomā).

Būtņu cēlonības noteikšana [Bestimmung] jutekliskajā pasaulē kā tādā nekad nevarēja būt nenosacīta [unbedingt], un tomēr katrai noteiksmju rindai nepieciešami bija jāpievieno kaut kas nenosacīts, tāpat kāda cēlonība, kura pilnīgi noteic pati sevi. Tāpēc brīvības kā absolūtas spontanitātes spējas ideja bija nevis tīrā spekulatīvā prāta



vajadzība, bet gan attiecībā uz tās iespēju šā prāta analītisks pamatprincips. Bet, tā kā nekādi nav iespējams tai atbilstoši sniegt piemēru kaut kādā pieredzē, jo starp lietu kā parādību cēloņiem nevar sastapt nevienu cēlonības noteiksmi, kas būtu gluži nenosacīta, tad mēs varējam aizstāvēt vienīgi domu par brīvi darbojošos [handelnden] cēloni, ja mēs šo domu attiecinājam uz būtņi jutekliskajā pasaulē, ciktāl to savukārt uzlūkojam arī par noumenu, rādīdami, ka nebūt nav pretrunīgi uzskatīt visas būtnes rīcības [Handlungen] par fiziski nosacītām, ciktāl tās ir parādības, un tomēr tanī pašā laikā uzskatīt viņu cēlonību par fiziski nenosacītu, ciktāl darbīgā būtne ir sapratnes būtne, un tādējādi brīvības jēdzienu padarīt par prāta regulatīvo principu; ar to es gan nebūt neizzinu priekšmetu, kam šāda cēlonība tiek piedēvēta, tomēr novēršu šķērslī, no vienas puses, pasaules norišu, tātad arī ar prātu apveltītu būtņu rīcības izskaidrojumā pienācīgi atzīdams dabiskās nepieciešamības mehānismu — no nosacītā [von Bedingen] virzīties atpakaļ pie nosacījuma līdz pat bezgalībai, bet, no otras puses, paturēdams spekulatīvajam prātam brīvu tam piederošo vietu [den für sie leeren Platz], proti, inteligiblo, lai pārceļtu tur nenosacīto. Šo domu es tomēr nevarēju realizēt, t. i., pārvērst to būtnes, kas darbojas šādā veidā, izziņā pat kaut vai vienīgi atbilstoši viņas iespējai. Tīrais prāts tagad aizpilda šo tukšo vietu ar kādu noteiktu cēlonības likumu inteligiblā (pateicoties brīvībai) pasaulē, proti, ar morālo likumu. Ar to gan netiek vairota spekulatīvā prāta atskārta, taču tiek gūta lielāka garantija tā problemātiskajam brīvības jēdzienam, kam šeit tiek piešķirta objektīva un kaut arī tikai praktiska, tomēr neapšaubāma realitāte. Pat cēlonības jēdzienu, kas tiek lietots un kas tagad īsti iegūst savu nozīmi tikai attiecībā uz parādībām, lai saistītu tās pieredzē (kā to pierāda tīrā prāta kritika), spekulatīvais prāts nepaplašina tādā mērā, lai šā jēdziena lietojumu izplatītu pāri norādītajām [gedachte] robežām. Tik tiešām, ja tas censtos to sasniegt, tad tam būtu jāparāda, kādējādi pamata un seku loģisko sakaru var lietot sintētiski, ja vērojums būtu nevis juteklisks, bet gan cita veida, t. i., kā iespējams *causa noumenon*,<sup>30</sup> tas nebūt nevar to izpildīt, bet kā praktisks prāts tas arī nepievērš tam nekādu vērību, atzīdams cilvēka kā jutekliskas būtnes cēlonības (kas ir dota) noteicējamatu vienīgi tīrajā

prātā (ko tāpēc sauc par praktisku) — un tātad pats cēloņa jēdziens, no kura pielietojuma objektiem teorētiskas izziņas nolūkā šeit var pilnīgi abstrahēties (jo šis jēdziens vienmēr sastopams *a priori* sapratnē, arī neatkarīgi no katra vērojuma), tam vajadzīgs nevis priekšmetu izziņāšanai, bet priekšmetu cēlonības vispār noteikšanai, tātad vienīgi praktiskā nolūkā, un tāpēc gribas noteicējpatu tas var pārceļt lietu inteligiblaajā kārtībā, turklāt tas arī labprāt atzīst, ka tam nemaz nav saprotams, kāds uzdevums [Bestimmung] varētu būt cēloņa jēdzienam šo lietu izziņāšanā. Tam tomēr zināmā veidā jāatzīst cēlonība attiecībā uz gribas aktiem [Handlungen] jutekliskajā pasaulē, jo citādi praktiskais prāts patiešām nevarētu veikt nevienu darbu. Bet jēdzienu, ko tas darina par sev piederošo [ihrer eigenen] cēlonību kā noumens, tam nav vajadzīgs teorētiski noteikt savas pārjutekliskās eksistences izziņāšanai, lai tātad tiktāl varētu tam piešķirt nozīmi [Bedeutung]. Jo nozīmi šis jēdziens iegūst arī bez tā, lai gan tikai praktiskajai lietošanai, proti, ar morālo likumu. Arī teorētiski aplūkots, tas vienmēr paliek tīrs, *a priori* dots sapratnes jēdziens, ko var izmantot attiecībā uz priekšmetiem, vai nu tie būtu doti jutekliski, vai nejutekliski, kaut gan pēdējā gadījumā tam ir nevis noteikta teorētiska nozīme un pielietojums, bet ir vienīgi formāla, kaut arī būtiska sapratnes doma par objektu vispār. Nozīme, ko prāts piešķir šim jēdzienam ar morālo likumu, ir vienīgi praktiska, jo, proti, cēlonības gribas likuma idejai pašai ir cēlonība vai arī šī ideja ir viņas noteicējpatu.

## II

### PAR TIRĀ PRĀTA TIESĪBĀM PRAKTISKAJĀ LIETOJUMĀ UZ PAPLAŠINĀJUMU, KAS SPEKULATĪVAJĀ LIETOJUMĀ TAM PATS PAR SEVI NAV IESPEJAMS

Līdz ar morālo principu mēs izvirzījām kādu cēlonības likumu, kas tās noteicējpatu paceļ [wegsetzt] pāri visiem jutekliskās pasaules nosacījumiem, un gribu, — ciktāl tā ir noteicama kā piederoša inteligiblai pasaulei —, tātad šis gribas subjektu (cilvēku) mēs ne vien domā-



jām kā piederošu tīrai sapratnes pasaulei, kaut arī šai ziņā kā mums nezināmu (kā to varēja darīt saskaņā ar tīrā spekulatīvā prāta kritiku), bet arī noteicām viņu attiecībā uz viņa cēlonību ar kādu likumu, ko nevar piešķaitīt pie neviena jutekliskās pasaules dabas likuma, tā tad paplašinājām savu izziņu pāri šās pasaules robežām, kaut arī tīrā prāta kritika atzina šādu pretenziju ikvienā spekulācijas /jomā/ par nedibinātu. Kā šādā gadījumā tīrā prāta praktiskais lietojums te savienojams ar tīrā prāta teorētisko lietojumu attiecībā uz tā spējas robežu noteikšanu?

Deivids Hjūms, par kuru var teikt, ka viņš īsti sāka uzbrukumu tīrā prāta tiesībām, kas radija nepieciešamību izpētīt tiro prātu tā pilnajā apmērā, sprieda šādi: cēloņa jēdziens ir jēdziens, kas satur sevī nepieciešamību savienot dažādu /lietu/ eksistenci, ciktāl tās ir dažādas — tā ka, ja dots **A**, tad es atzīstu, ka nepieciešami jāeksistē arī kaut kam no tā pilnīgi atšķirīgam, proti, **B**. Bet kādam saistījumam [Verknüpfung] var piedēvēt nepieciešamību arī tikai tiktāl, ciktāl tā tiek izzināta *a priori*, jo pieredze dotu iespēju par šo savienojumu [Verbindung] uzzināt vienīgi to, ka tas ir, nevis to, ka tas ir tāds nepieciešami. Nav iespējams, viņš saka, izzināt *a priori* un kā nepieciešamu savienojumu, kas pastāv starp vienu lietu un kādu citu lietu (jeb vienu noteiksmi un citu, no tās pilnīgi atšķirīgu noteiksmi), ja tās nav dotas uztverē. Tā tad pats cēloņa jēdziens ir nepatiess un mānīgs un, saudzīgi izsakoties, daļēji vēl piedodams apmāns, jo paradums (subjektīva nepieciešamība) uztvert zināmas lietas vai viņu noteiksmes, kas bieži vien pastāv viena līdzās otrai vai viena pēc otras, kā tādas, kas eksistē kā savienotas [sich beigestellt], nemanot tiek pieņemts par objektīvu nepieciešamību atzīt šādu saistījumu pašos priekšmetos; tādejādi cēloņa jēdziens [...] prasa neesošu, himerisku saistījumu, kuru nevar atzīt prāts un kuram nekad nevar atbilst kāds objekts. — Tādejādi vispirms attiecībā uz jebkuru izziņu, kas saistīta ar lietu eksistenci (tā tad pagaidām vēl izņemot matemātiku), Hjūms ieviesa empirismu kā vienīgo principu avotu, bet līdz ar to reizē jo stingru skepticismu pat attiecībā uz visu dabas zinātnei (kā filozofiju). Jo saskaņā ar šādiem pamatprincipiem mēs nekad nevaram no dotajām lietu noteiksmēm pēc viņu eksistences [ihrer Existenz nach] izsecināt sekas (jo tādām nolūkam būtu nepie-



ciešams cēloņa jēdziens, kas sevī satur šāda saistījuma nepieciešamību), bet vienīgi varam pēc iztēles kārtulas gaidīt gadījumus, kuri līdzīgi iepriekšējiem; šādas gaidas tomēr nekad nav drošas, lai cik bieži tās attaisnotos. Ne par vienu notikumu mēs nedrīkstētu sacīt — kaut kam vajadzēja norisināties pirms tā, kam tas nepieciešami sekoja, t. i., tam nepieciešami ir kāds cēlonis; tātad, ja arī mums būtu zināmi daudzi gadījumi, kad viens notikums sekojis otram, tā ka esam varējuši iegūt zināmu kārtulu, tad tāpēc mēs tomēr nevarētu pieņemt, ka tas šādā veidā notiek vienmēr un nepieciešami, un tādējādi savas tiesības jāpiešķir arī aklajam gadījumam, kad beidzas katrs prāta lietojums; tas dod drošu pamatu skepticismam un padara to neatspēkojamu attiecībā uz secinājumiem, kuri no rezultātiem nonāk pie cēloņiem.

Matemātika tikmēr vēl bija izvairījusies no skepticisma, jo Hjūms uzskatīja, ka tās visi nolikumi esot analītiski, t. i., ka tie risinoties no vienas noteiksmes uz otru identitātes dēļ, tātad saskaņā ar pretrunas likumu (tas tomēr ir maldīgi, jo tie visi drīzāk gan ir sintētiski, un, lai gan, piem., ģeometrijai ir darīšana nevis ar lietu eksistenci, bet vienīgi ar to aprioro noteikšanu iespējamā vērojumā, tā tomēr tikpat labi kā ar kauzāliem jēdzieniem pāriet no vienas noteiksmes **A** pie kādas gluži atšķirīgas noteiksmes **B**, kura tomēr ir nepieciešami saistīta ar pirmo). Galu galā tomēr arī šai sakarā ar savu apodiktisko drošību tā cildinātajai zinātnei ir jāpadodas empīrisma pamatprincipos tā paša iemesla dēļ, kura dēļ Hjūms cēloņa jēdzienā objektīvās nepieciešamības vietā lika paradumu, un, neraugoties uz visu savu lepnumu, jāpiekrīt mazināt savas drosmīgās pretenzijas, kuras *a priori* prasa atzīšanu [Beistimmung]; piekrišana savu nolikumu vispārnozīmīgumam tai jāgaida no novērotāju labvēlības, kuri kā liecinieki taču neatteiksies atzīt, ka to, ko ģeometrs izklāsta kā pamatprincipus, viņi vienmēr tā arī uztvēruši; tātad, lai gan tas arī nebūtu nepieciešami, tomēr atļauts gaidīt, ka arī turpmāk būs tā. Tādējādi Hjūma empīrisms pamatprincipos nenovēršami ved pie skepticisma pat attiecībā uz matemātiku — tātad attiecībā uz katru zinātnisku teorētisku prāta lietojumu (jo tas piemīt vai nu filozofijai, vai matemātikai). Vai parastajam prāta lietojumam (kad zinātnes vadoņus pārsteidzis šāds tik briesmīgs apvērsums) klāsies labāk un vai tas drīzāk gan vēl jo bezcerīgāk neiestigs šai



jebkuru zināšanu sagrāvē, tātad, vai no šiem pašiem pamatprincipiem nenovēršami neizrietēs vispārējs skepticisms (kas gan tomēr skartu tikai mācītus vīrus), par to lai katrs spriež pats.

Kas attiecas uz manu darbu «Tīrā prāta kritika», kuru ierosinājusi minētā Hjūma šaubu mācība — taču tas sniedzas daudz tālāk un aptver visu tīrā teorētiskā prāta jomu sintētiskajā lietojumā, tātad arī to, ko sauc par metafiziku vispār —, tad es attiecībā uz skotu filozofa izteiktajām šaubām par cēlonības jēdzienu rīkojos šādi. Ja Hjūms (tā, kā tas gandrīz vienmēr notiek) pieredzes priekšmetus uzskatīja par lietām pašām par sevi, tad viņš rīkojās gluži pareizi, atzīdams cēloņa jēdzienu par melīgu un tukšu ilūziju; [...] līdz ar to šis jēdziens tika pasludināts ārpus likuma un tā vietā uztveru norises vērošanā stājās paradums.

No maniem pētījumiem turpretim izrietēja, ka priekšmeti, ar kuriem mums ir darišana pieredzē, nebūt nav lietas pašas par sevi, — tās ir tikai parādības, un, lai gan attiecībā uz lietām pašām par sevi nebūt nevar paredzēt [abzusehen] un pat nav iespējams atskārst, kādā veidā, ja dots **A**, būtu pretrunīgi nepieļaut **B**, kas ir gluži atšķirīgs no **A** (saistījuma nepieciešamību starp **A**, kā cēloni un **B** kā rezultātu), tad tomēr visnotaļ ir domājams, ka tām kā parādībām pieredzē zināmā veidā (piemēram, raugoties uz laika attiecībām) jābūt nepieciešami savienotām un tās nevar šķirt vienu no otras, nenonākot pretrunā ar to savienojumu, ar kura palīdzību šī pieredze ir iespējama — pieredze, kur tās ir priekšmeti un vienīgi kur tās mums ir izzināmas. Un tā patiešām arī bija, tā ka es ne tikai varēju cēloņa jēdzienu pierādīt ar viņa objektīvo realitāti [nach seiner objektiven Realität] attiecībā uz pieredzes priekšmetiem, bet arī varēju viņu deducēt kā aprioru jēdzienu tās saistījuma nepieciešamības dēļ, kuru tas sevī ietver, t. i., varēju parādīt tā iespēju, izejot no tīrās sapratnes bez empīriskiem avotiem, un tādējādi, novēršot tā izcelsmes empīrismu, varēju izskaust šā empīrisma neizbēgamās sekas, proti, skepticisms vispirms attiecībā uz dabas zinātni, bet pēc tam arī gluži to pašu iemeslu dēļ attiecībā uz matemātiku — divām zinātnēm, kuras tiek attiecinātas uz iespējamās pieredzes priekšmetiem, un līdz ar to varēju arī novērst absolūtās [totalen] šaubas par to visu, ko



iespējams atskārst [einzusehen behauptet] pēc teorētiskā prāta apgalvojumiem.

Bet kā būs ar šās cēlonības kategorijas (un tāpat arī visu pārējo kategoriju, jo bez tām nevar sasniegt nekādu eksistējošā izziņu) attiecināšanu uz lietām, kuras nav iespējamās pieredzes priekšmeti, bet atrodas ārpus tās robežām? Jo es šo jēdzienu objektīvo realitāti varēju deducēt tikai attiecībā uz iespējamās pieredzes priekšmetiem. Bet tieši tas, ka es šos jēdzienus paglābu tikai šajā gadījumā un parādīju, ka sakarā ar tiem objekti tomēr ir domājami, kaut gan nav *a priori* noteicami, tieši tas dod tiem vietu tīrajā sapratnē, no kurienes tos var attiecināt uz objektiem vispār (jutekliskiem vai ne-jutekliskiem). Ja te kaut kā vēl trūkst, tad tie ir šo kategoriju, it īpaši cēlonības kategorijas, lietojuma nosacījumi attiecībā pret priekšmetiem, proti, /trūkst/ vērojuma, jo tad, ja tas nav dots, kategoriju lietošana priekšmeta kā noumena teorētiskai izziņai nav iespējama — šāda lietošana, ja kāds to iedrošinās (kā tas noticis arī «Tīrā prāta kritikā»), ir pilnīgi nepieļaujama; lai gan jēdziena objektīvā realitāte vienmēr paliek un to var attiecināt arī uz noumeniem, tomēr mēs ne mazākā mērā nespējam šo jēdzienu noteikt teorētiski un tādējādi iegūt kaut kādas zināšanas. Tas, ka šis jēdziens arī attiecībā uz objektu nesatur neko neiespējamu, tika pierādīts tādējādi, ka ikvienā pielietojumā [Anwendung] jutekļu priekšmetiem tam bija nodrošināta vieta [Sitz] tīrajā sapratnē, un kaut arī, ja mēs šo jēdzienu attiecinām uz lietām pašām par sevi (kuras nevar būt pieredzes priekšmeti), tas nespēj sniegt noteiksmi priekšstatam par kādu noteiktu priekšmetu teorētiskas izziņas nolūkā, tomēr tas aizvien vēl spēj to noteikt pielietojumam kādā citā (varbūt praktiskajā) nolūkā, kas nevarētu notikt, ja, pēc Hjūma uzskatiem, šis cēlonības jēdziens saturētu kaut ko tādu, ko vispār nav iespējams domāt.

Lai atrastu šo nosacījumu minētā jēdziena attiecināšanai uz noumeniem, paraudzīsimies tikai, kā pēc mūs neapmierina viņa attiecināšana uz pieredzes priekšmetiem, jo mēs labprāt vēlētos viņu izmantot [Brauchen] arī attiecībā uz lietām pašām par sevi. Tūdaļ kļūst skaidrs, ka uz to mūs nepieciešami pamudina nevis teorētisks, bet gan praktisks nolūks. Tomēr, ja vien tas mums arī izdotos, mēs ar to spekulācijai nebūtu panākuši nekādu patiesu ieguvumu dabas izziņāšanā



un vispār attiecībā uz priekšmetiem, kas mums vispār var būt doti; taču katrā ziņā mēs būtu spēruši lielu soli no jutekliski nosacītā (kur mums jāpaliek un kur mums jau tā ir pietiekami daudz darba, citīgi izstaigājot cēloņu virkni) uz pārjuteklisko, lai mūsu izziņu no pamatojumu puses padarītu pilnīgu un to ierobežotu [zu begrenzen], kaut gan aizvien vēl paliktu neaizpildīta bezgalīga plaisa starp šo robežu un to, ko mēs zinām, un mēs būtu vairāk sekojuši tukšai ziņkarei nekā pamatīgu zināšanu alkām.

Bet bez attiecības, kāda sapratnei ir pret priekšmetiem (teorētiskā izziņā), tai ir arī attiecība pret iekārotspēju, ko tāpēc sauc par gribu, un to sauc par tīru gribu, jo tīrā sapratne (ko šādā gadījumā sauc par prātu) vienīgi [bloße] priekšstata par likumu dēļ ir praktiska. Tīras gribas jeb, kas ir viens un tas pats, tīra praktiska prāta objektīvā realitāte ir *a priori* dota morālajā likumā it kā fakta dēļ; tā patiesi var nosaukt gribas noteiksmi [Willensbestimmung], kas ir nenovēršama, lai gan nedibinās uz empīriskiem principiem. Taču gribas jēdzienā jau ietveras cēlonības jēdziens, tāvad tīras gribas jēdzienā — brīvas cēlonības jēdziens, t. i., tādas cēlonības, kas nav noteicama pēc dabas likumiem; tāvad nekāds empīrisks vērojums nespēj pierādīt šās gribas realitāti, tomēr tas pilnīgi attaisno savu objektīvo realitāti tīrajā apriorajā praktiskajā likumā, taču (kā viegli atskāršams) nevis prāta teorētiskā, bet gan vienīgi praktiskā lietojuma nolūkā. Bet jēdziens par būtņi, kurai ir brīva griba, ir jēdziens par *causa noumenon*; un to, ka šis jēdziens nav pretrunīgs, mums nodrošina jau tas vien, ka cēloņa jēdzienu, kas pilnībā radies no tīrās sapratnes reizē arī viņu objektīvās realitātes ziņā, attiecībā uz priekšmetiem vispār var pierādīt dedukcijas ceļā, turklāt tas pēc savas izcelsmes nav atkarīgs ne no kādiem jutekliskiem nosacījumiem, tāvad pats par sevi nav ierobežots [eingeschränkt] ar fenomeniem (izņemot gadījumu, ja tā lietojumam būtu jābūt noteiktam teorētiskam lietojumam), un to, protams, var attiecināt uz lietām kā tīrām sapratnes būtībām. Bet, tā kā šo attiecinājumu nevar balstīt uz vērojumu, kas vienmēr var būt tikai juteklisks, tad *causa noumenon* attiecībā uz prāta teorētisko lietojumu gan ir iespējams un domājams, tomēr tukšs jēdziens. Bet tādēļ es arī neprasu teorētiski zināt [zu kennen] būtnes īpašību, ciktāl tai ir tīra griba; man tādējādi pietiek vienīgi parādīt [bezeichnen] viņu kā tādu, tāvad vienīgi



savienot cēlonības jēdzienu ar brīvības jēdzienu (un, kas no tā nav šķirams, — ar morālo likumu kā brīvības noteicējamatu); šādas tiesības man, bez šaubām, pienākas cēloņa jēdziena tīrās, neempīriskās izcelsmes dēļ, un es uzskatu, ka man ir tiesības to lietot vienīgi attiecībā uz morālo likumu, kas noteic tā realitāti, t. i., lietot to tikai praktiski.

Ja es līdz ar Hjūmu būtu liedzis cēlonības jēdzienam objektīvo realitāti teorētiskajā lietojumā ne vien attiecībā uz lietām pašām par sevi (pārjuteklisko), bet arī attiecībā uz jutekļu priekšmetiem, tad tas būtu zaudējis katru nozīmi un kā teorētiski neiespējams jēdziens būtu jāuzskata par pilnīgi nelietojamu, un, tā kā nekas nav arī nekādi lietojams, tad būtu bijis gluži bezjēdzīgi praktiski lietot teorētiski nenozīmīgu [teoretisch-nichtigen] jēdzienu. Toties empīriski nenosacītais cēlonības jēdziens teorētiskā ziņā gan ir tukšs (bez atbilstoša vērojuma), tomēr vienmēr iespējams un attiecas uz nenoteiktu objektu; tā vietā viņam tiek piešķirta nozīme morālajā likumā, tādā praktiskajā ziņā; tādēļ, kaut arī man nav vērojuma, kas viņam noteiktu objektīvo teorētisko realitāti, viņam tomēr ir īstens pielietojums, kuru *in concreto*<sup>31</sup> var parādīt domāšanas veidā [in Gesinnungen] vai maksimās, t. i., viņam ir praktiska realitāte, ko var uzrādīt; tas ir pietiekami, lai dotu viņam attaisnojumu pat attiecībā uz noumeniem.

Bet šī reiz ieviestā tīra sapratnes jēdziena objektīvā realitāte pārjutekliskā jomā piešķir visām pārējām kategorijām, kaut arī vienmēr vienīgi tiktāl, ciktāl tām ir nepieciešams sakars ar tīrās gribas noteicējamatu (morālo likumu), arī objektīvu, lai gan tikai praktiski izmantojamu realitāti, kura tomēr ne mazākā mērā neietekmē šo priekšmetu teorētisku izziņāšanu kā viņu dabas atskāršanu ar tīrā prāta palīdzību, lai paplašinātu mūsu zināšanas. Turpmākajā pētījumā mēs noskaidrosim, ka šīs kategorijas vienmēr attiecas tikai uz būtņēm kā domājošām būtņēm [Intelligenzen] un tajās savukārt tikai uz prāta attiecību pret gribu, tādā vienmēr tikai uz praktisko sfēru, un ārpus šās sfēras neuzdrīkstas tās izziņāt; bet, ja mēģinātu tām pievienot vēl kādas citas īpašības, kas pieder pie šādu pārjuteklisku lietu teorētiskās priekšstatīšanas veida, tad šīs īpašības visas pieskaitāmas nevis pie zināšanām, bet tikai pie tiesībām (taču praktiskajā ziņā pat nepieciešamībai) pieņemt



un postulēt tās pat tur, kur pieņemam pārjutekliskas būtnes (kā dievu) pēc analogijas, t. i., tīrās prāta attiecības, ko mēs praktiski izmantojam attiecībā uz jutekliskajām būtnēm, un tādējādi, pielietodami tiro teorētisko prātu pārjutekliskajam, bet vienīgi praktiskā nolūkā, ne mazākā mērā nepabalstām viņa sapņu pārmērīgumu [Schwärmen ins Überschwengliche].

## PRAKTISKĀ PRĀTA ANALITIKAS OTRĀ NODAĻA

### PAR TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA PRIEKŠMETA JĒDZIENU

Ar praktiskā prāta /priekšmeta/ jēdzienu es saprotu priekšstatu par objektu kā iespējamu iedarbību [Wirkung], pateicoties brīvībai. Tātad būt praktiskas izziņas kā tādas priekšmetam nozīmē tikai gribas attiecību pret tādu rīcību, ar kuru šis priekšmets vai tā pretstats tiktu padarīts īstens, un spriest par to, vai kaut kas ir tīrā praktiskā prāta priekšmets vai nav, nozīmē tikai gribēt [zu wollen] izšķirt tās rīcības iespēju vai neiespēju, ar kuru, ja mums būtu attiecīga spēja (par to lai spriež pieredze), zināms objekts kļūtu īstens. Ja par mūsu iekārotspējas noteicējpamatu pieņem objektu, tad tā fiziskai iespējai sakarā ar mūsu spēku brīvu lietojumu jābūt dotai pirms vērtējuma, vai tas ir praktiskā prāta priekšmets vai nav. Turpretim tad, ja par rīcības noteicējpamatu var uzskatīt aprioru likumu un ja rīcību tātad var uzskatīt par tīrā praktiskā prāta noteiktu, tad spriedums par to, vai kaut kas ir tīrā praktiskā prāta priekšmets vai nav, nekādā ziņā nav atkarīgs no salīdzināšanas ar mūsu fizisko spēju, un jautājums ir vienīgi tāds, vai mēs drikstam gribēt, ja tas būtu mūsu varā, rīcību, — tātad rīcības morālajai iespējai jābūt vispirms, jo te rīcības noteicējpamats ir nevis priekšmets, bet gan gribas likums.

Tātad vienīgie praktiskā prāta objekti ir labā un ļaunā objekti. Jo ar labo saprot nepieciešamu iekārotspējas priekšmetu, bet ar ļauno — nicinātspējas [Verabscheuungsvermögens] priekšmetu, bet abus saskaņā ar prāta principu.

Ja labā jēdziens netiek atvasināts no kāda /tam/ pamatā esoša praktiska likuma, bet tam drīzāk jānoder par šā likuma pamatu, tad tas var būt tikai jēdziens par kaut ko, kā eksistence sola patiku un tādējādi noteic subjekta cēlonību tā radīšanai, t. i., iekārotspēju. Bet, tā kā nav iespējams *a priori* atskārst, kuru priekšstatu pavadīs patika, bet kuru turpretim nepatika, tad vienīgi pieredzei vajadzētu izlemt, kas tieši ir labs vai ļauns. Subjekta īpašība, attiecībā pret kuru šī pieredze vienīgi varētu realizēties, ir patikas un nepatikas jūtas kā iekšējām sajūtām piemītoša receptivitāte [Rezeptivität], un tādējādi jēdziens par to, kas tieši ir labs, attiektos tikai uz to, ar ko tieši saistīta iepriecinājuma sajūta, un jēdziens par ļauno kā tādu būtu jāattiecina vienīgi uz to, kas tieši rada sāpes. Bet, tā kā tas ir pretrunā ar jau ierasto valodas lietojumu, kas tīkamā atšķir no labā un netīkamā no ļaunā, un prasa, lai labo un ļauno mēs vienmēr vērtētu ar prātu, tātad ar jēdzieniem, kurus var darīt zināmus, nevis vienīgi ar sajūtām, kuras ierobežojas ar atsevišķiem subjektiem un viņu uztveri — bet tomēr patika vai nepatika pati par sevi tieši nevar būt *a priori* saistīta ne ar kādu priekšstatu par objektu —, tad filozofs, kas iedomātos esam spiests sava praktiskā vērtējuma pamatā likt patikas jūtas, sauktu par labu to, kas ir līdzeklis tīkamajam, un par ļauno to, kas ir netīksmes un sāpju cēlonis; jo vērtēt līdzekļu attiecību pret mērķiem, bez šaubām, piederas prātam. Bet, lai gan vienīgi prāts spēj atskārst līdzekļu saistību ar viņu nolūkiem [Absichten] (tā, ka arī gribu varētu definēt kā spēju izvirzīt mērķus, ievērojot, ka tie vienmēr ir iekārotspējas noteicējpamati atbilstoši principiem), tomēr praktiskās maksimas, kuras izrietētu no iepriekš minētā labā vienīgi kā līdzekļa jēdziena, nekad taču neietvertu sevī kā gribas priekšmetu kaut ko, kas labs pats par sevi, — tās ietvertu kaut ko, kas vienmēr labs tikai kādam nolūkam; labais vienmēr būtu tikai derīgais, un tas, kam noder labais, vienmēr nepieciešami atrastos ārpus gribas — sajūtā. Ja nu tā kā tīkama sajūta būtu jāatšķir no labā jēdziena, tad vispār nebūtu nekā tāda, kas būtu tieši labs, bet labais būtu jāmeklē vienīgi līdzekļos kaut kā cita, proti, tīksmes sasniegšanai.

Pastāv kāda sena skolu formula: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*<sup>32</sup>; to bieži lieto pareizi, toties bieži vien tās lietošana filozo-



fijai arī visai kaitē, jo termini *boni* un *mali* slēpj sevī zināmu divdomību, kurā vainojama valodas ierobežotība, kas tiem piešķirusi divējādu nozīmi; tieši tāpēc nav novēršams, ka praktiskie likumi tiek saprasti divējādi, un šie termini spiež filozofiju, kura, tos lietodama, gluži labi var saskatīt vienā vārdā izteiktā jēdziena dažādās nozīmes, tomēr nevar atrast īpašus terminus to izteikšanai, ņemot vērā/ smalkas atšķirības, par kurām vēlāk nevar panākt vienošanos, jo atšķirību nav varēts tieši apzīmēt ar piemērotu terminu.\*

Vācu valodai ir veicies tanī ziņā, ka tai ir attiecīgi termini šo dažādo nozīmju izteikšanai. Tam, ko latīņi apzīmē ar vienu vienīgu vārdu *bonum*, /vācu valodā/ ir divi ļoti dažādi jēdzieni un arī divi dažādi termini das Gute un das Wohl jēdziena *bonum* izteikšanai; /turklāt/ das Böse un das Übel, das Weh jēdziena *malum* izteikšanai; tādējādi iespējami divi gluži dažādi vērtējumi, proti, vai nu mēs ņemam vērā kādā rīcībā tās labo un ļauno, vai arī mūsu labumu un bēdas (nelaimi). No sacītā jau izriet, ka iepriekš minētais psiholoģiskais nolikums katrā ziņā vēl ir visai nenoteikts, ja to pārtulko šādi — mēs iekārojam kaut ko, vienmēr ievērodami mūsu labumu vai bēdas; turpretim tas ir nešaubāmi drošs un tanī pašā laikā pilnīgi skaidri izteikts, ja to pārtulko šādi — saskaņā ar prāta norādījumu mēs kaut ko gribam tikai tāpēc, ka uzskatām to par labu vai ļaunu (für gut oder böse).

Labums vai nelaime vienmēr nozīmē tikai attiecību pret mūsu tīksmes vai netīksmes, iepriecinājuma vai sāpju stāvokli, un, ja mēs tāpēc kādu objektu iekārojam vai izjūtam pret to riebumu, tad tas notiek vienīgi tāpēc, ka mēs šo iekāri vai riebumu attiecinām uz mūsu juteklību un patikas vai nepatikas jūtām, ko tās rada. Turpretim labais vai ļaunais vienmēr nozīmē

---

\* Turklāt arī izteiciens *sub ratione boni* ir divdomīgs. Jo tas var nozīmēt — mēs iedomājamies kaut ko kā labu, ja un tāpēc, ka mēs to iekārojam (gribam); bet tas var nozīmēt arī — mēs kaut ko iekārojam, tāpēc ka mēs to iedomājamies kā labu, tā ka vai nu iekāre ir objekta, kā laba, jēdziena noteicējamats, vai arī labā jēdziens ir iekāres (gribas) noteicējamats; tāpēc pirmajā gadījumā *sub ratione boni* nozīmētu — mēs gribam kaut ko, kas pakļauts labā idejai, bet otrajā — mēs to gribam šās idejas dēļ, kura nepieciešami ir pirms gribēšanas kā tās noteicējamats.



attiecību pret gribu, par cik to noteic prāta likums padarīt sev kaut ko par savu objektu, jo gribu nekad tieši nenoteic objekts un priekšstats par to, bet tā ir spēja padarīt sev prāta regulu par stimulu rīcībai (kuras dēļ objekts var kļūt īstens). Labais vai ļaunais tātad patiesībā tiek attiecināts uz rīcībām, nevis uz personas izjūtām [Empfindungszustand], un, ja vispār kaut kas būtu absolūti (jebkurā ziņā un bez sekojoša nosacījuma) labs vai ļauns vai ja to uzskatītu par tādu, tad par tādu varētu saukt tikai rīcības veidu, gribas maksimu un līdz ar to pašu darbojošos [handelnde] personu kā labu vai ļaunu cilvēku, nevis lietu.

Tātad vienmēr gan varēja pasmieties par stoiķi, kurš, ciezdams skaudras sāpes kaulos, izsaucies: sāpes, jūs varat mani mocīt vēl vairāk, es tomēr nekad neteikšu, ka jūs esat kaut kas ļauns (*malum*); taču viņam bija taisnība. Tas, ko viņš sajuta, bija nelaime, un to pauda viņa kļiedziens; taču viņam nebija nekāda iemesla domāt, ka ar to viņu būtu piemeklējis kaut kas ļauns [Böses]; jo sāpes ne mazākā mērā nemazina viņa personas vērtību, tās mazina vienīgi viņa stāvokļa vērtību. Bet, ja viņš būtu apzinājies, ka ir kaut reizi melojis, tas katrā ziņā būtu satriecis viņa drosmi; sāpes turpretim kalpoja tikai par pamudinājumu to stiprināt, ja viņš apzinājās, ka nav noziedzies ar netaisnu darbību un tādā veidā izpelnījies sev sodu.

Tam, kas mums jāsauc par labu, katra ar prātu apveltīta cilvēka spriedumā jābūt iekārotspējas priekšmetam, bet ļaunajam ikvienu cilvēka acis jābūt riebuma priekšmetam; šādam vērtējumam tātad bez izjūtas [Sinne] vajadzīgs arī prāts. Tā tas ir ar patiesīgumu pretstatā meliēm, tāpat ar taisnīgumu pretstatā varmācībai utt. Bet mēs varam saukt par nelaimi kaut ko tādu, ko tomēr ikviens tanī pašā laikā atzīs par labu, dažkārt par netieši, dažkārt pat par tieši labu. Kas ļauj sev izdarīt ķirurģisku operāciju, izjūt to bez šaubām kā nelaimi, taču ar prātu viņš, tāpat kā ikviens cits, atzīst to par labu. Bet, ja kādu, kas labprāt kaitina un traucē mierīgus ļaudis, beidzot notver un krietni noper, tad tā, protams, ir nelaime, tomēr ikviens tai piekritīs un pašu par sevi uzskatīs to par labu, pat ja nebūs nekādu tālāku seku; un pat tam, kurš saņēmis pērienu, savā prātā jāatzīst, ka viņš to pelnījis, jo te viņš precīzi redz realizējamies atbilstību, kuru neizbēgami atgādina prāts, starp labsajūtu un labo uzvedību.



Mūsu praktiskā prāta vērtējumā, protams, daudz kas ir atkarīgs no mūsu labuma un bēdām, un attiecībā uz mūsu kā juteklisku būtņu dabu viss ir atkarīgs no mūsu laimes, ja tā, kā to īpaši prasa prāts, tiek vērtēta nevis pēc pārejošas sajūtas, bet pēc ietekmes, kāda šai nejaušībai ir uz visu mūsu eksistenci un apmierinātību ar to; taču ne jau viss vispār ir no tās atkarīgs. Cilvēks ir būtne, kam daudz vajadzību, ciktāl viņš pieder pie jutekliskās pasaules, un tiktāl juteklība, protams, neatvairāmi uzliek viņa prātam pienākumu rūpēties par tās interesēm un darināt arī praktiskas maksimas laimes sasniegšanai šajā un, ja iespējams, arī nākamajā dzīvē. Taču viņš nav gluži tādā mērā dzīvnieks, lai būtu vienaldzīgs pret to, ko prāts pats par sevi saka, un lietotu prātu tikai kā rīku savu kā jutekliskas būtnes vajadzību apmierināšanai. Jo vērtības ziņā tas, ka viņam ir prāts, nebūt nepaceļ viņu pāri dzīvnieciskumam, ja prāts viņam pilda vienīgi tos pašus uzdevumus, ko instinkts — dzīvniekiem; prāts tādā gadījumā ir tikai īpašs veids, ko izmanto daba, lai sagatavotu cilvēku tādām pašām mērķim, kādam tā nolēmusi dzīvniekus, neizvirzot viņam nekādu augstāku mērķi. Viņam tātad, protams, atbilstoši šim dabas iekārtojumam vajadzīgs prāts, lai vienmēr ņemtu vērā savu labumu un bēdas, taču prāts viņam bez tam ir /dots/ vēl kādam augstākam uzdevumam, proti, savos apsvērumos ne vien ievērot to, kas ir labs vai ļauns pats par sevi un par ko var spriest vienīgi tīrais, jutekliski nekādi neieinteresētais prāts, bet arī pilnīgi atšķirt šādu vērtējumu no pirmā un padarīt to par pirmā augstāko nosacījumu.

Vērtējumā par to, kas ir labs un ļauns pats par sevi, atšķirībā no tā, ko par tādu var saukt tikai attieksmē pret labumu vai nelaimi, svarīgi ir šādi punkti. Vai nu prāta princips jau pats par sevi tiek domāts kā gribas noteicējamats, neievērojot iekārtošanās iespējamās objektus (tātad vienīgi ar maksimas likumisko formu); tādā gadījumā minētais princips ir apriors praktisks likums un tīrais prāts tiek pieņemts kā pats par sevi praktisks. Likums tādā gadījumā tieši noteic gribu, tam atbilstošā rīcība pati par sevi ir laba, un griba, kuras maksima vienmēr ir atbilstoša šim likumam, ir absolūti, jebkurā nozīmē laba un visa labā augstākais nosacījums. Vai arī pirms gribas maksimas ir kāds iekārtošanās noteicējamats, kas pieņem zināmu patikas vai nepatikas objektu, tātad kaut ko, kas rada



iepriecinājumu vai sāpes; tad prāta maksima — veicināt patiku un izvairīties no nepatikas — noteic rīcību kā labu vienīgi attiecībā pret mūsu tieksmi, tātad tikai netieši (ievērojot kādu citu mērķi kā līdzekli tā panākšanai), un šādas maksimas nekad nevar saukt par likumiem — tās var saukt tikai par racionāliem praktiskiem priekšrakstiem. Pats mērķis, mūsu meklētais iepriecinājums, šādā gadījumā ir nevis labais [Gutes], bet gan zināms labums [Wohl], nevis prāta jēdziens, bet gan empīrisks jēdziens par sajūtas priekšmetu; tomēr līdzekļa lietojumu tā sasniegšanai, t. i., rīcību (jo tam vajadzīgi prāta apsvērumi), sauc par labu, taču nevis nenosacīti, bet tikai attiecībā pret mūsu jutēklību, raugoties uz tās patikas vai nepatikas jūtām; toties griba, kuras maksima tādējādi tiek ietekmēta, nav tīra griba, kura izpaužas tikai tur, kur tīrais prāts var būt pats par sevi praktisks.

Te nu ir pilnīgi vietā noskaidrot praktiskā prāta kritikas metodes paradoksu: proti, ka labā un ļaunā jēdziens jānoteic nevis pirms morālā likuma (kam tas, kā šķiet, pat būtu liekams pamatā), bet tikai (kā to šeit arī darām) pēc tā un tā dēļ. Ja mēs, proti, arī neuzzinātu, ka tikumības princips ir tīrs, gribu *a priori* noteicošs likums, tad mums tomēr, lai nepieņemtu pamatprincipus gluži velti [gratis], sākumā vismaz vajadzētu atstāt neatrisinātu jautājumu par to, vai gribai ir vienīgi empīriski vai arī tīri, apriori noteicējpamati; jo būtu gluži pretēji filozofiskās metodes pamatkārtulām, ja pieņemtu jau iepriekš kā izlemtu to, kas vispirms vēl tikai jāizlemj. Ja mēs pieņemam, ka gribējām sākt ar labā jēdzienu, lai no tā atvasinātu gribas likumus, tad šis jēdziens par zināmu priekšmetu (kā labu) reizē norādītu mums to kā vienīgo gribas noteicējpamatu. Bet, tā kā šim jēdzienam par tā mērauklu nebija neviens apriors praktisks likums, tad par labā vai ļaunā raudzes akmeni varētu pieņemt vienīgi priekšmeta atbilstību mūsu patikas vai nepatikas jūtām un prāta lietojums varētu kalpot vienīgi tam, lai pa daļai noteiktu šo patiku vai nepatiku pilnā kopsakarībā ar visām manas esamības sajūtām un pa daļai noteiktu līdzekļus, kas man sagādās tās priekšmetu. Bet, tā kā to, kas atbilst patikas jūtām, var atrast tikai ar pieredzes palīdzību un praktiskais likums saskaņā ar šo uzskatu taču jādibina uz tām kā nosacījumu, tad aprioru praktisku likumu iespēja tieši bija izslēgta; uzskatīja, ka vispirms



gribai nepieciešami jāatrodot priekšmets, kura jēdzienam kā laba priekšmeta jēdzienam nepieciešami vajadzētu būt gribas vispārīgajam jeb empīriskajam noteicējamam. Bet iepriekš taču bija jāizpēti, vai gribai nav arī kāds apriori noteicējamats (kas nekad nebūtu atrodams kaut kur citur kā vienīgi tūrā praktiskā likumā, un, proti, cik-tāl pēdējais norāda maksimām tīro likumisko formu, neievērojot priekšmetu). Bet, tā kā ikviena praktiska likuma pamatā lika jau kādu priekšmetu atbilstoši labā un ļaunā jēdzieniem, bet šādu priekšmetu, pirms kura nebija likuma, varēja domāt tikai atbilstoši empīriskiem jēdzieniem, tad jau no sākta gala tika liegta iespēja kaut vai tikai domāt tīru praktisku likumu; ja turpretim iepriekš būtu analītiski izpētījuši šo likumu, tad būtu atraduši, ka morālo likumu noteic un dara iespējamu nevis labā kā priekšmeta jēdziens, bet gan otrādi — morālais likums pirmām kārtām noteic un dara iespējamu labā jēdzienu, kamēr tas vien pelnījis šādu nosaukumu.

Šī piezīme, kas attiecas vienīgi uz dziļāko morālo pētījumu metodi, ir svarīga. Tā uzreiz noskaidro, kas ir pamatā visiem filozofu maldiem attiecībā uz morāles augstāko principu. Jo filozofi centās meklēt gribas priekšmetu, lai padarītu to par likuma matēriju un pamatu (tādā gadījumā likums nebūtu gribas noteicējamats tieši, bet gan ar minētā uz patikas vai nepatikas jūtām attiecinātā priekšmeta starpniecību), turpretim patiesībā tiem vispirms būtu jāuzmeklē likums, kas *a priori* un tieši noteiktu gribu un saskaņā ar to pirmām kārtām noteiktu priekšmetu. Saskatīdami šo patikas priekšmetu, no kura jāatvasina augstākais labā jēdziens, laimē, pilnībā, morālajās jūtās vai dieva gribā, viņi vienmēr rīkojās pēc heteronomijas principa, un viņiem nenovēršami bija jāsaskaņas ar morālā likuma empīriskajiem nosacījumiem; jo savu priekšmetu kā tiešu gribas noteicējamatu tie varēja saukt par labu vai ļaunu tikai atkarībā no tā tiešās attiecības pret jūtām, kuras vienmēr ir empīriskas. Tikai formāls likums, t. i., tāds likums, kas prātam par maksimu augstāko nosacījumu prasa vienīgi tā vispārējās likumdošanas formu, var *a priori* būt praktiskā prāta noteicējamats. Senie /filozofi/ atklāti pauda šo maldīgo uzskatu tādējādi, ka savus morālos pētījumus viņi pilnīgi veltīja augstākā labuma, tātad zināma priekšmeta, jēdziena noteikšanai, ko pēc tam paši cerēja padarīt par gribas noteicējamatu morālajā likumā; tas ir objekts, ko tikai



daudz vēlāk, ja vien morālais likums pats par sevi ir pārbaudīts un attaisnots kā gribas tiešais noteicējamats, var kā priekšmetu parādīt tagad pēc savas formas *a priori* noteiktai gribai, — pie tā mēs arī vēlamies ķerties tīrā praktiskā prāta dialektikā. Jaunāko laiku domātāji, kuri vairs nemēdz izvīrīt jautājumu par augstāko labumu — vismaz tas viņiem, kā liekas, nav īpaši svarīgs —, paslēpj minēto kļūdu (tāpat kā daudzos citos gadījumos) aiz nenoteiktiem vārdiem, lai gan tā tomēr nepārprotami saskatāma viņu sistēmās, un līdz ar to tā visnotaļ parāda praktiskā prāta heteronomiju, no kuras nevar rasties *a priori* vispārēji pavēlošs morāls likums.

Bet, tā kā labā un ļaunā jēdzieni kā gribas aprioras noteikšanas sekas pieņem arī kādu tīru praktisku principu, tātad tīrā prāta cēlonību, tad sākotnēji tie (varbūt kā doto vērojumu daudzējādības sintētiskās vienības noteiksmes vienā apziņā) neattiecas uz objektiem kā tīrie sapratnes jēdzieni jeb teorētiski lietotā prāta kategorijas, — tie drīzāk gan iepriekšpieņem tos kā dotus; bet tie visi ir vienas vienīgas kategorijas, proti, cēlonības kategorijas, modi, ciktāl tās noteicējamats pastāv prāta priekšstatā par tās likumu, kuru kā brīvības likumu prāts dod pats sev un ar to apriori apliecina sevi kā praktisku. Bet, tā kā rīcības, no vienas puses, ir pakļautas likumam, kas gan nav dabas likums, toties ir brīvības likums, tātad piederas inteligiblu būtņu izturēšanās (veidam) [Verhalten], bet, no otras puses, pastāv arī kā norises [Begebenheiten] jutekliskajā pasaulē, piederas parādībām, tad praktiska prāta noteiksmes varēs izpausties tikai attiecībā uz šo pēdējo, tātad gan atbilstoši sapratnes kategorijām, tomēr nevis sapratnes teorētiska lietojuma nolūkā, lai (jutekliskā) vērojuma daudzējādību pakļautu apziņai *a priori*, bet vienīgi tāpēc, lai iekāru daudzējādību *a priori* pakļautu praktiska prāta — kas pavēl morālajā likumā — jeb tīras gribas apziņas vienībai.

Šīm brīvības kategorijām — tā mēs nosauksim šīs kategorijas atšķirībā no teorētiskajiem jēdzieniem kā dabas kategorijām — ir acīmredzama priekšrocība salīdzinājumā ar dabas kategorijām, proti, dabas kategorijas ir tikai domu formas, kas tikai nenoteikti ar vispārīgiem jēdzieniem apzīmē objektus vispār ikvienam mums iespējamam vērojumam, turpretim brīvības kategorijām, ievērojot, ka tās attiecas uz brīvas izvēles [freien Willkür] noteikšanu (kurai gan nevar norādīt pilnīgi atbil-



stošu vērojumu, bet kurai *a priori* pamatā atrodas tīrs praktisks likums, ko nesastopam mūsu izziņas spējas teorētiskā lietojuma jēdzienos), kā praktiskiem elementārjēdzieniem pamatā ir kā dota prātā, tātad pašā domāšanas spējā, tīras gribas forma, nevis vērojama forma (telpa un laiks), kura nav rodama pašā prātā, bet gan ir jāaizgūst no citurienes, proti, no juteklības; tādēļ arī, ievērojot, ka visos tīrā praktiskā prāta priekšrakstos runa ir vienīgi par gribas noteikšanu, nevis par tās nolūka realizācijas (praktiskās spējas) dabiskajiem nosacījumiem, apriorie praktiskie jēdzieni attiecībā pret gribas augstāko principu tūdaļ kļūst par atziņām [Erkenntnisse] un tiem nav jāgaida uz vērojumiem, lai iegūtu nozīmi, un proti, tā pārsteidzošā iemesla dēļ, ka tie paši rada tā īstenību, uz ko tie attiecas (gribas noskaņojumu), turpretim teorētiskajiem jēdzieniem par to nav nekādas daļas. Jāpiebilst, ka šīs kategorijas attiecas vienīgi uz praktisko prātu vispār un tādējādi savā secībā virzās no vēl nenoteiktām un jutekliski nosacītām /kategorijām/ uz tām, kas nav jutekliski nosacītas, bet ko noteic vienīgi morālais likums.

**Brīvības kategoriju tabula**  
attiecībā uz labā un ļaunā jēdzieniem

1.

Kvantitātes

subjektīvi, saskaņā ar maksimām (indivīda gribas ieskatī)  
objektīvi, saskaņā ar principiem (priekšrakstī)  
kā *a priori*, objektīvi, tā arī subjektīvi brīvības principi (likumi)

2.

Kvalitātes

rīkošanās [des Begehens]  
praktiskās regulas (*praeceptivae*)  
aizlieguma praktiskās  
regulas (*prohibitivae*)  
izņēmuma praktiskās regulas (*exceptivae*)

3.

Attiecības

pret personību  
pret personas stāvokli  
savstarpēji vienas personas attiecība pret otras stāvokli

4.

Modalitātes

atļautais un neatļautais  
pienākums un pienākumam pretējais  
pilnīgais un nepilnīgais pienākums

Uzreiz ir redzams, ka šai tabulā brīvība tiek aplūkota kā īpatnēja cēlonība, kas tomēr nav pakļauta empīriskiem noteicējpamatiem, attiecībā uz rīcību, ko tā dara iespējamu kā jutekliskās pasaules parādību, — tā tad tā attiecas uz rīcības dabiskās iespējas kategorijām; tomēr ikviena kategorija tiek izvirzīta tik vispārīgā veidā, ka minētās cēlonības noteicējpamatu var pieļaut arī ārpus jutekliskās pasaules — brīvībā kā inteligiblas būtnes īpašībā, turpretim modalitātes kategorijas, kaut arī tikai problemātiski, ievada pāreju no praktiskiem principiem vispār uz tikumības principiem, kurus vēlāk var attēlot dogmatiski vienīgi ar morālo likumu palīdzību. [...]

### PAR TĪRĀS PRAKTISKĀS SPRIEŠANAS SPĒJAS TIPIKU

Labā un ļaunā jēdzieni pirmām kārtām noteic gribai [dem Willen] objektu. Bet paši tie pakļauti prāta praktiskai regulai, kurš, ja tas ir tīrs prāts, *a priori* noteic gribu attiecībā uz tās priekšmetu. Vai kāda mums jutekliskajā pasaulē iespējama rīcība ir gadījums, kas pakļauts regulai vai nav tai pakļauts, to izlemj praktiska spriešanas spēja, kuras dēļ tas, kas kārtulā sacīts vispārīgi [in abstracto],<sup>33</sup> tiek pielietots in concreto rīcībā. Bet, tā kā tīrā prāta praktiska regula, pirmkārt, kā praktiska attiecas uz objekta eksistenci un, otrkārt, kā tīrā prāta praktiska regula rada nepieciešamību attiecībā uz rīcības esamību [Dasein] — tā tad tā ir praktisks likums, un proti, nevis dabas likums, pateicoties empīriskiem noteicējpamatiem, bet gan brīvības likums, pēc kura gribai jābūt noteicamai neatkarīgi no visa empīriskā (sakarā ar priekšstatu par likumu vispār un tā formu), toties visi sastopamie gadījumi attiecībā pret iespējamo rīcību var būt tikai empīriski, t. i., var būt piederīgi vienīgi pieredzei un dabai — tad liekas nejēdzīgi, ja jutekliskajā pasaulē grib sastapt gadījumu, kurš, ievērojot, ka šis gadījums vienmēr pakļauts vienīgi dabas likumam, tomēr ļautu attiecināt uz sevi brīvības likumu, un kuram būtu pielietojama pārjutekliskā tikumiski labā ideja, kas tanī jāparāda in concreto. Tā tad tīrā praktiskā prāta spriešanas spējai jāsasakaras ar tām pašām grūtībām kā tīrā teorētiskā prāta spriešanas spējai, lai gan pēdējās



rīcībā bija līdzeklis, lai no tām izvairītos: proti, tā kā teorētiskajā lietojumā runa bija par vērojumiem, uz kuriem varēja attiecināt tīros sapratnes jēdzienus, šādi vērojumi (kaut arī tikai kā jutekļu priekšmetu vērojumi) varēja tikt tomēr doti *a priori*; tātad, kas attiecas uz daudzējādības saistījumu tajos, tie varēja tikt doti atbilstoši tīrajām apriorajiem sapratnes jēdzieniem /kā shēmas/. Turpretim tikumiski labais objekta ziņā ir kaut kas pārjuteklisks, kam tātad nevienā jutekliskā vērojumā nevaram atrast kaut ko atbilstošu, un tīrā praktiskā prāta likumiem pakļautajai spriešanas spējai tāpēc, šķiet, jāsašķiras ar īpašām grūtībām, kas saistītas ar to, ka brīvības likums jāattiecinā uz rīcībām kā notikumiem, kas risinājušies jutekliskajā pasaulē un tiktāl tātad pieder pie dabas.

Taču šeit tomēr savukārt atklājas labvēlīgas izredzes tīrajai praktiskajai spriešanas spējai. Kaut kādas jutekliskajā pasaulē man iespējamās rīcības pakļaušanā tīram praktiskam likumam runa nav par rīcības kā jutekliskās pasaules notikuma iespēju, jo tā pieder pie vērtējuma par prāta teorētisko lietojumu saskaņā ar cēlonības likumu, tātad pie tīra sapratnes jēdziena, kam tās shēma dota jutekliskajā vērojumā. Fiziskā cēlonība jeb nosacījums, kuram pastāvēt notiek rīcība, pieder pie dabas jēdzieniem, kuru shēmu rada transcendentālā iztēle. Bet te runa ir nevis par kāda gadījuma shēmu saskaņā ar likumiem, bet gan par paša likuma shēmu (ja šis vārds te būtu piemērots), jo gribas noteikšana (nevis rīcība attiecībā uz tās rezultātiem) vienīgi ar likumu, bez jebkāda cita noteicējamata, saista cēlonības likumu ar gluži citādiem nosacījumiem, nekā tie nosacījumi, kas rada dabisko saistību.

Dabas likumam kā likumam, kam pakļauti jutekliskā vērojuma priekšmeti kā tādi, nepieciešami atbilst shēma, t. i., iztēles vispārīga norise [Verfahren] (*a priori* parādīt jutekļiem tīro sapratnes jēdzienu, ko noteic likums). Toties brīvības likumam (kā cēlonībai, kas nebūt nav jutekliski nosacīta), tātad arī nenosacīti labā jēdzienam nevar likt pamatā nevienu vērojumu, tātad nevienu shēmu tā lietošanai *in concreto*. Tātad tikumiskajam likumam nav citas pastarpinātājas izzinātspējas tā lietošanai attiecībā uz dabas priekšmetiem kā tikai sapratne (nevis iztēle), kura prāta idejai var likt pamatā nevis juteklības shēmu, bet likumu, tomēr tādu likumu, ko var *in concreto*



attēlot pielietojumā pret jutekļu priekšmetiem [an Gegenständen der Sinne], tātad dabas likumu, taču tikai tā formas ziņā kā likumu spriešanas spējas nolūkiem, un to mēs tāpēc varam saukt par tikumiskā likuma tipu.

Spriešanas spējas regula, kas pakļauta tīrā praktiskā prāta likumiem, ir šāda: vaicā pats sev, vai rīcību, kuru tu esi nodomājis veikt, ja tai būtu jānotiek saskaņā ar dabas likumu un pats tu būtu dabas sastāvdaļa, tu tomēr varētu uzskatīt par tādu, kas iespējama tavas gribas dēļ? Pēc šās regulas patiešām ikviens vērtē rīcības, vai tās ir tikumiski labas vai ļaunas. Tādējādi mēdz teikt: ja ikviens, tikodams sagādāt sev labumu, atļautos nodarboties ar krāpšanu vai uzskatītu, ka viņam ir tiesības saīsināt savu mūžu, tiklīdz viņu pārņem pilnīgs dzīves apnikums, vai ar pilnīgu vienaldzību noraudzītos uz citu cilvēku postu un arī tu pats piederētos šādai lietu kārtībai, vai tā būtu saskaņojama ar tavu gribu? Ikviens labi zina, ka tad, ja viņš paslepeni atļaujas nodarboties ar krāpšanu, tad tāpēc vien ne jau katrs darīs to pašu, vai arī ja viņš nepamanīts izturas cietsirdīgi pret citiem, tad ne jau tūdaļ katrs būs cietsirdīgs pret viņu; tieši tāpēc šis viņa rīcību maksimas salīdzinājums ar vispārīgu dabas likumu nav viņa gribas noteicējamats. Bet šis vispārīgais dabas likums tomēr noder par tīpu rīcības vērtēšanai pēc tikumiskiem principiem. Ja rīcības maksima nav tāda, ka tā izturētu pārbaudījumu, kad to salīdzinātu ar dabas likuma vispār formu, tad tāda maksima nav iespējama kā tikumiska maksima. Tā spriež pat visparastākā sapratne, jo dabas likums vienmēr ir pamatā tās visiem parastajiem — pat pieredzes spriedumiem. Tai šis likums tātad vienmēr ir pie rokas, — vienīgi gadījumos, kad jāvērtē brīvības cēlonība, tā padara minēto dabas likumu tikai par brīvības likuma tipu, jo, ja tai nav nekā pie rokas, ko tā varētu padarīt par paraugu pieredzē dotajā gadījumā [im Erfahrungsfalle], tā nespētu nodrošināt konkrētu lietojumu tīra praktiskā prāta likumam.

Tātad ir atļauts lietot arī jutekliskās pasaules dabu kā inteligiblas dabas tipu, kamēr viens nes nepārnesu uz viņu vērojumus un visu, kas no tiem atkarīgs, bet attiecinu uz viņu vienīgi likumības vispār formu (kuras jēdziens sastopams arī gluži parastajā prāta lietojumā, bet kuru *a priori* noteikti var izziņāt vienīgi prāta tīrajai praktiskajai lietošanai). Jo likumi



kā tādi šajā ziņā ir vienādi, lai tie savus noteicējpamatus ņemtu no kurienes ņemdami.

Bet, tā kā no visa inteligiblā itin nekam citam kā vienīgi brīvībai (morālā likuma starpniecības dēļ) un arī tai vienīgi tiktāl, ciktāl tā ir no pirmā nešķirams pieņēmums, un tālāk visiem inteligibliem priekšmetiem, pie kādiem mūs varbūt vēl varētu novest prāts šā likuma vadībā, savukārt nav nekādas citas realitātes priekš mums kā tikai realitāte šā morālā likuma mērķiem un tīrā praktiskā prāta lietošanai, taču praktiskajam prātam ir tiesības un arī vajadzība lietot dabu (viņas tīras saprātniskās formas ziņā) par spriešanas spējas tipu, — tad šās piezīmes uzdevums ir novērst, lai to, kas piederas vienīgi pie jēdzienu tipikas, nepieskaitītu pie pašiem jēdzieniem. Kā spriešanas spējas tipika tā pasargā no praktiskā prāta empirisma, kas labā un jaunā praktiskos jēdzienus saskata vienīgi empiriskajās sekās (tā dēvētajā laimē), kaut gan laime un ar pašpalīdzību [Selbsthilfe] noteiktās gribas bezgalīgās derīgās sekas, ja šī griba padarījusi pati sevi arī par vispārīgu dabas likumu, var, protams, noderēt par gluži piemērotu tipu tikumiski labajam, tomēr nav identiska ar to. Tā pati tipika pasargā arī no praktiskā prāta misticisma, kurš to, kas noderēja vienīgi par simbolu, padara par shēmu, t. i., morālo jēdzienu pielietošanai pamatā liek īstenus un tomēr nejutekliskus (kādas neredzamas dieva valstības) vērojumus un nokļīst ireālajā [ins Überschwengliche]. Morālo jēdzienu lietošanai piemērots ir vienīgi spriešanas spējas racionālisms, kas no jutekliskās dabas ņem vienīgi to, ko var domāt arī tīrais prāts par sevi, t. i., likumīgumu, un pārjutekliskajā dabā ienes vienīgi to, ko, gluži otrādi, var īsteni parādīt ar rīcību jutekliskajā pasaulē saskaņā ar dabas likuma vispār formālo kārtulu. Starp citu, pasargāties no praktiskā prāta empirisma ir daudz svarīgāk un ieteicamāk, jo misticisms tomēr vēl saderas ar morālā likuma tīrību un cēlumu, turklāt savas izteiles sasprindzināšana līdz pārjutekliskiem vērojumiem nav dabiska un nav piemērota parastajam domāšanas veidam, un šai ziņā tā tad briesmas nav tik lielas; turpretim empirisms līdz ar saknēm iznīcina tikumību domāšanas veidā (jo tieši tajā un nevis vienīgi rīcībā ir augstā vērtība, kādu cilvēce var ar to sev gūt un kas tai jāgūst) un pienākuma vietā tai piedēvē gluži ko citu, proti, empīrisku interesi, ar ko tieksmes vispār saistās savā starpā;

turklāt empīrisms arī tieši tāpēc ar visām tieksmēm, kuras (lai to veidi būtu kādi būdami), ja tās paceļ līdz augstākā praktiskā principa pakāpei, degradē cilvēci un tomēr ir tik izdevīgas [günstig] cilvēku domāšanas veidam, ir daudz bīstamāks par katru jūsmošanu, kas nekad nevar būt daudzu cilvēku ilgstošs stāvoklis.

### TRESĀ NODAĻA

## PAR TIRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA MOTĪVIEM

Katras rīcības tikumiskās vērtības būtiski svarīgākais moments ir tas, ka morālais likums tieši noteic gribu. Ja griba gan tiek noteikta atbilstoši morālajam likumam, bet tikai ar izjūtu starpniecību, lai tās būtu kādas būdamas, — šīs jūtas iepriekš jāpieņem, lai morālais likums kļūtu par pietiekamu gribas noteicējamam, tā tad nevis paša likuma dēļ —, tad rīcība saturēs legalitāti, taču nesaturēs moralitāti. Ja ar motīvu (*elatio animi*)<sup>34</sup> saprot tādas būtnes gribas subjektīvo noteicējamam, kuras prāts nav nepieciešami atbilstošs objektīvajam likumam jau tās dabas dēļ vien, tad no tā pirmām kārtām izriet, ka dievišķajai gribai nevar piedēvēt nekādus motīvus, bet par cilvēka un ikvienas radītās ar prātu apveltītās būtnes gribas motīvu nekad nedrīkst būt nekas cits kā morālais likums, — tā tad objektīvajam noteicējamam vienmēr un vienīgi pašam par sevi reizē jābūt rīcības subjektīvi pietiekamajam noteicējamam, ja tai jāievēro ne tikai likuma burts, bet arī tā gars.

Tā kā morālā likuma vajadzībai un lai nodrošinātu tā ietekmi uz gribu, nav jāmeklē nekāds citāds motīvs, kas dotu iespēju iztikt bez tikumiskā likuma motīva, — ņemot vērā, ka tas viss radītu tikai tukšu liekulību, un tā kā ir pat apšaubāms, vai kaut vai tikai līdzās morālajam likumam būtu pieļaujami vēl daži citi motīvi kā, piem., pašlabuma motīvi —, tad atliek vienīgi rūpīgi noteikt, kādā veidā morālais likums kļūst par motīvu, un, ja tas ir motīvs, tad noteikt, kas notiek ar cilvēka iekārtošpēju,

\* Par ikvienu likumsakarīgu darbību, kas tomēr nav notikusi paša likuma dēļ, var sacīt, ka tā ir morāli laba vienīgi pēc burtu, nevis pēc gara (domāšanas veida).



ja uz to iedarbojas šis noteicējamats. Jo (jautājums) par to, kā likums pats par sevi un tieši var būt gribas noteicējamats (kas taču ir katras realitātes būtiskākais moments), — tā ir problēma, kas cilvēka prātam nav atrisināma un ir identa problēmai: kā iespējama brīva griba. Mums tātad būs *a priori* jāparāda nevis iemesls, kādēļ morālais likums pats par sevi ir motīvs, bet gan — kā motīvs darbojas [wirkt] dvēselē (labāk teikt: kā tam jādarbojas), ciktāl morālais likums /pats/ ir šāds pamudinājums.

Būtiskākais katrā gribas noteikšanā ar morālo likumu ir tas, ka gribu kā brīvu gribu noteic vienīgi likums, tātad ne vien bez juteklisko dziņu līdzdarbības, bet pat noraidot tās visas un atmetot visas tieksmes, ciktāl tās varētu būt pretējas minētajam likumam. Tiktāl morālā likuma kā motīva iedarbība tātad ir vienīgi negatīva un kādu šo motīvu var izziņāt *a priori*. Jo visas tieksmes un jutekliskās dziņas ir dibinātas uz jūtām un negatīvā iedarbība uz jūtām (kad tieksmes tiek atnestas) pati ir jūtas. Mēs tātad varam *a priori* atskārst, ka morālais likums kā gribas noteicējamats, kaitēdams visām mūsu tieksmēm, nepieciešami rada izjūtu [Gefühl], ko var saukt par sāpēm, un te mums ir pirmais, varbūt arī vienīgais gadījums, kad mēs no aprioriem jēdzieniem varam noteikt izziņas (šeit tā ir tīra praktiska prāta izziņa) attiecību pret patikas vai nepatikas jūtām. Visas tieksmes (kuras, protams, var arī apvienot pieņemamā sistēmā un kuru apmierināšanu tad sauc par personisko laimi) kopā ir tā, ko sauc par savtību [Selbstsucht] (*solipsismus*).<sup>35</sup> Tā ir vai nu patmīlības [Selbstliebe] savtība, par visu augstāk stādītas labvēlības [Wohlwollen] savtība pret sevi pašu (*philautia*)<sup>36</sup>, vai labpatikas [Wohlgefallen] savtība par sevi pašu (*arrogantia*)<sup>37</sup>. Pirmo sauc par pašmīlību [Eigenliebe], bet otro — par iedomību [Eigendünkel]. Tīrais praktiskais prāts vienīgi kaitē pašmīlībai, kas ir dabiska un rodas mūsos vēl pirms morālā likuma, ierobežodams to vienīgi ar nosacījumu, lai tā saskanētu ar šo likumu; tādā gadījumā to var saukt par prātam atbilstošu patmīlību. Bet iedomību tīrais praktiskais prāts vispār satriec, jo pašnovērtējuma pretenzijas, kas ir pirms saskaņas ar tikumisko likumu, ir nenozīmīgas un gluži nepamatotas, tāpēc ka tieši drošā pārliecība par domāšanas veidu, kas saskan



ar šo likumu, ir katras personas vērtības pirmais nosacījums (ko mēs drīzumā noskaidrosim tuvāk) un katra iedomība pirms šās saskaņas ir aplama un pretlikumīga. Sliksme uz pašnovērtējumu pieder pie tieksmēm, kurām morālais likums kaitē, jo šāda vērtēšana dibinās vienīgi uz juteklību. Morālais likums tātad satriec iedomību. Bet, tā kā šis likums pats par sevi tomēr ir kaut kas pozitīvs, proti, kādas intelektuālas cēlonības, t. i., brīvības forma, tad šis likums pretstatā tā subjektīvajam pretstatam, proti, tieksmēm mūsos, mazinādam s iedomību, tanī pašā laikā ir cieņas priekšmets, un, tā kā tas iedomību pat satriec, t. i., pazemo, tas ir vislielākās cieņas priekšmets, tātad arī kādu pozitīvu jūtu cēlonis, kuru pirmsākums nav empīrisks un kuras izzinām *a priori*. Cieņa pret morālo likumu tātad ir jūtas, ko radījis kāds intelektuāls cēlonis, un šīs jūtas ir vienīgais, ko mēs izzinām pilnīgi *a priori* un kuru nepieciešamību mēs varam atskārst.

Iepriekšējā nodaļā mēs redzējām, ka visu, kas rodas kā gribas objekts pirms morālā likuma, pats šis likums kā praktiskā prāta augstākais nosacījums izslēdz no gribas noteicējpamatiem, kurus apzīmē nenosacīti labā nosaukums, un tikai praktiskā forma, kas pastāv [besteht] maksimu derīgumā vispārējai likumdošanai, visupirms noteic to, kas ir pats par sevi un absolūti labs, un pamato tīras gribas maksimu — gribas, kas vienīgā ir laba jebkurā ziņā. Mums tomēr jāatzīst, ka mūsu kā juteklīgu būtņu iedaba ir tāda, ka iekārotspējas matērija (tieksmes priekšmeti, vienalga, vai nu tie būtu cerību, vai baļu priekšmeti) uzmācas mums visupirms un mūsu patoloģiski noteicamais Es, kaut arī tas ar savām maksimām nekādi neder vispārējai likumdošanai, pirmām kārtām — tā, it kā tas būtu viss mūsu Es — tomēr cenšas izvirzīt savas pretenzijas kā pirmās un sākotnējās. Šo sliksmi padarīt sevi pašu saskaņā ar savas patvaļīgās izvēles subjektīvajiem noteicējpamatiem par gribas objektīvo noteicējpamatu vispār var saukt par patmīlību, kuru, ja tā padara sevi par likumdevēju un par nenosacītu praktisku principu, var saukt par iedomību. Taču morālais likums, kas vienīgais ir patiesi (proti, jebkurā ziņā) objektīvs, pilnīgi izslēdz patmīlības ietekmi uz augstāko praktisko principu un bezgala mazina iedomību, kas tiecas izvirzīt patmīlības subjektīvos nosacījumus par likumiem. Bet tas, kas mazina mūsu iedomību mūsu pašu



spriedumā, dara mūs pazemīgus. Morālais likums tātad nenovēršami dara pazemīgu ikvienu cilvēku, kad tas savas iedabas juteklisko sliekšni salīdzina ar šo likumu. Tas, kā priekšstats kā mūsu gribas noteicējamats dara mūs pašapziņā pazemīgus, modina pret sevi cieņu, jo tas ir pozitīvs un ir noteicējamats. Morālais likums tātad arī subjektīvi ir cieņas pamats. Bet, tā kā viss, kas sastopams patmīlībā, piederas pie tieksmes, bet katra tieksme dibinās uz jūtām — tātad tas, kas patmīlībā ierobežo visas tieksmes kopumā, tieši tāpēc nepieciešami ietekmē jūtas —, tad mēs saprotam, ka ir iespējams *a priori* atskārst, ka morālais likums, izslēgdams tieksmes un sliekšni padarīt tās par augstāko praktisko nosacījumu, t. i., patmīlību, no katras iejaukšanās augstākajā likumdošanā, var iedarboties uz jūtām, kas, no vienas puses, ir tikai negatīva (iedarbība), bet no, otras puses, un, proti, attiecībā uz tīrā praktiskā prāta ierobežojošo pamatu, pozitīva iedarbība; un te nav jāpieņem nekādas īpašas jūtas, kas ar praktisko jeb morālo jūtu nosaukumu būtu pirms morālā likuma un atrastos tā pamatā.

Morālais likums tātad tāpat, kā tas, pateicoties praktiskajam tīrajam prātam, ir darbības formālais noteicējamats, tāpat tas ir arī materiālais, taču tikai objektīvais rīcības priekšmetu noteicējamats, kuru apzīmē labā un ļaunā nosaukums, tāpat tas ir arī subjektīvais noteicējamats, t. i., šīs rīcības motīvs, jo tas ietekmē subjekta juteklību un izraisa jūtas, kas veicina likuma ietekmi uz gribu. Šajā gadījumā [hier] iepriekš nav nekādu jūtu, kas būtu noskaņotas moralitātes labā. Tas nav iespējams, jo visas jūtas ir jutekliski nosacītas; bet tikumiskā gara noskaņojuma motīvam jābūt brīvam no katra jutekliska nosacījuma. Drīzāk gan visām mūsu tieksmēm pamatā esošās jutekliskās jūtas ir nosacījums tai sajūtai [Empfindung], ko mēs saucam par cieņu, taču šo jūtu noteikšanas celonis rodams tīrajā praktiskajā prātā un tādēļ šo sajūtu viņas izcelsmes dēļ ir jāsauc nevis par patoloģisku, bet par tādu, kas radīta praktiski; jo ar to, ka morālā likuma priekšstats atņem patmīlībai ietekmi un iedomībai ilūzijas, tiek mazināti šķēršļi tīrajam praktiskajam prātam un tiek radīts priekšstats par prāta objektīvā likuma pārkumu pār juteklības dziņām; līdz ar to, novēršot pretsvaru, prāta spriedumā tiek izcelts šā likuma relatīvais svars (attiecībā uz gribu, ko ietekmējušas jutekliskās dziņas). Un tādējādi cieņa pret likumu ir nevis



motīvs, kas vedina uz tikumību, bet pati tikumība, ja to apskata subjektīvi, jo tīrais praktiskais prāts, atraidīdams visas patmīlības pretenzijas, pretstatā tai par izcili nozīmīgu padara likumu, kam tagad vienīgajam ir ietekme. Turklāt jāatzīmē, ka, tiklīdz cieņa ir iedarbība uz jūtām, tā tad ar prātu apveltītas būtnes juteklību, tā prasa kā priekšnosacījumu [voraussetze] šo juteklību, tā tad arī šādu būtņu galīgumu — būtņu, no kurām morālais likums prasa cieņu, un to, ka cieņu pret likumu nevar piedēvēt visaugstākajai jeb arī no katras juteklības brīvai būtnei, kurai juteklība tā tad nevar būt nekāds praktiskā prāta šķērslis.

Tā tad šīs jūtas (kuras sauc par morālajām jūtām) radījis vienīgi prāts. Tās kalpo, nevis lai vērtētu rīcību vai pat lai pamatotu pašu objektīvo tikumisko likumu, bet gan vienīgi kā pamudinājums, lai cilvēks padarītu šo likumu par savu maksimu. Kāds vārds gan varētu būt vispiemērotākais, lai apzīmētu šīs neparastās jūtas, kuras nevar salīdzināt ne ar kādām patoloģiskām jūtām? Tām ir tik īpatnēja daba, ka, šķiet, tās atrodas vienīgi prāta, proti, praktiskā tīrā prāta rīcībā.

Cieņa vienmēr attiecināma tikai uz personām, bet nekad — uz lietām. Lietas var modināt mūsos tieksmi un, ja tie ir dzīvnieki (piem., zirgi, suņi utt.), — pat mīlestību vai bailes, kā, piem., jūra, vulkāns, plēsīgs zvērs, bet nekad — cieņu. Tuvāka šīm jūtām ir apbrīna, un tā kā afekts, izbrīna var būt vēsta arī uz lietām, piem., uz kalniem, kas sniedzas līdz debesīm, debess ķermeņu lielumu, daudzumu un tālumu, dažu dzīvnieku spēku un žiļglumu utt. Tā tomēr nav cieņa. Kāds cilvēks var būt man mīlestības, baiļu vai apbrīnas, pat izbrīnas priekšmets, tomēr viņš man tāpēc vien nebūs cieņas priekšmets. Viņa jautrā oma, viņa drosme un spēks, viņa vara, ko sagādā augstais stāvoklis, kādu viņš ieņem citu cilvēku vidū, var man iedvest šādas sajūtas, bet te aizvien vēl trūkst iekšējas cieņas pret viņu. Fontenels<sup>38</sup> saka: augstmaņa priekšā es liecos, bet mans gars neliecas. Es varu piebilst: zemas kārtas cilvēka, parasta pilsoņa priekšā, kurā es nojaušu rakstura taisnīgumu tādā mērā, kādu es neapzinos pats sevi, noliecas mans gars, vai nu es gribu to, vai ne, un lai cik augstu es slietu savu galvu, rādīdams viņam savu pārkumu. Kāpēc tā notiek? Viņa paraugs man atgādina par likumu, kas satriec manu iedomību, ja es šo likumu



salīdzinu ar savu izturēšanos un uzskatāmi redzu, ka likums patiešām ievērots un tā izpildāmība [Tunlichkeit] pierādīta ar darbiem. Es pat varu apzināties sevī taisnīgumu tādā pašā mērā, un cieņa tomēr paliek. Jo, tā kā viss labais cilvēkā vienmēr ir nepilnīgs, tad likums, kas ar attiecīgu paraugu padarīts uzskatāms, tomēr vienmēr satriec manu lepnību, turklāt par mērauklu man noder cilvēks, kuru es redzu savā priekšā un kura nekrietnība, ko tam aizvien vēl varētu piedēvēt, man nav tik labi zināma kā manējā, un kurš tāpat man parādās labākā gaismā. Cieņa ir nodevas [Tribut], kuras mēs nevaram liegt nopelniem, vai nu mēs gribam, vai ne; cieņas izpausmē mēs gan ārēji varam būt atturīgi, taču iekšēji mēs to izjūtam neatvairāmi.

Cieņa tik niecīgā mērā ir patikas jūtas, ka attiecībā uz kādu cilvēku to tikai nelabprāt izrādām. Mēs mēģinām atrast kaut ko tādu, kas mums atvieglinātu tās slogu, kādu trūkumu, lai gūtu atalgojumu par pazemojumu, ko mums sagādājis šāds paraugs. Pat mirušie, it īpaši tad, ja viņu sniegtais paraugs šķiet neatdarināms, nav nodrošināti pret šādu kritiku. Pat morālais likums tā svinīgajā majestātiskumā nav pasargāts no centieniem liegt tam cieņu. Varbūt mēs domājam, ka te ir kāds cits iemesls, kāpēc mēs labprāt vēlamies pazemināt tā cieņu līdz savai inīmai [vertraulichen] tieksmei, un ka ir vēl kādi citi iemesli, kuru dēļ mēs tā cenšamies padarīt to par mūsu labi saprotamā pašlabuma iemīļotu priekšrakstu, nekā mūsu vēlēšanās tikt vaļā no cieņas izrādīšanas, kas mums iedveš bailes un nepārprotami atgādina mūsu pašu necienīgumu? Bet cieņas izrādīšanā savukārt taču ir tik maz nepatikas, ka mēs, reiz atmetuši iedomību un ļāvuši šai cieņai mūs praktiski ietekmēt, nevaram vien diezgan noraudzīties šā likuma krāšņumā, un dvēsele šķiet pati paceļamies tiktāl, cik tālā tā dižā augstumā redz svēto likumu pārāku par sevi un savu vārģo dabu. Gan arī lieli talanti un viņiem atbilstošā darbība [Tätigkeit] var radīt cieņu jeb kādas citas līdzīgas jūtas, ir arī gluži piedienīgi viņiem vēltīt tādas; un te šķiet, it kā apbrīna būtu tas pats, kas ir šīs sajūtas. Tomēr, ja paraugāties tuvāk, tad redzam: tā kā nekad nav droši nosakāms, cik daudz prasmē ir [teilhabe] iedzimta talanta un cik daudz kultūras, kas iegūta centības rezultātā, tad prāts mums iztēlo prasmī kā varbūtēju kultūras augli, tāpat kā nopelnu, kas jūtami mazina mūsu iedomību un



vai nu izsaka mums pārmetumus par to, vai uzliek mums pienākumu sekot šādām paraugam tādā veidā, kāds mums ir piemērots. Šī cieņa, ko mēs izrādām šādai personai (patiesi sakot, likumam, par kuru mums atgādina tās paraugs), nav tādat tikai apbrīns; to apstiprina arī tas /fakts/, ka parastais diletantu pūlis, ja tam šķiet, ka tas kaut kādi ir uzzinājis ko nelāgu šāda cilvēka (kā, piem., Voltēra) raksturā, liedz viņam jebkuru cieņu, toties patiesais zinātnieks to izjūt vēl aizvien vismaz attiecībā uz viņa talantiem, jo pats iesaistīts tādā darbā un amatā, kas viņa atdarināšanu padara zināmā mērā par likumu.

Cieņa pret morālo likumu tādat ir vienīgais un tani pašā laikā neapšaubāmais morālais motīvs; gluži tāpat šīs jūtas nav vērstas ne uz vienu objektu citādi kā vienīgi šā iemesla dēļ. Pirmām kārtām morālais likums noteic gribu prāta spriedumā objektīvi un tieši; bet brīvība, kuras cēlonība noteicama vienīgi ar likumu, rodama tieši tur, kur tā visas tieksmes, tādat pašas personas vērtējumu ierobežo ar nosacījumu, lai tiktu ievērots tās tīrais likums. Šis ierobežojums iedarbojas uz jūtām un rada nepatikas sajūtu, kuru var *a priori* izzināt /vadoties/ [erkennen aus] no morālā likuma. Bet, tā kā tiktāl tā ir tikai negatīva iedarbība, kas radusies tīrā praktiskā prāta ietekmē un it īpaši kaitē subjekta darbībai, — jo tieksmes kalpo par noteicējpamatiem, tādat uzskatam par savu personisko vērtību (kura, ja trūkst saskaņas ar morālo likumu, tiek galīgi iznīcināta) —, tad šā likuma iedarbība uz jūtām ir tikai pazemojums [Demütigung], kuru mēs gan *a priori* atskāršam, tomēr tajā varam noprast [erkennen] nevis tīrā praktiskā likuma kā motīva spēku, bet tikai pretošanos juteklības pamudinājumiem. Bet, tā kā šīs pats likums tomēr objektīvi, t. i., tīrā prāta priekšstatā, ir tiešs gribas noteicējpamats — tādat šī pazemošana notiek tikai salīdzinājumā ar likuma tīrību —, tad morālā pašvērtējuma pretenziju mazināšana, t. i., pazemojums jutekliskajā jomā, ir paša likuma morālā, t. i., praktiskā vērtējuma paaugstināšana intelektuālajā jomā — vārdu sakot, cieņa pret likumu tādat sava intelektuālā cēloņa ziņā ir arī pozitīvas jūtas, kuras izzinām *a priori*. Jo, mazinādami šķēršļus kādai darbībai, mēs veicinām pašu šo darbību. Toties morālā likuma atzīšana (kura neietekmē rīcību vienīgi tāpēc, ka to kavē subjektīvi (patoloģiski) cēloņi) ir atziņa par praktiskā prāta darbību, /balstoties/ uz objektīviem pamatiem. Tādat cieņa pret



morālo likumu jāuzskata arī par pozitīvu, bet netiešu tā iedarbību uz jūtām, ciktāl minētais likums, pazemodams iedomību, vājina tieksmju kavējošo ietekmi, — tā tad šī cieņa jāuzskata par darbības subjektīvo pamatu, t. i., pamudinājumu ievērot šo likumu, un par pamatu morālajam likumam atbilstoša dzīves veida maksimām. No motīva jēdziena izriet interešu jēdziens, kuru var piedēvēt tikai būtnei, kurai ir prāts un kurš nozīmē gribas motīvu, ciktāl to domā prāts. Tā kā morāli labajā gribā pašam likumam jābūt par motīvu, tad morālās intereses ir tīras praktiskā prāta intereses, kas brīvas no jutekliskiem elementiem. Uz interešu jēdzienu dibinās arī maksimas jēdziens. Tā tad maksima ir morāli īsta tikai tad, kad tā dibinās vienīgi uz interesēm — sekot morālajam likumam. Bet visus trīs jēdzienus: motīva, interešu un maksimas jēdzienus var attiecināt tikai uz galīgām būtnēm. Jo visi šie jēdzieni /kā priekšnosacījumu/ pieņem būtnes dabas ierobežotību, ņemot vērā, ka būtnes patvaļīgas izvēles subjektīvā īpašība pati par sevi nav saskanīga ar praktiskā prāta objektīvo likumu; tā ir vajadzība, lai būtne ar kaut ko tiktu paskubināta darbībai, jo ceļā tai stāv iekšēji šķēršļi. Tā tad šos jēdzienus nevar attiecināt uz dievišķo gribu.

Ir kaut kas neparasts bezgala augstajā novērtējumā, ko veltījām tam tirajam, no katra labuma [Vorteil] atbrīvotajam morālajam likumam, kādu mums to, lai mēs tam sekotu, rāda praktiskais prāts, kura balss liek nodrebēt arī vispārdošākajam ļaundarim un piespiež viņu paslēpties no tā skatienu, tā ka nav jābrīnās, ka mēs šo tīri intelektuālās idejas ietekmi uz jūtām atzīstam par neizdibināmu spekulatīvajam prātam un mums jāsamierinās ar to, ka mēs *a priori* tomēr vēl varam atskārst tik daudz, — šādas jūtas ikvienā galīgā ar prātu apveltītā būtnē nesaraucjami saistītas ar priekšstatu par morālo likumu. Ja šīs cieņas jūtas būtu patoloģiskas un tā tad tās būtu uz iekšējās sajūtas [Sinne] dibinātas patikas jūtas, tad būtu veltīgi mēģināt *a priori* atklāt to saistību ar kādu ideju. Tās tomēr ir jūtas, kas vērstas vienīgi uz praktisko un, proti, saistītas ar priekšstatu par likumu. vienīgi tā formas ziņā, nevis kāda tā objekta dēļ, tā tad tās nevar pieskaitīt nedz pie iepriecinājuma, nedz pie sāpēm, un tomēr tās rada interesi — ko mēs saucam: par morālo interesi — sekot šādam likumam; tā arī spēja pievērst šādu interesi likumam (jeb cieņa pret pašu:



morālo likumu) ir īsti tas, ko sauc par morāļajām jūtām.

Apziņa par gribas brīvu pakļaušanos likumam, kas tomēr savienota ar nenovēršamiem spaidiem, kādi tiek vērsti pret visām tieksmēm — gan vienīgi no mūsu prāta puses —, ir cieņa pret likumu. Jo likums, kas prasa šādu cieņu un arī iedves to, kā redzams, nav nekas cits kā morālais likums (jo neviens cits likums neizslēdz visas tieksmes, lai tās tieši neietekmētu gribu). Rīcību, kura saskaņā ar šo likumu, izslēdzot visus no tieksmes izrietošus noteicējpamatus, ir objektīvi praktiska, sauc par pienākumu, kas šās izslēgšanas dēļ savā jēdzienā ietver praktisku piespiešanu, t. i., noteiksmi rīcībai, lai cik nelabprāt tā notiktu. Sajūta, kas rodas, apzinoties šo piespiešanu, nav patoloģiska — tāda, ko būtu radījis kāds jutekļu priekšmets —, bet vienīgi praktiska, t. i., tā iespējama iepriekšējas (objektīvas) gribas noteiksmes un prāta cēlonības dēļ. Kā pakļaušanās likumam, t. i., kā pavēle (kas jutekliski aficētajam subjektam pavēsti spaidu), tā nesatur tād sevī nekādu patiku, tā drīzāk gan satur nepatiku pret darbību. Toties, savukārt ievērojot, ka šo spaidu veic mūsu pašu prāta likumdošana, tas rada arī pacilātību, un subjektīvo iedarbību uz jūtām, tā kā tīrais praktiskais prāts ir vienīgais šās iedarbības cēlonis, attiecībā uz šo pacilātību tād var saukt vienīgi par pašatzīšanu [Selbstbilligung], jo mēs atskāršam, ka mūs uz to nav noteikušas nekādas intereses, bet noteicis vienīgi likums, un apzināties kādu gluži citādu, tā rezultātā subjektīvi radītu interesi, kura ir tīri praktiska un brīva; šādu interesi veltīt pienākumam atbilstošai rīcībai mūs nevis skubina tieksme, bet gan nenosacīti pavēl un arī īsteni rada prāts ar praktiskā likuma palīdzību, — tieši tāpēc to sauc gluži īpatnējā vārdā, proti, par cieņu.

Pienākuma jēdziens tād objektīvi prasa rīcības saskaņu ar likumu, bet subjektīvi tās maksimā — cieņu pret likumu kā vienīgo gribas noteicēju veidu ar likuma starpniecību. Un uz tā dibinās atšķirība starp apzināšanos, vai mēs esam rikojušies atbilstoši pienākumam vai pienākuma pēc, t. i., aiz cieņas pret likumu, turklāt darbošanās atbilstoši pienākumam (legalitāte) iespējama arī tad, ja gribu būs noteikušas vienīgi tieksmes, bet rikošanās paša pienākuma dēļ (moralitāte),



morāliskā vērtība ir vienīgi tad, ja rīcība notiek pienākuma pēc, t. i., tikai paša likuma dēļ.\*

Visos morālajos vērtējumos svarīgi ir ar vislielāko rūpību pievērst uzmanību visu maksimu subjektīvajam principam, lai visa darbību moralitāte būtu rodama [gesetzt werde] viņu nepieciešamībā pienākuma pēc un aiz cieņas pret likumu, nevis aiz mīlestības un simpātijām pret to, kam jārodas rīcības rezultātā. Cilvēkiem un visām radītām ar prātu apveltītām būtnēm morālā nepieciešamība ir piespiešana, t. i., saistība [Verbindlichkeit], un katra uz tās dibināta rīcība jāuzskata par pienākumu, nevis par tādu izturēšanās veidu, kas mums pašiem jau ir iepaticies vai kas mums varētu iepatīties. It kā mēs kaut kad varētu sasniegt to, ka bez cieņas pret likumu, kas saistīts ar bailēm vai vismaz bažām par pārkāpumu, mēs līdzīgi dievībai, kura paceļas pāri katrai atkarībai, paši par sevi [wir von selbst], it kā pateicoties kādai par mūsu dabu kļuvušai, nekad nesatricināmai gribas saskaņai ar tīrotikumisko likumu (tātad šis likums, tā kā mēs nekad nevarētu krist kārdināšanā kļūt tam neuzticīgi, varētu beidzot pat pārstāt būt mums pavēle), kādreiz varētu iegūt gribas svētumu.

Morālais likums vispilnīgākās būtnes gribai, proti, ir svētuma likums, bet ikvienas galīgas ar prātu apveltītas būtnes gribai — pienākuma likums, morālās piespiešanas un šādas būtnes rīcības noteikšanas likums sakarā ar cieņu pret likumu un aiz godbijības pret savu pienākumu. Kā motīvu nedrīkst pieņemt nekādu citu subjektīvu principu, jo citādi rīcība, kādu to prasa likums, var gan notikt, tomēr tādēļ, ka tā gan ir atbilstoša pienākumam, bet nav notikusi pienākuma pēc, tad nodoms to paveikt (piedevām) nav morāls, taču tieši nodoms ir pats svarīgākais šajā likumdošanā.

Ir ļoti skaisti darīt cilvēkam labu aiz cilvēkmīlestības un līdzcietīgas labvēlības vai būt taisnīgam aiz kārtības

---

\* Ja rūpīgi apsveram personu cieņas jēdzienu tā, kā tas iepriekš parādīts, tad redzam, ka tā vienmēr dibinās uz pienākuma apziņu, ko mums sniedz kāds paraugs, un cieņai tātad vienmēr var būt tikai morāls pamats, un ir gaužām labi, bet cilvēku pazīšanai psiholoģiskajā ziņā pat visai derīgi visos gadījumos, kad vien mēs lietojam šo izteicienu, pievērst uzmanību noslēpumainai un apbrīnojamai, taču piedevām visai bieži sastopamai ievērībai [Rücksicht], kādu cilvēks savos vērtējumos veltī morālajam likumam.

mīlestības, bet tā vēl nav mūsu izturēšanās istā morālā maksima, kas piemērota mūsu stāvoklim kā cilvēkiem ar prātu apveltītu būtņu vidū, ja mēs kā volontieri lepnā uzpūtībā uzdrošināmies nonievāt domu par pienākumu un neatkarīgi no pavēles, vienīgi savas patikas dēļ uzdrošināmies gribēt darīt to, kam mums nebūtu vajadzīga nekāda pavēle. Mēs esam pakļauti prāta disciplīnai un visās savās maksimās nedrīkstam aizmirst šo pakļautību, un nekādi nedrīkstam no tās atkāpties vai egoistisku ilūziju dēļ kaut kādi mazināt likuma (kaut arī to mums dod mūsu pašu prāts) nozīmi, meklējot savas gribas noteicējamatu, lai gan atbilstoši likumam, tomēr kaut kur citur nekā pašā likumā un cieņā pret šo likumu. Mūsu attiecību pret morālo likumu izteic vienīgi vārdi — pienākums un tikumiskā piespiešana. Mēs gan esam likumdevēji locekļi tikumu valstībā, kura iespējama, pateicoties brīvībai, — valstībā, ko praktiskais prāts mums rāda kā cieņas priekšmetu; bet tanī pašā laikā mēs esam arī tās pavalstnieki, nevis tās galva, un šās mūsu kā radījumu zemās pakāpes neatzišana un mūsu iedomības pretošanās svētā likuma autoritātei ir jau atkrišana no tā pēc gara, kaut arī likuma burts būtu ievērots.

Ar to gluži labi tomēr saskan tādas pavēles iespēja kā mīli dievu par visu vairāk un savu tuvāko kā sevi pašu.\* Jo kā pavēle tā tomēr prasa cieņu pret likumu, kas pavēl mīlestību, neatstāj /iespēju/ patvaļīgai izvēlei padarīt to sev par principu. Bet mīlestība uz dievu kā tieksme (patoloģiska mīlestība) nav iespējama, jo dievs nav jutekļu priekšmets. Šāda mīlestība pret cilvēkiem ir gan iespējama, taču to nevar pavēlēt, jo neviens cilvēks nespēj milēt otru vienīgi tāpēc, ka viņam tā pavēlēts. Visu likumu kodolā tādā ietverta tikai praktiskā mīlestība. Šai nozīmē milēt dievu ir tas pats, kas — labprāt izpildīt viņa pavēles; milēt savu tuvāko nozīmē: labprāt izpildīt katru pienākumu pret viņu. Bet pavēle, kas to padara par regulu, nevar pavēlēt arī, lai mums būtu šāda pārliecība, /veicot/ pienākumam atbilstošu rīcību, tā var vienīgi pavēlēt, lai mēs pēc tās tiektos. Jo pavēle, ka kaut kas jādara labprāt, ir iek-

---

\* Savāds kontrasts šim likumam ir personiskās laimes princips, ko daži grib padarīt par tikumības augstāko pamatprincipu. To var izteikt šādi: mīli sevi pašu par visu vairāk, bet dievu un savu tuvāko — sevis paša dēļ.



šēji pretrunīga, tāpēc ka, ja jau mēs paši zinātu, ko mums pienākas darīt, un ja mums turklāt būtu arī apziņa, ka darām to labprāt, tad pavēle šai ziņā būtu pilnīgi lieka, un, ja mēs to gan darītu, tomēr nevis labprāt, bet tikai aiz cieņas pret likumu, tad pavēle, kas šo cieņu padarītu par maksimas motīvu, darbotos tieši pretēji tam gara noskaņojumam, kāds tiek prasīts. Minētais visu likumu likums, tāpat kā ikviens evaņģēlija morālais priekšraksts, tātad izteic tikumisko domāšanas veidu tā visā pilnībā, ko kā svētuma ideālu nevar sasniegt neviens radījums; tomēr tas ir pirmtēls, kuram mums jācenšas tuvoties un pielīdzināties tam nepārtrauktā, toties bezgalīgā progresā. Ja, proti, ar prātu apveltīts radījums varētu kādreiz sasniegt to, ka visus morālos likumus tas izpildītu pilnīgi labprāt, tad tas nozīmētu to pašu kā — viņš pat nav iespējama neviena iekāre, kas viņu paskubinātu novērsties no šiem likumiem; jo iekāres pārvarēšana vienmēr prasa no subjekta uzupurēšanos un šeit tātad vajadzīga sevis piespiešana [Selbstzwang], t. i., iekšējs pamudinājums [Nötigung] darīt to, ko ne visai labprāt dara. Bet radījums nekad nevar sasniegt šādu morālās pārliecības pakāpi. Patiesi, tā kā tas ir radījums, kas savās prasībās vienmēr ir atkarīgs, tad tas nekādi nevar būt gluži brīvs no iekārēm un tieksmēm, kuras tādēļ, ka tās dibinās uz fiziskiem cēloņiem, nevar pašas par sevi saskanēt ar morālo likumu, kam ir gluži citādi avoti; tātad, ievērojot iekāres un tieksmes, vienmēr ir nepieciešams dibināt savu maksimu pārliecību uz morālo piespiešanu, — nevis uz labprātīgu padevību un uz cieņu —, kas prasa ievērot likumu, kaut arī tas tiktu darīts nelabprāt, — nevis uz mīlestību, kas neraizējas ne par kādu gribas iekšēju pretošanos likumam; tomēr /ir nepieciešami/ padarīt šo pēdējo, proti, tīro mīlestību pret likumu /jo tad likums vairs nebūtu pavēle, un moralitāte, kas subjektīvi pārietu svētumā, nebūtu vairs tikums/ par savu centienu pastāvīgu, kaut arī nesasniedzamu mērķi. Patiesi, /saskaroties/ ar to [an dem], ko mēs augstu vērtējam, bet no kā mēs tomēr (apzinādamies savas vājības) baidāmies, godbijīgais likums sakarā ar vieglāku iespēju to apmierināt pārvēršas simpātijās un cieņa — mīlestībā; tas attiecībā uz likumu katrā ziņā būtu nodoma piepildījums, ja radījumam kādreiz būtu iespējams to sasniegt.

So apsvērumu mērķis te nav vienīgi izskaidrot minēto evaņģēlija bausli, lai attiecībā uz dieva mīlestību noteiktu



religisko fanātismu, bet gan rūpīgi noteikt tikumisko pārlicību tieši attiecībā uz pienākumiem pret cilvēkiem, lai aizkavētu vai, kur vien iespējams, novērstu tīri morālu fanātismu, kas saindē [ansteckt] daudzus prātus. Tā tikumiskā pakāpe, uz kādas atrodas cilvēks (un arī, kā mēs varam atskārst, ikviens ar prātu apveltīts radījums), izteic cieņu pret morālo likumu. Pārlicība, kura viņam uzliek par pienākumu sekot šim likumam, nozīmē [ist]: sekot tam pienākuma pēc, nevis aiz brīvprātīgas, sliksmes un arī nekādā ziņā aiz nepiespiestas, labprātīgas cenšanās, un viņa morālais stāvoklis, kādā tas katreiz var atrasties, ir tikums, t. i., morālais domāšanas veids cīņā, nevis svētums, šķietami iegūstot pilnīgu gribas nodomu tīrību. Skubinot uz rīcību kā cildenu, cēlu un augstsirdīgu, mēs tikai noskaņojam prātus morālam fanātismam un lielai iedomībai [Steigerung des Eigendünkels], iedvešot ilūziju, ka nevis pienākums, t. i., cieņa pret likumu, kura nasta (kas tomēr ir viegla, jo to mums uzliek pats prāts) tiem, kaut arī nelabprāt, /tomēr/ jānes, ir viņu rīcības noteicējamats — turklāt šis likums vēl aizvien viņus pazemo, kad viņš tam seko (tam paklausā) —, bet gan minētā rīcība tiek gaidīta nevis pienākuma pēc, bet kā tīrs viņu nopelns. Jo, atdarinādami šādus darbus, proti, pēc šāda principa cilvēki ne tikai ne mazākā mērā nebūtu apmierinājuši likuma garu, kas izpaužas likumam pakļāvīgā pārlicībā, nevis rīcības likumsakarībā (lai princips būtu kāds būdams), un motīvu būtu raduši [setzen] patoloģiski (simpātijā vai arī patmīlībā [Philautie]), nevis morāli (likumā), — viņi arī, glaimīgi piedēvēdami brīvprātīgu labdabību savai dvēselei, kurai neesot vajadzīga nedz pasubināšana, nedz savaldīšana, kurai pat neesot nepieciešama nekāda pavēle, un turklāt aizmīrsdami savu pienākumu [Schuldigkeit], par kuru viņiem taču būtu bijis drīzāk jādomā nekā par nopelniem, tādējādi būtu izraisījuši arī vieglprātīgu, paviršu, fantastisku domāšanas veidu. Protams, citu cilvēku rīcība, kas veikta ar lielu uzpurēšanu un, proti, vienīgi pienākuma dēļ, slavējama kā cildens un cēls darbs, tomēr arī tikai tiktāl, ciktāl ir norādījumi, kas ļauj nojaust, ka tā notikusi pilnīgi aiz cieņas pret savu pienākumu, nevis jūtu uzplūdu dēļ. Bet, ja gribam to kādam rādīt kā paraugu sekošanai, tad kā motīvs katrā ziņā lietojama cieņa pret pienākumu (kā vienīgās istās morālās jūtas): tā ir nopietnā, svētā pavēle.



kas neatļauj mūsu tukšajai patmīlībai niekoties ar patoloģiskām dziņām (ciktāl tās ir līdzīgas moralitātei) un mums — lepoties ar savu nopelnu vērtību. Ja vien labi pameklēsīm, tad katrai ricībai, kas ir slavējama, gan atradīsim pienākuma likumu, kas pavēl un neatstāj mūs patikas ziņā, kas varētu būt tīkams mūsu sliekšmei. Tāds ir vienīgais /šās sakarības/ attēlojuma veids [Darstellungsart], kas morāli veido dvēseli, jo vienīgi tas spēj izvirzīt stingrus un precīzi noteiktus pamatlikumus.

Ja fanātisms šā vārda visplašākā nozīmē ir cilvēka prāta robežu pārkāpšana, kas sāka atbilstoši principiem, tad morālais fanātisms ir to robežu pārkāpšana, kuras cilvēcei izvirza [setzt] praktiskais tīrais prāts, aizliegdamis meklēt pienākumam atbilstošās ricības subjektīvo noteicējamatu, t. i., morālo pamudinājumu šādai ricībai kaut kur citur kā vienīgi pašā likumā, un pārliecību, kura tādējādi tiek ieviesta maksimās, kaut kur citur kā cieņā pret šo likumu, un līdz ar to pavēlēdamis padarīt domu par pienākumu, kura satric katru uzpūtību un tukšu patmīlību, par ikvienas moralitātes cilvēka augstāko dzīves principu.

Ja tas ir tā, tad ne vien romānu sacerētāji vai sentimentālie audzinātāji (kaut arī tie visai dedzīgi uzstājas pret sentimentalitāti), bet dažkārt pat filozofi un pat vistīngrākie starp visiem — stoīķi —, lietišķās, taču gudrās tikumu disciplīnas vietā ieviesuši morālu fanātismu, kaut gan viņu fanātisms ir vairāk heroisks, audzinātāju fanātisms, turpretim sekas un pārlietu maigas dabas; un mēs bez liekuļošanas pilnīgi nešaubīgi [mit aller Wahrheit] varam atkārtot evaņģēlija morālo mācību, ka pirmām kārtām sakarā ar morālā principa tīrību, bet tanī pašā laikā arī sakarā ar tā atbilstību galīgu būtņu ierobežotībai tas pakļāvis katru cilvēka tikumisko izturēšanos skaidri norādīta pienākuma disciplīnai, kas neļauj cilvēkam jūsmošanā nodoties sapņiem par iedomātām morālām pilnībām, un nospraudis pazemības (t. i., pašizziņas) ierobežojumus [Schranken] tiklab iedomībai, kā arī patmīlībai, kuras abas nelabprāt atzīst savas robežas.

Pienākums! Tu, cēlais, diženais vārds, tevī nav nekā iemīļota [Beliebtes], kas radītu pieglaimošanas, tu prasi pakļaušanos, taču gribas paskubināšanai tu nebiedē mūs arī ar draudiem, kas modinātu dabisku dvēseles nepatiku un radītu bailes; tu vienīgi izvirzi likumu, kas pats par sevi iekļūst mūsu sirdī, un tomēr pret mūsu



gribu iemanto sev godāšanu (kaut arī ne vienmēr tam sekojam), un tā priekšā apņemst visas tieksmes, kaut arī slepenībā tās darbojas pret to; kāda ir tava sākotne, kas būtu tevis cienīga, un kur rodamas saknes tavai dziļciltīgajai izcelsmei, kas lepni atraida katru radniecību ar tieksmēm, un kur rodas nepieciešamie nosacījumi tai vērtībai, kādu vienīgi cilvēki var paši sev piešķirt?

Tas nevar būt nekas cits kā vien tas, kas paceļ cilvēku pāri viņam pašam (kā jutekliskās pasaules daļai), kas viņu piesaista lietu kārtībai, kuru var domāt tikai sapratne un kurai reizē pakļauta visa jutekliskā pasaule, bet līdz ar viņu — empīriski noteicamā cilvēka esamība laikā un visu mērķu veselums [das Ganze] (kas vienīgais ir piemērots šādiem nenosacītiem praktiskiem likumiem, kāds ir morālais likums). Tā nav nekas cits kā personība, t. i., brīvība un neatkarība no visas dabas mehānisma, taču reizē tā uzlūkojama par būtnes spēju — būtnes, kura pakļauta īpašiem, tīriem praktiskajiem likumiem, proti, tādiem, ko devis viņas pašas prāts; un persona tādā kā piederīga jutekliskajai pasaulei ir pakļauta savai pašas personībai, jo viņa reizē pieder arī pie inteliģiblās pasaules; tieši tāpēc nav jābrīnās, ja cilvēkam kā piederīgam abām pasaulēm jāuzlūko sava paša būtne attieksmē pret savu otro un augstāko aicinājumu vienmēr tikai ar godbijību un tā likumi — ar visaugstāko cieņu.

Uz šās /pienākuma/ sākotnes dibinās daži izteikumi, kas apzīmē priekšmetu vērtību saskaņā ar morālajām idejām. Morālais likums ir svēts (neaizskarams). Cilvēks gan nav visai svēts, bet cilvēcei viņa personā jābūt viņam svētai. Visā pasaulē visu, ko vēlamies un kas ir mūsu varā, mēs varam lietot arī tikai kā līdzekli; vienīgi cilvēks un līdz ar viņu katrs ar prātu apveltīts radījums ir mērķis pats par sevi. Savas brīvības autonomijas dēļ tieši viņš ir morālā likuma subjekts, un šis likums ir svēts. Tieši tādēļ ikvienu gribu, pat katrai personai piederīgo [ihr eigener], uz viņu pašu vērsto gribu ierobežo nosacījums par saskaņotību ar tādas būtnes autonomiju, kurai piemīt prāts, proti, — nepakļaut šādu būtnei mērķim, kas nav iespējams saskaņā ar likumu, kurš būtu varējis rasties paša iedarbībai pakļautā [des leidenden] subjekta gribas rezultātā —, tādā nekad neizmantojot subjektu vienīgi kā līdzekli, bet vienlaikus izmantojot to arī kā mērķi. Šo nosacījumu mēs pamatoti piedēvējam pat dievišķajai gribai attiecībā uz ar prātu



apveltītajām būtnēm pasaulē kā tās radījumiem, jo tas dibinās uz viņu personību, vienīgi pateicoties kurai šīs būtnes ir mērķi paši par sevi.

Šī personības ideja, kas modina cieņu un kas mums skaidri rāda mūsu iedabas cēlumu tās aicinājuma ziņā, ļaudama tanī pašā laikā pamanīt, ka no mūsu puses trūkst atbilstošas izturēšanās attiecībā uz šo ideju, un ar to satriekdama mūsu iedomību, it dabiski un viegli ir pamanāma pat visparastākajam cilvēka prātam. Vai gan ikviens, kaut arī tikai puslīdz godīgs cilvēks nav dažkārt atzinis, ka viņš atturējies no citādā ziņā nekaitīgiem meliem, ar kuriem viņš vai nu pats būtu varējis izklūt no nepatīkamas situācijas [Handel], vai būtu varējis sagādāt labumu mīlam un cienījamam draugam, vienīgi tāpēc, lai paslepus neklātu nicināms pats savās acis? Vai godprātīgu vīru vislielākajā dzīves likstā, no kuras viņš būtu varējis izvairīties, ja vien būtu spējis nonievāt pienākumu, nestiprina apziņa, ka savā personā viņš tomēr turējies cieņā un godā cilvēci, ka viņam nav iemesla kaunēties pašam no sevis un būties pašpārbaudes iekšējā skatienu? Šāds mierinājums nav laime, pat ne patiniecīgākā tās daļa. Jo neviens šādos apstākļos nevēlēšies izdevīgu gadījumu tās sasniegšanai vai arī dzīvi tādos apstākļos. Bet cilvēks dzīvo un nevar paciest to, ka pats savās acīs viņš nav dzīves cienīgs. Šis iekšējais apmierinājums tāpat ir tīri negatīvs attiecībā uz to visu, kas dzīvi varētu darīt tīkamu; tas, proti, atvaira briesmas zaudēt savu personisko vērtību pēc tam, kad jau pilnīgi atsacījies no sava stāvokļa vērtības. Šis apmierinājums ir sekas cieņai pret kaut ko gluži citu nekā dzīve, salīdzinājumā un pretstatā ar ko dzīvei līdz ar visu tās tīkamību patiesībā nav nekādas vērtības. Cilvēks dzīvo vienīgi pienākuma dēļ, nevis tāpēc, ka dzīve sagādātu tam kaut vai vismazāko patīku.

Tāds ir īstais tīrā praktiskā prāta motīvs; tas nav nekas cits kā pats tīrais morālais likums, jo tas mums liek nojaust mūsu pašu pārjutekliskās eksistences cēlumu un subjektīvi rada cilvēkos — kuri vienlaikus apzinās savu juteklisko esamību un ar to saistīto atkarību no viņu tiktāl visai patoloģiski aficētās dabas — cieņu pret savu augstāko aicinājumu. Ar šo motīvu it labi var saistīties arī tik daudzi dzīves jaukumi un ērtības, ka vienīgi to dēļ pat gudrais epikūrietis, kas savās pārdomās pievērsies augstākajam dzīves labumam [das größte Wohl], saprātīgi izdarīdams izvēli, izteiksies tīkumiskās uzvedības



labā, un var būt arī ieteicami savienot šīs dzīves liksmās baudīšanas izredzes ar minēto augstāko dzenuli, kas ir pietiekami noteicošs jau pats par sevi — taču vienīgi tāpēc, lai līdzsvarotu vīlinājumu, ar kādiem pretējā pusē nemitīgi maldina netikums, nevis tāpēc, lai tajos, ja runa ir par pienākumu, meklētu pat ne vismazākajā mērā isto virzošo spēku. Jo tas nozīmētu piegānīt morālās pārliecības avotu. Pienākuma godājamībai nav nekāda sakara ar dzīves baudīšanu; tam ir savs īpašs likums, arī sava īpaša tiesa, un, lai cik stipri gribētos tās abas saskalināt kopā, lai jauktā veidā kā zāles pasniegtu slimajai dvēselei, tās tomēr nekavējoties nodalās viena no otras, un, ja tās to nedara, tad zāles nemaz neiedarbojas; bet, ja arī fiziskā dzīve tādējādi iegūtu zināmu spēku, tad morālā taču ne-glābjami ietu bojā.

### TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA ANALĪTIKAS KRITISKS IZGAISMOJUMS

Kritiski izgaismot kādu zinātni vai kādu tās jomu, kas pati par sevi veido sistēmu, nozīmē izpētīt un sniegt attaisnojumu, kāpēc tai nepieciešami ir tieši šāda un nevis cita sistemātiska forma, ja to salīdzina ar citu sistēmu, kurai pamatā ir līdzīga izziņas spēja. Praktiskajam prātam un spekulatīvajam prātam pamatā ir vienāda izziņas spēja, jo tiklab viens, kā otrs ir tīrais prāts. Viena sistemātiskās formas atšķirība no otra sistemātiskās formas tātad jānoteic ar abu salīdzināšanas palīdzību un jānorāda tās pamats.

Tīrā teorētiskā prāta analītikai ir darīšana ar priekšmetu izziņu, kuri var būt doti sapratnei, un tai tātad vajadzēja sākt ar vērojumu, līdz ar to (jo vērojums vienmēr ir juteklisks) no juteklības, bet tikai no šejienes tai bija jāvirzās tālāk pie šā vērojuma priekšmetu jēdzieniem, un, tikai iepriekš apcerējusi abus šos elementus, tā varēja beigties ar pamatprincipiem. Turpretim, tā kā praktiskajam prātam nav darīšana ar priekšmetiem, lai tos izziņātu, bet gan pašam ar savu spēju darīt priekšmetus (atbilstoši to izziņai) īstenus, t. i., tā kā tam ir darīšana ar gribu, kas ir cēlonība, jo prāts satur tās noteicējpatu, ievērojot, ka tam tātad nav jānorāda nekāds vērojuma objekts, bet gan (tā kā cēlonības jēdziens vienmēr satur attiecību pret kādu likumu, kas noteic dau-



dzējādības eksistenci tās /daudzējādības/ savstarpējā sa-  
karībā [Verhältnisse]) kā praktiskajam prātam tam jāno-  
rāda tikai šās cēlonības likums, tad — tā kā prātam  
jābūt praktiskam, — praktiskā prāta analītikas kritikai bija  
jāsāk ar aprioro praktisko pamatprincipu iespē-  
jas noskaidrošanu (tas ir tās īstais uzdevums).

Tikai pēc tam tā varēja pāriet pie praktiskā prāta priekš-  
metu jēdzieniem, proti, absolūti labā un ļaunā jēdzie-  
niem, lai dotu tos atbilstoši minētajiem pamatprincipiem  
(jo ne ar kādu izziņas spēju nav iespējams tos dot pirms  
minētajiem principiem kā labo un ļauno), un tikai tad šo  
daļu varēja noslēgt pēdējā nodaļa par tīrā praktiskā prāta  
attiecību pret jutekliskumu un par šā prāta nepieciešamo,  
*a priori* izzināmo ietekmi uz to, t. i., par morāles  
jūtām. Tādējādi praktiskā tīrā prāta analītika tā visu  
lietojuma nosacījumu kopumu iedalīja, kaut gan pretējā  
kārtībā, tomēr pilnīgi analogi teorētiskā prāta analītikai.  
Teorētiskā tīrā prāta analītiku mēs iedalījām transcenden-  
tālajā estētikā un transcendentālajā loģikā, turpretim  
praktiskā tīrā prāta analītiku iedalījām tīrā praktiskā  
prāta loģikā un estētikā (ja vien man atļauts vienīgi ana-  
loģijas pēc te lietot šos citādā ziņā gluži nepiemērotos no-  
saukumus); loģika tur savukārt iedalījās jēdzienu anali-  
tikā un pamatprincipu analītikā, bet šeit — pamatprin-  
cipu analītikā un jēdzienu analītikā. Estētikai, ievērojot  
jutekliskā vērojuma divējādo veidu, tur bija divas daļas;  
šeit jutekliskums nebūt netiek aplūkots kā vērojuma spēja,  
bet tikai kā jūtas (kas var būt iekāres subjektīvs pamats),  
un attiecībā uz pēdējo tīrais praktiskais prāts nepieļauj  
nekādu tālāku iedalījumu.

Gluži labi saprotams ir arī iemesls, kāpēc šeit īstenībā  
neesam izdarījuši šādu iedalījumu divās daļās līdz ar to  
apakšiedalījumu (kaut gan sākumā teorētiskā tīrā prāta  
analītikas paraugs varēja vedināt uz šādu mēģinājumu).  
Jo, tā kā šeit tiek apcerēts tīrais prāts tā praktiskajā  
lietojumā, tāpat, izejot no apriorajiem pamatprincipiem,  
nevis no empīriskajiem noteicējpamatiem, tad tīrā prak-  
tiskā prāta analītikas iedalījums nepieciešami būs līdzīgs  
prāta slēdziena iedalījumam, proti, virzīsies no vispārīgā  
lielākajā premisā (morālā principa), mazākajā  
premisā veicot iespējamās rīcības (kā labas un ļaunas  
rīcības) pakļaušanu vispārīgajam, līdz secinājumam,  
proti, gribas subjektīvajai noteikšanai (interesei par  
praktiski iespējamo labo un uz šo interesi dibinātajai



maksimai). Tam, kurš varējis pārliecināties par analītiskā sastopamajiem nolikumiem, šādi salīdzinājumi darīs prieku, jo tie it dibināti liek cerēt, ka reiz spēsīm atskārst visas tīrās prāta spējas (tiklab teorētiskās, kā praktiskās) vienību un varēsīm visu atvasināt no viena principa; tā ir cilvēka nenovēršama vajadzība prātam, kas pilnīgu apmierinājumu rod tikai savas izziņas pilnīgi sistemātiskā vienībā.

Bet, ja mēs aplūkojam arī izziņas saturu — izziņas, kāda mums var būt par tīro praktisko prātu un ar tā palīdzību —, tā, kā šo saturu izklāsta praktiskā prāta analītika, tad, kaut arī konstatējama pārsteidzoša analogija starp tīro praktisko prātu un tīro teorētisko prātu, tomēr atrodamas arī ne mazāk pārsteidzošas atšķirības. Attiecībā uz teorētisko prātu varējām gluži viegli un skaidri ar piemēriem no zinātnēm pierādīt tīras aprioras prāta izziņas spēju (ievērojot, ka zinātnes ar metodiska lietojuma palīdzību pārbauda savus principus visdažādākā veidā, nav jābažījas, ka tajos būs slēpti empīriskā izziņas pamata piejaukumi, kā tas viegli notiek parastajā izziņā). Bet to, ka tīrais prāts bez jebkāda empīriskā noteicējamata piejaukuma pats par sevi ir arī praktisks, nepieciešami bija jāprot parādīt, /vadoties/ no visparastākā praktiskā prāta lietojuma, apliecinot augstāko praktisko principu kā tādu, ko ikviens dabiskais cilvēka prāts pilnīgi *a priori*, neatkarīgi ne no kādiem jutekliskiem dotumiem, atzīst par savas gribas augstāko likumu. Atbilstoši tā izcelsmes tīrībai tas vispirms, iekams vēl to varēja pārņemt zinātne, lai to lietotu, bija jāapstiprina un jāatļaus pat šā parastā prāta spriedumā, gluži kā fakts, kas ir pirms prātojumiem par tā iespēju, un visiem secinājumiem, kas no tā būtu izrietināmi. Bet šo apstākli var gluži labi izskaidrot arī ar to, ko pirms tam bijām minējuši, jo praktiskajam tīrajam prātam nepieciešami jāiesāk ar pamatprincipiem, kuri tātad katrai zinātnei jāliek pamatā kā pirmie dotumi un kuri nevar rasties visupirms no tās. Bet šo morālo principu kā tīrā prāta pamatprincipu attaisnošanu, atsaucoties vienīgi uz parastās cilvēka sapratnes spriedumu, tāpēc varējām veikt arī gluži labi un ar pietiekamu drošību, jo visu empīrisku, kas būtu ielavījies mūsu maksimās kā gribas noteicējamats, var tūdaļ viegli pazīt, pateicoties iepriecinājuma vai sāpju izjūtai [Gefühl], kura tam, tā kā tas modina iekāres, piemīt nepieciešami, bet tīrais praktiskais prāts tieši preto-



ja šā empīriskā /momenta/ kā nosacījuma ietveršanai savā principā. Empīrisko un racionālo noteicējpamatu nevieneidību spilgti iezīmē un izceļ šāda prāta, kas praktiski dod likumus, pretošanās visām tieksmēm, kas te iejaucas, — pretošanās ar īpatnēja veida sajūtas palīdzību, kura tomēr nav pirms praktiskā prāta likumdošanas, bet kuru drīzāk rada vienīgi šis praktiskais prāts, turklāt kā spaidu, proti, ar tādu cieņas jūtu palīdzību, kādas cilvēkam nekad nav pret tieksmēm, lai tās būtu kādas būdamas, bet ir pret likumu, tā ka ikvienam cilvēkam, arī visparastākās sapratnes, no dotā piemēra tūdaļ jāatskārš, ka gribēšanas empīriskie pamati viņam gan var dot padomu sekot to ierosinājumiem [anreizen], bet nekad nevar prasīt, lai viņš paklausītu kaut kam citam, nevis vienīgi tīrajam praktiskajam prāta likumam.

Pirmais un svarīgākais darbs, kas jādara tīrā praktiskā prāta analītikai, ir laimes mācības atšķiršana no tīkumu mācības, — laimes mācība pilnīgi dibinās uz empīriskiem principiem, toties tīkumu mācība ir pilnīgi brīva no tiem; šai darbā praktiskā prāta analītikai jārikojas tikpat rūpīgi un, ja tā var izteikties, pedantiski, kā to dara ģeometrs savā darba laukā. Bet filozofam, kam šeit (kā vienmēr prāta izziņā, vienīgi pateicoties jēdzieniem, bez to konstruēšanas) jācīnās ar vēl lielākām grūtībām, jo viņš nevar (tīram noumenam) pamatā likt vērojumu, tomēr par labu nāktas, ka viņš gandrīz tāpat kā ķīmiķis katrā laikā var izdarīt eksperimentu ar ikviena cilvēka praktisko prātu, lai atšķirtu morālo (tīro) noteicējpamatu no empīriskā, proti, ja viņš empīriski aficētajai gribai (piem., tā /cilvēka/ gribai, kurš labprāt samelotu, ja ar to viņš varētu sev ko iemantot) pievieno morālo likumu (kā noteicējpamatu). Tas ir tas pats kā tad, kad ķīmiķis kaļķainas zemes šķīdinājumam sālsskābē piejauc sārmus; sālsskābe tūliņ atstāj kaļķus, savienojas ar sārmjiem, un kaļķi nogulsnējas. Tāpat atgādiniet kādam, kurš citādā ziņā ir godīgs cilvēks (vai kurš šajā gadījumā tikai iedomājas sevi godīga cilvēka vietā), morālo likumu, kas viņam liek atzīt meļa necienību, — tūdaļ viņa praktiskais prāts (spriežot par to, kas viņam būtu jāizdara) pamet /iekāroto/ labumu, savienojas ar to, kas viņā saglabā cieņu pret savu paša personu (patiesīgumu); un šo labumu pēc tam, kad tas atšķirts un attīrīts no katras prāta (kas pilnā mērā stāv vienīgi pienākuma pusē) piedevas, tagad ikviens apsver, lai varbūt vēl citos gadījumos nodibinātu sakarus



ar prātu, izņemot vienīgi gadījumus, kad cilvēks varētu nostāties pretim morālajam likumam, kuru prāts nekad nepamet, bet ir ar to cieši vienots.

Taču šī laimes principa atšķiršana no tikumības principa tāpēc jau tūlīt nav abu šo principu pretstatīšana un tīrais praktiskais prāts nebūt neprasa, lai mēs atsakāmies no prasībām pēc laimes, — tas prasa vienīgi to, lai mēs, tiklīdz runa ir par pienākumu, nepievērstu laimei ne mazāko uzmanību. Kaut kādā ziņā rūpēties par savu laimi var būt pat mūsu pienākums; pa daļai tāpēc, ka laime (pie kuras piederas veiksmē, veselība, pārticība) sniedz cilvēkam līdzekļus viņa pienākuma pildīšanai, pa daļai tāpēc, ka to trūkums (piem., nabadzība) rada kārdinājumu neievērot [ūbertreten] savu pienākumu. Tikai savas laimes veicināšana nekad nevar būt tiešs pienākums, vēl jo mazāk — katra pienākuma princips. Bet, tā kā visi gribas noteicējpamati, izņemot vienīgi tīrā praktiskā prāta likumu (morālo), vienmēr ir empīriski un kā tādi tie tādat piederas pie laimes principa, tad tie visi jāatšķir no augstākā tikumiskā pamatprincipa un nekad nav iekļaujami tajā kā nosacījums, jo tas iznīcinātu katru tikumisko vērtību, tāpat kā empīriski piejaukumi ģeometriskajiem pamatprincipiem iznīcinātu katru matemātisko evidenci, pašu labāko, kas (pēc Platona atzinuma) piemīt matemātikai un kas ir svarīgāks pat par katru tās derīgumu.

Tīrā praktiskā prāta augstākā principa dedukcijas, t. i., šādas aprioras izziņas iespējas izskaidrojuma, vietā mēs tomēr nevarējām sniegt neko vairāk kā vienīgi aizrādījumu, ka tad, ja mēs atskārstu darbīga [wirkenden] cēloņa brīvības iespēju, mēs būtu atskārtuši ne vien morālā likuma iespēju, bet pat tā nepieciešamību, proti, kā augstākā praktiskā likuma nepieciešamību ar prātu apveltītam būtnēm, kurām piedēvējam viņu gribas cēlonības brīvību; jo abi jēdzieni ir tik cieši saistīti savā starpā, ka praktisko brīvību var definēt arī kā gribas neatkarību no ikviena cita likuma, izņemot vienīgi morālo likumu. Tomēr darbīga cēloņa brīvību tās iespējas ziņā, it īpaši jutekliskajā pasaulē, nekādi nevar atskārst; mēs esam laimīgi, ja vien varam būt pietiekami pārliecināti, ka tās neiespējamība nav pierādama, un morālā likuma, kas postulē šādu brīvību, dēļ esam spiesti un mums ar to arī dotas tiesības pieņemt šādu brīvību. Tā kā tomēr ir daudzi, kas aizvien vēl ir tajās domās, ka šo brīvību var izskaidrot ar empīriskiem principiem tāpat kā jebkuru citu dabisku spēju



un aplūkot to kā psiholoģisku īpašību, kuras izskaidrošana atkarīga vienīgi no dvēseles iedabas un gribas motīvu rūpīgas izpētes, nevis kā pie jutekliskās pasaules piederīgas būtnes cēlonības transcendentālu predikātu (bet tikai tas ir patiešām svarīgi), un tādejādi iznīcina lielisko atklājumu, ko mums sniedz tīrais praktiskais prāts ar morālā likuma palīdzību, proti, inteligiblas pasaules atklājumu sakarā ar citādā ziņā transcendentā brīvības jēdziena realizāciju, un līdz ar to iznīcina pašu morālo likumu, kas visnotaļ nepieļauj it nekādu empīrisku noteicējpamatu, — lūk, tāpēc šeit būs vajadzīgs vēl šo to piebilst, lai novērstu šādus maldus un parādītu visu empīrisma vājumu un seklumu.

Cēlonības kā dabiskas nepieciešamības jēdziens atšķirībā no cēlonības kā brīvības attiecas tikai uz lietu eksistenci, jo tā noteicama laikā, tātad /attiecas/ tikai uz lietām kā parādībām pretstatā to kā lietu pašu par sevi cēlonībai. Ja lietu eksistences noteiksmes laikā pieņem par lietu pašu par sevi noteiksmēm (tas ir visparastākais priekšstatīšanas veids), tad nepieciešamība cēloniskajā attiecībā nekādi nav savienojama ar brīvību, jo starp vienu un otru ir pretruna [kontradiktorisch entgegenesetzt]. Tiešām, no nepieciešamības izriet, ka ikvienu notikumu [Begebenheit], tātad arī ikvienu rīcību, kas notiek zināmā laika momentā, ir nepieciešami nosacījis [unter der Bedingung] tas, kas noticis iepriekšējā laikā. Tā kā pagājušais laiks nav vairs manā varā, tad katrai rīcībai, kuru es veicu sakarā ar noteicējpamatiem, kuri nav manā varā, jābūt nepieciešamai, t. i., tanī laika momentā, kurā es rīkojos, es nekad neesmu brīvs. Pat tad, ja es visu savu esamību uzskatītu par neatkarīgu no kaut kāda sveša cēloņa (piemēram, no dieva), tā kā manas cēlonības un pat visas manas eksistences noteicējpamati nebūt neatrastos ārpus manis, tas taču ne mazākā mērā nepārvērstu minēto dabisko nepieciešamību par brīvību. Jo jebkurā laika momentā es taču vienmēr esmu pakļauts nepieciešamībai tai ziņā, ka uz darbošanos mani noteic tas, kas nav manā varā, un *a parte priori* bezgalīgā norišu rinda, kuru es vienmēr tikai turpinātu jau iepriekš noteiktā kārtībā, bet nekad nesāktu pats no sevis, būtu nepārtraukta dabisko norišu virkne un mana cēlonība tātad nekad nebūtu brīvība.

Ja tātad kādai būnei, kuras esamība ir noteikta laikā, gribam piedēvēt brīvību, tad vismaz šai ziņā tās



eksistenci, tātad arī tās rīcību nevaram izslēgt no visu notikumu dabiskās nepieciešamības likuma; tas būtu tas pats kā nodot šo būtni aklas nejaušības varā. Bet, tā kā šis likums nenovēršami attiecas uz lietu katru kauzalitāti, ciktāl viņu esamība ir noteicama laikā, tad, ja tas būtu veids, kā mums būtu jāiedomājas arī šo lietu pašu par sevi esamība, brīvība būtu jāatmet kā tukšs un neiespējams jēdziens. Tāpēc, ja vien mēs vēl gribam glābt brīvību, mums neatliek nekas cits kā lietas esamību, ciktāl tā noteicama laikā, tātad arī cēlonību pēc dabiskās nepieciešamības likuma piedēvēt vienīgi parādībai, bet brīvību — tai pašai būtnēi kā lietai pašai par sevi. Tā tas patiešām jādara, ja mēs gribam reizē saglabāt abus šos pretējos jēdzienus; taču pielietojumā, ja gribam tos izskaidrot kā savienotus vienā un tai pašā rīcībā un tātad izskaidrot pašu šo savienojumu, tomēr rodas lielas grūtības, kas, šķiet, padara šādu savienojumu neiespējamu.

Ja par cilvēku, kas izdarījis zādzību, es saku: šis nodarījums pēc cēlonības dabiskā likuma nepieciešami izrietējis no iepriekšējā laika noteicējpamatiem un tāpēc nav bijis iespējams, ka tas paliktu neizdarīts, kā gan tādā gadījumā vērtējums saskaņā ar morālo likumu te var radīt izmaiņas un pieņemt, ka to taču varēja neizdarīt, jo likums saka, ka tas nebūtu jādara, t. i., kā var saukt cilvēku vienā un tai pašā momentā attiecībā uz to pašu rīcību par gluži brīvu, ja tai pašā momentā un attiecībā uz to pašu rīcību viņš taču ir pakļauts nenovēršamai dabiskai nepieciešamībai? Mēģinājums izlocīties ar to, ka tikai viņa cēlonības noteicējpamatu veidu atbilstoši dabas likumam pielāgotu kādam relatīvam [komparatīven] brīvības jēdzienam (saskaņā ar kuru dažkārt par brīvu rīcību sauc tādu, kuras noteicējs dabiskais pamats [Naturgrund] iekšēji mīt darbīgajā [wirkenden] būtnē, piem., to, kā virzās [verrichtet] sviests ķermenī, kad tas atrodas brīvā kustībā; šajā gadījumā vārdu *brīvība* lieto tāpēc, ka ķermeni, kamēr tas lido, nekas no ārienes nedzen, vai arī mēs, piem., saucam par brīvu pulksteņa kustību, jo savu rādītāju tas kustina pats, un nav jābīda no ārienes; tāpat arī cilvēka rīcības, kaut gan tās ir nepieciešamas savu noteicējpamatu dēļ, kuri laika ziņā jau iepriekš, mēs tomēr saucam par brīvām, jo tās taču esot iekšēji, ar mūsu pašu spēkiem radīti priekšstati /un/ līdz ar to ierosinošu apstākļu radītas iekāres, un tātad pēc mūsu pašu ieskatiem veiktas rīcības)



ir nožēlojams iegansts, ar kādu vēl aizvien daži ļaujas apmānīties un tādējādi iedomājas, ka ar tukšu matu skal-dīšanu ir atrisinājuši smago problēmu, ar kuras atrisināšanu veltīgi nodarbojušies gadu tūkstoši, tāpēc maz domājams, ka šis atrisinājums būtu gūstams šādā visai paviršā veidā. Jautājumā par to brīvību, kas jāliek pamatā visiem morālajiem likumiem un tiem atbilstošajai atbildībai [Zurechnung], nebūt nav svarīgi, vai saskaņā ar dabas likumu noteiktā cēlonība ir nepieciešama noteicējamatu dēļ, kuri mīt subjektā vai ārpus tā, turklāt pirmajā gadījumā — vai tā nepieciešama instinkta vai ar prātu domātu noteicējamatu dēļ; ja šiem noteicējiem priekšstatiem pēc pašu šo cilvēku atzīšanas to eksistences pamats tomēr ir laikā un, proti, iepriekšējā stāvoklī, bet tā pamats savukārt meklējams kādā vēl agrākā stāvoklī utt., tad, kaut arī šie noteicējamati vienmēr būtu noteicēji, kaut arī tiem būtu psiholoģiska un nevis mehāniska cēlonība, t. i., tie radītu darbību sakarā ar priekšstatiem, nevis sakarā ar ķermenisku kustību, tie tomēr būtu vienmēr būtnes cēlonības noteicējamati, ja šās būtnes esamība noteicama laikā, tātad ar iepriekšējā laika nepieciešamajiem nosacījumiem, kuri tātad, ja subjektam jārikojas, vai ir nav viņa varā, un kuri tātad gan saistīti ar psiholoģisku brīvību (ja šo vārdu lieto tikai dvēseles priekšstatu iekšējas savirknēšanas apzīmēšanai), tomēr saistīti /arī ar/ dabisku nepieciešamību, tātad neatstāj vietu transcendentālai brīvībai, kas jādomā kā neatkarība no visa empīriskā, tātad no dabas vispār, vai nu to uzlūko par iekšējo jutekļu [des inneren Sinnes] priekšmetu vienīgi laikā, vai arī ārējo jutekļu priekšmetu telpā un arī laikā; bez šādas brīvības (tikko minētajā īstajā nozīmē), kas vienīgā ir *a priori* praktiska, nav iespējams nedz kāds morālais likums, nedz arī atbildība šā likuma priekšā. Tieši tāpēc katru to notikumu nepieciešamību, /kuri noris/ laikā atbilstoši cēlonības dabiskajam likumam, var saukt par dabas mehānismu, lai gan mēs ar to nedomājam, ka lietām, kas tam pakļautas, patiešām būtu jābūt īstenām materiālām mašīnām. Seit mēs raugāties tikai uz notikumu saistījuma nepieciešamību laika rindā, kā tā attīstās saskaņā ar dabas likumu, vienalga, vai nu subjektu, kurā šī norise notiek, sauc par *Automaton materiale*<sup>39</sup>, ievērojot, ka mehānisko būtni vada matērija, vai līdz ar Leibnīcu — par *Automaton spirituale*<sup>40</sup>, ievērojot, ka to vada priekšstati; un, ja mūsu



gribas brīvība būtu tikai brīvība šai pēdējā nozīmē (psiholoģiskā un salīdzināmā, nevis reizē transcendentālā, t. i., absolūtā), tad būtībā tā nebūtu nekas labāks par cepešu apgriežamās ierīces brīvību, kas arī, reiz iedarbināta, izdara savas kustības pati no sevis.

Lai dotajā gadījumā izklaidētu šķietamo pretrunu starp dabas mehānismu un brīvību vienā un tai pašā rīcībā, ir jāatgādina tas, kas bija sacīts «Tirā prāta kritikā» vai kas izriet no tās: dabiskā nepieciešamība, kas nav savienojama ar subjekta brīvību, piemīt vienīgi tās lietas noteiksmēm, kura pakļauta laika nosacījumiem, tātad tikai darbīgā [handelnden] subjekta kā parādības noteiksmēm; tātad tiktāl katras subjekta rīcības noteicējamai mīt tanī, kas pieder pie pagājušā laika un vairs nav viņa varā (pie tā jāpieskaita arī viņa jau padarītie darbi un viņa raksturs, ko tie nosaka viņa paša kā fenomena acīs). Taču tas pats subjekts, kas savukārt apzinās sevi kā lietu pašu par sevi, aplūko arī savu esamību, ciktāl tā nav pakļauta laika nosacījumiem, bet sevi pašu uzlūko kā subjektu, ko noteic tikai likumi, kurus tas ar prātu pats sev devis, un šajā viņa esamībā nav nekā, kas būtu pirms gribas noteikšanas, un ikviena darbība un vispār ikviena viņa esamības noteiksme, kas mainās atbilstoši iekšējai sajūtai, pat visa viņa kā jutekliskas būtnes eksistences secība viņa inteligiblās eksistences apziņā jāuzskata tikai par viņa kā nomena cēlonības sekām, bet nekad — par šās cēlonības noteicējamatu. Šai ziņā ar prātu apveltītā būtne par katru pretlikumīgo nodarījumu, ko viņa izdara, kaut arī tas kā parādība ir pietiekami noteikts pagājušajā /laikā/ un tiktāl katrā ziņā ir nepieciešams, ar pilnām tiesībām var sacīt, ka viņa būtu varējusi to neizdarīt; patiesi, nodarījums ar visu notikušo, kas to noteic, pieder pie viena vienīga būtnes rakstura fenomena, ko viņa pati sev rada un saskaņā ar kuru viņu šo parādību cēlonību piedēvē pati sev kā cēlonim, kas nekādi nav atkarīgs no juteklības.

Ar sacīto pilnīgi saskan tās mūsu brīnumainās spējas tiesas spriedumi, kuru mēs saucam par sirdsapziņu. Cilvēks var liekuļot, cik vien vēlas, lai kādu pretlikumīgu uzvedību, ko viņš atceras, iztēlotu sev kā nelīšu pārskatīšanos, vienkāršu nepiesardzību, no kuras nekad nevar pilnīgi izvairīties, tātad kā kaut ko tādu, kur to būtu aizrāvusi dabiskās nepieciešamības straume, un pasludinātu sevi par nevainīgu šai ziņā, — viņš tomēr atzīs, ka advo-



kāts, kas cenšas viņu aizstāvēt, nekādi nespēj viņā apklusināt apsūdzētāju, ja vien apzinās, ka tajā brīdī, kad izdarījis netaisnību, ir bijis pie pilna prāta [bei Sinnen], t. i., rīkojies brīvi; un, kaut arī viņš izskaidro sev savu pārkāpumu ar zināmu nelādzīgu paradumu, kas, pamazām zaudējot piesardzību, pārņēmis viņu pašu tādā mērā, ka pārkāpumu viņš var uzskatīt par tā dabiskām sekām, šāds izskaidrojums viņu tomēr nevar pasargāt no pašnosodījuma un pārmetumiem, ko viņš pats sev izsaka. Uz minēto pamatojas arī nožēla par sen notikušu nodarījumu ikreiz, kad to atceras; tā ir sāpīga, morālās pārliecības radīta izjūta, kas praktiski ir tukša tanī ziņā, ka tā nevar palīdzēt padarīt notikušo par nenotikušu, un tai pat nebūtu nekādas jēgas, [...] ja vien kā sāpes tā tomēr nebūtu gluži taisnīga, jō prāts, ja runa ir par mūsu inteligiblās eksistences (morālo) likumu, neatzīst nekādu laika atšķirību un vienīgi jautā, vai notikums kā rīcība piederas man, bet tādā gadījumā vienmēr ar to morāli saista to pašu izjūtu neatkarīgi no tā, vai šis notikums noticis nupat vai jau sen. Jō jutekliskajai dzīvei attiecībā uz savas esamības inteligiblo apziņu (brīvību) piemīt fenomena absolūtā vienība, kas, ciktāl tas satur tikai tās pārliecības (rakstura) parādības, kura attiecas uz morālo likumu, jāvērtē nevis /vadoties/ pēc dabiskās nepieciešamības, kura tam piemīt kā parādībai, bet pēc brīvības absolūtās spontanitātes. Tātad varam pieļaut, ka tad, ja mums par cilvēka domāšanas veidu, kā tas izpaužas tiklab attiecībā uz iekšējām, kā arī uz ārējām rīcībām, būtu iespējams iegūt tik dziļu atskārsmi, ka mums kļūtu zināms ikviens, arī visniecīgākais šo rīcību motīvs, kā arī kļūtu zināmi visi ārējie iemesli, kas uz tām iedarbojas, tad cilvēka izturēšanos nākamībā varētu aprēķināt ar tādu pašu drošību kā Mēness vai Saules aptumsumu, un tomēr varētu turklāt apgalvot, ka cilvēks ir brīvs. Patiesi, ja mums būtu vēl kāda citāda redzējuma spējas (taču tās mums, protams, nav dotas, bet to vietā mums ir tikai prāta jēdziens), proti, tā paša subjekta intelektuāla vērojuma spējas, tad mēs, bez šaubām, pārliecinātos, ka visa šī parādību virkne attiecībā uz to, kas var skart vienīgi morālo likumu, ir atkarīga no subjekta kā lietas pašas par sevi spontanitātes, kuras noteiksme nekādi nav izskaidrojama fiziski. Tā kā mums nav šāda vērojuma, tad morālais likums ir tas, kas apliecina mums šo atšķirību, kāda pastāv starp mūsu rīcību kā parādību attiecību pret mūsu



subjektu juteklisko būtņi un pašas šās jutekliskās būtņes attiecību pret inteligiblo substrātu mūsos. — No šāda viedokļa, kas mūsu prātam ir dabisks, lai gan nav izskaidrojams, var attaisnot arī tādus vērtējumus, kas, gan izteikti ar lielu apzinīgumu, no pirmā acu uzmetiena tomēr šķiet pilnīgi pretrunīgi katram taisnīgumam. Tā, piem., gadās, ka daži cilvēki, neraugoties uz audzināšanu, kas citiem tanī pašā laikā bijusi visai derīga, tomēr agri, jau no pašas bērnības izrāda tādu ļaunprātību, kura turpina pieaugt pat līdz brieduma gadiem, ka viņus uzskata par dzimušiem ļaundariem un domāšanas veida ziņā par pilnīgi nelabojamiem; bet arī viņus soda par pārkāpumiem, tāpat vaino viņus noziegumos, un viņi paši (bērņi) atzīst šos pārmējumus par tikpat dibinātiem kā tad, ja viņi, neraugoties uz viņu dvēseles bezcerīgi nelabojamajām dabiskajām īpašībām, joprojām būtu tikpat atbildīgi kā jebkurš cits cilvēks. Tā nevarētu notikt, ja mēs nebūtu pieņēmuši, ka visam, kas rodas cilvēka patvaļīgas izvēles rezultātā (kā neapšaubāmi ikvienai ar nodomu izdarītai rīcībai), pamatā ir brīva cēlonība, kas, sākot jau no agras bērnības, izpauž savu raksturu savās parādībās (rīcībās, kuras izturēšanās vienvēidīguma dēļ ļauj iezīmēt dabisku sakarību), taču tā nedara gribas ļaunās īpašības nepieciešamas, — tā drīzāk gan ir sekas labprātīgi pieņemtiem ļauniem un negrozāmiem pamatprincipiem, kuri padara cilvēku vēl jo vairāk peļamu un sodāmu.

Brīvībai, ja tā jāsavieno ar dabisko mehānismu būtņē, kura pieder pie jutekliskās pasaules, tomēr jāpārvar vēl kādas grūtības; šīs grūtības, pat ja esam piekrituši visam līdz šim sacītajam, tomēr draud pilnīgi iznīcināt brīvību. Bet, kaut gan pastāv šādas briesmas, zināms apstākļis tomēr vēl reizē dod cerību atrast laimīgu izeju, lai varētu apliecināt brīvību, proti, tādējādi, ka šīs pašas grūtības daudz stiprāk nomāc (un patiesībā, kā mēs drīzumā redzēsīm, vienīgi tās) sistēmu, kura laikā un telpā noteicamo eksistenci uzskata par lietu pašu par sevi eksistenci, un tās mūs tātad nespiež atsacīties no mūsu svarīgākā pieņēmuma par laika kā vienīgi jutekliska vērojuma formas, tātad tikai kā priekšstatišanas veida, kas piemīt subjektam, kurš pieder pie jutekliskās pasaules, idealitāti, un tātad prasa vienīgi savienot to ar šo ideju.

Tātad, ja arī pieļauj, ka inteligiblais subjekts attiecībā uz doto rīcību var būt vēl brīvs, lai gan tas kā subjekts, kas arī pieder pie jutekliskās pasaules, savā rīcībā ir



mehāniski nosacīts, tad tomēr, kā šķiet, tiklīdz pieņem, ka dievs kā vispārīga pirmbūtne [Urwesen] ir arī substances eksistences cēlonis (no šās tēzes nekad nedrīkst atsācīties, ja vienlaikus negrib atsācīties no dieva kā visa būtņu būtnes jēdziena un līdz ar to viņa vispietiekamības [Allgenugsamkeit], kas teoloģijā ieņem pašu svarīgāko vietu), tā arī jāpieļauj, ka cilvēka rīcībai savs noteicējpamats rodams /sfērā/, kas atrodas pilnīgi ārpus viņa varas, proti, no cilvēka atšķirīgas augstākas būtnes cēlonībā, un cilvēka esamība, kā arī visa viņa cēlonības noteiksme ir pilnīgi atkarīga no šās visaugstākās būtnes. Patiešām, ja cilvēka rīcības /akti/, tā kā tie pieder pie viņa noteiksmēm laikā, nebūtu vienīgi viņa kā parādības, bet arī kā lietas pašas par sevi noteiksmes, tad brīvība nebūtu glābjama. Cilvēks būtu marionete jeb Vokansona<sup>41</sup> automāts, ko pagatavojis un uzvilcis visu mākslīgo darinājumu augstākais meistars, un pašapziņa viņu gan padarītu par domājošu automātu, taču viņa spontanitātes apziņa, ja to uzskata par brīvību, būtu viņā tikai apmāns, jo par tādu to drīkst saukt tikai salīdzinoši, tāpēc ka šā automāta kustības tuvākie noteicēji cēloņi un cēloņu garā rinda līdz pat to attālākajiem noteicējiem cēloņiem gan ir iekšēji, bet pēdējais un augstākais cēlonis tomēr pilnīgi atrodas kādā svešā varā. Tāpēc es nesaprotu, kādā veidā tie, kas vēl joprojām stūrgalvīgi paliek pie ieskata, ka laiks un telpa ir lietu pašu par sevi esamībai piederīgas noteiksmes, te varēs izvairīties no rīcību fatalitātes; vai, ja tie (kā to darījis citādā ziņā ar asu prātu apveltītais Mendelsons<sup>42</sup>) visnotaļ pieļaus laiku un telpu kā tādus nosacījumus, kas nepieciešami piederās pie tikai galīgu un atvasinātu būtņu, nevis pie bezgalīgās pirmbūtnes eksistences, kādā veidā tie varēs attaisnoties, ja jautāsim, kas tiem devis tiesības izdarīt šādu šķirošanu; pat arī — kādā veidā tie varēs izvairīties no pretrunas, kādā tie nonāk, ja esamību laikā tie uzskata par galīgajām lietām pašām par sevi nepieciešami piemītošu noteiksmi, ievērojot, ka dievs ir šās esamības cēlonis, bet viņš taču nevar būt paša laika (vai telpas) cēlonis (jo laiks kā nepieciešams apriors nosacījums jāpieņem pirms lietu esamības), — viņa cēlonībai tātad attiecībā uz šo lietu eksistenci pašai jābūt laika ziņā nosacītai, taču līdz ar to neatvairāmi radīsies pretruna ar viņa bezgalības un neatkarības jēdzieniem. Mums turpretim dievišķās eksistences



noteiksmi kā neatkarīgu no visiem laika nosacījumiem atšķirībā no jutekliskās pasaules būtnes noteiksmes ir visai viegli atšķirt kā būtnes pašas par sevi eksistenci no lietas kā parādības [eines Dinges in Erscheinung] eksistences. Tāpēc, ja nepieņem šo laika un telpas idealitāti, tad pāri paliek vienīgi spinozisms, kurā telpa un laiks ir pašas pirmbūtnes būtiskas noteiksmes, turpretim no tās atkarīgās lietas (tātad arī mēs paši) ir nevis substances, bet tikai tai piemītošas akcidence; patiesi, ja šīs lietas eksistē tikai kā pirmbūtnes /darbības/ rezultāti laikā, kas būtu to eksistences pašas par sevi nosacījums, tad arī šo būtņu rīcībai būtu jābūt tikai viņas rīcībai, ko tā kaut kur un kaut kad izdarītu. Tāpēc spinozisma secinājumi, neraugoties uz tā pamatidejas maldīgumu, mūs pārlicina vairāk nekā tie secinājumi, kurus var izdarīt no radīšanas teorijas, ja par substancēm pieņemtās un pašas par sevi [an sich] laikā eksistējošās būtnes tiek uzskatītas par kāda augstākā cēloņa /rīcības/ rezultātiem; un tanī pašā laikā tās tiek uzskatītas nevis par viņam un viņa rīcībai piederīgām, bet gan pašas priekš sevi [für sich] tās tiek uzskatītas par substancēm.

Minētās grūtības ātri un viegli atrisināmas šādā veidā: ja eksistence laikā ir tikai domājošo būtņu juteklisks priekšstatišanas veids pasaulē, tātad attiecas uz tām kā uz lietām pašām par sevi, tad šo būtņu radīšana ir lietu pašu par sevi radīšana, jo radīšanas jēdziens nepieder pie eksistences jutekliskā priekšstatišanas veida un cēlonības, bet to var attiecināt tikai uz noumeniem. Ja es tātad par jutekliskās pasaules būtņiem saku: tās ir radītas, tad es tās šajā ziņā aplūkoju kā noumenus. Tāpat kā būtu pretrunīgi tātad sacīt, ka dievs ir parādību radītājs, tā ir arī pretrunīgi sacīt, ka viņš kā radītājs ir jutekliskajā pasaulē norisošo rīcību, tātad /rīcības aktu/ kā parādību cēlonis, lai gan viņš ir darbīgo būtņu (kā noumenu) esamības cēlonis. Ja nu ir iespējams (ja vien mēs esamību laikā pieņemam par kaut ko tādu, kas attiecas tikai uz parādībām, nevis uz lietām pašām par sevi) apliecināt brīvību, nekaitējot rīcību kā parādību dabiskajam mehānismam, tad tas, ka darbīgās būtnes ir radījumi, neko šeit nemaina, jo radīšana attiecas uz viņu inteligiblo, nevis sensiblo eksistenci, un tātad to nevar uzskatīt par parādību noteicējamu; tas viss tomēr būtu gluži citādi, ja pasaules būtnes eksistētu kā lietas pašas par sevi laikā, jo substances radī-



tājs reizē būtu visas mehāniskās ierīces radītājs šai substancē.

Seit redzam, cik ļoti svarīga ir laika (kā arī telpas) nošķiršana no lietu pašu par sevi eksistences, ko izdarījām tirā spekulatīvā prāta kritikā.

Var iebilst, ka te izklāstītais grūtību atrisinājums tomēr satur sevī daudz neskaidrību [viel Schweres] un diez vai to var attēlot saprotami [hellen]. Bet vai tad ikviens cits atrisinājums, ko mēģinājuši vai var mēģināt rast citi, ir vieglāks un saprotamāks? Drīzāk gan gribas sacīt, ka, atvirzīdami šo grūto punktu cik vien iespējams tālāk no acīm, metafizikas dogmatiskie sludinātāji ar to pierādījuši vairāk savu viltību nekā vaļsirdību cerībā, ka tad, ja viņi par to nemaz nerunās, tad varbūt arī par to nedomās. Ja mēs gribam palīdzēt kādai zinātnei, tad jā atklāj visas grūtības un jā uzmeklē pat tās, kuras tai slepeni vēl stāv ceļā; jo ikvienas grūtības rada [ruft auf] kādu palīg-līdzekli, ko nevar atrast, nepaplašinot pašu zinātņi vai nu tās apjoma, vai noteiktības ziņā — tādējādi pat kavēkli kļūst par līdzekļiem, kas veicina zinātnes pamatīgumu. Turpretim tad, ja grūtības tīšu prātu noslēpj vai novērš tās ar pagaidu līdzekļiem, tās agri vai vēlu izlaužas uz āru, radīdamas nelabojamu postu, kas pazudina zinātņi, nododot to pilnīga skepticisma varā.

Tā kā visu tirā spekulatīvā prāta ideju vidū īstenībā tikai brīvības jēdziens sniedz mums tik lielu paplašinājumu pārjutekliskā laukā, kaut arī vienīgi attiecībā uz praktisko izziņu, tad es sev jautāju: kāpēc gan vienīgi tam piemīt tik liela auglība, turpretim pārējie, kaut arī apzīmē tukšo vietu priekš tirām iespējamām sapratnes būtņēm, tomēr ne ar ko nespēj noteikt šādu būtņu jēdzienu? Es drīz vien aptveru: tā kā es neko nevaru domāt bez kategorijas, tad pirmām kārtām tā arī jāuzmeklē prāta idejā par brīvību — idejā, kura mani nodarbina, un tā šeit ir cēlonības kategorija; es arī aptveru: lai gan prāta jēdzienam par brīvību kā galēji plašam jēdzienam pamatā nevar būt atbilstošs vērojums, tomēr pamatā sapratnes (cēlonības) jēdzienam, kura sintēzei prāta jēdziens prasa nenosacīto, jābūt kādam iepriekš dotam jutekliskam vērojumam, ar ko tam pirmām kārtām tiek nodrošināta objektīvā realitāte. Visas kategorijas iedalās divās klasēs — matemātiskajās kategorijās, kuras attiecas [gehen auf] tikai uz sintēzes vienību priekšstatā par objektiem, un



dinamiskajās, kuras attiecas uz sintēzes vienību priekšstatā par objektu eksistenci. Pirmās (kvantitātes un kvalitātes kategorijas) vienmēr satur vienveidīgā sintēzi, kurā nekādi nevar atrast nenosacīto nosacītajam telpā un laikā, kas dots jutekliskajā vērojumā, jo pašam nenosacītajam savukārt būtu jāpieder pie telpas un laika un tā tad aizvien no jauna būtu jābūt nosacītam; tieši tāpēc tīrā teorētiskā prāta dialektikā viens otram pretējie veidi atrast šīm kategorijām nenosacīto un tā nosacījumu totalitāti abi bija aplami. Otrās klases kategorijas (lietas cēlonības un tās nepieciešamības kategorijas) nebūt neprasiņa šādu vienveidību (nosacītā un nosacījuma sintēzē), jo te nebija jāiztēlojas vērojums, kā tas veidojas no tanī ietvertās daudzējādības, — te bija jāiztēlojas tikai tas, ka šim vērojumam atbilstošā nosacītā priekšmeta eksistence pievienojas nosacījuma eksistencei (sapratnē kā ar to saistīta); turklāt priekš pilnīgi nosacītā jutekliskajā pasaulē (tiklab attiecībā uz pašu lietu cēlonību, kā arī attiecībā uz viņu nejaušo esamību) inteligīblajā pasaulē bija atļauts pieļaut [zusetzen] nenosacīto, lai gan, starp citu, nenoteikti, un padarīt sintēzi transcendentu; tieši tāpēc tīrā spekulatīvā prāta dialektikā noskaidrojās, ka abi šķietami viens otram pretējie veidi, kā atrast nenosacīto nosacītajam —, piem., cēlonības sintēzē jutekliskās pasaules cēloņu un seku rindā priekš nosacītā domāt cēlonību, kura tālāk nav jutekliski nosacīta, — patiesībā nav pretrunā viens ar otru un tai pašai rīcībai, kura kā piederīga pie jutekliskās pasaules vienmēr ir jutekliski nosacīta, t. i., mehāniski nepieciešama, tanī pašā laikā kā piederīgai pie darbīgās būtnes cēlonības, tā kā šī būtne pieder pie inteligīblās pasaules, pamatā var būt jutekliski nenosacīta cēlonība, — tā tad to var domāt kā brīvu. Tagad bija vienīgi svarīgi, lai šo varēšanu pārvērstu par īstenību [Sein], t. i., lai kādā īstenā gadījumā varētu tikpat kā ar faktu pierādīt, ka zināmu rīcību priekšnosacījums ir šāda cēlonība (intelektuāla, jutekliski nenosacīta), vai nu šīs rīcības būtu īstenas, vai arī tikai pavēlētas [gebotten], t. i., objektīvi praktiski nepieciešamas. Pieredzē dotajās īstenajās rīcībās kā jutekliskās pasaules notikumos mēs nevarējām cerēt sastapt šo saistījumu, jo brīvības cēlonība vienmēr meklējama inteligīblajā, ārpus jutekliskās pasaules. Bet uztveršanai un novērošanai mums nav dotas citas lietas kā vienīgi jutekliskās būtnes. Mums tā tad neatlika nekas cits, kā vienīgi atrast kādu neapstrīdamu un, proti, objektīvu



cēlonības pamatprincipu, kas no cēlonības noteiksmes izslēdz katru juteklisku nosacījumu, t. i., pamatprincipu, kurā prāts attiecībā uz cēlonību neatsaucas tālāk uz kaut ko citu kā noteicējpamatu, bet ar minētā pamatprincipa palīdzību jau pats satur šo noteicējpamatu un kā tīrais prāts pats ir praktisks. Bet šāds pamatprincips nav nedz tālu jāmeklē, nedz arī jāizgudro; no sākta gala tas ir bijis katra cilvēka prātā un ir iekļauts tā būtībā, — un tas ir tikumības pamatprincips. Tātad minētā nenosacītā cēlonība un tās spēja, brīvība, bet līdz ar brīvību būtne (es pats), kas pieder pie jutekliskās pasaules, tomēr tani pašā laikā kā piederīga pie inteligiblās pasaules nav tikai nenoteikti un problemātiski domāta (kā tas iespējams, to varēja izdibināt jau spekulatīvais prāts), bet gan pat attiecībā uz viņas cēlonības likumu ir noteikta un asertoriski izziņāta, un tādējādi inteligiblās pasaules īstenība, proti, praktiskajā ziņā, mums dota kā noteikta, un šī noteiktība, kas teorētiskajā ziņā būtu transcendentā (ireāla), praktiskajā ziņā ir imanenta. Bet šādu soli mēs nevarējam spert, runājot par otro dinamisko ideju, proti, par nepieciešamas būtnes ideju. Bez pirmās dinamiskās idejas starpniecības mēs nevarējam līdz tai pacelties no jutekliskās pasaules. Patiesi, ja mēs to būtu gribējuši mēģināt, mums būtu bijis jāiedrošinās izdarīt lēcieni, proti, atstāt to visu, kas mums dots, un pacelties pie tā, no kā mums nav dots nekas tāds, ar ko mēs varētu sekmēt šādas inteligiblas būtnes saistību ar juteklisko pasauli (jo nepieciešamā būtne būtu jāizzina kā dota ārpus mums); tas tomēr, acīm redzot, visai labi iespējams attiecībā uz mūsu pašu subjektu, ciktāl tas, pateicoties morālajam likumam, noteic sevi, no vienas puses, kā inteligiblu būtni (ar brīvības palīdzību), bet, no otras puses, saskaņā ar šo noteiksmi izzina pats sevi kā darbīgu /būtni/ jutekliskajā pasaulē. Vienīgi brīvības jēdziens pieļauj, ka mums nav jāiziet ārpus sevis, lai nosacītajam un jutekliskajam atrastu nenosacīto un inteligiblo. Jo pats mūsu prāts izzina sevi, pateicoties augstākajam un nenosacītajam praktiskajam likumam, un /izzina/ būtni (mūsu pašu personu), kura apzinās šo likumu kā piederīgu tīrās sapratnes pasaulei, un, proti, pat noteicot to veidu, kā šī būtne kā tāda var būt darbīga. Tādējādi kļūst skaidrs, kāpēc visā prāta spējā tikai praktiskais var būt tas, kas palīdz mums pacelties pāri jutekliskajai pasaulei

un sniedz mums atziņas [Erkenntnisse] par pārjuteklisku kārtību un saistījumu, bet šās atziņas tā paša iemesla dēļ varam paplašināt, protams, tikai tiktāl, ciktāl tieši nepieciešams tirajam praktiskajam nolūkam.

Lai man šai gadījumā ir atļauts vērst lasītāju uzmanību vēl tikai uz vienu apstākli, proti, uz to, ka ikviens solis, ko speram ar tīro prātu pat praktiskajā laukā, kur nebūt netiek ņemta vērā smalka spekulācija, tomēr tik cieši, un, proti, pats no sevis, pievienojas visiem teorētiskā prāta kritikas momentiem, it kā tas būtu apsvērts ar lielu piesardzību, lai sniegtu tai apstiprinājumu. Šāda cieša saskaņa starp praktiskā prāta svarīgākajiem nolikumiem, un dažkārt pārāk smalkiem un šķietami nevajadzīgiem spekulatīvā prāta izteikumiem, kura nekādā ziņā nav /speciāli/ meklēta, bet gan (kā paši varam pārlicināties, ja vien turpinām morālos pētījumus līdz to principiem) rodas pati no sevis, pārsteidz mūs un rada izbrīnu; tā apstiprina jau citu /pētnieku/ atzīto un cildināto maksimu — katrā zinātniskā pētījumā mierīgi turpināt savu ceļu ar iespējami lielāku precizitāti un atklātību, nepievēršot uzmanību tam, ko šis pētījums varbūt varētu skart ārpus sava lauka, bet gan veikt šo pētījumu, cik vien spējams, patiesi un pilnīgi viņa paša dēļ. [..]

## OTRĀ GRĀMATA

### TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA DIALEKTIKA

#### PIRMĀ NODAĻA

### PAR TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA DIALEKTIKU VISPĀR

Tirajam prātam, — vai nu to aplūko spekulatīvajā, vai praktiskajā lietojumā, — vienmēr ir sava dialektika, jo tīrais prāts dotam nosacītajam prasa nosacījumu absolūtu totalitāti, un to katrā ziņā var atrast tikai lietās pašās par sevi. Bet, tā kā visi lietu jēdzieni jāattiecina uz vērojumiem, kas mums, cilvēkiem, nekad nevar būt citādi kā vien jutekliski, un tā tad priekšmetus varam izzināt nevis kā lietas pašas par sevi, bet tikai kā parādības, kuru nosacītā un nosacījumu rindā nenosacīto nekad nevar sastapt, tad, attiecinot šo prāta ideju par nosacījumu totalitāti (tā tad



par nenosacīto) uz parādībām, neizbēgami rodas šķietamība, it kā tās būtu lietas pašas par sevi (jo, trūkstot brīdinošai kritikai, parādības vienmēr tiek uzskatītas par lietām pašām par sevi), taču mēs nekad nepamanītu šās šķietamības mānīgumu, ja pati tā neizpaustos prāta pret runā ar sevi pašu, kad tas attiecina uz parādībām savu principu — pieņemt nenosacīto visam nosacītajam. Bet šis fakts/ spiež prātu tuvāk izpētīt šo šķietamību — no kā tā rodas un kā to var novērst, kas nav sasniedzams citādi kā vien sakarā ar visas tīrās prāta spējas pilnīgu kritiku; tādējādi tīrā prāta antinomija, kura atklājas tā dialektikā, patiesībā ir visvērtīgākie maldi, kādos cilvēka prāts jebkad varējis nonākt, jo tie galu galā skubina mūs meklēt atrisinājumu, kas mums palīdzētu tikt laukā no šā labirinta; turklāt šāds atrisinājums, ja tas atrasts, atklāj mums arī to, ko nebijām meklējuši un kas tomēr mums ir vajadzīgs, proti, skatu uz lietu augstāku, nemainīgu kārtību, kurā mēs jau tagad atrodamies, un noteikti priekšstati mums var pavēlēt turpināt tajā savu esamību atbilstoši augstākajai prāta noteiksmi.

Kā šī dabiskā dialektika atrisināma tīrā prāta spekulatīvajā lietojumā un kā novēršami maldi, kas rodas, starp citu, no dabiskas šķietamības, to esam sīki iztirzājuši šās spējas kritikā. Taču prātam tā praktiskajā lietojumā neklājas nemaz labāk. Kā tīrais praktiskais prāts tas arī meklē praktiski nosacītajam (kas dibinās uz tieksmēm un dabas prasībām) nenosacīto, un, proti, nevis kā gribas noteicējamatu, bet, ja arī tas (morālajā likumā) ir dots, kā tīrā praktiskā prāta priekšmeta nenosacīto totalitāti, ko apzīmē ar **augstākā labuma** nosaukumu.

Šī ideja praktiski, t. i., lai pietiekami noteiktu mūsu prātam atbilstošās izturēšanās maksīmu, ir gudrības mācība, un tā savukārt kā zinātne ir filozofija tajā nozīmē, kādā šo vārdu izprata senie /domātāji/, kas ar to norādīja jēdzienu, kurā rodams [zu setzen] augstākais labums, un izturēšanos, ar kādu tas iegūstams. Būtu labi, ja mēs šim vārdam atstātu viņa seno nozīmi, — mācību par augstāko labumu, tā kā prāts to cenšas padarīt par zinātni. Jo, no vienas puses, ierobežotājs nosacījums. kuru mēs pievienojam, būtu piemērots grieķu nosaukumam (kas nozīmē gudrības mīlestību) un tomēr tanī pašā laikā būtu pietiekams, lai filozofijas nosaukumā ietvertu arī mīlestību uz zinātni, tātad uz ikvienu spekulatīvu prāta izziņu, ciktāl tā noder tiklab minētajam jēdzienam,



kā arī praktiskajam noteicējamatam, un tomēr neļautu izlaist no acīm galveno mērķi, vienīgi kura dēļ tā var saukties par gudrības mācību. No otras puses, nenāktu arī par ļaunu nedaudz mazināt [abschrecken] tā /cilvēka/ iedomību, kurš iedrošinājies pats sev piedēvēt filozofa titulu, jau ar definīcijas palīdzību parādot viņam pašvērtējuma mērogu, kas visai mazinātu viņa pretenzijas; jo būt gudrības sludinātājam, bez šaubām, nozīmē kaut ko vairāk nekā būt skolniekam, kas aizvien vēl nav ticis pietiekami tālu, lai cerībā uz šādu augstu mērķi varētu būt vadonis pats sev un vēl jo mazāk citiem; tas nozīmētu būt meistaram gudrības zināšanā, bet tas ir vairāk, nekā uzdrīkstas pieticīgs cilvēks, un filozofija, tāpat kā pati gudrība, vēl joprojām paliktu ideāls, ko objektīvi visā pilnībā pārstāv vienīgi prāts, bet subjektīvi, atsevišķai personai, ir tikai šās personas nemitīgo centieni mērķis; un tiesības apgalvot, ka viņš sasniedzis šo ideālu, pašpaļāvīgi nosaukdams sevi par filozofu, ir tikai tam, kurš savā personā kā paraugā var parādīt arī gudrības nenovērsamo rezultātu (pilnīgā sevis savaldīšanā un neapšaubāmā interesē galvenokārt par vispārēju labumu), kuru, ja kāds gribēja izpelnīties šo goda nosaukumu, prasīja arī senie /domātāji/. [...]

Morālais likums ir tīrās gribas vienīgais noteicējamatums. Bet, tā kā šis likums ir tikai formāls (proti, tas prasa vienīgi maksimas kā vispārējas likumdevējas formu), tad kā noteicējamatums tas abstrahējas no katras matērijas, tāpat no katra gribēšanas objekta. Tātad, lai arī augstākais labums būtu pilnā mērā tīrā praktiskā prāta, t. i., tīrās gribas priekšmets, tomēr tāpēc vien tas nav uzskatāms par šās gribas noteicējamatu, un vienīgi morālais likums jāuzskata par pamatu, lai šo augstāko labumu un tā sasniegšanu jeb veicināšanu mēs padarītu sev par objektu. Šis atgādinājums ir visai svarīgs tik delikātā jautājumā, kāda ir tikumisko principu noteikšana, kur pat visniecīgākais aplamais iztulkojums falsificē uzskatus [Gesinnungen]. Tik tiešām, jau no analītikas bija nomanāms, ka tad, ja pirms morālā likuma par gribas noteicējamatu pieņem kādu objektu, nosaucot to par labo, un pēc tam no tā atvasina augstāko praktisko principu, tādā gadījumā tas vienmēr izraisa heteronomiju, un morālais princips tiek atstumts malā.

Bet, ja augstākā labuma jēdzienā jau ir ietverts morālais likums kā augstākais nosacījums, tad pats par sevi



saprotams, ka tādā gadījumā augstākais labums ir nevis vienīgi tīrās gribas objekts, bet arī tās jēdziens, un priekšstats par šā labuma eksistenci, kas iespējama mūsu praktiskā prāta dēļ, tajā pašā laikā ir arī tīrās gribas noteicējamats; jo tādā gadījumā gribu saskaņā ar autonomijas principu patiešām noteic šai jēdzienā jau ietvertais un līdz ar viņu domātais morālais likums, nevis kāds cits priekšmets. So jēdzienu kārtību attiecībā uz gribas noteikšanu nedrīkst neievērot, jo citādi mēs sāksim pārprast paši sevi un iedomāsimies, ka runājam paši sev pretim tur, kur viss atrodas vispilnīgākā savstarpējā saskaņā.

## OTRĀ NODAĻA

### PAR TĪRĀ PRĀTA DIALEKTIKU AUGSTĀKĀ LABUMA JĒDZIENA NOTEIKŠANĀ

Augstākā jēdziens satur sevī zināmu divdomību, kura, ja tai nepievērš uzmanību, var novest pie nevajadzīgiem strīdiem. Augstākais var nozīmēt pašu augstākstāvošo [das Oberste, *supremum*<sup>43</sup>] vai arī pilnīgo [das Vollendete, *consummatum*<sup>44</sup>]. Augstākstāvošais ir tas nosacījums, kas pats nav nosacīts, t. i., nav pakārtots nevienam citam nosacījumam (*originarium*<sup>45</sup>), pilnīgais ir tāds veselais [Ganze], kas nav tāda paša veida vēl lielāka veselā daļa (*perfectissimum*<sup>46</sup>). Analitikā pierādījām, ka tikums (kā būt laimes cienīgam) ir pats augstākstāvošais nosacījums tam visam, kas vien mums var likties vēlams, tātad visiem mūsu centieniem pēc laimes, un līdz ar to ir pats augstākstāvošais labums. Bet tāpēc jau tas vēl nav veselais un pilnīgais labums kā ar prātu apveltītu galīgu būtņu iekārtošanās priekšmets, jo, lai tas būtu tāds, ir nepieciešama arī laime, un proti, nevis tikai tās personas ieinteresētajās acīs, kura padara pati sevi par mērķi, bet arī neieinteresēta prāta spriedumā, kas personu vispār pasaulē uzlūko kā mērķi pašu par sevi. Jo izjust vajadzību pēc laimes, būt tās cienīgam, bet tomēr nebūt tajā līdzdalīgam — to nekādi nevar savienot ar būtnes, kurai piemīt prāts, pilnīgo gribēšanu [Wollen], kura turklāt būtu visspēcīga, ja arī mēs iedomātos tādu tikai mēģinājuma pēc. Tā kā tikums un laime kopā ir augstākā labuma gūvums vienā personā —

turklāt arī laime ir sadalīta precīzā samērīgumā tikumībai (kā personas vērtība un tās /iespēja/ būt laimes cienīgai) — ir iespējama pasaules augstākais labums, tad augstākais labums nozīmē veselo, pilnīgo labumu, kur tikums kā nosacījums vienmēr ir pats augstākstāvošais labums, jo augstāk par to vairs nav nekāda nosacījuma, toties laime vienmēr nozīmē kaut ko tādu, kas tam, kurš ieguvis šo laimi, ir gan tīkams, tomēr nav pats par sevi vien absolūti un visādā ziņā labs, bet vienmēr kā nosacījumu pieņem morālu, likumam atbilstošu izturēšanos.

Divām vienā jēdzienā nepieciešami savienotām noteiksmēm jābūt saistītām kā pamatam un sekām, un proti, vai nu tādējādi, ka šī vienība tiek aplūkota kā analītiska (loģisks saistījums), vai arī tādējādi, ka tā tiek skatīta kā sintētiska (reāls savienojums), turklāt pirmo kā tādu aplūko saskaņā ar identitātes likumu, bet otro — saskaņā ar cēlonības likumu. Tātad tikuma saistījumu ar laimi var saprast vai nu tādējādi, ka centieni būt tikumīgam un tiekšanās ar prātu pēc laimes ir nevis divas dažādas, bet gluži identiskas rīcības, jo tad pirmajai nevajadzētu nevienu citu maksimu kā vien to, kas jāliek pamatā otrajai, vai arī minētais saistījums ir tādējāds, ka tikums rada laimi kā kaut ko no tikuma apziņas atšķirīgu, — tāpat kā cēlonis rada sekas.

No senajām grieķu skolām patiesībā tikai divas bija tādas, kas augstākā labuma jēdziena noteikšanā tiktāl gan sekoja vienādai metodei, ka neatzina tikumu un laimi par diviem dažādiem augstākā labuma elementiem, — tātad tās meklēja principa vienību saskaņā ar identitātes likumu [Regel]; taču tās savukārt atšķīrās tanī ziņā, ka tās katra citādāk izvēlējās pamatjēdzienu no abiem /elementiem/. Epikūrietis sacīja: apzināties savu maksimu, kas ved uz laimi, ir tikums; stoīķis turpretim: apzināties savu tikumu ir laime. Pirmajam gudrība bija tas pats, kas — tikumība; otrajam, kurš izvēlējās augstāku nosaukumu tikumam, vienīgi tikumība bija patiesā gudrība.

Jānožēlo, ka šo vīru asais prāts (kas tomēr vienlaikus arī jāapbrīno tanī ziņā, ka viņi jau tik agrīnā laikmetā izmēģinājuši visus iespējamus filozofisko meklējumu ceļus) tika izmantots neveiksmīgi, — lai atrastu identitāti starp visai nevienādiem jēdzieniem, proti, starp laimes jēdzienu un tikuma jēdzienu. Tas tomēr bija atbilstoši viņu



laikmeta dialektiskajam garam, un dažkārt arī mūsdienās tas vedina izsmalcinātus prātus novērst [aufzuheben] būtiskas un nekad nesavienojamas atšķirības principos, proti, viņi mēģina pārvērst šīs atšķirības strīdā par vārdiem un tādējādi, lietojot vienīgi dažādus nosaukumus, mākslīgā ceļā sasniegt šķietamu jēdziena vienību; parasti tas attiecas uz tādiem gadījumiem, kad nevienveidīgo pamatu savienošana atrodas tik dziļi vai tik augstu vai prasa tik pilnīgi pārveidot filozofiskajā sistēmā jau pieņemtās mācības, ka kļūst bail iedziļināties reālajā atšķirībā un tā drīzāk gan tiek aplūkota kā vienīgi formāla nesaderība.

Abas skolas gan mēģināja atklāt tikuma un laimes praktisko principu vienādību, bet tās tomēr nebija vienis prātis, kā šāda identitāte būtu sasniedzama, un tās tomēr tālu un bezgala atšķirās viena no otras, turklāt viena savu principu meklēja estētiskajā jomā, bet otra — loģiskajā; pirmā to mēģināja atrast juteklisko vajadzību apziņā, bet otrā — praktiskā prāta neatkarībā no visiem jutekliskajiem noteicējpamatiem. Pēc epikūrieša domām, tikuma jēdziens jau ietilpa maksimā, kura prasīja savas personiskās laimes veicināšanu; turpretim saskaņā ar stoīķa uzskatiem laimes jūtas ir ietvertas jau sava tikuma apziņā. Bet tas, kas ietverts kādā citā jēdzienā, ir gan viēnāds ar zināmu ietverošā daļu, taču ne ar veselo, un divi vesēlie, ja, proti, daļas abos tiek savienotas veselajā gluži dažādā veidā, var turklāt specifiski atšķirties viens no otra, kaut arī tie ir no vienas un tās pašas vielas [Stoffe]. Stoīķis apgalvoja, ka tikums ir viss [ganze] augstākais labums un laime ir tikai iegūtā tikuma apziņa kā piederīga subjekta stāvoklim. Epikūrietis apgalvoja, ka laime ir viss augstākais labums un tikums ir tikai šo laimes meklējumu maksimas forma, proti, tas rodams prātam atbilstošā līdzekļu lietojumā.

Analītiskā mēs tomēr noskaidrojām, ka tikuma maksimas un personiskās laimes maksimas attiecībā uz viņu augstāko praktisko principu ir gluži nevienveidīgas un ne tik vien nav saskaņīgas, kaut gan pieder pie viena augstākā labuma, lai to darītu iespējāmu, bet arī ļoti stipri ierobežo viena otru tajā pašā subjektā un kaitē viena otrai. Tātad, neraugoties uz visiem līdzšinējiem koalīcijas mēģinājumiem [Koalitionsversuche], jautājums — kā praktiski iespējāms augstākais labums — vēl joprojām paliek neatrisināts uzdevums. Bet analītiskā mēs norādījām iemeslu, kāpēc šis uzdevums ir grūti

atrisināms, proti: laime un tikumība ir divi specifiski pilnīgi dažādi augstākā labuma elementi, un viņu savienojumu tātad nevar izziņāt analītiski (kā varbūt tas, kas meklē savu laimi, šai savā uzvedībā [Verhalten], vienīgi pateicoties savu jēdzienu analīzei, uzskatīs sevi par tikumīgu, vai tas, kas seko tikumam, šādas savas uzvedības apziņas dēļ jau *ipso facto*<sup>47</sup> izrādīsies laimīgs), tā ir jēdzienu sintēze. Bet, tā kā šo savienojumu atzīst par *a priori*, tātad praktiski nepieciešamu, tātad par tādu, kas nav atvasināts no pieredzes, un augstākā labuma iespēja tātad nedibinās uz empīriskiem principiem, tad šā jēdziena dedukcijai jābūt transcendentālai. Radīt augstāko labumu sakarā ar gribas brīvību ir *a priori* nepieciešami; tātad arī tā iespējas nosacījumam jādibinās vienīgi uz aprioriem izziņas pamatiem.

## I

### PRAKTISKĀ PRĀTA ANTINOMIJA

Augstākajā labumā, kas mums ir praktisks, t. i., kas ar mūsu gribas palīdzību padarāms īstens, tikums un laime tiek domāti kā nepieciešami savienoti, tā ka praktiskais prāts nevar pieņemt vienu, nepieņemot arī otru kā pie tā piederīgu. Šis savienojums (kā jebkurš savienojums vispār) ir vai nu analītisks, vai sintētisks. Bet, tā kā dotais savienojums, kā to iepriekš parādījām, nevar būt analītisks, tad tas jādomā kā sintētisks, proti, kā cēloņa un seku saistījums; jo tas attiecas uz praktiski labo, t. i., uz to, kas iespējams sakarā ar rīcību. Tātad vai nu laimes alkas [Begierde] nepieciešami ir tikuma maksimū virzītājspēks [Bewegursache], vai tikuma maksimū jābūt laimes darbīgajam cēlonim. Pirmais /gadījums/ nekādā ziņā nav iespējams, jo (kā mēs to pierādījām analītiskā) maksimas, kas gribas noteicējpamatu rod [setzen] savas laimes alkās, nebūt nav morālas un nevar būt tikuma pamats. Bet arī otrais /gadījums/ nav iespējams, jo katrs praktisks cēloņu un seku saistījums pasaulē kā sekmes gribas noteikšanā pielāgojas nevis gribas morālajam noskaņojumam, bet gan dabas likumu zināšanai un fiziskajai iespējai izmantot šos likumus saviem nolūkiem; un tātad ar morālo likumu visprecīzāko ievērošanu nevar gai-



dīt pasaulē nepieciešamu un augstākajam labumam pietiekamu laimes savienojumu ar tikumu. Bet, tā kā augstākā labuma veicināšana, kas ietver šo savienojumu savā jēdzienā, ir *a priori* nepieciešams mūsu gribas objekts un ir cieši saistīta ar morālo likumu, tad šās veicināšanas neiespējamībai jāpierāda arī morālā likuma maldīgums. Tātad, ja augstākais labums saskaņā ar praktiskām kārtulām nav iespējams, tad arī morālajam likumam, kas pavēl to veicināt, jābūt fantāzijas auglim, kas vērsts uz tukšiem iedomātiem mērķiem, un tātad tam pašam par sevi jābūt aplamam.

## II

### PRAKTISKĀ PRĀTA ANTINOMIJAS KRITISKA NOVĒRŠANA [AUFHEBUNG]<sup>48</sup>

Tīrā spekulatīvā prāta antinomijā bija sastopama līdzīga pretruna starp dabisko nepieciešamību un brīvību pasaules notikumu cēlonībā. To novērsām tādējādi, ka pierādījām, ka patiesībā te nav nekādas pretrunas, ja notikumus un pat pašu pasauli, kur tie norisinās, aplūko (kā tas arī ir jādara) tikai kā parādības; jo tai pašai darbigajai [handelnde] būtnei kā parādībai (pat attiecībā uz sevi pašas iekšējām sajūtām [Sinne]) ir cēlonība jutekliskajā pasaulē, kas vienmēr piemērota dabas mehānismam, bet attiecībā uz to pašu notikumu, ciktāl darbigā persona vienlaikus aplūko sevi kā noumenu (tīru intelektu savā esamībā, kura nav noteicama laika ziņā), tā var saturēt šās cēlonības noteicējpamatu, — kas pats ir brīvs no katra dabas likuma —, atbilstoši dabas likumiem.

Ar doto tīrā praktiskā prāta antinomiju ir gluži tāpat. Pirmais no abiem nolikumiem, proti, ka centieni pēc laimes rada pamatu tikumiskam domāšanas veidam, ir katrā ziņā aplams; bet otrais nolikums, proti, ka tikumiskais domāšanas veids nepieciešami rada laimi, nav katrā ziņā aplams, — tas ir aplams tikai tiktāl, ciktāl šāds domāšanas veids tiek aplūkots kā cēlonības forma jutekliskajā pasaulē, un līdz ar to, ja esamību tajā es pieņemu par vienīgo ar prātu apveltītas būtnes eksistences veidu, tātad ir aplams tikai nosacīti. Tā kā man tomēr ir ne vien tiesības domāt savu esamību arī kā noumenu sapratnes pasaulē, bet morālajā likumā man pat ir tīri

intelektuāls noteicējpamats manai cēlonībai (jutekliskajā pasaulē), tad nav iespējami, ka domāšanas veida tikumībai kā cēlonim ir ja ne gluži tiešs, tad kaut vai netiešs (ar kāda inteligibla dabas radītāja starpniecību) un, proti, nepieciešams sakars ar laimi kā sekām jutekliskajā pasaulē; šāds savienojums dabā, kas ir vienīgi jutekļu objekts, nekad nevar notikt citādi kā nejauši un nevar būt pietiekams augstākajam labumam.

Tātad, neraugoties uz šo šķietamo praktiskā prāta pret-runu ar sevi pašu, augstākais labums ir morāli noteiktas gribas nepieciešamais augstākais mērķis, patiesš tā objekts; patiešām, tas ir praktiski iespējams, un gribas maksimām, kas savas matērijas ziņā attiecas uz to, ir objektīva realitāte, kuru sākumā šī antinomija saskaņā ar vispārīgu likumu cerēja atrast [getroffen wurde] tikumības savienojumā ar laimi, bet tikai pārpratuma dēļ, jo attiecību starp parādībām skatīja kā lietu pašu par sevi attiecību pret šīm parādībām.

Ja mēs jūtamies spiesti augstākā labuma iespēju, proti, tā labuma, ko prāts izvirzīs visām ar prātu apveltītām būtnēm kā visu viņu morālo vēlmju mērķi, meklēt tādā tātē, proti, saistījumā ar inteligiblu pasauli, tad mūs katrā ziņā pārsteidz tas, ka tiklab senāko, kā arī jaunāko laiku filozofi varējuši atrast laimi pilnīgi pienācīgā atbilstībā tikumam jau šajā dzīvē (jutekliskajā pasaulē) vai varējuši pārliecināt sevi, ka apzinās šo atbilstību. Jo Epikūrs tāpat kā stoīķi augstāk par visu citu vērtēja [erhoben] laimi, kura dzīvē rodas no tikuma apziņas, un Epikūrs savos praktiskajos priekšrakstos nebija tik zemiski noskaņots, kā to varētu secināt no viņa teorijas principiem, kurus viņš lietojis izskaidrošanai, nevis rīcību veikšanai, kā tos daudzi iztulkojuši, jo uz to viņus vedinājis izteiciena *apmierinātība* vietā lietotais izteiciens *bauda*; viņš pie dziļi dvēseliska prieka baudu veidiem tāpat pieskaitīja gluži nesavtīgu labā darīšanu; pieticība un tieksmju savaldīšana, kā to vienmēr var prasīt visstingrākais morāles filozofs, tāpat ietilpa viņa prieka plānā [zu seinem Plane eines Vergnügens] (ar to viņš domāja arvien liksmo sirdi); turklāt viņš īpaši atšķīrās no stoīķiem tikai tanī ziņā, ka šo liksmi uzskatīja par virzītāj-spēku, turpretim stoīķi to it pamatoti noliedza. Jo, no vienas puses, tikumīgais Epikūrs maldījās, tāpat kā vēl tagad maldās daudzi vīri ar morālā ziņā labiem nodomiem, kuri pietiekami dziļi neapsver savus principus, proti, tai ziņā,



ka viņš jau iepriekš pieņēma tikumiskā domāšanas veida /esamību/ tajos cilvēkos, kuriem viņš vēl tikai gribeja norādīt tikumiskas rīcības motīvu (un patiešām, taisnīgais cilvēks nevar uzskatīt sevi par laimīgu, ja viņš iepriekš neapzinās savu taisnīgumu; jo, valdot šādai /tikumiskajai/ pārliecībai, pārmetumi, kādus viņš sava domāšanas veida dēļ būtu spiests sev izteikt par katru pārkāpumu, un morālais pašnosodījums laupītu viņam katru iespēju baudīt to patīkamo, ko varētu sniegt viņa stāvoklis). Bet jautājums ir /šāds/: kā dēļ pirmām kārtām kļūst iespējama šāda pārliecība un domāšanas veids savas esamības vērtības novērtēšanai, jo pirms šādas pārliecības subjektā vispār vēl nebūtu sastopama it nekāda morālas vērtības izjūta. Cilvēks, ja viņš ir tikumīgs, protams, nepriecāsies par dzīvi, ja katrā rīcībā neapzināsies savu taisnīgumu, kaut gan viņa fiziskajā stāvoklī laime viņam būtu jo labvēlīga; bet, lai viņu visupirms padarītu tikumīgu — tā tad iekams vēl viņš tik augsti novērtē savas eksistences morālo vērtību —, vai viņam var cildināt dvēseles mieru, kas radīsies no taisnīguma apziņas, par kuru viņam nav nekādas jēgas?

Bet, no otras puses, šeit vienmēr meklējams cēlonis viltojuma kļūdei (*vitium subreptionis*)<sup>49</sup> un it kā optiskajai ilūzijai, no kuras nevar pilnīgi izvairīties arī visai pieredzējis cilvēks tā apzināšanās, ko darām, atšķirībā no tā, ko izjūtam [was man empfindet]. Morālā pārliecība ir nepieciešami savienota ar apziņu, ka mūsu gribu tieši noteic likums. Bet iekārotspējas noteikšanas apziņa vienmēr ir cēlonis labpatikai par rīcību, kura labpatikas dēļ tiek izraisīta; tomēr šī patika, šī labpatika pati par sevi nav rīcības noteicējamats, — tieši gribas noteikšana vienīgi ar prāta /palīdzību/ ir patikas jūtu pamats, un šī noteikšana paliek tīri praktiska, nevis estētiska iekārotspējas noteikšana. Tā kā šī noteikšana iekšēji tieši tāpat pamudina uz rīcību kā apmierinātības jūtas, kas tiek gaidītas no iekārotās rīcības, tad to, ko mēs paši darām, mēs viegli uzskatām par kaut ko tādu, ko izjūtam vienīgi pasīvi [bloß leidentlich], un morālo motīvu pieņemam par juteklisku dziņu, kā tas ikreiz mēdz notikt tā saucamajos jutekļu (šajā gadījumā iekšējo jutekļu) apmāna /gadījumos/. Cilvēka dabā ir kaut kas ļoti cēls, proti, tai ziņā, ka tīrs prāta likums tieši noteic viņa rīcību un tas jaušams pat ilūzijās uzskatīt šās gribas intelektuālās noteicamības subjektīvo /elementu/ par kaut ko estētisku un



īpašu juteklisku jūtu sekām [Wirkung] (jo intelektuālas jūtas saturētu sevī pretrunu). Ir arī ļoti svarīgi pievērst uzmanību šai mūsu personības īpašībai un cik iespējams labāk izkopt prāta ietekmi uz šīm jūtām. Bet mums jāsar-  
gās arī, lai ar šā morālā noteicējamā kā motīva neistiem cildinājumiem, piedēvējot tam īpašu prieku jūtas kā cēloņus (kas taču ir tikai sekas), nepazemotu un neiz-  
kropļotu kā aplamu fonu [Folie] patieso īsto motīvu —  
pašu likumu; tātad cieņa, nevis patika vai laimes bauda ir kaut kas, uz ko nevar vērsties nekādas iepriekš eso-  
šas jūtas, kas liktas pamatā prātam (jo tās vienmēr būtu estētiskas un patoloģiskas); tātad apziņa par gribas tiešo piespiešanu ar likuma palīdzību diez vai ir pielīdzināma patikas jūtām, jo attiecībā pret iekārotspēju tās veic tieši to pašu, tomēr no citiem avotiem; taču vienīgi ar šādu priekšstatīšanas veidu var sasniegt to, ko meklējam, proti, lai rīcības nenotiktu vienīgi atbilstoši pienākumam (pa-  
tīkamu jūtu dēļ), bet gan pienākuma pēc, un tādām jābūt katras morālas izglītības patiesajam mērķim.

Bet vai nav kāds vārds, kas neapzīmētu baudu, kā, piem., laimes vārds, un tomēr norādītu uz labpatiku [Wohlgefallen] par savu eksistenci, analoģu laimei, kurai nepieciešami jāpavada tikumiskā apziņa? Tāds ir! Sis vārds ir pašapmierinātība [Selbstzufriedenheit], kas savā īstajā nozīmē vienmēr norāda tikai uz negatīvu labpatiku par savu eksistenci, kad apzināmies, ka mums nav nekādu vajadzību. Brīvība un apziņa par to kā spēju ar nelokāmu pārliecību sekot morālajam likumam ir neatkarība no tieksmēm, vismaz tiktāl, kā no mūsu iekāres noteicējiem (ja arī ne kā ietekmētājiem) virzītājspēkiem, un, ciktāl es to apzinos, sekodams savām morālajām maksimām, tā ir vienīgais apmierinājuma avots, proti, apmierinājuma, kas nepieciešami saistīts ar to un nav dibināts ne uz kādām īpašām jūtām un nav mainīgs; šādu apmierinājumu var saukt par intelektuālu. Estētiskais apmierinājums (kuru par tādu sauc netiešā nozīmē), kas dibinās uz tieksmju apmierināšanu, lai arī cik smalki tās būtu izprātotas, nekad nevar būt adekvāts tam, ko par to domājam. Jo tieksmes mainās, pastiprinās līdz ar labvēlību, ko tām parāda, un atstāj aiz sevis vēl jo lielāku tukšumu nekā tas, ko bija domājuši aizpildīt. Tāpēc ar prātu apveltītai būnei tās vienmēr ir apgrūtinošas, un, ja arī viņa nespēj tās atnest, tad tās viņā tomēr rada neatvairāmu vēlēšanos tikt no tām vaļā. Pat tieksme uz



to, kas atbilst pienākumam (piem., uz labdarību), var gan visai atvieglot morālo maksimu iedarbību, bet nevar radīt nevienu /maksimu/. Jo maksimā, ja rīcībai jāsaturs ne tikai legalitāte, bet arī moralitāte, visam jāreducējas uz priekšstatu par likumu kā noteicējpamatu. Tieksme, vienalga, vai tā būtu labdabīga vai ne, ir akla un verdziska, un prātam, ja runa ir par tikumību, nav jābūt tikai tās aizbildnim, — tam vienam pašam kā tīrajam praktiskajam prātam, nepiegiežot tai vērību, jā rūpējas par savām personiskajām interesēm. Pat šīs līdzcie- lības un labsirdīgās līdzdalības jūtas, ja tās ir pirms pārdomām par to, kas ir pienākums, un kļūst par notei- cējpamatu, ir nomācošas laba prāta [wohldenken] cil- vēkiem, samulsina viņu pārdomātās maksimas un rada vēlēšanos atbrīvoties no tām un pakļauties vienīgi likum- devējam prātam.

No minētā var saprast, kā šās tīrā praktiskā prāta spē- jas apziņa, pateicoties paveiktam darbam, (tikums) var radīt kundzības apziņu pār savām tieksmēm, līdz ar to neatkarības apziņu no tām, tātad arī neapmierinātības apziņu, kas vienmēr tās pavada, un tātad var modināt negatīvu labpatiku par savu stāvokli, t. i., apmierinā- tību, kas savā izcelsmē ir apmierinātība ar savu per- sonu. Šādā veidā (proti, netieši) pati brīvība kļūst baudas spējīga — baudas, kuru nevar saukt par laimi, jo tā nav atkarīga no kaut kādu jūtu pozitīva pievienojuma — pre- cīzi izsakoties, to nevar saukt arī par svētlaimi [Se- ligkeit], jo šī bauda nav gluži neatkarīga no tieksmēm un vajadzībām, tomēr ir tām līdzīga, proti, ciktāl vismaz gribas noteikšana var būt brīva no viņu ietekmes, un tātad vismaz pēc savas izcelsmes tā ir analoģiska pašpie- tiekamībai, kuru var piedēvēt tikai visaugstākajai būtnei.

No šāda praktiskā tīrā prāta antinomijas atrisinājuma izriet, ka praktiskajos pamatprincipos var domāt (bet tāpēc, protams, vēl nevar izzināt un atskārst) vismaz kā iespējamu kādu dabisku un nepieciešamu savienojumu starp tikumības apziņu un tai atbilstošas laimes kā tās seku gaidām; no tā arī izriet, ka pamatprincipi, kas izteic centienus pēc laimes, nekādā ziņā nevar radīt tikumību, ka tātad augstākstāvošais labums (kā augstākā labuma pirmais nosacījums) ir tikumība, turpretim laime gan ir augstākā labuma otrais elements, tomēr tādējādi, ka tā ir tikai morāli nosacītās, tomēr nepieciešamās tiku- mības sekas. Vienīgi šādā pakārtībā augstākais

labums ir tīrā praktiskā prāta veselais objekts un prātam tas nepieciešami jāiedomājas kā iespējams, jo prāta pavēle ir — darīt savukārt visu iespējamo augstākā labuma radīšanai. Bet, tā kā šāda nosacītā un tā nosacījuma savienojuma iespēja pilnā mērā piederas pie lietu pārjutekliskām attiecībām un nav domājama [nicht gegeben werden kann] saskaņā ar jutekliskās pasaules likumiem, — lai gan šās idejas praktiskās sekas, proti, rīcības, kuru mērķis ir padarīt reālu augstāko labumu, pieder pie jutekliskās pasaules —, tad mēs mēģināsim attēlot šās iespējas pamatus, vispirms attiecībā uz to, kas tieši ir mūsu varā, un pēc tam, otrkārt, attiecībā uz to, ko prāts mums sniedz kā mūsu nespējas papildinājumu augstākā labuma iespējai (saskaņā ar praktiskiem principiem nepieciešami) un kas nav mūsu varā.

### III

#### PAR TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA PRIMARITĀTI [PRIMAT] TĀ SAVIENOJUMĀ AR SPEKULATĪVO PRĀTU

Ar primaritāti starp divām vai vairākām prāta savienotām lietām es saprotu vienas lietas priekšrocību būt par pirmo noteicējamu savienojumam ar visām pārējām lietām. Saurākā praktiskā nozīmē tas nozīmē vienas lietas interešu priekšrocību, ciktāl tai (ievērojot, ka tai dodama priekšroka salīdzinājumā ar kādu citu) ir pakārtotas citu lietu intereses. Katrai dvēseles spējai var piedēvēt intereses, t. i., principu, kas satur nosacījumu, vienīgi kura dēļ tiek veicināta to lietošana. Prāts kā spēja /radīt/ principus noteic visu dvēseles spēku intereses, bet savējās tas noteic pats sev. Prāta spekulatīvā lietojuma intereses ir objekta izziņāšana līdz pat augstākajiem apriorajiem mērķiem, bet prāta praktiskā lietojuma intereses ir grības noteikšana attiecībā uz pēdējo un pilnīgo [vollständig] mērķi. Tas, kas nepieciešams prāta lietojuma vispār iespējai, proti, lai tā principi un apgalvojumi nebūtu pretrunā viens ar otru, ir nevis prāta interešu sastāvdaļa, bet nosacījums, lai mums vispār varētu būt prāts; pie-



prāta interesēm pieskaitāms tikai tā paplašinājums, nevis vienīgi tā saskaņa ar sevi pašu.

Ja praktiskais prāts drīkstētu pieņemt un domāt kā dotu vienīgi to, ko tam varētu piedāvāt spekulatīvais prāts pats par sevi, izmantojot [aus] savus ieskatus, tad primaritāte piederētu spekulatīvajam prātam. Bet, ja pieņem, ka praktiskajam prātam pašam par sevi ir sākotnēji apriori principi, ar kuriem cieši saistās zināmas teorētiskas pozīcijas, kas tomēr nekādi nav spekulatīvajam prātam atskāršamas ( kaut gan tām nevajadzētu arī būt pretrunā ar to), tad jautājums ir šāds: kuras intereses ir augstākās (nevis, kurām būtu jāatkāpjas, jo vienu pretruna ar otram jām nav nepieciešama pretruna) — vai spekulatīvajam prātam, kas neko nezina no tā visa, ko tam piedāvā atzīt praktiskais prāts, jāpieņem šie nolikumi un, kaut arī tie ir tam ireāli, jāmēģina savienot tos ar saviem jēdzieniem kā svešu, tā rīcībā nodotu īpašumu jeb vai tam ir tiesības stūrģalvīgi sekot savām paša īpašām [abgesonderten] interesēm un saskaņā ar E p i k ū r a kanoniku<sup>50</sup> [Kanonik] kā tukšus prātojumus atraidīt to visu, kas savu objektīvo realitāti nevar apliecināt ar acīmredzamiem, pieredzē konstatējamiem piemēriem, lai arī cik bieži tas būtu savijies ar praktiskā (tīrā) lietojuma interesēm un pats par sevi arī nebūtu pretrunā ar teorētisko prātu, atraidīt vienīgi tāpēc, ka tas patiešām kaitē spekulatīvā prāta interesēm tajā ziņā, ka tas iznīcina robežas, kuras teorētiskais prāts pats sev spraudis, un atstāj viņu iztēles bezjēdzību un neprāta varā.

Patiešām, ja praktisko prātu liktu pamatā kā patoloģiski nosacītu, t. i., vienīgi kā tādu, kas pārvalda tieksmju intereses, vadoties no laimes jutekliskā principa, tad šādu prasību spekulatīvajam prātam nemaz nevarētu izvirzīt. Muhameda paradīze vai teozofu un mistiķu tiksmīgā savienošānās ar dievību<sup>51</sup>, lai katrs to domātu kā domādams, uzmāktos prātam ar saviem brīnumainajiem izdomājumiem, un tikpat labi būtu, ja mums nemaz nebūtu prāta, kā tad, ja mēs viņu šādā veidā pamestu sapņojumu varā. Bet, ja tīrais prāts pats par sevi var būt praktisks un tāds patiešām arī ir, kā to pierāda morālā likuma apziņa, tad tomēr tas vienmēr ir tikai viens un tas pats prāts, kas vai nu teorētiskajā, vai praktiskajā nolūkā [Absicht] spriež atbilstoši aprioriem principiem, un tad ir skaidrs, ka, ja arī viņa spēja teorētiskajā nolūkā nav pietiekama, lai apstiprinoši noteiktu zināmus nolikumus, kaut

arī tie nav pretrunā ar šo nolūku, viņam tomēr jāpieņem šie nolikumi, līdzko tie nešķirami piederas pie tīrā prāta praktiskajām interesēm gan kā viņam svešs piedāvājums, kas nav izaudzis viņa augsnē, bet tomēr ir pietiekami apliecināts, un jāmēģina tos salīdzināt un saistīt ar to visu, kas ir viņa kā spekulatīva prāta varā; taču viņš samierinās ar to, ka tie nav viņa ieskatī, bet tie tomēr ir viņa lietojuma paplašinājumi kādā citā, proti, praktiskā nolūkā, kas nekādā ziņā nav pretrunā ar viņa interesēm, kuras izpaužas spekulatīvās pārdošības ierobežošanā.

Tātad tīrā spekulatīvā prāta savienojumā ar tiro praktisko prātu vienā izziņā praktiskajam prātam piemīt primaritāte, proti, pieņemot, ka šis savienojums varbūt nav nejausšs un patvaļīgs, bet ir dibināts *a priori* uz pašu prātu un tātad ir nepieciešams. Jo bez šāda pārkārtojuma prātam rastos pretruna pašam ar sevi; tiešām, ja tīrais spekulatīvais prāts un tīrais praktiskais prāts būtu vienkārši piekomandēti (koordinēti) viens otram, tad pirmais pats par sevi cieši noslēgtu savu robežu un neko neuzņemtu savā jomā no otrā, bet otrs tomēr mēģinātu paplašināt savas robežas pāri visam un tur, kur to prasa viņa vajadzība, mēģinātu iekļaut pirmo savās robežās. Bet no tīrā praktiskā prāta nemaz nevar prasīt, lai tas būtu pakārtots spekulatīvajam prātam un lai kārtība tātad būtu otrāda, jo katras intereses galu galā ir praktiskas un pat spekulatīvā prāta intereses ir tikai nosacītas un pilnīgas tās ir vienīgi praktiskajā lietojumā.

#### IV

### DVĒSELES NEMIRSTĪBA KĀ TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA POSTULATS

Augstākā labuma sasniegšana pasaulē ir ar morālā likuma palīdzību noteicams gribas nepieciešamais objekts. Bet šai gribā pārliecības pilnīga atbilstība morālajam likumam ir augstākā labuma augstākstāvošais nosacījums. Tai tātad jābūt tāpat iespējamai kā tās objektam, jo tā ir ietverta tanī pašā pavēlē, kas prasa šā labuma veicināšanu. Taču gribas pilnīgā atbilstība morālajam likumam ir svētums, t. i., pilnība, ko nav spējīga sasniegt neviens ar prātu apveltīta jutekliskās pasaules



būtne nevienā savas esamības laika momentā. Bet, tā kā šis svētums tomēr tiek prasīts kā praktiski nepieciešams, tad to var sastapt tikai līdz bezgalībai ejošā progresā, /kura mērķis ir/ šāda pilnīgas atbilstības sasniegšana, un tīrā praktiskā prāta principi nepieciešami prasa pieņemt šādu praktisku virzību [Fortschreitung] kā mūsu gribas reālo objektu.

Bet šis bezgalīgais progress iespējams, tikai pieņemot, ka ar prātu apveltītās būtnes eksistence un personība turpinās līdz bezgalībai (to sauc par dvēseles nemirstību). Augstākais labums tātad praktiski iespējams, tikai pieņemot dvēseles nemirstību; dvēseles nemirstība tātad kā cieši saistīta ar morālo likumu ir tīrā praktiskā prāta **postulāts** (ar to es saprotu teorētisku nolikumu, kas kā tāds nav pierādāms, jo tas nešķirami saistīts ar kādu *a priori* nenosacīti nozīmīgu praktisku likumu).

Tēze par mūsu iedabas morālo uzdevumu, proti, ka tikai līdz bezgalībai ejošā progresā /gaitā/ var nonākt līdz pilnīgai atbilstībai tikumiskajam likumam, ir ārkārtīgi derīga ne vien spekulatīvā prāta nespējas noteikšanas ziņā, bet arī attiecībā uz reliģiju. Ja šās tēzes trūkst, tad vai nu tikumiskajam likumam tiek pilnīgi liegts tā svētums, pārgudri padarot to iecietīgu (indulgentu) un tādējādi atbilstošu mūsu ērtībai, vai arī mēs pārspilējam tā sūtību un reizē sasprindzinām savas gaidas uz nesasniedzamu mērķi, proti, uz cerētu pilnīgu gribas svētuma guvumu, un noklistam jūsmīgos teozofiskos sapņos, kas ir pilnīgi pretrunā ar pašizziņu; tiklab vienā, kā otrā gadījumā tiek vienīgi kavēta nemitīgā cenšanās precīzi un vienmēr sekot stingrai, nesaudzīgai, tomēr nevis iztēlotai [idealischen], bet gan īstenai prāta pavēlei. Ar prātu apveltītai jeb galīgai būtnei iespējams tikai bezgalīgas attīstības ceļš — no zemākām līdz augstākām morālās pilnības pakāpēm. Bezgalīgais [der Unendliche], kam neko nenozīmē [nichts ist] laika nosacījums, redz šai mums bezgalīgajā rindā atbilstības pilnību [das Ganze der Angemessenheit] morālajam likumam, un svētums, ko nepieņemami prasa viņa bauslis, lai mēs būtu atbilstoši viņa taisnīgumam tai augstākā labuma daļā [Anteil], kādu viņš noteic ikvienam, ir pilnīgi tverams vienā vienīgā ar prātu apveltītu būtni esamības intelektuālā vērojumā. Tas, kas radītai būtnei var pienākties vienīgi attiecībā uz cerībām par šo daļu, būtu viņa pārbaudītās morālās pārlicības apziņa, lai līdzšinējā attīstība

no sliktākā uz morāli labāko un negrozāmā apņemšanās, kas šai būtnei tādējādi kļuvusi zināma, dotu cerības uz tālāku nepārtrauktu tās turpināšanos, lai tās eksistence ilgtu cik ilgama, pat pāri šās dzīves robežām\*; un lai tādējādi — gan nekad šeit vai kādā paredzamā nākamā savas esamības laika momentā, bet tikai (vienīgi dievam pārredzamajā) savas pastāvēšanas bezgalībā — panāktu pilnīgu saskaņu ar viņa gribu (bez iecietības [Nachsicht] jeb atļaidēm, kas nav savienojamas ar taisnīgumu).

## V

### DIEVA ESAMĪBA KĀ TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA POSTULĀTS

Iepriekšējā analizē morālais likums mūs noveda pie praktiskā uzdevuma, ko bez jebkādiem jutekliskiem motīviem izvirzījis vienīgi tīrais prāts, proti, pie augstākā labuma pirmās un galvenās daļas, **tikumības**, nepieciešama pilnīguma, un, tā kā šādu uzdevumu var atrisināt tikai

---

\* Pārliecība par sava domāšanas veida nemainību nemitīgajā attīstībā uz labo radītai būtnei pati par sevi šķiet neiespējama. Tieši tādēļ kristīgā reliģijas mācība to atvasina vienīgi no tā paša gara, kas dod svētību [wirkt die Heiligung], t. i., kas rada šo ciešo apņemšanos un līdz ar viņu neatlaidības apziņu morālajā progresā. Bet gluži dabiski ir arī tas, kas apzinās, ka sava mūža lielu daļu līdz pat tā galam ir atradies nemitīgā attīstībā uz labo, un proti, istu morālu dzenuļu skubināts drīkst modināt sevi ja arī ne drošu pārliecību, tad vismaz mierinošu cerību, ka arī eksistencē, kas turpinās aiz šās dzīves robežām, viņš neatlaidīgi paliks pie šiem pamatprincipiem un, lai gan šeit viņš pats savās acīs nekad nedz rod attaisnojumu, nedz arī — ievērojot viņa dabiskās pilnības, bet līdz ar to arī viņa pienākumu cerēto nākamo pieaugumu — jebkad drīkst uz to cerēt, tomēr šai progresā, kas, lai gan attiecas uz bezgalīgā tālumā izvirzītu mērķi, tomēr uzskatāms par piederošu pie dieva, viņam ir izredzes uz svētīgu [selige] nākotni; tas ir apzīmējums, ko prāts lieto, lai izteiktu no visiem nejausajiem pasaules cēloņiem neatkarīgu pilnīgu labumu, kas, tāpat kā svētums, ir ideja, kura var būt ietverta tikai bezgalīgā progresā un tā totalitātē; tādat radīta būtne to nekad nevar sasniegt pilnīgi.



mūžībā, tas noveda mūs pie **nemirstības** postulāta. Šim pašam likumam tikpat nesavtīgi kā iepriekš, /vadoties/ vienīgi no neieinteresēta prāta, jānovēd arī pie augstākā labuma otrā elementa, proti, pie tikumībai atbilstošas laimes iespējas, proti, pie pieņēmuma par šām sekām adekvāta cēloņa esamību, t. i., tam jāpostulē dieva eksistence kā nepieciešami piederīga pie augstākā labuma iespējas (šis mūsu gribas objekts nepieciešami saistīts ar tīrā prāta morālo likumdošanu). Mēģināsim pārliecināt attēlot šo sakarību [Zusammenhang].

Laime ir /tādas/ ar prātu apveltītas būtnes stāvoklis pasaulē, kurai viņas eksistences veselumā viss notiek pēc viņas vēlēšanās un gribas — tātad dibinās uz dabas saskaņu ar visu viņas mērķi, kā arī ar viņas gribas būtisko noteicējpamatu. Bet morālais likums kā brīvības likums pavēl ar noteicējpamatu palīdzību, kuriem jābūt pilnīgi neatkarīgiem no dabas un tās saskaņas ar mūsu iekārotspēju (kā motīviem); darbīgā ar prātu apveltītā būtne pasaulē tomēr nav tanī pašā laikā pašas pasaules un dabas cēlonis. Morālajā likumā tātad nav ne mazākā pamata nepieciešamam sakaram starp tikumību un tai atbilstošu būtnes laimi — būtnes, kura pieder pie pasaules kā tās daļa un tāpēc ir no tās atkarīga un kura tieši tādēļ ar savu gribu nevar būt šās dabas cēlonis un attiecībā uz savu laimi nevar pašas spēkiem pilnīgi saskaņot dabu ar saviem praktiskajiem pamatprincipiem. Tomēr tīrā prāta praktiskajā uzdevumā, t. i., nepieciešamajos centienos [Bearbeitung] uz augstāko labumu, šāds sakars tiek postulēts kā nepieciešams; mūsu pienākums ir censties veicināt augstāko labumu (kam tātad tomēr jābūt iespējamam). Līdz ar to tiek postulēta arī visas dabas cēloņa esamība; šis cēlonis ir atšķirīgs no dabas un ietver sevī šā sakara, proti, laimes un tikumības pilnīgas atbilstības pamatu. Taču šim augstākajam cēlonim jāietver sevī pamats dabas saskaņai ne vien ar saprātīgu [vernünftigen] būtņu gribas likumu, bet arī ar priekšstatu par šo likumu, ciktāl ar prātu apveltītās būtnes izvirza sev šo likumu par gribas augstākstāvošo noteicējpamatu, tātad ne tikai ar tikumiem formas ziņā, bet arī ar viņu tikumību kā /tikumu/ pamudinošo cēloni, t. i., ar viņu morālo pārliecību. Augstākais labums pasaulē tātad iespējams tikai tiktāl, ciktāl tiek pieņemts augstākstāvošais dabas cēlonis, kuram ir morālajai pārliecībai atbilstoša kauzalitāte. Bet būtne, kura spēj rīkoties



saskaņā ar priekšstatu par likumu, ir domājamo būtne (ar prātu apveltīta būtne), un šādas būtnes kauzalitāte atbilstoši priekšstatam par šo likumu ir tās griba. Tātad dabas augstākais cēlonis, tā kā tas jāpieņem augstākajam labumam, ir būtne, kura savas saprātnes un gribas dēļ ir dabas cēlonis (tātad tās radītājs), t. i., **dievs**. Tātad augstākā atvasinātā labuma (labākās pasaules) iespējas postulāts vienlaikus ir augstākā sākotnējā labuma īstenības, proti, dieva eksistences postulāts. Mūsu pienākums bija veicināt augstāko labumu, tātad nevis tikai tiesības, bet arī ar pienākumu kā vajadzību saistīta nepieciešamība pieņemt šā augstākā labuma iespēju; tā kā tas var notikt, tikai pieņemot dieva esamības nosacījumu, tad tas cieši saista šās esamības pieņemumu [Voraussetzung] ar pienākumu, t. i., pieņemt dieva esamību ir morāli nepieciešams.

Seit tomēr jāatzīmē, ka šī morālā nepieciešamība ir subjektīva, nevis objektīva, t. i., tā gan ir vajadzība, bet pati nav pienākums; jo nevar būt nekāda pienākuma pieņemt kādas lietas eksistenci (jo tas attiecas tikai uz prāta teorētisko lietojumu). Mēs turklāt arī nebūt nedomājam, ka dieva esamība kā katra saistīguma [Verbindlichkeit] vispār pamata pieņemšana ir nepieciešama (jo šis pamats, kā jau pietiekami esam pierādījuši, dibinās vienīgi uz paša prāta autonomiju). Uz pienākumu te attiecas tikai centieni radīt un veicināt pasaulē augstāko labumu, kura iespēju tātad var postulēt, bet mūsu prāts var domāt šo iespēju, tikai pieņemot augstāko domājamo būtni, kuras esamības pieņemšana tātad ir saistīta ar mūsu pienākuma apziņu, lai gan pats šis pieņemums pieder pie teorētiskā prāta un vienīgi attiecībā uz viņu šādu pieņemumu, ja to aplūko kā izskaidrojuma pamatu, var saukt par hipotēzi, bet attiecībā uz objekta (augstākā labuma) saprotamību, objekta, kas mums taču dots sakarā ar morālo likumu, tātad attiecībā uz praktiskā nolūka vajadzību, to var saukt par ticību, un proti, tīru prāta ticību, jo vienīgi tīrais prāts (tiklab savā teorētiskajā, kā arī praktiskajā lietojumā) ir avots, no kura izriet šāda ticība.

Šās dedukcijas rezultātā tagad kļūst saprotams, kāpēc grieķu skolas nekad nevarēja atrisināt savu problēmu par augstākā labuma praktisko iespēju: tikai tadēļ, ka par vienīgo un pašu par sevi pietiekamo šās



iespējas pamatu viņas vienmēr uzskatīja vienīgi regulu, /kas nosaka/, kā cilvēka griba izmanto savu brīvību, turklāt, pēc viņu domām, problēmas atrisināšanai dieva esamība nav nepieciešama. Šīs skolas gan darija pareizi, izvirzīdamas tikumu principu pašu par sevi neatkarīgi no šā postulāta, vadoties vienīgi no prāta attiecības pret gribu un padarīdamas tādējādi to par augstākā labuma pašu augstākstāvošo praktisko nosacījumu; bet tāpēc jau tas nebija pilnīgs augstākā labuma iespējas nosacījums. Epikūrieši, piem., par tikumu augstāko principu pieņēma kādu gluži maldīgu, proti, laimes principu, un ikviena tieksmēm atbilstošas, patvaļīgas izvēles maksimāli piedēvēja likuma nozīmi; viņi tomēr rikojās pietiekami konsekventi, atbilstoši sava pamatprincipa zemiskumam pazemojot arī savu augstāko labumu un negaidot nekādu lielāku laimi par to, kas iegūstama cilvēka gudrības dēļ (kurai pieder ar atturība un tieksmju savaldīšana), taču gudrības panākumi, kā zināms, ir pietiekami bēdīgi un atkarībā no apstākļiem var būt ļoti dažādi; nerunāsim nemaz par to, ka viņu maksimas vienmēr bija spiestas pieļaut daudzus izņēmumus, kuru dēļ tās nevarēja noderēt par likumiem. Stoiķi turpretim bija gluži pareizi izvēlējušies savu augstāko praktisko principu, proti, tikumu kā augstākā labuma nosacījumu, bet, iedomādamies to pakāpi, kāda nepieciešama tikuma tīrajam likumam, kā pilnīgi sasniedzamu šai dzīvē, viņi ne tikai pārspīlēja cilvēka morālo spēju, paceldami to pāri jebkurām viņa iedabas robežām un piešķirdami viņam gudrā nosaukumu, un pieņēma kā pierādītu to, kas ir pretrunā ar visām mūsu zināšanām par cilvēku, bet bija arī tajās domās, ka it īpaši otrā, augstākajam labumam piederīgā sastāvdaļa, proti, laime, nebūt nav cilvēka iekārotspējas sevišķs priekšmets; šo savu gudro pārlicībā par tā personas izcilību viņi līdzīgi dievībai padarīja par gluži neatkarīgu no dabas (attiecībā uz tā apmierinātību), turklāt pieļaujot, ka tas ir saistīts ar dzīves likstām, bet nav tām pakļauts (tanī pašā laikā viņi iztelojās to arī kā brīvu no ļaunā), un tādējādi viņi patiešām nepievērsa uzmanību [wegließen] augstākā labuma otrajam elementam — personiskajai laimei, rodot to vienīgi rīcībā un apmierinātībā ar savu personisko vērtību un iekļaudami to tikumiskā domāšanas veida apziņā, kaut arī šajā gadījumā viņus pietiekami būtu varējusi atspēkot viņu pašu dabas balss.



Kristietības mācība\*, ja to pat vēl neaplūko kā reliģijas mācību, sniedz šai ziņā augstākā labuma (dieva valstības) jēdzienu, kas vienīgais apmierina praktiskā prāta visstingrākās prasības. Morālais likums ir svēts (nesaudzīgs) un prasa tikumu svētumu, lai gan ikviena morālā pilnība, kādu var sasniegt cilvēks, vienmēr ir tikai tikums, t. i.,

\* Parasti domā, ka kristīgais tikumu priekšraksts savas tīrības ziņā neesot nekādā ziņā pārāks par stoiķu morālo jēdzienu, tomēr abu atšķirība ir skaidri redzama. Stoiķu sistēma padarīja dvēseles spēka apziņu par to asi, ap kuru bija jāgriežas katrai tikumiskajai pārliecībai, un kaut gan šās sistēmas piekritēji runāja par pienākumiem un gluži labi tos noteica, tomēr gribas motīvu un īsto noteicējamatu viņi saskatīja domāšanas veida pacelšanās pāri zemiskajiem jutekļu motīviem, kas ieguvuši varu tikai dvēseles vājuma dēļ. Tikums stoiķiem tāpat bija gudrā zināma varonība, kura paceļas pāri cilvēka dzīvnieciskajai dabai un ir pašpietiekama; viņš gan māca citiem tikumus, bet pats ir pacēlies pāri tiem un nav pakļauts kārdinājumam pārkāpt tikumisko likumu. Bet viņi nebūtu varējuši to visu darīt, ja šo likumu būtu iztēlojušies tanī tīrībā un stingrībā, kādā to dara evaņģēlija bauslis. Ja ar ideju es saprotu pilnību, kam pieredzē nevar būt dots nekas adekvāts, tad tāpēc vien morālās idejas nav nekas ireāls, t. i., kaut kas tāds, kam mēs nevarētu pietiekami noteikt pat jēdzienu, vai par kurām kā par spekulatīvā prāta idejām nebūtu droši zināms, ka tām vispār atbilst kāds priekšmets; taču šīs morālās idejas kā praktiskās pilnības pirmtēli noder par tikumiskās izturēšanās nepieciešamu mēraklu un reizē par salīdzināšanas mērogu. Ja es tagad aplūkoju kristīgo morāli no tās filozofiskās puses, tad salīdzinājumā ar grieķu skolu idejām tā izskatās šādi: kinīķu<sup>52</sup>, epikūriešu, stoiķu un kristiešu idejas ir — dabiskā naivitāte, saprātīgums [Klugheit], gudrība un svētums. Attiecībā uz ceļu, kā to sasniegt, grieķu filozofi atšķirās viens no otra tādējādi, ka kinīķi par pietiekamu līdzekli šai ziņā atzina parasto cilvēka sapratni, bet citi — vienīgi zinātnes ceļu, toties kā vieni, tā arī otri tāpat — tikai dabisko spēku lietojumu. Kristīgā morāle, ņemot vērā, ka tā ietērpj savu pavēli (kā tam arī jābūt) tīras un stingras prasības formā, /no vienas puses/, atņem cilvēkam pašāvību vismaz šai dzīvē sasniegt pilnvērtīgu atbilstību tai, bet, no otras puses, tomēr uzmundrina viņu, ka tad, ja mēs darbosimies tik labi, cik vien spējam, tad varam cerēt, ka tas, kas mums nav pa spēkam, mums nāks par labu citur, vienalga, vai nu mēs zinām, kādā veidā tas notiks, vai ne. Aristoteļa un Platona uzskati atšķiras vienīgi jautājumā par mūsu tikumisko jēdzienu izcelsmi.



likumam atbilstoša pārlicība, ko radījusi cieņa pret likumu, tātad apziņa par nepārtrauktu sliekšmi uz likuma pārkāpšanu, vismaz uz nekrietnību, t. i., par daudzu neīstu (ne morālu) virzītājcēloņu [Bewegungsgründe] piejaukumu likuma pildīšanai, tātad ar pazemīgumu saistīts pašvērtējums; tātad attiecībā uz svētumu, ko prasa kristīgais likums, tā atstāj radītajai būtnei vienīgi bezgalīgas attīstības /iespēju/, bet līdz ar to dod viņai arī tiesības cerēt, ka viņas esamība turpināsies līdz bezgalībai. Morālajam likumam pilnīgi atbilstošas pārlicības vērtība ir bezgalīga, jo katrai iespējamai laimei saskaņā ar gudra un visvarena tās sadalītāja spriedumu nav nekāda cita ierobežojuma kā vien ar prātu apveltītu būtņu atbilstības trūkums viņu pienākumam. Bet morālais likums pats par sevi tomēr nesola laimi, jo saskaņā ar dabas kārtības vispār jēdzieniem laime nav nepieciešami saistīta ar morālā likuma pildīšanu. Kristīgā tikumu mācība aizpilda šo (augstākā labuma otrās nepieciešamās sastāvdaļas) trūkumu, attēlodama pasauli, kurā ar prātu apveltītas būtnes ar sirdi un dvēseli nododas tikumiskajam likumam, kā dieva valstību, kurā svēts radītājs, kas dara iespējamu atvasināto augstāko labumu, sasniedz dabas un tikumu harmoniju, kas tiklab dabai pašai par sevi, kā tikumiem pašiem par sevi ir sveša. Tikumu svētums viņām jau šai dzīvē tiek norādīts par mērauklu, toties svētumam atbilstošais labums, svētlaieme tiek domāta kā sasniedzama tikai mūžībā; jo svētumam vienmēr jābūt viņu izturēšanās paraugam ikvienā stāvoklī, un pakāpeniska tuvošanās tam ir iespējama un nepieciešama jau šinī dzīvē, bet svētlaieme šai pasaulē laimes vārdā nemaz nav sasniedzama (jo tas ir atkarīgs no mūsu spējām), un tāpēc to pārvērš vienīgi par cerības priekšmetu. Taču, neraugoties uz to, pats kristīgais morāles princips ir nevis teoloģisks (tātad heteronomija), bet gan tīrā praktiskā prāta paša par sevi autonomija, jo dieva un viņa gribas izziņu praktiskais prāts nepadara par šo likumu pamatu, kura ir vienīgi augstākā labuma sasniegšanas pamats ar nosacījumu, ka mēs ievērojam šos likumus, un pat īsto motīvu šo likumu ievērošanai tā rod nevis viņu vēlamajās sekās, bet vienīgi priekšstatā par pienākumu, jo, tikai uzticami izpildīdami pienākumu, mēs esam cienīgi gūt svētlaimi.

Sādā veidā morālais likums par augstākā labuma jēdzienu kā tīrā praktiskā prāta objektu un galamērķi noved pie reliģijas, t. i., pie visu pienākumu



atzīšanas par dievišķiem baušļiem, nevis par sankcijām, t. i., nevis par patvaļīgiem, pašiem par sevi nejaušiem svešas gribas rīkojumiem, bet gan par ikviena cilvēka brīvas gribas pašas par sevi būtiskiem likumiem, kas tomēr jāuzskata par augstākās būtnes pavēlēm, jo mēs varam cerēt, ka tikai morāli pilnīga (svēta un labestīga), reizē arī visvarena griba sasniegs augstāko labumu; morālais likums turklāt uzliek mums pienākumu izvīrīt šo augstāko labumu par mūsu centienu priekšmetu, un mēs varam cerēt to sasniegt, saskaņodamies ar šo gribu. Arī šeit tātad viss dibinās vienīgi uz nesavtību un pienākumu; rīcības pamatā nedrīkstam likt nedz bailes, nedz cerību kā motīvus, jo, kļūdamas par principiem, tās pilnīgi iznīcinātu rīcības morālo vērtību. Morālais likums pavēl, lai par katras savas izturēšanās galamērķi es padarītu augstāko iespējamo labumu pasaulē. Bet es varu cerēt to sasniegt, vienīgi saskaņodams savu gribu ar svēta un labestīga pasaules radītāja gribu; un, lai gan augstākā labuma kā veseluma jēdzienā, kuram atbilstoši vislielākā laime tiek domāta kā visciešākā samērā saistīta ar (radītām būtņēm iespējamās) tikumiskās pilnības vislielāko mēru, ietverta arī mana personiskā laime, tomēr nevis viņa, bet gan morālais likums (kas drīzāk gan stipri ierobežo manas pārmērīgās alkas pēc tās) ir noteicējamats gribai, kurai jātiecas veicināt augstāko labumu.

Tāpēc arī morāle, patiesību sakot, nav mācība par to, kā mums jā dara sevi laimīgus, bet gan /mācība par to/, kā mums jāklūst laimes cienīgiem. Vienīgi tad, ja tai pievienojas reliģija, rodas arī cerība gūt reiz laimi tiktāl, ciktāl esam rūpējušies, lai mēs nebūtu tās necienīgi.

Katrs ir cienīgs iegūt kādu lietu vai stāvokli [Zustand] tad, ja tas, ka viņam ir šāds īpašums, saskan ar augstāko labumu. Tagad varam viegli atskārst, ka ikviena cieņa ir atkarīga no tikumiskās izturēšanās, jo šī izturēšanās augstākā labuma jēdzienā ir nosacījums pārējiem (kas pieder pie stāvokļa), proti, līdzdalībai laimē. Bet no tā izriet, ka morāle pati par sevi nekad nav jāuzskata par laimes mācību, t. i., par pamācību, kā mēs varam kļūt laimīgi; jo tai ir darīšana vienīgi ar laimes nosacījumiem, kas atbilst prātam (*conditio sine qua non*<sup>53</sup>), nevis ar tās iegūšanas līdzekli. Bet, ja morāli (kas uzliek vienīgi pienākumus, nevis sniedz priekšrakstus savtīgām vēlmēm) izklāsta pilnīgā veidā, tikai tad — pēc tam, kad



ir pamodināta uz likumu dibinātā morālā vēlme veicināt augstāko labumu (tuvināt mums dieva valstību), kas iepriekš nevarēja rasties nevienā savtīgā dvēselē, un tās dēļ esam pievērsušies reliģijai, — šo tikumu mācību var saukt arī par laimes mācību, jo cerība uz laimi sākas tikai ar reliģiju.

No teiktā var arī atskārst, ka tad, ja jautātu par dieva galamērķi pasaules radīšanā, tad būtu jāmin nevis ar prātu apveltītu būtņu laime tanī, bet gan augstākais labums, kas minētajai šo būtņu vēlmei pievieno nosacījumu, proti, būt laimes cienīgām, t. i., šo pašu ar prātu apveltīto būtņu tikumību, kas vienīgā satur mērauklu, tikai pēc kuras /vadoties/, tās var cerēt ar gudra radītāja rokas palīdzību kļūt līdzdalīgas laimē. Jo, tā kā gudrība teorētiskā aplūkojumā nozīmē augstākā labuma izziņu un praktiskā aplūkojumā — gribas atbilstību augstākajam labumam, tad augstākajai patstāvīgajai gudrībai nevar piedēvēt mērķi, kas būtu dibināts tikai uz labestību. Jo šās labestības rezultātu (attiecībā uz ar prātu apveltītu būtņu laimi) var domāt kā atbilstošu augstākajam sākotnējam labumam, tikai pieņemot nosacījumus, kas ierobežo saskaņu ar viņas gribas svētumu\*.

Tapēc tie, kas radīšanas mērķi saskata dieva slavā (pieņemot, ka to neiedomājas antropomorfišķi kā tieksmi tikt cildinātam), varbūt ir atraduši vislabāko izteiksmi. Jo nekas negodā dievu vairāk kā tas, kas ir visvērtīgākais

---

\* Lai iezīmētu šo jēdzienu savdabīgumu, es te vēl vienīgi piebilstu: tā kā mēs piedēvējam dievam dažādas īpašības, kuru kvalitāti mēs atzīstam par piemērotu arī radītām būtnēm, vienīgi ar to atšķirībā, ka attiecībā uz dievu tās tiek paceltas augstākā pakāpē, piem., verenību, zināšanas klātbūtni, labestību utt., nosaucot tās par visvarēnību, viszinību, visuresamību, absolūtu labestību utt., tad tomēr ir tikai trīs īpašības, kuras nepiešķiram nevienam citam kā tikai dievam, turklāt nepievienojot diženumu [Größe], un tās visas ir morāla rakstura: dievs ir vienīgais svētais, vienīgais svētlaimīgais, vienīgais gudrais, jo šie jēdzieni jau paši par sevi ietver neierobežotību. Atbilstoši šai jēdzienu kārtībai viņš tāpat ir arī svētais likumdevējs (un radītājs), labestīgais valdnieks (un uzturētājs) un taisnīgais tiesnesis; šīs trīs īpašības sevi ietver to visu, kā dēļ dievs kļūst par reliģijas priekšmetu, un atbilstoši tām metafiziskās pilnības pašas par sevi pievienojas prātā.

pasaulē, — cieņa pret viņa bausli, svētā pienākuma ievērošana, kādu mums uzliek viņa likums, ja viņa lieliskais./pasaules/ iekārtojums [Anstalt] vainago šādu skaistu kārtību ar atbilstošu laimi. Ja laime mums (cilvēku vārdiem runājot) liek viņu iemīļot, tad, pateicoties cieņai, viņš ir pielūgšanas (adorācijas) priekšmets. Ar labiem darbiem cilvēki gan var iemantot mūsu mīlestību, bet ar tiem vien viņi nekad nevar iegūt cieņu, tā ka vislielākā labdarība dara viņiem godu tikai ar to, ka tā tiek izdarīta [ausgeübt] pēc nopelniem.

Ka mērķu secībā cilvēks (un līdz ar viņu ikviens ar prātu apveltīta būtne) ir mērķis pats par sevi, t. i., neviens (pat ne dievs) nevar viņu lietot tikai kā līdzekli, tanī pašā laikā neuzlūkojot viņu arī par mērķi, ka tāpat cilvēcei mūsu personā jābūt mums pašiem svētai, tas tagad izriet pats no sevis, jo cilvēks ir morālā likuma subjekts, tāpat tā subjekts, kas ir svēts pats par sevi, kura dēļ un tikai saskaņā ar kuru arī vispār kaut ko var saukt par svētu. Jo šis morālais likums dibinās uz viņa gribas kā brīvas gribas autonomiju un šai gribai atbilstoši saviem vispārīgajiem likumiem tanī pašā laikā nepieciešami jā saskaņojas ar to gribu, kam tai jā pakļaujas.

## VI

### PAR TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA POSTULĀTIEM

Tie visi dibinās uz moralitātes pamatprincipu, kas nav postulāts, bet ir likums, ar kuru prāts tieši noteic gribu, un šī griba tieši tāpēc, ka tā ir šādi noteikta, kā tīra griba prasa šos nepieciešamos nosacījumus viņa pavēles izpildīšanai. Šie postulāti nav teorētiskas dogmas, bet pieņēmumi, nepieciešami praktiskā ziņā [Rücksicht], tāpat, kaut arī tie nepaplašina spekulatīvo izziņu, taču kopumā [im allgemeinen] piešķir spekulatīvā prāta idejām (ar savu attieksmi pret praktisko) objektīvu realitāti un dod spekulatīvajam prātam tiesības uz tādiem jēdzieniem, par kuriem tas citādi nebūtu pat uzdrošinājies apgalvot, ka tie ir iespējami.

Šie postulāti ir nemirstības, brīvības, ja tos.



aplūko pozitīvi (kā būtnes cēlonības /postulātus/, ciktāl šī būtne pieder pie inteligiblas pasaules), un dieva esamības postulāti. Pirmais izriet no praktiski nepieciešama nosacījuma par ilguma atbilstību morālā likuma izpildīšanas pilnīgumam; otrais — no nepieciešamā pieņēmuma, ka būtne nav atkarīga no jutekliskās pasaules un spēj noteikt savu gribu saskaņā ar inteligiblas pasaules, t. i., brīvības likumu; trešais — no nosacījuma nepieciešamības tādai inteligiblai pasaulei, kura būtu augstākais labums, pieņemot augstāko patstāvīgo labumu, t. i., dieva esamību.

Tieksme [Absicht] uz augstāko labumu, kuru dara nepieciešamu cieņa pret morālo likumu, un no tās izrietošais pieņēmums par viņa objektīvo realitāti, pateicoties praktiskā prāta postulātiem, tātad noved pie tādiem jēdzieniem, kuru spekulatīvais prāts gan varēja mums izvirzīt kā uzdevumus, taču nevarēja tos atrisināt. Tātad 1) noved pie tādiem jēdzieniem, kuru atrisināšanā spekulatīvais prāts nonāca vienīgi pie paralogīsmiem (proti, pie nemirstības jēdziena paralogīsmiem), jo tam trūka pastāvības pazīmes, lai psiholoģisko jēdzienu par subjektu pēdējā /instancē/, kas nepieciešami tiek piedēvēts dveselei pašapziņā, papildinātu līdz reālam priekšstatam par substanci, ko praktiskais prāts panāk ar ilguma postulātu; šāds ilgums nepieciešams samērojamībai ar morālo likumu augstākajā labumā kā visu praktiskā prāta mērķi; 2) noved pie tā, kas spekulatīvajā prātā izpaužas vienīgi kā antinomija, kuras atrisināšanu tas varēja dibināt tikai uz jēdzienu, kas problemātiski gan ir domājams, bet pēc savas objektīvās realitātes pats par sevi nav pierādāms un noteicams, proti, pie inteligiblas pasaules kosmoloģiskās idejas un mūsu esamības apziņas šajā pasaulē, pateicoties brīvības postulātam (brīvības realitāti tas pierāda ar morālā likuma palīdzību un līdz ar viņu arī ar inteligiblas pasaules likuma palīdzību — pasaules, uz kuru spekulatīvais prāts varēja tikai norādīt, bet nevarēja noteikt tās jēdzienu); 3) piešķir nozīmi tam, kas spekulatīvajam prātam bija gan jādomā, bet kas viņam kā tīri transcendentāls ideāls bija jāatstāj nenoteikts, proti, /piešķir nozīmi/ pirmbūtnes teoloģiskajam jēdzienam (praktiskajā ziņā, t. i., kā ar minēto likumu noteiktas gribas objekta iespējas nosacījumam) kā augstākā labuma pašam augstākstāvošajam principam inteligiblā pasaulē, pateicoties valdonīgai morālai likumdošanai tai.

Bet vai šādā veidā tīrais praktiskais prāts patiešām paplašina mūsu izziņu, un vai tas, kas spekulatīvajam prātam bija transcendentis, praktiskajam ir imanents? Bez šaubām, bet tikai praktiskajā ziņā. Jo mēs ar to neizzinām nedz mūsu dvēseles dabu, nedz inteligiblo pasauli, nedz arī augstāko būtņi tādā veidā [nach dem], kādas tās ir pašas par sevi, bet gan vienīgi savienojam to jēdzienus augstākā labuma praktiskajā jēdzienā kā mūsu gribas objektā un pilnīgi *a priori*, pateicoties tīrajam prātam, taču vienīgi ar morālā likuma palīdzību un arī tikai attiecībā uz to, t. i., objektu, kuru viņš prasa [das es gebietet]. Bet šādā veidā nevar atskārst, kā gan ir iespējama brīvība un kā šāda veida cēlonība jāiedomājas teorētiski un pozitīvi; to mēs vienīgi atskārstam, ka tāda pastāv kā postulēta, pateicoties morālajam likumam un viņa dēļ. Tāpat ir arī ar pārējām idejām, par kurām gan nekāda cilvēka sapratne nekad neizdibinās, kā tās iespējamas, bet arī nekāda sofistika nekad nevarēs pat visparastākajam cilvēkam laupīt pārliecību, ka tie ir patiesi jēdzieni.

## VII

### KĀ IESPĒJAMS DOMĀT TIRĀ PRĀTA PAPLAŠINĀŠANU PRAKTISKĀ ZIŅĀ, LĪDZ AR TO NEPAPLAŠINOT TĀ KĀ SPEKULATĪVĀ PRĀTA IZZIŅU?

Lai mēs nekļūtu pārāk abstrakti, tūlīt atbildēsim uz šo jautājumu attiecībā uz doto gadījumu. — Lai tīru izziņu paplašinātu praktiski, jābūt *a priori* dotam kādam nolūkam, t. i., mērķim kā (gribas) objektam, kurš neatkarīgi no visiem teorētiskajiem pamatprincipiem, pateicoties (kategoriskajam) imperatīvam, kas tieši noteic gribu, tiek domāts kā praktiski nepieciešams; un tas šeit ir augstākais labums. Bet tas nav iespējams, ja nepieņem trīs teorētiskus jēdzienus (ņemot vērā, ka tie ir tikai tīri prāta jēdzieni, nav iespējams atrast tiem atbilstošu vērojumu, tātd teorētiskā ceļā — nekādu objektīvu realitāti), proti, brīvību, nemirstību un dievu. Tātd ar praktisko likumu, kas prasa pasaulē iespējamā augstākā labuma eksistenci, tiek postulēta minētā tīrā spekulatīvā prāta objektu iespēja, objektīvā realitāte, ko spekulatīvais



prāts nevarēja tiem nodrošināt; ar to tīrā prāta teorētiskā atziņa, protams, gūst papildinājumu, bet tikai tai ziņā, ka minētie jēdzieni, kas šai teorētiskajai atziņai citādi ir problemātiski (tikai domājami), tagad tiek izskaidroti asertoriski kā tādi, kuriem patiešām piemīt objekti, jo praktiskajam prātam katrā ziņā vajadzīga viņu eksistence sava, proti, praktiski absolūti nepieciešamā augstākā labuma objekta iespējai, un teorētiskajam prātam tādējādi tiek dotas tiesības tos pieņemt. Taču šis teorētiskā prāta paplašinājums nav nekāds spekulācijas paplašinājums, t. i., /nav domāts/, lai tagad to pozitīvi lietotu teorētiskā nolūkā. Jo, tā kā praktiskais prāts te sasniedz tikai to, ka minētie jēdzieni ir reāli un tiem patiešām ir savi (iespējami) objekti, kaut arī mums nekādi nav doti viņu vērojumi (ko arī nevar prasīt), tad uz šās viņu pieļaujamās realitātes (pamata) nav iespējams neviens sintētisks nolikums. Šāds atklājums mums tāpat it nemaz nepalīdz spekulatīvajā ziņā, toties attiecībā uz tīrā prāta praktisko lietojumu tas kalpo mūsu izziņas paplašināšanai. Trīs iepriekš minētās spekulatīvā prāta idejas pašas par sevi vēl nav nekādas zināšanas; tās tomēr ir (transcendentas) domas, kurās nav nekā neiespējama. Sakarā ar apodiktisku praktisko likumu — un kā tā /visa/ iespējas nepieciešami nosacījumi, ko šis likums mums pavēl padarīt par objektu — minētās idejas iegūst objektīvu realitāti, t. i., šāds likums mums norāda, ka viņām ir objekti, lai gan mēs nespējam parādīt, kā viņu jēdziens attiecas uz objektu; bet tā arī vēl nav šo objektu izziņa, jo tādējādi [dadurch] it neko nevar spriest par viņām sintētiski un nevar teorētiski noteikt viņu pielietojumu, — tāpat viņas nekādi nevar izmantot prāta teorētiskajā lietojumā, bet tieši šai teorētiskajā lietojumā īsti rodama katra spekulatīvā prāta izziņa. Tomēr — gan ne šo objektu, bet prāta vispār — teorētiskā izziņa tādējādi tika paplašināta tiktāl, ka ar minēto ideju praktiskajiem postulātiem tika doti objekti, tā ka /šās paplašināšanas dēļ/ tīri problemātiska doma visupirms ieguva objektīvu realitāti. Tāpat tas nebija dotu pārjuteklisku priekšmetu izziņas paplašinājums, tomēr tas bija teorētiskā prāta un viņa izziņas paplašinājums attiecībā uz pārjuteklisko vispār, ciktāl šis prāts bija spiests atzīt, ka šādi priekšmeti pastāv, tomēr nespēdams nedz tos noteikt tuvāk, nedz arī tāpat pat paplašināt šo objektu izziņu (kuri viņam tagad doti praktiskā iemesla



dē] un arī tikai praktiskajam lietojumam); tātad tīrajam teorētiskajam prātam, kam visas minētās idejas ir transcendentas un bez objekta, par šādu papildinājumu jāpateicas vienīgi savai tīrajai praktiskajai spējai. Te šīs idejas kļūst imanentas un konstitutīvas, jo tās ir pamati iespējai, lai tīrā praktiskā prāta nepieciešamo objektu (augstāko labumu) padarītu īstenu, jo bez tā šīs idejas ir transcendentas un ir tikai spekulatīvā prāta regulatīvi principi, kas viņam neliek pieņemt jaunu objektu aiz pieredzes robežām, bet gan vienīgi liek savu lietojumu pieredzē tuvināt pilnīgumam. Bet, ja jau prāts reiz ir guvis šādu papildinājumu, tad kā spekulatīvs prāts (patiesību sakot, tikai, lai nodrošinātu savu praktisko lietojumu) tas ar minētajām idejām ķersies pie darba negatīvi, t. i., nevis paplašinādams, bet izskaidrodams, lai, no vienas puses, aizkavētu antropomorfismu kā māņticības avotu jeb minēto jēdzienu šķietamu paplašināšanu ar šķietamu pieredzi, bet, no otras puses, /traucētu/ fanātismu, kas šādu paplašinājumu sola ar pārjutekliska vērojuma vai tamlīdzīgu jūtu palīdzību; tie visi ir šķēršļi tīrā prāta praktiskajam lietojumam, kuru novēršana tātad katrā ziņā pieder pie mūsu izziņas paplašināšanas praktiskajā nolūkā; tas nav pret-runīgi, ja reizē atzīstam, ka prāts spekulatīvajā ziņā ar to nav ieguvis ne mazākā mērā.

Katram prāta lietojumam attiecībā uz to vai citu priekšmetu vajadzīgi tīri sapratnes jēdzieni (kategorijas), bez kuriem nevar domāt nevienu priekšmetu. Sos jēdzienus var izmantot prāta teorētiskajam lietojumam, t. i., priekšmetu izziņāšanai tikai tiktāl, ciktāl šiem jēdzieniem tanī pašā laikā pamatā tiek likts [untergelegt wird] vērojums (kas vienmēr ir juteklisks), tātad vienīgi tiktāl, lai ar to palīdzību priekšstatītu iespējamās pieredzes objektu. Bet te prāta idejas, kuras nevar būt dotas nevienā pieredzē, ir tās, kas man būtu jādomā ar kategoriju palīdzību, lai izziņātu šo objektu. Taču šeit runa ir nevis par šo objektu teorētisku izziņāšanu, bet vienīgi par to, ka tām vispār ir objekti. So realitāti sniedz tīrais praktiskais prāts, un teorētiskajam prātam turklāt nav jādara nekas vairāk kā vienīgi jādomā šie objekti ar kategoriju palīdzību, kas, kā mēs to pietiekami skaidri esam parādījuši, ir gluži labi iespējams, pie tam nav vajadzīgs vērojums (nedz juteklisks, nedz arī pārjuteklisks), jo kategorijām sava vieta un sākotne ir vienīgi tīrajā sapratnē kā spēja domāt



neatkarīgi un pirms jebkura vērojuma, un tās vienmēr nozīmē tikai objektu vispār, lai kādā veidā tas mums varētu būt dots. Kategorijām, ciktāl tās jāpielieto minētajām idejām, vērojumā gan nav iespējams dot nekādu objektu; bet to, ka šāds objekts īsteni ir — ka tātad kategorija kā tīra domāšanas forma te nav tukša, bet tai ir nozīme —, to viņām tomēr pietiekami nodrošina objekts, kuru neapšaubāmi sniedz praktiskais prāts augstākā labuma jēdzienā, jo līdz ar to viņām pietiekami nodrošināta tādu jēdzienu realitāte, kuri ir nepieciešami augstākā labuma iespējai, lai gan ar šādu papildinājumu nav sasniegts ne mazākais izziņas paplašinājums saskaņā ar [nach] teorētiskajiem pamatprincipiem.

\* \* \*

Ja turpmāk šīs dieva, inteligiblas pasaules (dieva valstības) un nemirstības idejas noteicam ar predikātiem, kas aizgūti no mūsu pašu iedabas, tad šo noteikšanu nedrīkst uzskatīt nedz par tādu, kura minētās tīrās prāta idejas dara jutekliskas (antropomorfismi), nedz arī par pārjuteklisku priekšmetu iereālu izziņu, — jo šie predikāti nav nekas cits kā sapratne un griba, proti, aplūkotas tādā savstarpējā sakarībā [Verhältnisse], kādā tās jādomā morālajā likumā, tātad tikai tiktāl, ciktāl viņu lietojums ir tīrais praktiskais lietojums. No visa pārējā, kas psiholoģiski piemīt [anhängt] šiem jēdzieniem, t. i., ciktāl mēs empīriski vērojam šīs mūsu iespējas to lietojumā (piem., ka cilvēka sapratne ir diskursīva, ka viņa priekšstati tātad ir domas, nevis vērojumi, ka tās seko laikā viena otrai, ka viņa gribas apmierinātība vienmēr ir atkarīga no gribas priekšmeta eksistences utt., turpretim augstākajā būtņē tā nevar būt), mēs pēc tam abstrahējamies; tādejādi no jēdzieniem, ar kuru palīdzību mēs domājam tīru sapratnes būtņi, nepaliek pāri nekas vairāk kā vienīgi tik daudz, cik tieši nepieciešams iespējai iedomāties morālo likumu — tātad dieva izziņa, taču tikai praktiskā nozīmē [Beziehung]; ja mēs mēģinām paplašināt šo izziņu, padarot to par teorētisko izziņu, tad iegūstam sapratņi, kas nevis domā, bet uzskatāmi priekšstata, — gribu, kas vērsta uz tādiem priekšmetiem, no kuru eksistences nav ne mazākā mērā atkarīga tās apmierinātība (te es nemaz neminēšu transcendentālos predikātus.

kā, piem., eksistences lielumu, t. i., ilgumu, kurš tomēr nenoris laikā, kas ir vienīgais mums iespējamais līdzeklis iedomāties esamību kā lielumu): tās ir tikai īpašības, par kurām mēs nevaram radīt sev it nekādu jēdzienu, kas būtu derīgs priekšmeta izziņāšanai, un tās mums māca, ka nekad tās nevaram lietot teorijai par pārju-tekliskajām būtnēm, un tāvad šinī ziņā vispār nevaram dibināt spekulatīvu izziņu, bet tās lietojumu varam iero-bežot vienīgi ar morālā likuma izpildīšanu.

Tikko sacītais ir tik acīmredzams un to var tik skaidri pierādīt ar faktu, ka mierīgu prātu varam uzaicināt visus tā dēvētos [vermeinten] dabiskās teoloģijas<sup>54</sup> skolo-tājus (kāds dīvains nosaukums)\* minēt kaut tikai vienu vai nu sapratnes, vai prāta īpašību, kura noteic šo viņu priekšmetu (bet neietilpst tīri ontoloģiskajos predikātos) un ar kuras palīdzību varētu neapstrīdami parādīt, ka, nošķirot no tās visus antropomorfiskos elementus, mums pāri paliek tikai vārds un mēs nespējam saistīt ar to ne mazāko jēdzienu, kas dotu cerības uz teorētiskās izziņas paplašināšanu. Bet, raugoties uz praktisko /izziņu/, no sapratnes un gribas īpašībām mums tomēr vēl paliek pāri attiecības jēdziens, kam praktiskais likums (kas *a priori* noteic tieši šo sapratnes attiecību pret gribu) dod objek-tīvu realitāti. Ja nu tas noticis, tad morāli noteiktas gribas objekta jēdzienam (augstākā labuma jēdzienam) un līdz ar viņu tā iespējas nosacījumiem — dieva, brīvības un nemirstības idejām — arī tiek piešķirta realitāte, taču vienmēr tikai attiecībā uz morālā likuma lietošanu (nevis kādam spekulatīvam mērķim).

Pēc šīm piebīdēm tagad viegli atrast atbildi arī uz sva-rīgo jautājumu — vai dieva jēdziens piederas pie fizikas (tāvad arī pie metafizikas, kas satur tikai fizikas tīros aprioros principus vispārīgā nozīmē), vai pie mo-rāles? Mēģinājums izskaidrot dabas iedibinājumus

---

\* Izglītība [Gelehrsamkeit], patiesību sakot, ir tikai vēs-turisku zināšanu kopums. Tāvad tikai atklāsmes teoloģijas skolo-tāju var saukt par zinātnieku teologu [Gottesgelehrter]. Bet, ja par zinātnieku gribēsim saukt arī to, kas apguvis prāta zināt-nes (matemātiku un filozofiju), lai gan tas jau būtu pretrunā ar vārda nozīmi (kas pie izglītības vienmēr pieskaita tikai to, kas katrā ziņā jāiemācās un ko tāvad nevar pašu par sevi atrast ar prātu), tad filozofs ar savu dieva izziņu kā pozitīvu zinātni varbūt liksies pārāk nožēlojama figūra, lai viņu tādēļ varētu saukt par z i n ā t n i e k u.



vai to izmaiņu, vēršoties pēc palīdzības pie dieva kā visu lietu radītāja, nekādā ziņā nav nekāds fizisks izskaidrojums un vienmēr nozīmē atzīšanos, ka filozofija mums vairs neko nevar dot; jo mēs, lai varētu radīt jēdzienu par tā visa iespējamību, ko redzam savā acu priekšā, esam spiesti pieņemt kaut ko tādu, par ko mums citādi nav nekāda jēdziena. Bet ar metafiziku drošu secinājumu ceļā no šās pasaules izziņas nonākt pie dieva jēdziena un viņa eksistences pierādījuma nav iespējams tāpēc, ka mums šī pasaule būtu jāizzina kā vispilnīgākais iespējamais veselums, tātad šai nolūkā mums būtu jāizzina visas iespējamās pasaules (lai tās varētu salīdzināt ar šo pasauli), tātad mums jābūt visu zinošiem, lai sacītu, ka tā ir iespējama, tikai pateicoties dievam (kā mums jādomā šis jēdziens). Bet pilnīgi izziņāt šās būtnes eksistenci nekādā ziņā nav iespējams tikai ar jēdzieniem, jo katrs eksistenciāls nolikums, t. i., nolikums, kas attiecībā uz būtni, par kuru es rodu sev jēdzienu, izteic, ka šī būtne eksistē, ir sintētisks nolikums, t. i., tāds, ar kura palīdzību es izeju ārpus minētā jēdziena un izsaku par viņu kaut ko vairāk, nekā bija domāts jēdzienā, proti, ka atbilstoši šim jēdzienam sapratnē ārpus sapratnes tiek pieņemts vēl kāds priekšmets, kuru acīmredzot nevar atklāt ne ar kādu secinājumu. Lai nonāktu pie šās atziņas, prātam tātad atliek tikai viena vienīga metode, proti, prāts kā tīrs prāts noteic savu objektu, izejot no sava tīrā praktiskā lietojuma augstākā principa (turklāt šis lietojums vērsts vienīgi uz kaut kā eksistenci kā prāta sekām). Un te savā nenovēršamajā uzdevumā, proti, nepieciešamajā gribas virzībā uz augstāko labumu, izpaužas ne vien nepieciešamība attiecībā pret šā labuma iespēju pasaulē pieņemt šādu pirmbūtni, bet — tas ir pats pārsteidzošākais — arī kaut kas tāds, kā pilnīgi trūka prāta gaitai dabiskajā ceļā, proti, stingri noteikts šās pirmbūtnes jēdziens. Tā kā mēs pazīstam tikai šās pasaulesniecīgu daļu un vēl jo mazāk varam to salīdzināt ar visām iespējamām pasaulēm, tad no viņas kārtības, mērķtiecības un lieluma varam secināt gudru, labestīgu, varenu utt. tās radītāju, nevis šā radītāja viszinību, vislabestību, visvarenību utt.

Mēs gluži labi varam atzīt, ka mums ir pamatotas tiesības aizpildīt šo nenovēršamo trūkumu ar pieļaujamu, pilnīgi racionālu hipotēzi, proti, ja tik daudzās daļās, ko mēs izziņām tuvāk, skaidri jaušama gudrība, labestība utt.,



tad visās pārējās daļās būs gluži tāpat, un tātad saskaņā ar prātu pasaules radītājam var piedēvēt visu iespējamo pilnību; taču tie ir nevis secinājumi, kuru dēļ mēs dižojamies ar savu izpratni, bet gan vienīgi tiesības, ko mums iecietīgi var atļaut, bet kam tomēr vajadzīgs vēl kāds cits ieteikums, lai tās varētu lietot. Empīriskajā ceļā (ar fizikas palīdzību) iegūtais dieva jēdziens tātad vienmēr paliek tāds jēdziens par pirmās būtnes [ersten Wesens] pilnību, kas nav stingri noteikts, — tādēļ to nevar uzskatīt par piemērotu dievības jēdzienam (toties ar metafiziku tās transcendentālajā daļā nav it nekas sasniedzams).

Mēģinādams saistīt šo jēdzienu ar praktiskā prāta objektu, es nāku pie atzinuma, ka morālais pamatprincips pieļauj to kā iespējamu tikai ar pieņēmumu, ka eksistē pasaules radītājs, kam piemīt visaugstākā pilnība. Viņam jābūt viszinošam, lai visos iespējamajos gadījumos /tagadnē/ un nākotnē viņš spētu izziņāt manu izturēšanos līdz pat maniem slēptākajiem nodomiem; visvarēnam, lai piešķirtu tai atbilstošas sekas [Folgen]; tāpat visuresošam, mūžīgam utt. Līdz ar to morālais likums ar augstākā labuma kā tīrā praktiskā prāta priekšmeta jēdzienu noteic pirmbūtnes kā augstākās būtnes jēdzienu, ko nevarēja sasniegt fiziskā (un, paceļoties augstāk, metafiziskā), tātad visa spekulatīvā prāta gaita. Dieva jēdziens tātad sākotnēji piederas nevis pie fizikas, t. i., pie spekulatīvā prāta, bet gan pie morāles, un to pašu var teikt arī par pārējiem prāta jēdzieniem, kurus mēs iepriekš apcerējām kā prāta postulātus to praktiskajā lietojumā.

Pamats tam, ka grieķu filozofijas vēsturē pirms Anaksogora<sup>55</sup> grūti atrast tīras racionālas teoloģijas iezīmes [Spuren], nav rodams tajā /apstākļi/, ka senākiem filozofiem būtu trūcis sapratnes un atskārtas, lai spekulācijas ceļā — vismaz ar prātam gluži atbilstošas hipotēzes palīdzību — paceltos līdz šai teoloģijai; kas gan varēja būt vieglāks vai kas gan varēja būt dabiskāks nekā doma, kura ikvienam rodas pati no sevis, proti, dažādu pasaules cēloņu vietā, kuriem ir nenoteiktas pilnības pakāpes [Grade], pieņemt vienu vienīgu racionālu cēloni, kam piemīt visa pilnība? Taču viņiem likās, ka pasaulē sastopamie ļaunumi ir pārāk svarīgi iebildumi, lai varētu uzskatīt, ka viņiem ir tiesības pieņemt šādu hipotēzi. Sapratni un atskārtu viņi tātad parādīja tādējādi, ka nepie-



Jāva sev šādu hipotēzi un drīzāk gan meklēja, vai starp dabiskajiem cēloņiem nevarētu atrast pirmbūtnei nepieciešamās īpašības un spējas. Bet, kad šī ar asu prātu apveltītā tauta savos meklējumos bija pavirzījusi uz priekšu tik tālu, ka sāka filozofiski apcerēt pat tikumības priekšmetus, par kuriem citas tautas vienmēr bija tikai pļāpājušas, tad viņi visupirms atrada jaunu vajadzību, proti, praktisku, kas viņiem visādā ziņā noteikti norādīja uz pirmbūtnes jēdzienu, turklāt spekulatīvajam prātam atlika vienīgi noraudzīties; [..].

No šīm piebildēm tīrā spekulatīvā prāta kritikas lasītājs gūs pilnīgu pārliecību, cik ļoti nepieciešama, cik derīga teoloģijai un morālei bija kritikas veiktā nogurdinošā kategoriju dedukcija. Jo vienīgi tādējādi var izvairīties no tā, lai kategorijas, ja tās rodam [setzt] tīrajā sapratnē, līdz ar Platonu neuzskatītu par iedzimtām un rezultātā [darauf] nedibinātu pārmērīgas pretenzijas uz teorijām par pārjuteklisko — teorijām, kurām nav saskatāms gals, bet kuras padara teoloģiju par burvju lampu, kura apgaismo rēģus; toties, ja kategorijas uzskata par iegūtām, tad jāaizkavē, lai līdz ar Epikūru neierobežotu visu un ikvienu to lietojumu, pat lietojumu praktiskā ziņā, vienīgi ar jutekļu priekšmetiem un jutekliskajiem noteicējpamatiem. Bet nu kritika ar minēto dedukciju pierādījusi, pirmkārt, ka kategoriju sākotne nav empīriskā, bet tām ir *a priori* sava vieta un avots tīrajā sapratnē; otrkārt, ciktāl kategorijas tiek attiecinātas uz priekšmetiem vispār neatkarīgi no šo priekšmetu vērojuma, tās — gan tikai pielietotas empīriskiem priekšmetiem — veic teorētisku izziņu; taču, arī pielietotas priekšmetam, kuru devis tīrais praktiskais prāts, tās kalpo noteiktai pārjutekliskā domāšanai [zum bestimmten Denken des Übersinnlichen], tomēr tikai tiktāl, ciktāl pārjutekliskais tiek noteikts ar tādu predikātu palīdzību, kas nepieciešami pieder pie tīrā, *a priori* dotā praktiskā nolūka un tā iespējas. Pirmām kārtām šīs kategorijas noved tīrā prāta spekulatīvo ierobežojumu un tā praktisko paplašinājumu pie tām vienlīdzības attiecībām, kuru /ietvaros/ prātu vispār var mērķtiecīgi lietot, un šis piemērs labāk nekā kāds cits piemērs pierāda, ka mums, cilvēkiem, ceļš uz gudrību, ja tam jābūt drošam, derīgam un nemaldīgam, nenovēršami un nepieciešami iet cauri zinātnei, bet iegūt pārliecību, ka tā ved pie minētā mērķa, var tikai pēc tās pilnīgas pabeigtības.

## VIII

### PAR PATIESĪGUMA ATZĪSANU TĪRĀ PRĀTA VAJADZĪBAS DĒĻ

Tīrā prāta vajadzība tā spekulatīvajā lietojumā noved tikai pie hipotēzēm, bet tīrā praktiskā prāta vajadzība — pie postulātiem; patiešām, pirmajā gadījumā es pamatu rindā paceļos no atvasinājuma tik augstu, cik es gribu, un man vajadzīgs pirmpamats nevis tāpēc, lai šim atvasinājumam (piem., lietu un pārmaiņu cēloniskajam sakaram pasaulē) sniegtu objektīvu realitāti, bet gan tikai tāpēc, lai attiecībā uz šo pirmpamatu pilnīgi apmierinātu savu pētošo prātu. Tā es redzu savā priekšā kārtību un mērķticību dabā un man nav vajadzīgs ķerties pie spekulācijas tādēļ, lai gūtu drošu pārliecību par šās kārtības un mērķticības īstenību, — /es tā daru/ vienīgi tāpēc, lai to izskaidrotu un pieņemtu dievību par tās cēloni, jo, tā kā secinājums no sekām par noteiktu cēloni, it īpaši par tik precīzi un pilnīgi noteiktu cēloni, kāds mums jādomā ar dieva jēdzienu, vienmēr ir nedrošs un apšaubāms, tad šāds pieņēmums nevar tikt attīstīts tālāk kā vien līdz mums, cilvēkiem, vissaprātīgākā viedokļa [Meinung] pakāpei.\*

Turpretim tīrā praktiskā prāta vajadzība ir dibināta uz pienākumu — padarīt kaut ko (augstāko labumu) par manas gribas priekšmetu, lai veicinātu to ar visiem saviem spēkiem; bet, ja man turklāt jāpieņem, ka tas ir iespējams, tad jāpieņem arī tā nosacījumi, proti, dievs, brīvība un nemirstība, jo ar savu spekulatīvo prātu es tos nevaru pierādīt, kaut gan nevaru arī atspēkot. Šis pienākums dibinās uz likumu, kurš gan nekādi nav atkarīgs no šiem pēdējiem pieņēmumiem, bet ir apodiktiski

---

\* Bet pat šeit mēs nevarētu aizbildināties ar prāta vajadzību, ja mūsu acu priekšā neatrastos problemātisks, tomēr neizbēgams prāta jēdziens, proti, absolūti nepieciešamas būtnes jēdziens. Taču šis jēdziens jānoteic un tad, ja pievienojas /izzīņas/ paplašināšanas dziņa, tas ir objektīvais pamats spekulatīvā prāta vajadzībai, proti, vajadzībai precīzāk noteikt nepieciešamas būtnes jēdzienu, kurai jākalpo citām par pirmpamatu, un tātad ar kaut ko darīt šo būtni mums pazīstamu [kenntlich zu machen]. Ja iepriekš nav šādu nepieciešamu problēmu, tad arī nav nekādu vajadzību, vismaz nav tīrā prāta vajadzību; visas pārējās ir tieksmes vajadzības.



drošs pats par sevi, proti, uz morālo likumu, un tiktāl tam nevajag nekādu citu atbalstu, ko sniegtu mūsu teorētiskie uzskati par lietu iekšējo raksturu, pasaules kārtības vai tai priekšgalā stāvoša valdītāja [Regierers] slepenajiem mērķiem, lai jo pilnīgi liktu [zu verbindend] mums darboties absolūti atbilstoši likumam. Bet šā likuma subjektīvais efekts, proti, tam atbilstošais un, pateicoties šim likumam, arī nepieciešamais nodoms [Gesinnung] veicināt praktiski iespējamo augstāko labumu tomēr vismaz pieņem, ka šis labums ir iespējams, jo pretējā gadījumā praktiski nebūtu iespējams tiekties pēc kāda jēdziena objekta, kas patiesībā būtu tukšs un bez objekta. Iepriekš minētie postulāti attiecas tikai uz fiziskajiem vai metafiziskajiem, vārdu sakot, lietu dabā mītošiem augstākā labuma iespējams nosacījumiem, tomēr /tie kalpo/ nevis kādam patvaļīgam spekulatīvam nolūkam, bet gan tīrā prāta gribas praktiski nepieciešamajam mērķim — prāta gribas, kura šeit nevis izvēlas, bet pakļausa neatslābstošai prāta pavēlei, kurai objektīvi savs pamats ir lietu raksturā, tā kā tīrajam prātam par tām jāspriež vispārīgā /formā/, un kura varbūt nedibinās uz tieksmi, kurai tā dēļ, ko mēs vēlamies aiz tīri subjektīviem motīviem, nekādā ziņā tūdaļ nav tiesību uzskatīt līdzekļus tā sasniegšanai kā iespējamus vai varbūt pieņemt /vēlamo/ priekšmetu kā īstenu. Tātad tā ir absolūti nepieciešama vajadzība, kas attaisno savu pieņēmumu nevis tikai kā atļautu hipotēzi, bet arī kā postulātu praktiskā ziņā; un, ja atzīstam, ka tīrais morālais likums neatslābstoši saista ikvienu kā pavēle (nevis kā gudribas regula), tad taisnīgs cilvēks gan drīkst sacīt: es gribu, lai būtu dievs, lai mana esamība šai pasaulē arī ārpus dabas saistījuma būtu vēl esamība kādā tīrā sapratnes pasaulē, beidzot, lai manas esamības ilgumam nebūtu gala; es pie tā palieku un neļauju sev atņemt šo ticību, jo tas ir vienīgais /gadījums/, kad manas intereses — tādēļ, ka es nekādi nedrīkstu tās mazināt, — nenovēršami noteic manu spriedumu, neievērojot prātojumus, lai cik maz es spētu uz tiem atbildēt vai pretstatīt tiem pieņemamākus /apsvērumus/ [scheinbarere].\*

\* «Vācu Muzejā», 1787. gada februāra numurā, rodam apcerējumu, ko sarakstījis ar visai smalku un gaišu prātu apveltītais nelaikis Vicensmans<sup>56</sup>, kura agrā nāve mums ļoti jānožēlo; šai apcerējumā viņš noliedz tiesības no vajadzības secināt tās priekšmeta objektīvo

Lai man tiek atļauts pievienot vēl vienu piezīmi maldīgu iztulkojumu novēršanai, kādi var rasties, lietojot vēl tik neparastu jēdzienu, kāds ir tīrās praktiskās prāta ticības jēdziens. — Varētu gandrīz likties, ka šī prāta ticība te it kā tiek pasludināta par bausli, proti, /liek/ pieņemt augstāko labumu kā iespējamu. Bet ticība, kas tiek pavēlēta, nav nekas cits kā nieki. Tomēr, ja atceramies iepriekšējo tā iztīrājumu, kas tiek prasīts pieņemt augstākā labuma jēdzienā, mēs sapratīsim, ka nemaz nedrīkst pavēlēt pieņemt šādu iespēju, un nekādi praktiski nodomi neprasa to pieļaut, bet spekulatīvajam prātam tā jāatzīst bez jebkāda lūguma: jo neviens taču negribēs apgalvot, ka ar prātu apveltītu būtņu morālajam likumam atbilstošu cieņu pasaulē pašu par sevi nav iespējams savienot ar šai cieņai atbilstošu laimes iespēju [Besitze]. Attiecībā uz augstākā labuma pirmo sastāvdaļu, proti, tikumību, morālais likums mums dod tikai pavēli, un apšaubīt šās sastāvdaļas iespējamību būtu tas pats, kā apšaubīt pašu morālo likumu. Bet /attiecībā uz to/, kas saistās ar šā objekta otro sastāvdaļu, proti, ar minētajai cieņai visnotaļ atbilstošu laimi, /jāsaka ka/ tās iespējas pieļaušanai vispār nav vajadzīga nekāda pavēle, jo teorētiskajam prātam kā tādām nav pret to nekādu iebildumu; mums dota zināma izvēle tikai attiecībā uz veidu, kā mums sev jādomā šāda dabas likumu saskaņā ar brī-

---

realitāti, un savas domas paskaidrošanai viņš kā piemēru min cilvēku, kurš līdz neprātībai iemīlējies skaistuma idejā, kura patiesībā nav nekas cits kā tikai viņa iedoma, un turklāt vēlas secināt, ka šāds objekts eksistē kaut kur īstenībā. Es atzīstu, ka autoram šai ziņā ir pilnīga taisnība visos gadījumos, kad vajadzība dibināta uz tieksmi, kas nevar nepieciešami postulēt sava objekta eksistenci pat tam, kurš pilnībā atrodas tās varā, — vēl jo mazāk tā satur ikvienam nozīmīgu prasību un tādēļ ir tikai subjektīvs vēlmju pamats. Bet te mums ir darīšana ar prāta vajadzību, kuru rada objektīvs gribas noteicējpamats, proti, morālais likums, kas nepieciešami saista katru ar prātu apveltītu būtņi, tātad *a priori* dod tiesības pieņemt tai atbilstošus nosacījumus dabā un tos cieši savieno ar prāta pilnīgo praktisko lietojumu. Mūsu pienākums ir realizēt augstāko labumu, ciktāl vien mēs to spējam; tieši tāpēc tam jābūt iespējamam; katrai ar prātu apveltītai būtnei pasaulē tātad arī neizbēgami jāpieņem tas, kas nepieciešams šā augstākā labuma objektīvajai iespējai. Šāds pieņēmums ir tikpat nepieciešams kā morālais likums, vienīgi attieksmē pret kuru tam arī ir nozīme.



vības likumiem, jo teorētiskais prāts šai ziņā neko neizlemj ar apodiktisku drošību un attiecībā uz šo prātu izšķiroša nozīme var būt morālai interesei.

Iepriekš es sacīju, ka saskaņā ar dabisko gaitu pasaulē nav gaidāma tikumiskajai vērtībai precīzi atbilstoša laime un tā uzskatāma par neiespējamu, un augstākā labuma iespēju tādā no šās puses var pieļaut tikai tad, ja pieņemam morālo pasaules radītāju. Ar nodomu es atturējos no šā sprieduma ierobežošanas ar mūsu prāta subjektīvajiem nosacījumiem, lai šādu ierobežošanu izdarītu tikai tad, kad varētu noteikt tuvāk prāta patiesīguma atzišanas veidu. Patiesībā minētā neiespējamība ir tikai subjektīva, t. i., mūsu prāts atzīst par neiespējamu, /vadoties/ vienīgi no lietu dabiskās gaitas, padarīt sev saprotamu tik atbilstošu un visnotaļ mērķtiecīgu sakaru starp diviem notikumiem pasaulē, kuri noris pēc tik dažādiem likumiem, lai gan prāts, kā vienmēr attiecībā uz to, kas citādā ziņā dabā ir mērķtiecīgs, pēc vispārīgiem dabas likumiem tomēr nevar arī pierādīt šā sakara neiespējamību, t. i., nepietiekami to parādīt, /balstoties/ uz objektīviem pamatiem.

Tāču tagad spēlē iesaistās kāds citāda veida izšķirošais pamatojums [Entscheidungsgrund], lai darītu galu spekulatīvā prāta svārstībām. Pavēlei sekmēt augstāko labumu ir objektīvs pamatojums (praktiskajā prātā), šā labuma iespējamībai ir arī objektīvs pamatojums (teorētiskajā prātā, kuram pret to nav nekādu iebildumu). Tomēr prāts nevar objektīvi izlemt jautājumu par veidu, kā mums šī iespēja jāiedomājas — vai nu saskaņā ar vispārīgiem dabas likumiem bez dabai pāri stāvoša gudra radītāja, vai vienīgi pieņemot šādu radītāju. Tāču te parādās prāta subjektīvs nosacījums — vienīgais teorētiski iespējams, reizē moralitātei (kas pakļauta prāta objektīvam likumam) vienīgi derīgais veids iedomāties precīzo dabas valstības saskaņu ar tikumu valstību kā augstākā labuma iespējas nosacījumu. Tā kā augstākā labuma veicināšana, tādā tādā iespējas pieļaušana, ir objektīvi (bet tikai saskaņā ar praktisko prātu) nepieciešama, bet tanī pašā laikā veids, kā mēs to iedomājamies kā iespējamu, ir atkarīgs no mūsu izvēles, kuras rezultātā tīrā praktiskā prāta brīva interese tomēr izšķiras par gudra pasaules radītāja pieņemšanu, tad princips, kas šai ziņā noteic mūsu spriedumu — gan subjektīvi kā vajadzība, bet reizē arī kā līdzeklis veicināt to, kas objektīvi

(praktiski) nepieciešams —, ir maksimāls pamats patiesuma atzišanai morālajā ziņā, t. i., tīrā praktiskā prāta ticība. Tā tātad nav pavēles /rezultāts/, bet kā brīvprātīgi derīga morālajam (pavēlētajam nolūkam), turklāt vēl ar prāta teorētisko vajadzību saskanīgs mūsu sprieduma uzdevums — pieņemt minēto /gudrā radītāja/ eksistenci un tālāk likt to pamatā prāta lietojumam pati ir radusies no morālās pārliecības; tātad to laiku pa laikam var apšaubīt [im Schwanken geraten] pat labvēlīgi noskaņots cilvēks, taču tā nekad nevar pārvērsties neticībā.

## IX

### PAR CILVĒKA PRAKTISKAJAM AICINĀJUMAM GUDRI ATBILSTOŠO VIŅA IZZIŅAS SPĒJU SAMĒRU

Ja cilvēka dabas aicinājums ir censties pēc augstākā labuma, tad arī viņas izziņas spēju mērs, it īpaši to savstarpējā attiecība, jāuzskata par piemērotu šim mērķim. Bet tīrā spekulatīvā prāta kritika pierāda, ka spekulatīvais prāts nebūt nav pietiekams, lai atbilstoši mērķim atrisinātu pašus svarīgākos tam dotos uzdevumus, lai gan šī kritika nevar neatzīt spekulatīvā prāta dabiskos un nepārprotamos mājienus, tāpat arī plašos soļus, ko tas var spert, lai tuvotos šim lielajam mērķim, kas tam izvirzīts, kaut arī pats par sevi, pat ar visplašākās dabas izziņas palīdzību, tas nekad nerasniedz šo mērķi. Tātad šķiet, ka daba šeit līdzinājusies pamātei, apgādādama mūs ar spēju, kāda nepieciešama mūsu mērķim.

Tagad pieņemsim, ka daba šai ziņā būtu bijusi iztapīga mūsu vēlmei un būtu apveltījusi mūs ar tādu atskārtas spēju vai apskaidrību, kādu mēs labprāt būtu gribējuši iegūt, vai kuru daži pat iedomājas esam ieguvuši īstenībā; kādas gan sekas no tā izrietētu? Ja vien tanī pašā laikā paliktu nemainīga visa mūsu iedaba, tad tieksmes, kurām taču vienmēr pieder pirmais vārds, visupirms prasītu, lai tās tiktu apmierinātas un lai savienojumā ar prātam atbilstošu apsvērumu tās laimes vārdā gūtu iespējami lielāku un ilgstošāku apmierinājumu; morālais likums savu vārdu teiktu pēc tam, lai turētu šīs tieksmes tām piedienīgos ietvaros [Schranken] un pat lai tās visas bez izņēmuma pakļautu kādam augstākam mērķim, kas nav atkarīgs no tieksmēm. Bet strīda vietā, kuru



tagad morālajai pārliecībai nākas izcīnīt [zu führen] ar  
tieksmēm un kurā pēc dažām sakāvēm tomēr pamazām  
iegūstams dvēseles morālais stiprums, mūsu acu  
priekšā savā bargajā majestātiskumā nemitīgi  
stāvētu dievs un mūžība (jo tas, ko mēs varam pil-  
nīgi pierādīt, drošības ziņā mums nenozīmē vairāk kā tas,  
par ko gūstam pārliecību tā acīmredzamības dēļ). Mēs,  
protams, izvairītos pārkāpt likumu un izpildītu pavēlētu,  
taču, tā kā nekāda pavēle nevar iedvest pārliecību,  
kuras rezultātā rīcībai jārodas, bet rīcības stimul te ir  
tūdaļ pie rokas un ir ārējs — tā tad prātam nevajag  
vispirms izlauzt sev ceļu, lai ar dzīvu priekšstatu par  
likuma cieņu sakoptu spēkus pretestībai tieksmēm —  
tad lielākā daļa likumam atbilstošo rīcību notiktu aiz bai-  
lēm, tikai nedaudzas — aiz cerībām un it neviena nenoti-  
ktu pienākuma dēļ, toties rīcības morālā vērtība, vienīgi  
no kuras taču ir atkarīga personas un pat pasaules vērtība  
augstākās gudrības acīs, nemaz nepastāvētu. Cilvēku iztu-  
rēšanās tik ilgi, kamēr viņu daba joprojām paliktu tāda,  
kāda tā ir tagad, tā tad pārvērstos vienkārši mehānismā,  
kur tāpat kā leļļu teātrī visas figūras labi žestikulētu,  
taču tajās nebūtu sastopama ne mazākā dzīvība.  
Bet, tā kā ar mums notiek gluži citādi, jo, neraugoties uz  
visām mūsu prāta pūlēm, mums ir tikai ļoti neskaidras  
un nenoteiktas nākotnes izredzes, bet pasaules valdītājs  
savu esamību un savu diženumu mums ļauj vienīgi no-  
jaust, nevis saskatīt vai skaidri pierādīt, turpretim morā-  
lais likums mūsos, nedz mums ko droši apsolīdams, nedz  
arī mums draudēdams, prasa no mums nesavtīgu cieņu,  
kaut arī, starp citu, tikai tad, kad šī cieņa kļuvusi aktīva  
un dominējoša — un tikai, pateicoties tam, ļauj mums  
ieskatīties pārjutekliskā valstībā un arī tad tikai garām-  
ejot —, tad var īstenoties [stattfinden] patiesi tikumiska,  
likumam tieši veltīta pārliecība, un ar prātu apveltītā  
būtne var kļūt līdzdalības cienīga augstākajā labumā, kas  
ir atbilstošs viņas personas morālajai vērtībai, nevis tikai  
viņas rīcībai. Tādējādi arī šeit varētu apstiprināties tas,  
ko mums pietiekami mācījuši dabas un cilvēka pētījumi,  
ka neizdibināmā gudrība, ar kuras /svētību/ mēs eksis-  
tējam, ir ne mazāk augsti godājama par to [in dem], ko  
tā mums liegusi, nekā par to, ko tā mums sniegusi.

## PRAKTISKĀ PRĀTA KRITIKA

### OTRĀ DAĻA

#### TĪRĀ PRAKTISKĀ PRĀTA METODES MĀCĪBA

Ar tīrā praktiskā prāta metodes mācību nav jāsaprot veids, kā (tiklab pārdomās, kā arī izklāstā) jārikojas ar tīrajiem praktiskajiem pamatprincipiem to zinātniskās izziņas nolūkā, ko parasti teorētiskajā /izziņā/ īsti sauc par metodi (jo populārajai izziņai vajadzīgi paņēmieni [Manier], bet zinātnei — metode, t. i., rīkošanās saskaņā ar principiem, un vienīgi tādējādi izziņas daudzējādība var kļūt par sistēmu). Drīzāk ar šo metodes mācību tiek saprasts veids, kā tīrā praktiskā prāta likumus var iedzīvināt cilvēka dvēselē, nodrošināt šo likumu ietekmi uz tās maksimām, t. i., kā objektīvi praktisko prātu var padarīt arī subjektīvi praktisku.

Tagad ir skaidrs, ka tie paši gribas noteicējamati, kuri vienīgie dara maksimas īsti morālas un piešķir tām tikumisku vērtību, tiešais priekšstats par likumu un objektīvi nepieciešamā tā ievērošana jāiedomājas kā pienākums, kā rīcības īstie motīvi, jo pretējā gadījumā gan būtu panākta rīcības legalitāte, taču netiktu sasniegta pārlicības morālītāte. Tomēr nav tik skaidrs — drīzāk gan pirmajā acu uzmetienā ikvienam liksies gluži neticams —, ka minētajam priekšstatam par tīro tikumu arī subjektīvi var būt lielāka vara pār cilvēka dvēseli un tas var izraisīt daudz spēcīgāku pamudinājumu sasniegt šo rīcības legalitāti un, neņemot vērā citus apsvērumus, radīt stingrāku apņemšanos dot priekšroku likumam aiz tīras cieņas pret to, nekā visi vilinājumi, kuri var rasties no izpriec maldiem [Vorspiegelungen] un vispār no tā visa, ko var pieskaitīt pie laimes, vai arī no visiem sāpju un likstu draudiem. Tas tomēr patiešām tā ir, un, ja cilvēka iedaba nebūtu tāda, tad arī nekāds likuma priekšstatīšanas veids nekad neradītu morālītāti, lai kādi aplinkus ceļi un līdzekļi tiktu izmantoti. Viss būtu tikai liekulība, likums tiktu ienīsts vai pat nicināts, kaut arī savtīgu motīvu dēļ tomēr pildītu tā pavēli. Mūsu rīcībā gan tiktu ievērots likuma burts (legalitāte), taču mūsu pārlicībā (moralītāte) nekādā ziņā nebūtu likuma gara, un, tā kā, neraugoties uz visām savām pūlēm, mēs tomēr nevaram savā



spriedumā pilnīgi atbrīvoties no prāta, tad paši savās acīs mēs nenovēršami būtu nekrietni, samaitāti cilvēki pat tad, ja mēs par šo sarūgtinājumu iekšējās tiesas priekšā mēģinātu sevi atalgot ar to, ka tiksmīnātos par prieku, kuru kāds mūsu atzīts dabisks vai dievišķs likums pēc mūsu maldīga ieskata būtu saistījis ar policejisku mehānismu [Maschinenwesen ihrer Polizei], kas raudzītos tikai uz to, ko darām, bet neliktos ne zinīs par virzītājspēkiem, kāpēc to darām.

Nevar gan noliegt, ka, lai visupirms uzvestu uz morāli labā ceļa vai nu vēl neattīstītu, vai notrulinājušos dvēseli, tai vajadzīgi zināmi norādījumi, kuri viņu uz to sagatavotu, vilinātu viņu ar personisko labumu vai biedētu ar zaudējumiem; taču, tiklīdz šāds mehānisms, šāda vadula guvusi kaut nelielus panākumus, dvēselē katrā ziņā jāievieš tīrais morālais dzenulis, kas ne vien tāpēc, ka ir vienīgais dzenulis, kas izveido raksturu (praktiski konsekventu domāšanas veidu saskaņā ar nemainīgām maksimām), bet arī tāpēc, ka liek cilvēkam izjust savu pašcieņu, dod dvēselei negaidītu spēku atraisīties no jebkuras jutekliskas pieķeršanās, ciktāl tā grib kļūt valdītāja, un savas inteligiblās dabas neatkarībā un dvēseles diženumā, ko viņš apzinās kā savu aicinājumu, rast bagātīgu atlīdzinājumu par upuriem, kurus viņš nesīs. Mēs tālād ar novērojumiem, kurus var izdarīt katrs, gribam parādīt šo mūsu dvēseles īpašību, šo tīrās morālās intereses uztveres spēju un līdz ar to tikuma tīrā priekšstata virzītājspēku, ja tas pienācīgi iedzīvināts [gebracht] cilvēka sirdī, kā visspēcīgāko un, ja svarīgs ir morālo maksimu pildīšanas ilgums un precizitāte, vienīgo pamudinājumu uz labo; bet tanī pašā laikā arī jāatgādina: ja šie novērojumi pierādītu tikai šādu jūtu īstenību, nevis to radīto tikumisko pilnveidošanos, tas nekādā ziņā nekaitētu vienīgajai metodei — tikai ar tiro priekšstatu par pienākumu padarīt tīrā prāta objektīvi praktiskos likumus par subjektīvi praktiskajiem likumiem — un nepadarītu to par tukšu fantāziju. [...]

Ja pievēršam uzmanību sarunu gaitai raibā publikā, kura sastāv ne vien no zinātniekiem un prātotājiem, bet arī no veikala aprindu ļaudīm vai sievietēm, tad redzam, ka līdzās stāstīšanai un jokiem tur rod vietu vēl kāds laika kavēklis, proti, spriedelēšana, jo stāstīšana, ja tai jāsniedz jaunumi un līdz ar to jārosina interese, drīz apstāst, bet joki viegli kļūst pliekani. Toties starp spriede-



lējumiem nav neviena, kas vairāk saistītu [Beitritt erregt] cilvēkus — kurus citādi katrā prātošanā drīz vien sāk mākt garlaicība — un kas ienestu zināmu dzīvīgumu sabiedrībā, kā spriedelējumi par vienas vai otras rīcības tikumisko vērtību, kuriem jāizdibina kādas personas raksturs. Cilvēki, kuriem visi smalkie apsvērumi un prātojumi teorētiskajos jautājumos parasti šķiet sausi un rada nepatiku, tūdaļ pievienojas pārrunām, kad jānoskaidro kādā stāstījumā minētās labās vai ļaunās rīcības morālais saturs, un ar jo lielu rūpību un izsmalcinātu prātošanu /viņi/ cenšas izdomāt visu, kas varētu mazināt vai arī tikai padarīt aizdomīgu šās rīcības nolūka tīrību un līdz ar to arī tikumisko pakāpi, lai gan no viņiem nevar gaidīt šādu interesi, kad runa ir par kādu spekulatīvās /domas/ objektu. Sajos vērtējumos bieži vien var nojaust, kāds raksturs ir pašām personām, kuras spriež par citiem; dažas no tām, sprieždamas tiesu it īpaši par mirušajiem, šķiet, jo sevišķi sliecas aizstāvēt to visu labo, kas tiek stāstīts par vienu vai otru no nelaiķu darbiem, pret visiem aizskarošajiem iebildumiem, kas viņus apvairo nekrietnībā, un beidzot cenšas aizstāvēt visu personas tikumisko vērtību pret pārmetumiem par izlikšanos un slepenu ļaunprātību, turpretim citas vairāk tiecas ar apsūdzībām un apvainojumiem apstrīdēt šo vērtību. Šīm personām tomēr nevar vienmēr piedēvēt nolūku, ka tās ar /dažādiem/ prātojumiem grib pilnīgi noliegt visus cilvēku tikumiskas /rīcības/ gadījumus, lai tādējādi tikumu padarītu par tukšo vārdu; bieži vien tā ir tikai labi domāta stingrība istā tikumiskā satura noteikšanai pēc nesaudzīga likuma, ar kuru salīdzinot, nevis salīdzinot ar piemēriem, iedomība morālajā jomā ļoti mazinās, un pazemība netiek vienkārši iemācīta, bet katrs to izjūt stingrā pašpārbaudē. Lielāko tiesu tomēr var nomanīt, ka nolūka tīrības aizstāvji dotajos piemēros labprāt vēlētos nomazgāt no tā pat vismazāko traipiņu visur tur, kur vien jaušams taisnīgums, lai gadījumā, ja apstrīdētu visu piemēru patiesīgumu un noliegtu katra cilvēciska tikuma tīrību, pašu tikumu galu galā neuzskatītu vienkārši par himeru un lai tādējādi ikvienus centienus pēc tā nepadarītu niecīgus kā tukšu klīrību un mānīgu iedomību.

Es nezinu, kāpēc jaunatnes audzinātāji jau sen nav likuši lietā šo prāta sliekšmi ar patiku vēltīt uzmanību [einzuschlagen] izvirzīto praktisko jautājumu smalkai pārbaudei un kāpēc viņi, likdami pamatā vienīgi morālu



katehismu, nav pamatīgi pārlūkojuši seno un jauno laiku biogrāfijas, lai pie rokas būtu attiecīgi pierādījumi dotajiem pienākumiem, ar kuriem viņi — it īpaši salīdzinot līdzīgas rīcības dažādos apstākļos — varētu rosināt savus audzēkņus izteikt vērtējumus, lai ieraudzītu šo rīcību lielāku vai mazāku morālo saturu; viņi drīz vien atzītu, ka pat jaunā paaudze, kas citādi vēl nav nobriedusi spekulatīvajai domāšanai, ir visai vēriņa, turklāt, juzdama savu spriešanas spēju pastāvīgu attīstīšanos, ir visai ieinteresēta šai ziņā, un, kas ir vissvarīgākais, viņi varētu droši cerēt, ka bieža jo bieža vingrināšanās iepazīt tikumisko izturēšanos tās visā tīrībā un izteikt tai savu atbalstu, turpretim pat visniecīgāko novēršanos no tās atzīmēt ar nožēlu vai nicinājumu, lai gan līdz šim laikam tā, tikusi izmantota tikai kā spriešanas spēju spēle, kurā bērni var sacensties savā starpā, tomēr atstās dziļu iespaidu — augstu cieņu pret vienu rīcību vai riebumu pret citu rīcību, kas paraduma pēc, bieži uzlūkojot šādu rīcību kā atzinības cienīgu vai peļamu, radītu labu pamatu taisnīguma apziņai nākamajās dzīves gaitās. Es te tikai vēlos, lai jaunatni pārāk neapgrūtinātu ar tā dēvēto cildeno (sevišķi tikumisko) rīcību piemēriem, kurus tik lielā skaitā sniedz mūsu sentimentālie sacerējumi, un visu vēribu veltītu tikai pienākumam un tai vērtībai, ko cilvēks pats savās acīs, apzinādamies, ka viņš nav pārkāpis pienākumu, var sev piešķirt un kas viņam jāpiešķir sev, jo viss, kas modina tukšas vēlmes un ilgas pēc nesasniedzamas pilnības, rada tikai romānu varoņus, kuri, visai lepodamies ar to, ka izjūt pārmērīgi diženo, tādēļ atbrīvo sevi no vispārējo un parasto pienākumu pildīšanas, kas viņiem tādā gadījumā šķiet tikai nenožīmīgi un niecīgi pienākumi\*.

\* Ir ļoti ieteicams cildināt rīcību, kurā skaidri saskatāms dižens, nesavtīgs, līdzcietīgs domāšanas veids un cilvēcība. Bet uzmanība te tik daudz nav jāvērs uz dvēseles pacilātību, kura ir visai gaistoša un pārejoša, bet drīzāk gan jāvērs uz sirds pakļaušanos pienākumam, no kuras var gaidīt ilgstošāku ietekmi, jo tā ietver sevī principus (turpretim pirmā tikai jūtu uzplūdumus). Ja vien mazliet pārdomāsim, vienmēr atradīsim kādu vainu, ko cilvēks kaut kādu /iemeslu/ dēļ sev uzkrāvis attiecībā pret cilvēku dzimumu (kaut arī šī vaina būtu tikai tā, ka pilsoniskajā valsts iekārtā sakarā ar cilvēku nevienlīdzību daži bauda tādus labumus, kuru dēļ citiem jācieš jo lielāks trūkums), lai patmīlīgā iedomā par nopelnītiem neizspiestu domu par pienākumu.



Bet, ja jautā: kas tad īsti ir tīrā tikumība, ar kuru kā raudzes metālu [Probenmetall] jāpārbauda katras rīcības morālais saturs, tad man jāatzīstas, ka tikai filozofi var padarīt šā jautājuma izlemšanu apšaubāmu; — parastajā cilvēka prātā tas jau sen ir izlemts — gan nevis ar abstraktām, vispārīgām formulām, bet ar parastu lietojumu — tikpat skaidri, kā labās rokas atšķirība no kreisās. Tātad vispirms ar kādu piemēru parādīsim tīrā tikuma kritēriju, turklāt iedomāsimies, ka to piedāvā novērtēšanai, teiksim, desmitgadīgam zēnam, un paraudzīsimies, vai viņam būtu katrā ziņā tā jāspriež pašam neatkarīgi no skolotāja norādījumiem. Pastāstīsim viņam notikumu ar kādu godīgu vīru, kuru citi grib pierunāt pievienoties nevainīgas un turklāt nemantīgas personas apmelotājiem (kā, piem., Anglijas karaļa Henrija VIII apsūdzībā pret Annu Boleinu<sup>57</sup>). Viņam piedāvā dažādus labumus, t. i., lielas dāvanas vai augstu amatu, taču viņš to visu atraida. Klausītāju dvēselē tas gūst vienīgi piekrišanu un līdzjūtību, jo runa te ir par ieguvumiem. Bet nu pret viņu sāk vērst draudus, kas viņam radīs zaudējumus. Starp šiem apmelotājiem ir viņa labākie draugi, kas viņam tagad liedz savu draudzību, tuvi radnieki, kas viņam (kam nav nekādu īpašumu) draud atņemt mantojumu, varas nesēji, kas viņu it visur un vienmēr var vajāt un apvainot, zemes valdnieks, kas viņam piedraud ar brīvības un pat dzīvības laupīšanu. Un, lai viņa ciešanu mērs būtu pilns un lai viņam būtu jāizjūt arī tās sāpes, kādas var īsti dziļi izjust tikai tikumiski labā sirds, parādām, ka viņa ģimene, ko apdraud ārkārtējs trūkums un posts, lūgtīn lūdz viņu piekāpties, bet viņš pats, gan būdams taisnīgs cilvēks, taču arī maigas dabas, tāds, kas izjūt līdzcietību un arī paša postu tādā brīdī, kad viņam rodas vēlēšanās, kaut nekad nebūtu bijusi jāpiezdīvo diena, kas viņam sagādājusi tik neizsakāmas sāpes, tomēr paliek uzticīgs savam lēmumam — būt godīgam, ne mirkli neatkāpjoties no tā, nedz šauboties; šādā kārtā mans jaunais klausītājs pakāpeniski tiek novests no vienkāršas piekrišanas līdz apbrīnai, no tās — līdz izbrīnai [Erstaunen], beidzot līdz pat vislielākajai godāšanai un dedzīgai vēlmei, kaut pats varētu būt šāds vīrs (gan, protams, negribēdams nonākt viņa stāvoklī); un tomēr tikumam šeit vienīgi tāpēc ir tik liela vērtība, ka par to tik dārgi jāmaksā, nevis tāpēc, ka tas atnestu kādu labumu. Visa apbrīna un pat cenšanās pēc līdzības ar



šādu raksturu te pilnīgi dibinās uz tikumiskā pamatprincipa tīrību, ko var iedomāties pilnīgi skaidri vienīgi tāpēc, ka viss, ko vien cilvēki var pieskaitīt pie laimes, te vairs nav rīcības motīvs. Jo tīrāka tiek rādīta tikumība, jo spēcīgākai jābūt tās ietekmei cilvēka sirdī. Bet no tā izriet, ka tad, ja tikumības likumam un svētumam un tikuma veidolam visnotaļ daudz maz jāietekmē mūsu dvēsele, tie var to panākt tikai tiktāl, ciktāl kā motīvi iespiežas sirdī tīrā /veidā/, nesajaukdamies ar nolūkiem /veicināt/ savu labklājību, jo tie parādās viskrāšņāk ciešanās. Bet tas, kā novēršana pastiprina virzītājspēka iedarbību, ir bijis kavēklis. Ikviens tādu motīvu piejaukums, kuri aizgūti no personiskās laimes, tātad ir kavēklis, kas stājas ceļā morālā likuma ietekmei cilvēka sirdī. — Es tālāk apgalvoju, ka pašā šai apbrīnotajā rīcībā, ja dzenulis, kas izraisījis rīcību, bijusi dziļa cieņa pret savu pienākumu, tieši šai cieņai pret likumu — nevis prasībai pēc iekšēja ieskata par augstsirdību un cildenu slavējamu domāšanas veidu — ir vislielākais iespaids [Kraft] uz vērotāja dvēseli; tātad pienākumam, nevis nopelniem jāatstāj ne vien visnoteiktākā, bet arī, ja pienākumu iztēlojas tā neaizskaramības patiesajā gaismā, visdziļākā ietekme mūsu dvēselē.

Mūsu laikos, kad dvēselē cer sasniegt lielākus panākumus vairāk ar maigām, mīkstsirdīgām jūtām vai lielīgām, uzpūtīgām pretenzijām, — kas sirdi drīzāk gan vājina kā spēcina, — nekā ar sauso un nopietno priekšstatu par pienākumu, kas piemērotāks cilvēka nepilnībai un progresam tikumiski labā jomā, norādījums uz šo metodi ir vajadzīgāks vairāk nekā jebkad citad. Ir gluži nelietderīgi izvīrīt bērniem par paraugu rīcības kā cildenas, augstsirdīgas, nopelniem bagātas un iedvest viņiem entuziasmu cerībā noskaņot viņus tām labvēlīgi. Jo, tā kā parastākā pienākuma ievērošanā un pat tā pareizā novērtēšanā viņi vēl ir zināmā mērā nepieredzējuši, tad tas nozīmē to pašu, kā jo agri padarīt viņus par fantastiem. Taču šim šķietamajam motīvam arī attiecībā uz zinošāko un pieredzējušāko cilvēku daļu ir ja ne gluži kaitīga, tad vismaz ne īsti morāla ietekme uz dvēseli [Herz], bet tieši to taču tādējādi bija gribēts panākt.

Visām jūtām, it īpaši tām, kurām jāizraisa tik neparasts saspringtums, jāiedarbojas tanī acumirkli, kad tās ir visspēcīgākās un nav vēl pierimušas; citādi tās neatstāj iespaidu, jo sirds it dabiski atgriežas savā dabiskajā, mērenajā kustības ritmā, un tādējādi to pārņem gurdenums,



kas tai bija raksturīgs iepriekš, jo tai gan tika sniegts kaut kas tāds, kas to kairināja, bet nekas tāds, kas to būtu stiprinājis. Pamatprincipi jādibina uz jēdzieniem; uz jebkura cita pamata var būt iespējamās tikai iegribas, kuras nevar piešķirt personai nekādu morālu vērtību, pat ne pašvērtību pašai uz sevi, bez kuras nav iespējama savas morālās pārliecības un morālā rakstura apziņa — augstākais labums cilvēkā. Bet šie jēdzieni, ja tiem jābūt subjektīvi praktiskiem, drīkst apstāties pie tikumības objektīvajiem likumiem nevis tāpēc, lai tos apbrīnotu un augsti vērtētu attiecībā uz cilvēci, bet gan tāpēc, lai priekšstatu par tiem aplūkotu samērojumā [in Relation] ar cilvēku un viņa individualitāti; jo minētais likums parādās gan augsti cienījamā, taču ne tik pievilcīgā veidolā kā tad, ja tas piederētos pie tā elementa, pie kura cilvēks dabiskā kārtā pieradis, — /tādā veidā/, kādā tas piespiež cilvēku — bieži vien ne bez pašaieliedzības — atstāt šo elementu un pievērsties kaut kam augstākam, kurā viņš var uzturēties tikai ar grūtībām, nemīgi bažījoties par atgriešanos /iepriekšējā/. Vārdu sakot, morālais likums prasa, lai to pildītu pienākuma pēc, nevis aiz sevišķas mīlestības, kuras /esamību/ nebūt nevar pieņemt un kura arī nav jāpieņem.

Ar piemēra palīdzību tagad paraudzīsimies, vai motīva subjektīvi virzošais spēks vairāk rodams priekšstatā par rīcību kā cildenu un augstsirdīgu /rīcību/, nekā tad, ja tas tiek priekšstatīts vienīgi kā pienākums attiecībā pret stingru [ernste] morālo likumu. Ja kāds, riskējams ar dzīvību, mēģina glābt cilvēkus no bojā ejoša kuģa un turklāt beigu beigās pats dabū galu, tad šāda rīcība, no vienas puses, gan tiek pieskaitīta pie pienākuma, bet, no otras puses un lielāko tiesu, tā tiek pieskaitīta arī pie nopelniem, tomēr mūsu šās rīcības augsto vērtējumu visai mazina jēdziens par pienākumu pašam pret sevi, kas šeit, kā šķiet, mazliet cieš. Noteiktāka ir savas dzīvības augstsirdīgākā ziedošana tēvzemes glābšanai, un, kaut arī šeit saglabājas zināmas šaubas, tas patiesi ir neapstrīdams pienākums — brīvprātīgi, pavēli negaidot, vēltīt sevi šim mērķim; šī rīcība neietver sevi visu paraugu un pamudinājuma spēku tās atdarināšanai. Bet, ja pastāv obligāts pienākums, kura pārkāpšana aizskar morālo likumu pašu par sevi, nevis attiecībā uz cilvēku labumu, un it kā samīda kājām tā svētumu (šādus pienākumus mēdz saukt par pienākumiem pret dievu, jo ar viņu iedomājamies svē-



tuma ideālu substancē), tad mēs veltījam tā pildīšanai dziļu un bezgalīgu cieņu, upurēdami to visu, kam vien varētu būt kāda vērtība priekš mūsu visdziļākās tieksmes; un mēs atzīstam, ka šāds piemērs, ja tas mūs pārlicina, ka cilvēka daba spēj pacelties augstu pāri visam, ko vien daba var sniegt kā pamudinājumu uz pretejo, stiprina un pacilā dvēseli. Juvenāls<sup>58</sup> spilgtos vārdos rāda šādu piemēru, kas ļauj lasītājam dzīvi izjust to motīvu spēku, kāds slēpjas pienākumā kā pienākuma tīrajā likumā:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem  
 Integer; ambiguae si quando citabere testis  
 Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis  
 Falsus, et admoto dictet periuris tauro:  
 Summum crede nefas animam praeferre pudori,  
 Et propter vitam vivendi perdere causas.\*<sup>59</sup>

Ja mēs savu rīcību saistām ar kaut kādiem glaimojošiem nopelniem, tad motīvam jau nedaudz ir piejaukta [vermischt] patmīlība, un zināmu piepalīdzību tai tātad sniegusi juteklība. Bet augstāk par visu izvirzīt vienīgi pienākuma svētumu un apzināties, ka to varam, jo mūsu pašu prāts atzīst to par savu bausli un saka, ka tas jā dara, tas nozīmē it kā pilnīgi pacelties pāri pašai jutekliskajai pasaulei, un tai pašā likuma apziņā — arī kā motīvs spējai, kas valda pār juteklību, — ir nešķirams, kaut arī ne vienmēr saistīts ar efektu, kas tomēr, jo biežāk nodarbojamies ar šo motīvu, un sākumāniecīgie tā lietošanas izmēģinājumi dod cerību /sasniegt/ šādu iedarbību, lai pamazām mūsos par to radītu vislielāko, taču tīro morālo interesi.

Tātad metodes norise ir šāda. Visupirms svarīgi ir vienīgi padarīt vērtēšanu pēc morālajiem likumiem par dabisku nodarbošanos, kas pavada visas mūsu pašu rīcības, kā arī citu cilvēku brīvo rīcību vērojumu, padarīt to it kā par paradumu un asināt to, pirmām kārtām jautājot: vai rīcība ir objektīvi atbilstoša morālajam likumam un tieši kādam; turklāt to likumu, kas sniedz vienīgi pamatu saistīgumam, atšķir no likuma, kas īstenībā ir saistīgs [verbindend] (*leges obligandi a legibus obligantibus*)<sup>60</sup> (kā, piem., tā likums, ko no manis.

\* Juvenal, Sat, 8, 79—84.

prasa cilvēku vajadzības, pretstatā tam, ko no manis prasa cilvēku tiesības, turklāt tiesības nosaka būtiski svarīgos pienākumus, toties vajadzības — vienīgi būtiski nesvarīgos pienākumus), un tādējādi māca atšķirt dažādus pienākumus, kas savienoti vienā rīcībā. Otrs punkts, kam jāpievērš uzmanība, ir jautājums: vai rīcība notikusi arī (subjektīvi) morālā likuma dēļ un vai tai tātad piemīt ne vien tikumiska pareizība kā veikumam [als Tat], bet arī tikumiska vērtība kā pārliecībai atbilstoši tās maksimāli? Nav ne mazāko šaubu, ka šādam vingrinājumam un apziņai par mūsu prāta, proti, prāta, kas spriež vienīgi par praktisko /jomu/, — kultūru, kura rodas tā rezultātā, jārada zināma interese pat par prāta likumu un līdz ar to par tikumiski labu rīcību. Jo beigu beigās mēs iemīlam to, kā vērojumi ļauj izjust, ka mēs paplašinām savu izziņas spēju lietojumu, ko it īpaši sekmē viss, kurā mēs rodam morālu pareizību; jo prāts ar savu spēju *a priori* pēc principiem noteikt, kam jānotiek, var labi iekļauties vienīgi šādā lietu kārtībā. Dabas novērotājs taču galu galā iemīl tos priekšmetus, kuri viņa jutekļiem sākumā šķīta pretīgi, ja viņš ar saviem novērojumiem atklāj šo priekšmetu organizācijas lielo mērķtiecību, un tādējādi viņa prāts rod prieku to aplūkošanā; Leibnīcs, rūpīgi novērojis mikroskopā kādu kukaini, saudzīgi novietoja to atpakaļ uz lapiņas, jo uzskatīja, ka kukaiņa novērošana bijusi pamācoša un viņš it kā baudījis tā labvēlību [Wohltat].

Bet šī spriešanas spējas nodarbošanās, kas ļauj mums izjust mūsu pašu izziņas spēkus, vēl nav pati interese par rīcību un tās moralitāti. Tā vienīgi panāk, ka mēs labprāt nodarbojamies ar šādu vērtēšanu, un piešķir tikumam jeb morālajiem likumiem atbilstošam domāšanas veidam to skaistuma formu, kura tiek apbrīnota, bet pēc kuras tāpēc vien vēl netiecas (*laudatur et alget*)<sup>61</sup>: tāpat kā viss, kura aplūkošana subjektīvi izraisa mūsu priekšstatīšanas spēju harmonijas apziņu un kura rezultātā [wobei] mēs jūtam, ka stiprāka kļūst visa mūsu izziņas spēja (sapratne un iztēle), rada labpatīku, ko var darīt zināmu arī citiem, kaut gan objekta eksistence tādējādi [wobei] mums paliek vienaldzīga, jo mēs to uzskatām vienīgi par iemeslu apzināties talantu aizmetņus, kuri mūs paceļ pāri dzīvnieciskumam. Bet tagad pie lietas ķeras otrs vingrinājums, proti, ar piemēriem attēlojot morālo pārliecību, darīt redzamu gribas tīrību, pirmām kārtām tikai tās negatīvu pilnību, jo rīcībā, /kas veikta/ pienākuma pēc, gribu ne-



ietekmē it nekādi tieksmju motīvi kā noteicējpamati; tā rezultātā mācekļi tomēr tiek pievērsti savas brīvības apziņai un, lai gan šī atteikšanās sākumā rada sāpju izjūtu [Empfindung], taču, tā kā šī sajūta atbrīvo mācekli pat no īstu vajadzību spaidiem, viņam reizē tiek pasludināta atbrīvošanās no dažāda /veida/ neapmierinātības, kādā viņu iesaista visas šīs vajadzības, un dvēsele tiek padarīta uzņēmīga pret apmierinātības izjūtu no citiem avotiem. Sirds taču tiek atvieglināta un atbrīvota no sloga, kas to vienmēr slepenībā nomāc, ja parādītajos tīrā morālā lēmuma piemēros cilvēkam tiek atklāta kāda iekšēja, turklāt viņam pašam pat ne gluži pazīstama spēja — iekšējā brīvība, spēja atsavināties no tieksmju nevaldāmās uzmācības tiktāl, lai it neviena no tām, pat ne visiemīlotākā, neietekmētu viņa apņemšanos, jo lēmuma pieņemšanai mums tagad jāizmanto savs prāts. Gadījumā, kad es tikai viens pats zinu, ka taisnība nav manā pusē, un, lai gan netaisnības labprātīgai atzīšanai un gandarījuma piedāvāšanai visai stipri pretojas iedomība, savtīgums, pat varbūt ne gluži nedibināts riebums pret to cilvēku, kam esmu nodarījis netaisnību, tomēr varu neievērot visas šīs grūtības, — šādā gadījumā taču ir ietverta apziņa par neatkarību no tieksmēm un labvēlīgiem apstākļiem, kā arī apziņa par iespēju būt apmierinātam pašam ar sevi, bet tas man ir derīgi arī visādā citādā ziņā. Un sakarā ar pozitīvo vērtību, ko mums ļauj izjust pienākuma likuma pildīšana, šis likums, pateicoties cieņai pret mums pašiem, tagad rod vieglāku ceļu [Eingang] uz mūsu brīvības apziņu. Uz šās cieņas, ja tā ir labi pamatota, ja cilvēks visvairāk baidās no tā, lai iekšējā pašpārbaudē nenoraudzītos uz sevi ar nicināšanu un pats sevi neatzītu par necienīgu, nu var uzpotēt jebkuru labu tikumisko pārliecību; jo tas ir labākais, pat vienīgais sargs pret nekrietnu un postošu dzenuļu [Äntriebe] ielaušanos dveselē.

Ar sacīto esmu gribējis norādīt vienīgi uz pašam vispārīgākajām morālās izglītības un vingrināšanās metodes mācības maksimām. Tā kā pienākumu lielā dažādība katram to veidam vēl prasītu īpašus noteikumus un tādējādi tas būtu ļoti plašs darbs, tad ceru, ka mani atvainos, ja es tādā sacerējumā kā šis, kas ir tikai sagatavošanās vingrinājums, ierobežojos ar šīs /metodes/ galveno iezīmju iztīrāšanu.

## NOBEIGUMS

Divas lietas pilda dvēseli ar vienmēr jaunu un pieaugošu apbrīnu un godbijību, jo biežāk un ilgstošāk domas pie tām kavējas: zvaigžņotā debess pār mani un morālais likums manī. Nedz vienu, nedz otru es nedrīkstu iedomāties kā kaut ko tumsībā tītu vai meklēt pārdabiskā jomā [im Überschwenglichen], ārpus mana redzesloka; es redzu tās savā priekšā un saistu tās tieši ar savas eksistences apziņu. Pirmā sākas tajā vietā, kuru es ieņemu ārējā jutekliski /uztveramajā/ pasaulē, un nepārrēdzamā tālē paplašina saistījumu, kādā es esmu iekļauts ar pasauli pasaulēm un sistēmu sistēmām, turklāt vēl neierobežotos viņu periodiskās kustības laikos, viņu sākumā un turpinājumā. Otrā sākas ar manu neredzamo Es, manu personību un paver man pasauli, kas ir patiesi bezgalīga un nojaušama tikai sapratnei un ar kuru (bet līdz ar to reizē ar visām redzamām pasaulēm) es apzinos sevi atrodamiem nevis kā tur tikai nejaušā, bet gan vispārējā un nepieciešamā saistījumā. Pirmais skatiens uz neskaitāmo pasaulu daudzumu it kā iznīcina manu kā dzīvnieciska radījuma svarīgumu — radījuma, kam atkal jāatdod planētai (kas ir tikai punkts Visumā) tā matērija, no kuras viņš radies, pēc tam, kad īsu laiku (nav zināms, kādā veidā) bijis apveltīts ar dzīvības spēku. Otrais turpretim, pateicoties manai personībai, kurā morālais likums atklāj man no dzīvnieciskuma un pat no visas jutekliski /uztveramās/ pasaules neatkarīgu dzīvi, vismaz ciktāl to var redzēt no manas esamības mērķtiecīgā uzdevuma, kuru noteic šis likums un kas nav ierobežots ar šās dzīves nosacījumiem un robežām, bet sniedzas bezgalībā, bezgalīgi paceļ manu kā domājošas būtnes vērtību.



Taču apbrīna un cieņa var gan mudināt uz izpēti, taču nevar aizstāt tās trūkumu. Kas gan ir darāms, lai lietderīgi un atbilstoši priekšmeta diženumam veiktu šo izpēti? Piemēri šeit var noderēt brīdinājumam, taču arī atdarināšanai. Pasaules vērošana sākās ar vislieliskāko skatu, kādu vien jebkad var sniegt cilvēka jutekļi un kādam vien mūsu sapratne spēj jebkad izsekot tā visā plašajā apjomā, un beidzās — ar zvaigžņu tulkošanu. Morāle sāka ar viscildenāko īpašību morālajā dabā, kuras attīstība un kultūra tiecas pēc bezgalīga derīguma, un beidza — ar jūsmošanu un mānīcību. Tā notiek ar visiem vēl raupjajiem mēģinājumiem, kuros darba lielākā daļa ir atkarīga no prāta lietojuma, kas nerodas pats no sevis ar biežu vingrināšanos kā kāju lietošana, it īpaši, ja tas attiecas uz īpašībām, kuras nav tieši attēlojamas parastajā pieredzē. Bet pēc tam, kad, kaut arī vēlu, tika likta lietā maksima — iepriekš labi apsvērt visus soļus, kādus prāts nodomājis spert, un ļaut tos izdarīt tikai iepriekš labi pārdomātas metodes gultnē —, tad pasaules ēkas vērtējums guva gluži citādu virzienu un līdz ar to arī nesalīdzināmi labākus rezultātus. Akmens kritiens, lingas sviediens, sadalīti savos elementos un spēkos, kas te izpaužas, un apstrādāti matemātiski, beidzot radīja tās skaidrās un visai nākotnei nemainīgās atziņas par pasaules uzbūvi, kuras, kā var cerēt, vērojumiem turpinoties, vienmēr paplašināsies, bet kurām nekad — par to nav jābaidās — nevajadzēs degradēties [zurückgehen].

Minētais piemērs var pamudināt mūs uzsākt tādu pašu ceļu arī mūsu iedabas morālo dotumu izpētē un var mums dot cerības uz līdzīgiem labiem panākumiem. Mūsu rīcībā taču ir prāta morālo spriedumu piemēri. To sadalīšana elementārajos jēdzienos, bet, trūkstot matemātiskai, atkārtoti mēģinājumi pārbaudīt parastajā cilvēka sapratnē metodi, — līdzīgu ķīmiskajai /metodei/ —, kura prasa atdalīt empīrisko no racionālā, kas tajos būtu sastopams, tādējādi tiklab vienu, kā arī otru var padarīt tīru un droši apzīmēt to, ko katrs no tiem var paveikt pats par sevi, un tādējādi pa daļai var novērst vēl rupja, nevingrināta vērtējuma maldus, pa daļai (kas ir daudz nepieciešamāk) — ģēnija lidojumus, kuri, kā tas mēdz notikt ar filozofu akmens adeptiem, bez jebkādas metodiskas izpētes un dabas pazīšanas sola iztēlotus dārgumus, bet patiesos /dārgumus/ izšķērdē. Vārdu sakot: zinātne (kritiski izpētīta un metodiski ievirzīta) ir šaurie vārti, kas

ved pie gudrības mācības, ja ar šo mācību saprot  
nevis tikai to, kas jādara, bet arī to, kam jākalpo par  
mēraukļu skolotājiem, lai labi un skaidri sagatavotu  
ceļu uz gudrību, kas katram jāiet, un pasargātu citus no  
maldu ceļiem: par zinātnes glabātāju vienmēr jāpaliek  
filozofijai, kuras izsmalcinātajos pētījumos publika nepie-  
dalās; bet publikai jāparāda interese par zinātnes mācī-  
bām, kas tai var kļūt pilnīgi saprotamas vienīgi pēc  
šādas apstrādes.



## PIEZĪMES

1. Spekulācija (no latīņu *speculor* — novēroju, vēroju), pēc Kanta domām, ir izziņas veids, kura gaitā operē ar tādiem jēdzieniem un spriedumiem, kā arī ar priekšmetiem, kuri nevar būt doti nekādā iespējamā pieredzē. Parasti spekulatīvā izziņa tiek pretstatīta «fiziskajai» izziņai vai «dabas lietu» izziņai, kura saskaras vienīgi ar to, kas dots iespējamā pieredzē.

2. Transcendentāls (no latīņu *transcendens* — pāri-ejošs, tāds, kas iziet ārpus ietvariem) — termins radies skolastiskajā filozofijā un apzīmē tādus esamības aspektus, kas iziet ārpus ierobežotās eksistences sfēras, ārpus galīgās, empiriskās pasaules ietvariem.

Kanta filozofijā *transcendentālais* raksturo to visu, kas attiecas uz iespējamās pieredzes apriorajiem nosacījumiem, izziņas formālajiem priekšnosacījumiem, kuri organizē zinātnisko pieredzi (jutekliskuma apriorās formas — telpa un laiks; sapratnes kategorijas — substance, cēlonība utt.). «Par transcendentālu es saucu katru izziņu, kas ne tik daudz nodarbojas ar priekšmetiem, kā ar priekšmetu izziņas veidiem, ciktāl šai izziņai jābūt iespējamai *a priori*» (Kritik der reinen Vernunft; Leipzig, Verlag von Felix Meiner, S. 68.).

3. Antinomija (no *anti* un grieķu *nómos* — likums; burtiski — pretruna likumā) — pretruna starp divām tēzēm, no kurām katra ir vienlīdz loģiski pierādāma. Terminu *antinomija* pirmo reizi 1613. gadā lieto vācu filozofs R. Hohlēniuss.

Kants parādīja, ka antinomiju nepieciešami rada izziņas procesa īpatnības, it īpaši nemitīgie prāta centieni iziet ārpus pieredzes ietvariem, centieni izziņāt «lietu par

sevi». Kanta mācībā par antinomijām izteikta svarīga doma par izziņas procesa pretrunīgumu, izziņas rezultātu atkarību no esošajām izziņas darbības formām un vienlaikus atzinums par izziņas neierobežotību.

4. Apodiktisks (no grieķu *apodeiktikos* — neapstrīdams, pārliecinošs) — filozofisks termins, kas apzīmē zināšanu loģiskās neapšaubāmības augstāko pakāpi un raksturo kādu spriedumu vai izteikumu neapstrīdamu satura nepieciešamību.

5. Ideja — Kants par idejām sauc prāta jēdzienus, kuriem nav atbilstoša priekšmeta mūsu jutekliskajā sfērā.

6. Aposteriori un apriori (no latīņu *a posteriori* — no sekojošā, *a priori* — no iepriekšējā); aposterioras ir zināšanas, kas iegūtas pieredzes ceļā, aprioras — zināšanas, kas dotas pirms pieredzes un nav atkarīgas no tās. Aposteriorā un apriorā pretstats savu spilgtāko realizāciju gūst jauno laiku klasiskajā racionālismā (Dekarts, Leibnics), kas atzīst vispārējas un nepieciešamas patiesības, kuras principiāli atšķiras no nejaušām patiesībām, iegūtām aposteriorā (pieredzes) ceļā. Teorētisko patiesību nenosacītā vispārīguma un nepieciešamības pamatu racionālistiskais apriorisms saskatīja to neapšaubāmībā un acimredzamībā.

Sekojojot racionālisma tradīcijai, arī Kants atzina vispārēju un nepieciešamu patiesību esamību, saskatot to nepieciešamības avotu aprioritātē. Taču racionālisti uzskatīja par dotu intelektā, iedzimtu (kaut vai aizmetņa formā) pašu patiesības un zināšanu saturu, turpretī saskaņā ar Kanta uzskatiem apriora ir tikai zināšanu forma, to organizācijas veids. Pēc Kanta domām, šī forma tiek piepildīta ar aposterioru saturu, tādējādi piešķirot zināšanām vispārēju un nepieciešamu raksturu.

7. Esamības princips.

8. Izziņas princips.

9. Ko jūs stāvat? Viņi negrib. Bet ir atļauts būt laimīgiem.

10. Noumens (no grieķu *noumenon*) — filozofisks jēdziens, kas apzīmē ar prātu aptveramu būtību, intelektuālā vērojuma priekšmetu atšķirībā no fenomena kā jutekliskā vērojuma objekta. Kanta interpretācijā noumens ir iespējama, taču cilvēka pieredzei nerasniedzama objektīvā realitāte, sinonīms jēdzienam «lieta par sevi». Pēc Kanta uzskatiem, noumens ir vienīgi jēdziens, kas norāda uz mūsu izziņas robežām — izziņas, kas ierobežota ar parādību pasauli.



11. Fenomens (no grieķu *phainomenon* — tas, kas rādās) — filozofisks jēdziens, kas apzīmē (1) parādību, kuru var aptvert jutekliskajā pieredzē, (2) jutekliskā vērojuma objektu atšķirībā no tā būtiskā pamata noumena (kā intelektuālā vērojuma priekšmeta). Kanta filozofijā fenomens ir izzināmā īstenība — parādību (fenomenu) pasaule, kura tiek sakārtota ar zinātnisku metožu un transcendentālā subjekta aprioro shēmu palīdzību.

12. Dabas mehānisms — Kants ar to saprot dabas parādību nepieciešamu saistību, notikumu neizbēgamu miju stingrā atbilstībā dabiskajiem cēlonības likumiem.

13. Stoicisms (no grieķu *stoá*) — viens no galvenajiem helēnisma un Romas filozofijas novirzieniem. Ētikā stoīki ar savu rigorismu bija tuvu kiniķiem, taču noraidīja viņu negatīvo attieksmi pret tradicionāliem institūtiem un vērtībām. Stoīķu ideāls bija gudrais, kas mīl savu likteni, izvirzot ideju par brīvību kā izzinātu nepieciešamību.

14. Tīrā praktiskā prāta postulāts. Pēc Kanta domām, šā postulāta avots ir vienīgi praktiskā prāta intereses; tāpēc tā postulētās iespējas neapšaubāmība ir nevis teorētiska nepieciešamība, bet gan tikai nepieciešama hipotēze.

15. No akmens ūdeni.

16. Kants domā, ka Hjūms ir nekonsekvents, atzīstot matemātikas spriedumus ne tikai par iespējamām, bet arī par pilnīgi neapšaubāmām un sava loģiskā rakstura ziņā par analītiskiem. So uzskatu par matemātisko zināšanu iedabu Hjūms aizguvis no Leibnica.

17. Česeldens (Cheselden, William; 1688—1752) — angļu anatoms, Kanta laikabiedrs. Viņa grāmata «Cilvēka ķermeņa anatomija» tulkota vācu valodā.

18. Jāievēro atšķirība starp terminiem «noteikts» (definēts, pamatots) un «nosacīts» (tāds, kam ir priekšnosacījumi; piemēram, telpa un laiks kā pieredzes formāli nosacījumi, kategorijas kā pieredzes nosacījumi). Vācu valodā šo atšķirību izsaka divi dažādi vārdi — «bestimmt» un «bedingt».

19. Imanents (no latīņu *immanens* — iekšā esošs, raksturīgs, piemītošs) — jēdziens, kas nozīmē kādam priekšmetam, parādībai, procesam iekšēji piemītošu īpašību (likumsakarību). Kants savā filozofijā risina jautājumu par prāta imanentu lietojumu, t. i., par prāta robežām. Pēc viņa domām, prāta likumīga lietojuma sfēra ir ierobežota ar pieredzē doto jēdzienu pasauli (pretstatā

nelikumīgam — transcendentam prāta lietojumam, kas iziet ārpus iespējamās pieredzes ietvariem).

20. Transcendents — termins radies sholastiskajā filozofijā un raksturo to visu, kas iziet ārpus jutekliskās pieredzes, pasaules empīriskās izziņas ietvariem. Transcendentais ir reliģiskās un metafiziskās izziņas priekšmets.

Kanta filozofijā termins transcendentais gūst gnozeoloģisku nokrāsu un apzīmē — pretstatā imanentajam — to visu, kas pārkāpj iespējamās pieredzes robežas. «... Pamatprincipus, kuru lietojums pilnībā paliek iespējamās pieredzes ietvaros, mēs sauksim par imanentiem, bet tos pamatprincipus, kuriem jāiziet ārpus šīm robežām, mēs sauksim par transcendentiem» (Kritik der reinen Vernunft; Leipzig, Verlag von Felix Meiner, S. 316.). Ar vārdu transcendentis Kants saprot arī to, kas nav pieejams teorētiskajai izziņai, bet ir ticības objekts (dievs, dvēsele, nemirstība).

21. Patoloģisks (no sengrieķu *pathos* — ciešanas un *logos* — mācība). Kants šo vārdu lieto tā sākotnējā nozīmē, kas atšķiras no mūsdienu lietojuma! Patoloģiskais ir tas, kas ir atkarīgs no jutekliskuma, vai arī tas, ko nosaka jutekliskums; cilvēka izturēšanās tiek saukta par patoloģisku, ja to ir izraisījuši un nosaka jutekliski pamudinājumi. Pilnīgi patoloģiska ir dzīvnieku izturēšanās, taču tāda var būt arī cilvēka uzvedība, ja to izraisījuši vienīgi instinkti.

22. Willkür, tieši tulkojot, *patvaļa*. Tulkojumā šā vārda jēgu Kanta filozofijā tomēr precīzāk izteic «patvaļīga izvēle» vai «brīva izvēle». Tā ir brīva rīcība, gribas neatkarība, kas attiecināma uz visām dzīvām būtnēm. Kants ar šo jēdzienu apzīmē praktisko brīvību atšķirībā no transcendentālās brīvības, kas ir tīri apriors jēdziens. Praktiskā brīvība ir jutekliskas dabas brīvība, taču kā piemītoša cilvēkam tā atšķiras no dzīvnieku izturēšanās tādējādi, ka nav pakļauta instinktiem, jo cilvēks pats iekšēji, atbilstoši prātam nosaka savu rīcību.

23. Francis [Francisks] I (1494—1547) — Francijas karalis, kas apstrīdēja imperatora Kārļa V (1500—1558) īpašuma tiesības uz Milānu.

24. Tā es gribu, tā pavēlu [lai pamatojuma vietā ir mana griba!] — šādus vārdus Juvenāla VI satīrā saka saimnieks, kurš savas kaprīzes dēļ grib nogalināt vergu.

25. Intelligenz (intellekts, domājošā būtne) — viens no daudzajiem terminiem, kurus Kants aizguvis no sholastiskās filozofijas. Tas nozīmē sapratniskās izziņas spēju un



pašu sapratnisko izziņu. Ar šo jēdzienu Kants apzīmē gan izziņas spēju kopumu vispār, gan arī sapratniskās izziņas subjektu. Sajā nozīmē *Intelligenz* Kanta filozofijā ir empīrisks jēdziens. Tajā pašā laikā Kants uzskata dievu par «augstāko domājošo būtņi» (*oberste Intelligenz*) vai arī par augstāko sapratni.

26. Intelligiblais (no latīņu *intelligibilis* — ar prātu aptverams, izzināms, domājams) — filozofisks termins, kas apzīmē objektu, kuru var aptvert tikai ar prātu un kurš nav pieejams jutekliskajai izziņai. Kants aplūkoja *intelligiblo* kā tādu, kas dots sapratnei vai prātam, bet nav dots sajūtām. Intelligiblā (vai noumena) piemērs Kanta filozofijā ir «lieta par sevi»; to var domāt, bet nevar izzināt (pēc Kanta domām, izziņai pieejamas vienīgi parādības). Praktiskā prāta sfērā intelligiblais kalpo par pamatu morālajai rīcībai, kuras galvenais priekšnosacījums — brīvība — ir aptverams vienīgi ar prātu.

27. Te Kants domājis savu darbu «Tikumu metafizikas pamati».

28. Pamatā esošā, arhetipā daba.

29. Darinātā daba.

30. Ar prātu aptverams cēlonis, nejuteklisks pamatojuma un seku attiecību vērojums, jēdziens, kas nav derīgs priekšmetu izziņāšanai, bet tiek izmantots, lai noteiktu priekšmetos cēlonību vispār vienīgi praktiskajā ziņā.

31. Konkrēti.

32. Mēs tiecamies tikai pēc tā, ko prāts atzīst par labo; mēs novēršamies no tā, ko prāts atzīst par ļauno.

33. Abstrakti.

34. Gara pacilātājs, gara rosinātājs.

35. Savtība.

36. *Philautia* — te mīlestība uz sevi pašu, patmīlība.

37. Uzpūtība, iedomība.

38. Fontenels (Fontenelle, Bernard Le Bovier de; 1657—1757) — Apgaismības laikmeta franču filozofs un rakstnieks, satīrisku darbu autors.

39. Lietiskā paškustība; vieliskā paškustība.

40. Garīgā paškustība.

41. Vokansons (Vaucanson) — meistars no Grenobles, kas 1738. gadā Parīzē pirmo reizi demonstrēja automātiskās figūras (flautistu un klarnetistu, kuri spēlēja savus instrumentus; mehānisku pīli).

42. Te domāts Mendelsoņa darbs «Morgenstunden» (1785), XI nod.

43. Augstākais.
44. Pabeigts; pilnība.
45. Sākotnējais; iedzimtais.
46. Pilnīgākais.
47. Ar pašu faktu.
48. Aufhebung — atcelšana, izbeigšana, novēršana. Šo terminu plaši lietojis Hēgelis. Viņa filozofijā tas nozīmē kaut kā likvidēšanu un saglabāšanu vienlaikus. Tādēļ šis termins Hēgeļa filozofijā jātulko kā *atcelšana*. Kanta filozofiskās domas specifikai, šķiet, vairāk atbilst *novēršana*.
49. Zagšanas netikums.
50. Epikūra kanonika — viņa filozofijas ievaddaļa, kurā ietverta Epikūra izziņas teorija un loģika. Epikūra sistēmā kanonika bija pirms fizikas (mācības par dabu), uz kuru savukārt balstījās viņa ētika.
51. Teozofu dievība — neortodoksāla, neinstitutionāla dieva interpretācija, kas galvenokārt bija orientēta uz spirituālismu, fideismu vai panteismu. Teozofu mācībām par dievu daudzi viduslaiku un jauno laiku mistiķi centās piešķirt filozofiska un pat zinātniska pamatojuma formu. Kants kritizē gan teoloģiskos dieva esamības pierādījumus, kas no tīrā prāta aspekta ir paraloģismi, gan arī teozofisko orientāciju (piemēram, Svēdenborgu).
52. Kīniķi — sengrieķu filozofiskā skola, ko aizsāka Sokrata skolnieks Antistens (ap 468—444 p. m. ē.). Antistens sludināja ideju par atgriešanos pie dabiskā dzīves veida un vienkāršības.
53. Nosacījums, bez kura ne [...].
54. *Dabiskajā teoloģijā* dievs tiek aplūkots kā «pirmradītājs» vai kā «pirmkustinātājs» pēc analogijas ar dabas parādībām. Kants atzīmē, ka dabiskās teoloģijas pārstāvji «pasaules radītājam» piedēvē īpašības, kārtību un vienotību, kas vērojama dabā un cilvēkā kā dabas daļā.
- Atbilstoši šādai dabiskās teoloģijas interpretācijai Kants to iedalīja divos paveidos atkarībā no tā, uz ko attiecināts dieva jēdziens: uz dabu vai uz brīvību (t. i., uz cilvēku, jo saskaņā ar Kanta uzskatiem brīvības jēdziens piemīt vienīgi cilvēkam kā vienīgajai brīvajai būtnei). Pēc šāda iedalījuma dievs tiek aplūkots vai nu kā augstākā domājošā būtne un kā tāds ir jebkuras naturālas, dabiskas kārtības un pilnīguma pirmsākums, vai kā augstākā brīvā būtne un kā tāds ir jebkuras morālas kārtības un pilnīguma pirmsākums. Pirmajā gadījumā, pēc Kanta domām,



mums ir darišana ar fizikoteoloģiju; otrajā gadījumā — ar ētikoteoloģiju vai morāloteoloģiju.

Kanta filozofijā šāda dabiskās teoloģijas iedalījuma mērķis bija izskaidrot, ka pierādīt dieva jēdzienu kā tādu, ko nevar attiecināt ne uz kādu pieredzi, ir neiespējami.

55. Anaksagors (500—428 p. m. ē.) — sengrieķu filozofs un dabas pētnieks.

56. Vicenmans (Wizenmann, Thomas; 1759—1787) — vācu filozofs, Frīdriha Heinriha Jakobi (1743—1819) draugs un domubiedrs, anonīmi izdotā darba «Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen» (1786) autors.

57. Anna Boleina (1507—1536) — Anglijas karaļa Henrija VIII otrā sieva, karalienes Elizabetes māte. Henrijs VIII apsūdzēja viņu nodevībā un sodīja ar nāvi.

58. Juvenāls (ap 67—147) — Senās Romas dzejnieks, satīriķis; attēloja un izsmēja sava laika sabiedrības netikumus, rakstīja par audzināšanu.

59. Tu vari būt labs karavīrs, labs sargātājs, tāpat arī nevainojams tiesnesis, bet, ja tu kādreiz tiks uzaicināts par liecinieku neskaidrā lietā, tad lai tikai Falarīds tev pavēl būt nepatiesam un [ugunī sakarsētā] vērša tuvumā tev diktē priekšā nepatiesu zvērestu; tici, ka [tad] dvēsele kauna vietā priekšroku dos vislielākajai nekrietnībai un dzīvības dēļ pazudinās dzīves pamatu.

60. Saistības kā likumi, no likumiem, kas uzliek saistības.

61. Viņš tiek slavēts, un viņš salst.

SATURS

Imanuela Kanta dzīve un darbība . . . . .	5
Praktiskā prāta kritika . . . . .	31
Piezīmes . . . . .	183





SĒRIJA „AVOTS”

Pagātnes izcilo domātāju darbu sērijas «Avots» pamatzdevums ir sniegt latviešu lasītājam šo domātāju galvenos darbus un galvenās viņu darbu idejas, kas nozīmīgas arī mūsdienās (gan no kultūras un zinātnes vēstures, gan arī no tagadējo zinātnes nozaru problemātikas risināšanas aspektiem).

**Jau iznākuši šādi darbi:**

- Cēzars G. J.* Piezīmes par gallu karu  
*Loks. Dž.* Eseja par cilvēka sapratni  
*Dekarts R.* Pārruna par metodi  
*Didro D.* Domas par dabas interpretāciju. Matērijas un kustības filozofiskie principi  
*Mendelis G.* Pētījumi par augu hibrīdiem  
*Voltērs.* Zadiģis jeb liktenis. Mikromegs. Kandidis  
*Platons.* Menons. Dzīres  
*Kampanella.* Saules pilsēta  
*Hēgelis G. V. F.* Filozofijas zinātņu enciklopēdija  
*Montēns M.* Esejas (fragmenti no I sējuma)  
*Platons.* Valsts  
*Vavilovs N.* Homoloģisko rindu likums iedzimtības mainībā. Linneja suga kā sistēma  
*Montēns M.* Esejas (fragmenti no I un II sējuma)  
*Humbolts V.* Izlase  
*Feierbahs L.* Kristietības būtība. Nākotnes filozofijas pamati  
*Lisijs.* Tiesas runas  
*Montēns M.* Esejas (fragmenti no II un III sējuma)  
*Roterdamas Erasmus.* Muļķības slavinājums  
*Aristotelis.* Nikomaha ētika  
*Laodzi* sacerējums par Dao un De (Daodedzin)  
*Lesings G. Ē.* Lāokoonts jeb par glezniecības un poēzijas robežām  
*Hjūms D.* Pētījums par cilvēka sapratni  
**Izdošanai tiek gatavoti** S. Monteskjē, N. Makiaveli, D. Didro, Fr. Bēkona, G. Merķeļa un citu pagātnes domātāju darbi.

Авотс

И. Кант

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Рига «Звайгзне» 1988

На латышском языке

Перевод с немецкого Рихарда Кулыса

IMANUELS KANTS

ПРАКТИСКĀ ПРĀТА КРИТИКА

Vāku zīm. A. Grinbergs. Redaktors N. Antēns. Māksl. redaktore A. Lubgāne.  
Tehn. redaktore B. Briede. Korektore I. Tarvida

ИБ № 3005

Nodota salikšanai 06.04.87. Parakstīta iespiešanai 14.09.87. Formāts 84×108/32. Tipogr. papīrs Nr. 1. Literatūras garnitūra. Augstspiedums. 10,08 uzsk. iespiedl., 11,69 uzsk. krāsu novilk., 11,27 izdevn. l. Metiens 5000 eks. Pasūt. Nr. 465-1. Cena 1 rbl. Izdevniecība «Zvaigzne», 226013, Rīgā, Gorkija ielā 105. Izdevn. Nr. 7191/SP-331. Iespiesta Latvijas PSR Valsts izdevniecību, poligrāfijas un grāmatu tirdzniecības lietu komitejas tipogrāfijā «Čiņa», 226011, Rīgā, Blaumaņa ielā 38/40.

Ка 428 Kants I. Praktiskā prāta kritika / No vācu val. tulk. Rihards Kūlis. — R.: Zvaigzne, 1988. 186 lpp. (Avots).

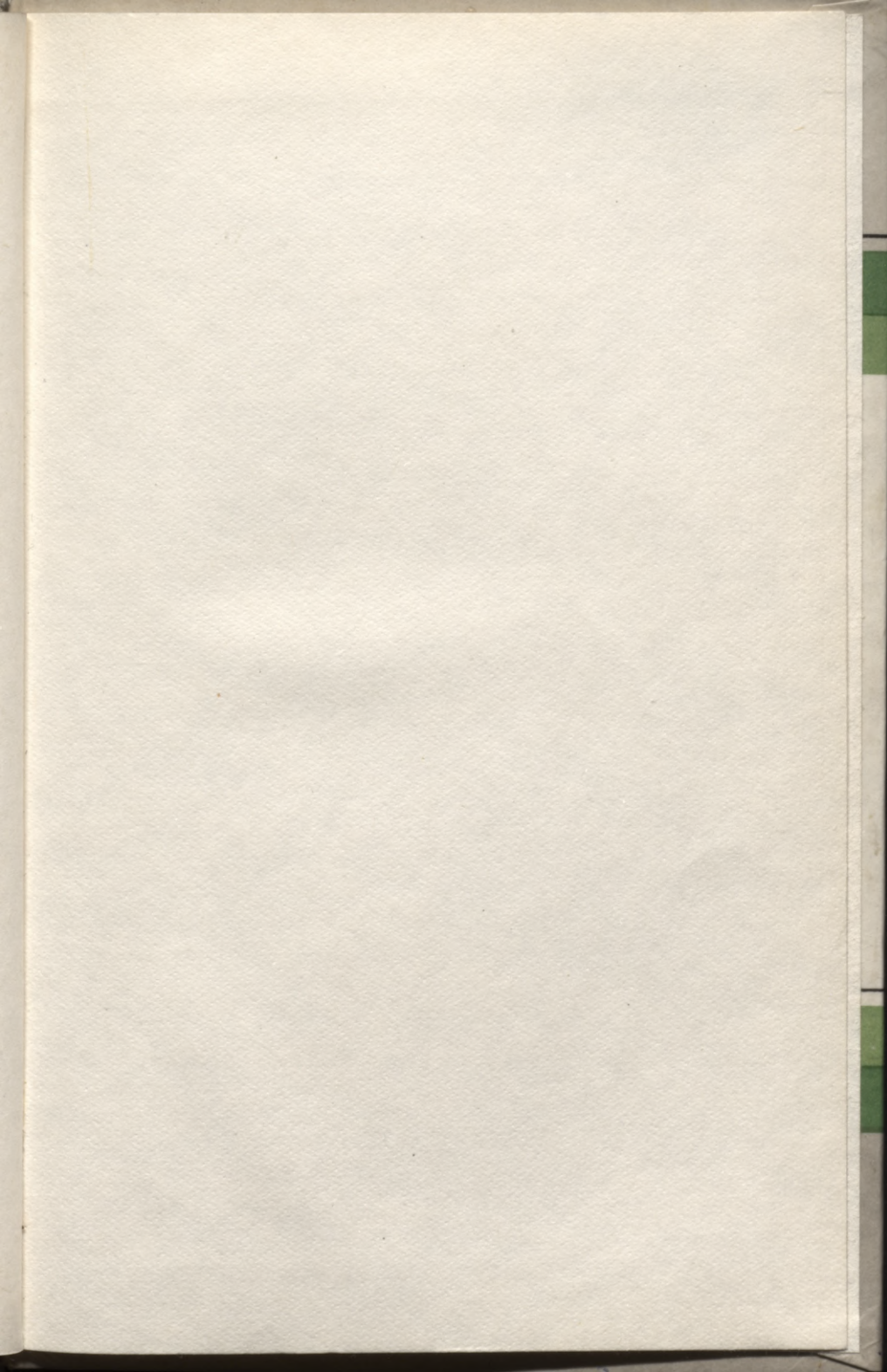
«Praktiskā prāta kritika» ir I. Kanta (1724—1804) galvenais darbs ētikā, kas veidots atbilstoši viņa vispārfilozofiskajiem principiem. Viņa mācība par ikvienas personības absolūto cieņu un vērtību atbilst franču buržuāziskās revolūcijas ideologu paustajām atziņām par cilvēka un pilsoņa vispārējām un neatņemamām tiesībām, kā arī satur daudz ļoti dziļu pārspriedumu par cilvēka ikdienas uzvedības normatīvajiem un regulatīvajiem postulātiem, kas ļoti aktuāli arī mūsdienās.

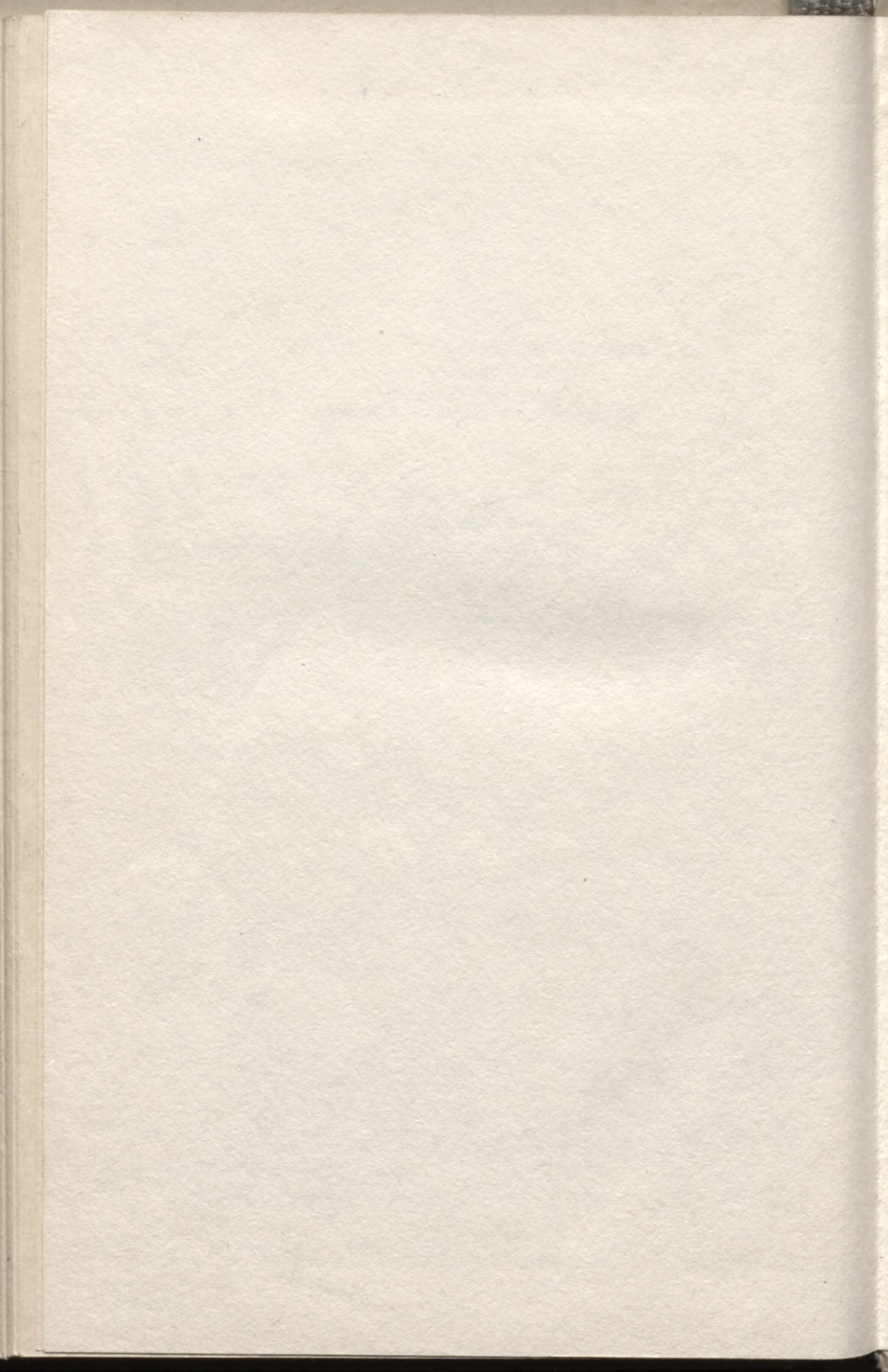
Grāmata domāta studentiem, aspirantiem, zinātniskajiem darbiniekiem, pasniedzējiem, kā arī pārējiem lasītājiem, kuri interesējas par ētikas un ikdienas uzvedības, rīcības problēmām.

К 0302050000—186 2.87.  
M802(11)—88

87.3









Kon... ..

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0304049026

1 rbl.