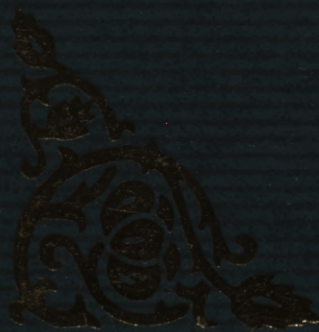
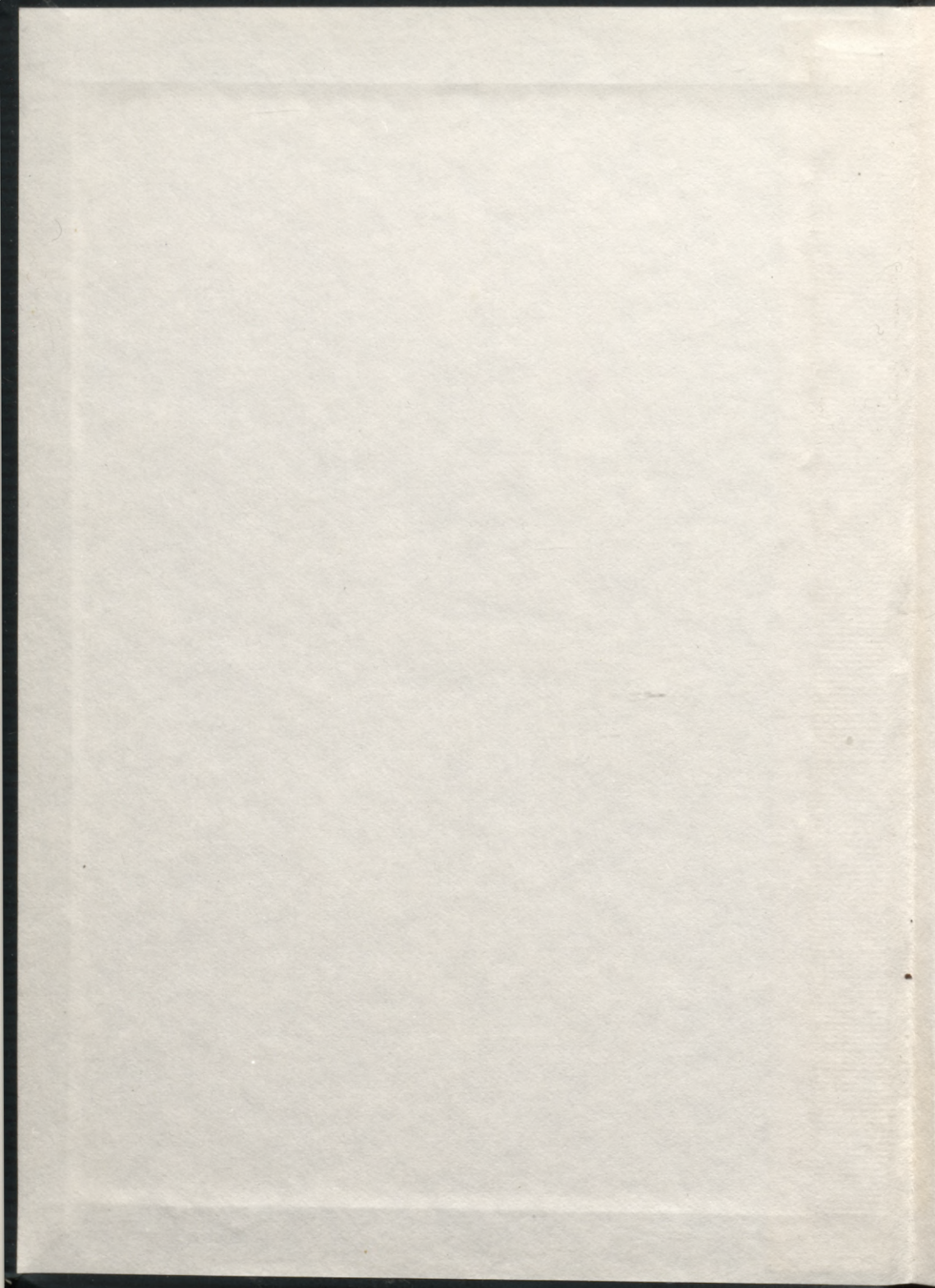
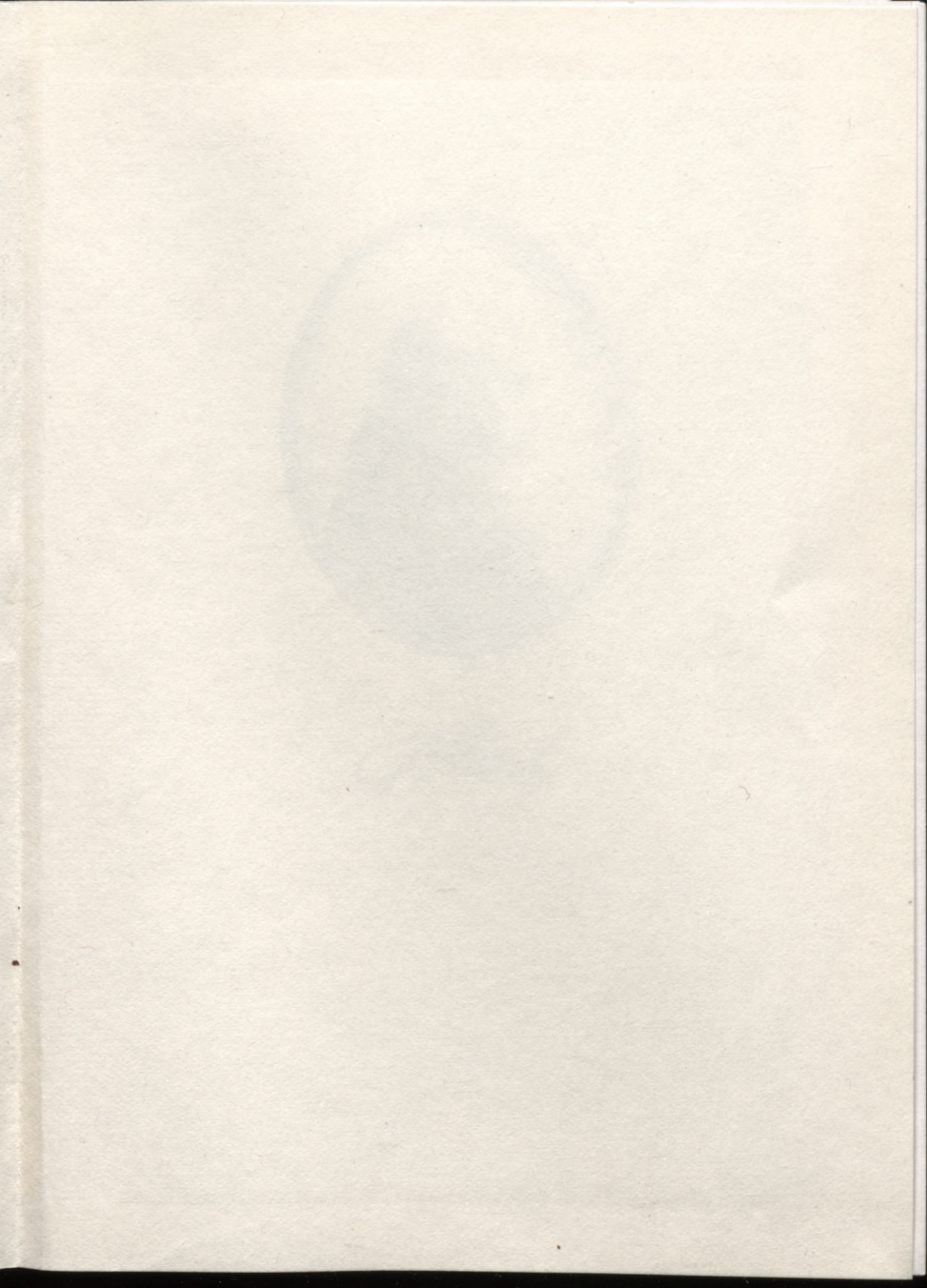


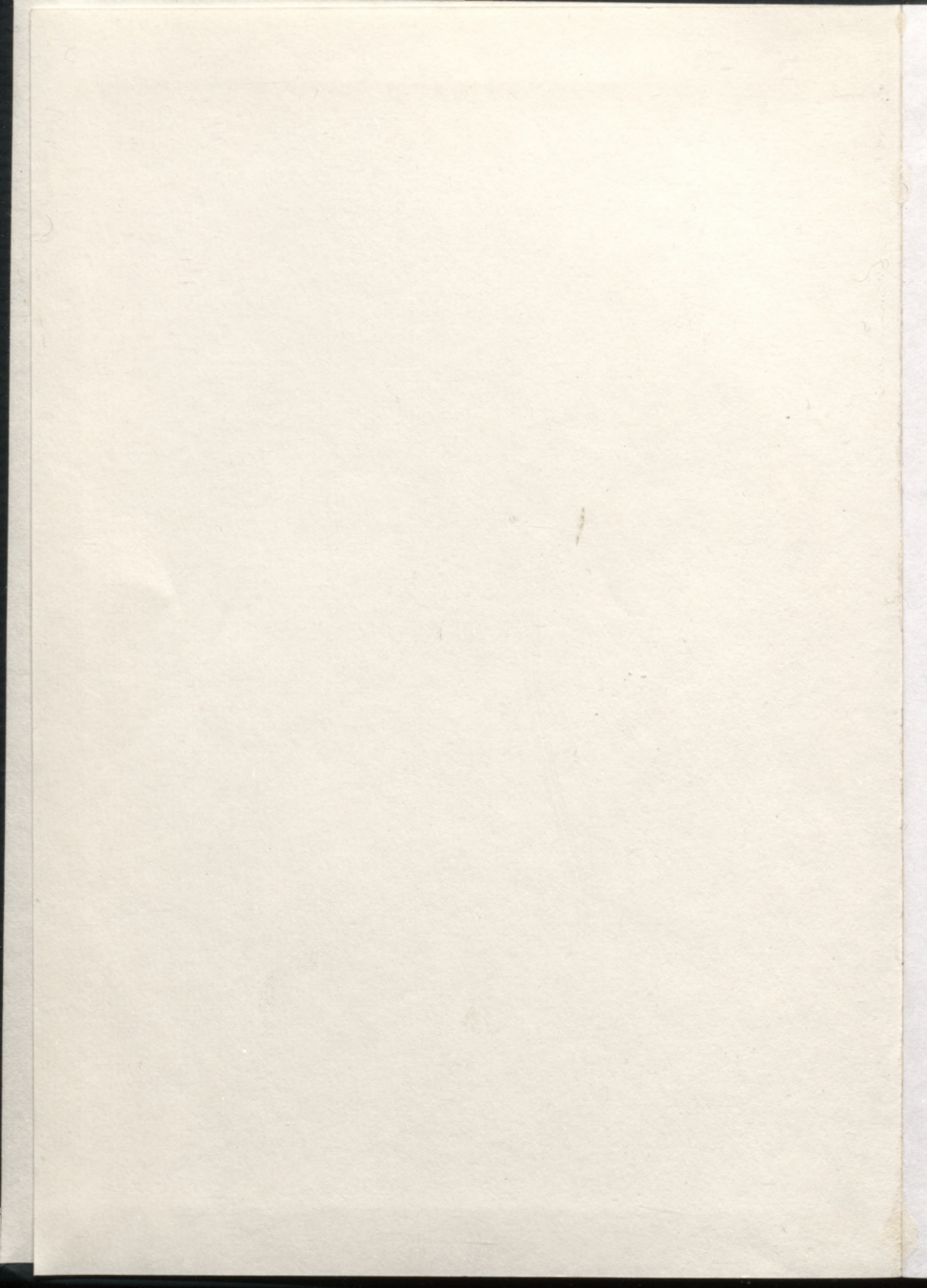
IMANUELS
KANTS

Spriestspējas
kritika











Shant

C r i t i k
der
urtheilskraft

von
Immanuel Kant.



Berlin und Libau,
bey Lagarde und Friederich
1790.

2000-3
257

IMANUELS KANTS

Spriestspējas kritika



No vācu valodas tulkojis

RIHARDS
KŪLIS



ZVAIGZNE ABC

1(091)-96
Ka 428

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

~~2000~~ 4.613

0301009924

Immanuel Kant
Sämtliche Werke
KRITIK DER URTEILSKRAFT
Leipzig
Verlag von Felix Meiner
Herausgeber Prof. Dr. Karl Vorländer
1906



Grāmata izdota ar
SOROSA FONDA – LATVIJA
atbalstu

Darba autortiesības ir aizsargātas saskaņā ar LR likumu "Par autortiesībām un blakustiesībām".

Darba pārpublicēšana jebkurā drukātā vai elektroniskā formā, kopumā vai daļām, tā izdošana, izplatīšana masu saziņas līdzekļos, kā arī kopēšana ir stingri aizliegta bez apgāda un tulkotāja rakstiskas piekrišanas.

© Tulkojums latviešu valodā, tulkotāja piezīmes, personu rādītājs, priekšmetu rādītājs, R. Kūlis, 2000

© Izdevums latviešu valodā, Apgāds Zvaigzne ABC, 2000

ISBN 9984-17-581-2

SATURS

PRIEKŠVārds	10
IEVADS	13
I. Par filosofijas iedalījumu	15
II. Par filosofijas jomu vispār	
III. Par spriestspējas kritiku kā līdzekli divu filosofijas daļu savienošanai vienā veselā	17
IV. Par spriestspēju kā aprioru likumdevēju spēju	20
V. Dabas formālās mērķtiecības princips ir transcendentāls spriestspējas princips	21
VI. Par patikas jūtu saistību ar dabas mērķtiecības jēdzienu	25
VII. Par dabas mērķtiecības estētisko priekšstatu	27
VIII. Loģiskais priekšstats par dabas mērķtiecību	30
IX. Par spriestspējas radīto sapratnes likumdošanas un prāta likumdošanas saistību	32

PIRMĀ DAĻA. Estētiskās spriestspējas kritika

PIRMĀ NODAĻA. Estētiskās spriestspējas analitika

PIRMĀ GRĀMATA. Skaistais un tā analitika

Gaumes sprieduma pirmais moments – pēc tā kvalitātes

1. §. Gaumes spriedums ir estētisks spriedums	37
2. §. Labvēlīgums, kas nosaka gaumes spriedumu, ir bez jebkādas ieinteresētības	38
3. §. Labvēlīgums pret patikamo ir saistīts ar ieinteresētību	39
4. §. Labvēlīgums pret labo ir saistīts ar ieinteresētību	40
5. §. Triju specifiski dažādo labvēlīguma veidu salīdzinājums	42

Gaumes sprieduma otrais moments – pēc tā kvantitātes

6. §. Skaistais ir tas, ko bez jēdzieniem iedomājamies kā vispārēja labvēlīguma objektu	43
7. §. Skaistā salīdzinājums ar patikamo un labo, vadoties pēc jau minētās pazīmes	44

8. §. Labvēlīguma vispārība gaumes spriedumā tiek domāta tikai kā subjektīva	45
9. §. Jautājuma izpēte: vai gaumes spriedumā patikas jūtas ir pirms sprieduma par priekšmetu vai arī spriedums par priekšmetu ir pirms tām?	48
Gaumes spriedumu trešais moments pēc attiecības pret mērķiem, kas tajos tiek aplūkoti	
10. §. Par mērķniecību vispār	50
11. §. Gaumes sprieduma pamatā nav nekā cita kā priekšmeta (vai tā priekšstatīšanas veida) mērķniecības forma	51
12. §. Gaumes spriedums dibinās uz aprioriem pamatiem	52
13. §. Tīrais gaumes spriedums nav atkarīgs no pievilcīguma un aizkustinājuma	53
14. §. Paskaidrojumi ar piemēriem	53
15. §. Gaumes spriedums ir pavisam neatkarīgs no pilnības jēdziena	56
16. §. Gaumes spriedums, ar kuru priekšmetu atzist par skaistu, ja to nosaka kāds noteikts jēdziens, nav tīrs gaumes spriedums	58
17. §. Par skaistuma ideālu	60
Gaumes sprieduma ceturtais moments – pēc labvēlīguma modalitātes par priekšmetiem	
18. §. Kas ir gaumes sprieduma modalitāte	64
19. §. Subjektīvā nepieciešamība, kuru mēs piešķiram gaumes spriedumam, ir nosacīta	64
20. §. Kopizjūtas ideja ir nosacījums nepieciešamībai, kuru kā priekšnosacījumu pieņem gaumes spriedums	65
21. §. Vai ir kāds pamats pieņemt kopizjūtu	65
22. §. Gaumes spriedumā domātās vispārējās piekrišanas nepieciešamība ir subjektīva nepieciešamība, kas, pieņemot kopizjūtu, tiek priekšstatīta kā objektīva	66
Vispārīga piezīme pie analitikas pirmās nodaļas	67
OTRĀ GRĀMATA. Cildenuma analītika	
23. §. Pāreja no spējas spriest par skaistumu pie spējas spriest par cildenumu	70
24. §. Par cildenuma jūtu izpētes iedalījumu	72
A. Par matemātiski cildeno	
25. §. Cildenuma nosaukuma izskaidrojums	73
26. §. Par dabas lietu lieluma novērtēšanu, kas nepieciešama cildenuma idejai	75

27. §. Par labvēlīguma kvalitāti spriedumā par cildeno	80
B. Par dabas dinamisko cildenumu	
28. §. Par dabu kā varenību	82
29. §. Spriedums par dabas cildenumu un tā modalitāti	86
Vispārīga piezīme pie estētisko reflektējošo spriedumu iztirzājuma	87
30. §. Estētisko spriedumu dedukcija par dabas priekšmetiem vēršama nevis uz to, ko mēs tajā saucam par cildenu, bet tikai uz skaisto	97
31. §. Par gaumes spriedumu dedukcijas metodi	98
32. §. Gaumes sprieduma pirmā īpatnība	99
33. §. Gaumes sprieduma otrā īpatnība	101
34. §. Objektīvs gaumes princips nav iespējams	102
35. §. Gaumes princips ir spriestspējas vispār subjektīvais princips	103
36. §. Par gaumes spriedumu dedukcijas uzdevumu	104
37. §. Kas isti apriori tiek apgalvots gaumes spriedumā par priekšmetu?	105
38. §. Gaumes spriedumu dedukcija	106
Piezīme	106
39. §. Par sajūtas izpaužamību	107
40. §. Par gaumi kā sava veida <i>sensus communis</i>	108
41. §. Empīriskā interese par skaistumu	111
42. §. Intelektuālā interese par skaisto	112
43. §. Par mākslu vispār	116
44. §. Par daiļo mākslu	118
45. §. Daiļā māksla ir māksla, ciktāl tā reizē šķiet esam daba	119
46. §. Daiļā māksla ir ģēnija māksla	119
47. §. Paskaidrojums un apstiprinājums iepriekšējam ģēnija skaidrojumam	120
48. §. Par ģēnija attiecību pret gaumi	122
49. §. Par dvēseles spējām, kas veido ģēniju	124
50. §. Par gaumes un ģēnija saistību daiļās mākslas produktos	129
51. §. Par daiļo mākslu iedalījumu	130
52. §. Par daiļo mākslu savienojumu vienā un tai pašā darinājumā .	134
53. §. Dažādu daiļo mākslu estētiskās vērtības salīdzinājums	135
54. §. Piezīme	138
OTRĀ NODAĻA. Estētiskās spriestspējas dialektika	
55. §.	143
56. §. Priekšstats par gaumes antinomiju	143
57. §. Gaumes antinomijas atrisinājums	144

1. piezīme	146
2. piezīme	149
58. §. Par dabas, kā arī mākslas mērķtiecības ideālismu kā estētiskās spriestspējas vienīgo principu	150
59. §. Par skaistumu kā tikumības simbolu	154
60. §. Pielikums. Par gaumes metodes mācību	157

OTRĀ DAĻA. Teleoloģiskās spriestspējas kritika

61. §. Par dabas objektīvo mērķtiecību	161
--	-----

PIRMĀ NODAĻA. Teleoloģiskās spriestspējas analitika

62. §. Par objektīvo mērķtiecību, kas – atšķirībā no materiālās – ir tikai formāla	163
63. §. Par dabas relatīvo mērķtiecību atšķirībā no iekšējās mērķtiecības	166
64. §. Par lietu kā dabas mērķu īpašo raksturu	169
65. §. Lietas kā dabas mērķi ir organizētas būtnes	171
66. §. Princips spriedumam par iekšējo mērķtiecību organizētās būtnēs	174
67. §. Princips teleoloģiskam spriedumam par dabu vispār kā mērķu sistēmu	175
68. §. Par teleoloģijas principu kā dabaszinātnes iekšēju principu	178

OTRĀ NODAĻA. Teleoloģiskās spriestspējas dialektika

69. §. Kas ir spriestspējas antinomija?	181
70. §. Priekšstats par šo antinomiju	182
71. §. Sagatavojums iepriekš minētās antinomijas atrisināšanai	183
72. §. Par dabas mērķtiecības skaidrojumu dažādās sistēmās	184
73. §. Neviena no iepriekš minētajām sistēmām nesniedz to, ko sola	187
74. §. Iemesls, kāpēc nav iespējams dogmatiski apcerēt dabas tehnikas jēdzienu, ir dabas mērķa neizskaidrojamība	189
75. §. Dabas objektīvās mērķtiecības jēdziens ir kritisks prāta princips reflektējošajai spriestspējai	191
76. §. Piezīme	193
77. §. Par cilvēka sapratnes īpatnību, ar kuru mums kļūst iespējams dabas mērķa jēdziens	196

78. §. Par matērijas vispārīgā mehānisma principa savienošanu ar teleoloģisko principu dabas tehnikā	201
Pielikums. Teleoloģiskās spriestspējas metodes mācība	
79. §. Vai teleoloģija būtu jāapcer kā piederīga dabasmācībai	205
80. §. Par mehānisma principa nepieciešamo pakārtošanu teleoloģiskajam principam lietas kā dabas mērķa izskaidrošanā	206
81. §. Par mehānisma pievienošanu teleoloģiskajam principam dabas mērķa kā dabas produkta izskaidrojumā	210
82. §. Par teleoloģisko sistēmu organizēto būtņu ārējās attiecībās	212
83. §. Par dabas kā teleoloģiskas sistēmas augstāko mērķi	216
84. §. Par pasaules esības, t. i., paša radījuma, mērķi	220
85. §. Par fizisko teoloģiju	222
86. §. Par ētisko teoloģiju	226
Piezīme	229
87. §. Par Dieva esamības morālo pierādījumu	230
88. §. Morālā pierādījuma nozīmības ierobežojums	235
Piezīme	239
89. §. Par morālā argumenta derīgumu	240
90. §. Par patiesīguma atzišanas veidu Dieva esamības teleoloģiskajā pierādījumā	241
91. §. Par patiesuma atzišanu ar praktisku ticību	246
Vispārīga piezīme pie teleoloģijas	253
Pielikums. "Spriestspējas kritikas pirmais ievads"	262
Tulkotāja piezīmes	301
Personu rādītājs	310
Priekšmetu rādītājs	311

PRIEKŠVārds¹

Uz aprioriem principiem balstītu izzinātspēju varam saukt par *tīro prātu* un tās iespējamības un robežu izpēti vispār – par tīrā prāta kritiku, kaut arī ar šo spēju izprasts tikai prāts tā teorētiskajā lietojumā, kā darīts pirmajā apcerējumā ar šādu nosaukumu, vēl nemēģinot šo spēju pētīt kā praktisku prātu pēc īpašiem tā principiem. Tādējādi tīrā prāta kritika vērsta uz mūsu spēju apriori izzināt lietas un tātad nodarbojas tikai ar *izzinātspēju*, izslēdzot patikas un nepatikas jūtas, kā arī iekārotspēju; no izzinātspējām tā nodarbojas tikai ar *sapratni* pēc aprioriem principiem, izslēdzot *spriestspēju* un *prātu* (kā spējas, kas tāpat pieder pie teorētiskās izzināšanas), jo izrādās, ka, izņemot sapratni, neviena cita izzinātspēja nevar sniegt aprioras konstitutīvas izzināšanas principus. Tātad kritikai, kas izskata visas šīs spējas atbilstoši daļai, kuru katra no tām varētu dot tirajā izzināšanas rezultātā, neatliek nekas cits, kā vien tas, ko *sapratne* apriori kā likumu pavēl dabai kā parādību kopumam (kuru forma tāpat dota apriori); visus pārējos tiros jēdzienus tā attiecina uz idejām, kas mūsu teorētiskajai izzinātspējai ir pārmērīgas, tomēr nav liekas vai atmetamas, bet kalpo par regulatīviem principiem: pa daļai, lai atturētu sapratnes pretenzijas, kas modina bažas, it kā tā (spēdama apriori uzrādīt visu izzināmo lietu iespējamības nosacījumus) līdz ar to būtu ietvērusi šais robežās arī visu lietu iespējamību, pa daļai lai pašu sapratni dabas aplūkošanā vadītu pēc pilnīguma principa – kaut gan šādu pilnīgumu tā nekad nevar sasniegt – un tādējādi sekmētu katras izzināšanas galamērķi.

Tātad īstenībā *sapratne*, kurai ir sava īpaša joma un, proti, *izzinātspējā*, ciktāl tā satur apriorus konstitutīvus izzināšanas principus, bija tā, kurai ar kopumā tā saukto tīrā prāta kritiku bija visu sāncensu vidū jānostiprina sava vienīgā un drošā vieta. Tāpat arī *prātam*, kas satur apriorus konstitutīvus principus tikai attiecībā uz *iekārotspēju*, ierādīta sava vieta "Praktiskā prāta kritikā".

Vai *spriestspējai*, kas mūsu izzinātspēju virknē ir starploceklis starp sapratni un prātu, pašai par sevi arī ir apriori principi; vai tie ir konstitutīvi vai tikai regulatīvi (un tātad neaplicina savu īpašu jomu) un vai tā apriori sniedz kārtulu patikas un nepatikas jūtām kā starploceklim starp izzinātspēju un iekārotspēju (tāpat, kā *sapratne* apriori noteic likumus izzinātspējai, bet prāts – iekārotspējai), – tā ir problēma, ar ko nodarbojas *spriestspējas* kritika.

Tirā prāta – t. i., mūsu spējas spriest pēc aprioriem principiem – kritika nebūtu pilnīga, ja spriestspējas kritika, kas pati par sevi kā izziņātspēja arī pretendē uz to, netiktu apcerēta kā īpaša šās kritikas daļa, kaut gan tirās filosofijas sistēmā tās principi nedrīkstētu sastādīt īpašu daļu starp teorētisko un praktisko, bet vajadzības gadījumā varētu tikt pievienoti te vienai, te otrai. Jo, ja kādreiz būtu jārodas šāda sistēmai ar vispārīgo metafizikas nosaukumu (kas visā pilnībā ir izveidojama un prāta lietojumam katrā ziņā ļoti svarīga), tad kritikai šādas celtnes pamatiem vieta būtu iepriekš jāizpēti tik dziļi, cik dziļi sniedzas no pieredzes neatkarīgu principu spējas pirmpamati, lai kāda celtnes daļa nesāktu grimt, kam nenovēršami sekotu visas celtnes sabrukums.

Taču jau no spriestspējas dabas (spriestspējas pareiza lietošana ir tik nepieciešama un vispārēji vajadzīga, ka ar veselās sapratnes nosaukumu tiek domāta tieši šī un neviena cita spēja) var viegli secināt, ka šās spējas īpašā principa atrašana (jo kāds princips tai apriori sevi jāsatur tāpēc, ka pretējā gadījumā kā īpaša izziņātspēja tā nebūtu pakļauta pat visparastākajai kritikai) varētu būt saistīta ar lielām grūtībām, kaut gan šim principam nav jābūt atvasinātam no aprioriem jēdzieniem, jo tie pieder pie sapratnes un spriestspējai ir darišana tikai ar to lietošanu. Tātad tai pašai jāuzrāda jēdziens, ar kuru isti netiek izziņāta kāda lieta, bet kurš noder tikai par kārtulu tai pašai, bet nevis par objektīvu kārtulu, kurai tā var pielāgot savu spriedumu, jo šim nolūkam savukārt būtu vajadzīga kāda cita spriestspēja, lai varētu izšķirt, vai kārtula piemērojama vai ne.

Šādas neskaidrības principa ziņā (vai tas būtu subjektīvs vai objektīvs) atrodamas galvenokārt tajos spriedumos, kurus sauc par estētiskiem un kuri attiecas uz dabas vai mākslas skaistumu un cildenumu. Un tomēr spriestspējas principa kritiskā izpēte šajos spriedumos ir šās spējas kritikas vissvarīgākā sastāvdaļa. Jo, lai gan paši par sevi vien tie nekādi neveicina lietu izziņāšanu, tie tomēr pieder tikai pie izziņātspējas un pierāda šās spējas tiešu attiecību pret patikas vai nepatikas jūtām pēc kāda apriora principa, nesajaucot šo principu ar to, kurš var būt iekārotspējas noteicējamats, jo iekārotspējas principi apriori ir prāta jēdzienos. Bet attiecībā uz loģisko spriedumu par dabu, spriedumu, kurā pieredze atklāj tādas lietu likumsakarības, kuru izprašanai vai izskaidrošanai vispārīgais jutekliskā izpratnes jēdziens nav vairs pietiekams un spriestspēja var smelt pati no sevis principu dabas lietas attiecībās ar neizzināmo pārjuteklisko un tai šis princips jālieto dabas izziņai arī tikai savā nolūkā, tur šādu aprioru principu var lietot un tas ir jādara pasaules būtņu izziņāšanai, un tas reizē paver izredzes, kas ir labvēlīgas praktiskajam prātam; taču tam nav tiešu attiecību ar patikas un nepatikas

jūtām, bet tieši šīs attiecības spriestspējas principā ir tas miklains, kurš sevis noskaidrošanai nepieciešami prasa īpašu nodaļu šās spējas kritikā, jo loģiski spriedumi pēc jēdzieniem (no kuriem nekad nevar tieši secināt par patikas un nepatikas jūtām) katrā ziņā attiecas uz filosofijas teorētisko daļu līdz ar kritisku tās ierobežojumu.

Tā kā gaumes spējas kā estētiskās spriestspējas izpētišana te tiek pētīta, nevis lai attīstītu un izkoptu gaumi (jo arī bez visiem šādiem pētījumiem gaumes attīstība, tāpat kā līdz šim, turpinās savu gaitu), bet tikai transcendentālā aspektā, tad, kā es ceru, man piedos šā pētījuma nepilnību, ņemot vērā mērķu ierobežotību. Bet transcendentālajā aspektā tam jābūt gatavam izturēt visstingrāko pārbaudi. Taču arī šeit lielās grūtības, risinot problēmu, ko daba visai sarežģījusi, var, kā es ceru, noderēt par attaisnojumu dažām neskaidrībām, no kurām nevarējām gluži izvairīties tās atrisinājumā, ja vien ir pietiekami skaidri parādīts, ka princips izvirzīts pareizi, pieņemot, ka veids, kā spriestspējas fenomēns no šā principa tiek atvasināts, nepieļauj pietiekami lielu skaidrību, kādu ar pilnām tiesībām var prasīt citur, proti, izziņā atbilstoši jēdzieniem, tomēr man liekas, ka šā darba otrajā daļā šādu skaidrību esmu sasniedzis.

Ar to tad es noslēdzu visu savu kritisko darbu. Nekavējoties ķeršos pie doktrīnas izstrādāšanas, lai, tuvojoties vecumdienām, vēl paspētu izmantot šim nolūkam kaut cik labvēlīgo laiku. Pats par sevi saprotams, ka spriestspējai tajā netiks ierādīta īpaša daļa, jo attiecībā uz to teorijas vietu ieņem kritika; bet atbilstoši filosofijas iedalījumam teorētiskajā un praktiskajā un tirās filosofijas iedalījumam tādās pašās daļās minēto darbu aizpildīs dabas metafizika un tikumu metafizika.

IEVADS

I

Par filosofijas iedalījumu

Ja filosofiju, ciktāl tā satur ar jēdzieniem iespējamās lietu racionālās (prāta) izziņas principus (nevis – kā loģika – tikai domāšanas formas principus vispār, neraugoties uz objektu atšķirību), iedala – kā parasts – *teorētiskajā* un *praktiskajā*, tad šāda rīcība ir gluži pareiza. Bet tad arī jēdzieniem, kas norāda objektu šās racionālās (prāta) izziņas principiem, jābūt specifiski dažādiem, jo citādi tie nedotu tiesības izdarīt iedalījumu, kas vienmēr kā priekšnosacījumu pieņem dažādām zinātnes daļām atbilstošās prāta izziņas principu pretnostatījumu.

Bet ir tikai divējādi jēdzieni, kas pieļauj tikpat daudz dažādu savu priekšmetu iespējas principu: proti, *dabas jēdzieni* un *brīvības jēdziens*. Tā kā dabas jēdzieni dara iespējamu teorētisku izziņu pēc aprioriem principiem, bet brīvības jēdziens attiecībā uz tiem jau pats sevi ietver tikai negatīvu (tikai pretstata) principu, turpretim gribas noteikšanai izvirza paplašinošus pamatprincipus, kas tāpēc tiek saukti par praktiskiem likumiem, tad filosofiju gluži dibināti iedala divās principu ziņā pilnīgi dažādās daļās: *teorētiskajā* – kā *dabas filosofiju* – un *praktiskajā* – kā *morāles filosofiju* (jo tā sauc prāta praktisko likumdošanu atbilstoši brīvības jēdzienam). Dažādo principu un līdz ar to arī filosofijas iedalīšanai šie termini līdz šim tomēr lietoti visai aplami: praktisko atbilstoši dabas jēdzieniem uzskatīja par identu ar praktisko atbilstoši brīvības jēdzienam, un tādējādi ar pašiem teorētiskās un praktiskās filosofijas nosaukumiem izdarīja iedalījumu, ar kuru patiesībā nekas netika iedalīts (jo abas daļas varēja saturēt vienus un tos pašus principus).

Griba kā iekārtošanās pasaulē ir viens no dažādajiem dabas cēloņiem, proti, tāds, kas darbojas atbilstoši jēdzieniem; visu, ko iedomājamies kā iespējamu (vai nepieciešamu) ar gribas palīdzību, sauc par praktiski iespējamu (vai praktiski nepieciešamu) – atšķirībā no darbības² fiziskās iespējamības vai nepieciešamības, kad kauzalitātē cēlonis netiek noteikts ar jēdzieniem (bet gan kā nedzīvajā matērijā ar mehānismu un dzīvnieku pasaulē ar instinktu). Attiecībā uz praktisko te paliek nenoteikts, vai jēdziens, kas dod kārtulu gribas kauzalitātei, ir dabas jēdziens vai brīvības jēdziens.

Ši atšķirība tomēr ir būtiska, jo, ja cēlonību nosakošais jēdziens ir dabas jēdziens, tad principi ir *tehniski praktiski*, bet, ja tas ir brīvības jēdziens, tad tie ir *morāli praktiski*; tā kā prāta zinātnes iedališana pilnīgi atkarīga no priekšmetu dažādības, kuras izzināšanai vajadzīgi dažādi principi, tad tehniski praktiskie principi piederēs pie teorētiskās filosofijas (kā dabasmācība), bet morāli praktiskie vieni paši sastādīs otro daļu, proti, praktisko filosofiju (kā tikumu mācība).

Visas tehniski praktiskās kārtulas (t. i., mākslas un prasmes kārtulas vispār vai arī gudrības kārtulas, proti, kā māka ietekmēt cilvēkus un viņu gribu), ciktāl to principi dibinās uz jēdzieniem, teorētiskajā filosofijā jāierindo tikai kā korollāri secinājumi. Jo tās attiecas tikai uz lietu iespējamību atbilstoši dabas jēdzieniem, kurai nepieciešami ne tikai līdzekļi, kas šim nolūkam sastopami dabā, bet pat griba (kā iekārotspēja, tātad kā dabiska spēja), ciktāl to var noteikt ar dabas pamudinājumiem atbilstoši minētajām kārtulām. Taču šādas praktiskas kārtulas saucas nevis par likumiem (kādi, piemēram, ir fizikas likumi), bet tikai par priekšrakstiem – un, proti, tāpēc, ka griba ir pakļauta ne tikai dabas jēdzienam, bet arī brīvības jēdzienam, attiecībā pret kuru tās principus sauc par likumiem, un ar saviem secinājumiem tie vieni paši veido filosofijas otro – praktisko daļu.

Cik maz tātad tirās ģeometrijas problēmu atrisināšana pieder pie tās īpašas daļas vai cik maz zemes mērniecība vispār pelna praktiskās ģeometrijas nosaukumu kā ģeometrijas otrā daļa atšķirībā no tirās, tik – un vēl mazāk eksperimentu vai novērojumu mehānisko vai ķīmisko māku var uzskatīt par dabasmācības praktisko daļu, – visbeidzot, nedz mājsaimniecību, lauksaimniecību, valsts saimniecību, sadzīves mākslu, diētikas priekšrakstus, arī ne vispārīgo svētlaimes mācību, pat ne tieksmju atbrīvošanu un afektu savaldīšanu šās mācības labad drīkstam pieskaitīt pie praktiskās filosofijas, nedz arī šīs mācības vispār sastāda filosofijas otro daļu, jo visas tās satur vien mākas kārtulas, kas tātad ir tikai tehniski praktiskas, lai radītu rīcību, kas iespējama atbilstoši cēloņu un rīcības dabiskajiem jēdzieniem, kuri, ievērojot, ka tie pieder pie teorētiskās filosofijas, pakļauti minētajiem priekšrakstiem tikai kā secinājumiem no tām (dabaszinātnēm) un tātad nevar prasīt vietu īpašā filosofijā, ko sauc par praktisko. Turpretim morāli praktiskie priekšraksti, kas pilnībā dibinās uz brīvības jēdzienu, pavisam izslēdzot no dabas smeltos gribas noteicējpamatus, ir visai īpašs priekšrakstu veids – tie, līdzīgi kārtulām, kurām pakļaujas daba, arī saucas vienkārši par likumiem, tomēr tie dibinās nevis uz jutekliskiem nosacījumiem – kā kārtulas –, bet gan uz pārajutekliskuma principu un līdzās filosofijas teo-

rētiskajai daļai prasa tikai sev vēl kādu citu daļu ar praktiskās filosofijas nosaukumu.

No tā redzams, ka kopumā praktiskie priekšraksti, kādus dod filozofija, veido īpašu, teorētiskajai filozofijai blakus esošu tās daļu nevis tāpēc, ka tie ir praktiski, – jo par tādiem tie varētu kļūt, ja to principi arī būtu pilnā mērā iegūti no dabas teorētiskās izziņas (kā tehniski praktiskas kārtulas) –, bet gan tāpēc un tikai tai gadījumā, ja to princips nemaz nav atvasināts no vienmēr jutekliski nosacītā dabas jēdziena un ja tas tāpat dibinās uz pārjuteklisko, ko mums dara zināmu vienīgi brīvības jēdziens ar formāliem likumiem; tie tāpat ir morāli praktiski, t. i., nevis tikai priekšraksti un kārtulas kādam nolūkam, bet gan likumi bez jebkādas iepriekšējas attiecības pret mērķiem un nolūkiem.

II

Par filozofijas jomu vispār

Cik tālu lietojami apriorie jēdzieni, tik tālu sniedzas mūsu izziņātspējas lietojums atbilstoši principiem un līdz ar to filozofija.

Bet visu priekšmetu kopumu, uz kuriem attiecina minētos jēdzienus, lai pēc iespējas šos priekšmetus izziņātu, var iedalīt atkarībā no mūsu spēju dažādās pietiekamības vai nepietiekamības šādam nolūkam.

Jēdzieniem, ja tos attiecina uz priekšmetiem, neatkarīgi no tā, vai to izziņa ir iespējama vai ne, ir savs lauks, ko nosaka tikai šo jēdzienu objektu attiecība pret mūsu izziņātspēju vispār. – Lauka daļa, kurā mums iespējama izziņa, ir augsne (*territorium*) šiem jēdzieniem un šādam mērķim nepieciešamajai izziņātspējai. Augsnes daļa, kurā tie ir likumdevēji, ir šo jēdzienu un tiem atbilstošo izziņātspēju joma (*ditio*). Pieredzes jēdzieniem tāpat ir gan sava augsne dabā kā visu juteklisko priekšmetu kopumā, bet nav jomas (tiem ir tikai sava uzturēšanās vieta – *domicillium*), jo tie ir gan likumīgi radīti, taču nav likumdevēji un uz tiem dibinātās kārtulas ir empiriskas – tāpat nejaušas.

Visai mūsu izziņātspējai ir divas jomas: dabas jēdzienu joma un brīvības jēdziena joma, un abas padara to par aprioru likumdevēju. Atbilstoši tam arī filozofija iedalās teorētiskajā un praktiskajā. Bet augsne, uz kuras tiek dibināta tās joma un lietota tās likumdošana, tomēr vienmēr ir tikai katras iespējamās pieredzes priekšmetu kopums, ja tos

uzskatām vien par parādībām; bez tā mēs nevarētu domāt sapratnes likumdošanu attiecībā uz tiem.

Likumdošana ar dabas jēdzieniem notiek sapratnē un ir teorētiska. Likumdošanu ar brīvības jēdzienu veic prāts, un tā ir tikai praktiska. Tikai praktiskajā jomā prāts var būt likumdevējs; attiecībā uz teorētisko (dabas) izziņu tas var tikai no dotajiem likumiem (kā likumu zinātājs ar sapratnes palīdzību) ar slēdzieniem izdarīt secinājumus, kas tomēr nekad nesniedzas tālāk par dabu. Turpretim, kur kārtulas ir praktiskas, prāts nav tāpēc tūlīt *likumdevējs*, jo tās var būt arī tehniski praktiskas.

Sapratnei un prātam tātad ir divas dažādas vienā un tai pašā pieredzes augsnē sakņotas likumdošanas, turklāt viena nedrīkst kaitēt otrai. Jo, cik maz dabas jēdziens ietekmē brīvības jēdziena likumdošanu, tikpat maz brīvības jēdziens traucē dabas likumdošanu. – Iespēju domāt – vismaz bez iekšējas pretrunas – abu likumdošanu un tām piemītošo spēju kopāpastāvēšanu vienā un tajā pašā subjektā tirā prāta kritika pierādīja, iznīcinot iebildumus šajā jautājumā un atklājot tajos dialektisko šķietamību.

Bet tas, ka šīs divas dažādās jomas, kuras nemitīgi ierobežo viena otru – gan nevis savā likumdošanā, bet tomēr darbībās jutekliskajā pasaulē –, neveido *vienību*, izskaidrojams tādējādi, ka dabas jēdziens savus priekšmetus var gan parādīt vērojumā, tomēr nevis kā lietas pašas par sevi, bet tikai kā parādības; brīvības jēdziens turpretim var savā objektā parādīt lietu pašu par sevi, tomēr ne vērojumā, – tātad ne viens, ne otrs nevar sniegt teorētisku atziņu par savu objektu (un pat domājošo subjektu) kā lietu par sevi, kas būtu pārjutekliskais, turklāt šā pārjutekliskā ideja gan jāliek visu minēto pieredzes priekšmetu iespējamības pamatā, bet pašu šo ideju nekad nevar paaugstināt un paplašināt līdz atziņai.

Tātad ir neierobežota un arī nepieejama joma visai mūsu izzinātspējai, proti, pārjutekliskā joma, kur mēs neatrodam sev augšni, tā ka ne sapratnes, ne prāta jēdzieniem tā nevar būt joma teorētiskai izziņai; tā ir joma, kas prāta teorētiskā, kā arī praktiskā lietojuma nolūkā mums gan jāpiepilda ar idejām, taču tām attiecībā uz brīvības jēdziena likumiem mēs nevaram piešķirt nekādu citu kā tikai praktisku realitāti, ar ko mūsu teorētiskā izziņa tātad ne mazākā mērā netiek paplašināta līdz pārjutekliskajam.

Kaut arī tagad ir nostiprināta nepārredzama plaisa starp dabas jēdziena jomu kā juteklisko un brīvības jēdziena jomu kā pārjuteklisko, tā ka no pirmā uz otru (tātad ar prāta teorētiskā lietojuma palīdzību) nav iespējama pāreja, it kā tās būtu divas tik dažādas pasaules, ka viena

nekādi nevar ietekmēt otru, tad tomēr otrajai zināmā mērā vajag ietekmēt pirmo, proti, brīvības jēdzienam jārealizē jutekliskajā pasaulē mērķis, kādu sprauduši tā likumi, un tātad ir nepieciešams, lai dabu varētu domāt arī tā, ka tās formas likumība saskaņojas vismaz ar mērķu iespēju, kādi tajā sasniedzami atbilstoši brīvības likumiem. – Tātad tomēr jābūt kādam pamatojumam dabai pamatā esošā pārjutekliskā vienībai ar to, ko praktiski satur brīvības jēdziens; pat ja šāds jēdziens ne teorētiski, ne praktiski negūst par šo vienību izziņu un līdz ar to tam nav savas jomas, tas tomēr dara iespējamu pāreju no domāšanas veida pēc dabas principiem pie domāšanas veida pēc brīvības principiem.

III

Par spriestspējas kritiku kā līdzekli divu filosofijas daļu savienošanai vienā veselā

Izzinātnspēju kritikai, ņemot vērā, ko tā var apriori paveikt, patiesību sakot, objektu ziņā nav nekādas jomas, jō tā nav doktrina, tai tikai jāizpēti, vai un kādā veidā atkarībā no mūsu spēju īpašībām padara iespējamu doktrinu. Tās joma aptver visas mūsu izzinātnspējas pretenzijas, lai nospraustu to tiesiskuma robežas. Bet, kas nevar iekļauties filosofijas iedalījumā, tas tomēr var kā svarīga daļa iekļauties tīrās izzinātnspējas kritikā vispār, proti, ja šī spēja satur principus, kas paši par sevi nav derīgi ne teorētiskam, ne praktiskam lietojumam.

Dabas jēdzieni, kas satur pamatu katrai teorētiski apriorai izziņai, balstījās uz sapratnes likumdošanu. – Brīvības jēdziens, kas satur pamatu visiem jutekliski nenosacītiem praktiskiem aprioriem priekšrakstiem, balstījās uz prāta likumdošanu. Tātad abām, kas loģiskās formas ziņā attiecināmas uz principiem, lai to sākotne būtu kāda būdama, katrai piemīt arī vēl satura ziņā sava īpaša likumdošana, ārpus kuras nav (apriori) nekādas citas un kura tāpēc attaisno filosofijas iedalījumu teorētiskajā un praktiskajā.

Taču augstāko izzinātnspēju saimē ir vēl kāds starploceklis starp sapratni un prātu. Tā ir *spriestspēja*, par kuru mums pēc analogijas ir

pamats domāt, ka tā varētu tāpat apriori saturēt sevī ja arī ne savu likumdošanu, tad tomēr savu, kaut gan tīri subjektīvu likumu meklējumu principu; šim starplocēklī, pat ja tam nepienāktos nekāds priekšmetu loks kā sava joma, tomēr var būt kaut kāda augsne, kam piemīt īpatnība, kurai tieši un tikai šis princips varētu būt nozīmīgs.

Bet te vēl (spriežot pēc analogijas) klāt nāk kāds jauns pamatojums priestspējas saistīšanai ar citu mūsu priekšstatīšanas spēju kārtu, kas šķiet esam vēl daudz svarīgāks par radniecību ar izzinātspēju saimi. Tiešām, visas dvēseles spējas jeb spēkus varam attiecināt uz tām trim spējām, kuras tālāk nav atvasināmas no kāda kopēja pamata: *izzinātspēju, patikas un nepatikas jūtām un iekārotspēju*. *

* Jēdzieniem, kurus lietojam kā empīriskus principus, ja mums ir pamats domāt, ka tie ir zināmā radniecībā ar tiro aprioro izzinātspēju, šās sakarības dēļ derīgi pacensties sniegt transcendentālu definīciju: proti, ar tīru kategoriju palīdzību, jo tās vien jau pietiekami norāda uz dotā jēdziena atšķirību no pārējiem. Mēs šai ziņā sekojam matemātiķa paraugam, kas sava uzdevuma empīriskos datus atstāj nenoteiktus un tikai to attiecības tīrā sintēzē pakļauj tīrās aritmētikas jēdzieniem, tādējādi vispārinot sev uzdevuma atrisināšanu. – Man bija jādzird pārmetumi, kad biju rīkojies līdzīgi ("Praktiskā prāta kritika", priekšvārds, 16. lpp.)³, un mana iekārotspējas definīcija tika nopelta, proti, ka tā esot spēja ar savu priekšstatu palīdzību būt par cēloni šo priekšstatu priekšmetu īstenībai: jo vienkāršās vēlmes taču arī būtu iekāres, bet par tām ikvienam ir skaidrs, ka ar tām vien viņš nevar radīt to objektu. – Bet tas tikai pierāda, ka cilvēkā ir arī iekāres, kuru dēļ viņš nonāk pretrunā pats ar sevi, tiekdami ar savu priekšstatu vien radīt objektu, kaut arī nevar cerēt ne uz kādiem panākumiem, jo viņš apzinās, ka viņa mehāniskie spēki (ja es tā nosaucu tos, kuri nav psihiski), kuri šim priekšstatam bija jānoteic, lai (tātad netieši) radītu objektu, vai nu nav šim nolūkam pietiekami, vai arī vērsti uz kaut ko neiespējamu, lai notikušo padarītu par nenotikušu (*O mihi preteritos ... etc.*)⁴, vai nepacietīgās gaidās iznīcinātu starplaiku līdz iecerētajam acumirklim. – Lai gan šādās fantastiskās iekārēs mēs tūdaļ apzināties savu priekšstatu nepietiekamību (vai pat to nederīgumu) būt par sava priekšmeta cēloni, tad tomēr to attiecība kā cēlonis, tātad priekšstats par to *kauzalitāti*, ietveras ikvienā vēlmē, un tas jo īpaši ir redzams tad, ja tas ir afekts, proti, *ilgas*. Pārslogojot sirdi, padarot to gurdenu un tādējādi izsmēlot spēkus, šīs vēlmes pierāda, ka šādi priekšstati aizvien no jauna liek sasprindzināt spēkus, bet dvēselei, ievērojot panākumu neiespējamību, vienmēr ļauj atsligt pagurumā. Pat lūgsmas ļoti lielu un, cik var atskārst, neizbēgamu ļaunumu novēršanai un daži māntīcīgi līdzekļi tādu mērķu sasniegšanai, kurus dabiskā ceļā nevaram sasniegt, pierāda priekšstatu cēloniskās attiecības ar to objektiem, un pat apziņa par priekšstatu nepietiekamību efekta sasniegšanai nevar atturēt no cen-

Izzinātspējai likumus nosaka tikai sapratne, ja šī spēja (kā tam arī jānotiek, ja to aplūkojam pašu par sevi, nesajaucot ar iekārotspēju) kā *teorētiska izzinātspēja* tiek attiecināta uz dabu, tikai attiecībā uz kuru (kā parādību) mums iespējams dot likumus ar aprioriem dabas jēdzieniem, kas patiesībā ir tieie sapratnes jēdzieni. – Iekārotspējai kā augstākai spējai saskaņā ar brīvības jēdzienu tikai prāts (jo tikai tajā šis jēdziens ir sastopams) apriori ir likumdevējs. – Bet starp izzinātspēju un iekārotspēju atrodas patikas jūtas, tāpat kā starp sapratni un prātu – spriestspēja. Jau pašā sākumā tātad varam nojaust, ka spriestspēja tāpat satur aprioru principu un, tā kā ar iekārotspēju nepieciešami saistīta patika vai nepatika (vai nu – kā tas ir zemākajā iekārotspējā – tā ir pirms tās principa, vai – kā tas ir augstākajā iekārotspējā – tā izriet tikai no iekārotspējas noteiksmes ar morālo likumu), tā tāpat radīs pārēju no tīrās izzinātspējas, t. i., no dabas jēdzienu jomas, uz brīvo dabas jēdziena jomu, gluži kā loģiskā lietojumā tā dara iespējamu pāreju no sapratnes uz prātu.

Tātad, ja arī filosofiju var iedalīt tikai divās galvenajās daļās – teorētiskajā un praktiskajā –, ja viss, ko mēs būtu gribējuši teikt par spriestspējas īstajiem principiem, būtu jāiekļauj filosofijas teorētiskajā daļā, t. i., prāta izziņā atbilstoši dabas jēdzieniem, tad tomēr tīrā prāta kritika, kurai tas viss jāizdibina pirms minētās sistēmas aizsākšanas, lai noskaidrotu tās iespēju, sastāv no trim daļām: tīrās sapratnes kritikas, tīrās spriestspējas kritikas un tīrā prāta kritikas; šīs spējas sauc par tīrām tāpēc, ka tās apriori ir likumdevējas.

šānās pēc tā. – Bet, kāpēc mūsu dabā iemājo sliekšme uz apzināti tukšām iekārēm, tas ir antropoloģiski teleoloģisks jautājums. Ja mēs justos aicināti lietot savus spēkus tikai tad, kad būtu droši pārliecināti par savu spēju pietiekamību objekta radišanai, tad, kā šķiet, šie spēki lielākoties nemaz netiktu izmantoti. Jo parasti mēs ar saviem spēkiem visupirms iepazīstamies, tos izmēģinot. Šādi tukšu vēlmju maldi tātad ir tikai kāda labdarīga iekārtojuma sekas mūsu iedabā.⁵

IV

Par spriestspēju kā aprioru likumdevēju spēju

Spriestspēja vispār ir spēja domāt atsevišķo kā pakļautu vispārīgajam. Ja vispārīgais (kārtula, princips, likums) ir dots, tad spriestspēja, kas tam pakļauj (subsumē) atsevišķo (arī ja kā transcendentāla spriestspēja tā apriori uzrāda nosacījumus, kas padara iespējamu pakļaušanu šim vispārīgajam), ir *noteicoša*. Bet, ja dots tikai atsevišķais, kuram spriestspējai jāatrod vispārīgais, tad šī spēja ir tikai *reflektējoša*.

Noteicošā spriestspēja vispārīgo transcendentālo, sapratnes doto likumu robežās ir tikai subsumētāja; likums tai ir apriori norādīts, un tā tad tai pašai par sevi nevajag izgudrot likumu, lai varētu atsevišķo dabā pakārtot vispārīgajam. – Tomēr pastāv tik daudzējādas dabas formas, tik daudzas vispārīgo transcendentālo dabas jēdzienu modifikācijas, kuras minētie tirās sapratnes apriori dotie likumi, ievērojot, ka tie attiecas tikai uz dabas (kā jutekļu priekšmeta) iespēju vispār, atstāj nenoteiktas, ka tomēr jābūt arī likumiem, kas – kā empīriski – mūsu sapratnes aspektā varētu būt nejauši, bet tomēr, ja tiem jāsaucas par likumiem (kā to arī prasa dabas jēdziens), pēc kāda – kaut arī mums nezināma – daudzējādā vienības principa jāuzskata par nepieciešamiem. – Tā tad reflektējošai spriestspējai, kuras uzdevums ir pacelties no atsevišķā dabā līdz vispārīgajam, vajadzīgs tikai kāds princips, ko tā nevar aizgūt no pieredzes, jo tieši šim principam jāpamato visu empīrisku principu vienību starp arī empīriskiem, taču augstākiem principiem un tā tad jāpamato to savstarpējās sistemātiskās pakārtotības iespēja. Tā tad šādu transcendentālu principu reflektējošā spriestspēja var tikai dot kā likumu pati sev, nevis ņemt no citurienes (jo tādā gadījumā tā būtu noteicošā spriestspēja) vai arī uzspiest dabai, jo refleksija par dabas likumiem piemērojas dabai un daba nepiemērojas nosacījumiem, pēc kuriem mēs cenšamies iegūt par to jēdzienu, kas attiecībā uz tiem ir gluži nejaušs.

Šis princips, ievērojot, ka vispārīgie dabas likumi sakņojas mūsu sapratnē, kura tos diktē dabai (gan tikai atbilstoši vispārīgām jēdzienam par to kā dabu), var būt tikai tāds, kas noteic, ka atsevišķie empīriskie likumi attiecībā pret to, kas tajos palicis nenoteikts ar minētajiem vispārīgajiem likumiem, jāaplūko pēc tādas vienības, it kā kāda sapratne (kaut arī ne mūsējā) būtu tos devusi mūsu izzinātspēju nolūkiem, lai

darītu iespējamu pieredzes sistēmu pēc atsevišķiem dabas likumiem. Tas nenozīmē, ka tieši tādā veidā patiešām būtu jāpieņem šāda sapratne (jo šī ideja noder par principu tikai reflektējošai spriestspējai, proti, reflektēšanai, nevis noteikšanai); šī spēja ar to dod likumu tikai sev pašai un nevis dabai.

Bet, tā kā objekta jēdzienu, ciktāl tajā ietverts šā objekta īstenības pamats, sauc par *mērķi* un lietas atbilstību tādām lietas raksturam, kāds iespējams tikai saskaņā ar mērķiem, sauc par tās formas *mērķtiecību*, tad spriestspējas princips attiecībā uz empīriskajiem likumiem vispār pakļauto dabas lietu formu ir *dabas mērķtiecība* tās daudzveidībā. T. i., ar šo jēdzienu daba tiek domāta tā, it kā empīrisko likumu daudzējādības vienības pamats būtu sapratnē.

Dabas mērķtiecība tād ir īpašs apriors jēdziens, kura sākotne ir tikai reflektējošajā spriestspējā. Jo dabas produktiem nevar piedēvēt kaut ko līdzīgu tajos ietvertai dabas attiecībai pret mērķiem, šo dabas mērķtiecības jēdzienu var lietot, tikai lai reflektētu par tiem sakarā ar parādību saistību dabā, kas dota pēc empīriskiem likumiem. Šis jēdziens ir arī gluži atšķirīgs no praktiskās (cilvēka mākslas vai arī tikumības) mērķtiecības, lai gan tiek domāts pēc analogijas ar to.

V

Dabas formālās mērķtiecības princips ir transcendentāls spriestspējas princips

Transcendentāls ir tāds princips, pēc kura tiek domāts vispārīgais apriorais nosacījums, kas vienīgais lietas var padarīt par mūsu izziņas objektiem. Turpretim par metafizisku principu sauc tad, ja tas apriori izvirza nosacījumu, kas vienīgais ļauj apriori tālāk noteikt objektus, kuru jēdzienam jābūt dotam empīriski. Tā ķermeņu kā substanču un kā mainīgu substanču izziņas princips ir transcendentāls, ja ar to tiek apgalvots, ka katrai to pārmaiņai nepieciešami ir cēlonis, bet šis princips ir metafizisks, ja ar to tiek apgalvots, ka ķermeņu pārmaiņai nepieciešami ir kāds ārējs cēlonis, jo pirmajā gadījumā, lai apriori izzinātu nolikumu,

ķermeni drīkst domāt tikai ar ontoloģiskiem predikātiem (tīriem sapratnes jēdzieniem), piemēram, kā substanci, turpretim otrajā gadījumā pamatā jāliek ķermeņa (kā kustīgas lietas telpā) empīriskais jēdziens, bet pēc tam var pilnīgi apriori atskārst, ka ķermenim piemīt šis predikāts (kustības iespēja tikai ar ārēju cēloni). – Tādējādi, kā es tūlīt parādišu, dabas mērķniecības princips (tās empīrisko likumu daudzveidībā) ir transcendentāls princips. Jo jēdziens par objektiem, ciktāl tie tiek domāti kā pakļauti šim principam, ir tikai tīrais jēdziens par iespējamās empīriskās izziņas priekšmetiem vispār un nesatur nekā empīriskā. Turpretim praktiskās mērķniecības princips, kas jādoma brīvas gribas *noteiksmes* idejā, būtu metafizisks princips, jo iekārtošanās kā gribas jēdzienam taču jābūt dotam empīriski (tas nepieder pie transcendentāliem predikātiem). Abi principi tomēr ir nevis empīriski, bet apriori principi, jo predikāta savienošanai ar subjekta empīrisko jēdzienu nav vajadzīga nekāda tālāka pieredze un šo savienojumu var atskārst pilnīgi apriori.

Ka dabas mērķniecības jēdziens pieder pie transcendentālajiem principiem, to var pietiekami skaidri redzēt no spriestspējas maksimām, kas apriori tiek liktas pamatā dabas izpētei un tomēr nevēršas ne uz ko citu kā tikai uz pieredzes iespēju, tātad uz dabas izziņu, taču nevis tikai kā dabas vispār, bet gan kā ar atsevišķu likumu daudzveidību noteiktas dabas izziņu. – Kā metafiziskās gudrības prātulas tās pietiekami bieži, bet tikai izklaidus sastopamas šās zinātnes gaitās sakarā ar dažām kārtulām, kuru nepieciešamību nevar izrietināt no jēdzieniem. "Daba izvēlas visīsāko ceļu (*lex parsimoniae*⁶); tā neizdara lēcieni nedz savu pārmaiņu secībā, nedz specifiski dažādo formu sakopojumā (*lex continui in natura*⁷); tās empīrisko likumu lielā daudzveidība tomēr ir vienība, kas pakļauta nedaudziem principiem (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*⁸)," – utt.

Bet, ja gribētu uzrādīt šo pamatprincipu sākotni un mēģinātu to veikt psiholoģiskā ceļā, tad šāda rīcība būtu gluži pretēja to jēgai. Jo tie neizsaka vis, kas notiek, t. i., pēc kādas kārtulas īstenībā funkcionē mūsu izziņas spēki un kā tiek spriests, bet gan – kā jāspriež, un, ja principi ir tikai empīriski, par tādu loģisku objektīvu nepieciešamību nevar būt runa. Tādējādi izziņātnespējām un to lietošanai dabas mērķniecība, kas kļūst skaidra no šiem principiem, ir transcendentāls spriedumu princips, un šai dabas mērķniecībai tātad vajadzīga arī transcendentāla dedukcija, ar kuras palīdzību pamats šādai spriešanai jāmeklē apriorajos izziņas avotos.

Pieredzes iespējamības pamatos mēs gan visupirms atrodam kaut ko nepieciešamu, proti, vispārīgos likumus, bez kuriem dabu kopumā

(kā jutekļu priekšmetu) nevar domāt; un šie likumi dibinās uz kategorijām saistībā ar katra mums iespējama vērojuma formālajiem nosacījumiem, ciktāl šāds vērojums arī dots apriori. Šo likumu jomā spriestspēja ir noteicošā, jo tai nav cita uzdevuma kā pakļaut dotajiem likumiem. Piemēram, sapratne saka: katrai pārmaiņai ir savs cēlonis (vispārīgs dabas likums); transcendentālajai spriestspējai tagad tikai jāuzrāda pakļaušanas nosacījums dotajam apriorajam sapratnes jēdzienu, un tā ir vienas un tās pašas lietas noteiksmju secība. Dabai vispār (kā iespējamās pieredzes priekšmetam) minētais likums tiek atzīts par absolūti nepieciešamu. – Taču empīriskās izziņas priekšmeti bez šā formālā laika nosacījuma ir arī vēl dažādos citos veidos noteikti vai, ciktāl varam apriori spriest, noteicami, tā ka par cēloni, kas tiem ir kopīgs kā piederīgiem pie dabas vispār, vēl var būt dažādas specifiskas dabas izpausmes bezgaldaudzdos veidos, un katram no šiem veidiem (saskaņā ar cēloņa jēdzienu vispār) nepieciešami ir sava kārtula, kas ir likums un tātad rada nepieciešamību, lai gan, ņemot vērā mūsu izziņātspēju īpašības un robežas, mēs šo nepieciešamību nemaz neatskāršam. Tātad, paturot vērā tikai dabas empīriskos likumus, mums jādomā par iespējamiem bezgala daudzveidīgiem empīriskiem likumiem, kas mūsu izpratnei tomēr ir nejauši (tos nevaram apriori izziņāt), un, balstoties uz tiem, mēs pēc empīriskiem likumiem spriežam par dabas vienību, bet par pieredzes vienības (kā saskaņā ar empīriskajiem likumiem radītas sistēmas) iespējamību spriežam kā par kaut ko nejaušu. Bet, tā kā šāda vienība tomēr nepieciešami jāpostulē un jāpieņem, jo citādi nevarētu pilnībā saistīt empīriskās zināšanas pieredzes veselumā – dabas likumi gan parāda sakaru starp lietām kā dabas lietām vispār atbilstoši to sugai, bet nevis specifiski kā atsevišķām būtnēm –, tad spriestspējai savai specifiskajai lietošanai kā apriors princips jāpieņem tas, ka cilvēka sapratnei nejaušais tomēr satur atsevišķajos (empīriskajos) dabas likumos mums gan neizdibināmu, bet tomēr domājamu likumīgu vienību tās daudzveidības savienošanā pieredzē, kas ir pati par sevi iespējama. Tātad, ievērojot, ka likumīgā vienība savienojumā, kuru mēs gan izziņām atbilstoši kādam nepieciešamam nolūkam sapratnes (vajadzībai), bet reizē pašu par sevi tomēr kā nejaušu, tiek domāta kā objektu (šeit – dabas) mērķtiecība, tad spriestspējai, kas attiecībā uz iespējamiem (vēl atklājamiem) empīriskiem likumiem pakļautajām lietām ir tikai reflektējoša spēja, priekš mūsu izziņātspējas daba jādomā, ņemot vērā šos likumus, atbilstoši *mērķtiecības principam*, kas izteikts iepriekš minētajās spriestspējas maksimās. Šis dabas mērķtiecības transcendentālais jēdziens nav ne dabas jēdziens, ne brīvības jēdziens, jo tas itin neko

nepievieno objektam (dabai), bet pārstāv tikai vienīgo veidu, kā mums jārikojas refleksijā par dabas priekšmetiem, ja vēlamies gūt pilnīgu pieredzes saistību, – tāpat tas ir subjektīvs spriestspējas princips (maksima); tāpēc arī mēs, it kā laimīgs gadījums atbalstītu mūsu nolūku, priecāsimies (istenībā būsīm atbrīvojušies no vajadzības), ja sastapsim šādu sistemātisku vienību tīri empīriskajos likumos, kaut arī mums bija nepieciešami jāatzīst, ka šāda vienība pastāv, neraugoties uz to, ka nespējām to atskārst un pierādīt.

Lai pārlicinātos par šās aplūkojamā jēdziena dedukcijas pareizību un nepieciešamību pieņemt to par transcendentālu izziņas principu, jāapzinās uzdevuma diženums: no dotajiem gandrīz bezgala daudzveidīgos empīriskus likumus saturošās dabas uztvērumiem darināt sakarīgu pieredzi – šāds uzdevums apriori mīt mūsu sapratnē. Sapratne gan apriori ietver sevī dabas vispārīgos likumus, bez kuriem tā nevarētu būt pieredzes priekšmets, taču sapratnei vēl vajadzīga arī zināma dabas kārtība, kas ietverta atsevišķajās kārtulās, kuras tā var iepazīt tikai empīriski un kuras attiecībā uz to ir nejaušas. Šīs kārtulas, bez kurām nevarētu notikt nekāda virzība no iespējamās pieredzes vispārīgās analogijas uz atsevišķo pieredzi, sapratnei jādomā kā likumi (t. i., kā nepieciešamas) – citādi tās neiedibinātu dabas kārtību –, pat ja sapratne neizzinātu šās kārtības nepieciešamību, nedz arī jebkad varētu to atskārst. Lai gan tāpat attiecībā uz dabas kārtību (objektiem) sapratne nevar apriori neko noteikt, tai tomēr jāseko tā saucamajiem empīriskajiem likumiem un refleksijas pamatā jāliek aprioris princips, proti, ka saskaņā ar šiem likumiem iespējama izzināma dabas kārtība, un šo principu pauž šādi nolikumi: ka dabā pastāv mums izprotama suga un dzimtu hierarhija; ka tās savukārt tuvojas viena otrai pēc kopēja principa, lai būtu iespējama pāreja no vienas pie otras un ar to pie augstākas sugas; ka, lai gan mūsu sapratnei sākumā katrā ziņā jāpieņem daudzi dažādi cēlonības veidi dabas iedarbības specifiskajai dažādībai, tomēr tie visi ir pakļauti tikai nedaudziem principiem, ar kuru atklāšanu mums jānodarbojas, utt. Spriestspēja apriori pieņem šādu dabas saskaņu ar mūsu izzinātpēju par priekšnosacījumu savai refleksijai par dabu atbilstoši empīriskiem dabas likumiem, turklāt sapratne tanī pašā laikā objektīvi atzīst šo saskaņu par nejaušu, un tikai spriestspēja piešķir to dabai kā transcendentālu mērķtiecību (attiecībā pret subjekta izzinātpēju): bez šāda priekšnosacījuma mums nebūtu nekādas dabas kārtības pēc empīriskiem likumiem, tāpat nebūtu nekādas vadlīnijas, lai ar šo likumu palīdzību iegūtu visai dabas daudzveidībai atbilstošu pieredzi un iespēju dabas izpētei.

Mēs varam viegli iedomāties, ka, neraugoties uz visu dabas lietu vienveidību pēc vispārīgiem likumiem, bez kuriem nemaz nevarētu pastāvēt pieredzes izziņas forma, dabas empīrisko likumu specifiskā dažādība līdz ar to iedarbes veidiem tomēr varētu būt tik liela, ka mūsu sapratnei nebūtu iespējams tajā atklāt kādu lietišķu kārtību, iedalīt tās produktus sugās un veidos, lai viena izskaidrošanas un izprašanas principus lietotu arī otra izskaidrošanai un izprašanai un lai no mūsu redzējumā tik jucekliģās (īstenībā tikai bezgalīgi daudzveidīgās, ar mūsu saprastspēju nesamērojamās) vielas darinātu sakarīgu pieredzi.

Spriestspēja tāad ietver sevī arī aprioru, bet tikai subjektīvu dabas iespējamības principu, ar ko tā diktē likumu nevis dabai (kā autonomija), bet sev pašai (kā heautonomija), lai reflektētu par dabu, – to varētu saukt par *dabas specifikācijas likumu*; spriestspēja to apriori neizzina dabā, bet pieņem ar nolūku, lai mūsu sapratne varētu aptvert dabas kārtību dalījumā, kuram tā pakļauj savus vispārīgos likumus, kad tiem grib pakļaut atsevišķo likumu daudzveidību. Tāad, ja sakām – daba specifīcē savus vispārīgos likumus pēc mērķtiecības principa priekš mūsu izzinātspējas, t. i., lai tie atbilstu cilvēka sapratnei, kad nepieciešams atrast atsevišķajam, ko tai sniedz uztvere, vispārīgo un dažādajam (proti, priekš katra veida vispārīgajam) savukārt atrast saistību principa vienībā, – tad ar to mēs nedz diktējam dabai kādu likumu, nedz novērojot mācāmies likumu no tās (kaut arī novērojumi var minēto principu apstiprināt). Tas nav vis noteicošās, bet gan tikai reflektējošās spriestspējas princips: tiek tikai prasīts, lai dabas empīriskie likumi neatkarīgi no tās iekārtojuma vispārīgajiem likumiem noteikti tiktu izzināti pēc principiem un maksimām, kas pamatojas uz to, jo veiksmīgi lietot pieredzē sapratni un iegūt atziņu mēs varam tikai tik tālu, cik tālu sniedzas šis princips.

VI

Par patikas jūtu saistību ar dabas mērķtiecības jēdzienu

Domātā dabas atbilstība tās atsevišķo likumu daudzveidībā mūsu prasībai atrast tajā principu vispārību jāatzīst, cik varam atskārst, par nejaušu, bet tomēr nepieciešamu mūsu sapratnes vajadzībai, tāad par

mērķtiecību, ar ko daba atbilst mūsu – gan tikai uz izziņu vērstajam – nolūkam. – Sapratnes vispārīgie likumi, kas reizē ir dabas likumi, dabai ir tikpat nepieciešami (kaut arī tie radušies no spontanitātes) kā kustības likumi matērijai, un to rašanos nenosaka nekāds mūsu izziņātpēju nolūks, jo tikai ar tiem mēs visupirms iegūstam jēdzienu par to, kas ir lietu (dabas) izziņa, un tie nepieciešami piemīt dabai kā mūsu izziņas objektam vispār. Bet tas, ka dabas kārtība pēc tās atsevišķajiem likumiem ar visu šo likumu katrā ziņā iespējamo daudzveidību un nevien- dabīgumu, kas sniedzas pāri mūsu saprastspējai, patiešām būtu atbilstoša šai spējai, ir, cik nu varam atskārst, nejaušība; un šās dabas kārtības izdibināšana ir sapratnes darbs, kas tiek veikts sapratnei nepieciešama mērķa sasniegšanai, proti, – ienest tajā principu vienību; spriestspējai šis mērķis tad jāpiedēvē dabai, jo sapratne šai ziņā nevar tai diktēt nekādus likumus.

Katra nolūka sasniegšana saistīta ar patikas jūtām, un, ja tās nosacījums ir kāds apriors priekšstats, kā šai gadījumā princips reflektējošai spriestspējai vispār, tad arī patikas jūtas noteic kāds apriors pamats un tās ir nozīmīgas katram, turklāt noteic tikai ar objekta attiecību pret izziņātpēju; mērķtiecības jēdziens te ne mazākā mērā neievēro iekārotpēju un tā tad pilnīgi atšķiras no jebkādas praktiskas mērķtiecības dabā.

Patiesi, kaut arī uztvertā sakrišana ar likumiem pēc vispārīgiem dabas jēdzieniem (kategorijām) ne mazākajā mērā patikas jūtas neizraisa un arī nevar izraisīt, jo sapratne te katrā ziņā neapzināti rīkojas atbilstoši savai dabai, tomēr atklātā divu vai vairāku empīrisku heterogēnu dabas likumu savienojamība kādā tos abus aptverošā principā ir cēlonis visai manāmai patikai, bieži arī apbrīnojumam – pat tādām, kas nemitas, kaut ar tā priekšmetu esam jau pietiekami iepazinušies. Tiesa, mēs vairs neizjūtam nekādu manāmu patiku par to, ka aptveram dabu un tās dalījumu vienību sugās un veidos, kas vienīgais dara iespējamus empīriskos jēdzienus, ar kuriem mēs izziņām dabu pēc tās atsevišķajiem likumiem, bet šī patika neapšaubāmi savā laikā bijusi, un tikai tāpēc, ka bez tās nebūtu iespējama pat gluži parastā pieredze, tā pamazām sajaukusies ar izziņu un kā tāda netiek vairs īpaši pamanīta. – Te tā tad nepieciešams kaut kas tāds, kas spriedumos par dabu pievērš uzmanību uz mūsu sapratni vērstai tās mērķtiecībai, – centieni pakļaut tās nevien- dabīgos likumus cik iespējams augstākiem, kaut arī aizvien vēl empīriskiem likumiem, lai, ja tas izdotos, izjustu patiku par šādu to saskaņošanu ar mūsu izziņātpēju, turklāt šo saskaņu mēs uzskatām tikai par nejaušu. Turpretim mums nekādā ziņā nepatīktu tāds priekšstats

par dabu, ar kuru mums tiktu pareģots, ka, ja mūsu pētījumi kaut niecīgākajā mērā sniegtos pāri visparastākās pieredzes ietvariem, mēs sadurtos ar tās likumu heterogenitāti, kas tās atsevišķo likumu apvienošanu, pakļaujot vispārīgiem empīriskiem likumiem, padarītu mūsu sapratnei neiespējamu, jo tas runātu pretim dabas subjektīvi mērķtiecīgās specififikācijas principam tās sugās un mūsu reflektējošajai spriestspējai attiecībā uz šādu specififikāciju.

Šis spriestspējas pieņēmums par to, cik tālu var sniegties minētā ar mūsu izziņājspēju saistītā ideālā dabas mērķtiecība, ir tomēr tik nenoteikts, ka, ja mums saka – dziļāka vai plašāka dabas izziņa ar novērojumu palīdzību galu galā nepieciešami uzdursies tādai likumu daudzveidībai, kādu nekāda cilvēciskā sapratne nevarēs attiecināt uz vienu principu, tad mēs ar to arī samierināties, kaut arī mēs labāk ieklausāties tajos, kas mums sniedz cerību, ka, jo labāk mēs iepazītu dabu tās iekšienē vai varētu salīdzināt ar ārējiem mums pašlaik nezināmiem posmiem, jo vienkāršāki liktos tās principi mūsu pieredzes zināšanu paplašināšanā un jo viendabīgāka tā atklātos, neraugoties uz empīrisko likumu šķietamo heterogenitāti. Patiešām, mūsu spriestspēja pavēl mums rīkoties pēc dabas atbilstības principa mūsu izziņājspējai, ciktāl tā sniež, neizdibinot (jo tā nav noteicoša spriestspēja, kas mums dod šo kārtulu), vai tai ir kur nospraustas robežas vai nav, jo mūsu izziņājspēju racionālā lietojuma ziņā mēs gan varam noteikt robežas, bet empīriskajā sfērā robežu noteikšana nav iespējama.

VII

Par dabas mērķtiecības estētisko priekšstatu

Tas, kas priekšstatā par objektu ir tīri subjektīvs, t. i., priekšstata attieksme pret subjektu, nevis pret priekšmetu, ir priekšstata estētiskā īpašība; bet tas, kas priekšstatā noder vai ir lietojams priekšmeta noteikšanai (izziņai), ir tā loģiskā nozīmība. Jutekļu priekšmeta izziņā abas attiecības sastopamas vienkopus. Ārpus manis esošo lietu jutekliskajā priekšstatā telpas kvalitāte, kurā mēs tās uzskatāmi priekšstatām, ir mana lietu priekšstata tīri subjektīvā puse (tāpēc paliek neizdibināts, kas

tās varētu būt kā objekti sevi), un šās attieksmes dēļ priekšmets arī tādā veidā tiek domāts tikai kā parādība, bet telpa, neņemot vērā tās tīri subjektīvo kvalitāti, tomēr ir lietu kā parādību izziņas elements. *Sajūta* (šeit ārējā) tāpat izteic tikai subjektīvo mūsu priekšstatos par lietām ārpus mums, taču tā izteic materiālo (reālo) tajās (ar ko tiek dots kaut kas eksistējošs), tāpat kā telpa izteic tikai to vērojuma iespējas aprioro formu; un tomēr arī šī sajūta nepieciešama ārpus mums esošo objektu izziņai.

Bet tas subjektīvais moments kādā priekšstatā, kas *nevar kļūt par izziņas daļu*, ir ar šo priekšstatu saistītā *patika* vai *nepatika*, jo ar patiku vai nepatiku es neko neizzinu priekšstata priekšmetā, lai gan šis izjūtas var būt vienas vai otras izziņas sekas. Bet lietas mērķtiecība, ciktāl tā tiek priekšstatīta uztverē, arī nav paša objekta īpašība (jo šādu īpašību nevaram uztvert), lai gan to varam izrietināt no lietu izziņas. Tātad mērķtiecība, kas ir pirms objekta izziņas, turklāt tiek tieši saistīta ar priekšstatu par objektu, nevēloties to izmantot izziņā, ir tas subjektīvais priekšstatā, kas *nevar kļūt ne par kādu izziņas daļu*. Tātad priekšmetu tādā gadījumā sauc par mērķtiecīgu tikai tāpēc, ka priekšstats par to tieši saistīts ar patikas jūtām; un pats šis priekšstats ir estētisks priekšstats par mērķtiecību. – Jautājums ir tikai tāds, vai šāds priekšstats par mērķtiecību vispār pastāv.

Ja ar vērojuma priekšmeta formas uztvērumu (*apprehensio*) vien, neattiecinot to uz jēdzienu kādas noteiktas atziņas nolūkā, saistās patika, tad priekšstats tādējādi netiek attiecināts uz objektu, bet tikai uz subjektu un patika nevar izteikt neko citu kā vien objekta atbilstību izzinātnspējām, kas darbojas reflektējošajā spriestspējā, ja vien tās tajā rodamas, – tātad tā var izteikt tikai subjektīvu formālu objekta mērķtiecību. Jo minētā formu uztveršana iztēlē nekad nevarētu notikt, ja reflektējošā spriestspēja – pat bez nolūka – nesalīdzinātu to vismaz ar savu spēju attiecināt vērojumus uz jēdzieniem. Ja nu šai salīdzināšanā iztēle (kā aprioru vērojumu spēja) ar dotu priekšstatu bez nolūka tiek saskaņota ar sapratni (kā spēju radīt jēdzienus) un tādējādi tiek modinātas patikas jūtas, tad priekšmets tādā gadījumā jāuzlūko par mērķtiecīgu reflektējošajai spriestspējai. Šāds spriedums par objekta mērķtiecību ir estētisks spriedums, kas nedibinās uz kādu mūsu rīcībā esošu jēdzienu par priekšmetu un nesniedz mums nekādu jēdzienu par priekšmetu. Ja kāda priekšmeta forma (nevis materiālais priekšstatā par to, t. i., sajūta) tirā refleksijā par šo formu (bez nolūka iegūt jēdzienu par priekšmetu) tiek atzīta par pamatu patikai pret šāda objekta priekšstatu, tad šī patika arī tiek domāta kā nepieciešami saistīta ar objekta

priekšstatu, tātad saistīta ne tikai subjektam, kas šo formu uztver, bet ikvienam spriedējam vispār. Priekšmetu tādā gadījumā sauc par skaistu, un spēju ar šādas patikas palīdzību darināt spriedumus (tātad arī vispārnozīmīgus) sauc par gaumi. Jo, tā kā patikas pamats meklējams tikai priekšmeta formā priekšrefleksijas vispār, nevis priekšmeta sajutumā, kā arī bez attiecības pret jēdzienu, kas saturētu kaut jebkādu nolūku, tad tikai ar likumsakarību spriestspējas empīriskajā lietojumā vispār (iztēles vienība ar sapratni) subjektā saskaņojas priekšstats par objektu refleksijā, kuras nosacījumi ir apriori vispārnozīmīgi; un, tā kā šī priekšmeta saskaņa ar subjekta spējām ir nejauša, tad priekšstatu par priekšmeta mērķtiecību tā rada atbilstoši subjekta izzinātspējām.

Te tātad ir patika, kuru, tāpat kā katru patiku vai nepatiku, ko nerada brīvības jēdziens (t. i., augstākās iekārotspējas iepriekšēja noteiksme ar tiro prātu), nekad nevar atskārst no jēdzieniem kā nepieciešami saistītu ar priekšstatu par priekšmetu, bet kura vienmēr izzināma tikai ar reflektīvu uztveri kā ar to saistīta, un – līdzīgi visiem empīriskiem spriedumiem – šāda patika tātad nevar vēstīt objektīvu nepieciešamību un pretendēt uz aprioru nozīmību. Taču gaumes spriedums, tāpat kā jebkurš cits empīrisks spriedums, izvirza pretenziju būt derīgam ikvienam, un tas, neraugoties uz šā sprieduma iekšējo nejaušību, vienmēr ir iespējams. Divaini un savdabīgi ir tikai tas, ka nevis empīrisks jēdziens, bet gan patikas jūtas (tātad nemaz ne jēdziens) – gluži kā šīs jūtas būtu ar objekta izziņu saistīts predikāts – ir tās, kas ar gaumes spriedumu tomēr pieļaujamas katram un saistāmas ar katra priekšstatu.

Atsevišķs pieredzes spriedums, piemēram, tā cilvēka spriedums, kurš kalnu kristālā uztver kustīgu ūdens pilienu, dibināti prasa, lai arī ikviens cits to tāpat atzītu, jo savu spriedumu šis cilvēks izteicis pēc noteicošās spriestspējas vispārīgajiem nosacījumiem atbilstoši iespējamās pieredzes likumiem. Tāpat arī tas, kurš refleksijā izjūt patiku pret priekšmeta formu, neņemot vērā jēdzienu, lai gan šāds spriedums ir empīrisks un atsevišķs spriedums, dibināti pretendē uz ikviena piekrišanu, jo pamats šādai patikai meklējams reflektējošo spriedumu vispārīgajā, kaut arī subjektīvajā nosacījumā, proti, mērķtiecīgajā priekšmeta (vai nu tas būtu dabas, vai mākslas produkts) atbilstībā izzinātspējai (iztēlei un sapratnei), kas nepieciešama katrai empīriskai izziņai. Tātad, kaut arī patika gaumes spriedumā ir atkarīga no empīriskā priekšstata un apriori nav saistāma ne ar kādu jēdzienu (apriori nevar noteikt, vai priekšmets gumei atbilst vai neatbilst, – tas ir jāpārbauda), tā tomēr ir šā sprieduma noteicošais pamats jau ar to vien, ka apzināmies: patika balstās uz refleksijas un vispārīgajiem, kaut arī tikai subjektīvajiem refleksijas atbilstības nosacījumiem to objektu izziņai, kuriem objekta forma ir mērķtiecīga.

Tas ir iemesls, kāpēc gaumes spriedumi pēc savas iespējas, ievērojot, ka tā prasa aprioru principu, arī noder par kritikas priekšmetu, lai gan šis princips nav ne izziņas princips sapratnei, ne praktisks princips gribai, un tādā apriori tas nebūt nav noteicošs.

Uzņēmība pret patiku, kas rodas no refleksijas par lietu (gan dabas, gan mākslas lietu) formām, tomēr liecina ne tikai par objektu mērķniecību attiecībā pret reflektējošo spriestspēju atbilstoši dabiskajam jēdzienam par subjektu, bet arī otrādi – par subjekta mērķniecību attiecībā uz priekšmetiem pēc to formas, pat pēc to bezformīguma brīvības jēdziena dēļ; šā iemesla dēļ estētiskais spriedums dažkārt tiek attiecināts ne tikai kā gaumes spriedums uz skaisto, bet arī – kā spriedums, kas radies no garīgām jūtām, – uz *cildeno*, un līdz ar to estētiskās spriestspējas kritika jāiedala divās galvenajās daļās.

VIII

Loģiskais priekšstats par dabas mērķniecību

Pieredzē dotajā priekšmetā mērķniecību var iedomāties vai nu tikai uz subjektīva pamata – kā formas saskaņu ar izziņātspējām, tā *uztvērumā* (*apprehensio*) pirms jebkura jēdziena –, lai vērojumu savienotu ar jēdzieniem atziņas iegūšanai vispār, vai arī uz objektīva pamata – kā šā priekšmeta formas saskaņu ar pašas lietas iespēju atbilstoši jēdzienam par to, kas ir pirms tās un satur šās formas pamatu. Mēs redzējam, ka priekšstats par pirmā veida mērķniecību dibinās uz tiešo patiku pret priekšmeta formu tikai refleksijā par šo formu; otrā veida priekšstatam par mērķniecību – ievērojot, ka tas attiecinā objekta formu nevis uz subjekta izziņātspējām tās uztvērumā, bet uz noteiktu atziņu par priekšmetu dota jēdziena ietvarā, – nav nekādas darišanas ar patiku pret lietām, bet gan tikai ar sapratni šo lietu apspriešanā. Ja jēdziens par kādu priekšmetu ir dots, tad spriestspējas darbs, lietojot to atziņas iegūšanai, pastāv *attēlošanā* (*exhibitio*), t. i., uzdevumā sniegt jēdzienam atbilstošu vērojumu: vai nu tas notiek ar mūsu pašu iztēli – kā mākslā, kad mēs realizējam kādu iepriekš darinātu jēdzienu par priekšmetu, kas mums ir mērķis, – vai ar dabu tās tehnikā (kā organizētos ķermeņos),

kad, lai spriestu par tās produktu, mēs tai pamatā liekam mūsu jēdzienu par mērķi; šādā gadījumā tiek domāta nevis tikai dabas *mērķniecība* lietas formā, bet gan šis dabas produkts kā *dabas mērķis*. – Lai gan mūsu jēdziens par subjektīvu dabas mērķniecību tās formās pēc empīriskajiem likumiem nav nekāds jēdziens par objektu, bet gan tikai spriestspējas princips, lai pārlietu lielajā dabas daudzveidībā iegūtu sev jēdzienus (lai spētu tajā orientēties), tomēr ar to mēs tai it kā piedēvējam ievēribu pret mūsu izzinātspēju pēc analogijas ar mērķi; un tādējādi mēs varam uzlūkot *dabas skaistumu* par formālās (tikai subjektīvās) mērķniecības jēdziena attēlojumu, bet *dabas mērķus* – par reālas (objektīvas) mērķniecības jēdziena attēlojumu, turklāt par pirmo mēs spriežam ar gaumi (estētiski, ar patikas jūtu palīdzību), par otro – ar sapratni un prātu (loģiski, atbilstoši jēdzieniem).

Uz to dibinās spriestspējas kritikas iedalījums *estētiskajā* un *teleoloģiskajā* spriestspējas kritikā, turklāt ar pirmo tiek izprasta spēja apspriest formālo mērķniecību (ko sauc arī par subjektīvo), balstoties uz patikas vai nepatikas jūtām, bet ar otro – spēja apspriest dabas reālo (objektīvo) mērķniecību, balstoties uz sapratni un prātu.

Tā daļa spriestspējas kritikā, kura satur estētisko spriestspēju, ir tai būtiska, jo tikai tā satur principu, ko spriestspēja pilnīgi apriori liek pamatā savai refleksijai par dabu, proti, dabas formālas mērķniecības principu atbilstoši tās atsevišķajiem (empīriskajiem) likumiem priekš mūsu izzinātspējas, bez kuriem sapratne nevarētu tajā orientēties; gluži pretēji – nav nekāda apriora pamata uzskatīt un no jēdziena par dabu kā pieredzes priekšmetu tiklab vispārīgi, kā atsevišķi neizriet iespēja, ka jābūt objektīviem dabas mērķiem, t. i., lietām, kas iespējamās tikai kā dabas mērķi; tikai spriestspēja, neietverdama šim nolūkam apriori sevi principu, atsevišķos gadījumos (dažos produktos), lai prāta nolūkam lietotu mērķu jēdzienu, satur kārtulu, kurai minētais transcendentālais princips – piemērot dabai mērķa jēdzienu (vismaz pēc formas) – ir jau sagatavojis sapratni.

Bet transcendentālais pamatprincips, saskaņā ar kuru dabas mērķniecību subjektīvā saistībā ar mūsu spēju izzināt lietas formu nākas priekšstatīt kā principu, pēc kura spriest par to, atstāj pilnīgi nenoteiktu, kur un kādos gadījumos man jāspriež par produktu pēc mērķniecības principa, bet nevis drīzāk tikai pēc vispārīgajiem dabas likumiem, un ļauj *estētiskajai* spriestspējai, pamatojoties uz gaumi, noteikt produkta (tā formas) atbilstību mūsu izzinātspējai (ciktāl tā izlemj, pamatojoties nevis uz atbilstību jēdzieniem, bet gan uz jūtām). Turpretim teleoloģiskā spriestspēja noteikti norāda nosacījumus, kādos par kaut ko (piemēram,

par organisku ķermeni) būtu jāspriež pēc dabas mērķa idejas, bet tā nevar uzrādīt nekādu uz dabu kā pieredzes priekšmeta jēdzienu balstītu pamatprincipu, kas dotu tiesības apriori piedēvēt tai attiecību pret mērķiem un arī kaut tikai nenoteikti to pieņemt šādos produktos; tas izskaidrojams ar to, ka nepieciešamas daudzas atsevišķas pieredzes un tās jāaplūko no to principa vienotības viedokļa, lai kādā priekšmetā varētu empīriski izzināt objektīvu mērķtiecību. – Tātad estētiskā spriestspēja ir īpaša spēja spriest par lietām pēc kārtulas, nevis pēc jēdzieniem. Teleoloģiskā spriestspēja nav īpaša spēja, bet ir tikai reflektējoša spriestspēja vispār, ciktāl tā, tāpat kā viscaur teorētiskajā izziņā, rīkojas atbilstoši jēdzieniem, bet attiecībā pret dažiem dabas priekšmetiem – pēc īpašiem principiem, proti, tikai pēc reflektējošas, nevis pēc objektus noteicošas spriestspējas principiem, tātad lietojuma ziņā tā pieder pie filosofijas teorētiskās daļas, un īpašo principu dēļ – kas nav noteicoši, kādiem tiem vajadzētu būt doktrinā, – tai jāsatāda arī īpaša kritikas daļa; estētiskā spriestspēja turpretim neko nepievieno savu priekšmetu izziņai, un tā tātad jāattiecina *tikai* uz spriedēja subjekta un viņa izziņātspēju kritiku, ciktāl šim izziņātspējām var būt apriori principi, lai to lietojums būtu kāds būdams (teorētisks vai praktisks), – šāda kritika ir katras filosofijas propedeutika.

IX

Par spriestspējas radīto sapratnes likumdošanas un prāta likumdošanas saistību

Saprātne apriori dod likumus dabai kā jutekļu objektam tās teorētiskai izziņāšanai iespējamā pieredzē. Prāts apriori dod likumus brīvībai un tās cēlonībai kā pārjutekliskajam subjektā priekš nenosacīti praktiskas izziņas. Dabas jēdziena jomu ar vienu likumdošanu un brīvības jēdziena jomu ar citu likumdošanu vienu no otras pilnīgi atdala dziļā plaisa, kas šķir pārjuteklisko no parādībām un novērš jebkuru savstarpēju ietekmi, kāda šīm jomām pašām par sevi (katrai pēc saviem pamatprincipiem) varētu būt vienai uz otru. Brīvības jēdziens neko nenoteic dabas teo-

rētiskajā izziņā, tāpat dabas likums neko nenoteic attiecībā uz brīvības praktiskajiem likumiem, tāpēc nav iespējams pārsviest tiltu no vienas jomas uz otru. – Taču, ja arī cēlonības noteicējamati pēc brīvības jēdziena (un pēc praktiskās kārtulas, ko tas satur) nav pierādīti dabā un jutekliskais nevar subjektā noteikt pārjuteklisko, tad pretējais tomēr ir iespējams (gan nevis attiecībā uz dabas izziņu, bet attiecībā uz sekām, kādas ir pārjutekliskā iedarbībai uz dabu) un jau iekļauts brīvības cēlonības jēdzienā, kuras *darbībai* pasaulē jānotiek atbilstoši kauzalitātes formālajiem likumiem; lai gan vārds "cēlonis", ja lietojam to attiecībā uz pārjuteklisko, nozīmē tikai *pamatu* dabas lietu cēlonības vienprātīgai noteikšanai atbilstoši specifiskajiem dabiskajiem likumiem un tomēr reizē arī prāta likumu formālajam principam, – tādu iespēju gan nevaram atskārst, taču varam pietiekoši atspēkot iebildumus, it kā te būtu sastopama pretruna.*

Darbība pēc brīvības jēdziena ir galamērķis, kuram (vai kura parādībai jutekliskajā pasaulē) jāeksistē, un šā mērķa iespējas (subjekta kā jutekliskas būtnes, proti, kā cilvēka) nosacījums tiek pieņemts dabā. Tas, kas to pieņem apriori un neraugoties uz praktisko, t. i., spriestspēja, sniedz mums pastarpinošo jēdzienu starp dabas jēdzieniem un brīvības jēdzienu, kas dara iespējamu pāreju no tīrā teorētiskā prāta pie tīrā praktiskā prāta, no likumības pēc dabas jēdzieniem pie galamērķa pēc brīvības jēdziena, proti, dabas *mērķtiecības* jēdzienā; jo ar to tiek atzīta galamērķa iespēja, kas var kļūt istens tikai dabā un saskaņotībā ar tās likumiem.

Ar savu aprioro likumu iespēju sapratne sniedz dabai pierādījumu, ka mēs izziņām dabu tikai kā parādību, bet līdz ar to tā sniedz arī norādījumu par dabas pārjuteklisko substrātu, taču atstājot to pilnīgi *nenoteiktu*. Spriestspēja ar savu aprioro principu spriedumā par dabu atbilstoši atsevišķiem tās likumiem sniedz tās pārjutekliskajam

* Viena no daudzajām šķietamajām pretrunām, ko pārmet šajā pilnīgajā dabas cēlonības atšķiršanā no brīvības cēlonības, ir tā, ka, runājot par *šķēršļiem*, kādus daba liek ceļā cēlonībai pēc brīvības (morālajiem) likumiem, vai par tās *veicināšanu* ar dabas palīdzību, tomēr pieļaujam, ka pirmā *ietekmē* otro. Bet, ja vien ir vēlēšanās saprast teikto, tad aplamais iztulkojums ir ļoti viegli novēršams. Pretdarbība vai veicināšana nenotiek vis starp dabu un brīvību, bet starp dabu kā parādību un brīvības darbībām kā parādībām jutekliskajā pasaulē, un pat brīvības (tīrā un praktiskā prāta) kauzalitāte ir brīvībai pakārtota dabiska cēloņa (subjekta kā cilvēka, tāvad parādības skatījumā) kauzalitāte, kuras pamatu *noteikšana*, kaut arī neizskaidrojamā veidā (tāpat, kā neizskaidrojams paliek tas, kas ir dabas pārjutekliskais substrāts), ietverta inteligiblaajā, kas tiek domāts kā brīvība.

substrātam (mūsos, kā arī ārpus mums) *noteicamību ar intelektuālo spēju*. Bet prāts ar savu aprioro praktisko likumu sniedz šim substrātam *noteiksmi*, un tādējādi spriestspēja dara iespējamu pāreju no dabas jēdziena uz brīvības jēdziena jomu.

Raugoties uz dvēseles spējām vispār, ciktāl tās aplūkojam kā augstākās spējas, t. i., kā tādas, kurās izpaužas autonomija, priekš izzinātspējas (proti, priekš teorētiskās dabas izziņas) sapratne ir tā, kas satur aprioros *konstitutīvos* principus; priekš *patikas un nepatikas jūtām* tā ir spriestspēja neatkarīgi no jēdzieniem un sajūtām, kas varētu attiekties uz iekārotspējas noteikšanu un līdz ar to varētu būt tieši praktiski; priekš *iekārotspējas* – prāts, kas bez jebkādas patikas starpniecības, lai kāds arī būtu tās avots, ir praktisks un kā augstākā spēja noteic tai galamērķi, kas reizē rada tiro intelektuālo labvēlīgumu pret objektu. – Spriestspējas jēdziens par dabas mērķtiecību arī pieder pie dabas jēdzieniem, bet tikai kā regulatīvs izzinātspējas princips, kaut gan estētiskais spriedums par zināmiem priekšmetiem (dabas vai mākslas), kas pamudina uz šā jēdziena darināšanu, attiecībā uz patikas vai nepatikas jūtām ir konstitutīvs princips. Spontanitāte izzinātspēju spēlē, kuru saskaņošanās veido šās patikas pamatu, dara minēto jēdzienu par derīgu pastarpinātāju dabas jēdziena jomas saistīšanai ar brīvības jēdziena jomu to sekās, reizē veicinot gara atvērtību morālajām jūtām. – Sekojošā tabula varēs atvieglot pārskatu par visām augstākajām spējām to sistematiskā vienībā.*

Visas dvēseles spējas	Izzinātspējas	Apriorie principi	Lietojuma jomas
Izzinātspēja	Sapratne	Likumsakarība	Daba
Patikas un nepatikas jūtas	Spriestspēja	Mērķtiecība	Māksla
Iekārotspēja	Prāts	Galamērķis	Brīvība

* Dažiem lies aizdomīgi, ka mani iedalījumi tirās filosofijas jomā gandrīz vienmēr ir trīsdalīgi. Taču tas izskaidrojams ar pašu lietu dabu. Ja kāds iedalījums tiek izdarīts apriori, tad tas būs vai nu *analītisks* – saskaņā ar pretrunas likumu – un tādā gadījumā vienmēr divdalīgs (*quodlibet ens est aut A aut non A*)⁹, vai arī *sintētisks*, un, ja tas šai gadījumā jāizdara no aprioriem jēdzieniem (nevis kā matemātikā no jēdzienam apriori atbilstoša vērojuma), tad – saskaņā ar to, kas vispār nepieciešams sintētiskajai vienībai, proti, 1) nosacījums, 2) nosacītais, 3) jēdziens, kas rodas no nosacītā savienošanas ar tā nosacījumu, – iedalījumam nepieciešami jāveido trihotomija.

PIRMĀ DAĻA

Estētiskās spriestspējas kritika



Estetisk spisestöps kritik

1. 1. 1911	1. 1. 1911	1. 1. 1911	1. 1. 1911
2. 1. 1911	2. 1. 1911	2. 1. 1911	2. 1. 1911
3. 1. 1911	3. 1. 1911	3. 1. 1911	3. 1. 1911
4. 1. 1911	4. 1. 1911	4. 1. 1911	4. 1. 1911
5. 1. 1911	5. 1. 1911	5. 1. 1911	5. 1. 1911
6. 1. 1911	6. 1. 1911	6. 1. 1911	6. 1. 1911
7. 1. 1911	7. 1. 1911	7. 1. 1911	7. 1. 1911
8. 1. 1911	8. 1. 1911	8. 1. 1911	8. 1. 1911
9. 1. 1911	9. 1. 1911	9. 1. 1911	9. 1. 1911
10. 1. 1911	10. 1. 1911	10. 1. 1911	10. 1. 1911

Enligt denna tabell har följande antal personer varit anslutna till föreningen under de senaste tio åren. Det framgår tydligt att medlemmarna ökar i antal och att föreningen har en stor verksamhet. Detta är ett bevis på att föreningen är viktig för sina medlemmar och för samhället i allmänhet. Vi hoppas att detta ska kunna användas som ett exempel för andra föreningar och organisationer. Det är viktigt att vi fortsätter att arbeta för att förbättra våra verksamheter och att vi kan bidra till ett bättre samhälle för alla.

PIRMĀ NODAĻA

Estētiskās spriestspējas analītika

PIRMĀ GRĀMATA

SKAISTAIS UN TĀ ANALĪTIKA

Gaumes sprieduma* *pirmais moments – pēc tā kvalitātes*

1. §

Gaumes spriedums ir estētisks spriedums

Lai noteiktu, vai kaut kas ir vai nav skaists, mēs attiecinām priekšstatu nevis uz objektu, lai izzinātu ar sapratni, bet uz subjektu un viņa patikas vai nepatikas jūtām ar iztēles (varbūt savienojumā ar sapratni) palīdzību. Gaumes spriedums tāad nav izziņas spriedums, tas līdz ar to nav loģisks, bet gan estētisks spriedums, ar ko izprot tādu spriedumu, kura noteicējamats nevar būt citāds kā tikai subjektīvs. Bet katra priekšstatu attiecība, pat sajūtu attiecība var būt objektīva (un tādā gadījumā tā nozīmē reālo kādā empīriskā priekšstatā); tāda nevar būt tikai attiecība pret patikas un nepatikas jūtām – attiecība, ar kuru objektā itin nekas netiek apzīmēts, bet kurā subjekts pats sajūt, kādu iespaidu uz viņu atstāj priekšstats.

Aptvert ar savu izzinātnspēju (vai nu skaidros, vai neskaidros priekšstatos) pareizi un mērķtiecīgi darinātu celtni ir pavisam kas cits nekā apzināties šo priekšstatu ar labvēlīguma izjūtu. Te priekšstats tiek pilnīgi attiecināts uz subjektu, proti, uz viņa dzīves izjūtu, ko sauc par patiku

* Gaumes definīcija, kas šeit likta pamatā, ir šāda: gaume ir spēja spriest par skaisto. Bet, kas vajadzīgs, lai kādu priekšmetu sauktu par skaistu, tas jāatklāj gaumes spriedumu analīzei. Momentus, kuriem šī spriestspēja pievērš uzmanību savā refleksijā, esmu izraudzījis, vadoties pēc spriešanas loģiskajām funkcijām (jo gaumes spriedumā vēl aizvien iekļaujas attiecība pret sapratni). Kvalitātes momentus esmu apcerējis pašus pirmos, jo estētiskais spriedums par skaistumu visupirms vadās pēc tiem.

vai nepatiku; šīs jūtas pamato pavisam īpašu atšķiršanas un apspriešanas spēju, kas nekādi nepaplašina atziņu, bet tikai doto subjekta priekšstatu nostāda attiecībā pret visu priekšstatišanas spēju, ko gars apzinās, jūtot savu stāvokli. Dotie priekšstati spriedumā var būt empīriski (tātad estētiski), bet spriedums, kas ar tiem tiek izteikts, ir loģisks, ja vien tie spriedumā tiek attiecināti uz objektu. Un otrādi: pat ja dotie priekšstati būtu racionālas dabas, bet spriedumā tie tiktu attiecināti tikai uz subjektu (viņa jūtām), tad šāds spriedums tiktāl vienmēr būtu estētisks.

2. §

Labvēlīgums¹⁰, kas nosaka gaumes spriedumu, ir bez jebkādas ieinteresētības

Par ieinteresētību¹¹ sauc labvēlīgumu, ko mēs saistām ar priekšstatu par kāda priekšmeta eksistenci. Tāpēc arī ieinteresētība vienmēr ir attiecībā ar iekārotspēju, būdama vai nu tās noteicējpamats, vai arī nepieciešami saistīta ar tās noteicējpamatu. Ja jautājums ir par to, vai kaut kas ir skaists, mēs negribam zināt, vai mums vai kādam citam lietas eksistencē ir kaut kas pa prātam vai arī tikai var būt pa prātam, jo te runa ir tikai par to, kā mēs par lietu spriežam, vienkārši aplūkojot (vērojumā vai refleksijā). Ja man kāds jautā, vai es uzskatu par skaistu pili, ko redzu savā priekšā, tad es varu gan sacīt – man nepatīk tādas lietas, kas darinātas, tikai lai vientiesīgi ļaudis tās apbrīnotu –, gan arī to pašu, ko teicis kāds irokēzu virsaitis, proti, ka viņam Parīzē nekas nepatīkot tik labi kā katrā laikā pieejamās ēdnīcas; es varu vēl īsti Ruso garā nopelt lielmaņu tukšo cenšanos pēc spožuma, izmantojot tautas sviedrus šādām nevajadzīgām lietām; beidzot, es varu viegli pārliecināties, ka, atrazdamies uz neapdzīvotas salas bez cerības jebkad atkal atgriezties cilvēku sabiedrībā un ar savu vēlēšanos vien spēdams uzburt šādu greznu celtni, es pat nepapūlētos to darīt, ja man jau būtu pietiekami ērta būdiņa. To visu var pieļaut un atzīt, tikai par to pašlaik nav runas. Šajā gadījumā gribas vien zināt, vai šo priekšstatu par priekšmetu mani pavada labvēlīgums, lai cik vienaldzīgs es būtu pret priekšmeta eksistenci. Viegli redzams, ka svarīgs ir tas, ko es no šā priekšmeta pats sevī veidoju, nevis tas, ar ko es savā spriedumā esmu atkarīgs no priekšmeta eksistences, lai sacītu, ka tas ir *skaists*, un pierādītu, ka man ir gaume. Ikvienam jāatzīst, ka tāds spriedums par skaistumu, kurā iejaukta kaut visnecīgākā ieinteresētība, ir visai partijisks¹² un nevar būt tīrs gaumes spriedums. Lai gaumes lietās spriestu tiesu, mēs ne mazākā

mērā nedrīkstam būt labvēlīgi noskaņoti pret lietas eksistenci, šai ziņā mums jābūt gluži vienaldzīgiem.

Šo nolikumu, kas ir jo sevišķi svarīgs, mēs vislabāk varēsim paskaidrot, ja tirajam, neieinteresētajam* labvēlīgumam gaumes spriedumā pretstatisim tādu, kas saistīts ar ieinteresētību, īpaši, ja reizē varam būt pārliecināti, ka nav citu ieinteresētības veidu kā tie, kurus tūdaļ minēsim.

3. §

Labvēlīgums pret patikamo ir saistīts ar ieinteresētību

Patikams ir tas, kas jutekļiem patīk sajūtā. Te nu tūliņ rodas izdevība nopelt visai izplatīto vārda "sajūta" divējādās nozīmes sajaukšanu un pievērst tam uzmanību. Katrs labvēlīgums (sakot vai domājot) pats ir sajūta (patikas). Tāpat viss, kas patīk, tieši tāpēc, ka patīk, ir patikams (un atkarībā no dažādām pakāpēm vai attiecībā pret citām patikamām sajūtām – *pievilcīgs, mīlīgs, ieliksmojošs, iepriecinošs* utt.). Taču, ja tam piekritam, tad jutekļu iespaidi, kas nosaka tieksmi, vai prāta pamatprincipi, kas nosaka gribu, vai vienkārši vērojuma reflektīvās formas, kas nosaka spriestspēju, pilnīgi vienādi iedarbojas uz patikas jūtām. Jo tā būtu tikamība (*Annehmlichkeit*) sava stāvokļa izjūtā; un, tā kā galu galā taču visam mūsu spēju izmantojumam jātiecas pēc praktiskā un jāsavienojas tānī kā savā mērķī, tad no tām nevarētu prasīt nekādu citu lietu un to nozīmes novērtējumu kā tikai to, kurš pastāv iepriecinājumā (*Vergnügen*), ko šīs lietas sola. Veids, kā tās to panāk, galu galā nav necik svarīgs, un, tā kā vienīgā atšķirība te var būt tikai līdzekļu izvēlē, tad cilvēki varētu viens otru apvainot muļķībā un neprātā, bet nekad ne nekrietnībā un ļaunprātībā, jo visi taču, lai kā arī katrs no viņiem raudzītos uz lietām, cenšas pēc viena mērķa, un šis mērķis katram ir iepriecinājums.

Ja kādu patikas vai nepatikas jūtu noteiksmi sauc par sajūtu, tad šis termins nozīmē gluži ko citu, nekā ja es priekšstatu par kādu lietu (ko sniedz jutekļi kā pie izzinātspējas piederoša receptivitāte) saucu par sajūtu. Jo otrajā gadījumā priekšstats tiek attiecināts uz objektu, bet pirmajā gadījumā – tikai uz subjektu, neko nesniedzot atziņai – arī tai ne, ar kuru subjekts izzina pats sevi.

* Spriedums par labvēlīguma priekšmetu var būt pilnīgi neieinteresēts, bet tomēr ļoti *interesants*, t. i., šāds spriedums nedibinās uz ieinteresētību, bet tas rada ieinteresētību; tādi ir visi tie morālie spriedumi. Bet gaumes spriedumi paši par sevi arī neiedibina nekādu ieinteresētību. Tikai sabiedrībā cilvēkam rodas *interese*, lai viņam būtu gaume, – tas tiks pamatots turpinājumā.

Taču iepriekšējā izskaidrojumā mēs ar vārdu "sajūta" izprotam objektīvu jutokļu priekšstatu, un, lai nebūtu vienmēr jābaidās no tā, ka mūs pārprātis, lietosim parasto nosaukumu "jūtas", lai apzīmētu to, kam vienmēr jāpaliek tikai subjektīvam un kas nekādā ziņā nevar veidot priekšstatu par priekšmetu. Pļavu zaļā krāsa pieder pie *objektīvās* sajūtas kā jutokļu priekšmeta uztvere, bet tās tikamība pieder pie *subjektīvās* sajūtas, ar kuru netiek priekšstatīts nekāds priekšmets, – t. i., pieder pie jūtām, ar kuru palīdzību priekšmets tiek aplūkots kā labvēlīguma (kas nav priekšmeta izziņa) objekts.

Tas, ka mans spriedums, ar kuru es priekšmetu atzistu par patikamu, izsaka interesi par šo priekšmetu, ir skaidrs jau no tā, ka ar sajūtas palīdzību tiek modināta vēlme iegūt šāda veida priekšmetus, tātad labvēlīgums kā priekšnosacījumu pieņem ne tikai spriedumu par priekšmetu, bet arī priekšmeta eksistences attiecību pret manu stāvokli tādā mērā, kādā to šāds objekts aficē. Tāpēc par patikamo nesaka vienkārši, ka tas *patīk*, bet ka tas *iepriecina* (*vergnügt*). Es ne tikai veltīju tam atzinību, līdz ar to tiek radīta tieksme, un tam, kas mums ir ļoti patikams, nav nepieciešams nekāds spriedums par objekta īpašībām, tā ka tie, kuri vienmēr cenšas gūt tikai baudu (šis ir tas vārds, ar kuru apzīmējam iepriecinājuma dziļāko satvaru), labprāt vispār izvairās izteikt spriedumus.

4. §

Labvēlīgums pret labo¹³ ir saistīts ar ieinteresētību

Labs ir tas, kas rada patiku ar prāta palīdzību, tikai ar jēdzienu. Par *labu* kādam *nolūkam* (par derīgu) mēs saucam to, kas patīk tikai kā līdzeklis; *labs pats par sevi* ir kas cits – tas, kas mums patīk kā tāds. Gan vienā, gan otrā vienmēr ietverts mērķa jēdziens, līdz ar to prāta attiecība pret gribēšanu (vismaz iespējamu), tātad labvēlīgums pret objekta vai darbības esību (*Dasein*), t. i., kaut kāda ieinteresētība.

Lai uzskatītu kaut ko par labu, man vienmēr jāzina, kādam jābūt priekšmetam, t. i., man jābūt jēdzienam par to. Lai atzītu kaut ko par skaistu, man tas nav vajadzīgs. Puķes, brīvi zīmējumi, kas bez nodoma savijušies lapveida ornamentā, neko nenozīmē, tie nav atkarīgi ne no viena noteikta jēdziena un tomēr patīk. Labvēlīgumam pret skaisto jābūt atkarīgam no refleksijas par priekšmetu, kura noved pie kaut kāda jēdziena (lai tas būtu kāds būdams), un līdz ar to atšķirīgam no patikamā, kas pilnībā dibinās uz sajūtu.

Tiesa, daudzos gadījumos patikamais gan šķiet vienlīdzīgs ar labo. Parasti teic, ka katrs iepriecinājums (it īpaši ilgstošs) ir labs pats par

sevi; tas nozīmē apmēram tikpat daudz kā, ja kaut kas ir ilgstoši patikams, tad tas ir arī labs. Taču drīz vien var pamanīt, ka tā ir tikai kļūdaina vārdu samaiņošana, jo jēdzienus, ko šie izteicieni kā tādi apzīmē, nekādā ziņā nevar aizstāt vienu ar otru. Lai patikamais, kas kā tāds priekšmetu pārstāv tikai attiecībā pret izjūtām, kā gribas priekšmets tiktu nosaukts par *labu*, tas ar mērķa jēdzienu visupirms jāpakļauj prāta principiem. Bet, ja es to, kas iepriecina, reizē saucu par labu, tad attiecība pret labvēlīgumu būs gluži citāda, jo, kad mēs kaut ko saucam par labu, vienmēr rodas jautājums – vai tas ir tikai netieši labs vai tieši labs (noderīgs vai labs pats par sevi); turpretim, ja runa ir par patikamo, tad šāds jautājums nav iespējams, jo šis vārds vienmēr nozīmē ko tādu, kas patiek tieši. (Tāpat tas ir arī ar to, ko es saucu par skaistu.)

Pat visparastākajā sarunā patikamo atšķir no labā. Par ēdienu, kas pagatavots, lietojot daudz garšvielu un citādu piedevu apetītes rosināšanai, nedomājot saka, ka tas ir patikams, bet tānī pašā laikā arī atzīst, ka tas nav labs, jo, lai gan tas tieši *patiek* jutekļiem, taču netieši, t. i., aplūkots ar prātu, kas paredz sekas, rada nepatiku. Šo atšķirību varam pamanīt, pat spriežot par veselību. Katram, kas ir vesels, veselība ir tieši patikama (vismaz negatīvi, t. i., kā ķermeņa sāpju trūkums). Bet, lai sacītu, ka veselība ir laba, mums tā vēl ar prātu jāvērs uz kādu mērķi, proti, jāaplūko kā tāds stāvoklis, kas ļauj mums veikt visu darāmo. Beidzot, par svētlaimi taču ikviens ir tais domās, ka dzīves tikamo momentu iespējami lielāko summu (tiklab daudzuma, kā ilguma ziņā) var saukt par īsto un pat par visaugstāko labumu. Tomēr prāts pretojas arī tādām uzskatām. Tikamais ir bauda. Bet, ja tiecamies tikai pēc baudas, tad nebūtu prātīgi rīkoties pārāk piesardzīgi, izvēloties līdzekļus, kas mums sagādā baudu, vai nu tā būtu iegūta pasīvi, pateicoties dabas devīgumam, vai ar mūsu pašu darbību un rīcību. Prāts tomēr nekad neatzīs, ka tāda cilvēka eksistencei, kas dzīvo tikai tāpēc, lai *gūtu baudu*, pašai par sevi piemīt vērtība (lai cik rosīgs šai ziņā viņš arī būtu) – pat ja viņš turklāt šim nolūkam gluži teicami noderētu par līdzekli citiem, kuri tāpat tiecas tikai pēc baudas, un, proti, tāpēc, ka aiz simpātijām viņš visus priekus baudītu līdzī. Tikai ar to, ko cilvēks dara, nemeklējot baudu, pilnīgi brīvi un neatkarīgi no tā, ko pasīvi varētu paņemt no dabas, viņš piešķir savai esībai kā personas eksistencei vērtību; un svētlaimē ar visu tās patikamā pilnību nepavisam nav nenosacīts labums.*

* Nepieciešamība gūt baudu ir acīmredzama aplamība. Tieši par tādu tātad ir jāuzskata arī šķietamā nepieciešamība veikt darbības, kuru mērķis ir tikai bauda, lai cik garīgu to iztēlotu (vai izgreznotu), pat ja tā būtu mistiskā tā saucamā debesu bauda.

Taču, neraugoties uz visu šo atšķirību starp patikamo un labo, abi tomēr ir līdzīgi tai ziņā, ka tie vienmēr saistīti ar interesi par savu priekšmetu; tas attiecas ne tikai uz patikamo (3. §) un netieši labo (derīgo), kas patik kā līdzeklis kaut kam tikamam, bet arī uz absolūti un ikvienā attiecībā labo, proti, uz morāli labo, kas rada visaugstāko ieinteresētību. Jo labais ir gribas (t. i., ar prātu noteiktās iekārotspējas) objekts. Bet kaut ko gribēt un izjust labpatiku par tā esību, t. i., izjust par to interesi, ir viens un tas pats.

5. §

Triju specifiski dažādo labvēlīguma veidu salīdzinājums

Patikamais un labais ir saistīts ar iekārotspēju, un līdz ar to abi ir saistīti ar labvēlīgumu: pirmais – ar patoloģiski nosacītu (kairinājumiem, *stimulos*), bet otrs – ar tīri praktisku labvēlīgumu, ko nosaka ne tikai priekšstats par priekšmetu, bet reizē arī priekšstatītais subjekta saistījums ar šā priekšmeta eksistenci. Patik ne tikai priekšmets, bet arī tā eksistence. Turpretim gaumes spriedums ir tīri *vērojošs* spriedums, t. i., tāds spriedums, kas, būdams indiferents priekšmeta esības ziņā, saista tā īpašības tikai ar patikas un nepatikas jūtām. Bet pats vērojums arī nav vērsts uz jēdzieniem, jo gaumes spriedums nav izziņas spriedums (ne teorētisks, ne praktisks) un tāpēc nav *pamatots* uz jēdzieniem un *tie nav tā mērķis*.

Tāpat patikamais, skaistais, labais apzīmē trīs dažādas priekšstatu attiecības ar patikas un nepatikas jūtām, attiecībā pret kurām mēs priekšmetus vai priekšstatīšanas veidus atšķiram citu no cita. Arī ikvienam atbilstošie izteicieni, ar kuriem apzīmē to spēju patikt, nav vieni un tie paši. Patikamais dažam nozīmē to, kas viņu *iepriecina*; skaistais – to, kas viņam vienkārši **patik**; labais – to, ko viņš *novērtē*, atzīst, t. i., kam viņš piešķir objektīvu vērtību. Patiku izjūt arī nesaprātīgi dzīvnieki; skaistums ir nozīmīgs tikai cilvēkiem, t. i., dzīvnieciskām, tomēr ar prātu apveltītām būtnēm, turklāt nevis tikai saprātīgām (piemēram, gariem), bet tieši reizē arī dzīvnieciskām būtnēm; bet labais ir nozīmīgs katrai ar prātu apveltītai būtnei vispār. Pilnīgu attaisnojumu un izskaidrojumu šī tēze varēs iegūt tikai turpmākajā iztīrījumā. Varam teikt, ka no visiem šiem labvēlīguma veidiem gaumes labvēlīgums pret skaistumu vienīgais ir pilnīgi neieinteresēts un brīvs labvēlīgums, jo uz to mūs nespiež nekāda ieinteresētība – nedz jutekļu, nedz prāta ieinteresētība. Tāpēc par labvēlīgumu varētu sacīt, ka visos trīs minētajos gadījumos tas attiecas uz *tieksmi*, uz labvēlību vai uz *cieņu*. **Labvēlība** ir vienīgais brīvais

labvēlīgums. Tieksmes priekšmets un prāta likumu uzspiestais iekāres priekšmets nepieļauj mums nekādu brīvību pašiem padarīt kaut ko par patikas priekšmetu. Katra ieinteresētība vajadzību pieņem kā priekšnosacījumu vai rada to, un kā piekrišanas noteicējamats tā ierobežo mūsu brīvību spriedumos par priekšmetu.

Par ieinteresētību, kas saistīta ar tieksmi uz patikamo, ikviens teiks: izsalkums ir vislieliskākais pavārs, un cilvēkam ar veselīgu apetīti garšīgs šķītis viss, kas vien ir ēdams; šāds labvēlīgums tāad neliecina par izvēli pēc gaumes. Tikai tad, kad vajadzība ir apmierināta, var izšķirt, kuram starp daudzajiem gaume ir un kuram tās nav. Tāpat pastāv arī ieražas (uzvedība) bez tikuma, laipnība bez vēlibas, pieklājība bez godīguma utt. Jo, kur runā tikumiskais likums, tur objektīvi vairs nav nekādas brīvas izvēles, kas būtu jādara, un izrādīt gaumi savā rīcībā (vai citu rīcības novērtēšanā) ir gluži kas cits nekā izpaust savu morālo domāšanas veidu, jo tas sevi ietver pavēli un rada vajadzību, turpretim tikumiskā gaume tikai spēlējas ar labvēlīguma priekšmetiem, nevienam cieši nepiesaisnoties.

No pirmā momenta secināts skaistuma izskaidrojums

Gaume ir spēja spriest par priekšmetu vai priekšstatīšanas veidu ar labvēlīgumu vai nelabvēlīgumu *bez jebkādas ieinteresētības*. Šāda labvēlīguma priekšmetu sauc par *skaistu*.

Gaumes sprieduma otrais moments – pēc tā kvantitātes

6. §

Skaistais ir tas, ko bez jēdzieniem iedomājamies kā vispārēja labvēlīguma objektu

Šo skaistā izskaidrojumu varam izrietināt no iepriekšējā izskaidrojuma, saskaņā ar kuru tas ir labvēlīguma priekšmets, kas nav saistīts ne ar kādu ieinteresētību. Jo, apzinoties, ka labvēlīgums pret priekšmetu viņam ir bez jebkādas ieinteresētības, cilvēks nevar spriest citādi kā tikai tādējādi, ka šajā priekšmetā jābūt ietvertam labvēlīguma pamatam priekš ikviena cilvēka. Jo, tā kā labvēlīgums nedibinās uz kaut kādu subjekta tieksmi (nedz kādu citu apsvērtu ieinteresētību) un tā kā tas, kas izsaka spriedumu par labvēlīgumu, jūtas pilnīgi *brīvs*, tad viņš nevar atrast

nekādus privātus nosacījumus kā sava labvēlīguma pamatus, kas pierētos tikai viņam kā subjektam, un tāpēc viņam jāuzskata, ka labvēlīgums pamatots uz to, ko viņš var pieļaut arī ikvienā citā cilvēkā; viņam tād jātic, ka viņam ir pamats piedēvēt līdzīgu labvēlīgumu ikvienam citam cilvēkam. Tāpēc viņš runās par skaisto tā, it kā skaistums būtu priekšmeta īpašība un it kā spriedums par to būtu loģisks spriedums (objekta izziņa, izmantojot jēdzienus par šo objektu); šāds spriedums gan ir tikai estētisks un satur tikai priekšstatu par priekšmetu attiecību pret subjektu; tāpēc, ievērojot, ka šādam spriedumam tomēr ir līdzība ar loģisko, var pieļaut, ka tas ir nozīmīgs ikvienam. Bet no jēdzieniem šī vispārība nevar rasties. Jo no jēdzieniem nav pārejas uz patikas vai nepatikas jūtām (tas iespējams tikai tiri praktiskajos likumos, kas tomēr rada interesi, ar kuru nav saistīts tīrais gaumes spriedums). Tādā gaumes spriedums līdz ar apziņu, ka tas brīvs no jebkuras ieinteresētības, nepieciešami pretendē uz nozīmīgumu ikvienam, tomēr ne uz vispārību, kas būtu vērsta uz objektiem, t. i., ar to nepieciešami saistās prasība pēc subjektīvas vispārības.

7. §

Skaistā salīdzinājums ar patikamo un labo, vadoties pēc jau minētās pazīmes

Ikvienš ir gatavs samierināties ar to, ka par *patikamo* viņa spriedums, kas dibināts uz personisku izjūtu un ar ko viņš par kādu priekšmetu saka, ka tas viņam patīk, arī ierobežojas tikai ar viņa personu. Tāpēc, ja viņš, piemēram, saka – Kanāriju vīns ir patikams – un ja kāds šādu viņa izteicienu pārļāb un viņam atgādina, ka būtu jāsaka: tas ir *man* patikams, – viņš arī labprāt piekrīt, un tas attiecas ne tikai uz mēles, aukslēju un rīkles garšas sajūtu, bet arī uz visu, kas var būt patikams ikviena acīm un ausīm. Vienam violetā krāsa šķiet maiga un piemīlīga, otram – nedzīva un mirusi. Viens mīl pūšamo instrumentu, otrs – stīgu instrumentu skanējumu. Tādā būtu muļķīgi sākt ķildu, lai nopeltu kā aplamu citu cilvēku spriedumu, kas atšķiras no mūsējā, it kā tas būtu loģiski pretējs mūsējam; tādā par patikamo spēkā ir pamatprincips: *ikvienam ir sava īpaša (jutekļu) gaume*.

Ar skaisto ir gluži citādi. Būtu (tieši pretēji) smieklīgi, ja kāds, kas uzskata, ka viņam ir laba gaume, censtos attaisnot savu spriedumu par priekšmetu (par celtni, ko redzam, apģērbu, ko viņš valkā, koncertu, ko klausāties, dzejoli, kas jānovērtē), sakot: šis priekšmets *man* ir skaists. Jo viņam nevajag saukt priekšmetu par *skaistu*, ja tas patīk

tikai viņam. Daudz kas viņam var likties pievilcīgs un patīkams – par to nevienam nav nekādas daļas; bet, ja viņš par kaut ko saka, ka tas ir skaists, tad viņš piedēvē arī citiem tādu pašu labvēlīgu; viņš izsaka ne tikai savu spriedumu, bet arī ikviena cita spriedumu un runā par skaistumu tā, it kā skaistums būtu lietu īpašība. Tāpēc viņš saka – *lieta* ir skaista – un savā labpatikas spriedumā nevis sagaida citu cilvēku piekrišanu tāpēc, ka vairākkārt atzinis, ka citu spriedums saskanējis ar viņa spriedumu, bet gan *prasa* no viņiem piekrišanu. Viņš nopel tos, ja tie spriež citādi, un noliedz viņu gaumi, kaut gan prasa, lai arī viņiem būtu gaume, un tāpēc nevaram sacīt: ikvienam ir sava īpaša gaume. Tas nozīmētu to pašu ko – gaumes nemaz nav, t. i., nav estētiska sprieduma, kas varētu likumīgi pretendēt uz ikviena cilvēka piekrišanu.

Tomēr jāteic, ka arī spriedumā par patīkamo sastopama vienprātība, taču dažiem mēs šai ziņā gaumi noliedzam, bet citiem to atzīstam, un proti, nevis organiskas sajūtas nozīmē, bet kā spēju spriest par patīkamo vispār. Tā, piemēram, par kādu cilvēku, kas prot saviem viesiem sagādāt jauku izklaidi (baudu visiem jutekļiem), kas visiem patīk, saka: viņam ir gaume. Taču te ir runa tikai par vispārību salīdzinoši, un te iespējamais tikai vispārējais kārtulas (kādas ir visas empīriskās kārtulas), nevis *universālas*, kas uzņemas *gaumes* spriedumu par skaisto vai tīko pēc tā. Tikko minētais spriedums saistīts ar saviesīgumu, kas balstās uz empīriskām kārtulām. Attiecībā uz labo spriedumi – gan arī ar pilnām tiesībām – pretendē uz nozīmību ikvienam, taču labais tikai *ar jēdziena palīdzību* tiek priekšstatīts kā vispārēja labvēlīguma objekts, bet to nevaram sacīt ne par patīkamo, ne par skaisto.

8. §

Labvēlīguma vispārība gaumes spriedumā tiek domāta tikai kā subjektīva

Ši estētiskā sprieduma vispārības īpašā noteiksme, kas piemīt gaumes spriedumam, ir ievēribas cienīgs moments – gan nevis loģiskim, bet transcendentālfilosofam, un tas prasa no viņa ne mazumu pūļu, lai atrastu šīs vispārības sākotni, bet toties arī atklāj kādu mūsu izzinātspējas īpašību, kas bez šādas analīzes būtu palikusi nezināma.

Vispirms mums jābūt pilnīgi pārliecinātiem par to, ka ar gaumes spriedumu (par skaisto) mēs *ikvienam* piedēvējam labvēlīgu pret priekšmetu, neliekot tomēr pamatā jēdzienu (jo tādā gadījumā tas būtu labais), un ka šī pretenzija uz vispārnozīmību tik būtiski pieder spriedumam, ar kuru mēs kaut ko atzīstam par *skaistu*, ka, nedomājot šādu

vispārnozīmību, nevienam neienāktu prātā lietot šo izteicienu, bet gan viss, kas patik bez jēdziena, tiktu pieskaitīts pie patikamā, par kuru katram var būt savs viedoklis, un neviens te negaida no otra, lai tas piekristu viņa gaumes spriedumam, kas tomēr vienmēr tiek prasīts gaumes spriedumā par skaistumu. Pirmo es varu saukt par juteklisku gaumi, bet otro – par refleksijas gaumi, ciktāl pirmā izsaka tikai privātus spriedumus, bet otrā – šķietami vispārnozīmīgus (*publike*), turklāt kā vienā, tā otrā gadījumā šie spriedumi ir estētiski (nevis praktiski) spriedumi par priekšmetu, ņemot vērā tikai attieksmi pret patikas un nepatikas jūtām. Ir tomēr divaini, ka – lai gan par juteklisko gaumi ne tikai pieredze liecina, ka tās spriedums (kas izsaka patiku vai nepatiku par kaut ko) nav vispārnozīmīgs, bet gan ikviens ir pats tik pieticīgs, ka negaida no citiem, lai tie viņam piekristu (kaut arī īstenībā bieži vien šajos spriedumos sastopama ļoti plaša vienprātība), – refleksijas gaume, kuras pretenzija, ka tās spriedums (par skaisto) ir vispārnozīmīgs ikvienam, bieži vien, kā rāda pieredze, tiek noraidīta, tomēr varētu atzīt par iespējamu (un īstenībā to arī dara) iztēloties spriedumus, kas šādu vispārēju piekrišanu varētu prasīt, un katrs patiešām no ikviena arī šo piekrišanu gaida savam gaumes spriedumam, turklāt spriedēji nestridas par šādas pretenzijas iespēju, – viņi tikai atsevišķos gadījumos nevar vienoties par šās spējas pareizu lietojumu.

Te vispirms jāievēro, ka vispārība, kas nedibinās uz jēdzieniem par objektu (kaut arī tikai empiriskiem), vispār ir nevis loģiska, bet gan estētiska, t. i., tā satur nevis objektīvu, bet gan tikai subjektīvu sprieduma kvantitāti; tās apzīmēšanai es arī lietoju terminu *vispārnozīmība*, kur nozīmīgas ir nevis priekšstata un izzinātspējas attiecības, bet gan ikviena subjekta patikas un nepatikas jūtas. (Šo pašu terminu var arī lietot, lai apzīmētu sprieduma loģisko kvantitāti, ja vien piebilst, ka tā ir *objektīva* vispārnozīmība atšķirībā no tīri subjektīvās, kas vienmēr ir estētiska.)

Objektīvi vispārnozīmīgs spriedums vienmēr ir arī subjektīvs, t. i., ja spriedums ir nozīmīgs visam, kas ietveras dotajā jēdzienā, tad tas ir nozīmīgs arī ikvienam, kas ar šo jēdzienu iedomājas priekšmetu. Taču no *subjektīva*, t. i., estētiska *vispārnozīmīguma*, kas nedibinās uz jēdzienu, nevaram secināt loģisko vispārnozīmīgumu, jo šāda veida spriedumi nepavisam nav vērsti uz objektu. Bet tieši tāpēc arī estētiskajam vispārīgumam, kas tiek piešķirts spriedumam, jābūt īpaša veida vispārīgumam, jo tas nesaista skaistuma predikātu ar visā savā loģiskajā sfērā skatīta *objekta* jēdzienu un tomēr paplašina šo predikātu uz visu *sprieduma veicēju* sfēru.

Loģiskās kvantitātes ziņā visi gaumes spriedumi ir *atsevišķi* spriedumi. Jo, tā kā priekšmets man tieši jāsaista ar manām patikas vai nepatikas jūtām – un tomēr neizmantojot jēdzienus –, tad šiem spriedumiem nevar būt objektīvi vispārnozīmīgu spriedumu kvantitāte; kaut gan, ja atsevišķais priekšstats par gaumes sprieduma objektu saskaņā ar nosacījumiem, kas šo spriedumu nosaka, ar salīdzinājumu tiek pārvērstis jēdzienā, tad no tā var rasties loģiski vispārīgs spriedums. Piemēram, rozi, ko uzlūkoju, es ar gaumes spriedumu atzistu par skaistu. Turpretim spriedums, kas rodas no daudzu atsevišķu rožu salīdzināšanas – rozes vispār ir skaistas –, tiek izsacīts nevis tikai kā estētisks, bet arī kā uz estētisko spriedumu dibināts loģisks spriedums. Spriedums – roze (tās smarža) ir patikama –, tiesa, arī ir estētisks un atsevišķs, taču tas nav gaumes, bet gan juteklisks spriedums. No pirmā šis spriedums, proti, atšķiras ar to, ka gaumes spriedums sevi satur vispārības *estētisko kvantitāti*, t. i., nozīmīgumu ikvienam, ko spriedumā par patikamo nevaram atrast. Vienīgi spriedumiem par labo, kaut gan arī tie noteic labvēlīgumu pret priekšmetu, piemīt loģiska, nevis tikai estētiska vispārība, jo tie ir nozīmīgi kā atziņas par objektu un tāpēc nozīmīgi ikvienam.

Ja par objektiem spriež tikai pēc jēdzieniem, tad zūd katrs priekšstats par skaistumu. Tātad nevar arī būt nekādas kārtulas, pēc kuras kādu varētu piespiest atzīt kaut ko par skaistu. Spriedumu par to, ka, piemēram, kleita, māja vai puķe ir skaista, mēs neļaujam sev uzspiest ne ar kādiem pamatojumiem vai pamatprincipiem. Mēs gribam paši savām acīm redzēt objektu, it kā labvēlīgums pret to būtu atkarīgs no sajūtas; un tomēr, ja šādā gadījumā priekšmetu saucam par skaistu, mēs iedomājamies, ka mūsu spriedumam ir vispārēja piekrišana, un tīkojam, lai ikviens mums pievienotos, turpretim katrai privātai sajūtai būtu izšķiroša nozīme tikai vērotājam un viņa labvēlīgumam.

Te redzams, ka gaumes spriedumā tiek postulēta tikai šāda vispārēja piekrišana labpatikas ziņā bez jēdzienu starpniecības un līdz ar to estētiska sprieduma *iespējamība*, ko reizē varētu uzlūkot par nozīmīgu ikvienam. Pats gaumes spriedums *nepostulē* ikviena piekrišanu (jo to var darīt tikai loģiski vispārīgs spriedums tāpēc, ka tas var minēt pierādījumus), tas tikai pieļauj šādu ikviena piekrišanu kā regulas atsevišķu gadījumu, kura apstiprinājums tiek gaidīts nevis no jēdziena, bet gan no citu piekrišanas. Vispārējā vienprātība tātad ir tikai ideja (mēs pašlaik vēl nemēģinām izpētīt, uz ko tā balstās). Vai cilvēks, kas iedomājas izsakām gaumes spriedumu, patiešām spriež atbilstoši šai idejai, nav droši redzams, bet to, ka viņš tiecas uz šo ideju, uzskatāms savu spriedumu par gaumes spriedumu, viņš pasludina ar skaistuma vārdu. Bet

pats viņš par to var pārliecināties, tikai apzinoties, ka visu, kas pieder pie patikamā un labā, viņš nošķīris no labvēlīguma, kas viņam vēl paliek pāri; tas arī ir viss, kam viņš sagaida ikviena cita cilvēka piekrišanu: tā ir pretenzija, uz kuru viņam ar šiem nosacījumiem arī būtu tiesības, ja vien viņš bieži tos nepārkāptu un tāpēc neizsacītu maldīgus gaumes spriedumus.

9. §

Jautājuma izpēte: vai gaumes spriedumā patikas jūtas ir pirms sprieduma par priekšmetu vai arī spriedums par priekšmetu ir pirms tām?

Šā uzdevuma atrisinājums ir atslēga gaumes kritikai, un tāpēc tam pievēršam vislielāko uzmanību.

Ja patika pret doto priekšmetu būtu vispirms un tikai tās vispārējā izpaužamība tiktu attiecināta gaumes spriedumā uz priekšmeta priekšstatu, tad šāds uzskats runātu pats sev pretim. Jo šāda patika nebūtu nekas cits kā tikai jutekliskās sajūtas radīta patika un tātad pēc savas dabas tā varētu būt tikai privāti nozīmīga, jo tā būtu tieši atkarīga no priekšstata, ar ko priekšmets tiek dots.

Tātad dvēseles stāvokļa vispārējai izpaustspējai (*Mitteilungsfähigkeit*) dotajā priekšstatā kā gaumes sprieduma subjektīvajam nosacījumam jāatrodas šā sprieduma pamatā, un patikai pret priekšmetu jābūt tā sekām. Bet vispārēji izpaužama ir tikai atziņa un priekšstats, ciktāl tas pieder pie atziņas. Jo tikai šādā gadījumā priekšstats ir objektīvs un tam ir vispārīgs atskaites punkts, ar kuru spiesta saskaņoties visu cilvēku priekšstatitspēja. Bet, ja sprieduma noteicējpamats par šo priekšstata vispārējo izpaužamību jādombā tikai subjektīvi, proti, bez jēdziena par priekšmetu, tad tas nevar būt nekas cits kā dvēseles stāvoklis, ko sastopam priekšstatitspēju savstarpējā attiecībā, ciktāl tās attiecina doto priekšstatu uz *izziņu vispār*.

Izzinātpējas, kuras spēlē iesaista šis priekšstats, šajā gadījumā ir iesaistītas brīvā spēlē, jo nekāds noteikts jēdziens neierobežo tās ar īpašu izziņas kārtulu. Tātad dvēseles stāvoklim šajā priekšstatā jābūt priekšstatitspēju brīvas spēles izjūtas izraisītam stāvoklim, pastāvot dotajam priekšstatam priekš izziņas vispār. Bet, lai no priekšstata, ar kura palīdzību tiek dots kāds priekšmets, vispār varētu rasties atziņa, nepieciešama *iztēle* – vērojuma daudzveidības apvienošanai – un *sapratne* – priekšstatus savienojošā jēdziena vienotībai. Šim izzinātpēju *brīvas spēles* stāvoklim priekšstatā, ar kuru tiek dots priekšmets, jābūt vispārēji

izpaužamam, jo izziņa kā objekta noteiksme, ar ko dotajiem priekšstatiem (lai kāds būtu subjekts) jāsaskaņojas, ir vienīgais priekšstatišanas veids, kas nozīmīgs ikvienam.

Priekšstatišanas veida subjektīvā vispārējā izpaužamība gaumes spriedumā, ievērojot, ka tai jānotiek, iepriekš nepieņemot kādu noteiktu jēdzienu, nevar būt nekas citš kā dvēseles stāvoklis iztēles un sapratnes brīvajā spēlē (ciktāl tās, kā tas nepieciešams *izziņai vispār*, savstarpēji saskaņojas); turklāt mēs apzināmies, ka šai subjektīvajai attiecībai, kas nepieciešama priekš izziņas vispār, jābūt nozīmīgai ikvienam un tāvad vispārēji izpaužamai gluži tāpat, kā visiem nozīmīga un vispārēji izpaužama ir katra noteikta atziņa, kas taču vienmēr dibinās uz minēto attiecību kā subjektīvu nosacījumu.

Šis tīri subjektīvais (estētiskais) spriedums par priekšmetu vai par priekšstatu, ar kuru ir dots priekšmets, ir pirms patikas un ir pamats šai patikai pret izzinātnspēju harmoniju; taču tikai šis subjektīvo nosacījumu vispārīgums spriedumos par priekšmetiem ir pamatā labvēlīguma vispārīgajam subjektīvajam nozīmīgumam, proti, labvēlīguma, ko saistām ar priekšstatu par to priekšmetu, kuru saucam par skaistu.

To, ka iespēja paust savu dvēseles stāvokli – pat arī tikai attiecībā uz izzinātnspējām – rada patiku, varētu (empīriski un psiholoģiski) izskaidrot ar cilvēka dabisko sliekšmi uz sabiedriskumu. Taču mūsu nolūkam ar to nepietiek. Patiku, ko jūtam, mēs gaumes spriedumā kā nepieciešamu piedēvējam ikvienam cilvēkam, it kā tad, kad mēs kaut ko saucam par skaistu, skaistums būtu uzskatāms par īpašību, kas priekšmetam atbilstoši jēdzieniem noteikti piemīt, jo skaistums, kam nav attiecības pret subjekta jūtām, pats par sevi nav nekas. Šā jautājuma iztirzāšana mums tomēr jāatliek līdz laikam, kad būsīm atbildējuši uz jautājumu: vai un kā iespējami apriori estētiski spriedumi?

Pašlaik mēs vēl nodarbojamies ar mazāk sarežģītu jautājumu: kādā veidā mēs gaumes spriedumā apzināmies izzinātnspēju savstarpēju subjektīvu saskaņu – estētiski, tikai ar iekšējo izjūtu un sajūtām, vai intelektuāli, ar mūsu mērķtiecīgās darbības apziņu, ar kuru mēs izzinātnspējas iesaistām spēlē?

Ja dotais priekšstats, kas rosina uz gaumes spriedumu, būtu jēdziens, kas spriedumā par priekšmetu apvienotu sapratni un iztēli, lai izzinātu objektu, tad šās attiecības apziņa būtu intelektuāla (kā spriestspējas objektīvajā shematismā, ko aplūko "Kritika")¹⁴. Taču spriedums tādā gadījumā arī nebūtu izsacīts attiecībā pret patiku un nepatiku, tāvad tas nebūtu gaumes spriedums. Gaumes spriedums tomēr noteic objektu neatkarīgi no jēdzieniem attiecībā pret labvēlīgumu un skaistuma

predikātu. Minētā subjektīvā attiecības vienotība tādā var atklāties tikai ar sajūtu. Abu spēju (iztēles un sapratnes) rosināšana uz nenoteiktu, bet tomēr ar dotā priekšstata impulsa palīdzību saskaņotu darbību, proti, tādu, kas pieder pie atziņas vispār, ir sajūta, kuras vispārējo izpaužamību postulē gaumes spriedums. Objektīvu attiecību var tikai iedomāties, bet, tā kā pēc saviem nosacījumiem tā ir subjektīva, uz garu to tomēr var izjust iedarbībā; un, ja attiecības pamatā nav likts jēdziens (kāda, piemēram, ir priekšstatīspēju attiecība pret izziņāspēju vispār), tad nav arī iespējama nekāda citāda šās attiecības apziņa kā tās izjūta darbībā, kas pastāv abu ar savstarpēju saskaņošanu rosināto dvēseles spēju (iztēles un sapratnes) atvieglotā rotaļā. Priekšstats, kas kā atsevišķs un bez salīdzinājuma ar citiem tomēr saskaņojas ar vispārīguma nosacījumiem, veidojot sapratnes nodarbi, rada izziņāspējām atbilstošu noskaņojumu, kādu mēs prasām no katras izziņas un tāpēc arī uzskatām to par nozīmīgu ikvienam, kam lemts spriest, saistot sapratni ar jutekļiem (jebkuram cilvēkam).

No otrā momenta secināts skaistā izskaidrojums

Skaists ir tas, kas visiem patiek bez jēdziena.

Gaumes spriedumu trešais moments pēc attiecības pret mērķiem, kas tajos tiek aplūkoti

10. §

Par mērķniecību vispār

Ja gribam izskaidrot, kas ir mērķis, pēc tā transcendentālajām noteiksmēm (nepieņemot neko empirisku, kādas, piemēram, ir patikas jūtas), tad jāteic, ka mērķis ir jēdziena priekšmets, ciktāl jēdziens tiek uzskatīts par šā priekšmeta cēloni (tā iespējas reālo pamatu); turpretim jēdziena kauzalitāte attiecībā pret tā objektu ir mērķniecība (*forma finalis*). Tātad, kur ne tikai atziņa par priekšmetu, bet arī pats priekšmets (tā forma vai eksistence) kā īstenojums tiek domāts kā iespējams tikai ar šā īstenojuma jēdzienu, tur mēs domājam mērķi. Priekšstats par īstenojumu te ir tā cēloņa noteicējpamats un ir pirms tā. Priekšstata cēlonības apziņa attiecībā pret subjekta stāvokli, kas vērsta uz to, lai šo stāvokli *uzturētu*, šeit, vispārīgi sakot, var nozīmēt to, ko sauc par patiku; turpretim nepatika ir tāds priekšstats, kas ietver pamatu

priekšstatu stāvokļa kā to pretstata noteikšanai (to aizkavēšanai vai novēršanai).

Iekārospēja, ciktāl tā noteicama tikai ar jēdzieniem, t. i., atbilstoši tieksmei darboties saskaņā ar priekšstatu par mērķi, būtu griba. Bet objektu vai dvēseles stāvokli, vai darbību par mērķtiecīgu sauc pat tad, ja to iespējamības priekšnosacījums nepieciešami nav priekšstats par mērķi, vienkārši tāpēc, ka izskaidrot un izprast to iespēju mēs varam tikai tai gadījumā, ja par to pamatu pieņemam kauzalitāti atbilstoši mērķiem, t. i., gribu, kas būtu tos šādā veidā iekārtojusi atbilstoši priekšstatam par kādu kārtulu. Mērķtiecība tāad var būt bez mērķa, ja mēs tās cēloņus nemeklējam gribā, bet tās iespējas izskaidrojumu tomēr varam padarīt sev saprotamu, tikai atvasinot to no gribas. Bet to, ko novērojam, mums aizvien vajag saprast ar prātu (pēc tā iespējas). Tāad mēs varam vismaz novērot mērķtiecību formas ziņā, arī neliekot tai pamatā kādu mērķi (kā *nexus finalis* matēriju)¹⁵, un varam to pamanīt priekšmetos, kaut arī ne citādi kā ar refleksiju.

11. §

Gaumes sprieduma pamatā nav nekā cita kā priekšmeta (vai tā priekšstatišanas veida) mērķtiecības forma

Katrs mērķis, ja to uzskata par labvēlīguma pamatu, vienmēr ir saistīts ar ieinteresētību kā noteicējpamatu spriedumam par patikas priekšmetu. Gaumes sprieduma pamatā tāad nevar būt nekāds subjektīvs mērķis. Bet tāpat arī nekāds objektīva mērķa priekšstats, t. i., paša priekšmeta iespējas priekšstats pēc mērķtiecīga savienojuma principiem, tāad nekāds labā jēdziens nevar noteikt gaumes spriedumu, jo tas ir estētisks, nevis izziņas spriedums un tāad attiecas nevis uz kādas priekšmeta īpašības un tā kaut kādu cēloņu nosacītas iekšējās vai ārējās iespējamības *jēdzienu*, bet gan tikai uz priekšstatišanas spēju savstarpējo attiecību, ciktāl tās noteic kāds priekšstats.

Šī attiecība priekšmeta kā skaista priekšmeta noteikšanā savienota ar patikas jūtām, kas ar gaumes spriedumu reizē tiek pasludinātas par nozīmīgām ikvienam; tādējādi nedz tikamība, kas pavada priekšstatu, nedz priekšstats par priekšmeta pilnību un labā jēdziens nevar veidot noteicējpamatu. Nekas cits kā tikai subjektīvā mērķtiecība priekšstatā par priekšmetu bez jebkāda (nedz objektīva, nedz subjektīva) mērķa, tāad tikai mērķtiecības forma priekšstatā, ar kuru mums tiek *dots* priekšmets, ciktāl mēs šo mērķtiecību apzināmies, var izraisīt labvēlīgumu, ko mēs bez jēdziena palīdzības atzīstam par vispārēji izpaužamu, tādējādi padarot par gaumes sprieduma noteicējpamatu.

12. §

Gaumes spriedums dibinās uz aprioriem pamatiem

Nekādā ziņā nav iespējams apriori izdibināt patikas vai nepatikas jūtu kā īstenojuma saistību ar kādu priekšstatu (sajūtu vai jēdzienu) kā to cēloni, jo tā būtu cēloniska attiecība, ko (starp pieredzes priekšmetiem) vienmēr varam uzzināt tikai aposteori un ar pašas pieredzes palīdzību. "Praktiskā prāta kritikā"¹⁶ mēs gan patiešām atvasinājām cieņas jūtas (kā šo jūtu atsevišķu un īpatnēju modifikāciju, kas isti nesaskan nedz ar patiku, nedz ar nepatiku, kuru gūstam no empīriskiem priekšmetiem) no vispārijiem aprioriem tikumiskiem jēdzieniem. Bet tur mēs varējām arī pārkāpt pieredzes robežas un atzīt kauzalitāti, kas dibinās uz pārjuteklisku subjekta īpašību, proti, brīvības kauzalitāti. Taču pat tur mēs, patiesību sakot, no tikumiskā idejas kā cēloņa atvasinājām nevis šīs jūtas, bet gan tikai gribas noteiksmi. Bet dvēseles stāvoklis, kas balstās uz kaut kādu nosacītu gribu, pats par sevi jau ir patika un ir ar to identisks, tātad neizriet no tās kā sekas: par tādām patika būtu jāpieņem tikai tai gadījumā, ja tikumiskā – kā labuma – jēdziens būtu pirms gribas noteikšanas ar likuma palīdzību, jo tādā gadījumā mēs veltīgi mēģinātu atvasināt patiku, kas būtu saistīta ar jēdzienu, no šā jēdziena kā atziņas.

Estētiskajā spriedumā ar patiku ir tāpat, tikai tā ir tīri vērojoša un nerada interesi par objektu, turpretim morāliskajā spriedumā – praktiskā. Priekšstatā, ar kuru tiek dots pats priekšmets, tīri formālās mērķtiecības apziņa subjekta izzinātnespējas spēlē pati ir patika, jo šī apziņa satur subjekta darbības noteicējpamatu, kas vērsts uz subjekta izzinātnespēju iedzīvināšanu, tātad attiecībā uz izziņu vispār tā satur iekšēju cēlonību (kas ir mērķtiecīga), tomēr nebūdama kādas noteiktas atziņas ierobežota, un līdz ar to priekšstata subjektīvās mērķtiecības formu estētiskajā spriedumā. Šī patika nekādā ziņā nav praktiska – ne kā tā, kura radusies no tikamības patoloģiskā pamata, ne arī kā tā, kura radusies no priekšstatītā labuma intelektuālā pamata. Bet tomēr tā ietver sevi kauzalitāti, proti, lai *saglabātu* paša priekšstata stāvokli un izzinātnespēju darbību bez jebkāda turpmāka nolūka. Mēs *pakavējamies* pie skaistā aplūkošanas, jo šī aplūkošana pati sevi stiprina un reproducē: šāda pakavēšanās ir līdzīga tai (bet tomēr nav identiska ar to), kura notiek, kad pievilcīgums priekšstatā par priekšmetu atkārtoti modina uzmanību, dvēselei paliekot pasīvai.

13. §

Tīrais gaumes spriedums nav atkarīgs no pievilcīguma un aizkustinājuma

Katra ieinteresētība bojā gaumes spriedumu un atņem tam tā neieinteresētību – it īpaši, ja tā mērķtiecību pieņem nevis kā priekšnosacījumu pirms patikas jūtām, kā to dara prāta intereses, bet gan dibina to uz šīm jūtām; tas vienmēr notiek estētiskajā spriedumā par kaut ko, jo tas iepriecina vai sāpina. Tāpēc šādā veidā aficēti spriedumi vai nu nemaz nevar pretendēt uz vispārnozīmīgu labvēlīgumu, vai arī var uz to pretendēt jo mazāk, jo vairāk starp gaumes noteicējpmatiem atrodas minētā veida izjūtas. Gaume, kam labvēlīguma radīšanai vajadzīgs pievilcīguma un aizkustinājuma piejaukums un kas tā varbūt pat padara tos par savas piekrišanas mērauklu, aizvien vēl ir barbariska.

Taču pievilcīgumu bieži vien ne tikai pieskaita pie skaistuma (tas īsteni tomēr būtu jāsaista tikai ar formu) kā papildinājumu estētiskajam vispārējam labvēlīgumam, bet pat pašu par sevi pasludina par skaistu, līdz ar to labvēlīguma matēriju aplami uzdodot par tā formu; tas ir pārpratoms, kuru, tāpat kā dažu labu citu, kam pamatā tomēr vēl ir kaut kas patiess, varam novērst, rūpīgi noteicot šos jēdzienus.

Gaumes spriedums, ko nekādi neietekmē pievilcīgums un aizkustinājums (kaut arī tie tomēr saistās ar labvēlīgumu pret skaisto) un kam noteicējpmats tād ir tikai formas mērķtiecība, ir *tīrs gaumes spriedums*.

14. §

Paskaidrojumi ar piemēriem

Estētiskos spriedumus, tāpat kā teorētiskos (lōģiskos) spriedumus, varam iedalīt empīriskajos un tīrajos. Empīriskie ir spriedumi, kas izsaka kāda priekšmeta tīkamību vai netīkamību, tīrie –, kas izsaka priekšmeta vai tā priekšstatīšanas veida skaistumu; pirmie ir jutekliskie spriedumi (materiāli estētiski spriedumi), bet otrie (kā formālie) ir vienīgie īstie gaumes spriedumi.

Gaumes spriedums tād ir tīrs tikai tiktāl, ciktāl tā noteicējpmatam netiek piejaukts kāds empīrisks labvēlīgums. Bet tas notiek vienmēr tad, kad spriedums, ar kuru kaut ko nodēvējam par skaistu, saistīts ar pievilcīgumu vai aizkustinājumu.

Te tomēr izvirzās daži iebildumi, kas galu galā tiecas uzskatīt pievilcīgumu ne tikai par nepieciešamu skaistuma sastāvdaļu, bet pat par

pietiekamu pašu par sevi, lai sauktu to par skaistu. Kādu krāsu, piemēram, mauriņa zaļumu, vai skaņu (atšķirībā no kliegzieniem un trokšņa), piemēram, vijoles skaņu, vairums atzīst par skaistu pašu par sevi, lai gan tiklab krāsai, kā skaņai pamatā, šķiet, ir tikai priekšstatu matērija, proti, tikai sajūta, un tāpēc tās pelnijušas, lai tās sauktu tikai par patīkamām. Taču tanī pašā laikā tomēr ievērosim, ka tiklab krāsas, kā skaņas sajūtai ir tiesības tikt uzskatītai par skaistu tikai tiktāl, ciktāl tā ir *tīra*; tā ir tāda noteiksme, kas jau attiecas uz formu, un tas arī ir vienīgais, ko par šiem priekšstatiem droši var vispārēji izpaust, jo pašu sajūtu kvalitāti nevar pieņemt par visiem subjektiem vienādu, un grūti iedomāties, ka visi uzskatis vienu krāsu par patīkamāku nekā citu vai viena mūzikas instrumenta skaņu patīkamāku par cita instrumenta skaņu.

Ja piekristu *Eileram*¹⁷, ka krāsas ir vienmērīgi viens otram sekojoši ētera triecieni (*pulsus*), bet skaņas – iesvārstīta gaisa kustība un – pats galvenais – gars ne tikai ar jutekļu palīdzību apjauš to iedarbību attiecīgā orgāna rosināšanā, bet arī ar refleksijas palīdzību uztver iespaidu vienmērīgo spēli (tātad formu dažādu priekšstatu savienojumā) – par ko es nemaz nešaubos –, tad krāsa un skaņa nebūtu tikai sajūtas, bet gan sajūtu daudzveidīguma vienības formāla noteiksme, un tādā gadījumā tās arī pašas par sevi varētu piederēt pie skaistā.

Bet vienkārša sajūtas veida tīrība nozīmē, ka tā vienveidību netraucē un nepārtrauc nekāda sveša veida sajūta, un tas pieder tikai pie formas; jo mēs varam abstrahēties no minētā sajūtu veida kvalitātes (no tā, vai un kādu krāsu, vai un kādu skaņu tas pārstāv). Tāpēc visas vienkāršās krāsas, ciktāl tās ir tīras, uzskata par skaistām, turpretim jauktajām krāsām nav šās priekšrocības, turklāt tieši tāpēc, ka tās nav vienkāršas, mums nav kritērija, kas ļautu spriest par to, vai tās vajadzētu saukt par tīrām vai netīrām.

Bet, kas attiecas uz priekšmetam tā formas dēļ piešķirto skaistumu, kuru, kā domā, ar pievilcīgumu varētu krietni pastiprināt, tad tie ir ļoti izplatīti maldi, kas visai kaitīgi īstajai, neviltotajai, pamatīgajai gaumei, kaut gan līdzās skaistumam, protams, var pievienot arī pievilcīgumu, lai bez sausā labvēlīguma vēl ieinteresētu dvēseli ar priekšstatu par priekšmetu un tādējādi uzsvētu gaumes un tās kultūras nozīmi, it īpaši, ja tā vēl ir rupja un neievingrināta. Bet pievilcīgums patiešām kaitē gaumes spriedumam, ja tas saista uzmanību kā pamatojums spriedumam par skaisto. Jo pievilcīgums nekādā ziņā neveicina gaumi, tā ka tas drīzāk jāuzlūko ar piesardzību kā kaut kas svešs un jāpieļauj tikai tiktāl, ciktāl tas netraucē daiļo formu, kas notiek tad, ja gaume vēl ir vāja un neizkopta.

Glezniecībā, tēlniecībā un visās tēlotājmākslās, arī arhitektūrā un daiļdārzniecībā, ciktāl tās ir daiļās mākslas, būtiskais elements ir *zīmējums*, kurā pamats katrai gaumes nosliecei ir nevis tas, kas iepriecina sajūtā, bet gan tikai tas, kas patīk ar savu formu. Krāsas, kas izgaismo kontūras, pieder pie pievilcīguma; priekšmetu pašu par sevi tās var padarīt dzīvāku sajūtai, taču nevar padarīt to vērošanas cienīgu un skaistu; drīzāk gan tās ļoti bieži ierobežo skaistās formas prasības, un pat tur, kur pievilcīgums tiek pieļauts, cildenumu piešķir tikai daiļā forma.

Katra juteklisko (tiklab ārējo, kā netieši arī iekšējo) priekšmetu forma ir vai nu *tēls*, vai *spēle*; otrajā gadījumā tā ir vai nu tēlu spēle (telpā: mīmika un deja), vai tikai sajūtu spēle (laikā). Klāt var pievienoties krāsu vai instrumentu patikamo toņu *pievilcīgums*, taču krāsās ietvertais zīmējums un skaņas izteiktā kompozīcija ir tirā gaumes sprieduma īstais priekšmets; un tas, ka tiklab krāsu, kā arī skaņu tirība vai to daudzējādība un kontrasts it kā pavairo skaistumu, nenotiek tāpēc, ka krāsas vai skaņas papildinātu labvēlīgumu pret formu ar kaut ko vienveidīgu, bet tāpēc, ka tās ir patikamas pašas par sevi, ka tās tikai padara formu precīzāku, noteiktāku un pabeigtāku vērojumā un turklāt ar savu pievilcīgumu iedzīvina priekšstatu, modinot un uzturot spēkā uzmanību pret pašu priekšmetu.

Pat tas, ko sauc par *rotājumiem* (*parerga*), t. i., viss, kas neiederas priekšstatā par priekšmetu kopumā kā iekšēja sastāvdaļa, bet saistīts ar to tikai ārēji – kā papildinājums, kas pastiprina gaumes labvēlīgumu, arī taču darbojas tikai ar savu formu – kā, piemēram, gleznu ietvari vai ietērpī statujām vai kolonādes ap lieliskām celtnēm. Bet, ja rotājums pats neiederas daiļajā formā, ja tas, kā, piemēram, zelta ietvars gleznai, pievienots tikai, lai ar savu pievilcīgumu darītu mums gleznu patikamu un pieņemamu, tad šādā gadījumā to sauc par *izgreznojumu* un īstajam skaistumam tas kaitē.

Aizkustinājums, t. i., izjūta, kurā patika tiek panākta tikai ar dzīvības spēka acumirkliģu aizturi un tai sekojošu jo spēcīgāku tā izraisījumu, vispār nepieder pie skaistuma. Bet cildenums (ar to ir saistītas aizkustinājuma jūtas) spriedumā prasa citu mērauklu, nevis to, kuru pamatā sev liek gaume, un tādējādi gaumes spriedumam par noteicēj-pamatu nekalpo nedz pievilcīgums, nedz aizkustinājums, vārdu sakot, neviena izjūta kā estētiskā sprieduma matērija.

15. §

Gaumes spriedums ir pavisam neatkarīgs no pilnības jēdziena

Objektīvo mērķniecību var izzināt tikai ar daudzveidīgā attiecināšanu uz noteiktu mērķi, tātad tikai ar jēdzienu. No tā vien jau kļūst skaidrs, ka skaistais, par kuru spriedums balstīts tikai uz formālu mērķniecību, t. i., uz mērķniecību bez mērķa, ir pilnīgi neatkarīgs no priekšstata par labo, jo labais pieņem par priekšnosacījumu objektīvu mērķniecību, t. i., priekšmeta attiecību pret noteiktu mērķi.

Objektīvā mērķniecība ir vai nu ārēja, t. i., priekšmeta *derīgums*, vai iekšēja, t. i., priekšmeta *pilnība*. No abām iepriekšējām nodaļām pieņemami skaidri redzams, ka labvēlīgums pret kādu priekšmetu, kas liek mums to saukt par skaistu, nevar dibināties uz priekšstatu par tā derīgumu, jo tādā gadījumā labvēlīgums nebūtu tiešs labvēlīgums pret priekšmetu, taču tas ir būtiskākais nosacījums spriedumam par skaisto. Bet objektīva iekšēja mērķniecība, t. i., pilnība, jau vairāk tuvojas skaistuma predikātam, tāpēc arī ievērojami filosofi to uzskatījuši par identu ar skaistumu, tomēr piebilstami: *ja tā tiek domāta neskaidri*. Gaumes kritikā ir visai svarīgi izlemt jautājumu, vai skaistums patiešām ir izšķīdināms pilnības jēdzienā.

Lai spriestu par objektīvo mērķniecību, mums vienmēr vajadzīgs mērķa jēdziens un arī iekšēja mērķa jēdziens (ja šai mērķniecībai jābūt nevis ārējai [derīgums], bet iekšējai), kas satur priekšmeta iekšējās iespējamības pamatu. Bet, tā kā mērķis vispār ir tas, kā *jēdzienu* var uzskatīt par paša priekšmeta iespējamības pamatu, tad, lai mēs iedomātos objektīvo kādas lietas mērķniecību, iepriekš jābūt dotam jēdzienam par šo lietu, proti, par to, *kādam šai lietai jābūt*, un daudzveidības saskaņošanās tanī ar šo jēdzienu (kas sniedz šās daudzveidības savienojuma kārtulu tajā) ir lietas *kvalitatīvā pilnība*. No tās pavisam atšķiras *kvantitatīvā* pilnība kā ikvienas lietas pabeigtība savā dzimtā, un tas ir tikai lieluma (vispilnības) jēdziens; šajā jēdzienā jau iepriekš kā noteikts tiek domāts tas, kādai jābūt lietai, un jautāts tiek tikai, vai tanī ir viss, kas šādi pilnībai vajadzīgs. Formālā puse priekšstatā par kādu lietu, t. i., daudzveidības saskaņošanās par vienoto (vienalga, lai kāds tas būtu), pati par sevi neļauj izzināt itin nekādu objektīvu mērķniecību, jo, tā kā mēs abstrahējamies no šā vienotā kā *mērķa* (no tā, kam lietai jābūt), tad pāri nepaliek nekas cits kā priekšstatu subjektīvā mērķniecība vērotāja dvēselē, kas gan norāda uz zināmu priekšstatišanas stāvokļa mērķniecību subjektā un līdz ar to uz viņa labpatiku uztvert doto formu iztēlē,

bet nenorāda uz viena vai otra objekta pilnību, kas šeit netiek domāta ar kādu mērķa jēdzienu. Tā, piemēram, ja es mežā atrodu plaviņu, ap kuru apli stāv koki, un neiedomājos mērķi, proti, ka tā varbūt ir noderīga vieta lauku dejām, tad ar formu vien netiek dots ne mazākais jēdziens par pilnību. Bet iedomāties formālu *objektīvu* mērķtiecību bez mērķa, t. i., tikai *pilnības* formu (bez jebkādas matērijas un *jēdziena* par to, kādam nolūkam viss ir saskaņots, ja arī vispār būtu tikai likumības ideja), ir nenoliedzama pretruna.

Gaumes spriedums ir estētisks spriedums, t. i., tāds spriedums, kurš dibinās uz subjektīviem pamatiem un kura noteicējpamats nevar būt jēdziens, tātad arī – ne kāda noteikta mērķa jēdziens. Ar skaistumu kā formālu subjektīvu mērķtiecību tātad nekādā ziņā netiek domāta priekšmeta pilnība kā šķietami formāla, kaut arī tomēr objektīva mērķtiecība, un atšķirība starp skaistā un labā jēdzieniem, pat ja tie atšķirtos tikai pēc loģiskās formas – pirmais būtu neskaidrs un otrais skaidrs pilnības jēdziens, bet citādi satura un izcelsmes ziņā tie būtu identi –, ir nenozīmīga, jo tādā gadījumā starp šiem jēdzieniem nebūtu nekādas *specifiskas* atšķirības, bet gaumes spriedums būtu tāds pats izziņas spriedums kā spriedums, ar kuru kaut kas tiek atzīts par labu, piemēram, vienkāršais cilvēks, teikdams, ka krāpšana ir netaisnība, dibina savu spriedumu uz neskaidriem, turpretim filosofs – uz skaidriem prāta principiem, taču pēc būtības abi dibina savus spriedumus uz vieniem un tiem pašiem prāta principiem. Es jau aizrādiju, ka estētisks spriedums ir savā veidā vienīgais un nedod absolūti nekādu (pat neskaidru) atziņu par objektu, jo atziņu dod tikai loģiskais spriedums; estētiskais spriedums attiecina priekšstatu, ar kuru tiek dots objekts, tikai uz subjektu un ļauj atklāt nevis priekšmeta īpašības, bet tikai mērķtiecīgo formu priekšstatītspēju noteiksmē – to priekšstatītspēju, kas nodarbojas ar šo priekšmetu. Tieši tāpēc arī spriedums saucas par estētisku, ka tā noteicējpamats nav jēdziens, bet saskaņas (iekšējas maņas) sajūta dvēseles spēku rotaļā, ciktāl vien šādu saskaņu varam sajust. Ja turpretim jucekļīgus jēdzienus un objektīvo spriedumu, kam tie ir pamatā, gribētu saukt par estētiskiem, tad būtu vajadzīga tāda sapratne, kas darinātu jutekļiskus spriedumus, vai maņa, kas priekšstatītu savus objektus ar jēdzieniem, bet kā viens, tā otrs ir iekšēji pretrunīgi. Spēja dot jēdzienus, vai nu tie būtu jucekļīgi, vai skaidri, ir sapratne, un, kaut gan pie gaumes sprieduma kā estētiska sprieduma (tāpat kā pie visiem spriedumiem) pieder arī sapratne, tā tomēr pieder pie šā sprieduma nevis kā priekšmeta izzinātspēja, bet kā sprieduma un tā priekšstata noteiktspēja (bez jēdziena) pēc tā attiecības pret subjektu un tā iekšējo izjūtu, un proti, ciktāl šāds spriedums pēc vispārīgas kārtulas ir iespējams.

16. §

Gaumes spriedums, ar kuru priekšmetu atzīst par skaistu, ja to nosaka kāds noteikts jēdziens, nav tīrs gaumes spriedums

Ir divējādi skaistuma veidi: brīvais skaistums (*pulchritudo vaga*) un tikai saistītais skaistums¹⁸ (*pulchritudo adhaerens*). Brīvais skaistums nepieņem kā priekšnosacījumu nekādu jēdzienu par to, kādam jābūt priekšmetam; saistītais skaistums pieņem šādu jēdzienu un priekšmeta pilnību atbilstoši šim jēdzienam. Pirmā veida skaistums (par sevi esošs) saucas par vienas vai otras lietas skaistumu; otrā veida skaistums – kā saistīts ar jēdzienu (nosacītais skaistums) – tiek piedēvēts objektiem, kas pakļauti ipaša mērķa jēdzienam.

Ziedi ir brīvs dabas skaistums. Diezin vai kāds, izņemot botāniķi, zinās, kādam ir jābūt ziedam, un pat botāniķis, kas atzīst ziedu par auga apaugļošanās orgānu, šo dabas mērķi nemaz neievēro, ja spriež par ziediem, gaumes vadīts. Šādam spriedumam tāpat pamatā netiek likta nekāda sugas pilnība, nekāda iekšēja mērķtiecība, uz kuru attiektos daudzveidības savienošana. Daudzi putni (pāpugailis, kolibri, paradīzes putns), liels daudzums jūras molusku paši par sevi pārstāv tādu skaistumu, kādu nevar sastapt nevienā pēc jēdzieniem mērķim atbilstošā noteiktā priekšmetā, bet tie patiek brīvi un paši par sevi. Tā, piemēram, zīmējumi *a la grecque*, lapveida ornamenti uz gleznu ietvariem vai uz papīra tapetēm utt. paši par sevi nenozīmē neko, tie neattēlo neko, kādu objektu, kas būtu pakļauts noteiktam jēdzienam, bet ir brīvs skaistums. Pie tā paša skaistuma veida var pieskaitīt arī to, ko mūzikā sauc par fantāzijām (bez tēmas), un pat visu mūziku bez teksta.

Spriedums par brīvo skaistumu (tikai pēc formas) ir tīrs gaumes spriedums. Te kā priekšnosacījums netiek pieņemts jēdziens par kādu mērķi, kura dēļ daudzējādībai būtu jākalpo dotajam objektam, tāpat netiek pieņemts arī tas, kas objektam būtu jāpārstāv; tas tikai ierobežotu iztēles brīvību, kas it kā spēlējas, vērojot tēlu.

Tikai cilvēka skaistums (vai nu tas būtu vīrieša, vai sievietes, vai bērna skaistums), zirga, celtnes (baznīcas, pils, arsenāla vai dārza mājiņas) skaistums pieņem mērķa jēdzienu, kas nosaka, kādai jābūt lietai, tāpat pieņem tās pilnības jēdzienu un tāpat ir saistītais skaistums. Bet, tāpat kā patīkamā (sajūtas) savienošana ar skaistumu, kas īsteni skar tikai formu, traucēja gaumes sprieduma tīrību, tā arī labā (kura dēļ daudzveidīgais ir labs pašai lietai atbilstoši tās mērķim) savienošana ar skaistumu kaitē šā sprieduma tīrībai.

Daudz ko no tā, kas patik tieši vērojumā, varētu pievienot celtnei, ja vien tai nebūtu jābūt baznīcai; mēs varētu izskaistināt kādu tēlu ar dažādiem izraibinājumiem un vieglām, tomēr regulārām līnijām, kā to dara jaunzēlandieši ar saviem tetovējumiem, ja vien tas nebūtu cilvēks; šim cilvēkam varētu būt daudz smalkāki vaibsti un patikamāks sejas veidojums, ja vien tam nevajadzētu paust vīrišķību un turklāt visai ka-reivīgu.

Bet labvēlīgums pret daudzveidību kādā lietā attiecībā uz iekšējo mērķi, kas noteic tās iespēju, ir uz jēdzienu dibināts labvēlīgums; turpretim labvēlīgums pret skaistumu ir tāds labvēlīgums, kas kā priekšnosacījumu nepieņem nekādu jēdzienu, bet ir tieši saistīts ar priekšstatu, ar kuru priekšmets tiek dots (nevis domāts). Ja nu gaumes spriedumu attiecībā uz otro labvēlīguma veidu gluži kā prāta spriedumā padara atkarīgu no mērķa – kā pirmajā – un tādējādi ierobežo, tad spriedums vairs nav brīvs un tīrs gaumes spriedums.

Tiesa, ar šo estētiskā labvēlīguma savienošanu ar intelektuālo labvēlīgumu gaume iegūst tanī ziņā, ka tā tiek fiksēta, un, kaut arī tā nav vispārīga gaume, taču attiecībā uz zināmiem mērķtiecīgi noteiktiem objektiem tai var tikt diktētas kārtulas. Tās tomēr šādā gadījumā vairs nav gaumes kārtulas, tās ir tikai gaumes vienošanās ar prātu, t. i., skaistā ar labo, ar ko skaistais tiek izmantots par instrumentu, lai sasniegtu labā mērķi, lai dvēseles noskaņojumu, kas uztur pats sevi un ir subjektīvi vispārnozīmīgs, liktu par pamatu domāšanas veidam, ko var panākt tikai ar grūtu lēmumu, bet kas ir objektīvi vispārnozīmīgs. Īstenībā tomēr nedz pilnība iegūst ko no skaistuma, nedz skaistums – no pilnības, bet, tā kā, ja mēs priekšstatu, ar kuru tiek dots priekšmets, izmantojot jēdzienu, salīdzinām ar objektu (attiecībā uz to, kādam tam jābūt), mēs reizēm nevaram izvairīties no šā priekšstata saistišanas ar sajūtu subjektā, tad, ja abi dvēseles stāvokļi saskaņojas, ieguvumu gūst *priekšstatītpēja kopumā*.

Gaumes spriedums par priekšmetu, kam ir noteikts iekšējs mērķis, būtu tīrs tikai tad, ja spriedējam vai nu nebūtu nekāda jēdziena par šo mērķi, vai arī viņš savā spriedumā no tā abstrahētos. Bet tādā gadījumā viņu, kaut arī viņš, sprieždams par priekšmetu kā brīvu skaistumu, būtu izteicis pareizu gaumes spriedumu, tomēr nopeltu kāds cits spriedējs, kas priekšmeta skaistumu būtu uzlūkojis tikai par priekšmetam piemītošu īpašību (saskatījis tikai priekšmeta mērķi), un izteiktu viņam pārmetumus par nelāgu gaumi, lai gan abi savā veidā spriestu pareizi, proti, viens – pēc tā, ko viņam sniedz jutekļi, bet otrs – pēc tā, kas viņam ir domās. Ar šādu atšķirību var izbeigt dažu labu ķildu par skaistumu

starp gaumes izvērtētājiem, parādot viņiem, ka viens balstās uz brīvo, bet otrs – uz saistīto skaistumu un pirmais izsaka tiru, bet otrais – lietišķu gaumes spriedumu.

17. §

Par skaistuma ideālu

Nevar būt nekādas objektīvas gaumes kārtulas, kura ar jēdzieniem noteiktu, kas ir skaists. Jo katrs spriedums no šā avota ir estētisks, t. i., tā noteicējamats ir subjekta izjūta, nevis kāds objekta jēdziens. Meklēt gaumes principu, kas ar noteiktiem jēdzieniem uzrādītu skaistuma vispārīgo kritēriju, ir neauglīgas pūles, jo tas, ko mēs meklējam, nav iespējams un satur iekšēju pretrunu. Izjūtas (labvēlīguma vai nelabvēlīguma) vispārējā izpaužamība, un proti, tāda, kas notiek bez jēdziena palīdzības, visu laikmetu un tautu vienprātība – cik nu tā iespējama – šīs sajūtas sakarībā priekšstatā par zināmiem priekšmetiem ir empīriskais, kaut arī vājš un ne gluži pietiekamais kritērijs pieņemumam, ka šādi ar piemēriem apstiprināta gaume ir radusies no dziļi apslēpta, visiem cilvēkiem kopīga vienprātības pamata, spriežot par formām, kādās tiem tiek doti priekšmeti.

Tāpēc dažus gaumes produktus uzskata par *paraugiem*; tas nenozīmē, ka gaumi varētu iegūt, atdarinot citus. Gaumei jābūt savai pašai spējai; turpretim tas, kas atdarina paraugu, ja viņam izdodas, parāda gan izveicību, bet gaumi tikai tiktāl, ciktāl viņš spēj par šo paraugu spriest.*

Bet no tā izriet, ka augstākais paraugs, gaumes pirmtēls, ir vien ideja, kas katram jārada tikai pašam sevī, pēc kuras pašam jāizvērtē viss, kas ir gaumes objekts, kas kalpo par gaumes sprieduma piemēru un pat ļauj spriest par ikviena cilvēka gaumi. *Ideja* īstenībā nozīmē prāta jēdzienu un *ideāls* – priekšstatu par atsevišķu idejai adekvātu būtni¹⁹. Tāpēc minēto gaumes pirmtēlu, kas gan dibinās uz nenoteiktu prāta ideju par kādu maksimumu, bet ko tomēr nevar priekšstatīt ar jēdzieniem, bet tikai atsevišķā attēlojumā, labāk saukt par skaistuma ideālu,

* Gaumes paraugiem attiecībā uz vārda mākslām jābūt sacerētiem mirušā un zinātniskā valodā; pirmais noteikums vajadzīgs tādēļ, lai nebūtu jāpiedzīvo pārmaiņas, kādas neizbēgami skar dzīvās valodas, proti, kad cildenie izteicieni kļūst sekli, parastie noveco un jaundarinātie ir apgrozībā tikai neilgu laiku; otrais vajadzīgs, lai valodai būtu gramatika, kas nebūtu pakļauta patvaļīgām modes izmaiņām, bet saglabātu nemainīgas savas kārtulas.

kādu mēs, ja mums tāda vēl nav, cenšamies sevi radīt. Bet tas būs tikai iztēles ideāls tieši tāpēc, ka tas dibinās nevis uz jēdzieniem, bet gan uz attēlojumu; bet attēlotspēja ir iztēle. – Kā gan mēs tomēr nonākam pie šāda skaistuma ideāla? Apriori vai empīriski? Tāpat arī: kāds skaistuma veids spēj izvirzīt ideālu?

Vispirms labi jāievēro, ka skaistums, priekš kura jāpiemeklē ideāls, nedrīkst būt *nenoteikts* (*vage*) skaistums, tam jābūt ar objektīvās mērķniecības jēdzienu *fiksētam* skaistumam, tam jāsaistās nevis ar gluži tīra, bet gan daļēji intelektualizēta gaumes sprieduma objektu. T. i., kur jābūt uz viena vai otra veida spriedumu balstītam ideālam, pamatā jāatrodas kādai prāta idejai pēc noteiktiem jēdzieniem, kura apriori noteic mērķi, uz ko dibinās priekšmeta iekšējā iespēja. Skaistu ziedu, skaistu mēbeļu vai jauka skata ideālu nevaram iedomāties. Bet tāpat arī nevaram iedomāties skaistuma ideālu, kas saistīts ar noteiktiem mērķiem, piemēram, skaistu dzīvojamo māju, skaistu koku vai skaistu dārzu utt.; tas laikam tāpēc, ka šos mērķus nav pietiekami noteicis un fiksējis to jēdziens un mērķniecība tur tādā ir gandrīz tikpat brīva kā *nenoteiktajā* skaistumā. Tikai tas, kas pats sevi satur eksistences mērķi, proti, *cilvēks*, kas pats var ar prātu noteikt savus mērķus vai, ja viņam tie jāņem no ārējās uztveres, var tos tomēr cieši savienot ar būtiskajiem un vispārīgajiem mērķiem un saskaņotību ar tiem tad arī novērtēt estētiski, – tādā tikai cilvēks var būt *skaistuma* ideāls, tāpat kā cilvēce viņa personā – kā inteliģence – vienīgā starp visiem priekšmetiem pasaulē spēj būt par *pilnības* ideālu.

Bet te nepieciešami divi elementi: *pirmkārt*, estētiskā *normas ideja*, kas ir atsevišķs (iztēles) vērojums un sniedz kritēriju spriedumam par cilvēku kā pie īpašas dzīvnieku sugas piederīgu lietu; *otrkārt*, *prāta ideja*, kas padara cilvēces mērķus, ciktāl tos nevar jutēkliski priekšstatīt, par principu spriedumam par cilvēka tēlu; ar šo spriedumu parādībā atklājas cilvēces mērķi kā tās darbība. Normas idejai savi elementi priekš īpašas sugas dzīvnieka tēla jāņem no pieredzes; bet vislielākā mērķniecība tēla uzbūvē, kas būtu noderīga par katras atsevišķas sugas estētiskās vērtēšanas kritēriju, – pirmtēls, kas it kā ar nolūku likts dabas tehnikas pamatā un kam adekvāta ir tikai suga tās kopumā, bet nevis atsevišķais īpatnis, tomēr mīt vien sprieduma veicēja idejā, bet šo ideju līdz ar tās samēriem kā estētisku ideju var pilnīgi *in concreto* attēlot paraugā. Lai padarītu kaut cik saprotamu, kā tas notiek (jo kas gan var pilnā mērā izvilināt dabai tās noslēpumu?), pacentīsimies sniegt psiholoģisku izskaidrojumu.

Jāpiezīmē, ka mums gluži neizprotamā veidā iztēle dažkārt spēj ne tikai no tālas pagātnes atsaukt zīmes jēdzieniem, bet arī atdarināt

priekšmeta attēlu un izskatu no neskaitāmi lielā dažāda veida vai arī viena un tā paša veida priekšmetu skaita, kā arī: ja dvēsele tiecas pēc salīdzinājumiem, iztēle, cik ticams, var patiešām, kaut arī ne pietiekami skaidri apziņai, vienu attēlu it kā likt uz otra un no vairāku viena veida attēlu sakrišanas rast vidējo, kas noder visiem par kopēju mēru. Kāds redzējis tūkstoti pieaugušu vīriešu. Ja nu viņš, tos salīdzinot, grib spriest par normālu augumu, tad (pēc mana ieskata) iztēle liek lielu skaitu attēlu (varbūt visu tūkstoti) citu uz cita un – ja man atļauts te izmantot analogiju ar optisko attēlu – telpā, kur lielākā daļa no tiem sakrīt, un kontūru robežās, kas izgaismojas ar visstiprāk uzlikto krāsu, iezīmējas *vidējais lielums*, kas tiklab augstuma, kā platuma ziņā vienādi attālināts no pašu lielāko un pašu mazāko augumu galējām robežām. Un tas ir skaista vīrieša augums. (To pašu varētu panākt mehāniskā ceļā, ja mēritu visu tūkstoti, saskaitītu viņu garumu, platumu (resnumu) un summu dalītu ar tūkstoti. Iztēle dara tieši to pašu, tomēr ar dinamisku efektu, kas rodas no šādu tēlu daudzkārtējas uztveres ar iekšēju maņu.) Ja nu līdzīgā veidā šim vidusmēra vīrietim tiks izmeklēta vidēja galva, galvai – vidējs deguns utt., tad tanī zemē, kur šāds salīdzinājums noticis, šis tēls ir skaista vīrieša normas idejas pamatā; tāpēc šādos empīriskos nosacījumos nēģerim katrā ziņā būs citāda normas ideja par tēla skaistumu nekā baltajam, ķīniešiem – citāda nekā eiropiešiem. Tas pats attiecas arī uz skaista zirga vai suņa paraugu (sugas ietvaros). – Šī *normas ideja* nav atvasināta no pieredzē smeltām proporcijām kā *noteiktām kārtulām*, bet gan visupirms atbilstoši šai idejai kļūst iespējamās sprieduma kārtulas. Tā ir starp vienas sugas visdažādākajiem atšķirīga izskata individiem virmojošais tēls, kuru daba nolikusi par savu veidojumu pirmtēlu šajā sugā, bet, šķiet, nav pilnīgi sasniegusi nevienā individā. Šāda normas ideja nekādā ziņā nav pilns *skaistuma pirmtēls* šai sugā, bet ir tikai forma, kas ir katra skaistuma nepieciešamais nosacījums, tāpat tikai *pareizums* sugas attēlojumā. Tā ir, kā dēvēja Polikleita slaveno *Doriforu*, *kārtula* (tieši šādam nolūkam varētu noderēt arī Mirona govstās sugā)²⁰. Tā arī nevar saturēt neko specifiski raksturīgu, jo tad tā nebūtu *normas ideja* sugai. Tās attēlojums arī nerada patiku ar savu skaistumu, bet tikai ar to, ka nerunā pretim nevienam nosacījumam, kas jāievēro, lai kādas sugas lieta varētu būt skaista. Attēlojums ir tikai atbilstošs kārtulām.*

* Uzskata, ka pilnīgi pareizi veidota seja, ko gleznotājs varētu sev izraudzīt par modeli, parasti neko neizsaka, jo tā nesatur neko raksturīgu, tāpat izteic vairāk sugas ideju nekā personas savdabīgumu. Pārspilnē raksturīgais, t. i., tāds,

No skaistuma *normas idejas* vēl tomēr jāatšķir tā *ideāls*, kuru jau minēto motīvu dēļ varam sagaidīt tikai *cilvēka tēlā*. Bet tānī ideāls pastāv *tikumiskā* izpausmē, jo bez šāda ideāla priekšmets bez tikumiskā nevarētu patikt vispārēji un turklāt pozitīvi (nevis tikai negatīvi – skolas noteikumiem atbilstošā attēlojumā). Tiesa, tikumisko ideju redzamo izpausmi – to ideju, kuras iekšēji pārvalda cilvēku, – gan varam smelt tikai no pieredzes; bet, lai padarītu redzamu ķermeniskā izteiksmē (kā iekšējās pasaules darbību) šo ideju sakarību ar visu to, ko mūsu prāts saista ar tikumiski labo augstākās mērķtiecības idejā, – ar dvēseles labestību, skaidrību, stiprumu vai mieru utt. –, nepieciešams, lai tas, kurš grib kaut vai tikai par tām spriest, bet vēl jo vairāk tas, kas grib tās izpaust, būtu spējīgs savienot tiro prāta ideju ar lielu iztēles spēku. Šāds skaistuma ideāls savu pareizību apliecina, nepieļaudams labvēlīgumā pret tā objektu jutekliski patikamo un tomēr ļaudams izrādīt par to lielu interesi; bet tas savukārt pierāda, ka spriedums pēc šādas mērauklas nekad nevar būt tīri estētisks un spriedums pēc skaistuma ideāla nav tikai gaumes spriedums.

No šā trešā momenta secināts skaistuma izskaidrojums

Skaistums ir priekšmeta *mērķtiecības* forma, ciktāl tā priekšstatā tiek uztverta bez priekšstata par mērķi.*

kas kaitē pašai normas idejai (sugas mērķtiecībai), saucas par *karikatūru*. Pieredze arī rāda, ka gluži pareizas sejas parasti pauž iekšējā būtībā tikai viduvēju cilvēku; kā domājams (ja drikstētu pieņemt, ka daba ārējā veidolā izteic iekšējās pasaules proporcijas), tāpēc, ka, ja neviena no iedzimtajām dvēseles dāvanām nepaceļas pāri tām proporcijām, kuras nepieciešamas, lai radītu no trūkumiem brīvu cilvēku, tad nekādi nevar gaidīt to, ko sauc par *ģēniju*, kurā daba, kā šķiet, atkāpjas no parastajām dvēseles spēju attiecībām par labu kādai vienīgajai spējai.

* Pret šo izskaidrojumu varētu iebilst, ka ir lietas, kurās varam saskatīt mērķtiecīgu formu, bet nevaram izziņāt mērķi, piemēram, no seniem kapiem izraktie akmens trauki, kuros atrodam caurumu it kā rokturim, savā veidojumā skaidri pauž mērķtiecību, un to mērķis nav zināms, tomēr mēs tos tāpēc nevaram atzīt par skaistiem. Taču ar to, ka šos traukus uzskata par mākslasdarbiem, jau pietiek, lai mēs būtu spiesti atzīt, ka to izskatu saista ar kaut kādu nolūku un noteiktu mērķi. Tāpēc to vērošanā mums arī nav nekāda tieša labvēlīguma. Turpretim ziedu, piemēram, tulpi, atzīst par skaistu tāpēc, ka tās uztverē sastopam zināmu mērķtiecību, kas tai ziņā, kā mēs par to spriežam, netiek attiecināta ne uz kādu mērķi.

Gaumes sprieduma ceturtais moments – pēc labvēlīguma modalitātes par priekšmetiem

18. §

Kas ir gaumes sprieduma modalitāte

Par jebkuru priekšmetu es varu sacīt: ir vismaz *iespējams*, ka tas (kā atziņa) ir saistīts ar patiku. Par to, ko es saucu par *patīkamu*, es saku, ka tas *patiešām* rada mani patiku. Bet par *skaisto* mēs domājam, ka tas *nepieciešami* ir saistīts ar labvēlīgumu. Taču tā ir īpaša veida nepieciešamība: tā nav teorētiska objektīva nepieciešamība, kad apriori var zināt, ka jebkurš *izjutīs* šādu labvēlīgumu pret priekšmetu, kuru es saucu par skaistu; tā nav arī praktiskā nepieciešamība, kad ar tīras prāta gribas jēdzieniem – tā kalpo par kārtulu brīvi darbīgajām būtnēm – šis labvēlīgums ir nepieciešamas kāda objektīva likuma sekas un nenožīmē neko citu kā tikai to, ka mums katrā ziņā (bez jekāda tālāka nolūka) noteiktā veidā jādarbojas. Šo nepieciešamību kā nepieciešamību, kas tiek domāta estētiskā spriedumā, drīzāk var saukt par *nepieciešamību pēc parauga*, t. i., nepieciešamību *visiem* piekrist spriedumam, ko uzskata par piemēru tādai vispārīgai kārtulai, kuru nevar uzrādīt. Tā kā estētiskais spriedums nav objektīvs un izziņas spriedums, tad šo nepieciešamību nevar atvasināt no noteiktiem jēdzieniem, un tā tādā veidā nav apodiktiska. Vēl jo mazāk to var secināt no pieredzes vispārīguma (no vispārējas vienprātības spriedumos par kāda priekšmeta skaistumu). Ne tikai tāpēc, ka pieredze te diezīn vai varēs sniegt pietiekami daudzus pierādījumus, bet arī tāpēc, ka uz empīriskiem spriedumiem nevar dibināt šo spriedumu nepieciešamības jēdzienu.

19. §

Subjektīvā nepieciešamība, kuru mēs piešķiram gaumes spriedumam, ir nosacīta

Gaumes spriedums prasa ikviena cilvēka piekrišanu, un, kas kaut ko atzīst par skaistu, tas grib, lai ikvienam *vajadzētu* atzīt doto priekšmetu un tāpat pasludināt to par skaistu. Tomēr *vajadzēšana* (*das Sollen*), pat ņemot vērā visus datus, kas nepieciešami spriedumam, estētiskajā spriedumā tiek izteikta tikai nosacīti. Tam cenšas iegūt katra piekrišanu, jo ir kāds visiem kopējs pamats; ar šādu piekrišanu varētu arī rēķināties, ja vien būtu vienmēr stingra pārlicība, ka dotais gadījums pareizi pakļauts minētajam pamatam kā piekrišanas kārtulai.

20. §

Kopizjūtas (*Gemeinsinn*) ideja ir nosacījums nepieciešamībai, kuru kā priekšnosacījumu pieņem gaumes spriedums

Ja gaumes spriedumiem (tāpat kā izziņas spriedumiem) būtu noteikts objektīvs princips, tad cilvēks, kas tos izteic saskaņā ar šo principu, pretendētu uz sava sprieduma beznosacījumu nepieciešamību. Ja turpretim tie būtu bez jebkāda principa, līdzīgi tikai jutekliskās gaumes spriedumiem, tad mums nemaz nevarētu ienākt prātā šādu spriedumu nepieciešamība. Tātad gaumes spriedumu rīcībā jābūt kādam subjektīvam principam, kas tikai ar izjūtām un nevis ar jēdzieniem, bet tomēr vispārnozīmīgi noteic, kas patik un kas nepatik. Bet šādu principu varētu uzskatīt tikai par *kopizjūtu*, kas būtiski atšķiras no veselā saprāta, kuru palaikam arī sauc par kopizjūtu (*sensus communis*), jo sapratne spriež nevis pēc izjūtām, bet vienmēr pēc jēdzieniem, kaut arī parasti tikai kā neskaidri priekšstatītiem principiem.

Tātad, tikai pieņemot, ka ir kāda kopizjūta (ar ko mēs tomēr nedomājam kādu ārēju sajūtu, bet gan no mūsu izzinātspēju brīvās spēles izrietošu rezultātu), tikai pieņemot – es uzsveru – šādu kopizjūtu, var izdarīt gaumes spriedumu.

21. §

Vai ir kāds pamats pieņemt kopizjūtu

Atziņām un spriedumiem līdz ar pārliecību, kas tos pavada, jābūt vispārēji izpaužamiem, jo citādi tie neatbilstu objektam; visas šādas atziņas un spriedumi būtu tikai priekšstatīspēju subjektīva rotaļa – tieši tā, kā to prasa skepticisms. Bet, ja atziņām jābūt tādām, ko var darīt zināmas arī citiem, tad vispārēji izpaužamam jābūt arī dvēseles stāvoklim, t. i., izzinātspēju noskaņotībai atziņas iegūšanai vispār, proti, tam samēram, kāds vajadzīgs priekšstatam (ar kuru tiek dots priekšmets), lai no tā darinātu atziņu, jo bez šā subjektīvā izziņas nosacījuma nevarētu rasties atziņa kā rezultāts. Tas arī patiešām notiek vienmēr, kad dotais priekšmets ar jutekļu palīdzību rosina iztēli daudzveidīgā savienošanai, bet iztēle aktīvi rosina sapratni, lai iedibinātu daudzveidīgā vienību jēdzienos. Tomēr šai izzinātspēju noskaņotībai atkarībā no doto objektu atšķirības ir dažādas proporcijas. Vajag tomēr būt kādai proporcijai, kur šī iekšējā attiecība visvairāk atbilstu abu dvēseles spēju iedzīvināšanai (vienas ar otras palīdzību) attiecībā uz (doto priekšmetu)

izzināšanu vispār; un šo noskaņotību nevar noteikt citādi kā ar izjūtu (nevis pēc jēdzieniem). Bet, tā kā pašai šai noskaņotībai – un līdz ar to arī tās izjūtai (sakarā ar doto priekšstatu) – vajag būt tādai, ko var vispārēji izpaust, bet izjūtas vispārējās izpaužamības nosacījums ir kāda kopizjūta, tad šo kopizjūtu it dibināti var pieņemt un mums tādēļ nav jābalstās uz psiholoģiskiem novērojumiem, bet jāpieņem tā par mūsu atziņas vispārējās izpaušanas iespējas nepieciešamu nosacījumu, kas jāpostulē ikvienā loģikā un ikvienā atziņu principā, kurš nav skeptisks.

22. §

Gaumes spriedumā domātās vispārējās piekrišanas nepieciešamība ir subjektīva nepieciešamība, kas, pieņemot kopizjūtu, tiek priekšstatīta kā objektīva

Visos spriedumos, ar kuriem kaut ko atzīstam par skaistu, mēs nevienam neatļaujam būt citādās domās, turklāt savu spriedumu tomēr nedibinām uz jēdzieniem, bet tikai uz mūsu izjūtu, kuru liekam sprieduma pamatā nevis kā personisku, bet gan kopīgu izjūtu. Šai nolūkā mēs kopizjūtu tomēr nevaram balstīt uz pieredzi, jo kopizjūta mums it kā dod tiesības uz spriedumiem, kas satur prasību (*ein Sollen*); tā nesaka, ka katrs *piekritis* mūsu spriedumam, bet gan, ka katram *jāpiekrit* mūsu spriedumam. Tātad kopizjūta, kuras sprieduma paraugam es te pieminu savu gaumes spriedumu un kuras dēļ es tam piešķiru *parauga* nozīmību, ir tikai ideāla norma: pieņemot šādu normu, par kārtulu, kas domāta ikvienam, pamatoti varētu padarīt to spriedumu, kas saskan ar šo normu un tajā iekļauto labvēlīgumu pret objektu; jo, kaut gan princips ir tikai subjektīvs, mēs to tomēr pieņemam par subjektīvi vispārīgu principu (par ideju, kas nepieciešama ikvienam), un, ciktāl te ir runa par dažādu spriedēju vienprātību, tas līdzīgi objektīvam principam varētu prasīt vispārēju piekrišanu, ja vien būtu droša pārliecība, ka ir ievērots pareizs pakārtojums.

Šādu nenoteiktu kopizjūtas normu mēs patiešām pieņemam – to pierāda mūsu pretenzija izdarīt gaumes spriedumus. Vai īstenībā pastāv šāda kopizjūta kā konstitutīvs pieredzes iespējas princips vai arī kāds vēl augstāks prāta princips to tikai padara mums par regulatīvu principu, lai visupirms radītu mūsos kopizjūtu augstākiem mērķiem; vai tātad gaume ir kāda sākotnēja un dabiska spēja vai arī tā ir tikai ideja par vēl iegūstamu un mākslīgu spēju, jo gaumes spriedums ar savu prasību pēc vispārējas piekrišanas īstenībā ir tikai prāta prasība radīt šādu izjūtas vienprātību, un vajadzība, t. i., objektīva nepieciešamība,

lai katra cilvēka izjūtas sakristu ar ikviena cita cilvēka īpašo izjūtu, nozīmē tikai to, ka šai ziņā ir iespējams panākt vienprātību, un gaumes spriedums tikai kalpo par piemēru šā principa lietošanai, to mēs te vēl negribam un nevaram izpētīt; pašlaik mums tikai jāsadala gaumes spēja tās elementos, lai pēc tam savienotu kopizjūtas idejā.

No ceturtā momenta secināts skaistuma izskaidrojums

Skaists ir tas, ko bez jēdziena atzīstam par nepieciešama labvēlīguma priekšmetu.

Vispārīga piezīme pie analitikas pirmās nodaļas

Izdarot līdzšinējo iztirzājumu kopsavilkumu, jāatzīst, ka viss reducējas uz gaumes jēdzienu, proti, gaume ir spēja spriest par priekšmetu saistībā ar iztēles *brīvo likumsakarību*. Ja nu gaumes spriedumā iztēle jāaplūko tās brīvībā, tad, pirmkārt, tā jāatzīst nevis par reproduktīvu – par pakļautu asociāciju likumiem –, bet par produktīvu un pašdarbīgu (kā iespējamo vērojumu patvaļīgu formu radītāju), un, kaut arī, uztverot dotu jutekļu priekšmetu, tā ir saistīta ar noteiktu šā objekta formu un tiktāl nav brīva spēle (kā dzejošanā), tad tomēr mums arī labi saprotams, ka priekšmets var tai sniegt tieši tādu formu, kas iekļauj sevī daudzveidīgā savienojumu, kādu iztēle būtu radījusi, saskaņojoties ar *sapratnes likumsakarību* vispār, ja tā pati būtu brīvi atstāta savā vaļā. Bet apgalvojums, ka *iztēle ir brīva* un tomēr pati no sevis *likumsakarīga*, t. i., ka tā ietver sevī autonomiju, būtu pretruna. Tikai sapratne dod likumu. Bet, ja iztēle tiek piespiesta rīkoties pēc noteikta likuma, tad tās produkts formas ziņā, tas, kādam tam jābūt, ir jēdzienu noteikts; bet tādā gadījumā labvēlīgums, kā iepriekš parādījām, nav labvēlīgums pret skaisto, bet labvēlīgums pret labo (pilnību – gan tikai formālu) un spriedums nav gaumes spriedums. Tātad tikai likumība bez likuma un iztēles subjektīva saskaņa ar sapratni bez objektīvās saskaņas, kur priekšstats tiek attiecināts uz noteiktu jēdzienu par priekšmetu, ir savienojama ar brīvu sapratnes likumsakarību (ko sauc arī par mērķtiecību bez mērķa) un gaumes sprieduma savdabību.

Gaumes kritiķi parasti kā pašus vienkāršākos un neapšaubāmākos skaistuma piemērus min ģeometriski pareizus veidojumus – apli, kvadrātu, kubu utt.; taču tos sauc par pareiziem tieši tāpēc, ka tos var iedomāties tikai kā vienkāršu attēlojumu noteiktam jēdzienam, kas kādai figūrai nosaka kārtulu (vienīgo, pēc kuras tā iespējama). Tātad vienam no abiem spriedumiem jābūt aplamam: vai nu kritiķa spriedumam, kas

minētajiem ģeometriskajiem veidojumiem piedēvē skaistumu, vai mūsu spriedumam, kas skaistumam par nepieciešamu atzīst mērķniecību bez jēdziena.

Diezin vai cilvēkam ir vajadzīga gaume, lai pret aplveida figūru justu lielāku labvēlīgumu nekā pret nevērīgu uzmetumu, pret vienādmalu un vienādlenķu četrstūri lielāku labvēlīgumu nekā pret greizu, dažādmalu, it kā izkropļotu četrstūri; šajā gadījumā nepieciešama tikai parastā sapratne, nevis gaume. Kur ir redzams nolūks spriest, piemēram, par kāda laukuma lielumu, vai padarīt kādā iedalījumā saprotamu daļu savstarpējo attiecību un attiecību pret veselo, tur nepieciešamas pareizas, turklāt visvienkāršākā veida figūras, un labvēlīgumu šeit rada nevis tieši figūras izskats, bet tās lietojamība dažādiem iespējamiem nolūkiem. Mums nepatīk istaba, kuras sienas ir šķības, un tāda paša tipa dārza laukums, pat ikviens simetrijas pārkāpums tiklab zvēru atveidos (piem., vienacaini dzīvnieki), kā arī celtnēs vai puķu dobēs, jo tas viss ir pretējs mērķim – ne tikai praktiski, domājot par šo priekšmetu lietojumu, bet arī spriedumam par tiem, vadoties pēc visdažādākajiem nolūkiem; tā tas nav gaumes spriedumā, kas, ja tas ir tīrs, tieši saista labvēlīguma vai nelabvēlīguma priekšmetu ar priekšmeta *aplūkojumu* bez nodoma to izmantot kaut kādam mērķim.

Pareizība, kas ved pie jēdziena par priekšmetu, gan ir nepieciešamais nosacījums (*conditio sine qua non*), lai aptvertu priekšmetu vienā atsevišķā priekšstatā un noteiktu daudzveidīgumu tā formā. Šī noteikšana ir izziņas mērķis, un attiecībā pret izziņu tā vienmēr saistīta arī ar labvēlīgumu (kas pavada ikvienu – pat problemātisku – nolūku). Bet tad tā ir tikai atbalsts risinājumam, kas izriet no uzdevuma, nevis brīva un nenoteikti mērķniecīga dvēseles spēju nodarbe ar to, ko mēs saucam par skaistu un kur izpratne kalpo iztēlei, nevis iztēle izpratnei.

Lietā, kas iespējama tikai ar kādu nolūku, – celtnē, pat dzīvniekā – pareizībai, kas pastāv simetrijā, jāizteic vērojuma vienotība, kas pavada mērķa jēdzienu un arī pieder pie atziņas. Bet tur, kur jāizpaužas tikai priekšstatīspēju brīvajai spēlei (tomēr ar nosacījumu, ka tādēļ netiks kaitēts izpratnei), – parkos, istabu rotājumos, dažādos gaumīgos darinājumos u. tml. –, cik vien iespējams, jāizvairās no tādas pareizības, kas izpaustos kā kaut kas piespiests; tāpēc angļu dārzos un baroka mēbelēs gaume iztēles brīvību noved gandrīz līdz groteskai, bet šādā neatkarībā no jebkādiem kārtulu spaidiem sakņojas gaumes iespēja iztēles izpaušmēs parādīt savu vislielāko pilnību.

Visam stingri pareizajam (kas tuvojas matemātiskai likumībai) kā tādām piemīt kaut kas pretējs gaumei: proti, tas aplūkojot nespēj mūs

ilgstoji piesaistīt un, ja vien ar savu nolūku nepārprotami nav saistīts ar izziņu vai kādu noteiktu praktisku mērķi, rada garlaicību. Turpretim tas, ar ko iztēle var dabiski un mērķtiecīgi spēlēties, mums vienmēr paliek jauns un ar savu izskatu neapnik. Mārsdens (*Marsden*)²¹ Sumatras aprakstā piezīmē, ka dabas brīvais skaistums tur it visur aptver skatītāju un tāpēc drīz vien zaudējis pievilcību, turpretim piparu stādījumi, kur maikstes, gar kurām šis augs vijas, paralēlās linijās veido alejas, izraisījuši viņā lielu sajūsmu, kad viņš tādus ieraudzījis mežā; no tā viņš secina, ka mežonīgais, šķietami nepareizais skaistums patik kā pārmaiņa tikai tam, kurš līdz apnikumam atskatījies pareizā skaistumā. Taču viņam vajadzētu tikai pamēģināt vienu dienu pakavēties šādā piparu stādījumā, lai pārlicinātos, ka, ja sapratne ar pareizuma palīdzību noskaņojusies uz kārtību, kāda tai visur vajadzīga, priekšmets to pārstāj saistīt, drīzāk gan visai nomāc iztēli; turpretim daudzveidīguma ziņā līdz izšķērdībai krāšņā turienes daba, kas nav pakļauta nekādām mākslīgām kārtulām, pastāvīgi varētu sniegt barību viņa gaumei. – Pat putnu dziedāšana, kuru mēs nevaram pakļaut nekādām muzikālām kārtulām, šķiet, satur vairāk brīvības un tāpēc ir pievilcīgāka gaumei nekā skaņumākslas kārtulām pilnīgi paklausīgā cilvēka dziedāšana, jo tā, ja tiek bieži un ilgi atkārtota, mums apnik daudz ātrāk. Taču šeit, kā šķiet, mēs sajaucam savu līdzdalību maza, jauka putniņa jautribā ar viņa dziedāšanas skaistumu, turklāt, ja to pilnīgi precīzi atdarina cilvēks (kā tas palaikam notiek ar lakstīgalas pogošanu), tā mūsu ausij šķiet pavisam bezgaumīga.

Skaisti priekšmeti vēl jāatšķir no tādiem skaista izskata priekšmetiem, kuri ieraudzīti no attāluma (un attāluma dēļ bieži vien nevar tikt skaidri saskatīti). Šādā gadījumā gaumi, šķiet, vairāk vada nevis tas, ko iztēle *uztvērusi*, bet drīzāk tas, kas to pamudinājis uz *dzejiskumu*, t. i., uz īstu fantāziju, kas pakļauj dvēseli, kad acis krītošs daudzveidīgums to nemitīgi rosina darbībai; tā tas varbūt notiek, vērojot kamīna uguns mainīgos tēlus vai burbuļojošu strautu, – nedz vienu, nedz otru nevar saukt par skaistumu, tomēr tie ir pievilcīgi iztēlei, veicinādami tās brīvo spēli.

OTRĀ GRĀMATA

CILDENUMA ANALĪTIKA

23. §

Pāreja no spējas spriest par skaistumu pie spējas spriest par cildenumu

Skaistais un cildenais ir kopīgi tai ziņā, ka abi patik paši par sevi²². Tālāk tai ziņā, ka gan viens, gan otrs pieļauj nevis jutekliski nosacītu vai loģiski noteicošu spriedumu, bet gan refleksijas spriedumu; labvēlīgums tātad saistās nevis ar sajūtu – kā, piemēram, patikamā sajūtu, nedz arī ar kādu noteiktu jēdzienu – kā labvēlīgumu pret labo –, bet tomēr tiek attiecināts uz jēdzieniem, kaut arī nav noteikts, uz kādiem; labvēlīgums tātad saistās tikai ar attēlošanu vai attēlotspēju, ar ko attēlotspēja jeb iztēle dotajā vērojumā tiek aplūkota atbilstoši prāta spējai veidot jēdzienus vai sapratnei kā tās veicinātājai. Tāpēc arī abi šādi spriedumi ir *atsevišķi* un tomēr tādi, kas sevi pasludina par vispārnozīmīgiem ikvienam subjektam, kaut arī to pretenzijas attiecas tikai uz patikas jūtām, nevis priekšmeta izziņu.

Taču uzskritošas ir arī ievērojamās atšķirības starp abiem. Dabas skaistums attiecas uz priekšmeta formu, kas pastāv ierobežojumā; cildenumu turpretim varam atrast arī bezformīgā priekšmetā, jo tajā vai sakarā ar to tiek priekšstatīta *neierobežotība* un tomēr piedomāta arī tās totalitāte, tā ka skaistais, šķiet, kalpo nenoteikta sapratnes jēdziena, bet cildenais – nenoteikta prāta jēdziena attēlošanai. Tātad labvēlīgums pirmajā gadījumā saistīts ar priekšstatu par *kvalitāti*, bet otrajā – ar priekšstatu par *kvantitāti*. Otrais labvēlīguma veids arī visai stipri atšķiras no pirmā labvēlīguma veida: pirmais (skaistais) tieši rada dzīvinošu izjūtu un tāpēc ir savienojams ar pievilcīgumu un iztēles rotaļu, bet otrais (cildenuma izjūta) ir patika, kas rodas tikai netieši, proti,

tādējādi, ka tā tiek radīta ar acumirkļīgas dzīvības spēku aiztures izjūtu un tūdaļ sekojošu jo spēcīgāku to pieplūdumu; tādējādi kā aizkustinājums tā ir nevis spēle, bet gan nopietna iztēles nodarbība. Cildenums tāpēc arī nav savienojams ar pievilcīgumu: tā kā priekšmets ne tikai pievelk dvēseli, bet pārmaiņus aizvien no jauna to arī atgrūž, tad labvēlīgums pret cildenu ietver sevi ne tik daudz pozitīvu patīku, bet vairāk gan apbrīnu vai cieņu, t. i., to var saukt par negatīvu patīku.

Svarīgākā un iekšējā atšķirība starp cildenumu un skaistumu tomēr ir šāda: šeit mēs, kā tam arī jābūt, visupirms aplūkojam cildenumu dabas objektos (mākslas cildenumu, proti, vienmēr ierobežo nosacījumi par atbilstību dabai); dabiskais skaistums (patstāvīgais) savā formā ietver mērķtiecību, ar kuru priekšmets šķiet it kā iepriekšnoteikts mūsu spriestspējai un tādējādi pats par sevi ir labvēlīguma priekšmets; turpretim tas, kas bez prātošanas, tikai uztverē modina mūsos cildenuma jūtas, formas ziņā gan var likties nemērķtiecīgs mūsu spriestspējai, neatbilstošs mūsu attēlotspējai un it kā varmācīgi uztiepts iztēlei, bet tomēr tāpēc tiek vērtēts kā vēl jo cildenāks.

Bet no tā tūdaļ izriet, ka mēs vispār aplami izsakāmies, ja par cildenu saucam kādu *dabas priekšmetu*, lai gan ļoti daudzus no tiem gluži pareizi varam saukt par skaistiem, – jo kā var izteikt atbalstu tam, ko pašu par sevi uztveram kā mērķim neatbilstošu? Mēs varam sacīt tikai to, ka priekšmets ir derīgs tā cildenuma attēlošanai, ko var rast dvēselē, jo īstais cildenums nevar ietverties nevienā jutekliskā formā, bet attiecas tikai uz prāta idejām, kas, lai gan nav atbilstoši attēlojamas, tieši ar šo neatbilstību, kura ir jutekliski attēlojama, tiek rosinātas un atmodinātas dvēselē. Tā, piemēram, plašo, vētras satracināto okeānu nevar saukt par cildenu. Tā izskats ir draudīgs, un dvēselei jau jābūt pildītai ar dažādām idejām, lai šāds vērojums to noskaņotu izjūtai, kas pati ir cildena; turklāt dvēsele tiek pamudināta pamest juteklisko un pievērsties idejām, kas ietver sevi augstāku mērķtiecību.

Patstāvīgais dabas skaistums atklāj mums dabas tehniku, kas rāda dabu kā tādiem likumiem pakļautu sistēmu, kuru principu mēs neatrodam visā savā sapratnes spējā, proti, pakļautu mērķtiecības principam attiecībā uz spriestspējas lietošanu parādību uztverē tā, lai tās būtu jānovērtē ne tikai kā iekļautas dabas bezmērķīgajā mehānismā, bet arī kā piemērotas analogijai ar mākslu. Tātad dabas patstāvīgais skaistums īstenībā gan nepaplašina mūsu dabas objektu izziņu, tomēr paplašina mūsu nojēgu par dabu, proti, virza no tās kā mehānisma nojēgas uz dabas kā mākslas nojēgu; tas dod iespēju uzsākt dziļus pētījumus par šādas formas iespēju. Bet tanī, ko mēs dabā mēdzam saukt par cildenu,

nav tikpat kā nekā tāda, kas vestu pie īpašiem objektīviem principiem un tiem atbilstošām dabas formām, tā ka daba drīzāk savā haotiskumā jeb vismežonīgākajā, jucekligākajā nekārtīgumā un posta darbos modina cildenuma idejas, ja vien tā atklāj savu diženumu un spēku. No tā mēs redzam, ka dabas cildenuma jēdziens ne tuvu nav tik svarīgs un secinājumu ziņā bagātīgs kā dabas skaistuma jēdziens un ka tas vispār neliecina ne par ko mērķtiecīgu pašā dabā, bet tikai par dabas vērojumu iespējamo *lietojumu*, lai padarītu sajūtamu kādu no dabas gluži neatkarīgu mērķtiecību mūsos pašos. Dabas skaistuma pamats jāmeklē ārpus mums, bet cildenuma – tikai mūsos un domāšanas veidā, kas priekšstatā par dabu ienes cildenumu; tā ir ļoti nepieciešama iepriekšēja piezīme, kas cildenuma idejas pilnīgi nošķir no *dabas* mērķtiecības idejas un cildenuma teoriju padara tikai par papildinājumu estētiskajam spriedumam par dabas mērķtiecību, jo ar šo teoriju dabā netiek priekšstatīta nekāda īpaša forma, bet tikai attīstīts mērķtiecīgs sava priekšstata par priekšmetu izmantojums iztēlē.

24. §

Par cildenuma jūtu izpētes iedalījumu

Estētiskajā spriedumā par priekšmetiem attiecībā pret cildeno sprieduma momentu iedalījuma analitika varēs risināties pēc tāda paša principa kā gaumes spriedumu analizē. Labvēlīgumam pret cildenumu, tāpat kā labvēlīgumam pret skaistumu, – kā estētiskās reflektējošās spriestspējas spriedumam – *kvantitātes* ziņā jābūt vispārnozīmīgam, *kvalitātes* ziņā – bez ieinteresētības, bet *attiecības* ziņā tam jāizpauž subjektīva mērķtiecība un *modalitātes* ziņā jārāda šī mērķtiecība kā nepieciešama. Tātad metode šeit neatšķirsies no metodes, ko lietojām iepriekšējā nodaļā; tomēr būtu jāpievērš uzmanība tam, ka tur, kur estētiskais spriedums attiecās uz objekta formu, mēs iesākām ar kvalitātes izpēti, bet šeit, ievērojot, ka tam, ko mēs saucam par cildenu, nepiemīt forma, sāksim ar kvantitāti kā estētiskā sprieduma par cildenumu pirmo momentu; kāpēc tā darām, tas redzams no iepriekšējā paragrāfa.

Cildenuma analīzei tomēr nepieciešams iedalījums, kāds nebija vādzīgs skaistuma analīzei, proti, iedalījums *matemātiski cildenajā* un *dinamiski cildenajā*.

Tā kā cildenuma izjūtai raksturīgi, ka tā izraisa ar spriedumu par priekšmetu saistītu dvēseles *kustību* – atšķirībā no tās ar skaistumu saistītā gaume pieņem un uztur dvēseli mierīgā vērojumā –, bet šāda kustība jānovērtē kā subjektīvi mērķtiecīga (jo cildenais patīk), tad ar

iztēles palīdzību cildenais saistīts vai nu ar *izzinātspēju*, vai ar *iekārotspēju*; taču gan vienā, gan otrā gadījumā spriedums par dotā priekšstata mērķtiecību tiek izdarīts tikai attiecībā uz šīm *spējām* (bez mērķa vai ieinteresētības); tādējādi pirmās tiek piedēvētas objektam kā *matemātisks*, otrās – kā *dinamisks* iztēles noskaņojums, un tāpēc objekts tiek priekšstatīts kā cildens šādā divējādā veidā.

A. Par matemātiski cildeno

25. §

Cildenuma nosaukuma izskaidrojums

Par *cildenu* mēs saucam to, kas ir *absolūti dižens*. Bet būt diženam un būt lielumam ir divi gluži dažādi jēdzieni (*magnitudo* un *quantitas*). Tāpat *vienkārši* (*simpliciter*) *sacīt* – kaut kas ir liels – ir gluži kas cits nekā *sacīt* – tas ir *absolūti dižens* (*absolute, non comparative magnum*). Absolūti diženais ir diženums, *kas pārsniedz katru salīdzinājumu*. – Bet ko gan gribam pateikt, ja kaut ko saucam par lielu vai mazu, vai vidēju? Tas, kas ar to tiek apzīmēts, nav tīrs sapratnes jēdziens, vēl jo mazāk juteklisks vērojums un tikpat maz prāta jēdziens, jo ar to nesaistās nekāds izziņas princips. Tātad tam jābūt spriestspējas jēdzienam vai jārodas no šāda jēdziena, un pamatā tam jāliek priekšstata subjektīva mērķtiecība attiecībā uz spriestspēju. Ka kaut kas ir lielums (*quantum*), var izzināt no pašas lietas bez jebkāda salīdzinājuma ar citām lietām, proti, tas ir tad, kad vienveidīgā daudzība kopā izveido kaut ko vienotu. Bet, lai noteiktu, cik liels tas ir, par mēru tam vienmēr vajadzīgs kaut kas cits, kas arī ir lielums. Bet, tā kā spriedumā par lielumu svarīga ir ne tikai kvantitāte (skaits), bet arī vienības (mēra) lielums un vienības lielumam savukārt vienmēr vajadzīgs kaut kas cits kā mērs, ar ko to var salīdzināt, tad mēs redzam, ka parādību lieluma noteikšana nekādā ziņā nevar katrreiz sniegt absolūtu jēdzienu par lielum, tā vienmēr var sniegt tikai salīdzinošu jēdzienu.

Ja es vienkārši saku, ka kaut kas ir liels, tad šķiet, ka es nedomāju par kādu salīdzinājumu – vismaz ne ar kādu objektīvu mēru, jo ar manu izteikumu nepavisam netiek noteikts, cik liels ir priekšmets. Bet, neraugoties uz to, ka salīdzinājuma mērogs ir tikai subjektīvs, spriedums tomēr pretendē uz vispārēju piekrišanu; spriedumi "šis virs ir skaists" un "viņš ir liels" neierobežo savu nozīmi tikai ar subjektu, kas izteic savu spriedumu, bet – līdzīgi teorētiskam spriedumam – prasa ikviena cilvēka piekrišanu.

Bet, tā kā spriedumā, ar kuru kaut kas tiek vienkārši apzīmēts kā liels, mēs gribam teikt ne tikai to, ka priekšmetam ir kāds lielums, bet piedēvējam tam lielumu, reizē atzīstot to pārāku par daudziem citiem tāda paša veida priekšmetiem un šo pārākumu tomēr noteikti nenorādot, tad tam, protams, pamatā tiek likts mērogs, par kuru domājam, ka to kā tādu var pieņemt ikviens; tas tomēr nav lietojams priekš loģiskā (matemātiski noteiktā), bet gan tikai priekš estētiskā sprieduma par lielumu, jo tas ir tikai subjektīvs mērogs, kas likts par lielumiem reflektējoša sprieduma pamatā. Tas tomēr var būt empīrisks – kā, piemēram, mums pazīstamo cilvēku, zināmas sugas dzīvnieku, koku, māju, kalnu utt. vidējais lielums – vai apriori dots mērogs, kas sprieduma subjekta trūkuma dēļ ierobežots ar attēlošanas subjektīviem nosacījumiem *in concreto*, tiklab praktiskajā laukā – kāda tikuma vai sabiedriskās brīvības un taisnīguma lielums kādā zemē –, kā arī teorētiskajā laukā – izdarīta novērojuma vai mērījuma pareizuma vai nepareizuma lielums – u. tml.

Te jāievēro, ka, ja arī mums nav itin nekādas intereses par objektu, t. i., tā eksistence mums ir vienaldzīga, tomēr tā lielums vien, pat aplūkojot kā tādu, kam nav formas, var radīt tādu labvēlīgumu, kuru varam darīt zināmu visiem, tātad satur subjektīvas mērķtiecības apziņu mūsu izzinātspēju lietojumā, nevis labvēlīgumu pret objektu – kā spriedumā par skaisto (jo tas var būt bezformas), kur reflektējošā spriestspēja attiecībā pret izziņu vispār noskaņota mērķtiecīgi, – bet gan labvēlīgumu pret iztēles paplašināšanu pašu par sevi.

Ja mēs (ar iepriekš minēto ierobežojumu) par kādu priekšmetu vienkārši sakām, ka tas ir liels, tad tas nav matemātiski noteicošs, bet tikai reflektējošs spriedums par priekšstatu par šo priekšmetu – spriedums, kas priekš kāda zināma mūsu izzinātspējas lietojuma lieluma novērtēšanā ir subjektīvi mērķtiecīgs, un šādā gadījumā mēs ar priekšstatu vienmēr saistām sava veida cieņu, tāpat kā ar to, ko mēs saucam vienkārši par mazu, – nicinājumu. Spriedums par lietām – lielām vai mazām – tomēr vērsts uz visu, pat uz visām lietu īpašībām, tāpēc mēs pat skaitumu saucam par lielu vai mazu; tas izskaidrojams ar to, ka viss, ko vien mēs pēc spriestspējas priekšraksta varam attēlot (tātad estētiski priekšstatit) vērojumā, ir parādība, tātad arī kāds daudzums.

Bet, ja nu mēs kaut ko saucam nevis tikai par lielu, bet par jebkādā nolūkā absolūti (ārpus katra salīdzinājuma) dzienu, t. i., cildenu, tad tūlīt kļūst skaidrs, ka mēs neļaujam meklēt nekādu tam atbilstošu mērogu ārpus tā, bet gan meklējam tikai tajā pašā. Tas ir lielums, kas līdzinās tikai sev pašam. No tā izriet, ka cildenais tātad nav meklējams dabas

lietās, bet tikai mūsu idejās, taču, kādās idejās, tas jānoskaidro dedukcijai.

Šo izskaidrojumu var izteikt arī tā: *cildens ir tas, ar kuru salīdzinot viss cits ir niecīgs*. Te labi redzams, ka dabā nevar būt dots nekas tāds, kas, lai par cik lielu mēs to uzskatītu, aplūkots citā attiecībā, nevarētu tikt pazemināts līdz bezgalīgi mazam, un pretēji: nekas nav tik mazs, ka salīdzinājumā ar vēl mazākiem izmēriem to nevarētu mūsu iztēlē paplašināt līdz pasaules lielumam. Bagātīgu vielu pirmajam gadījumam mums snieguši teleskopi, bet otrajam – mikroskopi. No šā viedokļa tā tad nekas, kas var būt jutekļu priekšmets, nav saucams par cildenu. Bet tieši tāpēc, ka mūsu iztēlei piemīt tieksme pēc virzības uz bezgalību, bet mūsu prātam – prasība pēc absolūtas totalitātes kā reālas idejas, pašas šīs mūsu jutekliskās pasaules lietu lieluma vērtēšanas spējas neatbilstība šādai idejai modina kādas pārjutekliskas spējas izjūtu, un izrādās, ka absolūti dižens ir nevis jutekļu priekšmets, bet tikai noteikts priekšmetu lietojums, ko pilnīgi dabiski veic spriestspēja, lai izraisītu šīs pēdējās (izjūtas), un salīdzinājumā ar to ikviens cits lietojums ir niecīgs. Par cildenu tā tad jāsauc nevis objekts, bet gan dvēseles noskaņojums, kuru izraisījis kāds priekšstats, kas nodarbina reflektējošo spriestspēju.

Tā tad iepriekšējām cildenuma izskaidrojuma formulām mēs varam pievienot vēl šo: *cildens ir tas, kā domāšanas iespējamība vien jau pierāda tādu dvēseles spēju, kas sniedzas pāri katram jutekļu mērogam*.

26. §

Par dabas lietu lieluma novērtēšanu, kas nepieciešama cildenuma idejai

Lielumu novērtēšana pēc skaitliskiem jēdzieniem (vai to zīmēm algebrā) ir matemātiska, bet lieluma novērtēšana tikai vērojumā (pēc acumēra) ir estētiska. Nojēgu par to, *cik liels* kaut kas ir, mēs varam iegūt tikai ar skaitļiem (vismaz aptuveni – ar skaitļu rindu, kas sniedzas bezgalībā), kuru vienība ir mērs, un tiktāl katra loģiska lieluma novērtēšana ir matemātiska. Bet, tā kā jāpieņem, ka mēra lielums ir zināms, tad, ja šis lielums būtu jānovērtē tikai ar skaitļiem, kuru vienībai savukārt būtu jābūt citam mēram, tā tad tā būtu jānovērtē matemātiski, mums nekad nevar būt pirmais jeb pamatmērs, tā tad arī nekādas noteiktas jēgas par kādu dotu lielumu. Pamatmēra lieluma novērtēšanai tā tad jāpastāv tikai iespējā to tieši tvert vērojumā un ar iztēles palīdzību lietot skaitļu jēdzienu attēlošanai, t. i., katrs dabas priekšmetu lieluma novērtējums ir galu galā estētisks (t. i., noteikts subjektīvi, nevis objektīvi).

Matemātiskam lielumu novērtējumam nav nekā tāda, kas būtu vislielākais (jo skaitļu vara sniedzas bezgalībā), bet estētiskajam novērtējumam, bez šaubām, ir iespējams vislielākais, un par to es saku: ja to pieņem par absolūtu mēru, par kuru subjektīvi (vērtējošajam subjektam) nav iespējams nekāds cits lielāks mērs, tas raisa cildenuma ideju un tādu aizkustinājumu, kādu nevar radīt nekāds matemātisks lielumu novērtējums ar skaitļiem (varbūt tādā mērā, kādā minētais estētiskais pamatmērs tiek saglabāts dzīvs iztēlē), jo matemātiskais vērtējums salīdzinājumā ar citiem tā paša veida lielumiem vienmēr attēlo tikai relatīvo lielumu, bet estētiskais – absolūto lielumu, ciktāl gars var to tvert vērojumā.

Ietverot iztēlē daudzumu, lai to varētu lietot par mēru vai par vienību lielumu novērtēšanai ar skaitļiem, nepieciešamas divas iztēles spējas darbības: *uztveršana* (*apprehensio*) un *savienošana* (*comprehensio aesthetica*). Uztveršana nerada grūtības, jo tā var vērsties bezgalībā, bet savienošana, jo tālāk virzās uztveršana, kļūst aizvien grūtāka un drīz sasniedz savu maksimumu, proti – vislielāko pamatmēru estētiskajā lieluma novērtēšanā. Jo, ja uztveršana gājusi tik tālu, ka sākumā iztēles uztvertie jutekliskā vērojuma daļējie priekšstati sāk jau izdzist, bet iztēle tomēr traucas uz priekšu, lai uztvertu vēl vairāk, tad tā zaudē tikpat daudz, cik iegūst, un savienošanā ir sasniegts vislielākais, kuram pāri tā nevar pacelties.

Ar to izskaidrojams arī tas, ko Savarī (*Savary*)²³ raksta piezīmēs no Ēģiptes, proti, ka, lai izjustu visu piramīdu diženumu, nedrīkst tām pieiet pārāk tuvu, tāpat kā nedrīkst arī atrasties pārāk tālu no tām. Patiešām, ja atrodamies pārāk tālu no piramīdas, tad uztveramās daļas (cits uz cita saliktie akmeņi) tiek priekšstatītas tikai neskaidri un priekšstats neatstāj iespaidu uz subjekta estētisko spriedumu. Ja atrodamies pārāk tuvu, tad acij vajadzīgs laiks, lai pilnībā uztvertu piramīdu no tās pamatnes līdz virsotnei, bet šādā uztveršanā vienmēr pa daļai izgaist pirmie iespaidi, pirms vēl iztēle sevī uzņēmusi pēdējos, un savienošana tādā gadījumā nekad nav pilnīga. – Tāpat var arī pietiekami izskaidrot samulsumu jeb sava veida apjukumu, kas, kā stāsta, pārņemot skatītāju, kad viņš pirmo reizi ieiet Sv. Pētera baznīcā Romā. Rodas izjūta, ka viņa iztēle ir nesamērojama ar veseluma idejām, kas kavē viņam tās attēlot, turklāt iztēle sasniedz savu maksimumu un, cenšamās to paplašināt, atslīgst pati sevī, jūtot aizkustinošu labvēlīgumu.

Šobrīd es vēl neizteikšos par šā labvēlīguma cēloni, kas saistīts ar priekšstatu, no kura tas vismazāk bija gaidāms, bet kurš mums tomēr ļauj saskatīt priekšstata neatbilstību, tātad arī subjektīvo priekšstata

nemērķniecību priekš spriestspējas iztēles lielumu vērtēšanā; piebildīšu tikai, ka, ja estētiskajam spriedumam jābūt *tīram* (*nesajauktam ne ar kādu teleoloģisku spriedumu kā prāta spriedumu*) un jākalpo par piemēru, kas pilnībā atbilstu *estētiskās* spriestspējas kritikai, tad jāvēršas nevis pie cildenā mākslasdarbos (piemēram, celtnēs, kolonnās utt.), kur gan formu, gan arī lielumu nosaka cilvēka mērķis, nedz arī pie tādām dabas lietām, kuru *jēdziens jau saistās ar noteiktu mērķi* (piemēram, dzīvniekiem, kuru dabiskā būtība ir zināma), bet gan pie mežonīgās dabas (un pat arī pie tās tikai tiktāl, ciktāl tā pati par sevi nesaista vai nesatrauc ar īstenu būtību) – tikai tiktāl, ciktāl tai piemīt lielums. Jo šāda veida priekšstatā daba nesatur neko tādu, kas būtu milzīgs (nedz krāšņs, nedz riebīgs); uztveramais lielums var pieaugt līdz jebkurai pakāpei, ja tikai ar iztēli varam to apvienot vienā veselumā. Priekšmets ir *milzīgs*, ja tas ar savu lielumu iznīcina mērķi, kas veido tā jēdzienu. Bet par *kolosālu* sauc vienkārši tāda jēdziena attēlojumu, kurš gandrīz ir par lielu jebkurai attēlošanai (robežo ar relatīvi milzīgo), jo mērķi – jēdziena attēlošanu – apgrūtina tas, ka priekšmeta vērojums gandrīz pārsniedz mūsu uztveres spējas. – Bet tīrajam spriedumam, lai tas būtu estētisks, nevis sajaukts ar kādu sapratnes vai prāta spriedumu, par tā noteicējpamatu nedrīkst būt objekta mērķis.

Tā kā visam, kam vien vajag reflektējošajai spriestspējai patikt bez ieinteresētības, jārada savā priekšstatā subjektīva un kā tāda arī vispārnozīmīga mērķniecība, lai gan vērtēšanai pamatā nav nekādas priekšmeta *formas* mērķniecības (kā skaistajā), tad rodas jautājums: kāda ir šī subjektīvā mērķniecība un ar ko tā mums tiek diktēta kā norma, lai kalpotu par pamatu vispārnozīmīgajam labvēlīgumam lielumu novērtēšanā, proti, tādā novērtēšanā, kas tiek novesta pat līdz mūsu iztēles spējas neatbilstībai attēlot lieluma jēdzienu?

Savienošanā, kāda nepieciešama lielumu priekšstatišanā, iztēle, nesastopot nekādus šķēršļus, pati no sevis turpina savu gaitu līdz bezgalībai, bet sapratne vada to caur skaitļu jēdzieniem, un iztēlei jāsniedz tiem shēma, un šajā procesā kā saistītā ar loģisko lielumu novērtēšanu gan ir kas objektīvi mērķniecīgs atbilstoši jēdzienam par kādu mērķi (kā jebkurā izmērīšanā), bet nav nekā mērķniecīga un patikama estētiskajai spriestspējai. Šajā mērķniecībā, ko vada kāds nolūks, nav arī nekā tāda, kas spiestu novest mēra lielumu un līdz ar to daudzā *apvienošanas* lielumu vienā vērojumā līdz iztēles spējas robežām – tik tālu, cik tālu vien tā savos attēlojumos var sniegties. Tiešām, lielumu sapratniskajā

novērtēšanā (aritmētikā) mēs tiekam vienādi tālu, vienalga, vai nu vienību savienošanu izdarām līdz skaitlim 10 (dekadikā), vai tikai līdz skaitlim 4 (tetraktikā); tālākā lielumu veidošana tiek izdarīta savienošanā vai, ja daudzums dots vērojumā, uztveršanā, tikai progresīvi (nevis komprehensīvi) atbilstoši kādam pieņemtam progresijas principam. Šajā matemātiskajā lielumu novērtēšanā sapratne tiek vienlīdz labi apkalpota un apmierināta, gan kad iztēle par vienību izvēlas lielumu, ko var aptvert vienā skatienā, piemēram, pēdu vai rūti (*Ruthe*)²⁴, gan kad tā izvēlas vācu jūdzi vai pat zemeslodes diametru – lielumus, kuru uztveršana, bet ne savienošana vienā vērojumā iztēlei ir iespējama (nevis ar *comprehensio aesthetica*, bet gan pavisam labi ar *comprehensio logica* skaitļa jēdzienā). Abos gadījumos loģiskā lielumu vērtēšana netraucēti sniedzas bezgalībā.

Tāču dvēsele saklausa sevī prāta balsi, kas visiem dotiem lielumiem, pat tādiem, kurus nav iespējams pilnīgi uztvert, kaut arī (jutekliskajā priekšstatā) par tiem spriežam kā dotiem veselumā, prasa totalitāti, tātad savienošanu vienā vērojumā, un priekš visiem progresīvi pieaugošās skaitļu rindas locekļiem prasa *attēlojumu*, neizslēdzot no šās prasības bezgalīgo (telpu un aiztecējušo laiku), un drīzāk gan redz nepieciešamību domāt šo bezgalīgo (parastā prāta spriedumā) kā *dotu* (tā totalitātes ziņā) *veselumā*.

Bezgalīgais tomēr ir liels absolūti (nevis tikai salīdzinoši). Salīdzinot ar to, viss cits (no tā paša veida lielumiem) ir mazs. Bet – tas ir vissvarīgākais – jau tikai *iespēja* to domāt kā veselumu liecina par dvēseles spēju, kas sniedzas pāri katram jutekļu mērogam. Jo šeit būtu nepieciešama savienošana, kas par vienību pieņemtu mērogu, kuram būtu noteikta, skaitļos izsakāma attiecība pret bezgalību, bet tas nav iespējams. Tāpēc, lai doto bezgalību tomēr *varētu kaut vai domāt* bez pretrunas, cilvēka dvēselē nepieciešama spēja, kas pati ir pārjutekliska. Jo tikai ar šādu spēju un tās ideju par nūmenu, kas kā tāds nepieļauj vērojumu, bet tomēr kā substrāts liekams pamatā, vērojot pasauli tikai kā parādību, jutekliskās pasaules bezgalīgais tirājā intelektuālajā lielumu novērtēšanā tiek aptverts *veselumā* ar jēdzienu, lai gan matemātiskajā lielumu novērtēšanā ar *skaitļu jēdzieniem* to nekad nevar domāt tā veselumā. Pati šī spēja domāt pārjutekliskā vērojuma bezgalīgo kā *dotu* (tā inteligiblajā substrātā) pārsniedz katru juteklības mērogu un ir dižena pat salīdzinājumā ar matemātiskās novērtēšanas spēju – gan, protams, nevis teorētiskajā ziņā priekš izzināts spējas, bet tomēr kā dvēseles paplašinājums, kas sevī izjūt spēju sniegties pāri juteklības ietvariem kādā citā (proti, praktiskā) nolūkā.

Daba tātad ir cildena tajās savās parādībās, kuru vērojuma priekšstatīšana rada tās bezgalības ideju. Bet tas nevar notikt citādi kā tikai ar mūsu iztēles pat vislielāko centienu neatbilstību priekšmeta lieluma novērtēšanā. Matemātisko lielumu novērtēšanā iztēle tiek galā ar katru priekšmetu un var atrast tam pieņemamu mēru, jo sapratnes skaitļu jēdzieni ar progresijas palīdzību var katru mēru padarīt atbilstošu ikvienam dotam lielumam. Tātad vien *estētiskajā* lieluma novērtēšanā centieni apvienot pārsniedz iztēles spēju, tikai tajā jūtama vēlme saprast progresīvo uztveršanu vienā vērojuma veselumā un turklāt tanī pašā laikā apjaust šās savā virzībā neierobežotās spējas neatbilstību prasībai ar vismazāko sapratnes piepūli atrast lielumu novērtēšanai noderīgu pamatmēru un lietot to lielumu novērtēšanā. Bet īstais nemainīgais dabas pamatmērs ir tās absolūtais veselums, kas tajā – kā parādībā – ir kopā aptverta bezgalība. Bet, tā kā šis pamatmērs ir jēdziens, kas runā pats sev pretim (ievērojot bezgalīgā progresa absolūtās totalitātes neiespējamību), tad tas dabas objekta lielums, ar kuru iztēle neauglīgi izšķiež visu savu apvienotspēju, vienmēr noved dabas jēdzienu pie pārjutekliska substrāta (kas ir pamatā tai un reizē mūsu domāšanas spējai); šis substrāts ar savu diženumu pārsniedz katru jutekļu mērogu, un tāpēc par *cildenu* jāuzskata nevis priekšmets, bet drīzāk dvēseles noskaņojums tā vērtēšanā.

Tātad, tāpat kā estētiskā spriestspēja spriedumā par skaistumu attiecina iztēli tās brīvajā spēlē uz *sapratni*, lai saskaņotos ar tās *jēdzieniem* vispār (bez to noteiksmes), arī spriedumā par lietu kā cildeno šī pati spēja tiek attiecināta uz *prātu*, lai subjektīvi atbilstu tā *idejām* (nenosakot, kādām), t. i., lai radītu tādu dvēseles noskaņojumu, kas atbilstu un būtu saderīgs ar noskaņojumu, pie kura novestu noteiktu (praktisku) ideju ietekme uz mūsu jūtām.

No tā izriet arī, ka patiesais cildenums jāmeklē tikai spriedēja dvēselē, nevis dabas objektā, par kuru spriežot modies šāds dvēseles noskaņojums. Kas gan sauks par cildenām bezveidīgās kalnu grēdas, kas mežonīgā nekārtībā sablīvētas cita uz citas, ar ledus piramidām vai drūmo, trakojošo jūru utt.? Bet dvēsele savā pašas spriedumā tomēr jūtas pacilāta, kad tā šādu objektu aplūkojumā, nemaz neņemot vērā to formu, ļaujas iztēlei un ar to saistītajam, kaut arī pavisam bezmērķīgajam prātam, kas to tikai paplašina, atklāj, ka viss iztēles spēks nav samērojams ar prāta idejām.

Dabas matemātiski cildenā piemērus tās vērojumā mums sniedz visi gadījumi, kad iztēlei kā mērs (skaitļu rindu saīsināšanai) dots nevis lielāks skaitļa jēdziens, bet drīzāk liela vienība. Koks, kuru vērtējam pēc cilvēka

auguma, var katrā ziņā noderēt par mērogu kalnam, un, ja kalns būtu, teiksim, jūdzi augsts, tas varētu noderēt par vienību skaitlim, kas izteic zemeslodes diametra lielumu, lai to padarītu uzskatāmu; zemeslodes diametrs savukārt varētu noderēt par vienību mums pazīstamai planētas sistēmai, bet tā – Piena Ceļam; šādu piena ceļu neizmērojamais daudzums, ko sauc par zvaigžņu miglājiem, kuri, kā domājams, izveido tādu pašu sistēmu, nedod mums iemeslu gaidīt kaut kādas robežas. Cildenums estētiskajā spriedumā par šādu neizmērojamu veselumu izskaidrojams ne tik daudz ar skaitļa lielumu, bet drīzāk ar to, ka virzībā uz priekšu mēs nokļūstam pie aizvien lielākām vienībām; to veicina pasaules ēkas sistemātiskais iedalījums, kas aizvien no jauna rāda mums visu lielo dabā kā mazu, īstenībā parādot tikai mūsu iztēli visā tās neierobežotībā un līdz ar to dabu kā izzūdoši mazu salīdzinājumā ar prāta idejām, ja iztēlei jāsniedz šīm idejām atbilstošs attēlojums.

27. §

Par labvēlīguma kvalitāti spriedumā par cildeno

Izjūta, ka mūsu spējas nav piemērotas tās idejas sasniegšanai, *kura mums ir likums*, ir **cieņa**. Bet ideja par katras mums dotās parādības aptveršanu veseluma vērojumā ir ideja, kuru mums diktē prāta likums, kas neatzīst nekādu citu noteiktu, ikvienam nozīmīgu un nemainīgu mēru kā tikai absolūto veselumu. Taču mūsu iztēle pat savos vislielākajos centienos apvienot doto priekšmetu vienā vērojuma veselumā, ko no tās prasa (tātad prāta idejas attēlošanai), atklāj savu ierobežotību un nepiemērotību, bet reizē tomēr arī sūtību – panākt atbilstību idejai kā likumam. Tātad dabas izjūta ir cieņa pret mūsu pašu sūtību, ko mēs piedēvējam dabas objektam ar zināmu substitūciju (*Subreption*) (jaucot cieņu pret objektu ar cieņu pret cilvēcības ideju mūsu subjektā), kura padara mums it kā uzskatāmu mūsu ar prātu saistītās izzinātnspēju sūtības pārākumu pār vislielāko juteklības spēju.

Cildenuma izjūta tātad ir nepatika, kas estētiskajā lielumu novērtēšanā rodas no iztēles neatbilstības vērtējumam, kuru izdara prāts, un reizē arī pamodināta patika, kas tieši rodas no šā sprieduma atbilstības – sprieduma par vislielākās jutekliskās spējas nesamērojamību ar prāta idejām, jo tiekšanās pēc tām taču mums ir likums. Proti, mums dots likums (prāta), un pie mūsu sūtības pieder visu lielo, ko daba kā jutekļu priekšmetus glabā mums, novērtēt salīdzinājumā ar prāta idejām kā mazu; tas, kas modina mūsos šās pārjutekliskās sūtības izjūtu, atbilst šim likumam. Bet iztēles vislielākie centieni vienības attēlošanā, lai no-

vērtētu lielumus, ir attiecība pret kaut ko *absolūti lielu*, tātad attiecība pret prāta likumu, kas liek par lieluma augstāko mēru pieņemt tikai šo absolūti lielo. Tātad iekšējā atskārta (*innere Wahrnehmung*) par jebkura jutekliska mēra neatbilstību lieluma novērtēšanai ar prātu ir saskaņa ar tā likumiem un neapmierinājums, kas modina mūsos pārjutekliskās sūtības izjūtu, saskaņā ar kuru ir mērķtiecīgi – un līdz ar to rodas patika – uzskatīt katru juteklibas mērogu par neatbilstošu prāta idejām.

Priekšstatot cildeno dabā, dvēsele jūtas *saviļņota*, turpretim estētiskajā spriedumā par skaisto tā ir *mierīgi* vērojoša. Šo saviļņojumu (it īpaši sākumā) var salīdzināt ar satricinājumu, t. i., ar viena un tā paša objekta ātri mainīgu atgrūšanos un pievilkšanos. Iztēlei pārmērīgais (līdz kuram tā tiek novesta vērojuma uztveršanā) ir it kā bezdibenis, kurā tā baidās pazaudēt pati sevi, taču prāta idejai par pārjuteklisko šādi iztēles centieni nepavisam nav pārmērīgi, bet gan ir likumsakarīgi, līdz ar to saistoši tādā pašā mērā, kādā juteklibai tie bija atbaidoši. Pats spriedums turklāt vienmēr paliek tikai estētisks, jo, ievērojot, ka tam pamatā nav noteikta jēdziena par objektu, tas rāda tikai dvēseles spēju (iztēles un prāta) subjektīvo spēli kā harmonisku pat ar to kontrasta palīdzību. Jo tāpat, kā spriedumā par skaisto iztēle un *sapratne* ar savu saskaņu rada subjektīvu mērķtiecību, te iztēle un *prāts* to rada ar savu pretrunību, proti, izraisa izjūtu, ka mums piemīt tīrs patstāvīgs prāts jeb lielumu novērtēšanas spēja, kuras izcilību nevar padarīt acimredzamu citādi, kā tikai atklājot tās spējas nepietiekamību, kas (juteklisko priekšmetu) lielumu attēlošanā pati ir neierobežota.

Telpas izmērišana (kā uztveršana) reizē ir tās aprakstīšana, tātad objektīva kustība iztēlē un progress; turpretim daudzuma apvienošana nevis domas, bet vērojuma vienībā, tātad secīgi uztvertā apvienošana vienā acumirkli, ir regress, kas savukārt atceļ laika nosacījumu iztēles progresā un padara uzskatāmu *esības vienlaicību*. Tātad tā ir (ievērojot, ka secība laikā ir iekšējās maņas un ikviena vērojuma nosacījums) subjektīva iztēles kustība, ar kuru iztēle izdara spiedienu uz iekšējo maņu, kam jābūt jo jūtamākam, jo lielāks ir daudzums, ko iztēle savieno kādā vērojumā. Tātad centieni ietvert lielumu mēru kādā atsevišķā vērojumā, kura uztveršana prasa ievērojamu laiku, ir tāds priekšstatīšanas veids, kas subjektīvā aplūkojumā nav mērķtiecīgs, bet objektīvi ir nepieciešams lieluma novērtēšanai un tātad ir mērķtiecīgs, turklāt tieši tā pati vara, kurai iztēle pakļauj objektu, *priekš visas dvēseles sūtības* tiek vērtēta kā mērķtiecīga.

Cildenuma izjūtas *kvalitāte* rodama nepatikā pret estētisko spriest-spēju par kādu priekšmetu – nepatikā, kas līdz ar to tomēr tiek priekš-

statīta kā mērķtiecīga; tas iespējams tādējādi, ka mūsu pašu nespēja atklāj šā subjekta neierobežoto spēju apziņu, un dvēsele var tās estētiski novērtēt, tikai apzinoties šo nespēju.

Lieluma loģiskā vērtēšanā nespēja ar jutekliskās pasaules lietu mērīšanas progresu laikā un telpā jebkad nonākt pie absolūtās totalitātes tika atzīta par objektīvu – t. i., tika atzīta neiespējamība *domāt* bezgalīgo kā dotu tā veselumā –, nevis tikai par subjektīvu, t. i., par nespēju to uztvert; te netiek ievērota savienošanas pakāpe vienā vērojumā kā mērs, bet viss ir atkarīgs no skaita jēdziena. Tomēr estētiskajā lielumu vērtēšanā skaita jēdziens jāatmet vai arī jāizmaina, un šajā nolūkā mērķtiecīga ir tikai savienošana, ko veic iztēle priekš mēra vienības (tātad izvairoties no jēdzieniem par lieluma jēdzienu secīgas radīšanas likumiem). – Ja nu kāds lielums sasniedz gandrīz vai augstāko pakāpi mūsu spējā savienot vienā vērojumā, bet iztēle ar skaitliskiem lielumiem (attiecībā pret kuriem mēs savu spēju apzināmies kā neierobežotu) tomēr tiek aicināta uz estētisku savienošanu vēl jo lielākā vienībā, tad dvēselē mēs jūtamies kā estētiskā ziņā ieslēgti robežās; taču nepatika pret nepieciešamo iztēles paplašināšanu līdz atbilstībai tam, kas mūsu prāta spējās ir neierobežots, proti, absolūtā veseluma idejai, tātad iztēles spējas nelietderīgums prāta idejām un to atmodināšanai tiek tomēr priekšstatīts kā mērķtiecīgs. Bet tieši ar to pats estētiskais spriedums kļūst subjektīvi mērķtiecīgs priekš prāta kā ideju avota, t. i., priekš tādas intelektuālas savienošanas, ar kuru salīdzinot ikviena estētiska savienošana ir niecīga, un mēs uztveram priekšmetu kā cildenu ar patiku, kas iespējama, tikai pateicoties nepatikai.

B. Par dabas dinamisko cildenumu

28. §

Par dabu kā varenību

Varenība ir spēja, kas pārvar lielus šķēršļus. Kad tiek pārspēta arī tā pretestība, kuram pašam piemīt varenība, to sauc par *varu*. Daba, aplūkota estētiskajā spriedumā kā varenība, kam nav varas pār mums, ir *dinamiski cildena*.

Lai uzskatītu dabu par dinamiski cildenu, tā jāiedomājas kā tāda, kas rada bailes (lai gan nevaram sacīt otrādi – ka katru priekšmetu, kas iedvēš bailes, mēs estētiskajā spriedumā atzīstam par cildenu). Jo estē-

tiskajā spriedumā (bez jēdziena) par pārkumu pār šķēršļiem var spriest tikai pēc pretestības lieluma. Bet tas, kam mēs cenšamies pretoties, ir ļaunums, un, ja mēs neatzīstam par pietiekamu savu spēju tā pārvarēšanai, tas kļūst par bailu priekšmetu. Tātad estētiskajā spriestspējā daba var tikt uzlūkota kā varenība un līdz ar to kā kaut kas dinamiski cildens tikai tiktāl, ciktāl tā tiek uzskatīta par bailu priekšmetu.

Bet priekšmetu var uzskatīt par *briesmīgu*, kaut arī tas mums nedveš bailes, proti, ja mēs par to spriežam, tikai *iedomājoties* gadījumu, kad mēs tam varbūt gribētu pretoties un jebkura pretošanās būtu gluži veltīga. Tā tikumisks cilvēks bistas Dieva, nebaidoties viņa priekšā, jo šādu cilvēku nenodarbina doma, ka viņš kaut kad varētu pretoties Dievam un Viņa baušļiem. Bet katrā šādā gadījumā, ko viņš pašu par sevi neuzskata par neiespējamu, viņš atzīst Dievu par briesmīgu.

Tas, kurš bistas, nekādi nevar spriest par dabas cildenumu, tāpat kā nevar spriest par skaistumu tas, kurš ir tieksmju un kāres varā. Pirmais izvairās uzlūkot priekšmetu, kas iedveš bīklumu, un nav iespējams rast sevi labvēlīgu pret bailēm, ja tās izjustas nopietni. Tāpēc patīkamā sajūta, kas rodas, grūtībām izbeidzoties, ir *prieks*. Prieks, atbrīvojoties no briesmām, ir prieks, kas savienots ar apņemšanos nekad vairs nedoties briesmās; šo izjūtu mēs varbūt pat negribam atcerēties un nekādi nemeklēsim izdevību to atkal pārdzīvot.

Izaicinoši nokarenas, šķietami draudīgas klintis, pie debesīm sablīvējušies negaisa mākoņi, kas tuvojas ar zibšņiem un pērkona dārdiem, vulkāni visā savā graužošajā spēkā, orkāni, kas atstāj aiz sevis postījumus, bezgalīgais okeāns, augsts ūdenskritums varenās upēs u. tml. padara mūsu pretošanās spēju par nenozīmīgu niecību salīdzinājumā ar šo objektu spēku. Bet tie, jo briesmīgāki, šķiet jo pievilcīgāki, ja vien paši atrodamies drošībā, un mēs labprāt saucam šos priekšmetus par cildeniem, jo tie paceļ mūsu dvēseles spēkus pāri parastajam vidusmēram un ļauj sevi atklāt gluži citāda veida pretošanās spējas, kas dod drosmi mēroties spēkiem ar šķietamo dabas visvarenību.

Jo, tāpat kā salīdzinājumā ar dabas neizmērojamību un mūsu spēju nepietiekamību izraudzīties mērogu, kas būtu proporcionāls tās *jomas* estētiskajai lieluma novērtēšanai, mēs atklājam mūsu pašu ierobežotību, lai gan tomēr vienlaikus arī mūsu prāta spējā atradām kādu citu – nejuteklisku mērogu, kas pakļauj sev minēto bezgalību kā vienību un salīdzinot ar kuru viss dabā ir niecīgs, tātad atradām savā dvēselē pārkumu pār dabu pat tās neizmērojamībā, – tā arī tās varenības nepārvaramība, tiesa, ļaujot mums, ja uzlūkojam sevi par dabas būtņiem, atzīt mūsu fizisko nespēku, reizē atklāj gan spēju spriest par sevi kā neatkarīgiem

no tās, gan arī mūsu pārākumu pār dabu; uz to pamatojas gluži citāda veida pašsaglabāšanās nekā tā, kurai var uzbrukt daba ārpus mums un to apdraudēt, – turklāt cilvēcība mūsu personā paliek nepazemota, kaut arī cilvēkam vajadzētu zem šās varas sabrukt. Tādējādi daba mūsu estētiskajā spriedumā tiek vērtēta kā cildena ne tāpēc, ka tā izraisa bailes, bet gan tāpēc, ka tā izraisa mūsu spēku (kas nav daba), lai to, par ko esam norūpējušies (īpašumu, veselību un dzīvību), uzskatītu par niecīgu un lai tāpēc uz dabas spēku (kuram mēs šais lietās, protams, esam pakļauti), kas iedarbojas uz mums un mūsu personību, tomēr neraudzītos kā uz tādu varu, kuras priekšā vajadzētu liekties, kad ir runa par mūsu augstākajiem pamatprincipiem un to apliecināšanu vai noraidīšanu. Tātad dabu saucam par cildenu tikai tāpēc, ka tā paceļ iztēli līdz tādu gadījumu attēlošanai, kur dvēsele pat salīdzinājumā ar dabu var izjust savas sūtības sevišķo cildenumu.

Šāds pašnovērtējums nezaudē neko no tā, ka izjust šo iedvesmojošo labvēlīgumu mēs varam, tikai atrodoties drošībā; tātad, ja briesmas nav nopietnas, tad arī (kā varētu likties) tikpat maz nopietns varētu būt mūsu gara spēju cildenums. Jo labvēlīgums te attiecas tikai uz mūsu spēju *sūtību*, kas šādā gadījumā atklājas, – to iedīgļi mīt mūsu iedabā, taču to attīstīšana un izkopšana atstāta pašu ziņā un ir pašu pienākums. Un tā ir patiesība, lai arī cik stipri cilvēks, ja tikai viņa refleksija līdz tam nonāk, apzinātu savu pašreizējo nespēku.

Šis princips gan šķiet mākslots un sagudrots, tāpēc priekš estētiska sprieduma tas liekas pārspīlēts; taču vērojumi par cilvēku pierāda pretējo, proti, ka šis princips var atrasties pamatā pat visparastākajiem spriedumiem, kaut arī ne vienmēr to apzināties. Jo kas gan pat mežonim ir vislielākās apbrīnas priekšmets? Cilvēks, kas nebistas, kas nedreb, tātad nevairās no briesmām, bet gan ar pilnu apziņu moži ķeras pie darba. Pat visaugstākajā attīstības pakāpē šāda izcila cieņa tiek veltīta karavīram, tikai no viņa vēl prasa, lai reizē tiktu apliecināti arī visi miera laika tikumi: lēnprātība, līdzcietība un pat pienācīgas rūpes par savu paša personu – tieši šo īpašību dēļ briesmās izpaužas viņa dvēseles nepakļaujamība. Tādēļ, lai cik mēs, salīdzinādami valstsvīru un karavadoni, strīdētos par to, kuram pienākas lielāka cieņa, estētiskais spriedums nosveras par labu karavadonim. Pat karam, ja to ved, ievērojot kārtību un respektējot pilsoņu tiesības, piemīt kaut kas cildens, un, ja tauta šādi ved karu, tās domāšanas veids kļūst jo cildenāks, jo lielākas bijušas briesmas un jo drosmīgāk tā, atvairot briesmas, varējusi sevi aizstāvēt, turpretim ilgs miers veicina tirdzniecības gara ieviešanos, bet līdz ar to zemisku savtīgumu, bailīgumu, glēvulību un piezemē tautas domāšanas veidu.

Šim cildenuma jēdziena izskaidrojumam, ciktāl cildenumu piedēvē varenībai, šķiet, pretim runā tas, ka negaisā, vētrā, zemestrīcē u. tml. mēs mēdzam iedomāties Dievu it kā dusmās, bet reizē arī cildenumā, kaut gan iedoma par mūsu dvēseles pārākumu pār šādas varenības izpausmēm un, kā šķiet, pat tās nodomiem būtu reizē neprātība un noziegums. Šķiet, ka šajā gadījumā dvēseles noskaņojums, kas piedienīgs, parādoties šādam priekšmetam, un parasti mēdz būt saistīts ar Viņa ideju šādās dabas norisēs, izpaužas nevis mūsu pašu dabas cildenuma izjūtā, bet drīzāk padevībā, nomāktībā un pilnīgas bezspēcības izjūtā. Reliģijā vispār pielūgsme ar noliektu galvu, satriektības un bailu pilniem žestiem un balsi dievības klātbūtnē, mešanās ceļos šķiet vienīgā piedienīgā izturēšanās, ko tautu vairākums pieņēmis un vēl šobaltdien ievēro. Šāds dvēseles noskaņojums tomēr nepavisam nav pats par sevi un nepieciešami saistīts ar reliģijas un tās priekšmeta *cildenuma* ideju. Cilvēks, kas patiešām bīstas, jo jūt sevi tam iemeslu, apzinādamies, ka ar saviem nosodāmajiem uzskatiem ir noziedzies pret to varu, kuras griba ir neatvairāma un reizē taisnīga, nepavisam nav tādā dvēseles stāvoklī, lai apbrinotu dievišķo diženumu, jo šādai apbrīnai nepieciešams mierīgs vērojums un pilnīgi brīvs spriedums. Tikai tad, kad cilvēks patiešām apzinās savu dievbijīgo noskaņojumu, tāda varenuma iedarbība var viņā izraisīt šās būtnes cildenuma ideju, jo viņš apzinās pats sevi šai gribai atbilstoši cildenu noskaņojumu, bet tas viņu paceļ pāri bailēm no šādām dabas norisēm, kuras viņš vairs neuzskata par augstās būtnes dusmu izpausmēm. Pat pazemīgums – kā savu trūkumu nesaudzīgs novērtējums, kurus citādi, apzinoties savus labos nodomus, viegli varētu aizbildināt ar cilvēka dabas vājumu, – ir cildens dvēseles noskaņojums, labprātīga pakļaušanās pašpārmetumu mokām, lai pamazām izskaustu to cēloni. Tikai ar to reliģija atšķiras no māņticības: māņticība dvēselē rada nevis bijību pret cildenumu, bet gan bažas un bailes visvarenās būtnes priekšā, kuras gribai iebiedētais cilvēks apzinās sevi pakļautu, tomēr neizjūtot pret to vajadzīgo cieņu; no tā, protams, var rasties tikai tikošana pēc labvēlības un centieni pielabināties, nevis reliģija, kas saistīta ar tikumiski labo dzīvesveidu.

Tātad cildenums nemīt vis kādā dabas lietā, bet tikai mūsu dvēselē, ciktāl mēs varam apzināties savu pārākumu pār dabu mūsos un līdz ar to arī pār dabu ārpus mums (jo tā mūs ietekmē). Tādā gadījumā viss, kas modina mūsos šīs jūtas, – un pie tā pieder dabas *varenība*, kas izraisa mūsu spēkus, – saucas (kaut arī ne istā nozīmē) cildens; tikai pieņemot šo ideju mūsos un attiecībā pret to mēs esam spējīgi nonākt

pie tās būtnes cildenuma idejas, kura rada dziļu cieņu nevis tikai ar savu varenību, ko tā apliecina dabā, bet vēl jo vairāk ar mums doto spēju spriest par dabu bez bailēm un domāt mūsu sūtību kā tādu, kas paceļas tai pāri.

29. §

Spriedums par dabas cildenumu un tā modalitāte

Skaistajā dabā ir neskaitāmas lietas, par kurām varam prasīt vienprātību ar mūsu spriedumu un, daudz nekļūdamies, to arī sagaidīt, bet ne tik viegli mēs varam sagaidīt, ka citi piekritis mūsu spriedumam par cildenumu dabā. Jo, kā šķiet, lai varētu izteikt spriedumu par dabas priekšmetu izcilību, ir nepieciešama daudz plašāka kultūra ne tikai estētiskās spriestspējas, bet arī tai pamatā esošās izziņāšanas spējas ziņā.

Dvēseles noskaņojums uz cildenuma jūtām prasa tās atsaucību pret idejām, jo tieši dabas neatbilstībā idejām, tātad tikai gatavībā pieņemt šo neatbilstību un iztēles saspringtos centienus aplūkot dabu kā shēmu idejām, rodams tas, kas atbaida juteklību, bet reizē tomēr ir pievilcīgs: jo tā ir vara, ar kuru prāts vērsas pret juteklību, tikai lai to paplašinātu atbilstoši savai īstajai (praktiskajai) jomai un virzītu pretim bezgalīgajam, kas tai ir bezdibenis. Patiešām, bez tikumisko ideju attīstības tas, ko mēs, kultūras sagatavoti, saucam par cildenu, neizglītotam cilvēkam likties tikai atbaidošs. Dabas varenības apliecinājumos, to postījumos un varas grandiozajā mērogā, salīdzinot ar kuru paša spēki šķiet gluži niecīgi, viņš saskatis tikai grūtības, briesmas un postu, kas apdraudētu ikvienu cilvēku, kurš būtu nonācis to varā. Tā kāds labs un arī saprātīgs Savoijas zemnieks (kā stāsta de Sosīra²⁵ kungs) bez apdomāšanās nosaucis visus ledājiem klāto kalnu mīļotājus par ākstiem. Kas zina, varbūt viņam arī būtu sava daļa taisnības, ja kalnā kāpējs būtu devies briesmās, kas viņu tur apdraudētu, tikai – kā ceļotāju vairums to mēdz darīt – lai izklaidētos vai lai vēlāk varētu sniegt par to patētiskus aprakstus. Taču Sosīra nolūks bija sniegt cilvēkiem zināšanas; bet dvēseli pacilājošās jūtas, ko šis ievērojamais vīrs pārdzīvoja, viņš sniedza saviem lasītājiem it kā papildus.

Bet, ja spriedumam par dabas cildenumu vajadzīga kultūra (lielākā mērā nekā spriedumam par skaistumu), tas nenozīmē, ka šādu spriedumu visupirms radījusi kultūra un varbūt tikai konvencionāli ieviesusi sabiedrībā; šādam spriedumam ir savs pamats cilvēka dabā – tanī, ko reizē ar veselo sapratni ikvienam cilvēkam var piedēvēt un no viņa prasīt, proti, spēju izjust ideju (praktisko), t. i., moralitāti.

Uz to dibinās likumsakarīga citu pievienošanās mūsu spriedumam par cildenumu, kas jau ietverta pašā spriedumā. Jo, tāpat kā tam, kas spriedumā par kādu dabas priekšmetu, kuru mēs atzīstam par skaistu, paliek vienaldzīgs, mēs pārmetam *gaumes* trūkumu, tā arī par tādu cilvēku, kuru nesaviļņo tas, ko mēs vērtējam kā cildenu, mēs sakām, ka viņam nav *jūtu*. Bet gan gaumi, gan arī jūtas mēs prasām no ikviena cilvēka un arī pieņemam tās viņā, ja vien šai cilvēkā ir kaut cik kultūras; atšķirība ir tikai tā, ka gaumi mēs prasām no ikviena bez izņēmuma, jo spriestspēja te attiecinā iztēli tikai uz sapratni kā spēju dot jēdzienus, bet jūtas, ievērojot, ka spriestspēja te attiecinā iztēli uz prātu kā spēju radīt idejas, mēs prasām tikai ar subjektīvu pieņēmumu (par kuru mēs tomēr domājam, ka mums ir tiesības to prasīt no ikviena cilvēka), proti, ar morālo jūtu pieņēmumu cilvēkā, un līdz ar to piešķiram šādam estētiskajam spriedumam nepieciešamību.

Šī estētisko spriedumu modalitāte, proti, tiem piedēvētā nepieciešamība, ir galvenais spriestspējas kritikas moments. Jo tieši modalitāte ļauj tajos parādīt kādu aprioru principu un izņemt tos no empīriskās psiholoģijas, kurā tie paliktu aprakti zem prieka un sāpju jūtām (tikai ar neko neizsakošu epitetu – *smalkākas jūtas*), lai iekļautu tos – un ar to starpniecību spriestspēju – tādu spriedumu klasē, kuriem pamatā ir apriori principi, un kā tādus pārnestu tos transcendentālfilosofijā.

Vispārīga piezīme pie estētisko reflektējošo spriedumu iztīrījuma

Attiecībā pret patikas jūtām priekšmets pieskaitāms *patikamajam, skaistajam, cildenajam* vai arī (absolūti) *labajam (iucundum, pulchrum, sublime, honestum)*.

Patikamais kā iekāres stimulē ir viscaur vienādas dabas, lai kur tas arī rastos un lai arī cik specifiski dažāds būtu (objektīvā aplūkojumā – maņas un sajūtas) priekšstats. Tāpēc, spriežot par tā ietekmi uz dvēseli, svarīgs ir tikai pievilcīgā apjoms (kas darbojas vienlaicīgi vai secīgi) un patikamās sajūtas apjoms; un tas nav izprotams citādi kā tikai ar *kvantitāti*. Patikamais arī mūs nekultivē, bet pieder tikai pie baudas. – *Skaistais* turpretim prasa priekšstatu par objekta kvalitāti, ko varam darīt arī saprotamu un attiecināt uz jēdzieniem (kaut gan estētiskajā spriedumā tas netiek attiecināts uz jēdzieniem); skaistais mūs kultivē, mācīdams pievērst uzmanību mērķtiecībai patikas izjūtā. – *Cildenais* pastāv tikai *attiecībā*, kurā tiek izdarīts spriedums par jutekliski uztverto priekšstatā par dabu, lai jutekliski uztverto atzītu par derīgu pārjutekliskam

lietojumam. – *Absolūti labais*, par kuru spriež subjektīvi pēc jūtām, ko tas izraisa (morālo jūtu objekts), kā subjekta spēku noteicamība ar priekšstatu par *absolūti piespiedošu* likumu, pirmām kārtām atšķiras ar aprioros jēdzienos sakņotas nepieciešamības *modalitāti*, turklāt šī nepieciešamība satur sevī ne tikai *prasību*, bet arī *pavēli*, ar kuru visiem jābūt vienprātis; tiesa, pats par sevi absolūti labais nepieder pie estētiskās spriestspējas, bet gan pie tīrās intelektuālās spriestspējas; to arī piedēvējam nevis dabai, bet brīvībai un nevis tikai reflektējošajā, bet gan noteicošajā spriedumā. Bet *subjekta noteicamība* ar šo ideju – proti, tāda subjekta, kas juteklības liktus *šķēršļus* var izjust sevi un reizē uztvert kā *sava stāvokļa modifikāciju* un pārkumu pār juteklību, šos šķēršļus pārvarot, – t. i., morālās jūtas, tomēr ir tiktāl radniecīga estētiskajai spriestspējai un tās *formālajiem nosacījumiem*, ka morālās jūtas var būt noderīgas, lai parādītu pienākuma pēc veiktās darbības likumsakarību arī kā estētisku, t. i., kā cildenu un kā skaistu, turklāt neko nezaudējot no savas tīrības; tas nevar notikt, ja mēs šīs jūtas grībētu dabiski sasaistīt ar patīkamā izjūtu.

Rezumējot divējādo estētisko spriedumu līdzšinējā iztirzājuma rezultātu, iegūstam šādus īsus izskaidrojumus.

Skaists ir tas, kas patīk vienkārši spriedumā (tātad ne ar jutekliskas sajūtas palīdzību atbilstoši sapratnes jēdzienam). No tā pats par sevi izriet, ka tam jāpatīk bez jebkādas ieinteresētības.

Cildens ir tas, kas patīk tieši tāpēc, ka izrāda pretestību jutekļu interesēm.

Abi šie vispārnozīmīgā estētiskā sprieduma izskaidrojumi balstās uz subjektīviem pamatiem; proti, uz juteklību, veicinot vērojošu sapratni, bet reizē arī vēršoties pret to, taču praktiskā prāta labad, un tomēr tie abi, apvienoti vienā subjektā, ir mērķtiecīgi attiecībā pret morālajām jūtām. Skaistais mūs māca neieinteresēti kaut ko mīlēt, pat dabu, bet cildenais – to augstu vērtēt pat pretēji mūsu (jutekliskajām) interesēm.

Cildeno var aprakstīt šādi: tas ir tāds priekšmets (dabas), *par kuru rodas priekšstats*, kas pamudina *dvēseli domāt* dabas kā ideju attēlojuma nerasniedzamību.

Burtiskā izpratnē un loģiskā aplūkojumā idejas nevar tikt attēlotas. Bet, ja mēs paplašinām savu empirisko priekšstatītspēju (matemātiski vai dinamiski), lai paplašinātu to dabas vērojumam, šai spējai neizbēgami pievienojas prāts kā absolūtas totalitātes un neatkarības spēja, radīdams dvēselē centienus – tiesa, veltīgus – padarīt jutekļu priekšstatus atbilstošus prāta idejām. Šie centieni un pati izjūta, ka ideja nav sasniedzama ar iztēles palīdzību, ir mūsu dvēseles subjektīvās mērķtiecības attēlojums iztēles lietojumā dvēseles pārjutekliskās sūtības labad un spiež

mūs subjektīvi *domāt* pašu dabu tās totalitātē kā kaut kā pārjutekliska attēlojumu, lai gan mēs nevaram šo attēlojumu realizēt *objektīvi*.

Jo mēs drīz vien atskāršam, ka dabai telpā un laikā pilnīgi trūkst nenosacītā, tātad arī absolūtā lieluma, kuru taču prasa visparastākais prāts. Tas arī atgādina, ka mums ir darišana tikai ar dabu kā parādību un daba jāuzlūko tikai par dabas pašas par sevi attēlojumu (kādu prāts ietver idejā). Bet šo pārjutekliskā ideju, kuru mēs gan nevaram tuvāk noteikt, tātad nevaram *izzināt* dabu kā šīs idejas attēlojumu, bet varam to tikai *domāt*, izraisa priekšmets, par kuru izveidota estētiskais spriedums sasprindzina iztēli līdz tās robežai, vai nu tā būtu paplašinājuma (matemātiska) robeža, vai arī robeža tās varai pār dvēseli (dinamiska), turklāt šī ideja dibinās uz dvēseles sūtības izjūtu, kas pilnīgi sniedzas pāri iztēles jomai (uz morālajām jūtām), no kuras viedokļa priekšstats par priekšmetu tiek aplūkots kā subjektīvi mērķtiecīgs.

Patiešām, nekādi nav iedomājama dabas cildenuma izjūta, kas nebūtu saistīta ar morālajam visai tuvu dvēseles noskaņojumu, un, lai gan tiešā patika pret dabas skaistumu tāpat kā priekšnosacījumu pieņem un kultivē zināmu domāšanas veida *liberalitāti*, t. i., labvēlīguma neatkarību no jutekliskās baudas, tad tomēr ar to tiek vairāk priekšstatīta brīvība *spēlē* nekā brīvība likumam pakļautā *nodarbē*, kas izteic cilvēka tikumības isto būtību, kur prātam ar varu jāpakļauj juteklība; tikai estētiskajā spriedumā par cildenumu mēs šo varu iedomājamies tā, kā to lieto pati iztēle kā prāta ierocis.

Tāpēc arī labvēlīgums pret dabas cildenumu ir tikai *negatīvs* (turpretim labvēlīgums pret dabas skaistumu – pozitīvs), proti, tā ir izjūta, ka iztēle pati sev laupījusi brīvību, jo tā tiek mērķtiecīgi noteikta nevis pēc empīriskā lietojuma likuma, bet gan pēc kāda cita likuma. Ar to iztēle iegūst paplašinājumu un varenību, kas ir lielāka par to, kuru ir upurējusi, bet šās varenības pamats ir pašai iztēlei apslēpts – tā *izjūt* upuri jeb zaudējumu un reizē arī cēloni, kam tā pakļauta. *Izbrīna*, kas līdzinās izbailēm, šausmas un svētas trisas, kas sagrābj skatītāju, vērojot kalnu grēdas tiecamies debesis, dziļus bezdibeņus un tajos trakojošus ūdeņus, tumšas neapdzīvotas vietas, kas modina grūtsirdīgas pārdomas, utt., nav istas bailes, ja cilvēks sevi apzinās esam drošībā, bet tikai mēģinājums ar iztēles palīdzību iekļauties šajā stāvokli, lai izjustu tās spējas spēku, kura šādi radīto dvēseles saviļņojumu saista ar tās miera stāvokli, un ar to būtu pārāks pār dabu gan sevī pašā, gan arī ārpus sevis, ciktāl tā var ietekmēt cilvēka labsajūtu. Jo iztēle pēc asociāciju likuma padara mūsu apmierinātības stāvokli atkarīgu no fiziskiem cēloņiem, bet pēc spriestspējas shematisma principiem (tātad ciktāl tā pakārtota brīvībai) ir prāta un tā ideju ierocis, un kā tāds tā ir varenība,

kas stiprina mūsu neatkarību no dabas ietekmēm, lai to, kas tajā liekas esam liels, pazeminātu par niecīgu un tādējādi absolūti lielo iekļautu tikai subjekta paša sūtībā. Šī estētiskās spriestspējas refleksija pacelties līdz atbilstībai prātam (tikai bez noteiktas nojēgas par to), tomēr pat ar iztēles – tās vislielākajā paplašinājumā – objektīvo neatbilstību priekšmetu priekšstata prātam (kā spējai radīt idejas) kā subjektīvi mērķtiecīgu.

Vispār jāpievērš uzmanība tam, ko jau iepriekš minējām, proti, ka spriestspējas transcendentālajā estētikā runa var būt tikai par tīrijiem estētiskajiem spriedumiem; tātad piemērus te nedrīkstam ņemt no tādām skaistiem vai cildeniem dabas priekšmetiem, kas kā priekšnosacījumu pieņem mērķa jēdzienu, jo tādā gadījumā mērķtiecība būtu vai nu teleoloģiska, vai tāda, kas dibinātos tikai uz sajūtām (prieku vai sāpēm), tātad pirmajā gadījumā tā nebūtu estētiska, bet otrajā gadījumā tā nebūtu tīri formāla mērķtiecība. Tātad, ja zvaigžņotās debess skatu saucam par *cildenu*, tad spriedumam par to pamatā nav jāliek jēdzieni par pasaulēm, ko apdzīvo saprātīgas būtnes, un gaišie punkti, ar kuriem redzam piepildītu telpu pār mums, nav jāuzlūko kā viņu saules, kas kustas pa ļoti mērķtiecīgi tām ierādītiem apliem, bet vienkārši jāredz zvaigžņotā debess tikai tā, kā mēs to redzam, proti, kā plaša velve, kas visu aptver, un tikai ar šādu priekšstatu mums jāsaista cildenums, ko tīrais estētiskais spriedums piešķir šim priekšmetam. Tāpat arī, raugoties uz okeānu, mēs nedrīkstam to *domāt*, vadoties pēc dažādām mūs bagātinājušām zināšanām (kas tomēr nav ietvertas tiešajā vērojumā), piemēram, kā plašu ūdens radījumu valsti, kā lielu ūdens krātuvi, kas iztvaikojot piepilda gaisu ar zemei nepieciešamiem mākoņiem, vai arī kā stihiju, kas gan šķir pasaules daļas vienu no otras, tomēr dara iespējamu dzīvu satiksmi starp tām, – jo to visu dod tikai teleoloģiski spriedumi; okeānu jācenšas skatīt tā, kā to dara dzejnieki, – atkarībā no tā, kas atklājas mūsu skatieniem, proti, ja tas ir mierīgs, – kā dzidru ūdens spoguļi, ko ierobežo tikai debess, bet, ja tas kļūst nemierīgs, – kā bezdibeni, kas draud visu apņemt, un tomēr kā cildenu. Tas pats sakāms arī par cildenumu un skaistumu cilvēkā, uz kuru raugoties mēs nedrīkstam vērsties pie mērķu jēdzieniem kā noteicējpamatiem mūsu spriedumiem par to, *kādam nolūkam* noder visi viņa locekļi, un nedrīkstam arī pieļaut, ka atbilstība šiem mērķiem *ietekmētu* mūsu estētisko spriedumu (tad vairs ne tīro), kaut, protams, arī estētiskā labvēlīguma nepieciešamais nosacījums ir – lai cildenais un skaistais nerunātu tiem pretim. Estētiskā mērķtiecība ir spriestspējas likumsakarība *tās brīvībā*. Labvēlīgums pret priekšmetu ir atkarīgs no attiecības, kurā mēs gribam iekļaut iztēli; nepieciešams tikai, lai tā arī pati par sevi uzturētu brīvu dvēseles rosību. Ja turpretim spriedumu noteic kaut kas cits – vienalga,

vai tā būtu jutekliska sajūta vai sapratnes jēdziens –, tad spriedums ir gan likumsakarīgs, bet tas nav *brīvas* spriestspējas spriedums.

Tāpēc, ja runā par intelektuālo skaistumu vai cildenumu, šie izteicieni, *pirmkārt*, nav gluži pareizi, jo intelektuālais skaistums un cildenums ietver tādus estētisko priekšstatu veidus, kas, ja mēs būtu vienīgi tīras inteligences (vai piedēvētu sev tādas kvalitātes), mūsos nemaz nebūtu sastopami; *otrkārt*, kaut arī tie abi kā intelektuāla (morāla) labvēlīguma priekšmeti gan ir savienojami ar estētisko labvēlīgumu, ciktāl tie *nedibinās* ne uz kādu ieinteresētību, tomēr šādu savienojumu apgrūtina tas, ka tiem *jāizraisa* interese, bet tas, lai estētiska sprieduma attēlojums atbilstu labvēlīgumam, iespējams tikai ar jutekliskas ieinteresētības palīdzību – ieinteresētības, kura ar to saistās attēlojumā, kas kaitētu intelektuālajai mērķtiecībai, kura tādējādi zaudētu savu tīrību.

Tīra un nenosacīta intelektuāla labvēlīguma priekšmets ir morālais likums savā varenībā, kuru tas realizē, valdot pār visiem mūsu *iepriekšējiem* dvēseles virzošajiem spēkiem kopumā un katru no tiem atsevišķi; un, tā kā šī varenība, patiesību sakot, var estētiski parādīties tikai upuros (kas ir zaudējums, kaut arī iekšējās brīvības labā, bet līdz ar to atklāj mūsos šās pārjutekliskās spējas neizmērojamo dziļumu ar tās sekām, kas sniedzas nepārredzamajā), tad labvēlīgums no estētiskā viedokļa (attiecībā uz juteklību) ir negatīvs, t. i., ir pretrunā ar šo ieinteresētību, bet no intelektuālā viedokļa tas ir pozitīvs un saistīts ar ieinteresētību. No tā izriet, ka intelektuālais pats par sevi ir mērķtiecīgs (morāli), ka labais estētiskā spriedumā jāiedomājas nevis kā skaists, bet drīzāk kā cildens un tas vairāk modina cieņas jūtas (kas nicina pievilcīgumu) nekā mīlestības un paļāvīgas sliecības jūtas, jo cilvēka daba pieskaņojas šim labajam nevis pati no sevis, bet tikai ar vardarbību pret juteklisko. Un otrādi – tas, ko mēs saucam par cildenu dabā ārpus mums vai arī mūsos (piemēram, daži afekti), tiek domāts tikai kā varenība, kas piemīt dvēselei, kura ar morālu pamatprincipu palīdzību spējīga pacelties pāri *virknei* juteklisku šķēršļu, un ar to modina ieinteresētību.

Es gribu mazliet pakavēties pie nupat teiktā. Labā ideju, savienotu ar afektu, sauc par *entuziasmu*. Šis dvēseles stāvoklis šķiet cildens, turklāt tādā mērā, ka parasti apgalvo, ka bez tā nekas dižens neesot veicams. Taču jebkurš afekts* ir akls gan mērķa izvēlē, gan – pat ja šo mērķi

* *Afekti* pēc savas specifikas atšķiras no *kaislībām*. Afekti attiecas tikai uz jūtām, bet kaislības saistītas ar iekārotspēju un ir tieksmes, kas apgrūtina vai padara neiespējamu patvaļas noteicamību ar pamatprincipiem. Afekti ir brāzmaini un bez iepriekšēja nodoma, kaislības – ilgstošas un pārdomātas; ļaunprātība kā dusmas ir afekts, bet kā naidis (atriebes kāre) – kaislība. Kaislību nekad un nekādā ziņā nevar saukt par cildenu, jo afektā dvēseles brīvība tiek traucēta, bet kaislībā tā tiek anulēta.

devis prāts – tā piepildīšanā, jo afekts ir tāda dvēseles kustība, kas atņem tai spēju brīvi pārdomāt pamatprincipus, lai noteiktu savu rīcību atbilstoši tiem. Afekts tādā nekādā ziņā nevar izpelnīties prāta labvēlīgu. Estētiskais entuziasms tomēr ir cildens, jo tas ir spēku sasprindums, ko izraisa idejas, kuras dod dvēselei spar, kas iedarbojas spēcīgāk un ilgstošāk nekā stimuli, kurus sniedz jutekliskie priekšstatī. Bet (kas liekas divaini) pat *afektu trūkums* (*apatheia, phlegma in significatu bono*)²⁶ tādā dvēselē, kas enerģiski seko saviem nemainīgajiem pamatprincipiem, ir cildens, turklāt šis cildenums ir daudzkārt krietnāks, jo tā pusē nostājas arī tīrā prāta labvēlīgums. Tikai šāda veida dvēseles stāvoklis var saukties par *cildenu*; šāds apzīmējums vēlāk tiek attiecināts arī uz lietām, piemēram, uz celtni, apģērbu, rakstības veidu, manierēm u. tml., ja tās rada ne tik daudz *izbrīnu* (afektu priekšstatā par kaut ko jaunu, kas pārspējis gaidīto), bet vairāk *apbrīnu* (izbrīnu, kas nebeidzas arī tad, kad jaunais zudis), kas rodas tad, ja idejas to attēlojumā bez nodoma un nemāksloti sakrīt ar estētisko labvēlīgumu.

Katrs **enerģiskais** afekts (*animi strenui* – rosina mūsu spēku apziņu jebkuras pretestības pārvarēšanai) ir *estētiski cildens*, piemēram, dusmas, pat izmisums (*sašutis, nevis mazdūšigs*). **Gurdenajam** afektam (*animum languidum* – pašus centienus pretoties padara par nepatīkas priekšmetu) pašam par sevi nepiemīt nekas *cildens*, bet to tomēr var pieskaitīt pie jutekliska skaistuma. Tāpēc *aizkustinājums*, kas var sasniegt afekta stiprumu, arī ir ļoti dažāds. Var būt *drosmīgs* un arī *maīgs* aizkustinājums. Maigais aizkustinājums, ja tas nonācis līdz afektam, nekādā ziņā nav derīgs; sliekšni uz to sauc par *jūtelību*. Līdzcietības sāpes, ko nemaz negrib remdēt vai kam mēs ar nodomu ļaunajam un kas ar maldinošas fantāzijas palīdzību šķiet īstas, liecina par mikstu un reizē vāju dvēseli, kurai ir arī sava skaistā puse, un to var gan saukt par fantastisku, bet nekad – par entuziastisku. Romāni, raudulīgas lugas, sekli tikumiskie priekšraksti, kas niekojas ar tā sauktajiem (kaut arī aplami) cildenajiem uzskatiem, bet īstenībā dara sirdi gurdeni un nejūtīgu pret stingro pienākuma pavēli, atņem mums spēju pievērst uzmanību cieņai gan pret cilvēci mūsu personā, gan arī pret cilvēku tiesībām (kas ir gluži kas cits nekā viņu svētlaime) un vispār sekot jebkādiem stingriem principiem; pat reliģijas mācības, kas ieteic rūpīgu, zemisku cenšanos pēc labvēlības un pieglaimošanas, kas izskauž jebkuru uzticību pašu spējai pretoties ļaunumam, nevis modina stingru apņēmību izmantot visus spēkus, kādi, neraugoties uz vājumu, mums tomēr vēl paliek tieksmju pārvarēšanai, pat neīstais pazemīgums, kas

pašnicināšanā, kunkstošā, liekulīgā nožēlā un tikai pasīvā dvēseles stāvokli saskata vienīgo veidu, kā varam kļūt tikami augstākajai būtnei, – tas viss nekādi nav savienojams ar to, ko varētu saukt par skaistumu, bet vēl jo mazāk ar to, ko varētu saukt par dvēseles cildenumu.

Bet arī brāzmainas dvēseles kustības, vai nu tās – kā pacilātība – būtu saistītas ar reliģijas idejām, vai arī – kā tikai kultūrai piederīgas – ar idejām, kurām piemīt sabiedriska interese, nekādā ziņā nevar, lai cik ļoti tās sasprindzinātu iztēli, pretendēt uz *cildena* attēlojuma godu, ja tās nerada tādu dvēseles noskaņojumu, kas, kaut arī tikai netieši, ietekmē cilvēka stipruma apziņu un apņēmību tiekties pēc tā, kas rada tiru intelektuālu mērķtiecību (pēc pārvērtēkliskā). Jo citādi visi šie aizkustinājuma veidi pieder tikai pie kustībām (*Motion*), ko labprāt izdarām veselības labad. Patīkamais gurdenums, kas seko šādam afektu spēles radītam uzmundrinājumam, ir labsajūtas bauda, kas rodas no dažādo dzīvības spēku atjaunotā līdzsvara mūsos un galu galā līdzinās tai baudai, kuru par tik patīkamu atzīst baudkārie austrumnieki, liekot it kā izmīcīt savu ķermeni, maigi spaidīt un locīt visus savus muskuļus un locītavas; atšķirība ir tikai tā, ka tur vadošais princips lielākoties ir mūsos pašos, bet šeit turpretim tas atrodas pilnīgi ārpus mums. Dažkārt cilvēks domā, ka sprediķis viņu ir pacilājis, taču patiesībā nekas viņā nav uzcelts (nekāda labu maksimu sistēma); viņš domā, ka viņu padarījusi labāku kāda traģēdija, kaut arī vienkārši priecājas, ka laimīgi aizdzinis garlaicību. Cildenums tāpat vienmēr ir saistīts ar *domāšanas veidu*, t. i., maksimām – radīt intelektuālajam un prāta idejām pārkumu pār juteklību.

Nav jāraizējas, ka cildenuma jūtas kaut ko zaudēs no šāda abstrakta attēlojuma veida, kas attiecībā uz juteklisko ir gluži negatīvs, jo iztēle, kaut arī tā ārpus jutekliskā ietvariem neatrod nekādu atbalstu, tomēr jūtas neierobežota, tieši pateicoties šāda tās robežu novāksšanai; šī abstrakcija tāpat ir bezgalības attēlojums, kas gan tieši tāpēc nekad nevar būt citāds kā tikai negatīvs attēlojums, bet tomēr paplašina dvēseli. Varbūt jūdu likumu grāmatā nav cildenākas vietas kā bauslis: netaisi sev tēlus vai dieveklus nedz pēc tā, kas ir debesis, nedz pēc tā, kas ir virs zemes, nedz pēc tā, kas ir zem zemes, utt. Tikai šāds bauslis var izskaidrot entuziasmu, ko jūdu tauta jūta pret savu reliģiju tikumiskās kultūras attīstības laikmetā, kad tā sevi salīdzināja ar citām tautām, – tas izskaidro arī lepnumu, kādu iedvēš muhamedānisms. Tas pats attiecas arī uz priekšstatu par morālo likumu un spējām uz moralitāti mūsos. Gluži veltas ir bažas, ka, ja tai atņems visu, kas saistīts ar jūtām, tajā paliks tikai auksta, nedzīva piekrišana bez jebkāda rosinoša spēka vai

aizkustinājuma. Ir tieši pretēji: tur, kur jutekļi vairs neko neredz savā priekšā, kur paliek tikai neapšaubāmā un neizdzēšamā tikumības ideja, gan drīzāk būtu nepieciešams padarīt mērenāku neierobežotas iztēles sparu, lai neļautu tam sakāpt līdz entuziasmam, nekā bailēs no šo ideju bezspēcīguma meklēt palīdzību attēlos un bērnišķīgos līdzekļos. Tāpēc arī valdības ļāvušas bagātīgi apgādāt reliģiju ar šāda veida piederumiem un tādējādi centušās atņemt pavalstniekiem pūles un reizē arī spēju paplašināt savus dvēseles spēkus pāri tiem patvaļīgi noteiktajām robežām, lai, padarot tos pasīvus, vieglāk turētu savā varā.

Turpretim šis tirais, dvēseli pacilājošais negatīvais tikumības attēlojums tieši tāpēc, ka tas ir tikai negatīvs, neved ne pie kādas bīstamas jūsmošanas, kas ir slimīga iedoma mēģināt saskatīt kaut ko pāri katrām juteklības robežām, t. i., sapņot, pēc principiem (darīt neprātības ar prātu). Jo brīvības idejas neizdibināmība pilnīgi nogriež ceļu katram pozitīvam attēlojumam, bet morālais likums pats par sevi mūsos ir pietiekams un sākotnēji noteicošs, tā ka tas pat nepieļauj meklēt kādu noteicējpamatu ārpus šā likuma. Ja entuziasmu salīdzinām ar *ārprātu*, tad *jūsmošanu* var salīdzināt ar *neprātību*, turklāt tā vismazāk savienojama ar cildeno, jo savā prātošanā ir smieklīga. Entuziasmā kā afektā iztēle ir nevaldāma; jūsmošanā kā iesakņotā, sevi vērstā prātojošā kaislibā tai nav nekādu kārtulu. Entuziasms ir pārejoša nejaušība, un tas palaikam var piemeklēt pat visveselīgāko sapratni; jūsmošana ir slimība, kas nodara sapratnei postu.

Vientiesība (nemākslota mērķtiecība) ir it kā dabas stils cildenajā un tādējādi arī tikumības stils – tikumības, kas ir otra (pārjutekliska) daba, par kuru mēs zinām tikai tās likumus, nespēdami sevi ar vērojumu sasniegt pārjuteklisko spēju, kas satur šās likumdošanas pamatu.

Vēl jāpiebilst, ka, lai gan labvēlīgums pret skaistumu, tāpat kā labvēlīgums pret cildenumu, ar vispārējo *izpaužamību* ne tikai manāmi atšķiras no citiem estētiskiem spriedumiem, bet, pateicoties šai īpašībai, gūst arī sabiedrības interesi (kur to var darīt zināmu citiem), tomēr arī *atšķirtība no katras sabiedrības* tiek uzlūkota par kaut ko cildenu, ja tā dibinās uz idejām, kas iziet ārpus jebkuras jutekliskās ieinteresētības ietvariem. Ja cilvēkam pietiek ar sevi pašu, tātad ja viņš neizjūt vajadzību pēc sabiedrības, bet tomēr nav nesabiedriskis, t. i., nebēg no sabiedrības, tad viņā ir kaut kas, kas tuvojas cildenumam, – tāpat kā jebkura atbrīvošanās no vajadzībām. Turpretim bēgšana no cilvēkiem *mizantropijas* dēļ – viņus ienīstot – vai antropofobijas (bailes no cilvēkiem) dēļ – baiļojoties no viņiem kā ienaidniekiem – ir gan riebīga, gan nicināma. Kaut gan ir kāda mizantropija (to tā nemaz nedrīkstētu saukt), uz kuru līdz ar vecumu dažkārt sliecas daudzu labestīgu cilvēku

dvēseles, *labas gribas* (*Wohllwollen*) ziņā tā ir pietiekami filantropiska, taču ilgas bēdīgas pieredzes rezultātā ir tālu no *labvēlīguma* pret cilvēkiem; par to liecina sliekšme uz vientulību, fantastiska vēlme pavadīt mūžu tālā lauku īpašumā vai arī (raksturīga gados jaunākiem cilvēkiem) sapņos iecerēta svētlaime nodzīvot mūžu kādā pārējai pasaulei nezināmā salā šaurā ģimenes lokā – to labi pratuši izmantot romānu rakstnieki vai robinsonāžu sacerētāji. Neīstums, nepateicība, netaisnība, bērnišķīgums, izvirzot mērķus, kurus paši bijām uzskatījuši par svarīgiem un lieliem un kuru vārdā cilvēki nodara cits citam visdažādākās iedomājamās nelaimes, ir tādā pretrunā ar ideju par to, kas šādi cilvēki, ja vien gribējuši, varētu būt, un tik lielā mērā runā pretim dzīvajai vēlmei redzēt viņus labākus, ka, lai viņus nesāktu nīst – jo mīlēt tos nevar –, atteikšanās no visiem sabiedriskajiem priekiem šķiet tikai mazs upuris. Šīs skumjas – nevis par nelaimēm, ko liktenis uzsūta kādam citam (skumju cēlonis ir simpātijas), bet par nelaimēm, kuras viņi sagādā paši sev (skumjas dibinās uz antipātiju pamatprincipos), – ir cildenas, jo tās dibinās uz idejām, kamēr iepriekš minētās varbūt var uzskatīt tikai par skaistām. – Savā Alpu ceļojumu aprakstā tikpat asprātīgais, cik pamatīgais *Sosīrs* saka par Bonomu, kādu no Savoijas kalnājiem: "Tur valda pliekanas skumjas." Tātad, šķiet, viņam tomēr bijušas pazīstamas arī *interesantās* skumjas, ko iedvēš tuksnesīga apvidus skats, kur cilvēki labprāt gribētu pārcelties, lai neko vairs nedz dzirdētu, nedz zinātu par pasauli, kaut arī šai vietai nav jābūt tik ļoti skarbai, ka tā sniegtu tikai augstākā mērā grūtu eksistenci. – Es izteicu šo piezīmi tikai ar nolūku atgādināt, ka arī skumjas (nevis nomācošas bēdas) varam pieskaitīt pie *možajiem* afektiem, ja tām ir savs pamats morālajās idejās; bet, ja tās dibinātas uz simpātijām un kā tādas izteic līdzjūtību, tās pieder tikai pie *gurdenajiem* afektiem; šīs piezīmes nolūks ir pievērst uzmanību dvēseles stāvoklim, kas tikai pirmajā gadījumā ir cildens.

Ar tikko sniegto estētisko spriedumu transcendentālo aplūkojumu tagad var salīdzināt arī fizioloģisko iztirzājumu, ko Bērks (*Burke*)²⁷ un daudzi citi ar asu prātu apveltīti vīri mums līdzās veikuši, lai redzētu, kurp mūs ved cildenuma un skaistuma tīri empiriskais aplūkojums. Bērks*, kas ir pelnījis, lai starp šādu apcerējumu autoriem viņu minētu kā pašu

* Pēc viņa darba vācu tulkojuma: *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe von Schönen und Erhabenen*. – Rīga, bei Hartknoch, 1773.

nozīmīgāko, darba gaitā secina (sava darba 223. lappusē): "Cildenuma jūtas dibinās uz pašuzpurēšanās dziņu un uz *bailēm*, t. i., ciešanām, kas, ievērojot, ka tās neaiziet līdz ķermeņa daļu istenam satricinājumam, rada kustības, bet tās, iztiridamas smalkākos un rupjākos asinsvadus no bīstamiem vai apgrūtināšiem aizsērējumiem, spēj izraisīt patīkamas sajūtas, gan ne patiku, bet īpašu tikamu trīsu veidu, zināmu mieru, kas sajaukts ar izbīli." Skaistumu, ko viņš balsta uz mīlestību (prasot tomēr, lai no tās nošķirtu iekāri), viņš reducē (251.–252. lpp.) uz "ķermeņa šķiedru saīsināšanos, atslābumu un pagurumu, tātad atmiekšķēšanos, atšķaidīšanos, nogurumu, sabrukumu, atmiršanu, izkušanu baudas dēļ". Un šādu izskaidrojumu viņš apstiprina ne tikai ar tiem gadījumiem, kad iztēle var radīt tiklab skaistuma, kā arī cildenuma jūtas, ne tikai savienodamās ar sapratni, bet pat savienodamās ar jutekliskām sajūtām. – Kā psiholoģiski novērojumi šī mūsu dvēseles fenomenu analīze ir visai jauka un sniedz bagātīgu vielu populāriem empīriskās antropoloģijas pētījumiem. Nav arī noliedzams, ka visus mūsu priekšstatus, lai tie objektīvi būtu tikai jutekliski vai arī pilnīgi intelektuāli, subjektīvi tomēr var savienot ar apmierinājumu vai ciešanām, lai cik nemanāmi abi būtu (jo visi tie aficē dzīvības izjūtu, un neviens no tiem, ciktāl priekšstats ir subjekta modifikācija, nevar būt indifferents); nav arī noliedzams, ka *apmierinājums* un *ciešanas*, kā apgalvojis Epikūrs, galu galā tomēr vienmēr ir ķermeniskas, vai nu tās sāktos ar iztēli, vai pat ar sapratnes priekšstatiem, jo dzīvība bez kāda ķermeņa orgāna sajūtas ir tikai savas eksistences apziņa, bet nevis labā vai sliktā pašsajūta, t. i., dzīvības spēku veicināšanas vai kavēšanas izjūta, jo dvēsele pati par sevi ir kopumā dzīvība (pats dzīvības princips), un kavēkļi vai stimuli jāmeklē ārpus tās un tomēr pašā cilvēkā, tātad savienojumā ar viņa ķermeni.

Bet, ja labvēlīgumu pret priekšmetu atrodam tikai apmierinājumā, ko tas sagādā ar pievilcīgumu vai aizkustinājumu, tad ne no viena *cita* nevaram gaidīt, lai viņš piekristu estētiskajam spriedumam, kādu izsakām mēs, jo šai ziņā jebkurš ar pilnām tiesībām vērsās tikai pie savas personiskās izjūtas. Bet tādā gadījumā pilnīgi izbeidzas arī katra gaumes cenzūra, ja vien piemēru, ko sniedz citi nejaušas spriedumu sakritības pēc, nepadara par piekrišanas *pavēli* mums, kaut arī šādam principam mēs, domājams, stātos pretim un atsauktos uz savām dabiskajām tiesībām pakļaut spriedumu, kas dibinās uz mūsu pašsajūtas tiešajām izjūtām – uz mūsu pašu un nevis citu cilvēku sajūtām.

Tātad, ja gaumes spriedums nepieciešami jāuzskata nevis par *egoistisku*, bet pēc savas iedabas, t. i., pats par sevi, nevis piemēru dēļ,

kurus sniedz citi pēc savas gaumes, par plurālistisku, ja to uzskatām par cienīgu prasīt, lai ikviens tam piekristu, tad tam pamatā jābūt kaut kādam aprioram principam (objektīvam vai subjektīvam), pie kura mēs nekad nevaram nonākt, pētiot dvēseles izmaiņu empīriskos likumus, jo šie likumi mums tikai ļauj uzzināt, kā tiek spriests, bet nevis pavēl, kā jāspriež, un turklāt tā, ka pavēle būtu *nenosacīta*, kā to kā priekšnosacījumu pieņem gaumes spriedumi, mēģinot *tieši* savienot labvēlīgumu ar priekšstatu. Tātad estētisko spriedumu empīriskais iztīrījums vienmēr var kalpot par sākumu, lai sagādātu vielu dziļākiem pētījumiem; transcendentāls šās spējas iztīrījums tomēr ir iespējams, un tas ir būtiski saistīts ar gaumes kritiku. Jo, ja gaumei nebūtu aprioru principu, tā nevarētu spriest par citu gaumi un izsacīt ar kaut cik dibinātām tiesībām atzinīgus vai iznīcinošus vārdus.

Visu pārējo, kas pieder pie estētisko spriedumu analītikas, satur vispārīgs

tīro estētisko spriedumu dedukcija.

30. §

Estētisko spriedumu dedukcija²⁸ par dabas priekšmetiem vērsama nevis uz to, ko mēs tajā saucam par cildenu, bet tikai uz skaisto

Estētiska sprieduma – kā sprieduma, kam jādibinās uz kādu aprioru principu, – pretenzijai uz vispārnozīmību jebkuram subjektam vajadzīga dedukcija (t. i., pretenzijas leģitimācija), kas vēl jāpievieno šā sprieduma ekspozīcijai, ja, proti, spriedums attiecas uz labvēlīgumu vai nelabvēlīgumu pret *objekta formu*. Tādi ir gaumes spriedumi par dabas skaistumu. Šādā gadījumā mērķtiecība tomēr sakņojas objektā un tā veidolā, kaut arī šī mērķtiecība nenorāda viena objekta attiecību pret citiem priekšmetiem atbilstoši jēdzieniem (priekš izziņas sprieduma), bet vispār skar tikai šās formas uztveršanu, ciktāl tā izrādās atbilstoša *spējai* dot jēdzienus, kā arī to attēlošanas *spējai* (kas ir tas pats kas uztveršanas spēja) dvēselē. Tāpēc arī par dabas skaistumu var izvirzīt dažādus jautājumus, kas attiecas uz šo tās formu mērķtiecības cēloni, piemēram, kā lai izskaidro, kāpēc daba tik izšķērdīgi izplatījusi skaistumu visur, pat okeāna dziļumā, kur tikai reti iekļūst cilvēka skatiens (kam taču vienīgajam šis skaistums var būt mērķtiecīgs), u. tml.

Tikai dabas cildenums – ja mēs par to izsakām tīru estētisku spriedumu, kas nav sajaukts ar jēdzieniem par pilnību kā objektīvu mērķniecību, jo šādā gadījumā spriedums būtu teleoloģisks, – var tikt uzlūkots kā pilnīgi bezformīgs jeb bezveidīgs, bet tomēr kā tīra labvēlīguma priekšmets, un tas var uzrādīt dotā priekšstata subjektīvo mērķniecību; un tad rodas jautājums, vai no šāda veida estētiskā sprieduma – izņemot skaidrojumu, kas tajā domāts, – var vēl prasīt pretenziju uz kādu (subjektīvu) aprioru principu dedukciju.

Uz to var atbildēt, ka, runājot par dabas cildenumu, mēs neizsakāmies īsti pareizi un būtībā cildenums jāpiedēvē tikai domāšanas veidam vai drīzāk tā pamatam cilvēka dabā. Bezformīgā un nemērķniecīgā priekšmeta uztveršana dod tikai iemeslu, lai to apzinātos, un priekšmets šādā subjektīvi mērķniecīgā veidā tiek tikai *lietots*, bet nevis kā tāds *pats par sevi* un savas formas pēc aplūkots (it kā *species finalis accepta, non data*)²⁹. Tāpēc mūsu sniegtais spriedumu par dabas cildenumu izskaidrojums tani pašā laikā ir šo spriedumu dedukcija. Jo, analizējot šais spriedumos spriestspējas refleksiju, mēs atklājam tajos izzinātspēju mērķniecīgu attiecību, kas apriori jāliek mērķu spējai (gribai) pamatā, un tāpēc tā ir apriori mērķniecīga; tas reizē ietver dedukciju, t. i., attaisnojumu šāda sprieduma pretenzijai uz vispārniepieciešamu nozīmīgumu.

Tātad mums būs jāmeklē tikai gaumes spriedumu, t. i., spriedumu par dabas lietu skaistumu, dedukcija un tādējādi jāmeģina atrisināt uzdevumu priekš visas estētiskās spriestspējas vispār.

31. §

Par gaumes spriedumu dedukcijas metodi

Pienākums veikt dedukciju, t. i., apstiprināt zināma veida spriedumu likumsakarību, izvirzās tikai tad, ja spriedums pretendē uz nepieciešamību; tas attiecas arī uz gadījumu, ja spriedums prasa subjektīvu vispārību, t. i., ikviena cilvēka piekrišanu, kaut arī tas tomēr nav izziņas spriedums, bet tikai patikas vai nepatikas spriedums par kādu dotu priekšmetu, t. i., ja tas izteic pretenziju uz visiem bez izņēmuma nozīmīgu subjektīvu mērķniecību, kurai nav jādibinās uz lietas jēdzieniem, jo šis spriedums ir gaumes spriedums.

Tā kā šajā gadījumā mums nav darišana ar izziņas spriedumu – ne ar teorētisku, kura pamatā ir sapratnes dots *dabas* jēdziens vispār, ne ar praktisku (tīru), kura pamatā ir prāta apriori dota *brīvības* ideja, – un mums tātad pēc tā apriorā nozīmīguma nav jāattaisno nedz spriedums, kurš rāda, kas ir lieta, nedz spriedums, ka lietas radišanai man kaut kas

jāveic: tad spriestspējai vispār būtu jāparāda tikai tāda *atsevišķa* sprieduma *vispārnozīmība*, kurš izteic empīriskā priekšstata par priekšmeta formu subjektīvo mērķtiecību, lai izskaidrotu, kā iespējams, ka priekšmets var patikt tikai spriedumā (bez jutekliskas sajūtas vai jēdziena), un, tāpat kā spriedumam par priekšmetu tā *izzināšanai* vispār ir savas vispārīgas kārtulas, arī jebkura cilvēka labvēlīgumu mēs varētu uzskatīt par kārtulu ikvienam citam.

Ja šai vispārnozīmībai nav jādibinās uz balsu skaitīšanu un citu cilvēku aptauju par viņu izjūtu veidu, bet gan uz tā subjekta autonomiju, kurš izsaka spriedumu par patikas jūtām (pret doto priekšmetu), t. i., uz viņa paša gaumi, bet vispārnozīmība tomēr nav arī jāatvasina no jēdzieniem, tad šādam spriedumam – un gaumes spriedums patiešām ir šāds spriedums – piemīt divējāda un tomēr loģiska īpatnība, proti, *pirmkārt* – apriora vispārnozīmība, kas tomēr nav loģiska vispārība uz jēdzienu pamata, bet gan ir atsevišķa sprieduma vispārība; *otrkārt* – nepieciešamība (kurai vienmēr jādibinās uz aprioriem pamatiem), kas tomēr nav atkarīga no aprioriem pierādījumiem, priekšstats par kuriem varētu piespiest citus uz piekrišanu, ko gaumes spriedums gaida no ikviena.

Šo loģisko īpatnību noskaidrošana, ar kurām gaumes spriedums atšķiras no visiem izziņas spriedumiem, – ja mēs sākumā abstrahējamies no visa tā satura, proti, no patikas jūtām, un salīdzinām tikai estētisko formu ar objektīvo sprieduma formu, kā to prasa loģika, – būs pietiekama šās savdabīgās spējas dedukcijai. Mēs vēlamies vispirms parādīt gaumes raksturīgās īpašības, paskaidrojot tās ar piemēriem.

32. §

Gaumes sprieduma pirmā īpatnība

Gaumes spriedums nosaka savu priekšmetu kā tādu, kas izraisa labvēlīgumu (kā skaistumu), pretendējot uz *jebkura* cilvēka piekrišanu, it kā šāds spriedums būtu objektīvs spriedums.

Sacīt – šī puķe ir skaista – nozīmē to pašu, ko atkārtot pašas puķes pretenziju uz ikviena cilvēka labvēlīgumu. Puķe nevar pretendēt uz to, ka tās smarža ir patiekama. Jo vienu šī smarža sajūsmīna, bet otram tā ir neciešama. Vai no tā varētu secināt ko citu kā tikai to, ka skaistums jāuzskata par pašas puķes īpašību, kura nepielāgojas daudzo prātu un tikpat daudzo maņu dažādībai, bet no kuras jāvadās, ja grib par to spriest? Un tomēr tā tas nav. Jo gaumes sprieduma īpatnība ir tā, ka, saucot kādu lietu par skaistu, tas balstās tikai uz īpašībām, ar kurām tā pielāgojas mūsu uztveres veidam.

Turklāt no katra sprieduma, kam jāpierāda subjekta gaume, tiek prasīts, lai subjekts spriestu pats, necenšoties visupirms ar pieredzes palīdzību iepazīties ar citu cilvēku spriedumiem un nonākt pie lēmuma, ievērojot viņu labvēlīgumu vai nelabvēlīgumu pret doto priekšmetu, – savs spriedums viņam tādā jāizsaka nevis kā citu spriedumu atdarinājums, jo kāda lieta varbūt patiešām patiek visiem, bet gan apriori. Tomēr būtu jāpieņem, ka aprioram spriedumam jāsaturs objekta jēdziens, kura izziņāšanai tam ir princips, bet gaumes spriedums nebūt nedibinās uz jēdzieniem, un vispār tas ir nevis izziņas, bet tikai estētisks spriedums.

Tāpēc jauna dzejnieka pārliedību, ka viņa dzeja ir skaista, nemainīs nedz publikas, nedz viņa draugu spriedumi, un, ja arī viņš tajos ieklausās, tad tas notiek nevis tāpēc, ka sāk vērtēt citādi savu sacerējumu, bet gan tāpēc, ka vēlmē gūt atzinību viņš, kaut arī būtu pārliedināts, ka visai publikai ir aplama gaume (katrā ziņā spriedumā par viņu), tomēr (pat pretēji savam spriedumam) rod iemeslu piemēroties vispārējiem maldiem. Tikai vēlāk, kad, veicot amata pienākumus, spriestspēja būs kļuvusi asāka, viņš labprātīgi atsacīsies no sava iepriekšējā sprieduma, tāpat kā paliks pie saviem spriedumiem, kas pilnībā dibinās uz prātu. Gaume pretendē tikai uz autonomiju. Padarīt svešus spriedumus par sava sprieduma noteicējpamatu būtu heteronomija.

Tas, ka seno autoru darbus dibināti slavē kā paraugu un to autorus sauc par klasiķiem, pielīdzinot savdabīgai rakstnieku aristokrātijai, kas ar savu piemēru dod tautai likumus, šķiet, norāda uz aposteriori gaumes avotiem un it kā atspēko domu par ikviena subjekta gaumes autonomiju. Taču tikpat labi varētu sacīt, ka senie matemātiķi, kurus līdz šim uzskatīja par nepārspējamu visdziļākā pamatīguma un sintētiskās metodes lietojuma augstākās elegances paraugu, arī liecina par mūsu atdarinošo prātu un tā nespēju ar vislielāko intuīciju pašam no sevis, konstruējot jēdzienus, radīt stingrus pierādījumus. Nav tāda mūsu spēku lietojuma, lai tas būtu cik brīvs būdams, un pat prāta lietojuma (kam visi savi spriedumi apriori jāsmēļ no kopējā avota), kas, ja ikvienam subjektam būtu vienmēr jāsmēļ pilnīgi no savas dabas neizkoptajām dotībām un pirms viņa eksperimentus nebūtu veikuši citi, nevestu pie kļūdaina rezultāta; priekšgājēju darbība vērsta nevis uz to, lai sekotājus padarītu par atdarinātājiem, bet lai ar savu metodi norādītu ceļu citiem – meklēt principus pašiem sevī un tādējādi iet pašiem savu ceļu, kas bieži ir labāks par iepriekšējo. Pat reliģija, kur ikvienam, bez šaubām, savas izturēšanās kārtulas jāsmēļas sevī, jo viņš arī pats ir par to atbildīgs un vainu par saviem pārkāpumiem nevar uzkraut citiem – saviem skolo-tājiem un priekšgājējiem –, nekad vēl vispāri piepriekšstati, kādus var

iegūt vai nu no priesteriem, vai filosofiem, vai smelties sevi pašā, nav devuši tik daudz kā tikumības vai svētuma paraugs, kas, lai gan pazīstams vēsturē, nepadara lieku tikuma autonomiju, kāda izriet no īpašās un sākotnējās (apriorās) tikumības idejas, un nepārvērš tikumību par atdarināšanas mehānismu. *Sekošana*, kas ir saistībā ar pagātnes notikumu, nevis atdarināšana ir pareizais apzīmējums katrai parauga devēja darbu ietekmei uz cilvēkiem; tas nenozīmē neko citu kā smelties no tiem pašiem avotiem, no kuriem smēlies parauga devējs, un no sava priekšgājēja mācīties tikai veidu, kā kaut ko paveikt. Bet visu spēju un talantu vidū gaume ir tieši tā spēja, kurai, ievērojot, ka tās spriedums nav noteicams ar jēdzieniem un priekšrakstiem, paraugs – tas, kas kultūras attīstības gaitā guvis visilgstošāko piekrišanu, – visvairāk vajadzīgs, lai tā drīz vien atkal nekļūtu rupja un neatkristu atpakaļ pirmo eksperimentu laika neizkoptībā.

33. §

Gaumes sprieduma otrā īpatnība

Gaumes spriedums nebūt nav noteicams ar pierādījumiem, it kā tas būtu tikai *subjektīvs* spriedums.

Ja kāds neatzīst kādu celtni, ainavu vai dzeju par skaistu, tad, *pirmkārt*, viņš iekšēji neļaus sev uzspiest piekrišanu, kaut arī simt balsis to slavinātu. Viņš var gan izlikties, it kā viņam patiktu, lai netiktu uzskatīts par cilvēku, kam nav gaumes; viņš pat var sākt šaubīties, vai pienācīgi izkopsis savu gaumi, iepazīstoties ar pietiekamu zināma veida priekšmetu daudzumu (tāpat kā cilvēks, kam liekas, ka viņš tālumā saskata mežu, kamēr visi citi to atzīst par pilsētu, sāk šaubīties par paša redzes spriedumu). Viņš tomēr skaidri redz, ka citu piekrišana nevar sniegt nekādu svarīgu pierādījumu spriedumam par skaistumu, ka citiem, bez šaubām, var būt savi novērojumi un ka tas, ko daudzi redzējuši vienādā veidā, var noderēt viņam, kas domā, ka saskatījis lietas citādi, par pietiekamu pierādījuma pamatu teorētiskajam, tāpat loģiskajam spriedumam; bet tas, ka kaut kas patīcis citiem, nevar noderēt par pamatu estētiskajam spriedumam. Citu spriedums, ko nevaram atzīt, var gan pamatoti modināt šaubas par mūsu spriedumu, bet tas nekad nevar pārliecināt par tā aplamību. Tāpat nav nekāda empīriskā pierādījuma pamata, kas spiestu kādu pieņemt estētisku spriedumu.

Otrkārt, spriedumu par skaistumu vēl jo mazāk var noteikt kāds apriors pierādījums pēc noteiktām kārtulām. Ja man kāds lasa priekšā savu dzejoli vai ved mani uz teātra izrādi, kas nekādi neapmierina manu gaumi, tad, lai cik viņš minētu Bato (*Batteux*)³⁰ vai Lesingu, vai vēl

senākus un slavenākus gaumes kritiķus un visas viņu izvirzītās kārtulas kā pierādījumu tam, ka viņa dzejolis ir skaists, lai arī vietas, kas man nav patikušas, lielā mērā var saskanēt ar skaistuma kārtulām (kā tās tur izpaužas un tiek vispārēji atzītas), es tomēr aizbāžu ausis, nevēlēdamies dzirdēt nekādus pamatojumus un nekādus prātojumus, un drīzāk būtu ar mieru pieņemt, ka šis kritiķu kārtulas ir aplamas vai vismaz šai gadījumā nav piemērojamas, nekā pieļautu, ka manu spriedumu nosaka apriori pierādījumi, jo spriedumam te jābūt gaumes un nevis sapratnes vai prāta spriedumam.

Šķiet, šis ir viens no galvenajiem iemesliem, kāpēc šādai estētiskajai spriestspējai piešķirts tieši gaumes nosaukums. Ja kāds man uzskaitīs visas kāda ēdiena sastāvdaļas un par katru piebildīs, ka ikviena no tām ir man patikama, turklāt vēl pamatoti slavinās šā ēdiena veselīgumu, es tomēr palikšu kurls pret visiem pamatojumiem, pārbaudišu ēdienu ar *savu* mēli un savām aukslējām un, balstoties uz to (nevis pēc vispārīgiem principiem), izteikšu savu spriedumu.

Patiešām, gaumes spriedumu par kādu objektu vienmēr izsaka kā atsevišķu spriedumu. Salīdzinādama objektu patikamības ziņā ar citu cilvēku spriedumiem, sapratne var padarīt spriedumu vispārīgu, piemēram, visas tulpes ir skaistas; taču tādā gadījumā tas nav gaumes, bet gan loģisks spriedums, kas objekta attiecību pret gaumi vispār padara par predikātu noteikta veida lietām; gaumes spriedums ir tikai tas spriedums, ar kuru es kādu atsevišķu tulpi atzīstu par skaistu, t. i., atzīstu savu labvēlīgumu pret šo puķi par vispārnozīmīgu. Bet šā sprieduma savdabība ir tā, ka, lai arī tam ir tikai subjektīva nozīmība, tas tomēr pretendē uz nozīmību priekš *visiem* subjektiem, it kā tas būtu objektīvs spriedums, kas balstās uz izziņas pamatiem un varētu tikt uzspiests ar pierādījumu.

34. §

Objektīvs gaumes princips nav iespējams

Ar gaumes principu būtu jāizprot pamatprincips, kam kā nosacījumam varētu pakļaut priekšmeta jēdzienu un pēc tam ar secinājumu izrietināt, ka priekšmets ir skaists. Taču tas nekādā ziņā nav iespējams. Jo patikai jārodas tieši no priekšstata par priekšmetu, un šādu patiku man nevar uzspiest ne ar kādu pļāpāšanu par pierādījumiem. Kaut arī visi kritiķi, kā izsakās Hjūms, var prātot ticamāk nekā pavāri, tomēr viņiem ir tāds pats liktenis kā tiem. Sava sprieduma noteicējpamatu viņi var sagaidīt nevis no pierādījumu spēka, bet tikai no subjekta refleksijas

par savu īpašo (patikas vai nepatikas) stāvokli, atsakoties no jebkādiem priekšrakstiem un kārtulām.

Kritiķi var prātot, un tas viņiem arī jādara, lai labotu un paplašinātu mūsu gaumes spriedumus, taču nevis lai kādā vispārīgā pieņemamā formulā izteiktu šāda veida estētisko spriedumu noteicējpamatu – jo tas nav iespējams –, bet gan lai izpētītu izzinātnspējas un to funkcijas (*Geschäfte*) un ar piemēru palīdzību noskaidrotu savstarpējo subjektīvo mērķniecību, par kuru iepriekš norādījām, ka tās forma dotajā priekšrakstā ir priekšstats par priekšmeta skaistumu. Tātad gaumes kritika pati ir tikai subjektīva attiecībā uz priekšstatu, ar kuru mums tiek dots subjekts; tā, proti, ir māksla vai zinātne, kā sapratnes un iztēles maiņīgās attiecības priekšstatā (bez saiknes ar iepriekšējo sajūtu vai jēdzienu), tātad to saskaņotību vai nesaskaņotību pakļaut kārtulām un noteikt sapratni un iztēli saistībā ar to nosacījumiem. Gaumes kritika ir *māksla*, ja rāda to tikai piemēros; tā ir *zinātne*, ja atvasina šāda sprieduma iespēju no šo spēju kā izzinātnspēju dabas. Mums šeit visu laiku ir darišana tikai ar otrā veida gaumes kritiku kā transcendentālu kritiku. Tai jāattīsta un jāattaisno gaumes subjektīvais princips kā apriors spriestspējas princips. Gaumes kritika kā māksla mēģina tikai lietot fizioloģiskās (šai gadījumā psiholoģiskās), tātad empīriskās kārtulas, pēc kurām gaume patiešām rikojas (nedomājot par to iespējamību), spriežot par saviem priekšmetiem, un kritizē daļās mākslas produktus, tāpat kā kritika kā zinātne kritizē pašu spēju spriest par tiem.

35. §

Gaumes princips ir spriestspējas vispār subjektīvais princips

Gaumes spriedums atšķiras no loģiskā sprieduma ar to, ka loģiskais spriedums pakļauj priekšstatu objekta jēdzienam, bet gaumes spriedums to vispār nepakļauj jēdzienam, jo citādi ar pierādījumiem varētu panākt, lai visi tam katrā ziņā piekristu. Gaumes spriedums tomēr ir līdzīgs loģiskajam spriedumam tai ziņā, kas tas pretendē uz vispārību un nepieciešamību, tomēr ne tādu, kas pamatotos uz objekta jēdzieniem, tātad tikai subjektīvu vispārību un nepieciešamību. Bet, tā kā jēdzieni spriedumā veido tā saturu (t. i., visu to, kas pieder pie objekta izzināšanas), bet gaumes spriedums nav noteicams ar jēdzieniem, tad tas dibinās tikai uz sprieduma vispār subjektīvo formālo nosacījumu. Visu spriedumu subjektīvais nosacījums ir pati spēja spriest jeb spriestspēja. Spriestspēja, lietota attiecībā uz priekšstatu, ar kuru tiek dots

priekšmets, prasa divu priekšstatīspēju saskaņu: proti, iztēles (vērojuma un tā daudzveidības apvienošanai) un sapratnes (jēdzienam kā priekšstatam par šās apvienošanas vienību). Bet, tā kā te spriedumam pamatā nav jēdziens par objektu, tad spriedums var pastāvēt tikai pašas iztēles spējas pakļaušanā nosacijumam, ka sapratne vispār no vērojuma nonāk pie jēdzieniem (pastāvot priekšstatam, ar kuru priekšmets tiek dots). T. i., tā kā iztēles brīvība rodama tieši tur, ka tā shematizē bez jēdziena, tad gaumes spriedumam jādibinās tikai uz izjūtu, ka iztēle savā *brīvībā* un sapratne ar savu *likumsakarību* atdzīvina viena otru, tātad jādibinās uz izjūtu, kas ļauj spriest par priekšmetu pēc priekšstata (ar kuru priekšmets tiek dots) mērķtiecības priekš izziņātspējām to brīvajā spēlē, un gaume – kā subjektīva spriestspēja – satur pakļaušanas principu, tomēr nevis vērojumu pakļaujot *jēdzieniem*, bet gan vērojumu vai attēlojumu (t. i., iztēles) spējas pakļaujot *spējai* dot jēdzienus (t. i., sapratnei), ciktāl pirmā *savā brīvībā* saskaņojas ar otro tās *likumsakarībā*.

Par vadoni, meklējot tiesisko pamatu ar gaumes spriedumu dedukcijas palīdzību, mums var kalpot tikai formālās šāda veida spriedumu īpatnības – un tikai tiktāl, ciktāl tajos tiek aplūkota loģiskā forma.

36. §

Par gaumes spriedumu dedukcijas uzdevumu

Ar priekšmeta uztveri, veidojot izziņas spriedumu, var tieši saistīt jēdzienu par objektu vispār – objektu, kura empiriskos predikātus satur uztvere, – un tādā veidā var tikt radīts pieredzes spriedums. Bet pieredzes spriedumam pamatā atrodas apriori jēdzieni par vērojuma daudzveidības sintētisko vienību, kas ļauj šo daudzveidību domāt kā objekta noteiksmi; šie jēdzieni (kategorijas) prasa dedukciju, kas sniegta "Tīrā prāta kritikā" un ar kuras palīdzību tad arī varēja tikt atrisināts jautājums: kā iespējami sintētiski apriori izziņas spriedumi? Šis uzdevums tātad attiecas uz tīrās sapratnes apriorajiem principiem un tās teorētiskajiem spriedumiem.

Bet ar uztveri var arī tieši saistīties patikas (vai nepatikas) jūtas un labvēlīgums, kas pavadā objekta priekšstatu un kalpo tam predikāta vietā, – tādējādi var rasties estētisks spriedums, kas nav izziņas spriedums. Šādam spriedumam, ja tas nav tikai sajūtas, bet gan formāls refleksijas spriedums, kas labvēlīgumu kā nepieciešamu prasa no ikviena, pamatā katrā ziņā mīt kaut kas kā apriors princips, kas visādā ziņā var būt tikai subjektīvs (ja objektīvs princips šāda veida spriedumiem nebūtu iespējams), bet kā tādām tam arī vajadzīga dedukcija, lai varētu

izprast, kā estētisks spriedums var pretendēt uz nepieciešamību. Uz to dibinās uzdevums, ar kuru mēs pašlaik nodarbojamies: kā iespējami gaumes spriedumi? Šis uzdevums tādā skār jautājumam par tīrās spriestspējas apriorajiem principiem *estētiskajos* spriedumos, t. i., tādos spriedumos, kuros tīrajai spriestspējai nav tikai jāpakārtojas objektīvajiem sapratnes jēdzieniem (kā teorētiskajos spriedumos) un jāpakļaujas likumam, bet kur tā pati sev – subjektīvi – ir tiklab priekšmets, kā likums.

Šo uzdevumu var iedomāties arī tā: kā iespējams spriedums, kas ļauj mums, balstoties tikai uz *savu* patiku pret priekšmetu, neatkarīgi no priekšmeta jēdziena, apriori, t. i., nenogaidot citu cilvēku piekrišanu, pieņemt, ka šī patika, kas saistīta ar priekšstatu par šo objektu, piemīt *jebkuram subjektam*?

Viegli saprotams, ka gaumes spriedumi ir sintētiski, jo tie sniedzas pāri objekta jēdzienam un pat objekta vērojumam un pievieno tam kā predikātu kaut ko tādu, kas nebūt nav atziņa, proti, patikas (vai nepatikas) jūtas. Bet, ka gaumes spriedumi, kaut arī (ar priekšstatu saistītās *savas* patikas) predikāts ir empīrisks, tomēr – jo prasa *ikviena* cilvēka piekrišanu – ir apriori spriedumi vai spriedumi, kas grib, lai tos par tādiem uzskatītu, tas arī jau ir ietverts šo spriedumu pretenzijas izteiksmē, un tādējādi šis spriestspējas kritikas uzdevums iekļaujas transcendentālfilosofijas vispārīgajā problēmā: kā iespējami sintētiski apriori spriedumi?

37. §

Kas īsti apriori tiek apgalvots gaumes spriedumā par priekšmetu?

To, ka priekšstats par priekšmetu ir tieši saistīts ar patiku, var tikai iekšēji nojaust, un, ja negribētu neko vairāk kā vien noskaidrot to, rastos tikai empīrisks spriedums. Jo es nevaru ne ar vienu priekšstatu apriori saistīt kādas noteiktas (patikas vai nepatikas) jūtas, izņemot gadījumu, kad prātā pamatā mīt kāds gribu noteicošs apriors princips; tad patika (morāliskajās jūtās) ir gribas noteiksmes sekas, bet tieši tāpēc to nekādi nevar salīdzināt ar patiku gaumes spriedumā, jo tas prasa noteiktu jēdzienu par likumu; turpretim gaumes spriedumam – pirms jebkura jēdziena – jābūt tieši saistītam tikai ar pašu spriešanu. Tāpēc arī visi gaumes spriedumi ir atsevišķi spriedumi, jo savu labvēlīguma predikātu tie saista nevis ar jēdzienu, bet ar dotu atsevišķu empīrisku priekšstatu.

Tādā nevis patika, kas dvēselē tiek uztverta kā saistīta tikai ar spriedumu par priekšmetu, bet šās *patikas vispārnozīmība* gaumes spriedumā tiek apriori domāta kā vispārīga, ikvienam nozīmīga kārtula

spriestspējai. Ja es kādu priekšmetu uztveru un spriežu par to ar patiku, tas ir empīrisks spriedums. Bet, ja es to atzīstu par skaistu, t. i., driktu uzskatīt, ka šāds labvēlīgums jāizjūt katram, – tas ir apriors spriedums.

38. §

Gaumes spriedumu dedukcija

Ja atzīstam, ka tirā gaumes spriedumā labvēlīgums pret priekšmetu saistīts tikai ar spriedumu par tā formu, tad šis labvēlīgums nav nekas cits kā formas subjektīvā mērķtiecība spriestspējas labad – mērķtiecība, kuru izjūtam kā dvēselē saistītu ar priekšstatu par priekšmetu. Bet, tā kā spriestspēja spriešanas formālo kārtulu ziņā – bez jebkādas matērijas (nedz jutekliskas sajūtas, nedz jēdziena) – var būt vērsta tikai uz spriestspējas lietojuma subjektīvajiem nosacījumiem (spriestspējas, kuru neierobežo nedz īpašs juteklības veids, nedz īpašs sapratnes jēdziens) vispār, tā tad uz tiem subjektīvajiem elementiem, kurus (kā nepieciešamus iespējamai izziņai vispār) varam pieņemt visiem cilvēkiem, tad priekšstata atbilstību šiem spriestspējas nosacījumiem varētu apriori pieņemt kā nozīmīgu jebkuram. T. i., patiku jeb priekšstata subjektīvo mērķtiecību priekš izziņāspēju attiecības spriedumā par juteklisku priekšmetu vispār ar pilnām tiesībām var piedēvēt jebkuram.*

Piezīme

Šī dedukcija ir tik viegla tāpēc, ka tai nevajag pamatot kāda jēdziena objektīvo realitāti, jo skaistums nav jēdziens par objektu un gaumes spriedums nav izziņas spriedums. Gaumes spriedums apgalvo tikai to, ka mums ir tiesības vispār pieļaut ikvienā cilvēkā tos pašus spriestspējas subjektivitātes nosacījumus, kurus sastopam paši sevi, un ka mēs doto

* Lai būtu tiesības pretendēt uz vispārēju piekrišanu estētiskās spriestspējas spriedumam, kas dibinās tikai uz subjektīviem pamatiem, pietiek pieļaut, ka 1) visiem cilvēkiem šās spējas subjektīvie nosacījumi, raugoties uz darbību uzsākušo izziņāspēju saistību ar izziņu vispār, ir vienādi; tā patiešām jābūt, jo pretējā gadījumā cilvēki nevarētu savus priekšstatus un pat atziņas darīt zināmas citiem; 2) spriedums ņēmis vērā tikai šo saistību (tātad spriestspējas *formālo nosacījumu*) un ir tīrs, t. i., nav sajaukts nedz ar jēdzieniem par objektu, nedz ar sajūtām kā noteicējpamatiem. Ja otrajā pieļāvējumā ir pieļauta kļūda, tad tas attiecas tikai uz likuma doto tiesību nepareizu lietojumu atsevišķā gadījumā, bet tiesības vispār ar to netiek atceltas.

objektu esam pareizi pakļāvuši šiem nosacījumiem. Kaut arī tas saistīts ar neizbēgamām grūtībām, kādas nav sastopamas loģiskajā spriestspējā (jo tajā pakļauj jēdzienam, bet estētiskajā spriestspējā – tikai izjūtamai izteiles un sapratnes attiecībai, kuras priekšstatītajā objekta formā savstarpēji saskaņojas viena ar otru, kur pakļaušana viegli var būt mānīga), tad ar to tomēr netiek padarīta mazāk likumīga spriestspējas pretenzija rēķināties ar vispārēju piekrišanu, turklāt šī pretenzija ir vērsta tikai uz to, lai, dibinoties uz subjektīviem pamatiem, atzitu principa pareizību par nozīmīgu ikvienam. Jo grūtības un šaubas par pakļaušanas pareizumu šim principam estētiska sprieduma likumīgo pretenziju uz šādu nozīmību vispār, tāpat pašu šo principu, dara tikpat maz apšaubāmu, cik (kaut arī ne tik bieži un ne tik viegli) kļūdainā loģiskās spriestspējas pakļaušana tās principam var padarīt šo principu, kas ir objektīvs, apšaubāmu. Bet, ja jautājums būtu – kā iespējams apriori pieņemt dabu kā gaumes priekšmetu kopumu –, tad šāds uzdevums attiektos uz teleoloģiju, jo par dabas mērķi, kāds būtiski piederētos tās jēdzienam, vajadzētu uzskatīt mērķtiecīgu formu radīšanu mūsu spriestspējai. Šāda pieņēmuma pareizums tomēr ir vēl ļoti apšaubāms, turpretim dabas skaistuma īstenība atvērta pieredzei.

39. §

Par sajūtas izpaužamību

Ja sajūta kā uztveres reālais elements tiek attiecināta uz izziņu, tad to sauc par juteklisku sajūtu un tās kvalitātes specifiskumu varam priekšstatīt kā tādu, kas it visur izpaužams vienādā veidā, pieņemot, ka ikvienam cilvēkam ir tādas pašas maņas kā mums, taču par juteklisku sajūtu to tā isti nevar apgalvot. Tā, piemēram, cilvēkam, kam trūkst ožas, mēs nevaram darīt zināmu šāda veida sajūtu, un, pat ja viņam šāds juteklis ir, mēs nevaram droši zināt, vai puķe viņam sniedz tādu pašu izjūtu, kāda ir mums. Bet vēl jo vairāk atšķirīgi mums jāiedomājas cilvēki *patīkamības* vai *nepatīkamības* ziņā, sajūtot vienu un to pašu jutekļu priekšmetu, un mēs nekādi nevaram prasīt, lai ikviens atzitu, ka šis priekšmets rada viņā patiku. Šāda veida patiku, ievērojot, ka tā rodas dvēselē ar maņas palīdzību un mēs paši tāpat esam pasīvi, var saukt par *baudas* patiku.

Turpretim labvēlīgums pret darbību tās morālo īpašību dēļ nav baudas patika, bet gan patika par pašdarbigumu un tā piemērotību cilvēka būtības idejai. Bet šīs jūtas, ko sauc par tikumiskām jūtām, prasa jēdzienus un izteic nevis brīvu, bet likumisku mērķtiecību, un to tāpat nevar vispārēji izpaust citādi kā ar prātu, turklāt, ja patika visiem

cilvēkiem ir vienveidīga, – ar gluži noteiktu praktisku prāta jēdzienu palīdzību.

Patika pret cildeno dabā kā prātojoša vērojuma patika gan pretendē uz vispārību, tomēr kā priekšnosacījumu tā pieņem jau citas jūtas, proti, savas pārjutekliskās sūtības jūtas, kurām, lai tās būtu cik neskaidras būdamas, ir morāls pamatojums. Man tomēr nekādā ziņā nav tiesību pieņemt, ka citi cilvēki to ņems vērā un atradis labvēlīgumu skarbā dabas diženuma vērošanā (ko patiešām nevaram gaidīt no dabas parādību vērojuma, kuras drīzāk ir atbaidošas). Bet, tā kā ikvienā atbilstošā gadījumā būtu jāņem vērā minētās morālās dotības, es šādu labvēlīgumu tomēr varu piedēvēt ikvienam cilvēkam, bet tikai ar morālā likuma starpniecību, kas savukārt dibināts uz prāta jēdzieniem.

Turpretim patika pret skaistumu nav nedz baudas, nedz likumiem pakļautas darbības, nedz arī atbilstoši idejām prātojoša vērojuma patika, tā ir tikai refleksijas patika. Šī patika, kaut arī tai par mērauklu nekalpo ne mērķis, ne pamatprincips, pavada parasto priekšmeta uztveršanu ar iztēli kā vērojuma spēju saistībā ar sapratni kā spēju dot jēdzienus, turklāt tas notiek ar tādu spriestspējas paņēmieni palīdzību, kādi tai jālieto arī gluži parastās pieredzes vajadzībām, kad tā ir vērsta uz empīriskā objektīvā jēdziena uztveršanu, turpretim estētiskajam spriedumam jāuztver priekšstata atbilstība harmoniskajai (subjektīvi mērķtiecīgajai) abu izzinātspēju nodarbei to brīvajā kustībā, t. i., ar patiku jāizjūt priekšstatīšanas stāvoklis. Šai patikai ikvienā cilvēkā nepieciešami jādibinās uz tiem pašiem nosacījumiem, jo tie vispār ir izzināšanas iespējas subjektīvie nosacījumi, un šo izzinātspēju samērs, kāds tiek prasīts gaumei, ir vajadzīgs arī parastajai un veselajai sapratnei, kuras esamību varam pieņemt ikvienā cilvēkā. Tieši tāpēc arī ikviens, kas spriež par gaumi (ja tikai viņš šai apziņā nemaldās, pieņemdamas matēriju par formu un pievilcīgumu par skaistumu), drīkst piedēvēt subjektīvo mērķniecību, t. i., savu labvēlīgumu pret objektu, ikvienam citam un pieņemt savu izjūtu par tādu, ko var vispārēji izpaust, turklāt bez jēdzienu starpniecības.

40. §

Par gaumi kā sava veida *sensus communis*

Spriestspēju, ja ievēro nevis tās refleksiju, bet drīzāk tikai rezultātu, bieži sauc par izjūtu un runā par patiesīguma, pieklājības, taisnīguma izjūtu utt., kaut arī zināms – vismaz vajadzētu zināt –, ka šie jēdzieni

nemīt jūtās un ka vēl jo mazāk jūtām piemīt spēja izteikt vispārīgas kārtulas; mums tomēr jāzina, ka mēs nekad nevarētu iedomāties šāda veida priekšstatu par patiesīgumu, pieklājību, skaistumu vai taisnīgumu, ja nevarētu pacelties pāri jutekliskajām sajūtām pie augstākām izzinātspējām. *Parastā cilvēciskā sapratne*, kuru kā vienkāršo (vēl nekultivēto) sapratni uzskata par vismazāko, ko vien jebkad var gaidīt no katra, kurš pretendē uz cilvēka nosaukumu, ieguvusi apšaubāmu godu saukties par kopizjūtu (*sensus communis*), turklāt vārdu "kopējs" (ne tikai vācu valodā – *gemein* –, kur šim vārdam patiešām piemīt zināma divdomība, bet arī dažās citās valodās) saprot *vulgare* nozīmē kā to, kas sastopams visur, – un, ja cilvēkam piemīt šāda īpašība, tas nav nekāds nopelns vai priekšrocība.

Tomēr ar *sensus communis* jāizprot *kopējas* izjūtas ideja, t. i., tādas spriestspējas ideja, kura savā refleksijā domās (*a priori*) ņem vērā ikviena cita cilvēka priekšstatišanas veidu, lai savā spriedumā vadītos it kā pēc kopējā cilvēciskā prāta un līdz ar to izvairītos no ilūzijas, kas atsevišķu subjektīvu nosacījumu dēļ, kurus viegli varētu uzskatīt par objektīviem, kaitīgi ietekmētu spriedumu. Tas notiek tādējādi, ka savā spriedumā mēs rēķināmies ne tik daudz ar īstenajiem, cik ar tikai iespējamajiem citu cilvēku spriedumiem un nostādām sevi ikviena cita vietā, abstrahējoties tikai no ierobežojumiem, kas nejauši var būt saistīti ar mūsu pašu apsvērumiem; to savukārt panāk tādējādi, ka, cik vien iespējams, atmet visu to, kas priekšstatišanas stāvokli ir matērija, t. i., sajūtu, un pievērš uzmanību tikai sava priekšmeta vai sava priekšstatišanas stāvokļa formālajām īpašībām. Šī refleksijas operācija gan varbūt šķiet pārāk samākslota, lai to piešķirtu spējai, ko mēs saucam par *kopējo* izjūtu, taču tā tāda tikai liekas, ja to izteic abstraktās formulās; īstenībā ir gluži dabiski, ja meklējot spriedumu, kam jākalpo par vispārēju kārtulu, abstrahējas no pievilcīguma un aizkustinājuma.

Tiesa, iepriekš minētās parastās cilvēka sapratnes maksimas kā gaudes kritikas daļas neattiecas uz šeit aplūkoto tēmu, taču var kalpot tās pamatprincipu paskaidrošanai. Tās ir šādas: 1) domāt patstāvīgi; 2) domāt, nostādot sevi jebkura cilvēka vietā; 3) vienmēr domāt saskaņā ar sevi pašu. Pirmā ir *no aizspriedumiem brīvā*, otrā – *paplašinātā*, trešā – *konsekventā* domāšanas veida maksima. Pirmā ir tāda prāta maksima, kurš nekad nav *pasīvs*. Sliekšmi uz prāta pasivitāti, tātad prāta heteronomiju, sauc par *aizspriedumu*; un lielākais no visiem aizspriedumiem ir – iedomāties, ka daba nav pakļauta kārtulām, kuras sapratne pati ar savu būtisko likumu liek tai pamatā, t. i., *mānticība*.

Atbrīvošanu no mānticības sauc par *apgaismošanu*,* jo, kaut gan ar šo nosaukumu var apzīmēt arī atbrīvošanu no aizspriedumiem vispār, mānticība tomēr pelna, lai to sauktu par aizspriedumu sevišķā nozīmē (*in sensu eminenti*), jo aklums, kādā noved mānticība un kādu tā varbūt pat prasa kā pienākumu, vajadzība pakļauties svešai vadībai, visupirms liecina par prāta pasivitātes stāvokli. Par otro domāšanas veida maksimu jāteic, ka par aprobežotu (*šauru atšķirībā no plaša*) esam paraduši saukt tādu cilvēku domāšanu, kuru talanti nav pietiekami plašākai (it īpaši intensīvai) lietošanai. Te tomēr nav runa par izzinātspēju, bet gan par *domāšanas veidu*, kas šo spēju var mērķtiecīgi lietot; lai cik neliels arī būtu cilvēka dabas dāvanu apjoms un zema pakāpe, šis domāšanas veids, ja cilvēks var pacelties pāri sprieduma subjektīvajiem priekšnosacījumiem, kādos iežņauti daudzi citi, un ja viņš reflektē pats par savu spriedumu no *kopēja skatpunkta* (ko viņš var noteikt, pieņemot citu cilvēku viedokli), liecina par *paplašinātu domāšanas veidu*. Trešā maksimā, proti, *konsekventā* domāšanas veida maksimā, sasniedzama visgrūtāk, un to var sasniegt, tikai apvienojot abas pirmās maksimas un sekojot tām tik bieži, ka tas kļūst par iemaņu. Varam sacīt, ka pirmā no šīm maksimām ir sapratnes, otrā – spriestspējas, bet trešā – prāta maksimā.

Uztverot atkal iztirzājuma pavedienu, ko bija pārrāvusi šī epizode, es apgalvoju, ka gaumi ar lielākām tiesībām nekā veselo saprātu var saukt par *sensus communis* un drīzāk estētisko nekā intelektuālo spriestspēju var saukt par sabiedrisko (*gemeinschaftliche*) izjūtu**, ja vārdu "izjūta" gribam lietot, lai ar to apzīmētu tikai refleksijas iedarbību uz dvēseli, jo tad ar izjūtu saprot patikas jūtas. Gaumi pat varētu definēt kā spēju spriest par to, kas mūsu jūtas par kādu priekšstatu dara *vispārēji izpaužamas bez jēdziena starpniecības*.

Cilvēku māka izpaust savas domas citiem prasa arī iztēles un sapratnes savstarpēju saistību, lai jēdzieniem pievienotu vērojumus un vērojumiem savukārt jēdzienus, apvienojot tos izzinā; bet tad abu dvē-

* Drīz atklājas, ka apgaismošana, tiesa, *in thesi*³¹ veidā, gan ir viegla, bet *in hypothesi*³² veidā grūta un lēni realizējama, jo būt nevis prāta ziņā pasivam, bet vienmēr likumdevējam sev pašam ir gluži viegli tādām cilvēkam, kas grib piemēroties tikai savam būtiskajam mērķim un necenšas zināt to, kas sniedzas pāri viņa sapratnei; bet, tā kā centienus pēc tādām zināšanām diezin vai var novērst un tā kā nekad netrūkst cilvēku, kas ar lielu pārliecību solās apmierināt šādu zinātkāri, tad uzturēt vai radīt domāšanas veidā (īpaši sabiedriskajā) tīri negativo (kas ir īstā apgaismošana) ir ļoti grūti.

** Gaumi varētu apzīmēt par *sensus communis aestheticus*³³, bet parasto cilvēka sapratni – par *sensus communis logicus*³⁴.

seles spēju saskaņošanās ir likumīga un pakļauta noteiktiem jēdzieniem. Tikai tur, kur iztēle savā brīvībā atmodina sapratni un tā bez jēdzienu palīdzības padara iztēles spēli pareizu, priekšstats izpaužas nevis kā doma, bet kā mērķtiecīga dvēseles stāvokļa iekšēja izjūta.

Tātad gaume ir spēja apriori spriest par jūtu izpaužamību, kuras saistītas ar priekšstatu (bez jēdziena starpniecības).

Ja drīkstētu pieņemt, ka mūsu jūtu vispārējai izpaužamībai jau pašai par sevi jāizraisa ieinteresētība (taču izdarīt šādu secinājumu, ņemot vērā tikai reflektējošās spriestspējas īpašības, mums nav tiesību), tad varētu izskaidrot, kāpēc gaumes spriedumā jūtas ikvienam tiek piedēvētas gandrīz vai kā pienākums.

41. §

Empīriskā interese par skaistumu

Iepriekš esam jau pietiekami skaidri parādījuši, ka nekāda ieinteresētība nedrīkst būt par *noteicējpamatu* gaumes spriedumam, ar kuru kaut kas tiek atzīts par skaistu. Bet no tā neizriet, ka ar šādu spriedumu, kas dots kā tirs estētisks spriedums, nevar būt saistīta nekāda ieinteresētība. Tomēr šāda saistība var būt tikai netieša, t. i., gaume visupirms jāiedomājas saistībā ar kaut ko citu, lai ar labvēlīgumu tikai pret refleksiju par priekšmetu varētu tikt saistīta vēl *patika pret tā eksistenci* (jo katra ieinteresētība sakņojas šādā patikā). Jo šeit estētiskajā spriedumā ir spēkā tas pats, kas izteikts izziņas spriedumā (par lietām vispār): *a posse ad esse non valet consequentia*³⁵. Šis cits var būt vai nu kaut kas empīrisks, proti, kāda cilvēka dabai piemītoša tieksme, vai kaut kas intelektuāls, kā gribas īpašība tikt apriori noteiktai ar prātu; abas var saturēt labvēlīgumu pret objekta esamību un tādējādi likt pamatu interesei par to, kas jau patīcis pats par sevi bez jebkādas ieinteresētības.

Empīriski skaistums izraisa interesi tikai *sabiedrībā*, un, ja uzskatām, ka tieksme pēc sabiedrības cilvēkam ir dabiska, bet piemērotību sabiedrībai un tiekšanos pēc tās, t. i., *sabiedriskumu*, – par cilvēkam kā sabiedriskai dzīvei lemtai būtnei nepieciešamu, tātad *cilvēku dzimtai* piemītošu īpašību, tad nenoliedzami arī gaume būtu jāuzskata par spēju spriest par visu to, ar ko var izpaust citiem pat savas jūtas, tātad par līdzekli, kas veicina to, ko prasa ikviena cilvēka dabiskā tieksme.

Tuksnešainā salā savam liktenim pamests cilvēks necentīsies tikai pats sev izrotāt nedz savu būdiņu, nedz sevi pašu, nemeklēs puķes un vēl jo mazāk stādīs tās, lai ar tām rotātos; tikai sabiedrībā viņā rodas vēlēšanās ne vien būt cilvēkam, bet arī būt īpašā veidā izsmalcinātam cilvēkam (civilizēšanās sākums), jo par šādu cilvēku uzskata to, kuram ir

tieksme un māka savu patiku darīt zināmu citiem un kuru neapmierina objekts, ja labvēlīgumu pret šo objektu viņš nevar izjust kopā ar citiem. Ikviens arī gaida un prasa, lai katrs atklāti izpaustu savu labvēlīgumu, it kā dibinoties uz kādu sākotnēju līgumu, ko diktējusi pati cilvēce; tādējādi sākumā gan tikai pievilcīgais, piemēram, krāsas sevi izkrāsošanai (sarkanā krāsa – *Rocou* – karaībiem un cinobrs irokēžiem) vai ziedi, glie-mežvāki, košas putnu spalvas, bet ar laiku arī daiļas formas (kanoe, apģērbos utt.), kas pašas par sevi nerada apmierinājumu, t. i., baudas labvēlīgumu, iegūst sabiedrībā svarīgu nozīmi un izraisa lielu interesi, līdz beidzot augstāko attīstības pakāpi sasniegusi civilizācija padara to visu gandrīz vai par pašu galveno izsmalcinātās tieksmes nodarbi un sajūtām tiek piešķirta vērtība tikai tiktāl, ciktāl tās var vispārēji izpaust; kaut arī patika, kādu katrs jūt pret šādu priekšmetu, ir visai niecīga un pati par sevi bez manāmas ieinteresētības, tomēr ideja par tās vispārējo izpaužamību paaugstina tās vērtību gandrīz līdz bezgalībai.

Tomēr šī aiz cilvēka tieksmes uz sabiedriskumu skaistumam netieši piesaistītā interese, tārad empīriskā interese, mums šeit nav svarīga, ņemot vērā, ka svarīgumu mēs piešķiram tikai tam, kas var būt saistīts ar aprioro gaumes spriedumu, kaut arī tikai netieši. Jo, ja arī šādā formā parādītos kāda ar to saistīta interese, tad gaume atklātu mūsu spriestspējas pāreju no jutekliskas baudas pie tikumiskām jūtām, un tas ne vien kalpotu, lai mēs iemācītos nodarbināt gaumi mērķtiecīgāk, bet būtu arī kā tāds pārstāvēts cilvēka aprioro spēju virknē, no kurām jābūt atkarīgai jebkurai likumdošanai. Par empīrisko interesi, kas saistās ar gaumes priekšmetiem un pašu gaumi, varam gan sacīt, ka šī interese, ņemot vērā, ka gaume pakļaujas tieksmei, lai tā būtu cik izsmalcināta būdama, tomēr it labi sakausējas arī ar visām tieksmēm un kaislibām, kas sabiedrībā sasniedz vislielāko dažādību un augstāko pakāpi, un uz tām dibināta interese par skaistumu var izpausties tikai kā ļoti apšaubāma pāreja no patīkamā pie labā. Mums ir pamatots iemesls izpētīt, vai šo pāreju varbūt tomēr nevarētu veicināt gaume, ja to skatām tās tīrībā.

42. §

Intelektuālā interese par skaisto

Tie, kuri, labu nodomu vadīti, visus darbības veidus, uz kādiem cilvēkus skubina viņu iedaba, gribēja labprāt pievērst cilvēces augstākajam mērķim, proti, morāli labajam, uzskatīja par laba morāla rakstura iezīmi interesi par skaistumu vispār. Tomēr ne bez pamata citi viņiem ir iebilduši, atsaukdamies uz pieredzi, ka gaumes virtuozi ne tikai bieži,

bet pat parasti ir uzpūti, ietiepi un nododas postošām kaislībām, tāpēc varbūt vēl mazāk nekā citi varētu pretendēt uz sevišķu uzticību tikumiskajiem principiem; tādējādi šķiet, ka skaistuma izjūta ne tikai (kā tas patiesībā arī ir) specifiski atšķiras no morālajām jūtām, bet ka arī interese, ko ar to var saistīt, ir grūti savienojama ar morālo ieinteresētību un nekādā ziņā nav ar to iekšēji radniecīga.

Es labprāt pieļauju, ka interese par skaisto mākslā (tur es ierindoju arī prasmi mākslinieciski lietot dabas skaistumu greznošanās vajadzībām, tātad ārišķībai) gan nekādā ziņā nepierāda ar morāli labo saistītu vai arī tam tikai labvēlīgi noskaņotu domāšanas veidu. Bet es tomēr apgalvoju, ka tieša interese par dabas skaistumu (ne tikai gaume, lai par to spriestu) vienmēr ir labas dvēseles iezīme un, ja šī interese ir ierasta, tā vismaz norāda uz morālajām jūtām labvēlīgu dvēseles noskaņojumu, kad tā savienojas ar tieksmi aplūkot dabu. Tomēr jāatgādina, ka es šeit, patiesību sakot, domāju dabas skaistās formas, turpretim pievilcīgumu, ko daba arī mēdz tik bagātīgi ar tām savienot, vēl atstāju pie malas, jo interese par to gan arī ir tieša, bet tomēr empīriska.

Cilvēks, kas viens pats (un bez nolūka darīt savus novērojumus zināmus citiem) aplūko savvaļā augušas puķes, putna vai kukaiņa u. c. skaisto veidojumu, tos apbrīnodams, mīlēdams un vēloties, lai tie dabā vienmēr pastāvētu, kaut arī viņam dažkārt no tiem rastos zaudējumi, nemaz nerunājot par kādu labumu, ko tie viņam varētu sniegt, pievērš tiešu un, proti, intelektuālu interesi dabas skaistumam. T. i., šādam cilvēkam patik nevis tikai dabas produkts pēc savas formas, bet arī pati tā esamība, kaut arī viņu nebūtu ietekmējis jutekliskais pievilcīgums, nedz arī viņš saistītu ar to kaut kādu mērķi.

Šeit tomēr jāņem vērā, ka, ja mēs šo skaistuma mīļotāju būtu slepeni pieviluši un zemē iesprauduši mākslīgas puķes (tās var izgatavot gluži līdzīgas dabiskajām) vai koku zariem piestiprinājuši mākslinieciski izgrieztus putnus un viņš pēc tam krāpšanu atklātu, tad viņam tūlīt zustu tiešā interese, kāda viņam par tiem bija iepriekš, bet tās vietā varbūt stātos cita, proti, ārišķības ieinteresētība izrotāt ar tiem savu istabu, lai citi tos skatītu. Nepieciešams, lai vērojumu un refleksiju pavadītu doma, ka šo skaistumu radījusi daba, un tikai uz šo domu dibinās tiešā interese, kādu veltī dabas skaistumam. Citādi paliek vai nu tikai gaumes spriedums bez jebkādas ieinteresētības, vai arī tikai tāds gaumes spriedums, kas saistīts ar netiešu, proti, uz sabiedrību attiecinātu interesi, un šī interese nesniedz nekādu drošu liecību par morāli labo domāšanas veidu.

Šis dabas skaistuma pārākums pār mākslas skaistumu – kaut arī tas pēc savas formas pat pārspētu dabas skaistumu, proti, tanī ziņā, ka

tikai dabas skaistums modina tiešu interesi, – saskan ar visu to cilvēku apskaidroto un dziļi pamatoto domāšanas veidu, kuri izkopoši savas tikumiskās jūtas. Ja cilvēks, kam ir pietiekami laba gaume, lai vispareizāk un vismalkāk spriestu par daiļās mākslas produktiem, labprāt atstāj telpu, kur savāktas skaistas lietas tukšas iedomības un dažādu sabiedrisku prieku veicināšanai, un pievēršas dabas skaistumam, lai tur rastu iepriecinājumu savam garam tādā domu gājienā, ko viņš nekad nevar pilnīgi izvērst, tad mēs ar vislielāko cieņu raudzīsimies uz šādu viņa izvēli un pieņemsim, ka viņam ir daiļa dvēsele, uz kādu nevar pretendēt neviens mākslas pazinējs un cienītājs to interešu pēc, kas viņu saista pie saviem priekšmetiem. – Kāda gan ir atšķirība divu veidu objektu novērtējumā, kuri gaumes spriedumā diezin vai apstrīdētu viens otra pārkumu?

Mums ir spēja izdarīt par formām estētisku spriedumu bez jēdzieniem un izjust labvēlīgumu, kuru reizē padarām par kārtulu ikvienam, kaut arī šis spriedums nedz dibinās uz ieinteresētību, nedz arī rada ieinteresētību. – Taču mums ir arī intelektuāla spēja – praktisku maksimu tirajām formām (ciktāl tās pašas par sevi kvalificējas vispārīgai likumdošanai) apriori noteikt labvēlīgumu, kādu mēs ikvienam izvīzām par likumu, turklāt mūsu spriedums nedibinās ne uz kādu ieinteresētību, bet *tomēr to rada*. Patiku vai nepatiku pirmajā spriedumā sauc par gaumes, bet otrajā – par morālo jūtu patiku vai nepatiku.

Bet, tā kā prāts ir arī ieinteresēts, lai idejām (par kurām tas morālajās jūtās modina tiešu interesi) būtu arī objektīva realitāte, t. i., lai dabā vismaz atklātos kādas pēdas vai mājiens, ka tā satur sevī pamatu, kas ļautu pieņemt tās produktu likumīgu atbilstību mūsu no jebkuras ieinteresētības neatkarīgajam labvēlīgumam (kuru mēs apriori atzīstam par likumu ikvienam, nespēdami tomēr to pamatot ar pierādījumiem), tad prātam jāizjūt interese par katru dabas apliecinātu tāda veida atbilstību; dvēsele tāpat nevar nodoties pārdomām par dabas skaistumu, neizjūtot reizē arī ieinteresētību. Bet šī ieinteresētība radniecības ziņā ir morāla, un cilvēks, kas pievērš interesi dabas skaistumam, var interesēties par šo skaistumu tikai tiktāl, ciktāl viņš jau iepriekš bija stingri dibinājis savu ieinteresētību uz tikumiski labo. Par cilvēku, kuru tieši interesē dabas skaistums, mums ir iemesls domāt, ka viņā ir sastopami vismaz iedīgi labam morālajam noskaņojumam.

Daži sacīs, ka šāds estētisko spriedumu skaidrojums, norādot uz radniecību ar morālajām jūtām, liekas pārāk zinātniecisks, lai uzskatītu, ka tas pareizi iztulko slepenās rakstu zīmes, ar kurām daba tēlaini runā uz mums savās skaistajās formās. Taču – visupirms – šī tiešā interese par

dabas skaistumu patiesībā nav vispārēja, bet piemīt tikai tiem, kuru domāšanas veids ir vai nu pietiekami izkopts, lai būtu vērsts uz labo, vai arī īpaši atsaucīgs šādai izkopšanai, un tad analogija starp tiro gaumes spriedumu, kas, būdams neatkarīgs no jebkuras ieinteresētības, ļauj izjust labvēlīgumu un reizē apriori rāda to kā piemītošu cilvēcei vispār, un morālo spriedumu, kas dara to pašu ar jēdzieniem, arī bez skaidrām, smalkām un iepriekš apsvērtām pārdomām noved pie tādas pašas tiešas intereses tiklab par pirmā, kā arī par otrā sprieduma priekšmetu; atšķirība ir tikai tā, ka pirmā interese ir brīva, bet otrā – uz objektīviem likumiem dibināta. Klāt vēl pievienojas apbrīna par dabu, kas savos skaistajos produktos parādās kā māksla nevis tikai gadījuma pēc, bet it kā ar nodomu – atbilstoši likumīgam rīkojumam – un kā mērķtiecība bez mērķa; bet šo mērķi, ievērojot, ka nevaram to atrast nekur ārpus mums, dabiski meklējam paši sevi un turklāt tanī, kas ir mūsu esības pēdējais mērķis, proti, meklējam to morālajā aicinājumā (bet jautājumu par šādas dabas mērķtiecības iespējas pamatu visupirms iztīrāsīm teoloģijā).

Viegli var arī izskaidrot, kāpēc labvēlīgums pret daiļo mākslu tirajā gaumes spriedumā nav tāpat savienots ar tiešu ieinteresētību kā labvēlīgums pret skaisto dabu. Jo daiļā māksla ir vai nu tāds skaistās dabas atdarinājums, kas tuvojas apmānam, – un šādā gadījumā tā rada tādu pašu iespaidu kā dabas skaistums (jo to par tādu uzskatām) –, vai arī tā ir māksla, kas acīmredzami ar nodomu vērsta uz mūsu labvēlīgumu; bet tādā gadījumā labvēlīgums pret šādu produktu gan pamatotos tieši uz gaumi, bet nemodinātu nekādu citu kā tikai netiešu interesi par pamatcēloni, proti, par mākslu, kas var mūs interesēt tikai ar savu mērķi, bet nekad pati ar sevi³⁶. Varbūt kāds teiks, ka tā notiek arī tad, kad dabas objekts ar savu skaistumu mūs interesē tikai tiktāl, ciktāl šim skaistumam tiek pievienota morāla ideja; taču tiešu interesi rada nevis tas, bet gan skaistuma īpašība pati par sevi, kas pieļauj šādu piebiedrošanu, – īpašība, kas tam piemīt iekšēji.

Pievilcīgais skaistajā dabā, ko tik bieži sastopam it kā sakūstošu ar skaisto formu, pieder vai nu pie gaismas modifikācijām (krāsojumā), vai skaņas modifikācijām (toņos). Jo tās ir vienīgās sajūtas, kas pieļauj ne tikai juteklisko uztveri, bet arī refleksiju par šo sajūtu modifikāciju formu un tādējādi it kā kalpo par valodu, kurā daba runā uz mums un kurai, kā šķiet, ir augstāka jēga. Tā lilijas baltā krāsa, šķiet, noskaņo dvēseli uz nevainības idejām, bet septiņas krāsas tos secībā no sarkanās līdz violetai – uz idejām: 1) par cildeno, 2) par drosmi, 3) par vaļsirdību, 4) par laipnību, 5) par pieticību, 6) par nelokāmību un 7) par maigumu.

Putnu dziesmas pauž liksmi un apmierinātību ar viņu eksistenci. Vismaz mēs dabu tā iztulkojam, vai nu tai šāds nolūks būtu, vai ne. Bet interesei, ko mēs šeit veltījam skaistumam, katrā ziņā vajag, lai skaistums būtu dabas skaistums, un interese pilnīgi zūd, kolīdz pamanām, ka esam pievilti un tā ir tikai māksla; pat arī gaume tad vairs nevar atrast neko skaistu, nedz arī redze saskatīt kaut kādu jaukumu. Ko gan dzejnieki būtu cildinājuši vairāk nekā apburoši skaisto lakstīgalas pogošanu vienu krūmājā klusā vasaras vakarā liegā mēnesgaismā? Ir zināmi gadījumi, kad dažs jautras dabas saimnieks, ja šāds dziedājums nav bijis par roka, maldinājis savus viesus, kas iegriezušies pie viņa paelpot lauku gaisu, izraisot viņos sajūsmu par lakstīgalas pogošanu, kuru (ar niedres vai meldru stabulīti) pilnīgi dabiski pratis atdarināt krūmājā paslēpies nebēdnīgs puisis. Bet, tiklīdz atklāsies, ka tas ir apmāns, neviens vairs negribēs šajās par tik jaukām uzskatītajās dziesmās ilgi klausīties; tāpat tas ir arī ar ikvienu citu dziedātājputnu. Lai mēs varētu izjust tiešu *interesi* par skaisto kā tādu, tam jābūt no dabas vai mums tas jāuzskata par dabisku, bet vēl jo vairāk tad, ja mēs uzskatām par iespējamu, ka līdzīgu interesi varētu izrādīt arī citi; patiesi, mēs saucam par rupju un zemisku to cilvēku domāšanas veidu, kuriem nepiemīt dabas skaistuma *izjūta* (jo tā mēs saucam dabas vērojuma izraisītu interesi) un kuri nododas tikai juteklisku sajūtu baudai pie maltītes vai vīna glāzes.

43. §

Par mākslu vispār

1. *Māksla* atšķiras no *dabas*, tāpat kā *darišana* (*facere*) atšķiras no *ricības* vai *darbošanās vispār* (*agere*), bet mākslas produkts jeb rezultāts – kā *darinājums* (*opus*) no dabas produkta kā *sekām* (*effectus*).

Patiesībā par mākslu vajadzētu dēvēt tikai brīvu radīšanu, t. i., radīšanu ar patvaļu, kas savas ricības pamatā liek prātu. Jo, kaut gan bišu produktu (regulāri darinātās vaska šūnas) mēdz saukt par mākslas darbu, tas tomēr notiek tikai aiz analogijas ar mākslinieciskiem darinājumiem, proti, tiklīdz apzinās, ka bites savu darbu nebūt nedibina uz prāta apsvērumiem, tūdaļ saka, ka tas ir viņu dabas (instinkta) produkts un ka mākslas darbu var piedēvēt tikai tā radītājam.

Kad, pārmeklējot purvāju, atrod, kā tas palaikam noticis, aptēsta koka gabalu, tad saka, ka tas ir nevis dabas, bet gan mākslas produkts; tā radošais cēlonis bijis domāts ar noteiktu mērķi, un produktam par savu formu jāpateicas šim mērķim. Mākslu gan saskata arī visā, kas radīts tādā veidā, ka par tā tapšanas cēloni priekšstats bijis vēl pirms

istenības (pat pie bitēm), tomēr nepieļaujot, ka šā cēloņa sekas varētu tikt *domātas*; bet, ja kaut ko pa istam saucam par mākslīgu produktu, lai atšķirtu to no dabas produkta, tad ar to vienmēr saprotam cilvēka darinājumu.

2. *Mākslu* kā cilvēka prasmi atšķir arī no zinātnes (*varēšanu* no *zināšanas*) kā praktisko spēju no teorētiskās spējas, kā tehniku no teorijas (kā zemes mērīšanas māku no ģeometrijas). Un tāpēc par mākslu nepavisam nesauc to, ko *var* izdarīt, ja vien *zina*, kas jāizdara, un tātad arī pietiekami labi *zina*, kādām jābūt iecerētajām sekām. Tikai tas, kā darināšanai, pat ja to pilnībā *zina*, tomēr vēl trūkst prasmes, attiecas uz mākslu. Kampers (*Camper*)³⁷ ļoti precīzi apraksta, kādai vajadzētu būt vislabākajai kurpei, bet pats viņš droši vien kurpi izgatavot nevarēja.*

3. *Māksla* atšķiras arī no *amata*; mākslu sauc par brīvo mākslu, bet amatu var saukt arī par *algotu mākslu*. Uz mākslu raugās tā, it kā tā varētu mērķtiecīgi gūt panākumus (izdoties) tikai kā spēle, t. i., kā nodarbošanās, kas patikama pati par sevi, bet uz amatu raugās kā uz darbu, t. i., kā uz tādu nodarbošanos, kas pati par sevi nav patikama (jo ir nogurdinoša) un vilina ar rezultātu (piemēram, atalgojumu), un līdz ar to var tikt rosināta spaidu kārtā. Ja amatu sarakstos pulksteņmeistarus atzīst par māksliniekiem, bet kalējus – par amatniekiem, tad vajadzīgs cits vērtējuma viedoklis nekā tas, kādu esam šeit izvēlējušies, proti, talantu attiecības, kādas nepieciešami ir pamatā abām šīm nodarbēm. Es negribu izsacīties par to, vai no tā dēvētajām septiņām brīvajām mākslām dažas nebūtu pieskaitāmas zinātnēm, bet dažas pielīdzināmas amatiem. Nebūtu lieki atgādināt, ka visās brīvajās mākslās tomēr nepieciešami arī spaidi jeb, kā mēdz teikt, *mehānisms*, bez kura garam, kam mākslā jābūt *brīvam* un kas vienīgais atdzīvina darbu, nebūtu itin nekāda ķermeņa un tas pilnīgi izgaistu (kā, piemēram, dzejas mākslā valodas pareizums un tās bagātība, tāpat prosodija un pantmērs), ievērojot, ka daži jaunie audzinātāji iedomājas, ka mākslas brīvība vislabāk veicināma, atbrīvojot to no katriem spaidiem un pārvēršot to no darba tikai par spēli.

* Manā apvidū vienkāršais cilvēks, kam uzdots uzdevums, kādu Kolumbs risināja par olu, saka: "*Tā nav nekāda māksla, tā ir tikai zināšana.*" T. i., ja to *zina*, tad to arī *var izdarīt*; un to pašu viņš saka par visām šķietamajām burvju mākslinieku mākslām. Turpretim virves dejojāja mākslu viņš bez ierunām nosauks par mākslu.

44. §

Par daiļo mākslu

Nav zinātnes par skaisto, ir tikai skaistuma kritika; nav arī skaistās zinātnes, ir tikai daiļā māksla. Jo par pirmo jāsaka, ka tānī zinātniski, t. i., ar pierādījumu palīdzību, būtu jāizdibina, vai kaut kas uzskatāms par skaistu vai ne; tātad spriedums par skaistumu, ja tas piederētu pie zinātnes, nebūtu gaumes spriedums. Attiecībā uz otro jāatzīst, ka zinātne, kurai kā tādai jābūt skaistai, būtu nejēdzība. Jo tādā gadījumā, jautājot tānī kā zinātnē pēc pamatojuma un pierādījumiem, mēs par atbildi saņemtu tikai gaumīgas frāzes (*bonmots*). – Ierasto izteikumu "*skaistās zinātnes*", bez šaubām, radījis gluži pareizais ieskats, ka pilnības sasniegšanai daiļajā mākslā vajadzīgas plašas zināšanas, kā, piemēram, seno valodu zināšana, par klasiskiem uzskatītu autoru laba pazīšana, vēstures un senlietu zināšana utt.; un tāpēc šīs vēsturiskās zināšanas, ievērojot, ka tās ir nepieciešams sagatavojums un pamatojums daiļajai mākslai, pa daļai arī ievērojot to, ka tajās turklāt ietverta daiļās mākslas (daiļrunības un dzejas mākslas) produktu zināšana, neskaidras izteikšanās dēļ pašas nosauktas par daiļajām zinātnēm.

Ja māksla, kas paredzēta iespējama priekšmeta izziņai, veic tikai rīcības, kas vajadzīgas, lai padarītu to istenu, tad tā ir *mehāniska māksla*, bet, ja tās tiešais nolūks ir izraisīt patiku, tad to sauc par *estētisku mākslu*. Tā ir vai nu *patīkamā*, vai daiļā māksla. Pirmajā gadījumā mākslas mērķis ir, lai patika pavadītu priekšstatus tikai kā izjūta, bet otrajā – lai patika pavadītu priekšstatus kā *izziņas veidus*.

Patīkamās mākslas ir tās, kuru mērķis ir tikai gūt baudu; tas ir viss pievilcīgais, kas var izklaidēt sabiedrību pie galda, piemēram, jautri stāsti, prasme uzturēt atklātas un dzīvas sarunas, ar jokiem un smieklīgiem panākt vieglu noskaņojumu, kad, kā mēdz teikt, plāpāts tiek bez gala un neviens negrib uzņemties atbildību par to, ko viņš runā, jo galvenais ir tikai laika pakavēšana, nevis paliekoša viela pārdomām vai atkārtīšanai. (Pie baudas radišanas pieder arī galda klāšanas veids un, ja dzīres ir plašas, salona mūzika – šāda mūzika ir kaut kas divains, jo tai tikai kā patīkamām skaņām jāuztur liksms dvēseles noskaņojums, veicinot kaimiņu brīvu tērzēšanu, jo kompozīcijai neviens nepievērš ne mazāko uzmanību.) Pie tā paša pieder visas spēles, kurām nav cita mērķa kā tikai ļaut nemanīti aiztecēt laikam.

Turpretim daiļā māksla ir tāds priekšstatišanas veids, kas ir mērķtiecīgs pats par sevi un, kaut arī bez noteikta mērķa, tomēr veicina dvēseles spēku kultūru sabiedriskai izpausmei.

Jau pats jēdziens par kādas patikas vispārējo izpaužamību norāda, ka šai patikai jābūt nevis tikai sajūtas izraisītai baudas patikai, bet refleksijas patikai, un tādējādi estētiskā māksla – kā daiļā māksla – ir tāda, kuras mēraukla ir reflektējoša spriestspēja, nevis jutekliska sajūta.

45. §

Daiļā māksla ir māksla, ciktāl tā reizē šķiet esam daba

Aplūkojot daiļās mākslas produktu, mums jāapzinās, ka tā ir māksla, nevis daba, bet mērķtiecībai tā formā jāšķiet tomēr tik brīvai no patvalīgiem kārtulu spaidiem, it kā tas būtu tikai dabas produkts. Uz šo brīvības izjūtu mūsu izzinātspēju spēlē, kurai tomēr reizē jābūt mērķtiecīgai, dibinās tā patika, kura vienīgā ir vispārēji izpaužama, kaut arī nedibinās uz jēdzieniem. Daba bija skaista, ja tā izskatījās kā māksla, un mākslu var saukt par skaistu tikai tad, ja mēs apzināmies, ka tā ir māksla, un tomēr tā mums izskatās kā daba.

Jo gan par dabas, gan par mākslas skaistumu mēs varam vispārīgi sacīt: *skaists ir tas, kas patik tikai vērtējumā* (ne jutekliskajā sajūtā, ne arī ar jēdzienu). Taču mākslai vienmēr ir noteikts nolūks kaut ko radīt. Ja tas būtu vienkārši sajūta (kaut kas tīri subjektīvs), kuru vajadzētu pavadīt patikai, tad tāds darinājums patiktu spriedumā tikai ar jutekliskas izjūtas starpniecību. Ja nolūks būtu noteikta objekta radīšana, tad šis nolūks, sasniegts ar mākslas palīdzību, patiktu tikai ar jēdzieniem. Bet abos gadījumos māksla patiktu ne vienkārši *vērtējumā*, t. i., nevis kā daiļā, bet kā mehāniskā māksla.

Tātad mērķtiecība daiļās mākslas produktā, kaut arī tai ir nolūks, tomēr nedrīkst likties kā tāda, kam ir nolūks; t. i., daiļā māksla mums jāuzlūko kā daba, lai gan to apzināmies kā mākslu. Bet mākslas produkts izskatās dabisks tāpēc, ka tas pilnīgi *precīzi* atbilst kārtulām, kas nosaka, ka produkts ir tas, kam tam jābūt; taču tas jāpanāk bez *pedantiskuma*, lai nebūtu manāma parauga forma, t. i., lai nebūtu redzamas pazīmes, ka kārtula atradies mākslinieka acu priekšā un uzlikusi važas viņa dvēseles spēkiem.

46. §

Daiļā māksla ir ģēnija māksla

Ģēnijs ir talants (dabas dāvana), kas dod kārtulu mākslai. Tā kā talants kā mākslinieka iedzimta produktīva spēja pats pieder pie dabas, tad varētu sacīt arī tā: *ģēnijs* ir iedzimta dvēseles spēja (*ingenium*), ar kuru daba dod mākslai kārtulu.

Lai šī definīcija būtu kāda būdama, vai nu tā būtu tikai patvaļīga, vai arī atbilstoša vai neatbilstoša jēgai, kādu esam pieraduši saistīt ar vārdu "ģēnijs" (to iztirzāsim nākamajā paragrāfā), mēs tomēr jau iepriekš varam pierādīt, ka atbilstoši šeit pieņemtajai šā vārda nozīmei daiļās mākslas noteikti jāuzskata par *ģēnija* mākslām.

Jo ikviena māksla kā priekšnosacījumu pieņem kārtulas, uz kuru pamata visupirms varam iedomāties tāda produkta pastāvēšanas iespēju, kurš būtu saucams par mākslas produktu. Bet daiļās mākslas jēdziens nepieļauj, ka spriedumu par tās produkta skaistumu atvasina no kaut kādas kārtulas, kurai par noteicējpamatu ir *jēdziens* un kura tātad pamatā liek jēdzienu par veidu, kādā šāds produkts iespējams. Tātad daiļā māksla nevar pati sev izdomāt kārtulu, pēc kuras tai jādarina savs produkts. Bet, tā kā bez iepriekšējas kārtulas produkts tomēr nekad nevar saukties par mākslasdarbu, tad kārtula mākslai jādod subjekta dabai (un ar viņa spēju noskaņojumu), t. i., daiļā māksla ir iespējama tikai kā *ģēnija* produkts.

No teiktā kļūst skaidrs, ka *ģēnijs* ir 1) *talants*, lai radītu to, kam nekādu noteiktu kārtulu nav iespējams dot, nevis prasme darināt to, ko var iemācīties pēc vienas vai otras kārtulas; tātad *ģēnija* pirmajai īpašībai jābūt *oriģinalitātei*; 2) tā kā oriģināla var būt arī bezjēdzība, *ģēnija* produktiem reizē jābūt arī paraugiem, t. i., tiem jākalpo par *piemēriem*; tātad, kaut arī tie paši nav radušies atdarināšanas ceļā, tiem jākalpo šim mērķim, t. i., jābūt citiem par paraugu jeb sprieduma kārtulu; 3) *ģēnijs* pats nevar aprakstīt vai zinātniski parādīt, kā viņš darina savu produktu, bet viņš var dot kārtulu līdzīgi, kā to dara *daba*, un tāpēc radītājs, kas produktu darinājis, pateicoties savai ģenialitātei, pats nezina, kā viņā radušās šīs idejas, nedz arī viņš var šīs idejas patvaļīgi vai plānveidīgi izdomāt un darīt zināmas citiem priekšrakstos, kas viņus darītu spējīgus darināt tādus pašus produktus (Tāpēc arī, domājams, vārds "*ģēnijs*" atvasināts no *genius* – savdabīgā, cilvēkam dzimstot līdzīgi dotā sargājošā un vadošā gara, no kura iedvesmas cēlušās šīs oriģinālās idejas.); 4) ar *ģēnija* starpniecību *daba* nosaka kārtulu nevis zinātnēi, bet mākslai, turklāt tikai tiktāl, ciktāl tai jābūt daiļajai mākslai.

47. §

Paskaidrojums un apstiprinājums iepriekšējam *ģēnija* skaidrojumam

Visi ir vienisprātis, ka *ģēnijs* pilnīgi pretstatāms *atdarināšanas garam*. Tā kā mācišanās nav nekas cits kā atdarināšana, tad arī vislielākās

spējas, vērigumu (kapacitāti) kā tādu tomēr nevar uzskatīt par ģenialitāti. Ja arī kāds domā vai sacerē darbus patstāvīgi, nevis tikai uztver to, ko domājuši citi, un pat atrod kaut ko jaunu mākslai un zinātnei, tad tas tomēr vēl nav istais pamats, lai šādu (bieži vien izcilu) *prātu* (pretstatā tam, kurš nespēj neko vairāk kā tikai mācīties un atdarināt un kuru sauc par *vientiesi*) nosauktu par *ģēniju*, jo arī šo jauno viņš būtu varējis iemācīties, tātad tas tomēr sasniedzams parastā izpētes un pārdomu ceļā, ievērojot kārtulas, un pēc savas specifikas neatšķiras no tā, kas var tikt sasniegts ar centību un atdarināšanu. Tā, piemēram, var tiri labi iemācīties visu to, ko Ņūtons izklāstījis savā nemirstīgajā darbā par dabas filosofijas principiem, kaut arī bija vajadzīgs izcils prāts, lai šos principus atklātu, bet nevar iemācīties apgaroti dzejot, lai cik pamatīgi būtu izkopti visi dzejošanas mākslas priekšraksti un lai cik izcili būtu tās paraugi. Tas ir tāpēc, ka Ņūtons visu savu domu gaitu no ģeometrijas pirmajiem elementiem līdz pat lielajiem un dziļajiem atradumiem varētu gluži uzskatāmi un noteikti saskatīt pats, tāpat arī parādīt jebkuram citam, lai katrs varētu viņam sekot; taču nedz Homērs, nedz Vilands³⁸ nevar darīt zināmu, kā fantāzijas ziņā bagātās un reizē dziļu domu pilnās idejas radušās un apvienojušās viņu galvās, jo viņi paši to nezina un tāpēc nevar to iemācīt nevienam citam. Tātad zinātnē vislielākais atradējs atšķiras no rūpīgākā atdarinātāja un mācekļa tikai pakāpes ziņā, turpretim no tā, ko daba apdāvinājusi daiļajās mākslās, viņš atšķiras pēc savas specifikas. Tomēr tie diženie vīri, kuriem cilvēku dzimums ir tik lielu pateicību parādā, nekādi netiek noniecināti, ja viņus salīdzina ar dabas lutekļiem, kurus tā apveltījusi ar talantu daiļajās mākslās. Tieši tāpēc, ka šo cilvēku talants vērsts uz zināšanu un ar tām saistītā labuma aizvien vairāk pieaugošās pilnības sasniegšanu, kā arī uz citu apmācību šajās zināšanās, rodas viņu lielās priekšrocības salīdzinājumā ar tiem, kuri pelnījuši godu saukties par ģēnijiem; ģēnijiem māksla kaut kur apstājas, jo tai nosprausta kāda robeža, kuru tā nevar pārkāpt un kura varbūt arī ir jau sen sasniegta un nav vairs paplašināma; turklāt šādu prasmi nevar arī vispārēji darīt zināmu, tā ir dabas sniegta ikvienam tieši un ar viņu tātad arī mirst, līdz kamēr daba atkal kādreiz tāpat apveltīs kādu citu, kuram nav vajadzīgs nekas vairāk kā tikai paraugs, lai ļautu līdzīgi raisīties talantam, ko viņš sevi apzinās.

Tā kā dabas dāvanām jāsniedz kārtula mākslai (kā daiļajai mākslai), tad jāpautā: kāda veida ir šī kārtula? Tā nevar būt ietverta nekādā formulā un nevar noderēt par pavēli, jo tad spriedums par skaistumu būtu noteicams pēc jēdzieniem; kārtula turpretim jāabstrahē no darba (*Tat*), t. i., no produkta, ar kuru citi var pārbaudīt paši savu talantu, lai

izmantotu šo produktu par paraugu nevis *atkārtojumam*, bet *atdarinājumam*. Grūti izskaidrojams, kā tas iespējams. Mākslinieka idejas rosina līdzīgas idejas, ja mācekli daba apveltījusi ar līdzīgu dvēseles spēku samēru. Tāpēc daiļajās mākslās paraugi ir vienīgais līdzeklis, lai to nodotu tālāk pēcnācējiem, – ar aprakstiem vien tas nebūtu iespējams (it īpaši runas mākslas jomā), tomēr arī aprakstos par klasiskiem tie var kļūt tikai senajās, mirušajās valodās, kas mūsdienās saglabātas tikai kā zinātnieku valodas.

Lai gan mehāniskā māksla un daiļā māksla – pirmā tikai kā čakluma un iemācīšanās māksla, bet otrā kā ģēnija māksla – ļoti atšķiras viena no otras, tomēr nav neviena daiļās mākslas veida, kurā kaut kas mehānisks, ko var izprast un kam var sekot pēc kārtulām, tātad kaut kas *skolas noteikumiem* atbilstošs nekļūtu par kādu būtisku nosacījumu. Jo daiļajā mākslā kaut kas jādomā arī kā mērķis, citādi tās produktu nevar piedēvēt nevienai mākslas nozarei; tas būtu tikai nejaušības produkts. Bet, lai darbu pakļautu kādam mērķim, vajadzīgas noteiktas kārtulas, no kurām nedrīkstam atteikties. Tā kā talanta originalitāte ir būtiska (kaut arī ne vienīgā) ģēnija rakstura sastāvdaļa, tad daži pavirši prāti iedomājas, ka liks sevī vislabāk saskatīt plaukstošus ģēnījumus, ja atteiksies no jebkuriem skolas prasītiem kārtulu spaidiem, iedomādamies, ka parādē labāk var piedalīties trakulīga nekā jāšanas skolā apmācīta zirga mugurā. Ģēnijs daiļās mākslas produktiem var sniegt tikai bagātīgu *materiālu*; tā apstrāde un *forma* prasa skolas izglītotu talantu, lai rastu materiālam tādu lietojumu, kas var izturēt spriestspējas pārbaudi. Bet, ja kāds pat tādās lietās, kas prasa visrūpīgāko prāta izpēti, runā un lemj kā ģēnijs, tad tas ir vienkārši smieklīgi: isti nezini, vai vairāk būtu jāsmejas par acu apmānītāju, kas izplata ap sevi tik biezu miglu, ka ne par ko skaidri nevar spriest, bet toties jo vairāk var iztēloties visu, ko vēlies, vai arī par publiku, kas vientiesīgi iedomājas, ka tās nespēja skaidri uztvert un izprast atziņas meistardarbu (*das Meisterstück der Einsicht*) rodas no tā, ka publika tiek apbērtā ar veselām jauno patiesību masām, turpretim detaļas (ar pareiziem izskaidrojumiem un pamatprincipu metodisku pārbaudi) tai šķiet tikai niekošanās.

48. §

Par ģēnija attiecību pret gaumi

Lai *spriestu* par skaistu priekšmetu kā tādu, vajadzīga *gaume*, bet pašai daiļajai mākslai, t. i., šādu priekšmetu *radīšanai*, vajadzīgs *ģēnijs*.

Ja ģēniju uzskatām par talantu daiļajā mākslā (kas ir šā vārda istā nozīme) un ja šai ziņā gribam to sadalīt spējās, kurām kopumā jāveido

šāds talants, tad nepieciešams vispirms stingri noteikt atšķirību starp dabas skaistumu, kura aptveršana prasa tikai gaumi, un mākslas skaistumu, kura iespējamībai (kam spriedumā par šādu priekšmetu arī jāpievērš uzmanība) vajadzīgs ģēnijs.

Skaistums dabā ir *skaista lieta*; skaistums mākslā ir *skaists priekšstats* par kādu lietu.

Lai spriestu par dabas skaistumu, man iepriekš nav vajadzīgs jēdziens par to, kam ir jābūt priekšmetam, t. i., man nav jāzina materiālās mērķniecības (mērķi); spriedumā patik pati forma kā tāda bez mērķa zināšanas. Ja turpretim priekšmets ir mākslas produkts un kā tāds tas atzistams par skaistu, tad, ievērojot, ka māksla vienmēr kā priekšnosacījumu pieņem izcelsmē (un tās kauzalitātē) kādu mērķi, vispirms pamatā jāliek jēdziens par to, kādai lietai jābūt; tā kā daudzveidības atbilstība lietas iekšējai noteiksmei kā mērķim ir lietas pilnība, tad spriedumā par skaistumu mākslā reizē būs jāievēro lietas pilnība, turpretim spriedumā par dabas (kā tādas) skaistumu šāds jautājums vispār nerodas. – Tiesa, spriedumā par dzīvu dabas priekšmetu, piemēram, cilvēcību vai zirgu, lai spriestu par tā skaistumu, parasti tiek ņemta vērā arī objektīvā mērķniecība, bet tādā gadījumā arī spriedums nav vairs tīri estētisks, t. i., tas nav vienkārši gaumes spriedums. Daba vairs netiek aplūkota tā, kā tā parādās kā māksla, bet gan ciktāl tā patiešām ir māksla (kaut arī pārcilvēciska), un teleoloģiskais spriedums kalpo estētiskajam spriedumam par pamatojumu un nosacījumu, kas estētiskajam spriedumam jāievēro. Ja, piemēram, saka – tā ir skaista sieviete, – tad šādā gadījumā īstenībā nedomā neko citu kā – daba tās veidolā skaisti parādījusi sievišķā auguma mērķus, jo, lai priekšmets tiktu domāts šādā veidā ar loģiski nosacītu estētisku spriedumu, jāpatur vērā ne tikai forma, bet arī jēdziens.

Daiļā māksla parāda savu izcilību tieši ar to, ka skaisti attēlo lietas, kas dabā būtu nejaukas vai pretīgas. Fūrijas, slimības, kara postījumus u. tml. lietas kā kaitīgas parādības var attēlot ļoti skaistos aprakstos un pat gleznojumos; tikai vienu kroplības veidu nevar iedomāties atbilstoši dabai, neiznīcinot katru estētisko labvēlīgumu un līdz ar to mākslas skaistumu: proti, to, kas izraisa *riebumu*. Jo, tā kā šai divainajā, tikai uz iedomu spēju dibinātajā izjūtā priekšmets tiek priekšstatīts tā, it kā tas sevi uzspiestu baudai, kam mēs tomēr visiem spēkiem pretojamies, tad priekšstats par šo priekšmetu kā mākslas priekšmetu mūsu izjūtā vairs neatšķiras no tā dabas un tādā gadījumā nekādi nevar tikt uzskatīts par skaistu. Tēlniecība, ievērojot, ka tās produktos māksla tiek gandrīz vai pielīdzināta dabai, izslēgusi no savu darinājumu loka kroplīgu priekšmetu tiešu atveidošanu, toties atļāvusies, piemēram, nāvi (skaista ģēnijs

veidā), kareivīgumu (Marsa veidolā) attēlot ar alegorijas palīdzību vai atribūtiem, kas patikami izceļas, tātad netieši, ar prātu iztulkojamus, nevis tikai estētiskajai spriestspējai pakļautus.

Tas būtu sakāms par priekšmeta skaisto priekšstatu, kas īstenībā ir tikai jēdziena attēlojuma forma, ar kuru jēdziens tiek vispārēji darīts zināms. – Bet, lai šo formu piešķirtu daiļās mākslas produktam, vajadzīga tikai gaume, ar kuru, vingrinājis un izkapis gaumi pēc dažādiem mākslas vai dabas piemēriem, mākslinieks saskaņo savu darbu un pēc dažiem bieži vien mokošiem mēģinājumiem atrod formu, kas viņu apmierina, tāpēc šī forma nav iedvesmas jeb dvēseles spēku brīva lidojuma, bet gan ilgstošu un pat mokošu uzlabojumu rezultāts, lai padarītu to atbilstošu domai un lai tā nekaitētu brīvai dvēseles spēku spēlei.

Bet gaume ir tikai spriestspēja, nevis radošā spēja, un tāpēc tas, kas ir tai atbilstošs, nav daiļās mākslas darbs; tas var būt produkts, kas pieder pie derīgās un mehāniskās mākslas vai pat pie zinātnes, – produkts, kas radīts pēc noteiktām kārtulām, kuras var iemācīties un kuras noteikti jāizpilda. Bet patikamā forma, kādu tam piešķir, ir tikai izpaušanas līdzeklis un it kā priekšnesuma maniere; attiecībā uz šo priekšnesumu mēs vēl esam zināmā mērā brīvi, kaut arī tas saistīts ar noteiktu mērķi. Tā, piemēram, tiek prasīts, lai galda piederumiem vai morāliem apcerējumiem, pat sprediķim būtu daiļajai mākslai atbilstoša forma, taču lai tie neliktos *nedabiski*, tomēr tos neviens nesauks par daiļās mākslas darinājumiem. Par daiļo mākslu atzīs dzejoli, skaņdarbu, gleznas galerijā u. tml.; tādējādi dažā labā daiļās mākslas darinājumā bieži vien nojaušams ģēnijs bez gaumes, bet citā – gaume bez ģēnija.

49. §

Par dvēseles spējām, kas veido ģēniju

Par dažiem darinājumiem, no kuriem gaida, ka tiem vismaz daļēji vajadzētu izpausties kā daiļajai mākslai, saka, ka tie ir bez *garīguma*, – kaut gan gaumes ziņā tie nekādi nav peļami. Dažs dzejolis, piemēram, var būt tīri jauks un elegants, bet tam trūkst gara. Dažs stāsts ir precīzs un akurāti sarakstīts, tomēr tam nav gara. Svinīga runa var būt labi pamatota un reizē izmalcināta, bet tai nav gara. Daža laba saruna var būt interesanta, bet tai tomēr trūkst gara; pat par dažu sievieti mēdz sacīt: viņa ir skaista, runīga un mīļa, bet bez gara. Kas gan ir tas, ko tur izprot ar garu?

Estētiskajā nozīmē par *garu* sauc dzīvinošo principu dvēselē. Bet tas, ar ko šis princips dzīvina dvēseli, proti, materiāls, kas šai nolūkā izlietots,

ir tas, kas dvēseles spēkiem mērķtiecīgi piešķir sparū, t. i., tādu rotaļīgumu, kas turpinās pats no sevis un pat stiprina šos spēkus.

Es apgalvoju, ka šis princips nav nekas cits kā *estētisko ideju* attēlot-spēja, ar estētisko ideju izprotot tādu iztēles priekšstatu, kas pamudina uz saspringtu domāšanu, kaut arī tomēr neviena noteikta doma, t. i., *jēdziens*, nevar būt tam adekvāta, un tāpēc neviena valoda nekad nevar pilnīgi aptvert un padarīt saprotamu šo jēdzienu. – Viegli redzams, ka šī ideja ir kaut kas pretējs (*pendant*) *prāta idejai*, kas ir jēdziens, kuram nevar būt adekvāts neviens *vērojums* (iztēles priekšstats).

Iztēle (kā produktīva izzinātspēja) ir visai spēcīga, radot it kā otru dabu no vielas, ko tai sniedz istenā daba. Iztēlei mēs nododamies tad, ja pieredze šķiet pārāk ikdienišķa; mēs to pat pārveidojam – gan vēl aizvien pēc analogiskiem likumiem, bet tomēr arī pēc principiem, kas mīt augstāk, proti, prātā (un kuri mums ir tikpat dabiski kā tie, pēc kuriem sapratne uztver empīrisku dabu); turklāt mēs jūtamies brīvi no asociāciju likumiem (kam pakļauts šās sfēras empīriskais lietojums), tā ka atbilstoši šiem likumiem daba mums gan var sniegt materiālu, bet to mēs varam pārstrādāt par kaut ko citu, proti, to, kas sniedzas pāri dabai.

Šādus iztēles priekšstatus var saukt par *idejām* – daļēji tāpēc, ka tie vismaz tiecas pēc kaut kā tāda, kas mīt ārpus pieredzes robežām, un tādējādi mēģina tuvināties prāta jēdzienu (intelektuālo ideju) attēlojumam, kas tiem piešķir objektīvas realitātes šķietamību, bet galvenokārt tāpēc, ka tiem kā iekšējiem vērojumiem nevar būt pilnīgi adekvāts neviens jēdziens. Dzejnieks iedrošinās gan padarīt uzskatāmas prāta idejas par neredzamo pasauli – svētlaimīgo valstību, elles valstību, mūžību, radišanu u. tml. –, gan arī to, kas piemērus rod pieredzē, kā nāvi, skaudību un visādus netikumus, tāpat mīlestību, slavu u. tml., tomēr sniedzoties pāri pieredzes ietvariem, jutekliski priekšstatī ar iztēles palīdzību, kura, sekojot prāta piemēram, cenšas sasniegt visaugstāko: attēlot tādā pilnībā, kam dabā nevar atrast nekādu piemēru; patiesībā tikai dzejas mākslā šī estētisko ideju spēja var izpausties visā pilnībā. Bet šī spēja, ja to aplūko pašu par sevi, istenībā ir tikai (iztēles) talants.

Ja kādam jēdzienam pamatā liekam iztēles priekšstatu, kas nepieciešams tā attēlošanai, bet pats par sevi prasa tik dziļu domāšanu, kāda nekad nav aptverama vienā noteiktā jēdzienā, tātad neierobežoti paplašina pašu jēdzienu estētiski, tad iztēle turklāt ir radītāja un izraisa intelektuālo ideju spējas (prāta) rosību, proti, liek domāt šā priekšstata gadījumā vairāk (kas gan pieder pie priekšmeta jēdziena), nekā tajā iespējams uztvert un noskaidrot.

Formas, kas pašas neveido dotā jēdziena attēlojumu, bet tikai kā iztēles papildu priekšstatī izteic ar to saistītās sekas un tā radniecību ar

citiem jēdzieniem, sauc par priekšmeta (estētiskajiem) *atribūtiem*, kura jēdzienu kā prāta ideju nav iespējams adekvāti attēlot. Tā, piemēram, Jupitera ērglis ar zibeni nagos ir varenā debesu valdnieka un pāvs – lieliskās debesu valdnieces atribūts. Tie neizteic – kā *loģiskie atribūti* – to, kas ietverts mūsu nojēgumā par radības cildenumu un majestātiskumu, bet izteic kaut ko citu, kas iztēlei dod iemeslu vērsties uz daudziem jo daudziem radniecīgiem priekšstatiem, kuri ļauj domāt vairāk, nekā var izpaust ar vārdiem noteiktā jēdzienā: tie sniedz *estētisku* ideju, kas minētajai prāta idejai noder loģiskā attēlojuma vietā – isteni gan tikai gara atdzīvināšanai, atklājot tam plašu redzējumu nepārskatāmajā radniecīgu priekšstatu laukā. Daiļā māksla tomēr dara to ne tikai glezniecībā vai tēlniecībā (kur parasti tiek lietots vārds "atribūts"), arī dzejas māksla un daiļrunība aizgūst to garu, kas atdzīvina radītos darbus, tikai no priekšmetu estētiskajiem atribūtiem, kas iet līdzās loģiskajiem un piešķir iztēlei sparus domāt, kaut arī neskaidri, vairāk, nekā var aptvert jēdzienā, tātad noteiktā valodiskā izteikumā. – Īsuma labad man te jāaprobežojas tikai ar dažiem piemēriem.

Ja dižais karalis³⁹ kādā savā dzejolī izsakās šādi: "Beigsim šo dzīvi bez kurnēšanas un mīrsim bez nožēlas, atstādami pasauli piepildītu ar mūsu labajiem darbiem. Tā saule, beigusi savu dienas gaitu, izlej virs apvāršņa maigu gaismu, un pēdējie stari, ko tā raida pret debesīm, ir tās pēdējās nopūtas, veltītas pasaulei," – tad ar šiem mūža beigās sacītajiem vārdiem viņš atdzīvina savu kosmopolitisko prāta ideju ar atribūtu, ko iztēle (atmiņā par visu patikamo, ko mums sniegusi aizvadītā jaukā vasaras diena un dzidrais vakars, atsauc dvēselē) pievieno šim priekšstatam un kas ierosina daudzas izjūtas un papildu priekšstatus, kuri nav guvuši izpausmi. Savukārt pat intelektuāls jēdziens var kalpot par jutekļu priekšstata atribūtu un tā atdzīvināt šo priekšstatu ar pārjutekliskā ideju, bet tikai tajā gadījumā, ja šim nolūkam izmantots tāds estētiskais, kas subjektīvi saistīts ar pārjutekliskā apziņu. Tā, piemēram, kāds pazīstams dzejnieks, aprakstot jauku ritu, saka: "Saule uzausa, kā miers uzaust no tikuma."⁴⁰ Tikuma apziņa, ja arī tikai domās nostājamies tikumiskā cilvēka vietā, piepilda dvēseli ar daudzām jo daudzām cēlām un mierinošām jūtām un paver neierobežotu skatu liksmā nākotnē, ko nekad pilnīgi nespēj izteikt kādam noteiktam jēdzienam atbilstoši vārdi.*

* Varbūt nekad nav sacīts nekas cildenāks, nedz arī kāda doma izteikta cildenāk kā uzrakstā virs Izidas (Mātes Dabas) tempļa: "Es esmu viss, kas ir, kas bijis un būs, un manu plīvuru nav pacēlis neviens mirstīgais." Zēgners⁴¹ izmantojis šo ideju dziļdomīgā vinjetē, ko viņš līcis savas dabas mācības teksta sākumā, lai mācekli, kuru viņš bija gatavs vest šajā tempļā, iepriekš pildītu ar svētām šausmām, kas noskaņotu dvēseli svinīgai uzmanībai.

Vārdu sakot, estētiskā ideja ir dotajam jēdzienam pievienots iztēles priekšstats, kas brīvā lietojumā saistīts ar tik lielu daļēju priekšstatu daudzveidību, ka priekš tā nav iespējams atrast izteikumu, kurš apzīmētu noteiktu jēdzienu; tāad tas ļauj piedomāt jēdzienam klāt daudz neizsacītā, un šā neizsacītā sajūta atdzīvina izzinātspēju un saista garu ar valodas burtiskumu.

Tāad iztēle un izpratne ir tie dvēseles spēki, kuru apvienojums (noteiktā attiecībā) rada *ģēniju*. Bet, tā kā lietojumā priekš izziņas iztēle, būdama sapratnes varā un pakļauta ierobežojumam, kas prasa atbilstību sapratnes jēdzienam, estētiskajā ziņā tomēr ir brīva, lai varētu bez jau pieminētās atbilstības jēdzienam – tiesa, bez iepriekšēja nolūka – dot sapratnei arī vēl saturiski bagātīgu neapstrādātu materiālu, kuru tā savā jēdzienā nebija ņēmusi vērā un izmanto ne tikdaudz objektīvi – izziņai –, cik subjektīvi – izzinātspēju atdzīvināšanai –, tāad netieši tomēr arī izziņai, tad ģēnijs pa istam sakņojas laimīgajā savienojumā, ko nevar iemācīt nekāda zinātne un nekāds čaklums un kas ļauj priekš dotā jēdziena atrast idejas un arī izteikt tās tādā veidā, lai līdz ar to izraisītais dvēseles noskaņojums – kā tāds, kas pavada jēdzienu, – būtu darāms zināms citiem. Šāds talants patiesībā ir tas, ko sauc par garu, jo, lai, pastāvot priekšstatam, izteiktu neizsakāmo dvēseles stāvokli un padarītu to vispārēji izpaužamu – vienalga, valodā, glezniecībā vai plastikā –, nepieciešama spēja uztvert ātri izzūdošo iztēles spēli un apvienot to jēdzienā (kas tieši tāpēc ir oriģināls un reizē atklāj jaunu kārtulu, kura nebija izrietināma ne no kādiem iepriekšējiem principiem vai piemēriem), kuru bez kārtulu spaidiem var darīt zināmu citiem.

Ja pēc šīs analīzes atskatāmies uz izskaidrojumu tam, ko sauc par *ģēniju*, tad jāatzīst: *pirmkārt*, ka tas ir talants uz mākslu, nevis uz zinātni, kur nepieciešami jau iepriekš pastāv skaidri zināmas kārtulas, kas noteic mūsu rīcību tani; *otrkārt*, ka ģēnijs kā mākslas talants priekšnosaka noteiktu jēdzienu par produktu kā mērķi, tāad sapratni, bet tāpat arī (kaut gan nenoteiktu) priekšstatu par materiālu, t. i., par vērījumu šā jēdziena attēlošanai, tāad iztēles attiecību pret sapratni; *treškārt*, ka ģēnijs parādās ne tikdaudz nospraustā mērķa sasniegšanā, attēlojot noteiktu jēdzienu, bet gan tādu *estētisko ideju* izklāstā jeb izteikšanā, kuras satur bagātīgu vielu šim nolūkam, tāad dara uzskatāmi

priekšstatāmu iztēli tās neatkarībā no kārtulām, bet tomēr kā mērķtiecīgu jēdziena attēlošanai; beidzot, *ceturtkārt*, ka nepiespiestā, iepriekšēja nodoma nevadītā, subjektīvā mērķtiecība iztēles brīvā atbilstībā sapratnes likumībai priekšnosaka tādu šo spēju samēru un noskaņojumu, kādu nevar panākt nekāda sekošana kārtulām – lai tās būtu zinātnes vai mehāniskās atdarināšanas kārtulas –, bet var radīt tikai subjekta daba.

Atbilstoši šiem priekšnosacījumiem ģēnijs ir subjekta dabas dāvanu paraugveida oriģinalitāte *brīvā* viņa izziņāspēju lietojumā. Tādējādi ģēnija darinājums (tas, kas tajā piedēvējams ģēnijam, nevis apmācībai vai skolai) ir paraugs nevis atdarināšanai (jo tad ietu zudumā ģeniālais, un tas ir šā darinājuma gars), bet gan sekošanai, ko veiktu kāds cits ģēnijs, kurā ar to tiktu pamodināta viņa paša oriģinalitāte, kas ļauj īstenot brīvību no kārtulu spaidiem mākslā tā, ka māksla ar to pati iegūst jaunu kārtulu, ar kuru talants kļūst par paraugu. Bet, tā kā ģēnijs ir dabas luteklis un uzlūkojams tikai par reti sastopamu parādību, tad viņa paraugs kalpo citiem labiem prātiem par skolu, t. i., sniedz metodiskus norādījumus atbilstoši kārtulām, ciktāl tās var izrietināt no šādiem gara produktiem un to savdabības, un tiktāl skaistā māksla ir atdarināšana, kurai daba ar ģēnija starpniecību devusi kārtulu.

Bet šī atdarināšana kļūst par *mērķaķošanu*, ja skolnieks *atkārto* visu – pat kroplību, ar kuru ģēnijs bijis spiests samierināties, jo nav varējis to atmest, nevājinot ideju. Šī drosme ģēnijā uzskatāma tikai par nopelnu; viņam atļauta zināma izteiksmes *pārdrošība*, kā arī novirzes no parastās kārtulas, taču tās nekādā ziņā nav jāatdarina, jo pati par sevi tā ir un paliek kļūda, no kuras vienmēr jācenšas izvairīties, kaut arī ģēnijs šai ziņā bauda it kā privilēģijas, jo no bailīgas piesardzības ciestu viņa gara lidojuma neatdarināmība. *Manierība* ir cita veida mērķaķošanās, proti, dzišanās tikai pēc savdabības (oriģinalitātes), lai, cik vien iespējams, attālinātos no atdarinātājiem, kaut arī trūkst talanta, lai *kalpotu par paraugu* citiem. – Tiesa, vispār pastāv divi veidi (*modus*) savu domu apkopošanai izklāstā, turklāt vienu no šiem veidiem sauc par *manieri* (*modus aestheticus*), bet otru – par *metodi* (*modus logicus*); abi viens no otra atšķiras ar to, ka pirmajam veidam vienīgā mēraukla ir vienības *izjūta* attēlojumā, bet otrais veids šai ziņā seko noteiktiem *principiem*; skaistajai mākslai nozīmīgs ir tikai pirmais veids. Bet mākslas darbu sauc par *manierīgu* tikai tai gadījumā, ja idejas izpausme tanī tikai tiecas pēc neparastības, bet nav sasniegta tā atbilstība idejai. Izskaistinātais (samākslotais), uzpūstais, afektētais, lai tikai atšķirtos no parastā (tomēr

bez gara), līdzinās tāda cilvēka uzvedībai, par kuru saka, ka viņš labprāt klausās pats savā runā vai stāv un iet tā, it kā viņš būtu uz skatuves, cenšoties pievērst sev uzmanību, – taču tas vienmēr liecina par nemākulību.

50. §

Par gaumes un ģēnija saistību daiļās mākslas produktos

Ja jautā, kas daiļās mākslas lietās ir svarīgāks – ģēnija izpaušanās vai gaumes parādīšanās, tad tas ir tas pats kā jautāt, vai tanis lielāka nozīme piešķirama iztēlei vai spriestspējai. Tā kā attiecībā uz ģēniju māksla drīzāk pelna *apgarotas (geistreich)* mākslas, bet tikai attiecībā uz gaumi – *daiļas* mākslas nosaukumu, tad gaume – vismaz kā neizbēgams nosacījums (*conditio sine qua non*) – ir svarīgākais, kas jāievēro, spriežot par mākslu kā par daiļo mākslu. Ideju bagātība un oriģinalitāte mazāk nepieciešama skaistumam nekā brīvas iztēles atbilstībai sapratnes likumsakarībām. Jo visa iztēles bagātība tās brīvībā, kas nav pakļauta likumiem, rada tikai nejēdzību, turpretim spriestspēja ir spēja pielāgot iztēli sapratnei.

Gaume, tāpat kā spriestspēja vispār, ir ģēnija disciplīna (audzināšana); tā krietni vien apgriež viņam spārnus un dara viņu labi audzinātu un smalku, taču reizē sniedz norādījumus, uz ko un cik tālu ģēnijam jāvēršas, lai tas paliktu mērķtiecīgs; ienesdama skaidrību un kārtību domu pilnībā, gaume padara idejas noturīgas, spējīgas izraisīt ilgstošu un reizē arī vispārēju piekrišanu, likt citiem tām sekot un pastāvīgi attīstīt kultūru. Tātad, ja, abām īpašībām saduroties kādā darinājumā, kaut kas būtu jāupurē, tad upuris drīzāk būtu jānes ģēnijam, un spriestspēja, kas daiļās mākslas lietās izsakās, dibinoties uz saviem principiem, drīzāk pieļaus sašaurināt iztēles brīvību un bagātību nekā ierobežot sapratni.

Tātad daiļajai mākslai būtu nepieciešama *iztēle, sapratne, gars un gaume*.*

* Pirmās trīs spējas *apvienojas* ar ceturtais spējas palīdzību. Hjūms grāmatā "Anglijas vēsture"⁴² liek angļiem saprast, ka, lai gan viņi, apliecinot darbos pirmās trīs īpašības katru *atsevišķi*, nekādā ziņā neatpaliek no citām pasaules tautām, tomēr attiecībā uz ceturto īpašību, kas tās apvieno, viņiem būtu jāpiekāpjas savu kaimiņu francūžu priekšā.

51. §

Par daiļo mākslu iedalījumu

Par skaistumu vispār (vai nu tas būtu dabas, vai mākslas skaistums) var saukt estētisko ideju *izteiksmi*; tikai daiļajā mākslā šo ideju nepieciešami izraisa jēdziens par objektu, bet skaistajā dabā, lai atmodinātu un izpaustu ideju, par kuras izpausmes līdzekli jākalpo objektam, pietiek ar refleksiju par vērojumu bez jēdziena par to, kādam jābūt priekšmetam.

Tātad, ja mēs gribam sniegt daiļo mākslu iedalījumu, tad šim nolūkam par ērtāko principu – vismaz mēģinājumam – mums jāizvēlas mākslas analogija ar to izteiksmes veidu, kādu cilvēki lieto sarunā, lai pēc iespējas pilnīgāk darītu cits citam zināmus ne tikai savus jēdzienus, bet arī izjūtas.* – Šis izteiksmes veids pastāv vārdā, žestā un toni (artikulācijā, žestikulācijā un modulācijā). Tikai visu šo triju izteiksmes paņēmieni apvienojumā runātājs sasniedz pilnīgu izpausmi. Jo domu, vērojumu un izjūtu vienlaikus un vienoti pārnes uz citu cilvēku.

Tātad pastāv tikai trīs daiļo mākslu veidi: *vārda māksla, tēlotājmāksla un izjūtu spēles* (kā ārējo sajūtu iespaidu) māksla. Šo iedalījumu varētu veidot arī kā divdalījumu tādējādi, ka daiļā māksla tiktu iedalīta domu izpausmes un vērojumu izpausmes mākslā un tā savukārt tiktu iedalīta tikai pēc savas formas vai matērijas (pēc izjūtas). Taču šāds iedalījums izskatītos pārāk abstrakts un nebūtu īsti piemērots parastajiem jēdzieniem.

1. **Runas** mākslas ir *daiļrunība* un *dzejas māksla*. *Daiļrunība* ir māksla sapratnes norises ietvert brīvā iztēles spēlē; *dzejas māksla* ir māksla brīvu iztēles spēli izvērst kā sapratnes darbību.

Tātad *orators* vēsti par kādu norisi un izdara to, it kā tā būtu tikai *spēle* ar idejām, lai saistītu klausītāju uzmanību. *Dzejnieks* piedāvā tikai saistošu spēli ar idejām, un tomēr sapratnei šķiet, it kā viņa nolūks būtu bijis veikt sapratnes darbību. Juteklības un sapratnes – abu izzinātspēju, kuras gan nevar iztikt viena bez otras, taču nav apvienojamas bez spaidiem un savstarpēja kaitējuma, – saistībai un harmonijai jābūt bez nodoma un tādai, lai liktos, ka tās savienojas pašas no sevis; citādi tā nav *daiļā māksla*. Tāpēc tajā jāizvairās no visa samākslotā un sikumainā, jo

* Lai lasītājs neuzskata šo daiļo mākslu iespējamā dalījuma uzmetumu par izstrādātu teoriju. Šis ir tikai viens no dažādiem mēģinājumiem, kādi iespējami un kādi vēl jāveic.⁴³

daiļajai mākslai jābūt brīvai mākslai divējādā nozīmē: tiklab tai ziņā, ka atšķirībā no atalgota darba tā nav tāds darbs, kura lielumu var novērtēt, piespiest vai samaksāt pēc kāda noteikta mēroga, kā arī tai ziņā, ka dvēsele gan jūtas nodarbināta, tomēr, neraudzīdamās pēc kāda cita mērķa (neatkarīgi no atalgojuma), jūtas apmierināta un mundra.

Tātad orators gan sniedz kaut ko tādu, ko nebija solījis, proti, saistošu iztēles spēli, taču viņš pilnībā nesniedz to, ko solījis, kas ir viņa pieteiktā veikuma saturs, proti, mērķtiecīgi nodarbināt sapratni. Dzejnieks turpretim sola maz un pieteic tikai spēli ar idejām, bet veic kaut ko tādu, kas ir nodarbes cienīgs, proti, spēles gaitā sagādā barību sapratnei un ar iztēles palīdzību iedveš dzīvību tās jēdzieniem; tātad orators būtībā sniedz mazāk, bet dzejnieks – vairāk, nekā solījis.

2. **Tēlotājmākslas** jeb mākslas, kas idejas izpauž *jutekliskā vērojumā* (nevis ar iztēles priekšstatu starpniecību, kurus izraisa vārdi), ir vai nu *jutekliskās patiesības*, vai *jutekliskās šķietamības* mākslas. Pirmo sauc par *plastiku*, otro – par *glezniecību*. Abas rada tēlus telpā ideju izpaušanai; pirmā rada tēlus, ko uztver divi jutekļi: redze un tauste (kaut arī tauste nav paredzēta skaistuma sajušanai), bet otrā – tēlus tikai redzei. Abām iztēles pamatā ir estētiskā ideja (*archetypon*, pirmsēls), bet sēls, kas ir tās izpausme (*ektypon*, atveidojums), tiek dots vai nu tā ķermeniskajā izplatībā (kā eksistē pats priekšmets), vai tādā veidā, kādā tas attēlojas acij (pēc redzamības plaknē), t. i., atveidojumā par nosacījumu refleksijai tiek padarīta vai nu attiecība pret istenu mērķi, vai tikai šā mērķa šķietamība.

Pie *plastikas* kā daiļo tēlotājmākslu pirmā veida pieder tēlniecība un arhitektūra. *Tēlniecība* ir māksla, kas ķermeniski attēlo jēdzienus par lietām tā, kā tās varētu eksistēt dabā (tomēr kā daiļā māksla tā ņem vērā estētisko mērķtiecību); *arhitektūra* ir māksla attēlot jēdzienus par lietām, kuras iespējamās tikai mākslā un kuru formai noteicējpmats nav vis daba, bet kāds patvaļīgs mērķis, – tātad attēlot šai nolūkā, bet reizē arī estētiski mērķtiecīgi. Arhitektūrā galvenais ir mākslīgi radītā priekšmeta *lietojums*, ar kuru kā nosacījumu tiek ierobežotas estētiskās idejas. Turpretim tēlniecībā galvenais mērķis ir estētisko ideju *izpausme*. Tā, piemēram, cilvēku, dievu, dzīvnieku u. tml. statujas pieder pie tēlniecības, bet tempļi vai krāšņas celtnes publisku sapulču vajadzībām, vai arī dzīvojamās ēkas, triumfa arkas, kolonnas, kapenes un citas būves, kas celtas piemiņas iemūžināšanai, pieder pie arhitektūras. Tajā var iekļaut pat sadzīves priekšmetus (galdnieka darbus u. tml. lietas ikdienas vajadzībām); arhitektūras darbam būtiska ir produkta atbilstība noteiktam lietojumam, turpretim tēlnieka darbs, kas darināts

tikai vērošanai un kam jāpatik pašam par sevi, kā ķermenisks attēlojums ir tikai dabas atdarinājums, ievērojot estētiskās idejas, turklāt *jutekliskā patiesība* nedrīkst aiziet tik tālu, ka šāds darbs vairs nebūtu māksla un patvaļas produkts.

Glezniecību kā tēlotājmākslu veidu, kas mākslinieciski attēlo *juteklisko šķietamību* tās saistībā ar idejām, es iedalītu dabas daiļās attēlošanas mākslā un tās produktu daiļā sakopojuma mākslā. Pirmā būtu *glezniecība šā vārda īstajā nozīmē*, bet otrā – *daiļdārzniecība*. Jo pirmā sniedz tikai ķermeniskās izplatības šķietamību, bet otrā – gan ķermenisko izplatību tās patiesībā, taču tikai šķietami izmantošanai un lietošanai arī citiem mērķiem, ne vien iztēles spēlei formu vērojumā.* Tā nav nekas cits kā zemes rotāšana ar to pašu daudzveidību (zāļu laukumiem, puķēm, krūmiem un kokiem, pat ūdeņiem, pakalniem un ielejām), kuru daba piedāvā vērošanai, tikai ar to atšķirību, ka tā sakopota citādi un atbilstoši noteiktām idejām. Bet ķermenisko lietu skaistais sakopojums, tāpat kā *glezniecība*, ir dots tikai acij; tauste nekad nevar sniegt uzskatāmu priekšstatu par šādu formu. Pie *glezniecības* plašākā nozīmē es pieskaitītu vēl istabu izrotāšanu ar tapetēm, ornamentiem un skaistām mēbelēm, kas kalpo tikai skatīšanai, un arī gaumīgas ģērbšanās mākslu (gredzeni, tabakdozes utt.). Jo puķu dobe ar dažādiem ziediem, dažādi izgreznota telpa (arī dāmu rotas) krāšņu svētku sarīkojumā rada sava veida gleznu, kas, tāpat kā gleznas šā vārda īstajā nozīmē (kuru nolūks nav *mācīt* vēsturi vai dabaszinības), noder tikai aplūkošanai, lai izklaidētu iztēli tās brīvajā spēlē ar idejām un bez noteikta mērķa nodarbinātu estētisko spriestspēju. Visu šo izrotājumu tehnikā mehānisko paņēmieni ziņā vienmēr var būt ļoti dažāda un prasīt visdažādākos māksliniekus, bet gaumes spriedumam par to, kas šai mākslā ir daiļš, ir viena veida uzdevums: spriest tikai par formām (ne-

* Šķiet divaini *daiļdārzniecību* uzskatīt par *glezniecības* veidu, kaut arī tā formas attēlo ķermeniski; bet, tā kā formas tā patiešām ņem no dabas (kokus, krūmus, zāli un puķes no mežiem un pļavām – vismaz sākumā) un tiktāl nav māksla – kā plastika –, un arī tās sakopojumu nosacījumos nav ietverts jēdziens par priekšmetu un tā mērķi (kā tas ir, piemēram, arhitektūrā), bet tā ir tikai iztēles brīvā spēle vērojumā, tad tiktāl tā pielīdzināma tīri estētiskai *glezniecībai*, kurai nav noteiktas tēmas (ar gaismas un ēnas palīdzību izklaidējoši savieno gaisu, zemi un ūdeni). – Vispār lai lasītājs sacito vērtē tikai kā mēģinājumu apvienot daiļās mākslas pēc viena principa, kam šai gadījumā jābūt estētisko ideju izpausmes principam (pēc analogijas ar valodu), un neuzlūko to par galīgu to dedukciju.

ņemot vērā mērķi) tā, kā tās atklājas acij atsevišķi vai sakopojumā, pēc iespaida, kādu tās atstāj uz iztēli. – Taču tēlotājmākslas saskatīšanu (pēc analogijas) mīmikā, kas pavada runu, attaisno tas, ka mākslinieka gars ar saviem tēliem dod ķermenisku izteiksmi tam, ko un kā viņš domājis, un it kā liek pašam darinājumam runāt ar mīmikas palīdzību: tā ir gluži parasta mūsu fantāzijas rotaļa, kas nedzīvām lietām atbilstoši to formai piešķir garu, kurš no tām runā.

3. **Izjūtu daiļās spēles** māksla (to izjūtu, kuras tiek izraisītas no ārienes, bet kuru spēlei tomēr jābūt vispārēji izpaužamai) var attiekties tikai uz sajūtu uztverošā jutekļa noskaņojuma (sprieguma) dažādo pakāpju samēru, t. i., uz tā toni, un šādā visai plašā vārda nozīmē šo mākslu var iedalīt dzirdes un redzes sajūtu mākslinieciskajā spēlē, tātad *mūzikā* un *krāsu mākslā*. – Zīmīgi, ka šiem diviem jutekļiem bez spējas uzņemt iespaidus, kas ir vajadzīga, lai ar tās palīdzību iegūtu jēdzienus par ārējiem priekšmetiem, piemīt vēl kāda īpaša ar to saistīta sajūta, par kuru nevaram isti zināt, vai tai pamatā ir juteklis vai refleksija; zīmīgi arī, ka šā jutīguma dažkārt var trūkt, kaut arī juteklim attiecībā uz tā lietojumu objektu izziņāšanai nav nekādu trūkumu un tas ir pat izcili smalks. Tas nozīmē, ka nevar droši pateikt, vai kāda krāsa vai tonis (skaņa) ir tikai patikama sajūta vai arī tā jau pati par sevi ir skaista izjūtu spēle un kā tāda rada labvēlīgumu pret formu estētiskajā spriedumā. Ja padomājam par gaismas svārstību ātrumu vai – otrajā gadījumā – par gaisa svārstību ātrumu, kas, kā šķiet, tālu pārsniedz visu mūsu spēju uztveres norisē (*bei der Wahrnehmung*) tieši spriest par laika iedalījuma samēru šajās svārstībās, tad būtu jāpieļauj, ka sajūsta tiek tikai svārstību *iedarbība* uz mūsu ķermeņa elastiskajām daļām, bet to izraisītais *laika iedalījums* netiek ievērots un ietverts spriedumā, un tātad ar krāsām un skaņām tiek saistīta tikai patikamība, nevis to kompozīcijas skaistums. Bet, ja turpretim, *pirmkārt*, padomāsim par matemātisko pusi šo svārstību proporcijās mūzikā un tās novērtējumā un par krāsu kontrastiem, kā nākas, spriedīsim pēc analogijas ar mūziku, ja, *otrkārt*, pievērsīsim uzmanību tādiem, kaut arī retiem piemēriem, ka ir cilvēki ar vislabāko redzi, kas nevar atšķirt krāsas, un ar visasāko dzirdi, kas nespēj atšķirt toņus, tālāk pievērsīsim uzmanību tiem, kas to spēj un uztver kvalitātes izmaiņas (ne tikai sajūtas pakāpes) pie dažādiem sašpriegumiem krāsu vai toņu skalā, kā arī to, ka šie saspiestumi ir noteikti mums *aptveramās* robežās, tad izrādīsies, ka abas minētās sajūtas jāaplūko ne tikai kā jutekliski iespaidi, bet kā sekas (*Wirkung*) spriedumiem par formu daudzu sajūtu spēlē. Atšķirība, kādu mūzikas pamatu novērtēšanā ienes viens vai otrs uzskats, tās definīciju tomēr izmainītu tikai tādējādi, ka tā tiktu skaidrota vai nu – kā to darijām mēs – ar izjūtu

skaisto spēli (ar dzirdes palīdzību), vai ar *patikamo* izjūtu spēli. Tikai atbilstoši pirmajam izskaidrojuma veidam mūzika pilnā mērā tiek domāta kā *daiļā* māksla; atbilstoši otrajam izskaidrojuma veidam tā tiek domāta kā *patikamā* māksla (vismaz daļēji).

52. §

Par daiļo mākslu savienojumu vienā un tai pašā darinājumā

Daiļrunība var tikt savienota gan ar savu subjektu, gan arī priekšmetu glezniecisku attēlojumu *drāmā*, dzeja ar mūziku – *dziedājumā*, bet dziedājums reizē ar glezniecisku (teatrālu) attēlojumu – *operā*, izjūtu spēle mūzikā ar tēlu spēli – *dejā* utt. Tāpat arī cildenuma attēlojums, ciktāl tas pieder pie daiļās mākslas, var savienoties ar skaistumu *ritmizētā traģēdijā*, *didaktiskā dzejolī*, *oratorijā*, un šādos savienojumos daiļā māksla kļūst vēl jo mākslinieciskāka, bet, vai tā kļūst arī skaistāka (kad cits ar citu krustojas tik dažādi labvēlīguma veidi), par to dažos no šiem gadījumiem var šaubīties. Tomēr katrā daiļajā mākslā būtiskākais ietverts formā, kas ir mērķtiecīga vērošanai un spriedumam, kur patika reizē ir kultūra un noskaņo garu uz idejām, tātad dara to uzņēmīgu pret daudzveidīgu patiku un laika kavēkliem formā, bet nevis sajūtas matērijā (pievilcīgumā vai aizkustinājumā), kur svarīgākais ir tikai bauda, kas neko neatstāj idejām, notrulina garu, pakāpeniski dara priekšmetu pretīgu, bet dvēseli, kas prāta spriedumā apzinās savu mērķim neatbilstošo noskaņojumu, dara neapmierinātu ar sevi pašu un untumainu.

Ja daiļās mākslas netiek vairāk vai mazāk cieši saistītas ar morālajām idejām, kas vienīgās rada patstāvīgu labvēlīgumu, tās galu galā piemeklē šāds liktenis. Tās tad kalpo tikai izklaidei, un vajadzību pēc šādas izklaidēšanās izjūt jo vairāk, jo biežāk tai pievēršas, cenšoties novērst dvēseles neapmierinātību ar sevi pašu, padarot to aizvien slimīgāku un vairojot neapmierinātību ar sevi pašu. Vispār mākslas un morālo ideju saistību visvairāk veicina dabas skaistums, ja kopš jaunības dienām esam pieradinājušies to vērot, spriest par to un apbrīnot.

53. §

Dažādu daiļo mākslu estētiskās vērtības salīdzinājums

Starp visām daiļajām mākslām augstāko pakāpi ieņem *dzejas māksla* (kas par savu izcelsmi gandrīz pilnīgi var pateikties ģenijam un vismazāk vadās pēc priekšrakstiem vai piemēriem). Tā paplašina dvēseli ar to, ka ļauj vaļu iztēlei un dotā jēdziena robežās no iespējamo ar to saskatnīgo formu neierobežoti lielās daudzveidības izvēlas tās, kuras jēdziena attēlošanu saista ar tādu domu bagātību, kam pilnīgi adekvāta nav neviena valodiska izteiksme, tātad estētiski paaugstinoties līdz idejām. Poēzija stiprina dvēseli, ļaujot tai izjust brīvo, pašdarbīgo un no dabas sūtības neatkarīgo spēju aplūkot dabu un spriest par to kā parādību atbilstoši ieskatiem, kurus pati daba nesniedz pieredzē nedz juteklibai, nedz sapratnei, un tātad lietot dabu pārjutekliskā labad it kā par tā shēmu. Poēzija spēlējas ar šķietamību, ko tā pēc patikas rada, tomēr mūs nekrāpjot, jo pati atzīst savu nodarbi tikai par spēli, ko sapratne var tomēr mērķtiecīgi lietot un pielāgot tās nodarbei. – Daiļrunība, ja ar to izprot mākslu pārliecināt, t. i., mākslu maldināt ar skaistas šķietamības palīdzību (kā *ars oratoria*), un nevis tikai mākslu skaisti runāt (daiļrunību un stilu), ir dialektika, kas aizgūst no dzejas mākslas tikai tik daudz, cik nepieciešams, lai noskaņotu klausītāju dvēseles, vēl iekams tie izteikuši savu spriedumu oratora labā, un tādējādi laupītu šim spriedumam brīvību; tātad daiļrunību nevar ieteikt lietošanai nedz tiesā, nedz kancelē. Jo, kad ir darišana ar pilsoniskiem tikumiem, atsevišķu personu tiesībām vai paliekošu pamācību un prāta noteiksmi pienākuma pareizai izpratnei un apzinīgai visa tā ievērošanai, tad šādās svarīgās lietās necienīgi būtu pieļaut pat drusciņu pārmērīgas asprātības un iztēles spējas, bet vēl jo vairāk mākslas pierunāt un noskaņot kādam par labu. Jo, kaut arī šo mākslu dažkārt var izmantot mērķiem, kas paši par sevi ir taisnīgi un slavējami, tā tomēr kļūst nosodāma, jo šādā veidā tiek subjektīvi sabojātas maksimas un pārliecības, kaut arī pati rīkošanās objektīvi būtu likumīga, jo nepietiek rīkoties pēc taisnības, bet ir jārikojas tieši tāpēc, ka šās rīkošanās pamatā ir taisnība. Arī vienkārši skaidra sajēga par šāda veida cilvēciskiem apstākļiem, attēlota dzīvi un ar piemēriem, nepārkāpjot valodas daiļskanīguma likumus vai pieklājību prāta ideju izpausmē (kas kopā veido daiļrunību), jau pati par sevi pietiekami ietekmē cilvēku dvēseles, tāpēc nepavisam nevajag saukt palīgā pierunāšanas mehānismu, kas, ievērojot, ka to ar tādiem pašiem panākumiem var lietot arī netikuma un maldu izskaistināšanai vai apslēpšanai, nevar līdz galam novērst slepenās aizdomas par izsmalcinātu apmānu.

Dzejas mākslā viss notiek godīgi un atklāti. Tā atzīst, ka vēlas veikt tikai izklaidējošu iztēles spēli, turklāt pēc formas atbilstošu sapratnes likumiem, un netīko, izmantojot juteklisku attēlojumu, slepeni vērsties pret sapratni un to samulsināt.*

Runājot par *pievilcīgumu* un *dvēseles rosību*, kā nākamo pēc dzejas mākslas es nosauktu mākslu, kas no runājošajām mākslām tai stāv vistuvāk un ir arī gluži dabiski ar to savienojama, proti, *skaņu mākslu*. Jo, kaut gan tā runā tikai ar izjūtām bez jēdzieniem, tātad neko neatstāj pārdomāšanai – kā poēzija –, tā vēl daudzpusīgāk un, kaut arī tikai pārejoši, tomēr vēl dziļāk rosina dvēseli; tā gan vairāk ir bauda nekā kultūra (domu spēle, ko tā līdztekus ierosina, ir tikai it kā kādas mehāniskas asociācijas iedarbības rezultāts), un prāta spriedumā tai ir mazāka vērtība nekā jebkurai citai daiļajai mākslai. Tāpēc tā – kā ikviena bauda – prasa biežu maiņu un neiztur vairākkārtēju atkārtošanos, neradot apnikumu. Tās pievilcīgums, ko var tik vispārēji izpaust, šķiet, dibinās uz to, ka jebkurai valodiskai izteiksmei kopumā piemīt tonis, kas ir atbilstošs tās jēgai, un ka šis tonis vairāk vai mazāk izteic runātāja afektu un savukārt izraisa arī klausītājā šādu afektu, kas tad viņā kā atbildi rada arī to ideju, kura ar šādu toni tiek izteikta; bet, tā kā modulācija ir it kā vispārēja, ikvienam cilvēkam saprotama izjūtu valoda, skaņu māksla to lieto pašu par sevi visā tās izteiksmīgumā, proti, kā afektu valodu, un tādējādi pēc asociāciju likuma visiem pauž ar to dabiski saistītās estētiskās idejas; bet, tā kā šīs estētiskās idejas nav nedz jēdzieni, nedz noteiktas domas, šo izjūtu apvienošanas forma (harmo-

* Jāatzīstas, ka skaists dzejolis man vienmēr sagādājis tīru apmierinājumu, turpretim pat vislabākā romiešu tautas tribūna, mūsdienu parlamentārieša vai baznīcas sprediķotāja runas lasīšana vienmēr izraisījusi nepatīkamas nosodījuma jūtas pret viltīgo mākslu, kas prot cilvēkus līdzīgi mašīnām virzīt pieņemt svarīgos jautājumos tādus lēmumus, kādus viņi, mierīgi pārdomājot, visādā ziņā atzītu par pilnīgi nesvarīgiem. Māka pārliecinoši un skaisti runāt (tāda ir retorika) pieder pie daiļās mākslas, bet oratormāksla (*ars oratoria*) kā māksla izmantot cilvēku vājības saviem nolūkiem (lai cik labi tie arī tiktu iecerēti vai patiešām būtu) nekādā ziņā nepelna cieņu. Augstāko attīstības pakāpi oratormāksla sasniedza tiklab Atēnās, kā Romā laikā, kad šis valstis tuvojās bojāejai un patiesi patriotiskais domāšanas veids bija izdzisis. Cilvēks, kuram ir skaidrs skats visās lietās un kura rīcībā atrodas valoda tās bagātībā un tīrībā, kuram ir krietnas iztēles spējas savu ideju attēlošanai un kurš auglīgi un sirsnīgi ņem dzīvu dalību patiesi labajā, ir *vir bonus dicendi peritus*⁴⁴ – nesamākslotais, toties iespaidīgais runātājs, kādu to bija iedomāties Cicerons, kaut arī pats viņš ne vienmēr palika uzticīgs šim ideālam.

nija un melodija) noder valodas vietā, lai ar proporcionālu saskaņojumu (kuru matemātiski var pakļaut zināmām kārtulām, jo toņos tas dibinās uz gaisa svārstību attiecībām, ja toņi tiek savienoti vienlaicīgi vai arī secīgi) izteiktu veselas neizsakāmas domu bagātības estētisko ideju atbilstoši noteiktai tēmai, kas pauž attiecīgajā darbā dominējošo afektu. Tikai no šās matemātiskās formas, kaut arī tā nav priekšstatīta ar noteiktiem jēdzieniem, atkarīgs labvēlīgums, ko refleksija par šādu vienlaicīgu vai secīgu izjūtu daudzumu savieno ar šo izjūtu spēli kā ikvienam nozīmīgu šās spēles skaistuma nosacījumu; un tikai atbilstoši šai formai gaume drīkst pretendēt uz tiesībām iepriekš izteikties par kāda cilvēka spriedumu.

Nav šaubu, ka matemātika tomēr nekādā ziņā nav saistīta ar pievilcīgumu un dvēseles rosību, ko rada mūzika; tā ir tikai nepieciešamais nosacījums (*conditio sine qua non*) tai iespaidu proporcijai kā savienojumā, tā arī maiņā, ar kuru rodas iespēja tos apvienot un aizkavēt, lai tie cits citu neiznīcinātu, bet gan ar saskanīgu afektu palīdzību savienotos dvēseles nepārtrauktai rosināšanai un atdzīvināšanai un līdz ar to novestu pie omulīgas pašapmierinātības.

Ja turpretim daļo mākslu vērtību nosaka pēc kultūras, ko tās sniedz garam, un par mērogu pieņem to spēju paplašināšanu, kurām jāapvienojas spriestspējā izziņas ieguvei, tad mūzikai, kas spēlējas tikai ar izjūtām, starp daļajām mākslām pienākas zemākā vieta (tāpat kā starp tām mākslām, kuras reizē vērtējamās pēc to patīkamības, tai varbūt pienākas pati augstākā). Tātad tēlotājmākslas šai ziņā to tālu pārspēj, jo, iesaistot iztēli brīvā un tomēr arī sapratnei atbilstošā spēlē, tās reizē veic darbu, radot produktu, kas sapratnes jēdzieniem kalpo par drošu un pašu par sevi ieteicamu līdzekli, kurš veicina savienošanos ar juteklību un tādējādi it kā sekmē augstāko izzinātspēju izsmalcinātību (*Urbanität*). Abi mākslu veidi iet pilnīgi dažādus ceļus: pirmais – no izjūtām pie nenoteiktām idejām, bet otrais veids – no noteiktām idejām pie izjūtām. Izjūtu iespaids ir *paliekošs*, bet ideju – tikai *pārejošs*. Iztēle var atjaunot paliekošos iespaidus un ar to patīkami izklaidēties; bet pārejošie iespauži vai nu pilnīgi izgaist, vai, ja iztēle tos nevilšus atkārtos, mums drīzāk šķiet apgrūtināši nekā patīkami. Turklāt mūzikai piemīt zināms izsmalcinātības trūkums, proti, tai ziņā, ka tā – sevišķi instrumentu īpašību pēc – izplata savu ietekmi tālāk, nekā tiek prasīts (uz apkaimi), un tādējādi it kā uzmācas, tātad kaitē citu brīvībai, izņemot pašu muzikālo sabiedrību; to nedara mākslas, kas vērstas uz acīm, jo mums vajag tikai novērst skatu, ja gribam izvairīties no to iespaida.

Mūzikas iedarbība līdzinās iepriecinājumam no smaržām, kas tālu izplatās. Cilvēks, kas izvelk no kabatas sasmaržotu mutautiņu, pamieļo ar smaržām visus apkārtesošos, turklāt pret viņu gribu, un piespiež viņus, ja vien elpo, baudīt tās reizē ar sevi; tāpēc arī šādi mutautiņi vairs nav modē.*

Starp tēlotājmākslām es dotu priekšroku glezniecībai – pa daļai tāpēc, ka šī māksla kā zīmējuma māksla ir pamatā visām pārējām tēlotājmākslām, pa daļai tāpēc, ka tā var daudz vairāk iedziļināties ideju jomā un atbilstoši tām daudz vairāk paplašināt vērojuma lauku, nekā tas ļauts pārējām mākslām.

54. §

Piezīme

Starp to, kas patīk tikai spriedumā, un to, kas *iepriecina* (*vergnügt* – patīk sajūtā), kā mēs jau vairākkārt esam parādījuši, ir būtiska atšķirība. Otrais atšķirībā no pirmā ir kas tāds, ko nevar gaidīt no jebkā. Iepriecinājums (pat ja tā cēlonis būtu meklējams idejās), šķiet, vienmēr pastāv sajūtā, kas labvēlīgi ietekmē visu cilvēka dzīvi, tātad arī ķermenisko labsajūtu, t. i., veselību; tādējādi Epikūram, kas ikvienu iepriecinājumu uzskatīja pēc būtības par ķermeņa sajūtu, tiktāl varbūt bijusi daļa taisnības, tikai viņš pats sevi pārprata, ierindodams intelektuālo un pat praktisko labvēlīgumu iepriecinājumos. Ja ņemam vērā tikko minēto atšķirību, tad varam izskaidrot, kā iepriecinājums var būt pat nepatīkams tam, kurš to izjūt (kā, piemēram, trūcīga, bet godprātīga cilvēka prieks par mantojumu, ko viņam atstājis viņu mīlošais, bet skopais tēvs), vai kā dziļas sāpes var tomēr radīt patīku tam, kurš tās pārdzīvo (atraitnes skumjas par nopelniem bagātā vīra nāvi), vai kā iepriecinājums var turklāt arī patikt (iepriecinājums, ko mums sniedz zinātnes, ar kurām nodarbojamies), vai kā sāpinājums (piemēram, naids, skaudība, atreibības kāre) var mums arī nepatikt. *Labvēlīgums* vai *nelabvēlīgums* te dibinās uz prātu un ir idents ar *atbalstīšanu* vai *neatbalstīšanu*; bet iepriecinājums vai sāpinājums var dibināties tikai uz sajūtu vai iespējamo *labsajūtu* vai *nelabsajūtu* (lai to pamats būtu kāds būdams).

* Tie, kas mājas lūgšanu kuplināšanai ieteikuši arī garīgu dziedāšanu, nav padomājuši, ka ar šādu *trokšņainu* (un tieši tāpēc parasti arī varizejisku) dievkalpojumu visai apgrūtina sabiedrību, jo piespiež kaimiņus vai nu dziedāt līdzi, vai pārtraukt savas pārdomas.

Katra mainīga brīva sajūtu spēle (kurai pamatā nav nekāda nolūka) iepriecina, jo tā pastiprina veselīguma izjūtu; mēs varam gūt vai arī negūt prāta spriedumā labvēlīgumu pret iepriecinājuma priekšmetu un pat pret šo iepriecinājumu; šis iepriecinājums var nonākt līdz afektam, kaut arī pašam priekšmetam mēs neveltām ne mazāko interesi – katrā ziņā ne tādu, kas būtu proporcionāla afekta pakāpei. Sajūtu spēli mēs varam iedalīt *azarta spēlē*, *skaņu spēlē* un *domu spēlē*. *Azarta spēle* prasa *ieinteresētību*, vai nu tā būtu godkāres, vai pašlabuma ieinteresētība, kaut tā nepavisam nav tik liela kā interese par veidu, kā mēs tiecamies to sev sagādāt; *skaņu spēle* prasa tikai *sajūtu* maiņu, turklāt katrai sajūtai ir sava attiecība pret afektu, tomēr nesasniedzot afekta pakāpi, un katra rosina estētiskās idejas; *domu spēle* rodas tikai no priekšstatu maiņas spriestspējā; tiesa, šī spēle nerada nevienu domu, kas saistītos ar kādu ieinteresētību, bet tomēr atdzīvina dvēseli.

Cik iepriecinošām jābūt šim spēlēm, nerūpējoties par kādu savtīgu nolūku to pamatā, par to liecina visi mūsu saviesīgie vakari: bez spēlēm neviens gandrīz nekad nevar izklaidēties. Tajās parādās arī cerību, baiļu, prieka, dusmu, izsmiekla afekti, katru acumirkli mainīdami savu lomu, un tie ir tik dzīvi, ka, šķiet, kā iekšējās kustības veicinātu visu dzīves rosību mūsu ķermenī, kā to apliecina izraisītais gara mundrums, kaut arī spēles dalībnieki neko nav nedz ieguvuši, nedz mācījušies. Tā kā azarts nav daļa spēle, tad par to te nerunāsim. Turpretim mūzika un smieklus iemesls ir divējādi spēles veidi ar estētiskajām idejām vai arī sapratnes priekšstatiem, ar kuriem galu galā nekas netiek domāts, bet kuri tikai ar savu mainīgumu var sagādāt dzīvu iepriecinājumu; ar to tie pietiekami skaidri parāda, ka dzīvīgums abos gadījumos ir tikai ķermenisks, kaut arī to rada dvēseles idejas, un ka viss, kas tiek pasludināts par tik smalku un apgarotu mūdrās sabiedrības iepriecinājumu, ir veselīguma izjūta, ko izraisa šai spēlei atbilstošā iekšējo orgānu kustība. Nevis spriedums par skaņu vai atjautību harmoniju, kas ar savu skaistumu kalpo tikai par nepieciešamo līdzekli, bet gan ķermeņa paaugstinātā rosība, afekts, kas stimulē iekšējo orgānu un diafragmas kustības, vārdu sakot, veselības sajūta (kas citādos apstākļos nav izjūtama) ir iepriecinājums, kas rodams iespējā, ka ķermenim var piekļūt arī ar dvēseli un to izmantot par ķermeņa dziednieku.

Mūzikā šī spēle vērstas no ķermeņa sajūtas uz estētiskajām idejām (uz afektu objektiem), bet pēc tam no idejām (tomēr ar pieaugošu spēku) atkal atpakaļ uz ķermeņa izjūtām. Jokā (kas, tāpat kā mūzika, drīzāk pelnījis, lai to pieskaitītu pie patīkamās, nevis pie daiļās mākslas) spēle sākas ar domām, kas visas, ciktāl tās tiecas pēc jutekliska izteiksmes

veida, nodarbina arī ķermeni, un, ja šai attēlojumā sapratne, neatrazdama to, ko bija gaidījusi, pēkšņi atslābst, tad atslābšanas rezultāts ķermeni jūtams orgānu vibrācijā, kas veicina to līdzsvara atjaunošanu un labvēlīgi ietekmē veselību.

Visā, kas izraisa dzīvus un satricinošus smieklus, jābūt kaut kam nēdzīgam (pret ko sapratne pati par sevi tātad nevar rast nekādu labvēlīgumu). *Smiekli ir afekts, kas rodas, saspringtām gaidām pēkšņi pārvēršoties par neko.* Tieši šī pārvēršanās, kas sapratnei, bez šaubām, nerada nekādu prieku, tomēr netieši uz acumirkli izraisa visai dzīvu iepriecinājumu. Cēlonis tātad jāmeklē priekšstata ietekmē uz ķermeni, kā arī ķermeņa un dvēseles mijiedarbībā, un ne jau pats priekšstats objektīvi ir iepriecinājuma priekšmets (jo kā gan pieviltas gaidas var sagādāt prieku?), bet tas tikai kā priekšstatu spēle rada dzīvības spēku līdzsvaru mūsu miesā.

Mēs smejamies, un tas mums sagādā patiesu prieku, ja kāds stāsta par indieti, kas, sēdot pie pusdienu galda kopā ar angli, redzēdams, kā tas atkorkē pudeli angļu alus un viss dzēriens vienās putās izšļācas laukā, ar skaļiem izsaucieniem izrādījis savu lielo izbrīnu un uz angļa jautājumu: "Par ko gan te tik ļoti jābrīnās?" – atbildējis: "Es brīnos nevis par to, ka tas plūst laukā, bet gan par to, kā jūs to varējāt dabūt iekšā." Mēs smejamies nevis tāpēc, ka uzskatām sevi par gudrākiem nekā šis neprāša, ne arī par kaut ko labpatikamu, ko sapratne te būtu pamanījusi, bet tikai tāpēc, ka mūsu gaidas bija saspringtas un pēkšņi izbeidzās, pārvēršoties par neko. Vai, ja bagāta radnieka mantinieks, kas vēlas tam sarīkot lepnas un svinīgas bēres, žēlojas, ka tas viņam īsti negrib izdoties tāpēc, ka (viņš saka) – "jo vairāk es dodu naudu apraudātājiem, lai tie izskatītos noskumuši, jo jāutrāki viņi izskatās" –, mēs skaļi smejamies, un mūsu smiekli izskaidrojami ar to, ka mūsu gaidas pēkšņi pārvēršas par neko. Tomēr jāievēro, ka tām nav jāpārvēršas par gaidītā iznākuma pozitīvo pretstatu – jo tas vienmēr ir kaut kas un bieži var apbēdināt –, bet gan par neko. Jo, ja kāds ar savu stāstījumu izraisa mūsos lielas gaidas un beigās mēs jau saprotam, ka tās neattaisnosies, rodas nepatika; tā ir, piemēram, ar nostāstiem par cilvēkiem, kas aiz lielām bēdām vienā naktī nosirmojuši. Turpretim, ja par atbildi uz šādu stāstu kāds cits jokdaris ļoti detalizēti pastāsta par tirgotāja sirdēstiem, kas, no Indijas atgrieždamies Eiropā ar visu savu precēs ieguldīto bagātību, negantā vētrā bijis spiests kravu mest pār kuģa bortu un bēdāties tik ļoti, ka viņam tai pašā naktī nosirmojusi *parūka*, mēs smejamies un tas mums sagādā prieku, jo savu misēkli, pūloties notvert kādu mums gluži vienaldzīgu priekšmetu vai drīzāk ideju, kurai sekojam, vēl kādu laiku kā bumbiņu mētājam šurpu turpu, tiecoties to tikai satvert un

noturēt. Iepriecinājumu te rada nevis meļa vai muļķa atspēkošana, bet tas, ka arī pats par sevi sabiedrībā dzīvus smieklus izraisa šis ar uzspēlētu nopietnību izstāstītais notikums, kas parasti nemaz nebūtu uzmanības vērts.

Zīmīgi, ka visos šajos gadījumos jokam jāsatur sevī kaut kas tāds, kas uz acumirkli var maldināt, tāpēc, kad ilūzija izgaususi, pārvēršoties par neko, dvēsele atkal atskatās, lai izdarītu vēl vienu mēģinājumu, un tādējādi ar strauju saspringuma pastiprināšanos un pavājināšanos tiek svaidīta šurpu turpu un iesvārstīta; tā kā atraisīšanās no tā, kas it kā savilka stigu, notikusi pēkšņi (nevis pakāpeniski atslābstot), tad šim svārstībām nepieciešami jāizraisa dvēseles kustība un tai atbilstoša iekšēja ķermeņa kustība, kas neapzināti turpinās un rada nogurumu, bet līdz ar to arī jautribu (kā veselību sekmējošas kustības sekas).

Ja pieņemam, ka ar visām mūsu domām reizē harmoniski saistās kaut kādas kustības ķermeņa orgānos, tad kļūst diezgan saprotams, kā tam, ka dvēsele, lai aplūkotu savu priekšmetu, pēkšņi ieņem te vienu, te otru stāvokli, var atbilst mūsu iekšējo orgānu elastīgo daļu secīgs sasprindzinājums un atslābums, kas pāriet uz diafragmu (līdzīgi sajūtai, kādu pazist kuteliģi ļaudis), turklāt plaušas straujās izelpās izgrūž gaisu un rada veselībai derīgu kustību; tikai šī kustība un nevis tas, kas norisinās mūsu dvēselē, ir īstais cēlonis patikai pret domu, kas pati īstenībā neko neattēlo. – Voltērs⁴⁵ teicis, ka debesis kā pretsvaru daudzajām dzīves grūtībām mums devušas divas lietas: *cerību* un *miegu*. Šīm divām lietām viņš būtu varējis pievienot vēl trešo, proti, *smieklus*, ja vien līdzekļi, kā sasmidzināt saprātīgus cilvēkus, būtu viegli sasniedzami un šim nolūkam nepieciešamā asprātība vai domas oriģinalitāte nebūtu tikpat retas parādības, cik bieža parādība ir talants sacerēt darbus tik *mīklaini* kā mītiskie prātotāji, tik satriecoši kā ģēniji vai tik sirdi plosoši kā jūteliģu romānu rakstītāji (tāpat arī viņiem līdzīgie morālisti).

Man šķiet – varam piekrist Epikūram, ka jebkurš iepriecinājums, kaut arī to būtu radījuši jēdzieni, kas modina estētiskās idejas, ir *dziļnieciska*, t. i., ķermeniska sajūta; ar to nekādā ziņā netiek kaitēts ne pret morālām idejām izjustai *garīgajai* cieņai, kas nav iepriecinājums, bet gan pašcieņa (cieņa pret cilvēcīgo mūsos), kura paceļ mūs pāri šāda iepriecinājuma vajadzībai, ne arī mazāk cildenajai *gaumes* izjūtai.

Kaut ko tādu, kas ir abu sakopojums, redzam *naivitātē*, kur uz āru izlaužas vaļsirdība, kas sākotnēji ir dabiska cilvēces īpašība – pretēji izlikšanās mākslai, kas kļuvusi par otru dabu. Mēs smejamies par vienkāršību, kas vēl neprot izlikties, un tomēr reizē priecājamies arī par dabas vienkāršību, kas izlikšanās mākslai kļuvusi par šķērslī. Tika gaidīts

ikdienišķais samākslotas un skaistai šķietamībai rūpīgi pielāgotas izpausmes ieradums, un raugi: tā ir nesamaitātā, nevainīgā daba, ko neviens nebija gaidījis sastapt un ko tas, kurš to ļāva ieraudzīt, nemaz nebija gribējis atklāt. Ka skaistā, kaut arī neistā šķietamība, kurai mūsu spriedumā parasti ir ļoti liela nozīme, pēkšņi pārvēršas par neko, ka mūsos pašos it kā tiek atmāskots viltnieks, tas izraisa dvēseles kustību, kas secīgi vēršas divos pretējos virzienos, dziednieciski sapurinot ķermeni. Bet tas, ka cilvēka dabā nav gluži izgaiss kaut kas tāds, kas ir bezgaldaudz labāks par visiem ikdienišķajiem ieradumiem, – domāšanas veida tīrība (vismaz šāda patiesīguma dotības mūsos) –, piešķir šai spriestspējas spēlei nopietnību un dziļu cieņu. Taču, tā kā tā ir tikai īslaicīga parādība, kam drīz vien atkal tiek aizvilīts priekšā izlikšanās mākslas aizsegs, tad tai piejaucas arī nožēla, maigs aizkustinājums, kas kā spēle ļoti labi savienojams ar labsirdīgiem smiekliem un parasti ar tiem patiešām arī savienojas, reizē atalgojot to, kurš devis vielu smiekliem, par samulsumu, ka nav vēl tik slīpēts kā viņa līdzcilvēki. – Tāpēc mākslā *būt naivam* ir pretruna, turpretim parādīt naivitāti izdomātā personā gan ir iespējams, un tā ir skaista, kaut arī reta māksla. Ar naivitāti nav sajauicama vaļsirdīgā vientiesība, ko daba nav padarījusi samākslotu tikai tāpēc, ka tai nav nekādas saprašanas par to, kas ir sadzīvošanas māksla.

Pie tā, kas uzmundrina, kas ir radniecisks smieklu izraisītam iepriecinājumam un pieder pie gara oriģinalitātes, tomēr nepiederot pie daiļās mākslas talanta, var pieskaitīt arī *kaprīzo* manieri. *Kaprīze* šā vārda labajā nozīmē izteic talantu brīvi pāriet tādā garastāvoklī, kad visas lietas tiek vērtētas gluži citādi nekā parasti (pat pretēji) un tomēr atbilstoši noteiktiem prāta principiem šādā dvēseles noskaņojumā. Cilvēku, kas tādām pārmaiņām pakļaujas neapzināti, sauc par *untumainu*, bet cilvēku, kas spēj tās pieņemt patvaļīgi un mērķtiecīgi (izmantojot dzīvam attēlojumam ar smidinoša kontrasta palīdzību), – kā arī viņa priekšnesumu – sauc par *uzjautrinošu*. Šī maniere tomēr vairāk pieder pie patīkamās nekā daiļās mākslas, jo daiļās mākslas priekšmetam vienmēr jāsavienojas kāda cieņa pret sevi, tāpēc tas prasa zināmu nopietnību attēlojumā, tāpat kā gaume spriedumā.

OTRĀ NODAĻA

Estētiskās spriestspējas dialektika

55. §

Lai spriestspēja būtu dialektiska, tai visupirms jābūt prātojošai, t. i., tās spriedumiem jāpretendē būt vispāriem, pat aprioriem;* jo dialektika pastāv šādu spriedumu pretstatīšanā. Tāpēc estētisko juteklisko spriedumu (par patikamo un nepatikamo) nesavienojamība nav dialektiska. Arī gaumes spriedumu pretrunīgumā nav nekādas dialektikas, jo katrs spriedējs atsaucas tikai uz savu paša gaumi un neviens nedomā padarīt savu spriedumu par vispārēju kārtulu. Tātad paliek tikai viens dialektikas jēdziens, kas varētu skart gaumi, – gaumes *kritikas* (nevis pašas gaumes) dialektika attiecībā pret tās *principiem*, jo, proti, par gaumes spriedumu iespējas pamatu vispār it dabiski un neizbēgami kļūst pretrunīgi jēdzieni. Tātad transcendentālā gaumes kritika tikai tādā gadījumā sevi ietvers daļu, ko var saukt par estētiskās spriestspējas dialektiku, ja atklāsies šās spējas principu antinomija, kas padara apšaubāmu tās likumību, tātad arī tās iekšējo iespējamību.

56. §

Priekšstats par gaumes antinomiju

Pirmā banālā frāze par gaumi ietverta teicienā, ar kuru ikviens, kam trūkst gaumes, domā izvairīties no nopeluma: *katram ir sava gaume*. Tas nozīmē: šā sprieduma noteicējpamats ir tikai subjektīvs (iepriecinājums vai sāpes) un spriedumam nav nekādu tiesību uz citu cilvēku nepieciešamu piekrišanu.

* Par prātojošu spriedumu (*judicium ratiocinans*) var saukt katru spriedumu, kas sevi pasludina par vispārīgu, jo tad tas var noderēt par virsteikumu prāta slēdzienā. Turpretim par prāta spriedumu (*judicium ratiocinatum*) var nosaukt tikai tādu spriedumu, kas tiek domāts, secinot no prāta slēdziena, tātad kā apriori pamatots.

Otrā banālā frāze, ko lieto pat tie, kuri pieļauj gaumes sprieduma tiesības būt nozīmīgam ikvienam, ir šāda: *par gaumi nedisputē*. Tas nozīmē: gaumes sprieduma noteicējamats var būt arī objektīvs, bet tas nav reducējams uz noteiktiem jēdzieniem, tātad *lēmums* par spriedumu nevar tikt pieņemts ar pierādījumu palīdzību, lai gan par to it labi un ar pilnām tiesībām var *strīdēties*. Jo *strīdēšanās* un *disputēšana* gan ir viens un tas pats tai ziņā, ka ar spriedumu savstarpēju pretstatīšanu abos gadījumos tiecas panākt to saskaņu, bet atšķiras tani ziņā, ka disputēšana cer to izdarīt atbilstoši noteiktiem jēdzieniem kā pierādījuma pamatojumam, tātad pieņem *objektīvus jēdzienus* par sprieduma pamatojumu. Bet, kur to uzskata par neiespējamu, tur arī disputēšanu atzīst par neiespējamu.

Viegli var pamanīt, ka starp šīm divām banālajām frāzēm trūkst kāda izteikuma, kas gan nav kļuvis par parunu, bet tomēr ir katram prātā, proti: *par gaumi var strīdēties* (kaut arī ne disputēt). Šāds izteikums tomēr sevī satur pretstatu iepriekš minētajam izteikumam. Jo, kur atļauts strīdēties, tur var arī cerēt panākt savstarpēju vienošanos; tātad katrreiz jāpaļaujas uz sprieduma pamatojumu, kam nav tikai privāta nozīme un kas tātad nav tikai subjektīvs, taču šādam izteikumam tiešs pretstats ir minētais pamatprincips: *katram ir sava gaume*.

Attiecībā uz gaumes principu tātad atklājas šāda antinomija.

1. *Tēze*. Gaumes spriedums nedibinās uz jēdzieniem, jo pretējā gadījumā par to varētu disputēt (izlemt ar pierādījumu palīdzību).

2. *Antitēze*. Gaumes spriedums dibinās uz jēdzieniem, jo pretējā gadījumā, kaut arī gaumes spriedumi būtu dažādi, par tiem nevarētu pat strīdēties (pretendēt uz to, lai gaumes spriedumam katrā ziņā piekristu citi).

57. §

Gaumes antinomijas atrisinājums

Pretrunu starp katram gaumes spriedumam pamatā liktajiem principiem (kas nav nekas cits kā divas gaumes sprieduma īpašības, ko iepriekš attēlojām "Analitikā") nav iespējams novērst citādi, kā parādot, ka jēdziens, uz kuru šāda veida spriedumos attiecinā objektu, abās estētiskās spriestspējas maksimās netiek lietots vienā un tajā pašā nozīmē; šī divējādā nozīme jeb vērtēšanas divējāda viedoklis ir nepieciešams mūsu transcendentālajai spriestspējai, bet tikpat neizbēgama – kā dabiska ilūzija – ir arī šķietamība, kas rodas no vienas nozīmes sajaukšanas ar otru.

Gaumes spriedumam jāattiecas uz kādu jēdzienu, jo citādi tas nekādā ziņā nevarētu pretendēt uz nepieciešamu nozīmību jebkuram cilvēkam. Bet tieši tāpēc tas nevar būt pierādāms *no* jēdziena, jo jēdziens var būt vai nu noteicams, vai arī pats par sevi nenoteikts un reizē nenoteicams. Pirmā veida jēdziens ir sapratnes jēdziens, kas ir noteicams ar jutekliskā vērojuma predikātiem, kuri var tam atbilst; otra veida jēdziens ir transcendentālais prāta jēdziens par pārjuteklisko, kas ir katra šāda vērojuma pamatā un tāpēc tālāk vairs nevar tikt teorētiski noteikts.

Bet gaumes spriedums vērsas uz jutekļu priekšmetiem, taču ne tāpēc, lai noteiktu to *jēdzienu* sapratnei – jo tas nav izziņas spriedums. Kā uz patikas jūtām attiecināts atsevišķs uzskatāms priekšstats, tas tāpēc ir tikai privāts spriedums, un tiktāl tas pēc savas nozīmības būtu ierobežots tikai ar spriedēju individu; priekšmets *man* ir labvēlīguma priekšmets, citiem tas var būt citāds: katram ir sava gaume.

Tomēr nav šaubu, ka gaumes spriedumā ietverta priekšstata par objektu (reizē arī par subjektu) paplašināta attiecība, kas ļauj mums šāda veida spriedumu paplašināt kā ikvienam nepieciešamu, tāpēc šāda paplašinājuma pamatā katrā ziņā jābūt kādam jēdzienam, taču tādām jēdzienam, kuru nevar noteikt ar vērojumu un ar kura palīdzību neko nevar izziņāt, t. i., *jēdzienam, kas neved ne pie kāda* gaumes sprieduma *pierādījuma*. Bet šāds jēdziens ir tikai tīrais prāta jēdziens par pārjuteklisko, kas ir pamatā priekšmetam (un arī spriedējam subjektam) kā jutekļu objektam, tātad kā parādībai. Ja to neņemtu vērā, tad gaumes spriedums nevarētu uzturēt spēkā savu pretenziju uz vispārīgu nozīmību; ja jēdziens, uz ko tas dibinās, būtu tikai neskaidrs sapratnes jēdziens, piemēram, pilnības jēdziens, kam varētu pievienot atbilstošu skaistuma juteklisko vērojumu, tad vismaz pati par sevi pastāvētu iespēja dibināt gaumes spriedumu uz pierādījumiem, bet tas runā pretim tēzei.

Katra pretruna tomēr atkrīt, ja es saku: gaumes spriedums dibinās uz jēdzienu (par dabas subjektīvās mērķniecības pamatu priekš spriestspējas vispār), uz kuru balstoties tomēr neko nevar izziņāt un pierādīt par objektu, jo šāds jēdziens pats par sevi nav noteicams un nav derīgs izziņai; taču ar šādu jēdzienu gaumes spriedums tomēr iegūst nozīmību jebkuram (tiesa, kā atsevišķs spriedums, kas tieši pavada vērojumu), jo tā noteicējpamats varbūt mīt jēdzienā par to, ko var uzskatīt par cilvēces pārjuteklisko substrātu.

Antinomijas atrisinājums atkarīgs tikai no iespējamības, ka divi šķietami viens otram pretrunīgi nolikumi patiesībā nerunā viens otram pretim, bet gan var pastāvēt līdzās, kaut arī to jēdziena iespējamības

izskaidrojums sniedzas pāri mūsu izzinātspējai. No tā var darīt saprotamu, ka šī šķietamība ir dabiska un ka cilvēka prāts nevar no tās izvairīties, tāpat arī to, kāpēc tā ir un paliek tāda, kaut gan pēc šķietamās pretrunas atrisināšanas tā mūs vairs nemaldina.

Mēs, proti, ņemam jēdzienu, uz kuru jādibinās sprieduma vispārnozīmībai, abos pretrunīgajos spriedumos vienā un tai pašā nozīmē un tomēr izsakām par to divus pretējus predikātus. Tēzē tāpēc būtu jāsaka: gaumes spriedums dibinās uz *noteiktiem* jēdzieniem, bet antitēzē: gaumes spriedums tomēr dibinās uz kādu, kaut arī *nenoteiktu* jēdzienu (proti, jēdzienu par parādību pārjuteklisko substrātu), – un tādā gadījumā tēze un antitēze nebūtu pretrunīgas.

Mēs nevaram panākt neko vairāk kā tikai novērst šo sadursmi starp gaumes pretenzijām un kontrpretenzijām. Nav nekādi iespējams izvirzīt noteiktu objektīvu gaumes principu, pēc kura varētu tās spriedumus vadīt, pārbaudīt un pierādīt, jo tādā gadījumā tas nebūtu gaumes spriedums. Mēs varam tikai uzrādīt subjektīvo principu, proti, *nenoteikto* ideju par pārjuteklisko mūsos kā vienīgo atslēgu šās spējas uzminēšanai, kas savu avotu pēc ir mums pašiem apslēpta, bet ne ar ko citu nevaram padarīt šo principu saprotamu.

Šeit izvirzītajai un atrisinātajai antinomijai pamatā ir pareizais gaumes – proti, kā tikai reflektējošās estētiskas spriestspējas – jēdziens; un tādējādi abi šķietami pretrunīgie pamatprincipi tiek savstarpēji apvienoti, jo tie abi *var būt patiesi*, – ar to arī pietiek. Ja turpretim par gaumes noteicējpamatu (ievērojot gaumes sprieduma pamatā esošā priekšstata atsevišķību) pieņemtu, kā to daži dara, *patīkamību* vai, kā to vēlas citi (gaumes sprieduma vispārnozīmības pēc), *pilnīguma* principu un atbilstoši tam definētu gaumi, tad rastos antinomija, kas nav atrisināma citādi, kā tikai pierādot, ka *abi* viens otram pretimstāvošie (nevis tikai kontradiktoriskie) *nolikumi ir aplami*; tas tad arī pierāda, ka jēdziens, uz kuru ikviens no tiem ir dibināts, runā pats sev pretim. Mēs tāpat redzam, ka estētiskās spriestspējas antinomijas novēršana iet gaitu, kas līdzīga tai, kādu bija uzsākusi kritika tirā teorētiskā prāta antinomiju atrisināšanā, un ka, tāpat kā šeit, arī praktiskā prāta kritikā antinomijas liek pret mūsu gribu raudzīties pāri jutekliskajam un meklēt pārjutekliskajā visu mūsu aprioro spēju apvienošanas punktu: jo nav citas izejas, lai padarītu prātu pašu ar sevi saskanīgu.

1. piezīme

Tā kā transcendentālfilosofijā mums jo bieži ir iemesls atšķirt idejas no sapratnes jēdzieniem, tad var būt noderīgi ieviest to atšķirībai

atbilstošus tehniskus terminus. Man liekas, ka nebūs iebildumu, ja es dažus piedāvāšu. – Idejas visplašākajā nozīmē ir saskaņā ar noteiktu (subjektīvu vai objektīvu) principu uz priekšmetu attiecināti priekšstati, taču tie nekad nevar kļūt par tā izziņu. Tās ir vai nu atbilstoši tīri subjektīvam izziņāspēju (iztēles un sapratnes) savstarpējas saskaņas principam attiecinātas uz vērojumu un tad saucas par *estētiskām* idejām, vai arī atbilstoši objektīvam principam attiecinātas uz jēdzienu, tomēr nekad nesniedzot priekšmeta izziņu, un saucas par *prāta* idejām; šādā gadījumā jēdziens ir *transcendents* jēdziens, kas atšķiras no sapratnes jēdziena, kuram vienmēr var pamatā likt adekvāti atbilstošu pieredzi un kuru tāpēc sauc par imanentu.

Estētiskā ideja nevar kļūt par atziņu, jo tā ir *vērojums* (iztēles spēja), kam nekad nevar atrast adekvātu jēdzienu. *Prāta ideja* nekad nevar kļūt par atziņu, jo tā satur jēdzienu (par pārvērtēklisko), kam nekad nevar dot atbilstošu vērojumu.

Man liekas, ka estētisko ideju var saukt par *neeksponējamu* iztēles priekšstatu, bet prāta ideju – par *nedemonstrējamu* prāta jēdzienu. Tiklab par vienu, kā par otru pieņemam, ka tās nepavisam nav radītas bez pamata, bet gan (saskaņā ar iepriekš sniegto idejas izskaidrojumu vispār) atbilst to izziņāspēju principiem, pie kuriem pieder (pirmā subjektīvajiem, bet otrā – objektīvajiem principiem).

Sapratnes jēdzieniem kā tādiem vienmēr jābūt demonstrējamiem (ja ar demonstrēšanu – kā anatomijā – tiek izprasta tikai *attēlošana*), t. i., tiem atbilstošajam priekšmetam jābūt tādām, kas vienmēr var tikt dots vērojumā (tīrajā vai empīriskajā), jo tikai tā šie jēdzieni var kļūt par atziņām. *Lieluma* jēdziens var tikt dots apriorā telpas vērojumā, piemēram, taisnas līnijas u. c. vērojumā, *cēloņa* jēdziens – necaurlaidīguma, ķermeņu grūdienu u. c. vērojumā. Tātad abus šos jēdzienus var apliecināt ar empīrisku vērojumu, t. i., doma par tiem var tikt apliecināta (demonstrēta, parādīta) piemērā, un tas ir nepieciešams, pretējā gadījumā nerodas pārliecība, ka doma nav tukša, t. i., ir bez jebkāda objekta.

Terminus "demonstrējams" vai "nedemonstrējams" loģikā parasti lieto tikai attiecībā uz *nolikumiem*, tāpēc pirmā veida nolikumus varētu labāk apzīmēt ar tikai netieši drošu, bet otrā veida nolikumus – ar *tieši drošu* nolikumu nosaukumu, jo tīrā filosofija ietver sevī arī abu veidu nolikumus, ja ar tiem izprot pierādāmus un nepierādāmus patiesus nolikumus. Tiesa, kā filosofija tā var no aprioriem pamatiem pierādīt, bet ne demonstrēt, ja negribam pilnīgi atteikties no tās vārda nozīmes, kurai atbilstoši "demonstrēt" (*ostendere, exhibere*) nozīmē attēlot (vai nu

pierādījumos, vai tikai definēšanā) savu jēdzienu arī vērojumā; ja tas ir apriors vērojums, to sauc par jēdziena konstruēšanu, bet, ja vērojums ir empīrisks, tas tomēr paliek objekta uzrādījums, ar kuru jēdzienam tiek nodrošināta objektīvā realitāte. Tā, piemēram, par anatomu saka – viņš demonstrē cilvēka aci –, ja jēdzienu, kuru viņš iepriekš bija iztīrījis diskursīvi, viņš padara uzskatāmu ar šā orgāna sadalīšanu.

Šā iemesla pēc prāta jēdziens par parādību pārjuteklisko substrātu vispār vai arī par to, kas jāliek mūsu patvaļai pamatā attiecībā uz morālajiem likumiem, proti, jēdziens par transcendentālo brīvību, jau pēc sava rakstura ir nedemonstrējams jēdziens un prāta ideja, bet tikums ir tāds atkarībā no pakāpes, jo minētajam jēdzienam pašam par sevi pieredzē nevar tikt dots kvalitātes ziņā itin nekas atbilstošs, bet tikumā neviens empīrisks brīvības cēlonības produkts nerasniedz to pakāpi, kuru prāta ideja diktē kā kārtulu.

Kā prāta idejā *iztēle* ar saviem vērojumiem nerasniedz doto jēdzienu, tā estētiskajā idejā *sapratne* ar saviem jēdzieniem nekad nerasniedz visu iztēles iekšējo vērojumu, ko tā saista ar doto priekšstatu. Bet, tā kā pakārtot iztēles priekšstatu jēdzieniem nozīmē to pašu, ko šo priekšstatu *eksponēt*, tad estētisko ideju var saukt par *neeksponējamu* iztēles priekšstatu (tās brīvajā spēlē). Turpmākajā iztīrījumā man būs izdevība pakavēties pie šāda veida idejām: te tikai piebilde, ka abiem ideju veidiem – gan prāta, gan estētiskajām idejām – nepieciešami ir savi principi, proti, abiem šie principi ir prātā: prāta idejām – prāta lietojuma objektīvajos, bet estētiskajām idejām – prāta lietojuma subjektīvajos principos.

Nemot vērā teikto, **ģēniju** var izskaidrot arī ar spēju radīt *estētiskās idejas*; ar to reizē tiek parādīts pamats, kāpēc ģēnija darinājumos daba (subjekta daba), nevis pārdomāts mērķis dod kārtulu mākslai (skaistuma radīšanai). Jo, tā kā skaistums ir vērtējams, balstoties nevis uz jēdzieniem, bet gan uz mērķniecīgu iztēles noskaņojumu saskaņoties ar jēdzienu spēju vispār, tad par subjektīvo mērauklu šādai estētiskai, bet nenosacītai mērķniecībai daiļajā mākslā, kurai jāizvirza likumīga prasība – nepieciešami patikt ikvienam –, var noderēt nevis kārtula un priekšraksts, bet tikai tas, kas ir daba subjektā un ko nevar ietvert kārtulās vai jēdzienos, t. i., visu subjekta spēju pārjutekliskais substrāts (ko nerasniedz sapratnes jēdziens), tāpat tas, attieksmē pret kuru padarīt visas mūsu izzinātnespējas saskanīgas, ir pēdējais ar mūsu dabas inteligiblo saturu dotais mērķis. Tikai tādējādi ir arī iespējams, ka daiļajai mākslai, kurai nevar pavēlēt ievērot kādu objektīvu principu, pamatā ir subjektīvs un tomēr apriors vispārnozīmīgs princips.

2. piezīme

Nākamā svarīgā piezīme te prasīt prasās pati no sevis: proti, ka ir *trejādi* tirā prāta *antinomijas veidi*, kas tomēr visi ir saskanīgi tanī ziņā, ka piespiež prātu atsacīties no citādi visai dabiskā pieņēmuma uzskatīt jutekļu priekšmetus par lietām pašām par sevi un drīzāk liek uzskatīt tos tikai par parādībām un to pamatā likt kādu inteligiblu substrātu (kaut ko pārjuteklisku, kā jēdziens ir tikai ideja un kas nepieļauj nekādu istu izziņu). Bez šādas antinomijas prāts nekad nebūtu varējis nonākt pie lēmuma pieņemt šādu principu, kas tik lielā mērā sašaurina tā spekulācijas lauku, un nebūtu varējis uzpurēties, kad tik daudzām citādi visai spožām cerībām bija pilnīgi jāizzūd, jo pat tagad, kad prātam šā zaudējuma atlīdzināšanai atklājas vēl jo plašāka lietojuma iespējas praktiskajā ziņā, tas, kā šķiet, ne bez sāpēm spēj šķirties no šīm cerībām un atbrīvoties no senās pieķeršanās.

Tas, ka ir trīs antinomijas veidi, izskaidrojams ar trim izzinātspējām: sapratni, spriestspēju un prātu, un ikvienai no tām (kā augstākajai izzinātspējai) nepieciešami ir savi apriori principi, jo, tā kā prāts, ciktāl tas spriež par pašiem šiem principiem un to lietojumu, priekš visiem tiem nemitīgi prasa nenosacīto priekš dotā nosacītā, kas tomēr nekur nav atrodams, ja juteklisko uzlūko par piederīgu lietām pašām par sevi un ja tam drīzāk – tikai kā parādībai – par pamatu neliek kaut ko pārjuteklisku (dabas inteligiblo substrātu ārpus mums un mūsos) kā lietu pašu par sevi. Tad uzrodas: 1) prāta antinomija teorētiskā sapratnes lietojumā līdz pat nenosacītajam – *izzinātspējai*; 2) prāta antinomija estētiskā spriestspējas izmantojumā – *patikas un nepatikas jūtām*; 3) antinomija sev pašām likumus dodoša prāta praktiskā izmantojumā – *iekārotspējai*. Visām šīm spējām ir savi augstākie apriorie principi, un tām atbilstoši nepieciešamai prāta prasībai arī *nenosacīti* jāspriež un jānosaka savs objekts saskaņā ar šiem principiem.

Runājot par divām antinomijām, proti, par augstāko izzinātspēju teorētiskā lietojuma un praktiskā lietojuma antinomiju, mēs jau esam parādījuši to *nenovēršamību*⁴⁶, ja šādi spriedumi nevadās pēc kāda doto objektu kā parādību pārjutekliska substrāta, bet reizē esam parādījuši arī iespēju tās *atrisināt*, ja tas notiek. Par antinomiju spriestspējas lietojumā atbilstoši prāta prasībai un šeit sniegto tās atrisinājumu jāsaka, ka nav nekāda cita līdzekļa izvairīties no antinomijas kā: *vai nu noliegt*, ka estētiskajam gaumes spriedumam pamatā ir kāds aprioris princips, t. i., apgalvot, ka katra prasība pēc vispārējas piekrišanas nepieciešamības ir nepamatota, tukša iedoma un ka gaumes spriedums pelna, lai to

atzītu par pareizu tikai tiktāl, ciktāl *gadās*, ka daudzi savos spriedumos ir vienprātis, un arī tas notiek ne gluži tāpēc, ka aiz šās vienprātības *nojausams* apriors princips, bet gan (tāpat kā garšas sajūtā) tāpēc, ka subjekti gadījuma pēc ir vienveidīgi organizēti; *vai arī* pieņemt, ka gaumes spriedums patiesībā ir apslēpts prāta spriedums par kādā lietā atklātu pilnību un par tajā ietvertās daudzveidības attiecību pret kādu mērķi, tātad par estētisku to sauc tikai aiz neskaidrības, kas piemīt mūsu refleksijai, un pēc būtības spriedums ir teleoloģisks; šādā gadījumā antinomijas atrisināšanu ar transcendentālo ideju palīdzību varētu uzskatīt par nevajadzīgu un nederīgu, un tādējādi minētos gaumes likumus varētu savienot ar jutekļu objektiem nevis tikai kā ar parādībām, bet arī kā ar lietām pašām par sevi. Taču, cik nenozīmīgi ir kā vienas, tā otras pieejas rezultāti, esam parādījuši vairākās vietās, iztirzājot gaumes spriedumus.

Bet, ja vismaz atzīstam to, ka mūsu dedukcija ir uz pareiza ceļa, kaut arī tā vēl nav pietiekami skaidra visos sīkumos, tad izvirzās trīs idejas: *pirmkārt*, ideja par pārjuteklisko vispār, nenosakot to tālāk kā dabas substrātu; *otrkārt*, ideja par pārjuteklisko kā dabas subjektīvās mērķniecības principu mūsu izziņāspējai; *treškārt*, ideja par pārjuteklisko kā brīvības mērķu principu un principu par brīvības atbilstību dabas mērķniecībai tikumības jomā.

58. §

Par dabas, kā arī mākslas mērķniecības ideālismu kā estētiskās spriestspējas vienīgo principu

Par gaumes principu visupirms var izvirzīt to, ka gaume vienmēr spriež atbilstoši empīriskiem noteicējpamatiem, tātad atbilstoši tādiem, kas tiek doti tikai aposteori ar jutekļiem, bet var arī pieļaut, ka gaumes sprieduma pamats ir apriors. Pirmais būtu gaumes kritikas *empīrisms*, bet otrais – tās *racionālisms*. Pirmajā gadījumā mūsu labvēlīguma objekts neatšķirtos no *patīkamā*, bet otrajā, ja spriedums dibinātos uz noteiktiem jēdzieniem, tas neatšķirtos no *labā*; tādējādi pasaulē tiktu noliegts jebkurš *skaistums* un tā vietā pāri paliktu tikai īpašs nosaukums, ar ko varbūt tiktu apzīmēts zināms abu iepriekš minēto labvēlīguma veidu sajaukums. Mēs tomēr esam parādījuši, ka ir arī apriori labvēlīguma pamati, kas tātad var pastāvēt kopā ar racionālisma principu, kaut arī tos nevar ietvert *noteiktos jēdzienos*.

Gaumes principa racionālisms savukārt ir vai nu mērķniecības *reālisma*, vai tās *ideālisma* racionālisms. Bet, tā kā gaumes spriedums nav

izziņas spriedums un skaistums nav objekta – aplūkota paša par sevi – īpašība, tad gaumes principa racionālismu nekad nevar balstīt uz to, ka mērķtiecība šai spriedumā tiek domāta kā objektīva, t. i., ka spriedums teorētiski, tāpat arī loģiski (lai gan tikai neskaidrā spriedumā) vēršas uz objekta pilnību, tomēr tikai *estētiski*, priekšstatam par objektu iztēlē saskaņojoties ar spriestspējas būtiskajiem principiem vispār, spriedums vēršas uz subjektu. Tātad pat atbilstoši racionālisma principam gaumes spriedumu un atšķirību starp tā reālismu un ideālismu var izskaidrot, tikai balstoties uz to, ka šī subjektīvā mērķtiecība vai nu – pirmajā gadījumā – tiek atzīta par īstenu (apzinātu) dabas (vai mākslas) *mērķi* un atbilst mūsu spriestspējai, vai – otrajā gadījumā – tiek uzskatīta tikai par mērķtiecīgu saskaņu, kas rodas bez mērķa, pati par sevi un nejauši spriestspējas vajadzībām, kas saistītas ar dabu un tās formām, kuras radītas pēc sevišķiem likumiem.

Tā kā varētu pieņemt, ka skaistuma radīšanai pamatā bijusi kāda skaistuma ideja radošajā cēlonī, proti, kāds *mērķis* mūsu iztēles interesēs, tad dabas estētiskās mērķtiecības reālismam par labu runā skaistie veidojumi organizētās dabas valstībā. Puķes, ziedi, augu veidoli, daždažādu sugu dzīvnieku jaukās formas, kas viņiem pašiem nemaz nav lietderīgas, bet šķiet it kā izmeklētas mūsu gaumei, it īpaši mūsu acīm tik tikamais un pievilcīgais krāsu daudzveidīgums un harmoniskais sakopojums (sākot, piemēram, ar fazānu, čaulainajiem, insektiem un visbeidzot ar viskrāšņākajām puķēm), kas – ievērojot, ka tas ir tīri ārējs un netiek skarta pat radijumu figūra, kas taču, iespējams, varētu būt lietderīgi viņu iekšējiem mērķiem, – par savu vienīgo mērķi, šķiet, sprauž tikai varbūtējo ārējo aplūkošanu: tas viss it kā noskaņo mūsu estētisko spriestspēju par labu tam izskaidrojuma veidam, kurš dabā atzīst īstenus mērķus.

Bet šādam pieņēmumam pretojas ne tikai prāts ar savām maksimām, kuras, cik vien iespējams, it visur tiecas novērst principu nevajadzīgu pavairošanu, bet arī daba, savos brīvajos veidojumos visur rādot lielu mehānisku sliekšmi uz tādu formu radīšanu, kas šķiet it kā darinātas mūsu spriestspējas estētiskajam lietojumam, nedodot mums tomēr ne mazāko pamatu pieņēmumam, ka būtu vajadzīgs vēl kaut kas vairāk nekā tās – tikai kā dabas – mehānisms, lai šīs formas arī bez jebkādas idejas to pamatā varētu būt mērķtiecīgas mūsu spriedumam. Bet ar *dabas brīvu veidojumu* es izprotu tādu tās veidojumu, ar kura palīdzību no *miera stāvokli esoša šķidruma*, vienai tā daļai (palaikam tikai siltuma matērijai) izgaistot jeb atdaloties, pārējais sacietējot iegūst noteiktu veidolu jeb audumu (figūru jeb struktūru), kas atkarībā no matēriju

specifiskās dažādības ir dažāds, bet vienā un tajā pašā matērijā gluži vienāds. Turklāt tomēr tiek pieņemts, ka ar šķidrumu šā vārda istajā nozīmē vienmēr izprot to, ka matērija tajā ir pilnīgi izšķīdināta, t. i., ka to nedrīkst uzskatīt par maisījumu ar cietām, taņi tikai peldošām daļām.

Veidošanās tādā notiek *ātras savienošanās* ceļā, t. i., ar pēkšņu sacietēšanu – nevis ar pakāpenisku pāreju no šķidra stāvokļa cietā, bet gan it kā ar lēcieni; šo pāreju sauc arī par *kristalizāciju*. Parastākais šādas veidošanās piemērs ir sasalošs ūdens, kurā vispirms rodas taisni ledus stariņi, kas piekļaujas cits citam 60 grādu leņķī, turklāt tas notiek ikvienā punktā, līdz viss ūdens ir pārvērties ledū; tādējādi sasalošanas laikā ūdens starp ledus stariņiem neklūst pamazām stingrāks, tas ir tāds pats pilnīgi šķidrš, kāds būtu daudz augstākā temperatūrā, un tomēr tas ir tikpat auksts kā ledus. Matērija, kas te atdalās un sacietēšanas brīdī pēkšņi izzūd, ir ievērojams siltuma vielas daudzums, pēc kura zaudējuma, ievērojot, ka siltums bija nepieciešams tikai šķidra stāvokļa uzturēšanai, paliek jaunizveidojies ledus – ne par matu ne aukstāks kā nupat vēl bijušais ūdens.

Daudzus sāļus, kā arī akmeņus, kuriem ir kristālisks veidojums, tāpat radījuši ar kāda nezināma pastarpinājuma palīdzību ūdenī izšķīdināti zemes ieži. Tāpat veidojas daudzu minerālu drūziskās konfigurācijas – svina rūdas kubiskie kristāli, sudraba sarkanrūda u. c. –, cik nojaušams, arī ūdenī, savstarpēji savienojoties daļām, kad kāds cēlonis tās piespiedis pamest šo šķīdinošo līdzekli un savienoties citai ar citu, veidojot noteiktas ārējas formas.

Bet arī iekšēji visas matērijas, kas tikai aiz karstuma bijušas šķidrā stāvoklī un atdziestot ieguvušas cietību, lauzumā uzrāda noteiktu struktūru, no kā varam spriest, ka, ja par kavēkli nebūtu bijis to svars vai saskaršanās ar gaisu, tās arī ārēji būtu saglabājušas savu specifisko un savdabīgo veidolu; to var novērot dažos metālos, kas pēc kausēšanas no ārienes sacietējuši, bet iekšā palikuši šķidrā stāvoklī: kad notecināta iekšējā vēl šķidrā daļa, notiek pārējās, iekšā pāri palikušās, mierīga kristalizēšanās. Daudzreiz šāda kristalizācija veido ļoti skaistas formas – kā, piemēram, špatu, kvarcu, "dzelzs ziedus" –, kādas varētu izdomāt tikai māksla; arī stalaktiti Antiparosas salas alā ir tikai darinājums, ko veicis ūdens, sūcoties cauri ģipša slāņiem.

Šķidrums, kā liekas, vispār ir senāks nekā cietā viela, un gan augi, gan arī dzīvnieku ķermeņi izveidojušies no šķidrās barības vielas, tai formējoties miera stāvoklī; tiesa, otrajā gadījumā tas notiek visupirms atbilstoši zināmiem sākotnējiem, uz mērķi vērstiem dotumiem (par kuriem jāspriež, kā parādisim darba otrajā daļā, nevis estētiski, bet gan

teleoloģiski pēc reālisma principa), taču līdztekus varbūt arī pēc matēriju radniecības vispārīgā likuma, kristalizējoties un radot brīvu veidojumu. Tāpat kā atmosfērā, kas ir dažādu gaisa veidu maisījums, izšķīdušie ūdeņainie šķidrums, kad, atdaloties no tās, zūd siltums, rada sniega pārslas, kuru veids atkarībā no gaisa sastāva bieži šķiet ļoti māksliniecisks un ārkārtīgi skaists, tā arī, nekādā ziņā nekaitējami teleoloģiskajam principam, veidojot spriedumu par organizāciju, ziedu, putnu spalvu, gliemežvāku skaistumu tiklab to veidola, kā arī krāsas ziņā varētu piedēvēt *dabai* un tās spējai brīvi veidoties arī estētiski mērķtiecīgi un bez īpašiem šai nolūkā sprautiem mērķiem atbilstoši ķīmijas likumiem, izmantojot organizācijai nepieciešamo matēriju.

Bet mērķtiecības *idealitātes* principu dabas skaistumā kā principu, kuru mēs vienmēr liekam paša estētiskā sprieduma pamatā un kurš neļauj dabas mērķa reālismu izmantot par izskaidrošanas pamatu mūsu priekšstatīspējai, pierāda tieši tas, ka spriedumā par skaistumu vispār tā standartu mēs apriori meklējam paši sevi un estētiskā spriestspēja attiecībā uz spriedumu, vai kaut kas ir vai nav skaists, pati ir likumdevēja, bet tas nevarētu notikt, ja pieņemtu dabas mērķtiecības reālismu, jo tādā gadījumā mums vajadzētu no dabas mācīties, kas mums būtu jāatzīst par skaistu, un gaumes spriedums būtu pakļauts empīriskiem principiem. Tiešām, šādā spriedumā nepavisam nav svarīgi, kas ir daba vai arī kas tā ir mums kā mērķis; svarīgi ir tikai, kā mēs to uztveram. Ja daba savas formas būtu veidojusi mūsu labvēlīgumam, tā vienmēr būtu objektīva dabas mērķtiecība, nevis subjektīva mērķtiecība, kas dibinās uz brīvu iztēles spēli, kur labvēlība, ar kuru mēs uztveram dabu, nav tā, kuru daba parāda mums. Dabas īpašība – ka tā dod mums izdevību uztvert iekšējo mērķtiecību mūsu dvēseles spēku savstarpējā attiecībā, spriežot par tās produktiem, turklāt kā tādu mērķtiecību, kas, balstoties uz pārjuteklisku pamatojumu, jāuzskata par nepieciešamu un vispārnozīmīgu, – nevar būt dabas mērķis vai, pareizāk sakot, mēs to nevaram uzlūkot kā tādu, citādi spriedumam, kas ar to tiktu noteikts, pamatā būtu heteronomija, nevis, kā tas pienākas gaumes spriedumam, autonomija, un tas nebūtu brīvs.

Daiļajā mākslā mērķtiecības ideālisma princips saskatāms vēl jo skaidrāk. Jo daiļajai mākslai ar daiļo dabu kopīgs ir tas, ka te nevar tikt pieņemts mērķtiecības estētiskais reālisms, ko nosacītu sajūtas (turklāt tā būtu nevis daiļa, bet tikai patīkama māksla). Bet, ka estētisko ideju sniegtais labvēlīgums nedrīkst būt atkarīgs no noteiktu mērķu sasniegšanas (kā mehāniskā iepriekšnodomātā mākslā), ka tātad pat principa racionālisma pamatā ir mērķu idealitāte, nevis to realitāte, skaidri redzams jau no tā, ka daiļā māksla kā tāda jāaplūko nevis kā sapratnes

un zinātnes, bet gan kā ģēnija produkts, un savas kārtulas tā tātad iegūst ar *estētiskajām* idejām, kas būtiski atšķiras no prāta idejām, kuras vērsas uz noteiktiem mērķiem.

Jutekļu priekšmetu kā parādību *idealitāte* ir vienīgais veids, kas ļauj izskaidrot iespēju, ka to formas var tikt noteiktas apriori; mērķtiecības *ideālisms* spriedumā par dabas un mākslas skaistumu savukārt ir vienīgais priekšnosacījums, ar kuru kritika var izskaidrot gaumes sprieduma iespēju, kurš apriori prasa nozīmību ikvienam (tomēr nebalstot mērķtiecību, kas tiek domāta objektā, uz jēdzieniem).

59. §

Par skaistumu kā tikumības simbolu

Lai pierādītu mūsu jēdzienu realitāti, vienmēr vajadzīgi vērojumi. Ja jēdzieni ir empīriski, tad vērojumus saucam par *piemēriem*. Bet, ja jēdzieni ir tīri sapratnes jēdzieni, tad vērojumus saucam par *shēmām*. Ja prasa, lai tiktu pierādīta pat prāta jēdzienu, t. i., ideju objektīvā realitāte, turklāt priekš to teorētiskās izziņas, tad vēlas kaut ko neiespējamu, jo nekādi nevar būt dots atbilstošs vērojums.

Jebkura *hipotipoze* (attēlošana, *subiectio sub adspectum*)⁴⁷ kā mēģinājums padarīt kaut ko jutekliski uzskatāmu ir divējāda: vai nu shematiska – ja jēdzienam, ko tver sapratne, apriori tiek dots atbilstošs vērojums –, vai simboliska – ja jēdzienam, ko var domāt tikai prāts un kam nevar būt atbilstošs juteklisks vērojums, pamatā liek vērojumu, kas ļauj spriestspējaš rīcībai – gan tikai pēc analogijas – sakrist ar shematizācijā novēroto, t. i., saskaņoties ar to tikai atbilstoši šās rīcības kārtulai, nevis pašam vērojumam, tātad tikai atbilstoši refleksijas formai, nevis saturam.

Jaunākā laika loģikā pasākuši lietot vārdu "*simbolisks*" pretstatā *intuitīvajam* priekšstatišanas veidam, kaut arī šāds lietojums sagroza vārda nozīmi un ir aplams, jo simboliskais ir tikai viens intuitīvā veids. To (intuitīvo), proti, var iedalīt *shematiskajā* un *simboliskajā* priekšstatišanas veidā. Tie abi ir hipotipozes, t. i., attēlojumi (*exhibitiones*), nevis tikai *raksturojumi*, tie ir jēdzienu apzīmējumi ar attiecīgām jutekliskām zīmēm, kas nesatur sevī itin neko no objekta vērojuma, bet kalpo tikai par atdarināšanas līdzekli pēc iztēles asociācijas likuma, tātad subjektīvā nolūkā; šādas zīmes ir vai nu vārdi, vai redzamas (algebriskas, pat mīmiskas) zīmes kā jēdzienu izteicējas.*

* Intuitīvais apziņā jāstāda pretim diskursīvajam (nevis simboliskajam). Intuitīvais ir vai nu *shematisks* – ar demonstrācijas palīdzību, vai *simbolisks* – kā priekšstats tikai pēc *analogijas*.

Visi vērojumi, kurus liekam aprioro jēdzienu pamatā, tātad ir vai nu *shēmas*, vai *simboli*; shēmas satur tiešu, bet simboli – netiešu jēdziena attēlojumu. Shēmas attēlo jēdzienus demonstratīvi, bet simboli – ar analogijas starpniecību (tiek izmantoti arī empīriski vērojumi), spriestspējai veicot divkāršu darbu: pirmkārt, tiek lietots jēdziens jutekliska vērojuma priekšmetam, un, otrkārt, tiek lietota refleksijas kārtula par šo vērojumu gluži citam priekšmetam, priekš kura pirmais ir tikai tā simbols. Tā, piemēram, monarhistisku valsti, ja to pārvalda pēc iekšējiem tautas likumiem, var iedomāties kā apgarotu ķermeni, bet, ja tajā valda atsevišķa absolūta griba, to var iedomāties vienkārši kā mašīnu (piemēram, kā rokas dzirnavas), bet abos gadījumos – tikai *simboliski*. Tiesa, starp varmācīgu valsti un rokas dzirnavām gan nav nekādas līdzības, bet līdzība ir starp kārtulām, kādām pakļauta refleksija kā par vienu, tā otru un par abu cēlonību. Šī nodarbe līdz šim vēl nav iztirzāta, lai gan prasīt prasās pēc dziļākas izpētes, taču te nav īstā vieta pie tās pakavēties. Mūsu valoda ir pilna ar šādiem netiešiem attēlojumiem pēc analogijas, kuru rezultātā izteiksme pa istam satur nevis shēmu jēdzienam, bet tikai simbolu refleksijai. Tādi vārdi kā *pamats* (balsts, bāze), *būt atkarīgam* (tikt turētam no augšas), no kaut kā *izrietēt* (kur būtu jāsaka – seko), *substance* (kā izsakās Loks – akcidenču nesēja) un neskaitāmi citi vārdi nav vis shematiskas, bet gan simboliskas hipotipozes un jēdzienu izteicēji, turklāt šie vārdi tiek uztverti nevis tiešā vērojumā, bet tikai pēc analogijas ar to, t. i., pārnesot refleksiju par vērojuma priekšmetu uz gluži citu jēdzienu, kam vērojums varbūt nemaz nevar tieši atbilst. Ja kādu priekšstatišanas veidu vien jau varam saukt par izziņu (kas gan ir atļauts, ja tas ir princips nevis priekšmeta teorētiskai noteikšanai, proti, kas šis priekšmets ir par sevi, bet gan praktiskai noteikšanai – kādai jābūt priekšmeta idejai priekš mums un tās mērķtiecīgajam lietojumam), tad katra mūsu atziņa par Dievu ir tikai simboliska un tas, kurš šo atziņu uztver shematiski, t. i., apveltī Dievu ar tādām īpašībām kā sapratne, griba u. tml., kuru objektīvā realitāte var tikt pierādīta tikai kā pasaulīgām būtnēm piemītoša, nonāk antropomorfismā, tāpat kā, atmezdams visu intuitīvo, viņš nonāk deismā, kas vispār nepieļauj nekādu – pat praktisku – izziņu.

Un tā es saku: skaistais ir tikumiski labā simbols, un tikai šādā ziņā (tāpēc, ka tāda attiecība katram ir dabiska un katrs to kā pienākumu gaida no cita) tas patīk, pretendējot uz jebkura cita cilvēka piekrišanu, turklāt dvēsele reizē apzinās zināmu cildenumu un pacilātību pāri juteklisko iespaidu izraisītam patikas jūtīgumam un spriež par citu vērtību arī pēc maksimas, kas līdzīga tās spriestspējai. Tieši tas ir *inteligiblais*, uz

kuru, kā to norādijām iepriekšējā paragrāfā, *tiecas* gaume, proti, tas, priekš kura saskaņojas mūsu augstākās izzinātnespējas un bez kura starp šo spēju iedabu un gaumes pretenzijām rastos vienas vienīgas pret-runas. Šai spējai spriestspēja apzinās, ka tā nav pakļauta empirisko likumu heteronomijai – kā parasti empiriskajā spriedumā; attiecībā uz tik tira labvēlīguma priekšmetiem tā pati dod sev likumus, tāpat kā to dara prāts attiecībā uz iekārotspēju, un tiklab šās subjekta iekšējās iespē-jas dēļ, kā arī ar to saskaņīgas dabas ārējās iespējas dēļ tā pašā subjektā un ārpus tā attiecas pret kaut ko, kas nav ne daba, ne arī brīvība, bet tomēr ir saistīts ar brīvības pamatu, proti, pārajuteklisko, kurā teorētiskā spēja vispārīgā un nezināmā veidā tiek saistīta vienībā ar praktisko spēju. Norādisim uz dažām šās analogijas iezīmēm, bet reizē neatstāsim neievērotas arī atšķirības.

1. Skaistais patik *nepastarpināti* (bet tikai reflektējošā vērojumā, nevis kā tikumība – jēdzienu). 2. Tas patik *bez jebkādas ieinteresētības* (tikumiski labais patik gan nepieciešamā savienojumā ar ieinteresētību, taču nevis ar tādu, kas ir jau pirms sprieduma par labvēlīgumu, bet ar tādu, ko šis spriedums visupirms izraisa). 3. Iztēles (tātad mūsu spējas juteklības) *brīvība* spriedumā par skaistumu tiek priekšstatīta kā atbilstoša sapratnes likumībai (morālajā spriedumā gribas brīvība tiek domāta kā gribas saskaņa ar sevi pašu pēc vispārīgiem prāta likumiem). 4. Sprieduma par skaistumu subjektīvais princips tiek priekšstatīts kā *vispārējs*, t. i., kā nozīmīgs ikvienam, lai gan nav apzīmēts ar vispārīgu jēdzienu (moralitātes objektīvais princips arī tiek atzīts par vispārēju, t. i., par nozīmīgu visiem subjektiem, tāpat arī visām tā paša subjekta darbībām un turklāt tiek apzīmēts ar vispārīgu jēdzienu). Tāpēc morālais spriedums ne vien spēj sniegt noteiktus konstitutīvus principus, bet ir iespējams, *tikai* pateicoties tam, ka maksimas pamatotas uz šiem principiem un to vispārīgumu.

Šī analogija ir ierasta arī ikdienišķajai sapratnei, un skaistos dabas vai mākslas priekšmetus mēs bieži apzīmējam ar vārdiem, kas, šķiet, pamatā liek tikumisku vērtējumu. Celtnes un kokus mēs saucam par majestātiskiem un krāšņiem vai laukus – par liksmiem un priecīgiem; pat krāsas saucam par nevainīgām, pieticīgām, maigām, jo tās rada izjūtas, kas satur kaut ko līdzīgu tāda dvēseles stāvokļa apziņai, kādu radījuši morālie spriedumi. Gaume it kā dara iespējamu pāreju no jutekliskā pievilcīguma pie ierastās morālās ieinteresētības bez pārāk asa lēciena, rādināma iztēli arī tās brīvībā kā mērķtiecīgi noteicamu sapratnei un mācīdama rast brīvu iepriecinājumu pat par jutekļu priekšmetiem arī bez jutekliskā pievilcīguma.

60. §

PIELIKUMS. Par gaumes metodes mācību

Kritikas iedalīšanu elementu mācībā un metodes mācībā, kas radīta pirms zinātnes, nevar lietot gaumes kritikā, jo skaistuma zinātnes nav un arī nevar būt un gaumes spriedums nav noteicams ar principiem. Jo katrā mākslā sastopamais zinātniskums, kas attiecas uz *patiesīgumu* tās objekta attēlošanā, ir gan nepieciešams daiļās mākslas nosacījums (*conditio sine qua non*), bet nav pati daiļā māksla. Daiļajai mākslai tādā ir tikai kāda *maniere* (*modus*), nevis apmācības veids (*methodus*). Meistaram jābūtu paraugs, kas un kā skolniekam jādarina, un vispārīgās kārtulas, kādām skolnieks galu galā pakļauj savu rīcību, var drīzāk noderēt, lai pie gadījuma atgādinātu tās galvenos noteikumus, nevis lai tos viņam diktētu. Te tomēr jābūt ar zināmu ideālu, kas māksliniekam vienmēr jātur acu priekšā, kaut arī savā izpildījumā viņš nekad to pilnīgi nerasniedz. Tikai atmodinot skolnieka iztēli, lai sasniegtu atbilstību dotajam jēdzienam, pievēršot viņa uzmanību idejas nerasniedzamībai ar izteiksmes līdzekļiem – ideju nerasniedz pat jēdziens, jo tā ir estētiska ideja, – un pakļaujot asai kritikai, var novērst to, ka piemērus, ko viņam piedāvā, viņš tūlīt uzskata par pirmtēliem un tādiem atdarināšanas cienīgiem paraugiem, kādi varbūt nav pakļauti nekādai vēl augstākai normai un paša novērtējumam, un panākt, ka tādējādi netiek noslāpēts ģēnijs, bet līdz ar to arī pati iztēles brīvība tās likumā, bez kuras nav iespējama daiļā māksla, pat arī ne sava paša gaume, kas to pareizi vērtē.

Par propedeitiku katrai daiļajai mākslai, ja ir runa par tās pilnības augstāko pakāpi, šķiet, kalpo nevis priekšraksti, bet dvēseles spēku kultūra ar tām iepriekšējām zināšanām, kuras sauc par *humaniora*⁴⁸, – laikam tāpēc, ka *humanitāte* gan nozīmē vispārējas līdzdalīguma jūtas, bet reizē arī spēju sevi dziļi un vispārēji *izpaust*; šis īpašības kopsaistījumā veido cilvēcei atbilstošo sabiedriskumu, ar ko tā atšķiras no dzīvnieciskās ierobežotības. Tiklab laikmetam, kā tautām, kurās rosīgie centieni pēc *likumīga* sabiedriskuma, kas ļauj izveidot stingru vispārēju kopību, bijuši saistīti ar lielām grūtībām, kādas jāpārvar, atrisinot smago uzdevumu – savienot brīvību (un tādā arī vienlīdzību) ar spaidiem (ar cieņu un pakļaušanos drīzāk aiz pienākuma nekā aiz bailēm), – šādā laikmetā šādai tautai pirmajai bija jāatrod iespēja mākslā savstarpēji apmainīties idejām izglītotākajai un neizglītotākajai daļai, jāmeklē saskaņojums starp pirmās izkoptību un izsmalcinātību un otrās dabisko vienkāršību un oriģinalitāti un šādi jāatrod līdzeklis, lai apvienotu augstāko

kultūru ar pieticīgo dabu, kas ir pareizā, ne pēc kādām vispārīgām kārtulām nenoteicamā mēraukla arī gaumei kā vispārējai cilvēku maņai.

Maz ticams, ka vēlākais laikmets padarīs šādus paraugus liekus; tas aizvien vairāk attālināsies no dabas un galu galā, negūstot no tās pastāvīgus piemērus, diezīn vai spēs darināt jēdzienu par augstākās kultūras likumīgo spaidu laimīgu apvienojumu ar savu īpašo vērtību izjūtošās brīvās dabas spēku un pareizumu vienā un tai pašā tautā.

Bet, tā kā gaume pēc būtības ir spēja spriest par tikumisko ideju juteklisku iemiesojumu (izmantojot zināmo analogiju refleksijā par abām), no kā – un arī tajā sakņotā uztvērīguma pret tikumisko ideju izraisītajām jūtām (kuras sauc par morālajām jūtām) – izriet tā patika, kuru gaume atzīst par nozīmīgu cilvēcei vispār, nevis tikai atsevišķa cilvēka personiskajai izjūtai, – tad ir skaidri redzams, ka patiesā propedeutika gaumes iedibināšanai ir tikumisko ideju attīstīšana un morālo jūtu izkopšana, jo tikai tad, kad juteklība tiek ar tām saskaņota, istā gaume var gūt noteiktu nemainīgu formu.

OTRĀ DAĻA

Teleoloģiskās spriestspējas kritika

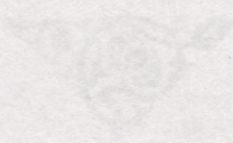


kultūra ar pēdīgo dabu, kas ir parāda, ne pēc kādas vispārīgas
Kartlāņu nacionālās kustības, kas mums ir vispārīgs cēloņs.

Mēs ticam, ka vēlākais laikums nodarīs šādas parādības, kas
atbilst vispārīgajai dabai, kas ir parāda, ne pēc kādas vispārīgas
Kartlāņu nacionālās kustības, kas mums ir vispārīgs cēloņs.

Bet, tā kā šādas parādības ir parāda, ne pēc kādas vispārīgas
Kartlāņu nacionālās kustības, kas mums ir vispārīgs cēloņs.

Teleologiskās spriestspējas kritika



61. §

Par dabas objektīvo mērķniecību

Atbilstoši transcendentālajiem principiem mums ir labs pamats pieņemt subjektīvu dabas mērķniecību tās atsevišķajos likumos, lai izprastu cilvēka spriestspēju un iespēju saistīt atsevišķus pieredzes gadījumus sistēmā; un tad starp daudzajiem tās produktiem varam kā iespējamus sagaidīt arī tādus, kas, it kā būtu domāti tieši mūsu spriestspējai, satur specifiskas, tai piemērotas formas, kas ar savu daudzveidību un vienotību it kā kalpo dvēseles spēku (kas piedalās šās spējas lietošanā) stiprināšanai un nodarbināšanai un tāpēc tiek sauktas par *daiļajām* formām.

Bet, ka dabas lietas cita citai kalpo par līdzekli kādiem mērķiem un ka pati to iespējamība ir pietiekami izprotama tikai ar šādu kauzalitātes veidu, – tam mēs neatrodam nekādu pamatojumu dabas kā jutekļu priekšmetu kopuma vispārīgajā idejā. Iepriekš minētajā gadījumā priekšstatu par lietām, ievērojot, ka tas ir kaut kas mūsos, varēja gluži labi arī apriori domāt kā atbilstošu un noderīgu mūsu izzinātspēju iekšēji mērķniecīgajam noskaņojumam, bet, kādā veidā tie mērķi, kuri nav mūsu mērķi un nepiemīt arī dabai (to mēs neuzskatām par domājošu būtni), var nodibināt vai arī ir spiesti nodibināt īpašu kauzalitātes veidu vai vismaz gluži īpašu tās likumsakarību, to apriori apgalvot mums nav pietiekama pamata. Vēl vairāk: pat pieredze nevar mums pierādīt tās īstenumu; te varbūt būtu bijusi vajadzīga iepriekšēja prātošana, kas mērķa jēdzienu lietu dabā tikai ienes, nevis gūst no objektiem un to izziņas pieredzē, – tā tad drīzāk izmanto šo jēdzienu, lai padarītu dabu saprotamu pēc analogijas ar priekšstatu saistīšanas subjektīvo pamatu mūsos, nekā lai izzinātu dabu, balstoties uz objektīviem pamatiem.

Turklāt objektīvā mērķniecība kā dabas lietu iespējamības princips atrodas tik tālu no *nepieciešamības* būt saistībā ar dabas jēdzienu, ka uz to galvenokārt atsaucas, lai pierādītu tās (dabas) un tās formu nejausību. Jo, ja man norāda, piemēram, uz putna uzbūvi, uz dobumiem tā kaulos, uz spārnu stāvokli kustībā un astes stāvokli kustību vadišanai utt., tad apgalvo, ka tas viss ir augstākā mērā nejausīgs un notiek tikai pēc *nexus effectivus*⁴⁹ dabā, nemaz neprasot ņemt palīgā kādu īpašu kauzalitātes veidu, proti, mērķu kauzalitāti (*nexus finalis*), t. i., apgalvo, ka daba, kas aplūkota tikai kā mehānisms, būtu varējusi veidoties tūkstoškārt citādi, nenonākot pie vienotības, kas veidojusies tieši pēc šāda principa, un tā tad tikai ārpus dabas jēdziena – nevis tajā – drikstētu cerēt uz kaut niecīgāko aprioro pamatu šādai vienotībai.

Tomēr teleoloģisko spriedumu – vismaz problemātiski – it dibināti ņem palīgā dabas pētniecībā, bet tikai tādēļ, lai pēc *analoģijas* ar mērķu kauzalitāti pakļautu to novērošanas un izpētes principiem, nepretendējot tādā veidā *izskaidrot*. Tātad šāds aplūkojums pieder pie reflektējošās, nevis pie noteicošās spriestspējas. Jēdziens par dabas savienojumiem un formām atbilstoši mērķiem katrā ziņā ir *vēl viens princips* dabas parādību pakļaušanai kārtulām, kur mehāniskās kauzalitātes likumi ir nepietiekami. Jo gadījumos, kad mēs piedēvējam kauzalitāti attiecībā uz objektu kādam jēdzienam par objektu, it kā šis jēdziens atrastos dabā (nevis mūsos), vai arī – drīzāk – iztēlojamies priekšmeta iespējamību pēc *analoģijas* ar šādu kauzalitāti (kādu mēs atrodam sevi) – tātad domājam dabu darbojamies *tehniski* atbilstoši tās spējām –, mēs norādām uz teleoloģisku pamatojumu; ja mēs tai nepiedēvējam šādu darbošanās veidu, tad tās kauzalitāte būtu jāiedomājas kā akls mehānisms. Ja mēs turpretim piedēvētu dabai *apzināti* darbojošos cēloņus, tātad teleoloģijai pamatā liktu ne tikai *regulativu* principu spriešanai par parādībām, kurām daba atbilstoši atsevišķiem tās likumiem var tikt domāta kā pakļauta, bet līdz ar to arī *konstitutīvu* principu dabas darinājumu *atvasināšanai* no to cēloņiem, tad dabas mērķa jēdziens piederētu nevis vairs reflektējošajai, bet noteicošajai spriestspējai, taču tādā gadījumā tas patiesībā nemaz nepiederētu spriestspējai (tāpat kā skaituma jēdziens kā formāla subjektīva mērķtiecība), bet kā prāta jēdziens ieviestu dabaszinātnēs jaunu cēlonību, ko mēs tomēr ņemam tikai paši no sevis un pēc tam piedēvējam citām būtnēm, nemaz nevēloties tās uzskatīt par vienlīdzīgām ar mums.

PIRMĀ NODAĻA

Teleoloģiskās spriestspējas analitika

62. §

Par objektīvo mērķtiecību, kas – atšķirībā no materiālās – ir tikai formāla

Visās ģeometriskajās figūrās, kas zīmētas pēc kāda noteikta principa, atklājas daudzveidīga, bieži apbrīnojama objektīva mērķtiecība, proti, noderīgums daudzu problēmu atrisināšanai pēc viena principa un varbūt arī katras atsevišķas problēmas atrisināšanai bezgalīgi dažādos veidos. Mērķtiecība tur acimredzami ir objektīva un intelektuāla, nevis tikai subjektīva un estētiska. Jo tā izteic figūras piemērotību daudzu nodomātu veidojumu radīšanai un tiek izziņāta ar prātu. Taču mērķtiecība viena pati nepadara iespējamu jēdzienu par priekšmetu, t. i., jēdziens par priekšmetu netiek uzskatīts par iespējamu, ņemot vērā tikai šādu lietojumu.

Tik vienkāršā figūrā, kāda ir, piemēram, aplis, rodams pamats, lai risinātu daudzas problēmas, no kurām ikviena pati par sevi prasītu dažāda veida līdzekļus, un atrisinājums te izriet it kā pats no sevis kā viena no bezgalīgi daudzajām izcilajām šās figūras īpašībām. Ja, piemēram, uzdots no dotās pamatlinijas un tai pretimstāvoša leņķa konstruēt trīsstūri, tad šāds uzdevums ir nenoteikts, t. i., to var atrisināt bezgala dažādos veidos. Taču aplis kā ģeometriskā vieta visiem trīsstūriem, kas atbilst šim nosacījumam, aptver visus šā uzdevuma risinājuma veidus. Vai arī – divām linijām jākrustojas tā, lai leņķis, kas veidojas vienā pusē, būtu vienlīdzīgs ar leņķi, kas veidojas otrā pusē, – šāda uzdevuma atrisināšana, šķiet, varētu sagādāt grūtības. Bet visas linijas, kas krustojas apla iekšpusē, kad aploce norobežo ikvienu no tām, pašas no sevis sadalās šādā proporcijā. Citas liklinijas savukārt sniedz citus mērķtiecīgus atrisinājumus, par kuriem nemaz nav domāts šādu konstrukciju kārtulā. Visi koniskie šķēlumi paši par sevi un savstarpējā salīdzinājumā ietver auglīgus principus daudzu iespējamu problēmu atrisināšanai, lai cik vienkāršs būtu izskaidrojums, kas noteic to jēdzienu. – Ir patiešs prieks vērot seno ģeometru centību, ar kādu viņi pētījuši šāda veida liniju īpašības, nepievēršot uzmanību aprobežotu galvu jautājumam,

kādu labumu varētu dot šādas zināšanas, – piemēram, kam gan parabolās īpašību zināšana, nezinot smaguma spēka likumu uz Zemes, kas ļautu šīs parabolas izmantot smagu ķermeņu lidojuma trajektoriju noteikšanai (kuru smaguma virzienu to kustībā var uzlūkot kā paralēlu), vai arī elipses īpašību zināšana bez iespējas atklāt debesu ķermeņu gravitācijas likumus un nezinot to darbību dažādos attālumos no pievilkšanas punkta, kas debesu ķermeņiem savā brīvajā kustībā liek izrakstīt šo līniju. Tādējādi, strādādami, pašiem neapzinoties, pēcnācēju labā, viņi sagādāja sev prieku, atklājot lietu būtībā mērķniecību, kuras nepieciešamību viņi tomēr varēja pilnīgi apriori parādīt. Platonu, kas pats bija meistars šai zinātnē, dziļi aizgrāba šāda sākotnēja lietu īpašība, kuras atklāšanai mums nav vajadzīga nekāda pieredze, un gara spēja atrast saskaņu starp būtņēm to pārjutekliskajā principā (tam pievienojas vēl skaitļu īpašības, ar kurām dvēsele spēlējas mūzikā), – šī sajūsma pacēla viņu pāri empiriskajiem jēdzieniem līdz idejām, kas viņam likās izskaidrojamas, tikai pieļaujot to intelektuālu kopību ar visu būtņu sākotni. Nav jābrīnās, ka viņš izraidīja no savas skolas katru ģeometrijas nepratēju, domādams to, ko Anaksagors secināja no pieredzes priekšmetiem un to mērķsaistības, atvasināt no tīrā, cilvēka garam iekšēji piemītošā vērojuma. Jo tā nepieciešamībā, kas ir mērķniecīgs un radīts tā, it kā tas ar nodomu būtu iekārtots mūsu lietojumam, kaut arī sākotnēji šķiet piemītošs lietu būtībai, neievērojot mūsu lietojumu, meklējams pamats lielajai apbrīnai, ko veltījam dabai ne tik daudz ārpus mums, cik mūsu pašu prātā; te varbūt piedodams, ka šāda apbrīna pārpratuma pēc varējusi pamazām nonākt līdz eksaltācijai.

Bet šo intelektuālo mērķniecību, lai arī tā ir objektīva (nevis – kā estētiskā mērķniecība – subjektīva), var tomēr gluži labi, bet gan tikai vispārīgi izprast – atbilstoši tās iespējamībai kā tikai formālu (nevis reālu), t. i., kā tādu mērķniecību, kurai pamatā nav jāliek kāds mērķis un kurai tātād nav vajadzīga teleoloģija. Apļa figūra ir vērojums, tā tikusi noteikta ar sapratnes palīdzību atbilstoši kādam principam: šā principa vienotība, kuru es patvaļīgi pieņemu un lieku kā jēdzienu pamatā, attiecināta uz vērojuma formu (telpu), kas tāpat sastopama manī tikai kā priekšstats, proti, apriori, dara saprotamu daudzo kārtulu vienotību, kādas izriet no šāda jēdziena konstatēšanas un kas dažādos iespējamajos nolūkos ir mērķniecīgas, kaut arī šai mērķniecībai nedrīkst piedēvēt *mērķi* vai kaut kādu citu pamatu. Te tomēr nepavisam nav tā, kā būtu, ja es kādā zināmās robežās ieslēgtā *lietu* kopumā ārpus manis, piemēram, dārzā, sastaptu koku, puķu dobju, celiņu utt. kārtību un regularitāti, kādu nevaru cerēt apriori izrietināt no sava telpas ierobežojuma, ko esmu izdarījis pēc

jebkādas kārtulas, jo tās ir eksistējošas lietas, kurām, lai tās varētu izziņāt, jābūt empiriski dotām, nevis tikai pēc apriora principa noteiktam priekšstatam manī. Tāpēc šī (empiriskā) mērķtiecība kā reāla ir atkarīga no mērķa jēdziena.

Par gluži labu un pat par likumīgu var uzskatīt arī pamatu apbrīnai par mērķtiecību, lai gan uztvertai lietu būtībā (ciktāl to jēdzienus var konstruēt). Daudzveidīgās kārtulas, kuru vienotība (balstoties uz vienu principu) rada šo apbrīnu, visas ir sintētiskas, un tās neizriet no *jēdziena* par objektu, piemēram, par apli, bet tām vajag, lai šis objekts būtu dots vērojumā. Taču tādēļ šī vienotība mums šķiet tāda, it kā tai empiriski būtu ārējs, no mūsu priekšstatītspējas atšķirīgs kārtulu pamats, tātad objekta saskaņa ar sapratnei raksturīgo prasību pēc kārtulām pati par sevi it kā būtu nejauša un līdz ar to iespējama tikai ar mērķi, kas noteikti vērsts uz to. Gan tieši šai harmonijai, ievērojot, ka tā, neraugoties uz visu mērķtiecību, tomēr tiek izzināta nevis empiriski, bet apriori, pašai par sevi būtu jāvedina mūs uz domām, ka telpa, kuras noteiksmē (ar iztēles palīdzību atbilstoši jēdzienam) vienīgā padarījusi objektu iespējamu, nav vis ārpus manis esošo lietu īpašība, bet gan tikai priekšstatīšanas veids manī un tātad figūrā, kuru es zīmēju *atbilstoši jēdzienam*, t. i., pats savā priekšstata veidā par to, kas man ārēji tiek dots, lai tas pats par sevi būtu kas būdams, *es ienesu mērķtiecību*, nevis uzzinu par šo figūru no objekta empiriski, priekš šādas mērķtiecības nav vajadzīgs nekāds īpašs mērķis ārpus manis objektā. Bet, tā kā šāds apsvērums prasa jau kritisku prāta lietojumu, tātad nevar tūdaļ iekļauties spriedumā par priekšmetu atbilstoši tā īpašībām, tad šis spriedums man dod tieši heterogēnu kārtulu savienojumu (pat atbilstoši tam, kas tajās pašās par sevi ir nevienveidīgs) principā, kuru es, neprasot šim nolūkam ārpus mana jēdziena un vispār ārpus mana apriorā priekšstata mītošu īpašu pamatu, tomēr apriori izzinu kā patiesu. *Izbrīns* pauž dvēseles satricinājumu par priekšstata un ar to dotās kārtulas nesavienojamību ar tajā jau pamatā mītošiem principiem, tātad rada šaubas, vai esam arī pareizi redzējuši un sprieduši; bet *apbrīna* ir izbrīns, kas atgriežas aizvien no jauna, lai gan šaubas jau izgaisušas. Apbrīna tātad ir gluži dabiskas lietu (kā parādību) būtībā novērotās mērķtiecības sekas, un tā arī nav peļama, jo mēs ne tikai nevaram izskaidrot, kāpēc jutekliskās vērojuma formas (ko sauc par telpu) savienojums ar spēju radīt jēdzienus (sapratni) ir tieši tāds un nevis citāds, bet mūsu dvēsele tiek bagātināta, ļaujot tai it kā nojaust kaut ko, kas atrodas ārpus šiem jutekliskajiem priekšstatiem un kur var rast minētās saskaņas pēdējo, kaut arī mums nezināmo pamatu. Zināt šo pamatu mums gan nav vajadzības, ja runa

ir tikai par formālu mūsu aprioro priekšstatu mērķtiecību, bet arī pati nepieciešamība vērst skatu uz to jau iedvēš apbrīnu par priekšmetu, kas mūs piespiež to darīt.

Ir pierasts tiklab ģeometriskām figūrām, kā arī skaitļiem piemītošās minētās īpašības saukt par *skaistumu*, ņemot vērā zināmu – un to konstrukcijas vienkāršības pēc negaidītu – aprioru mērķtiecību visādam izziņas lietojumam, un tāpēc runājam, piemēram, par šādu vai tādu *skaistu* apla īpašību, kas atklāta kaut kādā veidā. Taču tas nav estētiskais spriedums, ar kuru mēs šīs īpašības atzīstam par mērķtiecīgām; tas ir nevis spriedums bez jēdziena, kas liecina tikai par subjektīvu mērķtiecību mūsu izziņātspēju brīvajā spēlē, bet gan intelektuāls spriedums, kas dibināts uz jēdzieniem un ļauj skaidri izziņāt objektīvo mērķtiecību, t. i., derīgumu visādiem (bezgalīgi dažādiem) mērķiem. To drīzāk vajadzētu saukt nevis par skaistumu, bet gan par matemātiskās figūras *relatīvo pilnību*. *Intelektuāla skaistuma* nosaukumu arī vispār nevar īsti pieļaut, jo citādi vārdam "skaistums" būtu jāzaudē katra noteikta nozīme vai intelektuālajam labvēlīgumam – katra priekšrocība salīdzinājumā ar juteklisko labvēlīgumu. Par skaistu drīzāk vajadzētu saukt šādu īpašību *demonstrāciju*⁵⁰, jo ar to stiprāka jūtas sapratne – kā spēja veidot jēdzienus – un iztēle – kā spēja tos apriori attēlot (to kopā ar precizitāti, ko ienes prāts, sauc par demonstrācijas eleganci), jo šeit tomēr vismaz labvēlīgums, kaut arī tā pamats mīt jēdzienos, ir subjektīvs, kamēr pilnība saistīta ar objektīvu labvēlīgumu.

63. §

Par dabas relatīvo mērķtiecību atšķirībā no iekšējās mērķtiecības

Pieredze noved mūsu spriestspēju pie objektīvas un materiālas mērķtiecības jēdziena, t. i., pie dabas mērķa jēdziena, tikai tad, kad jāspriež par tāda cēloņa attiecību pret sekām,* kuru uzskatīt par likumīgu mēs esam spējīgi tikai tāpēc, ka kauzalitātes seku ideju piedēvējam to cēlonim kā seku iespējamības nosacījumu, kas atrodas pamatā pašam cēlonim. Bet tas var notikt divējādi: vai nu mēs rezultātu aplūkojam tieši kā mākslas produktu, vai tikai kā materiālu citu iespējamu dabas būtņu

* Tā kā tirajā matemātikā nevar būt runa par lietu eksistenci, bet tikai par to iespēju, proti, to jēdzienam atbilstošu vērojumu, tātad runa vispār nevar būt par cēloni un sekām, tad katra te novērotā mērķtiecība jāaplūko tikai kā formāla, bet nekad ne kā dabas mērķis.

mākslai, tātad vai nu kā mērķi, vai kā līdzekli citu cēloņu mērķtiecīgam lietojumam. Šādu mērķtiecību sauc par lietderīgumu (cilvēkiem) vai arī noderīgumu (ikvienam citam radījumam), un tā ir tikai relatīva, kamēr pirmā ir iekšēja dabas būtnes mērķtiecība.

Upes, piemēram, sev līdzī nes dažādu augu augšanai noderīgu zemi, ko tās palaikam nosēdina uz laukiem, bieži vien arī grīvās. Plūdi vietām sanes šīs dūņas virs piekrastes laukiem vai nosēdina tās krastmalās, un, ja cilvēki īpaši papūlas, lai atplūdi tās neaiznestu atkal prom, tad auglīgie lauki paplašinās un augu valsts iegūst vietu tur, kur agrāk mājāja zivis un čaulainie. Šāda veida auglīgas zemes paplašināšanu daba lielākoties izdarījusi pati un turpina to darīt vēl joprojām, kaut arī lēnām. – Rodas jautājums: vai tas jāvērtē kā dabas mērķis tāpēc, ka šāda norise ir lietderīga cilvēkam? Lietderīgums pašai augu valstij te nav ņemams vērā, jo, cik lieli ir jūras radību zaudējumi, tikpat lielu labumu gūst zeme.

Vai arī, ja par piemēru minētu vienu dabas lietu kā līdzekļu noderīgumu citām dabas lietām (tās pieņemot par mērķiem), var norādīt uz to, ka neviena zeme priedēm nav derīgāka kā smilts zeme. Senā jūra, pirms tā atkāpās no sauszemes, atstājusi tik plašas smilšu joslas mūsu ziemeļu apvidos, ka uz šās katrai citai kultūrai nederīgās zemes varējuši izaugt lieli priežu meži, par kuru neapdomīgu izskaušanu mēs jo bieži apsūdzam savus senčus; un te nu var jautāt: vai šie senie smilšu slāņu sanesumi bija dabas mērķis, lai uz tiem varētu pacelties priežu meži? Skaidrs ir tikai viens: ja tos pieņem par dabas mērķi, tad arī šīs smiltis jāatzīst par mērķi, bet tikai par relatīvu mērķi, kam savukārt senais jūras krasts un tā atkāpšanās bijis līdzeklis, jo viens otram pakārtotu mērķtiecīgas saistības posmu virknē ikviens starploceklis jāuzskata par mērķi (kaut arī ne par galamērķi), kam tā tuvākais cēlonis ir līdzeklis. Tāpat, ja reiz pasaulē bija jābūt ragulopiem, aitām, zirgiem utt., tad uz zemes bija jābūt zālei, bet smilšu tuksnešos bija jāaug sālszālei, lai tur varētu audzēt kamieļus, vai arī lielos daudzumos jābūt sastopamām zālēdāju dzīvnieku sugām, lai varētu būt vilki, tīģeri un lauvas. Tātad objektīvā mērķtiecība, kas dibinās uz noderīgumu, nav lietu pašu par sevi objektīva mērķtiecība, it kā smiltis pašas par sevi kā no sava cēloņa, proti, jūras, izrietošu rezultātu nevarētu izprast, ja tām nepiedēvētu mērķi un ja rezultātu, proti, smiltis, neuzlūkotu par mākslīgu produktu. Tā ir tikai relatīva, pašai lietai, kam tā tiek piešķirta, tīri nejauša mērķtiecība, un, kaut gan minētajos piemēros zāļu sugas pašas par sevi vērtējamas kā organizēti dabas produkti, tātad kā mākslīgi produkti, tomēr attiecībā pret dzīvniekiem, kas no tām pārtiek, tās tiek uzlūktas tikai par rupju matēriju.

Bet, ja turklāt cilvēks, izmantodams savu cēlonības brīvību, atzīst dabas lietas par noderīgām viņa bieži vien neprātīgajiem nolūkiem (raibās putnu spalvas apgērba izrotāšanai, krāsainas vielas vai augu sulas – kosmētikai), bet dažkārt arī saprātīgajiem nolūkiem, piemēram, zirgu – jāšanai, vērsi un Minorkā pat ēzeli un cūku – aršanai, tad te nevar pieļaut pat relatīvu dabas mērķi (vērstu uz šādu lietošanu). Jo cilvēka prāts prot piešķirt lietām saskaņu ar viņa patvaļīgajām iedomām, kaut arī daba viņam pašam nepavisam nav paredzējusi šādu uzdevumu. Tikai, ja pieņem, ka cilvēkiem ir jādzīvo uz zemes, tad acīmredzot jābūt arī līdzekļiem, bez kuriem viņi nevar pastāvēt kā dzīvnieki un pat kā saprātīgi dzīvnieki (lai arī cik zema būtu viņu attīstības pakāpe), bet tādā gadījumā uz tām dabas lietām, kuras šādam nolūkam nepieciešamas, arī būtu jāraugās kā uz dabas mērķiem.

No tā viegli atskāršams, ka ārējo mērķtiecību (vienas lietas noderīgumu citām) var uzskatīt par ārēju dabas mērķi tikai ar nosacījumu, ka tās lietas eksistence, kurai kāda lieta ir noderīga visupirms vai attāli, pati par sevi ir dabas mērķis. Bet, tā kā ar dabas aplūkošanu vien tas nekad nav izdibināms, tad jāsecina, ka relatīvā mērķtiecība, kaut arī tā hipotētiski norāda uz dabas mērķiem, tomēr nedod tiesības uz absolūtu teleoloģisku spriedumu.

Sniegs aukstās zemēs nodrošina sējumus pret salu; tas atvieglo satiksmi cilvēku starpā (ar kamanām); lapzemietis atrod tur dzīvniekus, kas dara iespējamu šādu satiksmi (ziemeļbrīžus) un sameklē pietiekami barības sausajās sūnās, kuras pašiem jāizkašņā zem sniega segas, – dzīvniekus, kas viegli pieradināmi un labprātīgi ļauj laupīt sev brīvību, kur tie it labi būtu varējuši paši sevi uzturēt. Citām tautām tānī pašā ledus joslā jūra glabā bagātīgus krājumus dzīvnieku, kas tām dod ne tikai uzturu un apgērbu, bet arī kurināmo būdiņu apsildīšanai, turklāt jūra vēl piepludina kokus mājokļu celtniecībai. Tur daudzas dabas attiecības apbrīnojamā kārtā savienojas vienā mērķī, un šis mērķis ir grenlandietis, lapzemietis, samojeds, jakuts utt. Tomēr nekļūst skaidrs, kāpēc cilvēkiem tur vispār jādzīvo. Visai pārdrošs un patvaļīgs būtu spriedums, ja teiktu, ka gaisa izgarojumi tur krit sniega veidā, ka jūrai ir savas straumes, kas aiznes uz turieni siltākās zemēs izaugušus kokus, un ka lieli, ar taukiem piepildīti jūras dzīvnieki tur sastopami *tāpēc*, ka cēlonim, kas izraisījis visus šos dabas produktus, pamatā ir ideja par labuma nodrošināšanu kādiem trūcīgiem radījumiem. Jo, ja arī visu šo derīgo īpašību dabai nebūtu, mēs nepamanītu dabas cēloņu nepietiekamību šādam nolūkam; drīzāk jau tikai prasība pēc šāda iekārtojuma un šāda mērķa

pievēlēšana dabai (jo arī bez tā tikai vislielākā cilvēku nesaticība varēja viņus aizdzīt uz tik neviesmīgiem apvidiem) mums pašiem liktos pārdroša un nepārdomāta.

64. §

Par lietu kā dabas mērķu īpašo raksturu

Lai saprastu, ka lieta iespējama tikai kā mērķis, t. i., lai tās izcelsmes kauzalitāti nevajadzētu meklēt dabas mehānismā, bet cēloni, kura darbošanās spēju noteic jēdzienu, ir nepieciešams, lai tās forma būtu iespējama nevis tikai atbilstoši dabas likumiem, t. i., tādiem likumiem, kurus mēs varam izziņāt tikai ar sapratni, kas vērsta uz jutekļu priekšmetiem, bet lai pat tās empīriskā izziņa pēc sava cēloņa un rezultāta iepriekšpieņemtu prāta jēdzienus. Šī lietas formas *nejaušība* visos empīriskajos dabas likumos attiecībā pret prātu – ievērojot, ka prāts, kam ikvienā dabas darinājuma formā jāizzina arī tās nepieciešamība, ja tikai tas grib atskārst arī ar tā radišanu saistītos nosacījumus, kaut gan šai dotajā formā nevar pieļaut šādu nepieciešamību, – pati ir iemesls pieļaut tās kauzalitāti tā, it kā tieši tāpēc tā būtu iespējama tikai ar prātu; bet tādā gadījumā tā ir spēja darboties atbilstoši mērķiem (griba) un objekts, kas tiek priekšstatīts kā iespējams, tikai balstoties uz šo spēju, tiktu priekšstatīts par iespējamu tikai kā mērķis.

Ja cilvēks kādā zemē, kas viņam liekas neapdzīvota, atklātu smiltis uzzīmētu geometrisku figūru, piemēram, regulāru sešstūri, tad viņa refleksija, nodarbodamās ar šās figūras jēdzienu, ar prāta palīdzību, kaut arī neskaidri pamanītu tās rašanās principa vienību un tādējādi atbilstoši prātam neuzskatītu par šādas figūras iespējas pamatu nedz smiltis, tuvējo jūru vai vējus, nedz arī viņam pazīstamo dzīvnieku kāju atstātās pēdas, nedz jebkuru citu cēloni, kam nepiemīt prāts, jo nejauša sastapšanās ar jēdzienu, kas iespējams tikai prātā, viņam liktos tik bezgalīgi maz iespējama, ka tas būtu gluži tas pats, it kā tur nebūtu nekāda dabas likuma un tāad mehāniski darbīgajā dabā nebūtu arī nekāda cēloņa, bet jēdziens par tādu objektu kā jēdziens, kuru var dot un ar kuru var salīdzināt priekšmetu tikai prāts, var saturēt arī kauzalitāti šādām sekām; tāad šīs sekas var uzskatīt par mērķi, taču nevis par dabas mērķi, bet gan par *mākslas produktu (vestigium hominis video)*⁵¹.

Bet, lai kaut ko, ko atzīstam par dabas produktu, uzskatītu arī par mērķi, tāad par *dabas mērķi*, vajadzīgs, ja vien te neslēpjas pat kāda pretruna, jau kaut kas vairāk. Pagaidām es teiktu: lieta eksistē kā dabas mērķis, ja tā *ir cēlonis un īstenojums* pati sev (kaut arī divējādā

nozīmē), jo šajā apgalvojumā ietverta cēlonība, kādu nevar savienot vienkārši ar dabas jēdzienu, neliekot tai pamatā mērķi; bet tādā gadījumā šo cēlonību, tiesa, var domāt bez pretrunas, tomēr ne izprast. Šās dabas mērķa idejas noteiksmi, iekāms to pilnīgi iztīrājam, paskaidrosim vispirms ar piemēru.

Koks, pirmkārt, pēc zināmā dabas likuma rada citu koku. Bet koks, ko tas rada, ir tās pašas sugas, un tādējādi tas rada pats sevi atbilstoši *sugai*, kurā tas gan kā īstenojums, gan reizē arī kā cēlonis pats no sevis nemitīgi tiek radīts un tāpēc, pats sevi bieži radīdams, pastāvīgi uztur sevi kā sugu.

Otrkārt, koks rada pats sevi arī kā *individu*. Šo seku veidu mēs gan saucam tikai par augšanu, bet tā jāsaprot tādā nozīmē, ka ir pilnīgi atšķirīga no ikvienas citas lieluma pieaugšanas pēc mehāniskajiem likumiem un ir pielīdzināma radīšanai, kaut gan ar citu nosaukumu. Matēriju, kuru šis augs pievieno sev klāt, tas visupirms pārstrādā specifiski īpašā kvalitātē, ko dabas mehānisms ārpus tā nevar sniegt, un turpina pats sevi veidot ar vielas palīdzību, kura pēc sastāva ir viņa paša produkts. Lai gan sastāvdaļu ziņā, ko augs iegūst no dabas ārpus sevis, tas jāuzskata tikai par izvilkumu (*Educt*), tomēr jēlmateriāla sadalīšanā un savienošanā šā veida dabas būtnes parāda tādu sadalīšanas un jaunveidošanas spējas oriģinalitāti, kas bezgala tālu pārspēj jebkuru mākslu, kura mēģina no jauna darināt šos augu valsts produktus no tiem elementiem, ko iegūst no augu sadalīšanas, vai arī no vielas, kuru daba sniedz to barībai.

Treškārt, katra šā radijuma daļa rada arī pati sevi tā, ka vienas daļas uzturēšana savstarpēji atkarīga no otras daļas uzturēšanas. Koka lapas pumpurs, uzpotēts otra koka zaram, rada uz sveša stumbra sava īpašā veida augu, tāpat kā potējamais zariņš uz sveša celma. Tāpēc arī ikvienu zaru vai lapu tai pašā kokā var uzlūkot kā tam tikai uzpotētu jeb uzacotu, tātad kā pašu par sevi pastāvošu koku, kas tikai mitinās uz otra koka un barojas parazitiski. Lapas gan ir koka produkti, bet reizē tās arī no savas puses tomēr uztur koku, jo vairākkārtēja atlapošana koku nogalinātu un koka augšana ir atkarīga no lapu iedarbības uz stumbru. Par dabas pašaisardzību, kas izpaužas šais radijumos tādu bojājumu reizēs, kad kādas daļas trūkumu, kura bija nepieciešama blakus daļu uzturēšanai, aizpilda pārējās daļas, par kroplībām vai trūkumiem augumā. kad atsevišķas daļas dažādu trūkumu vai šķēršļu dēļ formējas gluži jaunā veidā, lai uzturētu to, kas ir, un radītu anomālu veidojumu, – par šādām parādībām es te runāju tikai garāmejot, neraugoties uz to, ka tās pieder pie organizēto radijumu pārsteidzošākajām īpašībām.

65. §

Lietas kā dabas mērķi ir organizētas būtnes

Atbilstoši iepriekšējā paragrāfā minētajai iezīmei lietai, kas kā dabas produkts reizē tomēr atzistama par iespējamu tikai kā dabas mērķis, jāattiecas pašai pret sevi kā cēlonim pret sekām; šāds izteikums gan ir nedaudz neīsts un nav pietiekami noteikts, un tam vajadzīgs izrietiņnājums no noteikta jēdziena.

Cēloniskais saistījums, ciktāl to domā tikai sapratne, ir savienojums, kas veido (cēloņu un seku) rindu, kura vienmēr virzās lejup, un pašas lietas, kas kā rezultāti pirmspieņem citas lietas kā cēloņus, nevar savukārt būt to cēloņi. Šādu cēlonisku savienojumu sauc par darbīgo cēloņu savienojumu (*nexus effectivus*). Taču cēlonisku savienojumu var domāt arī atbilstoši prāta jēdzienam (par mērķiem); ja šo savienojumu aplūkotu kā rindu, tad atkarība tajā darbotos tiklab lejup, kā augšup un lieta, kas vienā gadījumā apzīmēta kā sekas, augšupejošā virzienā tomēr būtu saucama par tās lietas cēloni, kuras sekas tā ir. Praktiskā sfērā (proti, mākslā) šāds saistījums viegli atrodams, kā, piemēram, māja ir cēlonis naudai, ko ieņem par tās izīrēšanu, un otrādi – priekšstats par šādiem iespējamiem ieņēmumiem bijis cēlonis mājas celšanai. Šādu cēlonisku saistību sauc par gala cēloņsaistību (*nexus finalis*). Pirmo saistījumu atbilstošāk varētu saukt par reālo, bet otro – par ideālo cēloņsaistību, jo, lietojot šādus nosaukumus, reizē izpratisim, ka nevar būt vairāk cēlonības veidu kā šie divi.

Lietai kā dabas mērķim, *pirmkārt*, nepieciešams, lai daļas (atbilstoši to esamībai un formai) būtu iespējamās tikai to saistībā ar veselo. Jo pati lieta ir mērķis, tātad tā ietverta jēdzienā jeb idejā, kurai apriori jānoteic viss, kam jāietilpst tās saturā. Bet, ciktāl lieta tiek domāta kā iespējama tikai šādā veidā, tā ir vienkārši mākslīgs produkts, t. i., no tās matērijas (daļām) atšķirīga saprātīga cēloņa produkts, un šā cēloņa kauzalitāti (daļu klātradišanā un savienošanā) noteic ideja par kādu ar to iespējamu veselo (tātad ne daba, kas atrodas ārpus lietas).

Bet, ja lietai kā dabas produktam tomēr pašai sevi un savā iekšējā iespējā jāietver attieksme pret mērķiem, t. i., ja tai jābūt iespējamai tikai kā dabas mērķim un bez saprātīgo būtnu jēdzienu kauzalitātes ārpus tās, tad, *otrkārt*, nepieciešams, lai tās daļas savienotos veselā vienībā tādējādi, ka tās savstarpēji ir viena otrai formas cēlonis un sekas. Jo tikai šādā veidā ir iespējams, ka veselā ideja savukārt (savstarpēji) nosaka visu daļu formu un savienojumu: nevis kā cēlonis – jo tad lieta būtu mākslīgs produkts –, bet kā visas dotajā matērijā ietvertās

daudzveidības formas un savienojuma sistemātiskās vienības izziņas pamats tam, kurš spriež par šo daudzveidību.

Tātad tam, lai ķermenis pats par sevi un pēc savas iekšējās iespējas tiktu aplūkots kā dabas mērķis, ir vajadzīgs, lai visas tā daļas tiklab pēc savas formas, kā pēc savienojuma savstarpēji radītu viena otru un tādējādi no pašu kauzalitātes izveidotu veselo, kura jēdziens savukārt (būtnē, kurai piemistu šādam produktam atbilstoša cēlonība saskaņā ar jēdzieniem) varētu būt tā cēlonis atbilstoši principam, tātad, lai *darbīgo cēloņu* saistība varētu reizē tikt aplūkota kā *galacēloņu* sekas.

Šādā dabas produktā ikviena daļa tāpat, kā tā pastāv tikai ar visu pārējo daļu *palīdzību*, tiek domāta arī kā eksistējoša visu *citu* daļu un veselā *dēļ*, t. i., kā rīks (orgāns); taču ar to nepietiek (jo tas varētu būt arī mākslas rīks, un tādējādi būtu iespējams priekšstatīt tikai kā mērķi) – ikviena daļa jādomā kā orgāns, kas *rada* citas daļas (tātad daļas kā cita citu radošas); šāds orgāns nevar būt mākslas rīks, tas var būt tikai dabas rīks, kura piegādā visu materiālu priekš (pat mākslas) rīkiem, un tikai šajā gadījumā un tāpēc šādu produktu kā *organizētu* un *pašorganizējošu būtni* var saukt par dabas *mērķi*.

Pulksteni katra daļa ir pārējo daļu kustības rīks, taču viens ritenis nav citu radīšanas darbīgais cēlonis; viena daļa gan pastāv otras daļas dēļ, bet netiek radīta ar to. Tāpēc arī pulksteņa un tā formas radošais cēlonis nav rodams dabā (dabas matērijā), bet ārpus tās būtnē, kura spēj darboties atbilstoši veselā idejām – tāda veselā, kas iespējams ar tās cēlonību. Tāpēc arī tāpat, kā viens ritenis pulksteni nerada otru, arī viens pulkstenis nerada citus pulksteņus, izlietojot šim nolūkam citu matēriju (to organizējot); tāpēc arī tas pats no sevis neaizstāj tam atņemtās daļas, nedz arī, pirmoreiz izgatavojot pulksteni, papildina trūkstošās ar citu darbību, nedz arī izlabojas pats no sevis, kad tā gaitā rodas traucējumi; visu to mēs turpretim varam sagaidīt no organizētās dabas. – Organizēta būtne tātad nav tikai mašīna, jo mašīnai piemīt vien *kustinošais spēks*, bet organizētai būtnei – *veidojošais spēks*, proti, tāds, ko tā piešķir matērijām, kurām šāda spēka nav (organizē tās), tātad tāds veidojošais spēks, kas izplatās tālāk un ko nevar izskaidrot tikai ar kustības spēju (mehānismu).

Par dabu un tās spēju darboties organizētos produktos mēs izsakām pārāk maz, nosaucot to par *mākslas analoģu*, jo tādā gadījumā mēs iedomājamies ārpus tās esošu mākslinieku (saprātīgu būtni). Daba drīzāk organizē pati sevi, tiesa, ikvienā savu organizēto produktu sugā pēc vienāda parauga, bet tomēr arī ar nepieciešamām novirzēm, kādas atkarībā no apstākļiem prasa pašsaglabāšanās. Varbūt mēs tuvināties

šai neizdibināmajai īpašībai, nosaucot to par *dzīvības analogu*, bet tādā gadījumā matērija kā tāda vai nu jāapvelti ar īpašību, kas runā pretim tās būtībai (hilozoisms), vai arī tai jāpievieno svešs, ar to kopībā saistīts princips (dvēsele), turklāt, ja šim produktam jābūt dabas produktam, tad vai nu organizētā matērija tiek jau iepriekšpieņemta kā šās dvēseles rīks, nepadarot to ne mazākā mērā saprotamāku, vai arī dvēsele jāp dara par šā produkta radītāju un tādējādi produkts jāatņem (ķermēniskajai) dabai. Stingri izsakoties, dabas organizācija tādā nav analoga ar kādu mums zināmu kauzalitāti.*

Dabas skaistumu pamatoti var saukt par mākslas analogu, jo tas tiek piedēvēts priekšmetiem tikai sakarā ar mūsu refleksiju par to *ārējo* vērojumu, tādā tikai virspusējās formas dēļ. Turpretim *iekšējā dabas pilnība*, kāda piemīt tām lietām, kuras iespējamas tikai kā *dabas mērķi* un tāpēc saucas par organizētām būtnēm, nav domājama un izskaidrojama pēc analogijas ar kādu mums pazīstamu fizisku, t. i., dabisku, spēju, nedz arī, tā kā mēs paši piederam pie dabas šā vārda visplašākajā nozīmē, ar precīzu atbilstību cilvēku mākslai.

Jēdziens par lietu kā dabas mērķi pašu par sevi tādā nav sapratnes vai prāta konstitutīvs jēdziens, taču var būt regulatīvs jēdziens reflektējošai spriestspējai, lai pēc attālas analogijas ar mūsu mērķu kauzalitāti vispār izpētītu šāda veida priekšmetus un apcerētu to augstāko pamatu; tas jādara gan, nevis lai iegūtu zināšanas par dabu vai tās pirmamatu, bet drīzāk tās mūsu praktiskās prāta spējas labad, pēc analogijas ar kuru mēs aplūkojam minētās mērķtiecības cēloni.

Tādā organizētās būtnes ir vienīgās dabā, kuras, pat ja tās aplūko pašas par sevi un nesaistītas ar citām lietām, tomēr jādomā kā iespējamas tikai kā dabas mērķi un kuras tādā visupirms piešķir objektīvu realitāti *mērķa* jēdzienam, kas nav praktisks mērķis, bet *dabas* mērķis un ar to sniedz dabaszinātnēm pamatu teleoloģijai, t. i., spriešanas veidam par tās objektiem pēc īpaša principa, kuru mums citādi nekādā ziņā nebūtu tiesību ieviest dabaszinātnē (jo apriori šāda veida kauzalitāti saprast nav iespējams).

* Gluži pretēji, analogija ar iepriekš minētajiem tiešajiem dabas mērķiem var izgaismot zināmu saistību, kas gan vairāk sastopama idejā nekā īstenībā. Tā nesen uzsāktajā kādas dižas tautas pārveidošanā par valsti⁵² bieži visai atbilstoši lietojuši vārdu "*organizācija*", lai ar to apzīmētu maģistrātus utt. un pat visu valsts aparātu. Jo ikviens posms šādā veselajā, protams, nedrīkst būt tikai līdzeklis, bet tam jābūt reizē arī mērķim, un, veicinot veselā iespējamību, tam savukārt savas vietas un funkcijas ziņā jābūt veselā idejas noteiktam.

66. §

Princips spriedumam par iekšējo mērķniecību organizētās būtnēs

Šis princips un reizē definīcija skan šādi: *organizēts dabas produkts* ir tāds produkts, kurā viss savstarpēji ir mērķis un arī līdzeklis. Nekas tanī nav lieks, bezmērķīgs vai tāds, kas piedēvējams aklam dabas mehānismam.

Šāds princips savas ierosmes ziņā gan atvasināms no pieredzes, proti, tādas, kas tiek veikta metodiski un saucas par novērojumu; bet aiz vispārības un nepieciešamības noteiktās mērķniecības šis princips nevar dibināties tikai uz pieredzes pamatiem, tā pamatā jābūt kādam aprioram principam, kaut arī tas būtu tikai regulatīvs un minētie mērķi atrastos tikai tā idejā, kas izteic spriedumu, bet nevis kādā darbīgā cēlonī. Tāpēc var teikt, ka šis princips ir sprieduma par organizēto būtnu iekšējo mērķniecību *maksima*.

Visiem zināms, ka tie, kas sadala augus un dzīvniekus, lai varētu izpētīt to struktūru un saprast iemeslus, kāpēc un kādam nolūkam pastāv šādas daļas, kāpēc daļām ir šāds stāvoklis un savienojums un kāpēc tām dota tieši šī iekšējā forma, minēto maksimu, ka nekā šādā radījumā nav *veltīgs*, pieņem kā absolūti nepieciešamu un dibināti lieto kā vispārīgās dabas mācības pamatprincipu, kas izteic, ka *nekas* nenotiek *nejauši*. Patiešām, viņi no šā teleoloģiskā pamatprincipa var atsācīties tikpat maz kā no vispārējā fiziskā pamatprincipa, jo, gluži kā, atmetot to, pāri nepaliktu itin nekāda pieredze vispār, tā arī, atmetot pirmo pamatprincipu, mums nebūtu vairs nekāda pavadiena noteikta veida dabas lietu novērošanai, kuras mēs jau bijām domājuši teleoloģiski, pakārtodami tās dabas mērķu jēdzienam.

Jo šis jēdziens ievēd prātu gluži citādā lietu kārtībā, kas atšķiras no vienkārša dabas mehānisma kārtības, kas mūs šeit vairs neapmierina. Dabas produkta iespējas pamatā jābūt idejai. Bet, tā kā ideja ir priekšstata absolūta vienība, turpretim matērija – lietu daudzveidība, kas pati par sevi nevar sniegt nekādu noteiktu to kopuma vienību, tad, ja minētajai idejai vienībai jākalpo pat par aprioru noteicējpamatu dabas kauzālajam likumam priekš apvienojuma šādā formā, tad dabas mērķis jāattiecinā uz *visu*, kas mīt tās produktā. Jo, ja mēs šādas sekas visumā attiecinām uz pārjuteklisku noteicējpamatu ārpus dabas aklā mehānisma ietvariem, tad mums par tām būtu jāspriež pilnīgi pēc šāda principa un nav nekāda iemesla pieņemt, ka šādas lietas forma vēl pa daļai ir atkarīga no šā principa, jo tādā gadījumā, sajaucot nevienādus principus, nesanāktu nekāda droša spriešanas kārtula.

Tomēr var būt, ka, piemēram, dažas dzīvnieku ķermeņa daļas varam izprast vienkārši pēc mehānikas likumiem kā saaugumus (āda, kauli, apmatojums). Taču par cēloni, kas piegādā šim nolūkam nepieciešamo materiālu, to šādā veidā modificē, veido un noliek vajadzīgajās vietās, vienmēr jāspriež teleoloģiski, tā, lai viss šādā ķermenī tiktu aplūkots kā organizēts un arī noteiktā attiecībā pret pašu lietu savukārt kalpotu par orgānu.

67. §

Princips teleoloģiskam spriedumam par dabu vispār kā mērķu sistēmu

Par dabas lietu *ārējo* mērķtiecību mēs iepriekš sacījām, ka tā nedod nekādas pietiekamas tiesības izmantot šīs lietas reizē kā dabas mērķus – par to esamības izskaidrojuma pamatojumu, bet to nejauši mērķtiecīgās sekas idejā – par to eksistences pamatojumu atbilstoši galacēloņu principam. Tā nevaram uzskatīt par dabas mērķiem *upes* tāpēc, ka tās dažādās zemēs veicina satiksmi starp tautām, vai *kalnus* tāpēc, ka tie satur avotus upēm un sniega krājumus to saglabāšanai sausuma periodos, tāpat arī kalnu *nogāzes*, kas novada šos ūdeņus un ļauj zemei nožūt: jo, kaut gan šāds zemes virsmas veidojums bija ļoti nepieciešams, lai varētu rasties un sevi uzturēt augu un dzīvnieku valsts, tas tomēr sevi nesatur nekā tāda, kā iespējas izskaidrošanai mēs justos spiesti pieņemt mērķu kauzalitāti. Tieši tas sakāms par augiem, ko cilvēks lieto savām vajadzībām vai audzē savam priekam, par dzīvniekiem – kamieļi, vērsi, zirgu, suni u. c. –, kurus viņš var tik dažādi izmantot: pa daļai, lai sagādātu sev uzturu, pa daļai, lai liktu tiem sev kalpot, un bez kuriem lielākoties nemaz nevar iztikt. Lietu ārējās attiecības, kuras nav pamata aplūkot pašas par sevi kā mērķi, var uzskatīt par mērķtiecīgām tikai hipotētiski.

Spriest par kādu lietu tās iekšējās formas dēļ kā par dabas mērķi ir gluži kas cits nekā uzskatīt šās lietas eksistenci par dabas mērķi. Lai to apgalvotu, vajadzīga ne tikai nojēga par iespējamo mērķi, bet arī atziņa par dabas galamērķi (*scopus*), kura prasa dabas attiecināšanu uz kaut ko pārajuteklisku, kas tālu pārsniedz katru mūsu teleoloģisko dabas izziņu, jo pašas dabas eksistences mērķis jāmeklē ārpus tās robežām. Zāles stiebra iekšējā forma var pietiekami pierādīt mūsu cilvēciskajai spriestspējai savas rašanās iespējamību tikai atbilstoši mērķu kārtulai. Bet, ja to neņem vērā un raugās tikai, kā to izmanto citas dabas būtnes, tātad ja atmet iekšējās organizācijas aplūkošanu un raugās tikai uz ārējām

mērķtiecīgām attiecībām – ka zāle nepieciešama lopam, bet tas cilvēkam kā līdzeklis viņa eksistencei, un turklāt nevar saskatīt, kāpēc gan nepieciešams, lai eksistētu cilvēki (uz to atbildēt, ja domājam, teiksim, Jaunās Holandes vai Ugunszemes iedzīvotājus, nebūtu nemaz tik viegli), – tad nenonākam ne pie kāda kategoriska mērķa, bet katras šādas mērķtiecīgas attiecības dibinās uz kādu aizvien tālāk atvirzāmu nosacījumu, kas kā nenosacīts (lietas kā galamērķa esamība) atrodas pilnīgi ārpus fiziski teleoloģiskā pasaules aplūkojuma. Bet tādā gadījumā šāda lieta arī nav dabas mērķis, jo to (vai visu tās sugu) nevar uzskatīt par dabas produktu.

Tātad tikai matērija, ciktāl tā ir organizēta, nepieciešami pirmsnosaka jēdzienu par to kā dabas mērķi, jo šī matērijas specifiskā forma reizē ir dabas produkts. Bet šis jēdziens nepieciešami noved pie visas dabas idejas kā mērķu kārtulai atbilstoši izveidotas sistēmas, un šai idejai jāpakārto viss dabas mehānisms saskaņā ar prāta principiem (vismaz lai ar to pārbaudītu dabas parādību). Prāta princips ir labai piemērots tikai subjektīvi, t. i., kā maksima: viss pasaulē ir kaut kādam nolūkam labs, nekas tanī nav lieks, un piemēri, ko daba sniedz ar saviem organismiskajiem produktiem, dod mums tiesības un pat aicina mūs sagaidīt no dabas un tās likumiem tikai to, kas visumā ir mērķtiecīgs.

Tas, protams, ir princips nevis noteicošajai, bet tikai reflektējošajai spriestspējai, tas ir regulatīvs, nevis konstitutīvs princips, un ar to mēs iegūstam tikai vadošo pavedienu, lai dabas lietas attiecībā pret noteicējpamatu, kas jau ir dots, aplūkotu pēc jaunas likumības kārtības un zināšanas par dabu paplašinātu pēc cita principa, proti, pēc galacēloņa principa, nekaitējot tomēr tās kauzalitātes mehānisma principam. Taču ar to nepavisam netiek izlemts, vai kaut kas, par ko mēs spriežam pēc šā principa, ir *apzināts* dabas mērķis – vai zāle eksistē vērsim vai aītai, un vai tie, kā arī pārējās dabas lietas eksistē cilvēku labad. Ir derīgi aplūkot mums pat nepatīkamas un daudzās attiecībās mērķim neatbilstošas lietas arī no šāda viedokļa. Tā, piemēram, varētu sacīt, ka insekti, kas moka cilvēkus, atrodoties viņu apgērbā, matos vai guļavietās, pēc gudra dabas iekārtojuma ir pamudinājums uz tīrību, kas pati par sevi jau ir svarīgs līdzeklis veselības saglabāšanai. Vai arī moskīti un citi dzeloši kukaiņi, kas mežoņiem Amerikas tuksnešos padara dzīvi tik grūtu, šiem attīstības sākumā esošajiem cilvēkiem varbūt ir pamudinājums uz darbību, lai viņi nosusinātu purvus un izcirstu biezos mežus, kas aiztur gaisa kustību, un ar to, tāpat ar augsnes kopšanu padarītu savus dzīves apstākļus veselīgākus. Pat tas, kas cilvēkam liekas pret-dabisks viņa iekšējā organizācijā, ja to aplūko no šā viedokļa, sniedz

lietu teleoloģiskajā kārtībā interesantu, dažkārt arī pamācošu ieskatu, pie kura mēs bez šāda principa, tikai ar fizisku aplūkojumu vien, nevarētu nonākt. Lidzīgi tam, kā daži uzskata, ka lēnēn, kas iemājo cilvēkā vai dzīvniekā, esot tam dots it kā viņa dzīvības orgānu trūkuma aizstāšanai, es gribētu jautāt, vai arī sapņi (kas vienmēr pavada mūsu miegu, lai gan tikai reti tos atceramies) nevarētu būt mērķtiecīgs dabas iekārtojums, jo, pagurstot visiem ķermenī kustinošajiem spēkiem, tie kalpo dzīvības orgānu iekšējai rosināšanai ar iztēles un tās pastiprinātas darbības palīdzību (kas šai stāvokli bieži vien sasniedz afekta pakāpi); tāpat arī, ja kuņģis ir pārāk pilns un šāda iekšēja kustība jo vairāk nepieciešama, nakts miegā iztēle parasti darbojas ar jo lielāku dzīvīgu, tā ka bez šā iekšējā kustinošā spēka un nogurdinošā nemiera, par kuru mēs sūdzamies, vainu uzkraujot sapņiem (kas patiesībā varbūt ir dziedinošs līdzeklis), miegs pat labā veselības stāvokli līdzinātos gandrīz vai pilnīgai dzīvības izdzīšanai.

No šāda viedokļa arī dabas skaistumu, t. i., atbilstību mūsu izziņātspēju brīvajai spēlei tās parādības uztveršanā un spriedumā par to, var uzlūkot – ja teleoloģiskais spriedums par dabu dod mums tiesības ar dabas mērķu palīdzību, kādus mēs atklājam organizētās būtnēs, apliecināt dabas mērķu diženas sistēmas ideju – par dabas objektīvo mērķtiecību tās veselumā kā sistēmā, kuras loceklis ir cilvēks. Mēs varam saskatīt dabas labvēlību* pret mums tur, ka bez visa noderīgā tā tik bagātīgi mums vēl dāvājusi skaistumu un pievilcīgumu, un tāpēc mēs to mīlam, tāpat kā neizmērojamības dēļ mēs vērojam to ar cieņu un šai vērojumā jūtam, ka paši kļūstam cildenāki, it kā daba tieši šādā nolūkā būtu iekārtojusi un izrotājusi savu lielisko skatuvi.

Šai paragrāfā mēs gribam sacīt tikai to, ka, ja esam dabā atklājuši spēju darināt produktus, kurus varam domāt tikai atbilstoši galacēloņu jēdzienam, mēs varam iet tālāk un arī tos produktus, kuri (vai vismaz to mērķtiecīgā attiecība) nepavisam nespiež mūs meklēt ārpus aklās cēloņu mehānisma darbības kādu citu to iespējamības principu, tomēr drikstam

* Estētikai veltītajā daļā tika sacīts: mēs ar pateicību raugāties uz skaisto dabu, jūtot pilnīgi brīvu (neieinteresētu) labvēlīgu pret tās formu. Jo šādā tirā gaumes spriedumā mēs nepavisam nepievēršam uzmanību tam, kādam nolūkam šie dabas skaistumi pastāv: lai modinātu mūsos patīku vai arī bez jebkādas attiecības pret mums kā mērķiem. Turpretim teleoloģiskā spriedumā mēs ņemam vērā arī šo attiecību, un tad mēs varam uzskatīt par dabas labvēlību to, ka, piedāvājot tik daudz skaistu tēlu, tā gribējusi veicināt mūsu kultūru.

uzskatīt par piederīgiem pie mērķu sistēmas, jo jau pirmā ideja, ja runa ir par tās pamatojumu, izved mūs ārpus jutekliskās pasaules, tā ka pārjutekliskā principa vienība jāuzlūko par nozīmīgu ne tikai noteiktas sugas dabas būtnēm, bet tāpat arī dabai kopumā kā sistēmai.

68. §

Par teleoloģijas principu kā dabaszinātnes iekšēju principu

Principi kādai zinātnei vai nu piemīt iekšēji – un tad tos sauc par savējiem (*principia domestica*) –, vai arī balstās uz jēdzieniem, kas var atrasties tikai ārpus tās, – un saucas par svešajiem principiem (*per-regrina*). Zinātnes, kas šos svešos principus satur, savām mācībām pamatā liek lemmas (*lemmata*), t. i., tās aizņemas kādu jēdzienu un līdz ar to arī struktūras pamatu no citas zinātnes.

Katra zinātne pati par sevi ir sistēma, un nepietiek ar to, ka tajā darbojas atbilstoši principiem un tātad tehniski; tai jāpieiet kā pašai par sevi pastāvošai celtni, arhitektoniski tā jāaplūko nevis kā piebūve vai kādas citas celtnes daļa, bet kā veselums pats par sevi, kaut arī vēlāk var ierīkot pāreju no šā veseluma pie citas celtnes vai otrādi.

Tāpēc, ja dabaszinātnē un tās kontekstā ienes Dieva jēdzienu, lai padarītu izskaidrojamu mērķtiecību dabā, un pēc tam šo mērķtiecību savukārt lieto, lai pierādītu, ka Dievs ir, tad nevienā no abām zinātnēm nav iekšējās noturības un mērķtiecības aplamais secinājums padara katru no tām nedrošu tāpēc, ka tās ļauj saplūst savām robežām.

Izteiciens "dabas mērķis" jau pietiekami novērš šādu jucekli, lai dabaszinātni un ar to saistīto pamudinājumu izdarīt *teleoloģisku spriedumu* par tās priekšmetiem nejauktu ar jautājumu par Dievu un tātad *teleoloģisku* atvasināšanu; svarīga nozīme jāpiešķir arī tam, lai izteikumu "dabas mērķis" nesajauktu ar izteikumu par dievišķu mērķi dabas iekārtojumā un šo izteikumu pat varbūt neuzskatītu par atbilstošāku un dievbijīgai dvēselei piedienīgāku, jo galu galā taču jānonāk pie tā, lai mērķtiecīgās formas dabā atvedinātu no kāda gudra pasaules radītāja; mēs tomēr piesardzīgi un pieticīgi aprobežosimies ar izteicienu, kas izsaka tieši tik daudz, cik mēs zinām, proti, ar izteicienu "dabas mērķis". Jo, iekāms mēs vēl jautājam par pašas dabas cēloni, mēs atrodam dabā un tās darinājumu tapšanā produktus, kas radīti atbilstoši zināmiem pieredzes likumiem, pēc kuriem dabaszinātnei jāspriež par saviem priekšmetiem, tātad arī to kauzalitāte atbilstoši mērķu kārtulai jāmeklē pašā

dabā. Tāpēc dabaszinātne nedrīkst pārkāpt savas robežas, lai iekļautu sevī kā iekšēju principu to, kā jēdzienam nevar būt atbilstoša nekāda pieredze un kam mēs varētu uzdrīkstēties pievērsties vien tad, kad dabaszinātnes uzdevums būtu paveikts.

Dabas īpašības, kas sevi atklāj apriori un to iespējas ziņā tātad var tikt atskārstas no vispārīgiem principiem bez jebkādas pieredzes līdzdalības, lai gan prasa tehnisku mērķniecību, tomēr, ņemot vērā, ka tās ir absolūti nepieciešamas, nepavisam nevaram pieskaitīt pie dabas teleoloģijas kā fizikai piederīgas metodes tās jautājumu risināšanai. Aritmētiskās un ģeometriskās analogijas, tāpat arī vispārīgie mehānikas likumi, lai arī cik dīvaina un apbrīnas vērta mums šeit liktos dažādu, šķietami savā starpā pilnīgi neatkarīgu kārtulu savienošana vienā principā, nekādā ziņā tādēļ nepretendē uz to, lai būtu teleoloģiski izskaidrojuma pamatojumi fizikā; un, ja tie vispār ir pelnījuši, lai tiktu ievēroti dabas lietu mērķniecības vispārīgajā teorijā, tad tomēr tā iederētos citur, proti, metafizikā, un nebūtu iekšējs dabaszinātnes princips; ja ir darišana ar dabas mērķu empīriskajiem likumiem organizētām būtnēm, tad lietot teleoloģisko *spriešanas veidu* kā dabas mācības principu attiecībā uz kādu tās priekšmetu klasi ir ne tikai atļauts, bet arī nenovēršami.

Lai stingri ievērotu savas robežas, fizika pilnīgi abstrahējas no jautājuma, vai dabas mērķi ir *apzināti* vai *neapzināti* mērķi, jo tā būtu iejaukšanās svešā (proti, metafizikas) jomā. Pietiek, ka tie ir priekšmeti, kas *izskaidrojami* tikai pēc dabas likumiem, kurus mēs varam domāt, tikai pieņemot par principu mērķa idejas, un kuri pat iekšēji *izzināmi* atbilstoši to iekšējai formai tikai tādā veidā. Tātad, lai neizraisītu ne mazākās aizdomas pat par visniecīgāko vēlmi mūsu izziņas pamatos iejaukt kaut ko tādu, kas nepavisam nepiederas fizikai, proti, pārdabisku cēloni, teleoloģijā gan runā par dabu tā, it kā tās mērķniecība būtu apzināta, taču reizē šo apzinātību it kā piedēvē dabai, t. i., matērijai; ar to (jo te nevar rasties nekāds pārpratoms: neviens taču pats nepiešķirs nedzīvai matērijai apzinātību šā vārda istajā nozīmē) grib norādīt, ka šis vārds te nozīmē tikai reflektējošās, nevis noteicošās spriestspējas principu un tātad netiek ieviests nekāds īpašs kauzalitātes pamatojums, bet tikai priekš prāta lietojuma pievienots kāds cits izpētes veids, kas atšķiras no izpētes pēc mehānikas likumiem, lai kompensētu tās nepietiekamību pat empīriskai visu atsevišķo dabas likumu izpētei. Tāpēc teleoloģijā, ciktāl to saista ar fiziku, gluži pareizi runā par dabas gudrību, taupīgumu, gādību, labdarību, tomēr nepadarot to par saprātīgu būtni (jo tas būtu aplami), bet neuzdrošinoties arī stādīt tai pāri kādu saprātīgu

būtni kā meistarū, jo tas būtu pādroši; * teleoloģija norāda tikai uz kādu dabas kauzalitātes veidu pēc analoģijas ar mūsu kauzalitāti prāta tehniskajā lietojumā, lai mūsu acu priekšā būtu kārtula, pēc kuras jāpēti noteikti dabas produkti.

Kāpēc tomēr teleoloģija parasti neveido īpašu teorētiskās dabaszinātnes daļu, bet tiek piesaistīta teoloģijai kā propedeutika vai pārejas pakāpe? Tas notiek tādēļ, lai, pētījot dabu atbilstoši tās mehānismam, stingri ievērotu to, ko varam pakļaut mūsu novērojumiem vai eksperimentiem tā, lai paši varētu kaut ko radīt līdzīgi dabai vai vismaz atbilstoši likumu līdzībai, jo mēs varam pilnīgi saprast tikai to, ko paši varam darināt un paveikt atbilstoši jēdzieniem. Bet organizētība kā dabas iekšējs mērķis bezgalīgi pārsniedz katru līdzīgas attēlošanas spēju ar mākslas palīdzību, tomēr, kas attiecas uz ārējām, par mērķtiecīgām uzskatītām parādībām (piemēram, vēji, lieti u. tml.), tad fizika, protams, aplūko to mehānismu; taču to attiecību pret mērķiem – jo šai attiecībai jābūt nosacījumam, kas nepieciešami saistīts ar cēloni, – fizika parādīt nevar, jo šī saistījuma nepieciešamība pilnībā attiecas uz mūsu jēdzienu saistību, nevis uz lietu īpašībām.

* Vācu vārds "pādrošs" (*vermessen*) ir labs, nozīmīgs vārds⁵³. Spriedums, kurā piemirst apsvērt savu spēku (saprātnes) mēru, var dažkārt izklausīties visai pieticīgs, bet tomēr būt ar lielām pretenzijām un ļoti pādrošs. Tāda ir lielākā daļa spriedumu, ar kuriem mēģina slavināt dievišķo gudrību, piedēvējot tai radīšanas un radītā uzturēšanas lietās tādus nodomus, kuriem, patiesību sakot, vajadzētu darīt godu paša prātotāja gudrībai.

OTRĀ NODAĻA

Teleoloģiskās spriestspējas dialektika

69. §

Kas ir spriestspējas antinomija?

Noteicošajai spriestspējai pašai par sevi nav nekādu principu, kas pamatotu objektu jēdzienus. Tā nav autonomija, jo tā tikai *pakārto* dotiem likumiem vai jēdzieniem kā principiem. Tieši tāpēc tai arī nedraud iekšējas antinomijas briesmas, nedz arī pašas principu pretrunas. Tādā veidā transcendentālā spriestspēja, kas saturēja nosacījumus pakārtošanai kategorijām, pati par sevi nebija *nomotētiska*; tā tikai norādīja jutekliskā vērojuma nosacījumus, ar kuriem jēdzienam kā sa-
pratnes likumam var tikt dota realitāte (lietojums); šā iemesla dēļ tā nekad nevarēja nonākt pie iekšējas nesaskaņas (vismaz principu ziņā).

Bet *reflektējošajai* spriestspējai ir jāpakārto likumam, kas vēl nav dots un kas patiesībā tād ir tikai princips refleksijai par priekšmetiem, priekš kuriem mums objektīvi nav ne likuma, ne jēdziena par objektu, kas būtu pietiekams kā princips paredzamiem gadījumiem. Tā kā izzi-
nātspēju lietošana bez principiem nav pieļaujama, tad reflektējošajai spriestspējai šādos gadījumos jākalpo pašai sev par principu; tā kā šāds princips nav objektīvs un nevar sniegt mūsu nolūkam pietiekamu objekta izziņas pamatu, tad tam – kā tikai subjektīvam principam – jākalpo priekš izzinātspēju mērķtiecīga lietojuma, proti, priekš refleksijas par noteikta veida priekšmetiem. Šādiem gadījumiem reflektējošajai spriest-
spējai tād ir savas maksimas, un proti, tās ir nepieciešamas dabas likumu izzināšanai pieredzē, lai ar šo maksimu palīdzību nonāktu pie jēdzieniem – kaut arī tie būtu prāta jēdzieni –, kad spriestspējai tie katrā ziņā vajadzīgi, lai izpētītu dabu pēc tās empiriskajiem likumiem. – Starp šīm reflektējošās spriestspējas nepieciešamajām maksimām var rasties pretruna, tād antinomija; uz to dibinās dialektika, kas, ja katrai no divām savā starpā pretrunīgajām maksimām ir savs pamats izzinātspēju dabā, var tikt nosaukta par dabisko dialektiku; tā ir nenovēršama šķietamība, kas, lai nemaldinātu, jāatklāj un jāatrisina kritikā.

70. §

Priekšstats par šo antinomiju

Ciktāl prātam ir darišana ar dabu kā ārējo jutekļu priekšmetu kopumu, tas var pamatoties uz likumiem, ko sapratne pa daļai pati apriori priekšraksta dabai, pa daļai var neierobežoti paplašināt ar pieredzē sastopamajām empīriskajām noteiksmēm. Pirmā veida likumu, proti, visas materiālās dabas *vispārīgo* likumu lietošanai spriestspējai nav vajadzīgs nekāds īpašs refleksijas princips, jo tur tā ir noteicoša tāpēc, ka sapratne tai devusi objektīvu principu. Bet par atsevišķiem likumiem, kas mums var kļūt zināmi tikai ar pieredzi, jāteic, ka starp tiem var būt tik liela dažādība un nevienveidība, ka spriestspējai jākalpo pašai sev par principu, lai pat tikai dabas parādībās meklētu un pētītu likumu, jo tai šāds likums vajadzīgs kā vadlīnija, ja vien ir kaut cerības uz sakarīgu pieredzes atziņu atbilstoši dabas vispārējai likumībai un tās vienību atbilstoši empīriskajiem likumiem. Tā kā šāda atsevišķo likumu vienība ir nejauša, var notikt, ka spriestspēja savā refleksijā vadās pēc divām maksimām: vienu tai apriori dod sapratne, bet otra rodas no īpašas pieredzes, kas rosina prātu spriest par ķermenisko dabu un tās likumiem pēc īpaša principa. Tad izrādās, ka šīs divējādās maksimas, šķiet, nevar isti pastāvēt līdzās, un līdz ar to rodas dialektika, kas maldina spriestspēju tās refleksijas principā.

Pirmā tās maksima ir tēze: katra materiālo lietu un to formu radišana jāuzskata par iespējamu, tikai pamatojoties uz mehānikas likumiem.

Otrā maksima ir antitēze: dažus materiālās dabas produktus nevar uzskatīt par iespējamiem, tikai pamatojoties uz mehānikas likumiem (spriedums par tiem prasa pavisam citu cēlonības likumu, proti, gala-cēloņu likumu).

Ja šos pētišanas regulatīvos pamatprincipus pārvērstu par konstitutīviem, proti, pašu objektu iespējas pamatprincipiem, tad tie skanētu šādi.

Tēze: katra materiālo lietu radišana iespējama, tikai pamatojoties uz mehānikas likumiem.

Antitēze: dažu materiālo lietu radišana nav iespējama, tikai pamatojoties uz mehānikas likumiem.

Šai pēdējā kvalitātē šie pamatprincipi kā objektīvi noteicošās spriestspējas principi runā viens otram pretim, tāvad vienam no abiem nolikumiem katrā ziņā vajadzētu būt aplamam; bet tādā gadījumā tā gan būtu antinomija, taču ne spriestspējas antinomija, bet iekšēja pretruna

prāta likumdošanā. Taču prāts nevar pierādīt nedz vienu, nedz otru no šiem pamatprincipiem, jo mums apriori nevar būt nekāda noteicēj-principa par lietu iespējamību tikai pēc dabas empīriskajiem likumiem.

Turpretim sākumā minētā reflektējošās spriestspējas maksima patiesībā nesatur sevi nekādu pretrunu. Tiešām, ja es saku: par visiem notikumiem materiālajā dabā, tātad arī par visām formām kā tās produktiem – atbilstoši to iespējamībai – man *jāspriež*, tikai pamatojoties uz mehānikas likumiem, tad ar to es nesaku: *tie iespējami, tikai pamatojoties uz šiem* likumiem (izslēdzot katru citu kauzalitāti), bet vēlos vien norādīt, ka man vienmēr *jāreflektē* par tiem tikai *atbilstoši* dabas mehānisma *principam* un tātad, ciktāl tas iespējams, šis mehānisms jāizpēti, jo, ja to neliekam izpētes pamatā, tad nevar būt nekādas īstas dabas izziņas. Tas tomēr izdevīgu apstākļu gadījumā, proti, aplūkojot dažas dabas formas (un saistībā ar tām visu dabu), netraucē mums izmantot otro maksimu, kas ļauj reflektēt par tām atbilstoši principam, kurš pilnīgi atšķiras no izskaidrojuma, kas dibināts uz dabas mehānismu, – proti, atbilstoši galacēloņu principam. Ar to nepavisam netiek atcelta refleksija atbilstoši pirmajai maksimai, drīzāk gan tiek prasīts, lai tai sekotu, cik tālu vien iespējams; ar to netiek arī sacīts, ka šīs formas nebūtu iespējamās uz dabas mehānisma pamatiem. Ar to tikai tiek apgalvots, ka *cilvēka prāts* atbilstoši šai maksimai un šādā veidā nekad nevarēs atrast ne mazāko pamatojumu tam, kas veido dabas mērķa specifiskumu, kaut arī varēs atrast citas atziņas par dabas likumiem; turklāt neatrisināts paliek jautājums, vai mums nezināmajā pašas dabas iekšējā pamatā varētu apvienoties vienā principā vienu un to pašu lietu fiziski mehāniskā un mērķu saistība; tomēr mūsu prāts nespēj apvienot tos šādā principā, un spriestspēja kā *reflektējoša* (subjektīva pamata dēļ), nevis kā noteicoša spriestspēja (atbilstoši lietu pašu par sevi iespējamības objektīvajam principam) tātad ir spiesta priekš dažām dabas formām kā to iespējamības pamatu domāt kādu citu principu, nevis dabas mehānisma principu.

71. §

Sagatavojums iepriekš minētās antinomijas atrisināšanai

Mēs nekādi nevaram pierādīt, ka organizēto dabas produktu rašanās tikai ar dabas mehānismu ir neiespējama, jo mēs nevaram atskārst atsevišķo dabas likumu bezgalīgās dažādības iekšējo pirmpamatu – šie likumi mums ir nejauši, tāpēc ka tos izzinām tikai empīriski un tādējādi nekādā ziņā nevaram aptvert dabas iespējas iekšējo, pašpietiekamo

principu (kas mīt pārjutekliskajā). Vai tātad arī tam, kas saskaņā ar mūsu spriedumu veidots un savienots atbilstoši mērķu idejai, dabas produktīvā spēja ir pietiekama tādā pašā pakāpē, kādā tā ir pietiekama tam, kam, pēc mūsu domām, vajadzīgs tikai dabas mehānisms, un vai patiesībā lietām kā īstajiem dabas mērķiem (bet par tādiem mums tās nepieciešami jāuzskata) pamatā ir kāda gluži citāda veida sākotnēja cēlonība, kas nepavisam nevar ietverties materiālajā dabā vai tās intelligiblajā substrātā, proti, arhitektoniska sapratne, – par to mūsu prāts, kas attiecībā uz cēlonības jēdzienu, ja tas apriori jāspecificē, ir visai šauri ierobežots, nevar sniegt nekādu atbildi. – Bet tikpat neapšaubāmi drošs ir arī tas, ka tikai viens pats dabas mehānisms nevar sniegt mūsu izziņāspējai nekādu pamatu organizēto būtnu rašanās izskaidrojumam. Tātad priekš *reflektējošās spriestspējas* gluži pareizs ir pamatprincips, ka priekš tik acimredzamas lietu saistības atbilstoši galacēloņiem būtu jādomā cēlonība, kas atšķiras no dabas mehānisma, proti, atbilstoši mērķiem darbīga (saprātīga) pasaules cēloņa kauzalitāte, lai arī cik pārsteidzīgs un nepierādāms šāds pamatprincips būtu priekš *noteicošās spriestspējas*. Pirmajā gadījumā šis pamatprincips ir vienkārši spriestspējas maksima, turklāt šādas cēlonības jēdziens ir vienkārši ideja, kurai nekādā ziņā nemēģina piedēvēt realitāti, bet kuru lieto tikai kā refleksijas vadlīniju, turklāt tā vienmēr pieļauj visus mehāniskos izskaidrošanas pamatojumus un neiziet ārpus jutekliskās pasaules ietvariem; otrajā gadījumā pamatprincips būtu objektīvs princips, ko pavēlētu prāts un kam spriestspējai savā noteiksmē būtu jāpakļaujas; turklāt tā tomēr izietu ārpus jutekliskās pasaules un pazaudētu sevi ireālajā, un varētu tikt maldināta.

Šķietamība par antinomiju starp īsti fiziskā (mehāniskā) un teleoloģiskā (tehniskā) izskaidrošanas veida maksimām tātad dibinās uz to, ka reflektējošās spriestspējas pamatprincipu sajauc ar noteicošās spriestspējas pamatprincipu un pirmās *autonomiju* (kurai ir tikai subjektīva nozīme mūsu prāta lietojumam attiecībā uz atsevišķajiem pieredzes likumiem) sajauc ar otrās *heteronomiju*, kurai jāvadās no sapratnes do-tajiem (vispārīgajiem vai atsevišķajiem) likumiem.

72. §

Par dabas mērķtiecības skaidrojumu dažādās sistēmās

Neviens vēl nav mēģinājis apšaubīt pamatprincipu, ka par zināmām dabas lietām (organizētām būtnēm) un to iespējamību jāspriež, pamatojoties uz galacēloņu jēdzienu, pat arī ja tikai meklē *vadlīniju*, lai ar

novērošanas palīdzību iepazītos ar to īpašībām, neiedziļinoties sākotnējās izcelsmes izpētē. Jautājums tādā var būt vien šāds: vai šis pamatprincips ir tikai subjektīvi nozīmīgs, t. i., vai tas ir tikai mūsu spriestspējas maksima, vai arī tas ir objektīvs dabas princips, kuram atbilstoši dabai – bez tās mehānisma (tikai pēc kustības likumiem) – piemīt vēl kāds cits kauzalitātes veids, proti, galacēloņu kauzalitāte, attiecībā pret kuriem tie (kustinātājspēki) kalpotu tikai kā starpcēloņi.

Šo jautājumu jeb spekulācijas uzdevumu varētu atstāt pilnīgi neaplūkoti un neatrisinātu, jo, ja mēs apmierināmies ar starpcēloņiem tikai dabas izziņas robežās, mums pietiek ar minētajām maksimām, lai, cik tālu sniedzas cilvēka spēki, pētītu dabu un izdibinātu tās visdziļākos noslēpumus. Tā varbūt ir kāda mūsu prāta nojausma vai arī dabas dots mājiens, ka mēs ar minētā galacēloņa jēdziena palīdzību varētu pacelties pāri dabai un saistīt pašu dabu ar visaugstāko punktu cēloņu virknē, ja dabas izpēti pamestu (kaut arī diez cik tālu tanī vēl neesam tikuši) vai vismaz uz zināmu laiku pārtrauktu un vispirms mēģinātu noskaidrot, kurp mūs ved šāds svešinieks dabaszinātnē, proti, dabas mērķu jēdziens.

Tiesa, te minētajai nenoliedzamajai maksimai būtu jāizvērsas tādā uzdevumā, kas atklāj plašu lauku dažādiem stridiem, proti, vai mērķu saistība dabā *pierāda* īpašu kauzalitātes veidu tajā jeb vai šī saistība, ja to aplūko pašu par sevi un pēc objektīviem principiem, drīzāk nav tas pats, kas dabas mehānisms, un vai tas nedibinās uz vienu un to pašu pamatu; tikai ievērojot, ka dažos dabas produktos šis pamats bieži ir pārāk dziļi apslēpts mūsu izpētei, mēs mēģinām izmantot subjektīvu principu, proti, mākslas principu, t. i., kauzalitāti atbilstoši idejām, lai pēc analoģijas piemērotu to dabai; šāda izlidzēšanās mums daudzos gadījumos arī izdodas, bet dažos, kā šķiet, sagādā neveiksmi, tomēr tā nekādā gadījumā nedod tiesības ieviest dabaszinātnē īpašu, no pašas dabas tīri mehānisko likumu kauzalitātes atšķirīgu iedarbības veidu. Tā kā mēs dabas produktos atklājam kaut ko līdzīgu mērķiem un tās rīcību (cēlonību) saucam par tehniku, tad iedalīsim to *apzinātā* (*technica intentionalis*) un *neapzinātā* (*technica naturalis*). Pirmā nozīmē, ka dabas produktīvā spēja atbilstoši galacēloņiem jāuzskata par īpašu kauzalitātes veidu, otrā –, ka pēc savas būtības tā ir gluži tas pats, kas dabas mehānisms, un nejaušā sakritība ar mūsu mākslas jēdzieniem un tās kārtulām kā tīri subjektīvs nosacījums spriedumam par tiem tiek maldīgi iztulkota kā īpašs dabas radīšanas veids.

Ja mēs tagad runājam par dabas izskaidrošanas sistēmām attiecībā uz galacēloņiem, tad jāpiebilst, ka visas tās ir dogmatiskas, t. i., to starpā pastāv strīdi par lietu iespējamības objektīvajiem principiem –

vai tās izraisījuši apzināti vai galvenokārt neapzināti cēloņi –, bet nevis par subjektīvo maksimu, kas nepieciešama, lai spriestu par šādu mērķniecīgu produktu cēloni; šajā otrajā gadījumā *atšķirīgie* principi gan vēl varētu tikt apvienoti, turpretim pirmajā gadījumā *kontradiktoriski pretējie* principi iznīcina viens otru un nevar pastāvēt līdzās.

Attiecībā uz dabas tehniku, t. i., tās produktīvo spēku atbilstoši mērķu kārtulai, sistēmas ir divējādas: dabas mērķu *ideālisma* vai *reālisma* sistēmas. Ideālisms apgalvo, ka katra dabas mērķniecība ir neapzināta, bet reālisms –, ka dažas dabas mērķniecības izpausmes (organizētajās būtnēs) ir *apzinātas*; no tā arī varētu izdarīt kā hipotēzi pamatotu secinājumu, ka dabas tehnika arī visu citu tās produktu ziņā attiecībā pret dabas veselumu ir apzināta, t. i., ka tā ir mērķis.

1. Mērķniecības *ideālisms* (es te vienmēr domāju objektīvo mērķniecību) ir vai nu dabas noteiksmes *nejaušības* (*Kasualitāt*), vai *fatalitātes* ideālisms tās produktu mērķniecīgajā formā. Pirmais princips saistīts ar matērijas attiecību pret tās formas fizisko pamatu, proti, ar kustības likumiem, bet otrais – ar matērijas attiecību pret tās un visas dabas *hiperfizisko* pamatu. Nejaušības sistēma, ko piedēvē Epikūram vai Dēmokritam, ja to uztver burtiski, ir tik acimredzami aplama, ka pie tās nepakavēsimies; turpretim fatalitātes sistēma (par kuras dibinātāju uzskata Spinozu, kaut gan, kā liekas, tā ir daudz senāka), kas atsaucas uz kaut ko pārjuteklisku, tāpat uz to, ko mūsu izpratne nevar sasniegt, nav tik viegli atspēkojama tāpēc, ka tās jēdziens par pirmbūtni ir pilnīgi nesaprotams. Skaidrs tomēr ir tikai tas, ka mērķa saistība pasaulē šai sistēmā jāatzīst par neapzinātu (jo tā tiek atvasināta no pirmbūtnes, tomēr nevis no šīs pirmbūtnes sapratnes, tāpat ne no tās nolūka, bet gan no dabas nepieciešamības un pasaules vienības, kas no tās radusies), tāpat mērķniecības fatālisms reizē ir arī tās ideālisms.

2. Dabas mērķniecības *reālisms* arī var būt vai nu fizisks, vai hiperfizisks. Pirmais balsta dabas mērķus uz *analoģiju* ar spēju, kas darbojas pēc kāda nodoma, proti, uz *matērijas dzīvību* (uz to vai arī uz kādu dzīvinošu iekšēju principu, pasaules dvēseli), un saucas *hilozoisms*. Otrais atvasina dabas mērķus no izplatījuma pirmām kā (mūžseni dzīvas) saprātīgas būtnes, kas rada ar nodomu, un tas ir *teisms*.*

* No tā redzams, ka tirā prāta spekulatīvo jautājumu lielākajā daļā, kas attiecas uz dogmatiskiem apgalvojumiem, filosofiskās skolas parasti izmēģinājušas visus risinājumus, kādi vien noteiktā jautājumā iespējami. Tā, pūloties atrisināt jautājumu par dabas mērķniecību, tās izmēģinājušas šai nolūkā te *nedzīvo matēriju* vai *nedzīvo Dievu*, te *dzīvo matēriju* vai *dzīvo Dievu*. Mums

73. §

Neviena no iepriekš minētajām sistēmām nesniedz to, ko sola

Ko visas šīs sistēmas grib panākt? Tās grib izskaidrot mūsu teleoloģiskos spriedumus par dabu un mēģina to izdarīt tādējādi, ka viena daļa noliedz to patiesīgumu, tātad pasludina tos par dabas ideālismu (iedomājoties dabu kā mākslu), bet otra daļa atzīst tos par patiesiem un solās pierādīt dabas iespējamību atbilstoši galacēloņa idejai.

1. Sistēmas, kas aizstāv galacēloņu ideālismu dabā, gan pieļauj to principā cēlonību atbilstoši kustības likumiem (ar kuru palīdzību dabas lietas mērķtiecīgi eksistē), bet reizē noliedz dabas *intencionalitāti*, t. i., ka tā būtu apzināti noteikta šādai mērķtiecīgai radīšanai vai, citiem vārdiem sakot, ka mērķis būtu cēlonis. Tāds ir *Epikūra* izskaidrojuma veids, kas pilnīgi noliedz atšķirību starp dabas tehniku un vienkārši mehāniku, turklāt akls gadījums tiek pieņemts par izskaidrojuma pamatu ne tikai radīto produktu atbilstībai mūsu mērķa jēdzieniem, tātad tehnikas izskaidrojumam, bet pat šās radīšanas cēloņa noteikšanai atbilstoši kustības likumiem, tātad atbilstoši to mehānikai; tādējādi šī sistēma neko neizskaidro mūsu teleoloģiskajā spriedumā – pat ne šķietamību tajā –, un iedomātais ideālisms tajā tātad nekādā ziņā netiek pierādīts.

Taču Spinoza grib mūs atbrīvot no katras jautājuma izpēti par dabas mērķu iespējas pamatu un atņemt šai idejai katru realitāti, attiecinot tos nevis uz produktiem, bet uz pirmbūtnei piederīgām akcīdencēm, un šai būtnei kā dabas lietu substrātam attiecībā uz šīm lietām piedēvē nevis cēlonību, bet tikai subsistenci, un, kaut arī viņš (ņemot vērā šās būtnes nenosacīto nepieciešamību līdz ar visām dabas lietām kā tai piemītošām akcīdencēm) atzīst dabas formu pamata vienību, kas nepieciešama katrai mērķtiecībai, tomēr reizē liedz tām to nejaušību, bez kuras nevar domāt nevienu *mērķa vienību*, un līdz ar nejaušību atņem visu *nodomāto*, tāpat kā dabas lietu pirmpamatam katru sapratni.

Spinozisms tomēr neveic to, ko vēlas. Tas grib sniegt dabas lietu mērķsaistības (ko tas nenoliedz) izskaidrojuma pamatu, bet atsaucas tikai uz subjekta vienību, kuram visas tās piemīt. Bet, pat ja līdz ar spinozismu pieņemam šo eksistences veidu priekš visām pasaules būt-

neatliek nekas cits kā, ja tas būtu vajadzīgs, atteikties no visiem šiem objektīvajiem *apgāļvojumiem* un kritiski apsvērt savu spriedumu tikai attiecībā uz mūsu izziņāspējām, lai piešķirtu to principam ja arī ne dogmatisku, tad tomēr drošam prāta lietojumam pietiekamu maksimas nozīmību.

nēm, tad tomēr minētā ontoloģiskā vienība tāpēc tūlīt vēl neklūst par *mērķa vienību* un nekādā ziņā nedara to saprotamu. Proti, mērķa vienība ir gluži īpašs vienības veids, kas nepavisam neizriet no lietu (pasaules būtņu) saistības vienā subjektā (pirmbūtībā), bet vienmēr satur sevī attiecību pret kādu *cēloni*, kam piemīt sapratne, un, pat ja visas šīs lietas savienotu vienā vienkāršā subjektā, tas nekad tomēr nenožīmē mērķu attiecību, jo šīs lietas netiek domātas, pirmkārt, kā substances kā *cēloņa* iekšējās *sekas* un, otrkārt, kā substances sekas kā cēlonis *ar tās sapratnes starpniecību*. Bez šiem formālajiem nosacījumiem katra vienība ir tikai dabas nepieciešamība un, ja tomēr tiek piedēvēta lietām, ko mēs priekšstatām kā pastāvošas vienu ārpus otras, tad tā ir akla nepieciešamība. Bet, ja par dabas mērķniecību grib saukt to, ko skola sauc par lietu transcendentālo pilnību (attiecībā uz tām pašām piemītošo būtību), kurai atbilstoši visām lietām pašām par sevi piemīt viss, kas vajadzīgs, lai lieta būtu tieši tāda un nevis citāda, tad jēdzienu vietā te ir bērnišķīga spēlēšanās ar vārdiem. Jo, ja visas lietas jādomā kā mērķi, tātad būt lietai ir tas pats, kas būt mērķim, tad pēc būtības nav itin nekā tāda, kas īpaši pelnītu, lai to iedomātos kā mērķi.

No tā labi redzams, ka, atgriežot mūsu jēdzienus par mērķniecīgo dabā pie mūsu sevis apzināšanās visaptverošā (bet reizē vienkāršā) būtņē un meklējot šo formu tikai šās būtnes vienībā, Spinoza tiecas aizstāvēt nevis dabas mērķniecības reālismu, bet tikai tās ideālismu, taču nav varējis panākt arī to, jo tikai priekšstats par substrāta vienību nevar novest pat pie idejas par neapzinātu mērķniecību.

2. Tie, kas ne vien apgalvo dabas mērķu *reālismu*, bet cer to arī izskaidrot, domā, ka spēj atskārst īpašu kauzalitātes veidu, kaut vai tās iespēju, proti, apzināti darbīgu cēloņu kauzalitāti; citādi viņi nebūtu varējuši iedrošināties izskaidrot šādu kauzalitāti. Jo, lai būtu tiesības izvirzīt vispārdrošāko hipotēzi, jābūt vismaz *pārlicībai*, ka tas, ko pieņem par pamatu, ir *iespējams*, un jāvar nodrošināt tā jēdzienam objektīvo realitāti.

Taču mēs nevaram pat domāt dzīvas matērijas iespējamību (tās jēdziens satur sevī pretrunu, jo nedzīvums, *inertia*, ir būtiska matērijas pazīme); iedzīvinātas matērijas un visas dabas kā dzīvnieka iespēja var nepieciešamības gadījumā tikt pieļauta (hipotēzes uzstādīšanai par mērķniecību dabas lielumā), taču tikai tiktāl, ciktāl tā mums mazās devās atklājas pieredzē, tomēr mēs nekādā ziņā nevaram apriori saprast tās iespēju. Tātad, ja dabas mērķniecību organizētās būtņēs grib atvasināt no matērijas dzīvības, bet šo dzīvību savukārt pazīst tikai kā organizētās būtņēs sastopamu, – t. i., bez šādas pieredzes nevar darināt nekādu

jēdzienu par tās iespēju, – tad izskaidrojumā neizbēgami jāieviešas aplim. Hilozoisms tādējādi nesniedz to, ko sola.

Visbeidzot, arī *teisms* nevar dogmatiski pamatot dabas mērķu iespējamību kā atslēgu teleoloģijai, lai gan salīdzinājumā ar visiem citiem tās izskaidrošanas pamatojumiem ir pārāks tai ziņā, ka ar sapratni, ko piedēvē pirmbūtnei, vislabāk atrauj dabas mērķtiecību no ideālisma un ievieš apzinātu kauzalitāti, lai izskaidrotu šīs mērķtiecības rašanos.

Jo, lai būtu tiesības noteiktā veidā statīt mērķu vienības pamatu ārpus dabas robežām, visupirms vajadzētu tikai ar matērijas mehānismu pietiekami pārliecinoši priekš noteicošās spriestspējas pierādīt mērķu vienības neiespējamību tajā. Bet mēs nevaram izdibināt neko vairāk kā tikai to, ka atbilstoši mūsu izziņātspēju īpatnībai un robežām (jo mēs neatskāršam pat šā mehānisma pirmo iekšējo pamatu) nekādā ziņā nedrīkstam meklēt matērijā noteiktu mērķa attiecību principu, un mums atliek tikai viens veids spriešanai par tās produktu kā dabas mērķu radišanu: tikai to izskaidrojums ar augstākās sapratnes darbību kā pasaules cēloni. Bet tas ir pamats vien reflektējošajai, nevis noteicošajai spriestspējai, un tas nekādā ziņā nevar dot tiesības uz objektīvu apgalvojumu.

74. §

Iemesls, kāpēc nav iespējams dogmatiski apcerēt dabas tehnikas jēdzienu, ir dabas mērķa neizskaidrojamība

Ja aplūkojam kādu jēdzienu kā pakļautu citam objekta jēdzienam, kas ir prāta princips, un noteicam to atbilstoši šim prāta principam, mēs rīkojamies ar šo jēdzienu (kaut arī tas būtu empīriski nosacīts) dogmatiski. Bet, ja aplūkojam to tikai attiecībā pret mūsu izziņātspēju, tātad subjektīvajiem tā nosacījumiem, nemēģinot neko izlemt par tā objektu, mēs rīkojamies ar jēdzienu tikai kritiski. Dogmatiskā rīkošanās ar jēdzienu tātad ir tā, kura likumīga priekš noteicošās spriestspējas, bet kritiskā – tā, kura likumīga tikai priekš reflektējošās spriestspējas.

Jēdziens par lietu kā dabas mērķi ir jēdziens, kas pakļauj dabu tādai kauzalitātei, kura domājama tikai ar prātu, lai atbilstoši šim principam spriestu par to, kas no objekta dots pieredzē. Bet, lai to dogmatiski lietotu priekš noteicošās spriestspējas, mums iepriekš vajadzētu būt pārliecinātiem par šā jēdziena objektīvo realitāti, jo citādi mēs nevarētu tam pakļaut nevienu dabas lietu. Bet jēdziens par lietu kā dabas mērķi gan ir empīriski nosacīts, t. i., tas iespējams tikai ar noteiktiem pieredzē dotiem nosacījumiem, taču to nevar abstrahēt no pieredzes, un tas

iespējams tikai atbilstoši prāta principam spriedumā par priekšmetu. Tātad šo jēdzienu tā objektīvās realitātes ziņā nemaz nevar saprast un dogmatiski pamatot kā šādu principu (t. i., ka iespējams tam atbilstošs objekts), un mēs nezinām, vai tas ir tikai prātojošs un objektīvi tukšs jēdziens (*conceptus ratiocinans*) vai prāta jēdziens, kas pamato izziņu un ir prāta apstiprināts jēdziens (*conceptus ratiocinatus*). To tātad nevar aplūkot dogmatiski priekš noteicošās spriestspējas, t. i., mēs ne tikai nevaram izdibināt, vai dabas lietas, ja tās uzskata par dabas mērķiem, priekš savas radišanas prasa kādu pilnīgi īpaša veida kauzalitāti (proti, kauzalitāti, ko nosaka nodomi), bet nevaram šo jautājumu pat izvirzīt, jo dabas mērķa jēdziens savas objektīvās realitātes ziņā ar prātu nemaz nav pierādāms (t. i., šāds jēdziens nav konstitutīvs noteicošajai spriestspējai, bet ir tikai regulatīvs jēdziens reflektējošajai spriestspējai).

Bet, ka jēdziens nav konstitutīvs, skaidri redzams no tā, ka šis jēdziens kā jēdziens par *dabas produktu* ietver sevī dabisku nepieciešamību un reizē tomēr objekta formas nejaušību (tikai attiecībā uz dabas likumiem) vienā un tanī pašā lietā kā mērķi; tātad, lai nerastos pretruna, ja gribam spriest par šo jēdzienu pēc pilnīgi cita kauzalitātes veida, nevis pēc dabas mehānisma kauzalitātes, ja gribam izdibināt tā iespējamību, tam jāsaturs sevī pamats lietas iespējamībai dabā un reizē arī pamats pašas dabas un tās attiecības iespējamībai pret kaut ko, kas ir empīriski neizzināmā (pārjutekliskā) daba, t. i., pret to, kas mums ir pilnīgi neizzināms. Tātad, tā kā lietas kā dabas mērķa jēdziens ir pārmērīgi plašs priekš *noteicošās spriestspējas*, ja objektu aplūko ar prātu (kaut arī reflektējošajai spriestspējai attiecībā pret pieredzes priekšmetiem šis jēdziens var būt imanents) un tāpēc tam nevar piešķirt objektīvo realitāti priekš noteicošajiem spriedumiem, tad no tā kļūst saprotams, kāpēc neviena no sistēmām, kādas vien var radīt, lai dogmatiski apcerētu jēdzienu par dabas mērķiem un dabu kā veselo, ko kopā saista galacēloņi, nevar neko izlemt nedz objektīvi apstiprinoši, nedz objektīvi noliedzoši; jo, ja lietas tiek pakārtotas jēdzienam, kas ir tikai problemātisks, tad tā sintētiskie predikāti (piemēram, šai gadījumā: vai dabas mērķis, kādu mēs iedomājamies lietu radišanai, ir apzināts vai neapzināts) nepieciešami sniegs par objektu tādus pašus (problemātiskus) spriedumus, lai tie būtu apstiprinoši vai noliedzoši, jo nav zināms, vai šajā gadījumā spriedumu izsaka par kaut ko vai par neko. Mērķu nosacītas kauzalitātes (mākslas) jēdzienam, protams, ir objektīva realitāte, tāpat kā jēdzienam par kauzalitāti atbilstoši dabas mehānismam. Bet jēdzienu par dabas kauzalitāti atbilstoši mērķu kārtulai – un vēl jo vairāk jēdzienu par tādu būtņi, kāda mums pieredzē nemaz nevar tikt dota,

proti, būtni kā dabas pirmamatu, – var gan bez pretrunas domāt, taču dogmatiskām noteiksmēm tas tomēr var būt nederīgs, jo, tā kā šo jēdzienu nevar izrietināt no pieredzes un tā kā tas nav nepieciešams arī tās iespējamībai, tad mēs ne ar ko nevaram tam garantēt objektīvo realitāti. Bet, ja arī tas notiktu, tad kā gan es varētu atzīt lietas, kas noteikti tiek uzskatītas par dievišķas mākslas produktiem, vēl arī par dabas produktiem, kuras nespēja radīt šādas lietas pēc saviem likumiem tieši padarīja nepieciešamu atsaukšanos uz cēloni, kas no tās atšķirīgs?

75. §

Dabas objektīvās mērķtiecības jēdziens ir kritisks prāta princips reflektējošajai spriestspējai

Ir gluži kas cits, vai es saku: noteiktu dabas lietu vai arī visas dabas rašanās ir iespējama tikai ar tāda cēloņa palīdzību, kas noteic savu darbību apzināti, vai: *ievērojot savu izzinātspēju īpašo raksturu*, es varu par šo lietu iespējamību un to rašanos spriest tikai tad, ja domāju šādai iespējai cēloni, kas darbojas ar nodomu, tādad būtni, kas rada pēc analogijas ar sapratnes kauzalitāti. Pirmajā gadījumā es gribu izdibināt kaut ko par objektu un esmu spiests pierādīt kāda pieņemta jēdziena objektīvo realitāti; otrajā gadījumā prāts noteic tikai manu izzinātspēju lietojumu atbilstoši to specifikai un to apjoma, kā arī robežu būtiskajiem nosacījumiem. Pirmais princips tādad ir objektīvs pamatprincips noteicošajai, bet otrais – subjektīvs pamatprincips tikai reflektējošajai spriestspējai, tādad tās maksima, ko uzliek prāts.

Mums ir pilnīgi nepieciešams piedēvēt dabai nodoma (*Absicht*) jēdzienu, ja vien mēs gribam ar ilgstošu novērošanu izpētīt to tās organizētajos produktos, un tādad jau mūsu prāta pieredzes lietojumam šis jēdziens ir absolūti nepieciešama maksima. Ja reiz esam pieņēmuši un atzinuši par derīgu šādu vadlīniju dabas izpētei, ir skaidrs, ka mums vismaz jāpamēģina lietot minēto spriestspējas maksimu arī pret dabu kopumā, jo ar šās maksimas palīdzību mēs varbūt varētu atrast vēl dažus dabas likumus, kas, ņemot vērā mūsu ierobežotās iespējas iekļūt tās mehānisma iekšpusē, citādi paliktu apslēpti. Taču, kaut arī attiecībā pret šādu lietojumu šī spriestspējas maksima ir derīga, tā tomēr nav nepieciešama, jo daba kā organizēta (iepriekš norādītajā šā vārda šaurākajā nozīmē) kopumā mums nav dota. Turpretim, lai saprastu tās produktus, par kuriem jāspriež tikai kā par apzināti un tikai šādi, bet ne citādi veidotiem, šī reflektējošās spriestspējas maksima ir būtiski nepieciešama, lai iegūtu kaut vai empīrisku atziņu par to iekšējo struktūru, jo

pat doma par tiem kā organizētām lietām nav iespējama, ja ar to nesavienojam domu par to apzinātu radišanu.

Bet lietas jēdziens, kuras eksistenci vai formu mēs iedomājamies kā iespējamu ar mērķa nosacījumu, ir cieši saistīts ar tās nejausības jēdzienu (atbilstoši dabas likumiem). Tāpēc arī dabas lietas, kuras mēs atzīstam par iespējamām tikai kā mērķus, kalpo par svarīgāko pierādījumu pasaules veseluma nejausībai un par vienīgo noderīgo pamatojumu – kā priekš parastās sapratnes, tā arī priekš filosofa – pasaules veseluma atkarībai un tā izcelsmei no kādas ārpus pasaules eksistējošas un, proti, saprātīgas (minētās mērķtīcīgās formas dēļ) būtnes; tādējādi savu pētījumu noslēdzošo skaidrojumu teleoloģija atrod tikai teoloģijā.

Bet ko galu galā pierāda pati pilnīgākā teleoloģija? Vai tā varbūt pierāda, ka šāda saprātīga būtne eksistē? Nē, tā pierāda vien to, ka atbilstoši mūsu izziņāspēju specifikai – tātad pieredzes savienojumā ar prāta augstākajiem principiem – mēs varam nonākt pie jēdziena par šādas pasaules iespējamību, tikai domājot tās *apzināti darbīgu* augstāko cēloni. Objektīvi mēs tātad nevaram apgalvot: eksistē kāda saprātīga pirmbūtne; mēs šo atziņu varam izmantot tikai subjektīvi mūsu spriestspējas lietojumam tās refleksijā par dabas mērķiem, kurus var domāt tikai atbilstoši kāda augstāka cēloņa apzinātas kauzalitātes principam.

Ja mēs iepriekš minēto nolikumu gribētu pierādīt dogmatiski, vadoties pēc teleoloģiskiem pamatojumiem, mēs nonāktu grūtībās, no kurām nevarētu izkulties. Jo tad šiem secinājumiem būtu jāliek pamatā nolikums: organizētās būtnes pasaulē nav iespējamās citādi kā tikai ar darbīga cēloņa palīdzību. Turklāt mums neizbēgami būtu jāapgalvo, ka, tā kā mēs varam izsekot šīm lietām tikai to cēloniskajā saistībā un izziņāt šo saistību tās likumā, tikai vadoties pēc mērķu idejas, mums būtu tiesības pirmspieņemt to pašu arī priekš katras domājošas un izziņošanas būtnes kā nepieciešamu nosacījumu, kas tātad saistīts ar objektu un nevis tikai ar mūsu subjektu. Bet ar šādu apgalvojumu mēs neko nepanākam. Jo, tā kā mērķus dabā kā apzinātus mēs, patiesību sakot, *nenovērojam*, bet tikai refleksijā par tās produktiem šo jēdzienu *piedomājam* kā spriestspējas vadlīniju, tad šie mērķi mums nav objekta doti. Apriori mums nav pat iespējams attaisnot šādu jēdzienu kā pieņemamu tā objektīvās realitātes ziņā. Tātad paliek tikai nolikums, kas dibinās vienīgi uz subjektīviem nosacījumiem, proti, uz reflektējošo spriestspēju atbilstoši mūsu izziņāspējām, – šis nolikums, ja to izteiktu kā objektīvi dogmatiski nozīmīgu, būtu šāds: ir Dievs, taču mums, cilvēkiem, atļauts tikai ierobežotais formulējums: mēs varam domāt un padarīt saprotamu

mērķniecību, kura mums jāliek pamatā daudzu dabas lietu iekšējās iespējas izziņai, tikai iedomājoties tās un pasauli vispār kā saprātīga cēloņa (Dieva) produktu.

Ja nu šis nolikums, kas dibināts uz absolūti nepieciešamu mūsu spriestspējas maksimu, pilnībā apmierina gan spekulatīvo, gan arī praktisko prāta lietojumu ikvienā *cilvēciskā* nolūkā, tad es labprāt gribētu zināt, ko gan mēs zaudējam, nespējot pierādīt tā nozīmību arī augstākām būtnēm, proti, pierādīt, vadoties pēc tīri objektīviem pamatojumiem (kas diemžēl pārsniedz mūsu spējas). Ir taču pilnīgi neapšaubāmi, ka mēs nevaram pat pietiekami iepazīt organizētās būtnes un viņu iekšējo iespēju un vēl jo mazāk varam tās izskaidrot, balstoties tikai uz dabas mehāniskajiem principiem, un tas ir tik neapšaubāmi, ka varam droši teikt: ir muļķīgi pat domāt par to vai cerēt, ka varbūt kaut kad varētu parādīties kāds Ņūtons, kas padarītu saprotamu kaut tikai zāles stiebrīņa radīšanu pēc dabas likumiem, ja to nav vadījis kāds nodoms; tomēr cilvēkiem vienkārši jāatsakās no šādas spējas. Bet, ja mēs savukārt pieļautu, ka arī dabā, ja vien varētu iedziļināties līdz tās principam vispārīgo mums zināmo dabas likumu specifikācijā, *nevar* atrasties apslēpts organizēto būtnu iespējas pietiekamais pamats, nepiedēvējot to radīšanai kādu nolūku (tātad tikai dabas mehānismā), tad mūsu spriedums būtu pārdošs – jo kā gan lai mēs to zinātu? Varbūtība te pilnībā atkrit, jo runa ir par tīrā prāta spriedumiem. – Tātad par nolikumu: vai tam, ko mēs ar pilnām tiesībām saucam par dabas mērķiem, pamatā ir apzināti darbīga būtne kā pasaules cēlonis (tātad kā radītājs), mēs objektīvi nemaz nevaram izspriest – nedz apstipriņoši, nedz noliedzoši; neapšaubāms ir tikai tas, ka, ja mums tomēr jāizsaka savs spriedums, balstoties vismaz uz to, ko atskārst ļāvusi mūsu pašu daba (atbilstoši mūsu prāta nosacījumiem un robežām), tad šādu dabas mērķu iespējas pamatā mēs nekādā ziņā nevaram likt neko citu kā saprātīgu būtni; tikai tas ir atbilstoši mūsu reflektējošās spriestspējas maksimai, tātad subjektīvam, taču cilvēku dzimumam nenovēršami piemītošam pamatam.

76. §

Piezīme

Šo apsvērumu, kas pelnījis pamatīgu aplūkojumu transcendentālfilosofijā, te izmantosim tikai epizodiski kā paskaidrojumu (nevis kā pierādījumu šeit sacītajam).

Prāts ir spēja izvirzīt principus, un savā galējā prasībā tas nonāk līdz nenosacītajam; sapratne turpretim kalpo tam vienmēr tikai ar kādu

nosacījumu, kam jābūt dotam. Bet bez sapratnes jēdzieniem, kuriem vajag, lai tiem būtu piešķirta objektīva realitāte, prāts nekādi nevar spriest objektīvi (sintētiski), un kā teorētisks prāts pats par sevi tas katrā ziņā satur nevis konstitutīvus, bet tikai regulatīvus principus. Drīz kļūst acīmredzams, ka tur, kur sapratne nevar sekot prātam, tas noklist pāri savām robežām un izpaužas gan iepriekš pamatotās idejās (kā regulatīvos principos), taču ne objektīvi nozīmīgos jēdzienos; turpretim sapratne, kas netiek tam līdzī, bet tomēr būtu nepieciešama priekš objektu nozīmības, ierobežo šo prāta ideju nozīmību, attiecinot tās tikai uz subjektu, tomēr vispārīgā veidā uz visiem šās sugas indivīdiem, t. i., ierobežo ar nosacījumu, ka atbilstoši mūsu (cilvēka) izzinātnespējas dabai vai pat vispār atbilstoši jēdzienam, kādu *mēs* varam sev *darināt* par galīgas saprātīgas būtnes spēju vispār, mēs nevaram un nedrīkstam domāt citādi kā tikai tādā veidā, tomēr neapgalvojot, ka šāda sprieduma pamats rodams objektā. Minēsim piemērus, kas ir gan pārāk svarīgi, gan arī grūti, lai tos tūlīt uzspiestu lasītājam kā pierādītus nolikumus, tomēr tie sniedz viņam vielu pārdomām un var noderēt par paskaidrojumu tam, kas mūs šeit pirmām kārtām nodarbina.

Cilvēka sapratnei ir pilnīgi nepieciešami jāatšķir lietu iespējamība no to īstenības. Tam pamatā ir subjekts un viņa izzinātnespēju daba. Jo, ja šo spēju lietošanai nebūtu vajadzīgi divi gluži heterogēni elementi – sapratne jēdzieniem un juteklisks vērojums objektiem, kas tiem atbilst, – tad šādas atšķirības (starp iespējamo un īsteno) nemaz nebūtu. Proti, ja mūsu sapratne būtu vērojoša, tad tās priekšmets būtu tikai īstena. Tādā gadījumā atkristu tiklab jēdzieni (kas attiecas tikai uz priekšmeta iespējamību), kā arī jutekliskais vērojums (kas mums kaut ko sniedz, tomēr neļaujot izzināt to kā priekšmetu). Bet tas, ka mēs atšķiram tikai iespējamo no īstenā, pamatojas uz to, ka iespējamais apzīmē tikai pieņemumu par lietas priekšstatu attiecībā pret mūsu jēdzienu un mūsu spēju domāt vispār, bet īstena nozīmē lietas pašas par sevi pieņemumu (ārpus šā jēdziena). Tātad iespējamo lietu atšķiršana no īstena ir subjektīvi nozīmīga tikai cilvēka sapratnei, jo mums, proti, vienmēr var būt domās arī kas tāds, kas īstenībā nepastāv, vai arī mēs varam iedomāties kā dotu kaut ko tādu, par ko mums vēl nav nekāda jēdziena. Tātad nolikumi, ka lietas var būt iespējamās, kaut arī tās nav īstenas, ka no iespējamības vien nevar secināt īstenību, ir gluži pareizi cilvēka prātam, kaut arī ar to netiek pierādīts, ka šī atšķirība rodama pašās lietās. Jo, ka no tā vēl nevar izdarīt šādu secinājumu un tātad minētie nolikumi attiecas arī uz objektiem tiktāl, ciktāl mūsu izzinātnespēja kā jutekliski nosacīta nodarbojas arī ar jutekļu objektiem, bet neattiecas uz

lietām vispār, tas ir redzams no prāta neatlaidīgās prasības kā nenosacīti nepieciešami eksistējošu pieņemot kaut ko (pirm pamatu), kurā iespēja un īstenība pilnībā vairs neatšķiras un priekš kura idejas mūsu sapratnei vienkārši nav nekāda jēdziena, t. i., tā nevar atrast nekādu veidu, kā tai šāda lieta un tās eksistēšanas veids būtu jāiedomājas. Jo, ja sapratne to *domā* (lai tā to domātu kā domādama), tad tā tiek priekšstatīta tikai kā iespējama. Ja sapratne apzinās to kā dotu vērojumā, tad tā ir istena un par iespējamību vairs nemaz nav jādomā. Tāpēc absolūti nepieciešamas būtnes jēdziens ir prāta ideja, bez kuras nevar iztikt, tomēr cilvēka sapratnei tas ir nerasniedzams problemātisks jēdziens. Tas tomēr ir nozīmīgs mūsu izziņāspēju lietojumam atbilstoši šo spēju savdabīgajam raksturam, nevis objektam un līdz ar to ne katrai izziņošanai būtnē, jo es nevaru pirmspieņemt katrā būtnē tās izziņāspēju lietošanai domāšanu un vērojumu kā divus dažādus nosacījumus, tātad iespējas un īstenības nosacījumus. Priekš sapratnes, kas šādas atšķirības nepazīst, tas nozīmētu: visi objekti, kurus es izziņoju, *ir* (eksistē), bet dažu objektu iespējamība, kuri tomēr neeksistētu, t. i., to nejausība, ja tie eksistē, tātad arī no tās atšķiramā nepieciešamība nemaz nevarētu atbilst priekšstatam par šādu būtni. Taču mūsu sapratnei ir tik grūti ar saviem jēdzieniem pielidzināties prātam tikai tāpēc, ka tai kā cilvēka sapratnei ir pārmērīgs (t. i., neiespējams, ņemot vērā tās izziņas subjektīvos nosacījumus) tas, ko prāts kā piederīgu objektam padara par principu. — Turklāt vienmēr spēkā ir maksīma, ka visus objektus, kuru izziņa pārsniedz sapratnes spēju, mēs domājam, balstoties uz subjektīviem, mūsu (t. i., cilvēciskajai) dabai nepieciešami piemītošiem šīs spējas lietojuma nosacījumiem; un, ja šādā veidā izteiktie spriedumi (kas ir neizbēgami, lietojot pārmērīgi plašus jēdzienus) nevar būt konstitutīvi principi, kas noteic objektu tādu, kāds tas ir, tad tomēr tie paliks regulatīvi, lietojumā imanenti un droši, cilvēka nolūkam atbilstoši principi.

Tāpat, kā prātam dabas teorētiskajā aplūkojumā jāpieņem tās pirm pamata nenosacītās nepieciešamības ideja, tas arī praktiskajā aplūkojumā pirmspieņem savu ipašo (attiecībā pret dabu) nenosacīto cēlonību, t. i., brīvību, apzinoties savu morālo pavēli. Bet, tā kā šeit darbības objektīvā nepieciešamība kā pienākums tiek pretstatīta nepieciešamībai, kāda darbībai piederētos kā notikumam, ja tās pamats būtu dabā un nevis brīvībā (t. i., prāta kauzalitātē), un morāli absolūti nepieciešamā darbība fiziski tiek aplūkota kā pilnīgi nejauša (t. i., kā tas, kam *vajadzētu* notikt, bet kas bieži tomēr nenotiek), tad kļūst skaidrs, ka tikai atkarībā no mūsu praktiskās spējas subjektīvās savdabības morālie likumi

jāiedomājas kā pavēles (un ar tiem saistītās darbības kā pienākums) un ka prāts izteic šo nepieciešamību nevis ar *esmību* (norisi), bet ar to, kam jābūt un kas nebūtu, ja prātu aplūkotu ārpus juteklības (kā uz dabas priekšmetiem vērstu subjektīvu tā lietojuma nosacījumu) atbilstoši tā kauzalitātei, tātad kā cēloni kādā inteligiblā, ar morālo likumu pilnīgi sakrītošā pasaulē, kur starp jābūtību (*Sollen*) un darbību, starp praktisko likumu par to, kas ar mūsu darbību ir iespējams, un teorētisko likumu par to, kas ar mūsu darbību ir īstens, nebūtu nekādas atšķirības. Bet, kaut gan inteligiblā pasaule, kurā viss būtu īstens tikai tāpēc, ka tas (kā kaut kas labs) ir iespējams, un pat brīvība kā tās formāls nosacījums ir mums pārmērīgs jēdziens, kas neder, lai konstitutīvā principā noteiktu objektu un tā objektīvo realitāti, tad tomēr brīvība atbilstoši mūsu (pa daļai jutekliskajai) dabai un spējām kalpo mums un visām ar juteklisko pasauli saistītajām saprātīgajām būtnēm, cik vien labi mēs varam tās iedomāties atbilstoši mūsu prāta īpašībām, par vispārīgu *regulatīvu principu*, kas brīvības kā kauzalitātes formas savdabību nosaka nevis objektīvi, bet gan – turklāt ar ne mazāku nozīmību – tā, it kā tas notiktu, padara darbību kārtulu atbilstoši šai idejai par pavēli jebkuram.

Šā gadījuma sakarā varam arī atzīt, ka starp dabas mehānismu un dabas tehniku, t. i., mērķu saistību tanī, mēs neatrastu nekādu atšķirību, ja mūsu sapratne pēc sava veida nebūtu tāda, ka tai no vispārīgā jāpāriet pie atsevišķā, un tātad spriestspēja atsevišķajā nevar izzināt nekādu mērķniecību, tātad nevar izsacīt nekādus noteicējspriedumus, ja tai nav vispārīga likuma, kuram tā varētu atsevišķo pakārtot. Bet, tā kā atsevišķais kā tāds attiecībā uz vispārīgo satur kaut ko nejaušu, lai gan prāts dabas atsevišķo likumu savienojumā prasa tomēr arī vienību, tātad likumību (šo nejaušā likumību saucam par mērķniecību), un atsevišķo likumu atvasināšana no vispārīgajiem attiecībā uz to nejaušo, ko šie atsevišķie likumi sevī satur, apriori ar objekta jēdziena noteikšanu nav iespējama, tad dabas mērķniecības jēdziens tās produktos priekš cilvēka spriestspējas attiecībā pret dabu būs nepieciešams jēdziens, taču ne tāds jēdziens, kas attiektos uz pašu objektu noteikšanu, tātad subjektīvs prāta princips spriestspējai, kas kā regulatīvs (nevis konstitutīvs) princips mūsu *cilvēciskajai spriestspējai* ir tikpat nozīmīgs kā, ja tas būtu objektīvs princips.

77. §

Par cilvēka sapratnes īpatnību, ar kuru mums kļūst iespējams dabas mērķa jēdziens

Piezīmē mēs norādījām uz mūsu izziņātnespējas (pat augstākās) īpatnībām, kuras sliecamies pārnest kā objektīvus predikātus uz pašām

lietām; taču tās attiecas uz idejām, kam atbilstoši pieredzē nevar būt dots neviens priekšmets un kas var kalpot tikai par regulatīviem principiem sekošanā pieredzei. Tiesa, gluži tāpat ir arī ar dabas mērķa jēdzienu, ja runa ir par šāda predikāta iespējamības cēloni, kas var atrasties tikai idejā; bet tam atbilstošās sekas (pats produkts) tomēr ir dotas dabā, un dabas kā pēc mērķiem darbīgas būtnes kauzalitātes jēdziens, šķiet, padara dabas mērķa ideju par tās konstitutīvu principu, un šai ziņā dabas mērķa idejai piemīt kaut kas atšķirīgs no visām citām idejām.

Taču šī atšķirība ir tāda, ka minētā ideja ir prāta princips nevis sapratnei, bet gan spriestspējai, tātad tikai sapratnes vispār lietošanai attiecībā pret iespējamiem pieredzes priekšmetiem, un proti, tais gadījumos, kad spriedums nevar būt noteicošais, bet tikai reflektējošais spriedums, tātad, kad priekšmets gan ir pieredzē dots, taču par to atbilstoši idejai nekādā ziņā nevar *noteikti* (kur nu vēl pilnīgi atbilstoši) *spiest*, par to var tikai reflektēt.

Tātad tas attiecas uz *mūsu* (cilvēciskās) sapratnes īpatnību, kas piemīt spriestspējai tās refleksijā par dabas lietām. Bet, ja tas ir tā, tad pamatā jābūt idejai par kādu citu iespējamu sapratni, nevis cilvēcisko (tāpat kā tirā prāta kritikā mums bija jāiedomājas kāds cits iespējams vērojums, ja mūsu vērojums bija jāatzīst par īpašu vērojuma veidu, proti, tādu, kam priekšmeti ir tikai parādības), lai varētu sacīt: ievērojot mūsu sapratnes īpatnējo raksturu, daži dabas produkti pēc to iespējas *mums jāaplūko* kā tādi, kas radīti ar nolūku, un kā mērķi, tāpēc tomēr neprasot, lai istenībā pastāvētu kāds īpašs cēlonis, kura noteicējpamats būtu priekšstats par mērķi, tātad nenoliedzot, ka var būt kāda cita (augstāka), nevis cilvēciskā sapratne arī dabas mehānismā, t. i., tādā kauzālā saistībā, kurā par cēloni netiek pieņemta tikai sapratne, varētu atrast šādu dabas produktu iespējas pamatojumu.

Te tātad jāņem vērā *mūsu* sapratnes attiecība pret spriestspēju, proti, tai ziņā, ka mēs savās sapratnes īpašībās atrodam zināmu nejaušību, kurā saskatām sapratnes savdabību atšķirībā no citām iespējamām sapratnēm.

Šī nejaušība gluži dabiski atrodama atsevišķajā, kurš spriestspējai jāpakļauj sapratnes jēdzienu *vispārīgajam*, jo caur *mūsu* (cilvēciskās) sapratnes vispārīgo atsevišķais nav noteikts, un tas, cik daudzējādos veidos atšķirīgās lietas, kas tomēr ir saskanīgas kādā kopējā pazīvē, var būt sastopamas mūsu uztverei, ir nejaušība. Mūsu sapratne ir spēja radīt jēdzienus, t. i., tā ir diskursīva sapratne, kurai atsevišķais, kas tai tiek dots dabā un var tikt pakārtots tās jēdzieniem, pēc sava veida un

lielās dažādības ir, protams, katrā ziņā nejaušs. Bet, tā kā pie izziņas tomēr pieder vērojums un *vērojuma* pilnīgās *spontanitātes* spēja būtu no juteklības atšķirīga un no tās pilnīgi neatkarīga izziņāspēja, tātad sapratne pašā vispārīgākajā nozīmē, tad varam domāt arī *intuitīvu* sapratni (negatīvi, proti, tikai kā tādu, kas nav diskursīva), kura nevēršas no vispārīgā pie sevišķā un tādējādi pie atsevišķā (ar jēdzieniem) un kurai starp dabu tās sevišķajiem likumiem atbilstošos produktos un sapratni nepastāv šāda saskaņas nejaušība, kas sagādā mūsu sapratnei lielas grūtības dabas daudzveidības ietveršanai atziņas vienībā; šo darbu mūsu sapratne var paveikt, tikai balstoties uz dabas iezīmju atbilstību mūsu spējai radīt jēdzienus, kas ir visai nejauši, un vērojošajai sapratnei tas nemaz nav vajadzīgs.

Tātad mūsu sapratnes īpatnība spriestspējas nolūkam rodama tur, ka izziņā ar sapratnes palīdzību atsevišķais netiek noteikts ar vispārīgo un atsevišķo tātad nevar atvasināt tikai no vispārīgā; bet šim atsevišķajam dabas daudzveidībā tomēr jāaskaņojas ar vispārīgo (ar jēdzienu un likumu palīdzību), lai to varētu pakārtot vispārīgajam, – šādos apstākļos saskaņotībai ir jābūt ļoti nejaušai un priekš spriestspējas bez noteikta principa.

Lai tomēr varētu vismaz domāt šādas dabas lietu saskaņotības iespēju ar spriestspēju (ko priekšstatām kā nejaušu, tātad kā iespējamu tikai ar mērķa palīdzību, kas uz to vērsts), mums reizē jādomā arī kāda cita sapratne, attiecībā pret kuru, proti, pirms jebkura tai piedēvēta mērķa, šo dabas likumu saskaņotību ar mūsu spriestspēju, kas mūsu sapratnei domājama tikai ar šo saistību realizējoša mērķa palīdzību, varam domāt kā *nepieciešamu*.

Proti, mūsu sapratnei piemīt īpašība, ka savā izziņā, piemēram, kāda produkta cēloņa izziņā, tai jāiet no *analītiski vispārīgā* (jēdzieniem) pie atsevišķā (dotā empiriskā vērojuma), turklāt attiecībā uz vērojuma daudzveidību tā neko tātad nenoteic, bet šī noteikšana priekš spriestspējas tai jāgaida no empiriskā vērojuma pakārtošanas jēdzienam (ja priekšmets ir dabas produkts). Bet mēs varam domāt arī tādu sapratni, kas, ievērojot, ka tā ir nevis diskursīva – kā mūsējā –, bet intuitīva, vēršas no *sintētiski vispārīgā* (veselā kā tāda vērojuma) pie atsevišķā, t. i., no veselā pie daļām, – tātad tādu sapratni un tās priekšstatu par veselo, kura sevi nesatur daļu saistības *nejaušību*, – lai padarītu iespējamu kādu noteiktu veselā formu, kas vajadzīga mūsu sapratnei, kurai no daļām kā vispārīgi domātiem pamatiem jāiet tālāk pie dažādām tiem pakļaujamām iespējamām formām kā sekām. Turpretim atbilstoši mūsu sapratnes īpašībām dabas reālais veselums uzskatāms tikai par daļu

savirzītu kustinošo spēku sekām. Tātad, ja mēs veselā iespējamību negribam domāt kā atkarīgu no daļām – tas ir raksturīgi mūsu diskursīvajai sapratnei –, bet gan atbilstoši intuitīvās (pirmtēlainās) sapratnes mērauklai domājam daļu iespējamību (to īpašību un savienojuma ziņā) kā atkarīgu no veselā, tad, ņemot vērā šo pašu mūsu sapratnes īpašību, tas nevar notikt tā, ka veselais saturētu daļu saistījuma iespējamības pamatu (kas diskursīvajā izziņas veidā būtu pretruna), bet tikai tā, ka *priekšstats* par veselo satur sevī tā formas un tam piederīgā daļu saistījuma iespējamības pamatu. Bet, tā kā veselais tādā gadījumā būtu rezultāts (*produkts*), kura *priekšstats* tiek uzlūkots par tā iespējamības cēloni, bet cēloņa produktu, kura noteicējpamats ir tikai priekšstats par tā sekām, sauc par mērķi, tad no tā izriet, ka tikai mūsu sapratnes īpašās iedabas rezultātā mēs iztēlojamies dabas produktu iespējamību nevis atbilstoši matērijas dabisko likumu kauzalitātei, bet gan atbilstoši citāda veida kauzalitātei, proti, tikai atbilstoši mērķu un galacēloņu kauzalitātei, un ka šis princips attiecas nevis uz pašu šādu lietu iespējamību (pat ja tās uzskata par fenomeniem) atbilstoši šādam radišanas veidam, bet tikai uz mūsu sapratnei iespējamu spriedumu par tām. Turklāt mēs reizē atskāršam, kāpēc dabaszinātnē mūs nepavisam neapmierina dabas produktu izskaidrojums ar mērķu kauzalitāti, jo šādā izskaidrojumā mēs taču prasām spriest par dabas radišanu atbilstoši tikai mūsu spējai spriest par to, t. i., atbilstoši reflektējošajai spriestspējai, nevis atbilstoši pašām lietām priekš noteicošās spriestspējas. Nav nekādas vajadzības pierādīt, ka šāds *intellectus archetypus*⁵⁴ ir iespējams; pietiek parādīt, ka mūsu diskursīvajā sapratnes (*intellectus ectypus*)⁵⁵, kurai vajadzīgi uzskatāmi tēli, pretstatīšana ar šādas īpašības nejaušību noved mūs pie minētās idejas (par *intellectus archetypus*), kas sevī nesatur nekādu pretrunu.

Ja mēs aplūkojam matērijas veselumu atbilstoši tās formai kā daļu un to spēku un patstāvīgas savienošanās spējas produktu (domās pievienojot citas matērijas, kas tās savstarpēji satuvina), tad mēs iztēlojamies mehāniskas šā produkta radišanas veidu. Taču šādā veidā nerodas jēdziens par veselo kā mērķi, kura iekšējā iespēja visādā ziņā pirmsnosaka veselā ideju, no kuras ir atkarīgas pat daļu īpašības un darbības veids, – jo tieši tā mums jāiztēlojas organizēts ķermenis. Bet, kā nupat aizrādijām, no tā neizriet, ka šāda ķermeņa mehāniskā radišana nav iespējama, jo tas nozīmētu, ka iztēloties šādu vienību daudzējādības savienošanā *priekš katras sapratnes* nav iespējams (t. i., būtu pretrunīgi), ja šādas vienības ideja reizē nebūtu tās radošais cēlonis, t. i., bez apzinātas radišanas. Tomēr šāds secinājums patiešām būtu jāizdara,

ja mums būtu tiesības aplūkot materiālās būtnes kā lietas pašas par sevi. Jo tādā gadījumā vienība, kas ir dabas veidojumu iespējas pamats, būtu tikai telpas vienība, taču telpa nav reāls radītā pamats, bet tikai tā formālais nosacījums, kaut gan ar reālo pamatu, ko mēs meklējam, tai ir līdzība tanī ziņā, ka nevienu daļu tajā nevar noteikt bez attiecības pret veselo (priekšstats par veselo tātad ir pamatā daļu iespējamībai). Bet, tā kā tomēr ir iespējams vismaz aplūkot materiālo pasauli vienkārši kā parādību un domāt kaut ko kā substrātu, kā lietu pašu par sevi (kas nav parādība), bet tam piedēvēt atbilstošu intelektuālu vērojumu (kaut arī ne tādu kā mūsējo), tad būtu jāatzīst kāds, kaut arī mums neizzināms pārjuteklisks reāls pamats dabai, kurai mēs paši piederam un kurā mēs tātad spriestu par to, kas tani ir nepieciešams kā jutekļu priekšmets atbilstoši mehāniskajiem likumiem, bet atsevišķo likumu saskaņotību un vienību un tiem atbilstošās formas, kuras mums mehānisko likumu ziņā jāuzskata par nejaušību, mēs tajā aplūkotu kā prāta priekšmetus (pat kā dabas veselumā kā sistēmā) atbilstoši teleoloģiskiem likumiem un spriestu par tiem, balstoties uz divējādiem principiem, turklāt teleoloģiskais skaidrojuma veids neizlīdz mehānisko, jo tie nerunā viens otram pretim.

No sacītā kļūst skaidrs arī tas, ko ir viegli nojaust, bet grūti ar drošīcamību apgalvot un pierādīt, proti, ka dabas mērķtiecīgo produktu mehāniskas atvasināšanas princips gan varētu pastāvēt līdzās teleoloģiskajam principam, bet tas nekādā ziņā nepadarītu to lieku; t. i., attiecībā pret lietu, kas mums jāaplūko kā dabas mērķis (pret organizētu būtni), mēs, protams, varam izmēģināt visus pazīstamos un vēl atklājamās mehāniskās radišanas likumus un drikstam arī cerēt tādējādi gūt labus rezultātus, tomēr šāda produkta iespējamības izskaidrošanai nekādi nevaram iztikt bez atsaukšanās uz kādu no šā pamatojuma atšķirīgu radišanas pamatu, proti, uz mērķa kauzalitāti, un neviens cilvēka prāts (arī neviens galīgs prāts, kas kvalitātes ziņā būtu līdzīgs mūsējam, bet pakāpes ziņā to tālu pārsniegtu) nekādā ziņā nevar cerēt, balstoties uz mehāniskajiem cēloņiem, izprast kaut vai tikai niecīgas zālītes radišanu. Jo, ja cēloņu un rezultātu teleoloģiskais saistījums priekš šāda priekšmeta iespējamības ir gluži nepieciešams spriestspējai, pat lai pētitu šo iespējamību, vadoties tikai pēc pieredzes, ja ārējiem priekšmetiem kā parādībām nekādi nevar atrast pietiekamu pamatu, kas attiektos uz mērķiem, un pat pamats, kas arī ir dabā, jāmeklē tikai tās pārjutekliskajā substrātā, par kuru mēs tomēr nekādi nevaram gūt atskārtu, tad mums nekādā ziņā nav iespējams no pašas dabas smelties mērķa saīs-

tību skaidrojuma pamatus un, ievērojot cilvēka izzinātnspējas īpašības, to augstākais pamats nepieciešami jāmeklē kādā sākotnējā sapratnē kā pasaules cēlonī.

78. §

Par matērijas vispārīgā mehānisma principa savienošanu ar teleoloģisko principu dabas tehnikā

Prātam ir bezgala svarīgi uzturēt spēkā dabas mehānismu tās radījumos un nepamest to novārtā šo radījumu izskaidrošanā, jo bez šā mehānisma nevar saprast lietu dabu. Ja arī pieļautu, ka dabas formas kāds augstāks arhitekts tieši radījis tā, kā tās pastāv no laika gala, vai iepriekš nosacījis tās formas, kuras savā ritumā nepārtraukti veidojas pēc viena un tā paša parauga, tad ar to mūsu dabas izziņa ne mazākā mērā netiek veicināta, jo mēs nepavisam nezinām šās būtnes darbošanās veidu un idejas, kurām jāietver dabas būtnu iespējamības principi, un, vēršoties pie šīs būtnes, mēs nevaram izskaidrot dabu it kā no augšas uz leju (*a priori*). Bet, ja sāksim no pieredzes priekšmetu formām, tātad virzīsimies it kā no apakšas uz augšu (*a posteriori*) un, priekšpieļaujot tanīs mērķniecību, lai to izskaidrotu, atsauksimies uz cēloni, kas darbojas atbilstoši mērķiem, tad mūsu izskaidrojums būs pilnīgi tautoloģisks un prātu būs maldinājuši vārdi, nerunājot nemaz par to, ka tad, kad, izmantojot šādu izskaidrošanas veidu, noklistam pārmērīgajā, kur dabas izziņa mums nevar sekot, prāts tiek pavedināts uz dzejisku jūsmošanu, kuru novērst taču ir prāta svarīgākais uzdevums.

Taču tikpat nepieciešama ir arī prāta maksima – neatstāt novārtā mērķu principu dabas produktos, jo, kaut gan tas nepadara mums saprotamāku šo produktu izcelšanās veidu, tas tomēr ir heiristisks princips dabas atsevišķo likumu izpētei, pat ja pieņemtu, ka tas netiks izmantots, lai atbilstoši tam izskaidrotu pašu dabu, – neraugoties uz to, ka šie likumi acimredzami atklāj apzinātu mērķa vienību, tos vēl aizvien sauc tikai par dabas mērķiem, t. i., cenšas meklēt to iespējamības pamatu ārpus dabas robežām. Bet, tā kā galu galā mums tomēr jānonāk pie jautājuma par šādu iespēju, tad ir tikpat nepieciešami domāt tās izskaidrošanai īpašu kauzalitātes veidu, kāds nav sastopams dabā, jo dabisko cēloņu mehānikai ir sava kauzalitāte, turklāt daudzu un citādu formu uztverei līdzās tām, kuras piemīt matērijai atbilstoši šādai mehānikai, vēl jāpievieno cēloņa spontanitāte (kas tātad nevar būt matērija), bez kuras šīm formām nevar tikt piešķirts nekāds pamats. Prātam gan, iekāms spert šo soli, jārikojas piesardzīgi un nav jācenšas katru dabas

tehniku, t. i., tās produktīvo spēju, kas kā tāda atklāj lietas mērķniecību tikai priekš mūsu aptveršanas (kā regulārajos ķermeņos), izskaidrot teleoloģiski, bet gan vienmēr vispirms tehnika jāaplūko tikai kā mehāniski iespējama; taču tāpēc pilnīga teleoloģisko principu izslēgšana un cētie saskatīt mehānismu arī tur, kur mērķniecība dabas formu iespējamības racionālai izpētei ar to cēloņu palīdzību pilnīgi nenoliedzami atklājas kā attiecība pret citādu kauzalitātes veidu, nepieciešami padarīs prātu tikpat fantastisku un liks tam tāpat klaiņot starp iluzoriem priekšstatiem par tādām dabas spējām, kādas nemaz nav iedomājamās, cik jūsmīgu to padarījis tīri teleoloģiskais izskaidrošanas veids, kas nemaz nepievērš uzmanību dabas mehānismam.

Vienā un tanī pašā dabas lietā nevar savienot abus principus kā izskaidrošanas (dedukcijas) pamatprincipus, izrietinot vienu no otra, t. i., nevar savienot tos kā dogmatiskus un konstitutīvus dabas izpratnes principus noteicošajai spriestspējai. Ja es, piemēram, par kādu kāpuru pieņemu, ka tas uzlūkojams tikai par matērijas mehānisma produktu (proti, par jauna matērijas veidojuma produktu, ko tā darina pati sev, ja tās elementi pūšanas procesā atbrīvojas), tad es nevaru to pašu produktu atvasināt no tās pašas matērijas atbilstoši kauzalitātei, kas darbojas saskaņā ar mērķiem. Un pretēji: ja es to pašu produktu atzīstu par dabas mērķi, tad nevaru paļauties uz mehānisku tā rašanās veidu un pieņemt šo veidu par konstitutīvu principu, lai spriestu par produktu atbilstoši tā iespējamībai un tādējādi apvienotu abus principus. Jo viens izskaidrošanas veids izslēdz otru – pat ja pieņemtu, ka objektīvi abiem šāda produkta iespējamības pamatiem ir kopīga izcelsme, ko mēs nesam ņēmuši vērā. Princips, kam jādara iespējama abu principu savienojamība spriedumā par dabu, jābalsta uz to, kas atrodas ārpus abiem (tātad arī ārpus iespējamā empīriskā priekšstata par dabu), bet tomēr satur sevī tā pamatu, t. i., uz pārjuteklisko, un katrs no šiem abiem izskaidrojuma veidiem jāattiecinā uz to. Bet, tā kā par pārjuteklisko mums var būt tikai nenoteikts jēdziens kā par pamatu, kas dara iespējamu spriešanu par dabu atbilstoši empīriskiem likumiem, tomēr nevārēdams to tuvāk noteikt ne ar kādu predikātu, tad no tā izriet, ka abu principu savienošana nevar balstīties uz produkta iespējamības *izskaidrošanas* (eksplikācijas) pamatu atbilstoši dotajiem likumiem priekš *noteicošās* spriestspējas, bet tikai uz šās iespējamības *iztīrājuma* (ekspozīcijas) pamatu priekš *reflektējošās* spriestspējas. – Jo izskaidrot nozīmē atvasināt no principa, kurš tātad skaidri jāzina un kuru jāspēj parādīt. Tiesa, dabas mehānisma principam un dabas cēlonības principam atbilstoši mērķiem vienā un tanī pašā dabas produktā jāsakrīt

kādā vienā vienīgā augstākā principā un kopīgi no tā jāizriet, jo citādi tie dabas izpētē nevarētu pastāvēt viens otram blakus. Bet, ja šis objektīvi kopīgais princips – tāpat arī no tā atkarīgo dabas izpēti maksimāli kopību attaisnojošais princips – ir tāds, ka tas, kaut arī var tikt uzrādīts, tomēr nekad nevar noteikti tikt izziņāts un skaidri norādīts lietošanai priekš dotajiem gadījumiem, tad no šāda principa nav izrietināms nekāds izskaidrojums, t. i., skaidrs un noteikts atbilstoši minētajiem diviem heterogēnajiem principiem iespējama dabas produkta iespējamības atvasinājums. Bet mehāniskās – no vienas puses – un teleoloģiskās – no otras puses – atvasināšanas kopējais princips ir *pārjutekliskais*, kas mums jāliek par pamatu dabai kā fenomenam. Teorētiskā nolūkā mēs tomēr nevaram darināt par to gluži nekādu apstiprinoši noteiktu jēdzienu. Bet, kādā veidā daba (atbilstoši tās atsevišķajiem likumiem) saskaņā ar šo pārjuteklisko kā principu ir mums sistēma, ko varam atzīt par iespējamu tiklab pēc fizisko, kā arī pēc galacēloņu radīšanas principa, tas nekādi nav izskaidrojams; var tikai gadījumā, ja mēs sastopamies ar tādiem dabas priekšmetiem, kurus to iespējamības ziņā nevaram domāt atbilstoši mehānisma principam (kas vienmēr pretendē uz dabas priekšmetu), nebalstoties uz teleoloģiskiem pamatprincipiem, pieņemt, ka mēs drīkstam gluži mierīgi pētīt dabas likumus atbilstoši abiem principiem (ja tās produkta iespējamība mūsu sapratnei ir izziņājama pēc viena vai otra principa), nesaduroties ar šķietamo pretrunu, kas parādās starp spriešanas principiem par priekšmetu, jo vismaz ir nodrošināta iespēja, ka abi tie arī objektīvi varētu būt savienojami vienā principā (ievērojot, ka tie attiecas uz parādībām, kas pirmsnosaka pārjuteklisku pamatu).

Tāpat, kaut arī gan dabas mehānisms, gan arī tās teleoloģiskais (apzinātais) tehnicisms attiecībā uz vienu un to pašu produktu un tā iespējamību var būt pakļauts kopējam augstākam dabas principam atbilstoši īpašiem likumiem, tomēr, ņemot vērā mūsu sapratnes ierobežotību, jo šis princips ir *transcendents*, mēs nevaram savienot abus principus viena un tā paša dabas radījuma izskaidrojumā pat tad, ja šā produkta iekšējā iespēja *saprotama* tikai ar mērķa kauzalitāti (kā šāda veida organizētās matērijās). Tāpat jāpaliek pie iepriekš minētā teleoloģijas pamatprincipa, ka, ievērojot cilvēka sapratnes īpatnību, organisko būtņu iespējamībai dabā nevar pieņemt nekādu citu kā tikai apzināti darbīgu cēloni un ka dabas mehānisms vien nekādi nevar būt pietiekams šādu tās produktu izskaidrošanai; tomēr tādējādi ar šo pamatprincipu netiek mēģināts izšķirt jautājumu par šādu lietu iespējamību.

Tā kā šis pamatprincips ir tikai reflektējošs, nevis noteicošs spriestspējas maksima un tāpēc nozīmīga tikai subjektīvi mums, nevis objektīvi

pašu šāda veida lietu iespējamībai (kur abi radišanas veidi varbūt varētu visai labi apvienoties vienā un tanī pašā pamatā), tā kā tālāk, nepievienojot pie teleoloģiski domāta radišanas veida jēdzienu par tanī pašā laikā tur sastopamo dabas mehānismu, šāda veida radišanu nemaz nevarētu uzskatīt par dabas produktu, tad iepriekš minētā maksima reizē priekšnosaka nepieciešamību savienot abus principus spriedumā par lietām kā dabas mērķiem, tomēr nevis tādēļ, lai pilnīgi vai pa daļai vienu aizstātu ar otru. Jo tā vietā, ko (vismaz mēs) domājam kā iespējamu tikai atbilstoši nolūkam, nevar pieņemt nekādu mehānismu un tā vietā, ko uzskatām par nepieciešamu atbilstoši mehānismam, nevar pieņemt nekādu nejaušību, kurai par noteicējpmatu būtu vajadzīgs mērķis, bet gan vienu (mehānismu) var pakārtot otram (apzinātajam tehnicismam), kas pēc dabas mērķtiecības transcendentālā principa pilnīgi iespējams.

Jo tur, kur mērķi tiek domāti kā lietu iespējamības pamati, jāpieņem arī līdzekļi, kuru darbības likumam pašam par sevi nav vajadzīgs nekas tāds, kas pirmspieņemtu mērķi, tāpat tas var būt mehānisks un tomēr apzinātu seku pakārtots cēlonis. Tāpēc pat organiskajos dabas produktos, bet vēl jo vairāk, ja mēs, to bezgalīgā daudzuma pamudināti, atzīstam apzinātību dabas cēloņu savienošanā atbilstoši atsevišķiem likumiem (vismaz vadoties pēc pieļaujamās hipotēzes) par reflektējošās spriestspējas *vispārīgo principu* priekš dabas veseluma (pasaules), dabas radijumos ir domājama ievērojama un pat vispārēja mehānisko likumu saistība ar teleoloģiskajiem likumiem, turklāt nesajaucot sprišanas principus par tiem un neliekot viena vietā otru, jo teleoloģiskajā spriedumā matērija – pat ja formu, ko tā pieņem, atzīstam par iespējamu tikai kā pieņemtu atbilstoši nodomam – tomēr pēc savas dabas atbilstoši mehāniskajiem likumiem var būt pakārtota šādam iedomātam mērķim arī kā līdzeklis, kaut gan, tā kā šādas savienojamības pamats mīt tanī, kas nav nedz viens, nedz otrs (nedz mehānisms, nedz teleoloģisks savienojums), bet ir dabas pārjutekliskais substrāts, par kuru mēs neko nevaram zināt, mūsu (cilvēciskajā) sapratnē nevajag savienot abus priekšstatīšanas veidus par šādu objektu iespējamību; mēs varam par tiem spriest tikai kā par tādiem, kas balstās uz kādu augstāku sapratni ar galacēloņu saistības palīdzību, ar ko teleoloģiskajam izskaidrošanas veidam nekas tāpat netiek atņemts.

Bet, tā kā ir pilnīgi nenoteikts un mūsu prātam arī uz visiem laikiem paliks nenosakāms, cik daudz veic dabas mehānisms kā līdzeklis priekš katra galanolūka tajā, un tā kā, ievērojot iepriekš minēto dabas vispārējās iespējas intelligiblo principu, var pat pieņemt, ka tā iespējama atbilstoši abiem vispārīgi saskanīgajiem likumiem (fiziskajiem un galacēloņu

likumiem), lai gan mēs nevaram saprast veidu, kā tas notiek, tad mēs nezinām arī, cik tālu sniedzas mums iespējamais mehānistiskais izskaidrojuma veids; droši zināms ir tikai tas, ka, lai cik tālu mēs šai ziņā varētu iet, šāds izskaidrojuma veids nekad tomēr nav pietiekams lietām, kuras mēs atzīstam par dabas mērķiem, un tātad atbilstoši mūsu sapratnes īpašībai visi tāda veida pamatojumi mums jāpakārto teleoloģiskajam principam.

Uz to dibinās mūsu tiesības un, ņemot vērā, cik svarīga priekš mūsu prāta teorētiskā lietojuma ir dabas izpēte pēc mehānisma principa, arī pienākums – visus dabas produktus un notikumus, pat pašus mērķtīcīgākos, izskaidrot mehāniski tik tālu, cik vien tas ir mūsu spēkos (kuru robežas mēs šai pētījumu veidā nevaram norādīt), turklāt vienmēr paturēt vērā, ka tie dabas produkti, kurus mēs varam pakļaut izpētei, tikai pakārtojot mērķa jēdzienam, kura pamats rodams prātā, mums galu galā, neraugoties uz mehāniskajiem cēloņiem, atbilstoši mūsu prāta būtiskajai īpašībai jāpakārto mērķu cēlonībai.

PIELIKUMS

Teleoloģiskās spriestspējas metodes mācība

79. §

Vai teleoloģija būtu jāapcer kā piederīga dabasmācībai

Visu zinātņu enciklopēdijā katrai zinātnei jāieņem sava noteikta vieta. Ja tā ir filosofiska zinātne, tad tās vietai jāatrodas vai nu šīs enciklopēdijas teorētiskajā, vai praktiskajā daļā, un, ja tās vieta ir pirmajā daļā, tā jāiekļauj vai nu dabasmācībā – ja apcer to, kas var būt pieredzes priekšmets (tātad mācībā par ķermeņiem, mācībā par dvēseli un vispārīgajā zinātnē par pasauli) –, vai mācībā par Dievu (par pasaules kā visu pieredzes priekšmetu kopuma pirmamatu).

Rodas jautājums: kāda vieta pienākas teleoloģijai? Vai tā pieder pie (tā sauktās) dabaszinātnes vai teoloģijas? Tai jāpieder vai nu pie vienas, vai otras, jo neviena zinātne nevar piederēt pie pārejas no vienas zinātnes otrā tāpēc, ka šāda pāreja nozīmē tikai sistēmas artikulāciju jeb organizāciju, nevis vietu sistēmā.

Pats par sevi ir skaidrs, ka teleoloģija nepieder pie teoloģijas kā tās daļa, kaut gan teleoloģijas lietojums teoloģijā var būt sevišķi svarīgs. Jo

teleoloģijas priekšmets ir dabas produkti un to cēlonis, un, lai gan tā norāda uz šo cēloni kā ārpus un pāri dabai esošu pamatu (dievišķu radītāju), taču tā dara to nevis priekš noteicošās, bet (tikai lai spriedumu par lietām pasaulē pakārtotu šādai cilvēka sapratnei atbilstošai idejai kā regulatīvam principam) tikai priekš reflektējošās spriestspējas dabas aplūkojumā.

Bet tikpat maz tā, šķiet, piederas arī pie dabaszinātnes, kurai, lai norādītu objektīvus pamatus dabas produktiem, vajadzīgi noteicošie, nevis tikai reflektējošie principi. Patiešām, dabas teorija jeb dabas fenomenu mehāniskā izskaidrošana ar tās darbīgajiem cēloņiem neko neiegunst ar to, ka aplūkojam šos fenomenus mērķu attiecības aspektā vienu pret otru. Dabas mērķu izvirzīšana tās produktos, ciktāl tie veido sistēmu atbilstoši teleoloģiskiem jēdzieniem, isti piederas tikai pie dabas aprakstīšanas pēc īpašas vadlinijas; prāts tajā gan veic lielisku, pamācošu un praktiski dažā ziņā lietderīgu darbu, bet nesniedz itin nekādus paskaidrojumus par šo formu izcelsmi un to iekšējo iespējamību, kaut arī teorētiskajai dabaszinātnei jānodarbojas tieši ar šiem jautājumiem.

Kā zinātne teleoloģija tāpat nepieder ne pie vienas doktrīnas, bet pieder tikai pie kritikas, proti, pie īpašas izziņāspējas – spriestspējas kritikas. Bet, saturēdama apriorus principus, tā var – un tas tai arī jādara – norādīt metodi, kā jāspriež par dabu pēc galacēloņu principa; tādējādi tās metodei ir vismaz negatīva ietekme uz teorētiskās dabaszinātnes metodi, kā arī uz attiecībām, kādas tai var būt metafizikā pret teoloģiju kā tās propedeitiku.

80. §

Par mehānisma principa nepieciešamo pakārtošanu teleoloģiskajam principam lietas kā dabas mērķa izskaidrošanā

Tiesības balstīties tikai uz mehānisku visu dabas produktu izskaidrošanas veidu pašas par sevi ir pilnīgi neierobežotas, bet *spēja iztikt* tikai ar šādu izskaidrošanas veidu, ņemot vērā mūsu sapratnes īpašību, kad tai ir darišana ar lietām kā dabas mērķiem, ir ne tikai ļoti ierobežota, bet arī ļoti skaidri norobežota, proti, tanī ziņā, ka pēc spriestspējas principa ar pirmo metodi vien itin neko nevar panākt lietu kā dabas mērķu izskaidrošanā, tāpat spriešana par tāda veida produktiem mums vienmēr jāpakārto teleoloģiskajam principam.

Tāpēc ir saprātīgi un pat visai slavējami izsekot dabas mehānismam dabas produktu izskaidrošanas nolūkā tik tālu, cik vien tas ar ticamību

iespējams, un no tā ir jāatsakās nevis tāpēc, ka šāds mēģinājums – mehāniskā ceļā panākt saskaņu ar dabas mērķniecību – *pats par sevi* būtu neiespējams, bet tikai tāpēc, ka tas nav iespējams *mums* kā cilvēkiem, jo tam būtu vajadzīgs nevis juteklisks vērojums un noteiktas zināšanas par dabas inteligiblo substrātu, bet kas cits, uz ko balstoties varētu norādīt pamatu pat parādību mehānismam atbilstoši atsevišķajiem likumiem, taču tas viss pilnīgi pārsniedz mūsu spējas.

Tātad, lai dabas pētnieks nestrādātu ar tīriem zaudējumiem, tad spriedumā par lietām, kuru jēdziens kā dabas mērķu jēdziens ir neapšaubāmi pamatots (proti, spriedumā par organizētām būtnēm), tam vienmēr jāliek pamatā kāda sākotnēja organizācija, kas pati lieto šo mehānismu, lai radītu citas organizētas formas vai lai attīstītu savu formu jaunos veidojumos (kuri tomēr vienmēr izriet no norādītā mērķa un ir atbilstoši šim mērķim).

Ir slavējami ar salīdzināmās anatomijas palīdzību pārbaudīt organizēto radību plašo pasauli, lai pārliecinātos, vai tanī nav sastopams kaut kas līdzīgs sistēmai, un proti, radišanas principa ziņā, lai nevajadzētu apstāties pie sprieduma principa (kas neko nepaskaidro par viņu radišanu) un glēvi atteikties no katras prasības *izprast dabu* šai laukā. Tik daudzu dzīvnieku sugu atbilstība kādai kopējai shēmai, kas, kā šķiet, ir pamatā ne tikai viņu kaulu uzbūvei, bet arī pārējo daļu iekārtojumam, kur plāna apbrīnojamā vienkāršība ar dažu daļu saisinājumu un citu pagarinājumu, ar dažu daļu sarukšanu un citu attīstīšanos varējusi radīt tik lielu daudzveidību, modina dvēselē – kaut arī vāju – cerību staru, ka te kaut ko varbūt varētu gūt ar dabas mehānisma principu, bez kura vispār nevar būt nekādas dabaszinātnes. Šī formu analogija, ciktāl tās, neievērojot lielo dažādību, šķiet esam radītas atbilstoši kopējam pirmtēlam, pastiprina pieņēmumu par to īsteno radniecību, jo tās radījusi kopēja pirmmāte, vienai dzīvnieku sugai pakāpeniski tuvinoties otrai, sākot ar to sugu, kurā mērķu princips šķiet visvairāk apstiprinājies, proti, cilvēku, un beidzot ar polipu, un, sākot ar to, līdz pat sūnām un ķērpjiem un beidzot līdz viszemākajai mums pamanāmai dabas pakāpei – rupjajai matērijai; no tās un tās spēkiem atbilstoši mehāniskajiem likumiem (līdzīgi tiem, pēc kādiem tā darbojas kristālu radišanā), šķiet, cēlusies visa dabas tehnika, kas organizētajās būtnēs mums ir tik neizprotama, ka šķiet, it kā mēs būtu spiesti tās izskaidrošanai domāt kādu citu principu.

Šeit dabas *arheologam* paveras ceļš no senāko tās kataklizmu pāri palikušajām pēdām atbilstoši zināmajam vai nojaustajam mehānismam atvasināt lielās radijumu saimes rašanos (jo tā vajadzētu to iedomāties,

ja minētajai vispārēji savstarpēji saistītajai radniecībai ir kāds pamats). Viņš var iztēloties, kā no Zemes mātes klēpja, kura tikko atstājusi savu haotisko stāvokli (lidzīgi lielam dzīvniekam), sākumā dzimst radijumi ar mazāk mērķtiecīgu formu, bet tie savukārt rada citus, kas izveidojas atbilstošāk radišanas vietai un savām savstarpējām attiecībām; tas turpinātos līdz bridim, kamēr pati šī dzemdētāja māte – sastingusi, pārkaulojusies – būtu ierobežojusi savas dzemdības ar noteiktām, tālāk vairs nemainīgām sugām, un daudzveidība paliktu tāda, kāda tā bijusi šā auglīgā radišanas spēka darbības beigās. – Taču tādā nolūkā minētajam arheologam tomēr jāpiedēvē pirmmātei organizācija, kas mērķtiecīgi vērsta uz visiem šiem radijumiem, jo pretējā gadījumā dzīvnieku un augu valsts produktu mērķtiecīgas formas iespējamība būtu pilnīgi neiedomājama.*

Bet tādā gadījumā viņš izskaidrojuma pamatu tikai atbīdījis tālāk un nevar pretendēt uz to, ka minēto divu valstību radišana būtu padarīta neatkarīga no galacēloņu nosacījuma.

Pat to, kas attiecas uz pārmaiņām, kurām aiz nejaušības pakļauti kādi organizēto sugu indivīdi, – ja atzīstam, ka viņu šādi pārveidotais raksturs kļūst pārmantojams un tiek ietverts dzemdētspējā, – nevaram pamatoti novērtēt citādi kā tikai kā sugā sākotnēji sastopamo dzimtas pašsaglabāšanās labad nepieciešamo mērķtiecīgo dotību nejaušu attīstību, jo sev līdzīgu dzemdēšana, ņemot vērā organizētas būtnes pilnīgo iekšējo mērķtiecību, cieši saistīta ar nosacījumu – neietvert dzemdētspējā neko tādu, kas šādā mērķu sistēmā nepieder pie kādām neattīstītām sākotnējām dotībām. Tiešām, ja neievēro šo principu, tad nevar droši zināt, vai tāda pati nejauša, bezmērķīga izcelsme nevarētu būt arī daudzām

* Šāda veida hipotēzi var nosaukt par pārdrošu prāta dēku; kaut gan varbūt nav daudz dabas pētnieku – pat visvērigāko –, kam tas dažkārt nebūtu ienācis prātā. Jo tā nav tik aplama kā *generatio aequivoca*⁵⁶, ar ko saprot organizētas būtnes radišanu ar rupjās, neorganizētās matērijas mehānismu. Tā vēl aizvien būtu *generatio univoca*⁵⁷ šā vārda vispārīgākajā nozīmē, jo kaut ko organisku radītu cits organiskais, kaut arī specifiski atšķirīgs no tā šajā būtņu veidā, piemēram, ja kādi ūdens dzīvnieki pakāpeniski izveidotos par purva dzīvniekiem, bet tie pēc vairākām paaudzēm – par sauszemes dzīvniekiem. Apriori, tikai prāta spriedumā, pretrunas te nav. Pieredze tomēr nesniedz nevienu šādu piemēru; atbilstoši pieredzei ikviena mums zināmā radišana drīzāk ir *generatio homonyma*⁵⁸, nevis tikai *univoca* pretstatā radišanai no neorganizētas vielas; tā rada produktu, kas arī savā organizācijā ir vienveidīgs ar radītāju, bet *generatio heteronyma*⁵⁹, cik mums zināms no dabas pieredzē gūtajām zināšanām, nekur nav sastopama.

tās formas īpatnībām, kura pašreiz sugā sastopama, un teleoloģijas princips – neuzskatīt par nemērķtiecīgu neko no tā, kas organizētā būtnē saglabājas tās vairošanās procesā, – kļūtu lietojumā visai nedrošs un būtu nozīmīgs tikai pirmciltij (kuru mēs vairs nezinām).

Hjūms tiem, kuri uzskata par nepieciešamu visus šādus dabas mērķus izskaidrot ar teleoloģisku sprieduma principu, t. i., arhitektonisku sapratni, izsaka šādu iebildumu: ar tādām pašām tiesībām varētu jautāt, kā gan šī sapratne iespējama, t. i., kā dažādās spējas un īpašības, kas rada tādas sapratnes iespēju, kurai reizē piemīt radošais spēks, varējušas tik mērķtiecīgi apvienoties kādā būtnē. Taču iebildumam nav nozīmes. Jo visas grūtības, kas saistītas ar jautājumu par tādas lietas pirmradišanu, kura pati sevī ietver mērķus un tikai tāpēc ir izprotama, dibinās uz jautājumu par pamatojuma vienību, lai apvienotu *vienu ārpus otra* esošo daudzveidīgo šai produktā; jo, ja šis pamats tiek pirmsņemts kāda radoša cēloņa kā vienkāršas substances sapratnē, tad uz minēto jautājumu, ciktāl tas ir teleoloģisks, tiek dota apmierinoša atbilde, bet, ja cēloni meklē tikai matērijā kā daudzu viena ārpus otras esošu substanču agregātā, tad pilnīgi trūkst principa vienības priekš iekšēji mērķtiecīgas formas matērijas veidošanā un matērijas *autokrātija* radījumos, kurus mūsu sapratne var izprast tikai kā mērķus, kļūst par vārdu bez jebkādas nozīmes.

Tāpēc arī tie, kuri matērijas objektīvi mērķtiecīgajām formām meklē iespējamības augstāko pamatu, nepiedēvējot tam tomēr sapratni, labprāt padara pasaules veselumam par vienotu, visaptverošu substanci (panteisms) vai (tas ir tikai iepriekš minētā noteiktāks skaidrojums) par vienotai, *vienkāršai substancei* piemītošu daudzo noteiksmju kopumu (spinozisms), lai tikai iegūtu mērķtiecības nosacījumu – pamata *vienību*; turklāt viņi, tiesa, ar tīri ontoloģiskā jēdziena par vienkāršu substanci palīdzību apmierina *vienu* uzdevuma nosacījumu, proti, par vienību teleoloģiskajā savienojumā, taču nenorāda neko tādu, kas apmierinātu *otru* nosacījumu – šīs substances attiecību pret savām sekām kā mērķi, ar ko tuvāk jānoteic minētais ontoloģiskais jautājuma pamatojums, – un tādējādi nekādā ziņā nesniedz nekādu atbildi uz *visu* jautājumu. Jautājums paliek absolūti neatrisināms (mūsu prātam) arī tad, ja mēs šo lietu pirmpamatu neiedomājamies kā vienkāršu *substanci* un tās īpatnību radīt specifisku, uz to pamatotu dabas formu īpašību, proti, mērķu vienību, neiedomājamies kā domājošas substances īpatnību, bet tās attiecību pret dabas formām (aiz nejaušības, kuru sastopam visā, ko domājam iespējamu tikai kā mērķi) neiedomājamies kā *kauzalitātes* attiecību.

81. §

Par mehānisma pievienošanu teleoloģiskajam principam dabas mērķa kā dabas produkta izskaidrojumā

Kā saskaņā ar iepriekšējo paragrāfu nepietiek ar vienu pašu dabas mehānismu, lai varētu domāt organizētas būtnes iespējamību, bet (vismaz atbilstoši mūsu izziņātspējas īpašībai) tas sākotnēji jāpakārto apzināti darbīgam cēlonim, tāpat nepietiek tikai ar teleoloģisku šādas būtnes pamatojumu, lai to reizē aplūkotu un par to spriestu kā par dabas produktu, ja tā mehānisms netiek pievienots būtnei kā kāda apzināti darbīga cēloņa rīks – cēloņa, kura mērķiem daba savos mehāniskajos likumos tomēr ir pakārtota. Mūsu prāts nespēj izprast šādas divu dažādu cēlonības veidu savienošanas iespēju, proti, dabas tās vispārīgajā likumbā savienošanu ar ideju, ko daba ierobežo ar īpašu formu, priekš kuras tai pašai par sevi nav nekāda pamata; šāda iespēja mīt dabas pārjutekliskajā substrātā, par kuru mēs apstiprinoši nevaram pateikt neko citu kā tikai to, ka tā ir būtne pati par sevi, kas mums zināma tikai tās parādībā. Bet princips – viss, ko mēs pieņemam kā piederīgu šai dabai (*phaenomenon*) un kā tās produktu, mums jādomā kā ar to saistīts arī atbilstoši mehāniskajiem likumiem – nekādā ziņā tomēr nezaudē spēku, jo bez šā cēlonības veida organizētās būtnes kā dabas mērķa taču nebūtu dabas produktu.

Ja pieņemam šādu būtņu radīšanas teleoloģisko principu (citādi tas arī nevar būt), tad to iekšēji mērķtiecīgās formas cēloņa pamatā var likt vai nu *okazionālismu*⁶⁰, vai *prestabilismu*⁶¹. Saskaņā ar pirmo augstākais pasaules cēlonis atbilstoši savai idejai katras apaugļošanās gadījumā tieši dotu matērijai, kura tajā sajaucas, organisko veidojumu; saskaņā ar otro šis augstākais cēlonis savas gudribas sākotnējos produktos būtu ielicis tikai iedīgļus, ar kuru palīdzību organiska būtne rada sev līdzīgu būtni un suga pastāvīgi sevi uztur, tāpat kā daba, nodarbodamās ar individu sagraušanu, nemitīgi aizstāj to zudumu. Ja pieņem organizēto būtņu radīšanas okazionālismu, tad pilnīgi zūd visa daba, bet līdz ar to arī katrs prāta lietojums spriešanā par šāda veida radījumu iespējamību, tāpēc var pieņemt, ka šādu sistēmu noraidis ikviens, kas kaut cik interesējas par filosofiju.

Prestabilisms savukārt var rīkoties divējādi, proti, tas uzlūko katru organisku būtni, ko dzemdējusi tai līdzīga būtne, vai nu par tās *eduktu*⁶², vai *produktu*. Dzemdējumu tikai kā eduktu sistēmu sauc par *individuālās preformācijas*⁶³ sistēmu jeb *evolūcijas teoriju*; dzemdējumu kā produktu sistēmu sauc par *epiģenēzes*⁶⁴ sistēmu. Šo sistēmu var saukt

arī par sugas *preformācijas* sistēmu, jo dzemdētāju produktīvā spēja taču pēc iekšējās mērķtiecīgās iedabas, kas piešķirta to sugai, tātad specifiskā forma, *virtualiter*⁶⁵ bijusi iepriekš izveidota. Atbilstoši tam individuālajai preformācijai pretējo teoriju labāk būtu saukt par *involūcijas teoriju* (jeb ieslēgšanas teoriju).

Evolūcijas teorijas aizstāvji, kas ikvienu individu izslēdz no dabas veidojošā spēka, lai liktu tam nākt tieši no radītāja rokas, tomēr nebija uzdrošinājušies pieņemt okazionālisma hipotēzi, kurai atbilstoši savienošanās būtu tikai formalitāte, kam pastāvēt augstākais saprātīgais pasaules cēlonis katru reizi pašrocīgi rada augli un mātei atstāj tikai šā augļa attīstīšanu un barošanu. Viņi nostājušies preformācijas pusē, it kā nebūtu vienalga, vai šādu formu izcelšanos pārdabiskā veidā pieļaujam pasaules sākumā vai tās turpmākajā gaitā, un it kā ar gadījuma rakstura radīšanu drīzāk netiktu aiztaupīts liels daudzums pārdabisku ierīkojumu, kas būtu vajadzīgi, lai pasaules sākumā izveidotais embrijs visu ilgo laiku līdz savai attīstībai neciestu no dabas postošajiem spēkiem un saglabātos vesels, tāpat arī lai neizmērojami lielākā skaitā šādas preformētas būtnes, kurām kādreiz vajadzētu tikt attīstītām, – un līdz ar tām tikpat daudzas radības – netiktu padarītas nevajadzīgas un bezmērķīgas. Taču viņi gribējuši vismaz kaut ko šai ziņā atstāt dabai, lai nenonāktu pilnīgā hiperfizikā, kas var iztikt bez jebkāda dabiska izskaidrojuma. Viņi gan vēl cieši turējās pie savas hiperfizikas, atzīdami pat izdzimtenos (kurus taču nekādi nevar uzskatīt par dabas mērķiem) apbrīnojamu mērķtiecību, kaut tām būtu nozīme tikai, lai anatomi kādreiz no šādas bezmērķīgas mērķtiecības izjustu satriecošu pārsteigumu. Kaut viņiem bastardu dzemdēšanu nekādi neizdevās atbilstoši pielāgot preformācijas sistēmai, tomēr bija jāatzīst, ka virišķo radījumu sēklai, kurai viņi citādi bija piešķīruši tikai mehānisku ipašību – kalpot par pirmo barības līdzekli embrijam –, piemīt arī mērķtiecīgi veidojošs spēks, kādu attiecībā uz divu tās pašas sugas īpatņu radīšanas produktu viņi taču negribēja atzīt nevienam no abiem.

Ja turpretim arī nezinātu *epiģenēzes* aizstāvja lielo priekšrocību, kāda viņam ir teorijas pierādīšanai empīrisko pamatojumu ziņā salīdzinājumā ar evolūcijas teorijas aizstāvi, prāts tomēr jau no paša sākuma ar sevišķu labvēlību iestātos par viņa izskaidrojuma veidu, jo attiecībā uz lietām, kuras sākotnēji var iedomāties kā iespējamās tikai atbilstoši mērķu cēlonībai, viņš tomēr uzlūko dabu – vismaz pēcnācēju radīšanas ziņā – par tādu, kas rada pati, nevis tikai tādu, kas attīsta, un tādējādi, pieļaujot minimālu pārdabiskā līdzdalību, visu sekojošo no paša pirmsākuma tomēr atstāj dabai (taču neko nenoteicot par šo pirmsākumu, kura izskaidrošanā

fizika vispār cieš neveiksmi, lai kāda būtu cēloņu virkne, ar kuru mēģina to panākt).

Attiecībā uz epigēnēzes teoriju tiklab tās pierādīšanai, kā arī lietojuma isto principu pamatošanai, pa daļai ierobežojot tās pārlicīgi plašo lietojumu, neviens nav devis tik lielu ieguldījumu kā galma padomnieks Blūmenbaha⁶⁶ kungs. Ikvienu šo veidojumu fizisko izskaidrojumu viņš sāk ar organizēto matēriju. Viņš pamatoti uzskata par nesaprātīgu to, ka rupjā matērija sākotnēji veidojusi pati sevi pēc mehāniskajiem likumiem, ka no nedzīvās dabas būtu varējusi izcelties dzīvība un ka matērija pati no sevis būtu varējusi iekļauties tādas mērķtiecības formā, kas pati no sevis pastāv joprojām; taču reizē viņš dabas mehānismam, kas darbojas atbilstoši mums neizdibināmam kādas sākotnējās *organizācijas principam*, pieļauj nenosakāmu, taču reizē arī neapšaubāmu lomu; šajā sakarībā viņš matērijas spēju (atšķirībā no tai vispārēji piemītošās tīri mehāniskās veidošanas spējas) organizētā ķermenī nosauc par *veidošanas dziņu* (kas it kā pakļauta pirmās augstākai vadībai un norādījumam).

82. §

Par teleoloģisko sistēmu organizēto būtņu ārējās attiecībās

Ar ārējo mērķtiecību es saprotu tādu mērķtiecību, kur viena dabas lieta kalpo kādai citai lietai kā līdzeklis mērķim. Lietas, kurām nav iekšējas mērķtiecības vai kurām šāda mērķtiecība nav to iespējamības priekšnosacījums, kā, piemēram, zeme, gaiss, ūdens u. c., tomēr ārēji, t. i., attiecībā pret citām būtnēm, var būt visai mērķtiecīgas; bet šīm būtnēm vienmēr jābūt organizētām būtnēm, t. i., dabas mērķiem, jo citādi arī par pirmajām nevarētu spriest kā par līdzekli. Tā ūdeni, gaisu, zemi nevar uzskatīt par līdzekli kalnu grēdām, jo kalni paši par sevi nesatur neko tādu, kas prasītu to iespējamības pamatojumu atbilstoši mērķiem, attiecībā pret kuriem to cēloni tāpat nekad nevar iedomāties ar (šim nolūkam noderīga) līdzekļa predikāta palīdzību.

Ārējā mērķtiecība ir gluži cits jēdziens nekā iekšējā mērķtiecība; iekšējā mērķtiecība ir saistīta ar priekšmeta iespējamību neatkarīgi no tā, vai priekšmeta īstenība pati ir vai nav mērķis. Par organizētu būtni vēl var jautāt, kādam nolūkam tā eksistē, bet tas ir daudz grūtāk, ja runa ir par lietām, kurās mēs atskāršam tikai dabas mehānisma rezultātu. Jo organizētajās būtnēs mēs jau iedomājamies cēlonību atbilstoši mērķiem priekš to iekšējās iespējamības, proti, kādu radošo sapratni, un attiecinām šo

darbīgo spēju uz tās noteicējpamatu, nolūku. Ir tikai viena vienīga ārēja mērķtiecība, kas atrodas ciešā saistībā ar iekšējo organizācijas mērķtiecību un kas, neizraisot jautājumu, kādā gan īsti nolūkā jāeksistē šai tādā veidā organizētajai būtnei, ārējā attiecībā tomēr kalpo par līdzekli mērķa sasniegšanai. Tā ir abu dzimumu organizācija to attiecībā vienam pret otru savas sugas turpināšanai, jo šajā gadījumā – tāpat kā individa sakarībā – var jautāt: kāpēc šādam pārim jāeksistē? Atbilde ir šāda: tas visupirms veido *organizējošu* veselumu, kaut arī ne organizētu vienā ķermenī.

Ja tagad jautā, kādā nolūkā lieta eksistē, tad atbilde būs vai nu: tās esamībai un tās radīšanai nav itin nekādas attiecības pret apzināti darbīgu cēloni, – un tādā gadījumā vienmēr domā tās izcelsmi no dabas mehānisma, vai: pastāv kāds apzināts lietas (kā nejaušas dabas būtnes) esamības pamats – un šo domu diezin vai var šķirt no organizētas lietas jēdziena, jo, tā kā tās iekšējai iespējai mums jāpiešķir galacēloņu kauzālitate un ideja, kas ir šās kauzālitates pamatā, tad arī šāda produkta eksistenci mēs varam domāt tikai kā mērķi un ne citādi. Jo iedomātās sekas, priekšstats par kurām reizē ir saprātīgā darbīgā cēloņa noteicējpamats to radīšanai, sauc par *mērķi*. Šai gadījumā tādat var vai nu sacīt: šādas dabas būtnes eksistences mērķis ir tajā pašā, t. i., tas ir ne tikai mērķis, bet arī *galamērķis*, – vai: mērķis ir ārpus šās būtnes citās dabas būtnēs, t. i., būtne eksistē mērķtiecīgi nevis kā *galamērķis*, bet nepieciešami reizē kā līdzeklis.

Bet, ja aplūkojam visu dabu, tad mēs neatrodam tani kā dabā nevienu būtni, kas varētu pretendēt būt par radības *galamērķi*, un var pat apriori pierādīt, ka tas, kas dabai varbūt vēl atbilstoši visām iedomājamām noteiksmēm un īpašībām, ar kādām to varētu apveltīt, varētu būt *augstākais mērķis*, nekad tomēr kā dabas lieta nevar būt *galamērķis*.

Ja paraugāties uz augu valsti, tad neizmērojamā auglība, ar kādu tā izplatās gandrīz vai katrā augsnē, varētu sākumā novest mūs pie domas – uzskatīt to tikai par tādu pašu dabas mehānisma produktu, kāds atklājas minerālu valsts veidojumos. Taču tuvāka iepazīšanās ar tani sastopamo neapprakstāmi gudro organizāciju liek mums atteikties no šās domas un izvirzīt jautājumu: kādam nolūkam šie radījumi eksistē? Ja atbildam, ka augi eksistē priekš dzīvnieku valsts, kas no tiem pārtiek, lai varētu tik lielā sugu daudzveidībā izplatīties pa visu zemi, tad savukārt rodas jautājums: kādam gan nolūkam eksistē šie zālēdāji dzīvnieki? Atbilde varbūt varētu būt šāda: tie eksistē priekš plēsīgiem zvēriem, kuri var pārtikt tikai no tā, kas ir dzīvs. Visbeidzot rodas jautājums: kam kalpo šādi zvēri līdz ar iepriekšminētām dabas valstīm? Cilvēkam – tā visa ļoti

daudzveidīgajam lietojumam, ko cilvēkam māca viņa sapratne, un cilvēks ir radības augstākais mērķis šeit virs zemes, jo viņš ir vienīgā būtne virs zemes, kas var darināt sev jēdzienu par mērķiem un no mērķtiecīgi veidotu lietu agregāta ar sava prāta palīdzību radīt mērķu sistēmu.

Līdz ar Linneju varētu iet šķietami pretēju ceļu un sacīt: augēdāji dzīvnieki eksistē, lai ierobežotu augu valsts lielo auglību, nomācot daudzās tās sugas; plēsīgie zvēri eksistē, lai nospraustu robežas zālēdāju dzīvnieku rījīgumam; beidzot, cilvēks eksistē, lai, vajājot šos zvērus un samazinot viņu skaitu, nodibinātu zināmu līdzsvaru starp dabas radošajiem un iznīcinošajiem spēkiem. Un tādējādi cilvēkam, lai arī cik augstu viņu kā mērķi varētu vērtēt noteiktā attiecībā, citā attiecībā tomēr savukārt būtu tikai līdzekļa pakāpē.

Ja par principu izvēlamies objektīvu mērķtiecību zemes radijumu sugu daudzveidībā un viņu kā mērķtiecīgi konstruētu būtni savstarpējā ārējā attiecībā, tad pavisam atbilstoši prātam nāksies domāt šai attiecībā savukārt zināmu organizāciju un visu dabas valstu sistēmu atbilstoši galacēloņiem. Taču pieredze te, kā šķiet, runā noteikti pretim prāta maksimai, it īpaši attiecībā uz dabas augstāko mērķi, kas nepieciešams šādas sistēmas iespējamībai un ko mēs nevaram pirmspieņemt nekur citur kā cilvēkā; attiecībā uz viņu kā vienu no daudzajām dzīvnieku sugām daba nav izdarījusi ne mazāko izņēmumu ne savu postošo, ne arī radošo spēku ziņā, pakļaujot visu dabas mehānismam bez jebkāda mērķa.

Pirmais, kam uz zemes vajadzētu tikt apzināti ierīkotam priekš dabas būtnu mērķtiecīga veseluma radīšanas, laikam gan būtu dzīves vieta, augsne un vide, uz kuras un kurā tām būtu jādzīvo. Taču tuvāka iepazīšanās ar šā visu organisko radijumu pamata īpašībām nesniedz norādījumus par kaut kādiem citiem cēloņiem bez neapzināti darbigajiem, kas dzemdēšanu, kārtību un mērķus drīzāk posta, nekā veicina. Sauszeme un jūra ne tikai glabā sevī senu varenu postījumu pēdas, kuri skāruši tās un visus radijumus uz zemes un jūrā, bet visa to uzbūve, zemes slāņi un jūras robežas izskatās kā mežonīgu, varenu spēku rezultāts – spēku, kas darbojušies haotiskā dabas stāvoklī. Lai cik mērķtiecīgi iekārtots tagad liktos sauszemes veidojums, uzbūve un nokalnes no gaisa nākošo ūdeņu uzņemšanai, avotu dzīslām starp dažādiem zemes slāņiem (priekš dažādiem produktiem) un straumju plūdumam, tuvāka izpēte tomēr pierāda, ka tas viss radies daļēji uguns, daļēji ūdens izvirdumu vai arī trakojoša okeāna darbības rezultātā; tas attiecas gan uz šāda veidojuma pirmradīšanu, gan arī it īpaši uz tā vēlāko pārveidojumu līdz ar tā pirmo organisko radijumu bojāeju. *

* Ja reiz pieņemtais *dabas vēstures* nosaukums jāpatur dabas aprakstišanai, tad to, ko tas burtiski nozīmē, proti, priekšstatu par zemes kādreizējo *seno*

Ja dzīves vieta – augsne (zeme) un mātes klēpis (jūra) – priekš visiem šiem radijumiem nenorāda ne uz kādu citu kā tikai pilnīgi neapzinātu radišanas mehānismu, tad kā un ar kādām tiesībām mēs varam priekš šiem produktiem prasīt citu izcelsmi vai aizstāvēt tādu viedokli? Pat ja, kā to, šķiet, pierāda (pēc Kampera atzinuma) minēto dabas katastrofu atlieku rūpīga pārbaude, cilvēks nebija ierauts šais kataklizmās, tad tomēr viņš ir atkarīgs no visiem zemes radijumiem tādā mērā, ka, atzīstot pār visiem valdošu dabas mehānismu, arī cilvēks jāuzskata par iekļautu tajā, kaut gan sapratne būtu (vismaz lielāko tiesu) varējusi viņu paglābt šais postījumos.

Bet šis arguments, šķiet, pierāda vairāk, nekā to prasīja nolūks, kādā tas tika izvirzīts, proti, ne tikai to, ka cilvēks nevar būt dabas pēdējais mērķis un ka tā paša iemesla dēļ organizēto dabas lietu agregāts virs zemes nevar būt mērķu sistēma, bet ka pat dabas produktiem, kurus iepriekš uzskatīja par dabas mērķiem, nav nekāda cita izcelsme kā dabas mehānisms.

Taču iepriekš minētajā dabas būtņu mehāniskā un teleoloģiskā radišanas veida principu antinomijas atrisinājumā mēs redzējām: tā kā šie principi attiecībā uz dabu, kas veido pēc saviem īpašiem likumiem (kuru sistēmātiskā kopsakara izdibināšanai mums tomēr trūkst atslēgas), ir tikai reflektējošās spriestspējas principi, kuri, protams, nenoteic to sākotnēji pašu par sevi, bet tikai izsaka to, ka mēs, ņemot vērā mūsu sapratnes un prāta īpašības, nevaram šāda veida būtņu sākotnēji domāt citādi kā atbilstoši galacēloņiem, tad vislielākie centieni, pat pārdrošība mēģinājumos izskaidrot tās mehāniski ir ne tikai atļauta, bet mūsu prāts mūs uz to arī aicina, lai gan mēs zinām, ka mūsu sapratnes īpašā veida un ierobežotības subjektīvo iemeslu pēc (un nevis varbūt tāpēc, ka radišanas mehānisms pats par sevi runātu pretim izcelsmei atbilstoši mērķiem) ar to nekad nebūs pietiekami un ka, visbeidzot, dabas (tiklab ārpus mums, kā mūsos) pārjutekliskajā principā gluži labi var apvienoties abi veidi, kā mēs priekšstatām dabas iespēju, jo priekšstatīšanas

stāvokli, par kuru tomēr pamatoti var uzdrošināties izsacīt pieņēmumus, kaut arī nedrīkst cerēt uz drošām zināšanām, pretstatā mākslai vajadzētu saukt par *dabas arheoloģiju*. Pie dabas arheoloģijas piederētos pārakmeņojumi, bet pie dabas mākslas – apdarināti akmeņi utt. Jo, tā kā pie šādas arheoloģijas (ar zemes teorijas nosaukumu) patiešām nepārtraukti strādā, kaut arī darbs, kā tas arī pienākas, sokas lēnām, tad šāds nosaukums būtu piešķirts nevis kādai tikai iedomātai dabas pētniecībai, bet gan tādai, uz kuru mūs ielūdz un aicina pati daba.

veids atbilstoši galacēloņiem, ja tas tiecas izteikt spriedumus par priekšmetiem ne tikai kā parādībām, bet prasa attiecināt pašas šīs parādības līdz ar to principiem uz pārvērtējo substrātu, lai rastu iespēju to vienības likumiem, kurus nevar iedomāties citādi kā ar mērķu palīdzību (to skaitā prātam ir arī pārvērtēji mērķi), ir tikai mūsu prāta lietojuma subjektīvs nosacījums.

83. §

Par dabas kā teleoloģiskas sistēmas augstāko mērķi

Iepriekšējā paragrāfā mēs parādījām, ka mums ir pietiekams pamats atbilstoši prāta pamatprincipiem uzskatīt – gan nevis priekš noteicošās, bet reflektējošās spriestspējas – cilvēku ne tikai līdzīgi visām organizētām būtnēm par dabas mērķi, bet šeit, uz Zemes, par dabas *augstāko mērķi*, attiecībā pret kuru visas pārējās dabas lietas izveido mērķu sistēmu. Ja nu pašā cilvēkā nepieciešami sastopam to, kas, pateicoties viņa saistībai ar dabu, veicināms kā mērķis, tad vai nu tam jābūt mērķim, ko var apmierināt ar dabas labdarību, vai arī tā ir noderība un prasme īstenot visādus mērķus, kuriem cilvēks var lietot dabu (ārēji un iekšēji). Pirmais dabas mērķis būtu cilvēka *svētlaimē*, bet otrais – viņa *kultūra*.

Svētlaimes jēdziens nav tāds jēdziens, ko cilvēks varbūt abstrahē no saviem instinktiem un tādējādi aizgūst no dzīvnieciskuma sevī pašā, tas ir tikai *ideja* par tādu stāvokli, kam viņš savu stāvokli grib padarīt adekvātu ar tīri empīriskiem nosacījumiem (kas nav iespējams). Viņš ieskicē pats sev šo ideju, un proti, kategoriskā veidā ar savu sapratni saistībā ar iztēli un jutekļiem; viņš maina šo jēdzienu tik bieži, ka daba, pat pilnībā pakļaudamās viņa patvaļai, tomēr nekādā ziņā nevarētu pieņemt noteiktu vispārīgu un stingru likumu, lai saskaņotos ar šo mainīgo jēdzienu un tādējādi arī ar mērķi, ko katrs sev patvaļīgi izvirzījis. Bet, ja mēs vai nu pazeminātu šo svētlaimes jēdzienu līdz patiesajai dabas vajadzībai, uz kuru pilnā vienprātībā tiecas visa mūsu suga, vai arī gribētu vērst visus mūsu centienus uz māku izvirzīt iedomātus mērķus, tad tomēr cilvēks nekad nerasniegtu to, ko viņš izprot ar svētlaimi un kas īstenībā ir viņa pašā dabas augstākais mērķis (nevis brīvības mērķis), jo viņa daba nav tāda, kas kaut kur apstātos un apmierinātos ar iegūto un baudu. Taču nav pamata uzskatīt, ka daba būtu viņu izraudzījusi par savu miluli un salīdzinājumā ar citiem dzīvniekiem aplaimojusi ar labumiem; drīzāk gan daba savos postošajos darbos – mēri, badā, plūdos, salā, citu lielu

un mazu dzīvnieku uzbrukumos u. tml. – saudzējusi viņu tikpat maz kā ikvienu citu dzīvnieku; vēl jo vairāk – paša *dabisko dotību* bezjēdzīgums noved viņu pie izdomātām mocībām un nelaimēm, kuras sagādājuši paša sugas pārstāvji kundzības spaidu, barbarisku karu u. c. veidā; turklāt cilvēks pats, cik spēdams, veicina savas sugas iznīcināšanu tā, ka pat vislabvēlīgākā daba ārpus mums nespētu sasniegt savu mērķi tās sistēmā uz zemes, ja šis mērķis būtu vērsts uz mūsu sugas svētlaimi, jo daba mūsos nav pret to uzņēmīga. Tātad cilvēks vienmēr ir tikai posms dabas mērķu virknē; attiecībā uz dažiem mērķiem viņš gan ir princips, kādam daba, šķiet, viņu nolēmusi, piešķirot atbilstošas dotības, jo viņš pats sevi par tādu padara, bet reizē kalpo arī par līdzekli mērķniecības uzturēšanai pārējo posmu mehānismā. Kā vienīgā būtne virs zemes, kurai ir sapratne, tātad spēja pašai sev patvaļīgi nospraust mērķus, viņš gan ir titulēts par dabas valdnieku, bet, ja dabu uzskata par teleoloģisku sistēmu, savas būtības ziņā viņš ir dabas augstākais mērķis, taču vienmēr tikai ar nosacījumu, proti, ka viņam ir prasme un griba piešķirt tai un sev pašam tādu mērķa attiecību, kas savā pašpietiekamībā varētu būt neatkarīga no dabas, tātad varētu būt galamērķis, kas tomēr nepavisam nav jāmeklē dabā.

Bet, lai noskaidrotu, kur mums cilvēkā vismaz jāstata šis *augstākais* dabas *mērķis*, ir jāizdibina, ko spēj veikt daba, lai viņu sagatavotu tam, kas viņam pašam jādara, lai būtu augstākais mērķis, un tas jānošķir no citiem mērķiem, kuru iespējamība dibinās uz nosacījumiem, kādus varam sagaidīt tikai no dabas. Pie tāda veida nosacījumiem pieder svētlaimē zemes virsū, ar ko izprot visu mērķu kopumu, kuri iespējami, pateicoties dabai ārpus cilvēka un cilvēkā; tā ir visu viņa mērķu matērija zemes virsū, kuri, ja viņš tos padara par savu vienīgo mērķi, atņem viņam spēju nospraust savai paša eksistencei galamērķi un panākt saskaņu ar to. Tātad no visiem viņa mērķiem dabā pāri paliek tikai formālais subjektīvais nosacījums, proti, spēja vispār izvirzīt sev pašam mērķus un (neatkarīgi no dabas viņa mērķu noteikšanā) izmantot dabu kā līdzekli atbilstoši savu brīvo mērķu maksimām vispār; tādām ir jābūt dabas galamērķim, kas atrodas ārpus tās, to daba var realizēt, un tas tātad var tikt uzskatīts par dabas augstāko mērķi. Izraisīt saprātīgā būtnē spēju izvirzīt sev jebkurus mērķus vispār (tātad tās brīvībā) ir *kultūra*. Tātad tikai kultūra var būt augstākais mērķis, ko pamatoti var piedēvēt dabai attiecībā uz cilvēku sugu (nevis cilvēka svētlaimē zemes virsū, nedz arī spēja būt par svarīgāko rīku kārtības un vienprātības iedibināšanai bezprāta dabā ārpus viņa).

Ne katra kultūra tomēr ir pietiekama šim augstākajam dabas mērķim. *Prasmes* kultūra, protams, ir galvenais subjektīvais nosacījums spējai

sasniegt mērķi vispār, bet tā tomēr nav pietiekama, lai ietekmētu *gribu* tās mērķu noteikšanā un izvēlē, kas taču visā apjomā būtiski pieder pie spējas izvirzīt mērķus. Augstākais nosacījums noderīgumam tam, ko varētu saukt par audzināšanas kultūru (disciplīnu), ir negatīvs un izpaužas gribas atbrivošanā no iekāru despotisma, kuras mūs, piesaistītus kādām dabas lietām, dara nespējīgus pašiem veikt izvēli; mēs ļaujam sevi savāžot dziņām, kuras daba mums devusi tikai kā vadlīniju, lai nepamestu novārtā vai nepārkāptu dzīvnieciskuma uzdevumu mūsos, kaut arī esam pietiekami brīvi važas pievilkt vai atlaist, pagarināt vai saīsināt, kad to prasa prāta mērķi.

Prasme cilvēku sugā nevar tikt isti attīstīta citādi, kā pastāvot nevienlīdzībai; lielākā daļa cilvēku apmierina savas vajadzības it kā mehāniski, jo nav vajadzīga īpaša māksla, lai sagādātu ērtības un brīvu laiku citiem, kas izkopj mazāk nepieciešamās kultūras nozares – zinātņi un mākslu – un nospiež vairākumu sūra darba stāvokli, kur baudi ir visai maz; tomēr arī uz šo šķiru pamazām izplatās kaut kas no augstāko šķiru kultūras. Bet ciešanas, kas saistītas ar kultūras progresu (šās attīstības augstākā pakāpe, ja tieksme pēc nevajadzīgā jau sāk kaitēt vajadzīgajam, saucas greznība), palielinās abām pusēm vienlīdz stipri: vienā pusē aiz svešas varmācības, bet otrā – aiz iekšējas neapmierinātības, taču šī ārēji spožā nabadzība tomēr saistīta ar cilvēku sugas dabisko dotību attīstīšanu, un pašas dabas mērķis, kaut arī tas nav mūsu mērķis, tomēr tiek sasniegts. Formālais nosacījums, kas vienīgais ļauj dabai sasniegt šo savu galanolūku, ir tāda cilvēku savstarpējo attiecību iekārta, kur kaitējumam, ko izraisa dažādu brīvību sadursme, tiek pretstatīta likumīga vara kādā veselumā, ko sauc par *pilsonisko sabiedrību*, jo tikai šādā sabiedrībā iespējama dabas dotību visplašākā attīstība. Taču papildus vēl būtu vajadzīgs – pat ja cilvēki būtu pietiekami saprātīgi, lai tādu atrastu, un pietiekami gudri, lai labprātīgi pakļautos tās spaidiem, – *pasaules pilsoniskais* veselums, t. i., visu valstu sistēma, kas spētu novērst savstarpēja kaitējuma briesmas. Ja nav šās sistēmas un paturam vērā šķēršļus, kādus pat šāda projekta iespējai liek ceļā visupirms to cilvēku godkāre, varaskāre un mantkāriba, kuru rokās atrodas vara, tad ir nenovēršams *karš* (kurā vai nu valstis saskaldās un sadrūp mazākās, vai viena valsts pievieno sev citas – mazākas valstis un cenšas izveidot lielāku veselumu); karš, būdams neapzināts (nevaldāmu kaislību izraisīts) cilvēku mēģinājums, bet līdz ar to dziļi slēpts varbūt apzināts augstākās gudrības mēģinājums ja arī ne iedibināt, tad vismaz sagatavot likumību un valstu brīvību un līdz ar to – sagatavot morāli pamatotas sistēmas vienību, neraugoties uz visdrausmīgākajām nelaimēm, kādas tas sagādā cilvēku

dzimumam, un varbūt vēl jo lielākām nelaimēm, kādas nākas ciest miera laikā, pastāvīgi gatavojoties karam, tomēr ir papildu stimulš (kamēr aizvien vairāk attālinās cerība panākt tautas svētlaiimes miera stāvokli) visu kultūrai kalpojošo talantu attīstīšanai līdz visaugstākajai pakāpei⁶⁷.

Ja runa ir par tieksmju disciplīnu, kuru dabiskie iedīgļi attiecībā uz mūsu kā dzīvnieku sugas sūtību ir gluži mērķtiecīgi, bet kuras visai apgrūtina cilvēces attīstību, tad arī attiecībā uz šo otro kultūras prasību redzami mērķtiecīgi dabas centieni pilnveidoties, un tas dara mūs uzņēmīgus pret mērķiem, kas ir augstāki nekā tie, kurus var sniegt pati daba. Nevar noliegt ļaunuma pārsvaru, kādu mums uzkrāj gaumes izsmalcināšana līdz pat tās idealizēšanai un pat greznība zinātņu laukā, radot augsni iedomībai, jo daudzas šādā ceļā izraisītas tieksmes nav apmierināmas; taču nav arī noliedzams dabas mērķis aizvien vairāk mazināt to tieksmju rupjību un nevaldāmību, kuras drīzāk pieder pie dzīvnieciskuma mūsos un vairāk par visu darbojas pretim mūsu augstākā aicinājuma piepildījumam (tātad tieksmes pēc baudas), un aizvien vairāk atbrīvojot vietu cilvēces attīstībai. Daiļā māksla un zinātnes, kas ar vispārēji izpaužamu patiku un ar slīpējumu un izsmalcinātību sabiedriskajā saskarsmē, ja arī nedara cilvēku tikumiski labāku, tomēr dara viņu civilizētu un ļoti lielā mērā mazina jutekliskās sliekšmes varmācību, ar to sagatavojot cilvēku tādām valdīšanas veidam, kur prātam jābūt vienīgajam varas nesējam; tomēr nelaimes, ar kādām mūs piemeklē pa daļai daba, pa daļai cilvēku muļķīgais savtīgums, tanī pašā laikā mobilizē, pastiprina un norūda dvēseles spēkus, lai mēs varētu šīs nelaimes atvairīt, un tādējādi tie ļauj izjust mūsos apslēpti mitošo spēju sasniegt augstākus mērķus.*

* Nav grūti saprast, ko *mums* nozīmētu dzīve, ja tā tiktu novērtēta tikai pēc tā, ko *baudām* (pēc visu tieksmju summas dabiskā mērķa – svētlaiimes). Šī vērtība noslid zem nulles, jo kas gan gribētu no jauna uzņemties dzīves ceļu ar tiem pašiem nosacījumiem vai pat pēc jauna pašdarināta (taču dabas norisei atbilstoša) plāna, kas tomēr dibinātos tikai uz baudu? Iepriekš jau tika parādīts, kāda vērtība ir dzīvei atbilstoši tam, ko tā satur sevi, ja dzīvojam saskaņā ar mērķi, kāds ir dabai, izmantojot mūs, un kas pastāv tanī, ko *darām* (nevis tikai baudām), bet mēs vienmēr tomēr esam tikai līdzeklis nenoteiktajam galamērķim. Tātad paliek vien tā vērtība, kuru mēs paši piešķiram savai dzīvei ar to, ko ne tikai darām, bet darām mērķtiecīgi tik neatkarīgi no dabas, ka pat dabas eksistence var būt mērķis tikai ar šo nosacījumu.

84. §

Par pasaules esības, t. i., paša radījuma, mērķi

Galamērķis ir tāds mērķis, kam nav vajadzīgs nekāds cits mērķis kā tā iespējamības nosacījums.

Ja par dabas mērķniecības izskaidrojuma pamatu pieņem tikai tās mehānismu, tad nevar jautāt, kādam nolūkam lietas eksistē pasaulē, jo tādā gadījumā atbilstoši šādai ideālistiskai sistēmai runa ir tikai par lietu fizisko iespējamību (domāt šīs lietas kā mērķus būtu tukša prātošana bez objekta); vai nu šo lietu formu izskaidrotu ar nejaušību, vai aklū nepieciešamību, abos gadījumos minētais jautājums būtu tukšs jautājums. Bet, ja mēs uzskatām, ka mērķa saistība pasaulē ir reāla, un ja atzīstam priekš tās īpašu kauzalitātes veidu, proti, *apzināti darbīga cēloņa* kauzalitāti, tad mēs nevaram palikt pie jautājuma, kādā nolūkā pasaules lietām (organizētām būtnēm) ir tāda vai citāda forma, kādā nolūkā daba tās nostādījusi tādās vai citādās attiecībās ar citām lietām; bet, ja tiek domāta sapratne, kas jāuzskata par tādu formu iespējamības cēloni, kādas īsteni sastopamas lietās, tad jājautā arī par objektīvo pamatojumu, kas varētu noteikt produktīvo sapratni šāda veida darbībai; šis pamatojums arī ir lietu esības galamērķis.

Iepriekš es sacīju, ka galamērķis nav mērķis, kura sasniegšanai un radīšanai atbilstoši tā idejai pietiktu ar dabu, jo šis mērķis ir nenosacīts. Tiešām, dabā (kā jutekliski uztveramā būtībā) nav nekā tāda, kura noteicējamats, kas atrodas tajā pašā, savukārt vienmēr nebūtu nosacīts; un tas sakāms ne tikai par dabu ārpus mums (materiālo), bet arī par dabu mūsos (domājošo); pats par sevi saprotams, ka es aplūkoju sevi tikai to, kas ir daba. Bet lietai, kurai kādas savas objektīvas īpašības pēc nepieciešami jāeksistē kā saprātīga cēloņa galamērķim, jābūt tādai, lai mērķu virknē tā būtu atkarīga tikai no viena nosacījuma – no savas idejas.

Bet pasaulē mums ir tikai viens vienīgs tādu būtņu veids, kuru kauzalitāte ir teleoloģiska, t. i., vērsta uz mērķiem, un reizē iekārtota tā, ka likumu, pēc kura tām jānoteic sev mērķi, tās pašas iedomājas kā nenosacītu un neatkarīgu no dabas apstākļiem, bet nepieciešamu pašu par sevi. Šāda veida būtne ir cilvēks, taču aplūkots kā nūmens; tā ir vienīgā dabas būtne, kurā mēs, vadoties pēc viņas pašas īpašībām, varam izzināt pārjuteklisku spēju (*brīvību*) un pat cēlonības likumu līdz ar tās objektu,

kuru šī būtne var sev izvirzīt par augstāko mērķi (augstāko labumu pasaulē).

Par cilvēku (un tāpēc par ikvienu saprātīgu būtni pasaulē) kā morālu būtni nevar tālāk jautāt, kādā nolūkā (*quem in finem*) viņš eksistē. Viņa esība ietver pati sevi augstāko mērķi, kuram viņš, cik spēj, var pakļaut visu dabu; vismaz viņš nedrīkst uzskatīt sevi par pakļautu kādai dabas ietekmei, kas būtu pretēja šim mērķim. – Ja nu pasaules lietām kā savā eksistencē atkarīgām būtnēm ir vajadzīgs kāds atbilstoši mērķiem darbīgs augstākais cēlonis, tad cilvēks ir radības galamērķis, jo bez šāda galamērķa viens otram pakārtotu mērķu virkne nebūtu pilnīgi pabeigta, un tikai cilvēkā – bet arī viņā tikai kā moralitātes subjektā – ir rodama nenosacītā likumdošana attiecībā uz mērķiem, kura vienīgā dara viņu spējīgu būt par galamērķi, kam teleoloģiski pakārtota visa daba.*

* Varētu būt iespējams, ka saprātīgo būtņu svētlaiمة pasaulē ir dabas mērķis, un tādā gadījumā svētlaiمة būtu arī dabas pēdējais mērķis. Vismaz apriori nevar atskārst, kāpēc dabai nevajadzētu būt tā iekārtotai, jo ar tās mehānismu, vismaz cik mēs atskāršam, šāds rezultāts būtu gluži labi iespējams. Taču moralitāte un tai pakārtotā cēlonība pēc mērķiem nav nekādā ziņā iespējama ar dabas cēloņiem, jo tās noteiksmes princips darbībai ir pārjuteklisks un tād mērķu kārtībā ir vienīgais iespējamais, kas attiecībā uz dabu ir pilnīgi nenosacīts, un tikai moralitātes subjekts ar to tiek kvalificēts kā radības galamērķis, kam pakārtota visa daba. – Turpretim svētlaiمة, kā esam parādījuši iepriekšējā paragrāfā, pēc pieredzes liecinājuma, nav pat dabas mērķis attiecībā uz cilvēkiem, ja viņiem piešķirtu pārākumu pār citiem radījumiem, un nekādā ziņā tā nevarētu būt radības galamērķis. Cilvēki var vienmēr padarīt to par savu pēdējo subjektīvo mērķi. Bet, ja es par radības galamērķi jautāju, kādā nolūkā jāeksistē cilvēkiem, tad runa ir par objektīvu augstāko mērķi, kādu savai radišanai prasītu augstākais prāts. Ja uz šo jautājumu atbild – lai eksistētu būtnes, kurām šis augstākais cēlonis varētu darīt labu –, tad runā pretim nosacijumam, kuram cilvēka prāts pakļauj pat visdziļāko vēlēšanos pēc svētlaiمة (proti, saskaņā ar viņa paša iekšējo morālo likumdošanu). Tas pierāda, ka svētlaiمة var būt tikai nosacīts mērķis, un tād tikai kā morāla būtne cilvēks var būt radības galamērķis, bet ar viņa stāvokli svētlaiمة ir saistījumā tikai kā sekas atbilstoši šim mērķim kā viņa esības mērķim.

Par fizisko teoloģiju

Fiziskā teoloģija ir prāta mēģinājums, balstoties uz dabas mērķiem (kurus var izzināt tikai empīriski), secināt dabas augstāko cēloni un tā īpašības. **Morālā teoloģija** (ētiskā teoloģija) būtu mēģinājums, balstoties uz saprātīgo būtņu morālo mērķi dabā (ko var izzināt apriori), secināt šādu cēloni un tā īpašības.

Fiziskā teoloģija gluži dabiski ir pirms morālās teoloģijas. Jo, ja mēs no lietām pasaulē gribam *teleoloģiski* secināt pasaules cēloni, tad vispirms jābūt dotiem dabas mērķiem, kuriem mums pēc tam jāmeklē galamērķis, bet priekš tā mums jāmeklē šā augstākā cēloņa kauzalitātes princips.

Pēc teoloģiskā principa var un vajag veikt daudzus dabas pētījumus, turklāt nav iemesla izvīrīt jautājumu par mērķtiecīgās darbošanās iespējas pamatu, kādu mēs atklājam dažādos dabas produktos. Bet, ja grib iegūt nojēgu arī par to, tad priekš tā mums nav dziļākas izpratnes kā reflektējošās spriestspējas maksima: proti, ja arī mums būtu dots tikai viens vienīgs organisks dabas produkts, tad atbilstoši mūsu izzinātspējas īpašībai mēs nevarētu domāt tam nekādu citu pamatojumu kā pašas dabas (vai nu visas dabas, vai arī tikai šās daļas) cēloņa pamatu – dabas, kas, pateicoties sapratnei, satur cēlonību šādam produktam; tāds sprieduma princips mūs gan nepavirza tālāk dabas lietu un to izcelsmes izskaidrošanā, bet tomēr paplašina mūsu redzējumu pāri dabas robežām, lai varbūt varētu tuvāk noteikt citādi tik neauglīgo pirmbūtnes jēdzienu.

Es saku: lai cik tālu izvērstu fizisko teoloģiju, tā tomēr mums neko nevar paskaidrot par radības *galamērķi*, jo nenonāk pat līdz jautājumam par to. Tā tātad var gan attaisnot jēdzienu par saprātīgu pasaules cēloni kā mūsu izzinātspējas īpašībām subjektīvi vienīgo noderīgo jēdzienu par lietu iespējamību, kuru varam izskaidrot, vadoties pēc mērķiem, bet nevaram šo jēdzienu tālāk noteikt ne teorētiskā, ne praktiskā ziņā, un tās centieni pamatot teoloģiju nenasniedz savu nolūku; tā vienmēr paliek tikai fiziska teleoloģija, jo mērķu attiecība tajā vienmēr tiek aplūkota – un tā šādi arī jāaplūko – tikai kā nosacīta dabā, bet līdz ar to tā nemaz nevar izvīrīt jautājumu par mērķi, kuram eksistē pati daba (tā pamats jāmeklē ārpus dabas), bet tieši no noteiktas idejas par šo mērķi ir atkarīgs noteiktais jēdziens par augstāko saprātīgo pasaules cēloni, tātad teoloģijas iespējamība.

Kādam nolūkam lietas pasaulē ir derīgas viena otrai; kāpēc daudzējādais kādā lietā ir labs pašai lietai; kāds būtu pamats uzskatīt, ka nekas pasaulē nav veltīgs, bet viss *dabā* ir labs kaut kam ar nosacījumu, ka būtu jāeksistē kādām lietām (kā mērķiem), turklāt mūsu prāta rīcībā priekš spriestspējas tād nav cita tās nenovēršami teleoloģiskā aplūkojuma objekta iespējas principa kā vien – dabas mehānismu pakārtošana saprātīga pasaules radītāja arhitektonikai; visu to lieliski veic teleoloģiskais pasaules aplūkojums, modinot visdziļāko apbrīnu. Bet, tā kā dotumi, tād arī principi šā intelektuālā pasaules cēloņa (kā augstākā meistara) jēdziena *noteikšanai* ir tikai empīriski, tad tie neļauj izdarīt tālāku secinājumu par kādām citām īpašībām kā vien par tām, kuras mums atklājas pieredzes rezultātos; tā kā pieredze nekad nevar aptvert visu dabu kā sistēmu, tai bieži jāuzduras (tā šķiet) argumentiem, kas ir pretrunā kā minētajam jēdzienam, tā arī cits citam, un, pat ja mēs spētu empīriski pārskatīt visu sistēmu, ciktāl tā aptver tikai dabu, tā nekad nevar pacelt mūs pāri dabai līdz pašas tās eksistences mērķiem un tādējādi līdz noteiktam jēdzienam par augstāko inteliģenci.

Ja uzdevumu, ar kura atrisināšanu jānodarbojas fiziskajai teoloģijai, vienkāršo, tad tā atrisinājums šķiet viegls. Ja, proti, ar izšķērdīgu roku piešķir *dievības* jēdzienu ikvienai mūsu domātajai saprātīgajai būtnei – tāda var būt viena vai vairākas –, kurai piemīt daudzas un ļoti izcilas, bet tomēr ne visas īpašības, kādas vajadzīgas, lai radītu dabu, kas atbilstu augstākajam iespējamam mērķim, ja uzskata par nenozīmīgu to, ka pierādījumu pamatu trūkumu teorijā aizstāj ar patvaļīgiem papildinājumiem, un ja tur, kur vien ir pamats pieņemt *lielu* pilnību (bet kas gan mums ir liels?), mēs iedomājamies, ka mums ir tiesības pieņemt *visu iespējamo* pilnību, tad fizikālā teleoloģija nopietni tīko pēc goda būt par teoloģijas pamatojumu. Bet, ja prasa, lai mēs norādītu, kas gan mūs pamudina un turklāt dod mums tiesības izdarīt šādus papildinājumus, tad savas rīcības attaisnošanai veltīgi meklēsim pamatojumu prāta teorētiskā lietojuma principos, kas kategoriski prasa, lai pieredzes objekta izskaidrošanas labad mēs nepiedēvētu šim objektam vairāk īpašību, nekā atklājas empīriskajos dotumos, kas apliecina to iespējamību. Tuvāk pārbaudot, mēs redzētu, ka augstākās būtnes ideja, kas dibinās uz gluži citāda prāta lietojumu (proti, praktiskā), īstenībā apriori mīt mūsu pamatā un mudina mūs papildināt fizikālās teleoloģijas trūcīgo priekšstatu par mērķu pirm pamatu dabā līdz dievības jēdzienam, un maldīgi nedomātu, ka ar teorētisko prāta lietojumu fiziskajā pasaules izziņā mēs būtu radījuši šo ideju, bet līdz ar to – teoloģiju un vēl jo vairāk pierādījuši tās realitāti.

Nedrikstētu pārāk nopelt senos domātājus, kas savus dievus iedomājās vai nu pēc viņu spējām, vai pēc nolūkiem un gribas izpausmēm kā ļoti daudzpusīgus un dažādus, bet visus, neizslēdzot pat to vadoni, vēl joprojām cilvēciskā veidā ierobežotus. Jo, aplūkodami lietu iekārtojumu un norises dabā, senie domātāji gan atzina, ka ir pietiekams pamats pieņēmumam, ka cēlonis ir kaut kas vairāk nekā tikai mehāniskais, un nojausmai, ka aiz šās pasaules mehānisma slēpjas kādu augstāku cēloņu nolūki, kurus viņi varēja domāt tikai kā pārcilvēciskus. Bet, tā kā labo un ļauno, mērķim atbilstošo un mērķim neatbilstošo – katrā ziņā priekš mūsu atskārtas – tie sastapa pasaulē visai sajauktā veidā un nevarēja atļauties pieņemt patvaļīgu ideju par vispilnīgāko radītāju, kura gudrie un labdarīgie mērķi, kam viņi nespēja rast pierādījumus, slepeni ir pasaules pamatā, tad spriedums par augstāko pasaules cēloni diezin vai varēja būt citāds, jo viņi atbilstoši prāta teorētiskā lietojuma maksimām bija rīkojušies pilnīgi konsekventi. Citi, būdami fiziķi, gribēja tani pašā laikā būt teologi un domāja rast prāta apmierinājumu tā, ka par prāta prasīto dabas lietu principa absolūto vienību rūpējās, ņemot palīgā ideju par būtību, kurā kā vienīgajā substancē visas šīs lietas būtu tikai šai substancei piemītošas noteiksmes; tiesa, sapratne gan nevarētu padarīt šo substanci par pasaules cēloni, taču tajā kā subjektā tomēr būtu ietverta visa pasaules būtņu sapratne; tātad tā būtu būtība, kas gan neko neradītu atbilstoši mērķiem, bet kurā tomēr aiz subjekta vienības visām lietām – turklāt lietām ir tikai šā subjekta noteiksmes – arī bez mērķa un nodoma būtu nepieciešami jāatrodas savstarpējā mērķtiecīgā attiecībā. Tādējādi viņi ieviesa galacēloņu ideālismu, pārvēršot daudzo mērķtiecīgi saistīto substanču tik grūti noskaidrojamo vienību – tā vietā, lai būtu cēloniskā atkarība *no vienas* substances, – par cēlonisko atkarību *vienā* substancē; šī sistēma, turpmāk aplūkota no substancei piemītošo pasaules būtņu puses kā *panteisms*, bet no vienīgā ar subsistenci apveltītā subjekta kā pirmbūtnes puses (vēlāk) kā *spinozisms*, ne tikai neatrisināja jautājumu par dabas mērķtiecības pirmpamatu, bet drīzāk iznīcināja pašu jautājumu, jo mērķtiecības jēdziens, kam laupīja visu tā realitāti, tika padarīts tikai par aplami iztulkotu vispārīgu ontoloģisku lietas jēdzienu.

Tātad, balstoties uz prāta lietojuma tīri teorētiskajiem principiem (tikai uz tiem dibinās fiziskā teoloģija), nekad nevar tikt izrietināts dievības jēdziens, kas būtu pietiekams priekš mūsu teleoloģiskā sprieduma par dabu. Ja mēs vai nu atzīstam katru teleoloģiju vienkārši par spriestspējas maldiem spriedumā par lietu kauzālo saistību un glābiņu meklē-

jam tikai dabas mehānisma principā, bet daba, ņemot vērā substances vienību – turklāt daba nav nekas cits kā tās noteiksmju daudzveidība –, kā mums šķiet, satur vispārēju attiecību pret mērķiem, vai arī, ja gala-cēloņu ideālisma vietā mēs gribētu palikt uzticīgi šā īpašā cēlonības veida reālisma pamatprincipam, tad varam saistīt dabas mērķus ar daudzām saprātīgām pirmbūtnēm vai arī tikai vienu vienīgu; bet, kamēr šās būtnes pamatošanai mūsu rīcībā ir tikai pieredzes principi, kas aizgūti no īstenās mērķu saistības pasaulē, mēs nevaram atrast nekādu līdzekli, lai izskaidrotu nesaderību, kādu daba mērķu vienības ziņā demonstrē ar daudziem piemēriem, bet reizē arī, balstoties tikai uz pieredzi, nekad nevaram izrietināt pietiekami noteiktu viena vienīga intelektuāla cēloņa jēdzienu kaut kādas teoloģijas vajadzībām, lai kā arī to lietotu (teorētiski vai praktiski).

Kaut arī fizikālā teleoloģija mudina mūs teoloģiju meklēt, tomēr tā nevar teoloģiju radīt, lai arī cik dziļi mēs, balstoties uz pieredzi, izpētītu dabu un lai kā censtos palīdzēt tajā atklātajam teleoloģiskajam savienojumam ar prāta idejām (kurām fizisko uzdevumu atrisināšanai jābūt teorētiskām). Ko līdz pamatoti žēloties, ka visiem šiem iekārtojumiem mēs pamatā liekam diženu, mums neizmērojamu sapratni un ļaujām tai iekārtot šo pasauli atbilstoši saviem nodomiem, ja daba mums neko nesaka un nekad arī neko nevarēs pateikt par galanolūku, bez kura nevaram noteikt nedz kādu kopēju visu šo dabas mērķu attiecības punktu, nedz arī pietiekamu teleoloģisku principu, lai vai nu izziņātu visus mērķus vienā sistēmā, vai arī darinātu sev kādu jēdzienu par augstāko saprātu kā šādas dabas cēloni – jēdzienu, kas varētu kalpot par mēru mūsu spriestspējai, kura teleoloģiski par šo cēloni reflektē. Tādā gadījumā man gan būtu *mākslīga sapratne* (*Kunstverstand*) priekš atsevišķiem mērķiem, bet trūktu *gudrības* priekš galamērķa, kuram taču patiesībā jāsaturs šādas sapratnes noteiksmes pamats. Bet, ja trūkst galamērķa, ko var piedāvāt tikai prāts apriori (jo visi mērķi pasaulē ir empīriski nosacīti un var saturēt tikai to, kas ir labs kādam nejausam nolūkam, bet nevis to, kas ir absolūti labs) un kas vienīgais varētu mani iemācīt, kādas dabas augstākā cēloņa īpašības, kāda šā cēloņa pakāpe un kāda attiecība man jādomā, lai spriestu par dabu kā teleoloģisku sistēmu, tad kā un ar kādām tiesībām es ļoti ierobežoto jēdzienu par šo sākotnējo sapratni, kuru varu dibināt uz savām niecīgajām zināšanām par pasauli, t. i., jēdzienu par šās pirmbūtnes varu realizēt savas idejas, par tās gribu to darīt utt., drikstu šeit patvaļīgi paplašināt un paplašināt līdz pilnībā gudras bezgalīgas būtnes idejai? Ja tam būtu jānotiek teo-

rētiski, tas prasītu manis paša viszināšanu, lai varētu atskārst dabas mērķus to kopsakarā un turklāt spētu domāt visus citus iespējamus plānus, salīdzinājumā ar kuriem tagadējais plāns pamatoti būtu jānovērtē kā vislabākais. Ja man nav šādas pilnīgas zināšanas par sekām, es nevaru secināt nekādu noteiktu jēdzienu par augstāko cēloni, jo šāds jēdziens iespējams tikai visādā ziņā bezgalīgā inteliģencē, t. i., dievības jēdzienā, un bez tā es nevaru radīt pamatojumu teoloģijai.

Izvērsot fizikālo teleoloģiju iespējami plaši atbilstoši iepriekš minētajam pamatprincipam, mēs gan varam sacīt, ka atbilstoši mūsu izziņātspējas īpašībām un principiem mēs varam domāt dabu tās mērķtiecīgajos iekārtojumos, kas mums kļuvuši zināmi, tikai kā tādas sapratnes produktu, kuram tā pakļauta. Bet, vai šai sapratnei dabas veseluma un radišanas ziņā varētu būt bijis vēl kāds galanolūks (kas tādā gadījumā nedrīkstētu atrasties jutekliskās pasaules dabā), to mums teorētiskā dabas pētniecība nekad nevarēs atklāt; lai cik labi mēs zinātu dabu, joprojām tomēr paliek nenoskaidrots, vai šis augstākais cēlonis it visur ir dabas pirmpamats pēc kāda galamērķa un nevis drīzāk ar tādas sapratnes palīdzību, kuru tikai tās dabas nepieciešamība noteikusi kādu formu radišanai (pēc līdzības ar to, ko mēs dzīvniekos saucam par mākas instinktu); turklāt nepavisam nevajag tāpēc šim cēlonim piešķirt arī gudribu, bet vēl jo mazāk visaugstāko un ar visām citām tā produkta pilnībai nepieciešamajām īpašībām savienoto gudribu.

Fiziskā teoloģija tādā ir pārprasta fizikāla teleoloģija, kas lietojama tikai kā sagatavojums (propedeutika) teoloģijai, un tā ir pietiekama šim nolūkam tikai tad, ja klāt nāk kāds cits princips, uz ko tā var balstīties, bet nevis pati par sevi, kā to grib likt manīt tās nosaukums.

86. §

Par ētisko teoloģiju

Ir spriedums, no kura nevar atkratīties pat visparastākā sapratne, ja tā pārdomās pievēršas lietu esamībai pasaulē un pašas pasaules eksistencei, proti, ka visas daudzveidīgās radības, lai cik liela māksla izpaustos viņu iekārtojumā un lai cik daudzveidīga, savstarpēji mērķtiecīga būtu viņu saistība, pat to jo daudzo sistēmu veselums, kuras mēs nepareizi saucam par pasaulēm, būtu bez jebkādas nozīmes, ja tanīs nebūtu cilvēku (saprātīgu būtņu vispār), t. i., ka bez cilvēka visa radība būtu tikai tuksnesis – veltīga un bez galamērķa. Tomēr arī cilvēka izziņātspēja (teorētiskais prāts) nav tā, attiecībā pret kuru visa pārējā esība pasaulē

visupirms iegūst savu vērtību, – ir nepieciešams kāds, kas varētu pasauli aplūkot. Jo, ja šāda pasaules aplūkošana viņam tomēr sniegtu tikai priekšstatu par lietām bez galamērķa, tad no tā, ka pasaule tiek izzināta, tās esība neiegūst nekādu vērtību; mums jāpieņem pasaules galamērķis, attiecībā pret kuru pašai pasaules aplūkošanai ir vērtība. Arī patikas un tās kopsummas izjūta nav tā, attiecībā pret kuru mēs domājam radības galamērķi kā dotu, t. i., nevis labsajūta, bauda (vai nu tā būtu ķermenis, vai garīga), vārdu sakot, nevis svētlaipe ir tā, pēc kuras mēs vērtējam šo absolūto vērtību. Jo tas, ka cilvēks eksistē un padara svētlaimi par savu galanolūku, vēl nesniedz apjēgu par to, kāpēc viņš vispār eksistē un kāda ir viņa paša vērtība, lai padarītu viņa eksistenci patīkamu. Gūt saprātīgu pamatu, kāpēc dabai, ja tā tiek aplūkota kā absolūts veselums atbilstoši mērķu principiem, jābūt saskanīgai ar cilvēka svētlaimi, var, tikai pirmspieņemot, ka cilvēks ir radības mērķis. – Tātad tā ir tikai iekārotspēja, taču nevis tāda, kas dara viņu atkarīgu no dabas (ar jutekliskiem pamudinājumiem), nevis tāda, priekš kuras viņa esības vērtība dibinās uz viņa uztveri un baudām; tā ir vērtība, kuru viņš var piešķirt sev tikai pats un kura ir atkarīga no tā, ko viņš dara, kā un pēc kādiem principiem viņš rīkojas nevis kā dabas daļa, bet savas iekārotspējas *brīvībā*, t. i., vienīgais, kas var dot viņa esībai absolūtu vērtību un attiecībā pret ko pasaules esībai var būt *galamērķis*, ir labā griba.

Ar to arī pilnīgi saskan visparastākais cilvēka veselā saprāta spriedums, proti, ka cilvēks tikai kā morāla būtne var būt radības galamērķis, ja spriedumi pievērš šim jautājumam un mudina sniegt uz to atbildi. Teiks – ko gan līdz, ka cilvēkam ir liels talants, ka viņš to izmanto savā darbībā, atstājot labvēlīgu ietekmi uz sabiedrību, un ka viņam ir liela vērtība gan paša labklājības, gan noderīguma ziņā, ja viņam tomēr trūkst labās gribas? Aplūkots pēc iekšējā satura, šāds cilvēks ir nicināms objekts, un, ja radība vispār nedrīkst būt bez galamērķa, tad viņam, kas, būdams cilvēks, arī pie tās pieder, kā sliktam cilvēkam tādā pasaulē, kas pakļauta morālajiem likumiem, atbilstoši tiem jāzaudē savs subjektīvais mērķis (svētlaipe); tas ir vienīgais nosacījums, ar kādu iespējama viņa eksistence saistījumā ar galamērķi.

Ja nu mēs sastopam pasaulē teleoloģiskus iekārtojumus un ja, kā to prāts nenovēršami prasa, mērķus, kas ir tikai nosacīti, pakārtojam nenosacītam augstākajam, t. i., galamērķim, tad, pirmkārt, viegli redzams, ka tādā gadījumā runa ir nevis par dabas mērķi (tās robežās), jo tā eksistē, bet gan par tās un visu tās iekārtojumu eksistences mērķi, tātad runa ir par augstāko radības mērķi un par tajā ietvertu augstāko

nosacījumu, ar kuru vien var pastāvēt galamērķis (t. i., augstākās sapratnes noteicējamats pasaules būtņu radīšanai).

Tā kā mēs cilvēku tikai kā morālu būtni atzīstam par radības mērķi, mums visupirms ir pamats – vismaz galvenais nosacījums – aplūkot pasauli kā mērķtiecīgi saistītu veselumu un kā galacēloņu *sistēmu*, tomēr pirmām kārtām – atbilstoši mūsu prāta īpašībai – priekš nepieciešamās dabas mērķu attiecības pret pasaules saprātīgo cēloni ir kāds *princips*, kas liek domāt šā pirmcēloņa kā augstākā pamatojuma dabu un īpašības mērķu valstībā un tādējādi nosacīt tā jēdzienu; to nespēja fiziskā teleoloģija, kas varēja rosināt tikai uz nenoteiktu un tieši tāpēc tiklab teorētiskam, kā praktiskam lietojumam nederīgu jēdzienu darināšanu par šo augstāko pamatu.

Pēc šādi noteiktā pirmbūtnes cēlonības principa mums šī pirmbūtne būs jādodomā ne tikai kā intelekts un dabas likumdevēja, bet arī kā likumdevēja vadone morālajā mērķu valstībā. Attiecībā uz *augstāko*, tikai zem viņas kundzības iespējamo *labumu*, proti, morāliem likumiem pakļautu saprātīgu būtņu eksistenci, mēs šo pirmbūtni domāsim kā *viszinošu* – lai tai nepaliktu apslēpts pat visdziļākais nodoms (kas rada saprātīgo pasaules būtņu darbību īsto morālo vērtību); kā *visvarenu* – lai tā varētu padarīt visu dabu atbilstošu šim augstākajam mērķim; kā *vislabestīgāko* un *vistaisnīgāko* – jo abas šīs īpašības (apvienotas – *gudrība*) ir pasaules augstākā cēloņa kauzalitātes kā morālajiem likumiem pakļauta augstākā labuma nosacījumi; tāpat arī visas pārējās transcendentālās īpašības, kā, piemēram, *mūžīgums*, *visuresamība* utt. (jo labestība un taisnīgums ir morālas īpašības), kas tiek attiecinātas uz šādu galamērķi, mums jādodomā saistījumā ar šo pirmbūtni. – Šādā veidā *morālā* teleoloģija aizpilda *fiziskās* teleoloģijas trūkumus un iedibina *teoloģiju*, jo fiziskā teleoloģija, ja vien nemanot neaizgūst morālās teleoloģijas atziņas, bet gan rikojas konsekventi, pati par sevi varētu iedibināt tikai *dēmonoloģiju*, kas nav spējīga darināt nekādus noteiktus jēdzienus.

Bet pasaules attiecības princips, ņemot vērā kādu būtņu mērķu morālo noteiksmi tajā pret augstāko cēloni kā dievību, paveic to, ne tikai papildinot fiziski teleoloģisko argumentu un tāvad nepieciešami liekot to pamatā; tas ir pietiekams arī *pats par sevi* un pievērš mūsu uzmanību dabas mērķiem un aiz tās formām apslēpti mitošās neaptverami dziļās mākslas izpētei, lai dabas mērķos līdztekus sniegtu apstiprinājumu idejām, ko mums sagādā tīrais praktiskais prāts. Jo jēdziens par morālajiem likumiem pakļautām pasaules būtnēm ir apriors princips, pēc kura cilvēkam nepieciešami jāspriež par sevi. Ka tālāk, ja vien visur

pastāv apzināti darbīgs un mērķtiecīgs pasaules cēlonis, šai morālajai attiecībai tikpat nepieciešami vajadzētu būt par nosacījumu radības iespējamībai, kā attiecībai atbilstoši fizikas likumiem (ja šim saprātīgajam cēlonim arī ir kāds galamērķis), te prāts apriori saskata sev nepieciešamu pamatprincipu, lai izdarītu teleoloģisku spriedumu par lietu eksistenci. Svarīgi ir tikai tas, vai mums ir pietiekams pamats priekš prāta (vai nu tas būtu spekulatīvais, vai praktiskais prāts), lai atbilstoši mērķiem darbīgajam augstākajam cēlonim piedēvētu *galamērķi*. Jo, ka tādā gadījumā šis galamērķis, ņemot vērā mūsu prāta subjektīvās īpašības un pat veidu, kā tikai mēs vienmēr varam iedomāties arī citu būtņu prātu, nevar būt nekas cits kā *cilvēks, kas pakļaujas morālajiem likumiem*, var apriori mums būt neapšaubāmi, turpretim dabas mērķus fiziskajā sakārtojumā vispār nevar izzināt apriori, un nekādā ziņā nedrīkst uzskatīt, ka daba bez šādiem mērķiem nevar eksistēt.

Piezīme

Iedomājieties cilvēku tādos dvēseles noskaņojuma brīžos, kad viņu pārņem morālās jūtas. Ja cilvēks, gremdējies dabas skaistumā, rāmā priekā izbauda esību, viņš jūt sevi vajadzību būt kaut kam par to pateicīgam. Vai arī citreiz šādā pašā dvēseles stāvoklī, apzinoties daudzus pienākumus, kurus var un arī grib pildīt, tikai labprātīgi uzupurējoties, viņš jūt sevi vajadzību to darīt kā kaut ko pavēlētu un paklausīt augstākās varas nesējam. Vai arī, ja viņš apzinās, ka varbūt ir neapdomīgi nogrēkojies pret savu pienākumu, pat nebūdamas par to atbildīgs cilvēku priekšā, stingrie pašpārmetumi tomēr runās tā, it kā tā būtu tiesneša balss, kuram viņš spiests par savu rīcību atbildēt. Vārdu sakot, viņam vajadzīga morāla inteliģence, lai tā mērķa labad, kura dēļ viņš eksistē, viņam būtu kāda būtne, kas atbilstoši šim mērķim kalpotu par viņa paša un pasaules cēloni. Ir veltīgi mēģināt sagudrot motīvus, kas slēptos aiz šīm jūtām, jo tās ir tieši saistītas ar vistīrāko morālo noskaņojumu tāpēc, ka *pateicība, paklausība un pazemība* (pakļaušanās pelnītam sodam) ir īpašs dvēseles noskaņojums pienākuma pildīšanai un dvēsele, kas tiecas padziļināt savu morālo pārliecību, labprātīgi domā priekšmetu, kas pasaulē nepastāv, lai, cik iespējams, apliecinātu, ka tā atceras savu pienākumu arī pret to. Tātad vismaz ir iespējams – un pamats tam likts morālajā domāšanas veidā – iedomāties tīri morālu vajadzību, lai eksistētu kāda būtne, kurai pakļaujoties tikumība iegūtu vai nu lielāku spēku, vai arī (vismaz atbilstoši mūsu priekšstatam) lielāku saturu, proti, jaunu

priekšmetu savam lietojumam, t. i., ārpus pasaules esošu būtni, kas dod morālos likumus, pilnīgi nerēķinoties ar teorētiskiem pierādījumiem un vēl jo mazāk ar savtīgu ieinteresētību; pieņemot to, balstoties uz tīri morālu, no katras svešas ietekmes brīvu (turklāt, protams, tikai subjektīvu) pamatu, lai vienīgi slavinātu tīro praktisko prātu, kas dod likumus tikai pats sev. Un, kaut arī šāda dvēseles noskaņa būtu sastopama reti vai arī neturpinātos ilgi, bet ātri izgaistu, neatstājot paliekošu iespaidu, vai arī aizslidētu projām, neizraisot nekādas pārdomas par neskaidri iztēloto priekšmetu vai centienus pakļaut to skaidriem jēdzieniem, tad tomēr nevar apšaubīt, ka tam ir pamats – morālās dotības mūsos kā subjektīvs princips: pasaules aplūkojumā neapmierināties ar tās mērķniecību, balstoties uz dabiskajiem cēloņiem, bet saistīt to ar kādu augstāku cēloni, kas dabā valda pēc morāliem principiem. – Turklāt vēl arī tas, ka mēs jūtam, kā morālais likums liek mums tiekties pēc kāda vispārīga augstākā mērķa, bet reizē tomēr izjūtam savu un visas dabas nespēju to sasniegt, – ka, tikai tiekdami uz to, mēs drikstam sevi uzskatīt par atbilstošiem saprātīga pasaules cēloņa (ja tāds pastāvētu) galamērķim; tādējādi ir tīrs morāls praktiskā prāta pamats atzīt šādu cēloni (jo to var darīt bez pretrunas) kaut vai tādēļ, lai neuzskatītu mūsu tieksmi par pilnīgi tukšu tās izraisītajās sekās un izvairītos no briesmām to pavājināt.

Ar visu šeit minēto esmu gribējis sacīt tikai to, ka *bailes* sākumā varēja gan radīt *dievus* (dēmonus), taču tikai *prāts* ar saviem morālajiem principiem varēja radīt *Dieva* jēdzienu (neraugoties uz to, ka mūsu zināšanas dabas teleoloģijā, kā parasts, bijušas ļoti niecīgas, vai arī tāpēc, ka ir grūti ar pietiekami droša principa palīdzību izlidzināt tajā pretrunas starp parādībām, esam ļoti šaubījušies), un ka savas esības iekšējā *morālā* mērķu noteiksme aizpildījusi to, kā pietrūka dabas izziņai, norādot uz nepieciešamību kā visu lietu esības galamērķi – tā princips, kas apmierina prātu, var būt tikai *ētisks* –, domāt augstāko cēloni, kam piemīt tādas īpašības, kas tam ļauj pakļaut visu dabu šim vienīgajam nolūkam (kam tā ir tikai rīks), t. i., domāt minēto augstāko cēloni kā *dievību*.

87. §

Par Dieva esības morālo pierādījumu⁶⁸

Pastāv *fiziska teleoloģija*, kas sniedz mūsu teorētiski reflektējošajai spriestspējai pietiekamu pamatojumu pieņemt saprātīga pasaules cēloņa esību. Bet paši sevi un vēl jo vairāk saprātīgas, ar brīvību (savu

kauzalitāti) apveltītas būtnes vispār jēdzienā mēs atrodam arī *morālu teleoloģiju*, kurai – tā kā mērķu saistība līdz ar tās likumu var tikt apriori noteikta mūsos pašos, tātad izzināta kā nepieciešama, – priekš šīs iekšējās likumsakarības nav vajadzīgs nekāds saprātīgs, ārpus mums esošs cēlonis, tāpat kā, atrodot mērķtiecīgo ģeometriskajās figūru īpašības (derīgas dažādākiem prasmīgiem veidojumiem), mums nav jāmeklē kāda augstāka sapratne, kas piešķir tām šo mērķtiecību. Bet šī morālā teleoloģija tomēr attiecas uz mums kā pasaules būtnēm, tātad kā tādām būtnēm, kas saistītas ar citām lietām pasaulē; tieši šie morālie likumi pavēl mums spriest par tām vai nu kā mērķiem, vai arī kā priekšmetiem, attiecībā pret kuriem mēs paši esam galamērķis. Bet no šīs morālās teleoloģijas, kas skar mūsu pašu kauzalitātes attiecību pret mērķiem un pat galamērķi, kurš mums jāņem vērā pasaulē, tāpat arī savstarpējo pasaules attiecību pret šo tikumisko mērķi un tā īstenošanas ārējo iespēju (kur nekāda fiziskā teleoloģija mums nevar sniegt pamācību), tagad izriet nepieciešams jautājums: vai tā spiež mūsu racionālo spriedumu iziet ārpus pasaules robežām un meklēt kādu saprātīgu augstāko principu mūsos priekš minētās dabas attiecības pret tikumisko, lai iedomātos dabu kā mērķtiecīgu arī attiecībā pret morālo iekšējo likumdošanu un tās iespējamo īstenošanu. Tātad patiesi pastāv morāla teleoloģija, un tā tikpat nepieciešami no vienas puses saistīta ar brīvības *nomotētiku* un no otras puses – ar dabas *nomotētiku*, kā pilsoniskā likumdošana saistīta ar jautājumu, kur meklējama izpildvara, un vispār visās jomās, kur prātam jāuzrāda zināmas likumīgas, tikai atbilstoši idejām iespējamās lietu kārtības īstenības princips, pastāv saistība. – Vispirms mēs vēlamies parādīt prāta attīstības gaitu no šās morālās teleoloģijas un tās attiecības pret fizisko teleoloģiju uz *teoloģiju* un pēc tam apcerēt šāda secinājuma veida iespējamību un pārliecināšanas spēku.

Ja kādu lietu (vai arī tikai lietu dažu formu) esību pieņem kā nejaušu, tātad kā iespējamu tikai ar kaut ko citu kā cēloni, tad šai kauzalitātei var meklēt augstāko pamatu un tātad nosacītajam nenosacīto pamatu vai nu fiziskajā, vai teleoloģiskajā kārtībā (pēc *nexus effectivus* vai *finalis*). T. i., var jautāt, kāds ir tās augstākais radošais cēlonis vai kas ir tās augstākais (absolūti nenosacītais) mērķis, t. i., šo vai visu tās produktu vispār radīšanas galamērķis. Turklāt, protams, tiek pirmspieņemts, ka šis cēlonis spēj priekšstatīt mērķi, tātad ir saprātīga būtne, vai vismaz mums tas jādomā kā darbīgs atbilstoši šādas būtnes likumiem.

Sekojošā teleoloģiskai kārtībai, pat visparastākajam cilvēka prātam jāatzīst *pamatprincips*: ja visur jābūt *galamērķim*, kas prātam jāuzrāda

apriori, tad šis galamērķis nevar būt nekas cits kā *morāļajiem likumiem pakļautais cilvēks* (katra ar prātu apveltīta pasaules būtne).*

Jo (tā spriež ikviens), ja pasaule sastāvētu tikai no nedzīvām būtnēm vai pa daļai arī no dzīvām, bet tādām, kam nav prāta, tad šādas pasaules esībai nebūtu itin nekādas vērtības, jo tani neeksistētu neviena būtne, kurai būtu kaut niecīgākais jēdziens par vērtību. Bet, ja būtu arī saprātīgas būtnes, kuru prāts tomēr spētu statīt lietu esības vērtību tikai dabas attiecībā pret tām (viņu labklājībā), bet nespētu pats sev sākotnēji (brīvībā) sagādāt šādu vērtību, tad pasaulē gan pastāvētu mērķi (relatīvi), bet nebūtu nekāda galamērķa (absolūta), jo šādu saprātīgu būtnu esība tomēr vienmēr būtu bez mērķa. Bet morāļajiem likumiem piemīt raksturīga īpašība, ka tie pavēl kaut ko prātam kā mērķi bez jebkāda nosacījuma, tāpat tieši tā, kā to prasa galamērķa jēdziens; šāda prāta eksistenci, kurš mērķattiecībā var būt augstākais likums pats sev, – citiem vārdiem, tikai morāļajiem likumiem pakļautu saprātīgu būtnu eksistenci – var domāt kā pasaules esības galamērķi. Pretējā gadījumā vai nu tās esības cēlonis vispār neparedz mērķi, vai arī tai pamatā ir mērķi bez galamērķa.

Morālais likums kā mūsu brīvības lietojuma formālais prāta nosacījums saista mūs tikai pats par sevi, nebūdams atkarīgs ne no kāda

* Es ar nolūku saku – morāļajiem likumiem *pakļautais*. Radības galamērķis nav cilvēks, kas rikojas pēc morāļajiem likumiem, t. i., tāds cilvēks, kas izturas atbilstoši šiem likumiem. Jo ar šo izteicienu mēs izsacītu vairāk, nekā zinām, proti, ka pasaules radītāja varā ir panākt, lai cilvēks vienmēr rīkotos atbilstoši morāļajiem likumiem; priekšnosacījums tam ir tāds jēdziens par brīvību un dabu (tikai attiecībā uz dabu var domāt ārēju radītāju), kam būtu jāsaturs atskārta par dabas pārjuteklisko substrātu un tā vienādību ar to, ko kauzalitāte dara iespējamu pasaulē ar brīvības palīdzību, bet tas sniedzas tālu pāri mūsu prāta atskārtai. Tikai par *morāļajiem likumiem pakļauto cilvēku*, nepārkāpjot mūsu atskārtas robežas, varam sacīt, ka viņa esība ir pasaules galamērķis. Tas pilnīgi saskan arī ar cilvēciskā prāta spriedumu, kas morāli reflektē par pasaules gaitu. Mums šķiet, ka arī jaunajā mēs nojausām gudru mērķattiecību iezīmes, ja vien redzam, ka noziedzīgais ļaundaris vēl pirms nāves saņem pelnīto sodu par saviem noziegumiem. Atbilstoši mūsu jēdzieniem par brīvo kauzalitāti laba vai ļauna izturēšanās ir atkarīga no mums pašiem, bet pasaules pārvaldes augstāko gudrību mēs saskatām tur, ka pamudinājums uz labu uzvedību un kā labs, tā arī ļauns uzvedības rezultāts tiek piespriests pēc morāļajiem likumiem. Te isti parādās Dieva godība, ko teologi tāpēc gluži vietā sauc par radišanas augstāko mērķi. – Vēl jāpiebilst, ka, lietojot vārdu "radišana", mēs nedomājam neko citu kā tikai to, kas ir pasacīts, proti, – *pasaules vai lietu tajā (substanču) esības cēloni*, kas arī ietverts šā vārda istajā jēdzienā (*actio substantiae est creatio*)⁶⁹: tas tāpat vēl nesaistās ar brīvi darbīga, tāpat saprātīga cēloņa pieņemumu (kura esību mēs visupirms gribam pierādīt).

mērķa kā materiāla nosacījuma; tas tomēr arī noteic – un, proti, apriori – mūsu galamērķi, liekot mums tiekties pēc tā; šis galamērķis ir *augstākais* ar brīvības palīdzību iespējamais *labums pasaulē*.

Subjektīvais nosacījums, ar kādu cilvēks (un atbilstoši visiem mūsu nojēgumiem arī ikviena ar prātu apveltīta galīga būtne), pakļaujoties iepriekš minētajam likumam, var sev spraukt galamērķi, ir svētlaime. Tādējādi augstākais pasaulē iespējamais un, ciktāl no mums atkarīgs, kā galamērķis veicināmais fiziskais labums ir svētlaime, pastāvot objektīvam nosacījumam – cilvēka saskaņai ar *tikumības* likumu, kas dara viņu cienīgu būt svētlaimīgam.

Bet – atbilstoši visām mūsu prāta spējām – mēs nekādi nevaram iedomāties šis divas mums ar morālo likumu nospraustā galamērķa prasības kā *saistītas* tikai ar dabiskajiem cēloņiem un atbilstošas domātā galamērķa idejai. Tātad jēdziens par šāda mērķa, kas īstenojams, lietojot mūsu spēkus, *praktisko nepieciešamību* nesaskan ar teorētisko jēdzienu par tā sasniegšanas *fizisko iespēju*, ja mēs ar savu brīvību saistām tikai dabas kauzalitāti (līdzekli).

Tāpēc, lai atbilstoši morālajam likumam statītu sev galamērķi, mums jāatzīst morālais pasaules cēlonis (pasaules radītājs), un, ciktāl ir nepieciešams šis galamērķis, tiklīdz (t. i., tādā pašā mērā un tā paša iemesla dēļ) nepieciešami jāatzīst arī morālais pasaules cēlonis, proti, ka ir Dievs.*

Ar šo pierādījumu, kam viegli var piešķirt loģiskās noteiktības formu, mēs negribam apgalvot, ka pieņemt Dieva esamību ir tikpat nepieciešami kā atzīt morālā likuma nozīmību; tātad, kas nevar būt pārliecināts par Dieva esamību, tas varētu spriest, ka viņš ir atbrīvots no saistībām, ko uzliek morālais likums. Nē! Tādā gadījumā būtu jāatsakās tikai no *apzinātas* tiekšanās pēc galamērķa pasaulē, sekojot morālajam likumam (t. i., pēc saprātīgo būtņu svētlaimes kā augstākā pasaules labuma, kas harmoniski saistās ar morālā likuma pildīšanu). Ikvienam ar prātu apveltītam cilvēkam būtu jāatzīst, ka viņš joprojām ir stingri saistīts ar tikumu priekšrakstiem, jo tikumības likumi ir formāli un pavēl

* Šim morālajam argumentam nepavisam nav jāsniedz *objektīvi* nozīmīgs Dieva esamības pierādījums, un nav arī šaubīgajam jāpierāda, ka Dievs ir, bet gan ka viņam, ja viņš morālajā ziņā grib domāt konsekventi, šā nolikuma pieļaujamība *jāuzņem* sava praktiskā prāta maksimu skaitā. – Ar to nav arī gribēts pateikt, ka tikumības iedibināšanai nepieciešams pieņemt visu saprātīgo pasaules būtņu svētlaimei atbilstoši to moralitātei, bet gan ka tas ir nepieciešams *caur* tikumību. Tātad priekš morālām būtnēm tas ir *subjektīvi* pietiekams arguments.

nenosacīti, neņemot vērā mērķus (kā gribēšanas matēriju). Bet prasība pēc tāda galamērķa, kādu pasaules būtnēm nosaka praktiskais prāts, ir ar viņu (kā galīgu būtni) dabu viņās ieguldīts neatvairāms mērķis, un prāts vēlas, lai tas būtu pakļauts tikai morālajam likumam kā nepārkāpjamam *nosacījumam* vai arī lai būtu vispār darināts atbilstoši šim likumam, un tādējādi par galamērķi padara svētlaimes veicināšanu tās atbilstībā tikumībai. Bet veicināt šo galamērķi, ciktāl mēs (ja runa ir par galīgām būtnēm) to spējam, mums pavēl morālais likums, lai arī šo pūļu rezultāti būtu kādi būdami. Pienākuma izpildīšana ietverta nopietnas gribas formā, nevis līdzekļos panākumu sasniegšanai.

Tātad, ja pieņem, ka cilvēks, pa daļai visu tik augsti cildināto spekulatīvo argumentu bezspēcības, pa daļai dažu dabā un jutekļu pasaulē sastopamo neatbilstību pamudināts, pārliecinātu sevi atzīt nolikumu, ka Dieva nav, tad tomēr pats savās acīs viņš būtu nekrietns cilvēks, ja šā iemesla pēc gribētu pienākuma likumus uzskatīt par iedomātiem, nenozīmīgiem, nesaistošiem un drošu prātu nolemtu tos pārkāpt. Ja arī šāds cilvēks būtu ieguvis stingru pārliecību par to, ko viņš sākumā apšaubījis, tad ar šo domāšanas veidu viņš tomēr joprojām paliktu nekrietnelis, pat ja, baidīdamies vai tikodams pēc atlīdzības, taču bez cieņas pilna noskaņojuma pret pašu pienākumu izpildītu to ar tādu precizitāti, kādu vien jebkad varētu vēlēties. Turpretim, ja viņš, būdams ticīgais, pēc labākās apziņas patiesi un nesavtīgi pildītu savu pienākumu un tomēr, kaut mēģinājuma pēc, būtu pieļāvis domu, ka varētu tikt pārliecināts, ka Dieva nav, viņš tūdaļ uzskatītu sevi par brīvu no katras tikumiskas saistības, un tad ar viņa iekšējo morālo pārliecību katrā ziņā būtu ļoti bēdīgi.

Mēs tātad varam iedomāties taisnīgu cilvēku (piemēram, Spinozu), kas cieši turas pie pārliecības, ka nav nedz Dieva, nedz (ievērojot, ka moralitātes objekta ziņā sekas ir vienādas) nākamās dzīves; kā tad viņš spriedis par sava iekšējā mērķa noteiksmi, balstoties uz morālo likumu, ko savā rīcībā augsti cieni? Par morālā likuma pildīšanu viņš neprasa nekādu labumu nedz šajā, nedz kādā citā pasaulē; viņš drīzāk grib tikai nesavtīgi darīt to labo, uz kuru visus viņa spēkus virza šis svētais likums. Taču viņa centieni ir ierobežoti, un no dabas viņš var gan palaikam sagaidīt nejausū līdzdarbību, taču nekad likumiem atbilstošu un pēc negrozāmām kārtulām (kādas iekšēji ir un kādām jābūt viņa maksimām) notiekošu saskaņošanu ar to mērķi, kura sasniegšanu tomēr izjūt kā savu vajadzību un pamudinājumu. Krāpšana, vardarbība un skaudība parasti būs ap viņu, kaut pats viņš ir taisnīgs, saticīgs un labvēlīgs; taisnīgie cilvēki, kādus viņš sastop savā apkārtnē, neraugoties uz to, ka ir cienīgi būt laimīgiem, tomēr ar dabas spēku, kas to neņem vērā, ir un arī turpmāk būs pakļauti visiem trūkuma, slimību un pāragras nāves

launumiem līdzīgi pārējiem dzīvniekiem uz Zemes, kamēr visus viņus (vai viņi bijuši godīgi vai negodīgi, tas šeit ir vienalga) apris dziļais kaps un metīs viņus, kas sevi bija uzskatījuši par radības galamērķi, atpakaļ matērijas bezmērķīgā haosa dzīlēs, no kura viņi nākuši. – Tātad tas mērķis, kurš cilvēkam ar labiem nodomiem, sekojot morālajam likumam, bija un varēja būt acu priekšā, viņam, bez šaubām, būtu jānoraida kā neiespējams vai, ja arī šai ziņā viņš grib palikt uzticīgs sava tikumiskā iekšējā aicinājuma balsij un, neraugoties uz ideālā galamērķa, kas vienīgais atbilst cieņas pret morālo likumu augstajām prasībām, nederīgumu, negrib mazināt cieņu, kuru viņam, prasot paklausīt, šis likums tieši iedvēš (tas varētu notikt, tikai kaitējot morālajai pārlicibai), tad praktiskā nolūkā, t. i., lai darinātu sev jēdzienu vismaz par viņam morāli pavēlētā galamērķa iespēju, viņam jāatzīst *morāla* pasaules radītāja, t. i., Dieva, esamība, un to viņš arī gluži labi var darīt, jo šis jēdziens vismaz nesatur sevi pretrunu.

88. §

Morālā pierādījuma nozīmības ierobežojums

Tīrais prāts kā praktiska spēja, t. i., kā spēja noteikt mūsu kauzalitātes brīvo lietojumu ar idejām (tīrajiem prāta jēdzieniem), ne tikai satur morālajā likumā regulatīvu principu mūsu darbībām, bet ar to reizē sniedz arī subjektīvu konstitutīvu principu kāda objekta jēdzienā, ko var domāt tikai prāts un kas atbilstoši šim likumam ar mūsu darbībām pasaulē jāpadara istens. Galamērķa idejai brīvības lietojumā atbilstoši morālajiem likumiem tātad piemīt subjektīvi *praktiska* realitāte. Prāts mums apriori ir noteicis ar visiem spēkiem veicināt vislielāko labumu pasaulē, kas rodams saprātīgo pasaules būtņu vislielākā labuma savienojumā ar visaugstāko labā nosacījumu tajās, t. i., vispārējās svētlaimes savienojumā ar morāliem likumiem stingri pakļauto tikumību. Vienas daļas, proti, svētlaimes, iespēja šai galamērķi ir empīriski nosacīta, t. i., tā ir atkarīga no dabas īpašības (vai nu tā atbilst šim mērķim, vai ne) un teorētiskā ziņā problemātiska, kamēr otra daļa, proti, tikumība, attiecībā pret kuru mēs esam brīvi no dabas ietekmes, savas iespējas ziņā ir apriori neapšaubāma un dogmatiski droša. Saprātīgo pasaules būtņu galamērķa jēdziena objektīvās teorētiskās realitātes labad tātad tiek prasīts, lai mums ne tikai būtu apriori nosprausts galamērķis, bet lai arī radībai, t. i., pašai pasaulei, tās eksistences ziņā būtu galamērķis; ja to varētu apriori pierādīt, tad galamērķa subjektīvajai realitātei pievienotos objektīvā realitāte. Tiešām, ja radībai visur ir galamērķis, tad mēs nevaram šo mērķi domāt citādi kā tikai tādu, kam jāsakā ar morālo

galamērķi (tas vienīgais dara iespējamu mērķa jēdzienu). Mēs gan atrodam pasaulē mērķus, un fiziskā teleoloģija rāda mums tos tādā daudzumā, ka, ja vien spriežam atbilstoši prātam, mums ir pamats galu galā pieņemt kā dabas pētniecības principu, ka dabā itin nekas nav bez mērķa; taču dabas galamērķi mēs pašā dabā meklējam veltīgi. Tāpat kā ideja par šādu mērķi mit tikai prātā, tā arī pašu šo galamērķi pat atbilstoši tā objektīvajai iespējamībai tāpēc var meklēt un tas jāmeklē tikai saprātīgajās būtnēs. So būtnu praktiskais prāts norāda ne tikai galamērķi, bet arī šā jēdziena nosacījumus, kuri vienīgie ļauj domāt radības galamērķi.

Tagad rodas jautājums, vai radības galamērķa jēdziena objektīvo realitāti nevarētu pietiekami pierādīt arī tīrā prāta teorētisko prasību apmierināšanai, ja nu ne apodiktiski – priekš noteicošās spriestspējas –, tad tomēr pietiekami priekš teorētiski reflektējošās spriestspējas maksimām. Tas ir vismazākais, ko var prasīt no spekulatīvās filosofijas, kura uzņemas ar viena vienīga mērķa idejas palīdzību apvienot tikumisko mērķi ar dabas mērķiem; bet arī šis nedaudzaī tālu pārsniedz to, ko tā jebkad spēj veikt.

Saskaņā ar teorētiski reflektējošās spriestspējas principu mēs varētu sacīt: ja mums ir pamats priekš dabas mērķniecīgajiem produktiem pieņemt dabas augstāko cēloni, kura kauzalitāte attiecībā uz dabas īstenību (radīšana) ir citāda veida kauzalitāte nekā tā, kura nepieciešama dabas mehānismam, proti, kura jādōmā kā sapratnes kauzalitāte, tad arī priekš šās pirmbūtnes mums būs pietiekams pamats domāt visur dabā ne tikai mērķus, bet arī galamērķi – ja nu ne tādēļ, lai pierādītu šādas būtnes esību, tad vismaz (tāpat, kā tas notika fiziskajā teleoloģijā) tādēļ, lai pārliecinātos, ka šādas pasaules iespējamību varam padarīt sev saprotamu ne tikai ar mērķu palīdzību, bet jau ar to vien, ka piedēvējam tās eksistencei galamērķi.

Galamērķis tomēr ir tikai mūsu praktiskā prāta jēdziens un priekš teorētiska sprieduma par dabu nevar nedz tikt izrietināts no kādiem pieredzes dotumiem, nedz attiecināts uz tās izzināšanu. Lietot šo jēdzienu var tikai praktiskais prāts atbilstoši morālajiem likumiem, un radības galamērķis ir tāds pasaules iekārtojums, kas saskaņojas ar to, ko mēs varam noteikti uzrādīt tikai atbilstoši likumiem, t. i., sava tīrā praktiskā prāta galamērķim, turklāt vien par tik, par cik mūsu prāts ir praktisks. – Pateicoties morālajam likumam, kas izvirza šo galamērķi, mums praktiskā nolūkā, proti, lai izmantotu savus spēkus šā galamērķa sasniegšanai, ir pamats atzīt tā iespējamību (īstenojamību), tātad arī tam atbilstošu lietu dabu (jo bez dabas līdzdarbības ar tādu šās iespējas nosacījumu, kas nav mūsu varā, šā mērķa sasniegšana nebūtu iespējama). Tātad mums ir morāls pamats domāt pasaulē arī radības galamērķi.

Taču tas vēl ir secinājums, kas ved no morālās teleoloģijas nevis uz teoloģiju, t. i., morāla pasaules radītāja esamību, bet tikai uz radības galamērķi, kas šādā veidā tiek noteikts. Bet, ka šādai radībai, t. i., lietu eksistencei atbilstoši *galamērķim*, mums jāpieņem, pirmkārt, saprātīga, bet, otrkārt, ne tikai (kā dabas lietu iespējamībai, kuras mēs bijām spiesti aplūkot kā *mērķus*) saprātīga, bet reizē *morāla* būtne kā pasaules radītājs, tātad Dievs, tas ir otrs secinājums, turklāt tāds, ka tas acimredzot ir izdarīts tikai priekš spriestspējas atbilstoši praktiskā prāta jēdzieniem un kā tāds priekš reflektējošās, nevis noteicošās spriestspējas. Jo mēs nevaram uzdrošināties atzīt, ka, lai arī morāli praktiskais prāts mūsos pēc saviem principiem būtiski atšķiras no tehniski praktiskā, tam tā jābūt arī augstākajā pasaules cēlonī, ja to pieņem par intelektu, un ka priekš galamērķa ir vajadzīgs īpašs kauzalitātes veids, kas atšķiras no tās, kura vajadzīga priekš dabas mērķiem, un ka mums tātad savā galamērķī ir ne tikai *morālais pamats* pieņemt radības (kā rezultātu) galamērķi, bet arī *morālu* būtni kā radības pirm pamatu. Tiesa, mēs tomēr varam sacīt, ka *atbilstoši* mūsu *prāta spējas īpašībai* mēs nevaram saprast, kā bez pasaules radītāja un valdītāja, kas reizē ir morālais likumdevējs, iespējama tāda ar *morālo likumu* un tā objektu saistīta mērķniecība, kas ietverta šai galamērķī.

Augstākā morālo likumu devēja – radītāja īstenība tātad ir pietiekami pierādīta tikai mūsu prāta *praktiskajam lietojumam*, nebūdamā teorētiski nosacīta attiecībā uz viņa esamību. Jo prātam sava mērķa iespējamībai, kas mums arī bez tā uzdots ar prāta īpašo likumdošanu, vajadzīga ideja, ar kuru (reflektējošajai spriestspējai pietiekamā veidā) tiek novērsts šķērslis, kas rodas, nespējot tai sekot, balstoties tikai uz dabisko jēdzienu par pasauli; tādējādi šī ideja iegūst praktisku realitāti, kaut arī tai nav nekādu līdzekļu iegūt to, lai teorētiski izskaidrotu dabu un noteiktu augstāko cēloni priekš spekulatīvās izziņas. Priekš teorētiski reflektējošās spriestspējas saprātīgu pasaules cēloni pietiekami pierādījusi fiziskā teleoloģija, vadoties pēc dabas mērķiem; priekš praktiskās to panāk morālā teleoloģija ar jēdzienu par galamērķi, ko tā praktiskā ziņā spiesta piešķirt radībai. Dieva kā morālā pasaules radītāja idejas objektīvo realitāti gan nevar pierādīt ar *tikai* fiziskiem mērķiem, bet tomēr, ja to izziņa tiek savienota ar morālā galamērķa izziņu, tad šiem mērķiem atbilstoši tirā prāta maksimā – cik iespējams, sekot principu vienībai – ir liela nozīme, lai minētās idejas praktiskajai realitātei palīdzētu ar to realitāti, kura tai jau piemīt priekš spriestspējas teorētiskā ziņā.

Lai novērstu pārpratumu, kāds viegli var rasties, katrā ziņā jāuzsver, ka, pirmkārt, šīs augstākās būtnes īpašības mēs varam *domāt* tikai pēc analogijas. Jo kā gan mēs varētu izpētīt šās būtnes dabu, ja pieredze

mums nevar uzrādīt neko līdzīgu? Otrkārt, ka ar šīs analogijas palīdzību mēs šādu būtni varam tikai domāt, bet nevis *izzināt* un varbūt teorētiski piedēvēt viņai šīs īpašības, – jo tas būtu nepieciešams noteicošajai spriestspējai mūsu prāta spekulatīvajā nolūkā, lai atskārstu, kāds ir augstākais pasaules cēlonis *pats par sevi*. Bet šeit ir svarīgi tikai, kāds jēdziens mums sev jādarina par šādu būtni atbilstoši mūsu izzinātspēju īpašībām un vai mums jāpieņem tās eksistence, lai varētu piešķirt arī praktisku realitāti mērķim, uz kuru mums tīrais praktiskais prāts arī bez šāda pieņēmuma apriori liek visiem spēkiem tiekties, t. i., spēt kā iespējamās domāt tikai paredzētas sekas. Priekš spekulatīvā prāta šāds jēdziens varētu būt pārmērīgs; arī īpašības, kuras mēs ar šo jēdzienu piešķiram tādā veidā domātajai būtni, objektīvi varētu slēpt sevi antropomorfismu; to izmantošanas nolūks arī nav vēlēšanās noteikt šās būtnes mums neaizsniedzamo dabu, bet gan, balstoties uz tām, noteikt mūs pašus un mūsu gribu. Tāpat, kā mēs kādu cēloni nosaucam atbilstoši jēdzienam, kāds mums ir par sekām (bet tikai šā cēloņa attiecībā pret tām), netiecoties tāpēc iekšēji noteikt tā iekšējo kvalitāti ar īpašībām, kas mums var būt zināmas tikai un vienīgi sakarā ar šādiem cēloņiem un kurām ir jābūt dotām ar pieredzi; tāpat, kā mēs, piemēram, dvēselei piedēvējam arī zināmu *vim locomotivam*⁷⁰ – jo patiešām rodas tādas ķermeņa kustības, kuru cēlonis mīt dvēseles priekšstatos –, nemēģinādami tāpēc piedēvēt tai vienīgo mums zināmo kustinošo spēku veidu (proti, pievilksanos, spiedienu, grūdienu, tādā tādā kustību, kas vienmēr pirmspieņiem izplestu būtni), – tāpat mums būs jāpieņem *kaut kas*, kas satur nepieciešama morālā galamērķa iespējamības un praktiskās realitātes, t. i., realizējamības, pamatu; bet, ievērojot sagaidāmā rezultāta īpašības, mēs to varēsim iedomāties kā gudru būtni, kas ar morālajiem likumiem valda pār pasauli, un atbilstoši mūsu izzinātspēju īpašībām mums tā būs jādomā kā no dabas atšķirīgs lietu cēlonis, lai tikai izteiktu šīs visas mūsu izzinātspējas pārsniedzošās būtnes *attiecību* pret mūsu praktiskā prāta objektu, tāpēc tomēr teorētiski nepiedēvējot šai būtni vienīgo mums zināmo šāda veida kauzalitāti, proti, saprātu un gribu, un necenšoties pat objektīvi atšķirt viņā domāto kauzalitāti attiecībā pret to, kas mums ir galamērķis, kā pret pašu šo būtni, no kauzalitātes attiecībā pret dabu (un tās mērķa noteiksmēm vispār), un pieņemot šo atšķirību tikai kā subjektīvi nepieciešamu mūsu izzinātspējas īpašībām un nozīmīgu reflektējošajai, nevis objektīvi noteicošajai spriestspējai. Taču, ja runa ir par praktisko jomu, tad šāds *regulatīvais* princips (saprātīgumam jeb gudrībai), kas nosaka, lai mēs darbotos saskaņā ar to, ko atbilstoši savu izzinātspēju īpašībām varam zināmā veidā domāt tikai kā iespējamu, proti, darbotos atbilstoši tam kā mērķim, ir reizē

konstitutīvs, t. i., praktiski noteicošs princips; tomēr šis pats princips – kā princips, lai spriestu par lietu objektīvo iespējamību, – nekādā ziņā nav teorētiski noteicošais princips (proti, ka arī objektam piemīt vienīgais iespējamības veids, kāds piemīt mūsu domātspējai), bet ir tikai *regulatīvs* princips reflektējošajai spriestspējai.

Piezīme

Šis morālais pierādījums nav jaunatrusts, tas varbūt ir tikai jaunā veidā iztirzāts pierādījuma pamats, jo ir mitis cilvēka prāta spējā, vēl pirms bija izdiguši tās pirmie asni, un tiek tikai aizvien vairāk attīstīts ar augošo kultūru. Tiklīdz cilvēki sāka domāt par taisnīgumu un netaisnīgumu, laikā, kad viņi savā vienaldzībā vēl neievēroja dabas mērķtiecību un izmantoja to, nedomādami neko citu kā vien dabas parasto gaitu, nenovēršami bija jārodas spriedumam, ka galarezultātā nekad nevar būt vienalga, vai cilvēks izturējies godīgi vai negodīgi, taisnīgi vai varmācīgi, kaut arī viņš līdz sava mūža galam – vismaz redzamā veidā – par saviem tikumiem nebūtu izbaudījis laimi vai par noziegumiem saņēmis sodu. Ir tā, it kā sevi dzirdētu kādu balsi sakām, ka jābūt citādi; tā tad apslēptā veidā vajadzēja būt arī kādam – kaut arī neskaidram – priekšstatam par kaut ko, pēc kā cilvēki izjuta nepieciešamību censties, ar ko nekādi nesaskaņojās tas, ko viņi vēroja vai ar ko, ja reiz pasaules gaitu uzskatīja par vienīgo lietu kārtību, savukārt neprata savienot šo dvēseles iekšējo mērķu noteiksmi. Lai arī cik dažādā un rupjā formā varēja iedomāties veidu, kā izlidzināt šādu nepareizību (kam cilvēka dvēselē katrā ziņā jārada lielāks sašutums nekā aklam gadījumam, ko varbūt varētu likt kā principu pamatā spriedumam par dabu), tomēr viņi nekad nav varējuši izdomāt citu principu dabas apvienošanas iespējai ar savu iekšējo tikumisko likumu kā vien augstāko cēloni, kas valda pasaulē atbilstoši morālajiem likumiem; jo galamērķis viņos, kas uzdots kā pienākums, un daba bez jebkāda galamērķa ārpus viņiem, kurā tomēr šim mērķim jāklūst īstenam, nonāk pretrunā. Par šā pasaules cēloņa iekšējām īpašībām viņi varēja sadomāt dažādas aplamības; minētā morālā attiecība pasaules pārvaldē vienmēr palika tā pati, kas vispārēji izprotama pat visneizkoptākajam prātam, ciktāl tas uzskata sevi par praktisku, turpretim spekulatīvais prāts nepavisam nevar tikt tam līdzī. – Ar šo morālo interesi arī, kā šķiet, tika visupirms pamodināta tā interese par skaistumu un mērķiem dabā, kura lieliski noderēja minētās idejas pastiprināšanai, bet tomēr nevarēja to pamatot un vēl jo mazāk varēja iztikt bez šādas intereses, jo pat dabas mērķu izpēte tikai attiecībā pret galamērķi gūst tiešo interesi, kas tik lielā mērā parādās dabas mērķu apbrīnā neatkarīgi no labuma, kas no tā varētu rasties.

89. §

Par morālā argumenta derīgumu

Sakarā ar visām mūsu idejām par pārjuteklisko prāta ierobežošanu ar tā praktiskā lietojuma nosacījumiem, ja runa ir par Dieva ideju, bez šaubām, ir visai derīga – tā novērš *teoloģijas* aizmaldīšanos **teosofijā** (prātu mulsinošos pārmērīgi plašos jēdzienos) vai nolaišanos līdz **dēmonoloģijai** (antropoloģiskam priekšstatam par augstāko būtni); tā novērš arī iespēju *relīģijai* kļūt par *teurģiju* (fantastiski maldi par iespēju sajūst citas pārjutekliskas būtnes un savukārt iedarboties uz tām) vai *eidolatriju* (mānticīgiem maldiem, it kā mēs varētu gūt augstākās būtnes labvēlību nevis ar morālo pārliecību, bet gan ar kādiem citiem līdzekļiem).*

Jo, ja pieļaujam, ka tukša vai pārdroša prātošana varētu teorētiski (turklāt paplašinot atziņu) noteikt kaut mazumiņu par to, kas sniedzas pāri jutekliskās pasaules robežām, ja atļaujamies dižoties ar saviem priekšstatiem par dievišķās dabas esamību un tās īpašībām, par tās sapratnes un gribas likumiem un no tiem izrietošajām pasaules īpašībām, – tad es labprāt vēlētos zināt, kur un kādā vietā būtu ierobežojamas prāta pretenzijas, jo tur, no kurienes smeltas minētās atskārtas; var taču sagaidīt arī vēl daudzas citas (ja vien, kā šķiet, domātu intensīvāk). Šādu pretenziju ierobežošanai tomēr būtu jānotiek pēc noteikta principa, nevis tikai tāpēc, ka atzīstam visus līdzšinējos šāda veida mēģinājumus par neveiksmīgiem, jo tas nepavisam nepierāda, ka labāks rezultāts nav iespējams. Bet šeit nav iespējams nekāds cits princips kā pieņemt: vai nu par pārjuteklisko absolūti nekas nevar tikt noteikts teorētiski (kā tikai negatīvi), vai arī mūsu prāts satur sevi neizsmeltus mums vēl neapjaustus zināšanu avotus, kas saglabājušies un paplašinās mūsu un mūsu pēcnācēju labad. – Bet par reliģiju, t. i., morāli attiecībā pret Dievu kā likumdevēju, jāteic, ka, ja teorētiskajai viņa izziņāšanai būtu jābūt vispirms, tad morālei būtu jāpielāgojas teoloģijai un prāta iekšējās nepieciešamās likumdošanas vietā ne tikai jāieved kāda ārēja

* Elkdievība praktiskajā izpratnē vēl aizvien ir reliģija, kas augstāko būtni iedomājas ar tādām īpašībām, kuras pieļauj, ka nevis tikai moralitāte, bet arī kaut kas cits pats par sevi var būt pietiekams nosacījums, lai cilvēks visā tanī, ko viņš spēj darīt, būtu atbilstošs šās būtnes gribai. Jo, lai cik tiru un neatkarīgu no jutekliskajiem tēliem teorētiskajā ziņā izprastu šādu jēdzienu, tad tomēr praktiskajā ziņā tas šādā gadījumā tomēr tiek priekšstatīts kā *elks*, t. i., savas gribas īpašību pēc – antropomorfi.

patvaļīga augstākās būtnes likumdošana, bet arī visu mūsu šīs būtnes dabas izpratnes nepietiekamība jāpaplašina, attiecinot uz tikumisko priekšrakstu, un tādējādi reliģija jāpadara nemorāla un jāizkropļo.

Ja cerībā uz nākamo dzīvi galamērķa vietā, kāds mums pašiem jāis-teno atbilstoši morālā likuma priekšrakstam, vērsisimies pie savas teorētiskās izziņāspējas, vadoties pēc tās prāta spriedumā par mūsu aicinājumu (spriedumā, kas tādā tikai praktiskā attiecībā tiek uzlūkots par nepieciešamu vai tādu, kas ir cienīgs, lai to pieņemtu), tad mācība par dvēseli, tāpat kā iepriekš teoloģija, sniedz šai ziņā tikai negatīvu jēdzienu par mūsu domājošo būtību: proti, ka nevienu tās darbību un iekšējās maņas parādību nevar izskaidrot materiālistiski; ka tādā, balstoties uz spekulatīviem pamatiem un izmantojot visu mūsu teorētisko izziņāspēju, absolūti nav iespējams nekāds paplašinājoši noteicošs spriedums par dvēseles nošķirto dabu un tās turpināšanos vai neturpināšanos pēc nāves. Tādā, tā kā viss paliek atstāts teleoloģiskam spriedumam par mūsu esību praktiski nepieciešamajā aspektā un pieņemumam par tās turpināšanos kā nosacījumam, ko prasa galamērķis, kuru prāts mums katrā ziņā nospraudis, tad šeit reizē izpaužas derīgums (kas pirmajā acu uzmetienā gan šķiet zaudējums), proti, tai ziņā, ka, tāpat kā teoloģija mums nekad nevar kļūt par teosofiju, arī racionālā *psiholoģija*⁷¹ nevar kļūt par *pneimatoloģiju* kā atziņu paplašināšu zinātnei; no otras puses – racionālā psiholoģija ir arī nodrošināta pret ieslīgšanu *materiālismā*; tā drīzāk ir tikai iekšējās maņas antropoloģija, t. i., zināšana par mūsu domājošo patību *dzīvē*, un kā teorētiska izziņa tā arī paliek tikai empīriskā; turpretim racionālā psiholoģija attiecībā pret jautājumu par mūsu mūžīgo eksistenci vispār nav teorētiska zinātne, bet gan dibinās uz vienu vienīgu morālās teleoloģijas secinājumu, tā ka arī viss tās lietojums nepieciešams šai teleoloģijai tikai mūsu praktiskā aicinājuma dēļ.

90. §

Par patiesīguma atzišanas veidu Dieva esamības teleoloģiskajā pierādījumā

No jebkura pierādījuma, vai nu to veido, tieši empīriski attēlojot to, kas jāpierāda (kā pierādījumā ar priekšmeta novērošanas palīdzību vai eksperimentā), vai apriori ar prāta palīdzību, balstoties uz principiem, vispirms tiek prasīts, lai tas mūs nevis *pierunātu*, bet gan *pārliecinātu* vai vismaz rosinātu pārliecību, t. i., lai arguments vai secinājums būtu ne tikai subjektīvs (estētisks) piekrišanas noteicējamats (tikai šķietamība),

bet gan objektīvi nozīmīgs un lai tas būtu loģisks izziņas pamats, jo citādi sapratne tiek pieviltā, bet ne pārliecināta. Pie šāda veida šķietamiem pierādījumiem pieder arī pierādījums, kas, varbūt ar labu nolūku, bet tomēr tiši noslēpjot tā vājumu, tiek sniegts dabiskajā teoloģijā: piesaucot lielu daudzumu argumentu dabas lietu izcelsmes pierādīšanai pēc mērķu principa, izmanto tīri subjektīvo cilvēka prāta pamatu, proti, viņa īpašību, kur vien tas bez pretrunas iespējams, daudzu principu vietā lietot vienu vienīgu un, ja šai principā atklājas dažas vai arī daudzas prasības jēdziena noteikšanai, pārējās piedomāt klāt, lai ar patvaļīgu papildinājumu padarītu lietas jēdzienu pilnīgu. Jo patiešām, ja mēs sastopam dabā tik daudzus produktus, kas liecina par saprātīgu cēloni, tad kāpēc gan lai mēs nevarētu daudzu šādu cēloņu vietā labāk domāt vienu vienīgu un, proti, šai cēlonī domāt nevis varbūt tikai izcilu sapratni, vareniību utt., bet viszinību, visvarenību, vārdu sakot, domāt šo cēloni kā tādu, kas satur pietiekamu pamatu šādām īpašībām priekš visām iespējamām lietām? Un kāpēc mēs turklāt lai nepiešķirtu šai vienīgajai visvarenajai pirmbūtnei dabas likumu un dabas produktu ziņā ne tikai sapratni, bet kā morālam pasaules cēlonim arī visaugstāko tikumisko praktisko prātu, jo ar šādu jēdziena pilnveidojumu tiek sniegts pietiekams princips tiklab mūsu dabas izpratnei, kā arī morālajai gudrībai un pret šādas idejas iespēju nav iespējams izteikt nevienu kaut cik pamatotu iebildumu? Ja turklāt reizē tiek ierosināti dvēseles morālie spēki un ar daiļrunību (kādas cienīgi tie arī ir) tiek izraisīta dzīva interese, tad tas ved pie pārliecības par pierādījuma objektīvo pietiekamību un (tā lietojuma gadījumā vairumā) no tā rodas arī veselīga šķietamība, kas atsakās no katras pierādījuma loģiskās stingrības pārbaudes un pat attiecas pret to ar riebumu un neapmierinātību, it kā tās pamatā būtu kādas noziedzīgas šaubas. – Pret to nebūtu ko iebilst, jo te, patiesību sakot, tiek ņemts vērā populārs noderīgums. Bet, tā kā šā pierādījuma sadalīšanos divās nevienveidīgās daļās, kādas sevi ietver šis arguments, proti, daļā, kas pieder pie fiziskās, un daļā, kas pieder pie morālās teleoloģijas, nevar un nedrīkst aizkavēt, jo to sakušana mums neļauj izšķirt, kur ir pierādījuma īstais nervs un kurā daļā un kā tas būtu izstrādājams, lai pierādījuma nozīmība varētu izturēt visstingrāko pārbaudi (pat ja attiecībā pret vienu daļu mēs būtu spiesti atzīt mūsu uz prātu dibinātās izpratnes vājumu), tad filosofa pienākums (pat pieņemot, ka viņš nepievērstu nekādu uzmanību viņam izvirzītajai prasībai būt vaļsirdīgam) ir atklāt šķietamību – kaut arī veselīgo, kādu var radīt šāda sajaukšana, – un to, kas pieder tikai pie pierunāšanas, nošķirt no tā, kas ved pie

pārliecības (abas ne tikai pēc pakāpes, bet pat pēc veida ir atšķirīgas noteiksmes), lai šai pierādījumā dvēseles stāvokli atklāti attēlotu tā pilnīgajā tirībā un atklāti pakļautu visstingrākajai pārbaudei.

Bet pierādījums, kas vērsti uz pārliecināšanu, savukārt var būt divēja veida: tāds, kam jānoskaidro, kas ir priekšmets *pats par sevi*, un tāds, kam jānoskaidro, kas tas ir priekš *mums* (cilvēkiem vispār) saskaņā ar mums nepieciešamajiem prāta principiem spriedumā (pierādījums *χατ' αληθειαν* vai *χατ' ανθρωπον*⁷², lietojot šo vārdu tā vispārīgajā nozīmē – cilvēki vispār). Pirmajā gadījumā tas dibināts uz pietiekamiem principiem noteicošajai, bet otrajā – tikai reflektējošajai spriestspējai. Otrajā gadījumā, būdams dibināts tikai uz teorētiskajiem principiem, tas nekad nevar ietekmēt pārliecību, bet, ja šis pierādījums pamatā liek praktisku prāta principu (kas tādā ir vispārīgi un nepieciešami nozīmīgs), tad tas var pretendēt uz pārliecību, kas pietiekama tīri praktiskam nolūkam, t. i., morālai pārliecībai. Bet pierādījums, kaut arī vēl nepārliecina, tomēr *ietekmē pārliecību*, ja vien tas tiek risināts šai virzienā, t. i., ja vien satur sevī tam objektīvus pamatus, kas, kaut arī nav vēl pietiekami drošticamībai, tomēr pēc sava veida ir tādi, ka kalpo ne tikai kā sprieduma subjektīvie pamatojumi pierunāšanai.

Visi teorētiskie pierādījuma pamati ir pietiekami vai nu: 1) pierādījumam ar loģiski stingriem *prāta slēdzieniem*, vai 2), kad tāda nav, *slēdzienam pēc analogijas*, vai 3), ja varbūt arī tā nav, tad kaut vai *ticamam viedoklim*, vai 4), visbeidzot, kas ir vismazākais, tikai iespējama izskaidrojuma pamata kā *hipotēzes* pieņemšanai. – Šai sakarībā es saku: vispār neviens pierādījuma pamats, kas ietekmē teorētisko pārliecību, nevar sasniegt šāda veida pārliecību – sākot ar tās augstāko pakāpi un beidzot ar zemāko, ja jāpierāda nolikums par pirmbūtnes kā Dieva tādā nozīmē, kas atbilstu visam šā jēdziena saturam, proti, kā *morāla* pasaules radītāja, eksistenci, tādā tā, ka ar šo nolikumu reizē tiek norādīts radības galamērķis.

1. Attiecībā uz loģiski *pareizo* pierādījumu, kas virzās no vispārīgā uz atsevišķo, "Kritikā"⁷³ esam pietiekami skaidri parādījuši, ka, tā kā jēdzienam par būtni, kas meklējama ārpus dabas robežām, neatbilst nekāds mums iespējams vērojums, tad šādas būtnes jēdziens, kas teorētiski jānosaka ar sintētiskiem predikātiem, mums vienmēr paliek problemātisks, tādā nevar notikt absolūti nekāda šādas būtnes izziņa (ar ko būtu kaut niecīgā mērā paplašināts mūsu teorētisko zināšanu apjoms), un atsevišķo jēdzienu par pārjuteklisku būtni nemaz nevar pakļaut lietu dabas vispārīgajiem principiem, lai no tiem secinātu šādu būtni, jo šiem principiem ir nozīme tikai attiecībā uz dabu kā jutekļu priekšmetu.

2. Kaut arī, domājot divas nevienādas lietas un ņemot vērā tieši nevienādības punktu tajās, vienu no tām var *domāt pēc analogijas** ar otru, tomēr pēc tā, kur izpaužas abu nevienādība, mēs nevaram no vienas pēc analogijas izdarīt *slēdzienu* par otru, t. i., šo specifiskās atšķirības pazīmi pārnest uz otru. Tā, piemēram, pēc analogijas ar ķermeņu savstarpējās pievilkšanās un atgrūšanās darbības un pretdarbības vienlīdzības likumu es varu iedomāties arī kādas sabiedrības locekļu kopību atbilstoši tiesību normām, tomēr nevaru minētās specifiskās noteiksmes (materiālo pievilkšanos vai atgrūšanos) pārnest uz

* *Analogija* (kvalitatīvā nozīmē) ir attiecības identitāte starp pamatiem un sekām (cēloņiem un istenojumiem), ciktāl šāda identitāte pastāv, neraugoties uz lietu vai to īpašību pašu par sevi, kuras satur pamatu līdzīgām sekām (t. i., ja tās aplūko ārpus šās attiecības), specifisko dažādību. Tā, piemēram, salīdzinot dzīvnieku prasmīgās darbības (*Kunsthandlungen*) ar tādām pašām cilvēka darbībām, mēs dzīvnieku darbības pamatu, kas mums nav zināms, salīdzinājumā ar cilvēka līdzīgo darbību pamatu (ar prātu), kas mums ir zināms, domājam kā analoģu prātam un gribam reizē ar to parādīt, ka dzīvnieku prasmīgās darbības spējas pamats, ko dēvē par instinktu, patiesībā specifiski atšķiras no prāta, kaut arī rezultāta ziņā (ja salīdzinām, piemēram, bebru būves ar cilvēku celtnēm) ir tam līdzīgs. – Bet tāpēc, ka cilvēks savu celtni darināšanai izmanto *prātu*, es nevaru secināt, ka arī bebram vajadzētu būt prātam, un nevaru to saukt par *slēdzienu* pēc analogijas. Bet no dzīvnieku darbības veida (kura pamatu mēs nevaram tieši uztvert), kas līdzīgs cilvēka darbības veidam (kuru tieši apzināmies), mēs varam gluži pareizi pēc analogijas secināt, ka arī dzīvnieki darbojas atbilstoši *priekšstatiem* (tātad nav mašīnas, kā domāja Kartēzijs⁷⁴) un, neraugoties uz specifisko dažādību, sugas ziņā (kā dzīvas būtnes) neatšķiras no cilvēkiem. Princips, kas dod mums tiesības izdarīt šādu secinājumu, rodams pamata vienādībā, uz kuru balstoties mēs dzīvniekus minētās noteiksmes ziņā līdz ar cilvēku kā cilvēku, ja mēs tos salīdzinām savā starpā atbilstoši viņu ārējām darbībām, pieskaitām pie tās pašas sugas. Tā tas ir *par ratio*⁷⁵. Tāpat arī, salīdzinot pasaules augstākā cēloņa mērķtiecīgos produktus ar cilvēka mākslas darbiem, es varu domāt tā kauzalitāti pēc analogijas ar sapratni, bet nevaru pēc *analogijas* izdarīt slēdzienu par šādām tās īpašībām, jo trūkst tieši šāda slēdziena veida iespējamības principa, proti, *paritas rationis*⁷⁶, kas atļautu augstāko būtni un cilvēku (attiecībā uz abu kauzalitāti) iekļaut vienā un tajā pašā sugā. Pasaules būtni kauzalitāti, kas vienmēr ir jutekliski nosacīta (arī kauzalitāte ar sapratni), nevar pārnest uz būtni, kurai ar pasaules būtnēm nav nekāda cita kopēja sugas jēdziena kā tikai lietas vispār jēdziens.

sabiedrību un piedēvēt tās pilsoņiem, lai iedibinātu sistēmu, ko sauc par valsti. – Tāpat mēs gluži labi varam domāt pirmbūtnes kauzalitāti attiecībā pret pasaules lietām kā dabas mērķiem pēc analogijas ar sapratni kā dažu produktu formu pamatu – produktu, kurus mēs saucam par mākslasdarbiem (jo tas notiek tikai mūsu izziņāšanās teorētiskā vai praktiskā lietojuma nolūkā, proti, ja mums šis jēdziens jāattiecinā uz dabas lietām pasaulē pēc kāda principa); bet no tā, ka pasaules būtņu vidū uz mākslu attiecināta rezultāta cēlonim tiek piedēvēta sapratne, mēs nekādā ziņā nevaram pēc analogijas secināt, ka arī tai būtnei, kura pilnīgi atšķiras no dabas, attiecībā uz pašu dabu piemīt tāda pati kauzalitāte, kādu mēs vērojam cilvēkā: tas skar tieši to nevienādības punktu, kuru mēs domājam starp jutekliski nosacīta cēloņa rezultātiem un pārjuteklisko pirmbūtni pat tās jēdzienā, un tāvad šo kauzalitāti pārnest uz pirmbūtni nedrīkst. – Tieši ar to, ka dievišķo kauzalitāti es varu domāt tikai pēc analogijas ar sapratni (šāda spēja nepiemīt nevienai citai būtnei kā tikai jutekliski nosacītajam cilvēkam), man ir liegts piedēvēt pirmbūtnei šādu sapratni vārda istajā nozīmē.*

3. *Viedoklim* apriorajos spriedumos nepavisam nav vietas, jo ar šiem spriedumiem vai nu mēs izziņām kaut ko kā pilnīgi drošu, vai arī neizziņām neko. Bet, ja dotie pierādījuma pamati, uz kuriem mēs balstāmies (kā šai gadījumā uz mērķiem pasaulē), ir empīriski, tad nevar būt viedokļu par to, kas sniedzas pāri jutekliskās pasaules robežām, un nevar atzīt, ka šādiem riskantiem spriedumiem būtu kaut mazākās tiesības uz ticamību. Jo ticamība ir kādā pamatojumu rindā iespējamās drošticamības daļa (tās pamati šajā rindā tiek salīdzināti ar pietiekamo kā daļas ar veselo) – drošticamības, līdz kurai jāpapildina nepietiekamais pamats. Bet, tā kā šiem pamatiem kā viena un tā paša sprieduma drošticamības noteicējpamatiem jābūt viena veida, jo pretējā gadījumā tie kopā neveidotu kādu lielumu (tas arī ir drošticamība), tad viena to daļa nevar atrasties iespējamās pieredzes robežās, bet otra daļa – ārpus katras iespējamās pieredzes. Tāvad, tā kā tīri empīriskie pierādījuma pamati neved ne pie kā pārjutekliska un trūkumu to rindā arī ne ar ko nevar aizpildīt, tad mēģinājums ar to palīdzību sasniegt pārjuteklisko un tā

* No tā ne mazākā mērā necieš priekšstats par šās būtnes attiecībām pret pasauli – tiklab attiecībā uz teorētiskajiem, kā praktiskajiem secinājumiem no šā jēdziena. Mēģinājums izpētīt, kas šī būtne ir pati par sevi, ir tikpat bezmērķīga cik veltīga pārdrošība.

izziņu nekādā ziņā tam netuvina; tātad spriedumā par pārjuteklisko, kas balstās uz argumentiem, kuri aizgūti no pieredzes, nav arī nekādas ticamības.

4. Par to, kam jākalpo par *hipotēzi* dotās parādības iespējamības izskaidrošanai, jābūt pilnīgi drošam, ka tas ir vismaz iespējams. Pietiek, ka, piedāvājot hipotēzi, es atsakos no īstenības izzināšanas (īstenība par ticamu dēvētajā viedokli vēl tiek apgalvota) – ne no kā vairāk es nevaru atsāties; vismaz tā iespēju, ko es lieku pamatā izskaidrojumam, nedrīkst apšaubīt, jo citādi tukšajiem izdomājumiem nebūtu gala. Taču pilnīgi nepamatoti būtu pieļaut ar zināmu jēdzienu palīdzību noteiktas pārjutekliskas būtnes iespējamību, jo šim nolūkam nav nekādu izziņai nepieciešamu nosacījumu attiecībā pret to, kas tani dibinās uz vērojumu, un kā šādas iespējas kritērijs tātad pāri paliek tikai pretrunas likums (kurš var pierādīt tikai domāšanas, bet nevis paša domātā priekšmeta iespējamību).

Visa sacītā rezultāts ir šāds: pirmbūtnes kā dievības vai dvēseles kā nemirstīga gara esībai cilvēka prātam nav iespējams absolūti nekāds teorētisks pierādījums, lai sasniegtu kaut visniecīgāko patiesuma atziņas pakāpi, un tam ir gluži labi saprotams cēlonis, jo pārjutekliskā ideju noteikšanai mums nav nekāda materiāla; mums tas jāaizgūst no jutekliskās pasaules lietām, bet tas nekādā ziņā nav piemērots minētajam objektam, taču bez šo ideju noteikšanas mums paliek pāri tikai jēdziens par nejuteklisku kaut ko, kas satur jutekliskās pasaules pēdējo pamatu, bet tas vēl nesniedz nekādu atziņu (kā jēdziena paplašinājumu) par tā iekšējām īpašībām.

91. §

Par patiesuma atzišanu ar praktisku ticību

Ja mēs raugāties tikai uz veidu, kā kaut kas var būt *mums* (atbilstoši mūsu subjektīvajai priekšstatīspējai) izziņas objekts (*res cognoscibilis*), tad šādā gadījumā jēdzieni jāsalīdzina nevis ar objektiem, bet tikai ar mūsu izzināspējām un to, kā tās var izmantot doto priekšstatu (ar teorētisku vai praktisku mērķi), un jautājums par to, vai kaut kas ir izzināma būtne vai nav, ir jautājums, kas attiecas nevis uz pašu lietu iespējamību, bet gan mūsu spēju tās izzināt.

Izzināmas lietas ir trejāda veida: viedokļa lietas (*opinabile*), fakti (*scibile*) un ticības lietas (*mere credibile*).

1. Prāta ideju priekšmeti, kas, lai tos teorētiski izzinātu, nevar tikt attēloti kādā iespējamā pieredzē, tāpēc arī vispār nav *izzināmas* lietas, un par tiem tād pat nevar būt *viedoklis*, jo apriors viedoklis jau pats par sevi ir aplamība un taisnā ceļā noved pie izdomājumiem. Tād mūsu apriorais nolikums vai nu ir drošs, vai arī nesatur neko pārliecināšu. *Viedokļa lietas* vienmēr ir vismaz pašas par sevi iespējamās pieredzē dibinātas izziņas (jutekliskās pasaules priekšmetu) objekti – tādas izziņas, kas tomēr atbilstoši šīs mums piemītošās spējas pakāpei *mums* nav iespējama. Tā jaunlaiku fiziķu ēters – elastīgs šķidrums, kas izlaužas cauri visām citām matērijām (pilnībā ar tām sajaucoties), – ir tikai viedokļa lieta, taču tāda veida, ka, ja ārējie jutekļi būtu saasināti līdz visaugstākajai pakāpei, mēs to varētu uztvert; šādu ēteru tomēr nekad nevar pierādīt nevienā novērojumā vai eksperimentā. Pieņēmums, ka citas planētas apdzīvo saprātīgas būtnes, ir viedoklis, jo, ja mēs šīm planētām varētu tuvojies – un tas pats par sevi ir iespējams –, tad mēs pieredzes ceļā noskaidrotu, vai šādas būtnes tur dzīvo vai nedzīvo; mēs tomēr nekad nevarēsīm tik lielā mērā šīm planētām tuvojies, un mums paliek tikai viedoklis. Bet, ja šķiet, ka materiālajā universā eksistē tīri, bezķermeniski domājoši gari (ja, kā tas pienākas, noraidām par tādiem pasludinātas īstenas parādības), tad tas ir tikai izdomājums un vispār nav viedoklis, bet ir tikai ideja, kas paliek pāri, ja domājošai būtnei atņem nost visu materiālo un atstāj vienīgi domāšanu. Bet, vai šādā gadījumā domāšana (ko mēs zinām tikai kā piemītošu cilvēkam, t. i., savienojumā ar ķermeni) patiešām paliek, to mēs nevaram noskaidrot. Šāda lieta ir *izprātota* būtne (*ens rationis ratiocinantis*), nevis *prāta* būtne (*ens rationis ratiocinatae*); prāta būtnes jēdziena objektīvo realitāti tomēr ir iespējams pietiekami pierādīt – vismaz priekš prāta praktiskā lietojuma, jo šis lietojums, kam ir savi īpaši un apodiktiski droši apriori principi, pat prasa (postulē) šo jēdzienu.

2. Priekšmeti jēdzieniem, kuru objektīvo realitāti var pierādīt (vai nu ar tīrā prāta, vai pieredzes palīdzību: pirmajā gadījumā – balstoties uz teorētiskiem vai praktiskiem dotumiem, bet visos gadījumos – ar tiem atbilstoša vērojuma palīdzību), ir fakti (*res facti*).*

* Es šeit – kā man šķiet, dibināti – paplašinu fakta jēdzienu pāri šā vārda parastajai nozīmei. Jo, ja runa ir par lietu attiecību pret mūsu izziņātspējām, nav nepieciešami, nedz arī lietderīgi ierobežot šo terminu tikai ar īsteno pieredzi, jo pietiek jau tikai ar iespējamu pieredzi, lai varētu runāt par lietām kā noteikta izziņas veida priekšmetiem.

Tādas ir lielumu matemātiskās īpašības (ģeometrijā), jo tās varam apriori attēlot teorētiskam prāta lietojumam. Tālāk – lietas vai to īpašības, kuras var pierādīt ar pieredzi (mūsu pašu vai svešu pieredzi, balstoties uz liecinājumu). – Ir tomēr ļoti pārsteidzoši, ka faktu vidū sastopama arī prāta ideja (ko pašu par sevi nekādi nevar attēlot vērojumā, tātad arī nekādi nevar teorētiski pierādīt tās iespējamību); tā ir brīvības ideja, kuras realitāti, proti, kā īpaša kauzalitātes veida realitāti (teorētiskā aplūkojumā jēdziens par šādu kauzalitātes veidu būtu pārmērīgs), var pierādīt ar tirā prāta praktiskajiem likumiem un atbilstoši šiem likumiem īstenajās darbībās, tātad pieredzē. – Tā ir vienīgā no visām tirā prāta idejām, kuras priekšmets ir fakts un kura var tikt pieskaitīta pie *scibilia*.

3. Priekšmeti, kas attiecībā pret pienākumam atbilstošo tirā praktiskā prāta lietojumu (vai nu kā sekas, vai kā pamati) jādomā apriori, bet prāta teorētiskajam lietojumam ir pārmērīgi, ir tikai *ticības priekšmeti*. Tāds ir *augstākais* ar brīvību sasniedzamais *labums* pasaulē; tā jēdzienu objektīvās realitātes ziņā nevar pierādīt nevienā mums iespējamā pieredzē, tātad to nevar pietiekami pierādīt priekš teorētiskā prāta lietojuma, taču praktiskais tirais prāts tomēr pavēl to lietot, lai iespējami pilnīgāk sasniegtu minēto mērķi, un šāds lietojums tātad jāatzīst par iespējamu. Šis pavēlētais rezultāts *līdz ar vienīgajiem mums domājamiem tā iespējas nosacījumiem*, proti, Dieva esamību un dvēseles nemirstību, ir ticības priekšmeti (*res fidei*), turklāt tie ir vienīgie starp visiem priekšmetiem, kurus tā var nosaukt.* Jo, kaut arī mums jātic tam, ko uz *liecinājumu* pamata mēs varam uzzināt tikai no citu pieredzes, tomēr pats par sevi tas vēl nav ticības priekšmets, jo *vienam* no šiem liecinātājiem tā taču ir bijusi viņa paša pieredze un fakts vai kā tāda tiek pieņemta. Turklāt jābūt iespējai šādā (vēsturiskās ticības) ceļā nonākt pie zināšanas; vēstures un ģeogrāfijas objekti, kā arī vispār viss, ko vismaz iespējams zināt atbilstoši mūsu izzinātspēju īpašībai, pieder nevis pie ticības lietām, bet gan pie faktiem. Vienīgi tirā prāta priekš-

* Bet ticības priekšmeti nav *ticības dogmas*, ja ar dogmām izprot tādas ticības priekšmetus, kuru apliecināšanu (iekšēju vai ārēju) var uzlikt par pienākumu; tātad dabiskā teoloģija tādas sevi nesatur. Jo, tā kā tās – kā ticības lietas – nevar (līdzīgi faktiem) dibināties uz teorētiskiem pierādījumiem, tad te iespējama tikai brīva pārliecība, un tikai kā tāda tā ir savienojama ar subjekta moralitāti.

meti var būt ticības priekšmeti, taču ne kā tirā spekulatīvā prāta priekšmeti, jo tad tos pat nevar droši uzskatīt par lietām, t. i., par šās mums iespējamās izziņas objektiem. Tās ir idejas, t. i., jēdzieni, kam teorētiski nevar nodrošināt to objektīvo realitāti. Turpretim augstākais galamērķis, kas mums jāsasniedz, proti, tas, ar ko mēs tikai varam kļūt cienīgi, lai paši būtu radības galamērķis, ir ideja, kurai mums praktiskā ziņā ir objektīva realitāte, un lieta; bet tāpēc, ka teorētiskā nolūkā mēs nevaram piešķirt šim jēdzienam šādu realitāti, augstākais galamērķis ir tikai tirā prāta ticības priekšmets, bet reizē ar to arī Dievs un nemirstība kā nosacījumi, ar kādiem mēs vienīgi atbilstoši mūsu (cilvēka) prāta īpašībām varam domāt šā mūsu brīvības likumīgā lietojuma efekta iespēju. Bet pārliecība ticības lietās ir pārliecība tirā praktiskā ziņā, t. i., morāla ticība, kas kaut ko pierāda nevis teorētiskajai, bet tikai praktiskajai, uz savu pienākumu pildīšanu vērstajai tirajai prāta atziņai, bet nepavisam nepaplašina spekulāciju vai praktiskās gudrības kārtulas pēc patmīlības principa. Ja visu tikumisko likumu augstākais princips ir postulāts, tad līdz ar to reizē tiek postulēta to augstākā objekta iespējamība, tātad arī nosacījums, ar kādu mēs šo iespējamību varam domāt. Bet ar to atziņa par šo iespējamību nekļūst nedz par zināšanu, nedz viedokli par šo nosacījumu esību un īpašībām kā teorētiskas izziņas veidu, bet ir tikai pieņēmums praktiskā un turklāt ar pavēli noteiktā attiecībā priekš mūsu prāta morālā lietojuma.

Ja arī mēs uz dabas mērķiem, kurus mums tik bagātīgā mērā sniedz fiziskā teleoloģija, šķietami varētu dibināt *noteiktu* jēdzienu par saprātīgu pasaules cēloni, tad šādas būtnes esība taču nebūtu ticības lieta. Jo, tā kā šī esība tiek pieņemta, nevis lai izpildītu manu pienākumu, bet tikai dabas izskaidrošanai, tad tā būtu tikai mūsu prātam atbilstošākais viedoklis un hipotēze. Fiziskā teleoloģija nekādā ziņā neved pie noteikta jēdziena par Dievu, gluži pretēji – Dievs var tikt izteikts tikai jēdzienā par morālu pasaules radītāju, jo tikai šis jēdziens norāda galamērķi, pie kura mēs varam sevi pieskaitīt tikai tik lielā mērā, cik mēs rīkojamies atbilstoši tam, ko mums kā galamērķi nospauž morālais likums, uzlikdams mums pienākumu pēc tā censties. Tādējādi Dieva jēdziens gūst tiesības, lai to mūsu pārliecībā uzskatītu par ticības priekšmetu tikai attiecībā pret mūsu pienākuma objektu kā šā pienākuma galamērķa sasniegšanas iespējas nosacījumu; šis jēdziens tomēr nevar savam objektam piešķirt fakta nozīmīgumu, jo, lai gan pienākuma nepieciešamība priekš praktiskā prāta ir gluži skaidra, tomēr tā galamērķa sasniegšana, ciktāl tas neatrodas pilnīgi mūsu varā, ir pieņemta tikai

praktiskajam prāta lietojumam, tā tad tā nav praktiski tik nepieciešama kā pats pienākums.*

Ticība (kā *habitus*, nevis kā *actus*) ir prāta morālais domāšanas veids tā pārliecībā par to, kas nav pieejams teorētiskajai izziņai. *Ticība* tā tad ir pastāvīgs dvēseles pamatprincips – to, kas nepieciešami jāpieņem kā nosacījums augstākā morālā galamērķa iespējamībai, pieņemot par patiesu, ņemot vērā nepieciešamību sasniegt šo mērķi,** lai gan tā

* Galamērķis, kura veicināšanu mums pavēl morālais likums, nav pienākuma pamats; tas meklējams morālajā likumā, kas kā formāls praktisks princips vada mūs kategoriski, neņemot vērā iekārotspējas objektus (gribēšanas matēriju), tā tad kaut kādu mērķi. Šī manu darbību formālā īpašība (to pakārtotība vispārnozīmības principam), kurā vienīgi rodama šo darbību iekšējā morālā vērtība, ir pilnīgi mūsu pašu varā; es gluži labi varu abstrahēties no to mērķu iespējamības vai neistenojamības, kurus man pienākas veicināt atbilstoši morālajam likumam (jo tajos rodama tikai manu darbību ārējā vērtība), kā no kaut kā tāda, kas nekad pilnībā nevar būt manā varā, un raudzities tikai uz to, kas atkarīgs no manis. Bet centienus veicināt visu saprātīgo būtņu galamērķi (svētlaimi, ciktāl tā var būt saskaņojama ar pienākumu) mums taču uzlicis tieši pienākuma likums. Spekulatīvais prāts tomēr nepavisam nespēj atskārst šā mērķa īstenojamību (ne no mūsu pašu fizisko iespēju, ne no dabas līdzdarbības puses); šo iemeslu dēļ, ciktāl mēs varam saprātīgi spriest, tas drīzāk ir spiests šādu mūsu tikumiskās izturēšanās rezultātu, kas saistīts tikai ar dabu (mūsos un ārpus mūs), bez Dieva un nemirstības pieņēmuma, uzskatīt par nepamatotu un tukšu, kaut arī labu nodomu radītu, un, ja tas varētu būt pilnīgi pārliecināts par šo spriedumu, tad būtu spiests raudzīties uz morālo likumu kā uz mūsu prāta ilūziju tā praktiskā lietojumā. Taču, tā kā spekulatīvais prāts ir pilnīgi pārliecināts, ka tas nekad nevar notikt, bet idejas, kuru priekšmets ir ārpus dabas robežām, var tikt domātas bez pretrunas, tad priekš sava paša praktiskā likuma un ar šo likumu mums uzliktā uzdevuma, tā tad morālajā ziņā, tas, lai nenonāktu pretrunā pats ar sevi, būs spiests atzīt šīs idejas par reālām.

** *Ticība* ir pašāvība uz morālā likuma solījumu, tomēr nevis tādu solījumu, kas ietverts šai likumā, bet tādu, ko es tani ielieku, proti, uz morāli pietiekami pamatotu. Jo nekāds prāta likums nevarētu pavēlēt galamērķi, ja prāts tani pašā laikā neapsolītu, kaut arī bez istas pārliecības, tā sasniegjamību un ar to neattaisnotu mūsu pārliecību par vienīgajiem nosacījumiem, ar kuriem mūsu prāts šo sasniegjamību tikai var domāt. To jau arī izteic vārds "*fides*"; var tikai apšaubīt veidu, kā šis izteiciens un šī īpašā ideja iekļuvusi morālajā filosofijā, jo tie visupirms ieviesti līdz ar kristietību, un to pieņemšana varētu likties varbūt tikai lišķīgs tās valodas atdarinājums. Bet tas nav vienīgais gadījums, jo šī apbrīnojamā reliģija sava izklāstījuma vislielākajā vienkāršībā padarījusi filosofiju bagātāku ar daudz noteiktākiem un tirākiem tikumības jēdzieniem nekā jēdzieni, kurus tā līdz šim bija varējusi sniegt, un šos jēdzienus, kad tie parādījās, prāts *brīvi* atzina par labiem un pieņēma kā tādus, pie kuriem pats arī varēja un tam vajadzēja nonākt, kurus varēja ieviest un kurus tam vajadzēja ieviest.

iespējamību, bet tāpat arī tā neiespējamību mēs nevaram atskārst. Ticība (tas, ko parasti tā sauc) ir paļāvība uz kāda nolūka sasniegšanu, pēc kura tiek ties ir mūsu pienākums, bet tā īstenošanas iespēju mēs nevaram *atskārst* (tātad nevaram arī atskārst tā vienīgo mums iedomājamo nosacījumu iespējamību). Tātad ticība, kas attiecas uz īpašiem priekšmetiem, bet nevis uz iespējamo zināšanu vai viedokļa priekšmetiem (šajā gadījumā ticībai, it īpaši vēstures jomā, vajadzētu saukties par lētticību un nevis ticību), ir gluži morāla. Tā ir brīva pārliecība nevis par to, kam tiek sniegti dogmatiski pierādījumi priekš teorētiski noteicošās spriestspējas, nedz arī par to, ar kuru uzskatām sevi par pienākuma saistītiem, bet gan par to, ko mēs pieņemam kādā nolūkā atbilstoši brīvības likumiem, taču atzīstam nevis kā viedokli bez pietiekama pamata, bet gan kā to, kas dibināts uz prātu (kaut arī tikai tā praktiskā lietojuma ziņā) kā *pietiekams tā nolūkam*, jo bez ticības morālajam domāšanas veidam, pārkāpjot teorētiskā prāta prasību uzrādīt pierādījumus (moralitātes objekta iespējas), trūkst nepieciešamās pastāvības un tas svārstās starp praktiskām pavēlēm un teorētiskām šaubām. Būt sliecīgam *neuzticēties* nozīmē sekot maksimai, kas prasa vispār neticēt liecinājumiem, bet *neticīgais* ir tas, kurš noliedz jebkuru minēto prāta ideju nozīmību tāpēc, ka to realitāte teorētiski nav pietiekami pamatota. Tātad šāds cilvēks spriež dogmatiski. Taču dogmatiska *neticība* nav savienojama ar domāšanā valdošo tikumisko maksimu (jo prāts nevar pavēlēt tiekties pēc tāda mērķa, kas atzīts tikai par ilūziju); ar šo maksimu savienojama *skeptiska ticība* (*Zweifelglaube*), kam ar spekulatīvā prāta pamatojumiem iegūtas pārliecības trūkums ir tikai šķērslis, kura ietekmi uz mūsu izturēšanos var novērst kritiska atskārta par spekulatīvā prāta robežām un kuru var aizstāt ar dominējošu praktisku pārliecību.

Kad virknes kļūdainu mēģinājumu vietā filosofijā grib ieviest citu principu un nodrošināt tā ietekmi, tad lielu apmierinājumu sniedz izpratne, kā un kāpēc šādiem mēģinājumiem bija jāpiedzīvo neveiksme.

Dievs, brīvība un dvēseles nemirstība ir tie uzdevumi, uz kuru atrisināšanu kā savu pēdējo un vienīgo mērķi bija vērsti visi metafizikas līdzekļi. Uzskatīja, ka mācība par brīvību nepieciešama praktiskajai filosofijai tikai kā negatīvs nosacījums, turpretim mācība par Dievu un dvēseles īpašībām kā piederīga pie teorētiskās filosofijas esot jāpierāda pati par sevi un atsevišķi, lai pēc tam abas saistītu ar to, ko pavēl morālais likums (kurš iespējams, tikai pastāvot brīvības nosacījumam), un tādējādi radītu reliģiju. Taču nav grūti atskārst, ka šādi mēģinājumi

bija lemti neveiksmei. Jo no vieniem pašiem ontoloģiskiem jēdzieniem par lietām vispār vai par nepieciešamas būtības eksistenci nekādā ziņā nevar, izmantojot predikātus, kas iegūti pieredzē un tātad varētu kalpot izziņai, darināt nekādu noteiktu jēdzienu par pirmbūtni; bet jēdziens, kas būtu dibināts uz pieredzi, kura liecina par dabas fizisko mērķtiecību, savukārt nevarētu sniegt nekādu pierādījumu, kas būtu pietiekams morālei, tātad Dieva izziņai. Tāpat arī dvēseles izziņa caur pieredzi (kas mums iespējams tikai šai dzīvē) nevar sniegt jēdzienu par tās garīgo, nemirstīgo dabu, tātad jēdzienu, kas būtu pietiekams morālei. *Teoloģijas* un *pneimatoloģijas* kā spekulatīvā prāta zinātņu uzdevumi, ņemot vērā, ka to jēdziens ir pārmērīgi plašs jebkurai mūsu izziņāspējai, nevar tikt risināti ar empīrisku dotumu un predikātu palīdzību. – Abu jēdzienu – tiklab Dieva, kā dvēseles (tās nemirstības) – noteikšana var notikt tikai ar tādiem predikātiem, kuriem, kaut arī paši tie ir iespējami, vienīgi balstoties uz kādu pārjuteklisku pamatu, sava realitāte tomēr jāpierāda pieredzē, jo tikai tādējādi tie var darīt iespējamu pilnīgi pārjuteklisku būtņu izziņu. – Vienīgais cilvēka prātā sastopamais tāda veida jēdziens ir morālajiem likumiem pakļautā cilvēka brīvības jēdziens līdz ar galamērķi, kādu prāts pavēl ar šiem likumiem; turklāt morālie likumi spēj piešķirt dabas radītājam, bet galamērķis – cilvēkam tās īpašības, kuras satur nepieciešamo nosacījumu abu iespējamībai; tādējādi tieši no šīs idejas var secināt šādu mums citādi gluži apslēpto būtņu eksistenci un īpašības.

Tātad nodoma – tīri teorētiskā ceļā pierādīt Dievu un nemirstību – neveiksme izskaidrojama ar to, ka šādā ceļā (ar dabas jēdzienu) nav iespējama itin nekāda pārjutekliska izziņa. Turpretim, lai tas izdotos morālā ceļā (ar brīvības jēdzienu), ir pamats: pārjutekliskais, kas ir šajā pamatā (brīvība), ne tikai ar no tā izrietošā noteiktā kauzalitātes likuma palīdzību sagādā vielu cita pārjutekliskā (morālā galamērķa un tā īstenojuma nosacījumu) izziņāšanai, bet arī kā fakts pierāda savu realitāti darbībā un tieši tāpēc nevar sniegt nekādu citu pamatojumu kā tikai to, kurš nozīmīgs praktiskā nolūkā (tas arī ir vienīgais, kas vajadzīgs reliģijai).

Turklāt vienmēr ir ņemams vērā, ka no trīs tirajām prāta idejām – *Dievs*, *brīvība* un *nemirstība* – brīvības ideja ir vienīgais pārjutekliskā jēdziens, kas pierāda savu objektīvo realitāti dabā (ar cēlonības palīdzību, kas tajā tiek domāta) ar savu tanī iespējamo īstenojumu (*Wirkung*) un tieši ar to dara iespējamu abu pārējo ideju savienošanu ar dabu, bet visu trīs ideju savstarpējo savienojumu reliģijā; vērā ņemams ir, ka mums tātad ir princips, kas spēj priekš izziņas – kaut arī tikai praktiskā nolūkā – noteikt pārjutekliskā ideju mūsos, bet līdz ar to arī pārjutekliskā ideju ārpus mums, par ko vajadzēja krist izmisumā tīri

spekulatīvajai filosofijai (kura arī par brīvību varēja sniegt tikai negatīvu jēdzienu); tātad brīvības jēdziens (kā visu nenosacīti praktisko likumu pamatjēdziens) var izvest prātu pāri tām robežām, kurās bezcerīgi būtu jāpaliek ikvienam (teorētiskajam) dabas jēdzienam.

Vispārīga piezīme pie teleoloģijas

Ja rodas jautājums, kādu vietu citu argumentu vidū filosofijā ieņem morālais arguments, kas Dieva esamību pierāda tikai kā ticības priekšmetu priekš praktiskā tirā prāta, tad viss filosofijas īpašums viegli aplēšams, turklāt kļūst redzams, ka te nevar būt izvēles, bet bezpartijiskas kritikas priekšā filosofijas teorētiskajai spējai pašai jāatsakās no visām pretenzijām.

Katrai pārliecībai, lai tā nebūtu pilnīgi nepamatota, visupirms jādibinās uz faktu, tātad pierādījumā var būt tikai viena atšķirība – vai pārliecība var uz šo faktu no tā izdarītajā secinājumā dibināties kā *zināšanas* priekš teorētiskās vai tikai kā *ticība* priekš praktiskās izziņas. Visi fakti pieder vai nu pie *dabas jēdziena*, kas savu realitāti pierāda ar jutekļu priekšmetiem, kuri doti (vai var tikt doti) pirms visiem dabas jēdzieniem, vai ar *brīvības jēdzienu*, kas savu realitāti pietiekami parāda ar prāta kauzalitāti attiecībā pret kādiem ar tā palīdzību iespējamajiem īstenojumiem jutekliskajā pasaulē, kurus prāts neatspēkojami postulē morālajā likumā. Bet dabas jēdziens (kas pieder tikai pie teorētiskās izziņas) ir vai nu metafizisks un pilnīgi apriors, vai fizisks, t. i., aposteriors, un domājams kā nepieciešams tikai caur noteiktu pieredzi. Tātad metafiziskais dabas jēdziens (kas nepieņem kā priekšnosacījumu nekādu noteiktu pieredzi) ir ontoloģisks.

Ontoloģiskais Dieva esamības pierādījums, balstoties uz pirmbūtnes jēdzienu, ir vai nu tāds pierādījums, kas no ontoloģiskajiem predikātiem, ar kuriem šo pirmbūtni tikai var domāt kā pilnīgi noteiktu, secina absolūti nepieciešamo esību, vai tāds, kas no kaut kādas lietas, lai tā būtu kāda būdama, esības absolūtās nepieciešamības secina pirmbūtnes predikātus, jo pie pirmbūtnes jēdziena, lai tas nebūtu atvasināts, pieder tās esības nenosacītā nepieciešamība un (lai to varētu iedomāties) vispārīgā noteiksme ar tās jēdzienu. Uzskatīja, ka abas prasības apmierina *visreālākās būtnes* ontoloģiskās idejas jēdziens; tā radās divi metafiziskie pierādījumi.

Pierādījums, kas pamatā liek tiri metafizisku dabas jēdzienu (sauktu par ontoloģisku vārda īstajā nozīmē), no visreālākās būtības jēdziena secināja absolūti nepieciešamo eksistenci, jo (kā tas apgalvo), ja šāda būtība neeksistētu, tad tai trūktu realitātes, proti, eksistences. – Otrs pierādījums (to sauc arī par metafiziski *kosmoloģisko* pierādījumu) no

kādas lietas eksistences nepieciešamības (kas katrā ziņā ir jāpieļauj, jo pašapziņā mums ir dota kāda esība) secināja tās kā visreālākās būtnes pilnīgu noteiksmi, jo visam eksistējošajam jābūt pilnībā noteiktam, bet absolūti nepieciešamajam (proti, tam, kas mums jāizzina kā tāds, tātad apriori) jābūt pilnīgi noteiktam, *balstoties uz savu jēdzienu*, bet tas iespējams tikai visreālākās lietas jēdzienā. Šeit nav nepieciešams atklāt sofistiku abos secinājumos – to esam jau izdarījuši⁷⁷ –, bet tikai jāpiebilst, ka šādi pierādījumi, pat ja pieļaujam, ka tos var aizstāvēt ar dažādiem smalkiem dialektiskiem paņēmieniem, tomēr nekad nevarētu iziet ārpus noteiktas skolas ietvariem un ieviesties sabiedrības apziņā, un kaut visniecīgākajā mērā ietekmēt veselo sapratni.

Pierādījums, kas pamatā liek dabas jēdzienu, kurš var būt tikai empīrisks, bet kuram tomēr jāved pāri dabas kā jutekļu priekšmetu kopuma robežām, nevar būt nekāds cits kā tikai pierādījums, kurā ir runa par dabas *mērķiem*; kaut arī jēdziens par šādiem mērķiem nevar tikt dots apriori, bet tikai ar pieredzes palīdzību, tas tomēr sola tādu jēdzienu par dabas pirmpamatu, kas vienīgais no visiem mūsu domāšanai pieejamiem jēdzieniem ir derīgs attiecībā pret pārjuteklisko, proti, jēdziens par augstāko sapratni kā pasaules cēloni; šis jēdziens patiešām to pilnībā veic pēc reflektējošās spriestspējas principiem, t. i., atbilstoši mūsu (cilvēciskās) izziņātnespējas īpašībai. – Bet, vai no tiem pašiem dotumiem tas spēj izrietināt kādas *augstākas*, t. i., neatkarīgas, saprātīgas būtnes – arī kā Dieva, t. i., morālajiem likumiem pakļauta pasaules radītāja, – jēdzienu, tātad pietiekami noteiktu priekš idejas par pasaules esības galamērķi, – tas ir jautājums, kas svarīgāks par visu, vai nu mēs prasītu teorētiski pietiekamu jēdzienu par pirmbūtni priekš visas dabas izziņas, vai praktisku jēdzienu priekš reliģijas.

Šis no fiziskās teleoloģijas ņemtais arguments ir augsti cienijams. Tas vienādi ietekmē tiklab parastās sapratnes, kā arī vismalkākā domātāja pārlicību, un Reimars (*Reimarus*)⁷⁸ ar savu vēl arvien nepārspēto darbu, kurā ar viņam piemītošo pamatīgumu un skaidrību plaši iztīrā šo pierādījumu, guvis nemirstīgu slavu. – Bet ar ko šis pierādījums tik spēcīgi ietekmē dvēseli – visupirms jau vēsa prāta spriedumā (jo dvēseles aizkustinājumu un pacilātību, ko izraisa dabas brīnumi, varētu pieskaitīt pierunāšanai) –, ka mēs mierīgi un gluži padevīgi izsakām tam savu piekrišanu? Tie nav fiziski mērķi, kas visi norāda uz neizdibināmu sapratni pasaules cēloni, jo tie šai ziņā nav pietiekami tāpēc, ka neapmierina taujājošā prāta prasības. Jo (prāts jautā) – kādam nolūkam eksistē visas prasmīgi radītās dabas lietas, kā arī pats cilvēks, pie kura mums jāapstājas kā pie augstākā dabas mērķa, kādu vien varam iedomāties, un kādam nolūkam eksistē visa daba, un kāds ir tik diženās un

daudzveidīgās mākslas galamērķis? Prātu nevar apmierināt doma, ka tas viss būtu radīts baudišanai vai vērošanai, apcerēšanai un apbrīnošanai (kas – kā tāda – arī nav nekas vairāk kā īpaša veida bauda) kā augstākajam galamērķim, kura dēļ eksistē pasaule un pats cilvēks, jo prāts prasa zināmu personisku vērtību, ko cilvēks tikai pats sev var piešķirt kā vienīgo nosacījumu tam, ka cilvēks un viņa esība var būt galamērķis. Ja trūkst šīs vērtības (tikai par to var darināt noteiktu jēdzienu), dabas mērķi nedod apmierinošu atbildi uz prāta jautājumiem – visupirms tāpēc, ka nevar sniegt *noteiktu* jēdzienu par augstāko būtību kā vispietiekamu (un tāpēc vienīgo, kura isti būtu jādēvē par *augstāko*) būtību un likumiem, pēc kuriem tās sapratne ir pasaules cēlonis.

Tāpat fiziski teleoloģiskais pierādījums pārliecina, it kā tas reizē būtu teoloģisks pierādījums, nevis tāpēc, ka izmanto idejas par dabas mērķiem kā empiriskus argumentus, lai pierādītu *augstākās* sapratnes eksistenci, bet gan tāpēc, ka slēdzienā nemanot iejaucas jebkuram cilvēkam piemērotais un viņu dziļi aizkustinošais morālais arguments, kas liek būtnei, kura tik neizprotami mākslinieciski atklājas dabas mērķos, piedēvēt arī galamērķi, tāpat gudrību (kaut gan šādu mērķu uztvere nedod mums uz to tiesības), un tādējādi patvaļīgi papildina šo argumentu ar to, kā tam pietrūkst. Tāpat īstenībā tikai morālais arguments rada pārliecību, un arī šo pārliecību tas rada tikai morālā ziņā, un ikviens dziļi izjūt saskaņu ar to, bet fiziski teleoloģiskā pierādījuma vienīgais nopelns ir tas, ka pasaules apcerē dvēsele tiek vesta pa mērķu ceļu un līdz ar to pie *saprātīga* pasaules radītāja, jo no šā pierādījuma it kā izriet – tiesa, tikai kā papildinājums – morāla attiecība pret mērķiem un šāda likumdevēja un pasaules radītāja ideja kā teoloģisks jēdziens.

Ar to joprojām var aprobežoties ierastajā izklāstījumā. Jo vienkāršajai veselajai sapratnei parasti ir grūti nošķirt citu no cita kā nevienveidīgus dažādos principus, kurus tā sajauc un no kuriem tikai no viena izdara vienīgo pareizo secinājumu gadījumos, kad to nošķiršanai vajadzīgas dziļas pārdomas. Dieva esamības morālais pamatojums patiesībā ir nevis tikai fiziski teleoloģiskā pierādījuma *papildinājums*, kas padara to pilnīgu, bet gan īpašs pierādījums, kas *aizstāj* fiziski teleoloģiskā pierādījuma nepietiekamo pārliecināšanas spēku; tas īstenībā nevar panākt neko citu kā vien spriedumā par dabas un tās nejaušās, bet tomēr apbrīnojamās kārtības, kura mums kļūst zināma tikai ar pieredzi, pamatu pievērst prātu tāda cēloņa kauzalitātei, kas saskaņā ar mērķiem satur šās kārtības pamatu (atbilstoši mūsu izzinātspēju īpašībai mēs to domājam kā saprātīgu cēloni), un darīt prātu uzmanīgu un tādējādi uzņēmīgu pret morālo pierādījumu. Jo tas, kas vajadzīgs šim jēdzienam, ir tik būtiski atšķirīgs no visa, ko var sevi saturēt un mums mācīt dabas

jēdzieni, ka tam, lai sniegtu teoloģijai pietiekamu jēdzienu par pirmbūtni un secinātu tās eksistenci, nepieciešami īpaši, no iepriekšējiem pamatojumiem pilnīgi neatkarīgi pierādījumi un argumenti. Tāpēc morālais pierādījums (kas gan pierāda Dieva esamību tikai praktiskā, kaut arī nepieciešamā prāta skatījumā) paliktu spēkā arī tad, ja mēs fiziskajai teleoloģijai pasaulē neatrastu itin nekādu vai arī atrastu tikai divdomīgu materiālu. Pieņemsim, ka saprātīgas būtnes vērotu ap sevi vien tādu dabu, kas neuzrādītu skaidri redzamas organizācijas pazīmes, bet tikai rupjās matērijas mehānisma rezultātus, kuru pēc, kā arī dažu tiri nejauši mērķtiecīgu formu un attiecību mainīguma pēc nebūtu, šķiet, nekāda pamata secināt saprātīgu radītāju; turklāt tādā gadījumā nebūtu arī nekāda iemesla fiziskajai teleoloģijai; un tomēr prāts, kam dabas jēdzieni šeit nesniedz nekādus vadošos norādījumus, atrastu brīvības jēdzienā un uz to balstītajās tikumiskajās idejās praktiski pietiekamu pamatu atbilstoši šīm idejām postulēt pirmbūtnes jēdzienu, t. i., tās kā dievības jēdzienu, un dabu (pat mūsu pašu esību) kā brīvībai un tās likumiem atbilstošu galamērķi, proti, saskaņā ar praktiskā prāta nepieciešamo pavēli. – Bet tas, ka īstenajā pasaulē saprātīgajām būtnēm ir bagātīgs materiāls fiziskajai teleoloģijai (kas gan nebūtu nepieciešams), kalpo par vēlamu apstiprinājumu morālajam argumentam, ciktāl daba spēj radīt kaut ko līdzīgu prāta (morālajām) idejām. Jo jēdziens par augstāko cēloni, kuram piemīt sapratne (ar ko tomēr nepavisam nepietiek teoloģijai), ar to iegūst realitāti, kas ir pietiekama reflektējošajai spriestspējai; bet šis jēdziens nav vajadzīgs, lai ar to pamatotu morālo pierādījumu, – morālajam pierādījumam nav jāpapildina augstākā cēloņa jēdziens, kas pats par sevi vien nepavisam nenorāda uz moralitāti, un nav šis jēdziens ar izvērstu slēdzienu saskaņā ar vienu vienīgu principu jāpadara par pierādījumu. Divi tik nevienvēidīgi principi kā daba un brīvība var sniegt tikai divus dažādus pierādīšanas veidus, jo mēģinājums izrietināt pierādījumu no dabas atzīstams par nepietiekamu tam, kas jāpierāda.

Ja fiziski teleoloģiskais pamatojums būtu pietiekams priekš meklētā pierādījuma, tad spekulatīvais prāts varētu būt ļoti apmierināts, jo tas dotu cerību teosofijas radišanai (tā, proti, būtu nosaukama dievišķās dabas un Dieva eksistences teorētiskā izziņa, kas būtu pietiekama pasaules uzbūves un reizē tikumisko likumu sūtības izskaidrošanai). Tāpat, ja psiholoģija būtu pietiekama, lai ar tās palīdzību sasniegtu dvēseles nemirstības izziņu, tad tā darītu iespējamu pneimatoloģiju, kas būtu tikpat vēlama spekulatīvajam prātam. Tomēr, lai cik to savā iedomībā vēlētos ziņkāri ļaudis, nedz viena, nedz otra neapmierina prāta prasību pēc teorijas, kurai vajadzētu būt dibinātai uz lietu dabas zināšanu. Bet,

vai abas – pirmā kā teoloģija un otrā kā antropoloģija – sasniedz savu objektīvo galanodomu labāk, ja tās dibinātas uz tikumisko, t. i., brīvības principu, tātad atbilstoši prāta praktiskajam lietojumam, tas ir cits jautājums, ar kura iztīrāšanu mums šeit nav jānodarbojas.

Fiziski teleoloģiskais pamatojums tomēr nav pietiekams teoloģijai tāpēc, ka nedz sniedz, nedz arī var sniegt šim nolūkam pietiekami noteiktu jēdzienu par pirmbūtni un to nākas aizgūt pilnīgi no citurienes vai arī tā trūkums jāaizpilda ar patvaļīgu papildinājumu. No dabas formu un to attiecību dziļās mērķtiecības jūs secināt saprātīgu pasaules cēloni – bet kādu sapratnes pakāpi? Jūs, bez šaubām, neiedrošināties secināt iespējami augstāko sapratni, jo šādā gadījumā būtu jāatzīst, ka nav domājama lielāka sapratne par to, kurai jūs pasaulē uztverat pierādījumus, – tas nozīmētu, ka jūs paši sev piešķirtu viszinību. Tāpat no pasaules lieluma jūs secinātu ļoti lielu radītāja varenību, bet jums būtu jāapmierinās ar to, ka tam ir tikai relatīva nozīme priekš jūsu izpratnes spējas, un, tā kā nevarat izziņāt visu iespējamo, lai salīdzinātu to ar pasaules lielumu, ciktāl tas jums zināms, tad pēc tik maza mēroga nevarat secināt radītāja visvarenību, utt. Tādējādi jūs nenonākat ne pie kāda noteikta, teoloģijai derīga pirmbūtnes jēdziena, jo šādu jēdzienu var atrast tikai ar sapratni savienotas pilnības visībā (*Allheit*) un *empīriskie* dotumi vien šajā ziņā nevar palīdzēt; bet bez šāda noteikta jēdziena jūs nevarat secināt *vienotu* saprātīgu pirmbūtni, taču (vienalga, kādā nolūkā) varat šādu būtni tikai pieņemt. – Var gan gluži labi pieļaut, ka jūs (ņemot vērā, ka prāts tam nevar pretstatīt dibinātus iebildumus) patvaļīgi papildināt: tur, kur sastopama tik liela pilnība, var pieņemt, ka visa pilnība apvienota vienā vienotā pasaules cēlonī, jo prātam šāds noteikts princips teorētiski un praktiski pieņemams labāk. Taču jūs nevarat lielīgi apgalvot, ka esat pierādījuši pirmbūtnes jēdzienu, jo jūs to esat pieņēmuši tikai labāka prāta lietojuma nolūkā. Tātad katra želošanās vai nevarīgas dusmas par šķietamo ļaundarību, apšaubot jūsu slēdzienu pamatojumu, ir tukša augstprātība, kas labprāt vēlētos, lai šaubas, kas tiek brīvi izteiktas pret jūsu argumentu, tiktu uzskatītas par svētas patiesības apšaubīšanu, lai aiz šā aizsega paslēptu tā sekliību.

Turpretim morālajai teleoloģijai, kas pamatota ne mazāk stingri kā fiziskā teleoloģija, piemīt priekšrocība, ka tā apriori dibinās uz principiem, kuri nav šķīrāmi no mūsu prāta, un ved pie tā, kas nepieciešams teoloģijas iespējamībai, proti, pie noteikta *jēdziena* par augstāko cēloni kā pasaules cēloni, kas darbojas atbilstoši morālajiem likumiem, tātad tādu cēloni, kas apmierina mūsu morālo galamērķi; šim nolūkam nepieciešama viszinība, visvarenība, visuresamība utt. kā pie tā piederīgas

dabas īpašības, kas jādomā saistībā ar morālo galamērķi, kurš ir bezgalīgs, – tātad kā tam adekvātas, un tādējādi morālā teleoloģija pilnīgi patstāvīgi var sagādāt teoloģijai derīgu *vienīgā* pasaules radītāja jēdzienu.

Šādā veidā teoloģija arī ved tieši pie *relīģijas*, t. i., pie mūsu pienākumu atzišanas par dievišķām pavēlēm, jo mūsu pienākuma un tajā ietvertā, prāta nospraustā galamērķa izziņa visupirms varēja radīt noteiktu jēdzienu par Dievu, kas tātad jau savā izcelsmē nav atdalāms no saistīguma pret šo būtību; turpretim, ja arī jēdziens par pirmbūtni varētu tikt atrasts tīri teorētiskā ceļā (proti, jēdziens par pirmbūtni tikai kā dabas cēloni), tad vēlāk būtu ļoti grūti un varbūt pat neiespējami, neņemot palīgā patvaļīgus papildinājumus, ar pamatotiem pierādījumiem piedēvēt šai būtnei kauzalitāti atbilstoši morālajiem likumiem, bet bez tās šis šķietami teoloģiskais jēdziens nevar būt nekāds pamatojums reliģijai. Pat ja arī šādā teorētiskā ceļā varētu pamatot reliģiju, tā noskaņojuma ziņā (kas taču ir tās būtība) īstenībā atšķirtos no tādas reliģijas, kurā Dieva jēdziens un (praktiskā) pārlicība par viņa esamību rodas no tikumības pamatidejām. Jo, ja pasaules radītāja visvarenība, viszinība utt. mums būtu jāpieņem kā tādi jēdzieni, kas mums doti no ārienes, lai vēlāk attiecībās ar viņu lietotu tikai mūsu pienākuma jēdzienu, tad šis pienākums ļoti lielā mērā gūtu spaidu un piespiedu pakļaušanās raksturu; ja turpretim augstā cieņa pret tikumisko likumu gluži brīvi, pēc mūsu pašu prāta pavēles rāda mūsu aicinājuma galamērķi, mēs ar vispatiesāko godbijību, kas pilnīgi atšķiras no patoloģiskajām bailēm, iekļaujam savos morālajos uzskatos ar šo mērķi un tā īstenojumu sašķaidīto cēloni un labprātīgi tam pakļaujamies.*

Ja jautājam, kāpēc gan mums ir svarīgi, lai vispār būtu teoloģija, tad kļūst skaidri redzams, ka tā nepieciešama nevis mūsu dabas zināšanu un vispār kādas teorijas padziļināšanai vai izlabošanai, bet gan tikai reliģijai, t. i., praktiskajam, proti, morālajam prāta lietojumam subjektīvā

* Tiklab sajūsmai par dabas skaistumu, kā arī aizkustinājumam, ko izraisa dabas tik daudzveidīgie mērķi, kurus spēj izjust domājoša cilvēka dvēsele vēl pirms skaidra priekšstata par saprātīgu pasaules radītāju, piemīt kaut kas līdzīgs *relīģiskām* jūtām. Tāpēc šī sajūsma un aizkustinājums šķiet visupirms iedarbojamies uz morālajām jūtām (pateicības un godbijības jūtām pret mums nezināmo cēloni) caur spriedumu, kas pēc sava rakstura līdzīgs morālajam spriedumam un tātad iedarbojas uz mūsu dvēseli, ierosinot morālās idejas un iedvešot apbrīnu, kas saistīta ar daudz dziļāku interesi nekā tā, kuru var izraisīt tikai teorētiska apcere.

nolūkā. Kad izrādās, ka vienīgais arguments, kas ved pie noteikta teoloģijas priekšmeta jēdziena, pats ir morāls, ne tikai neliksies divaini, bet arī nekā netiks skarts mūsu priekšstats par pietiekamu pārliecināšanas spēku, kas izriet no šā galamērķa pamatojuma, ja tiks atzīts, ka šāds arguments pietiekami pierāda Dieva esamību tikai priekš mūsu morālās sūtības, t. i., praktiskā nolūkā, un ka spekulācija līdz ar to nepavisam neatklāj savu stiprumu un arī nepaplašina savu jomu. Arī izbrīna par šeit apgalvoto teoloģijas iespējamību vai šķietama šādas iespējamības pretruna ar to, ko spekulatīvā prāta kritika bija teikusi par kategorijām, proti, ka tās var sniegt atziņu, tikai attiecinātas uz jutekļu priekšmetiem, bet nekādā ziņā ne uz pārvuteklisko, izzudis, tiklīdz noskaidrosies, ka tās šeit lietotas Dieva izzināšanai nevis teorētiskā (lai uzzinātu, kas pati par sevi ir Viņa mums neizzināmā daba), bet gan tikai praktiskā nolūkā. – Lai izbeigtu šās ļoti nepieciešamās kritikas mācības, kura gan, aklam dogmatikim par lielu nepatiku, norāda prātam tā robežas, aplamu izskaidrojumu, es, izmantojot gadījumu, pievienoju šādu paskaidrojumu.

Ja es piedēvēju ķermenim *kustinošo spēku*, tātad domāju to ar cēlonības kategoriju, tad reizē ar to es šo ķermeni *izzinu*, t. i., es nosaku šo ķermeni kā objekta vispār jēdzienu ar to, kas tam kā jutekļu priekšmetam piemīt pašam par sevi (kā šās attiecības iespējas nosacījums). Jo, ja kustinošais spēks, ko es tam piedēvēju, ir atgrūšanās spēks, tad ķermenim (ja vien tam līdzās nenovietoju kādu citu ķermeni, pret kuru tas šo spēku izpauž) piemīt vieta telpā, kā arī izplatība, t. i., telpa viņā pašā, turklāt vēl telpas piepildījums, ar spēku atgrūžoties tā daļām, un, beidzot, arī šīs piepildīšanas likums (daļu atgrūšanās pakāpe samazinās proporcionāli tam, kādā pieaug ķermeņa izplestība un palielinās telpa, kuru tas ar šā spēka palīdzību piepilda ar savām daļām). – Turpretim, ja es kā *pirmkustinātāju* domāju pārvuteklisku būtni, tātad ar kauzalitātes kategoriju attiecībā pret to pašu pasaules noteiksmi (matērijas kustību), tad man šī būtne nav jādoma kaut kādā vietā telpā, nedz arī kā izplatīta, un vēl jo vairāk es to nedrīkstu domāt kā eksistējošu laikā un reizē ar citām būtnēm. Tātad man nav nekādu noteiksmju, kas varētu padarīt saprotamu ar šo būtni kā pamatu izraisītās kustības iespējas nosacījumu. Ar cēloņa (kā pirmkustinātāja) predikātu es tātad ne mazākā mērā neizzinu šo būtni pašu par sevi; man ir tikai priekšstats par kaut ko, kas satur pasaules kustību pamatu, un šā kaut kā kustību cēloņa attiecība pret tām, ņemot vērā, ka šī attiecība man nesniedz neko, kas būtu piederīgs lietas, kura ir cēlonis, īpašībai, atstāj cēloņa jēdzienu pavisam tukšu. Pamatojums ir tas, ka ar predikātiem, kuru objekts atrodas tikai jutekliskajā pasaulē, es varu gan nonākt pie kaut kā tāda

esības, kam jāietver to pamats, bet nevis pie tā kā pārjutekliskas būtnes, kas izslēdz visus šādus predikātus, jēdziena noteiksmes. Tātad ar kauzalitātes kategoriju, ja es to nosaku ar *pirmkustinātāja* jēdzienu, es ne mazākā mērā neizzinu, kas ir Dievs; varbūt tas izdosies labāk, ja pasaules iekārtojumā es atradišu iemeslu ne tikai domāt viņa kauzalitāti kā augstākās *sapratnes* kauzalitāti, bet arī viņu *izzināt* ar šo minētā jēdziena noteiksmi, jo tad atkrit apgrūtinotais telpas un izplatības nosacījums. – Diženā mērķtiecība pasaulē, bez šaubām, liek mums domāt kādu augstāko tās cēloni un šā cēloņa kauzalitāti kā *sapratnes* kauzalitāti, bet tas mums vēl nepavisam nedod tiesības tam šādu sapratni piedēvēt (piemēram, domāt Dieva mūžīgumu kā esamību visos laikos, jo pretējā gadījumā mēs nevaram darināt jēdzienu par tiro esamību kā lielumu, t. i., ilgumu, vai, lai padarītu sev saprotamu viņa tiešo klātbūtni lietās, kuras eksistē viena ārpus otras, domāt dievišķo visuresamību kā esamību visās vietās, – tas tomēr mums neļauj nevienu no šīm noteiksmēm piedēvēt Dievam kā kaut ko tādu, kas viņā izzināts). Ja es cilvēka kauzalitāti attiecībā pret kādiem produktiem, kuri izskaidrojami tikai ar apzinātu mērķtiecību, nosaku ar to, ka šo cēlonību domāju kā cilvēka sapratni, tad es varu nepalikst pie tā, bet piedēvēt viņam šo predikātu kā labi zināmu viņa īpašību un ar tās palīdzību viņu izzināt. Jo es zinu, ka vērojumi tiek doti cilvēka jutekļiem un ar sapratni pakļauti jēdzienam un līdz ar to kārtulai, ka šis jēdziens satur sevī tikai kopējo pazīmi (atmetot atsevišķo) un tātad ir diskursīvs, ka kārtulas, kas nepieciešamas tam, lai vispār pakļautu dotos priekšstatus apziņai, sapratne dod vēl pirms šiem vērojumiem utt.: es tātad piedēvēju šo īpašību cilvēkam kā tādu, ar ko es viņu *izzinu*. Bet, ja nu es gribu domāt pārjuteklisku būtību (Dievu) kā intelektu, tad noteiktā mana prāta lietojuma aspektā tas ne tikvien ir atļauts, bet arī nenovēršams; bet piedēvēt šai būtībai sapratni un lolot cerību, ka ar sapratnes kā ar tās īpašības palīdzību iespējams šādu būtni *izzināt*, nekādā ziņā nav atļauts, jo tad man jāatmet visi tie nosacījumi, ar kuriem man sapratne vienīgi ir zināma; predikātu, kas kalpo tikai cilvēka noteiksmei, nemaz nevar attiecināt uz pārjuteklisku objektu, un tātad ar šādi noteiktu kauzalitāti nemaz nevar izzināt, kas ir Dievs. Un tāpat ir ar visām kategorijām, kurām nevar būt nekāda nozīme izziņai teorētiskā aspektā, ja tās netiek lietotas saistībā ar iespējamās pieredzes priekšmetiem. – Taču pēc analogijas ar sapratni es citā aspektā varu domāt arī pārjuteklisku būtību, tomēr necenšoties to izzināt teorētiski, proti, ja šāda pārjutekliskās būtības kauzalitātes noteiksme attiecas uz īstenojumu pasaulē, kas satur morāli nepieciešamu, bet jutekliskai būtnei nepiepildāmu nolūku, tādā gadījumā

Dieva un Viņa esamības izziņa (teoloģija) ir iespējama tikai caur Viņa kauzalitātes ipašībām un noteiksmēm, kas Viņā domātas tikai pēc analoģijas, un tam praktiskajā attiecībā, bet *tikai šajā attiecībā* (kā morālā), piemīt visa nepieciešamā realitāte. – Tātad ētiskā teoloģija ir pilnīgi iespējama; ar savu kārtulu morāle bez teoloģijas gan var pastāvēt, tomēr ar savu galanolūku, kuru prasa šī kārtula, tā bez teoloģijas nevar pastāvēt, neatstājot prātu novārtā attiecībā pret to. Bet (tīrā prāta) teoloģiska ētika nav iespējama, jo tādi likumi, kurus sākotnēji nedod pats prāts un kuriem sekot tas kā tīra praktiska spēja neprasa, nevar būt morāli. Tāda pati aplamība būtu arī teoloģiska fizika, jo tā mums piedāvātu nevis dabas likumus, bet augstākās gribas priekšrakstus; turpretim fiziskā (patiesību sakot, fiziski teleoloģiskā) teoloģija var kalpot kaut vai par propedeitiku īstenai teleoloģijai; aplūkodama dabas mērķus – tam daba sniedz tik bagātīgu materiālu –, tā ierosina galamērķa ideju, kādu daba nevar izvirzīt; tādējādi tā gan ļauj mums izjust vajadzību pēc teoloģijas, kas pietiekami noteiktu Dieva jēdzienu prāta augstākajam praktiskajam lietojumam, taču radīt un pietiekami pamatot šādu teoloģiju ar saviem pierādījumiem nespēj⁷⁹.

Pielikums

"Spriestspējas kritikas" pirmais ievads

I. Par filosofiju kā sistēmu

Ja jēdzienu izmantošana padara filosofiju par *prätizziņas (Vernunft-erkenntnis) sistēmu*, tad jau ar to tā pietiekami atšķiras no tirā prāta kritikas, kas, kaut arī ietver tāda veida izziņas iespējas filosofisku izpēti, tomēr nepieder kā daļa pie šādas sistēmas, bet tikai izvērza un iztirzā šīs sistēmas ideju.

Sākotnēji sistēma var tikt sadalīta divās daļās – formālajā un saturiskajā –, no kurām pirmā (loģika) aptver tikai domāšanas formu regulu sistēmā, bet otrā (reālā daļa) sistemātiski aplūko domas priekšmetus, ciktāl iespējama to izziņa ar prātu, izmantojot jēdzienus.

Ši filosofijas reālā sistēma pati nevar tikt sadalīta citādi kā – atbilstoši sākotnējai tās objektu atšķirībai un uz to dibinātajai būtiskajai zinātnes principu atšķirībai, kurus šī sistēma ietver, – *teorētiskajā* un *praktiskajā* filosofijā, tā ka vienai daļai ir jābūt dabas filosofijai, otrai – tikumu filosofijai; pirmā sevī var ietvert arī empīriskus principus, bet otrā (tā kā brīvība nekādā ziņā nevar būt pieredzes priekšmets) – tikai tiros aprioros principus.

Taču jautājumā par to, kas jāuzskata par *praktisku* tādā nozīmē, lai tas būtu cienīgs kļūt par *praktiskās filosofijas* priekšmetu, sastopami daudzi pārpratumi, kas kaitē pašam zinātnes izklāsta veidam. Uzskatīja, ka praktiskajā filosofijā varētu iekļaut politiku, politisko ekonomiju, mājturības noteikumus un arī izturēšanās mākslu, nosacījumus veselības saglabāšanai un dvēseles un miesas diētikai (kāpēc gan ne visus amatus un mākslas?), jo tās visas ietver kādu praktisku principu kopumu. Taču, kaut arī praktiskie principi pēc priekšstatīšanas veida atšķiras no teorētiskajiem principiem, kas sevī ietver lietu un to noteiksmes iespējamību, tāpēc vien tie nepavisam nav atšķirīgi pēc satura; pēc satura atšķirīgi ir tikai tie, kuri *brīvību* aplūko atbilstoši likumiem. Citi savā kopumā nav nekas vairāk kā ar lietu dabu saistīta teorija, kas izmantota atbilstoši veidam, kādā mēs tos varam radīt pēc kāda principa, t. i., kā var tikt priekšstatīta to iespējamība caur patvaļīgu rīcību (kura arī pieder pie dabiskiem cēloņiem). Tā mehānikas problēmas risinājums – atrast sviras spēka pielikšanas punktu, lai ar doto spēku līdzsvarotu doto smagumu, – kaut arī izteikts praktiskā formulā, taču sevī neietver neko citu

kā teorētisku principu par to, ka sviras plecu garums ir apgriezti proporcionāls pieliktajam spēkam un smagumam, ja tie atrodas līdzsvarā; šo proporciju kā iespējamu – ņemot vērā tās izcelsmi – var priekšstatīt tikai saistībā ar kādu cēloni, kura noteicējpamats ir *priekšstats* par norādīto proporciju (mūsu patvaļas priekšstats). Tā tas ir arī ar visiem praktiskajiem principiem, kas skar tikai priekšmetu radīšanu. Ja tiek dots priekšraksts, kā veicināt savu laimi, un runa ir, piemēram, par to, ko vajag attiecībā pret sevi kā personu, lai būtu sasniedzama laime, tad tikai laimīguma iekšējie nosacījumi – tādi kā nepretenciozitāte, tieksmju mērenība, kuras nedrīkst kļūt par kaislībām, utt. – pieņemami par subjekta dabai piederošiem. Līdz ar to tāda līdzsvara radīšanas veids šķiet kā mūsu pašu radīta kauzalitāte, tātad kā tiešas sekas objekta teorijai saistībā ar teoriju par mūsu pašu dabu (mums pašiem kā cēloni). Tāpēc šeit praktiskais priekšraksts gan atšķiras no teorētiskā pēc formulas, tomēr ne pēc satura, tātad nav nepieciešamības pēc īpaša filosofijas veida, lai aptvertu šo pamatojumu saistību ar sekām. Vārdu sakot, visi praktiskie principi, kas no patvaļas kā cēloņa izrietina to, ko sevi var ietvert daba, kopumā pieder pie teorētiskās filosofijas kā dabas izziņas. Tikai tie praktiskie principi, kuri izvirza likumus brīvībai, pēc satura specifiski atšķiras no minētajiem. Par šiem minētajiem var teikt: tie veido *dabas filosofijas* praktisko daļu, taču tikai otrie rada īpašu *praktisko filosofiju*.

Piezīme

Ir ļoti svarīgi nosacīt filosofiju atbilstoši tās daļām un galu galā neuzskatīt par filosofijas kā sistēmas iedalījuma locekļiem to, kas ir tikai sekas vai filosofijas lietojums atsevišķos gadījumos, neprasot īpašus principus.

Praktiskie nolikumi atšķiras no teorētiskajiem vai nu ar principiem, vai sekām. Otrā gadījumā tie neveido īpašu zinātnes daļu, bet gan pieder pie teorētiskās daļas kā īpašs tās seku veids. Bet lietu iespējamība atbilstoši dabas likumiem pēc saviem principiem būtiski atšķiras no to iespējamības atbilstoši brīvības likumiem. Taču šī atšķirība rodama ne tur, ka otrajā gadījumā cēlonis tiek pirmspieņemts gribā, bet pirmajā – līdzās gribai pašās lietās; patiesi, ja griba seko tiem pašiem principiem, pēc kuriem sapratne uzskata, ka priekšmets iespējams atbilstoši tiem kā dabas likumiem, tad nolikumu, kas sevi ietver priekšmeta iespējamību caur patvaļas kauzalitāti, var, cik vien vēlamies, nosaukt par praktisku nolikumu, taču principā tas nemaz neatšķiras no teorētiskajiem nolikumiem, kas attiecas uz lietu dabu; šim nolikumam drīzāk

jāaizgūst no tiem savs princips, lai sniegtu priekšstatu par objektu īstēnībā.

Tātad praktiskie nolikumi, kuru saturs skar tikai priekšstatāmā objekta iespējamību (caur patvaļīgu darbību), ir vien pilnu teorētisku zināšanu pielietojums un nevar veidot īpašu zinātnes daļu. Praktiskā ģeometrija kā nošķirta zinātne ir bezjēdzība, kaut arī šajā tīrajā zinātnē ietverti daudzi praktiski nolikumi, no kuriem lielākajai daļai kā problēmām nepieciešama īpaša norāde risinājumam. Uzdevums ar dotas līnijas un dota taisna leņķa palīdzību izveidot kvadrātu ir praktisks nolikums, taču tas ir tīras teorijas sekas. Zemes mērīšana (*agrimensoria*) arī nekā nevar piesavināties praktiskās ģeometrijas nosaukumu un vispār saukties par īpašu ģeometrijas daļu; tā pieder pie ģeometrijas šolijām, proti, pie lietīšķa šās zinātnes izmantojuma.*

Pat uz empīriskiem principiem balstītā zinātnē par dabu, proti, fizikā šā vārda īstajā nozīmē, praktiskie pasākumi (*Vorrichtungen*), kurus veic ar mērķi atklāt līdz tam nezināmus dabas likumus un sauc par eksperimentālo fiziku, nekādi nevar tikt nosaukti par praktisko fiziku (kas arī ir bezjēdzība) kā dabas filosofijas daļu. Jo principiem, kuriem atbilstoši mēs izdarām mēģinājumus, pašiem vienmēr ir jābūt ņemtiem no zināšanām par dabu, tātad no teorijas. Tieši tas ir spēkā praktiskajos priekšrakstos, kas attiecas uz patvaļīgu kāda mūsu dvēseles stāvokļa radīšanu (piemēram, uz uzbudinājuma vai iztēles apvaldīšanu, apmierinājuma vai tieksmes vājināšanu). Nepastāv praktiskā *psiholoģija* kā īpaša cilvēciskās dabas filosofijas daļa. Jo mākslīgi radīta stāvokļa iespējamības principi jāaizgūst no mūsu noteiksmju iespējamības principiem, no mūsu dabas īpašībām, un, kaut arī tie ietverti praktiskos nolikumos, tomēr šie nolikumi neveido empīriskās psiholoģijas praktisko daļu, jo tiem nav īpašu principu un tie attiecas tikai uz šolijām.

Ja praktiskie nolikumi (tie var būt tīri apriori vai empīriski) tieši apstiprina objekta iespējamību ar mūsu patvaļas palīdzību, tie vienmēr

* Šī tīrā un tāpēc cildenā zinātne it kā mazina savu svarīgumu, atzīstot, ka tai, lai izveidotu savus jēdzienus, kā elementārajai ģeometrijai nepieciešami *riki*, kaut arī tikai divi, proti, cirkulis un lineāls; tādu izveidi tā sauc par ģeometrisku, bet augstākās ģeometrijas izveidi – par mehānisku, jo augstākās ģeometrijas jēdzienu izveidei nepieciešamas sarežģītākas mašīnas. Taču arī ar šiem rīkiem izprot nevis istus instrumentus (*circinus et regula*), kas nekad nevarētu ar matemātisku precizitāti radīt prasītās figūras, bet gan apriorus vienkāršākos iztēles atveidošanas paņēmienus – iztēles, kuru nevar atdarināt neviens instruments.

pieder pie zināšanām par dabu un pie filosofijas teorētiskās daļas. Tikai nolikumiem, kas kā nepieciešamu tieši izklāsta kādas rīcības noteiksmi, izmantojot priekšstatu par tās formu (atbilstoši likumiem vispār) un neņemot vērā līdzekļus tās objekta radīšanai, – tikai šiem nolikumiem var būt un tiem jābūt saviem atšķirīgiem principiem (ietvertiem brīvības idejā). Un, pat ja tie uz šiem principiem dibina gribas objekta jēdzienu (augstāko labumu), tad šis jēdziens tikai netieši kā sekas pieder pie praktiska priekšraksta (kas tagad saucas par tikumisku). Tā iespējamību arī nevar atskārst ar zināšanām par dabu (teoriju). Tādējādi tikai norādītie nolikumi ar praktiskās filosofijas nosaukumu pieder pie īpašas prātizziņas sistēmas.

Visi citi nolikumi par kaut kā izpildi – vienalga, kurā zinātnē tie iekļautos, – lai izvairītos no divdomīguma, praktisko nolikumu vietā var saukties par *tehniskiem* nolikumiem. Jo tie attiecas uz *mākslu* realizēt to, ko grib, lai tas būtu; pabeigtā teorijā šī māksla vienmēr ir tikai sekas, nevis pati par sevi pastāvoša kaut kāda veida norādījuma daļa. Tādējādi visi mākas priekšraksti attiecas uz tehniku* un līdz ar to uz teorētisku dabas izziņu kā tās sekām. Turpmāk mēs lietosim vārdu "tehnika" arī tad, kad dabas priekšmeti tiek *aplūkoti* tikai tā, *it kā* to iespējamība pamatotos uz mākslu. Šajos gadījumos spriedumi nav ne teorētiski, ne arī praktiski (šeit norādītajā nozīmē), jo tie nenosaka ne objekta īpašības, ne tā radīšanas veidu, bet spriež par pašu dabu, taču tikai pēc analogijas ar mākslu un turklāt subjektīvā attiecībā pret priekšmetiem.

* Šeit būtu vietā izlabot kļūdu, kuru es pieļāvu "Tikumu metafizikas pamatos". Jo pēc tam, kad es par prasmes imperatīviem saciju, ka tie diktē tikai nosacīti, proti, ar nosacījumu, ja ir tīri iespējami, t. i., *problemātiski*, mērķi, es nosaucu šādus praktiskus priekšrakstus par problemātiskiem imperatīviem; taču šajā izteikumā ietverta pretruna. Man tos vajadzēja nosaukt par *tehniskiem*, t. i., par mākslas imperatīviem. *Pragmatiskie* imperatīvi vai saprātīguma noteikumi, kas tiek piedēvēti, ja ir *istena* vai pat subjektīvi nepieciešama mērķa nosacījums, tagad, tiesa, arī tiek pakārtoti tehniskajiem noteikumiem (jo kas gan ir saprātīgums, ja ne spēja izmantot saviem nolūkiem brīvus cilvēkus un pat viņu dabiskās dotības un tieksmes?). Taču apstāklis, ka mērķis, kuru mēs izvīrām sev un citiem, proti, pašu laime, nepieder pie tīri patvaļīgiem mērķiem, dod tiesības uz īpašu nosaukumu šim tehniskajam imperatīvam, jo uzdevums prasa nosacīt ne tikai to, kādā veidā īstenot mērķi – kā tas tiek prasīts tehniskā imperatīva gadījumā –, bet arī to, kas veido pašu šo mērķi (t. i., laimi); vispārēju tehnisko imperatīvu gadījumā tas jāuzskata par zināmu.

Šeit sauksim par tehniskiem nevis pašus spriedumus, bet spriestspēju, uz kuras likumiem tie balstās, un atbilstoši tai arī dabu. Tā kā šī tehnika neietver objektīvi noteicošus nolikumus, tā veido nevis doktrinālās filosofijas daļu, bet gan tikai mūsu izzinātspējas kritikas daļu.

II. Par augstāko izzinātspēju sistēmu, kas ir filosofijas pamatā

Ja runa ir nevis par *filosofijas* iedalījumu, bet gan par to, kā iedalās mūsu spējas *apriori* izzināt ar jēdzienu palīdzību (augstākās spējas), t. i., par tīrā prāta kritiku, taču aplūkotu tikai atbilstoši prāta spējai domāt (kur tīrais vērojuma veids netiek ņemts vērā), tad sistematisks domātspējas izklāsts sadalās trīs daļās, proti: pirmkārt, spēja izzināt *vispārējo* (noteikumus) – *sapratne*; otrkārt, spēja *pakārtot sevišķo* vispārējam – *spriestspēja*; treškārt, spēja *noteikt* sevišķo caur vispārējo (spēja atvasināt principus), t. i., *prāts*.

Tīrā teorētiskā prāta kritika, kas bija veltīta jebkuru aprioru zināšanu avotu aplūkojumam (tātad arī to avotu, kas tajā attiecas uz vērojumu), noskaidroja *dabas* likumus, praktiskā prāta kritika – *brīvības* likumu, un tādējādi apriorie principi visai filosofijai tagad jau, šķiet, ir pilnībā izklāstīti.

Bet, ja *sapratne* apriori sniedz *dabas* likumus, bet *prāts* – *brīvības* likumus, tad pēc analogijas var gaidīt, ka *spriestspēja*, kas realizē saistību starp abām spējām, tāpat kā tās sniedz šim nolūkam savus atšķirīgos aprioros principus un, iespējams, liek pamatus īpašai filosofijas daļai; un tomēr tā kā sistēma var būt tikai divdaļīga.

Tomēr *spriestspēja* ir tik īpaša, nepavisam ne patstāvīga izzinātspēja, ka tā atšķirībā no *sapratnes* nesniedz jēdzienus un atšķirībā no prāta nesniedz idejas par kaut kādu priekšmetu, jo tā ir spēja tikai pakārtot kāda cita dotiem jēdzieniem (*anderweitig gegebene Begriffe*). Tātad, ja jābūt jēdzienam vai nolikumam, kas sākotnēji radies no *spriestspējas*, tad tam jābūt jēdzienam par *dabas* lietām, *ciktāl tā saskaņojas ar mūsu spriestspēju*, tātad par tādu *dabas* īpašību, par kuru var izveidot jēdzienu tikai ar nosacījumu, ka *dabas* iekārtojums saskaņojas ar mūsu spēju pakļaut dotos atsevišķos likumus vispārīgākiem, kas nav doti. Citiem vārdiem sakot, tam vajadzētu būt jēdzienam par *dabas* mērķniecību priekš mūsu spējas to izzināt, jo tam nepieciešams, lai mēs varētu spriest par sevišķo kā tādu, ko satur vispārējais, un pakļaut to kādam *dabas* jēdzienam.

Par tādu jēdzienu kalpo pieredzes kā *empīrisku likumu sistēmas* jēdziens. Patiesi, kaut gan pieredze veido sistēmu atbilstoši *transcen-*

dentāliem likumiem, kas satur pieredzes iespējamības nosacījumu vispār, taču iespējama *tik bezgalīga* empīrisko likumu *daudzveidība* un *tik liela* dabas *formu dažādība*, kas attiecas uz atsevišķu pieredzi, ka jēdzienam par sistēmu atbilstoši šiem (empīriskajiem) likumiem jābūt pilnīgi svešam sapratnei, un nevar tikt saprasta tāda veseluma iespējamība, bet jo vairāk nepieciešamība. Taču, neraugoties uz to, atsevišķai pieredzei, kas kopumā saistīta atbilstoši pastāvīgiem principiem, nepieciešama šī empīrisko likumu sistemātiskā saistība, lai spriestspējai kļūtu iespējams pakārtot sevišķo vispārīgajam, kaut arī joprojām empīriskajam, un tā tālāk līdz pat augstākajiem empīriskajiem likumiem un tiem atbilstošajām dabas formām, tātad aplūkot atsevišķas pieredzes dotumu agregātu kā sistēmu, jo bez šā priekšnosacījuma nevar būt nekāda visaptveroša likumsakarīga saistība*, t. i., šo dotumu empīriskā vienība.

Šī pati par sevi (atbilstoši visiem sapratnes jēdzieniem) nejaušā likumsakarība, kuru dabā priekšnosaka un liek pieņemt spriestspēja (tikai sevis pašas labad), ir dabas formālā mērķtiecība, kuru mēs tajā katrā ziņā *pieļaujam*. Ar to netiek apliecināta ne dabas teorētiskā izziņa, ne praktiskais brīvības princips, taču dabas aplūkojumam un izpētei tiek dots princips, lai kādai sevišķai pieredzei meklētu vispārējos likumus, pēc kuriem mums jāveic šī pieredze, un izdibinātu to sistemātisko savienojumu, kurš nepieciešams saistītai pieredzei un kuru apriori pirmspieņemt mums ir pamats.

Jēdziens, kas sākotnēji radies no spriestspējas un raksturīgs tikai tai, ir jēdziens par dabu kā *mākslu*, citiem vārdiem – jēdziens par *dabas*

* Pieredzes iespējamība vispār ir empīrisko zināšanu kā sintētisku spriedumu iespējamība. Tātad tā nevar būt *analītiski* atvasināta tikai salīdzināmām uztverēm (kā parasti domā), jo divu dažādu uztveru savienojums objekta jēdzienā (objekta izziņai) ir *sintēze*, kas dara iespējamu empīrisko *izziņu*, t. i., pieredzi, ne citādi kā pēc parādību sintētiskās vienības principiem, t. i., atbilstoši pamatprincipiem, ar kuriem parādības tiek pakārtotas kategorijām. Tā kā šīm empīriskajām zināšanām nepieciešami piemīt kopējais (proti, norādītie transcendentālie dabas likumi), tās veido analītisku jebkuras pieredzes vienību, bet nevis to sintētisko pieredzes kā sistēmas vienību, kura empīriskos likumus pakļauj vienam principam arī atbilstoši to atšķirībām (un to daudzveidība var sniegties līdz bezgalībai). Tas, kas ir kategorija attiecībā pret katru sevišķu pieredzi, ir dabas mērķtiecība vai atbilstība (arī attiecībā pret tās sevišķajiem likumiem) mūsu spriestspējai, saskaņā ar kuru daba tiek priekšstatīta ne tikai kā mehāniska, bet arī kā tehniska; jēdziens, kas atšķirībā no kategorijas objektīvi nenosaka sintētisko vienību, tomēr subjektīvi sniedz principus, kas kalpo par vadmotīvu, pētot dabu.

tehniku attiecībā pret tās sevišķajiem likumiem. Šis jēdziens neiedibina nekādu teoriju un, tāpat kā loģika, nesatur zināšanas par objektiem un to īpašībām, bet sniedz tikai kādu principu, lai virzītos atbilstoši pieredzes likumiem, ar kuriem kļūst iespējama dabas izpēte. Taču tas zināšanas par dabu nedara bagātākas ne ar vienu sevišķu objektīvu likumu, bet tikai iedibina spriestspējai maksimu: atbilstoši šim principam novērot dabu un skatīt kopsakarā dabas formas.

Filosofija kā doktrināla dabas un arī brīvības izziņas sistēma ar to negūst jaunu daļu, jo priekšstats par dabu kā mākslu ir tikai ideja, kas mums, tāpat tikai subjektam, kalpo par principu dabas izpētei, lai mēs empīrisko likumu kā tādu agregātā, cik iespējams, ieviestu saistību – kā sistēmā, piedēvējot dabai attieksmi pret šo mūsu vajadzību. Turpretim mūsu izpratne par dabas tehniku kā heuristisks tās aplūkojuma princips attieksies pret mūsu izziņāspējas kritiku – izziņāspējas, kura parāda, kas mudina mūs veidot tādu priekšstatu par dabas tehniku un no kurienes rodas šī ideja, un vai tā rodama apriorā avotā, un arī – kāda ir šīs idejas lietojuma sfēra un robežas; citiem vārdiem, tāds pētījums būs daļa no tīrā prāta kritikas sistēmas, bet ne no doktrinālās filosofijas.

III. Par visu cilvēka dvēseles spēju sistēmu

Visas cilvēka dvēseles spējas bez izņēmuma mēs varam reducēt uz trim: uz *izziņāspēju, patikas un nepatikas jūtām un iekārrospēju*. Tiesa, filosofi, kas cita starpā pelnījuši dažādas uzslavas par sava domāšanas veida pamatīgumu, pasludināja šo atšķirību tikai par šķietamu un centās visas spējas reducēt uz vienu izziņāspēju. Taču ļoti viegli var parādīt un jau kopš kāda laika ir sapratuši, ka visi centieni – pat īsti filosofiskā garā uzsākti centieni – panākt vienību šajā spēju daudzveidībā ir veltīgi. Jo vienmēr pastāv liela atšķirība starp priekšstašiem, ciktāl tie, attiecināti tikai uz objektu un tā apzināšanās vienotību, pieder pie izziņas, kā arī starp objektīvo attiecību, kad tie, aplūkoti kā šā objekta īstenības cēlonis, tiek iekļauti iekārrospējā, un to attiecību tikai pret subjektu, kad priekšstati paši par sevi ir pamats tam, lai vienkārši gūtu savu eksistenci subjektā, un tiktāl tiek aplūkoti attiecībā pret patikas jūtām. Šis jūtas nekādā ziņā nav izziņa un nesniedz zināšanas, kaut arī tās var pirmspieņemt kā noteicējpamatu.

Priekšmeta izziņas savienošana ar patikas vai nepatikas jūtām pret tā eksistenci vai iekārrospējas noteiksme pret priekšmeta radīšanu, tiesa, empīriski ir diezgan pazīstama, bet, tā kā šī saistība nebalstās ne uz kādu aprioru principu, tad dvēseles spējas veido tikai *agregātu*, nevis

sistēmu. Tiesa, tagad izdodas apriori atklāt saistību starp patikas jūtām un divām citām spējām, un, kad mēs saistām aprioro izziņu, proti, prāta jēdzienu par brīvību ar iekārotspēju kā tās noteicējamatu, mēs šajā objektīvajā noteiksmē atrodam arī patikas jūtas, kas subjektīvi ietvertas gribas noteiksmē. Taču savienošanas veida ziņā izzinātspēja nav saistīta ar iekārotspēju ar patikas vai nepatikas *pastarpinājumu*, patika vai nepatika nav pirms iekārotspējas, bet vai nu tikai seko pēc iekārotspējas noteiksmes, vai, iespējams, nav nekas cits kā šās gribas noteicamības – caur prātu – izjūta, tātad nav īpašas jūtas un specifiska uztvere, kas prasītu atsevišķu iedaļu dvēseles īpašībās. Bet, tā kā dvēseles spēju iedalījumā vispār neapstrīdami tiek dotas patikas jūtas, kas, būdamas brīvas no iekārotspējas noteiksmes, visdrīzāk var kļūt par iekārotspējas noteicējamatu, taču, lai savienotu patikas jūtas ar abām pārējām spējām vienā sistēmā, ir nepieciešams, lai tās, tāpat kā abas pārējās spējas, dibinātos nevis uz tīri empīriskiem pamatiem, bet arī uz aprioriem principiem, – tad filosofijas kā sistēmas idejai būs vajadzīga arī patikas un nepatikas jūtu kritika (kaut vai ne doktrīna, bet tomēr), jo tā ir pamatota neempīriski.

Izzinātspējai atbilstoši jēdzieniem ir savi apriori principi tirajā sapratnē (tās jēdzienā par dabu), *iekārotspējai* – tirajā prātā (tā jēdzienā par brīvību). Tādā veidā starp dvēseles īpašībām vispār vēl paliek starpspēja vai uztvērīgums, proti, *patikas un nepatikas jūtas*, tāpat kā starp augstākajām izzinātspējām paliek pastarpinošā spriestspēja. Kas gan varētu būt dabiskāks kā pieņēmums, ka spriestspēja arī saturēs apriorus principus patikas un nepatikas jūtām?

Neko neizlemjot par šās saistības iespējamību, nevar neatzīt kādu spriestspējas atbilstību patikas jūtām, lai kalpotu tām par noteicējamatu vai atrastu tajā šo pamatu: *iedalot izzinātspēju ar jēdzieniem*, sapratne un prāts attiecina savus priekšstatus uz objektiem, lai iegūtu jēdzienus par tiem, spriestspēja savukārt attiecas tikai uz subjektu un pati par sevi nerada nekādus jēdzienus par priekšmetiem. Tieši tāpat *vispārējā dvēseles spēju iedalījumā* izzinātspēja un iekārotspēja vispār satur *objektīvu* attiecību starp priekšstatiem, turpretim patikas un nepatikas jūtas ir tikai subjekta noteiksmes uztvērīgums, tā ka, ja spriestspējai vispār ir jānosaka kaut kas pats par sevi, tad šis kaut kas varētu būt gan tikai patikas jūtas, un otrādi: ja patikas jūtām vispār jāpiemīt aprioram principam, tad tikai spriestspējā.

IV. Par pieredzi kā sistēmu spriestspējai

Mēs "Tirā prāta kritikā" redzējām, ka visa daba kā visu pieredzes priekšmetu kopums sistēmu veido pēc transcendentāliem likumiem, proti, pēc tādiem likumiem, kurus apriori dod pati sapratne (t. i., priekš parādībām, ciktāl tām – kā saistītām ar apziņu – jāveido pieredze). Tieši tāpēc arī pieredzei jāveido (idejā) iespējamo empīrisko zināšanu sistēma pēc vispārējiem un sevišķiem likumiem, ja tikai pieredze, aplūkota objektīvi, vispār ir iespējama. Jo to prasa dabas vienība atbilstoši tā, kas ietverts šajā visu parādību kopumā, vispārējās saistības principam. Tiklīdz pieredze vispār jāaplūko atbilstoši transcendentālajiem sapratnes likumiem kā sistēma, bet nevis kā agregāts.

Taču no tā neizriet, ka daba arī pēc *empīriskajiem* likumiem ir sistēma, kas *aptverama* cilvēka izzinātspējai, un ka cilvēkiem pieejama vispārējā sistemātiskā tās parādību saistība pieredzē, tātad iespējama pati pieredze kā sistēma. Jo empīrisko likumu daudzveidība un nevienādabība varētu būt tik liela, ka, pat ja dažreiz mums arī būtu iespējams saistīt uztverto pieredzē atbilstoši nejauši atklātiem atsevišķiem likumiem, taču nekad nebūtu iespējams pašus šos empīriskos likumus radniecības vienotībā pakārtot vispārējam principam, proti, tad – kā tas pats par sevi iespējams (vismaz cik sapratne var lemt apriori) –, ja šo likumu daudzveidība un nevienādabība un arī šiem likumiem atbilstošās dabas formas būtu bezgalīgi lielas un priekšstatu mums tos rupja, haotiska agregāta veidā, neatklājot ne mazākās pēdas no sistēmas, kaut arī mums vajadzētu tādu pirmspieņemt pēc transcendentālajiem likumiem.

Patiesi, *dabas vienība laikā un telpā* un mums iespējamās pieredzes vienība ir viens un tas pats, jo daba ir tikai parādību (priekšstatīšanas veidu) kopums, kam var būt sava realitāte tikai pieredzē, kurai pašai kā sistēmai pēc empīriskiem likumiem jābūt iespējamai, ja dabu domā kā sistēmu (kā tam arī jābūt). Tātad tas, ka minētā nemieru izraisošā empīrisko likumu neierobežotā nevienādabība un dabas formu dažādība nav raksturīga dabai, bet drīzāk, pateicoties sevišķu likumu afinitātei ar vispārīgākiem likumiem, derīga pieredzei kā empīriskai sistēmai, ir subjektīvi nepieciešams transcendentālais *priekšnosacījums*.

Šis priekšnosacījums veido spriestspējas transcendentālo principu. Jo spriestspēja ir ne tikai spēja pakārtot sevišķo vispārīgajam (kura jēdziens dots), bet arī – pretēji – spēja atrast vispārīgo sevišķajā. Turpretim sapratne savā transcendentālajā dabas *likumdošanā* abstrahējas no jebkuras iespējamo empīrisko likumu daudzveidības: sapratne tajā ņem vērā tikai pieredzes vispār iespējamības nosacījumus atbilstoši pieredzes

formai. Tātad sapratnē nevar sastapt minēto sevišķo dabas likumu afinitātes principu. Tikai spriestspējai, kurai jāpakārto atsevišķie likumi – arī ņemot vērā to, ar ko tie atšķiras no tiem pašiem vispārīgajiem dabas likumiem, – augstākiem, kaut arī vēl aizvien empīriskiem likumiem, sava darbības veida pamatā jāliek šāds princips, jo klaiņošanā starp dabas formām, kuru saskaņu ar tām kopīgiem, taču augstākiem likumiem spriestspēja aplūkotu tomēr kā pilnīgi nejaušu, lielāka nejaušība būtu, ja *sevišķās uztveres* reizēm laimīgā kārtā izrādītos noderīgas par empīriskiem likumiem, bet vēl jo lielāka, ja daudzveidīgie empīriskie likumi būtu piederīgi sistemātiskai dabas izziņas vienībai kādā iespējamā, *visā savā kopsakarā* aplūkotā pieredzē, kā priekšnosacījumu nepieņemot šādu formu dabā ar apriora principa palīdzību.

Šīs visas darbībā iesaistītās formulas – daba izvēlas isāko ceļu, *tā neko nedara veltīgi, tā neizdara lēcienu formu daudzveidībā (continuum formarum), tā bagāta ar sugām, taču skopa ar formām* u. tml. – nav nekas cits kā tieši tā pati spriestspējas transcendentālā izteiksme, kurai jāizvirza princips pieredzei kā sistēmai un tāpēc arī savām pašas vajadzībām. Ne sapratne, ne prāts nevar apriori pamatot šādu dabas likumu. Patiesi, nav grūti pamanīt, ka daba tās tiri formālajos likumos (kas tai vēl aizvien ļauj būt pieredzes priekšmetam) saskaņojas ar mūsu sapratni, bet attiecībā uz atsevišķiem likumiem, to daudzveidību un neviendabību ir brīva no mūsu likumdevējas izziņāspējas; un tas ir tikai spriestspējas pieņēmums – sava pielietojuma dēļ pastāvīgi pacelties no empīriski sevišķā līdz vispārīgākajam, arī empīriskajam, empīrisko likumu apvienojuma labad – apvienojuma, kuru iedibina minētais princips. Pieredzei arī nekādi nevar piedēvēt šādu principu, jo, tikai pastāvot šim principam, pieredzei iespējams piešķirt sistemātisku raksturu.

V. Par reflektējošo spriestspēju

Spriestspēju var aplūkot vai nu vienkārši kā spēju atbilstoši kādam principam *reflektēt* par doto priekšstatu jēdziena labad – jēdziena, kas iespējams, tikai pateicoties šim priekšstatam, – vai arī kā spēju *noteikt* pamatā esošo jēdzienu ar doto empīrisko priekšstatu. Pirmajā gadījumā tā ir reflektējošā, otrajā – *noteicošā spriestspēja*. Bet *reflektēt* (pārdomāt) nozīmē salīdzināt un savienot dotos priekšstatus vai nu ar citiem, vai ar savu izziņājspēju attiecībā pret kādu jēdzienu, kas, pateicoties tam, iespējams. Reflektējošo spriestspēju sauc arī par izvērtējspēju (*Beurteilungsvermögen, facultas dijudicandi*).

Reflektēšana (kas notiek pat pie dzīvniekiem, tiesa, tikai instinkti, proti, ne attiecībā pret jēdzienu, kas iegūts, pateicoties šai reflektēšanai, bet attiecībā pret tās noteikto tieksmi) mums prasa kādu principu, tāpat kā noteikšana, kuras pamatā liktais jēdziens par objektu diktē spriestspējai regulas un tātad aizstāj principu.

Princips refleksijai par dotajiem dabas priekšmetiem rodams tur, ka visām dabas lietām var atrast empīriski noteiktus *jēdzienus*.*

Jo, ja mēs nevarētu to pirmspieņemt un neliktu šo principu pamatā mūsu empīrisko priekšstatu aplūkojumam, tad jebkura reflektēšana tiktu veikta uz labu laimi un akli, tātad bez pārliecības par to, ka tā atbilst dabai.

Attiecībā uz vispārīgiem dabas jēdzieniem, kuru vidū vispār iespējams kāds pieredzes jēdziens (bez īpašas empīriskas noteiksmes), refleksijai dabas jēdzienā vispār, t. i., sapratnē, jau ir sava norāde un spriestspējai nevajag īpašu refleksijas principu, bet gan tā *shematizē* refleksiju apriori un pielieto šīs shēmas katrai empīriskai sintēzei, bez kuras nebūtu iespējams neviens pieredzes spriedums. Spriestspēja šeit savā refleksijā tāpat darbojas noteicoši, un pašas transcendentālais shematisms tai kalpo arī par regulu, kurai tiek pakārtoti empīriskie vērojumi.

* Šis princips pirmajā acu uzmetienā nešķiet sintētisks un transcendentāls spriedums, bet drīzāk liekas tautoloģisks un tikai loģikai piederošs. Jo loģika māca, kā var salīdzināt doto priekšstatu ar citiem un kā var veidot jēdzienu, vispārējam lietojumam kā pazīmi izdibinot to, kas šim priekšstatam ir kopējs ar citiem – no tā atšķirīgiem priekšstatiem. Taču loģika neko nerunā par to, vai dabai jāatklāj priekš katra objekta vēl arī daudzi citi objekti kā salīdzinājuma priekšmeti, kuriem ar šo objektu ir kaut kas kopīgs formas ziņā; drīzāk šis nosacījums iespējamībai lietot loģiku attiecībā pret dabu izteic principu priekšstatam par dabu kā sistēmu priekš mūsu spriestspējas – kā sistēmu, kurā daudzveidība, sadalīta dzimtās un sugās, ļauj ar salīdzinājuma palīdzību novest visas sastopamās dabas formas līdz jēdzieniem (ar lielāku vai mazāku vispārību). Tiesa, jau tīrā sapratnē māca (bet arī ar sinētisku pamatprincipu palīdzību) visas dabas lietas domāt ietvertas kādā transcendentālā *sistēmā atbilstoši aprioriem jēdzieniem* (kategorijām); taču tikai spriestspējai, kas meklē jēdzienus arī empīriskajiem priekšstatiem kā tādiem (reflektējošajai), tālab turklāt vēl jāpieņem, ka daba tās neierobežotajā daudzveidībā būtu veikusi tādu šīs daudzveidības dalījumu dzimtās un sugās, kas ļauj mūsu spriestspējai atklāt pilnīgu saskaņu, salīdzinot dabas formas, un nonākt līdz empīriskiem jēdzieniem un to savstarpējai saistībai, paceļoties līdz vispārīgākiem – arī empīriskiem – jēdzieniem, t. i., spriestspēja arī dabas sistēmu pirmspieņem atbilstoši empīriskiem likumiem un pirmspieņem to apriori, tātad, izmantojot transcendentālu principu.

Bet tādiem jēdzieniem, kuri vēl jāatrod priekš dotajiem empīriskajiem vērojumiem un kuri pirmspieņem atsevišķu dabas likumu – tikai atbilstoši tiem iespējama *atsevišķa* pieredze –, spriestspējai nepieciešams atšķirīgs, arī transcendentāls savas refleksijas princips, un tai savukārt nedrīkst norādīt uz jau zināmajiem empīriskajiem likumiem un pārvērst refleksiju par vienkāršu salīdzinājumu ar empīriskām formām, kurām jau ir jēdzieni. Jo rodas jautājums, kā var cerēt, ka ar uztvertā salīdzināšanu varētu nonākt līdz empīriskiem jēdzieniem par to, kas kopīgs dažādām dabas formām, ja daba (kā to varētu domāt) šīs formas lielo atšķirību dēļ starp saviem empīriskajiem likumiem apveltījusi ar tik lielu neviendabību, ka visi vai katrā ziņā lielākā daļa salīdzinājumu būtu nesaļīdzināmi centienos noteikt to starpā pilnīgu saskaņu un dzimtu un sugu hierarhiju. Jebkurš empīrisku priekšstatu salīdzinājums, lai izzinātu dabas lietās empīriskos likumus un tiem atbilstošās *specifiskās* formas, kas tomēr salīdzinājuma rezultātā ar citām *saskaņojas* arī dzimtā, tomēr pirmspieņem, ka daba attiecībā pret saviem empīriskajiem likumiem ievēros kādu mūsu spriestspējai atbilstošu ekonomiskumu un arī mums saprotamu vienvērtību, un šim pirmspieņēmumam kā aprioram spriestspējas principam vajag būt pirms jebkura salīdzinājuma.

Tādējādi reflektējošā spriestspēja, lai pakārtotu parādības empīriskiem jēdzieniem par noteiktām dabas lietām, rīkojas ar tiem nevis *she-*matiski, bet *tehniski*, nevis tīri mehāniski – kā instruments, ko vada sapratne un jēga, bet gan *mākslinieciski*, atbilstoši vispārējam, bet tani pašā laikā nenoteiktam principam, kas dabu mērķtiecīgi iekārto kādā sistēmā, it kā mūsu spriestspējas labad, pastāvot atbilstībai starp atsevišķiem dabas likumiem (par kuriem sapratne nerunā neko) un pieredzes kā sistēmas iespējamību. Bez šā pirmspieņēmuma mēs nevaram cerēt orientēties iespējamo atsevišķo likumu daudzveidības labirintā. Tātad pati spriestspēja apriori padara *dabas tehniku* par savas refleksijas principu ne tādēļ, lai izskaidrotu vai, precīzāk, noteiktu to vai dotu tam vispārēju dabas jēdzienu objektīvu noteicējamatu (no lietu pašu par sevi izziņas) – to tā nespēj –, bet tikai tādēļ, lai vispār varētu atbilstoši savai vajadzībai reflektēt saskaņā ar savu subjektīvo likumu un reizē arī ar dabas likumiem.

Reflektējošās spriestspējas princips, kas ļauj dabu domāt kā sistēmu atbilstoši empīriskiem likumiem, tomēr ir tikai princips *spriestspējas loģiskam lietojumam*; izcelsmes ziņā tas gan ir transcendentāls princips, bet tikai tādēļ, lai apriori aplūkotu dabu kā derīgu tās daudzveidības – empīriskiem likumiem pakārtotās daudzveidības – *loģiskai sistēmai*.

Sistēmas loģiskā forma pastāv tikai dotu vispārīgo jēdzienu iedalījumā (tāds šeit ir tikai dabas jēdziens), lai sevišķo (šeit – empīrisko) ar tā atšķirībām domātu saskaņā ar kādu principu kā pakārtotu vispārīgajam. Ja rīkojamies empīriski un no sevišķā paceļamies līdz vispārīgajam, pie tā piederas daudzveidīguma *klasifikācija*, t. i., daudzu tādu klašu savstarpēja salīdzināšana, no kurām katra pakļauta noteiktam jēdzienam, un, kad šie jēdzieni doti pilnā apjomā atbilstoši tiem kopējai pazīmei, to pakārtošana augstākām klasēm (dzimtām), kamēr nonāk līdz jēdzienam, kas sevi satur visas klasifikācijas principu (un veido augstāko dzimtu). Bet, ja sāk ar vispārīgo jēdzienu, lai pilnīga iedalījuma gaitā nolaistos līdz sevišķajam, tad tāda rīcība saucas par daudzveidīgā *specifikāciju* dotā jēdziena ietvaros, jo tiek veikta pāreja no augstākās dzimtas uz zemāko (apakšdzimtām vai sugām) un no sugām uz pasugām. Pareizāk būtu, ja tā vietā, lai teiktu (kā parastajā vārdu lietojumā), ka nepieciešams specificēt sevišķo, vispārīgajam pakļauto, teiktu, ka *specificē vispārīgo jēdzienu*, pakārtojot tam daudzveidīgo. Jo dzimta (aplūkota loģiski) ir it kā matērija vai rupjais substrāts, ko daba pārstrādā ar daudzām noteiksmēm sevišķās sugās un pasugās, un tāpēc pēc analogijas ar to, kā šo vārdu lieto tiesībnieki, runājot par dažu rupju matēriju specifikāciju, var sacīt, ka daba specificē pati sevi atbilstoši kādam principam (vai sistēmas idejai)*.

Tagad kļūst skaidrs, ka reflektējošā spriestspēja pēc savas dabas nevar uzsākt centienus klasificēt visu dabu pēc tās empīriskajām atšķirībām, ja tā nepieņem, ka daba *specificē* pati savus transcendentālos likumus pēc kāda principa. Šis princips var būt tikai atbilstības princips pašas spriestspējas prasmei neizmērojamajā lietu daudzveidībā atbilstoši iespējamiem empīriskiem likumiem atrast pietiekamu to radniecību, lai gūtu iespēju pakārtot šīs lietas empīriskiem jēdzieniem (klasēm), bet jēdzienus – vispārīgākiem likumiem (augstākās dzimtas) un tādā veidā nonākt līdz empīriskai dabas sistēmai. – Līdzīgi tam, kā šāda klasifikācija nav parastās zināšanas, bet tai piemīt mākslīgs raksturs, tā arī daba, ja tā tiek domāta tādā veidā, ka tā sevi specificē atbilstoši tādām principam, tiek aplūkota kā *māksla*, un spriestspēja ir nepieciešami apriori saistīta ar dabas *tehnikas* principu – tehnikas, kas atbilstoši transcendentālajiem sapratnes likumiem ar to atšķiras no dabas *nomotētikas*¹, ka nomotētika var lietot savu principu kā likumu, turpretim dabas tehnika – tikai kā nepieciešamu pirmspieņēmumu.

* Arī Aristoteļa skola *dzimtu* sauca par matēriju, bet *specifisko atšķirību* – par formu.

Tātad specifiskais spriestspējas princips ir šāds: *daba specificē priekš spriestspējas savus vispārīgos likumus empīriskos likumos atbilstoši loģiskās sistēmas formai.*

Seit rodas kādas dabas mērķniecības jēdziens, turklāt kā reflektējošas spriestspējas, nevis prāta specifisks jēdziens: mērķi pieņem nevis objektā, bet tikai subjektā, turklāt tikai tā spējā reflektēt. – Jo par mērķniecīgu mēs saucam to, kura eksistenci, kā mums šķiet, priekšnosaka priekšstats par to pašu lietu; turpretim dabas likumiem, kas ir tā iekārtoti un satiecināti (*bezogen*) cits ar citu, it kā tos būtu radījusi spriestspēja savām pašas vajadzībām, ir līdzība ar lietu iespējamību, kura priekšnosaka priekšstatu par šīm lietām kā to pamats. Tātad spriestspēja ar sava principa palīdzību iedomājas dabas mērķniecību tās formu specifikācijā pēc empīriskiem likumiem.

Bet līdz ar to kā mērķniecīgas tiek domātas ne pašas šīs formas, bet gan, neraugoties uz to lielo daudzveidību, tikai to attiecība un derīgums empīrisko jēdzienu loģiskajai sistēmai. – Ja daba mums vairs nerādītu neko citu kā tikai šo loģisko mērķniecību, arī tad mums jau būtu iemesls sajūsmināties par to, jo, ievērojot vispārīgos sapratnes likumus, mēs tam nevarām norādīt nekādu pamatojumu; taču diezin vai tā sajūsmināties spētu kāds cits kā vien transcendentālfilosoofs, un pat viņš nevarētu nosaukt kādu noteiktu gadījumu, kur šī mērķniecība atklātos *in concreto*, bet gan būtu spiests to domāt tikai vispārējās līnijās.

VI. Par dabas formu kā daudzu sevišķu sistēmu mērķniecību

Kad daba empīriskajos likumos sevi specificē tā, kā tas nepieciešams priekš iespējamās pieredzes kā empīrisko zināšanu sistēmas, tad tā ir dabas forma, kas satur loģisku mērķniecību, proti, lai šī forma tā atbilstu subjektīvajiem spriestspējas nosacījumiem attiecībā pret empīrisko jēdzienu iespējamo saistību pieredzes kopumā. Taču no šā kopuma nekādi nevar izdarīt secinājumu par dabas noderīgumu priekš reālās mērķniecības tās produktos, t. i., priekš tā, lai atsevišķas lietas radītu sistēmu formā, – jo atbilstoši vērojumam šīs lietas vienmēr varētu būt vienīgi agregāti un saskaņā ar empīriskajiem likumiem, kas saistīti ar citiem likumiem *loģiskā dalījuma* sistēmā, tomēr iespējamās, nemaz neprasot priekš īpašas atsevišķo lietu iespējamības pirmspieņemt speciāli tam izveidotu jēdzienu kā iespējamības nosacījumu, tātad dabas mērķniecību to pamatā. Tā mēs aplūkojam augsnes, akmeņus, minerālus u. tml. kā tādus, kam nav mērķniecīgas formas, – vienkārši kā

agregātus, taču tie ir tik radniecīgi iekšējā rakstura un to iespējamības izziņas pamatu ziņā, ka izrādās derīgi lietu klasifikācijai dabas sistēmā, pakārtojot empiriskiem likumiem, taču pašos neatklājot nekādu sistēmas formu.

Tāpēc ar dabas formu *absolūto mērķtiecību* es izprotu tādu šo formu ārējo izskatu vai iekšējo uzbūvi, ka to iespējamības pamatā jābūt liktai idejai par tām mūsu spriestspējā. Patiesi, mērķtiecība ir nejaušā kā tāda likumsakarība. Attiecībā pret saviem produktiem kā agregātiem daba darbojas *mehāniski*, tikai kā *daba*; attiecībā pret tiem kā sistēmām, piemēram, kristāliskos veidojumos, dažādās iespējamās ziedu formās vai augu un dzīvnieku iekšējā uzbūvē, tā darbojas *tehniski*, t. i., tāpat kā *māksla*. Šo abu veidu dabas būtņu aplūkojuma atšķirību rada tikai *reflektējošā* spriestspēja, kura to ļoti labi var darīt un kurai, iespējams, jāpieļauj tas, ko tai attiecībā uz pašu objektu iespējamību nedeva *noteicošā* spriestspēja (pakļauta prāta principiem), kas varbūt visu grībēja reducēt uz mehānisko izskaidrojuma veidu, jo visnotaļ ir savienojams parādības *mehāniskais izskaidrojums*, kas veido prāta nodarbi atbilstoši objektīviem principiem, un tā paša priekšmeta *aplūkojuma tehniskā* kārtula atbilstoši subjektīviem refleksijas principiem par to.

Kaut arī spriestspējas princips par dabas mērķtiecību tās vispārējo likumu specifikācijā nekādi nesniedzas tik tālu, lai no tā secinātu, ka rodas *pašas par sevi mērķtiecīgas dabas formas* (jo dabas sistēma atbilstoši empiriskiem likumiem iespējama arī bez tām un tikai to bija pamats postulēt spriestspējai) un šīm formām noteikti ir jābūt pieredzes dotām, tomēr, tā kā mums ir pamats konstatēt dabā atsevišķos likumos mērķtiecības principu, vienmēr paliek iespējams un pieļaujams, ja pieredze parāda mērķtiecīgas formas dabas produktos, piedēvēt šīs formas tam pašam pamatam, uz kuru var balstīties mērķtiecība.

Lai gan šis pamats varētu atrasties pat pārjutekliskā sfērā – ārpus mūsu iespējamiem uzskatiem par dabu –, tomēr jau ar to vien mēs esam panākuši, ka priekš pieredzē atrodamās dabas formu mērķtiecības mums spriestspējā ir transcendentāls dabas mērķtiecības princips; šis princips, kaut arī tas nav pietiekams šādu formu iespējamības izskaidrojumam, tomēr ļauj vismaz attiecināt uz dabu un tās likumsakarībām tādu īpašu jēdzienu kā mērķtiecības jēdziens, kaut arī tas nevar būt objektīvs dabas jēdziens, bet vienkārši tiek ņemts no dabas subjektīvās attiecības pret vienu no dvēseles spējām.

VII. Par spriestspējas tehniku kā pamatojumu idejai par dabas tehniku

Tikai spriestspēja, kā jau norādīts, dara iespējamu – pat nepieciešamu – līdzās dabas mehāniskajai nepieciešamībai domāt tajā arī mērķniecību, bez kuras izsmeltošajā ipašu formu klasifikācijā pēc empīriskiem likumiem nebūtu iespējama sintētiska vienība. Visupirms tika parādīts, ka, tā kā dotais mērķniecības princips ir tikai subjektīvs dalīšanas un dabas specififikācijas princips, tas neko nenosaka attiecībā pret dabas produktu formām. Tātad tādā veidā šī mērķniecība paliktu tikai jēdziens, un, kaut arī loģiskam spriestspējas lietojumam pieredzē tiek likta pamatā dabas vienības maksima atbilstoši tās empīriskajiem likumiem, lai prātu varētu pielietot tās objektiem, taču dabā šā īpašā sistemātiskās vienotības veida priekšmeti, proti, vienotības saskaņā ar priekšstatu par mērķi, netiek doti kā produkti, kas atbilst šai dabas formai. – Dabas *kauzalitāti* attiecībā pret tās produktu kā mērķu formu es saukšu par dabas *tehniku*. Tā tiek pretstatīta dabas mehānikai, kas izpaužas tās kauzalitātē, kur daudzveidīgais ir saistībā bez jebkāda jēdziena, kurš būtu pamatā šim saistījuma veidam, – apmēram tāpat kā celšanas rīki, kas var dot efektu kāda mērķa sasniegšanai arī bez idejas to pamatā, piemēram, sviru vai slīpu plakni mēs taču saucam par mehānismiem, nevis par mākslasdarbiem, jo, kaut arī tie var tikt izmantoti kādu mērķu sasniegšanai, tomēr ir iespējami ne tikai attiecībā pret tiem.

Pirmais jautājums, kas te rodas, ir šāds: kā dabas tehnika var tikt *uztverta* tās produktos? Mērķniecības jēdziens nepavisam nav konstitutīvs pieredzes jēdziens, nav parādības noteiksme, kas attiecas uz empīrisku *jēdzienu* par objektu, jo šis jēdziens nav kategorija. Mūsu spriestspējā mēs uztveram mērķniecību, jo tā vienkārši reflektē par doto objektu – vai nu par tā empīrisko vērojumu, lai novestu šo vērojumu līdz kādam jēdzienam (nav skaidrs, kādam), vai arī par pašu empīrisko jēdzienu, lai novestu tajā ietvertos likumus pie tiem kopējiem principiem. Tātad *spriestspēja* patiesībā ir tehniska spēja; daba tiek priekšstatīta tikai tehniski, ciktāl tā saskaņojas ar norādīto spriestspējas rīcības veidu un dara to nepieciešamu. Mēs tūlīt parādīsim veidu, kādā reflektējošās spriestspējas jēdziens, kas dara iespējamu priekšstatu mērķniecības iekšējo uztveri, var tikt attiecināts arī uz priekšstatu par objektu kā ietvertu tajā.

Katram empīriskajam jēdzienam nepieciešami trīs patstāvīgas izziņātspējas akti: 1) vērojuma daudzveidīgā satura *aptveršana* (*apprehensio*); 2) *apercepcija*, t. i., šās daudzveidības apziņas sintētiskā vienība objekta

jēdzienā (*apperceptio comprehensiva*); 3) šim jēdzienam vērojumā atbilstošā priekšmeta attēlojums (*exhibitio*). Pirmajam aktam nepieciešama iztēle, otrajam – sapratne, trešajam – spriestspēja, kas, ja darišana ir ar empirisku jēdzienu, būs noteicošā spriestspēja.

Bet, tā kā tirā refleksijā par uztveri darišana ir nevis ar noteiktu jēdzienu, bet vispār tikai ar regulu, kurai atbilstoši jāreflektē par uztveri priekš sapratnes kā spējas dot jēdzienus, tad ir acīmredzams, ka tīri reflektējošā spriedumā iztēle un sapratne tiek aplūkotas attiecībā, kas dotajā uztverē starp tām patiešām pastāv.

Taču, ja dotā objekta forma empiriskajā vērojumā ir tāda, ka šā objekta daudzveidīgā satura *uztvere* iztēlē saskaņojas ar kāda sapratnes jēdziena *attēlojumu* (nav skaidrs, kāda jēdziena), tad tirajā refleksijā sapratne un iztēle abpusēji saskaņojas savā starpā, veicinot savus nolūkus, un priekšmets tiek uztverts kā mērķtiecīgs tikai spriestspējai, tātad pati mērķtiecība tiek aplūkota tikai kā subjektīva; šim nolūkam netiek prasīts un ar to arī nerodas kāds noteikts jēdziens par objektu, bet pats spriedums nav izziņas spriedums. Tāds spriedums saucas *estētisks refleksijas spriedums*.

Turpretim, ja empiriskie jēdzieni un tādi paši likumi jau doti atbilstoši dabas mehānismam un spriestspēja salīdzina tādu sapratnes jēdzienu ar prātu un tā sistēmas iespējamības principu, tad, ja šī forma sastopama priekšmetā, mērķtiecība tiek aplūkota kā *objektīva*, bet lieta saucas par *dabas mērķi*, turpretim iepriekš lietas tika aplūkotas tikai kā nenoteikti mērķtiecīgas *dabas formas*. Spriedums par objektīvu dabas mērķtiecību saucas *teleoloģisks* spriedums. Tas ir izzinošs spriedums, tomēr pieder pie reflektējošās, nevis pie noteicošās spriestspējas. Jo dabas tehnika, vai nu tā būtu tīri formāla, vai arī reāla, vispār pārstāv tikai lietu un mūsu spriestspējas attiecības, un tikai spriestspējā var atrast dabas mērķtiecības ideju, kas dabai tiek piedēvēta tikai attiecībā pret mūsu spriestspēju.

VIII. Par spriestspējas estētiku

Izteikums "*estētisks priekšstatīšanas veids*" ir pilnīgi nepārprotams, ja ar to izprot priekšstata attiecību pret priekšmetu kā parādību, lai izzinātu šo priekšmetu, jo tad *estētiskais* nozīmē, ka tādām priekšstatam nepieciešami ir jutekliskuma forma (kā tiek aficēts subjekts) un tāpēc tā neizbēgami tiek pārnesta uz objektu (bet tikai kā uz fenomenu). Lūk, kāpēc izrādījās iespējama transcendentālā estētika kā zinātne, kas attiecas uz izzinātpēju. Taču jau sen ir ierasts saukt priekšstatīšanas

veidu par estētisku, t. i., juteklisku, arī tajā nozīmē, ka ar to tiek domāta priekšstata attiecība ne pret izzinābspēju, bet pret patikas un nepatikas jūtām. Un, kaut mēs šīs jūtas bieži saucam (atbilstoši saistībai ar jutekliskumu) arī par sajūtām (mūsu stāvokļa modifikāciju), tā kā mums nav cita izteikuma, tās tomēr nav objektīvas jūtas, kuru funkcija varētu tikt izmantota priekšmeta *izziņai* (jo vērot kaut ko ar patiku vai citādi izzināt – tā nav vienkārši priekšstata attiecība pret objektu, bet gan subjekta uztvērīgums), un tas neko nedod priekšmetu *izziņai*. Tieši tāpēc, ka visām jūtu noteiksmēm ir tikai subjektīva jēga, nevar būt nekāda jūtu estētika kā zinātne – līdzīgi, teiksim, izzinābspējas estētikai. Tātad vienmēr paliek neizbēgams divdomīgums izteikumā "estētisks priekšstatīšanas veids", ja ar to tiek izprasts priekšstatīšanas veids, kas izraisa patiku un nepatiku, – tas veids, kurš skar tikai izzinābspēju, ciktāl tajā rodams jutekliskais vērojums, kas mums ļauj izzināt priekšmetus tikai kā parādības.

Taču šo divdomīgumu varētu novērst, ja vārdu "estētisks" lietotu nevis sakarā ar vērojumu un vēl jo vairāk ar sapratnes priekšstatiem, bet tikai sakarā ar *spriestspējas* aktiem. Ja izteikumu "estētisks spriedums" gribētu lietot kā objektīvu noteiksmi, tad tas būtu tik uzkrītoši pretrunīgs, ka, lietojot šādu izteikumu, mēs būtu pietiekami garantēti pasargāti no ačgārņa skaidrojuma. Jo vērojumi gan var būt jutekliski, bet *spriedumi* visnotaļ attiecas uz sapratni (plašā nozīmē) un spriest *estētiski* vai jutekliski – tai taču jābūt priekšmeta *izziņai* – ir pretruna pat tajā gadījumā, kad jutekliskums iejaucas sapratnes jomā un (ar *vitum subreptionis* palīdzību) piešķir sapratnei nepareizu virzību; objektīvu spriedumu drīzāk realizē tikai sapratne, un tāpēc tas nevar tikt nosaukts par estētisku. Lūk, tāpēc mūsu izzinābspējas transcendentālā estētika, protams, varēja runāt par jutekliskiem vērojumiem, jo visiem tās spriedumiem vajadzēja būt loģiskiem, tāpēc ka tai ir darišana tikai ar izzinošiem spriedumiem, kas nosaka objektu. Tātad nosaukums "estētiskais spriedums par objektu" uzreiz norāda, ka, lai gan dotais priekšstats vērsts uz objektu, taču spriedumā domāta nevis objekta noteiksme, bet gan subjekta un viņa jūtu noteiksme. Jo spriestspējā sapratne un iztēle tiek aplūkota attiecībā viena pret otru, un šo attiecību var ņemt vērā, pirmkārt, objektīvi – kā piederošu *izziņai* (kā tas bija spriestspējas transcendentālajā shematismā), bet, otrkārt, šo pašu divu izzinābspēju attiecību var aplūkot arī tīri subjektīvi, ciktāl viena spēja veicina vai traucē otru vienā un tajā pašā priekšstatā un līdz ar to aficē *dvēseles stāvokli*, tātad kā sajūtama attiecība (tā nenotiek, atsevišķi izmantojot jebkuru citu izzinābspēju). Kaut arī šī izjūta nav juteklisks priekšstats par objektu, tomēr, būdama

objektīvi saistīta ar juteklisku sapratnes jēdzienu iemiesojumu caur spriestspēju, tā var tikt iekļauta jutekliskumā kā juteklisks priekšstats par subjekta stāvokli, uz kuru iedarbojas norādītās spējas akts. Un spriedums var tikt nosaukts par estētisku, t. i., juteklisku (atbilstoši subjektīvai rīcībai, bet nevis atbilstoši noteicējpamatam), lai gan spriešana par kaut ko (proti, objektīvi) ir sapratnes (kā augstākās izzinātspējas), nevis jutekliskuma rīcība.

Katrs *noteicošais* spriedums ir *loģisks*, jo tā predikāts ir kāds dots objektīvs jēdziens. Turpretim tīri *reflektīvs* spriedums par doto atsevišķo spriedumu *var būt estētisks*, kad (pirms salīdzina šo priekšmetu ar citu) spriestspēja, kurai nav gatavībā jēdziena dotajam vērojumam, salīdzina iztēlotspēju (tikai aptverot šo priekšmetu) ar sapratni (jēdziena attēlojumā vispār) un uztver abu izzinātspēju attiecību, kas vispār veido subjektīvo, tikai sajūtamo spriestspējas lietojuma objektīvo nosacījumu (proti, abu šo spēju savstarpēju saskaņu). Taču iespējams arī estētisks jušanas spriedums (*Sinnenurteil*), proti, kad sprieduma predikāts *nevar būt* jēdziens par objektu, jo neattiecas uz izzinātspēju, piemēram, *vīns ir patikams*. Šeit predikāts izsaka priekšstata attiecību tieši pret patikas jūtām, nevis pret izzinātspēju.

Tātad par estētisku spriedumu vispārīgi var saukt tādu spriedumu, kura predikāts nekad nevar būt zināšanas (jēdziens par objektu), kaut gan var saturēt izziņas subjektīvos nosacījumus. Tādā spriedumā par noteicējpamatu kalpo sajūtas. Taču ir tikai viena vienīgā tā saucamā sajūta, kura nekad nevar kļūt jēdziens par objektu, un tā ir patikas un nepatikas jūtas. Tās ir tīri subjektīvas, turpretim jebkuras citas jūtas var tikt izmantotas izziņai. Tātad estētisks būs tāds spriedums, kura noteicējpamats rodams izjūtā, kas tieši saistīta ar patikas vai nepatikas jūtām. Jušanas estētiskajā spriedumā tās ir jūtas, kas rodas no tieša empīriskā priekšmeta vērojuma, turpretim estētiskā refleksijas spriedumā – jūtas, kas subjektā izraisa harmonisku abu spriestspējas izzinātspēju – iztēles un sapratnes – spēli, kad dotajā priekšstatā spēja aptvert vienu un spēja attēlot otru veicina viena otru. Šī attiecība tādā gadījumā izraisa tikai izjūtu formas, kas kalpo par sprieduma noteicējpamatu – sprieduma, kas tāpēc saucas par estētisku spriedumu un kā subjektīva mērķtiecība (bez jēdziena) saistīts ar patikas jūtām.

Jušanas estētiskais spriedums sevī ietver saturisku mērķtiecību, turpretim estētiskais refleksijas spriedums – formālo mērķtiecību. Taču, tā kā pirmais nepavisam neskar izzinātspēju, bet caur sajūtām tieši skar patikas jūtas, tad tikai patikas jūtas var aplūkot kā dibinātas uz spriestspējai raksturīgiem principiem. Proti, ja refleksija par doto priekšstatu

ir pirms patikas jūtām (kā sprieduma noteicējpmata), tad subjektīvā mērķtiecība tiek domāta, jau pirms justa tās iedarbība, un šajā attiecībā, proti, pēc saviem principiem, estētiskais spriedums pieder pie augstākās izzinātspējas – pie spriestspējas, kuras subjektīvajiem un tomēr vispārīgajiem nosacījumiem tiek pakārtots priekšstats par priekšmetu. Bet, tā kā tīri subjektīvie sprieduma nosacījumi nepieļauj noteiktu jēdzienu par šā sprieduma noteicējpmatu, tad šis pamats var būt dots tikai patikas jūtās, taču tādā veidā, ka estētiskais spriedums vienmēr ir refleksijas spriedums. Turpretim tāds spriedums, kurš kā priekšnosacījumu neprasa priekšstata salīdzinājumu ar izzinātspējām, kas darbojas reizē ar spriestspēju, ir jušanas estētiskais spriedums, kas attiecina doto priekšstatu arī uz patikas jūtām (taču ne ar spriestspējas un tās principa palīdzību). Pazīme, ar kuras palīdzību jānosaka šī atšķirība, var būt norādīta tikai pašā apcerējumā. Tā rodama sprieduma pretenzijā uz vispārnozīmību un nepieciešamību, jo, ja estētiskais spriedums sevi ietver kaut ko līdzīgu, tad tas pretendē arī uz to, ka tā noteicējpmatam vajag būt rodamam *ne vienkārši* patikas vai nepatikas jūtās pašās par sevi, bet *vienlaikus kādā* augstāko izzinātspēju *regulā* – un galvenokārt spriestspējas regulā, kas tātad attiecībā pret refleksijas nosacījumiem ir apriora likumdevēja kārtula un pierāda *autonomiju*. Bet šī autonomija (atšķirībā no sapratnes autonomijas attieksmē pret dabas teorētiskajiem likumiem vai prāta autonomijas attieksmē pret brīvības praktiskajiem likumiem) ir nozīmīga nevis objektīvi, t. i., caur jēdzieniem par lietām vai iespējamām darbībām, bet tīri subjektīvi – jūtu spriedumam, kas, ja vien var pretendēt uz vispārnozīmību, pierāda, ka tā izcelsme dibināta uz aprioriem principiem. Šo likumdošanu, patiesību sakot, vajadzētu saukt par *heautonomiju*², jo spriestspēja sniedz likumu ne dabai un ne brīvībai, bet vienīgi pati sev un nav spējīga veidot objektu jēdzienus, bet spējīga tikai salīdzināt notiekošos gadījumus ar jēdzieniem, kas tai doti citā sfērā, un apriori norādīt subjektīvos nosacījumus, kas padara iespējamu tādu saistību.

No sacītā kļūst arī skaidrs, kāpēc rīcībā, kuru spriestspēja veic pati par sevi (bez jēdziena par objektu – jēdziena, kas likts pamatā) kā tīri reflektējoša spēja, tā nevis attiecina doto priekšstatu uz tās pašas regulu, apzinoties šo attiecību, bet tieši attiecina refleksiju tikai uz sajūtu, kuru – kā visas sajūtas – vienmēr pavada patika vai nepatika (tas tā nav ne ar kādu citu augstāko izzinātspēju). Tieši tāpēc, ka pati regula ir tikai subjektīva un atbilstību tai var izzināt tikai ar to, kas izteic vien attiecību pret subjektu, proti, ar sajūtu kā sprieduma pazīmi un noteicējpmatu, – tieši tāpēc spriedums arī saucas par estētisku, un tātad visus mūsu

spriedumus atbilstoši augstāko izzinājspēju kārtībai var iedalīt *teorētiskajās, estētiskajās un praktiskajās*. Ar estētiskajiem spriedumiem tiek izprasti tikai refleksijas spriedumi, kas attiecas tikai uz dažiem spriestspējas kā augstākās izzinājspējas principiem, bet jūtu estētiskajiem spriedumiem tieši ir darišana tikai ar priekšstata attiecību uz iekšējo izjūtu, ciktāl tā ir sajūta.

Piezīme

Šeit visupirms nepieciešams aplūkot definīciju, kas patiku raksturo kā juteklisku priekšstatu par priekšmeta *pilnību*. Atbilstoši šai definīcijai jušanas vai refleksijas estētiskais spriedums vienmēr ir izziņas spriedums par objektu, jo pilnība ir noteiksme, kas pirmspieņem jēdzienu par objektu, un tādējādi spriedums, kas piedēvē priekšmetam pilnību, ne ar ko īsti neatšķiras no citiem loģiskiem spriedumiem – varbūt tikai, kā to nepamatoti apgalvo, ar neskaidrību, kas piemīt šim jēdzienam (tā uzdriktas saukt par jutekliskumu), bet nekādi nevar veidot specifiskās spriedumu atšķirības. Jo citādi ne tikai sapratnes, bet arī prāta bezgalīgajam spriedumu daudzumam vajadzētu saukties par estētisku tāpēc, ka objekts tiek noteikts ar neskaidru jēdzienu, kā, piemēram, spriedumos par taisnīgo un netaisnīgo, jo ļoti maz cilvēkiem (pat filosofiem) ir skaidra sajēga par to, kas ir tiesības.*

Jutekliskais priekšstats par pilnību ir acīmredzama pretruna, un, ja līdz vienībai novestajai daudzveidīguma saskaņotībai vajag saukties par pilnību, tad pilnībai jābūt priekšstatītai ar jēdzienu, citādi tā nevar saukties

* Vispār var teikt, ka lietas nekad nevajag uzskatīt par specifiski atšķirīgām kvalitātes dēļ, kas pāriet jebkurā citā kvalitātē, tikai palielinoties vai samazinoties tās pakāpei. Atšķirība starp jēdzienu skaidrību vai neskaidrību ir atkarīga tikai no pazīmju apzināšanās pakāpes, no tā, kādā mērā uz tām vērsta uzmanība; tātad šajā ziņā viens priekšstatišanas veids specifiski neatšķiras no cita. Turpretim vērojums un jēdziens atšķiras viens no otra specifiski, tie nepāriet viens otrā, kaut arī viena un otra apzināšanās un pazīmes var kā pieaugt, tā samazināties. Jo vislielākā neskaidrība priekšstatišanas veidā ar jēdzienu palīdzību (kā, piemēram, tiesību jēdziena) tomēr saglabā šā priekšstatišanas veida specifisko atšķirību, ko radījusi izcelsme no sapratnes, bet vērojuma vislielākā skaidrība ne mazākajā pakāpē netuvina to jēdzieniem, jo šis priekšstatišanas veids sakņojas jutekliskumā. Loģiskā skaidrība atšķiras no estētiskās kā debesis no zemes, un estētiskā skaidrība rodas, kaut mēs nepavisam nepriekšstatām priekšmetu ar jēdzienu palīdzību, t. i., neraugoties uz to, ka priekšstats kā vērojums ir juteklisks.

par pilnību. Ja grib, lai patika un nepatika nebūtu nekas cits kā vienkārši lietu izziņa ar sapratnes palīdzību (kas tikai neapzinās savus jēdzienus) un lai tās mums liktos vienkārši sajūtas, tad uz patiku un nepatiku balstītu spriedumu par lietām vajadzētu saukt nevis par estētisku (juteklisku), bet gan par visnotaļ intelektuālu un ārējās sajūtas būtībā nebūtu nekas cits kā sapratne, kas veido spriedumus (kaut arī bez pietiekamas savu darbību apzināšanās), bet estētiskais priekšstatīšanas veids nekādā ziņā specifiski neatšķirtos no loģiskā un šī atšķirība apzīmējumā būtu pilnīgi nelietojama, jo nebūtu iespējams abus stingri norobežot. (Šeit būtu nevietā kaut ko teikt par mistisko veidu priekšstatīt lietas pasaulē, kas vispār nepieļauj kādu citu no jēdzieniem atšķirīgu vērojumu, izņemot juteklisko, tā ka šim priekšstatīšanas veidam, protams, nepaliek nekas cits kā vērojošā sapratne.)

Varētu vēl jautāt: vai mūsu dabas mērķtiecības jēdziens nozīmē to pašu, ko *pilnības* jēdziens, un tātad – vai subjektīvās mērķtiecības empīriskā apzināšanās vai patikas jūtas par priekšmetiem nav juteklisks pilnības vērojums, kā daži vispār gribētu izskaidrot patiku?

Es atbildu: *pilnība* vienkārši kā daudzā pilnība, ja tā veido kaut ko vienotu, ir ontoloģisks jēdziens, kas idents kaut kā salikta visības (*Allheit*) jēdzienam (caur daudzveidīgā koordināciju agregātā) vai vienlaikus sakrīt ar subordinācijas jēdzienu visībā kā pamatiem un sekām kādā virknē un kam nav nekāda sakara ar patikas un nepatikas jūtām. Lietas pilnība tās daudzveidīgā satura attiecībā pret tās jēdzienu ir tikai formāla. Taču, ja es runāju par *kādu* pilnību (tādu vienai un tai pašai lietai, kas ietverta vienā un tajā pašā jēdzienā, var būt daudz), tad pamatā vienmēr ir jēdziens par kaut ko kā mērķi un šim mērķim tiek piemērots norādītais ontoloģiskais jēdziens – līdz vienībai saskaņotas daudzveidības jēdziens. Taču šis mērķis ne vienmēr var būt praktisks mērķis, kas priekšnosaka vai sevi ietver patiku pret objekta eksistenci; tas var attiekties arī uz tehniku, tātad skar tikai lietu iespējamību un izteic *likumsakarību, kā daudzveidīgais nejauši pats par sevi savienojas objektā*. Par piemēru var kalpot mērķtiecība, kuru nepieciešami saskata regulāra sešstūra iespējamībā tāpēc, ka sešas vienādas līnijas pilnīgi nejauši vienā plaknē savienojas tieši vienādā leņķī, jo šo likumsakarīgo savienojumu priekšnosaka jēdziens, kas kā princips dara to iespējamu. Tāda objektīva mērķtiecība, kas vērojama dabas lietās (galvenokārt organismos), tiek domāta kā objektīva un materiāla, un katrā ziņā saistīta ar dabas mērķa jēdzienu (istenu vai tikai tai piedēvētu), attiecībā pret kuru mēs lietām piedēvējam pilnību. Spriedums par to saucas teleoloģisks spriedums, un tas nav saistīts ar patikas jūtām, tieši tāpat kā tās vispār nevajag meklēt spriedumā par tiri cēlonisku saistību.

Tātad pilnības kā objektīvas mērķtiecības jēdzienam vispār nav nekāda sakara ar patikas jūtām, tāpat kā patikas jūtām – ar pilnības jēdzienam. Spriedumam par objektīvo mērķtiecību nepieciešams *jēdziens* par objektu, kas nemaz nav nepieciešams patikas rosinātam spriedumam: patiku var sagādāt tīri empīrisks vērojums. Turpretim priekšstats par objekta subjektīvo mērķtiecību ir pat vienāds ar patikas jūtām (tam nepavisam nav nepieciešams abstrakts mērķa attiecību jēdziens), bet starp subjektīvo un objektīvo mērķtiecību pastāv dziļš bezdibenis. Jo, lai konstatētu, vai subjektīvi mērķtiecīgais ir arī objektīvi mērķtiecīgais, lielākoties nepieciešams pamatīgi izstudēt ne tikai praktisko filosofiju, bet arī dabas un mākslas tehniku, t. i., lai rastu pilnību lietā, nepieciešama sapratne, lai rastu patikamo, nepieciešamas tikai ārējās sajūtas, bet, lai atklātu lietā skaistumu, nav vajadzīgs nekas vairāk kā tikai refleksija (bez jebkāda jēdziena) par doto priekšstatu.

Tātad estētiskā refleksijas spēja spriež tikai par priekšmeta subjektīvo mērķtiecību (nevis par pilnību), un te rodas jautājums: vai tā spriež tikai ar šajā gadījumā sajūtamās patikas vai nepatikas *palīdzību* un pat varbūt *par* šo patiku vai nepatiku, tā ka spriedums tajā pašā laikā nosaka, ka ar priekšstatu par priekšmetu *vajag* būt saistītai patikai vai nepatikai?

Kā tika teikts iepriekš, šo jautājumu te nevar pietiekami atrisināt. Šāda veida spriedumu aplūkojumam apcerējumā visupirms jānoskaidro, vai tie sevi ietver vispārīgumu un nepieciešamību, kas mums dotu tiesības apriori izrietināt tos no noteicējamata. Šajā gadījumā spriedums caur izzinātspēju (proti, spriestspēju) apriori kaut ko noteiktu ar patikas vai nepatikas jūtu palīdzību, reizē nosakot arī regulas, kas tās saista ar priekšstatu, vispārīgumu. Ja spriedumam vajadzētu saturēt tikai priekšstata attiecību pret jūtām (bez izzinošā principa pastarpinājuma), kā tas ir jūtu estētiskajā spriedumā (kas nav ne izzinošais spriedums, ne refleksijas spriedums), tad estētiskie spriedumi piederētu pie tīri empīriskās sfēras.

Iepriekš vēl var piebilst, ka no izziņas uz patikas vai nepatikas jūtām nav pārejas ar *jēdzieniem* par priekšmetiem (jo tiem vajadzīga attiecība pret patikas vai nepatikas jūtām) un tātad nevaram cerēt apriori noteikt, kādu iespaidu uz dvēseli atstāj priekšstats, – līdzīgi tam, kā agrāk "Praktiskā prāta kritikā" mēs izvīrījām kā likumu, kas apriori ietverts mūsu morālajos spriedumos, to, ka priekšstatam par gribēšanas vispārējo likumsakarību tajā pašā laikā jānosaka griba un līdz ar to arī jāmodina cieņas jūtas, – un tomēr mēs nespējam šīs jūtas izrietināt no jēdzieniem. Tieši tāpat estētiskā refleksijas sprieduma analīze sniedz mums tajā ietvertu un uz aprioru principu dibinātu formālas, taču subjektīvas

objektu mērķniecības jēdzienu, kas būtībā idents patikas jūtām, taču nevar tikt izrietināts no kādiem jēdzieniem, ar kuru iespējamību tomēr vispār būtu satiecināta priekšstatīspēja, kad tā iedarbojas uz dvēseli refleksijā par priekšmetu.

Vispārējā aplūkojumā definīcijai – *neatkarīgi no tā, vai patikas jūtas pavada ārējo sajūtu izjūtu vai refleksiju, vai gribas noteiksmi*, – jābūt transcendentālai*.

* Jēdzieniem, kurus izmanto kā empiriskus principus, derīgi piemērot transcendentālo definīciju, ja ir pamats pieņemt, ka tie apriori radniecīgi tirajai izziņāspējai. Tādā gadījumā rikojas tāpat kā matemātiķis, kas daudzējādā ziņā atvieglo sava uzdevuma risinājumu, atstājot nenosacītus empiriskos datus un vienkārši pakārtojot to sintēzi tirās aritmētikas izteiksmēm. Taču pret tādu iekārtošanās definīciju man ("Praktiskā prāta kritika", priekšvārds, 16. lpp.)³ iebilda, ka nedrīkst šo spēju noteikt kā spēju ar savu priekšstatu palīdzību būt par šo priekšstatu priekšmetu īstenības cēloni, jo tirās vēlmēs būtu arī kārdinājumi, par kuriem taču saprotams, ka tie nevar radīt savus objektus. Taču tas tikai pierāda, ka ir arī iekārtošanās noteiksmes, kad tā ir pretrunā ar sevi pašu: tas ir visai ievērojams fenomens empiriskajai psiholoģijai (kā loģikas gadījumā vērojamā aizspriedumu ietekme uz sapratni), taču tam nevajag atstāt iespaidu uz iekārtošanās definīciju, ja aplūkojam šo spēju objektīvi, un proti, kāda tā ir pati par sevi līdz tam, kad tiek novirzīta no definīcijas. Īstenībā cilvēks var ļoti aktīvi un pastāvīgi vēlēties to, par ko viņš tomēr pārliecināts, ka nevarēs iegūt vai ka tas nemaz nav iespējams, piemēram, vēlēties, lai tas, kas noticis, nenotiktu; kaislīgi vēlēties, lai drīzāk paietu mums grūti laiki, utt. Arī morāles labad ir svarīgi iedarbīgi pasargāt no tādām tukšām un fantastiskām vēlmēm, kādas bieži veicina romāni, bet dažkārt arī tiem līdzīgi mistiski priekšstati par pārcilvēcisku pilnību un fantastisku svētlaimi. Taču līdzīgu tukšu vēlmju un centienu, kas pārslogo sirdi un padara to glēvu, ietekme uz dvēseli, tās novārdzināšana aiz spēku izsikuma pietiekami pierāda, ka šos spēkus patiešām daudzkārt sasprindzina priekšstati, lai padarītu īstenu to objektu, bet tikpat reizi liek dvēselei no jauna apzināties savu bezspēcību. Antropoloģijai visai svarīgs uzdevums ir izsekot, kāpēc daba mūs apveltījusi ar noslieci uz neauglīgu spēku patēriņu tukšās vēlmēs un tieksmēs (tām, protams, ir liela loma cilvēka dzīvē). Man šķiet, ka šeit, kā arī visos citos gadījumos tas ir tās gudrs iekārtojums. Jo, ja mēs nenoskaņotos uz spēku sasprindzinājumu ar priekšstatu par objektu, pirms pārliecināties, ka mums pietiek spēku, lai šo objektu radītu, tad šis spēku sasprindzinājums droši vien lielākoties paliktu neizmantots. Jo parasti mēs mācāmies pazīt savus spēkus tikai pārbaudē. Tātad daba ir saistījusi mūsu spēku būtību ar priekšstatu par objektu, vēl nezinot mūsu noslieci, kuru bieži rada tieši šie centieni, kas sākumā pašai dvēselei šķituši tukša vēlme. Gudrībai jāierobežo šis instinkts, bet tas tai nekad neizdosies, vai arī tā nekad neprasis to izskaust.

Šī definīcija var būt formulēta tā: patika ir dvēseles stāvoklis, kurā priekšstats saskaņojas ar sevi pašu kā pamatu tam, lai vai nu vienkārši saglabātu šo stāvokli (tā kā viena otru veicinošo dvēseles spēju stāvoklis priekšstatā saglabā pats sevi), vai arī radītu patikas objektu. Ja ir darišana ar pirmo gadījumu, tad spriedums par doto priekšstatu ir estētisks refleksijas spriedums. Ja ar otro gadījumu, tad estētiski patoloģisks vai estētiski praktisks spriedums. Te nav grūti ieraudzīt, ka patika vai nepatika, nebūdamas izzinātnespējas, pašas par sevi vispār nav izskaidrojamas; tās vajag izjust, bet nevis atskārst, un tāpēc to izskaidrojums tikai ar to, kā priekšstats ar šo jūtu palīdzību ietekmē dvēseles spēju darbību, būs nepilnīgs.

IX. Par teleoloģisko spriedumu

Ar dabas *formālo* tehniku es izpratu tās mērķtiecību vērojumā, bet ar *reālo* tehniku – tās mērķtiecību atbilstoši jēdzieniem. Formālā tehnika spriestspējai sniedz mērķtiecīgus tēlus, t. i., formu, kuru vērojot iztēle un sapratne pašas par sevi saskaņojas viena ar otru jēdziena iespējamībai. Reālā tehnika nozīmē jēdzienu par lietām kā dabas mērķiem, t. i., kā tādiem, kuru iekšējā iespējamība priekšnosaka mērķi, tātad jēdzienu, kas kā nosacījums ir pamatā to rašanās kauzalitātei.

Spriestspēja pati var apriori dot un konstruēt mērķtiecīgas vērojuma formas, ja rada tās aptveršanai tā, lai būtu piemērotas jēdziena attēlojumam. Bet mērķiem, t. i., priekšstatiem, kas paši tiek aplūkoti kā to kauzalitātes priekšmetu (kā seku) nosacījumi, vispār jābūt no kaut kurienes dotiem, pirms spriestspēja nodarbosies ar daudzveidīgā nosacījumiem, lai to saskaņotu. Ja šiem mērķiem ir jābūt dabas mērķiem, tad nepieciešams, lai dažas dabas lietas varētu tikt aplūkotas tā, it kā tās būtu kāda cēloņa produkti un šā cēloņa kauzalitāte varētu tikt noteikta tikai ar *priekšstatu* par objektu. Taču mēs nevaram apriori noteikt, kā un cik dažādā veidā iespējamās lietas caur to cēloņiem: tam nepieciešami empiriskie likumi.

Spriedums par mērķtiecību dabas lietās – mērķtiecību, kas tiek aplūkota kā to iespējamības pamats (kā dabas mērķi), – saucas par *teleoloģisku spriedumu*. Taču, kaut arī paši estētiskie spriedumi nav iespējami apriori, tomēr pieredzes kā sistēmas nepieciešamajā idejā doti apriori principi, kas sevi ietver dabas formālās cēloņsakarības jēdzienu mūsu spriestspējai un apriori atklāj estētisko refleksijas spriedumu iespējamību – tādu spriedumu, kas dibināti uz aprioriem principiem. Daba nepieciešami saskaņojas ne tikai ar mūsu *sapratni* attiecībā pret saviem transcendentālajiem likumiem, bet savos empiriskajos likumos arī ar

spriestspēju un tai piemītošo spēju tos attēlot empīriskā to formu tvērumā ar iztēles palīdzību un turklāt tikai pieredzes dēļ; te var tikt pierādīta arī dabas formālās mērķniecības nepieciešamība attiecībā pret norādīto saskaņotību (ar spriestspēju). Taču kā teleoloģiska aplūkojuma objekts daba savas kauzalitātes pēc jādoma kā saskaņota arī ar *prātu* atbilstoši mērķa jēdzienam, ko tā sev izveidojusi. Tas ir vairāk, nekā var prasīt no vienas pašas spriestspējas, kas var gan saturēt savus aprioros principus vērojuma formai, bet ne jēdzienus par lietu radīšanu. Tātad reālā dabas mērķa jēdziens pilnībā atrodas ārpus spriestspējas robežām, ja spriestspēja tiek aplūkota pati par sevi, un, ja tā kā atdalīta izziņāspēja aplūko priekšstatā pirms jebkura jēdziena tikai divas spējas – iztēli un sapratni – to attiecībā un tādā veidā saskata priekšmeta subjektīvo mērķniecību izziņāspējai šā priekšmeta aptveršanā (iztēle), tad lietu kā dabas mērķu teleoloģiskajā mērķniecībā, kuri var būt priekšstatīti tikai ar jēdzieniem, tai jāsatiecina sapratne ar prātu (kas pieredzei vispār nepieciešams), lai priekšstatītu lietas kā dabas mērķus.

Estētisks dabas formu aplūkojums tīri empīriskā vērojuma tvērumā, neliekot pamatā jēdzienu par priekšmetu, dažus dabā sastopamos priekšmetus varētu atzīt par mērķniecīgiem – gan tikai attiecībā pret spriestspējas subjektīvajiem nosacījumiem. Tātad estētiskais aplūkojums neprasi ja nerādīja nekādu jēdzienu par objektu, tāpēc tas arī pasludināja šos objektus nevis par *dabas mērķiem* objektīvā spriedumā, bet tikai par *mērķniecīgiem* priekšstatīspējai subjektīvā ziņā; šo formu mērķniecību, tāpat kā dabas tehniku tās attiecībā (*technica speciosa*), var saukt par *tēlainu*.

Turpretim teleoloģiskais spriedums pirmspieņem jēdzienu par objektu un spriež par tā iespējamību atbilstoši cēloņu un seku saistības likumam. Šo dabas tehniku varētu nosaukt par *plastisku*, ja šis vārds jau netiktu lietots vispārīgākā nozīmē, proti, skaistuma apzīmēšanai un arī dabas nodomu apzīmēšanai, tāpēc, ja vēlamies, to var saukt par dabas *organisko tehniku*. Šis izteikums apzīmē mērķniecības jēdzienu ne tikai saistībā ar priekšstatīšanas veidu, bet arī attiecībā pret pašu lietu iespējamību.

Taču šajā paragrāfā būtiskāks un svarīgāks par visu ir pierādījums, ka jēdziens par *galacēloņiem* dabā, kurš atdala dabas teleoloģisko aplūkojumu no tās aplūkojuma pēc vispārējiem mehānikas likumiem, pieder tikai spriestspējai, nevis sapratnei vai prātam, t. i., tā kā dabas mērķu jēdzienu varētu lietot arī objektīvā nozīmē kā *dabas nodomu*, tāds jau prātuļojošs lietojums nepavisam nebūtu pamatots uz pieredzi, kas, kaut arī var piedāvāt mērķus, taču ne ar ko nevar pierādīt, ka tie reizē ir

nodomi, – tāpat to, ka tas, kas sastopams pieredzē kā teleoloģijai piederošs, sevī ietver tikai pieredzes priekšmetu attiecību pret spriestspēju, proti, spriestspējas pamatojumu, kas ļauj tai nosacīt likumus sev pašai (ne dabai), t. i., satur to kā reflektējošā spriestspēja.

Tiesa, mērķu un mērķniecības jēdziens ir prāta jēdziens, jo prātam piedēvē objekta iespējamības pamatojumu. Taču dabas mērķniecība vai jēdziens par lietām kā dabas mērķiem nostāda prātu kā cēloni tādās attiecībās ar šīm lietām, kādās mēs ne ar kādu pieredzi to nevaram apzināt kā to iespējamības pamatu. Jo tikai *mākslas produktos* mēs varam apzināties prāta kauzalitāti attiecībā pret objektiem, kas tāpēc tiek nosaukti par mērķniecīgiem vai mērķiem. Turpretim prāta nosaukšana attiecībā pret tiem par tehnisku līdzinās tikai pieredzei, kas skar mūsu pašu spēju kauzalitāti. Taču iztēloties dabu līdzīgi prātam kā tehnisku (un tādā veidā piedēvēt *dabai* mērķniecību un pat mērķi) – tāds priekšstats ir īpašs jēdziens, kuru mēs nevaram atrast pieredzē un kuru tikai spriestspēja ieliek savā refleksijā par priekšmetiem, lai atbilstoši tā norādījumiem veiktu pieredzi pēc tīriem likumiem, proti, pēc sistēmas iespējamības likumiem.

Visu dabas mērķniecību var aplūkot vai nu kā *dabisku (forma finalis naturae spontanea)*, vai arī kā *iepriekšnodomātu (intentionalis)*. Pati pieredze dod tiesības tikai uz pirmo priekšstatišanas veidu; otrais veids ir hipotētiskais skaidrojuma veids, kas papildina norādīto jēdzienu par lietām kā dabas mērķiem. Pirmais jēdziens par lietām kā dabas mērķiem sākotnēji attiecas uz *reflektējošo* spriestspēju (kaut arī ne estētiski, bet loģiski reflektējošo), otrais – uz *noteicošo*. Tiesa, pirmajam nepieciešams arī prāts, bet tikai priekš pieredzes, kas jāveic pēc principiem (tāpat prāts tā *imanentā* lietojumā), turpretim otrajam – prāts, kas pacēlies pārmērīgajā (transcendentālā lietojumā).

Mēs varam un mums vajag, cik tas mūsu spēkos, censties pieredzē izsekot dabu tās cēloniskajā saistībā pēc tās tīri mehāniskajiem likumiem: šajos likumos taču ietverti patiesie fiziskie skaidrojuma pamati, kuru kopsakars veido dabas zinātnisko izziņu ar prāta palīdzību. Taču dabas produktu vidū mēs atrodam īpašas un ļoti izplatītas dzimtas, kas pašas sevī satur tādu darbīgo cēloņu saistību, kuras pamatā mums jāliek mērķa jēdziens, ja vien gribam veikt pieredzi, t. i., vērojumu atbilstoši principam, kas atbilst pieredzes iekšējai iespējamībai. Ja mēs gribētu aplūkot pieredzes formu un tās iespējamību tikai atbilstoši mehāniskajiem likumiem, kas neļauj darbības ideju likt pamatā tās cēloņa iespējamībai, bet gan tai jābūt ņemtai pretējā attiecībā, tad nebūtu iespējams

no šo dabas lietu specifiskās formas iegūt kaut vai vienu empīrisku jēdzienu, kas mums ļautu no šo lietu iekšējā iekārtojuma kā cēloņa pāriet pie sekām, jo šo mehānismu daļas, ciktāl katrai no tām ir ne pats par sevi atsevišķs, bet kopējs to iespējamības pamats, ir cēlonis tajās vērojamajai darbībai. Taču, tā kā ar fizikāli mehānisko cēloņu dabu skaidri būs pretrunā tas, ka veselais būs daļu kauzalitātes iespējamības cēlonis, – drīzāk daļām jābūt jau dotām, lai saprastu veselā iespējamību, – tālāk, tā kā īpašs veselā priekšstats pirms daļu iespējamības nav nekas vairāk kā ideja, bet šī ideja, aplūkota kā kauzalitātes pamats, saucas par mērķi, tad ir skaidrs, ka, ja ir tāda veida dabas produkti, tad izpētīt to īpašības un to cēloņus pat pieredzē nav iespējams (nemaz jau nerunājot par to izskaidrošanu ar prāta palīdzību), nepriekšstatot noteiktā veidā šos dabas produktus, to formu un kauzalitāti atbilstoši kādam mērķu principam.

Tagad ir skaidrs, ka šādos gadījumos dabas objektīvās mērķtiecības jēdziens kalpo *refleksijai* par objektu, bet nevis objekta *noteikšanai* ar mērķa jēdzienu un ka teleoloģiskais spriedums par dabas produkta iekšējo iespējamību ir nevis noteicošais, bet gan tīri reflektējošais spriedums. Tā, piemēram, kad saka, ka acs lēcai, otrreiz laužot no viena punkta izejošus gaismas starus, ir mērķis tos savienot no jauna vienā punktā uz acs tiklenes, tas nozīmē tikai to, ka priekšstats par mērķi dabas kauzalitātē, veidojoties acij, tiek domāts tāpēc, ka šāda ideja kalpo par principu, kas ļauj veikt norādītās acs daļas izpēti, kā arī tādēļ, lai varētu izdomāt līdzekļus, kas veicinātu norādītās darbības. Ar to vēl dabai netiek piedēvēts cēlonis, kas darbojas atbilstoši priekšstatam par mērķiem, t. i., *ar iepriekšēju nodomu*, – tas būtu noteicošais teleoloģiskais spriedums un kā tāds transcendentāls, jo piedāvātu kauzalitāti, kas iziet ārpus dabas.

Tātad dabas mērķu jēdziens ir tikai jēdziens, kuru veido reflektējošā spriestspēja savām pašas vajadzībām, lai izpētītu cēloņsakarisko saistību pieredzes priekšmetos. Jebkuru dabas formu izskaidrojumā ar teleoloģiskā principa palīdzību paliek neskaidrs, vai to mērķtiecība ir *ar iepriekšēju nodomu* vai *bez iepriekšēja nodoma*. Spriedums, kas apgalvo vienu vai otru, jau būtu ne tīri reflektējošs spriedums, bet gan noteicējspriedums, un dabas mērķa jēdziens vairs nebūtu *tikai spriestspējas jēdziens* imanentam (empīriskam) lietojumam, bet būtu saistīts ar kādu *prāta jēdzienu* par iepriekšnodomāti darbīgu cēloni, kas ir augstāks par dabu; bet šā jēdziena lietojums būtu transcendentāls, lai arī kā spriestu šajā gadījumā – apstiprinoši vai noliedzoši.

X. Par tehniskās spriestspējas principa piemeklēšanu

Ja visam tam, kas notiek, jāatrod tikai skaidrojuma pamats, tad šis pamats var būt vai nu empīrisks, vai apriors princips, vai arī šo skaidrojumu var atstāt abiem, kā tas redzams piemērā par fizikāli matemātisko ķermeniskās pasaules notikumu skaidrojumiem, kas savus principus daļēji rod vispārējā (racionālajā) dabaszinātnē, daļēji dabaszinātnē, kas satur empīriskos kustības likumus. Kaut kas līdzīgs notiek tad, kad meklē psiholoģisko pamatojumu, lai izskaidrotu, kas notiek mūsu dvēselē, tikai ar to atšķirību, ka, cik man zināms, šā pamatojuma principi visi ir empīriski, izņemot vienu, proti, visu izmaiņu noturīguma principu (jo laiks, kam ir tikai viena dimensija, veido iekšējā vērojuma formālo nosacījumu); tas apriori ir pamatā šiem uztvērumiem, taču no tā gandrīz neko nevar secināt, lai izskaidrotu, tāpēc ka vispārējā mācība par laiku atšķirībā no tīrās mācības par telpu (ģeometriju) nesniedz pietiekamu materiālu priekš vienotas zinātnes.

Tātad, ja vajadzētu izskaidrot, kā visupirms cilvēkiem radies tas, ko mēs saucam par gaumi, kāpēc vieni priekšmeti gaumi saistījuši daudz vairāk nekā citi un izraisījuši dažādās vietās un sabiedrībās spriedumu par skaisto, kāda iemesla dēļ gaume varēja nonākt līdz greznībai utt., tad šāda izskaidrojuma principus lielākoties vajadzētu meklēt psiholoģijā (ar kuru šajā gadījumā tiek izprasta tikai empīriskā psiholoģija). Tā morālists prasa no psihologiem izskaidrot divaino skopuma parādību, kas vienā vienīgā līdzekļu ieguvē pārticīgai dzīvei (vai jebkuram citam mērķim) saskata absolūtu vērtību, taču bez nodoma jebkad tos lietot, vai godkāribu, kas šos līdzekļus saskata tikai slavā bez jebkāda turpmāka mērķa, izskaidrot tādēļ, lai varētu saskaņot savus priekšrakstus nevis ar pašiem tikumiskajiem likumiem, bet ar kavēkļu novēršanu, kas pretojas šo likumu ietekmei. Turklāt tomēr jāatzīst, ka ar psiholoģiskiem izskaidrojumiem, ja tos salīdzinām ar fiziskiem, ir ļoti bēdīgi, ka tie ir visnotaļ hipotētiski un trīs dažādiem pamatojumiem ļoti viegli var piedomāt ceturto – tikpat iluzoru un ka tāpēc daudzi tāda veida šķietamie psihologi, kuri māk atrast cēloņus jebkurai dvēseles afektācijai un savilņojumam, ko izraisa izrādes, poētiski uzvedumi un dabas priekšmeti, visu šo asprātību sauc par filosofiju, kas domāta parastu ķermeniskās pasaules dabas parādību zinātniskai izskaidrošanai, – šie psihologi ne tikai neizrāda nekādas zināšanas – varbūt pat ne spējas uz tām. Izdarīt psiholoģiskus novērojumus (kā to darija *Bērks*⁴ apcerējumā par skaisto un cildeno), tātad vākt materiālus nākamajiem empīriskajiem likumiem, kas turpmāk jāapvieno sistēmā, taču nevēloties izprast šos likumus, –

tāds, iespējams, ir vienīgais patiesais empiriskās psiholoģijas pienākums – psiholoģijas, kas diezin vai kādreiz varēs pretendēt uz filosofiskas zinātnes nosaukumu.

Taču, ja spriedums pats sevi pasludina par vispārnozīmīgu, tātad savā apgalvojumā pretendē uz *nepieciešamību*, tad – vienalga, vai šī pasludinātā nepieciešamība balstītos uz aprioriem jēdzieniem par objektu vai uz subjektīviem nosacījumiem jēdzieniem, kas apriori atrodas pamatā, – nemaz nebūtu dumji, atzīstot tamlīdzīgas tādu spriedumu pretenzijas, attaisnot šo spriedumu, izskaidrojot tā rašanos psiholoģiski. Jo tā būtu rīkošanās pretēji saviem nolūkiem, un, ja meklētais skaidrojums pilnībā izdotos, tas pierādītu, ka spriedums nekādā ziņā nevar pretendēt uz nepieciešamību tieši tāpēc, ka var parādīt tā empirisko izcelsmi.

Tieši tādi ir aplūkotie estētiskie refleksijas spriedumi (mēs turpmāk tos iztīrāsīm, saucot par gaumes spriedumiem). Tie pretendē uz nepieciešamību un runā nevis par to, ka ikviens tā spriež, – tad izskaidrojums būtu empiriskās psiholoģijas uzdevums –, bet gan par to, ka tā *jāspriež*, un līdz ar to ir pateikts, ka tiem pašiem par sevi ir apriors princips. Ja šāda veida spriedumiem, kas pretendē uz nepieciešamību, nebūtu attiecība pret tādu principu, tad būtu jāpieļauj, ka spriedums var pretendēt uz vispārnozīmību tāpēc, ka tas patiesi ir vispārnozīmīgs, kā to pierāda vērojumi, un otrādi: no tā, ka noteiktā veidā spriež ikviens, izriet, ka tādā veidā ir *jāspriež*, bet tā ir acīmredzama aplamība.

Tiesa, ar estētiskajiem refleksijas spriedumiem ir grūtības: tie nekā nevar balstīties uz jēdzieniem un tātad nevar tikt izrietināti ne no kāda noteikta principa, citādi tie būtu loģiskie spriedumi, bet subjektīvais priekšstats par mērķtīcību nekādā ziņā nedrīkst būt jēdziens par mērķi. Neraugoties uz to, *attiecība* pret aprioru principu var būt un tai jābūt tur, kur spriedums pretendē uz nepieciešamību, un tikai par tādu spriedumu un par tādu pretenziju iespējamību šeit ir runa; bet tieši šīs pretenzijas rosina prāta kritiku izpētīt pamatā esošo, kaut arī nenoteikto principu, un tai var izdoties atrast šo principu un atzīt, ka tas subjektīvi un apriori ir pamatā spriedumam, kaut arī nekad nevarēs dot noteiktu jēdzienu par objektu.

Tieši tāpat arī jāatzīst, ka teleoloģiskais spriedums dibināts uz aprioru principu un ka tas nav iespējams bez tāda, kaut arī dabas mērķi šādos spriedumos mēs atrodam vienīgi pieredzes ceļā un bez tās nevarētu pat uzzināt, ka tāda veida lietas iespējamās. Proti, teleoloģiskais spriedums, saistīdams ar priekšstatu par objektu noteiktu jēdzienu par mērķi, ko

liek pamatā dabas produktu iespējamībai (tā nenotiek estētiskajā spriedumā), tomēr vienmēr ir tikai refleksijas spriedums, tāpat kā arī iepriekšējais spriedums. Nekādi nevar apgalvot, ka daba (vai caur to kāda cita būtība) patiešām ar iepriekšēju nodomu *darbojas* šādā objektīvajā mērķniecībā, t. i., ka tajā vai tās cēlonī doma par mērķi nosaka kauzalitāti; mums pēc šīs analogijas (cēloņu un seku attiecības) tikai jāizmanto mehāniskie dabas likumi, lai izzinātu tādu objektu iespējamību un iegūtu par tiem jēdzienu, kas tos var saistīt kādā pieredzes sistematizācijā.

Teleoloģisks spriedums salīdzina dabas produkta jēdzienu pēc tā, kāds tas ir, ar to, kam tam *jābūt*. Šeit tā iespējamības aplūkojuma pamatā tiek likts jēdziens (par mērķi), kas apriori ir pirms tā. Nav grūti iztēloties tāda veida iespējamību mākslas produktos. Bet domāt par dabas produktu, ka tam bijis kaut kam *jābūt*, un atbilstoši tam spriest, vai tas patiesi ir tāds, – tas jau pirmspieņem principu, kas nevar būt izrietināts no pieredzes (kas parāda tikai to, kas lietas ir).

To, ka varam redzēt ar acīm, mēs uzzinām tieši, tāpat kā ārējo un iekšējo acs struktūru, kas satur nosacījumus šādam tās iespējamajam lietojumam un tādā satur kauzalitāti atbilstoši mehānikas likumiem. Bet es varu lietot arī akmeni, lai kaut ko sasistu vai kaut ko uzbūvētu uz tā utt., un šīs rīcības arī var būt satiecinātas ar saviem cēloņiem kā mērķi, taču, pamatojoties uz to, es nevaru teikt, ka akmenim jākalpo celtniecībai. Tikai par aci es izsaku spriedumu, ka tai *jābūt* derīgai redzēšanai, un, kaut ārējais izskats, visu acs daļu īpašības un to savienojums, aplūkojot pēc tīri mehāniskiem dabas likumiem, ir pilnīgi nejaušs manai spriestspējai, tomēr acs formā un uzbūvē es domāju nepieciešamību pēc noteikta veidojuma, proti, atbilstoši jēdzienam, kas ir pirms šo orgānu veidojošiem cēloņiem; bez šāda jēdziena es šā dabas produkta iespējamību neaptveršu ne pēc kāda dabas mehāniskā likuma (taču tā nebūs ar akmeni minētajā piemērā). Šī jābūtība satur nepieciešamību, kas redzami atšķiras no fizikāli matemātiskās nepieciešamības, kura nosaka, ka lieta iespējama saskaņā ar darbīgo cēloņu likumiem (bez iepriekšdotas lietas idejas), un jābūtība tāpat nevar tikt noteikta ar tīri fizikāliem (empīriskiem) likumiem kā estētiskā sprieduma nepieciešamība ar psiholoģijas likumiem; šī jābūtība prasa spriestspējā savu aprioro principu, jo tā ir reflektējoša; šim principam pakļaujas teleoloģiskais spriedums, un no tā šai jābūtībai arī jātiek noteiktai atbilstoši tās nozīmīgumam un ierobežojumam.

Tāpat visi spriedumi par dabas mērķniecību, vienalga, vai tie būtu estētiski vai teleoloģiski, pakļaujas aprioriem principiem, turklāt tādiem, kas pieder specifiski un vienīgi spriestspējai, jo šie spriedumi ir tīri

reflektējoši, nevis noteicoši. Tieši tāpēc tie ir tīrā prāta kritikas (pašā vispārīgākajā tās veidā) priekšmets – kritikas, kas teleoloģiskajiem spriedumiem nepieciešama vairāk nekā estētiskajiem: atstāti savā vaļā, tie aicina prātu izdarīt slēdzienus, kas var noklist pārpasaulīgajā, turpretim estētiskie prasa rūpīgu izpēti tikai tālab, lai tie pēc sava principa neaprobežotos vienīgi ar empīrisko un līdz ar to neiznīcinātu savas pretenzijas uz ikvienam nepieciešamu nozīmīgumu.

XI. Enciklopēdisks spriestspējas kritikas ievads tīrā prāta kritikas sistēmā

Jebkurš ievads izklāstā ir vai nu ievads dotajā mācībā, vai pašas mācības ievads sistēmā, kuras daļu tā veido. Pirmais ir pirms mācības, otrajam, patiesību sakot, vajadzētu veidot šās mācības noslēgumu, lai atbilstoši pamatprincipiem norādītu uz tās vietu mācību sistēmā, ar kurām to saista kopīgi principi. Pirmo var saukt par *propedeutisku* ievadu, otro – par *enciklopēdisku*.

Propedeutiskus ievadus parasti sagatavo tādai mācībai, kuru grasās izklāstīt: tie min šim nolūkam nepieciešamās iepriekšējās zināšanas no citām – jau esošām mācībām vai zinātnēm, lai darītu iespējamu pāreju. Ja tajos cenšas rūpīgi norobežot savus jaunās mācības principus (*domestica*) no tiem, kuri pieder citai mācībai (*peregrinis*), tad tādi ievadi paredzēti, lai noteiktu zinātņu robežas, – piesardzība, kuru nekad nevar uzskatīt par pārmērīgu, jo bez tās nav ko cerēt uz pamatīgumu, īpaši filosofiskajā izziņā.

Turpretim enciklopēdisks ievads pirmspieņem nevis radniecīgu mācību, kas sagatavo jaunajam, bet sistēmas ideju – sistēmas, kuru tas pilnveido. Tā kā šāda sistēma iespējama, nevis savācot un uzkrājot daudzveidīgo materiālu, ko atrada pētījuma ceļā, bet tikai tad, kad pilnībā var tikt uzrādīti īpaša veida zināšanu subjektīvie vai objektīvie avoti, pateicoties formālam veselā jēdzienam, kas sevi ietver arī pilnīga iedalījuma aprioro principu, tad nav grūti saprast, kāpēc enciklopēdiskie ievadi, lai cik tie arī būtu derīgi, tik reti sastopami.

Tā kā spējai, kuras atšķirīguma principu šeit vajag atrast un iztīrīt (spriestspējai), piemīt tik īpašs raksturs, ka tā pati par sevi nesniedz zināšanas (ne teorētiskas, ne praktiskas) un, neraugoties uz to, ka tās princips ir aprioris, tomēr neveido transcendentālās filosofijas kā objektīvas mācības daļu, bet tikai veido divu citu augstāko izziņātspēju saistību (saprātnes un prāta), tad man būtu atļauts, nosakot principus spējai, kas pieejama nevis doktrīnai, bet tikai kritikai, atkāpties no kārtības, kas nepieciešama visos citos gadījumos, un sniegt pirms šās kritikas īsu

tās enciklopēdisku ievadu, turklāt nevis tirā prāta *zinātņu* sistēmā, bet tikai visu apriori nosakāmo dvēseles spēju *kritikā*, jo tās kopumā veido dvēselē sistēmu, un tādā veidā apvienot propedeitisko ievadu ar enciklopēdisko.

Spriestspējas iekļaušana tiro izzinātspēju sistēmā, izmantojot jēdzienu, pilnībā balstās uz tās transcendentālo principu, kas raksturīgs tikai tai: daba sapratnes transcendentālo likumu (principu tās iespējamībai kā dabai vispār) specififikācijā, t. i., tās empirisko likumu daudzveidībā, darbojas atbilstoši dabas iedalījuma sistēmas idejai pieredzes kā empiriskas sistēmas dēļ. – Tas vispirms, turklāt apriori dod jēdzienu par objektīvi nejaušu, bet subjektīvu (mūsu izzinātspējai) nepieciešamu likumsakarību, t. i., dabas likumsakarību. Un, kaut šis princips neko nenosaka attiecībā pret ipašām dabas formām, bet to mērķtiecībai katrreiz jābūt dotai empiriski, tomēr spriedumam par šīm formām pretendēt uz vispārnozīmību un nepieciešamību kā tīri reflektējošam spriedumam ļauj priekš spriestspējas dotā priekšstata subjektīvā mērķtiecība attiecībā pret spriestspējas aprioro principu par dabas mērķtiecīgumu tās empiriskajā likumsakarībā vispār; tādā veidā estētisko reflektējošo spriedumu var aplūkot kā tādu, kas pamatojas uz aprioru principu (kaut arī tas nav noteicējspriedums), bet spriestspēja tajā sevi uzskata par tiesīgu ieņemt vietu augstāko tiro izzinātspēju kritikā.

Dabas mērķtiecības jēdziens (kā tehniskas mērķtiecības, kas būtiski atšķiras no praktiskās), ja tikai tam nav jāiešmugulē tas, par ko mēs dabu padarām, par to, kas tā ir, ir no visas dogmatiskās filosofijas (kā teorētiskās, tā arī praktiskās) atdalīts jēdziens, kas pamatojas tikai uz norādīto spriestspējas principu, kurš ir pirms empiriskiem likumiem un vispirms dod iespēju novest to saskaņotību līdz sistēmas vienībai. Tāpēc no tā ir redzams, ka no reflektējošās spriestspējas diviem izmantojuma veidiem (estētiskā un teleoloģiskā) tam spriedumam, kurš ir pirms jebkura jēdziena par objektu, tādā estētiskajam reflektējošajam spriedumam, vienīgajam ir savs noteicējpamats spriestspējā – noteicējpamats, kas nav sajaukts ne ar vienu citu izzinātspēju; turpretim teleoloģisko spriedumu par dabas mērķi, kaut arī šis jēdziens tiek lietots pašā spriedumā tikai kā reflektējošās, nevis kā noteicošās spriestspējas princips, var veidot ne citādi, kā saistot prātu ar empiriskajiem jēdzieniem. Tāpēc teleoloģiskā sprieduma par dabu iespējamību ir viegli parādīt, nepieņemot tā pamatā ipašu spriestspējas principu, jo spriestspēja seko tikai prāta principam. Turpretim estētiskā un tomēr uz aprioru principu pamatotā tikai refleksijas sprieduma iespējamībai, t. i., gaumes sprieduma iespējamībai – ja var pierādīt, ka tas patiešām ir

tiesīgs pretendēt uz vispārnozīmību, – obligāti ir nepieciešama spriestspējas kritika kā tādas spējas kritika, kurai piemīt atšķirīgi transcendentālie principi (līdzīgi sapratnei un prātam), un tikai ar to spriestspēja kļūst derīga, lai būtu uzņemta tiro izzinātspēju sistēmā. Tas ir tāpēc, ka estētiskais spriedums, iepriekš nepieņemot jēdzienu par savu priekšmetu, tomēr piedēvē tam mērķniecību, turklāt vispārnozīmīgu, un tālab principam ir jābūt ietvertam pašā spriestspējā. Turpretim teleoloģiskais spriedums pirmspieņem objekta jēdzienu, kuru prāts pakārto mērķa saistības principam, kaut arī šo dabas mērķa jēdzienu spriestspēja lieto tikai reflektējošajā, nevis noteicošajā spriedumā.

Tādā veidā, patiesību sakot, tikai gaumē, turklāt attiecībā pret dabas priekšmetiem, spriestspēja atklājas kā spēja, kurai ir atšķirīgs princips, un, balstoties uz to, pretendē uz vietu vispārējā augstāko izzinātspēju kritikā, ko no tās varbūt nemaz negaidītu. Bet, ja ir dota spriestspēja kā spēja apriori sev noteikt principus, tad nepieciešams arī noteikt šās spējas sfēru, un šai pilnajai kritikai vajag, lai tās estētiskā spēja tiktu izzināta reizē ar teleoloģisko kā tāda, kas ietverta vienā spējā un pamatojas uz vienu un to pašu principu, jo arī teleoloģiskais spriedums par dabas lietām, tāpat kā estētiskais spriedums, attiecas uz reflektējošo (nevis noteicošo) spriestspēju.

Taču, ja gaumes kritika, kuru parasti izmanto, tikai lai uzlabotu vai nostiprinātu pašu gaumi, tiek aplūkota no transcendentālā viedokļa, tad tā, aizpildot tukšumu mūsu izzinātspēju sistēmā, atklāj pārsteidzošas un, kā man šķiet, visai daudzsološas izredzes pilnīgai visu dvēseles spēju sistēmai, jo tās savā noteiksmē satiecinātas ne tikai ar juteklisko, bet arī ar pārjuteklisko, turklāt nav nepieciešamības pārcelt robežstabus, kurus uzstādījusi nesaudzīga kritika tās galīgam lietojumam. Varbūt lasītājam būs vieglāk noskaidrot sekojošo meklējumu savstarpējo saistību, ja es jau šeit došu šās sistemātiskās saistības uzmetumu, kuram, kā arī visam šim paragrāfam vajadzētu, protams, atrasties darba nobeiguma daļā.

Dvēseles spējas var tikt reducētas uz trim:

*izzinātspēja,
patikas un nepatikas jūtas,
iekārotspēja.*

Taču visu šo spēju pielietojuma pamatā vienmēr atrodas izzinātspēja, kaut arī ne vienmēr izzīnā (jo priekšstats, kas attiecas uz izzinātspēju, var būt arī tirs vai empīriskis vērojums bez jēdziena). Un tā, ciktāl runa

ir par izzinātspēju atbilstoši principiem, līdzās dvēseles spējām vispār ir šādas izzinātspējas:

*izzinātspēja – sapratne,
patikas un nepatikas jūtas – spriestspēja,
iekārōtspēja – prāts.*

Izrādās, ka sapratne sevī ietver atšķirīgus aprioros principus izzinātspējai, spriestspēja – tikai patikas un nepatikas jūtām, bet prāts – tikai iekārōtspējai. Šie formālie principi pamato nepieciešamību, kas daļēji ir objektīva, daļēji – subjektīva, bet daļēji arī tāpēc, ka ir subjektīva, tai piemīt objektīvs nozīmīgums; turklāt formālie principi, balstoties uz līdzās esošajām augstākajām spējām, nosaka atbilstošās dvēseles spējas:

*izzinātspēja – sapratne – likumsakarība,
patikas un nepatikas jūtas – spriestspēja – mērķtiecība,
iekārōtspēja – prāts – mērķtiecība, kas reizē ir likums (saistīgums).*

Visbeidzot, minētajiem apriorajiem formu iespējamības pamatiem kā to produkti pievienojas arī:

dvēseles spējas	augstākās izzinātspējas	apriorie principi	produkti
izzinātspēja	– sapratne	– likumsakarība	– daba,
patikas un nepatikas jūtas	– spriestspēja	– mērķtiecība	– māksla,
iekārōtspēja	– prāts	– mērķtiecība, kura reizē ir likums (saistīgums)	– tikumība

Tātad **daba** dibina savu likumsakarību uz aprioriem sapratnes kā izzinātspējas principiem; **māksla** savā mērķtiecībā apriori vadās pēc spriestspējas attiecībā pret patikas un nepatikas jūtām; visbeidzot, **tikumība** (kā brīvības produkts) pakļaujas tādas formas mērķtiecības idejai, kura vispārīga likuma kā prāta noteicējamata veidā derīga attiecībā pret iekārōtspēju. Spriedumi, kas tādā veidā radušies no aprioriem principiem, kuri raksturīgi katrai dvēseles pamatspējai, ir *teorētiskie* un *praktiskie* spriedumi.

Tā atklājas dvēseles spēju sistēma to attiecībā ar dabu un brīvību, no kurām katrai ir atšķirīgi apriori *noteicošie* principi, un tāpēc tie veido divas filosofijas daļas (teorētisko un praktisko) kā doktrinālas sistēmas; tajā pašā laikā atklājas pāreja ar spriestspējas palīdzību, kas ar atšķirīgu principu saista abas daļas, proti, pāreja no filosofijas pirmās daļas jutekliskā substrāta uz otrās daļas *prātam tveramo* substrātu; pāreja atklājas, pateicoties tās spējas (spriestspējas) kritikai, kura kalpo tikai saistišanai un tādēļ pati par sevi, tiesa, nevar sniegt zināšanas vai arī ienest kādu ieguldījumu doktrinā, bet kuras spriedumi, saukti par *estētiskiem* (to principi ir tīri subjektīvi) un atšķirīgi no visiem tiem spriedumiem, kuru pamatprincipiem jābūt objektīviem (tie var būt gan teorētiski, gan praktiski) un kuri saucas par *loģiskiem*, ir tik īpaša veida, ka tie saista jutekliskos vērojumus ar dabas ideju, kuras likumsakarību nevar saprast bez tās attiecības pret kādu pārajuteklisku substrātu; tas tiks pierādīts pašā apcerējumā.

Šās spējas kritiku attiecībā pret pirmā veida spriedumiem mēs sauksim nevis par estētiku (lidzīgi mācībai par izjūtām), bet par *estētiskās spriestspējas kritiku*, jo pirmajam terminam ir pārāk plaša nozīme un tas varētu nozīmēt arī *vērojuma* jutekliskumu, kas attiecas uz teorētisko izziņu un sniedz materiālu loģiskiem (objektīviem) spriedumiem; tādēļ mēs jau pašu terminu *estētika* esam noteikuši tikai priekš predikāta, kas izziņas spriedumos attiecas uz vērojumu. Ja spriestspēju sauktu par estētiku, pamatojoties uz to, ka tā neattiecinā priekšstatu par objektu uz jēdzieniem un spriedumu tād uz izziņu (tā nav noteicošā, bet tikai reflektējošā), tad varētu nebaidīties aplama tulkojuma; patiesi, vērojumiem priekš loģiskās spriestspējas, kaut arī tie ir jutekliski (estētiski), tomēr, lai kalpotu objekta izziņai, jābūt vispirms novestiem līdz jēdzieniem, bet ar estētisko spriestspēju tā nav.

XII. Spriestspējas kritikas iedalījums

Lai kādu izziņas sfēru priekšstatītu kā sistēmu, tās iedalījumam ir svarīga, vēl pietiekami neapzināta nozīme, taču tas saistīts ar tikpat bieži nepamanītām grūtībām. Ja kāda iespējama veseluma daļas tiek aplūkotas jau kā pilnībā dotas, tad dalījums tiek veikts *mehāniski*, tikai ar salīdzinājuma palīdzību, un veselais kļūst par *agregātu* (apmēram tā, kā veidojas pilsētas, kad, neraugoties uz policejisku vadību, zeme tiek dalīta starp apmetniekiem, kas tur uzradušies, atbilstoši katra nodomiem). Bet, ja ideju par veselo pēc kāda principa var un vajag pieņemt pirms daļu noteikšanas, tad dalījumam jānotiek *zinātniski*, un tikai tādā veidā

veselais kļūst par sistēmu. Šī prasība vienmēr ir spēkā tur, kur runa ir par apriorās izziņas sfēru (kas ar saviem principiem pamatojas uz īpašu subjekta likumdevēju spēju), jo tad ar specifiskām šās spējas īpašībām apriori noteikta šo likumu pielietojuma sfēra un tātad – arī daļu skaits un to attiecības ar veselo. Taču nevar izdarīt pamatotu dalījumu, reizē *neizveidojot* pašu veselo un iepriekš neattēlojot to pilnībā visās tā daļās, kaut arī tikai pēc *kritikas* regulām, bet, lai pēc tam novestu šo veselo līdz sistemātiskai *doktrīnas* formai (ja tikai tāda vispār iespējama attiecībā pret šās izziņāspējas dabu), tam visam vajag pievienot pielietojuma *pamatīgumu* pieejā sevišķajam un *precizitātes* eleganci.

Lai iedalītu spriestspējas kritiku (bet šī spēja ir tieši tāda, ka, lai gan dibināta uz aprioriem principiem, tomēr nekad nevar dot materiālu doktrīnai), pamatā vajag likt atšķirību, proti, ka nevis noteicošajai, bet tikai reflektējošajai spriestspējai ir savi apriorie principi; ka pirmā darbojas tikai *shematiski*, pakļaujoties otrās spējas (sapratnes) likumiem, un tikai otrā darbojas *tehniski* (pēc saviem likumiem), un ka pamatā tehniskajam darbības veidam ir dabas tehnikas princips, tātad mērķniecības jēdziens – mērķniecības, kura tajā apriori jāpieņem kā priekšnosacījums un kuru, kaut arī nepieciešami, pirmspieņem reflektējošā spriestspēja atbilstoši šās spējas principam tikai subjektīvi, t. i., attiecībā pret pašu šo spēju, taču ietver sevi arī *iespējamās* objektīvās mērķniecības jēdzienu, t. i., dabas lietu kā dabas mērķu likumsakarības jēdzienu.

Tīri subjektīvi aplūkota mērķniecība, kas tātad nedibinās un nevar dibināties ne uz kādu jēdzienu, jo tā tiek aplūkota tīri subjektīvi, ir attiecība pret patikas un nepatikas jūtām, un spriedums par to ir *estētisks* (tajā pašā laikā vienīgais iespējamais veids spriest estētiski). Bet, tā kā estētiskais spriedums, ja šis jūtas tikai pavada juteklisku objekta priekšstatu, t. i., tā sajūtu, ir empīriskis spriedums un prasa īpašu uztvertspēju, taču ne īpašu spriestspēju, – un tālāk: tā kā, ja spriestspēja tiktu pirmspieņemta kā noteicošā, pamatā vajadzētu atrasties jēdzienam par mērķi, tātad mērķniecībai kā objektīvai vajadzētu tikt aplūkotai nevis estētiski, bet loģiski, – tad ar estētisko spriestspēju kā īpašu spēju nepieciešami nākas izprast tikai *reflektējošo spriestspēju*, bet patikas jūtām (identām priekšstatam par *subjektīvo mērķniecību*) jātiek aplūkotām kā piederošām nevis sajūtām empīriskā priekšstatā par objektu un ne objekta jēdzienam, bet tikai refleksijai un tās formai (specifiska spriestspējas darbība), kurai pateicoties tā vispār tiecas no empīriskiem vērojumiem uz jēdzieniem un ar kuru saistīta atbilstoši aprioram principam. Tātad *estētiskā* reflektējošā spriestspēja veido šās spējas kritikas daļu – līdzīgi

tam, kā tās pašas spējas *loģika* ar *teleoloģijas* nosaukumu veido citu tās daļu. Taču gan vienā, gan otrā pati daba tiek aplūkota kā tehniska, t. i., kā savos produktos mērķtiecīga: pirmajā gadījumā – subjektīvi, attiecībā tikai uz subjekta priekšstatīšanas veidu, otrajā gadījumā – kā objektīvi mērķtiecīga attiecībā pret paša priekšmeta iespējamību. Tālāk mēs redzēsim, ka formu parādībā mērķtiecība ir *skaistums*, bet spēja spriest par skaistumu – *gaume*. No tā, šķiet, varētu izrietēt, ka spriestspējas kritikas dalījumam estētiskajā un teleoloģiskajā vajadzētu sevi ietvert tikai *mācību par gaumi* un *fizisko mācību par mērķiem* (aplūkot priekšmetus pasaulē kā dabas mērķus).

Taču visu *mērķtiecību*, vai tā būtu subjektīva vai objektīva, var sadalīt *iekšējā* un *relatīvajā*; iekšējā sakņojas priekšstatā par priekšmetu pašu par sevi, relatīvā – tikai nejaušā šā priekšstata *lietojumā*. Tam atbilstoši, *pirmkārt*, priekšmeta forma var tikt uztverta priekš reflektējošās spriestspējas kā mērķtiecīga jau pati par sevi, t. i., vienā pašā vērojumā bez jēdzieniem, un tad subjektīvā mērķtiecība tiek piedēvēta lietai un pašai dabai; *otrkārt*, priekš refleksijas objektam uztverē pašam par sevi var nebūt nekas mērķtiecīgs, lai noteiktu savu formu, tomēr priekšstats par to, kad vērsts uz mērķtiecību, kas apriori ietverta subjektā, lai izraisītu mērķtiecības jūtas (piemēram, pārjuteklisku subjekta dvēseles spēju noteikšanu), var pamatot estētisku spriedumu, kas attiecas uz aprioru principu (tiesa, tikai subjektīvu), taču atšķirībā no pirmā sprieduma attiecas nevis uz *dabas mērķtiecību*, ņemot vērā subjektu, bet tikai uz iespējamu mērķtiecīgu kādu juteklisku vērojumu *izmantojumu* atbilstoši to formai ar tīri reflektējošās spriestspējas palīdzību. Tātad, ja pirmais spriedums piedēvē dabas priekšmetiem *skaistumu*, bet otrais – *cildenumu* un abi to dara tikai ar estētisku (reflektējošu) spriedumu palīdzību bez jēdzieniem par objektu, ņemot vērā tikai subjektīvo mērķtiecību, tad spriedumam par cildeno nevajag pirmspieņemt kaut kādu īpašu dabas tehniku, jo šajā gadījumā viss ir atkarīgs tikai no priekšstata nejauša lietojuma nevis objekta izzināšanas, bet citu jūtu dēļ, proti, dvēseles spēju dotumu iekšējās mērķtiecības jūtu dēļ. Tomēr nevajag spriedumu par cildeno dabā izslēgt no reflektējošās spriestspējas estētikas iedalījuma, jo tas tāpat izteic subjektīvo mērķtiecību, kas nedibinās uz jēdzienu par objektu.

Tieši tāpat ir ar dabas objektīvo mērķtiecību, t. i., ar lietu kā dabas mērķu iespējamību, par kuru spriedums tiek veidots tikai atbilstoši jēdzieniem par šiem mērķiem, t. i., ne estētiski (attiecībā pret patikas vai nepatikas jūtām), bet loģiski, un saucas par teleoloģisku spriedumu. Objektīvā mērķtiecība tiek pirmspieņemta vai nu objekta iekšējās

nepieciešamības, vai relatīvas tā ārējo seku iespējamības pamatā. Pirmajā gadījumā teleoloģiskais spriedums aplūko lietas *pilnību* atbilstoši mērķim, kas ietverts tajā pašā (jo daudzveidīgais tajā attiecas pret to kā mērķis pret līdzekli un otrādi), otrajā gadījumā teleoloģiskais spriedums par dabas objektu skar tikai tā *derīgumu*, proti, atbilstību kādam mērķim, kas ietverts citās lietās.

Tam atbilstoši estētiskās spriestspējas kritika sevi ietver, pirmkārt, *gaumes* kritiku (spēju spriest par skaisto), otrkārt, *garīgo jūtu* kritiku, jo tā es pagaidām saucu spēju priekšstatīt cildeno priekšmetos. – Tā kā teleoloģiskā spriestspēja satiecinā savu priekšstatu par mērķtiecību ar priekšmetu nevis ar sajūtu palīdzību, bet ar jēdzieniem, tad, lai atšķirtu tajā ietvertās spējas – kā iekšējās, tā arī relatīvās (taču abos gadījumos objektīvas mērķtiecības spējas) –, nav vajadzīgi īpaši apzīmējumi, jo tā savu refleksiju satiecinā visnotaļ ar prātu (nevis ar jūtām).

Vēl jāpiebilst, ka mērķtiecība kā regulatīvs spriestspējas jēdziens šeit tiek pētīta attiecībā pret dabas tehniku, nevis attiecībā pret cilvēka priekšstatītspējas kauzalitātes tehniku, kas saucas par *mākslu* (šā vārda īstajā nozīmē), un ka šeit netiek meklēts mākslasdarba skaistuma vai pilnības princips, kaut arī daba, aplūkota kā tehniska (vai plastiska), savā darbības veidā var tikt nosaukta par tehnisku, t. i., tādu, kas darbojas it kā ar mākslu, ņemot vērā analogiju, ar kuru tās kauzalitātei vajadzētu būt iztēlotai reizē ar dabas kauzalitāti. Jo darišana ir nevis ar noteicošo, bet gan ar tīri reflektējošo spriestspēju (kas ir pamatā visiem cilvēka radītajiem mākslasdarbiem), kuras cēloņsakarība jāaplūko kā iepriekš nenodomāta un tāād var būt piemērota tikai dabai. Spriedums par mākslasdarbu skaistumu pēc tam var tikt aplūkots vienkārši kā secinājums no tiem principiem, kuri ir pamatā skaistumam dabā.

Tāād reflektējošās spriestspējas kritika attiecībā uz dabu sastāvēs no divām daļām: no *estētiskās* kritikas un *teleoloģiskās spriestspējas* par dabas lietām kritikas.

Pirmā daļa sevi ietver divas grāmatas, no kurām viena ir *gaumes* kritika vai *sprieduma par skaisto* kritika, bet otra – *garīgo jūtu* (tikai refleksijā par priekšmetu) vai *sprieduma par cildeno* kritika.

Otrā daļa arī sevi ietver divas grāmatas, no kurām viena pakļauj principiem lietu kā dabas mērķu aplūkojumu attiecībā pret *iekšējo iespējamību*, otra – spriedumu par to *relatīvo mērķtiecību*.

Katra no šīm grāmatām divās nodaļās satur spriestspējas *analitiku* un *dialektiku*.

Analitika arī divās galvenajās daļās centīsies vispirms sniegt *izklāstu*, bet pēc tam dabas mērķtiecības jēdziena *dedukciju*.

TULKOTĀJA PIEZĪMES

Spriestspējas kritika

"Spriestspējas kritika" ir pēdējais no Kanta trim lielajiem kritiskajiem darbiem. Pirmais – "Tirā prāta kritika" – ietver zinātniskās izziņas analīzi, otrais – "Praktiskā prāta kritika" – ētiku. Par trešo mēdz teikt, ka tas risina estētikas, mākslas un teleoloģijas problēmas. Tas ir pilnīgi pareizi, taču ar to nepavisam nav pateikts viss. "Spriestspējas kritika" ir ārkārtīgi sarežģīts un daudzslāņains darbs, un tieši daudzslāņainība dara to ļoti grūti lasāmu un interpretējamu. Līdzās specifisku jomu – skaistais, cildenais, māksla utt. – tēmu risinājumam (pamatojuma meklējumiem šo jomu problēmu risināšanai) darbam piemīt sistēmu veidojošs un to noslēdzošs raksturs.

Abas iepriekšējās "kritikas" iezīmēja nepārvarētu dihotomiju – plaisu starp dabu un brīvību. "Tirā prāta kritika" parādīja, ka stingras zināšanas par dabu varam iegūt tikai tad, ja to pakļaujam kauzalitātes principam. Tā kā mēs kā dabas daļa paši esam tai piederīgi un universāla dabas kauzalitāte izslēdz brīvību, rīcības brīvība un līdz ar to morāle nebūtu iespējama. Taču, ja domājam kauzalitāti nevis kā pašas dabas likumu, bet gan kā likumu, kuram to pakļaujam, mēs varam domāt, ka esam brīvi no likuma. Tomēr šādā veidā savu brīvību varam tikai domāt. Patiesi brīvi mēs kļūstam, vien apzinoties cita veida kauzalitāti, kas nav piederīga dabai. Pēc Kanta domām, šāda cita veida kauzalitāte ir nenoliedzams fakts. Tā izpaužas jebkuras apziņā, apziņā rīkoties morāli, kā arī morālā darbībā. Tomēr ne "Tirā prāta kritika", ne "Praktiskā prāta kritika" nespēj atbildēt uz jautājumu, kas savieno divas pasaules – juteklisko (fenomenu) un morālo (inteligiblo) pasauli. Tās it kā nesaistīti pastāv viena otrai līdzās.

Risinājuma meklējumos Kants aizvien vairāk uzmanības sāk pievērst mākslas un teleoloģijas sfērai: tajās viņš saskata savdabīgu brīvības tel-

pu, telpu, kurā it kā savienojas dabas likumsakarības un cilvēka brīva, radoša darbība. 1787. gada 25. jūnijā Kants raksta Jēnas profesoram Šitcam (*Schütz*), ka drīzumā gribētu "ķerties pie gaumes kritikas", t. i., izsakoties mūsdienu valodā, pie estētikas pamatojuma. Jāpiebilst, ka skaistā un cildenā jomai filosofs pievērsies jau krietni pirms "gaumes kritikas" ieceres. 1764. gadā viņš publicē eseju "Vērojumi par skaistā un cildenā jūtām". Tomēr ilgāku laiku Kants ir pārliecināts, ka "gaume", estētiskais nevar kļūt par zinātniskas analīzes objektu: "par gaumi ne-strīdas", un estētiskais spriedums ir tīri subjektīvs. "Tīrā prāta kritikā" vārds "estētika" nozīmē mācību par jutekliskumu, par telpas un laika idealitāti. Iedziļinoties skaistuma un radošās darbības problēmās, Kants pretstatā izziņas un morālam *a priori* nonāk kādā citā aprioritātes jomā. 1787. gada 28. decembrī Kants vēstulē Reinholdam (*Reinhold*) raksta, ka, nodarbojoties ar "gaumes kritiku", viņš ir atklājis "kādu citu aprioro principu veidu nekā līdzšinējie", proti, trešo veidu, kas atbilst trešajai dvēseles spējai – patikas un nepatikas jūtām (pirmās divas – izziņātspēja un iekārātspēja). Tas ir jauns pavērsiens ne tikai Kanta teorētiskajos meklējumos, bet arī visā Rietumu filosofiskajā domā. Runājot E. Kasirera (*Cassirer*) vārdiem, Kanta estētiskie un teleoloģiskie pētījumi "atklāj jauna veida pretenzijas uz nozīmīgumu vispār" – nozīmīgumu, kas sakņojas nevis tīrā racionalitātē, sapratnē, bet gan patikas vai nepatikas jūtās, labvēlīgumā pret lietām un parādībām kā universālā *a priori*. Sistēmu veidojošā nozīmē pavērsiens iezīmējas, sistēmisko kopsakaru balstot uz subjektīvu spēju (spriestspēju), kas, tāpat kā sapratne un prāts, realizē likumdevēju darbību, kura izteic īpašu racionalitāti, ko nevar reducēt ne uz objektīvo izziņu, ne moralitāti.

Kanta atklātā apriorā nozīmīguma sfēra (spriestspēja, spēja vērtēt) viņam ļauj izveidot filosofisko sistēmu, kas dod iespēju savienot morāli un dabu. Kants fiksē arī jēdzienu, kas izteic specifisko spriestspējas (reflektējošās) veikumu un arī tās uzdevumu – īstenot pastarpinātājas funkciju starp dabu un brīvību. Tas ir mērķtiecības jēdziens, kas filosofisko domu ievirza teleoloģijas gultnē. Mērķtiecības spriedumos, pēc Kanta domām, jutekliskie dotumi – daba – un spontānie statījumi – brīvība – veido sākotnējo vienību.

Taču – kas saista estētisko pārdzīvojumu ar teleoloģiju, it īpaši, ja runa ir par dabas teleoloģisku skatījumu? Jāteic, ka arī teleoloģijas jautājuma risinājumā apliecinājumu gūst apziņas radošās darbības, spontanitātes ideja, pārvēršot mērķi lietās un mērķi – aiz lietām stāvošu objektīvu, darbīgu dabas spēku – par garīga saistījuma principu. Lietas būtību

nemaina arī tas, ka Kants kā regulatīvu ideju teleoloģiskās domas ietvaros ir ar mieru saglabāt Dieva – pirmradītāja ideju vai piedēvēt objektīvu mērķtiecību organiskajai pasaulei. Pēc Kanta domām, teleoloģiski spriedumi par objektīvo, reālo un iekšējo mērķtiecību ir attaisnojami, jo daži dabas procesi ar kauzālspriedumu palīdzību nav pietiekami saprotami un interpretējami. Pat tad, ja mērķtiecība būtu tikai iedomā, tā būtu nevis atsevišķa individa subjektīva kaprīze, bet gan iekšēja un nepieciešama apriora forma – sava veida noturīga kultūrforma.

Līdzās sistēmveidojošajai funkcijai "Spriestspējas kritiku", protams, var aplūkot kā fundamentālu pētījumu estētikas jomā. Precizitātes labad gan jāpiebilst, ka "Spriestspējas kritikā" tiek pētīti nevis estētiskie spriedumi (vērtējumi), bet gan jautājums par tiesībām kritiski spriest estētiskā jomā. No "estētiskā *a priori*" atklājuma rodas estētiskās spriestspējas kritika transcendentālā skatījumā.

Kanta darbs tūlīt pēc tā iznākšanas 1790. gadā (Berlīnē un Liepājā) nonāk laikabiedru uzmanības lokā un estētisko diskusiju degpunktā. Sajūsmas pilnas atsauksmes par Kanta apcerējumu izsaka Šillers. Viņš apgalvo, ka paša galvenais darbs – "Vēstules par estētisko audzināšanu" – radies Kanta ietekmē, balstoties uz "Spriestspējas kritikas" pamatatziņām. Gēte savulaik izteicies, ka "Spriestspējas kritikai" viņš "ir pateicību parādā par augstākajā mērā priecīgo periodu" viņa dzīvē.

Kanta darbā izteiktās idejas ietekmē turpmāko estētiskās domas attīstību. Sevišķi auglīga ir Kanta iedibinātā mācība par ģēnija lomu mākslā un cilvēka radošajā darbībā kopumā. Ģēnija darbība nedibinās uz iepriekš radītām normām un regulām. Ģēnijs pats rada sev likumu, iedibinot normu un paraugu mākslinieciskajai darbībai. Turklāt ģēnija darbībā, domā Kants, sevi apliecina aktīvs garīgais spēks – iztēle, kuru filosofs uzskata par tīrā vērojuma būtiskāko elementu. Iztēle kopā ar sapratni rada nebijušu realitāti, cilvēciskā ģēnija radītu pasaules ainu.

Kanta estētiskās atziņas nav zaudējušas ietekmi arī mūsdienu filosofijā. Citādi tas ir ar teleoloģijas mācību. Teleoloģiskās domāšanas principi gandrīz pilnībā izzuduši no dabaszinātniskās izziņas, kā arī no pasaules filosofiskā aplūkojuma redzesloka. Diemžēl reizē ar to varbūt ēnā palicis būtiskākais Kanta teleoloģijas interpretācijā – tas, kas kā jauna realitāte ienāk viņa filosofijā reizē ar teleoloģijas tēmu, t. i., teleoloģiskais *a priori*, pats aprioritātes princips, kas sakņojas radošajā spontanitātē, teleoloģijas regulatīvā funkcija. Šīs tēmas izvērsums varētu dot auglīgus impulsus arī mūsdienu filosofijas attīstībā.

Jaunāko laiku filosofijā nekad nav rimušās diskusijas par Kanta radošo mantojumu. Tās vērojamas dažādu filosofisko skolu un strāvojumu

ietvaros, brīžiem demonstrējot visai pretrunīgus viedokļus un vērtējumus. Kanta "Spriestspējas kritikas" interpretācijas aina nekādā ziņā nebūtu pilnīga, ja mēs nerēķinātos ar atziņām, kuras, brīžiem atklājot Kanta filosofijas slēptās iespējas, izteikuši tādi mūsdienu filosofi kā E. Kasirers, M. Heidegers (*Heidegger*), H. G. Gādāmers (*Gadamer*), Ž. Deridā (*Derrida*), Ž. Lakāns (*Lacan*) un daudzi citi domātāji.

1. Otrajā un trešajā "Spriestspējas kritikas" izdevumā lasāms – "Priekšvārds pirmajam izdevumam, 1790".

2. Kanta lietojumā vārdam "*Wirkung*" ir vairākas nozīmes. Atkarībā no konteksta to varētu tulkot kā "darbība", "sekas", "īstenojums".

3. Skat. "Praktiskā prāta kritikas" priekšvārdu (R.: Zvaigzne, 1988).

4. [Ja Jupiters atdotu] manus pagājušos [gadus] (*latīn.*). Vergilijs, Eneida.

5. Šo piezīmi Kants uzrakstīja otrajam izdevumam, un tā sastopama visos turpmākajos izdevumos.

6. Taupības likums (*latīn.*).

7. Nepārtrauktības likums dabā (*latīn.*).

8. Bez nepieciešamības principi nav jāvairo (*latīn.*).

9. Jebkurš esošais ir vai nu A, vai ne-A (*latīn.*). Tas ir formālās loģikas "trešā izslēgtā likums".

10. Vārdu "*Wohlgefallen*" latviešu valodā ierasti tulko kā "labpatika". Taču šāds tulkojums jēdzienu "labpatika" valodiski padarītu grūti atšķiramu no jēdziena "patika" (*Lust*). Turklāt tas "Spriestspējas kritikā" neizteiktu Kanta termina filosofisko būtību, kas kontekstā izceļ labvēlīgu vērtējumu, attieksmi, kura pastāv pirms patikas vai nepatikas jūtām un piešķir estētiskajam spriedumam vispārēju raksturu. Tāpēc šis vārds tulkots kā "labvēlīgums". Atšķirībā no vārda "labvēlīgums" vārds "labvēlība" varētu raksturot subjektīvi individuālu, situatīvu attieksmi, psiho-loģiski orientētu redzējumu.

11. Vācu vārds "*Interesse*" sevi ietver divas nozīmes – interesi un ieinteresētību. Tā kā "Spriestspējas kritikā" runa ir par neieinteresētu (nesavtīgu) estētisku vērojumu, šis vārds tulkots kā "ieinteresētība".

12. Vārdam "*parteilich*" (partijisks) 18. gs. nepiemita ideoloģiska nozīme.

13. Vārdam "*gut*" (labs) vācu valodā, tāpat kā latviešu valodā, piemīt divas nozīmes: "labs" kā lietu un parādību kvalitātes raksturojums un "labs" kā morāls raksturojums. Šajā paragrāfā runa ir par labumu kā priekšmeta ipašību.

14. Runa ir par "Tirā prāta kritiku", kurā ir nodaļa "Par tiro sapratnes jēdzienu shematismu". Šajā nodaļā Kants apgalvo, ka pastāv kaut kas tāds, kas vieno jēdzienisko domāšanu ar juteklisko tēlu. Šo "kaut ko" Kants sauc par "shēmu".

15. Mērķa cēloņu saistījums (*latīn.*).

16. Skat. "Praktiskā prāta kritiku".

17. Eilers (*Euler*) Leonards (1707–1783) – izcils matemātiķis, Pēterburgas Zinātņu akadēmijas biedrs.

18. Kants lieto terminu "*anhängende Schönheit*". Domāju, ka šis jēdziens būtu jātulko kā "saistītais skaistums", uzsverot skaistuma organisko iekšējo saistību ar priekšmetu.

19. Kants, risinot jautājumu par estētisko ideālu, lieto terminu "*Wesen*", kuru var tulkot kā "būtība" un arī kā "būtne". Tā kā turpmākajā tekstā tiek paskaidrots, ka par ideālu var būt tikai cilvēks, šajā gadījumā par pareizu atzīstu tulkojumu "būtne".

20. Polikleita "Dorifors" (šķēpnesis), Mirona govs – izcili sengrieķu plastikas paraugi.

21. Mārsdens Viljams (*Marsden*, 1754–1836) – angļu etnologs. Kants runā par viņa grāmatu "*History of Sumatra*" (*London*, 1783).

22. Kants bija pirmais estētikas vēsturē, kas parādīja skaistā un cil-denā kopību. Pirms tam šīs kategorijas tika vienīgi pretstatītas.

23. Savari Žans Marija Renē (*Savary*, 1774–1833) – franču ģenerālis, atstājis atmiņas par Napoleona karagājienu uz Ēģipti.

24. Rūte – novecojis vācu garuma mērs.

25. Sosīrs Horācijs Benedikts (*Saussure*, 1709–1790) – franču ģeologs un ģeogrāfs, viens no pirmajiem Monblāna iekarotājiem.

26. Bezkaislība, flegma labā nozīmē (*latīn.*).

27. Bērks Edmunds (*Burke*, 1729–1797) – angļu estētiķis. Kants citējot izmanto 18. gs. vācu tulkojumu, kas ne vienmēr pilnībā atbilst angļu oriģinālam.

28. Terminu "dedukcija" Kants šeit izmanto nevis tradicionālajā nozīmē (atsevišķā atvasināšana no vispārējā), bet gan īpašā, paskaidrotā nozīmē (jēdzienu izmantojuma leģitimācijas pamatojums).

29. Mērķa forma – aptverta, nevis dota (*latīn.*).

30. Bato Šarls (*Batteux*, 1713–1780) – franču estētiķis, kura darbi ietekmēja Lesingu.

31. Kā atzinums (*latīn.*).

32. Kā pieņēmums (*latīn.*); šeit lietots nozīmē – "kā īstenojums".

33. Vispārējās estētiskās jūtas (*latīn.*).

34. Loģiskais veselais saprāts (*latīn.*).
35. No iespējamā nedrīkst secināt par īsteno (*latīn.*).
36. Kanta doma par divu mākslas veidu pretstatu (viens no tiem rada īstenības ilūziju, bet otrs iepriecina ar savu mērķi) likta pamatā slavenajai Šillera mākslinieciskās jaunrades dihotomijas idejai.
37. Kampers Petruss (*Kamper*, 1722–1789) – holandiešu anatoms.
38. Vilands Kristofs Martins (*Wieland*, 1733–1813) – apgaismības laikmeta vācu rakstnieks.
39. Runa ir par Prūsijas karali Frīdrihu II. Dzejoļa tulkojumu prozā, domājams, veicis pats Kants.
40. Kants citē vācu dzejnieku Johanu Filipu Vīthofu (*Withof*). Citāts ir neprecīzs: Kants raksta – "tikums" (*Tugend*), bet oriģinālā ir "lab-sirdība" (*Güte*).
41. Zēgners Johans (*Segner*, 1704–1777) – vācu matemātiķis.
42. Deivida Hjūma (*Hume*) "Anglijas vēsture", kuru Kants, iespējams, lasījis vācu tulkojumā, kas iznāca 18. gs. septiņdesmitajos gados.
43. Kants viens no pirmajiem estētikas vēsturē centās klasificēt mākslas veidus, balstoties uz estētisko ideju, t. i., uz skaistuma izpausmes veidiem. Šī klasifikācija nav zaudējusi nozīmi arī mūsdienās.
44. Krietns vīrs, kas pārzina runas mākslu (*latīn.*). Tas ir nevis Cicerona, bet gan Kotona Vecākā izteikums.
45. Poēma "Henriāda", 7. dziedājums.
46. Skat. "Tīrā prāta kritiku" un "Praktiskā prāta kritiku".
47. Priekšstatījums uzskatei (*latīn.*).
48. Humanitārās zinātnes (*latīn.*).
49. Darbīgo cēloņu saistījums (*latīn.*).
50. Kants līdzīgi 18. gs. angļu estētiskās domas pārstāvim Hatčesonam (*Hutcheson*) atzīst intelektuālo skaistumu tikai par heiristisku un skata to tikai pedagoģiskā aspektā – kā jaunu zināšanu demonstrāciju (atklāšanu, parādīšanu).
51. Redzu cilvēka pēdas (*latīn.*).
52. Runa ir par Amerikas Savienoto Valstu izveidošanos.
53. Vācu darbības vārds "*vermessen*" nozīmē "izmērit" un arī "būt pārdrošam, drosmīgam".
54. Arhetipiskais intelekts (*latīn.*).
55. Attēlojošais intelekts (*latīn.*).
56. Neviendabīga izcelsme (*latīn.*).
57. Viendabīga izcelsme (*latīn.*).
58. Izcelsme vienas sugas ietvaros (*latīn.*).
59. Vienas sugas izcelsme no citas (*latīn.*).

60. Okazionālisms – Nikolā Malbranša (*Malebranche*, 1638–1715) un Arnolda Geilinksa (*Geulinx*, 1625–1669) mācība, kas tiecās pārvarēt Dekarta (*Descartes*) duālismu. Šī mācība noliedza dvēseles un ķermeņa savstarpējās iedarbības iespējamību. Pēc okazionālistu domām, tiešs cēlonis jebkurām izmaiņām ķermenī un dvēselē var būt tikai Dieva griba.

61. Prestabilismu vai mācību par "iepriekšnolemto harmoniju" radīja Gotfrīds Vilhelms Leibnics (*Leibniz*, 1646–1716). Dvēseles un ķermeņa savstarpējā iedarbība šajā mācībā tika aplūkota kā Dieva sākotnēji noteikta.

62. Edukts – izdališana, izdabūšana.

63. Preformācija – mācība, ka visas dzīvām būtņēm raksturīgās iezīmes rodas jau to iedīgļos. Leibnica "Monadoloģijā" preformācijas koncepcija attiecināta uz visu pasaules evolūciju.

64. Epiģenēze pretstatā preformācijai aplūko organismu attīstībā, kas, sākot no iedīgļa, notiek kā cits citam sekojošu jaunveidojumu virkne, daļu diferencēšanās.

65. Faktiski, būtībā (*latīn.*).

66. Blūmenbahs Johans Frīdrihs (*Blumenbach*, 1752–1840) – vācu ārsts un biologs, "dzīvības spēka" teorijas piekritējs. Atbilstoši šai teorijai "dzīvības spēks" piemīt tikai organiskajai matērijai.

67. Šos izteikumus nevajadzētu uztvert kā liecību militārisma slavinājumam. Kanta izpratnē karš ir tikai cilvēcisko pretrunu risinājuma galējais līdzeklis, no kura izvairīties varētu palīdzēt "visu valstu sistēmas" idejas realizācija. Šo ideju filozofs izvērs darbā "Par mūžīgo mieru".

68. "Tirā prāta kritikā" Kants noraidīja tradicionālos loģiskos Dieva esamības pierādījumus un izvirzīja "morālo" pierādījumu.

69. Substances darbošanās ir radīšana (*latīn.*).

70. Iekustinošo spēku (*latīn.*).

71. Kanta laikā par "racionālo psiholoģiju" sauca spekulatīvu mācību par dvēseles nemirstību. Šās mācības loģiskās pretrunas Kants parāda "Tirā prāta kritikā".

72. "Pierādījums, kas apelē pie patiesības" vai "pierādījums, kas apelē pie cilvēka" (*grieķu*).

73. Runa ir par "Tirā prāta kritiku".

74. Kartēzijs (Dekarts) uzskatīja, ka dzīvnieki ir sarežģītas mašīnas bez dvēseles.

75. Idents pamatojums (*latīn.*).

76. Pamatojuma identitāte (*latīn.*).

77. "Tirā prāta kritika", nodaļa "Transcendentālā dialektika".

78. Reimars Hermans Zāmuels (*Reimarus*, 1694–1768) – vācu filozofs apgaismotājs, Volfa (*Wolff*) sekotājs. No deisma pozīcijām kritizēja Bībeles stāstus par cilvēka un dzīvu būtņu radīšanu. Atzina, ka Dievs ir radījis pasauli, kurā turpmāk visi procesi notiek pēc dabas likumiem.

79. Savu reliģijas filosofiju Kants izklāstījis apcerējumā "Reliģija tikai prāta robežās".

"Spriestspējas kritikas" pirmais ievads

Gatavojot "Spriestspējas kritiku" izdošanai, Kants atteicās no sākotnēji uzrakstītā ievada, kas viņam šķita pārāk plašs salīdzinājumā ar darba pamattekstu, un grāmatas pirmajam izdevumam sagatavoja īsāku ievadu. Fragmenti no sākotnējā ievada varianta pirmoreiz publicēti 1794. gadā. Pilnībā manuskripts publicēts tikai 1914. gadā.

1. Nomotētika – likumdošana.
2. Heautonomija – autonomija pašam sev.
3. Skat. "Praktiskā prāta kritikas" priekšvārdu (R.: Zvaigzne, 1988).
4. Skat. 27. piezīmi 305. lpp.

Personu rādītājs

- Anaksagors 164
Bato (*Batteux*) Šarls 101
Bērks (*Burke*) Edmunds 95, 290
Blūmenbahs (*Blumenbach*)
 Johans Fridrihs 212
Cicerons 136
Dēmokrits 186
Eilers (*Euler*) Leonards 54
Epikūrs 96, 138, 141, 186, 187
Hjūms (*Hume*) Deīvids 102, 129, 209
Homērs 121
Kampers (*Kamper*) Petruss 117, 215
Kartēzijs [Dekarts] (*Descartes*) 244
Kolumbs (*Colombo*) Kristofors 117
Lesings (*Lessing*) Gotholds Efraims 101
Linnejs (*Linné*) Kārls fon 214
Loks (*Locke*) Džons 155
Mārsdens (*Marsden*) Viljams 69
Mironi 62
Nūtons (*Newton*) Izaks 121, 193
Platons 164
Polikleits 62
Reimars (*Reimarus*) Hermans
 Zāmuels 254
Ruso (*Rousseau*) Žans Žaks 38
Savari (*Savary*) Anna Žans Marija
 Renē 76
Sosirs (*Saussure*) Orass Benedikts de
 86, 95
Spinoza (*Spinoza*) Benedikts 186, 187,
 188, 234
Vilands (*Wieland*) Kristofs Martins 121
Voltērs (*Voltaire*) Marija Fransuā 141
Zēgners (*Segner*) Johans 126

Priekšmetu rādītājs

A

Afekts 91, 136, 137, 139, 140
– enerģiskais 92
– gurdenais 92
– možais 94
Agregāts 209, 214, 215, 267, 268,
270, 275, 276, 283, 297
Aizkustinājums 53, 55, 71, 92, 93, 96,
109, 142, 254, 258
Aizspriedums 109, 110, 285
Akcidence 155, 187
Amats 117, 262
Analoģija 130, 155, 156, 162, 173,
244
Antropofobija 94
Antropoloģija 19, 241, 257, 285
– empiriskā 96
Antropomorfisms 155, 240
Apbrina 26, 38, 71, 84,
92, 115, 164–166, 223, 239,
255, 258
Apercepcija 277
Apgaismošana 110
Arhitektūra 55, 131, 132, 178, 184,
201, 209, 223
Artikulācija 205
Atdarināšana 60, 61, 69
Atribūts 124
– estētiskais 126
– loģiskais 126
Atsevišķais 20, 196, 197
Attēlošana 30, 70, 74, 77, 80
Autonomija 25, 34, 67, 99, 100, 101,
153, 181, 184, 281

B

Bailes 82–85, 89, 230
Bauda 118, 134, 136
Brīvība 13–17, 19, 23, 32–34, 58, 88,
94, 98, 128, 148, 150, 156, 168,
195, 196, 227, 230, 232, 233,
235, 251–253, 263, 266–268,
269, 297
Būtne 42, 170–172, 175, 187, 200,
201, 210, 213–215, 217, 220,
221, 228, 229, 231, 232,

236–238, 240, 243, 246, 247,
249, 253, 254, 256–259
– ar prātu apveltīta 232, 233, 247
– augstākā 93, 223, 237, 240, 241,
244, 254
– jutekliska 33, 260
– morāla 221, 227, 228, 233, 237
– nepieciešamā 195
– organizēta 65, 173, 174, 188, 193,
210, 213
– pārjutekliskā 220, 245, 246, 259, 260
– pilnībā gudra 225
– saprātīga 90, 186, 192, 194, 221,
223, 225, 231, 232, 233, 236,
247, 254, 256
– visreālākā 253

C

Cēlonis 21–23, 33, 52, 162, 166,
167–169, 171, 172, 185–214,
220–226, 228–233, 236–239,
254, 259, 287, 288
– ārējs 21
– augstākais 192, 221, 226, 228, 230,
236, 239, 256, 257
– darbigais 192, 220, 221, 229, 288,
292
– galacēlonis 172, 182, 184, 185, 187,
203, 228, 287
– morālais pasaules 233, 242
– saprātīgais 171, 184, 220, 228, 231,
232, 237, 242, 249, 257
Cēloņa jēdziens 147
Cēloņa saistība 171
Cieņa 42, 52, 71, 80, 84–86, 91, 92,
141, 142, 235, 258, 284
Ciešanas 96, 218
Cildenais 11, 30, 55, 70–77, 79–98,
108, 299, 300
– dinamiski 72
– matemātiski 72
Cildenums 70–77, 79–98
Cilvēce 61, 112, 115, 141, 145, 157,
158, 219
Cilvēks 83–102, 117, 213–221,
226–229, 231–235, 239, 255, 268

- kā galamērķis 221, 227, 255
- kā morāla būtne 228

D

- Daba 114-116, 150, 161
- cilvēka 111
- organizētā 151
- Dabas jēdziens 13, 161, 201-205, 210
- likums 21-26
- mehānisms 71, 161, 169, 170, 193, 202, 203, 223, 225
- specififikācija 25, 27, 193
- tehnika 30, 71, 162, 185, 186, 203
- Dabas mērķis 31, 32, 166-176, 186, 189, 196, 200, 204, 206, 216, 217, 254, 255, 278, 286-288, 291, 294
- augstākais 213, 216, 217
- galamērķis 213
- Dabas mērķa ideālisms 186
- reālisms 186
- Dabas mērķniecība 21, 23, 27, 30, 31, 33, 34, 72, 150, 153, 184, 186, 188, 207, 220, 224, 236, 275, 288, 292, 294, 299, 300
- absolūtā 276
- dabiskā 288
- estētiskā 151, 153, 164
- formālā 21, 31, 267
- objektīvā 30, 153, 161, 191, 278, 283, 284, 292, 299
- relatīvā 166
- subjektīvā 31, 153, 161
- Dabaszinātne 162, 173, 178, 179, 180, 185, 199, 205-207, 290
- Dārzkopība (daildārzniecība) 132
- Daudzveidība 21-27, 54, 56, 58, 59, 67-69, 163, 165, 172, 207-209, 213, 214, 267, 270-275, 277, 283
- Dedukcija 22, 24, 75, 99, 300
- aprioru principu 98
- estētisko spriedumu 97
- gaumes spriedumu 104, 106
- Deisms 155
- Dēmonoloģija 228, 240
- Demonstrācija 154, 166
- Derīgums 56, 166, 240, 241, 275, 300
- Dieva esamības pierādījums 233, 253
- fiziski teleoloģiskais 255, 256, 257

- metafiziski kosmoloģiskais 253
- morālais 255, 256
- ontoloģiskais 253
- teoloģiskais 258-261
- Dievs 83, 155, 186, 192, 205, 230, 233-235, 237, 240, 249, 251, 252, 254, 260
- Dieva esamība 230, 233, 235, 241, 248, 253, 255, 256, 259
- izziņa 155, 252, 256, 259
- jēdziens 178, 230, 249, 258, 261
- Disputēšana 144
- Diženums 73, 79, 85, 108
- Domāšana 130, 142
- Dotības 100, 208
- dabiskās 217, 218
- morālās 108, 230
- Dvēsele 34, 48-52, 59, 72, 75, 78, 79, 81-85, 88-97, 119, 124, 125, 127, 135-137, 140-142, 153, 155-157, 238-243, 246, 248, 251, 252, 254-256, 262, 264, 268, 269, 276, 279, 286, 294-297, 299
- nemirstība 251
- Dziņas 96, 212, 218
- Dzirde 133, 134
- Dzīve 37, 41, 111, 141, 214, 215, 219, 234, 290
- Dzīvnieks 42, 68, 213, 214, 216-219, 244, 272, 276

E

- Edukts 210
- Eidolatrija 240
- Eksaltācija 164
- Elkdievība 240
- Entuziasms 91-94
- Epiģenēze 210, 211
- Esamība
- augstākā radītāja 237
- Esība
- cilvēka 224
- Esības galamērķis 232
- Estētika 90, 177, 278, 279, 297, 299
- Ētiskā teoloģija 222, 226, 261
- Evolūcijas teorija 210, 211

F

- Fakti 246–249, 252, 253
- Filosofija 11–15, 17, 19, 147, 236, 251, 253, 262, 263, 265, 266, 268, 269, 294, 297
 - dabas 13, 263, 264
 - praktiskā 13, 262, 263, 284
 - teorētiskā 13, 262
 - transcendentālā 146, 293
- Fizika 14, 179, 180, 229, 261, 264
 - eksperimentālā
- Fizikālā teleoloģija 223, 225, 226
- Fiziskā teoloģija 222–224

G

- Gars 117, 124, 127, 129, 142
- Gaume 37, 43, 45, 46, 54, 56, 60, 87, 97, 108, 110, 111–113, 122, 129, 141–146, 156–158, 290, 295, 299, 300
 - jutekliska 46
 - refleksijas 46
- Gaumes jēdziens 37, 145
- Gaumes princips 102, 103, 150
- Gaumes spriedums (skat. arī: estētiskais spriedums) 37–53, 56–60, 64–67, 96–106, 111, 113, 114, 144, 145, 149, 150, 153, 291
 - apriorais 52, 99, 105, 115
 - teleoloģiskais 150
 - tīrais 53, 60, 106, 115, 177
- Glezniecība 126, 127, 131, 132, 138
- Greznība 218, 219, 290
- Griba 13, 14, 22, 30, 39, 51, 52, 95, 105, 217, 218, 227, 263, 285

Ģ

- Ģēnijs 63, 119, 120, 121–124, 127–129, 135, 148, 154, 157
- Ģometrija 14, 117, 121, 164, 264
- Ģeometrisks 67, 68, 163, 166, 169, 179, 231, 264

H

- Heautonomija 25, 281
- Heteronomija 100, 109, 153, 156, 184
- Hilozoisms 186, 189
- Hiperfizika 186, 211

- Hipotēze 186, 188, 208, 211, 243, 246, 249

Hipotipoze

- shematiskā 154, 155
- simboliskā 154, 155
- Humanitāte 157

I

- Ideāls 60–63
 - pilnības 61
 - skaistuma 60, 61
- Ideālisms 150
 - fatalitātes 186
 - galacēloņu 187
 - gaumes sprieduma 151
 - mērķtiecības 186
 - nejaušības 186
- Ideja 10, 60, 114, 136–138, 171
 - augstākās būtnes 223
 - brīvības 94, 252
 - Dieva 237, 252
 - estētiskā 125–127, 130–132, 136, 139, 147, 148, 157
 - intelektuālā 125, 164
 - morālā 95, 115, 134, 141
 - normas 61–63
 - tikumiskā 94, 158
 - pārjutekliskā 126, 146, 150, 252
 - prāta 61, 63, 80, 125, 126, 147, 154, 246
- Ieinteresētība 38–40, 42–44, 51, 53, 72, 77, 88, 91, 94, 111–115, 139, 156, 230
- Iekārotspēja 10, 11, 13, 14, 18, 19, 22, 26, 29, 34, 38, 42, 73, 91, 149, 156, 227, 250, 268, 269, 285, 296
- Iespaidi 37, 54, 76, 115, 130, 133, 137, 155, 284, 285
 - jutekliskie 39, 155
- Ievads 262, 293, 294
 - enciklopēdiskais 293, 294
 - propedeutiskais 293
- Instinkts 13, 216, 226, 244, 285
- Intelekt 228, 237, 260
- Intelektuāls 34, 49, 52, 59, 61, 88, 91, 93, 96, 110–114, 126, 138, 163, 164, 166, 200, 223, 225, 283

Intelligiblais 33, 78, 148, 149, 155, 184,
 196, 204, 207
 Inteliģence 61, 91, 223,
 226, 229
 Intencionalitāte 187
 Interese 39, 40, 42, 44, 52, 53, 63, 74,
 88, 111–116, 139, 239, 242
 Izbrins 89, 92, 165, 259
 Izjūta 37, 39, 44, 49, 50, 55, 57, 60,
 66, 70, 71–72, 75, 80, 81, 83, 85,
 87–89, 104, 108, 110, 118, 119,
 123, 128, 130, 134, 139, 227,
 269, 279
 – skaistuma 113, 116
 Izjūtas 28, 41, 53, 65, 67, 99, 126,
 130, 133, 134, 136, 137, 156,
 280, 297
 – ārējās 133, 285
 – iekšējās 111, 282
 – kopizjūta 65, 66, 109–111
 Izlikšanās māksla 141, 142
 Izpaužamība 48–50, 60, 66, 94, 107,
 111, 112, 119
 Izplestība 259
 Iztekle 28, 30, 37, 48, 49, 56, 58,
 61–63, 65, 67–69, 82, 84, 86–90,
 93, 94, 96, 103, 104, 107, 108,
 110, 111, 125–133, 135–137,
 148, 153, 154, 156, 166, 177,
 216, 278, 286–288
 Izzinātpēja 10, 15–17, 27, 48, 49,
 103, 109, 128, 191, 268
 Izziņa 10, 24, 25, 98, 99, 127, 252
 – apriorā 17, 18
 – augstākā 137
 – diskursīvā 199
 – empiriskā 23
 – spekulatīvā 237
 Izziņas princips 10, 13, 21, 24, 30, 73
 – apriori konstitutīvs 10
 – galacēloņu 176
 – mākslas 185
 – refleksijas 272
 – transcendentālais 21, 30, 272
 – zinātnes 178

J
 Jēdziens 120, 125–128, 130, 135, 143,
 145, 189

– apriorais 155
 – empiriskais 164
 – konstitutīvais 173
 – metafiziskais 253
 – objektīvais 144
 – regulatīvais 173
 – sapratnes 145–148
 – transcendentais 147
 Jūtas 87
 – cildenuma 86
 – morālās 87, 88, 113
 – tikumiskās 107, 112, 114
 Juteklība 78, 80, 81, 86, 88, 89, 91,
 93, 94, 130
 Jūtelība 92

K
 Kaislibas 91, 94, 112, 113, 218, 263
 Kaprize 142
 Karš 84, 218, 219
 Kārtula (regula) 10, 11, 119, 121, 127,
 157
 – matemātiskā 137
 – praktiskā 14
 Kauzalitāte 13, 161, 166, 169, 171,
 192, 220
 – brīvā 232
 – dabas 233, 277
 – galacēloņu 185
 – mērķa 161, 175
 – prāta 195
 Klasifikācija 274, 276, 277
 Kristalizācija 152
 Kristietība 250
 Kritika
 – estētiskās spriestspējas 31, 32, 297,
 300
 – gaumes 48, 97, 103, 109, 150, 157
 – praktiskā prāta 146
 – spriestspējas 87, 206
 – teleoloģiskās spriestspējas 31, 300
 – tirā prāta 10, 19, 262, 266, 268, 293
 Kultūra 86, 87, 93, 101, 118, 129,
 134, 136, 137, 158, 167, 177,
 216, 217, 219
 – audzināšanas 218
 – dvēseles spēku 157
 – gaumes 54

- prasmes 217
Kvalitāte 27, 28, 37, 54, 70, 72, 80,
81, 87, 107, 133, 170
Kvantitāte 43, 46, 47, 70, 72, 73, 87

K

Ķermenis 23, 32, 93, 140, 142, 172,
175, 177, 199, 259
- organizēts 199, 212, 213

L

Labais 42, 45, 56, 91, 156
Labums 41, 52, 168, 233, 235, 248,
265
- augstākais 221, 228, 265
Labvēlība 42, 85, 92, 153, 177
Labvēlīgums 37, 38-45, 47, 48, 89-92,
138-140, 145, 150, 153, 156
- estētiskais
- intelektuālais 138, 166
- pret cildenumu 89
- pret labo 40-42
- pret patikamo 39, 41, 42
- pret skaisto 40, 42
- tīrais neieinteresētais 39, 42, 177
Laipe 263, 265
Lemma 178
Līdzeklis 14, 39-42, 111, 124, 130,
137, 149, 167, 173, 174, 204,
211-214, 217
Lieta 123, 169, 171, 173, 188, 194,
202, 212, 213, 246, 278, 283
Lietas jēdziens 173
- kā dabas mērķis 169-171, 173
- par sevi 149, 150, 194, 200
Likuma brīvība 251, 263, 266
- daba 22-27
Likumdošana 15-18, 32, 94, 112, 114,
183, 221, 231, 240, 241, 281
- morālā 237
- pilsoniskā 231
- praktiskā 13
- transcendentālā dabas 270
Likums 14, 15, 80, 114, 180
- asociāciju 136, 154
- atsevišķais 22-25, 182, 196
- empiriskais 22-25, 181, 182
- fiziskais 204, 205

- galacēloņu 182, 204, 205
- kauzalitātes 252
- mehāniskais 182, 204
- morālais 91, 93, 94, 108, 195, 227,
230, 250, 252
- pienākuma 250
- praktiskais 253
- teleoloģiskais 204
- tikumiskais 43, 233, 239, 249
- transcendentālais 267
- vispārīgais 22-25, 182
Loģika 13, 66, 99, 147, 268, 272, 285,
299

M

Māksla 116-142, 150-154, 157, 191,
265, 267, 274, 276, 288, 296, 300
- daiļā 118-124, 126, 129, 130, 134,
135
- estētiskā 118, 119
- mehāniskā 118, 122
- patikamā 118
- tēlotājmāksla 130, 131
- vārda māksla 130
Mākslasdarbs 63, 77
Mākslinieks 119, 122
Maņa 57, 87, 99, 107, 158
- iekšējā 57, 62, 81, 241
Mānticība 85, 109, 110
Matemātika 34, 137, 166
Materiālisms 241
Matērija 152, 153, 171-176, 179, 186,
188, 189, 201-204, 207-210,
212, 217, 234, 235, 247, 256,
274
Mehānisms 117
Mērķis 50, 51, 122, 135, 148, 151,
213, 254, 288, 289
- cilvēces 112
- galamērķis 213, 220, 221, 235-237,
250
- mākslas 151
- morālais 235, 236
Mērķniecība 50, 71, 77, 97, 119
- apriorā 166
- ārējā 168, 175, 212
- brīvā 107
- empiriskā 165

- estētiskā 90, 131, 148
- formālā 56, 90, 166
- formas 119
- gaumes spriedumā 151
- idealitātes 153
- iekšējā 154, 166, 212
- intelektuālā 91, 93, 164
- lietas 56
- mākslas 296
- objektīvā 56, 57, 161-163, 166-169
- reālā
- relatīvā 166
- subjektīvā 166
- tehniskā 178
- Mērs 76, 77, 79
- Metafizika 11
- Metafizikas uzdevumi 251
- Metode 128, 206
- Mizantropija 94
- Morāle 240
- Moralitāte 86, 93, 221, 233, 234, 240, 248, 256

N

- Naivitāte 141, 142
- Nejaušība 26, 29, 169, 186, 204
- Nemirstība 248-252, 254, 256
- Nepieciešamība 64, 65, 99, 103
- Neticība 251
- Noderīgums 218, 242
- Nolikums
 - praktiskais 264, 265
 - tehniskais 265
- Nomotētika 274
- brīvības 231
- dabas 231, 274
- Novērtēšana 75-80, 81
 - estētiskā 75, 76, 79, 82, 83
 - loģiskā 75, 77, 78, 82
 - matemātiskā 75, 76, 78
 - mūzikas 133
 - sapratniskā 77, 78
- Nūmens 78, 220

O

- Okazionālisms 210
- Organizēta būtne 173, 174, 188, 193, 210, 213
- Orģinalitāte 122

P

- Panteisms 224
- Parādība 28, 33, 74, 145, 149, 150, 165, 200
- Paraugs 60-62, 64, 66, 100, 101, 119-122, 128, 157, 158, 172, 201, 213
- Pārjutekliskais 15, 32, 135, 145-147, 149, 156, 202, 203
- Pārlicība
 - morālā 243
- Pasaule
 - inteligiblā 196
 - jutekliskā 75, 78, 82
 - kā parādība 78
 - materiālā 200
- Patiesība 131
- Patika (un nepatika) 10, 11, 18, 28, 29, 34, 37, 42, 50, 52, 99, 102, 105, 134, 138, 269, 286, 295
- Patikamais
- Pavēle 10, 27, 43, 88, 92, 96, 97, 121, 148, 184, 195, 196, 229, 231-235, 248-252, 256, 258
- Pedantiskums 119
- Pienākums 88, 157, 195, 234, 250
- Pierādījums 144-146, 239, 241-246
- Pieredze 22, 24, 166, 167, 214, 266
- Pievilcīgums 52, 53
- Pilnība 56, 57, 146, 151, 173
 - kvalitatīvā 56
 - kvantitatīvā 56
 - relatīvā 166
- Pirmbūtne 192, 228, 246, 252, 257
- Plastika 127, 131, 132
- Pneimatoloģija 241, 252, 256
- Poēzija 135, 136
- Prāta jēdziens 145, 154, 162, 171
 - maksimas 109, 176, 214, 224
 - slēdziens 143
- Prātošana 71, 94
- Prāts 114, 125, 149, 166, 169, 193, 230, 266
 - cilvēka 168, 183, 231
 - likumdevējs 16, 17, 32, 183
 - praktiskais 10, 32, 33, 88, 228, 229, 234, 236, 238, 247

- teorētiskais 226
- tirais 10, 33, 235, 247, 248
- Predikāts 104, 105
- Prestabilisms 210
- Prieks 83, 138, 153
- Priekšmets 126, 197
- jēdzienu 247
- prāta ideju 247
- ticības 248, 249, 253
- viedokļa 251
- Priekšraksti 14, 135, 157, 233
- Priekšstatītspēja 68
- empiriskā 88
- Priekšstats 27, 39, 109, 125, 148, 155, 199
- apriorais 166
- empiriskais 29, 105
- estētiskais 91
- jutekliskais 27, 282
- uzskatāmais 145
- Principi 174
- apriorais 10, 22, 97, 105, 150
- konstitutīvais 10, 34, 66, 195, 196, 238, 239
- metafiziskais 21, 22
- mērķniecības idealitātes 153
- regulatīvais 10, 34, 66, 162, 195, 196, 239
- teleoloģiskais 153, 202, 206-212
- Produkts
- dabas 116, 169, 172, 174
- mākslas 116, 169
- Propedeutika 32, 157, 158, 180, 206, 261, 293, 294
- Psiholoģija 87, 241, 256, 290

R

- Radības galamērķis 232, 236, 237
- Reālisms 150, 151
- gaumes sprieduma 151
- mērķniecības 150, 151, 153, 186, 188
- Redze 131
- Refleksija 90, 98, 113, 115, 130, 131, 133, 137, 150, 155, 271-275
- Reflektēšana 21, 272
- Reliģija 85, 92-94, 100, 240, 241, 250-252, 254, 258
- Retorika 136

S

- Sabiedrība 111, 112, 139, 141
- pilsoniskā 218
- Saistījums 42, 171, 180, 199, 200, 221, 227, 228, 277
- Sajūta 28, 47, 49, 112, 141
- jutekliskā 88, 107
- objektīvā 40
- subjektīvā 40
- Sajūtas
- ārējās 130
- Sapratne 10, 11, 32-34, 65, 67, 77, 125, 127, 129, 130, 135, 137, 149, 165, 194, 226, 266
- arhitektoniskā 184
- augstākā 197, 228
- cilvēciskā 197
- diskursīvā 197, 198
- intuitīvā 198
- mākslīgā 225
- parastā 109, 226
- vērojošā 88
- veselā 86, 94, 108
- Savienošana 22, 23, 59, 65, 76, 78, 137, 152, 170, 171, 179, 199, 201, 202, 204, 210, 211, 252, 268, 269
- Sekas 28, 52, 105, 133, 169, 171, 172, 188, 197, 221, 263
- Sekošana 101, 128, 197
- Sevišķais 151, 198
- Shēma 77, 86, 135, 154, 155, 207, 272
- Schematisms
- spriestspējas 89
- transcendentālais 272
- Sholijas 264
- Simbols 154, 155
- Sistēma 205, 206, 210, 211, 216, 218, 262, 266
- Skaistums 44, 45, 53, 54, 63, 74, 99, 101, 129, 134, 137, 150, 151, 166, 299, 300
- brīvais 58, 69
- dabā 31, 71, 72, 113-116, 123, 130
- intelektuālais 91
- mākslā 113, 123, 130
- saistītais 58, 60

Skepticisms 65
 Slicība 91
 Smiekli 140–142
 Spēja
 – pārjutekliskā 75, 78
 – teorētiskā
 Spekulācija 185, 259
 Spēle
 – iztēles un prāta 81, 111, 132–137, 139
 – izzinātnspēju 34, 119
 – sajūtu 55, 133, 139
 Spinozisms 187, 209, 224
 Spriedums 22, 134, 137, 138
 – apriorais 99, 100
 – empiriskais 64, 104, 153
 – estētiskais 28, 30, 38, 44, 45, 46, 53, 77, 111, 279, 280–282, 286, 291
 – intelektuālais 166
 – izziņas 145
 – loģiskais 38, 57, 101, 297
 – morālais 115, 156
 – noteicošais 88, 280
 – par dabu 202
 – par labo 45
 – par skaistumu 118, 300
 – praktiskais 282, 286
 – reflektējošais 74, 87, 280
 – teleoloģiskais 90, 123, 162, 175, 177, 178, 278, 283, 286–289, 300
 – teorētiskais 282
 Spriestspēja 10–12, 17, 18, 23, 33, 34, 73, 124, 129, 137–146, 149, 155, 156, 266, 267, 273
 – estētiskā 31, 79, 88, 97, 98, 102, 106, 110, 114, 147, 151
 – intelektuālā 88, 114
 – izzinošā 127, 146
 – noteicošā 20, 25, 162, 181–183, 236, 271
 – produktīvā 119
 – reflektējošā 20, 25, 26, 28, 77, 119, 146, 162, 173, 181, 183, 191, 237, 271–275
 – teleoloģiskā 32
 – tirā 105
 – transcendentālā 23, 144, 181

Spriestspējas analitika 67, 97, 144
 – dialektika 135, 143, 144, 181–183
 Subjekts 145
 Subsistence 187
 Substance 224
 Substrāts
 – inteligiblais 149, 207
 – pārjutekliskais 79, 145, 148, 149, 200, 204, 210, 216
 Suga 61

Š

Šķietamība 131

T

Talants 119, 120, 127
 – uz mākslu 122, 127
 – uz zinātni 127
 Tauste 131
 Tehnika 265, 274
 – formālā 286
 – organiskā 287
 – plastiskā 287
 – reālā 286
 Teisms 186, 189
 Teleoloģija 107, 164, 178–180, 192, 205, 206–210, 222, 299
 – fizikālā 223, 225, 226
 – fiziskā 222, 224, 226, 228, 230
 – morālā (skat. arī: ētiskā teleoloģija) 222, 226, 231
 Tēlniecība 131
 Telpa 28, 81, 82, 165
 Tēls 131
 Teoloģija 222
 – ētiskā 226
 – fiziskā 222
 – morālā 222
 Teosofija 240, 241, 256
 Teurģija 240
 Ticība 248, 250, 251
 – morālā 249
 – skeptiskā 251
 Tikumība 94, 296
 Tikumiskais 63, 236
 Tonis (skaņa) 133, 139

U

Uztvere 25, 28, 40, 104, 107, 133,
201
– ārējā 61
– jutekliskā 115
– reflektīvā 29
Uztveršana 76, 78, 79, 81, 98, 108,
177
Uztvērums 28, 30

V

Valsts 136, 155, 173
Vara 82
Varenība 82, 85
Vērojums 68, 78, 79, 81, 113, 114,
125, 130, 138, 147, 154, 155
– apriorais 147
– empiriskais 198
– iekšējais 125, 164

– intelektuālais 200

– jutekliskais 131, 145

– tirais 147

Vērtība 227

Veselais 171, 172

Viedoklis 243, 245, 247

Vientiesība 94, 142

Vispārība 45, 46, 103, 108, 143

– estētiskā 44–46

– loģiskā 44–46

Vispārigais 143, 197, 198

Vispārnozīmība 29, 45–47, 97, 99,
105, 145, 146

Z

Zināšanas 118, 121, 253

Zinātne 117, 118, 121

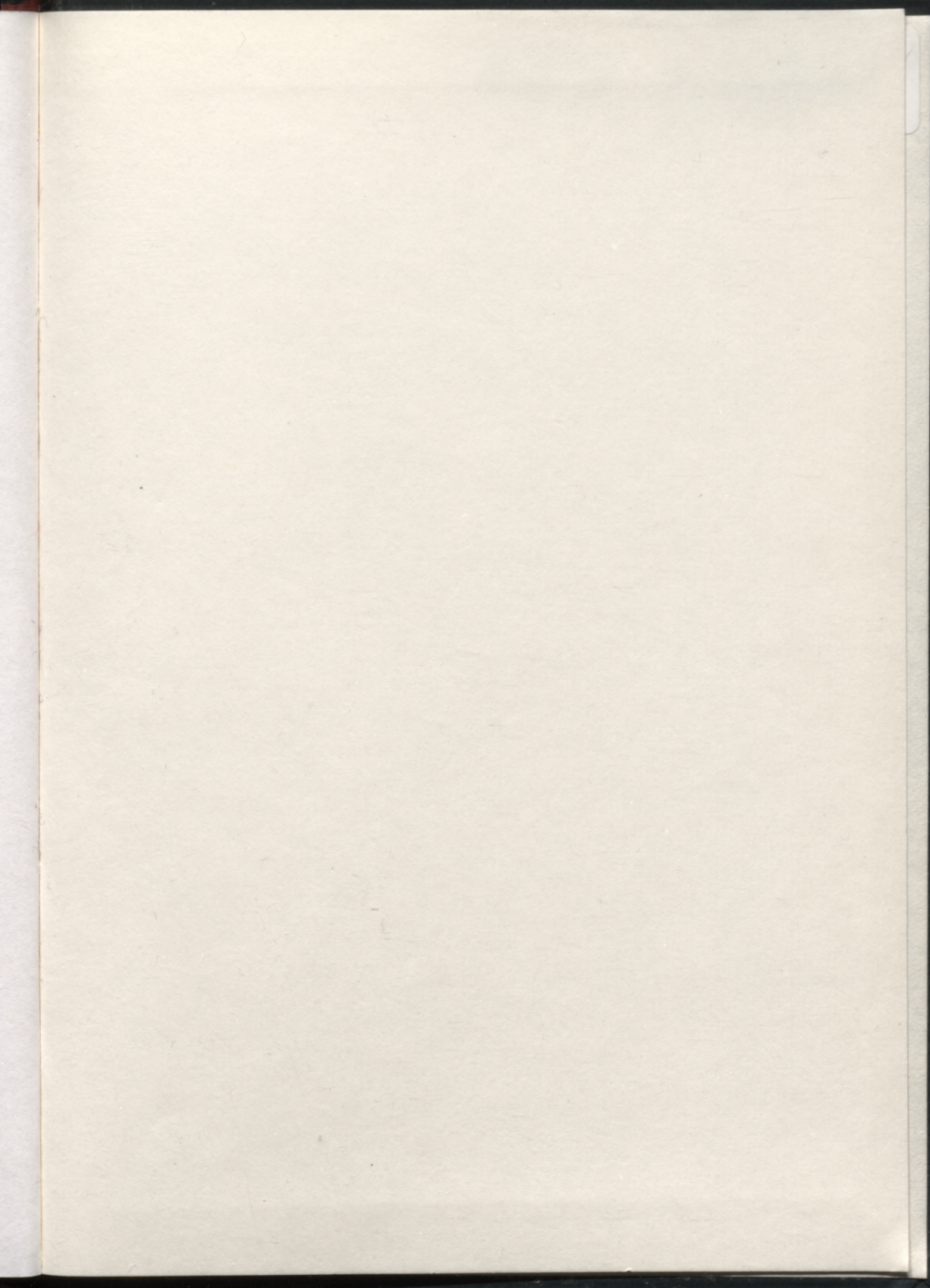
Zīmējums 55

IMANUELS KANTS SPRIESTSPĒJAS KRITIKA

Redaktore I. Ozoliņa
Māksl. redaktors A. Aleks
Tehn. redaktore I. Kļaviņa
Maketētāja I. Apine
Vāku noform. A. Aleks

Apgāds Zvaigzne ABC, SIA, K. Valdemāra ielā 105, Rīgā, LV-1013.
Red. nr. S-275.

A/S Poligrāfists, K. Valdemāra ielā 6, Rīgā, LV-1010.



51-

OBLIGĀTAIS
EKSEPLĀRS

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTĒKA



0301009927

2000 3

257